

ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ 7

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ

JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES
MATICA SRPSKA



7

НОВИ САД
2005



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES
MATICA SRPSKA

7

Уредништво

Сима Аврамовић (Београд), Војислав Јелић (Београд),
Виктор Кастелани (Денвер), Ирина Коваљова (Москва),
Ксенија Марицки Гађански (Београд), Емилија Масон (Париз),
Мирјана Стефановић (Нови Сад), Бојана Шијачки-Маневић (Београд)

Editorial Board

Sima Avramović (Belgrade), Victor Castellani (Denver),
Vojislav Jelić (Belgrade), Irina Kovaleva (Moscow),
Ksenija Maricki Gadjanski (Belgrade), Emilia Masson (CNRS Paris),
Mirjana Stefanović (Novi Sad), Bojana Šijački-Manević (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 н. е. Нађена је у гробу или остави заједно са три друге сребрне фибуле истог типа и четири нарукнице од сребрног лима. Данас се налази у Природњачком музеју у Бечу. Фибула припада последњој фази развоја шарнирских фибула, тзв. варијанти Чуруг, која је под грчким утицајем израђивана 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).

YU ISSN 1450-6998 | UDK 807+87(05)

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES
МАТИСА СРПСКА

7

НОВИ САД
NOVI SAD
2005

САДРЖАЈ
CONTENT

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES

Livio Rossetti (Perugia), <i>A Holistic Approach to the Earlier Socratic Literature</i>	7
Ливио Росети, <i>Холистички прилаз ранијој сократској лијераиури</i>	
Victor Castellani (Denver), <i>The Young and the Very Young in Greek Tragedy</i>	15
Victor Castellani, <i>Die Jungen und sehr Jungen in der altgriechischen Tragödie</i>	
Emilia Masson (Paris), <i>Hattusili I's Political Testament: still and always</i>	33
Емилија Масон, <i>Политички тестамент Хаиуушилија I</i>	
Eckart Frey (Magdeburg), <i>Einige Bemerkungen zur Wirtschafts- und Handlungsmentalität der Essener</i>	39
Екарт Фрај, <i>Зајажња о иривредном и ирдовачком ментиалииешу Есена</i>	
Срђан Шаркић (Нови Сад), <i>Νόμος, Lex, Закон: иорекло, значења, дефиниције</i>	49
Srđan Šarkić, <i>Νόμος, Lex, Zakon: Origins, Meanings, Definitions</i>	
Растко Васић (Београд), <i>Случај Ауиаријата — историја и иреисторија</i>	65
Rastko Vasić, <i>The Case of the Autariatae — History and Prehistory</i>	

РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ
CLASSICAL TRADITION

Sandra Dučić (Montreal), <i>Alberti et ses contemporains byzantins</i>	73
Сандра Дучић, <i>Алберти и његови византијски савременици</i>	
Σωτήρης Φουρνάρος (Αθήνα), <i>Ο Σωκράτης στον Κοραή</i>	91
Sotiris Fournaros, <i>Socrates in Koraeis</i>	
Ирина Ковалева (Москва), <i>О иозиике кайалога у Кавафиса</i>	103
Ирина Ковалова, <i>О иоеици кайалога код Кавафија</i>	

Угљеша Белић (Нови Сад), <i>Радови о антици Николе Вулића у Станојевићевој „Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој”</i>	121
Uglješa Belić, <i>Nikola Vulić's Items on Ancient History in Stanojević's Encyclopedia (1925—1929)</i>	
Бојана Шијачки-Маневић (Београд), <i>О најстаријем српском преводу Цицероновог говора “Pro Marcello” (1834)</i>	129
Bojana Šijački-Manević, <i>The Oldest Serbian Translation of Cicero's Speech “Pro Marcello” (1834)</i>	
Војислав Јелић (Београд), <i>Терапија и хрија</i>	143
Vojislav Jelić, <i>The Terms Therapeia and Chria</i>	

ПРВА ИСТРАЖИВАЊА
RESEARCH DEBUTS

Анна Ляцу (Москва), <i>История и миф в стихотворении К. Кавафиса „Кони Ахилла”</i>	159
--	-----

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ
REVIEWS

Mirko Obradović (Beograd), <i>An Outstanding and Stimulating Book</i> (Paul A. Cartledge, <i>Spartan Reflections</i> , Berkeley/Los Angeles: University of California Press, London: Duckworth, 2001. Pp. XII + 276)	169
Mirko Obradović (Beograd), <i>Macedonian Army in Hellenistic Epoch</i> (M. B. Hatzopoulos, <i>L'organisation de l'armée macédonienne sous les Antigonides. Problèmes anciens et documents nouveaux</i> (МЕΛΕΤΗΜΑΤΑ, 30), Athènes, Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine/Paris: Diffusion de Boccard, 2001. Pp. 196 + XX Pls.)	171
Ксенија Марицки Гађански (Београд), <i>Нова промишљања античке књижевности: I Хомерологија (Antike Literatur in neuer Deutung</i> . Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages, K. G. Saur, München—Leipzig, 2004, p. XI + 389 + Tafel XVI)	174
Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад), <i>Ново тумачење односа између Нарциса и нимфе Ехо</i> (Joachim Ringleben: <i>Woran stirbt Narziß? Wiederhall und Spiegelbild als tödlicher Schein. Zum Liebestod von Echo und Narziß</i> (Ovid, <i>Metam.</i> III, 339—510), Göttingen 2004)	180
Иван Јордовић (Београд), <i>Цезар и хеленизам</i> (Gerhard Dobesch, <i>Caesar und der Hellenismus</i> , у: R. Kinsky (ур.) <i>Diorthoseis</i> . Beiträge zur Geschichte des Hellenismus und zum Nachleben Alexanders des Großen, München/Leipzig 2004, 108—252)	183
Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад), <i>Антика као мост ка новом добу</i> (<i>Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit</i> . Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der	

Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002, Göttingen 2004, S. 427 (zbornik radova)	189
---	-----

ХРОНИКА
CRONICLE

Алесандро Ставру (Напуљ), <i>За нови приступи сократском питању: Ско- рацња и будућа исцртаживања</i> (2004)	195
Sandra Dučić (Montreal), <i>Skirovi o Albertiju</i> (2004)	200
Ксенија Марицки Гађански (Београд), <i>Симпосион о Сократу у Олимпи- ји</i> (јул 2005)	202
Emilija Mason (Pariz), <i>Šesti međunarodni kongres o Hetitima u Rimu</i> (sep- tembar 2005)	205
Мирјана Глигоријевић-Максимовић (Београд), <i>Византија и Србија — Последње столеће</i> (октобар 2005, Београд)	206

IN MEMORIAM

Сергеј Сергејевич Аверинцев (1937—2004) — Мирјана Д. Стефановић .	211
--	-----

СПИСАК САРАДНИКА

Списак сарадника — Collaborators	217
--	-----

Зборник Матице српске за класичне студије излази једном годишње.

Уредништво *Зборника Матице српске за класичне студије*
седму књигу закључило је децембра 2005.

Штампање завршено марта 2006.

Стручни сарадник Одељења
Јулкица Ђукић

Лектура и коректура
Татјана Пивнички-Дринић

Технички уредник
Букица Туцаков

Компјутерски слоџ
Младен Мозетић, ГРАФИЧАР, Нови Сад

Штампа
„Идеал”, Нови Сад

Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије
учествовало је у финансирању штампања овог *Зборника*

Уредништво и администрација:
21000 Нови Сад, Матице српске 1, телефон: 021/420-199

Editorial and publishing office:
21000 Novi Sad, Matice srpske 1, Serbia

e-mail: zmsks@maticasrpska.org.yu
gadjans@eunet.yu

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES



Livio Rossetti

A HOLISTIC APPROACH TO THE EARLIER SOCRATIC LITERATURE

ABSTRACT: This paper will offer an overview of, and some conjectures upon, the probable collective force of the transformations of the philosophical scene that took place in Athens soon after Socrates' trial and death. It will be argued that the new way of doing philosophy, devised by the Socratics, was in fact largely new with respect to the traditional offer of doctrines and theories openly endorsed by authors, and should therefore be carefully distinguished by the (probably later) dialogues where doctrinal bodies happen to be openly professed, often with Socrates as mouthpiece.

Because of the invention of the "open" Socratic dialogue, the philosophical community of Athens very likely underwent a first-order "velvet revolution", especially during the crucial years when Plato's identity as a writer and thinker was being set in place.

KEY WORDS: Athens, philosophical scene, Socrates, Socratic dialogues.

This paper will offer an overview of, and some conjectures upon, the probable collective force of the transformations of the philosophical scene that took place in Athens soon after Socrates' trial and death. It will be argued that at that time the philosophical community of Athens very likely underwent a first-order "velvet revolution", especially during the crucial years when Plato's identity as a writer and thinker was being set in place. A holistic approach to the matter will preside over this attempt at reconsidering the global phenomenon of the earlier Socratic literature.

Readers may have some initial difficulty in identifying such a (supposed) "velvet revolution", since this is not part of the traditional account of what happened soon after the death of Socrates, or of the effects that the quickly growing Socratic literature of the day are likely to have had on the contemporary philosophical community. But this is a reason more for paying head to the whole, rather than to individual authors and individual Socratic dialogues. For not to form an idea of the context in which Plato's name grew to such eminence could well open the avenue to a biased — perhaps a seriously biased — idea of the impact that the whole group of

twelve to fifteen “heirs” of Socratesⁱ may have had upon the philosophical (and, more generally, the learned) community of Athens when they begun to flood it with their dialogues.

I’ll begin with some words about often forgotten data about how impressive the irruption of the Socratics onto the Greek philosophical scene may well have been.

I. During the first half of the fourth century, a well-identified group of intellectuals and writers (not all could be called “philosophers”) *other* than simply Plato, the Socratics, involved as they were in the invention and exploitation of the so-called Socratic dialogue, authored more than TWO HUNDRED works, divided into an even larger number of books. Their writings are likely to have included not less (or more) than THREE HUNDRED Socratic dialogues (including a number of short or very short dialogic units).

II. While most pre-Socratic philosophers only composed (standard-length) treatises, shorter treatises (pamphlets), or treatise-like poems, the majority of the Socratics abandoned the treatise form in favour of the dialogue, at least during the first period of their literary activity, though a few of them did revert to the writing of treatises at a later date. So a sharp discontinuity in the flow of philosophical treatises is likely to have taken place because of the success of the dialogue form.

III. Whereas for most Pre-Socratic philosophers it was a common practice to make explicit claims in their books, and to argue for the tenability of those claims, in many Socratic dialogues — not only Plato’s aporetic dialogues, but also, for instance, his *Parmenides* — there was no clearly stated *demonstrandum* that the author was ostensibly anxious to argue for in the most convincing way possible. In clear discontinuity with the scholarly standards commonly accepted during the fifth century, these authors were often happy to leave open the questions their books addressed, and frequently they fail to come to, or indeed actively avoided coming to firm, explicit conclusions, with arguments backed by reliable evidence.

IV. During the same period, while the Socratics were flooding Athens (and therefore Greece) with their writings, and especially with their Socratic dialoguesⁱⁱ, almost no other book — indeed, perhaps no other book at all — which could be taken as philosophical in character while remaining *unaffected* by Socraticism — was published in Athens or elsewhere. In other words, during the first quarter of the new century, it became more and more unusual (not to say more and more difficult) to be a philosopher while remaining *unaffected* by Socraticism. Thus, in this period Greek philosophy seems to have been marked by a unique form of discontinuity from a recent (and glorious) past.

ⁱ For a *catalogue raisonné* see Rossetti 2005, 53–56.

ⁱⁱ Had the Socratics failed to meet a success with their dialogues, would they have insisted so much in the exploitation of this particular literary genre?

V. It follows that the appearance of a rich Socratic literature is likely to have had a profound effect upon the very notion of philosophy that we have inherited from that period.

VI. If contemporary readers of philosophical books came to large-scale awareness of just how new this kind of communication strategy was (something that seems to me a fair likelihood), then the “new age” of Greek philosophy (that “velvet revolution” which I mentioned above) was likely a very prominent feature of the very first decades of the fourth century.

Evidence and arguments in support of the above claims have been collected elsewhereⁱⁱⁱ and it may not be the case to reopen the dossier now. Let me just stress that the supposed disproportion between Plato and every other strictly contemporary writer of Socratic dialogues^{iv}, reinforced as it is by an unbridgeable disproportion between the amount of knowledge available to us about the former (along with all the scholarly work devoted to it) and what we know about the latter, has largely prevented the scholarly community from paying due attention either to what Plato may have had in common with his fellows, or to how the availability of other Socratic dialogues and the success of this new literary genre may likely have affected the shaping of *any* new Socratic dialogue, his own included.

Now consider how different the picture becomes if we focus solely on Plato, as is customary. To focus on Plato is enough for letting dissolve the picture just outlined. Forgetting that Plato, though by far the greatest among the Socratics, was not alone, we spend our time speculating — often vainly — upon the continuity/discontinuity of his thought, or the fidelity/infidelity of the pupil towards his master, or whether a certain dialogue is “earlier” or “later”, or on the supposed subterranean “unity” of the dialogues despite a number of obvious differences among them, and so on. But, this way, the literary and philosophical movement as a whole slips imperceptibly out of sight, as being something of no relevance. Moreover, it is all too easy to persuade ourselves that it is so difficult for us, as students of Plato, to find our way through the tremendous intricacies of his works and ideas that it is just about impossible to take into account any other Socratics, even though we are prepared to acknowledge that we ought to. Is there any argument more efficacious than this one in dissuading scholars from reminding themselves of the importance of context?

Thanks to this automatic reaction an unhappy subclass consisting of the “other” (i.e. “minor”) Socratics has been born, and we have become as a consequence dramatically unable to pay due attention to them and their writings, as a number of contemporary scholars^v have shown in a more and

ⁱⁱⁱ See esp. Rossetti 2001.

^{iv} If Xenophon became a writer only after his retirement to Skillus some three decades after the death of Socrates, he cannot have been involved in the creation of the literary genre side by side with most other authors.

^v It may be enough to mention the works of such scholars as Michel Narcy, Donald Morrison and Louis-André Dorion, plus the conference *Xénophon et Socrate* (Aix-en-Provence, Nov. 2003, Proceedings in preparation), the conference *Letteratura Socratica Antica* (Sernigaglia, February 2005, Proceedings in preparation) and, most recently, the XVI Symposium of Olympia (July 2005) on *Socrates and the Socratic Schools*.

more convincing manner. It is no surprise that the sight of a single enormous whale (or, if you prefer, of a single enormous shark) makes us lose sight of other fish in the sea, to the point of leaving them almost unidentified.

But if these dialogues met a great success (the same Xenophon hardly could have decided to offer his own collection of Socratic memories at a relatively later time, unless he knew that an interest for this particular kind of books was still alive despite the years; see also point IV above), then we can safely expect that, at least at the beginning, the Socratics operated as a group and had an abiding interest at having their dialogues easily recognizable as pertaining to the same literary genre (and therefore of a comparable appeal as the dialogues already available). Besides, if we consider the remarkable number of new dialogues authored by various Socratics year after year, and that over a period of at least a couple of decades, it is easy to guess how important it may well have been, for a reasonably long time and for *every* author of this group, for them to fashion newer and newer stories, with unprecedented settings and different interlocutors, but with Socrates himself clearly recognizable as basically *the same* Socrates as the Socrates of other dialogues, i.e. as a character behaving in approximately the same way as he did there too. Indeed, to offer a portrait of “the same” Socrates could well have counted as a mark of the work’s authenticity, and thus of its value, and hence have guaranteed a favourable response on the part of the public. On the other hand, if success in this regard stimulated the Socratics to author so many Socratic dialogues, it is reasonable to expect that most of those dialogues aimed to be recognizably of the same type as those which had already achieved noticeable success; whence their tendency to portray Socrates in a substantially recognizable manner. Besides, when the Socratics began to write these *logoi*, they were, no doubt, engaged in a very serious attempt to rehabilitate the reputation of a beloved man and to shield the reputation (and the future) of the Socratic way of philosophising, and thereby offer a future (and hence a certain prestige, and a role in society) to themselves as *the* “new philosophers”.

Therefore, at any rate near the beginning of their adventure as writers, the Socratics may well have striven to offer a portrayal of Socrates-as-a-living-person-behaving-as-he-used-to^{vi}, and such a portrayal could well be of

^{vi} In order to qualify the basically unmistakable character portrayed so many times I would speak of a Socrates who does something with words (rather than teach or claim), behaves as a more or less provocative intellectual, likes to question others, easily devises counter-examples and other disturbing analogies, and this way makes his interlocutors a bit less superficial and more thoughtful, while showing, despite a measure of aggressiveness, an unfailingly benevolent attitude towards them. As far as I can see, no Socratic of the first generation fails to bear testimony to this kind of Socrates. Though often forgotten, *this* Socrates portrayed as at work, is the Socrates we all are aware to know. One could object that this way we come to form just an approximate and flexible idea of the man, however this should be no scandal, since the same necessarily happens with every attempt at giving an idea of a person (living, dead, or merely fictional) and his/her customary behaviour. Therefore flexibility and approximation of such a picture should be taken for a help, rather than for a hindrance, toward the recognition.

informational value to us. I should also remind you that the Socratic dialogues used to lead fourth-century readers to interact with the writing in quite unfamiliar ways: readers of Plato's aporetic dialogues — and of a number of other *Sokratikoi logoi* — were expected, among other things, to decide, step by step, who is right, and whether Socrates is fair with his interlocutor; to try to imagine how somebody's interaction with Socrates will evolve; to experience (rather than noticing) changes in emotional identification^{vii}; and to wonder what the lesson of the dialogue might be... All of it may well have been enough to make the reading of Socratic dialogues very contagious!

Such a dynamic clearly prevailed for a while (for a couple of decades?) and then a sense of saturation with regard to the "orthodox" Socrates may well have set in. Certainly Plato, but probably other Socratics too (and definitely Antisthenes), after having authored several "typical" Socratic dialogues, felt themselves much more free to wander off from the "standard" Socrates of the first period, and this dynamic explains why in a number of Plato's dialogues Socrates becomes no longer recognizable. So attempts to distinguish between earlier and later dialogues should not be taken as a Sisyphean task, since it is quite reasonable to acknowledge, first, that there are dialogues where Socrates "behaves as Socrates" (and this Socrates is easily recognizable as basically the same person we still see at work in a number of other, lengthy dialogues, shorter dialogues, and anecdotes), and secondly that in dialogues where Socrates is ostensibly the proponent of particular doctrines almost certainly reflecting the ideas of the dialogue's author, he is no longer "behaving as Socrates".

As a matter of fact, we frequently meet a character named "Socrates" who, instead of behaving as, broadly speaking, a questioner, behaves, rather, as a teacher who has a lot of already well-structured theories of his own to expound (as, for example, in substantial portions of Plato's *Phaedo*); or as a teacher who wishes to be followed by a very disciplined interlocutor who does not dare to have ideas of his own but simply tries to understand him step by step (as, for example, in Plato's *Republic*, with the exception of Book I); or as someone who is quietly happy^{viii} to learn a lot from his interlocutor (as in Xenophon's *Oeconomicus*); or as someone very much aware of the abilities needed to be a skilled *hipparchos* (as in *Mem.* III 3); or as one who knows how painters reveal emotions and *ethos* through depictions, and sculptors portray the human body as a living one (as in *Mem.* III 10.1-8). *This* Socrates surely has very little in common with the Socrates of common recognition, and, most importantly, is not likely to be mistaken for that philosopher.

^{vii} Especially in the case of aporetic dialogues, readers often tend to feel themselves sympathetic with the interlocutor at the beginning, but then unfailingly come to feel themselves more and more on the same wavelength as Socrates.

^{viii} I mean: far from merely affecting to appreciate what the interlocutor has to say (as, say, in Plato's *Euthyphro*: cf. *Eu.* 6c8-9), here Socrates sincerely accepts to learn, i.e. to participate to the transfer of ready-made pieces of knowledge from his interlocutor to himself.

It is all too easy to presume that dialogues of the second type were written when it was no longer a priority to offer the most accurate picture of Socrates as he had really existed. And since it is quite easy to see that where, when (and up to what point) Socrates becomes the proponent of particular doctrines, he is no longer “behaving a Socrates”, we can safely assume that the Socraticists were in agreement that the Socrates who behaved in a certain, recognizable manner was a Socrates close or very close to the original, and, conversely, that they were not making a serious claim to be adhering to the original when they dared to transform him into the simple proponent of particular doctrines^{ix}.

These assumptions help us identify another important change that occurred some time (a few decades, in fact) after the birth of the literary and philosophical phenomenon called *Sokratikoi logoi*. At a time when the new formula had ceased to be a novelty, Plato and other authors may have felt an inclination to introduce more doctrines, theories, *doxai*, and explicit teachings into their Socratic dialogues. Of course we do not know exactly how and when things changed, but it is at least likely that Plato abandoned the aporetic cast of his dialogues in favour of a new formula in which, broadly speaking, there is a teacher and there is something taught. In so doing he devised a new type of dialogue, aimed at granting ample room for positive teachings on the part of the main speaker, and was probably happy to accept the entrance of whole new sets of philosophemes into his dialogues. Even in these “doctrinal” dialogues, Plato often shows an interest in pointing out how certain crucial questions are not to be taken as having been definitively settled. Notice, for example, how frequently there is a disproportion between the main doctrinal body of a given dialogue and its explicit conclusion, which is such as to leave the question still open from important points of view (see the *Phaedo*, the *Euthydemus*, the *Cratylus*, the *Republic*, the *Theaetetus*, the *Parmenides*, and other dialogues)^x. However, these remain doctrinal dialogues since their central speaker normally professes to have *already* developed some ideas, reached some knowledge, be convinced of something when he goes to share them with his interlocutors, and, on the other hand, almost everybody in these dialogues avoids to make up impromptu statements, definitions, or objections.

So, whatever the details of the story, we may conclude that there was *first* a period of enthusiasm for the dialogue form and a new way of philosophizing, *and then* a new period marked by the preference for dialogues incorporating whole bodies of doctrines, theories, and *doxai* as an important part of them. In this way doctrines once again began to form the “con-

^{ix} It is a pity not to be able to discuss this — and other — topics at greater length. This paper was meant, in fact, to explore a rather complex group of strictly inter-related themes while postponing the scholarly assessment of each of them to a further occasion.

^x Clearly these statements should be qualified, and this I cannot do here. Suffice it to note that, as to the *Republic*, the disproportion between the final myth and the main *demonstranda* of the dialogue have been convincingly (though sketchily) dealt with in the parodic *Republic* Book XI recently authored by Mario Vegetti (Vegetti 2004).

tent” of dialogues as well as of philosophical treatises as such (i.e., by occupying, so to speak, the semantic field of “philosophy”)^{xi}. Neither innovation proved absorbable by the other.

How powerful an oscillation between extremes!

REFERENCES

- Rossetti 2001 — L. Rossetti, “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”, *Philosophie Antique* I (2001), pp. 11—35.
- Rossetti 2005 — L. Rossetti, “Le contexte littéraire dans le quel Platon a écrit”, in M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon 2* (Paris: L’Harmattan, 2005), pp. 51—80.
- Vegetti 2004 — Platone, *Repubblica Libro XI, Lettera XIV. Socrate incontra Marx, lo Straniero di Treviri*. Autentico falso di Mario Vegetti (Napoli: Guida, 2004).

Ливео Росетти

ХОЛИСТИЧКИ ПРИЛАЗ РАНИЈОЈ СОКРАТСКОЈ ЛИТЕРАТУРИ

Резиме

У раду се даје преглед промена философске сцене у Атини до којих је дошло после Сократовог суђења и смрти. Аутор сматра да су Сократици развиле нов начин бављења философијом.



^{xi} This is the case even if Plato is often careful in avoiding to preserve a distance from the theories maintained by his main speakers.

Victor Castellani

THE YOUNG AND THE VERY YOUNG IN GREEK TRAGEDY

АПСТРАКТ: У раду се наводе подаци који показују да су три велика атинска трагичка песника врло различито обрађивали тему младих људи и деце у својим драмама.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Трагедије, мит, младићи, деца, Ајсхил, Софокле, Еурипид.

Amid violent words and bloody deeds of mature characters — in theatrical terms, of full-bearded men, of married women who have given birth — what *younger* persons see and hear, do and say, and nearly or actually suffer heightens drama visually, thematically, and morally. Many, indeed most of the surviving tragedies from 5th century Athens and a substantial number of those we know only from fragments and *testimonia* involve children, adolescents, and young persons at the threshold of adulthood (boys in their late teens, girls just now marriageable).¹ Sometimes the characters in a play only mention these; but very often the playwright brings

¹ A crucial caution is necessary at the outset. Much that follows deals with “lost” plays concerning which we must speculate with doubt upon doubt. We are sometimes uncertain whether a well-attested play is a tragedy (and is thus germane to this study) or a satyr-play (and does not concern us here); worse, often we cannot be certain to which tragedy or even to which *poet's* tragedy a fragment belongs. This is especially a problem with papyrus fragments. Moreover, literary sources that quote or paraphrase the tragedians may confuse one play with another, ascribe a play to the wrong playwright, or offer an alternative title — or a garbled one. More often than we like to admit, we do not know whether a play whose mere title is mentioned *once* ever existed, let alone whom and what it was about. Nevertheless, revealing patterns and habits of dramaturgy emerge from the lost plays, and we would be unwise to omit them from our consideration.

My information about all such matters comes chiefly from A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Stuttgart; reprint Hildesheim: Georg Olms, 1964) with B. Snell's Supplementum; T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides* (London: Methuen, 1967); and J. Diggle, *Tragicorum Graecorum Fragmenta Selecta* (Oxford: Clarendon, 1998).

them onto the stage and, if only by their cries of distress, into the dialogue.

Scholarly literature has paid due attention to nubile virgins, especially those about to be “wed” to Death in human sacrifice.ⁱⁱ Budding heroes, in their middle to late teen-years have also attracted informative notice.ⁱⁱⁱ The broader generic topic, however, deserves a panoramic look that also takes into account younger and youngest children, all the way down to newborns and even the unborn. Their lives are critically important, inasmuch as neither a royal dynasty nor an entire nation can live on unless a new generation survives gestation and infancy, childhood and adolescence. On the one hand, those younger and youngest children whose small roles were assigned not to adult tragic actors but to young “extras” were completely defenseless against deadly violence, threatened or applied, and might only suffer; older children, on the other hand, whom adult actors impersonated, could speak and act during crises in which, often, their own lives were in danger. These older ones included both pubescent girls — that is, by ancient Greek standards, maidens ripe for wedding — and boys at the verge of manhood who were literally *ephēboi*, “upon *hēbē*”. Moreover, the crises with which dramatic action confronted these latter, somewhat older classes of young people are typically the first of their lives, daunting tests of precocious maturity and will as well as proofs of royal pedigree that often elicit their own noble behavior in glaring contrast to less-than-heroic behavior of their elders (including parents, with whom these young persons often have a complex and troubled relationship).^{iv}

Aeschylus does not seem to have made very much of the topics of the suffering young and of youngest heroism. He belonged to a generation that

ⁱⁱ Valuable studies include H. Foley, *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1985), esp. pp. 65—102 on Iphigenia, but valuable for other sacrificial killings besides; J. Wilkins, “The State and the Individual: Euripides’ Plays of Voluntary Self-Sacrifice”, in A. Powell, ed., *Euripides, Women, and Sexuality* (London and New York: Routledge, 1990), pp. 177—194; N. S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), esp. pp. 31—66; and again H. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001), esp. pp. 145—200.

ⁱⁱⁱ Though not everything there claimed can be sustained, J. J. Winkler shows clearly how important the entire Great Dionysia were for acculturation of the ephebes, the citizens-to-be of the Athenian state, particularly the choral-dramatic performances in which they participated, in “The Ephebes’ Song: *Tragōidia* and *Polis*,” in J. J. Winkler and F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to Do with Dionysus? Athenian Drama in Its Social Context* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 20—62.

^{iv} Recently scholars have studied and discussed relevant inter-generational dynamics: M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990), esp. pp. 80—140; B. S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War* (Princeton: Princeton University Press, 1993), of which “Conflict: The Sons of Theseus” (pp. 100—129) and “The Hour of the Son: ca. 450—414 BC” (pp. 130—178) are esp. pertinent to my investigation; and two articles in J. Neils and J. H. Oakley, eds., *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past* (New Haven and London: Yale University Press, 2003), viz. H. Foley, “Mothers and Daughters” (pp. 113—137) and J. Neils, “Children and Greek Religion” (pp. 139—161).

Noteworthy still and directly related to this paper is a somewhat older piece by G. M. Sifakis, “Children in Greek Tragedy,” *BICS* 26 (1979), 67—80.

was uniquely proud of its adult achievements in the Persian Wars. His tragic effects typically involve persons old enough to act, who are in consequence acted upon, whether or not they themselves live on to learn a *pathēi mathos* truth from a reversal in their fortunes. His Xerxes, for example, is youthful, certainly immature in contrast to Great Darius' ghost, but no teen-ager; his Orestes, though he must be quite young, in his late teens years, is already mature and self-possessed when he approaches his father's tomb. Sophocles, on the other hand, and especially Euripides understood and exploited the pathetic effect of harm done or threatened to those who not only have no power to retaliate, but even lack the power to express themselves beyond the simplest cry. Sometimes such "pure passivity" belongs as well to a baby's or small child's mother, doubling the pathos unless she herself deliberately perpetrates the harm, like Procne or, as Euripides tells her story, like Medea, in which case moral horror complicates the audience's emotional response. Melodramatic threat to a baby, a repeated theatrical topic in Euripides, gave Aristophanes matter for parody in his comedies. Just as the observant comedian famously and repeatedly mocked the "My-tongue-swore" line from Euripides' extant *Hippolytus*, he also alluded to a memorable pathetic scene in the same playwright's lost *Telephus*. Telephus has threatened to slay baby Orestes, so Dicaeopolis holds a knife to a basket of charcoal, Mnesilochus to a wineskin.^v

We may divide the material to be discussed here into two broad categories with a number of subdivisions. One category comprises all who, however young, must have been played by one of the three adult actors, perhaps by a versatile tritagonist.^{vi} Into the second category fall all the rest, from children who may cry out a phrase or two, to babies who do not even appear on stage (sometimes because we now see the same persons now grown up).^{vii} This second class clearly demands several subcategories. This is the scheme:

^v In *Acharnians* (336—349) and in *Thesmophoriazusae* (731—759). We may perhaps find a lighter allusion in *Lysistrata* (877—908, part of the Myrrhine-Cinesias scene, with their baby boy on stage: whether or not *Telephus* was referred to here would depend upon stage-business which, of course, is forever unknowable.).

^{vi} One noteworthy exception within this category is Iole in *Trachiniae*, a *kōphon prosōpon*. Until the "messenger" takes Deianeira aside with information about the captive princess, the episode effects a bit of suspense concerning whether *she* will speak (like her counterpart in Aeschylus' *Agamemnon*, even if not quite so long-windedly as Cassandra does!). Instead, Deianira speaks for her. Where a pair of siblings appeared, for example, those many fraternal twins in the myths that were made into plays, one of course may speak for both, as Demophon does for himself and Acamas in *Children of Heracles* and as Castor does in his own and Polydeuces' name in Euripides' *Electra* and (probably) *Helen*.

^{vii} In cases where children clearly cry out for the audience to hear, but cannot have been played by one of the regular three actors, exactly how the Athenians stage-managed the scenes is unknown, though back-stage voices have been proposed. Furthermore, we really do not know what was done to present infants on stage — whether, for example, by convention a bundle of cloth sufficed or some sort of doll was used. The main thing, however, is that, by whatever convention, these children were "real" in the action.

- I. Pre-adults or young adults whom an actor impersonates
 - a. Males, especially unmarried “ephebes”
 - b. Females, virgins (and unmarried victims of rape)
- II. Youngest persons, male (and, very rarely, female)
 - a. Children who appear in a play
 - i. Those who can toddle or walk onto the stage
 - ii. Infants whom someone else must carry onto the stage
 - b. Children only mentioned in a play, without appearing
 - i. Unborn children in current gestation of a pregnant mother (rare)
 - ii. Existing children mentioned but remaining off the scene (rare)
 - iii. Children killed in the past, by murder or unblessed sacrifice
 - iv. Children who suffered in the past but who, now grown up, *do* appear.

A detailed treatment of all this would, of course, require an entire book; here I undertake only a survey. We shall proceed subcategory by subcategory. Under each comes first a “census” of examples of the young that fall within it among extant plays, to which I add selected others about whom we know from lost or fragmentary plays; then each section ends with discussion, where I offer comments on particular theatrical effects and more general remarks on the dramatic themes that persons of this subcategory serve.

I.a Youngest Males with Full Roles

Beardlessness in males would be a useful criterion, if only we could infallibly visualize the plays! But that would not be the only criterion, since some heroes, for example Theseus and Achilles, acquired fame for great achievements before they grew beards. Here we are concerned only with young men who face the *first* great crises of their short lives.

Examples

We must count here Orestes in all of those plays where he appears as matricide, whether immediately before, during, or within weeks after his dreadful act of revenge. As a pre-teen boy, whom an older person had hurried to safety, he has suffered exile and *de facto* disinheritance, and in his late teen years arrives home to avenge his father and claim his bloody patrimony. His return to Argos with a grim purpose is his first significant act, and marks his accelerated coming-of-age. Seven plays present him. *Libation Bearers* and *Eumenides* of Aeschylus, the two later-5th century plays entitled *Electra*, and Euripides’ very late *Orestes* deal directly with his killing of his mother Clytemnestra and its immediate aftermath, *Andromache* and *Iphigenia in Tauris* with longer-range consequences.

Few other characters in Aeschylus qualify as ephebes. The sons of Aegyptus in the trilogy to which his *Suppliants* belonged may have made a collective group in this class; and, if in his *Laius* Laius' young victim Chrysippus appeared, he is another; likelier, however, the boy was only mentioned for background. How young Oedipus was in Aeschylus' *Oedipus* is not clear, but the doomed man's experience as a very young prince of (*he* thought) Corinth may have provided important background, as it does on the stage a generation later in the central episode of Sophocles' extant corresponding play. Oedipus' sons, on the other hand, were both married before they killed one another; therefore we cannot include them in this category. Among Aeschylus' many lost plays the boy Phaëthon must have played a role in *Daughters of the Sun*, named after a chorus of his sisters.^{viii} Finally, young Achilles presumably appeared on the Aeschylean stage more than once; but he was so precocious — and a demigod to boot — that he hardly counts as a typical ephebe-type.

In contrast, Sophocles specialized in dramatizing males of roughly ephebe age at a moment when necessity made them men. His Orestes has already been listed; and Oedipus in the messenger-scene-like flashback at the center of *OT* parallels him, even in the matter of traveling from Delphi and killing a parent! To these two we must add certainly Haemon from *Antigone*, Hyllus from *Trachinian Women*, and the *Philoctetes*' Neoptolemus. Neoptolemus, barely past boyhood, was also the central character in the lost *Scyrians*. We may speculate about still others in other lost plays, little though we know about most of them. Pelops in *Oenomaus/Hippodameia*^{ix} was certainly young, as were title characters of *Alcmeon*, *Euryalus* (viz., Odysseus' son), *Eurypylus*, *Eurysaces* (Ajax' son, older than in *Ajax* though probably still quite young), *Ion* (alias *Creusa*), *Meleager* (if he was not, as at *Iliad* 9.556-94, already married, but instead eligible and attracted to Atalanta), *Peleus*, *Phrixus*, *Triptolemus*, and *Troilus* (who was, to judge from vase-paintings, a small boy, younger than most in this group). Incipient heroes appeared also in *Epigoni* (Alcmeon — and one or more others of his avenging cohort?), in *Phaedra* (Hippolytus), and in one of two Sophoclean *Tyro* plays (Tyro's Poseidonian sons Neleus and Pelias).^x

Euripides' larger extant corpus provides several other unmarried young men in addition to his 4 x Orestes: the ghost of the boy Polydorus who speaks the prologue of *Hecuba*, *Hippolytus* in the extant play named after

^{viii} Did the oldest of Niobe's sons appear in *Niobe*? Given what we know from *Vita Aeschyli* 6 about the title character's long on-stage silence "until the third *meros*" (cf. Aristophanes *Frogs* 911f.), we may think this unlikely; Nauck fr. 157 relates that she sat by the tomb of her *dead* children.

^{ix} These may be alternate titles, or separate plays in one of the trilogies Sophocles is known to have written. In either case, both Pelops and Hippodameia were surely characters.

^x Theseus in the posthumous *Oedipus at Colonus* may be too mature, reigning as king in Attica and with many great deeds already done, though we might still ask ourselves how old he is — and whether he might not be *romantically* interested in admirable Antigone at the end of *OC* and not just quasi-paternally. Polynices in the same play, though young, has also done too much (including, as noted already, contracted a marriage) to fit the category. But neither young man is far beyond its boundary.

him (as also in an earlier, lost one); the adolescent title character of *Ion*; and Menoeceus in *Phoenician Women*. To these must add 3 x Pylades, Orestes' age-mate companion, who, although he plays only a silent supporting role in *Electra*, has a major speaking one in the first *Iphigenia* (where he is noble) and in *Orestes* (where he is a gangster). Another tragic mother-slayer was involved only in two aftermath plays, *Alcmeon at Psophis* and *Alcmeon at Corinth*. Pentheus in *Bacchae*, whom his mother slays, also qualifies if, as many believe, he is young and beardless like his divine cousin Dionysus. As observed above, Achilles in lost plays of Aeschylus does not properly belong in this group because he is precocious and mature, already so, I suspect, in the lost *Iphigenia*; the peevish teen-idol Achilles of Euripides' *Iphigenia at Aulis*, on the other hand, does qualify, but rises to heroic stature in the course of the action, as probably did a somewhat younger Achilles in *Scyrians* (who seduced or raped his foster-sister Deidameia). The incestuous rapist Macareus of the *Aeolus* falls into this category too. However, as in the *Oedipus at Colonus*, Theseus as a reigning king cannot be classified as ephebe in Euripides' *Suppliants*, nor can his twin sons, as co-kings, in *Children of Heracles*.

Other lost Euripides offers several more youths whom we can correctly so classify: young Peleus confronting a Potiphar's-wife figure in *Sthenoboea* (cf. Sophocles' *Peleus*) and Phoenix, falsely accused by his father's concubine in *Phoenix*; Argeius, the title character's young son in *Licymnius*; a Euripidean *Meleager* and a Euripidean *Phrixus*, counterparts to characters in Sophocles. Besides these we ought to count grown-up yet still very young sons (and rescuers) of title-character heroines *Antiope* (Amphion and Zethus), *Hypsipyle* (Euenus and Thoas), and in one of two plays named after her *Melanippe* (twin sons of Poseidon, names not preserved). In the *Dictys* a young Perseus rescued his mother Danaë; and we may count further the adolescent title characters of *Chrysippus*, on the one hand, a straightforward victim of an evil man's violence, and of *Phaëthon*, self-destructive victim of his own ambition and insecurity (likely characterized in contrast with the same figure of myth in Aeschylus' *Daughters of the Sun*).^{xi}

Discussion

We have too little solid information to say anything much about Aeschylus' general practice. However, Orestes in *Libation Bearers* is a fascinating study of a very young man, sometimes tentative and hesitant, other times resolute; he and his older sister can seem vulnerable, yet they work together to achieve an awesome, two-part deed of divinely sanctioned revenge. In contrast, although he falls just outside the boundary of this

^{xi} See the preceding note: Since young prince Theseus in *Aegeus* has already put a series of heroic exploits to his credit before arriving at Athens, I should not count him in the category of young men facing their first challenge, though at least he is not yet a reigning king. The same is true of his role in *Theseus*, which, as usually reconstructed, tells the story of his heroic doings on Crete. He is one of the girls and boys sent as tribute-victims to Minos; on the other hand, he is hardly novice in adventures and great deeds.

category, Eteocles in *Seven Against Thebes* demonstrates the awful working of a curse that has become a fate *and* a choice, eager as he is to face his own brother in combat because it is his doom *and* his character to do so. The brothers confront a dynastic destiny whose links extend to a time before their very birth.

Sophocles and Euripides differ considerably in their handling of this character category. The elder poet tends to emphasize the breaking-out of what Bernard Knox called “the heroic temper”, not necessarily admirable but surely grand. (This also happens with several royal young *women* in Sophoclean drama, as we shall see below.) Euripides, in contrast, presents relatively little grandeur among a very mixed bag of young males. For instance, although in *Iphigenia among the Taurians* his Orestes is quite a fine young fellow, a grateful and exemplary friend to Pylades (and certainly much more to be admired than Menelaus, the leading male character in that other romance *Helen*), in three other appearances Agamemnon’s son either deteriorates morally right before our eyes (in *Electra* and *Orestes*) or is villainous to begin with (in *Andromache*). Euripides’ naive Ion becomes cynical, disappointed in his father Apollo; Hippolytus grows gentler and more understanding — but is likewise disappointed in his divine patroness Artemis. Pentheus and several others are victims, with varying degrees of personal blame for what happens to them. Menoecus in *Phoenician Women* and Phrixus in the play named after him are passively heroic, preferring death to ignoble life (and in the former case actually executing a self-sacrifice). Wouldn’t we like to know more about the *Chrysippus*! Only Achilles in the posthumous *Iphigenia* becomes *actively* “heroic” in his readiness to defend Iphigenia against all who would proceed with her slaughter.

Although they are excluded by their married state and other factors from strict “ephebe” status, the still-young sons of Oedipus furnish a fascinating three-way comparison among the tragic poets. Eteocles in *Seven Against Thebes* is doomed, yet also himself expedites that doom in a fit of violent hatred against his brother, seemingly unaware that both may fall in their duel, whereas Polyneices in *OC* is calm and determined in the face of certain death, provided he can take his brother with him. He owns full responsibility for his deed. This, I should say, is tragic-heroic, and Sophoclean, in comparison with the Aeschylean Eteocles, who in very different mood “put on a yoke of Necessity” (compare *Ag.* 218). In Euripides’ *Phoenician Women* we encounter a timorous Polyneices and a wicked Eteocles, both of whom cravenly hope to avoid death — not to “evade” it, as a doom, but merely *avoid* it as a practical matter. Both of them are unheroic to the bone, and anything but eager for combat.

I.b. Speaking Young Maidens

Conventional attire may have distinguished free maidens (or presumed maidens) on stage from married women and female slaves; but, again, we cannot “see” even the extant plays, not to mention the lost Melanippes and Tyros!

Examples

Aeschylus casts an entire chorus of marriageable maidens in *Suppliants* and possibly another in *Seven Against Thebes*, where the panicky female chorus seem to be very young.^{xii} The latter, like the young-woman choruses of several of Euripides' plays, do not face *personal* crisis like the suppliant daughters of Danaus, or like the anxious and, later, mourning sisters of Phaëthon in the aforementioned *Daughters of the Sun*, but rather a national one in later tragedy, only in Euripides' *Helen*, where the Greek captive women of the chorus risk their lives by abetting an intrigue against the Egyptian king, is the chorus a collective character in the plot. Besides (probably) Iphigenia in Aeschylus' play named after her, her surviving sister Electra in *Libation Bearers* is the only other individual young virgin in Aeschylus with an undoubted role on stage. We do not know whether Helle ever appeared with her brother Phrixus in the play named after him. Why should I mention Io!

Sophocles, in contrast, brings nubile princesses onto the scene regularly — even two at a time, in *Antigone* (Antigone and her weak sister Ismene), *Electra* (Electra and *her* weak sister Chrysothemis), and the second *Oedipus* (Oedipus' sisters/daughters Antigone and Ismene, here both of them devoted and daring). Other young unmarried, un-betrothed princesses in lost Sophoclean works include Andromeda, in a play named after her; Auge, raped by Heracles in *Children of Aleus*; Hippodameia in a play named after either her or her possessive father Oenomaus; the title character of *Nausicaä*; Polyxena, twice, in *Troilus* as well as in the eponymous play that dramatized her sacrificial death at the end of the Trojan War; and possibly Tyro in that one of two plays named after her in which she was newly pregnant by Poseidon. As is the case with Niobe's sons, it is possible that an oldest daughter of Niobe appeared in Sophocles' *Niobe*. Finally, in the famous lost *Tereus*, Procne's younger unmarried sister Philomela, another rape victim, victim too of a dreadful mutilation, demands notice.^{xiii}

Macaria in *Children of Heracles*, Polyxena in *Trojan Women*, Antigone in *Phoenician Women*, Electra and Hermione in *Orestes*, and heroic Iphigenia in the second *Iphigenia* number among Euripides' characters in this subcategory. Into it also fall the daughters of king Erechtheus in the Euripidean play named after him, one of whom becomes a sacrificial victim, and young Cassandra who had a role in Euripides' *Alexander*.^{xiv} Euripides exploited the theme of maidens raped, sometimes (see below **II.b.iv**)

^{xii} As nymphs, not ordinary mortal girls, the Daughters of Oceanus in the *Prometheus* lie outside my study's scope.

^{xiii} We do not know whether in either of Sophocles' two *Thyestes* plays or in the Euripidean counterpart to one of them, *Cretan Women*, Thyestes' daughter Pelopia, mother of her youngest brother Aegisthus, appeared, or was even clearly mentioned. In the myth her father mates with her sometime after his terrible feast on her brothers.

^{xiv} Their unusual circumstances disqualify four other virgins: three who are priestesses (the Pythia in *Ion*, Theonoë in *Helen*, and Iphigenia in the first *Iphigenia* set among the Taurians) and the title character of *Electra* (who is married)!

in a retrospect from many years later, other times shortly after their violation: title characters of *Alope* (possibly with her new-born baby), *Auge*, *Danaë* (some time after Zeus' golden rain: Perseus has been born some time ago), and *Melanippe* (in one of two plays about her). Betrothed but not yet married *Alcmene*, too, belongs here, whom Zeus seduced and impregnated in her fiancé Amphitryon's guise.

There is no evidence that Aeschylus deployed such potentially heart-wrenching theatrical images of innocent suffering.^{xv} Sophocles, however, brought toddler Eurysaces into two or three scenes in *Ajax*, and the two little daughters of Oedipus at the end of the *Oedipus Tyrannus*. It is also possible that other children of Heracles younger than Hyllus should enter toward the end of *Trachinian Women*, while small children who can barely walk are a conspicuous visual element of the prologue-scene of the first *Oedipus* (which alludes thereby to the riddle of the Sphinx). In the lost *Laocoön* the tragic priest's two little sons may have appeared in person, though it is likelier that the spectators "saw" them only in a messenger's report of their and their father's horrific death. Similarly, Thyestes' little sons — and his eventual dreadful dinner — can have been present on stage, or only mentioned (as they are, of course, in fearful retrospect and vision in Aeschylus' *Agamemnon*). The same holds for Procne's son-victim in the *Tereus*. The sons of Sophocles' *Phineus*, not slain but blinded, may similarly have entered the scene, if not the dialogue, before and after their stepmother's heinous achievement. Unfortunately, in this case as in those others, we cannot tell for sure.

Nor do we know enough about Euripides' Thyestes play *Cretan Women* to be determine whether the victimized boys appeared. One might guess they did, because so many others like them certainly did so on the Euripidean stage. Admetus' articulate child-heir Eumelus in *Alcestis* (the singing *pais* at *Alc.* 393—415) begins the pitiful juvenile procession, which continues with Jason and Medea's two boys (with two voices at *Med.* 1271—1279) and those of Polymnestor in *Hecuba* (silent) and, (also silent) in *Heracles*, with the great hero's three sons by Megara. Young but older-than-infant Children of Heracles probably contribute to a suppliant tableau in the play named after them, while the *Suppliants* brings on a chorus who consist in part of boy children of six out of the Seven attackers who fell in the first round of the war against Thebes. In lost plays, the little sons of Athamas and Ino, in a play to which the latter gave her name, can have appeared, together or in alternation with Athamas' sons by Themisto, who, attempting to procure the deaths by sacrifice of her stepsons, was tricked into having her own children slain. The same Ino also played evil step-mother. In a play named *Phrixus* after a stepson of hers, in which adolescent Phrixus' sister, the girl Helle, was surely also mentioned (whether or not she had a role), Ino tried to have Phrixus sacrificed; the lad's

^{xv} His *Phineus* evidently dealt with the later part of that man's long story, when the Harpies attacked him, himself blind, not with the earlier blinding of his young sons in which he was tragically implicated.

mother Nephele saved him, however, and drove Athamas and Ino mad, who then killed their own much younger sons Learchus and Melicertes.^{xvi}

Discussion

Such young women seem relatively “passive” in Aeschylus, while “pathetic” better describes them in Euripides, rise though they can to dreadful occasions (such as their own death, sacrificial or otherwise, or the catastrophe in Antigone’s family). They prompt our sympathy and pity. Even the *Andromache*’s Hermione, originally unsympathetic to say the least, changes our feelings about her when she attempts to do “the right thing” by suicide (and once we realize how she has been manipulated by her dastardly father Menelaus).

In Sophocles the picture is more complex. Sisters contrast with their less passionate sisters in two famous instances, but also with their brothers: Electra is fundamentally different not only from Chrysothemis but also from her cool and collected brother Orestes; and Antigone, in *Antigone*, differs from Ismene, but later, in *Oedipus at Colonus*, from steady, resolute Polyneices. Sophocles’ strong young women do not “sacrifice” themselves for an external cause, but do so rather out of internalized *philia*, ultimately for themselves as they understand their identity, acting upon a loyalty in which they are entirely, emotionally invested; moreover, in doing so, they offer a strong reproach to weaker persons, of both sexes, on stage with them or in the orchestra. Sophocles may well use such girls, as Aristophanes uses women in a number of his comedies, to criticize the behavior of older but less sensible or less strong-minded *men*.

II.a.i. Children, not played by regular actors, who walk onto the stage

Discussion

We must award Euripides first prize for developing this character type, and using it so that Aristotle’s judgment that he was “most tragic” (*Poetics* 1435a) is indeed justified, if by that he means most *pathos*-inducing, ending many plays unhappily after grievous enacted suffering. In comparison Aeschylus rarely, if ever, and Sophocles seldom brought forward small children just old enough to understand and to dread what was going on around them *and what could happen or actually would happen to themselves*. Euripides did this again and again, inventing infanticide (in *Medea* and possibly in *Hecuba* and/or *Phrixus*) or chronologically displacing it (in *Heracles*), as well as selecting myths where established tradition

^{xvi} In a famous after-myth Melicertes and his mother do not die, or at least do not stay dead, but become sea-deities (respectively Palaemon and Leucothoe): Dionysus, whom Ino nursed after the death of her sister Semele, saves them. In fact, according to another version of the tale Dionysus’ enemy Hera had inflicted the murderous madness, to punish Ino — for nursing a divine bastard of Zeus.

prescribed it (*Trojan Women*, *Ino*, and *Phrixus*). He may well have introduced the use of little walk-on children, and a method for having them cry on stage or scream bloody murder off (and in *Alcestis* sing a sad little strophic song!); but whether he invented this business or not, he exploited it for all its pathetic worth, to the shock and horror of audiences ancient and modern, and toward their condemnation of the grown-ups who allowed or perpetrated such unmitigated atrocity.

II.a.ii. Babies who are carried onto the stage

Examples

Once more Aeschylus gives us very few examples, indeed perhaps only one. We are informed that in his *Telephus* the wounded king of that name seized baby Orestes and used him in a uniquely menacing supplication.^{xvii} Sophocles, who also seems to have deployed babies rather sparingly, may have set an emotionally powerful precedent if Procne (or a nurse) ever brought little Itys alive onto the scene before he became the main course of a gruesome Terean Feast. Certainly his lost trilogy *Telepheia* must have included such spectacular business with baby Orestes as Aeschylus had already shown; and conceivably one or two of the youngest of Sophoclean Niobe's children appeared before the spectators' eyes, if not all fourteen. Whether the spectators saw him or not, baby Perseus in Sophocles' lost *Danaë* was in deadly danger from his grandfather. Acrisius set (or would set) him and his mother adrift at sea. In the surviving plays, however, Sophocles does not make dramatic capital of very small objects of violence or threat of violence. Only plague threatens those babes-in-arms who must have been part of the opening scene of *Oedipus Tyrannus* mentioned above.

Euripides is in contrast a rich source for persons in this category. Infant Orestes comes on, early in the poet's career (in yet another lost *Telephus*) and late (in the innovative posthumous *Iphigenia at Aulis*), while a melodramatic sequence in *Andromache* revolves around helpless baby Molossus. The little boy's life in each instance is threatened, especially that of Molossus in the evil clutches of his jealous, desperate stepmother Hermione. Babies Perseus (in a Euripidean *Danaë*) and Learchus and Melicertes (in *Ino*) were certainly important in those lost plays, like Melanippe's little sons in one of the two plays in which she was the leading character, and like snake-bit Opheltes in *Hypsipyle*. However, we will probably never know whether all or any of these embattled little persons actually appeared. Opheltes, if we posit that he was brought onto stage before and after his death, would have provided maximal visual *pathos*, to which we may compare Astyanax' part in *Trojan Woman*, whom we "see" first alive at

^{xvii} We assume this happened in full view of the audience, as also in Sophocles' early *Telepheia*; nevertheless it is to Euripides' subsequent staging of the same event in his *Telephus* that Aristophanes repeatedly alludes.

his mother's breast, then dead on his father's shield. In fact, Euripides doubled this pathetic effect or, rather, a closely related (belonging perhaps to Category **II.a.i**) in *Hecuba*, where *two* innocent sons of the evil Polymnestor walk on alive, enter the *skēnē*-building, and are carried, dead, out and away; and he tripled it with the *three* little boys in *Heracles* whose father first rescues them, then kills them, and finally hugs their lifeless little bodies (as I understand lines 1406—09).

Polymnestor's and Heracles' boys lie, in fact, in a gray area between categories: they seem to be young toddlers, who can walk onto the stage on their own — even in the former case a bit older, old enough to be told an important secret — yet they can be easily picked up by a mother, to protect them, by kindly other women, to fondle them, or by a murderer, to slay them.^{xviii} Medea's boys are hardly much older, if at all so.

Discussion

If Aeschylus used helpless, endangered or manifestly doomed tiny persons for theatrical effect elsewhere than in *Telephus*, we do now know about it. Sophocles developed the device, but does not seem to have brought many babies onto the scene. In fact, we cannot be sure that Itys actually appeared in the *Tereus*. Infant Orestes *is* assuredly present in the Telephus trilogy; however, although a grievous adulthood awaits him, he escapes then with his life.

Euripides made sensational use of this category, as of the preceding one: we have observed that the two categories are somewhat blurred. Children of both age classes are presumed innocent and suffer, when they do suffer, helplessly. Which are the more pathetic is debatable. Euripides deployed plenty of both, or, perhaps more accurately, developed the continuum from infant babe-in-arms to boy (or rarely, if ever, girl) of, say, six or seven years of age to great dramatic effect in scenes of considerable emotional power, especially in devastating before-and-after sequences where the audience do not merely hear but *see* the consequences of adult crimes against humanity. He may even have innovated in the use of small, screaming children. We cannot be positive about this, of course; however, I find no clear instance of such a small child's crying-out in the two older playwrights' extant works or, so far as I am aware, in plausibly reconstructed ones.

II.b.i. Unborn children of a mother now pregnant

Examples

No extant play by any of the three tragedians features this situation. Numerous plays refer *back* to a fateful pregnancy in the past — but these

^{xviii} An astonishing opposite, 'feel-good' effect marked the unusual tragedy *Polyidus*, where the title character restored the dead boy Glaucus to life. (One "Glaucus" or another gave titles to *two* plays by Aeschylus. Neither, however, was this resurrected boy.)

do not concern us here, even though some retrospective pathos is often entailed; for there would be no reason to mention a past impregnation and gestation unless something made it unusual, whether ominous or perilous.

In Euripides' *Alcmene*, however, and in his lost *Auge*, *Alope*, and one of the *Melanippe*-plays a victimized woman almost loses her own life because she is, *or just now was*, unexpectedly expectant. Only in the first and second of these four dramas, however, are we reasonably sure that the pregnancy continued into action on stage: Amphitryon found his fiancée pregnant and Aleus his daughter (who subsequently bore Telephus in a temple of Athena — during the play?) Alope and Melanippe, on the other hand, can already have given birth when the plays about their plights begin.^{xix} In Sophocles only one of his two *Tyro*-plays probably had a motif of this sort.

Discussion

Although exaggerated physical padding of both male and female persons was commonplace in comedy, and a pretended sudden pregnancy is good for laughs there (*Lysistrata* 742—756), in tragedy such physical enhancement (of a male actor) was perhaps more than even tolerant ancient theatrical conventions could bear. Euripides nevertheless once or twice dared to experiment with a visible pregnancy, amplifying the special vulnerability not just of mother and infant child but of mother and child-to-be.^{xx}

II.b.ii. Existing children mentioned in dialogue but remaining off the scene

Examples

It is surprising how few of these we find apart from the Niobe's brood, or at least most of them, in Aeschylus and Sophocles. Phaedra's sons in the extant *Hippolytus* of Euripides are the prime example, important to their mother's motivation and actions albeit unseen throughout. We might also note here the neglected children of Thebes, whose mothers have run off to the mountain in *Bacchae* and the other children of Agamemnon and Clytemnestra in *Iphigenia at Aulis*, whose lives the impassioned, potentially murderous Achaean host would not spare if they tried to save their daughter Iphigenia by taking her home. (Of course, any of those numerous children mentioned in above in Sections **II.a.i** and **ii** who did *not* in fact come onto the scene must obviously be counted here instead.)

^{xix} Embarrassing and endangering tragic pregnancies generally lie in the dramatic past of Athenian tragedies, recent, like Danaë's, or in a more distant past, like Creousa's in Euripides and, probably before him, in Sophocles (and like that of Antiope and a number of others).

^{xx} It is possible that Sophocles' *Tyro* answered one of Euripides' plays dealing with new-borns. Chronological relationships among even extant plays are often impossible to determine for certain, let alone the ordering of fragmentary plays from the long, overlapping theatrical careers of Sophocles (active 468—406) and Euripides (active 455—406).

Discussion

In yet another category Euripides appears to have expanded the “spectacular” range of tragedy. Aeschylus, to the extent that “learning by doing and suffering” informs his dramaturgy, would naturally eschew Categories **II.a.i** and **ii**, and **II.b.i** and **ii**, tending instead to bring into painful drama persons old enough to act, to understand how *and why* they are acted upon in turn, and (if they do not die) to learn something from the experience — that is, characters in Category **I** and, of course, full adults.

II.b.iii. Children killed in the past, by murder or unblessed sacrifice

Examples

In Aeschylean tragedy the sons of Thyestes, slaughtered for an unholy feast; the eldest daughter of Agamemnon and Clytemnestra, sacrificed for an ambiguous cause; and all the brutally slain children of Troy cumulate a huge mass of moral atrocity in the *Agamemnon*, never mind that it is all retrospective, visualized only in imagination. Moreover, in the background to Aeschylus’ *Hypsipyle* was a notorious enormity: the women of Lemnos had slaughtered all the males on their island, even children, before the Argonauts landed there.^{xxi} Furthermore, all of Niobe’s children were likelier than not dead already as Aeschylus’ perplexing, evidently quite static play about her opened. But they were hardly forgotten!

In sharp contrast, not only Sophocles but even “pathetic” Euripides makes little use of *past* infanticides; both of the later playwrights were far more interested in ongoing violence, potential or actual, in the dramatic *present*; and, as we have noted, Euripides liked to show his pathetic victims, not just mention them in dialogue or messenger-speech.

Discussion

Here at last Aeschylus is a contender for top honors, for the richest development of this theme in multiple temporal frames. The grandest and gravest lyric-narrative *poet* of our three tragedians, he developed the theme of child-murder not as an immediate, theatrical event (or near-event, excepting the *Telephus*) but rather as a poetic motif, ramifying into past, future, and places as far away as Troy was from Argos, for the ruminations of his choruses, for the edification of the (often guilty) living. Aeschylus’ younger compatriots, on the other hand, exploited children whom the myths mentioned for thrilling, sometimes appalling action on or just off stage, rather than merely in sublime verse. Euripides in particular, as we have seen, tended to kill them “behind the scenes” *yet near enough by for*

^{xxi} At *Libation Bearers* 631–36 his chorus recalls the Lemnian atrocity, female crime, without giving details.

us to fear or hear their screams,^{xxii} or to threaten them in melodramatic action, and to *display* them to the spectators. Threats to the tiny hostage Molossus in *Andromache* and the violent ups and down of the fortune of the title character's sons in *Heracles* are typical, paralleled as they are in fragmentary plays.

*II.b.iv. Children who suffered in the past but who,
now grown up, appear*

Examples

Fateful children, whom someone intends to kill in their infancy to frustrate a prophecy or oracle, but who survive, grow to adulthood, and fulfill their awful destiny, abound in tales that the tragic poets dramatized. The theme appeared in Aeschylus' Theban trilogy, in the person of the anonymous baby, abandoned to die, who became Oedipus. The poet likely divided his story between two plays, first in prospect (*Laius*), then in retrospect (*Oedipus*). Sophocles, of course, picked that story up.^{xxiii} In works that do not survive Euripides brought on such predestined destroyers as Perseus (in the *Danaë*), Paris (in the play that bore his royal name *Alexander*), and possibly the vindictive title character in *Cresphontes*.

Other, irregularly conceived children were in danger of death by exposure, even when not explicitly "fated", because of what they were or whose — illegitimate, otherwise undesired, or the object of someone's fear or hatred. Years later, however, having escaped untimely death, they came back to the place of their birth to defend and/or to avenge a wronged parent. These are fairly numerous and routinely come in twos: Antiope's twins sons by Zeus, Hypsipyle's by Jason, and Melanippe's and Tyro's by Poseidon, all in Euripidean plays named after the mothers. Aeschylus had made drama of the Jason-Hypsipyle-and sons myth in (probably) a trilogy, and Sophocles had treated — or would treat? — the Poseidon-Tyro-and sons story, yet Euripides offered far and away the most examples of such family drama.^{xxiv} He also played an extraordinary variation on the theme in *Ion*, who grows up almost to destroy his unrecognized mother — who has *twice* almost destroyed her unrecognized son!

^{xxii} Or, in the horrible case of Polymestor's sons in *Hecuba*, their father's groans as they are slain before the eyes he will soon lose.

^{xxiii} Whether Euripides followed suit is not clear, since we know that his late play *Oedipus* was revisionist-innovative in other regards. The amusing jabs of the character "Aeschylus" in Aristophanes' *Frogs* at the opening words of Euripides' *Phoenician Women* ("Oedipus was once a happy, prosperous man") are generally supposed to refer to the Aeschylean version of what happened to Laius' new-born son.

^{xxiv} Here, again, Sophocles in his other *Tyro*, also with (for its author) an unusual content, answered a plot by Euripides. (See note 19 above.)

Discussion

Euripides takes the palm for emphasizing how precarious the very existence of his young heroes has been from their very birth. This holds true for Orestes as well, whom only a loyal, quick-thinking slave saved from death at age eleven or so upon his father's fatal return from Troy (*El.* 16—18 and 556f.). Such backgrounds not only are in keeping with this playwright's strongly melodramatic tendencies over nearly half a century writing for the Theater of Dionysus, they also advance a characteristic Euripidean theme: the abject powerlessness of human beings in this world. Case after case of threatened women and of new-born children who were *not* guaranteed by fate to survive demonstrates this painful fact of life as Euripides sees it. In general, Sophocles is much more interested in children of destiny, as they become *aware* of their destiny, typically as *their fathers' children*, whereas Euripides subjects uncomprehending children, even tiny ones, to whims of gods and men, or even of their own mothers. In fact, the latter deals in nearly every play with a painful *mother—son relationship* of one sort or other, however broad the spectrum of feelings and behavior between them. Even in the background to his *Hippolytus* lurks the title character's Amazon mother!

Conclusion

Let us continue with Euripides for a moment more. His plays spare some, but doom many others of the young females and the younger and youngest males who populate the myths he adopted and adapted. The youngest ones merely suffer, yet may complain at their own death or (Eumelus in *Alcestitis*) at that of mother, while those old enough to know what is going on often acquiesce in a doom that few of them escape. Only young Phrixus is ever rescued before impending sacrificial death, which takes the lives of many another victim in Euripidean drama, while only the craven retreat of Menelaus before old Peleus spares baby Molossus in *Andromache*. Highlighted by the sensational stage-effect of a threatened child or infant like Orestes in *Telephus* or, worse, of an innocent child or children whom spectators see *alive* earlier, later *dead* or, worst and most shattering of all, of little ones who scream at the moment of off-stage slaughter (Medea's sons), the behavior for good or ill of the responsible grown-ups emerges with special clarity.

Aeschylus, who anticipated much of Euripides' stagecraft in other respects, evidently did not do so in this one. He did not go out of his way to bring young persons onto the stage, nor to exploit for shocking emotional effect those that he did introduce. (Baby Orestes in *Telephus* could support only very limited fear or suspense, since the audience could hardly believe his life was in real danger.)

Sophocles specialized in representing characters upon the threshold of full adulthood, young men of what we roughly describe as ephebe-age and

young women at the point when marriage is imminent, who (like Giraudoux' *Électre* in a modern dramatization of her story) "declare themselves" defiantly, even at the prospective price of their deaths, since to them something else suddenly appears more precious than life. Their single-minded confrontations with compromised elders provide a series of crises with grand moral dimension (and therefore didactic potential). They grow into adult heroes and heroines right before our eyes, rising to challenges that commanders, kings, or even gods pose to them. They are far more active-tragic than passive-pathetic, in contrast to those who most closely correspond to them in Euripides, and yet less "theological", less tied to clear theodicy, than their scarce counterparts in Aeschylus.

Euripides, however, to return to him, is *child-abuser* par excellence, credited with a long list of deliberate, atrocious infanticides; and he thereby contrasts the helpless, naive, less-than-heroic innocence of adolescent children with clear moral evil.^{xxv} His willing victims of sacrifice are "heroic" only in an ironic way, whether because the cause for which they offer their lives is suspect (for example, Iphigenia's in the Trojan War), or because the tyrant or god — or ghost — who demands their young life is humanly abhorrent. In almost every tragedy extant or reconstructed, Euripides either demonstrates or narrates melodramatic actions in which very young people, prepubescent but capable of speech, or literal *nēpioi*, "infants" who can only wail or at most cry 'Mommy!' (like Kinesias' boy in *Lysistrata*), face undeserved catastrophe that can please few survivors on the stage, satisfy no chorus in the orchestra, and edify no spectators in the theater.

Victor Castellani

DIE JUNGEN UND SEHR JUNGEN IN DER ALTGRIECHISCHEN TRAGÖDIE

Zusammenfassung

Die drei grossen tragischen Dichter Athens waren ganz unterschiedlich in ihrer theatralischen Benutzung junger Personen und jüngster, in frühester Kindheit — bis zu neugeborenen Säuglingen — aus den Mythen. Dies belegen sowohl vorhandene ganze Tragödien als auch Fragmente und Berichte von verlorenen Dramen.

Obwohl Aischylos das Thema Kindermord oft behandelte, war Orest in seinem *Telephos* das einzige an der Bühne sichtbare Kind, das im aischyleischen Kor-

^{xxv} See M. Menu, "L'Enfant chez Euripide: Affectivité et Dramaturgie," *Pallas* 38 (1992), 339—358. We may expect an important study in depth of Euripides' thematic and theatrical exploitation of youngest children from Sophie Mills of the University of North Carolina-Ashville, from whose paper "'The Whole Race Loves Children' (Euripides *Heracles* 636): Small Children in Some Tragedies of Euripides," presented April 2005 at a conference in Madison, Wisconsin, USA I learned much — and had some of my own observations confirmed. (In 1995 I myself had presented a paper at Spokane, Washington, entitled "Somebody *Doesn't* Like a Baby? Small Children as Pathetic Props in Euripides," not published in the meantime, several elements of which now appear here.)

pus eigentlich bestätigt ist, und er überlebte die Krise. Wahrscheinlich betrauerte die Aischyleische Niobe den Tod ihrer zahlreichen Kinder während der Handlung, der schon davor stattgefunden hatte. Jugendliche und jüngste, erst jetzt Erwachsene erscheinen zwar in den Werken dieses Tragikers, z.B. Orest in *Choëphoren*; aber wenige, wenn überhaupt, standen an der furchtbaren Schwelle Heldentums so empathisch wie bei Sophokles.

Das dramatische Geschehen im Sophokles schliesst mehrere kleine wie auch etwas ältere Kinder ein, obwohl wir nicht wissen ob der sehr junge Sohn Procnes und Tereus' im *Tereus* vor seinem grausamen Mord auftrat. Die Spezialitäten des Sophokles waren jedoch die aufsässige, noch nicht verheiratete Heldentochter und der tapfere Heldensohn im Alter eines athenischen Epheben — die beiden Typen von kräftigeren, jeweils despotisch herrschenden Leuten herausgefordert.

Der jüngste Tragiker brachte die jüngsten Personen am öftesten zur Bühne, und gab ihnen (erste?) Stimmen, selbst wenn nur um zu schreien (in *Medea*). Viele erbärmliche kleine Kinder erscheinen vor uns auf eigenen Beinen, oder werden in den Armen älterer Menschen getragen, einige Male erstens als lebende Personen, danach als winzige Leichen (eins in *Troerinnen*, je zwei in *Medea* und *Hekabe*, drei in *Herakles*); grössere Jugend lässt sich aus zweifelhaften Gründen opfern. Dadurch kann Euripides verschiedene mitleiderregende Effekte entweder gar neu eingeführt haben, oder seltene, sogar einmalige Präzedenzfälle aus der früheren Dramaturgie immerfort entwickelt, damit die Jämmerlichkeit unschuldiger Opfer vermehrt wurde, und sich die entsetzlichen Taten und Gegentaten Erwachsener hervorhoben. Wenige andere Jugendliche, wie Orest, verschlechtern sich gleich als sie aufwachsen.



Emilia Masson

HATTUSILI I'S POLITICAL TESTAMENT: STIL AND ALWAYS

АПСТРАКТ: У раду се разматра тзв. *политички тестамент*, документ који осветљава изузетну личност оснивача Хетитског царства Хатушилија I.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Хатушили I, Муршили I, хетитска канцеларија, симболизам текстова, индоевропско наслеђе, ритуали.

The documents relating to the foundation of the Hittite kingdom or even to the very first period of its existence shed light, directly or indirectly, on the exceptional personality of its founding king, Hattusili I. From the outset, he had recognizable strategic qualities. As discoveries were made, he also turned out to be a clever diplomat, his talents as a statesman commanding growing admiration. His talents may be measured first and foremost in terms of the machinery he developed, a perfectly structured chancellery known for its faultless efficiency. This was a real “brain trust” that had the responsibility of preparing the ground for a new power by giving it legal *form*, and by attempting to impose the personality of the founding king on a conquered population by extending his authority over all his subjects.

The first Hittite chancellery consequently produced a great variety of texts. In general, the structure of these texts has a composite character in which the logical articulation between passages or episodes as they follow one another is not evident at first glance, thus inducing the modern readers that we are to make mistakes. As the mode of expression, these texts boldly resort to a multiple symbolism.

Thanks to the intense production of this chancellery we can also gather some sense of the spiritual Indo-European inheritance that lived on through the Nesite conquerors. Hardly explicit and even less didactic, these archaic vestiges intervene in an allusive and often allegorical manner, or are slipped surreptitiously into a narrative, an episode or even a passage.

To examples that have already been elucidated thanks to comparative methods I would like to add here as illustration the initial passage of the so-called Puhanu Chronicle (CTH 16); this document narrates the campaigns of Hattusili I in Northern Syria through a body of episodes or highly symbolical images. Indeed, the text opens on a ritual that is most probably operated on the person of the king, 2—9:

“A person (the king) has dressed himself in a colourful garment. On his head a basket has been placed. He holds his bow. And he has called for help: ‘What have I done? What? I have never taken anything from anybody!... Why are you doing so to me and bind this yoke upon me? Therefore I must always bring ice (the chill of death) in this basket and keep fighting until I destroy the lands with this arrow that I will shoot into their hearts.’”

This description, brief yet charged with symbols, already appeared sufficiently eloquent to O. Soysal to rightly contemplate in it a military ritual, “ein Kriegersritual” with the beginnings of a substitution ritual. But, walking in the steps of his predecessors, Soysal looks for comparisons with this pattern in Middle-Eastern traditions and for lack of anything better proposes comparisons with the Neo-Assyrian rituals. These comparisons do not lay within the merest common ideology and limit themselves uniquely to certain aspects of a purely formal order. The hypothesis of a warrior ritual is accepted by F. Imparati and S. de Martino who see moreover in the king’s justifications a kind of redemption for the crimes and offences that he may have committed.

It seems to me that the Indo-European inheritance offers to this singular ritual a much more satisfying analogy with regards as well to ideology as well to form. It is the warrior concept according to which every victory produces impurity caused by the bloodshed of the battles and for this very reason, demands expiation, even purification. If the scenario of these ritual expiations is not very well known, we nevertheless are aware that the passage under the yoke constituted its essential act: by way of removing the sacred aura it incarnated the transfer from one world to another, even the return from the supernatural to the ordinary. The importance of this ritual can be measured at best in primitive Rome where it wore the form of an official ceremony whose aim was to mark the first of October as the end of the military season. On this occasion, the warriors left the domain of an unchained Mars to the Mars presiding peace, a passage that forced them to remove the sacred aura surrounding them and to wash themselves clean of violence. Namely a kind of violence that is mentioned by the Hittite king: fighting, destroying and killing.

Let us now talk about Hattusili I’s Political Testament. Far from relating a spontaneous discourse of the king on his deathbed, it offers however the very paragon of masterly and perfectly reasoned compositions of which the first Hittite chancellery had the secret. Consequently, it is in the light of these texts, that this document may be analysed in the first place. However, it continues up today, to mislead innocent minds or even move sensitive souls. Starting with its structure, we may easily detect a cleverly arti-

culated composition whose episodes follow and complete one another with rigorous logic. In retracing the assessment of a reign, these episodes attempt each in its own way to reach a unique and same goal: imposing young Mursili as successor inside the country (Hittite version) and on the international scene (Akkadian version). The composition mode of this testament *sui generis* neither departs from the usual practices of the time — original motives alternate with passages or elements appearing in similar writings, and are often formulated with the help of a ready made phraseology — nor with stylistic devices that were current at that time.

Two more personal, even moving notes, frame this series of reasoned remarks in a symmetrical fashion: the description of the king on his deathbed at the beginning and the pathetic appeal made by the king to lady Hastayar at the end. This appeal contrasts sharply, and on purpose, with the general style of the text and therefore disconcerts, or even induces error in the Cartesian readers that we are. Far from resulting from the misunderstanding of scribes who would have reported directly the live event, as Craig Melcherti states, this paragraph — obeying to a logic that is not ours — figures on the contrary like a coherent sequel to the words addressed to Mursili:

“The great king, labarna, is repeating to Hastayar: “Don’t forsake me!” In order that the king not speak thus to her, the palace officials say as follows to him: “Look, she now still keeps on consulting the Old Women.” The king says thus to them: “Is she now still consulting the Old Women? I don’t know. Furthermore, do not forsake me! No!” repeats the king to Hastayar. “Always consult me alone. I will reveal the sens of my words to you. Wash me as is fitting, hold me to your brest and, at your brest, protect me once in the earth!””

The reason for the well calculated spontaneity of this final emphasis is not to be sought within the more or less enigmatic words pronounced by the king. It seems to me that it must be gleaned through his infra-discourse taken from this document in its whole. Indeed, although the king deploys a whole series of arguments to impose young Mursili as his successor, he remains silent however concerning his mother. This silence seems at first glance slightly surprising but which in the mind of the skilful editors of this testament corresponded to a precise intention: to emphasize Mursili’s mother — subtly and quite opportunistically — in this last passage that concerns the intimate person of the dying king. By asking Hastayar, whose name is not preceded by the slightest title, to carry out what had to constitute the essential ritual for a dead king, Hattusili lets out a torrent of feelings and seeks comfort from the woman who probably was his ultimate favourite. Her position still poses a problem for specialists: guided more by a certain modesty than by the reality of insinuated things in more than one manner, they continue to identify her as Hattusili’s wife, or as his mother or daughter, even though none of these three solutions is satisfying. Let us not misjudge this testimony of affection, let us not be moved by it: its aim is primarily to raise a concubine to the rank of wife in order to

satisfy as best as possible the traditional rules of succession. Because, by using with such brilliance the art of the unsaid or insinuated, these very editors make us understand that Mursili is indeed the fruit of this late love. They had no way of knowing the extent to which, thousands of years later, they would give headaches to specialists who are not initiated in seeing beneath the surface, so to speak.

Formulated in what we could call a coded manner, the exhortations addressed by the king to Hastayar, both humble and insistent, reflect in all probability one or perhaps two inherited funeral beliefs. After having asked her to stay at his side and to wash his body, tasks normally performed by a wife, Hattusili proffers another recommendation — sibylline for us because allusive — but no less evocative for those to whom the testament was destined: once dead, Hastayar will have to hold him to her breast in order to protect him in the earth. These words of the king can indeed be interpreted as an invitation to follow him in death, even to submit to the traditional practice of *suttee*, well attested in ancient periods in the whole of the Indo-European world. This practice that applied principally to concubines of great men was institutionalized in Vedic India into a theory: the woman who submits to it will accede to her husband's heaven, and will thus be promoted to the same rank as he.

The Hittite texts found up to now do not echo this custom, already out of usage at the time of their writing but probably not yet absent from memories. This state of things would also explain why Hattusili, all the while inciting Hastayar to renew with ancestral practices and to follow him on his path to the Other World warns her not to consult the “Old Women” about this. These words that still continue to pose problems to specialists, also come within the scope of the composition subtleties of this document and shed light upon one another: indeed, they skilfully ally appeal to feelings and faithful profession to old traditions.

On the grammatical level, the ablative *tagnaz* in the expression *tagnaz pahsi* can mean in this text, which is a recent copy, both “protect me in the earth”, a meaning that conforms to the Akkadian version (*ma ersetim*) and “protect me from the earth”. Whatever may be the value of the ablative *tagnaz*, however, the king's exhortation should not be taken literally as concrete instructions concerning how he was to be buried. As I have already proposed, and so did G. Pugliese-Caratelli, it must be a metaphoric figure of speech. By asking Hastayar to protect him in or even from the earth, Hattusili alludes once again to an old belief attested in most Indo-European ethnic groups. An essential belief related to *rites de passage*, and that concerns the decisive hardship of the dead person in his conquest of immortality: the purification he must undertake in the earth before reaching the heavens. This is a passage whose issue is uncertain, a feared passage — more than one text testifies to this — during which an accompanying wife or concubine would bring a necessary comfort. It is in Scandinavian traditions, more exactly in the episode of the Edda poem about the death of the heroic prince Helgi that can be drawn the closest parallel to Hattusili's call to Hastayar: killed during a duel, Helgi, while he is still

a lost soul living in the earth — even in the mound — calls his wife so that she can help him to “dry up the drops of his wounds”. It is only after this meeting, after having been comforted by his wife whom he is holding in his arms, that Helgi — or rather his soul — rises to the heavens.

Like a taboo, this concept of a subterranean purgatory that remains very much alive in Hittite traditions is never mentioned directly. It is represented in the texts relating to cathartic operations for the living as well as for the dead in an implicit and all the while explicit manner.”

In light of these demands, the two solicitations that Hattusili addresses to Hastayar, that is to hold him to her breast and to protect him once in the earth, unveil not only their meaning but show also and above all a coherence both in relation to the other, and in relation to a network of inherited beliefs concerning *rites de passage*. They also give proof of the logic and the objective of these ultimate words within a political document whose composite structure, perfectly articulated and judiciously formulated, can be attributed — as already seen by Mario Liverani — the person to whom it was destined to serve the cause: Mursili I.

Емилија Масон

ПОЛИТИЧКИ ТЕСТАМЕНТ ХАТУШИЛИЈА I

Резиме

У раду се проучава тзв. *политички тестаменти* хетитског цара Хатушилија I, намењен Муршилију I, а посебно почетни текст тзв. Пухану хронике (СТН 16), у којој се описује поход Хатушилија I у Северној Сирији. Аутор анализира симболизам ритуала (*rites de passage*) и индоевропско наслеђе.



Eckart Frey

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR WIRTSCHAFTS- UND HANDELSMENTALITÄT DER ESSENER

ABSTRAKT: Wirtschaft und Handel als Grundlage der materiellen Existenz der Essener wurden in entscheidendem Maße durch die religiös-rituelle Verfaßtheit der *jachad el* bestimmt.

SCHLÜSSELWÖRTER: Damaskusschrift, Gemeindeordnung, Söhne des Verderbens, Familienbetriebe, inner- und außeressenischer Handel.

Der jüdisch-römische Geschichtsschreiber Josephus Flavius erwähnt in seinen für die Geschichte des antiken Judentums grundlegenden Werken¹ die Essener als eine der großen “philosophischen” Gruppierungen innerhalb des Judentums in den Jahrhunderten um die Zeitenwende:

*“Es gibt nämlich bei den Juden drei Arten von philosophischen Schulen; die eine bilden die Pharisäer, die andere die Sadduzäer, die dritte, welche nach besonders strengen Regeln lebt, die sogenannten Essener.”*²

Weitere Hinweise auf die Essener und ihre spezifische Lebensweise finden sich bei Philo von Alexandria³ sowie bei Plinius dem Älteren:

*“Westlich vom Toten Meer wohnen, so nahe die Ausdünstungen des Sees es gestatten, ..., ein einsames und vor allen übrigen Bewohnern der Erde wunderliches Volk, das ohne Weiber, überhaupt ohne alle Gesellschaft mit dem weiblichen Geschlecht, ohne Geld und nur in der Gesellschaft seiner Palmen lebt.”*⁴

Folgt man Plinius, so lebten die Essener in einem sehr eng begrenztem Siedlungsgebiet ohne jegliche Kontakte zu ihrer Umwelt. Dagegen verweisen Philo als auch Josephus Flavius darauf — und dies stellt einen

¹ Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae; De bello Iudaico*.

² Ios. *bell. Iud.* 2, 119.

³ Philo, *Quod omnis probus liber sit; Apologie der Juden*.

⁴ Plin. *Nat. hist.* 5, 7, 14.

gravierenden Unterschied dar —, dass Essener in Städten und Dörfern des Landes wohnten.⁵

Trotz der Tatsache, dass sowohl Philo als auch Josephus Flavius (*Josiphos ben Matthiahu ha kohen*) ihre Wurzeln im jüdischen Volk hatten, können auch ihre Ausführungen im Wesentlichen als Außensicht auf die Essener betrachtet werden. Wie für Plinius können auch für Philo direkte Kontakte zu den Essenern nicht vorausgesetzt werden. Flavius Josephus hingegen hatte wohl auch direkte Kontakte zu ihnen. Dass er einige Zeit bei ihnen verbracht haben will, läßt sich allerdings mit Sicherheit nicht belegen. Die in seinen Werken enthaltenen Verweise auf eine ungewöhnliche Organisation dieser religiösen Gemeinschaft, die neben der religiösen Verfaßtheit auch die Bereiche der Wirtschaft und des Handels betrafen, führten schon in der Antike zu einem verklärten Bild der Essener innerhalb des damaligen Judentums. Dies traf im wirtschaftlichen Bereich insbesondere für eine beinahe utopische Gütergemeinschaft zu. Bezüglich dieser Problematik konnten spezifische Fragestellungen zur wirtschaftlichen Grundlage ihrer materiellen Existenz wegen des Fehlens originaler „essenischer“ Quellen nur unzureichend beantwortet werden.

Die wissenschaftliche Diskussion über die essenische Gemeinschaft verlief bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ausschließlich auf der Grundlage der oben angeführten Quellen. Möglichkeiten, tiefer in die innere Verfaßtheit der Essener einzudringen, boten sich erst gegen Ende dieses Jahrhunderts. Scholomon Schechter fand 1896 in der Genizah⁶ der Esra-Synagoge von Altkairo zwei fragmentarische Handschriften. Diese Texte wurden als Kopien weitaus älterer Originale, deren Ursprünge im Dunkeln der Geschichte verborgen waren, in das 10. beziehungsweise 12. Jahrhundert datiert. Da in ihnen der Name Damaskus mehrfach erwähnt wird, werden diese Texte in der Forschung als „Damaskusschrift“ (CD) bezeichnet. Passender wäre wohl, wenn man sich auf den Inhalt bezieht, die Bezeichnung „Die letzte Ausforschung der Torah“ (*midrasch ha torah ha achanron*). Nach einer gründlichen wissenschaftlichen Bearbeitung wurden die Texte im Jahre 1910 von Schechter publiziert. Die „Damaskusschrift“ besteht aus zwei Kopien, wobei die Kopie A 16 und die Kopie B zwei Kolonnen umfassen. Zwischen beiden Texten lassen sich Überschneidungen feststellen. Beide Kolonnen stellen eine Regelbuch mit spezifischen religiös-rituellen, aber auch „juristischen“ Festlegungen für die „Gemeinschaft eines neuen Bundes im Lande Damaskus“ dar.

Die Auswertung der „Damaskusschrift“ führte nur kurze Zeit zu einer ernsthaften wissenschaftlichen Diskussion. Einerseits konnten die Zweifel an ihrer Authentizität nicht gänzlich ausgeräumt werden. Andererseits wurde ein Bezug auf die Essener z.T. vehement bestritten. Dieser Zusammenhang konnte erst durch die Auswertung der Rollenfunde nordwestlich des Toten Meeres in den Höhen von Chirbet Qumran hergestellt werden. Mit

⁵ Philo, *Quod omnis probus liber sit* § 76; *Ios. bell. Iud.* 2, 119ff.

⁶ Da im Judentum Schriften nicht vernichtet werden dürfen, werden nicht mehr benötigte bzw. beschädigte schriftliche Hinterlassenschaften in einem speziellen Raum einer Synagoge für die Ewigkeit aufbewahrt.

den “Qumranrollen” verfügten die Wissenschaftler erstmalig über Quellen, die unumstritten den Essenern zugeordnet werden konnten. Durch originale essenische Quellen konnte nachgewiesen werden, dass auch die “Damaskusschrift” auf die essenische Gemeinschaft zurückgeführt werden muß. Desweiteren war es möglich, die “Außensicht” der antiken Historiker auf die Essener durch deren eigene “Innensicht” in einer außergewöhnlichen Dimension zu erweitern. Innerhalb des Fundkomplexes von 11 Höhlen wurden in den Höhlen 4 (4Q 266—273), 5 (5Q 12) und 6 (6Q 15) Rollenfragmente sichergestellt, deren Auswertung eindeutig belegt, dass die “Damaskusschrift” aus der “essenischen” Zeit stammen muß. Diese Fragmente wurden in die Zeit gegen Ende des 2. Jh. v.d.Z. datiert.⁷ Damit konnte der Fund aus Altkairo wieder in die wissenschaftliche Bearbeitung im Rahmen der Essenerforschung einbezogen werden. Durch diese Tatsache und die Auswertung der Rollen vom Toten Meer wurden die Möglichkeiten der Gewinnung und Spezifizierung von Kenntnissen über die Gemeinschaft der Essener bedeutend erweitert. Dies trifft insbesondere für die Frage nach der inneren Verfaßtheit der in den Quellen als Gemeinschaft Gottes (*jachad el*) bezeichneten religiösen Gruppierung zu. In diesem Zusammenhang muß eine Sammelrolle mit unterschiedlichen, vorwiegend gesetzlichen, Texten hervorgehoben werden, die im allg. als “Sektenregel” bezeichnet wird. Dieser Bezeichnung ist m.E. nicht glücklich gewählt; passender wäre “Gemeindeordnung” oder “Gemeinderegel”. Da dieses “Regelbuch” in der Höhle 1 gefunden wurde, wird die Rolle als 1 QS bezeichnet. Sie enthält fünf Einzeltexte aus hasmonäischer Zeit.

Die Datierung der Gemeindeordnung in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.d.Z. war für die Diskussion über die Essener von großer Bedeutung, da sie in eine Zeit fällt, die vor der Gründung der Siedlung Qumran liegt. Sie kann damit nicht als eine Ordnung einer speziellen jüdischen Sekte verstanden werden, die u.U. eine klösterliche Gemeinschaft impliziert. Darüber hinaus muß hervorgehoben werden, dass Qumran nicht definitiv als essenische Siedlung bezeichnet werden kann.

Wenn man den antiken Historikern in der Hinsicht folgt, dass Essener in den Städten und Dörfern des Eretz Israel lebten, muß die Gemeindeordnung die Grundlage für das Leben dieser einzelnen Gemeinschaften gebildet haben. Das gemeinsame Bindeglied im Selbstverständnis der Essener wird durch die mehrfach im Text erwähnte Bezeichnung als *jachad el* (Gemeinschaft oder Einung Gottes) deutlich.

Sowohl in der Damaskusschrift als auch in der Gemeindeordnung finden sich keine direkten Hinweise auf Wirtschaft und Handel der Essener. Es ist selbstverständlich, dass es eine essenische Landwirtschaft und Gewerbe gegeben haben muß, dass Handelskontakte zumindest zwischen den einzelnen essenischen Siedlungen bestanden haben müssen. Wovon hätten sich die Essener und ihre Familien sonst ernähren sollen? Konkreta zu die-

⁷ J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 1, München/Basel 1995, 166; H. Stegemann, *Die Essener. Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 7. Aufl., 152.

ser Problemstellung lassen sich auf indirekte Art und Weise erschließen. Dies trifft für ihre Wirtschaftsweise zu, die aus einer für die Gemeinschaft typischen Einstellung zu Besitz und Eigentum zumindest in groben Zügen rekonstruiert werden kann. Dabei muß auf eine stark religiös-rituelle Komponente verwiesen werden. Im Gesamtkontext der Lebensweise der Essener war das Leben der *Männer des Bundes* einem apokalyptischen Nahziel untergeordnet. Dies erforderte von allen Mitgliedern der *jachad el* eine rigorose den Grundlagen der Torah entsprechende Lebensweise. Daraus leiten sich andererseits spezifische Elemente im Bereich der essenischen Wirtschaft ab. Sie resultieren einerseits aus den religiösen Grundlagen und der religiös-rituellen Verfaßtheit der Gemeinschaft, die andererseits auf spezifischen Besitz- und Eigentumsverhältnissen basierten. So heißt es u.a. in der Torah:

*“Denn ihr sollt das Land nicht verkaufen ewiglich; denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Gäste vor mir.”*⁸

Damit wird konkret darauf verwiesen, dass Gott Eigentümer des Landes und damit auch seiner Erträge war. Er hat dieses Eigentum den Stämmen Israels als Erbpacht überlassen, er hatte sich die erblichen Besitzer seines Landes erwählt. Als diese “Auserwählte”, die dem Anspruch des “Allerhöchsten” gerecht wurden, verstanden sich die Essener. Nur sie waren nach ihrem Selbstverständnis Juden, die sich einer rigorosen torahgemäßen Lebensweise verpflichtet fühlten, nur sie konnten die Verfehlungen anderer Juden, die durch Verkauf von Grund und Boden gegen die Festlegungen der Torah verstoßen hatten, wieder rückgängig machen. Dazu mußte das Eigentum Gottes im “Heiligen Land” restituiert werden. Dies war für sie durch die von ihnen geschaffene Gütergemeinschaft möglich. So hatte der Beitrittswillige beim Eintritt in die *jachad el* seine Eigentumsrechte an Grund und Boden, Gebäuden und Werkstätten als beanspruchbare Grundlage für religiöse Pflichtaufgaben an die Gemeinschaft zu übertragen.⁹ Ihm verblieben als Vollmitglied in der Regel erbliche Besitz- und Nutzungsrechte. Über Einkünfte seiner landwirtschaftlichen bzw. gewerblichen Tätigkeit konnten die einzelnen Mitglieder nach Abführung der Pflichtabgabe an den Schatzmeister (*mebaqqer*) weitgehend frei verfügen. Sie konnten damit, wenn auch eingeschränkt, Handel treiben. Allerdings waren hierbei Festlegungen, gewissermaßen gesetzliche Vorschriften, zu beachten. So finden wir in der Damaskusschrift folgende Anweisungen:

*Niemand von den Mitgliedern des Bundes Gottes soll Handel treiben mit den Söhnen des Verderbens, es sei denn für Barzahlung. Niemand unternehme etwas in bezug auf Kauf und Verkauf, außer er teile es dem Aufseher des Lagers mit und handelt auf Beschluß.*¹⁰

Diese Stelle weist darauf hin, dass in den essenischen Familienbetrieben in Landwirtschaft und Gewerbe Überschüsse erzeugt wurden mit denen gehandelt werden konnte. Auf diese Möglichkeiten verweist auch Philo:

⁸ *Leviticus* 25, 23.

⁹ H. Stegemann (1997), 245ff.

¹⁰ CD XIII 14–16.

*Von den Essenern bearbeiten die einen das Land, während die anderen dem Frieden dienliche Handwerke ausüben und sich so selbst und ihren Nachbarn nützen.*¹¹

Wenn man unter dem Begriff "Nützen" nicht das Verteilen von Almosen versteht, kann dies nur als Hinweis auf einen wie auch immer gearbeteten Handel verstanden werden. Aus der angeführten Stelle wird allerdings nicht klar, was Philo unter Nachbarn versteht. Es könnten sowohl Essener als auch Nichtessener gewesen sein. Die Notwendigkeit des Handels für die essenische Gemeinschaft ergab sich u.a. daraus, dass trotz der religiös-rituellen Beschränkungen eine wirtschaftliche Autarkie der Familienbetriebe bzw. der essenischen Siedlungen mehr als unwahrscheinlich erscheint. Dies wird von Philo an anderer Stelle hervorgehoben:

*Wenn sie alle ihren Lohn für diese verschiedenen Gewerbe empfangen, so übergeben sie ihn einer einzigen Person, nämlich dem von ihnen erwählten Verwalter. Nachdem dieser die Mittel in Empfang genommen hat, kauft er sofort das Nötige und sorgt reichlich für Nahrung und die übrigen Dinge, deren das menschliche Leben bedarf.*¹²

Auch hier finden wir keinen Hinweis über potentielle Handelspartner. Seine Gesamteinschätzung steht allerdings zu seinen vorherigen Äußerungen im krassen Widerspruch:

*Sie haben nicht die geringste Vorstellung, nicht einmal im Traum, vom großen und kleinen Handel oder von der Schifffahrt, denn sie verwerfen alles, was in ihnen Habsucht erwecken könnte.*¹³

Es ist möglich, dass Philo den Handel wieder auf einen reinen Warenaustausch zwischen den Essenern und ihren unmittelbaren Nachbarn reduziert. Auf eine solche Möglichkeit weist auch Josephus Flavius hin:

*Untereinander kaufen und verkaufen sie nichts, sondern jeder gibt von seinem Eigentum dem anderen, was dieser nötig hat und empfängt umgekehrt von ihm, was er selbst gebrauchen kann.*¹⁴

Er hebt hervor, dass sie untereinander keinen Handel treiben und nur eine gegenseitige Hilfeleistung üblich war. Aber auch diese konnte nur dann stattfinden, wenn im Bereich der wirtschaftlichen Tätigkeit Überschüsse erzeugt wurden. Flavius Josephus hebt hervor, dass die Essener untereinander keinen Handel getrieben haben. Einen Handel mit Nichtessenern, seien es Juden, seien es Nichtjuden, erwähnt er an keiner Stelle. Natürlich kann aus den fehlenden Angaben nicht geschlußfolgert werden, dass es diesen nicht geben hat.

Die antiken nichtessenischen Quellen sind widersprüchlich und lassen keine konkreten Schlußfolgerungen bezüglich des Handels zu. Es ist allerdings davon auszugehen, dass es einen wie auch immer gearbeteten Handel gegeben hat, da die autarke Versorgung der handwerklichen und landwirtschaftlichen Betriebe schlechterdings unmöglich war. Die Möglichkeit, Handelsgeschäfte zu betreiben, verweist einerseits darauf, dass Erträge aus der

¹¹ Philo, *Apologie* § 76.

¹² Philo, *Apologie* § 10.

¹³ Philo, *Apologie* § 78.

¹⁴ *Ios. bell. Iud.* II, 127.

Landwirtschaft und dem Gewerbe, die auf der Grundlage der Besitz- und Nutzungsrechte erzielt wurden, wenn nicht eigentumsadäquate, so doch eigentumsähnliche Rechte darstellten. Ein Handel war aber nur nach Genehmigung oder durch die jeweilige örtliche essenische Autorität, den Aufseher bzw. Verwalter, möglich; und dies in jedem einzigen Fall.

Durch die Auswertung der essenischen Quellen, vor allem der Damaskusschrift und der Gemeinderegeln, lassen sich keine Erkenntnisse gewinnen, die auf ein generelles Handelsverbot verweisen. Sogar mit Nichtessenern und Heiden, die als *Söhne des Verderbens* subsumiert wurden, konnten Handelsgeschäfte betrieben werden. Bezüglich der Abgaben, die durch die Handelsgeschäfte erwirtschaftet wurden, schweigen die Quellen. Eine wichtige Voraussetzung für den Handel mit Nichtessenern war die schon erwähnte Barzahlung¹⁵ (*kaf le kaf*). Sie läßt sich aus den religiösen Grundlagen der essenischen Union erklären, die, in einem rigorosen Dualismus begründet, hier konkrete wirtschaftliche Dimensionen annimmt. Das Eigentum der „Söhne des Lichts“ wird von dem Eigentum der „Söhne der Finsternis“, dem Eigentum der Ungerechtigkeit — dem *mammon* — geschieden. Es durfte nicht miteinander vermischt werden. Aus diesem Grund gab es auch keine gemeinsamen Handelsunternehmungen:

Und so vereine man sich nicht mit ihm in bezug auf seine Arbeit und in bezug auf seinen Besitz, damit er einem nicht aufbürde eine Sühneschuld; vielmehr halte man sich von ihm fern in jeglicher Sache, denn so steht geschrieben: Von jeder Betrugssache bleibe fern!

Und so erwidere keiner von den Männern der Einung auf ihre Veranlassung hin irgendetwas in Bezug auf Torah und Recht.

*Und so esse man nicht von ihrem Besitz und trinke nicht und nehme aus ihrer Hand auch nicht das Geringste **entgegen, das nicht um Kaufpreis erworben wurde**, denn so steht geschrieben: Laßt doch ab von dem Menschen, in dessen Nase nur Hauch! Wofür ist er zu achten?*

*Denn alle, die nicht in seinem Bund mitgezählt werden, sie sind abzusondern, sie und alles, was ihnen gehört.*¹⁶

Wie in der Damaskusschrift wird auch in der Gemeindeordnung als die entscheidende Voraussetzung für Handel mit Außenstehenden eine Barzahlung gefordert. Dies wird auch durch weitere Quellenbelege gestützt.¹⁷ Stegemann führt als Gegenleistungen in Handelsgeschäften auch Waren an.¹⁸ Belege dafür finden sich in den Quellen nicht. Dies könnte u.a. damit zusammenhängen, dass keine gemeinsamen wirtschaftlichen Unternehmungen von Mitgliedern der *jachad el* mit Nichtmitgliedern betrieben werden durften. Die Gründe für dieses Verbot sind in der religiös-rituellen Komponente des Eigentums begründet. Insbesondere die aktuelle Endzeiterwartung¹⁹ schloß eine unzulässige Vermischung von Eigentum der Essenischen

¹⁵ CD XIII 14.

¹⁶ 1QS V 14ff.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. 1Q 27 Frg. 1 Kol. ii 6; 4Q 266, 13, 3f.; 4Q 271 Frg. 1 Kol. ii 5; 4Q 299 Frg. 3.

¹⁸ H. Stegemann (1997), 263.

¹⁹ Vgl. dazu die Festlegungen in der Kriegsrolle 1QM.

Union, d.h. des Eigentums Gottes, mit dem Eigentum von "Söhnen des Verderbens" aus. Dies hätte einen Verstoß gegen die konstitutiven Grundlagen der *jachad el* bedeutet. Der Bund Gottes mit den wahren Israeliten, als die sich die Essener verstanden, ist auf ausschließlichem Gotteseigentum begründet. Dieses rituell reine Eigentum wollten die Mitglieder des Bundes auf der Grundlage einer rigorosen Auslegung der Torah restituieren. Dieser Faktor setzte allerdings den wirtschaftlichen Möglichkeiten relativ enge Grenzen. Darüber hinaus war natürlich die essenische Wirtschaft nicht in erster Linie gewinnorientiert.

Einige Autoren verweisen auf die Möglichkeit, zumindest durch den Handel mit anderen Juden, Gewinne zu erwirtschaften,²⁰ mit denen sie sich, wie Flusser formuliert: "... kaufmännisch über Wasser hielten. Wenn sie mit anderen verhandelten, waren sie gewissermaßen härter als Shakespeares Kaufmann von Venedig: hartherzig, erpresserisch und mitleidslos."²¹ Belegen läßt sich dies allerdings durch die Quellen nicht. Eine solche Verhaltensweise hätte auch in einem krassen Widerspruch zum Selbstverständnis der Essener gestanden:

*Du sollst deine Seele nicht zu viel mit Besitz beschäftigen; besser ist, du bist ein Sklave im Geist und dienst deinen Bedrängern umsonst, und um keinen Preis verkaufe jemals deine Ehre. Und du sollst nicht Besitz mit deinem Erbteil vermengen, damit er nicht vererbt wird.*²²

Natürlich mußten die essenischen Betriebe Überschüsse produzieren, um ihren Mitgliedern ein gottgefälliges Leben zu ermöglichen. Ihre materielle Existenz, der Lebensunterhalt ihrer Priester und Verwalter mußte gesichert werden. Darüber hinaus mußte Fürsorge für "Witwen und Waisen" und andere Angehörige geübt werden, die sich nicht selbst ernähren konnten. Um dies zu gewährleisten, brauchte die *jachad el* eine ausreichende wirtschaftliche Grundlage. Handelsgeschäfte, die dazu notwendig waren, waren durchaus erlaubt, wenn sie nicht gegen die religiösen Grundlagen verstießen. So wurden für den Handel mit Heiden, der nicht grundsätzlich untersagt war, rituell bedingte Ge- und Verbote erlassen:

Niemand verkaufe Vieh und reine Vögel an Nichtjuden, damit sie sie nicht als Opfer schlachten.

*Und von seiner Tenne und aus seiner Kelter verkaufe man ihnen nichts, um keinen Preis, und seine Sklaven und seine Sklavin verkaufe man nicht an sie, sofern jene mit einem in den Abrahamsbund getreten sind.*²³

In Auswertung dieser Textstelle läßt sich festhalten, dass mit den aufgeführten Produkten durchaus Handel getrieben werden konnte. Die Essener konnten dafür zielgerichtet Überschüsse produzieren. Erträge des Ackerbaus und der Viehzucht, die der Zehntabgabe unterlagen und damit als geheiligt galten, durften nicht an Nichtjuden veräußert werden. Dies traf

²⁰ D. Flusser, *Das essenische Abenteuer*. Die jüdische Gemeinde vom Toten Meer, Winterthur 1994, 27; H. Stegemann 1997, 263f.; J. C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, Göttingen 1998, 105.

²¹ D. Flusser (1994), 27.

²² 4Q 417 Frg. 1 Kol ii 22f.

²³ CD XIII 8–10.

konkret für rituell reine Tiere und Wein zu, deren Verwendung für heidnische Opferhandlungen ausgeschlossen werden mußte. Interessant sind die hier fehlenden Bestimmungen zum Verkauf von Opfertieren an nichtessenische Juden. Das kann damit zusammenhängen, dass die Essener trotz ihrer Trennung vom Opferkult im Jerusalemer Tempel von einer den rituellen Geboten der Torah entsprechenden Opferpraxis der Tempelpriesterschaft ausgingen.²⁴

Festlegungen zum Verkauf von Sklaven finden sich nur in der Damaskusschrift. Sie lassen den Schluß zu, dass die Verwendung von Sklaven zumindest in den Gemeinschaften, auf die sich diese Schrift bezieht, durchaus üblich gewesen ist. Dies könnte dann auch für essenische Siedlungen in den Städten und Dörfern des *Eretz Israel* zutreffen. Diese Sklaven konnten in den essenischen Familienbetrieben eingesetzt werden. Ob diese Sklaven von den Essenern erworben wurden, wird nicht ausgeführt. Heidnische Sklaven konnten zum Judentum konvertieren; in den Abrahamsbund eintreten. Dann durften sie nicht mehr verkauft werden. Entsprechend der Gebote der Torah erlangten sie im Schabbatjahr ihre Freiheit.

Ein Verstoß gegen die angeführten Ge- und Verbote wurde in der "Sektenregel" (Disziplinarordnung²⁵) unter Strafe gestellt und hätte bis zu einem Ausschluß aus der *jachad el* führen können.

Die Auswertung der Damaskusschrift und der Gemeindeordnung lassen den Schluß zu, dass die Essener in der Landwirtschaft, im Handwerk und im Handel durchaus erfolgreich agierten. Sie verfügten im herkömmlichen Sinne weder über private noch über staatliche Wirtschafts- und Handelsunternehmungen. Ihre spezifische Wirtschaft, die auf einer Gütergemeinschaft basierte, war dennoch sehr erfolgreich. Entgegen geläufigen Vorstellungen waren die Essener keine Gemeinschaft von materiell Armen. Die Gründe dafür liegen meines Erachtens in der religiös-rituellen Verfaßtheit der *jachad el*. Diese förderten in allen Bereichen der Wirtschaft und des Handels, in denen die Vorschriften der Torah zu beachten waren, zumindest die inneressenischen Wirtschafts- und Handelsbeziehungen, führten zu einer begrenzten Autarkie. Diese wiederum sicherte den Absatz der Produkte im Rahmen eines wohl recht umfangreichen Binnenhandels der Essenischen Union, führten zu einem Gedeihen, das in den Wirren des "Jüdischen Krieges" ein jähes und unwiderrufliches Ende fand; und dies völlig anders, als es sich die "Söhne des Lichts" im Kampf gegen die "Söhne der Finsternis" vorgestellt hatten.

Der essenische Dualismus, der besonders in der Kriegsrolle²⁶ seinen Ausdruck findet, hatte auch für den Bereich der Wirtschaft und des Handels eine entscheidende Bedeutung. Auf der Grundlage ihres spezifischen Eigentums in Form der Gütergemeinschaft waren die Essener sowohl in der Wirtschaft als auch im Handel durchaus erfolgreich tätig. Die Festlegungen der Torah, die u.a. in der Damaskusschrift sowie in der Gemeinde-

²⁴ G. Sternberg, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgarter Bibelstudien 144, Stuttgart 1991, 124.

²⁵ IQS V 1 — XI 22.

²⁶ IQM.

ordnung spezifiziert wurden, führten nicht zu einer in sich geschlossenen essenischen Binnenwirtschaft, zu keinem ausschließlich inneressenischen Handel. Eine Autarkie gab es nur in den Bereichen, die auf einer rigorosen Auslegung der Torah und den daraus abgeleiteten Vorschriften der *jachad el* zu beachten waren.

Über die Verwendung der Gewinne, die in der Wirtschaft der Essener erzielt und durch den Handel realisiert wurden, finden sich in den Quellen wenig verwertbare Angaben. Sie wurden wahrscheinlich vorrangig für den Erhalt der Familienbetriebe und für die Sicherung der Existenzgrundlagen der *jachad el* verwendet.

Екарѝ Фрај

ЗАПАЖАЊА О ПРИВРЕДНОМ И ТРГОВАЧКОМ МЕНТАЛИТЕТУ ЕСЕНА

Резиме

Есенски дуализам, који нарочито долази до изражаја у свитку о рату, имао је одлучујући значај и за област привреде и трговине, што аутор анализира из доступних извора.



Срђан Шаркић

ΝΟΜΟΣ, LEX, ЗАКОН: ПОРЕКЛО, ЗНАЧЕЊА, ДЕФИНИЦИЈЕ

АПСТРАКТ: На почетку рада аутор наводи шта се подразумева под изразом **закон** у савременој правној терминологији. Потом се испитује порекло грчког термина $\acute{\omicron}$ νόμος и латинског **lex** и наводе се примери из извора који указују на различита значења овог израза. У трећем поглављу се расправља о значењима израза **закон** у словенским језицима, посебно у српским правним споменицима. Нарочита пажња обрађена је на дефиниције закона које су у средњовековно српско право стигле посредством Византије. На крају рада испитују се повеље српских владара писане на грчком, у којима се користи термин $\acute{\omicron}$ νόμος, али у неколико различитих значења.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: $\acute{\omicron}$ νόμος, lex, закон, римски правници, *Синта̀зма* Матије Властара, повеље, дефиниције.

За разлику од свакодневног говора, у савременој правној терминологији српско-хрватског говорног подручја користи се израз **закон** да би означио два основна појма: закон у материјалном смислу и закон у формалном смислу. Под законом у материјалном смислу подразумева се свако опште обавезно правило понашања које утврђује држава на основу свог монопола регулисања друштвених односа, без обзира на врсту акта који такво правило садржи. Закон у формалном смислу би био правни пропис, који под називом **закон**, по посебном поступку доноси највише представничко тело у држави регулишући најважније друштвене прописе и који, после устава, има највећу правну снагу.¹ Коришћење израза **закон** у смислу закона у формалном смислу, далеко је раширеније, посебно у науци уставног права, у законодавној пракси и правној историји, док се термин **закон** у оба значења (закон у материјалном и закона у формалном смислу), користи углавном у правној теорији. Истовремено израз **закон** је екви-

¹ Детаљније о овим питањима видети М. Јовић, *Закон и законитост*, Београд 1977, стр. 80—87.

валент који служи при превођењу следећих страних термина: грчког \acute{o} νόμος и латинског **lex**, а у модерним језицима француског израза **la loi**, немачког **das Gesetz**, италијанског **la legge**, шпанског **la ley**, португалског **a lei**, румунског **o lege**, албанског **legj**, мађарског **törvény**, неколико енглеских израза (**law, bill, act, statute**),² итд. Поред српскохрватског и остали словенски језици познају термин **закон** у мање-више идентичном облику и у значењу (поред осталих значења) закона у формалном смислу.

Мада је израз **закон** ушао у употребу код Срба и Хрвата већ крајем XII века, он тада није означавао највиши акт државне власти. Ни словенске ни германске средњовековне државне творевине не сматрају законодавство атрибутом државе,³ па стога и израз **закон** у правним споменицима Срба и Хрвата добија велики број различитих значења. Испитивање тих значења односи се само на оне изворе на старословенском језику, који су писани словенским писмом — глаголицом и ћирилицом, јер се у њима израз **закон** налази у облику који је и данас у употреби. Правне споменике јужнословенских народа писане грчким и латинским језиком додирнућемо само у оној мери у којој је то неопходно ради извођења неизбежних поређења. И мада наша настојања да испитамо различита значења израза **закон** немају карактер филолошке већ правноисторијске студије, сматрамо интересантним да се на почетку осврнемо на етимологију самог израза **закон** и упоредимо га са етимологијом грчког термина \acute{o} νόμος и латинског **lex**.

Порекло и значења грчког термина \acute{o} νόμος

Грчки израз \acute{o} νόμος означава најпре нешто што је додељено (од глагола νέμω = делити, доделити), затим нешто што се поседује, нешто што је одређено, а из тога су још касније изведена значења обичаја, реда, права, прописа, начела, мишљења и закона. Поред ових значења термин \acute{o} νόμος означава у грчком језику и начин певања, напев, мелодију, песму и музичку лествицу. У вези са именицом \acute{o} νόμος су глагол νομίζω, који значи признати нешто као обичај, обично употребљавати, обичавати, примити или увести обичај односно закон, одредити, наредити, наложити, и придев νόμιμος са значењима обичајан, обичан, законит, према закону, како треба, који се држи закона, праведан, поштен, честит.

² Тако се, на пример, чувени документи из енглеске правне историје, **Bill of Rights** од 1689. године и **Act of Settlement** од 1701, обично преводе као **Закон о правима** и **Закон о наслеђивању**, мада понекад преводиоци због специфичне енглеске правне терминологије, остављају изворне изразе **Бил** и **Акт**.

³ Видети о томе Т. Тарановски, *Право државе на законодавство*, Šišićev zbornik, Zagreb 1929, str. 371—380 и С. Шаркић, *Неколико најомена о законодавној улози државе у средњем веку*, Научно наслеђе Правног факултета у Београду 1841—1941, реферати са симпозијума одржаног 9. и 10. априла 1992, Београд 1994, стр. 348—355.

Већ код најстаријих грчких писаца срећемо израз ὁ νόμος у значењу обичаја, правила, нечег што је одређено. Хесиод у епу *Постанак богова* (Θεογονία), користи тај израз певајући о музама у следећим стиховима:

„...и љупким се гласом огласив
из грла, законе славе и мудра хвале начела...”⁴

Исти аутор у епу *Послови и дани* (Ἔργα καὶ ἡμέραι) каже да је Кронов син (Зевс) установио за рибе, дивље звери и птице грабљивице **закон** (правило, обичај) да једу једни друге (τόνδε νόμον διέταξε Κρονίων ἰχθύσι ἦεν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς ἕσθεμεν ἀλλήλους).⁵

Израз ὁ νόμος коришћен са предлогом κατὰ среће се у значењу *према обичају, према закону, односно следећи обичај, правило или обред*. Тако на пример, опет код Хесиода, у хвалоспеву Хекати стоји „...**приносећ лијепе жртве по обреду** (κατὰ νόμον) **милости моли...**”⁶ Херодот, говорећи о Писистрату, каже да са својом женом није живео *по обичају* (κατὰ νόμον),⁷ а Платон у *Законима* пише о *законом призивањим боговима* (οἱ κατ νόμον ὄντες θεοί).⁸

Израз се среће и у конструкцији νόμου χάριν, када значи *за љубав обичаја*, или *прилагодијти се обичају*.⁹ Пиндар у својим *Пийијским ејиникијама* спомиње *обичаје богова* (θεῶν νόμοι),¹⁰ а Есхил у *Агамемнону* такозвани *обичај жена* (γυναικεῖος νόμος).¹¹ У *Немејским ејиникијама* Пиндар користи израз ἐν Ἀδραστείῳ νόμῳ (*према Адрастејовим правилима*),¹² што се односи на правила Немејских игара. Код Платона у *Крајшину* израз νόμῳ καὶ ἔθει има значење *према закону и обичају*,¹³ а код Хесиода стихове οὗτός τοι πεδίῳν πέλεται νόμος, треба превести речима *такав је закон за равничарске крајеве*.¹⁴ Пиндар помиње φαρμάκων νόμον, што означава правило употребе лекова (апотекарско правило),¹⁵ а у такозваним *Хомерским химнама* срећемо νόμοι φῶδης у значењу *начин (правило) њевања*.¹⁶ На неколико места код Есхила¹⁷ и Аристофана¹⁸ налазимо изразе νόμος ὀξύς и ὄρθιος који означавају мелодије певане високим тоновима.

⁴ Theog. 65—66, prepev B. Glavičić, Hesiod, *Postanak bogova, Homerove himne*, Sarajevo 1975, str. 10. Самом етимологијом овог израза аутор се овде не бави.

⁵ Op. 276.

⁶ Theog. 417, prepev Glavičić, str. 21.

⁷ Her. I, 61.

⁸ Plat. Leg. 904 a, srpski prevod A. Vilhar, Platon, *Zakoni*, Beograd 1971, str. 435.

⁹ *Anthologie Palatine = Anthologie de Planude*, VI, 349; XI, 141, ed. Jacobs, Paris 1813—1817.

¹⁰ Pyth. II, 81.

¹¹ Eschl. Agam. 594.

¹² Pind. Nem. X 52.

¹³ Crat. 384 d.

¹⁴ Op. 386.

¹⁵ Nem. III, 96.

¹⁶ H. H. Ap. 20, ed. J. Humbert, Paris 1936. Hrvatskosrpski prevod B. Glavičića, Op. cit. str. 67.

¹⁷ Eschl. Sept. 954; Agam. 1153.

¹⁸ Arist. Eq. 1279.

Наведени примери показују да грчки писци под изразом *ὁ νόμος* подразумевају неко правило, најчешће правно правило. При том они не воде увек рачуна о томе да ли је такво опште обавезно правно правило настало обичајем или законодавном радњом државних органа. То неразликовање било је понекад условљено уверењем да су законе поједином полису дали легендарни законодавци, личности чије историјско постојање није увек са сигурношћу утврђено (Тесеј, Драконт и Солон у Атини, Ликург у Спарти, Федон у Коринту, Залек у Локрима, Харонда у Катани, Филолај у Теби, Адродамант из Регија код трачких Халкијана, Питак у Митилени и други), а понекад се законодавна делатност приписивала боговима или митским личностима. Пример налазимо на почетку Платонових *Закона* у дијалогу који воде анонимни Атињанин, Клеинија са Крита и Спартанац Мегил.

„Атињанин: Да ли је неки бог или неки човек у вас творац законодавства?

Клеинија: Бог пријатељу! Бог да кажемо по праву, и то код нас Зевс, а код Лакедемона, одакле је овај наш пријатељ, мислим да кажу да је то био Аполон. Зар није тако?

Мегил: Тако је!

Атињанин: Мислим без сумње... да је Минос сваке девете године одлазио оцу на састанак и да је он по његовим предлозима дао законе нашим градовима?

Клеинија: Тако се код нас прича...¹⁹

Древни закони, приписивани историјским или легендарним законодавцима, били су заправо пописани обичаји чија је примена била обавезна. Наравно, грчки аутори праве разлику између закона и обичаја, али та разлика није читаоцу увек баш сасвим јасна. Говорећи о променама закона Аристотел у *Политици* каже:

„Закон нема никакве моћи да учини да му се људи покоравају; та моћ потиче од обичаја, а обичај се ствара тек дугим низом година, тако да лако мењати већ постојеће законе у друге, нове, значи слабити снагу закона.”²⁰

Али, неколико редова пре овог одломка, Аристотел пише следеће:

„И ти стари закони који су се понегде сачували сасвим су будаластии; у Кими²¹ на пример, постоји закон о убиству (*οἷον ἐν Κύμη περὶ τὰ φονικὰ νόμος ἐστίν*) по коме се, ако тужилац прибави извештај

¹⁹ Plat. *Leg.* 624a-b, srpski prevod A. Vilhara, str. 3.

²⁰ Aristot. *Polit.* 1269 a: ὁ γὰρ νόμος ἰσχύει οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οἱ γίνεται εἰ μὴ δι χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ραδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινούς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δυνάμιν. Srpskohrvatski prevod Lj. Stanojević-Crepajac, Aristotel, *Politika*, Beograd 1970, str. 54.

²¹ Кима је била главни град покрајине Ајолиде у Малој Азији.

број сведока међу својим рођацима, тужени проглашава кривим за убиство.”²²

Стари закон (ἀρχαῖος νόμος), о коме овде говори Аристотел, несумњиво је опште обавезно правно правило настало обичајем, мада је Аристотел за њега употребио термин ὁ νόμος, док у претходном одломку за обичај користи израз τὸ ἔθος. Дилема да ли израз ὁ νόμος означава опште обавезно правно правило настало обичајем или законодавном радњом присутно је и у Исејевим говорима, најважнијем извору за упознавање атинског судског поступка. У говору о Менекловом имању, где се спор води око имовине оставиоца, Менеклов брат изговара између осталог следеће речи:

„Мислим људи, да ако је и једно усвојење извршено у складу са законом, онда сам ја тако усвојен...”²³

Закон (ὁ νόμος) на који се тужилац позива је Солонов, али је питање да ли је законодавство, приписивано Солону, увек било дело његове законодавне делатности, или пописано обичајно право.

Израз ὁ νόμος несумњиво значи закон у савременом схватању тог појма, када се говори о одлукама атинске еклесије, као законодавном телу полиса. Стога у атичком дијалекту израз νόμος значи „према закону”, а νόμος καὶ δίκη, „према закону и праву”. Понекад грчки аутори за законе у данашњем, савременом смислу користе израз *писани закони*, да би се они разликовали од *неписаних закона*, што се односи на опште обавезна правна правила настала вољом (заповешћу) владара. Тако на пример у драми *Прибежлице* (Ἰκέτιδες), Тесеј, говорећи о апсолутној власти монарха, изговара следеће речи:

„Један човек управља и закон је његова ствар... док у царству писаних закона (γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων) сиромашан и богат имају иста права.”²⁴

Слично схватање изражава и историчар Ксенофонт у педагошком спису *Кирово васиљшање* (Κύρου παιδεία). Пишући о славном персијском владару Ксенофонт наводи:

„Веровао је да људи постају још бољи захваљујући писаним законима” (διὰ τοὺς γραφομένους νόμους)...²⁵

Порфирион, коментатор Хорацијевих дела, цитира грчку пословицу:

„За будалу и краља нема писаног закона” (μωρῶ καὶ βασιλεῖ νόμος ἀγραφος).²⁶

Код Софокла се срећу изрази νόμοι θεῶν (*божји закони*), νόμοι χθονός (*закони земље*), ἀγραπτα νόμιμα (*неписани закони*)²⁷ и Ζηνός ἀρχαῖοι νόμοι (*Зевсови древни закони*),²⁸ а код Еурипида νόμοι κοινοί

²² Aristot. *Polit.* 1268b—1269a, prevod Lj. Stanojević-Crepajac, str. 53.

²³ *Or.* II, 1—2. Наведено према S. Avramović, *Isejevo sudsko besedništvo i atinsko pravo*, Beograd 1988, str. 106.

²⁴ Eurip. *Suppl.* 431—434.

²⁵ Xenoph. *Cyr.* VIII 1, 22.

²⁶ Serm. 2, 3, 188.

²⁷ Soph. *Ant.* 287, 368, 454.

²⁸ Soph. *O.C.* 1381.

(οἰσθητοὶ νόμοι),²⁹ дакле закони који су панхеленски и наднационални, те вреде за све људе и за сва времена. У том смислу, у духу стоичког космополитизма, схвата и Марко Аурелије израз закон:

„Ако нам је заједнички разум, онда нам је заједнички и ум, који нас чини умним бићима; ако је тако, онда нам је заједничка и снага расуђивања која нам наређује шта треба или не треба чинити; ако је тако, онда нам је заједнички и закон (εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός)... Човече, био си грађанин у овој великој држави (πόλει); није ли теби свеједно да ли си у њој проживео пет година или три године? Јер оно што је у складу са законима, једнако је свима” (τὸ γὰρ κατὰ τοὺς νόμους ἴσον ἐκάστω).³⁰

Правна теорија и правна философија изградиће касније на тим темељима учење о природном праву. Политичко-правна теорија хеленизма створиће појам *живоῦ* или *одуховљеноῦ* закона (νόμος ἔμψυχος), у настојању да да ново тумачење власти монарха. Владар је, према овом схватању, живи или одуховљени закон, који својим запознестима ублажава строгост и исправља грешке писаних закона.³¹

У *Новом завету* израз ὁ νόμος користи се да би означио *Тору* — *Мојсијеве законе*. Тако, на пример, Исусове речи: „Све што желите да људи чине вама, чините и ви њима! У томе је сав Закон и пророци” (οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ προφηταί),³² односе се на првих пет књига *Старог завета* (*Мојсијеве законе* или *Тору*). Још одређеније, у истом значењу, аутор јеванђеља користи термин **закон** (ὁ νόμος) приповедајући како се Исус обраћа фарисејима питањем:

„Или, зар нисте читали у Закону да суботним данима свештеници у храму крше суботу, па су ипак без кривице” (ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββατον οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσι, καὶ ἀναίτιοί εἰσι).³³

Ваља нагласити, да иако се термин ὁ νόμος користи код грчких писаца од најстаријих времена, у текстовима не постоји ниједна дефиниција овог појма.

Порекло и значења латинског термина lex

Латински израз **lex** — од кога су изведени термини за означавање закона у многим европским, пре свега романским језицима (француски **la loi**, италијански **la legge**, шпански **la ley**, португалски **a**

²⁹ Eurip. *Suppl.* 311, 398, 526, 671; *Or.* 486, 495; *Cycl.* 299; *Hec.* 799; *Phoen.* 538; *Bacch.* 893; *Ion.* 643.

³⁰ Marc. Aurel. IV 4; XII 36.

³¹ Мада се први помен израза νόμος ἔμψυχος везује за питагорејског философа Архиту (IV век пре н.е.) и његов трактат *О закону и правди* (Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης), сачуван у збирци *Анџолоџија* Јована Стобеја (из VI века), каснија истраживања су показала да се ради о тексту из хеленистичког периода. Cf. S. Šarkić, *Pravne i političke ideje u Istočnom Rimskom Carstvu*, Beograd 1984, p. 7 sq.

³² Math. 7, 12.

³³ Math. 12, 5.

lei, румунски **o lege**, албански **legy**, итд.) — потиче од индоевропског корена **legh** = прихватити, применити, одакле и англосаксонски термин **lagu**, односно енглески **law**. Спорно је, међутим, од ког глагола је у самом латинском језику изведена именица **lex**. Прво објашњење које срећемо у изворима покушао је да да Цицерон у правно-философском трактату *О законима (De legibus)*. Расправљајући о суштини закона Цицерон израз **lex** доводи у везу с одговарајућим грчким термином — ὁ νόμος. Према његовом тумачењу именица ὁ νόμος изведена је од глагола νέμω = делити, доделити, поделити, те је Цицерон, следећи аналогију, латински израз **lex**, извео од глагола **lego, legare**, али у значењу „бирати, изабрати”. Он, додуше, примећује да грчки термин наглашава једнакост и правичност (при подели), док је код латинског суштина у избору, али да обе ове вредности представљају типичне карактеристике закона.³⁴

И Варон, у свом делимично сачуваном делу *О латинском језику (De lingua Latina)*, изводи именицу **lex** од глагола **lego**, али у значењу „читати” (а не бирати) и повезује га са грчким глаголом λέγω = говорити, причати.³⁵ Вароново тумачење прихватио је изврстан број старијих лексикографа.³⁶

Већина филолога данас изводи именицу **lex** од глагола **lego, legare**, који значи послати неког као посланика или са јавним налогом, дати овлашћење, наложити, наручити нешто, а затим наредити, уредити, одредити, ставити, поставити.³⁷ У таквом значењу среће се глагол **lego, legare** и у *Закону XII таблица*:

„Како [pater familias] одреди о својој имовини и туторству [над имовином своје породице] тако нека буде право” (Uti legassit super pecunia tutelavae suae rei, ita ius esto).³⁸

Наравно, има и данас присталица Вароновог тумачења, као и оних који именицу **lex** изводе од глагола **ligo, ligare** = везати, свезати, спојити, здружити.³⁹

Израз **lex** среће се и у римским изворима у више различитих значења, мада у основи увек означава опште обавезно правно правило. Најстарије и најраширеније значење термина **lex** је правна норма коју прописује надлежни законодавни орган. У најстаријој римској историји законе, **leges**, доносиле су скупштине (комиције), мада римска традиција помиње и такозване **leges regiae** — законе краљева. Ове

³⁴ Cic. *De leg.* I 6, 19. В. и српски превод Бојане Шијачки Маневић, Београд 2002.

³⁵ Var. *De ling. Lat.* VI 66.

³⁶ Видети одредницу **Lex** у Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, ed. Carradini e Perin, Padova 1864—1926, III 68.

³⁷ Cf. **Lex** у Ernout et Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris 1959, p. 354.

³⁸ *Lex XII Tab.* V, 3.

³⁹ О пореклу и значењима израза **Lex** у римском праву детаљно расправља F. Serrao у чланку **Legge — Diritto romano** у оквиру одреднице **Legge**, у *Enciclopedia del Diritto*, Varese 1973, vol. XXIII, pp. 794—850, где се може наћи и детаљан списак литературе о овим питањима.

законе, који нису сачувани у оригиналним текстовима и у чију аутентичност знатан број историчара сумња, донели су наводно први римски краљеви, а обавештења о њима расута су по изворима различите садржине. На пример, Марцелин нас обавештава да је „**краљевски закон забрањивао да се сахрани жена која је умрла трудна, пре него што јој се извади плод**” (*negat lex regia mulierem, quae pregnans mortua sit, humari, antequam partus ei exciditur*).⁴⁰

Према сведочењу Дионисија из Халикарнаса у време Тула Хостилија (трећег краља) „**донет је закон по коме је онај коме се роде три сина близанца могао, све до њиховог пубертета, примати за њих јавно издржавање**” (*lex lata est propter illum casum, iubens, si cui trigemini nasceretur filii, ei de publico allimenta ad pubertatem usque suppeditari*).⁴¹

Постојали поменути закони или не, израз **lex** схваћен је у овим случајевима као опште обавезно правно правило које доноси државни орган са законодавном надлежношћу, у овом случају краљ, **rex**. Није, међутим, искључено (мада се због недостатка поузданијих извора о томе ништа са сигурношћу не може тврдити), да су **краљевске законе (leges regiae)** доносиле скупштине на предлог краљева, а да их је касније предање приписало легендарној седморици. Могуће је и да су такозвани **краљевски закони** представљали записано обичајно право, везивано за личност **rex**-а чијом иницијативом је попис извршен.

У доба ране Републике израз **lex** означава пре свега опште обавезно правно правило настало одлукама народа окупљеног у комицијама:

„**Закон је оно што народ заповеди и установи**” (*Lex est quod populus iubet atque constituit*).⁴²

Одлуке које су доносили плебејци на својим скупштинама нису обавезивале патриције (јер они на њима нису учествовали), те се оне нису називале законима, **leges**, већ плебисцитима:

„**Plebiscitum est quod plebs iubet atque constituit.**”⁴³

Одредбама **Lex Hortensia** од 287. године пре н. ере, одлуке плебејаца обавезивале су цео римски народ, те су по правној снази изједначене са законима, **leges**, а временом се и за њих почео користити израз **lex**. То се лепо види из најстарије од три правне дефиниције израза **lex**, коју нам саопштава Ауло Гелије, аутор из другог века нове ере у спису *Аџичке ноћи (Noctes Atticae)*:

⁴⁰ *Marcelinus libro vicensimo octavo digestorum*, D. XI, 8, 2. Ради се о закону из времена Нуме Помпилија, по традицији другог по реду краља (**rex**-а).

⁴¹ III, 22.

⁴² *Gaius, Inst.* I, 1, 3. Мада ова дефиниција инсистира на суверенитету римског народа, он је заправо био ограничен чињеницом да су: 1) иницијативу за доношење закона имали магистрати; 2) закон није обавезивао римски народ све док га Сенат (*patres*) не би проучио и одобрио (**nisi patres auctores facti sint** — V. *Cic. De re pub.* II, 32; *Liv.* I, 17), односно док не добије *сагласности очева* — **auctoritas patrum**, и 3) магистрат је морао изгласати закон да састави у исправној форми и истакне га на форуму.

⁴³ *Gaius, Inst.* I, 1, 3.

„Атеј Капитон, најистакнутији [познавалац] приватног и јавног права овим речима је одредио шта је то закон: закон је, рече, општа заповест народа или плебејаца, на предлог магистрата” (*Atteius Capito, publici privatiq̄ue iuris peritissimus, quid lex esset hisce verbis definivit: lex, inquit, est generale iussum populi aut plebis, rogante magistratu*).⁴⁴

Како су закони доношени на предлог магистрата, гентилно име предлагача (једно или више њих) стављано је уз израз *lex*, те се под таквим називом користе многи закони изгласани у комицијама. Из времена Републике најпознатији су: а) за уређење аграрних односа: *Lex Cassia agraria*, *Lex Icilia de Aventino publicando*, *Leges Liciniae Sextiae*; б) за решавање дужничких односа: *Lex Duilia*, *Lex Marcia*, *Lex Poetelia*; в) који регулишу односе патриција и плебејаца: *Lex Publilia Voleronis*, *Lex Canuleia*, *Lex Publilia Philonis*, *Lex Ogulnia*, *Lex Hortensia*; г) о накнади штете: *Lex Aquilia* и многи други. Често су закони добијали и опште називе: *leges consulares*, *dictatoriae*, *decemvirales*, *praetoriae*, *tribuniciae*, према титули магистрата који их је предложио (конзули, диктатори, децемвири, претори, трибуни), али без навођења њихових имена.

Опште обавезна правна правила која је у време Принципата почео све чешће да ствара принцепс, нису се у првим годинама називала *leges* (закони) већ *constitutiones principum* (одлуке принцепса), јер се под изразом *lex* подразумевала одлука (опште обавезно правно правило) коју је установио народ. Но како је принцепс формално-правно иступао као мандатар римског народа, који у својој власти сједињује више магистратура републиканског Рима, његово учешће у стварању опште обавезних правних правила усталило се још у првом веку нове ере. Стога римски правници настоје да најпре садржински, а касније и термилолошки изједначе *constitutiones principum* са *lex*. Дефинишући одлуке принцепса Гај каже:

„Одлука принцепса је оно што император декретом, едиктом или писмом заповеди; никад није било довођено у сумњу да то има снагу закона јер император добија своју врховну власт кроз закон” (*Constitutio principis est quod imperator decreto vel edicto vel epistula constituit. Nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem obtineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat*).⁴⁵

Помпоније иде још корак даље, када, пишући о изворима права, каже: „... или постоје одлуке принцепса, што значи да оно што је наредио сам принцепс служи као закон” (... *aut est principalis constitutio, id est ut quod princeps constituit pro lege servetur*).⁴⁶

Најпознатија и најчешће цитирана изрека је Улпијанова дефиниција која у потпуности изједначава принцепсове заповести са законом (*quod principi placuit, legis habet vigorem*).⁴⁷ Потпуно термилолошко изједначавање царских конституција и закона спроведено је у

⁴⁴ *Noct. Att.* X 20, 2.

⁴⁵ *Gaius, Inst.* I, 5.

⁴⁶ *D. I.* 2, 2, 12.

⁴⁷ *D. I.* 4, 1.

време Домината, када су се и формално опште обавезна правна правила која је доносио император почела називати **leges**, закони.

Израз **lex** користили су Римљани и у другим ширим и ужим значењима. Понекад он означава писане законе (без обзира на начин њиховог постанка) и супротставља се обичајима (као неписаним законима). Тако на пример када Гај прави разлику између „грађанског права” (**ius civile**) и „права народа” (**ius gentium**), каже: „**Сви народи, којима управљају закони и обичаји, служе се делом својим сопственим, а делом правом свих људи**” (**Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur**).⁴⁸

Израз **lex** схваћен као правни поредак уопште, или модерним језиком речено „позитивно право”, произилази из Папинијанове дефиниције, доста различите од претходне две, сачуване код Аула Гелија и Гаја. Према Папинијану „**закон је опште правило, мишљење мудрих људи, казна за деликте који су својеволјно или из незнања почињени, јемство за целу државу**” (**lex est commune praecceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis reipublicae sponsio**).⁴⁹

Израз **lex** означава и правно правило које је настало једностранним актом (као што су, на пример, такозвани **leges dictae**), затим споразумом (уговором) две или више особа или пак група (то је случај, на пример, са **lex contractus**,⁵⁰ **venditionis**,⁵¹ **locationis**,⁵² **depositi**⁵³), или сагласношћу (**consensus**) неке приватне или јавне заједнице. У области јавног права најтипичнији пример је **lex comitalis**, а на приватноправном подручју **leges collegiarum**, којим се одређују правила корпорација изгласана на скупштинама чланова.

Термин **lex** среће се и да би означио одлуку о једном, конкретном случају.

Порекло и значење израза закон у српскохрватском и другим словенским језицима

Постанак словенског термина **закон** изводи се од корена **кoнъ** = почетак. С том речи стоје у вези и прилог **искони** = од почетка, као и именица **кoнац** = крај, одакле глаголи **доконати** и **окончати**.⁵⁴ Изворно, дакле, реч **закон** би значила за *йочешак*, нешто што је установљено на почетку, или нешто што означава почетак нечега.

⁴⁸ Gaius, *Inst.* I, 1.

⁴⁹ D. I, 3, 1.

⁵⁰ D. XIX, 5, 8.

⁵¹ D. XVIII, 1, 68.

⁵² D. XIX, 2, 25, 3.

⁵³ D. XVI, 3, 1, 34.

⁵⁴ Конац и доконати тумачи се у Броз — Ивековићевом речнику у значењу одлучити, уредити, те одатле закон значи одлуку, уредбу (F. Iveković i J. Broz, *Rječnik hrvatskoga jezika* I—II, Zagreb 1901). P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I (1971) 316 објашњава закон као сложеницу < за *kona „од почетка”.

Термин **закон** користио се, а и данас се користи у српско-хрватском (као и у другим словенским језицима) у великом броју различитих значења. При том треба правити разлику између свакодневног говора и правне терминологије, у којој је значење израза **закон** доста прецизно одређено. Ваља напоменути да ни у једном од речника српског или хрватског језика нису изнета сва значења овог термина, настала од његовог првог помена у средњовековним српским и хрватским писаним изворима.⁵⁵

У Вуковом *Рјечнику* под одредницом **закон** наводе се три значења: 1) **вера, религија**, што Вук преводи немачким изразима **die Religion, der Glaube** и латинским **religio** („кога си ти закона”, „по нашем закону то не може бити”, „не доноси закон”); 2) **причест**, што се преводи речима **das heilige Abendmal** и **eucharistia** („хајдемо на закон”, „данас сам узео закон”); 3) **обичај, закон**, преведено са **die Sitte, das Gesetz**, односно **mos, lex** („остави нам колу дара, закон ти је”, „што у тебе зли закон постаде”, „тога закона нема овђенак”).⁵⁶

У Даничићевом *Рјечнику из књижевних старина српских* израз **закон** објашњава се само латинским термином **lex**, мада наведени примери из извора упућују и на друга, битно различита значења.⁵⁷

Владимир Мажуранић у својим *Prinosima za hrvatski pravno-povijestni rječnik*, наводи најпре три значења из Вуковог *Рјечника*, а затим, позивајући се на неке старије ауторе (Пергошић, Белостенец), класификује значења израза **закон** према латинској терминологији: **a) modus (način); b) casus (slučaj); c) conditio (uslov); d) ius (pravo); e) mos, consuetudo (običaj i pravni običaj); f) lex (zakon, pravda); g) matrimonium (brak, venčanje)**, наводећи и примере из извора.⁵⁸

На почетку рада смо већ навели да се у правној терминологији (како научној, тако и у законодавној пракси) термин **закон** користи у два значења: закон у материјалном смислу (свако опште обавезно правило понашања које утврђује држава) и закон у формалном смислу (правни пропис који доноси највише представничко тело у држави).

У књижевним текстовима могу се наћи и друга значења израза **закон**. **Закон**, схваћен као поредак утврђен природним правом, среће се код Његоша у стиху **наши цари закон погазише...**⁵⁹ Нешто даље, такође у *Горском вијенцу*, Његош употребљава исти израз у значењу врховне власти, највишег ауторитета, када каже: **коме закон лежи у топузу...**⁶⁰

⁵⁵ Најпотпуније је обрадио одредницу **Закон** V. Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povijestni rječnik* I—II, Zagreb 1908—1922, reprint 1975, str. 1642—1643.

⁵⁶ *Српски Рјечник, истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима, скупио ња и на свијет издао Вук Стилф. Караџић*, у Бечу 1852, репринт Београд 1972, стр. 177.

⁵⁷ Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, Београд 1864, I, стр. 358—359.

⁵⁸ V. Mažuranić, *Prinosi*, str. 1642—1643.

⁵⁹ *Горски вијенац*, 200.

⁶⁰ *Горски вијенац*, 1155.

Израз **закон** у идентичним или сличним значењима и у оваквом облику среће се и у готово свим словенским језицима (руски **закѡн**, бугарски **закѡн**, словеначки **zakón**, македонски **закѡн**, чешки и словачки **zákon**, пољски **zakon**).

Филолошка анализа би сасвим сигурно пронашла и друга значења овог израза која се срећу у свакодневном говору и књижевним радовима, али то није циљ ове расправе. Нашу пажњу посвећујемо само средњовековним српским правним споменицима.

Правни споменници — дефиниције и значења израза закон

Мада се израз **закон** у српској правној историји користи још од краја XII века, све до XIV века не налазимо у изворима ни на какву дефиницију тог појма. Прве дефиниције које срећемо не налазе се у самосталним теоријско-правним трактатима или правним уџбеницима (јер такви нису сачувани, ако их је уопште било), већ у преводима византијских правних компилација. *Синѡаџма* Матије Властара (унета у Србију око 1348. године) упознаје нас са неколико одредаба које говоре о појму закона, а које су српски редактори и преводиоци унели у главу састава **Н** под насловом **О законе**. На првом месту налазе се Папинијанова и Марцијанова дефиниција, које у *Диџесѡама* заузимају титулусе I, 3,1 и I, 3,2. Већ наведену Папинијанову дефиницију закона преузели су редактори *Василика* и превели је речима: Νόμος ἐστὶ κοινὸν παρὰγγελλμα, φρονίμων ἀνδρῶν δόγμα, ἐκουσίῳν καὶ ἀκουσίῳν ἀμαρτημάτων ἐπιστροφή, πόλεως συνθήκη κοινή.⁶¹

Марцијанов текст, који парафразира Демостенову дефиницију закона, редактори *Василика* свели су на концизну сентенцу: Ἐστὶ δὲ καὶ θεῖον εὐρημα (такође је и божанска наредба).⁶²

Међутим, редактори *Еѡанаџоџе* спојили су ове две дефиниције у једну,⁶³ те су је у таквом облику преузели и Матија Властар и српски преводиоци *Синѡаџме*. Текст у старом српском преводу гласи: „**Законъ ѿестъ обште џапороченіе, моудрѡихъ моужѡи преданіе, вол’нихъ и невол’нихъ сьгрешеніи обрашеніе рекше оуцеломоуждреніе, града сложеніе обште, ѿестъ же и божьствьноіе обретеніе.**”⁶⁴

Следи Модестинова дефиниција циља закона,⁶⁵ преузета такође из *Еѡанаџоџе*: Ἀρετὴ νόμου τὸ κελεύειν, τὸ κωλύειν, τὸ ἐπιτρέπειν,

⁶¹ Bas. II, 1, 13, *Basilicorum Libri LX, series A, volumen I, textus librorum I—VIII*, ed. H. J. Scheltema et N. Van der Wal, Groningen 1955, p. 17.

⁶² Bas. II, 1, 14, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17.

⁶³ *Epan. I, 1*, ed. J. et P. Zepos, *Ius graecoromanum II*, Athenis 1931, reprint Aalen 1962, p. 240.

⁶⁴ *Матије Властара Синѡаџмаѡи*, издао С. Новаковић, Београд 1907, стр. 421.

⁶⁵ D. I, 3, 1, *Modestinus libro I regularum: legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire*. Редактори *Василика* (II, 1, 18, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17) знатно су проширили Модестинову дефиницију: Ἀρετὴ νόμου καὶ δύναμις τὸ κελεύειν τρέφεσθαι παρὰ τῶν πατέρων τοὺς παῖδας καὶ τοὺς πατέρας παρὰ τῶν παίδων τὸ κωλύειν γίνεσθαι φόνους ἢ ἀρπαγὰς ἢ ἕτερόν τι πλημμέλημα: τὸ ἐπιτέπειν τισὶ διατίθεσθαι καὶ συναλλάσειν: τὸ τιμωρεῖσθαι τοὺς ἡμαρτηκότας.

τὸ τιμωρεῖσθαι⁶⁶ (добродетель закону їеже повелевати, їеже вьѣбраніати, їеже оубеждати, їеже томити),⁶⁷ то јест да је циљ закона да заповеди, да забрани, да дозволи и да казни.

Наредни одељак упознаје нас са две Улпијанове дефиниције, обе преузете из *Василика*, редоследом који је требало да буде обрнут и са нешто измењеним смислом. Улпијанову мисао да се права не установљавају ради појединаца, већ због свих (*iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur*),⁶⁸ редактори *Василика* превели су речима Οὐ περὶ τοῦ καθ' ἑκάστων, ἀλλὰ κοινῶς οἱ νόμοι τίθενται,⁶⁹ заменивши у преводу термин *iura* (права), изразом νόμοι (закони). Слично је поступљено и приликом скраћивања Улпијанових разматрања о пореклу назива **право** и **правда**. Расправљајући доста опширно о том питању, Улпијан у првој књизи својих *Институција* закључује да је право названо према правди, јер је право вештина доброг и једнаког: „*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.*”⁷⁰

Редактори *Василика* сажето су извукли суштину Улпијанове дефиниције, али су опет израз *ius* (право), заменили термином νόμος — закон (Ὁ νόμος ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης ὠνόμασται· ἐστὶ γὰρ νόμος τέχνη τοῦ καλοῦ καὶ ἴσου),⁷¹ чиме је Улпијанова аргументација (*ius* — *iustitia*), изгубила свој прави смисао. Тако не би било да су редактори *Василика* *ius* превели са δίκη, јер би то онда и у грчком преводу убедљивије звучало (δίκη — δικαιοσύνη). Међутим, у Византији није никад био изграђен неки општи појам права. Представа о *ius*, као о некаквој деперсонализованој маси правних правила, наслеђена из римске правне традиције, која конституише право (у смислу **law**, **droit**, **diritto**), била је одбачена још у Јустинијаново време. Централни правни појам за Византинце је био и остао појам **закон** (ὁ νόμος) у којем увек трепери и персонални законодавац — царски νομοθέτης.⁷² Друкчије није могао да поступи у XIV в. ни Матија Властар. Следећи изворни текст (*Василике* или неку скраћену верзију) он је спојио два титулуса у један, а ни српски преводиоци нису, наравно, упоређивали грчки текст са латинским (ако су га уопште и имали у рукама), те су Улпијанови изрази *iura* и *ius* у српском преводу постали **закони** и **законь** (**Не о којеиждо нь обштне љакони полајоть се. Законь оть правды именована се, їесть бо хытрость доброму и равному**).⁷³

⁶⁶ *Епан*. I, 3, ed. Zepos, II, p. 240.

⁶⁷ *Синѡаѣмай*, издање Новаковић, стр. 421.

⁶⁸ D. I, 3, 8.

⁶⁹ *Bas.* II, 1, 19, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17.

⁷⁰ D. I, 1, 1.

⁷¹ *Bas.* II, 1, 1, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 15.

⁷² D. Simon, *Закон и обичај у Византији*, *Анали Правног факултета у Београду* 2 (1987), стр. 145. Cf. S. Šarkić, *The Influence of Byzantine Ideology on Early Serbian Law*, *The Journal of Legal History* 13 (August 1992), Number 2, pp. 147—154.

⁷³ *Синѡаѣмай*, издање Новаковић, стр. 421.

Трећи одељак главе **О закону** садржи три поглавља спојена у један титулус, а преузета из *Ејанаџоџа*. Најпре се вели да се закон доноси ради оног што се дешава у већини случајева, а не у ретким случајевима, затим да закон не настаје ради оног што се може десити у једној жупи, и да се законодавство може прекршити само једанпут или двапут (**Законъ отъ иже іако о множаишемъ случајошихъ се, а не оубо отъ иже скоудне бѣбодити подобаіеть, ни же отъ могоушихъ бѣ единоїе прилоучити се жоупе, преџираѣотъ бо џаконоположници иже іединоїе или двашти**).⁷⁴ У овом случају редактори *Ејанаџоџа*, које следе Матија Властар и његови српски преводиоци, спојили су у један титулус три сентенце римских правника. Прво правило је Помпонијева парафраза грчког философа Теофраста и гласи: ***Iura constitui oportet, ut dixit Theophrastu, in his que ἐπι τὸ πλεῖστον accidunt, non quae ἐκ παραλόγου***.⁷⁵

Поново су грчки преводиоци израз ***iura*** (права) превели термином νόμοι (закони).

Друго правило је нешто измењена Целзова сентенца да се „...**право не ствара према оном што се једном, неким случајем, може догодити**” (***Ex his, quae forte uno aliquo casu accidere possunt, iura non constituuntur***).⁷⁶

Грчки преводиоци опет говоре о законима, а не о праву и наводе ...**оно што се догађа у једној теми**. Српски редактори *Синѣаџме* употребљавају израз **закон**, као превод грчког νόμος, а реч **тема** (θέμα) преводе са **жупа**.

И најзад, треће правило је Паулова парафраза Теофраста, прихваћена уз незнатне измене: **Τὸ γὰρ ἄπαξ ἢ δίς, ut ait Theophrastus, παραβαίνουσιν οἱ νομοθέται**.⁷⁷

Последња дефиниција која објашњава појам закона је Паулова сентенца и гласи: „**Није ново да ранији закони доводе до каснијих**” (***Non est novum ut priores leges ad posteriores trahunt***).⁷⁸ Матија Властар ју је преузео из *Василика* (οἱ προγενέστεροι νόμοι καὶ εἰς τοὺς μεταγενεστέρους ἔλκονται),⁷⁹ а српски редактори су је превели речима: **Предбывши џакони вѣ послежде бывшихъ привлачеть се**.⁸⁰

То би биле све дефиниције које се односе на појам закона, мада сам израз **закон** српски преводиоци *Синѣаџме* користе и у другим значењима.

⁷⁴ *Синѣаџмај*, издање Новаковић, стр. 421 = *Епан*. I, 2, ed. Zepos, II, p. 240: Τοὺς νόμους πὸ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον συμβαινόντων οὐ μὴν τὴν σπανίως εἰσάγεσθαι δεῖ οὐδὲ ἀπὸ τῶν δυναμένων ἐν ἐνὶ συμβαίνειν θέματι· παρορσι γρ οἱ νομοθέται τὸ ἀπαξ ἢ δίς.

⁷⁵ D. I, 3, 3 = *Bas.* II, 1, 15, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17.

⁷⁶ D. I, 3, 4 = *Bas.* II, 1, 16, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17.

⁷⁷ D. I, 3, 6 = *Bas.* II, 1, 17, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 17.

⁷⁸ D. I, 3, 26.

⁷⁹ *Bas.* II, I, 36, ed. Scheltema — Van der Wal, p. 19.

⁸⁰ *Синѣаџмај*, издање Новаковић, стр. 421.

Почев од краја XII века у правним споменицима Срба и Хрвата среће се израз **закон** у преко педесет различитих значења. Сва та значења, строго узев, нису увек правна, односно не означавају увек неки правни појам. Закон у нашим старим текстовима може да значи и **услов, начин, веру** или неки други израз из свакодневног говора. Бројне су и кованице са речју **закон** у основи, као што је на пример случај са изразима **законик, звездозаконие, законопреступник, безаконик, законоположеније** и слично. Поред именица срећемо и придеве, прилоге и глаголе који у свом корену имају термин **закон**. Такви случајеви су на пример **законо, узакониено, закономно, законобрати се** и слично. Ипак, у највећем броју случајева, термин **закон** у српским правним споменицима значи правно правило (**regula iuris**), или још шире — правило уопште. Али, и у тим случајевима треба правити разлику у вези са настанком тога правила. Њега може да створи национална државна власт (владар), може да настане уговором или пак обичајем. Врло раширено је и значење партикуларног правног правила, али и оно има различиту садржину. Партикуларно правно правило може имати територијални карактер, односно када регулише правне односе на једном властелинству. Поред тога, оно може бити и персонално, у случајевима када се регулише правни положај појединих категорија становништва (меропси, власи, војници, попови, кметови итд.). Партикуларно правно правило регулише и поједина правна питања (пороту, купопродају, убиство), среће се у насловима законских чланова (**закон од синов и отац, закон од дилења**) или означава поједину заповест или наредбу. У неким случајевима **закон** значи и зборник записаног обичајног права (статут), а у преводима грчко-римских (византијских) правних компилација означава царски закон (**νόμος, lex**), право (**ius**) и саму законитост.⁸¹

У повељама које су српски владари издавали на грчком језику среће се на неколико места израз **ὁ νόμος**, али у различитим значењима:

1) У хрисовуљи цара Душана Лаври светог Атанасија на Светој гори од децембра 1347, спомиње се **испуњење закона и пророка** (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν πλήρωμα), где је израз **ὁ νόμος** цитат из Библије који означава Мојсијеве законе (*Петшокњижје*).⁸²

2) Хрисовуља цара Симеона (Синише) Уроша властелину Јовану Цафи Урсину Дуки од јануара 1361, помиње **οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ νόμοι (божји и свети закони)**, у значењу вечитих закона или природнога права.⁸³

⁸¹ Сва различита значења израза **закон**, са примерима из извора, покушао сам да наведем у посебној монографији *Закон у глагољским и ћирилским њравним споменицима (од XII до XVIII века)*, Нови Сад 1994.

⁸² А. Соловјев — В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, Београд 1936, стр. 118 и 119. Cf. Matt. V, 17: Μὴ νομίσητε ὅτι ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας, οὐκ ἤλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

⁸³ Соловјев — Мошин, стр. 236 и 237.

3) Повеља деспота Јована Угљеше о измирењу српске цркве са Цариградском патријаршијом (март 1368), говорећи о цару Душану, између осталог вели: **као какав други небески судија и законодавац, дрско презирући и закон господњи** (νόμον κύριον), где израз νόμον κύριον (**закон господњи**) означава универзални поредак који је створио Бог. У истом документу, нешто даље, деспот каже: **кад би изгледало као да ја нисам вратио Ромејцима [Византинцима] њихову стару слободу, како би опет живели по светим и божанственим законима царева** (κατὰ τοὺς ἱεροὺς καὶ θεῖους νόμους τῶν βασιλέων), **и били потпуно слободни од варварске тираније и неправде.**⁸⁴ *Свети и божанствени закони царева* који се спомињу у тексту, јесу грчко-римски (византијски) закони, искључива привилегија цара Ромеја (Βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων). Прогласивши сопствено законодавство, Стефан Душан је себи присвојио право које средњовековни монарси нису имали, због чега су га и редактори ове повеље (патријаршијска канцеларија у Цариграду) осудили.

4) У повељи деспота Јована Угљеше којом решава спор између манастира Зографа (на Светој гори) и јериског епископа, од фебруара 1369, каже се: ...ὡς οἱ νόμοι διαγορεύουσι (**како закони заповедају**).⁸⁵ У овом случају израз οἱ νόμοι (**закони**) означавају законодавне акте државне власти.⁸⁶

Srdan Šarkić

NOMOS, LEX, ZAKON: ORIGINS, MEANINGS, DEFINITIONS

Summary

At the beginning of the paper the author asserts what the term **zakon** (**law, statute, bill, la loi, la legge, das Gesetz**) means in the contemporary legal terminology. Further the origins of Greek term ὁ νόμος and Latin term **lex** are examined, and the examples from the sources are listed showing the different meanings of those terms. In the third chapter, the meaning of the term **zakon** (**законъ**) in Slavonic languages, especially in Serbian legal monuments, is elaborated. A special attention is paid to the definitions of **zakon** that arrived in Serbian mediaeval law through Byzantium. Serbian translators of Matheas Blastar's *Syntagma* took over the definitions of **zakon** from famous Roman lawyers, but not from the original Latin text than from Greek (Byzantine) translations that made no difference between the terms **lex** and **ius**, using for both of them term ὁ νόμος i.e. **zakon** (**законъ**) in Serbian translation. At the end the author examines the charters of Serbian rulers that were written in Greek where the term νόμος was used, but with different meanings.

⁸⁴ Соловјев — Мошин, стр. 262 и 263; 264 и 265.

⁸⁵ Соловјев — Мошин, стр. 274 и 275.

⁸⁶ S. Šarkić, *Nóμος et zakon dans les textes juridiques du XIV^e siècle, Byzantium and Serbia in the 14th Century*, Athens 1996, pp. 257—266.

Rastko Vasić

SLUČAJ AUTARIJATA — ISTORIJA I PREISTORIJA

APSTRAKT: U radu se govori o kombinovanju istorijskih i arheoloških izvora u interpretaciji zbivanja u poslednjem milenijumu pre n.e. i na slučaju Autarijata pokazuje da uz svu opreznost u korišćenju i jednih i drugih podataka, treba pre svega ceo problem posmatrati sveobuhvatno i sa distance.

KLJUČNE REČI: Istorija, istorijski izvori, preistorija, arheološki materijal, Autarijati, Tribali.

Grčki geograf Strabon kaže na jednom mestu da su „Autarijati jednom bili najveće i najmoćnije ilirsko pleme, da su pobedili Tribale i pokorili druge Ilire i Tračane”. I pored nekih varijacija u interpretaciji detalja, moderni istoričari su prihvatili ovaj navod kao istinit, odnosno da su u jednom trenutku Autarijati bili veoma moćni i da su nadvladali druga susedna plemena, među njima i Tribale.

Lociranje Autarijata nije sasvim sigurno, mada se njihovo ime obično vezuje za planinu i reku Taru, tako da se može smatrati da im je postojbina bila negde u zapadnoj Srbiji i severnoj Crnoj Gori. Tribali su na osnovu antičkih izvora relativno sigurno smešteni između Velike Morave na zapadu i Iskera na istoku pa se na osnovu ovoga može približno odrediti poprište sukoba između dva moćna plemena.

Strabon ne kaže kada su Autarijati bili najmoćnija i najveća ilirska grupa. Istorijski događaji hronološki određeni, u kojima se oni pojavljuju, vezani su za drugu polovinu IV veka pre n.e., gde oni nisu predstavljeni kao neka sila nego više kao jedna dosta slaba plemenska grupa koju krajem IV veka najezda žaba i miševa nateruje da ostave svoja ognjišta i odsele se jednim delom u Makedoniju, drugim na deltu Dunava. To bi govorilo da vreme njihove moći treba staviti pre sredine IV veka pre n.e.

Tribali, s druge strane, od druge polovine V veka, kada se prvi put pominju kao pobednici odrijskog kralja Sitalka, do druge polovine IV veka, kada je Aleksandar Makedonski organizovao vojnu protiv njih i pokorio ih, u stalnom su usponu i neprestano usmereni na istok i jug, na Trača-

ne i Grke, pa se ne bi dalo pretpostaviti da su ih Autarijati pobedili u tom periodu. Naprotiv, to bi indiciralo da sukob Tribala i Autarijata treba staviti u još dublju prošlost i datovati ga pre sredine V veka pre n.e.

Ima, istina, mišljenja koja nastoje da sve pomenute događaje smeste u hronološki određene okvire, odnosno pretpostavljaju da su Autarijati ojačali i pobedili Tribale posle Aleksandrove ekspedicije na Dunav, kada su Tribali oslabili. Ovo mišljenje, koje zastupaju istoričari pa i poneki arheolog, čini se malo verovatnim. Naime, u vreme Aleksandrovog pohoda, Autarijati su označeni kao najslabija plemenska grupa na tom prostoru tako da je, kad su ugrozili Aleksandrovu ekspediciju, bio dovoljan da ih savlada agrijanski kralj Langar sa svojim ljudima, koji je bio u Aleksandrovoj pratnji. Da su oni od veoma slabe grupacije za nekih dvadesetak godina postali najveća snaga na Centralnom Balkanu koja je pokorila veći broj susednih plemena, možda i nije nemoguće ali je, kako smo rekli, malo verovatno. S druge strane, Strabon kaže da su oni bili „jednom” najveće i najmoćnije ilirsko pleme, što bi trebalo shvatiti da to vreme treba staviti u neku dublju prošlost, odnosno pre sredine V veka, kako smo gore pretpostavili. Jedan drugi Strabonov navod „da su Autarijate pokorili Skordisci, koje su opet pokorili Rimljani”, takođe se može shvatiti u sličnom smislu — da su to bile grupe koje su vladale ovim prostorom duže vreme, odnosno svakako duže od jedne ili dve decenije. Čini mi se da je za potpuno razumevanje Strabonovog navoda, potrebno posmatrati događaje sa veće vremenske distance, što nije uvek karakteristika istoričara.

Da li i kako arheologija može ovde da pomogne? Istoričari su dosta skeptični u tom pogledu i sumnjaju da ostaci materijalne kulture, keramika, nakit ili oružje, čak i oni iz poslednjih vekova pre n.e. mogu da budu etnički sa sigurnošću identifikovani, dok s druge strane arheolozi često bez nekih ograda etnički identifikuju grupe i nalaze iz znatno dublje prošlosti. Istina je kao i obično negde u sredini. Kombinovanje istorijskih podataka i arheološkog materijala može svakako da zadovoljavajuće rezultate ako se s njima oprezno barata i ne hrli sa neargumentovanim zaključcima. Naime, o gvozdenom dobu Centralnog Balkana, koje je ovde u pitanju, zna se dosta ali još uvek nedovoljno da bi se jedno nalazište, naselje ili nekropola mogla etnički a priori opredeliti kao autarijatsko, tribalsko, dardansko ili nečije drugo. Problem treba posmatrati sa više strana, odmeriti i odvagati sve činjenice pa tek onda izreći pretpostavke koje bi na osnovu toga bile eventualno moguće.

Koji je dakle arheološki materijal iz VI—IV veka pre n.e. na Centralnom Balkanu relevantan za našu temu, odnosno za slučaj Autarijata?

Na zapadu ovog prostora uočava se postojanje jasno izražene glasi-načke kulturne grupe, nazvane po visoravni Glasinac istočno od Sarajeva, sa gradinskim naseljima, nekropolama pod humkama i pokretnim materijalom — karakterističnim oružjem, nakitom i keramikom. U arheološkom smislu glasi-načka grupa predstavlja jednu od najmoćnijih i najbolje poznatih kulturnih grupa na Balkanu, koja se razvila negde u VII veku, doživela vrhunac početkom V veka, i zatim životarila u pojedinim oblastima negde do III veka pre n.e. Pored matične oblasti koja zahvata istočnu Bosnu, ju-

gozapidnu Srbiju i severnu Crnu Goru, njena materijalna kultura je rasprostranjena u bližoj i daljoj okolini, kako na zapadu od ove oblasti tako i na istoku, do doline Velike Morave pa i u istočnoj Srbiji.

Ovom periodu pripada zatim horizont kneževskih grobova, sa složenim pogrebnim ritualom i bogatim grobnim priložima, među kojima je veliki broj importovanih predmeta. Pored kneževskih grobova na Glasincu, koji se datuju u VII i VI vek pre n.e., najznačajniji su Pilatovići kod Užica iz druge polovine VI veka, zatim Novi Pazar, Atenica kod Čačka i Pećka banja kod Peći, svi s kraja VI i početka V veka pre n.e. Neki od njih, kao Pilatovići i Novi Pazar, mogu se na osnovu materijala vezati za glasinačku grupu, dok drugi, Pećka banja i posebno Atenica, pokazuju neke razlike u odnosu na glasinački materijal.

U centralnoj Srbiji veliki broj nalaza pripada ovom vremenu, ali oni zajedno ne pružaju mogućnosti za utvrđivanje jedne jasno izdiferencirane kulturne grupe. Reč je, pre svega, o naseljima u Pomoravlju sa dosta keramike i malo metala, kao što je Panjevački rit u Jagodini, koja pokazuje izvestan kontinuitet u razvoju oblika od kasnog bronzanog doba do kraja starijeg gvozdenog doba na širokom prostoru, ali bez drugih relevantnih elemenata za utvrđivanje jedne kulturne grupe. Manje nekropole pod humkama u Mrčajevcima kod Čačka i Ljuljacima kod Kragujevca iz V veka pokazuju izvesne paralele u materijalu sa kneževskim grobovima u Atenici, što bi nagoveštavalo postojanje jedne posebne grupe na tom prostoru, no s druge strane, grobovi sa glasinačkim materijalom u Mojsinju pored Mrčajevaca iz istog vremena govore da je pitanje složenije nego što izgleda na prvi pogled i da su potrebna nova istraživanja u okolini Čačka pre donošenja određenih pretpostavki. Nekropola u Ljuljacima se vezuje takođe na osnovu nekih oblika keramike — zdepastih krčaga sa zasećenim obodom i jednom drškom sa prekeltskim grobovima u nekropoli Pećine kod Kostolca. Oružje iz ove poslednje nekropole — koplja i jednosekli noževi — imaju paralele u skupnom nalazu oružja, verovatno grobu, iz sela Majur na Juhoru. Ima i drugih slučajnih nalaza iz V i IV veka pre n.e., najverovatnije iz grobova, što takođe ne baca više svetlosti na ovo pitanje. Poseban problem predstavljaju veliki pojasevi od srebrnog lima tipa Mramorac, nazvani po selu Mramorac gde su u Srbiji prvi put nađeni, koji su mahom koncentrisani u dolini Velike Morave. Ovi pojasevi verovatno potiču iz grobova no, najčešće dobijeni iz druge ruke, ne pružaju podatke o uslovi- ma nalaza. Paralele na zapadu u glasinačkoj grupi govore o mogućnosti da su nastali pod uticajima sa zapada, ali inače ne daju nikakve indicije o etničkoj pripadnosti.

Istočno od Velike Morave u naselju u Zlotoj pećini nađen je veći broj keramičkih i metalnih predmeta koji se datuju u VII i VI vek. Oni pokazuju brojne paralele, kako sa nekim drugim istovremenim nalazima u istočnoj Srbiji tako i sa onim u severozapadnoj Bugarskoj, od kojih je najznačajniji glavarski grob iz Sofronijeve, na osnovu čega bi se mogla eventualno odrediti jedna kulturna zajednica na tom prostoru u to vreme. Nalazi iz V i IV veka u istočnoj Srbiji su relativno retki, dok oni u severozapadnoj Bugarskoj, veoma bogati, među kojima se ističu kneževska nekropola

pod tumulima u Vraci i ostava srebrnih posuda iz Rogozena, ne pokazuju vezu sa zapadom nego su više okrenuti istoku i jugu, Tračanima i Grcima. To se podudara u znatnoj meri sa podacima iz pisanih izvora o povezanosti Tribala sa Makedonijom i Trakijom, pa se uz rezerve može eventualno pomišljati da je grupa Zlot-Sofronijevo, rasprostranjena od Velike Morave do Iskera, pripadala Tribalima, koji su se posle poraza od Autarijata krajem VI ili početkom V veka povukli na istočni deo svoje teritorije.

Sve zajedno, među svim nalazima iz ovog vremena na Centralnom Balkanu jedino se glasinačka grupa izdvaja kao određena zajednica koja se može uzeti u razmatranje pri rešavanju pitanja etničke pripadnosti arheološkog materijala. S jedne strane imamo jednu snažnu kulturnu grupu koja se formira u VII veku, doživljava vrhunac razvoja početkom V veka da bi se zatim raspala na više manjih celina koje je arheološki teško pratiti. S druge strane, imamo Autarijate koji su pre sredine V veka bili najmoćnije i najveće ilirsko pleme na Balkanu, koji su milom ili silom naterali druga ilirska i tračka plemena da uđu u savez sa njima, da bi u IV veku oslabili i postali beznačajna zajednica. Ove podudarnosti ne mogu biti slučajne.

Jednom rečju, moguće je i treba kombinovati praistorijsku građu i istorijske izvore, pokušati da se pojedine arheološki identifikovane grupe uporede sa etničkim nazivima plemena u predrimsko doba u antičkim izvorima, ali se to mora činiti oprezno, moraju se odvagati svi relevantni elementi, uočiti celina problema, ne sme se ići u paušalno pripisivanje etnikona nekim jedva izraženim pojavama, što se katkad dešava u našoj arheologiji, i pre svega treba posmatrati problem sa distance i tek onda utvrditi šta je moguće pretpostaviti a šta je neosnovano i problematično.

LITERATURA

- B. Čović, *Glasinačka grupa*, u: *Praistorija jugoslavenskih zemalja V, Željezno doba*, Sarajevo 1987, 575—643.
- N. Theodossiev, *North-Western Thrace from the Fifth to First Centuries BC*, BAR International Series 859, Oxford 2000.
- F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko vreme*, Sarajevo 1969.
- F. Papazoglu, *Central Balkan Tribes in pre-Roman Times*, Amsterdam 1978.
- M. Stojić, *Gvozdeno doba u basenu Velike Morave*, Jagodina—Beograd 1986.
- M. Stojić, *Panjevački rit*, Beograd 2004.
- R. Vasić, *Kneževski grobovi iz Novog Pazara i Atenice*, u: *Praistorija jugoslavenskih zemalja V, Željezno doba*, Sarajevo 1987, 644—650.
- R. Vasić, *Moravsko-timočka oblast*, u: *Praistorija jugoslavenskih zemalja V, Željezno doba*, Sarajevo 1987, 651—672.
- R. Vasić, *Beleške o Glasincu. Teritorijalna i hronološka pitanja*, *Balcanica XXXII/XXXIII*, 2001/2002, 7—36.

THE CASE OF THE AUTARIATAE: HISTORY AND PREHISTORY

Summary

The Greek geographer Strabo says that the Autariatae were once the biggest and strongest Illyrian tribe. Historical events, in which they were mentioned, are dated to the second half of the 4th century BC. They do not excel in this period and disappear soon after from the historical scene. Thus, it is logical to suppose that their might, of which Strabo speaks, should be dated earlier than the 4th century BC.

According to archaeologists and modern historians the Autariatae inhabited the territory of Southwest Serbia and North Montenegro. In this area an important Iron Age group was identified, called the Glasinac group, from the Glasinac plateau in East Bosnia. It achieved the culmination of its development in the second half of the 6th and the first half of the 5th century BC, judging by settlements and cemeteries, and an enormous amount of finds: arms, tools, jewelry, pottery and bronze vessels, many of which were imported from Greece and Italy. On the basis of this there are reasons to assume that the Glasinac group can be identified with the Autariatae.

Discussing a combination of written antique and archaeological sources in identifying archeological material ethnically, the author stresses the importance of thorough analysis of all relevant elements and the necessity for an overall view of the problem. Only in this way one can achieve satisfactory results to some extent.



РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ
CLASSICAL TRADITION



Sandra Dučić

ALBERTI ET SES CONTEMPORAINS BYZANTINS

АПСТРАКТ: У раду се обрађује делатност италијанског архитекте и аутора Леона Батисте Албертија из 15. века и разни аспекти византијске учености с њим у вези.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: поезија, народни језик, *aristeia*, *kleion andron*, светлост, геометрија, племство, број, Leon Battista Alberti (1404—1472).

PAROLES-CLEFS: la poésie, le vernaculaire; l'*aristeia*, le *kleion andron*; la lumière, la géométrie, la noblesse, le nombre, Leon Battista Alberti (né 1404).

Problématique: L'ennoblissement de la langue vernaculaire à travers les *studia humanitatis* et la noblesse du langage architectonique à travers les références païennes sont les objectifs communs de l'expérience albertienne mais aussi des maîtres byzantins de la même période. La renaissance classique a certes eu des précédents, comme l'académie platonicienne de Mistra. La racine pythagoricienne y revint, or cette dernière fixait ses épiphanies, à l'heure où ces précédents se produisaient, et marchant à leur tête, dans l'œuvre de Pléthon, Bessarion, Argyropoulos et consorts auxquelles les autres prêtent leurs inventions, commençait dès lors à recueillir les fruits de cette longue préparation, qui alors en étaient ses précédents. De cette préparation nous indiquons le programme ci-dessous, les *traditions helléniques à Byzance*; or il en faut connaître le détail en descendant dans la pratique. Cela nous permettra d'aborder certaines questions techniques qui ne trouvent pas place d'ordinaire dans l'histoire de l'art ni de l'architecture.

À la différence du haut *Quattrocento*, dominé par la tradition du XIII^e et du XIV^e siècle et où le néoplatonisme lié à des puissances religieuses gardait toujours un rapport avec le christianisme, l'*eros* conserve son caractère originel, cosmique, que Platon, le dirigeant vers l'âme avait presque éliminé. Au cours du XIV^e siècle, les puissances religieuses et spéculatives divergent. Le panthéisme naturaliste gagne de plus en plus d'esprits; ainsi le platonisme, au lieu de s'adapter au christianisme, s'adapte progressive-

ment au panthéisme. À partir de là émerge ce nouveau caractère propre à la culture de la renaissance, manifeste dans la compréhension de l'amour. En dehors de toute admiration des puissances de la renaissance, il nous faut reconnaître que la compréhension de l'amour chez ces platoniciens ne peut être mesurée avec celle d'Eckhart ou celle de Dante. Dans l'élargissement de l'extase d'amour, recouvrant toute la nature, la compréhension de l'amour, comme principe universel véhiculé par la philosophie de la renaissance, a apporté un baume d'allégresse et d'enthousiasme. Or, elle a aussi rejeté la forme sublime de l'érotique mystique. Cependant chez Alberti l'*eros* demeure toujours fidèle à la mystique médiévale, comme initiateur, bien que son oeuvre ne soit ni celle des épigones platoniciens du premier humanisme ni celle de la haute renaissance.

Nous ne traiterons pas ici du *circolo amoroso* d'Alberti. Par contre, comme ce dernier y présente l'essence de toute son oeuvre, nous ne pouvons pas le délaisser complètement. Pour comprendre son oeuvre, ses *questiones perspectivae* nous intéressent tout particulièrement. En regard à ces questions poétiques, il nous est nécessaire de mentionner son appartenance à la tradition médiévale et reconnaître ainsi son esprit créateur. Sous cette perspective nous débiterons cette étude par l'oeuvre purement médiévale concernant les procédés techniques portant sur l'architecture et l'art de peindre les icônes: l'*Hermèneia* du moine Panselinos, également appelée *Hermèneia* de Jérusalem. Le contenu de l'*Hermèneia* est transparente dans toute l'oeuvre d'Alberti.

1.

L'étude présente est basée sur deux points majeurs relevant l'un de l'autre. À partir de 391, la date où, sous l'empereur Théodose, le christianisme est reconnu comme la religion d'État, apparaissent aussi des manuels aux *mystérieux raccourcis techniques*. Ces procédés complexes des *instructions comment peindre des icônes* sont transmis de la manière tacite et suivent l'enseignement de l'antiquité classique remontant à Pythagore (Au moment contemporain à Vitruve, on voit ce que Tacite décrit dans les "Annales": la disgrâce de Statilius Taurus et son suicide (53 AD), à la suite du sénatus-consulte qui, à la demande de l'empereur (Claude 41—54 AD), exila d'Italie tous les "*mathematici*" — c'est-à-dire les "mages" et les néopythagoriciens qui, depuis une centaine d'années, s'étaient multipliés à Rome. Ceci n'est certes pas une coïncidence. De fait, c'est la première en date des loges néo-pythagoriciennes connues (à Rome) et qui fut fondé par un ami de Cicéron, le sénateur P. Nigidius Figulus (exilé par César comme partisan de Pompée et surtout en tant que grand maître d'une des sociétés secrètes que l'État romain d'abord puis l'Église redoutèrent toujours: "Nigidius Figulus, Pythagoricien et Magus in exilio moritur" (Saint Jérôme). Avec ce même moment coïncide l'affaîssement de la basilique de la "Porte Majeure"). Ils ne sortiront de l'ombre qu'avec l'oeuvre inachevée de Pavel Florensky l'"Ikonostase". L'auteur regroupera ses enseignements anciens

sur l'art de peindre et de bâtir sous le nom de la *perspective inversée*. Ce terme correspond, comme nous allons le démontrer, à celui introduit par Alberti: la *perspective linéaire à point de fuite* (Capter l'infini en un point de fuite, Alberti, *De pictura*, I, 19, p. 116: "*usque ad infinitum distantiam*").

Les procédés de Giotto étaient déjà vus dans l'histoire de l'antiquité: vouloir remplacer la théurgie par l'art du trompe-l'œil et l'action divine par le théâtre. D'après Vitruve, quand Eschyle monta ses tragédies à Athènes vers 470 avant Jésus-Christ, et que le célèbre Agatharque en fit les décors et écrivit un traité à ce propos, le célèbre "Comentarius", c'est cela qui incita Anaxagore et Démocrite à étudier le même sujet: la peinture des décors, de façon scientifique¹. Le problème à résoudre était le suivant: comment tracer les lignes sur un plan pour que, un centre optique étant choisi, les rayons qui partent de l'œil vers ces lignes coïncident avec ceux qui partent de l'œil, toujours placé au même endroit, vers les points correspondants de l'édifice lui-même, de telle sorte que l'image de l'objet réel sur la rétine — pour s'exprimer en termes modernes — coïncide pleinement avec l'image du décor qui figure cet objet. Ce moment précis dans l'histoire signifie le début de la perspective linéaire). L'innovation de Giotto consiste donc non dans la perspective comme telle, mais dans l'adaptation à la peinture de ce procédé, emprunté au domaine de l'art appliqué et populaire. Finalement, on en vient à conclure que la connaissance de la perspective — ou tout au moins l'habileté à en utiliser les procédés, en tant que "science mystérieuse de la perspective" d'après l'expression de Dürer — existait déjà, et a peut-être toujours existé parmi les maîtres qui ont peint les scénographies des "mystères"², bien que la vraie peinture rigoureuse évite ces artifices. Ainsi, la perspective élémentaire était connue depuis longtemps, bien qu'elle ne fût que la conception du monde religieux du Moyen-Âge, bien qu'elle ne fût que l'antichambre du Grand Art. Ses bases scientifiques qui ont donné l'art de Léonard de Vinci et de Michel-Ange, furent élaborées à Florence³, après un siècle d'étude.

Qu'en était-il de ces procédés de la perspective à la fin du Moyen-Âge byzantin? La question est de savoir si l'action hellénisante dans l'empire d'Orient fut uniquement livresque, ou si elle s'est fait sentir à travers

¹ P. VITRUVIUS, *De Architectura libri decem*, VII, Préface, 11. Vitruve, *Les dix livres d'Architecture*, Paris, Balland, 1979, 212; *Les Présocratiques*, Paris: Gallimard, 1988, 633 et 1424—1425.

² M. NIEMEYER, *Dürers schriftlicher Nachlass auf Grund des Originalhandschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften*. Halle a/S.: 1893, p. 182.

³ Luca Pacioli (1445—1514), à la lumière des découvertes de Peitro della Francesca, fait publier l'ouvrage controversé "Divina proportione" par l'éditeur vénitien A. Paganus Paganinus. Ce volume inclut un petit traité sur l'architecture où il introduit en langue vernaculaire le terme *dispositio* sans toutefois expliciter comment cette attitude se met en œuvre. L'auteur, à la différence d'Alberti, s'adresse aux praticiens. Ce *dispositio* s'associe aux trois aspects ou représentations que sont l'iconographie, l'orthographe et la scénographie. Une question se pose alors: qui étaient ses auditeurs? Apparemment des artisans, que le frère Pacioli décrit comme "degni lapidici de scultura e architetonica faculta solertissimi sectatori". Pacioli, "Divina Proportione", *Architectura*. V. S. GESSNER, "Per numero e per linea", *Scholion*, 3, 2004, p. 61—81.

une tradition vivante, transmise fidèlement, de génération en génération, tout au long du Moyen-Âge byzantin et orthodoxe slave par la suite. Cette question, bien qu'elle n'ait pas encore reçu de réponse pleinement convaincante et qu'il soit douteux qu'elle ne puisse jamais sortir de l'indécision actuelle, ne peut être délaissée. Justement, ces *questiones perspectivae* nous aideront à élucider cette énigme.

Hières gamos

Sur le sol attique, la paix fut conclue entre l'aula et la cithare⁴, entre le laurier et la vigne, entre la mentalité parfaitement modérée de l'aristocratie athénienne et l'extase orgiaque, entre le cerveau et le cœur, entre la conscience et l'ivresse, entre Apollon et Dionysos. Le porteur de cette paix fut Orphée, qui est souvent identifié à ces deux divinités. Cet acte de paix très sage des prêtres de Delphes créa un pont entre les opposés sans toutefois enlever la polarité des événements psychiques et des expressions créatives. Le conflit entre ces éléments perdurerait, étant résolu de diverses façons dans toute la philosophie hellénique, et ce jusqu'à la fin de l'Antiquité — tout comme les oppositions entre le point de vue "classiciste" et le point de vue "romantique", ou entre la "gnose nietzschéenne"⁵ et l'"immanentisme kantien", lesquelles vivent encore aujourd'hui.

Dans l'Antiquité, l'orphisme représente le courant provenant de l'"arbre de la vie"⁶, celui qui fut caché dans le naos du temple d'Apollon à Delphes. De ce courant nous ne conservons aujourd'hui que des fragments. Ses rejetons sont dispersés dans des œuvres dites de la littérature savante (qu'elles soient de tradition alexandrine, byzantine ou siculo-toscane), et ce, particulièrement entre le XI^e et le XIV^e siècle. Ces fragments ont été retrouvés et sauvés par des maîtres des écoles byzantines qui se réfugiaient alors en Italie après la dévastation issue des croisades et des attaques ottomanes et sont représentés dans diverses œuvres dites "savantes" (peintes, écrites ou architecturales) que nous codifions dans le cadre de "l'Humanisme et la Renaissance". Cependant, elles continuèrent à vivre non seulement à travers des tableaux et les écrits mais aussi tout au long de l'histoire, car, quant à la manifestation dudit courant il ne s'agit ni d'une période historique en soi ni d'un espace précis, mais bien plutôt d'un état mental.

Essayons de résumer brièvement le contexte historique de notre recherche. Un événement quotidien, inattendu peut changer le cours de toute l'histoire humaine. Ainsi, dans la nuit du 8 septembre 780 mourut Léon IV

⁴ Désigne la musique horizontale, accompagnant le cercle étroit de la poésie épique.

⁵ Il y s'agit de la *pointe fine du cœur* ou du *nous kathasos* (pris au sens de l'absolu d'une même essence) que Nietzsche hérite de l'enseignement gnostique, particulièrement manichéen.

⁶ Il serait inusité d'imaginer la naissance de la philosophie grèque sans la mystique orphique. On retrouve chez Pithagore et Héraclite; Parménide et Empédocle; et Platon les éléments et les aspirations principales de cette mystique. La liberté de la pensée grèque demeure justemnet dans le libre développement des éléments mystiques. Cette *racine orphique* est ainsi comparée à *l'arbre de vie*. V. E. Howald, *Die griechische Tragödie*, 1930.

et Irène, qui prit la régence, rétablit le culte des images. Dès l'aube, des œuvres et des manuscrits que l'on croyait perdus à jamais ou dont on ignorait complètement l'existence resurgirent subitement. Ainsi vit jour la Renaissance macédonienne.

Hermèneia ou l'“Instruction dans l'art de peindre les icônes”
du moine Panselinos

Manuel Panselinos fut au XIII^e siècle l'artisan du renouveau iconographique au Mont Athos. Il décora de fresques les murs du Protaton de l'Athos. Le moine Manuel a travaillé *dans les églises admirables qu'il a ornées de peintures magnifiques dans la montagne sainte de l'Athos*, et ce peintre jeta autrefois *un éclat si brillant par ces connaissances dans son art*, qu'il était comparé à *la lune dans sa splendeur* [...] qui lui valut le nom: Panselinos⁷. C'est un maître de l'école dite “macédonienne”, qui fleurit au moment de la chute de Byzance. Son manuel à l'usage des iconographes fut édité au XVII^e siècle par l'hiéromoine et iconographe Denys de Fournà, près d'Agrapha⁸, qui rassembla et exposa les traditions de l'école de Panselinos. Cette dernière Paul Ouspensky traduira du grec en russe⁹, la version qu'emploiera Paul Florensky dans son “Ikonostase”¹⁰. Le manuel de la peinture du moine Panselinos reste à nos jours l'unique document de l'enseignement iconographique venant du Moyen-Âge byzantin¹¹.

L'*Hermèneia* commence par une introduction dans laquelle l'auteur exprime le sentiment de responsabilité spirituelle qui l'a amené à composer cet ouvrage¹². Le manuel donne des précisions sur tout le processus de la

⁷ *Pasa Selènè, d'où Panselinos*; (le texte ensuite se poursuit, *en outre, j'ai voulu expliquer les mesures du naturel, le travail particulier à chaque sujet, les différentes préparations de temple et de son vêtement (verniss), de colle, de plâtre et d'or, et la manière de construire et de peindre sur les murs avec le plus de perfection ... Priez donc pour nous tous, afin que le Seigneur nous délivre de la crainte d'être condamnés comme mauvais serviteurs. Le plus indigne des peintres*, DENYS, Moine d'Agrapha. Ainsi débute Denys son manuel de l'iconographie byzantine).

⁸ PAPAPOULOS-KÉRAMÉUS, *Denys de Fournà* (ou Papadopoulos). — Denys de Fournà. Manuel d'Iconographie chrétienne accompagnée de ses sources principales inédites et publié avec préface, pour la première fois en entier, d'après son texte original, par A. Papadopoulos-Kérameus, aux frais de la société impériale russe archéologique. Saint-Petersbourg, 1900. La première édition grecque de l'*Hermèneia* est celle de Papadopoulos-Kérameus.

⁹ P. OUSPENSKY, *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, Kiev, 1868.

¹⁰ P. FLORENSKY, *L'ikonostase*, in *Bogoslovske Tudy*, IX, Moscou 1972. Réimpression dans *Sobranie socenij*, op. cit., p. 193—316, texte complet dans l'original, dactylographié. Notes d'Alexei Douaïev, 1993.

¹¹ M. MEDIC, *Stari slikarski priručnici, I*, Beograd, 1999, p. 37, n° 30.

¹² “À tous les iconographes Salut dans le Seigneur, Sachant, ô tous, disciples des peintres laborieux, que le Seigneur, dans son saint Évangile, a maudit celui qui avait enfoui son talent, en lui disant: “Méchant et paresseux serviteur, tu devais faire valoir l'argent que je t'avais confié, afin qu'à mon retour je pusse le retrouver avec profit”, j'ai craint moi-même d'encourir cette malédiction. Je n'ai donc pas voulu cacher mon talent, c'est-à-dire le peu d'art que je connais, que j'ai appris depuis mon enfance et étudié avec beaucoup de peine, m'efforçant d'imiter, autant qu'il m'était possible, le célèbre et illustre Manuel Pansélinos de Thessalonique”.

peinture d'icônes: il commence par le tracé des calques, la préparation des charbons, de la colle et du plâtre, le plâtrage des icônes, la façon de faire des nimbes, le plâtrage de l'iconostase, la préparation des ampolis, la dorure de l'icône et de l'iconostase, la préparation de *sankir*¹³, des ocres et des rouges, les trait et des plis des vêtements, ainsi que l'indication des proportions du corps humain et des indications détaillées sur la technique des fresques, sur la façon de restaurer des icônes, etc. Ensuite en détaillant le *calque*¹⁴, il explique comment se composent des icônes de l'Ancien Testament, où entre également les philosophes de la Grèce antique: il dit plus loin la même chose à propos du Nouveau Testament y compris les paraboles, spécialement celles tirés de l'Apocalypse et concernant le second Avènement; ensuite les fêtes de la Mère de Dieu, l'acathiste, les Apôtres et les autres saints, les fêtes concernant l'histoire de l'église, les martyres et les autres scènes pour l'édifications, et enfin il indique la composition des fresques dans leur ensemble: ce qui doit être représenté, à quel endroit dans une église de telle ou telle architecture. L'*Hermèneia* s'achève par des explications dogmatiques de la peinture d'icônes, l'expositions des anciennes traditions sur le visages qu'il convient de donner au Sauveur et à Sa Mère, comment peindre la main qui bénit et quelles indications à inscrire au-dessus des Saints représentés. Le manuel cependant reste tacite sur certains aspect, notamment: *les Saints Mystères du Christ*, des désobéisses conscientes par rapport aux règles, dont on n'y fait que mention. Ces enseignements, de siècle en siècle, se transmettaient de père en fils, la conscience spirituelle d'être des artisans du sacré en même temps que les secrets de la fabrication et les procédés iconographiques.

“Eikonostas”: un débat étymologique

L'icône sacrée est — et en même temps n'est pas — la même chose qu'une vision céleste: c'est une ligne qui contourne la vision¹⁵. La vision n'est pas une icône: elle est réelle en soi. Mais l'icône, dont les contours coïncident avec l'image spirituelle¹⁶ est cette image dans notre conscience, tandis qu'en dehors, sans l'image, *d'elle-même et abstraite de l'image*, elle n'est ni une image ni une icône; elle n'est qu'une planche ou un support,

¹³ *Sankir*: chair, fond composé d'ocre brun (couleur minérale) et posée sous l'incarnat. Il permet, surtout dans les petites icônes un traitement précis et fouillé des chairs.

¹⁴ *Calque*: les recueils de calque (“podlinniki” en russe) donnaient des instructions non seulement pour les schémas d'icônes, mais également pour les mélanges de peinture à employer. Peu nombreux, ils datent en général du XVI^e ou du XVIII^e siècle. En grec on reconnaît celui du Mont Athos (par Denys de Fournia) et celui de la bibliothèque patriarcale de Belgrade (non illustrés).

¹⁵ L'idée selon laquelle les fondements de la gnoséologie et de la métaphysique, communes à toute l'humanité, se retrouvent dans les procédés de l'iconographie, a amené Jean Chrysostome à comparer les concepts de *tuπος* et d'*alētheia* (*figure* et *vérité*).

¹⁶ Faut de meilleur terme, nous prenons “image spirituelle”, conformément à l'étymologie, comme désignant la “substance de souffle”, la “nature (fate) de souffle” (la *pneumatikē ousia* des anges in *ermenieia* éd. M. Medić, Belgrade, 2002) ou mieux sans doute, ici, la *nature (du corps empli) de souffle*.

tout comme le texte, à savoir de l'encre sur du papier. Une *ombre*. Ainsi la fenêtre est une fenêtre dans la mesure où il y a au-delà de celle-ci une région de lumière, tandis que cette même fenêtre qui nous donne la lumière est la lumière, et non pas une “ressemblance” de la lumière qui serait liée avec une association subjective de la lumière. Elle est véritablement la lumière, dans son identité ontologique, cette même lumière indivisible et inséparable du soleil qui brille dans l'espace extérieur. Mais, privée de cette lumière, d'elle-même donc, la fenêtre reste morte, elle n'est que bois et verre. Cette icône est, selon l'adage de saint Paul, *visible de l'invisible*. Elle ne s'identifie pas pour autant à cette présence qu'elle désigne sans en attendre la substance — elle se fait plutôt le lieu d'une intention, un réceptacle de la substance — qui dévoile dans ses formes le creux d'une absence, la trace d'un passage, un mémorial et un horizon. Le terme “*eikonostas*” fait son apparition à Byzance au tournant du XI^e siècle avec le retour des images, sous l'influence des philosophes éminents du renouveau du courant néoplatonicien (propre à cette époque)¹⁷. Il s'agit par là de céder à l'essence la plus grande visibilité, et de reculer graduellement, en présentant le plus loin ce qui apparaît le plus près dans le monde visible, soit le cadre narratif où se déroule l'action. Ce terme étant introduit pour décrire une *perspective inversée*¹⁸, nous l'avons traduit en français par *capter l'essence*¹⁹.

La perspective inversée

L'attention de qui aborde pour la première fois des icônes russes au tout début du XIV^e siècle est frappée par des rapports de perspectives inattendus, surtout lorsque sont reproduits des objets aux côtés plats et aux arêtes rectilignes, par exemple bâtiments, tables, sièges, et en particulier des livres, notamment les évangiles. Ces rapports particuliers sont en contradiction flagrante avec des règles de la perspective linéaire, et du point de vue de celle-ci, ils ne peuvent être considérés que comme une ignorance du dessin. Un examen plus attentif des icônes montre aisément que même les corps limités par des surfaces courbes sont reproduit par des raccourcis qui ne respectent pas les règles de la perspective. Ainsi lorsque le rayon visuel est perpendiculaire à la façade des bâtiments représentés, les deux murs latéraux sont vus en même temps; on voit simultanément trois et même quatre tranches de l'évangile; le visage est représenté avec des tempes; etc. Pour ces plans complémentaires, les lignes parallèles non situées dans le plan de l'icône et qui auraient dû, suivant la perspective, converger vers la ligne d'horizon, divergent au contraire dans les icônes.

¹⁷ *Eikonostas* est perçu tel un horizon *qui in duas aequales partes discidint qua nobis cernitur ab ea quae non aparet...* (*Psellus de Proclus de Sphaera*, Parisiis, MCLXXI) 71. L'origine étymologique du terme se rattache au verbe grec *eikoon* (reculer) et non, comme on l'entend encore de nos jours, à *eikon* (image).

¹⁸ Le module ou l'étalon de commune mesure (pour l'œuvre considérée).

¹⁹ Les règles de ce procédé de la perspective inversée figurent ci-dessous: 8. *De Pictura* di Leon Battista Alberti e *Ermeneia di Gerusalemme*.

Or, chose curieuse, ces “ignorances” du dessin, qui apparemment devraient provoquer la colère de tout spectateur, ne suscite aucun malaise: elles sont ressenties comme inévitables et plaisent même. Ces transgressions sont si persistantes, fréquentes, systématiques même, qu’on en vient à conclure qu’il y s’agit de transgressions voulues, à un système particulier de représentation et de perception de la réalité représentée sur les icônes. Ces *rasskryshki*²⁰ comme les peintres d’icônes les appellent, raccourcis particuliers de l’endroit correspondant sur l’icône, sont le plus souvent en une couleur métallisée brillante, en *assiste*²¹ dorée ou plus rarement argentée, avec la poudre d’or. Nous ne parlerons pas en ce lieu des autres procédés secondaires, qui soulignent la non-soumission de l’iconographie aux lois de la perspective linéaire et l’attention délibérée des transgressions. Nous mentionnerons seulement la ligne de contour décrivant le dessin et soulignant très fort ses particularités: les hachures, les rehauts, les traits et également les rehauts de blanc, qui relèvent le relief et accentuent les irrégularités qui ne devraient pas être visibles. Ces procédés de perspective inversée se manifestent au VI^e siècle pour réapparaître au IX^e et X^e siècle.

La perspective inversée a ses lois spécifiques dont nous mentionnerons les essentiels. Elle distingue trois niveaux de l’espace: l’espace abstrait ou géométrique, l’espace physique et l’espace psychologique. Elle reconnaît chaque lieu, chaque point de vue comme une valeur qui donne l’aspect particulier du monde, sans exclure mais en affirmant d’autres aspects. L’artiste, ayant un deuxième œil, a d’un seul coup au moins deux points de vue différents. Il possède donc un correctif permanent à son illusionnisme, car le deuxième œil suggère toujours que la perspective est une tromperie. Ainsi son image visuelle est synthétique, comme une image binoculaire; elle est en tous cas une synthèse psychique. La différence entre la vision des deux yeux est suffisante pour ressentir la profondeur dont sans elle on n’aurait pas conscience. Du reste cette différence n’est pas aussi minime qu’il pourrait sembler de prime abord. Pour donner un exemple nous introduisons ici le calcul fait par P. Florensky à partir des énoncés de l’*Hermèneia*:

Dans le cas où on observe une sphère de 20 cm de diamètre à une distance de 50 cm, la distance entre les centres des deux pupilles est de 6 cm. Dans ce cas, le supplément de courbure équatoriale de la sphère — en supposant le centre de la sphère au niveau de l’œil — donné par l’œil gauche est égal approximativement à un tiers de ladite courbure équatoriale vue par l’œil droit. Si l’on regarde la sphère de plus près, l’œil gauche voit plus d’un tiers en supplément de ce que voit l’œil droit. Ce sont des grandeurs que l’on rencontre dans les conditions habituelles de la vue, par exemple lorsqu’on regarde un visage; et même aux moindres degrés de précision, elles ne peuvent être considérées comme négligeables.

²⁰ *Rasskryshka*: du verbe russe *raskryvat*, découvrir. Coloris spéciaux destinés à faire découvrir, à mettre en valeur les raccourcis.

²¹ *Assiste*: or en feuilles déposées par l’intermédiaire de fils enrobés, notamment sur les vêtements, les feuillages, les crêtes des montagnes.

Désignons par s la grandeur principale, par r le rayon de la sphère considérée, par l la distance du centre de cette sphère à la mi-distance entre les centres des pupilles; alors le rapport x de la courbure équatoriale supplémentaire ajoutée à cette courbure de l'œil droit par l'œil gauche, à la courbure vue par l'œil droit, s'exprime assez précisément par l'équation:

$$x = \frac{S}{2l \operatorname{arc} \cos r/l}$$

Pour en résumer, le peintre doit représenter son idée du lieu et non transporter l'espace mécanique sur la toile. Cette image il la saisit en prenant, parmi les différentes parties de l'idée, la plus brillante. Il donne ainsi une mosaïque immobile des moments séparés les plus frappants. Cette présente analyse demande de surmonter de l'intérieur la limitation du naturalisme et de montrer que *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, pour la libération de la spiritualité. Les fréquences et le rythme auquel obéissent ces irrégularités correspondent aux règles de base de la géométrie qu'employaient les architectes byzantins et gothiques du XII^e et du XIII^e siècle qu'Alberti aurait difficilement pu ignorer.

2.

La transmission des règles de la géométrie par l'architecture

En Grèce et dans l'Orient hellénique, existaient des corporations de maçons comme on en retrouve plus tard en Occident, s'étant perpétuées dans l'Empire d'Orient pendant toute la civilisation byzantine, et nous possédons de nombreux textes de lois à leurs sujets. La seule modification après Constantin fut que le culte chrétien remplaça celui des changeantes divinités tutélaires du commencement de l'Empire, mais les traditions techniques et le rituel même, y compris le principe du secret professionnel et de l'initiation, se transmirent sans aucun changement²². Ce qui est plus intéressant encore est que la chute de l'Empire byzantin, après la prise de Constantinople par les Turcs (1453), au lieu de détruire ces corporations, fit que celles-ci, à l'instar d'autres instinctifs locaux que les conquérants respectèrent presque jusqu'à nos jours, renforcèrent leur autonomie et gardèrent absolument intactes traditions et organisations. C'est ainsi que, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Choisy²³ put trouver dans les corpora-

²² Les *Lois* (1460—1465) de Pléthon en présentent un parmi des monuments les plus majestueux de cette profession. Or, disons tout de suite cependant que les investigations ont été poussées assez loin pour nous faire désespérer de retrouver une copie complète de l'œuvre. La moisson des fragments inédits n'est, elle-même, pas très prometteuse. Il en existe certes. Cependant, ils ne nous livrent pas des chapitres entièrement inconnus. C'est Hardt qui, le premier, édita une portion notable du texte subsistant. Hardt, *Catalogues*, t. III, p. 365—408; t.v.p. 92—116. Une traduction latine accompagne le texte.

²³ Choisy, "L'art de bâtir chez les Byzantins", Paris, 1883.

tions des maçons de Constantinople la structure, le rituel et les appellations mêmes des corporations de l'époque de Justinien, elles-mêmes étant les continuations des collèges de l'antiquité païenne²⁴. Ces corporations servaient à former des tailleurs de pierre — “*degni lapidicidi de scultura e architectonica faculta solertissimi sectatori*” — des maçons, des maîtres d'œuvre, des iconographes, des scénographes; cinq classes d'artistes nécessaires à l'établissement d'une œuvre d'art bâtie. Dans l'état d'abaissement où était tombée en Europe occidentale la science de la construction depuis les derniers bâtisseurs romains, il fallait, au XI^e siècle, “réapprendre” à tailler sagement la pierre, à appareiller suivant de parfaites épures, à voûter en pierre avec ou sans cintres de larges espaces, à sculpter et à peindre correctement une figure humaine, à rehausser de couleurs l'œuvre laissée nue par les maçons. Ces derniers assimilent un savoir ancien transmis de père en fils, de maître en disciple, et en lequel nous distinguons de nombreux courants. Parmi ceux-là, selon l'*Hermèneia*, nous distinguerons les cinq principaux. L'immensité de leur champ exigerait qu'on les observe chacun *per se* (dans des œuvres distinctes). La Stéréotomie²⁵; l'Art de bâtir²⁶; Histoire de la voûte; les premiers sculpteurs; la Polychromie. L'influence de ces courants sur Alberti et ses contemporains se révèle manifeste, surtout lorsqu'il s'agit de ces “grossières erreurs” par rapport aux règles de la perspective linéaire. La perspective ne constituait guère une nouveauté par rapport à la géométrie élémentaire à l'époque de la Renaissance, et ces mots le montrent clairement: “Le très profond penseur qu'est Euclide a exposé les fondement de la géométrie”, écrit Dürer, “et pour celui qui les connaît déjà bien, ce qui est écrit ici sera superflu”²⁷. L'art des iconographes à Byzance consiste en des règlements très précis qui, et il est superflu d'insister sur ce point, était parfaitement familiers avec les règles de la perspective linéaire, et vont au dépassement de ces règles. Son inscription demandait une langue nouvelle qui aurait dépassé la langue soustraite aux règles grammaticales. Ainsi se forgeait, durant des siècles, la future langue vernaculaire.

Pour en donner un exemple, Dieu dans la tradition vétérotestamentaire ne s'adressait pas à Moïse en géomètre, mais en artisan (*démiourgos*), en charpentier. Cette langue artisanale (ou mythique, comme certains l'appellent) s'associe à la langue vernaculaire. Ainsi, par l'autorité de la Parole,

²⁴ Après avoir été l'objet de vives controverses dès la disputation du grand Alexandrin, l'origénisme fut condamné de plus en plus sévèrement. Finalement, Justinien et ces conciles (dont le V^e, œcuménique, de 553) le traitèrent comme un fourrier du paganisme et anathémisèrent ces thèses platoniciennes. On trouvera un état et une bibliographie de la question dans l'article *Origénisme*, de G. Fritz, *Dictionnaire de Théologie catholique*, XI 2, col., 1565—1588.

²⁵ La Stéréotomie ou la science de la coupe des pierres comprend deux parties: l'une, théorique, relève de la géométrie descriptive et intéresse l'architecte; l'autre, pratique, s'adresse aux tailleurs de pierre.

²⁶ L'art de bâtir tout comme la stéréotomie est à la fois théorique et pratique, étant celui de l'architecte avant d'être celui de l'appareilleur. Aussi le titre de maître maçon convient-il d'abord au maître d'œuvre, qui jouait, au Moyen-Âge, le double rôle d'architecte et d'entrepreneur.

²⁷ *Dürers schriftlicher Nachlass auf Grund des Originalhandschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften*. Halle a/S.: Max Niemeyer 1893, p. 182.

se voit compensée (ou dépassée) la rationalité perdue avec la réalité palpable (le carré). L'inégalité des dimensions, ou l'écart de la langue vernaculaire par rapport aux règles établies par la grammaire, au lieu d'être une objection à valeur symbolique de la figure ou un résidu opaque rebelle à l'interprétation, est au contraire ce qui la fonde. De là, nous pourrions conclure que la géométrie la plus abstraite, tout comme la langue codifiée par des règles grammaticales, plonge forcément ses racines dans une expérience préscientifique, une approche qui est, pour ainsi dire, une appropriation particulière de l'espace par l'homme, qui le parcourt du regard et par des mouvements de son corps avant d'amener cette expérience au niveau de formalisation où, en particulier, il nommera (de quels noms?) et énumérera (dans quel ordre?) ces axes que nous appelons les trois dimensions. La remarque peut sembler banale, si banale que l'histoire des sciences peut en faire l'économie; mais la philologie, en effet le langage du géomètre, en garde les stigmates. Les raisons du poète perçu comme architecte de la société ne sont-elles pas celles du philosophe: on ne peut pas faire l'économie d'un traitement spécifique des matériaux et des types de maçonnerie, et cela pour des raisons qui tiennent autant à la doctrine qu'à la pratique quotidienne du métier. Le mot grec que le latin translittère (*architecton* — *architectus*) comporte une référence explicite aux techniques de la construction et plus particulièrement de la charpenterie, rappelant la nécessaire immersion du praticien dans les savoirs artisanaux. Ainsi, les auteurs issus de la tradition platonicienne nous évoquent, directement ou indirectement ici, une organisation scénographique, celui que le spectateur mesure des yeux et où la dimension verticale s'apprécie par le mouvement du regard vers le haut (*upsos*), alors que *bathos* est à entendre au sens où l'on dit: la profondeur d'une perspective (bien évidemment, de la "perspective inversée"). Dans ce non-espace (vide de la perspective linéaire), dans le vocabulaire le plus courant, les Grecs évoquent la portion de l'univers, limitée par des parois latérales et un fond qui se remplit normalement par le haut, tel un coffre ou un vase est toujours du haut, dont la dimension verticale est désignée par *bathos*. C'est ici un point crucial. L'opposition qui y est suggérée (sensible — intelligible), qu'elle soit accentuée sous l'influence de l'idéalisme philonien, ou encore ramenée au réalisme basilien²⁸, sa véritable source demeure toujours le pythagorisme (réinterprété par Porphyre pour faire droit à la critique aristotélicienne du panmathématisme)²⁹. Pour comprendre ensuite l'homme (perçu en *archè*) issu de la parole inspirée et le monde sensible (*o arotos è kardia*), l'espace des géomètres (c'est-à-dire la métaphysique) et notre propre corps doivent à tout prix, selon la même tradition, se rejoindre et coïncider dans la même figure. Cette figure invisible devient en quelque sorte identifiée au *logarithme* des bâtisseurs; l'élément édificateur de l'espace visible. La géométrie est le meilleur des véhicules de la pensée; mais lorsque les lignes tracées au moyen de ce

²⁸ Basile de Césarée, *In Hexameron hom.* III, 4; (éd. et trad. modifiée) S. Geit, 2e édition (S.C. 26 bis, 1968), 206 s.

²⁹ Voir appendice I: les nombre figurés dans l'*Ermeneia* et le *Vatopedinus* 659.

véhicule se terminent par une convergence dans l'absolu, l'esprit humain est obligé de s'arrêter: il ne peut dépasser le point en lequel se terminent les lignes convergentes de la pyramide. Selon les géomètres byzantins (iconographes), et après des maîtres architectes de la Renaissance, pour Nicola de Cues³⁰ le processus mathématique et rationnel pouvait assumer la fonction de symbole. Du carré symbolisant l'âme, selon Pythagore, le réduire à un cercle, symbole pythagoricien de Dieu, devenait l'équivalent d'un acte nommé *hierosgamos* (hiérogamie), c'est-à-dire l'acte de l'union de l'âme avec la Divinité "cercle infini de rayons infinis"³¹.

3.

De Pictura de Léon Battista Alberti et la perspective inversée

L'iconostase, dans la tradition byzantine (comme le temple dans la tradition antique), représente la frontière spatiale entre ce monde-là, évangélique (mythique, dans la tradition antique), et ce monde-ci quotidien. Or il est aussi le lien entre les deux mondes. Il est l'*architectura* comme les Grecs appelaient l'horizon. Tout de même dans une icône il s'agit d'une organisation scénique et non d'un espace particulier. L'icône n'est rien de plus que le prolongement de l'espace de la pièce. Notre regard, tout notre être, est entraîné par cette fuite de perspective qui mène à l'œil droit du personnage principal. Nous ne voyons pas une réalité mais bien un phénomène visuel. Ce traitement de la perspective montre que la maîtrise de l'espace va de pair avec celle du vide, avec la capacité de donner consistance et vraisemblance à ce vide qui n'est plus perçu comme un manque à combler.

Le rapport avec le traité *de Pictura* de Léon Battista Alberti est assez frappant pour qu'on n'y s'arrête un instant. C'est avec L. B. Alberti que la rhétorique est transposée sur le plan de l'interprétation figurative. Le figuratif prends le corps avec *De re aedificatoria*³² alors que sa partie rhétorique prends corps avec son traité fondateur de la théorie de l'art moderne: le *De Pictura*, publié à Florence 1435³³. *Nihil vacui volunt*, écrit Alberti, opposant directement l'horreur du vide à la composition. Notion qu'il transpose de la rhétorique à la peinture, et qui sera pendant trois siècles au centre de la théorie de l'art. Or, la composition se traduit par la nécessité d'introduire dans l'image du vide — c'est à dire, selon la seule définition uniformément comprise et admise au Moyen-Âge — un intervalle entre les

³⁰ P. ROTTA, *Il cardinale Nicola di Cusa — La vita — il Pensiero*, Milano, 1928; "Dieu El se manifeste par un point" (La Cabale). Partant de Pythagore et de Platon jusqu'à la Renaissance, les philosophes ont cherché à lier la géométrie et la religion, la mystique et la mathématique. Dans cette lignée Nicola de Cues représente en quelque sorte le retour vers l'antique *hierès gammos: o theos aei eometrei* ou *res cogitans more gemometrico*. K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1920.

³¹ V. appendice III, p. 6—7.

³² *De re aedificatoria*, VII, 6.

³³ L. B. Alberti, *De pictura*, II 40, trad. Par Schefer, Paris, Macula, 1992, p. 170—171.

objets. Alberti introduit en lieu de réponse à la question des proportions entre ces espaces cette interprétation de Vitruve, dans son traité *De re aedificatoria*:

“Per quanto concerne il quinto ed ultimo degli intercolumni, nonostante Vitruvio non abbia esplicitato i valori numerici del rapporto, sulla base di una coerente progressione armonica ci è stato possibile ottenere la sua esatta proporzione: che i nostri calcoli siano validissimi lo conferma senza dubbio alcuno l’aver scoperto che Leon Battista Alberti, nel suo *De re aedificatoria*, definisce matematicamente con gli stessi risultati il porzionamento dell’areostilo³⁴: *in dispansis autem capiet nihilo plus quam tris, additis ex octo unius columnae partibus etiam tribus*³⁵, cioè gli intercolumni non potranno essere più ampi di 3 moduli più $\frac{3}{8}$. Rapporto ovvero di $\frac{27}{8}$ cioè di quinta della quinta della quinta, $\frac{3}{2} * \frac{3}{2} * \frac{3}{2}$, che va a cadere, come capitava tra l’eustilo e il sistilo, in virtù delle simmetrie musicali e matematiche, proprio su di un tono intero sopra il diapason-diapente, il diastilo, poichè $\frac{3}{1} * \frac{9}{8} = \frac{27}{8}$ ”³⁶.

4.

I’“Écriture”

Dans son interprétation de la Genèse (*QG II*, 5) Philon d’Alexandrie³⁷ édifie le lien u dessus de l’abîme qui sépare l’expression vernaculaire d’une rhétorique savante. *L’Arche de Noé* pourrait en quelque sorte nous éclairer sur l’échafaudage complexe des traités iconographiques. Pourquoi l’*Écriture* a-t-elle transmis au sujet de l’arche les mesures que voici: “Une longueur de trois cents coudées, et sa largeur de cinquante, et une profondeur de trente”? Et [pourquoi l’arche] s’achève-t-elle en haut sur une coudée, progressivement en se resserrant à la façon d’une pyramide? À la lettre, il était nécessaire de construire un grand ouvrage pour accueillir autant d’animaux qu’on introduisait de chaque espèce, avec les nourritures appropriées. Mais, au sens symbolique, c’est un calcul et un compte justifié, pour la connivence de la création de notre corps³⁸, et il faut maintenant

³⁴ Vale la pena ricordare come il merito dell’Alberti risuoni nel più incredibile ed ancora insoluto romanzo iniziatico del Rinascimento: “Et nelle extremitate dilla dicta platea, dilla dextera & dilla leva, verso gli monti, erano ad libella dui ordini de culumnatione cum exquisito intervallo dil Areostylo interiecto, secondo la exigentia opportuna d’una columna all’altra” Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, Milano, 1998, riproduzione dell’edizione aldina del 1499, p. 31.

³⁵ L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, VII, 6.

³⁶ David Napolitano, “La thèse inédite”, Université de Florence, 2000.

³⁷ Philon d’Alexandrie, *QG II*, 5; Vatopedinus 659.

³⁸ Liane Lefaivre dans son livre *L. B. Alberti’s Hypnerotomachia Poliphili* accentue particulièrement l’importance de la relation “temple-corps humain” à la Renaissance, voyant en elle quasi un chiasme: *eros mundi et libido aedificandi*, “the study of the *Hypnerotomachia* and the metaphor of the architectural body embedded inn it says something about how knowledge is represented and categorized. The body is a map, a description of the world and a way of prescribing acts in that world”.

tirer parti non de la quantité de coudées, mais de la relation rigoureuse entre elles. Les rapports entre celles-ci sont de dix à un et de cinq à trois. Trois cents est à cinquante comme six à un, à trente comme dix à un, et cinquante à trente comme cinq à trois (10:1 \ 5:3); et tels sont les rapports du corps décrits dans le *Tymée*³⁹ ainsi que dans l'*ermeneia* de Jérusalem⁴⁰.

Voyons de près le résultat par une interprétation arithmologique en donnant un préliminaire sur les nombres figurés:

Définition 1: on appelle nombre triangulaire (*trigonos arithmos*) un nombre dont les unités peuvent être disposées suivant une figure plane ayant la forme d'un triangle équilatéral.

Loi de formation: $T_n = 1+2+3 + \dots + (n-1) + n = n(n+1)/2$

Définition 2: On appelle nombre carré (*téragonos arithmos*) un nombre dont les unités peuvent être disposées suivant une figure plane ayant la forme d'un carré.

Loi de formation: $Q_n = 1+3+5+\dots + (2n-3) + (2n-1) = n^2$

Définition 3: On appelle nombre oblong ou le nombre rectangulaire (*etéromèkos arithmos*) un nombre dont les unités peuvent être disposées suivant une figure plane ayant la forme d'un rectangle dont les deux côtés différent d'une unité

Loi de formation: $R_n = 2+4+6+\dots + (2n-2) + (2n-1) = n(n+1)$.

Définition 4: On appelle un nombre pentagonale (*pentagonos arithmos*) un nombre dont les unités peuvent être disposées suivant une figure plane ayant la forme d'un pentagone.

Loi de formation: $P_n = 1+4+7+ \dots + (3n-5) + (3n-2) = n/2(3n-1)$

Définition 5: On appelle un gnomon (*gnomon*) d'un certain nombre figuré le nombre permettant de passer au nombre figuré correspondant de l'ordre suivant⁴¹.

Loi de formation:

— que la suite des gnomons triangulaires est la suite des nombres naturels ($T_n - T_{n-1} = n$);

— que la suite des gnomons des carrés est la suite des nombres impaires ($Q_n - Q_{n-1} = 2n - 1$);

— que la suite des gnomons des rectangulaires est la suite des nombres pairs ($R_n - R_{n-1} = 2n$)

— que la suite des gnomons pentagonaux est la suite des nombres qui, augmentés de 2, sont divisible par 3 ($P_n - P_{n-1} = 3n - 2$)

³⁹ PLATONE, *Timeo*, 35b—36.

⁴⁰ *Quant à s'achever en haut sur une coudée*, [Dieu en] a décidé pour le mieux, car la partie supérieure de ce corps figure l'unité, étant donné que la tête, comme la forteresse d'un roi, a pour habitant l'intellect principe directeur. Mais les membres qui sont au-dessous se distribuent en leurs parties respectives [...]. Celui donc veut s'instruire sur ladite proportion numérique des coudées, ainsi que nous l'avons dit, la connaîtra facilement".

⁴¹ Ce théorème est énoncé par Nicomaque, *op. cit.*, II, 12, 2 (éd. Hoche, p. 96, 13—97, 1).

De re aedificatoria

Adoptant les moyens de la perspective inversée, vus comme raccourcis techniques, Alberti les unit au procédé d'une perspective linéaire⁴². L'équilibre ou le *logos*⁴³ que l'on retrouve dans ces œuvres est la manifestation directe des deux principes de spatialité: la perspective linéaire et la perspective "mystérieuse" aux raccourcis illusionnistes⁴⁴. Ses œuvres sont souvent représentées en une certaine pente: plus un point est élevé sur l'édifice, plus le point qu'il représente est éloigné du visiteur. Par conséquent, au fur et à mesure que le regard s'élève, l'œil devrait voir des personnages de plus en plus petits, en vertu du raccourcissement perspectif. C'est évident, entre autres, du fait que les figures du bas masquent celles du haut. Or pour les dimensions, la taille des figures augmente à mesure qu'elles s'élèvent sur l'édifice, c'est-à-dire qu'elles s'éloignent des spectateurs. Plus quelque chose est éloigné, plus cela est grand, et plus quelque chose est proche, plus cela est petit. Ainsi l'espace spirituel, par la maîtrise de la perspective inversée, se présente d'une façon tellement logique, que nous commençons à ressentir sa totale incommensurabilité avec l'espace de la fresque ou du relief. "Cet espace ne nous attire pas; bien plus loin il nous repousse comme une mer de mercure repousserait notre corps". Donc la contradiction propre aux hommes d'une période de transition — entre la théorie et la pratique, et qu'on trouve chez Alberti, Dürer et consorts, était alors déjà annoncée par le penchant d'Alberti pour un style moyenâgeux et un esprit fondamentalement moyenâgeux allié à une structure nouvelle de la pensée⁴⁵.

⁴² L'influence du cardinal Bessarion sur Alberti n'a encore reçu un traitement suffisant. Elle produira à son tour le courant irrénisant d'un Nicolas de Cues par exemple (Möhler, *Kardinal Bessarion*, p. 349). — S'il est désormais interdit de parler d'une influence directe, exercée par les leçons de Florence sur Pomponio Leto, il n'en demeure pas moins vrai que des contacts ont pu et même dû exister entre Mistra et l'Académie romaine. Kieskowski (Studi..., p. 45) notait d'étroits rapports de doctrine. D'autres affinités pourraient être relevées, et une enquête sur les relations personnelles qu'entretenaient des hommes comme Leto, Platina, Alberti, Sigismond Malatesta, Argyropoulos, Bessarion, ou Kabakès, compléterait utilement les indices fournis par des textes fugitifs et naturellement réticents.

⁴³ *Logos* pris au sens néoplatonicien, plotinien notamment, le *nous kathasos* ou l'absolu qui embrasse et la métaphysique et la poésie de l'esprit.

⁴⁴ En sorte qu'une *unique nature spirituelle* soit enveloppée de *double liens*, étant ajoutée à une solidité et une union plus stables. La traduction proprement dite suit l'adaptation d'*ermeneia* dans la version de 1909. Elle y est un peu noyée dans la périphrase. On notera que l'adaptateur ancien, Denys, s'était montré plus rigoureux que les trois traducteurs modernes pour rendre le pluriel de *double liens*, attesté par l'arménien et maintenant confirmé par le grec (... *sunestèkos kai endothèn kai endothèn*...).

⁴⁵ Rappelons qu'Albrecht Dürer quitta précipitamment Florence pour Bologne à la fin de l'an 1506 afin d'y apprendre "l'art mystérieux de la perspective". Mais les secrets de la perspective étaient jalousement gardés et Dürer, fustigeant les Bolonais peu loquaces, dut partir bredouille, pour ensuite s'occuper seul de découvrir ces mêmes procédés et y consacrer un traité (ce qui ne l'empêcha pas de commettre lui-même des "erreurs" de perspective). Ce fut alors qu'il parvint aux procédés de la mesure des iconographes byzantins. Franz Kugler, dans son chef-d'œuvre *Handbuche der Geschichte der Malerei, seit Constantin dem Grossen*, Berlin, *Von Durcher und Humbolt*, 184, Bd. 2, S. 235, rappelle ce lien entre Dürer et les maîtres byzantins. Dürer n'a pas acquis ces procédés à Florence comme on prétend, mais soit à Bo-

Vitruve: *De Architectura*

Vitruve, dans son traité *De Architectura*⁴⁶, donne de la manière absconde la mesure des intervalles entre les colonnes qui coïncident avec celle de la Genèse. “Species autem aedium sunt quinque, quarum ea sunt vocabula: pycnostylos, id est crebris columnis, systylos paulo remissionibus spatiis intercolumniorum, diastylos amplius quam oportet patentibus, rare inter se diductis araeostylos, eustylos intervallorum iusta distributione. Ergo pycnostylos est, cuius intercolumnio unius et dimidiatae columnae crassitudo interponi potest [...]. Item systylos est, in qua duarum columnarum crassitudo in intercolumnio poterit conlocari [...]. Diastyli autem haec erit compositio, cum trium columnarum crassitudinem intercolumnio interponere possumus [...]. In araeostylis autem nec lapideis nec marmoreis epistyliis uti datur, sed inponendae de materia trabes perpetuae [...]. Reddenda nunc est eustyli ratio [...]. namque facienda sunt in intervallis spatia duarum columnarum et quartae partis columnae crassitudinis”⁴⁷.

Enfin nous voudrions conclure que, venant de l’Un originel⁴⁸, les cinq intervalles entre les colonnes naissent de la danse entre les nombre deux et trois et de leur rapport ou progression vers le carré et le cube — étant le Deux, le premier numéro pair, principe féminin du monde, et le Trois, le premier numéro impair, son principe masculin. Ainsi sans difficulté on peut lire la danse des nombres harmoniques comme un antique *hières gamos* cosmogonique, duquel viennent les trois dimensions de l’espace donnant par des puissances mathématiques croissantes l’harmonie de l’Architecture: la section dorée⁴⁹.

Epilogue

Ainsi la renaissance de la Grèce vit son jour en Italie. Or cette même renaissance est souvent considérée et non sans injustice comme un héritage provenant uniquement de l’Italie méridionale (mise en contact avec la culture arabe de la même période). Même si l’on reconnaît timidement l’héri-

logne, soit à Venise. Cela concorde avec les hypothèses mentionnées ci-dessus, à savoir que les maîtres byzantins aient certes eu, è leur disposition, bien d’autres moyens que le concile pour répandre leur interprétation de la tradition des procédés iconographiques.

⁴⁶ Vitruve, *De Architectura*, Liber III, cap. 3, 1—6.

⁴⁷ “Vi sono cinque specie di templi, così denominati: pycnostylos, con colonne molto fitte, systylos, con gli spazi degli intercolumni un poco allargati, diastylos, più ampio che sia necessario, araeostylos, con spazi separati in modo molto ampio, eustylos, con una giusta distribuzione degli intervalli. Quindi il pycnostylos è il tempio con l’intercolumnio equivalente a una volta e mezza il diametro della colonna [...]. Systylos, nel quale si può conlocare nell’intercolumnio il diametro di due colonne [...]. La composizione del diastylos invece è questa: possiamo interporre nell’intercolumnio il diametro di tre colonne [...]. Negli araeostyloi invece non si possono usare architravi di pietra né di marmo, ma solo travi di legno solide. [...] Riportiamo ora la ratio dell’eustylos [...]. E infatti sono da porre negli intercolumni gli spazi del diametro di due colonne e una quarta parte di colonna”, M. VITRUVIO POLLIONE, *De Architectura*, Liber III, cap. 3, 1—6. v. appendice II.

⁴⁸ Nous revenons au *nous kathasos* des néoplatoniciens.

⁴⁹ La musique droite, du *logos: oस्था mousika*.

tage byzantin, on considère sa dissémination comme la seule conséquence de la chute de l'Empire. Toutefois, l'invasion turque n'a pas eu de conséquences indirectes aussi heureuses. Elle provoqua, sans doute, un afflux momentanément plus considérable de lettrés byzantins en Occident, mais elle eut pour effet de tarir l'une des deux sources de la Renaissance⁵⁰. À cause d'elle, la culture européenne ne put se maintenir au niveau étonnant que la collaboration des humanistes grecs et italiens lui avaient permis d'atteindre, et ce très tôt dans le *Quattrocento*. Jusqu'ici aucune étude d'ensemble n'a été consacrée au mouvement des lettres et des sciences durant le despotat de Mistra. On n'a même pas cherché et recensé de façon systématique les manuscrits grecs exécutés ou ayant séjourné dans le pays. Toutefois, les informations que les érudits avaient semées dans des études partielles ont été rassemblées avec diligence par D.-A. Zakythinou (*Despotat*). Cette première esquisse est de nature à encourager les recherches. Il est certain par exemple que le mouvement fut actif dès l'époque de Cantacuzènes. En plus des textes chrétiens, on commence alors à copier des auteurs comme Plutarque ou Hérodote, Platon, Porphyre⁵¹.

L'ostha mousika

Il n'est pas possible de définir le génie. Ni le livre de Wittkover, ni le procédé de Fournier, ne peuvent définir Alberti ou Panselinos, et surtout pas ce modeste essai où nous nous sommes limités à ce qui nous est apparu essentiel. Toute grande œuvre est infinie; elle est à l'image du premier être qui contenait en soi toutes les êtres. *Le voile après le voile peut être enlevé, or la beauté la plus profonde, ne peut être découverte*. Par ces paroles qui pourraient terminer toute grande œuvre, et que Shally écrit à propos de Dante, nous terminons notre aperçu de l'œuvre de L.B. Alberti. Nous présentons ce qui nous ravit, nous le posons dans les formes de la musique droite, dans la *mera linea*; or, lorsque la poésie d'une œuvre n'est que le *lumen* d'une réalité plus profonde, son aperçu n'est pas plus que le *lume de luminis*.

BIBLIOGRAPHIE

Alexandre, (C.), Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites. Traduction par A. Pellissier, Paris, 1858, c-472.

⁵⁰ De fait, la science aurait certes eu un autre cours, on n'aurait pas attendu la moitié du XIX^e siècle afin d'enfin constater avec Cassirer la pluralité des géométries, pour mettre à risque tout édifice de la *Kritik* kantienne.v. *La relatività tra Filosofia e fisica nei primi anni Venti: Cassirer e Reichenbach*, F. Padovani, *Sholion* 3, 2004, p. 82—125.

⁵¹ *Ambrosianus gr. 1000* (D. 538 inf.) copié par Manuel Tzykandylès à Mistra en 1362, pour Démétrius Cassandrénos de Thessalonique, voir Ae. Martini et D. Bassi, Catalogue *codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. II (Milan, 1906).

- Dürers schriftlicher Nachlass, auf Grund der Originalhandschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften.* Halle a/S.: Max Miemeyer, 1893.
- Denys moine de Fournna, *Guide de la peinture 1971—1973*, Seghers, Paris, 1956.
- P. Michel, “*Le traité de la peinture de Leon Battista Alberti: version latine et version vulgaire*”, in *Revue des études italiennes*, 1961, 83.
- Camelli, G., *I dotti bizaini e le origini dell’Umanesimo*, I. Manuele Crisolora, Florence, 1941.
- Grayson, *Opere volgari di Leon Battista Alberti*, III, Bari, 1973, 305.
- Rotta, P., *Il cardinale nicol di Cusa — La vita — il Pensiero*, Milano, 1928; “*Dieu El se manifeste par un point*” (*La Cabale*).
- L. James, *Light and Colour in Byzantine Art*, Oxford, 1996.
- M. Medić, *Stari slikarski priručnici*, Beograd, 1999.
- Noiret, H., — *Lettres inédites de Michel Apostolis* (= *Bibliothèque de l’école française d’Athènes et de Rome*, 54), Paris, 1889.
- Ricci, C., *Il tempio Malatestiano*, Milano, 1925.
- Witkower, *Principi architettonici nell’età dell’umanesimo*, Torino, 1994, 137.
- Omout, inventaire sommaire. — Henri Omout, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*. 4 vol. Paris, 1886—1898.
- Papadopoulos—Kérameus, *Denys de Fournna* (ou Papadopoulos). — Denys de Fournna. Manuel d’Iconographie chrétienne accompagnée de ses sources principales inédites et publié avec préface, pour la première fois en entier, d’après son texte original, par A. Papadopoulos-Kérameus, aux frais de la société impériale russe archéologique. Saint-Pétersbourg, 1900. Lefavre, L., L. B., *Alberti’s Hypnerotomachia Poliphili*, London, 1997.

Сандра Дуцић

АЛБЕРТИ И ЊЕГОВИ ВИЗАНТИЈСКИ САВРЕМЕНИЦИ

Резиме

Преношење античке философије није текло изграђеним путем како се то често верује, већ понорним каналима, најчешће путем геометријских закона који су се преносили са оца на сина, с учитеља на ученика, усменим предавањем. Ти процеси су врло комплексни и долазе до изражаја у западној мистици и култури XII и XIII века. Но у Византији они су били много распрострањенији и живљи, поготово у периоду који означава крај иконоклазма. Тек у XV веку, ти процеси доживљавају препород, јер су прихваћени и саживљени заједно са знањима западног средњег века, тако да тај спој источних и западних традиција у *Quattrocento*-у даје облик правца који ми данас називамо хуманизмом и ренесансом. У суштини, реч је о препороду древне традиције која налази своје семе у орфичкој мистици и кротонској теогонији.

Посебно место припада архитекте Л. Б. Албертију (1404—1472).

Σωτήρης Φουρνάρος

Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΣΤΟΝ ΚΟΡΑΗ

ABSTRACT: In our fundamentalist and terror-centred era, we could invoke the anti-metaphysical tone of Korais' Socrates. This does not have anything to do with the inmost metaphysical needs of a person. It only focuses on ecumenical Ethics — if ever possible — and, especially, on exceeding the cultural relativism, where a culture's attitude towards universal matters is exclusively dependent on its interests — principally economic — supported by different religions. This anti-metaphysical Socrates seeks for peoples' unity *here and now*, that is in the world of mundane affairs (*here*) and with no other delay and excuses (*now*).

KEY WORDS: Socrates, Korais (1748—1833), Eclecticism.

Η αιτιολόγηση της χρήσης του Σωκράτη από τον Κοραή, σε πολλά έργα του Έλληνα διαφωτιστή, κυρίως των αρχών του 19^{ου} αιώνα, είναι σχεδόν αυτονόητη, όπως, επίσης, και η κοραϊκή στροφή προς την ελληνική κλασική αρχαιότητα: α) το ίδιο ακριβώς συνέβαινε στην Ευρώπη του Διαφωτισμού, προκειμένου να αναζητήσει το δικό της αντίδοτο προς τον Μεσαίωνα και να βγει από την περίοδο αυτή, β) ο Κοραής έζησε στην προεπαναστατική και την επαναστατημένη Γαλλία, από την οποία επηρεάστηκε σφοδρά, όπου στο φιλοσοφικό της ορίζοντα μεσουρανούσαν τα φώτα της κλασικής Ελλάδαςⁱ και γ) ο Έλληνας διαφωτιστής διάβαζε το πρωτότυπο κείμενο, καθώς ήταν δεινός φιλόλογος με ευρωπαϊκές διακρίσεις, γεγονός που του έδινε το στρατηγικό πλεονέκτημα να εκμεταλλεύεται την αρχαιογνωσία στα πλαίσια των φιλοσοφικών του διεκ-

ⁱ Για “νέας 'Αθήνας” κάνει λόγο ο Κοραής, όταν εγκαταστάθηκε στο Παρίσι, από τις 24 Μαΐου 1788, ένα χρόνο πριν από τη Γαλλική Επανάσταση. Βλ. Α. Κοραής, *Αλληλογραφία*, εκδ. Όμιλος Μελέτης του Ελληνικού Διαφωτισμού (από εδώ και στο εξής ΟΜΕΔ), Αθήνα 1964, τόμ. Α', σ. 100 (επιστολή προς Δ. Λώτο της 15.9.1788).

ⁱⁱ Η στροφή προς το πρωτότυπο κείμενο, και όχι τις μεταφράσεις, παρατηρείται ήδη από τον Θεόφιλο Κορυδαλέα (1560—1646), κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα, και τον αριστοτελισμό του. Η μελέτη του πρωτότυπου στον Αριστοτέλη ισοδυναμεί με διαφο-

δικήσεων για το μεταβυζαντινό ελληνισμόⁱⁱ. Τα ζητούμενα για τον Σωκράτη του Κοραή, πάντοτε με δεδομένα τα προαναφερθέντα, είναι άλλα: α) γιατί ο Σωκράτης του Ξενοφώντα, κυρίως, και λιγότερο ο πλατωνικός αποτέλεσαν τη βάση του αντίστοιχου κοραϊκού δημιουργήματος, ενώ θα μπορούσε κάλλιστα να έχει συμβεί το αντίστροφο; β) γιατί, οι σχετικές με τον Σωκράτη γνωστές αριστοτελικές θέσεις για το “ορίζεσθαι καθόλου” και τους “επακτικούς λόγους” δεν έπαιξαν ιδιαίτερο ρόλο στο κοραϊκό δημιούργημα, εφόσον, ο Σταγειρίτης εντάσσεται στην κλασική αρχαιότητα, ο ορθολογισμός του συμβαδίζει με τον Ορθό Λόγο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και ο Κοραής στηρίζεται στον Αριστοτέλη ουκ ολίγες φορές στα πονήματά του; γ) γιατί δεν χρησιμοποιήθηκαν άλλα σωκρατικά πρότυπα από την Ιστορία της Φιλοσοφίας, για παράδειγμα των στωικών, από τη φιλοσοφία των οποίων είχε επηρεαστεί ο Έλληνας διαφωτιστής και έργα των εκπροσώπων τους είχε εκδώσει; Και δ) γιατί ο Κοραής δεν δέχτηκε επιδράσεις από τα σύγχρονά του αντίστοιχα ευρωπαϊκά σωκρατικά δημιουργήματα, εννοώντας, κυρίως, αυτό του Έγκελου;

Α' Ερώτημα: Στην κοραϊκή διάνοηση ξεχωρίζει το τρίπτυχο: Φιλοσοφία της Παιδείας — Ηθική — Πολιτική Φιλοσοφία. Η τρισδιάστατη αυτή πορεία, που καταλήγει στη διαμόρφωση της πολιτείας, αποτελεί κοινό τόπο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Για την πραγματοποίηση της δημοκρατικής πολιτείας, όπου θα κυβερνούν οι νόμοι, ο Κοραής επιδιώκει το χτίσιμο της στερεής βάσης, πάνω στην οποία το πολίτευμα και η διακυβέρνησή του θα οικοδομηθούν. Η βάση αυτή ταυτίζεται με την Παιδεία, και ειδικά με το φιλοσοφικό της υπόστρωμα. Ο ενσαρκωτής της φιλοσοφικής Παιδείας είναι ο φιλόσοφος διδάσκαλος-όχι απλώς ο διδάσκαλος-γεγονός που αντιδιαστέλλεται πλήρως προς την “αφιλόσοφον, αντιφιλόσοφον, απαίδευτον, δοξόσοφον, δοκησίσοφον”ⁱⁱⁱ εικόνα του. Η χαρακτηριστική μορφή του φιλόσοφου διδάσκαλου, το παράδειγμα και πρότυπο προς μίμηση^{iv}, γίνεται αντιληπτό στην εικόνα του κοραϊκού Σωκράτη. Το

ροποίηση από τη μεσαιωνική εκδοχή του (σχολαστικισμός) καθώς και ρήξη μ' αυτήν την παράδοση.

ⁱⁱⁱ Για τα γνωρίσματα του φιλόσοφου διδάσκαλου βλ. Σ. Φουρνάρος, *Ο φιλόσοφος παιδαγωγός κατά τον Κοραή* (διδασκαλική διατριβή, τομέας Φιλοσοφίας, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών), Αθήνα 2003, σσ. 223—274.

^{iv} Για την έκταση και τη σπουδαιότητα του φαινομένου της μίμησης στο Νεοελληνικό Διαφωτισμό, πολύ χρήσιμες είναι οι σχετικές αναφορές στον *Ερμή τον Λόγο*. Βλ. ενδεικτικά *Ερμής ο Λόγιος ή φιλολογικαί αγγελίαι*, υπό Ανθίμου Γαζή εκδιδόμενοι, εν Βιέννη της Αουστρίας, εκ της τυπογραφίας του Ιω. Βρθόλδ. Τζβεκίου, πρώην Βενδότου, περίοδος Α', 15 Ιουνίου 1811, σ. 193 ή βλ. τη φωτομηχανική επανέκδοση του περιοδικού, εκδ. Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου (Ε.Λ.Ι.Α.), Αθήνα 1988, σ. 193 (η αρίθμηση των σελίδων είναι η ίδια): “Οι νέοι Ευρωπαίοι πρώτον διδάσκονται την μητρικήν αυτών γλώσσαν... Αν λοιπόν και τα ημέτερα σχολεία μιμηθώσι το αυτό, και διδάσκωσι πρώτον την ωμιλουμένην γλώσσαν...”, *ό.π.*, 15 Σεπτεμβρίου 1811, σ. 310, υποσ. β': “...ο Μαλέρβιος. Η [γαλλική] γλώσσα διορθωθείσα από τούν σοφόν τούτον συγγραφέα... ω νέοι της Ελλάδος, μιμηθήτε την φρόνησιν του Μαλερβίου...”, *ό.π.*, 10 Οκτωβρίου 1811, σ. 344: “Είθε να μιμηθώσιν αυτό τούτο το καλόν [την αγορά, από τον Μητροπολίτη Ουγγροβλαχίας Ιγνάτιο, της πλού-

δημιούργημα αυτό του Έλληνα διαφωτιστή μοιάζει με το αντίστοιχο του Πλάτωνα, με τις εξής, όμως, διαφορές, που παρατηρούνται, συγκεκριμένα, στα επίπεδα ανέλιξης του παιδαγωγικού έργου του *Συμποσίου*: Από την παιδαγωγική ερωτική πενταλογία του πλατωνικού Σωκράτη του *Συμποσίου*:

α) ορμή του παιδαγωγούντος προς τον παιδαγωγούμενο (ενστικτώδης ροπή),

β) πνευματικό υπόβαθρο ορμής (αναγωγή του ένστικτου σε πνευματική διεργασία),

γ) πνευματική επικοινωνία δύο ψυχών (μετάβαση από την ατομική πνευματικότητα στη διαπροσωπική πνευματική επαφή δύο ψυχών),

δ) ορμή προς την αθανασία της ψυχής^{vi} (ύστατο τέλος) και

ε) τη γενική αρχή της σωματικής και ψυχικής ομορφιάς του νέου που ζει και προσφέρει στο εδώ και το τώρα^{vii}, αλλά και εργάζεται για την αποθέωσή του, ο Κοραής κρατά το πνευματικό οπλοστάσιο, την ψυχική επαφή καθώς και το σωματικό και ψυχικό κάλλος^{viii}, με τη συνακόλουθη προσφορά στο εδώ και στο τώρα, σε άλλα σημεία μετασηματισμένα και σε άλλα απαράλλακτα^{ix}. Αναμφίβολα, παραμερίζει τη μεταφυσική διάσταση-ενώ αναφέρεται σε μια άλλη, επίγεια αθανασία, αυτή του αθάνατου έθνους^x-και, επιπρόσθετα, θεωρεί αυτονόητη την ενστικτώδη ροπή του διδάσκοντα προς το διδασκόμενο. Ενώ, λοιπόν, με βάση αυτά τα πλατωνικά γνωρίσματα, ο Έλληνας διαφωτιστής θα μπορούσε να χτίσει το δικό του Σωκράτη, ωστόσο, το δημιούργημα, που παρουσίασε στους *Στοχασμούς Αυτοσχεδίους περί της Ελληνικής Παιδείας και Γλώσσης* (1805—1814), προκύπτει, κυρίως, από τα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα και, εκ πα-

σίας βιβλιοθήκης του περίφημου Φυσιολόγου Σοννίνου, την ανέγερση του κτηρίου της κατά τα Ευρωπαϊκά πρότυπα και τις προσθήκες με βιβλία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας] και άπαντες οι Αρχιερείς ημών, και οι κατά πόλεις και χώρας δημογέροντες και προεστώτες!”.

^v Πλατ., *Συμπ.*, 201 e — 215 a και ειδικότερα 208 e — 209 c.

^{vi} *Ό.π.*, 209 c6—7: “καλλιόνων και αθανατωτέρων παιδών”.

^{vii} *Ό.π.*, 209 b8-c2: “λόγων περί αρετής και περί οίων χρη είναι τον άνδρα τον αγαθόν και α επιτηδεύειν, και επιχειρεί παιδεύειν”.

^{viii} Για τη σωματική και ψυχική αρμονία στον Κοραή βλ. Σ. Φουρνάρος, “Η έννοια της τελειότητας σώματος και ψυχής στο *Νέο Ανάγκασ* του Ρήγα και στις παιδαγωγικές θέσεις του Κοραή”, *Φιλοσοφία και Παιδεία*, 34 (2005), σσ. 17—19 (δίσητες), ιδιαίτερα βλ. σσ. 18—19.

^{ix} Για τη λεπτομερή ανάπτυξη αυτών, και, μάλιστα, του λογικού και του συναισθηματικού τομέα του φιλόσοφου διδάσκοντα στον Κοραή βλ. Σ. Φουρνάρος, *Ο φιλόσοφος παιδαγωγός κατά τον Κοραή*, ό.π., σσ. 249—274.

^x Βλ. Α. Κοραή ζ, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (έτους 1813), εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (από εδώ και στο εξής ΜΙΕΤ), Αθήνα 1986, τόμ. Α', σ. 528: “Αί έποχαι διαδέχονται ή μία τήν άλλην, και είς μετά τόν άλλον καταβαίνουσιν οί ζώντες είς τόν άδην αλλά τò έθνος μένει, και λογίζεται ως έν πρόσωπον άθάνατον”. Στον κύκλο του Κοραή παρατηρείται, επίσης, και η αθανασία των σοφών. Βλ. *Ερμής ο Λόγιος*, ό.π., 10 Οκτωβρίου 1811, σ. 343: “Μόνος ό πλούτος τής άρετής και τής σοφίας είναι άναφαίρετος. Ό σοφός... δέν άποθνήσκει, αλλά ζή αιώνιως είς τήν Ίστορίαν, και είς τά ίδια του συγγράμματα”.

ραλλήλου, από το *Γοργία* του Πλάτωνα. Στην αυτοτελή, μάλιστα, έκδοση των δύο αυτών έργων προέβη αργότερα, το 1825^{xi}.

Εδώ, ακριβώς, βρίσκεται η ουσία του πρώτου ερωτήματος: Γιατί, δηλαδή, ενώ στην κοραϊκή φιλοσοφία της παιδείας, όπως παρουσιάζεται στους *Στοχασμούς Αυτοσχεδίους*, υποφώσκει ο μεταμορφωμένος-για μια ακόμη φορά στην Ιστορία της Φιλοσοφίας-πλατωνικός Σωκράτης, ο Έλληνας διαφωτιστής προχωρεί, τελικά, σε μορφοποίηση με βάση τον Ξενοφώντα^{xii}; Για την απάντηση του ερωτήματος αυτού πρέπει να ληφθεί, επιπλέον, υπόψη ότι, με βάση τη σημασία του έρωτα σε ολόκληρο το κοραϊκό corpus^{xiii}, και δη του παιδαγωγικού έρωτα, λογικότερο θα φάνταζε το κέντρο βάρους στο κοραϊκό δημιούργημα να πέσει στην πλατωνική αποτύπωση του Σωκράτη, η οποία κυριαρχείται από τα ερωτικά, και όχι στην αντίστοιχη του Ξενοφώντα. Με δεδομένα τα παραπάνω, η απάντηση στο πρώτο ερώτημα, κατ' αρχάς, στηρίζεται στον εκλεκτικισμό του Κοραή, τον οποίο και αναγνωρίζει ως τη μοναδική αξιόλογη φιλοσοφική σχολή^{xiv}, και, κατά δεύτερον, προσδιορίζεται τεολογικά. Το τρίπτυχο: Φιλοσοφία της Παιδείας-Ηθική-Πολιτική Φιλοσοφία, που τέθηκε στην αρχή του παρόντος προβληματισμού, υποδεικνύει ότι για την εκπλήρωση του πολιτικού τέλους, βάση αποτελεί η φιλοσοφική παιδεία και άρρηκτο σύνδεσμο αρχής και τέλους η Ηθική. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, ο κοραϊκός Σωκράτης αποτελεί, κατεξοχήν, ηθικό μόρφωμα. Για τη δημιουργία του, και, ειδικότερα, για την επιλογή του συγγραφέα στον οποίο αυτή θα στηριχθεί, ο ίδιος ο Κοραής είναι ξεκάθαρος. Το 1805 γράφει: "...τα ηθικά παραγγέλματα του Σωκράτους [ευρίσκονται] περισσότερα και καταπειστικότερα εις τον Ξενοφώντα"^{xv}. Υπάρχει, όμως, και μία ακόμη πλευρά του προβληματισμού: εύλογα δημιουργείται η απορία της μη επικέντρωσης του Έλληνα φιλόσοφου, του τέλους του 18^{ου} και των αρχών του 19^{ου} αιώνα, στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους (κυρίως στην *Απολογία*, τον *Κρίτωνα*, τον *Ευθύφωνα*, το *Γοργία*^{xvi}), όπου με τον "Σω

^{xi} Α. Κοραής, *Ξενοφώντος Απομνημονεύματα και Πλάτωνος Γοργίας*, εκδιδόντος και διορθούντος Α.Κ., εν Παρισίοις, εκ της τυπογραφίας Ι.Μ. Εβεράρτου, se trouve chez F. Didot, père et fils, rue Jacob, N° 24, 1825.

^{xii} Ο Π. Κονδύλης (*Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Οι Φιλοσοφικές Ιδέες*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1988, σ. 244) κάνει λόγο για διερμηνεία: "Ο Πλάτων υπάρχει, με άλλα λόγια, το ίδιο όπως και ο Ξενοφών περίπου, ως διερμηνέας και προσωπογράφος του κοραϊκού Σωκράτη".

^{xiii} Ενδεικτικές ερωτικές μορφές είναι οι ακόλουθες: ο έρωτας της πατρίδας, της ελευθερίας, της παιδείας, της φιλοσοφίας, της δόξας του γένους των Ελλήνων.

^{xiv} Α. Κοραής, *Αλληλογραφία*, εκδ. ΟΜΕΔ, Αθήνα 1966, τόμ. Β', σ. 314: "εις την Αγγλίαν και την Γαλλίαν άλλην φιλοσοφίαν δεν εξεύρουν παρά την Εκλεκτικήν". Πβ. Γ. Μεταλληνος, "Ο Αδαμάντιος Κοραής και η Ορθοδοξία", *Θεοδόρμος*, 1 (1984), σ. 153: το "πνεύμα υποκειμενικού εκλεκτικισμού" του Κοραή.

^{xv} Α. Κοραής, *Στοχασμοί Αυτοσχεδίοι* (1805), ό.π., σ. 169.

^{xvi} Ο Κ. Γεωργούλης (*Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2000, σ. 175) κατατάσσει τους πλατωνικούς διαλόγους *Γοργία* και *Μένωνα* στα έργα μεταβατικής εποχής. Για το ζήτημα της κατάταξης των πλατωνικών διαλόγων πβ. και Ch. Kahn, "Did Plato write Socratic Dialogues?", *Essays in the Philosophy of Socrates*, ed. Hugh Benson, New York-Oxford University Press 1992, pp. 35—52.

κράτη ηθικολόγο και ελάχιστα απορητικό^{xvii} θα μπορούσε ο Κοραΐς να επιτύχει, και πάλι, τον ηθικό σκοπό του. Το πέρασμα, ο πόρος, στην απορία εντοπίζεται στο “περισσότερα και καταπειστικώτερα” του προαναφερθέντος χωρίου. Τόσο η χρήση του συγκριτικού βαθμού, όσο και η ποσοτική (“περισσότερα”) καθώς και η ποιοτική (“καταπειστικώτερα”) παράμετρος για τα ηθικά σωκρατικά παραγγέλματα δεν αφήνουν περιθώρια παρερμηνείας. Αν δεν ήταν τόσο σαφής η τοποθέτηση του Έλληνα διαφωτιστή, θα ήταν δυνατό να ισχύσει η υπόθεση ότι ο Κοραΐς θα μπορούσε, κάλλιστα, να έχει στηριχτεί στην Ηθική του πλατωνικού Σωκράτη του *Συμποσίου* (“λόγων περί αρετής... τον άνδρα τον αγαθόν και α επιτηδεύειν”, 209 b8-c1), η οποία, άλλωστε, συμπίπτει με την Ηθική του φιλοσοφία, και, με βάση αυτή, να προχωρήσει στο δικό του δημιουργήμα. Αλλά δεν ισχύει κάτι τέτοιο.

Β' Ερώτημα: Ως λογική απόρροια των παραπάνω, προκύπτει και η μη άμεση χρήση του αριστοτελικού Σωκράτη εκ μέρους του Έλληνα διαφωτιστή. Για την ακρίβεια, συναντάται το φαινόμενο μιας ακόμη διακριτικής απώθησης. Η συνεισφορά του Σταγειρίτη στην εικόνα του Αθηναίου φιλόσοφου της αρχαιότητας παραμερίζεται από τον Κοραΐ, διότι δεν εξυπηρετεί τόσο ξεκάθαρα το ηθικό περιεχόμενο του κοραϊκού δημιουργήματος. Ωστόσο, η διακριτική απώθηση, στην οποία προχωρεί ο Έλληνας διαφωτιστής, ισοδυναμεί, από μια άλλη οπτική γωνία, με σιωπηρή παραδοχή ή με έμμεση υιοθέτηση της αριστοτελικής εξεικόνισης του Σωκράτη. Συγκεκριμένα: για το “ορίζεσθαι καθόλου” και για τους “επακτικούς λόγους” που σχετίζονται με την αρχή της επιστήμης, στα οποία ο Αριστοτέλης συνοψίζει τη σωκρατική συνεισφορά στη Φιλοσοφία, στο γνωστό απόσπασμα από τα *Μετά τα Φυσικά* (1078 b 27—29)^{xviii}, παρατηρούνται αντίστοιχες κοραϊκές θέσεις. Ειδικότερα, στην περίπτωση των ορισμών διακριβώνεται αναλογική σχέση μεταξύ Αριστοτέλη και Κοραΐ, ενώ στην περίπτωση της επαγωγής^{xix}, σχέση αντιστοιχίας. Κατ' αρχάς, η αναλογία εδράζεται στο γενικό επιχείρημα περί κάθαρσης και τη συνεκδοχική του διάσταση της απεμπλοκής από το νεφελώδες παρελθόν. Μ' άλλα λόγια, το “τι έστι” του 5^{ου} π.Χ. αιώνα συνδέεται με την απόρριψη των παλιότερων θεσμών και τον εκ νέου ορισμό τους, με βάση καθολικές-μη σχετικοκρατικές (σοφιστικές)-αρχές. Το “τι έστι” των αρχών του 19^{ου} αιώνα συνδέεται με το ξεκα-

^{xvii} Μ. Δραγώνα-Μονάχου, “Ο Σωκράτης και η ηθική σήμερα”, *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου 'Ο Σωκράτης Σήμερα'*, εκδ. Ένωση Καθηγητών για την Προαγωγή της Φιλοσοφίας στην Εκπαίδευση (από εδώ και στο εξής ΕΚΔΕΦ), Αθήνα 2003, σ. 98.

^{xviii} Αριστ., *Μετά τα Φυσικά.*, Μ, 1078 b 27—29: “δύο γαρ έστιν α τις αν αποδώη Σωκράτει δικαίως, τους τ' επακτικούς λόγους και το ορίζεσθαι καθόλου· ταύτα γαρ έστιν άμφω περί αρχήν επιστήμης”.

^{xix} Σχετικά με τη φιλοσοφική ερμηνεία, απόδοση και αμφισβήτηση των “επακτικών λόγων” ως “επαγωγής” ή “επαγωγικών επιχειρημάτων” βλ. Κ. Αλατζόγλου-Θεμελη, “Η γνωσιολογική προσφορά του Σωκράτη και πόσο μας αφορά”, *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου...*, ό.π., σ. 34. Πβ. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης, Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, εκδ. Εστία, Αθήνα 2000, σσ. 386—388, όπου ο Αθηναίος φιλόσοφος της αρχαιότητας δεν σχετίζεται με την εμπειρική μέθοδο.

θάρισμα της σύγχυσης, όσον αφορά στην ευρωπαϊκή-νέα και προ-οδευτική-ή τη βυζαντινοκεντρική-παλιότερη και παραδοσιακή-πορεία του μεταβυζαντινού ελληνισμού. Ο Κοραής, μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, εφαρμόζει ορισμούς, τόσο για την επίλυση του γλωσσικού ζητήματος, κατά την μετριοπαθή και με επιστημονικό πνεύμα προσπάθειά του να συνθέσει την “παλαιάν”^{xx} γλώσσα με την καθομιλούμενη, στο μέσο των αρχαιολατρών και των δημοτικιστών, όσο και σε όλη την έκταση του έργου του, με στόχο τη σαφήνεια στον προφορικό και το γραπτό λόγο, και μάλιστα, σε όσα ο ίδιος υποστηρίζει^{xxi}. Το κοραϊκό “ορίζεσθαι καθόλου” αποκτά, πλέον, ευρωπαϊκό χαρακτήρα και στηρίζεται στα νέα δεδομένα της εξαντλητικής και πολύπλευρης επιστημονικής ερμηνείας των Νέων Χρόνων. Τέτοια ερμηνευτική προσέγγιση συνιστά, παραδείγματος χάρη, η μέθοδος της συνδυαστικής χρήσης ευρωπαϊκών και ελληνικών βιβλιογραφικών πηγών, με σκοπό την, με το νέο πνεύμα, έκδοση Ελλήνων, Λατίνων και άλλων συγγραφέων καθώς και τις τεκμηριωμένες θέσεις έναντι της αρχαιότητας. Σχετικά με το δεύτερο ζήτημα, της επαγωγής, η σχέση αντιστοιχίας Αριστοτέλη και Κοραή είναι προφανής. Οι “επακτικοί λόγοι” του 5^{ου} π.Χ. αιώνα υιοθετούνται πλήρως το 1807: “Η φιλοσοφία, της οποίας έργον είναι να πλάσση από τα άτομα τα είδη, από ταύτα πάλιν τα γένη, εις ολίγα λόγια να καθολικεύη τα μερικά...”^{xxii}. Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι στον κοραϊκό Σωκράτη ανακλύπει παραδοξολογία αναφορικά με τον Αριστοτέλη. Στην Ιστορία της Φιλοσοφίας ο Ορθολογισμός, η Λογική, είναι συνυφασμένα

^{xx} Για τη συναισθηματικά φορτισμένη χρήση του όρου “παλαιός” στον Κοραή, όπου κυριαρχεί το νόημα της συνέχειας των Ελλήνων μέσα στους αιώνες, σε αντίθεση προς το “αρχαίος”, το οποίο ο Έλληνας διαφωτιστής χρησιμοποιεί λιγότερο, λόγω του κίνδυνου της αποκοπής του ελληνικού γένους από την εθνική του ταυτότητα, βλ. ενδεικτικά Α. Κοραή, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (1811), ό.π., σ. 409: “...κρίνω την παραθέσιν και σύγκρισιν των δύο γλωσσών επιτηδείαν και της παλαιάς την μάθησιν να ευκολύνη, και την από ημάς σήμερον λαλουμένην, όσον είναι δυνατόν, να διορθώση”, και, για το “αρχαίος” βλ. *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (1814), ό.π., σ. 552: “... παραδείγματα της παραθέσεως των δύο γλωσσών, της αρχαίας των προγόνων ημών, και της οποίας σήμερον ομιλούμεν κοινής γλώσσης”. Σε όλο το κοραϊκό έργο, βέβαια, υπερτερεί το “παλαιός”. Για την αντίστοιχη, ευρύτερη τάση του κύκλου του Κοραή βλ. χαρακτηριστικά *Ερμής ο Λόγιος*, ό.π., 1 Οκτωβρίου 1811, σ. 325: “...ήγουν υποθέτομεν την παλαιάν Ελλάδα να μην κατεδέχθη ποτέ να δανεισθή από ξένα μέρη καμμίαν λέξιν;”, ό.π., 1 Νοεμβρίου 1811, σ. 376: “η παλαιά γλώσσα έληγεν εις σύμφωνα, οίον εις ζ, (τσ, δσ) τ, δ...” και, για το “αρχαίος”, ό.π., σ. (372): “Διά τοτο ο αρχαίος παραδέχεται έτι σχεδόν το παν · ως μίαν αρμόνιον, και αμοιβαίως ενεργουσαν Ζωήν. Το διαλογιστικόν αυτοί πνεύμα γνωρίζει εις όλα εν Ον, και μίαν δύναμιν...”. Ισχύει, και πάλι, η υπεροπλία του “παλαιός”.

^{xxi} Για τη σημασία της σαφήνειας βλ. Α. Κοραή, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (1807), ό.π., σ. 235: “...πρώτη λοιπόν αρετή του λόγου, καθώς προείπα, είναι η σαφήνεια”. Οι ορισμοί του, για παράδειγμα, όσον αφορά στην ερμηνεία της έννοιας της Φιλοσοφίας είναι χαρακτηριστικοί της πρόθεσής του ν' αποσαφηνίζει. Βλ. ενδεικτικά τρεις από τους πολλούς: *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (1807), ό.π., σ. 164: “...φιλοσοφικός, τοίτο θέλει να είπη με νουν και κρίσιν”, ό.π., σ. 179: “... οι πρόγονοι ημών ωνόμαζον Φιλοσοφίαν όλην την περιοχών της ανθρώπινης παιδεύσεως, ήγουν την θεωρίαν και πράξιν όλων ομού των χρησίμων εις τον ανθρώπινον βίον” και *Προλεγόμενα Βεκκαρίου*, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1995, τόμ. Δ', σ. 60: “...η φιλοσοφία, ήτις άλλο δεν είναι παρά ο ορθός λόγος”.

^{xxii} Α. Κοραή, *Περί της εκδόσεως του Ισοκράτους*, εκδ. ΜΙΕΤ, ό.π., σ. 263.

με τον Σταγειρίτη. Και όμως, ο Κοραΐς που αποθέωσε τον Ορθό Λόγο^{xxiii}, στους *Στοχασμούς Αυτοσχεδίους*, όπου, καθώς έχει ήδη γίνει σαφές, εκεί παρατηρείται κατεξοχήν το μόρφωμα του κοραϊκού Σωκράτη, και, συγκεκριμένα, στους *Στοχασμούς* του 1809, ταυτίζει τον Ορθό Λόγο με τον Αθηναίο φιλόσοφο της αρχαιότητας^{xxiv}. Ωστόσο, το περιεχόμενο της υποσημείωσης αυτής, που αναφέρεται στον Ορθό λόγο με την έννοια της κοινής ανθρώπινης λογικής και της γνώσης του βάθους-και όχι της επιφάνειας-των πραγμάτων, δεν αναιρεί, από τη μια μεριά, τον επιστημονικό ορθολογισμό, στο πεδίο του οποίου ο Έλληνας διαφωτιστής εντάσσει και τον Αριστοτέλη, ενώ, από την άλλη, αφήνει πίσω τον αριστοτελικό ορθολογισμό ως πρωταρχική βάση για το δημιουργήμα του κοραϊκού Σωκράτη. Η αιτία για την απώθηση αυτή είναι ότι ο Κοραΐς, επηρεασμένος από την αναβίωση του “σωκρατισμού”^{xxv}, από την εποχή ήδη της Αναγέννησης, εμμένει, για τους δικούς του ηθικούς λόγους και με το δικό του τρόπο, στο πρόσωπο του δάσκαλου του Πλάτωνα, άσχετα αν σ’ αυτό διακριβώνονται, περισσότερο ή λιγότερο, ορισμένα αριστοτελικά γνωρίσματα. Μεταμορφώνει, δηλαδή, τον Αθηναίο φιλόσοφο της αρχαιότητας σε συγκεντρωτική μορφή ηθικού πρότυπου προς μίμηση^{xxvi}.

Γ’ Ερώτημα: Φαίνεται λίγο παράταιρο οι εκλεκτικιστικές μεταμορφώσεις του Σωκράτη από τον Κοραΐ να προέρχονται σε τόσο μεγάλο βαθμό από την κλασική αρχαιότητα, αν, μάλιστα, ληφθούν υπόψη οι επιδράσεις που ο Έλληνας φιλόσοφος δέχτηκε από τη στωική φιλοσοφία. Αρκεί μόνο το δόγμα περί της χαλιναγωγησης των παθών, για να φανεί η στενή σχέση στωικισμού και κοραϊσμού^{xxvii}. Πρέπει, επιπρόσθετα, να σημειωθεί ότι ο Κοραΐς εξέδωσε σχεδόν όλους τους κύριους αντιπρόσωπους της νέας Στοάς, εκτός από τον Σενέκα. Συγκεκριμένα: τον “κατεξοχήν σωκρατικό Επίκτη-

^{xxiii} Χαρακτηριστικότερο όλων είναι το απόσπασμα από τους *Στοχασμούς Αυτοσχεδίους* του 1809: “Εἰς τὴν Φιλοσοφίαν ἐξεναντίας παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κανὲν ἄλλο ὄπλον δὲν συγχωρεῖται”. Βλ. ὅ.π., *Στοχασμοὶ Αυτοσχέδιοι* (1809), σ. 319.

^{xxiv} *Ό.π.*, σ. 366 (υποσ. 1): “...ἀλλὰ σε λέγω ὅτι διδάσκει ὁ ὀρθὸς λόγος, ὅτι ἐδίδασκεν ὁ Σωκράτης τὸν μωρὸν Ἀλκιβιάδην...”.

^{xxv} Για τη *socratitas* βλ. Σ. Φουρνάρος, *Ο φιλόσοφος παιδαγωγός κατά τον Κοραΐ*, ὅ.π., σ. 287. Πβ Μ. Δημητρακόπουλος, *Το Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Αθήναι 2001, τόμ. Α’, σσ. 45—46.

^{xxvi} Υπογραμμίζοντας την ηθική κεντρομóλο του δικού του Σωκράτη, ο Κοραΐς αποδεικνύεται παραδοσιακός στην προσπάθειά του να ξαναφέρει στο μεταβυζαντινό προσκήνιο μορφές της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας. Την προσπάθειά του αυτή την πραγματοποιεί με άλμα στους αιώνες, προκειμένου να τονίσει στη μεταβυζαντινή εποχή την ελληνοκεντρικότητα μέσα από κλασικά ελληνικά κείμενα. Η κοραϊκή θέση για τον, κατεξοχήν, ηθικό Σωκράτη απηχεί, άλλωστε, την αντίστοιχη αποτίμηση του Διογένη Λαέρτιου, που αποτελεί κλασικό τόπο της φιλοσοφίας. Βλ. Διογ. Λαερτ., *Βίων και γνωμών των εν φιλοσοφία ευδοκμησάντων*, III, 56: “...και της φιλοσοφίας ο λόγος πρότερον μεν ην μονοειδής ως ο φυσικός, δεύτερον δε Σωκράτης προσέθηκεν τον ηθικόν, τρίτον δε Πλάτων τον διαλεκτικόν και ετελεσιούργησε την φιλοσοφίαν”.

^{xxvii} Βλ. Α. Κοραΐς, *Στοχασμοὶ Αυτοσχέδιοι* (1812), ὅ.π., σ. 518: “Με τα αυτά μέσα, τα πάθη της ψυχής, κρημνίζεται ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν βυθὸν τῆς κακίας, ἢ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὕψος τῆς ἀρετῆς εἰς μόνην τὴν χρῆσιν και κυβέρνησιν αὐτῶν στέκει ἡ διαφορὰ”.

το^{xxviii} εκδίδει αρχικά το 1826 με το *Επικτήτου Εγχειρίδιον* και, στη συνέχεια, το 1827 προβαίνει σε δύο εκδόσεις: *Επικτήτου Διατριβών βιβλία Τέσσαρα* (μέρος πρώτον, μέρος δεύτερον). Τον τελευταίο αντιπρόσωπο της στωικής φιλοσοφίας-και της νέας Στοάς-Μάρκο Αυρήλιο Αντωνίνο, τον έχει εκδώσει ήδη από το 1816: *Μάρκου Αντωνίνου Αυτοκράτορος των Εις εαυτόν βιβλία ιβ'.* Στο προαναφερθέν, κατεξοχήν ηθικό, σύγγραμμα, ο Μάρκος Αυρήλιος αναφέρεται με θαυμασμό στην εσωτερική ελευθερία και την τελειότητα της ψυχής του δάσκαλου του Πλάτωνα^{xxix}. Στον προβληματισμό πάνω στην επιλογή της κλασικής ελληνικής κατεύθυνσης εκλεκτικότητας για το δημιουργημα του κοραϊκού Σωκράτη συμπεριλαμβάνεται και η περίπτωση του Βολταίρου (1694—1778), ο οποίος χρονολογικά τοποθετείται μισό αιώνα νωρίτερα από τον Κοραή. Ο Γάλλος διαφωτιστής στα *Φιλοσοφικά Δοκίμιά* του εκθειάζει τον Αθηναίο φιλόσοφο της αρχαιότητας, τον “πιο ενάρετο άνθρωπο της Ελλάδος”, κατηγορώντας τον Αριστοφάνη ως ηθικό αυτουργό της καταδίκης του Σωκράτη σε θάνατο^{xxx}. Το μέγεθος της επίδρασης του Βολταίρου στον Κοραή είναι και αυτό, όπως και το στωικό, μεγάλο. Δεν αρκεί, για να το δείξει, η χρήση εκ μέρους του Έλληνα διαφωτιστή του *Φιλοσοφικού Λεξικού* του Βολταίρου (*Dictionnaire Philosophique*) στο πεδίο της φιλοσοφίας της γλώσσας. Μέγιστο τεκμήριο της σφοδρής επίδρασης αποτελεί η επιστολή της 15.11.1791, με την οποία ο Έλληνας φιλόσοφος εξυψώνει τον Βολταίρο και, ουσιαστικά, εισχωρεί στο κίνημα του Διαφωτισμού^{xxxi}.

Με άλλα λόγια, ο Κοραής θα μπορούσε κάλλιστα να σμιλεύσει περαιτέρω το δικό του Σωκράτη, προσδίδοντάς του γνωρίσματα ηθικά από τους στωικούς, όπως τη δύναμη, την καρτερικότητα και τη νηφαλιότητα που αναφέρει ο Μάρκος Αυρήλιος Αντωνίνος, ή με αντίστοιχα χαρακτηριστικά από τον Βολταίρο. Γιατί, όμως, δεν το κάνει; Για την επίλυση των απορούμενων, πρέπει, βέβαια, να υπογραμμιστεί και μία, ακόμη, σημαντική διάσταση στην έννοια του κοραϊκού εκλεκτικισμού: η διακριτική απώθηση λειτουργεί στο φιλοσοφικό οπλοστάσιο του Κοραή και ως μεταβατικός σταθμός με κατεύθυνση την πρωταρχική πηγή των φαινομένων. Δηλαδή, τα κέντρα

^{xxviii} Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *ό.π.*, σ. 98. Ο χαρακτηρισμός αυτός του Επικτήτου στηρίζεται στη θεώρηση, από τον Σωκράτη, της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου και στην προαγωγή της, από τον Επικτήτο, σε επιστήμη του βίου. Βλ. ενδεικτικά *Επικτ., Διατρ.*, 4. 1, 118: “την περί του βίου επιστήμην”.

^{xxix} Πβ. Β. Ασημομύτης, “Το χθες και το σήμερα του Σωκράτη”, *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου 'Ο Σωκράτης Σήμερα'*, *ό.π.*, σ. 46. Οι σωκρατικοί χαρακτηρισμοί του Μάρκου Αυρηλίου προέρχονται, βεβαίως, από τα *Των εις εαυτόν* βιβλία του.

^{xxx} Βολταίρου, *Φιλοσοφικά Δοκίμια* (μτφρ. Γρ. Λιώνης), εκδ. Αναγνωστίδης, σσ. 34—35. Χαρακτηριστική είναι από τον Βολταίρο η επίθεση κατά του Αριστοφάνη: “η γλώσσα του Αριστοφάνη μαρτυρεί τον άθλιο αγύρτη της. Να ο άνθρωπος που από μακριά προετοίμασε το δηλητήριο με το οποίο οι αισχροί δικαστές έκαναν να χαθεί ο πιο ενάρετος άνθρωπος της Ελλάδος”.

^{xxxi} Βλ. Α. Κοραής, *Αλληλογραφία*, *ό.π.*, τόμ. Α', σ. 199 (επιστολή προς Δ. Λώτο της 15.11.1791): “πολλοί από το γένος μου, ίσως και εγώ ο ίδιος, ήθελεν είναι την σήμερον ισότιμοι του Βολταίρου”.

βαρύτητας στη σκέψη του, εκτός από την κλασική αρχαιότητα, αποτελούν γέφυρες διασύνδεσης με το κλασικό παρελθόν. Είναι σαφές. Ενώ στο δημιούργημα του κοραϊκού Σωκράτη ο Έλληνας διαφωτιστής θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τα γνωρίσματα που ήθελε από μεταγενέστερες πηγές, δεν το κάνει. Στρέφεται στις παλιότερες και σε ό,τι αμεσότερο προς τον Αθηναίο φιλόσοφο, που εξυπηρετεί και το σκοπό του, δηλαδή στον Ξενοφώντα κυρίως. Ο Βολταίρος, άλλωστε, και γενικά το κλίμα του Γαλλικού Διαφωτισμού, είχαν διαμορφώσει το περιβάλλον αυτής της στροφής προς τις πηγές της γνώσης, που σημαίνει προς την κλασική, κυρίως, αρχαιότητα. Επίσης, και οι προαναφερθέντες στωικοί συνέβαλαν σ' αυτό με τον τρόπο τους, καθώς αποτελούν διερμηνείς, σε ορισμένα σημεία-ωστόσο και μεταμορφωτές, σε κάποια άλλα-του σωκρατικού πρότυπου. Τέλος, ο Κοραΐς στο δικό του Σωκράτη θέτει και μια, ακόμη, παράμετρο, με την οποία υπογραμμίζει την αξία της κατεύθυνσης προς την παλιά και, πλησιέστερη προς τη γνήσια, μορφή. Πρόκειται για το χρέος της συνέχισης της πατρικής κληρονομιάς^{xxxii}, που ισοδυναμεί με την ξεκάθαρη τοποθέτηση της εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων στο πεδίο της κλασικής αρχαιότητας.

Δ' Ερώτημα: Στο αυτό πλαίσιο του προβληματισμού, ιδιαίτερη σημασία έχει η έρευνα της εγελιανής προσέγγισης του Σωκράτη σε σχέση με τον κοραϊσμό. Το ζητούμενο είναι γιατί δεν επηρεάστηκε καθόλου ο Κοραΐς (1748—1833) από τον σύγχρονό του Hegel (1770—1831), ο οποίος δημιούργησε το δικό του Σωκράτη. Εδώ δεν γίνεται λόγος για κοραϊκή απώθηση αλλά είτε για αποσιώπηση ή, απλώς, για μη ενασχόληση με τον Γερμανό φιλόσοφο.

Θεωρητικά, παρατηρείται κοινός τόπος ανάμεσα στον Έγελο και στον Κοραΐ. Το εγελιανό μόρφωμα του Σωκράτη είναι κατά βάση, επίσης, ηθικό, όπου κατισύχει η συμπόρευση ατομικής και κοινωνικής ηθικότητας. Πηγάζει, αρχικά, από τον αναστοχασμό (Reflection), δηλαδή την νόηση νοήσεως-που δεν περιορίζεται στην αυτογνωσία, αυτοκριτική, αλλά φέρει και πρακτικό, ανατρεπτικό χαρακτήρα όσον αφορά στις διαδεδομένες αντιλήψεις-στη συνέχεια, από τη διαλεκτική, ως ενότητα υποκειμενικού και αντικειμενικού και, εν τέλει, από την έννοια του δικαίου και τη σπουδαιότητά της στον πολιτικό βίο^{xxxiii}. Ο Έλληνας διαφωτιστής στο δικό του ηθικό σωκρατικό μόρφωμα απέδωσε τον αυτοκριτικό και ανατρεπτικό ρό-

^{xxxii} Α. Κοραΐς, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (1805), ό.π., σ. 170: “οι δε Έλληνες... πρέπει να στοχάζονται τα παραγγέλματα του Σωκράτους και ως πατρικήν αυτών κληρονομίαν...”. Δεν νοείται, δηλαδή, Έλληνας που δεν προσπαθεί να γνωρίσει και, ταυτόχρονα, να ζησει σύμφωνα με τον ελληνικό πολιτισμό. Ο πολιτισμός αυτός δεν είναι μόνο επιστημονικό αντικείμενο για θεωρητική γνώση αλλά και κληρονομιά πατέρα προς παιδιά, που σημαίνει ότι υπάρχουν και συναισθηματικοί δεσμοί, που δένουν το ελληνικό γένος με τον ελληνικό πολιτισμό. Η κληρονομιά, μ' άλλα λόγια, είναι ζωντανό κύτταρο και όχι νεκρική πομπή στα αρχαία, γραπτά και μη, ελληνικά μνημεία.

^{xxxiii} Πβ. Γ. Ηλιοπούλου, “Η εγελιανή ερμηνεία του σωκρατικού φιλοσοφείν”, *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου 'Ο Σωκράτης Σήμερα'*, ό.π., σ. 143.

λο του αναστοχασμού στον Ορθό Λόγο, ενώ για τη διαλεκτική μίλησε γενικότερα, πολύ λιγότερο και παραδοσιακότερα, επίσης πολύ διαφορετικότερα από τον Hegel, και για το δίκαιο στην πολιτική κοινωνία αφιέρωσε πολλά στα έργα του, θεωρώντας το σημαντικότερο. Όμως, αυτά τα δύο τελευταία γνωρίσματα (διαλεκτική-δίκαιο) δεν διαδραμάτισαν στον κοραϊκό Σωκράτη τον ίδιο, ακριβώς, πρωταγωνιστικό ρόλο, όπως στον Σωκράτη του Γερμανού φιλόσοφου^{xxxiv}. Από την άλλη πλευρά και με βάση τις πηγές, ο Κοραΐς, στην αποκαλυπτική επιστολή της 20.3.1806 προς τον αδελφικό του φίλο Αλέξ-ανδρο Βασιλείου, με τον οποίο μοιράστηκε τα μύχιά του, φαίνεται, όσον αφορά στη γερμανική διανόηση, να σταματά στον λίγο νεότερό του αλλά, πάντως, σύγχρονό του, Καντ (1724—1804)^{xxxv}. Η μη αναφορά του στον Έγελο δεν αποτελεί αποσιώπηση, διότι ο Έλληνας διαφωτιστής, τόσο με τα φιλοσοφικά τεκταινόμενα της Γερμανίας του καιρού του (Καντ), όσο και με τα εκδοτικά (Reiske-Ρείσκιος, Kronbiegel, Siebenkees-Σιεβέγκης, Tzschucke-Σχύκης, Mannert-Μάννερτος^{xxxvi}) είχε, περισσότερο ή λιγότερο, ασχοληθεί. Πρόκειται, απλώς, για μη ενασχόληση με τον Hegel. Η αιτία γι' αυτό εντοπίζεται στο κομβικό έτος 1804. Κατά τη διάρκειά του, ο Κοραΐς ξεκίνησε τη μεγάλη του εκδοτική προσφορά προς τον αιχμάλωτο ελληνισμό, την *Ελληνική Βιβλιοθήκη*, δίνοντας τεράστια βαρύτητα στις ευρωπαϊκές που σημαίνει και στις γερμανικές-εκδόσεις των Ελλήνων ποιητών και συγγραφέων, προκειμένου να προχωρήσει σε κριτικές, με τη σειρά του, εκδόσεις στις οποίες θα φαίνεται, ξεκάθαρα και με επισημονικό πνεύμα, η ελληνοκεντρική φιλοσοφία του Διαφωτισμού. Η απουσία του Hegel από το πρωτότυπο έργο του Κοραΐ και, συνεπακόλουθα, από τον κοραϊκό Σωκράτη οφείλεται στο εκδοτικό πάθος του Έλληνα φιλόσοφου, το οποίο ισοδυναμεί με μετάδοση φωτός για την ανεξαρτησία, αρχικά, και την ελευθερία, στη συνέχεια, των Ελλήνων.

Τέλος, από τα γνωρίσματα του κοραϊκού Σωκράτη, στη σημερινή εποχή της τρομοκρατίας και της συγγενούς της φονταμενταλιστικής διάστασης, ίσως βοηθούσε στην πολιτική επίλυση των προβλημάτων εδώ κάτω, στο μεγάλο σπίτι μας, τον πλανήτη γη, η αντιμεταφυσική πτυχή, που προσέδωσε ο Κοραΐς στο δημιουργήμα

^{xxxiv} Αξίζει να σημειωθεί ότι ένας ακόμη κοινός τόπος Hegel-Κοραΐ είναι η εκτίμησή τους για τη Γαλλική Επανάσταση. Την θεωρούν και οι δύο έντονα φιλοσοφική. Βλ. Α. Κοραΐς, *Διάλογος δύο Γραικών* (Κλεάνθης-Αριστοκλής, έτους 1805), εκδ. Δωρικός, Αθήνα 1964, τόμ. Α1, σ. 434: “πρώτην φοράν αφ’ ου έγινεν ο κόσμος έδειξεν όλην αυτής την δύναμιν η φιλοσοφία”. Πβ. Γ. Ηλιόπουλος, ό.π., σ. 141.

^{xxxv} Α. Κοραΐς, *Αλληλογραφία*, ό.π., τόμ. Β', σ. 314: “Τον Λείβνίτιον [Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716] διεδέχθη ο Ουόλφιος [Christian Wolff, 1679—1754]· τώρα έχουσι τον Καντ”.

^{xxxvi} Τα παραδείγματα των εκδοτών είναι ενδεικτικά. Υπάρχουν πολλά άλλα ακόμη. Για τους εκδότες που αναφέρονται στο κείμενο, ο ιατρός Johann Jacob Reiske είχε εκδώσει Πλούταρχο, ο G. Fr. Kronbiegel το *De dictionis Polyanaeae virtutibus et vitiis* (*Περί αρετών και κακιών του Λεκτικού του Πολυαίνου*, Λειψία 1770), ο Johann Siebenkees και ο Carl Heinrich Tzschucke από το 1796 έως το 1811 τα *Γεωγραφικά* του Στράβωνα, όπως και το ίδιο έργο ο Conrad Mannert από το 1788 έως το 1812.

του^{xxxvii}, λόγω της αντίστοιχης-κατά το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα-προτεραιότητας του γίνεσθαι έναντι του είναι. Τα κηρύγματα περί ελευθερίας των λαών ακόμη ακογούνται. Η αντιμεταφυσικότητα δεν έχει να κάνει με τις προσωπικές αναζητήσεις του κάθε ανθρώπου. Σχετίζεται με την προσήλωση του ενδιαφέροντος στα οικουμενικά προβλήματα, στην οικουμενική ηθική, αν είναι ποτέ επικτική, στην υπέρβαση του πολιτισμικού σχετικισμού, όπου οι ερμηνείες των γεγονότων γίνονται κατά το δοκούν, δηλαδή κατά τα οικονομικά συμφέροντα του κάθε πολιτισμού και τις διαφορετικές θρησκείες που οι κυβερνώντες χρησιμοποιούν, για να τα στηρίξουν. Ο αντιμεταφυσικός Σωκράτης αναζητεί την ενότητα της ανθρωπότητας στο εδώ και στο τώρα, μέσω των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων και πέρα από την κακή χρήση της διαφορετικότητας. Ο αντιμεταφυσικός Σωκράτης καλεί όλους τους διδάσκοντες σήμερα να συμβάλλουν από τη δική τους την πλευρά στη διαμόρφωση Ανθρώπων, με “Α” κεφαλαίο, ώστε, επιτέλους, να επιλύουμε, πρώτ’ απ’ όλα, προβλήματα εδώ κάτω και όχι να δημιουργούμε ακόμη περισσότερα. Στις μέρες μας, το μεταφυσικό “μετά” επιβάλλεται να περιμένει.

Soteris Fournaros

SOCRATES IN KORAEES

Summary

The questions concerning Socrates’ transformation from the Greek philosopher of the Neohellenic Enlightenment, Koraes (1748—1833), in his works of the early 19th century, are four: **A)** Why Koraes did not, mainly, adopt Platonic Socrates’ characteristics and chose those stemming from Xenophon’s approach, whereas he could go to Plato himself? The answer for the Neohellene Philosopher’s preferences is that his Socratic moral shape could “more clearly and persuasively” be derived from Xenophon (A. Koraes, *Improvised Meditations on Greek Education and Language*, 1805, p. 169). **B)** Why wasn’t he inspired from Aristotle’s contribution to the Socratic depiction, namely, the “catholic definitions” and “induction” (*Metaphysics*, 1078 b 27—29), given that Aristotle is included in Koraes’ Eclecticism, as far as Reasoning and the two aforementioned important Aristotelian-Socratic traits are concerned? The answer seems to be that Koraes follows the path of discreet settings aside, due to his goal to present his moral Socrates from Xenophon as a concentrated idea for imitation by the Greek people in order to reach, both, liberty and freedom. **C)** The third question emerges from another part of Koraes’ Eclecticism regarding Socrates: i) from the Stoics, whose works the Neohellene philosopher had edited and published — especially from Stoa’s representatives of the last period, Epictetus (published by Koraes in 1826, 1827) and Marcus Aurelius (published in 1816), except Seneca and ii) from Voltaire (1694—1778). Their impact was great on him, but their Socratic idea with its moral attributes — power,

^{xxxvii} Ουσιαστικά πρόκειται για μια, επιπλέον, μορφή του Σωκράτη, για έναν ακόμη δικό μας Σωκράτη. Πβ. W. Guthrie, *Σωκράτης* (μτφρ. Τ. Νικολαΐδης), Αθήνα 1990, σ. 14: “ο καθένας μας να έχει τον δικό του, ως ένα σημείο, Σωκράτη...”

perseverance and sobriety from Marcus Aurelius (*τα Εις εαυτόν*) and the “most virtuous man of Greece” from Voltaire (*Philosophic Essays*) concerning Socrates — could not affect him, because he chose his Socratic transformation to be based upon the genuine philosophical foundations of the ancient Greek tradition rather than to later ones. Another reason for this is Koraes’ ability to read ancient Greek in its original texts. **D)** The fourth question deals with Hegelian Socrates’ absence in the Koraic Socrates, given that the German and the post-Byzantine Greek philosopher belong to the same century (late 18th—early 19th) and that Koraes is related to the German philosophical — and not only — tradition. Hegel’s (1770—1831) principally moral Socrates, as well, composed of reflection, dialectics and justice, neither did have impact on Koraes, because the Greek philosopher’s aim, from 1804 and hereafter, was publications, which would help the Greek people focus on their Hellenic identity and ideals and, thus, throw off their tyrannical (from Ottoman Empire) yoke. This utmost goal led him to the European — which includes the German-publications — and publishers — but not to Hegel. Nevertheless, it must be underlined that Koraes knows and criticizes Kant (1724—1804) among his contemporary German philosophers.



Ирина Ковалева

О ПОЭТИКЕ КАТАЛОГА У КАВАФИСА

АПСТРАКТ: У раду се анализирају бројне песме модерног грчког класика Константина Кавафија (1863—1933) настале на сужеима из Хомерове *Илијаде*.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Хомер, *Илијада*, *Одисеја*, поетика каталога, драгоцености, епитети, Плутарх.

Стиль Кавафиса традиционално — и справедливо — описувається как строгий, суховатый, почти „антипоэтический”, лишенный, по меткому наблюдению И. Бродского, „всякого поэтического обихода — богатой образности, сравнений, метрического блеска и рифм. Это — экономия зрелости, и Кавафис прибегает к намеренно „бедным” средствам...чтобы еще усилить эту экономию. Так, например, он называет изумруды „зелеными”, а тела описывает как „молодые и красивые””.¹ Г. Сеферис в своем знаменитом эссе о Кавафисе цитирует как общепринятую точку зрения влиятельного в то время критика Т. Маланоса: „„Кавафис...использовал самую скупую и антипоэтическую фразу, чтобы выразить свои поэтические идеи”. Он был „закрытый враг всяких украшений””.² И хотя Сеферис полемизирует с этой точкой зрения, он и сам признает, что „материал Кавафиса прозаичен, сух, эмоционально нейтрален, абстрактен.”³ Между тем у Кавафиса, этого „закрытого врага украшений”, есть целый ряд текстов, посвященных украшениям в прямом смысле этого слова — драгоценным камням и металлам и ювелирным изделиям из них, причем речь идет не о единичных упоминаниях, а о целых каталогах драгоценностей. Эта любовь к роскоши на фоне декларируемого

¹ Иосиф Бродский, *На стороне Кавафиса / Русская Кавафиана*. М., О.Г.И., 2000. С. 483.

² Георгос Сеферис, *К. П. Кавафис и Т. С. Элиот: параллельные // Комментарии* № 15 (1998). С. 34. Перевод мой.

³ Там же.

аскетизма привлекла мое внимание, и мне захотелось понять, что означают настойчиво повторяющиеся в стихах Кавафиса упоминания алмазов и аметистов, золота и пурпурных одеяний (в античные времена служивших признаком богатства, а в византийские — признаком царственности), диадем и браслетов?

В Основном своде с темой драгоценностей так или иначе связаны около полутора десятков стихотворений, в основном 1900-х—1910-х гг. Наиболее развернутые каталоги драгоценностей содержатся в двух из них — „В ожидании варваров“ (1898, 1904⁵) и „Александрийские цари“ (1912). И в обоих описания пышных уборов, драгоценных тканей, сверкающих камней контрастируют с ощущением катастрофы, нависшей над героями этих стихов. В „В ожидании варваров“ даже два каталога — краткий, относящийся к императору, встречающему варваров в парадном царском уборе [episimos]⁶ и в короне, восседая на троне, — и развернутый, описывающий „консулов и преторов“, вышедших навстречу варварам. Приведу эти строки в моем переводе:

— А император наш зачем, поднявшись рано утром,
У главных городских ворот на троне восседает
В своем уборе царственном и в золотой короне?

<...>

— А консулы и преторы зачем из дому вышли
сегодня в шитых золотом, тяжелых багряницах?
Зачем на них запястия все в крупных аметистах
и перстни с изумрудами, сверкающими ярко,
и опираются они на посохи резные,
из золота и серебра, в узорах прихотливых?⁷

Эти яркие, роскошные описания богатых уборов и драгоценностей подчеркивают пронизывающую стихотворение идею катастрофы, причем двойной: сперва на протяжении всего текста читателю внушается ощущение, что все происходящее происходит *в последний раз*: сегодня придут варвары, и император передаст власть им, и сенат заседать больше не будет, и консулы, преторы и риторы больше не будут нужны... В финале стихотворения это ожидание катастрофы

⁴ Об интерпретации этого стихотворения более подробно см. также мою вступительную статью в рубрике „Вглубь стихотворения: Константинос Кавафис. В ожидании варваров“ // Иностранная литература № 8 (2004). С. 216—222.

⁵ Многие стихотворения Кавафис перерабатывал по несколько раз, поэтому даты под стихами обозначают даты разных редакций стихотворения.

⁶ Для удобства читателя я сокращаю здесь до минимума греческие цитаты, но излишне напоминать, что все наблюдения сделаны на основании греческого текста.

⁷ Мною в переводе мною добавлены эпитет „золотая“ (корона) и (шитые) „золотом“ (багряницы): естественность этих добавлений очевидна, но очевидна и „экономность“ Кавафиса.

„опрокидывается”: варвары не прибыли и не придут никогда, — но это оказывается еще худшей катастрофой:

И как теперь нам дальше жить без варваров?
Ведь варвары каким-то были выходом.

Стихотворение „Александрийские цари” рисует уже не символическую, а конкретную историческую ситуацию: 34 г. до н.э., Египет, царица Клеопатра наделяет своих детей титулами владык тех царств, что некогда были завоеваны Александром Македонским, — Сирии, Киликии, Персии и т.д. Главные почести получает старший сын Клеопатры, Цезарион:

Однако первым был Цезарион —
в одеждах нежно-розового шелка,
украшенный гирляндой гиацинтов,
с двойным узором аметистов и сапфиров
на поясе и с жемчугом на лентах,
увивших ноги стройные его.⁸

И в этом стихотворении присутствует двойная катастрофа. Что реальной властью над перечисленными странами Клеопатра и ее дети не обладали, известно и героям стихотворения — александрийцам, сбегающим посмотреть на великолепное зрелище, хотя они и знают

...что ничего не стоят,
что звук пустой — цари и царства эти⁹.

Яркость одеяний и пышность титулов контрастирует с „пустотой”, отсутствием реальной власти и силы. Но за пределами текста, „за кадром” — то, чего не знают персонажи стихотворения, но знают Кавафис и его читатели: через три года после описываемого торжества союзник и любовник Клеопатры, Марк Антоний, будет разбит Октавианом (будущим императором Августом), Клеопатра и Марк Антоний погибнут, а Цезарион, считавшийся сыном Юлия Цезаря, будет убит как возможный политический соперник... На прекрасном Цезарионе „Александрийских царей” лежит отсвет грядущей гибели — и украшающие его фантастические драгоценности подчеркивают хрупкость и обреченность юноши.

В подавляющем большинстве стихотворений Кавафиса тема драгоценностей оказывается тесно связанной с темой катастрофы, гибели, поражения — уже произошедших или еще предстоящих. Так, в

⁸ Перевод С. Ильинской. В этом очень точном переводе опущен только один эпитет — жемчуг, которым расшиты ленты на ногах Цезариона, розовый (*rodoxroa margaritaria*), — здесь, против обыкновения, Кавафис даже более „расточителен” и „роскошен”, чем его переводчики.

⁹ Перевод С. Ильинской.

двух стихотворениях — „Измена” (1903, 1904) и „Царь Деметрий” (1900, 1906) украшения и драгоценные одежды упомянуты именно как *снимаемые* в минуту скорби. В „Измене” богиня Фетида, мать Ахилла, узнает о гибели сына:

Пурпурные одежды на себе
рвала Фетида и бросала наземь
браслеты с кольцами...¹⁰

Горе у Фетиды двойное — гибель сына и вынесенная Кавафисом в заглавие „измена”: предательство Аполлона, обещавшего при рождении Ахилла быть его защитником и ставшего его убийцей. Описываемые Кавафисом жесты Фетиды — ритуальное траурное поведение (украшения снимаются, одежда разрывается), но Кавафис успевает подчеркнуть и роскошь этих *пурпурных* дорогих одеяний, и то, что украшений на богине было *много* („браслеты с кольцами”, множественное число), — и вот все это, минуту назад свидетельствовавшее о божественности, блаженстве, богатстве и красоте своей хозяйки, разрывается, срывается, швырется оземь как свидетельство ее скорби и унижения (Аполлон обманул ее, посмеялся над ней). В стихотворении „Царь Деметрий” изображается ситуация не мифологическая, но реально-историческая, события III в. до н.э.: Деметрий Полиоркет некоторое время был царем Македонии, но в 288 г. до н.э. ему предпочли царя эпирского Пирра. Эпиграфом к этому стихотворению Кавафис берет фразу Плутарха, а затем перерабатывает ее по-своему. Приведем здесь полностью это небольшое стихотворение, очень показательное для понимания поэтического метода „поэта-историка”, как часто называют Кавафиса:

Царь Деметрий

Уже не как царь, но как актер, переоделся, сменив
свой знаменитый роскошный плащ темный
и обыкновенный, а затем незаметно ускользнул.

*Плутарх. Жизнеописание Деметрия*¹¹

Когда его отвергли македонцы
и оказали предпочтенье Пирру,
Деметрий (сильный духом) не по-царски
повел себя, как говорит молва.

¹⁰ Перевод С. Ильинской. Перевод и здесь точен, отличаясь от оригинала на один глагол: у Кавафиса чуть больше экспрессии — Фетида „рвала свои пурпурные одежды, *снимала [ebgazen]* и бросала наземь браслеты и кольца”.

¹¹ Перевод С. Маркиша. Переводчик разъяснил плутархово „трагический плащ” как „знаменитый роскошный”: дело в том, что по канонам античной трагедии одеяние персонажа должно было сразу являть зрителям, кто перед ними — царь, божество, вестник или раб. Очевидно, царское одеяние должно было быть ярким и богато украшенным.

Он золотые снял с себя одежды
и сбросил башмаки пурпурные. Потом
в простое платье быстро облачился
и удалился. Поступил он как актер,
что, роль свою сыграв,
когда спектакль окончен,
меняет облаченье и уходит.¹²

Как мы видим, Кавафис делает два добавления к сообщению Плу-тарха: во-первых, он вставляет в скобках характеристику Деметрия, выражающую отношение поэта к своему герою — „*сильный духом*”. Во-вторых, он заменяет *chlamydas ...tragikis* („плащ трагического актера”) на более подробное, снабженное эпитетами описание царского одеяния Деметрия, которое тот снимает как более не соответствующее его изменившемуся положению: „*золотые одежды*” [ta chrysa foromata] и „*чистым пурпуром выкрашенную обувь*” [ta podymata...ta olorophryra]. Деметрий ведет себя более сдержанно, чем Фетида, — он не рвет на себе одежд (но и обстоятельства у него не требуют траура), но два других глагола, относящиеся к нему и к Фетиде, одинаковы — они „снимают” и „бросают” (ebgale/ebgaze, petakse/ksepetouse) ненужные более драгоценности.

В стихотворении „Шаги” (1893 — 1909), соединяющем реально-исторический и мифологический аспекты, катастрофа еще только предстоит, а пока

На ложе черном, с изголовьем точеным,
украшенном орлами из коралла,
так безмятежно спит Нерон¹³...

В греческом оригинале речь идет о *ложе из черного дерева, украшенном коралловыми орлами*, т.е. о подчеркнутой роскоши¹⁴. Катастрофа здесь тоже присутствует — Нерон „безмятежно спит”, но в его доме уже раздаются шаги ужасных Эриний, богинь возмездия, и их слышат семейные божки — Лары. Судьба Нерона известна читателям Кавафиса, и здесь, как и в „Александрийских царях”, то будущее героя стихотворения, которое неизвестно ему, оставлено „за кадром”, но, будучи отдаленным прошлым для поэта и его читателей, *входит в поэтический замысел*, дополняет — а отчасти и создает — полноту смысла стихотворения. Интересно, что в более ранней редакции,

¹² Перевод С. Ильинской. И здесь перевод отличается (в интересующих нас строках) от оригинала на один глагол — Деметрий „*пошел* и снял [Erigē k'ebgale]” золотые одежды. Во избежание недоразумений оговорюсь: я отнюдь не имею цели упрекать прекрасный перевод С. Ильинской в мнимой неточности, я только хочу подчеркнуть экспрессию в интонационно сдержанном тексте Кавафиса.

¹³ Перевод Ю. Мориц.

¹⁴ О роли „черного дерева и кораллов” в поэтике Кавафиса см. мою статью „Черное дерево и кораллы, или В мастерской Кавафиса” / Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 2. М., 2004. С. 229—238.

отвергнутой поэтом, под заглавием „Шаги Эвменид”, в первой строке речь идет о том, что „Нерон спит в своем дворце...” Работая над этим стихотворением, Кавафис заменил имя Эвменид-„Милостивых” на их древнее страшное имя Эриний, убрал это имя из заглавия, придав тому более обобщенный смысл, — но *добавил* описание роскошного ложа: не абстрактный „дворец”, а конкретное эбеновое ложе с коралловыми статуэтками контрастирует с „железными шагами” Судьбы.

В стихотворении „Недовольство Селевкида” (1910, 1916) снова повествуется о реальных исторических событиях II в. до н.э., и здесь катастрофа уже в основном произошла: эллинистические монархии одна за другой теряют свою политическую независимость и подчиняются Риму. Даже если формально в них еще правит тот или иной царь, власть его опирается на поддержку римлян. Один из героев стихотворения — Деметрий, сын сирийского царя Селевка IV, убитого римлянами, сам он живет в Риме как заложник. Другой персонаж — Птолемей VI Филометор, изгнанный из Египта своим братом, соправителем и соперником Птолемеем VII Еввергетом, в 164 г. до н.э. прибыл в Рим, чтобы просить римлян о помощи и их руками вернуть себе власть. Деметрий Селевкид, недовольный жалким обличьем (сознательно выбранным, как мы узнаем в финале стихотворения) просителя, унижающим достоинство монарха, пусть и изгнанного,

...тотчас предлагает Птолемею
пурпурные одежды, диадему,
бесценные алмазы, свиту слуг
и самых дорогих своих коней —
пусть вступит в Рим, как это подобает
александрийскому монарху, греку.¹⁵

В этом стихотворении мы находим, пожалуй, ключевые слова для понимания роли каталогов драгоценностей у Кавафиса. Деметрий Селевкид размышляет о „древних династиях” эллинистических монархий (в греческом тексте просто — *ta geni*, „роды”, — в русском переводе появляется дополнительная ирония: „древним династиям”, начало которым положили полководцы Александра, никак не больше полутора веков):

...По сути дела
они давно у римлян в подчиненье,
те жалуют и отбирают троны,
как вздумается им, — он это знает.
Но пусть по крайней мере внешний облик
хранит величия бывшего отблеск,

¹⁵ Перевод С. Ильинской.

не должно забывать: они еще цари,
их все еще (увы!) царями величают.¹⁶

Искомое ключевое слово — *to parousiastiko*, „внешний облик”, буквально — „то, что представляется” („по одежке встречают”). Контраст между „выставленными на обозрение” роскошными одеждами, драгоценностями и богатством — и надвигающейся или уже свершившейся катастрофой — один из лейтмотивов поэзии Кавафиса. Так, в стихотворении „Погребение Сарпедона” (1892, 1898, 1908), опирающемся на сюжет гомеровской „Илиады”, Аполлон по приказанию Зевса готовит к погребению тело ликийского царя Сарпедона, сына Зевса:

...и миро
с амвросией льет на тело, и бессмертную
олимпийской одеждой облекает,
и белой делает кожу, и жемчужным
гребнем расчесывает кудри...¹⁷

А чуть ниже тело Сарпедона уподобляется вознице, победившему в состязании и теперь отдыхающему на *золотой колеснице*. Золото, жемчуг, благовония и драгоценные одежды богов противопоставлены смерти юного и прекрасного героя. Мы имеем возможность сравнить более раннюю, впоследствии отвергнутую Кавафисом, редакцию этого стихотворения с более поздней: перерабатывая текст, поэт добавил единственный „собственно драгоценный” эпитет. В ранней редакции речь шла о „прекрасном”, или „ярко блистающем” гребне — *kteis phwtera*, который в позднем варианте превратился в „жемчужный гребень” — *margaritareniö xteni*. Этот более конкретный эпитет делает рассказ о мифических событиях более достоверным — а контраст между гибелью Сарпедона в бою, среди „крови и праха” (которые Аполлон смывает с мертвого тела), и божественными почестями, воздаваемыми герою после смерти, более ярким.

В двух стихотворениях — „Слово к Антиоху Епифану” (1911, 1922) и „Иоанн Кантакузин одерживает верх” (1924) — драгоценности, в ряду других богатств, упоминаются как нечто, что герой стихотворения готов потерять в ближайшем будущем, добровольно или против желания. Оба стихотворения связаны с историческими событиями. Антиох Епифан — дядя упомянутого выше Деметрия Селевкида, в описываемое в стихотворении время — царь в государстве Селевкидов. Но последняя строка стихотворения (позволяющая датировать время его действия) говорит о победе римлян над македонским царем Персеем при Пидне в 168 г. до н.э. Македония разбита, угроза нависла и над Сирией, но пока мы знаем только, „что маке-

¹⁶ Перевод С. Ильинской.

¹⁷ Перевод С. Ошерова.

донцы снова на битву поднялись”¹⁸, и юный любимец царя говорит ему:

И в случае победы от всех твоих подарков —
дворца, садов, конюшен, кораллового Пана —
готов я отказаться и от всего другого,
чем я тебе обязан, — пусть только победят.¹⁹

Строго говоря, „драгоценность” здесь всего одна — коралловая статуя Пана, но „каталог богатств” есть, включающий „дворцы, сады, конюшни”. Есть и катастрофа: одна упомянута, как уже сказано, в финальной строке — „дошли из Пидны вести о роковой развязке”²⁰, но есть и другая, как обычно у Кавафиса, неизвестная героям, но известная поэту и читателю: очень скоро и государство Селевкидов будет, в числе прочих эллинистических государств, завоевано Римом. В стихотворении „Иоанн Кантакузин одерживает верх” речь идет о событиях византийской истории: Иоанн Кантакузин, знатный византийский вельможа, победил вдову императора Андроника III Палеолога Анну Савойскую и сам стал императором (царствовал в 1341 — 1355 гг.). В стихотворении описываются события 1341 г.: безымянный повествователь, принадлежащий к проигравшей партии, сокрушается, что он теперь лишится всех своих богатств:

Поля он видит, все еще его нивы;
его пшеница, его скот и его деревья,
плоды его. А вдали он видит свой отчий дом,
одеждой полный, мебелью старинной и серебром.

„Всего лишусь я, помилуй Бог, всего лишусь теперь я.”²¹

И здесь, как и „Слове к Антиоху Епифану”, „собственно драгоценности” — „серебро” (т.е. дорогая серебряная домашняя утварь) включены в каталог прочих богатств — „пшеничные поля, скот, плодовые деревья, дом, полный одежд, драгоценной [polytima] мебели и серебра.” Катастрофа уже произошла — Анна Савойская уже проиграла, и ее стороннику остается только дожидаться, когда его постигнет личное несчастье — он лишится своего положения („вельможа знатный”) и принадлежащего ему достояния.

К этим двум стихотворениям очень близки еще два, также связанные с историческими событиями, — „Битва при Магнесии” (1913, 1916) и „Любимец Александра Вала” (1916, 1921). Ни в том, ни в другом нет упоминания драгоценностей, но есть другие символы роскоши — розы, вино, ситуация ночного пира, противопоставленная

¹⁸ Перевод Евг. Солоновича.

¹⁹ Перевод Евг. Солоновича.

²⁰ Перевод Евг. Солоновича.

²¹ Перевод А. Величанского.

ситуации несчастья — одного названного в тексте и другого, как мы уже привыкли видеть у Кавафиса, только предстоящего. „Битва при Магнесии” относится к событиям 190 г. до н.э.: римляне одержали победу над Селевкидом Антиохом III. Герой стихотворения — македонский царь Филипп V — вспоминает, как семь лет назад он сам потерпел поражение от римляне при Киноскефалах. Тогда Антиох не пришел ему на помощь, и теперь Филипп отчасти испытывает удовлетворение, отчасти сожалеет о новой победе Рима над эллинистическим миром. Филипп устраивает пир и приказывает усыпать стол множеством роз [polla triantaphylla], зажечь светильники и позвать музыкантов. Пир Филиппа противопоставлен „погибели” [panōlethria] сирийского войска — но и тому, что знает Кавафис и его читатель: дни независимой Македонии также сочтены. Действие „Любимца Александра Вала” происходит полвека спустя после битвы при Магнесии. Александр Вала (или Валас), авантюрист, выдававший себя за сына Антиоха IV Епифана (героя разобранного выше стихотворения „Слово к Антиоху Епифану”), при поддержке Рима сумел победить Селевкида Деметрия Сотера (героя уже известного нам „Недовольства Селевкида”) и занять трон Сирии, однако вскоре был побежден сыном Деметрия и убит. Герой стихотворения „Любимец Александра Вала”, безымянный фаворит царя-самозванца, проиграл состязания в колесничном беге и утешает себя тем, что проведет ночь „за хорошим вином, среди прекрасных роз” — и тем, что „Антиохия мне принадлежит” и не будь он скромн, его признали бы победителем состязания, которое он проиграл. Вино и розы, мнимая власть над Антиохией противопоставлены проигрышу на состязании (огорчению, о котором герой стихотворения знает) — и судьбе, неведомой пока юноше, но известной нам: Александр Вала будет убит, и участь его фаворита, по всей видимости, будет неза-видна.

Еще в двух стихотворениях тема драгоценностей соединена с темой противопоставления язычества и христианства, некоторое время сосуществовавших на закате античности. Так, в стихотворении „Могила Игнатия” (1916, 1917) перечень богатств, включающий „бриллианты и шелка”, относится к языческому прошлому героя, носившему тогда — целых двадцать восемь лет — имя Клеона. Ему противопоставлены „десять месяцев счастливых”, прожитых под именем Игнатия, принявшего крещение. Правда, если предположить, что текст надгробной надписи герой стихотворения составил для себя сам, то упоминание богатства, поражающего привыкшую к роскоши Александрию, до конца льстило его самолюбию и, стало быть, христианское смирение его не вполне искренне, — такая многослойная ирония очень свойственна Кавафису. Однако, поскольку речь идет об *эпитафии*, можно добавить, что и языческое богатство, и смиренная жизнь христианина противопоставлены смерти, возобладавшей и над тем, и над другим:

Не Клеон здесь покоится, весьма известный
в Александрии (где смутить непросто)
великолепными домами и садами,
колясками и лошадьми,
брильянтами и шелком одеяний.
Отнюдь не он, не Клеон здесь почил,
И да сотрутся в памяти те двадцать восемь лет.
Игнатий я, прилежный чтец, опомнившийся поздно,
И все же десять месяцев счастливых
в покое прожил я, Христом хранимый²².

В стихотворении „Мирис (Александрия, 340 год)” (1929) повествователь-язычник приходит в дом умершего друга — христианина Мири-са. В этом доме он не был прежде, и теперь видит „драгоценные ковры [tapites polytimoi]” и „сосуды из серебра и золота [skeui eks argyrou kai xrysou]”. И здесь на протяжении стихотворения, помимо сразу обозначенного противопоставления „живой-мертвый” и „язычник-христианин”, из описания дома Мири-са и воспоминаний повествователя выкристаллизовывается катастрофическое для последнего противопоставление „Мирис, которого мы знали (или думали, что знали) — подлинный Мирис”:

...Появилось чувство,
как будто Мирис от меня ушел,
такое чувство, что он присоединился
к своим, и я с моим нехристианством
ему чужой. И тут еще одно сомненье
мелькнуло: неужели я ослеп
от страсти, неужели был ему всегда чужим?²³

Мерцание драгоценной утвари и богатых ковров в доме Мири-са оттеняет эту происходящую в душе повествователя „катастрофу узнавания”.

Наконец, в стихотворении „Из цветного стекла” (1925) речь идет не о драгоценностях, но об их отсутствии. Здесь снова мы перемещаемся в Византию. Сюжет стихотворения — венчание на царство уже знакомого нам Иоанна Кантакузина и его супруги Ирины. Поскольку государство истощено междоусобицей, на столь великом торжестве драгоценные камни заменяются кусочками цветного стекла:

Поскольку не было почти у них алмазов
и настоящих изумрудов и сапфиров
(в великой бедности отчизна пребывала),

²² Перевод С. Ильинской.

²³ Перевод Евг. Солоновича.

они надели стеклышки цветные. Кусочков множество стеклянных, красных, синих, зеленых.²⁴

Здесь названия драгоценных камней добавлены переводчиком. Кавафис говорит еще скупей — „поскольку у них было очень мало драгоценных камней (велика была нищета несчастного государства), они надели искусственные. Множество кусочков стекла, красных, зеленых, голубых”. Но вот эти „кусочки цветного стекла” Кавафис повторяет дважды, подчеркивая, что не видит в них ничего „унизительного” или „оскорбительного” — они лишь „символы того, что полагалось бы иметь” при венчании на царство византийскому императору и его императрице. Здесь отсутствие драгоценностей, свидетельствующее о нищете казны, противопоставлено победе Иоанна Кантакузина над врагами и моменту его наивысшего политического торжества; однако напоминание о „нищете несчастного государства” — это и напоминание о том, что разорено оно междоусобицами, в том числе и борьбой Кантакузина с Анной Савойской...

Однако среди стихотворений, включающих каталоги драгоценностей, есть два, не укладывающиеся в схему „описание роскоши, противопоставленное ощущению катастрофы”. Первое из них — знаменитая „Итака” (1910, 1911). Интерпретации роли драгоценностей в „Итаке” я посвятила специальную работу²⁵, поэтому не буду повторять здесь доказательства, а приведу только выводы. Упоминание „жемчуга и кораллов”, „янтаря и черного дерева”, а также „сладострастных благовоний” отсылает, с одной стороны, к сюжету из IV песни гомеровской „Одиссеи”, имеющему непосредственное отношение к кавафисовской Александрии: Менелай и Елена в прекрасном чертоге, украшенном золотом, серебром и янтарем, рассказывают Телемаху о своем пребывании в Египте, о встрече с морским старцем Протеем — на том самом месте, где века спустя будет основана Александрия, — и о гостеприимстве египетских царя и царицы, подаривших Елене чудесное зелье, помогающее забыть о страданиях. С другой стороны, те же драгоценности и благовония связывают „Итаку” с ранними текстами Кавафиса — стихотворениями в прозе „Корабли” (1895—1896) и „Одеяния” (1894—1897?) и стихотворением „Бодлеровы „Соответствия”” (1891), а также с целым рядом более поздних стихотворений, что позволяет понимать „путешествие” „Итаки” как символ художественного творчества, поэзии, а финал путешествия, символические „Итаки” во множественном числе — как *результат* творчества, т.е. написанные произведения.

Еще интереснее другое стихотворение, не укладывающееся в названную выше схему, — „В магазине” (1912, 1913). Во-первых, это единственный в Основном своде текст, где каталог драгоценностей отнесен не к мифологическим персонажам или историческим героям

²⁴ Перевод Ю. Мориц.

²⁵ И. Ковалева, „Черное дерево и кораллы, или В мастерской Кавафиса” / Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 2. М., 2004. С. 229—238.

— царям и знатным вельможам, но к современной поэту жизни. Во-вторых, это едва ли не самый обширный каталог, точнее, два каталога, — один, включающий „браслеты, цепи, ожерелья и перстни” и другой, где Кавафис, любясь описываемыми им произведениями ювелирного искусства, перечисляет „розы из рубинов”, „лилии из жемчуга”, „фиалки из аметистов”. Но и этого мало: к цветам из камней добавлен „драгоценный шелк [polytimo metaksi]”, в который они завернуты, а „браслеты и ожерелья” поименованы все вместе „знаменитыми драгоценностями” [periphima stolidia]”. Герой этого стихотворения — ювелир:

Он завернул их бережно и тщательно
в зеленый драгоценный шелк. Внимательно

разглядывая розы из рубинов алых,
венцы жемчужных лилий, аметистовых фиалок,

он видит, как они прекрасны, не похожи
ни на один живой цветок. Позже

он спрячет в кассу их — образчик своего труда,
и дерзновения, и мастерства. Заходят покупатели; тогда

он продает браслеты, перстни, ожерелья им — но те
творенья лучшие таятся в темноте.²⁶

Здесь нет ни катастрофы, ни ее ожидания. Противопоставлены друг другу не тщетная роскошь и неминуемая гибель, но, с одной стороны, обычные, „бытовые” украшения, служащие предметом торговли, и необыкновенные цветы из драгоценных камней, „образец смелой и мастерской работы [deigma tis tolmiris douleias tou kai ikanis]”. Это довольно банальное романтическое противопоставление высокого искусства — и поделок, выставленных на продажу. Куда интереснее вторая антитеза: цветы из драгоценных камней, „не такие, какие он видел в природе [oxi opws stin physi ta eidēn]”. Отсюда тянется нить к стихам, хранившимся в архиве Кавафиса и не включенным им в Основной свод. Эти стихи раскрывают не только некоторые секреты поэтической мастерской Кавафиса, но и повествуют о его человеческих пристрастиях. Стихотворение „Искусственные цветы” Кавафис не публиковал, но дважды перерабатывал (1895, 1903). В первой строфе поэт признается, что не любит живые цветы, выросшие в обычных садах и обреченные очень скоро увянуть. В противоположность им,

²⁶ Перевод Евг. Смагиной. В первом каталоге переводчиком добавлены эпитет „алые” и слово „венцы” (у Кавафиса просто „лилии из жемчуга”), во втором — опущены „цепочки” [alysides], также предназначенные на продажу.

Хочу искусственных цветов, из воска и металла —
они не вянут, не сгниют, не сбросят лепестков сухих,
цветы садов чудесных в мире идеала,
где дышит Мысль, Познание и Стих.

Люблю стеклянные цветы и золотые.
Искусство на века взрастило их.
Легли эмаль и перламутр на венчики литые,
чистейшую мечту их формы воплотили,
а краски — благороднее живых.

В них тонкий вкус цветет, пленительный и чистый,
их вырастила не земля, не этот грязный перегонный.
Не пахнут — не беда: польем водой душистой
и фимиам воскурим дорогой²⁷.

Эти стихи производят двойственное впечатление. С одной стороны, в них „пошлые” [tetrimmena] живые цветы противопоставлены, в духе Платона, „цветам садов иной страны, где обитают Мысли, Ритмы и Познание [Theories, kai Rythmoi, kai Gnwseis]”. С другой стороны, эти цветы садов духовных отождествляются с изделиями ювелирного искусства, и любовно выписываются „перламутр и эмаль” [sentep-hi... smalto], „стекло и золото [yali...xryso]”, из которых они изготовлены. Объединяет искусственные и духовные цветы идея неуничтожимости и чистоты тех и других.

Сходные мотивы содержатся в небольшом неоконченном отрывке, хранившемся в архиве Кавафиса:

Я признаю: цвет красный, желтый, синий
прекрасен на цветочных лепестках.
Но если я воображаю цвет
устойчивый и чистый,
мне не цветы на ум приходят,
но красный цвет рубина и коралла,
и желтый цвет топаза или злата
и бирюзы с сапфиром синева.²⁸

Итак, драгоценные камни для Кавафиса — эталон цвета, не подверженному гибели и загрязнению, но остающегося постоянно равным себе [stathero] и несмешанным, чистым [amolynto].

²⁷ Перевод Евг. Смагиной. „Дорогой фимиам” финальной строки — в оригинале „чувственные благовония [myra aisthimatika]” — предшественники „сладолюбивых благовоний” „Итаки”.

²⁸ Перевод мой. „Лепестки” добавлены мною. Трудность перевода этого отрывка связана с тем, что в русском языке „цветы” и „цвета” — однокоренные слова, а в греческом louloudia и xrwmata — нет.

Наконец, еще один незавершенный текст из архива Кавафиса — „Индийская картина” (1892) — показывает интерес поэта к драгоценным камням с неожиданной стороны. В „Индийской картине” вольно излагается индуистский миф о локапалах — хранителях Вселенной, по одному на каждую сторону света. Каждому локапале (в разных вариантах мифа их роль играют разные божества) приписываются определенные атрибуты, в том числе и определенные цвета. Приведу текст Кавафиса (за исключением первой строфы, перечисляющей стороны света и относящиеся к ним Врата) в моем переводе; это, без сомнения, самый обширный каталог драгоценностей во всем наследии поэта:

Врата Востока — из сияющего *перламутра*,
а перед ними — ангел светлый,
алмазная на нем корона и *алмазный* пояс,
и на помосте он стоит *агатовом*.

Из *пурпурного аметиста* Юга сделаны Врата.
И ангел-страж их держит
из темного *сапфира* скипетр.
Густое облако из *бирюзы*
его скрывает ноги.

На берегу, усыпанном
изящнейшими раковинами красными,
ангел Запада стоит и охраняет
Врата из драгоценного *коралла*.
Венец из роз искусственных на нем, и розы
Из паросского *трамора* чистейшего.
А Севера Врата сотворены из *злата*,
И перед ними трон воздвигнут...

Отметим „искусственные цветы” на челе Стража Запада! В этом стихотворении драгоценные и полудрагоценные камни имеют очевидный символический и магический смысл, заставляющий вспомнить камни на одеянии Первосвященника в библейской книге „Исход” (39, 10 — 14): „и вставили в него в четыре ряда камни. Рядом: рубин, топаз, изумруд, — это первый ряд; (11) во втором ряду: карбункул, сапфир и алмаз; (12) в третьем ряду: яхонт, агат и аметист; (13) в четвертом ряду: хризолит, оникс и яспис; и вставлены они в золотых гнездах. (14) Камней было по числу имен сынов Израилевых...”, или описание Небесного Иерусалима в „Откровении Иоанна Богослова” (21, 18–21): „Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. (19) Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое — яспис, второе — сапфир, третье — халкидон, четвертое — смарагд, (20), Пятое — сардоникс, шестое — сардолик, седьмое —

хризолиф, восьмое — вирилл, девятое — топаз, десятое — хрисопрс, одиннадцатое — гиацинт, двенадцатое — аметист. (21) А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улицы города — чистое золото, как прозрачное стекло.”

О том, что Кавафису был не чужд интерес к магическим свойствам камней, свидетельствует тот факт, что первым опубликованным текстом поэта была небольшая прозаическая заметка „Коралл с точки зрения мифологии” (1886), посвященная как раз сообщениям древних и средневековых авторов (вплоть до Шекспира) о магических характеристиках коралла. Однако из приведенных выше текстов явствует и то, что Кавафис был равнодушен к красоте драгоценных камней. По крайней мере, поэт Кавафис был равнодушен к *словам*, называющим драгоценные камни, и к производным от них — он с наслаждением пользуется эпитетами „сапфировый”, „жемчужный”, „коралловый” и т.п., — это еще одна сторона пресловутого кавафисовского гедонизма. В молодости он обращается к ним щедро — такова „Индийская картина”, таков образ кораблей, символизирующих совершенство поэзии („Приходят громадные корабли, украшенные кораллами, с мачтами черного дерева, с белыми и алыми штандартами...Попутный ветер дышит в шелковых парусах, солнце играет на золоте носовых украшений...”²⁹ Таков портрет юной турецкой красавицы из неопубликованного стихотворения „Dünya Güzeli” (1884), — она томится в гареме ненавистного мужа, горюя, что даром пропадает ее красота:

Мне зеркало не лжет, и в нем я вижу ясно:
другой такой, как я, на свете нет прекрасной.
И очи гордые как яхонты сверкают,
кораллам алые уста не уступают,
два ряда жемчугов во рту моем мерцают,
и гибкий строен стан, и ножка изумляет,
и кудри шелковы, белее снега кожа,
и что же?

Здесь уже намечен столь типичный для Кавафиса мотив противопоставления внешнего облика (*to parousiastiko*), прекрасного и богато украшенного, — и тщетности богатства и красоты перед лицом суровых обстоятельств. В другом раннем стихотворении, также не публиковавшемся при жизни поэта, — „В доме души” (1894), сапфиры и алмазы — украшения уподобленных блудницам Страстей, которым противопоставлены нищенски одетые Добродетели: здесь прекрасный внешний облик контрастирует с порочной сутью, — и здесь Кавафис находит емкую формулу роскоши, ночного пира, „где огни, алмазы и цветы”³⁰, элементы которой потом будут воспроизведены в более зрелых стихах.

²⁹ Перевод мой.

³⁰ Перевод Евг. Смагиной.

В те же 1892—1893 гг. Кавафис пишет два стихотворения, связанные с сюжетами „Илиады”. Одно из них — „Ночной путь Приама” (1893) — осталось неопубликованным. В использован эпизод из последней песни гомеровской поэмы: Приам отправляется к Ахиллу, чтобы выкупить тело Гектора и предать его погребению. В своем стихотворении Кавафис опускает вмешательство богов, покровительство Гермеса, душещипательную сцену встречи Приама и Ахилла... Кавафиса интересует другое: бесполезным рыданиям троянцев Приам противопоставляет действия — он выносит из сокровищницы выкуп, кладет на колесницу и отправляется в путь. Ночной путь Приама одинок и страшен, царь скорбит и испуган, но торопится скорее приехать к своему врагу, чтобы выкупить тело сына. Скорбь, страх и мужество — и на их фоне подробный, как в эпосе, перечень сокровищ: „золото, котлы, ковры, плащи, хитоны, треножники, груда сверкающих одежд”... „Драгоценность” здесь, строго говоря, одна — золото, но все вышеперечисленное в эпоху Троянской войны и составляло понятие „богатство”.

Второе стихотворение, связанное с „Илиадой”, мы уже разбирали — это „Погребение Сарпедона”, и мы видели, что в более поздней редакции „драгоценности” были добавлены. Возможно, именно работа над стихами, написанными на гомеровские сюжеты, натолкнула Кавафиса на противопоставление внешней роскоши и совершившейся катастрофы (гибель Гектора и Сарпедона). В стихах, связанных с конкретными историческими событиями, катастрофа переносится в будущее, и тема драгоценностей получает еще одно изменение — внешняя роскошь *сейчас* контрастирует с нависшей бедой. В зрелых стихах Кавафиса перечни драгоценностей оскудевают, и по мере того, как мифологические и исторические темы уступают место современности, описания прекрасных тел и юных лиц приходят на смену камням:

При виде бледно-серого опала
я вспомнил серые прекрасные глаза...³¹

Но это — тема отдельного исследования.

Ирина Ковальова

О ПОЕТИЦИ КАТАЛОГА КОД КАВАФИЈА

Резиме

Аутор испитује конкретне историјске ситуације из прошлости које нису описане симболично у Кавафијевим песмама, него крајње једноставно и аскетски („економија зрелости”). Насупрот тој једноставности поетског изра-

³¹ „Серые” (1917). Перевод Евг. Смагиной.

за, налази се низ описа раскоши и драгоцености, злата и драгог камења, чије набрајање аутор упоређује с „каталогом” код Хомера. Анализирајући многе Кавафијеве песме о античким личностима (Пријам, Ахилеј, Клеопатра, Марко Антоније, Деметрије, Селеукиди, Антиох Епифан и др.) аутор закључује да је тема драгоцености тесно повезана с темом катастрофе, пропасти и пораза. Тај Кавафијев поступак пореди с Хомеровим детаљима из *Илијаде* и *Одисеје*.



Уљеша Белић

РАДОВИ О АНТИЦИ НИКОЛЕ ВУЛИЋА У
СТАНОЈЕВИЋЕВОЈ *НАРОДНОЈ ЕНЦИКЛОПЕДИЈИ*
*СРПСКО-ХРВАТСКО-СЛОВЕНАЧКОЈ*¹

АПСТРАКТ: У раду се евидентирају и проучавају прилози академика Николе Вулића (1872—1945) написани за Станојевићеву *Народну енциклопедију* који обрађују античке теме.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Никола Вулић, античка историја, археологија.

Народна енциклопедија, чији је главни уредник био академик Станојевић, састоји се из четири тома, који су објављени од 1925. до 1929. године у Загребу у издању Библиографског завода Д. Д. Загреб, а штампана је у ћириличном и латиничном издању.² У њеној изради учествовало је 146 сарадника, а међу њима је било и 20 академика и 65 професора Универзитета из Београда, Загреба, Љубљане, Суботице и Скопља.³ Штампана је у 14.000 примерака.

Свакако је битна и чињеница да је рад на *Народној енциклопедији*, упркос свим тешкоћама, трајао тек око пет година⁴ и да је у чети-

¹ У даљем тексту *Народна енциклопедија*.

² Између поменута два издања нема никакве разлике. У овом раду коришћено је ћирилично издање.

³ Реч је о истакнутим научним, културним и политичким делатницима: Драгутин Анастасијевић, Александар Белић, Алекса Ивић, Васиљ и Душан Поповић, Јован Жујовић, Радослав Грујић, Слободан Јовановић, Виктор Новак, Иван Графенауер, Балдуин Сариа, Милан Стојадиновић, Михаило Петровић Алас, Милан Решетар, Јаша Продановић, Никола Радојчић, Владимир Ђоровић, Сава Улмански, Урош Џонић, Јован Цвијић, Веселин Чајкановић, Фердо Шишић, Милан Шевић, Јован Хаџи и многи други. Имајући у виду карактер државе у којој је *Енциклопедија* писана и штампана, постојала је одређена пропорција (национална и политичка свакако) међу сарадницима, што истиче и С. Станојевић у *Поговору*. О томе уп. С. Станојевић, *Поговор*, у: *Народна енциклопедија*, књ. IV, стр. 1.

⁴ С. Станојевић је одржао прву конференцију у Загребу маја 1924. године, а убрзо и у Београду и Љубљани, где је објаснио и промовисао принципе и организацију рада у изради *Народне енциклопедије*.

ри тома распоређено 12.000 чланака. Главни уредник С. Станојевић одредио је колико ће која струка бити заступљена, а онда су сарадници саставили алфаветаре, дакле спискове чланака које ће израдити уз ознаку колико ће сваки чланак бити дугачак.⁵

Академик Никола Вулић (1872—1945) био је један од најревноснијих сарадника ове енциклопедије. Генерацијски је припадао кругу српских научника (заједно са С. Станојевићем, А. Белићем, Б. Петронијевићем, Ј. Радонићем и др.), који су крајем XIX века у Велику школу у Београду унели нов научни дух. Цео радни век, од избора за ванредног професора Велике школе 1897. па све до одласка у пензију 1938, у звању редовног професора на предмету Историја старог века, провео је на београдском Универзитету. Бавио се античком историјом и књижевношћу, археологијом, класичним језицима, епиграфиком и нумизматиком. У Српску краљевску академију примљен је 1921. и то одмах у својству редовног члана, а био је и члан више других значајних европских академија и института.⁶ Као археолог прославио се открићем кнежевских гробница из архајског периода код Требеништа и римског позоришта код Скопља. Бавећи се питањима распрострањености племена у преримско и римско доба, римског освајања Балкана, римских провинција, касне антике и хришћанства, он је то чинио веома темељно, па према мишљењу академика Ф. Папазоглу готово и да нема питања из античке историје источног дела наше земље које Вулић није детаљно проучио и осветлио новом изворном грађом.⁷

У *Народној енциклопедији* академик Никола Вулић аутор је 106, односно 110 енциклопедијских одредница.⁸ Тематски, оне су припадале античкој историји, а предметно археологији (узгредно преисторијској, а углавном класичној), историографији и историји науке. Вулићеви чланци су у потпуности везани за античку прошлост Краљевине СХС, односно њених саставних делова.

У првој књизи *Народне енциклопедије* (А—З), Никола Вулић је написао 49 одредница. Енциклопедијске одреднице ћу навести азбучним редом: *Абрамић Миховил* (археолог и управник Археолошког музеја у Оглају, Aquileia, стр. 2), *Август* (римски цар, стр. 4),⁹ *Ајрон*

⁵ У овом погледу је ипак долазило до великих одступања између планираних и коначних верзија чланака, о чему сведоче и речи главног уредника у *Поговору*.

⁶ Нпр.: Бечке, Француске и Румунске академије наука, Берлинског и Бечког археолошког института, Вергилијеве академије у Мантови, Географског друштва у Марсељу...

⁷ Уп. *Сто година Филозофског факултета у Београду 1863—1963*, Београд 1963, стр. 242.

⁸ Уп. Р. Марић, *Библиографија радова д-р Николе Вулића*, Посебан отисак из Старицара, Нова серија књ. IX—X, стр. XV—XXIV (у даљем тексту *Библиографија*). Растислав Марић бележи 106 одредница у *Народној енциклопедији* које је написао Н. Вулић. Аутор овог текста је у току припреме рада дошао до четири нове одреднице, па је према томе реч о 110 одредница.

⁹ Вулић је највећи део овог чланка посветио Октавијановом илирском походу 35—33. г. п. н. е. Уосталом, ово је једна од тема којом се дуго бавио и о којој је највише и писао: *Contributi alla storia della guerra di Ottavio in Illiria nel 35—33. e della cam-*

(илирски краљ, стр. 13), *Аква Вива* (Aqua Viva, место у Горњој Панонији, данас Вараждин или Петријанец, стр. 35), *Акве Балисе* (Aequae Balisae, место код данашњег Дарувара, стр. 35), *Акве Јазе* (Aequae Iasae, римско купатило, дан. Топлице јужно од Вараждина, стр. 35), *Акрувиум* (Ascrvium, варош у Которском заливу, можда дан. Котор, стр. 35—36),¹⁰ *Аксиос* (Axios, дан. Вардар, стр. 36), *Акуминкум* (код дан. Петроварадина или Сланкамена, стр. 36),¹¹ *Албији Монџес* (Albii Montes, дан. Капела, стр. 39), *Албона* (Albona, дан. Лабин, стр. 39), *Александар Велики* (македонски цар, стр. 40), *Алма Монс* (Alma Mons, дан. Фрушка гора, стр. 48—49), *Анемије* (владика у Сирмијуму из 4. века н. е., противник аријанства, стр. 63), *Аиџан* (грчко-римски писац из средине II века н. е., стр. 67—68), *Ајолодор* (грчки архитекта, градитељ Трајановог форума и моста код дан. Кладова, стр. 68), *Ајсирџос* (Arsyrtos, дан. острво Црес, стр. 68),¹² *Ајсорос* (Arsoros, дан. острво Осер, стр. 69), *Араузона* (Arauzona, варош код Шибеника, стр. 70), *Арба* (дан. острво Раб, стр. 71), *Ардиеји* (Ardiaei или Vardiaei, илирско племе на Неретви, стр. 71), *Арсиа* (река Раша у Истри, стр. 74), *Асџибос* (дан. Штип, стр. 86), *Аџила* (хунски краљ, стр. 88), *Аџранс* (место на путу Љубљана—Цеље, стр. 88), *Аудолеон* (неонски краљ из 3. в. п. н. е., стр. 88), *Аурелијан* (римски цар из 3. в. н. е., стр. 89), *Ауџаријате* (Autariatae, илирско племе са горње Неретве, стр. 90), *Барџус* или *Марџус* (антички назив за Мораву, стр. 127), *Басијана* (Bassiana, назив за дан. Доње Петровце у Срему, стр. 131), *Бастарне* (Bastarnae, германско племе, стр. 131), *Баџон* (вође далматинско-панонског устанка 6—9. г. н. е., стр. 132), *Билазора* (Bylazora, назив за дан. Велес, стр. 191), *Биндус* (Bindus, јаподско божанство, стр. 192), *Будва* (Butna, дан. Будва, стр. 285), *Бурнум* (Burnum, место западно од Книна, стр. 296),¹³ *Виминациум* (Viminacium, римски царски град северно од Пожаревца, стр. 366), Далматинско-панонски устанак¹⁴ (устанак од 6. до 9. г. н. е., стр. 544), *Дарданија*, *Дарданци* (на-

ragna di Tiberio nel 15 a. C., Rivista di Storia Antica N. S. VII. 1903; Октавијанов илирски поход и иззнање Скордиска из Горње Мезије, Глас LXXII др. разред књ. 44, 1907; Илирски рај 35—33. г. пре Христа, Прилози II, 1922; Октавијанов илирски рај, Неколико питања из античке прошлости наше земље, Глас CXXI др. разред књ. 66, 1926; La guerre d'Octave en Illyrie 35—33 av. Chr. L'Acropole VII, 1932; Октавијанов илирски рај (35—33. пре Хр.), Неколико питања из античке прошлости, Глас CLV др. разред књ. 78, 1933; La guerre d'Octave en Illyrie, L'Acropole VIII, 1933; The Illyrian War of Octavian, Journal of Roman Studies, 1934; The Illyrian War of Octavian, Académie royale serbe. Bulletin de l'Académie des lettres No. 1, 1935; Октавијанов илирски рај 35—33. пре наше ере, Неколико питања из античке историје наше земље и римске старине, Посебна издања САНУ књ. CCCXLV, Одељење друштвених наука књ. 39, 1961.

¹⁰ Археолошка истраживања још нису потврдила овај Вулићев став. Уп. о томе П. Мијовић, *Ascrvium-Dekatera. Којор у свейлу нових археолошких открића, Сџаринар*, н. с. 13—14, 1962—1963.

¹¹ Свакако да је у питању данашњи Сланкамен.

¹² Горе поменути чланак није забележен у *Библиографији*. Чланак је потписан иницијалима Н. В.

¹³ Данас се то село зове Ивошевици и оно се налази поред Кистања.

¹⁴ О овом устанку 6—9. г.н.е. Н. Вулић је писао у два наврата. Назив обе расправе је идентичан: *Далматинско-панонски устанак (од 6—9. г. пре Хр.)*. Објављене су у *Гласу СКА* (LXXXVIII др. разред књ. 52, 1911. и CXXI др. разред књ. 66, 1926).

род илирског порекла који је живео у великом делу Јужне Србије, стр. 561), *Дациа* (Dacia, римска провинција, стр. 562), *Делминиум* (Delminium, утврђење крај дан. Дувна, стр. 575), *Димијтрије Хварски* (илирски војсковођа из 3. в.п.н.е., стр. 593), *Диоклецијан* (римски цар 284—305. г.н.е., стр. 600), *Доклеа* (Doclea, античко насеље у близини дан. Подгорице, стр. 618), *Домавија* (Domavia, рударско место близу дан. Сребрнице, стр. 619—620), *Емона* (Emona, дан. Љубљана, стр. 708—709), *Епидаурус* (Eridaurus, дан. Цавтат, стр. 711), *Ериџон* (дан. Црна Река у Србији, стр. 719) и *Зима Лука* (1830—1906. професор Велике школе, стр. 816).¹⁵

У другој књизи *Народне енциклопедије* (И—М) Никола Вулић је аутор 19 чланака: *Илирикум* (Illyricum, област која се пружала између Јадранског мора и Мораве и Епира и средњег Дунава, стр. 29), *Иса* (Issa, антички назив за острво Вис, стр. 58), *Иџинерариум Анџонини* (Itinerarium Antonini, антички списак путева из око 300. године, стр. 93), *Иџинерариум Хиеросолимитанум* (Itinerarium Hierosolymitanum, списак места на путу Јерусалим—Бордо из 333. године, стр. 93), *Јадер* (Iader, дан. Задар, стр. 101—102), *Јазиџи* (Jazyges, сарматско племе које је живело између Дунава и Тисе у дан. Бачкој, стр. 114—115),¹⁶ *Јајоди* (Iarodes, илирско-келтско племе које је живело на подручју од Истре до Уне, стр. 127—128), *Јулије Цезар* (римски војвода и државник, стр. 191), *Карни* (Carni, келтско племе, живели у области око Трста, стр. 260), *Касије Дио* (историк, живео око 155—235. по Хр., стр. 264),¹⁷ *Лабеаџи* (Labeates, илирско племе које је живело око Скадарског језера, стр. 516), *Лабобикорум преториум* (Latobicorum praetorium, римско утврђење на путу Љубљана—Сисак, стр. 539), *Ледераџа* (Lederata, у рим. доба место на десној обали Дунава код дан. Рама, стр. 547), *Либурни* (Liburni, илирско племе које је живело на Хрватском приморју и острвима, стр. 561), *Линкестис* (Lyncestis, дан. Битољска област, стр. 571), *Лисос* (Lissos, дан. Љеш, стр. 581), *Лихнидус* (Luchnidus, дан. Охрид, стр. 582), *Македонија (и Сџара Србија)*. *Историја* (краћи преглед историјског развоја Македоније у античко доба, стр. 639), *Меџија (Горња)* (краћи преглед историјског развој подручја Меџије, која је обухватала већи део дан. Србије, касније римска провинција, стр. 725).

Никола Вулић је у трећој књизи *Народне енциклопедије* (Н—Р) написао 16 енциклопедијских одредница: *Наисус* (Naissus, дан. Ниш, царска престоница, стр. 5—6), *Нарона* (Narona, античко насеље у

¹⁵ Биографија проф. др Луке Зиме није забележена у *Библиографији*. Аутор овог рада сматра да је поменути биографију написао управо Вулић (књ. I, стр. 816), мада је њен писац потписан само иницијалима Н. В. Тај утисак појачава и чињеница да је Л. Зима био Вулићев професор на Великој школи у Београду. Иначе, аутори чланака у *Народној енциклопедији* су се често потписивали иницијалима.

¹⁶ О походу цара Констанција на сарматска племена у дан. Бачкој уп. Н. Вулић, *Рајзовање цара Констанција у данашњој Бачкој*, *Из Амијана Марцелина XVII и XIX*, ГИДНС I, 1928. и *Рајзовање цара Констанција у данашњој Бачкој*, ГИДНС II, 1929.

¹⁷ Овај Вулићев чланак није на стр. 261, као што стоји у *Библиографији*, већ на стр. 264.

близини дан. Метковића, стр. 27), *Наујорџус* (Nauportus, дан. Врхника у Словенији, стр. 30), *Невиодунум* (Neviodunum, дан. Дернон код Кршког, стр. 35), *Нин* (Aenona, дан. Нин у Далмацији, стр. 89—90),¹⁸ *Панонија* (Pannonia, римска провинција, стр. 293), *Пач Карло* (кустос у Музеју у Сарајеву, потом професор Универзитета у Бечу, бавио се изучавањем римских старина и античком прошлошћу наших земаља, стр. 307),¹⁹ *Пеонија* (Paeonia, област на Вардару, стр. 320), *Петовио* (Poetovio, дан. Птуј, колонија, стр. 331—332), *Полибије* (грчки историк из II в. пре Хр., писац *Историје*, стр. 447), *Преисторија* (кратак преглед преисторијског развоја подручја Југославије са наводима најзначајнијих археолошких налазишта и археолога који су радили на њима, стр. 551—552), *Преисториска-археолошка картиа* (истиче неопходност израде поузданих археолошких карата, стр. 552),²⁰ *Проб* (римски цар 276—282, стр. 585), *Птолемеј* (грчки писац из II века после Хр., пише и о нашим крајевима у античком периоду, стр. 603), *Ремезијана* (Remesiana, дан. Бела Паланка, стр. 743) и *Рисон* (Rhison, античко име дан. Рисна, стр. 784—785).

У четвртном, последњем тому *Народне енциклопедије (С—Ш)*, Никола Вулић је аутор 26 чланака: *Салона* (Salona и Salonaе, дан. Солин код Сплита, стр. 26), *Сенија* (Senia, дан. Сењ, стр. 113), *Сингидунум* (Singidunum, дан. Београд, првобитно келтско насеље, седиште легије, стр. 134—135), *Сирмиум* (Sirmium, дан. Сремска Митровица, царска престоница, првобитно келтско насеље, стр. 139),²¹ *Сисција* (Siscia), *Сегестика* (Segestica) (дан. Сисак, освојио га Октавијан Август у вези са походом 35—33. г.п.н.е., стр. 142), *Скардона* (Scardona, дан. Скадар, стр. 155), *Скордисци* (Scordisci, келтско племе које је живело у нашој земљи, стр. 166—167),²² *Скуји* (Scupi, дан. Скопље, стр. 169), *Табула Пајтинџериана* (Tabula Peutingeriana, римска географска карта из II века по Хр., стр. 510), *Табула Трајана* (Tabula Traiana, Трајанов натпис на стени близу Оршаве на Дунаву, стр. 510), *Таурезиум* (Taur-

¹⁸ Вулићев чланак о античком Нину није на страни 84, као што стоји у *Библиографији*, већ на стр. 89—90.

¹⁹ Чланак о Карлу Пачу потписан је иницијалима Н. В. и свакако га је написао Н. Вулић. Самим тим требало би га укључити у *Библиографију*.

²⁰ Н. Вулић, поред нужности израде археолошких карата, у овом чланку изражава и наду да ће њихова израда ускоро отпочети, јер су ту обавезу на себе преузеле Академије у Београду и Загребу. Десетак година касније, у издању Југословенског одбора Међународне уније академија, Вулић је објавио две археолошке карте. Уп. N. Vulić, *Archaeologische Karte von Jugoslawien, Blatt Prilep—Bitolj*, Beograd 1937. и *Blatt Kavadarci*, Beograd 1938.

²¹ Поред назива Sirmium, дан. Сремска Митровица се спомиње и под називима: colonia Sirmiatum, Sirmensium и Sirmienseium, уп. М. Mirković, *Sirmium — Its history from 1st Century A.D. to 582 A.D.*, Sirmium I, Beograd 1971. Никола Вулић се доста бавио и античком прошлошћу Срема, нарочито Сремске Митровице. О томе је написао две студије: *Срем у најстарије доба*, ГИДНС III, Нови Сад 1930. и *Војводина у римско доба*, Војводина I, Нови Сад 1939, као и два чланка: *Sirmium данашња Сремска Митровица*, ГИДНС II, 1929. и *Фрушкогорски мученици*, ГИДНС IV, 1931.

²² Уп. Н. Вулић, *Октавијанов илирски поход и изгнање Скордиска из Горње Мезије*, Глас LXXII др. разред књ. 44, 1907.

sium, име античког места крај дан. Скопља где је рођен цар Јустинијан, стр. 527), *Таурунум* (Taurunum, римска лука, дан. Земун, стр. 527), *Тацитиј* (римски историчар из I—II века н.е., стр. 528), *Тергесте* (Tergeste, античко име дан. Трста, стр. 538),²³ *Теутиа* (Teuta, илирска краљица из III в.п.н.е., стр. 541), *Тиберије* (римски цар 14—37. по Хр., стр. 541), *Тити Ливије* (римски историчар из I века по Хр., говори и о нашим земљама, стр. 547), *Траџуриум* (Tragurium, античко насеље близу дан. Трогира, стр. 578), *Трачани* (народ индоевропског порекла који је живео у источној половини Балканског полуострва и на левој обали Дунава, стр. 581), *Трибали* (Triballi, трачко племе, живело у североисточној Србији и источно одатле, стр. 596), Улпијана (Ulpiana, дан. Липљан, стр. 691), *Хвар* (грчка колонија, стр. 784—785), *Целеја* (Celeia, дан. Цеље, стр. 881), *Цибале* (Cibalae, дан. Винковци, стр. 895—896), Чајкановић Веселин др (професор Универзитета у Београду, класични филолог, стр. 930—931).

Најдужи, дакле са највише података, јесу чланци Николе Вулића у којима обрађује античку прошлост царских престоница на тлу Србије (Sirmium, Viminacium), затим знатнијих градова са статусом муниципијума и колоније (Singidunum, Bassiana) и римских провинција. У сваком чланку у којем је писао о неком археолошком локалитету износио је и своја сазнања о откривеним старинама, а такође и ако су антички аутори евентуално поменули дотична места. Није јасно зашто је избегавао да наводи литературу о појединим енциклопедијским одредницама, наравно где је то било могуће,²⁴ јер је то у својим расправама и чланцима чинио веома доследно. Поред Вулића, у *Народној енциклопедији* чланке из античке историје и археологије писали су још Јосип Модестин, Иван Графенауер, Балдуин Сарија и Виктор Новак, и они су много чешће (не увек!) наводили литературу, па чак и ознаке глава (Ј. Модестин) из текстова старих писаца где се спомиње неки антички локалитет о коме су писали у *Народној енциклопедији*. Имајући у виду чињеницу да је Н. Вулић у *Народној енциклопедији* написао и чланке о Апијану, Диону Касију, Полибију, Тациту и Титу Ливију као ауторима који су помињали наше крајеве у античком периоду, пада у очи да су изостављени чланци о Амијану Марцелину и Велеј Патеркулу, ауторима које је Вулић често користио у научним радовима.²⁵ Исто би се питање могло поставити и за цара

²³ Одредница под назином *Тергесте* није уврштена у *Библиографију*. Аутор је потписан иницијалима Н. В. и, без сумње, реч је о Николи Вулићу.

²⁴ У том смислу изузетак представља само одредница Cibalae на стр. 895—896. четвртог тома *Народне енциклопедије*.

²⁵ Амијана Марцелина је користио пишући о Констанцијевом ратовању у дан. Бачкој, па је у том контексту превео његове *Rerum gestarum libri XXXI* и то књ. XVII и XIX са главама 11, 12. и 13. Ову примедбу начелне природе појачава чињеница да су обе расправе (види напомену 12) објављене малтене упоредо са *Народном енциклопедијом*. Велеја Патеркула је користио у расправама о Далматинско-панонском устанку 6—9 г.н.е.

Констанција. Нема ни одредбе о лимесу, такође омиљеном Вулићевом питању.²⁶

Међу биографијама истакнутих српских научника и професора Велике школе, а од 1907. и Универзитета у Београду, који су се бавили проучавањем античког периода, написане су биографије следећих личности: Никола Вулић, Милош Ђурић, Лука Зима, Балдуин Сариа, Аница Савић-Ребац, Јован Туроман (у *Додашћу*)²⁷ и Веселин Чајкановић.²⁸ Очигледно је да су изостављене, између осталих, и биографије, тако истакнутих научника који су се бавили античком историјом, као што су: Михајло Валтровић,²⁹ Милоје М. Васић³⁰ и Милан Будимир.³¹

Михајло Валтровић је, заједно са Луком Зимом и Јованом Туроманом, припадао генерацији предавача на Великој школи у Београду која је предавала и Николи Вулићу. Из Вулићевих аутобиографских белешки може се закључити да је био веома критичан према својим професорима и њиховим начинима интерпретирања наставног градива, па је чак био и незадовољан нивоом њиховог знања.³² Што се тиче могућих разлога за изостављање Будимирове биографије, мислимо да они нису субјективне природе.³³ На сличан начин, можда, може да се објасни занемаривање биографије тако значајног научника као што је био академик Милоје М. Васић.³⁴

У уређивачкој концепцији *Народне енциклопедије* било је одређених пропуста, што потврђује, надамо се, и анализа чланака које је у њој објавио Никола Вулић. Процењујући вредност *Народне енцикло-*

²⁶ Вероватно зато што је о већини места у Срему писао проф. Ј. Модестин, али не као о деловима лимеса (нпр. Нови Бановци, Стари Сланкамен, Петроварадин...). О дан. Баноштору (Вопониа-Malata) или Черевиху исти аутор је писао више као о местима у тадашњој Хрватској — Славонији, него као о знатним и важним местима на лимесу у Срему.

²⁷ Према сазнању аутора овог текста, *Додашак* није никада одштампан.

²⁸ Вулић је написао Зимину и Чајкановићеву биографију, а можда и Туроманову.

²⁹ М. Валтровић (1839—1915) био је први и дугогодишњи шеф Кабинета за археологију на Великој школи и дугогодишњи чувар Народног музеја у Београду, један од првих 16 чланова СКА, члан неколико страних академија, један од оснивача Српског археолошког друштва, уредник *Сћаринара* итд.

³⁰ Академик М. М. Васић (1869—1956), први српски школовани археолог, стипендиста српске Владе, од 1904. у звању доцента, истраживач преисторијске Винче.

³¹ М. Будимир је докторирао 1920. у Бечу, изабран је у звање асистента 1921. године, а у звање доцента 1922.

³² То ипак није могао да буде искључиви разлог за изостављање Валтровићеве биографије, поготово што је Вулић написао Зимину биографију, а можда и Туроманову.

³³ У процени да је изостављање биографије проф. Милана Будимира свакако пропуст, аутор текста је пошао од чињеница да су два велика српска научника генерацијски врло блиска (М. Будимир је рођен 1891. године, а М. Ђурић 1892), затим да се биографија проф. Милоша Ђурића налази у *Народној енциклопедији*, да је М. Будимир у звање доцента изабран 1922, а да је М. Ђурић у звање доцента изабран 1933, значи четири-пет година по изласку из штампе четвртог тома *Народне енциклопедије*.

³⁴ Мада је Никола Вулић изражавао велике резерве према неким закључцима, које је проф М. М. Васић саопштавао истражујући преисторијску Винчу у дугом периоду (1908—1934).

їедије, њен главни уредник Станоје Станојевић указао је да су нај-оправданије замерке оне које указују да су изостављени поједини чланци који су морали бити уврштени.³⁵

Замерка ове врсте је, нажалост, актуелна и данас. Обновљено, али и допуњено издање *Народне енциклопедије* представљало би подухват³⁶ који би научном и културном развоју нашег народа дао један нови квалитет.*

Uglješa Belić

NIKOLA VULIĆ'S ITEMS ON ANCIENT HISTORY IN
STANOJEVIĆ'S ENCYCLOPEDIA (1925—1929)

Summary

This paper enumerates all 110 lemmata on Ancient History and Archeology written by professor Nikola Vulić (1872—1945) for the popular *Encyclopedia*, vol. I—IV, edited by professor Stanoje Stanojević in Zagreb (1925—1929). The *Encyclopedia* had title: *Serbo-Croat-Slovene Popular Encyclopedia*.



³⁵ Уп. С. Станојевић, *Поџвор*, стр. III.

³⁶ Информације до којих се могло доћи у неким средствима информисања (*Глас јавности*, 7. 3. 2000, стр. 16) најављују фототипско издање *Народне енциклопедије* у издању Издавачке књијарнице Зорана Стојановића.

* Рад је рађен у оквиру савезног пројекта *Анџика у Југославији — области и рецеиција*.

Бојана Шијачки-Маневић

О НАЈСТАРИЈЕМ СРПСКОМ ПРЕВОДУ ЦИЦЕРОНОВОГ ГОВОРА *PRO MARCELLO* (1834)

АПСТРАКТ: Рад се бави првим српским целовитим преводом Цицероновог говора *Pro Marcello* који је објављен 1834. г. у *Летопису Матице српске*. Аутор превода је Стефан Недељковић. Превод се испитује са становишта језичких и стилских начина којима је аутор прибегао у преводу.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Стефан Недељковић, Цицерон, Марко Марцел, Цицеронов говор *Pro Marcello*.

* * *

Цицеронов говор *Pro Marcello*, одржан у Сенату 46. г., припада говорима који се обележавају као *Orationes Caesarianae*.¹ Непосредан повод његовом одржавању био је Цезаров опроштај кривице свом великом политичком противнику Марку Клаудију Марцелу (конзул 51. г.) који му се у више наврата замерио.²

У грађанском рату између Цезара и Помпеја, Марцел се нашао у Помпејевој војсци код Фарсале (48. г.). Како се битка окончала Цезаровом победом а Помпеј побегао са бојишта, Марцел се повукао у Митилену, на острву Лезбу, где се бавио реториком и философијом.

Кад се Цезар 46. г., после битке код Тапса, вратио из Африке у Рим и прославио четвороструки тријумф (због победа у Галији, Египту, на Понту и у Африци), гледао је да се помири са својим политичким противницима па је многим опростио.³ Међу њима је био и

¹ Поред говора *Pro Marcello* (46. г.), међу тзв. *Orationes Caesarianae* спадају и говори *Pro Ligario* (46. г.) и *Pro rege Deiotaro* (45. г.).

² М. Клаудије Марцел жестоко се противио захтевима Цезара који се тада налазио у Галији и тражио одобрење да до 48. г. задржи намесништво, које му је истекло 1. марта 49. г., и сагласност да може, у одсуству, да се бори за конзулат за 48. годину. Марцел је иступио и против Цезаровог широког додељивања римског грађанства становницима Цисалпијске Галије.

³ Цезаров опроштај уживао је и Цицерон који се по повратку из Киликије (где је боравио као проконзул од 51. до 50. г.) у Рим дуго колебао којој страни у сукобу

Марко Марцел за чији су се повратак у Рим заузимали брат Гај Марцел и Цицерон. Цезарову одлуку о допуштењу да се Марцел врати у Рим сенатори су прихватили уз бројне захвале. Ни Цицерон није могао да му не захвали, иако је својевремено одлучио да се због политичких прилика насталих у Риму доласком Тријумвира на власт, због боравка у Киликији (51—50) као и грађанског рата коме су следиле ране године Цезарове диктатуре, повуче из политичког живота и да у Сенату више јавно не говори.

Следеће године Марко Марцел је кренуо из Митилене (45. г.) у Рим, али је у Атини убијен из непознатих разлога. Његов друг у конзулату Срвије Сулпиције Руф сахранио га је у Академији.

* * *

Говор за Марка Марцела, објављен под називом *Слово Цицероново за Марка Марцела љоворено*⁴, представља први српски целовити превод Цицероновог говора. Објавио га је у *Лейпцигу Мајицие српске* Стефан Недељковић 1834. године.

Оскудне податке о Стефану Недељковићу, аутору овог превода Цицерона, налазимо у *Зборнику Мајицие српске за књижевности и језик*⁵ у чланку Едмунда Хлебе *Југословенски студенти на Лицеју у Кежмарку*⁶ *двадесетих година XIX века* (стр. 18—40).⁷ На стр. 20 аутор овог чланка каже:

„Што се тиче организационе стране, студије су на лицеју у Кежмарку биле постављене овако: на разреде донатиста, граматиста, синтаксиста и ретора надовезивао се филозофско-правнички течај и двогодишњи теолошки течај”.

Надаље, аутор чланка наводи да је за време директора (rectore) Јана Халупке, школске 1820/21. г. на Лицеју било 6 илирских студената. Ту је 24. септембра дошао Стефан Недељковић (Nedelkovits

Цезара и Помпеја да се приклони. Најзад одлази у Помпејев табор у Драч. Ту је борао и за време одлучне битке код Фарсале а 48. г. прелази у Брундизиј на Цезарову територију.

После победе код Фарсале Цезар је наставио рат у Египту и Малој Азији. За то време Цицерон је чекао у Брундизију у неизвесности његов повратак. Кад се Цезар вратио са Истока, Цицерон му је са зебњом пошао у сусрет да га поздрави. Цезар га је примио с пуно пажње, што је био његов израз благости (clementia Caesaris) према безбепасним политичким непријатељима.

Отада је Цицерон живео у Риму мирно и повучено. Ретко иде у Сенат, још ређе држи беседе, само неколико пред Цезаром (*Orationes Caesarianae*). То доба политичке неактивности било је време Цицероновог изузетно богатог књижевног рада. Књижевности и философији се не окреће само из политичких већ и из личних разлога (због поремећених односа са братом Квинтом, развода од жене Теренције и смрти ћерке Тулије).

⁴ *Слово Цицероново за Марка Марцела љоворено*. Превео Недељковић Стефан, ЛМС 10, 1834, књ. 38, част 3, стр. 65—82.

⁵ Бр. 16, свеска 1, за 1968. г.

⁶ Словачка.

⁷ Аутора овог превода свакако не треба мешати са истоименим професором природописа и математике у Новосадској гимназији (1852—1878. г.). Cf. *Новосадска гимназија 1810—1960 (Споменница)*, Нови Сад 1960, стр. 65.

Stephanus), 17. г., из Осијека (Eszekinum). Аутор даје још и следећи податак о њему:

„Отац Јован, трговац (Johannes mercator), prim. anni П-di, Szege-dino huc venit”.

У *Лейпцигу Матице српске* за 1828. г., књ. 14, у чланку под насловом *Сербљи, адвокати мађарски*, на стр. 8 налазимо још један податак о Стефану Недељковићу, адвокату и аутору превода Цицероновог говора. Поред осталих имена, под редним бројем 194 наведено је и име адвоката Недељковић Стефан-а, док у колони која даје податак „кад се кои заклео”, стоји као датум 27. септембар 1824. г.

То су једини подаци о аутору овога превода који су нам за сада познати.

* * *

Оригиналност Цицероновог говора *Pro Marcello* по први пут је доведена у сумњу још крајем 18. века због снисходљивог и удворичког тона праћеног пренаглашеном реториком која би пре одговарала знатно познијем добу царства. Нешто касније, чувени хомеролог F. A. Wolf први се озбиљније позабавио проблемом Цицероновог ауторства, које је довео под крајњу сумњу.⁸ Наравно, увек је било и жестоких бранитеља па су се око ауторства овог Цицероновог говора дуго ломила копља на обе стране.

Сигурно је да су историјске околности, тј. страначко пристајање уз Помпеја, могле да Цицерона, као политичког губитника, нагнају на такву форму и тон говора који одликује хипербола и наглашена реторика. Бранитељи Цицероновог ауторства поткрепљују своју тврдњу податком који Цицерон даје у својим писмима, где казује да се за свој повратак захвалио Цезару: *Pluribus verbis egi Caesari gratias*,⁹ а у то и наводи разлог своје захвале: *Speciem aliquam videbar videre quasi reviviscentis rei publicae*.¹⁰

Збуњује и сам наслов овог говора. Такав, како га наводимо, говор *Pro Marcello* у потпуности не одговара своме садржају јер не представља никакву одбрану већ најотворенији панегирик Цезару поводом дозволе коју је дао за повратак свога политичког противника Марка Марцела у Рим.

Аутор превода Стефан Недељковић, не даје нам, уз свој превод, податак о издању латинског текста по коме је преводио. Исто тако текст је лишен било какве уобичајене нумерације текста, са изузетно скромним коментаром који чине само две фусноте на крају странице које појашњавају текст. Преводу претходи кратак увод или, како га аутор назива, *Повод* у коме наводи време и разлог настанка овог говора.

⁸ *M. Tulli Ciceronis quae vulgo fertur Oratio pro M. Marcello*, Berlin 1802.

⁹ *Ad fam. IV, 4, 4.*

¹⁰ *Ad fam. IV, 4, 3.*

* * *

За превод Цицероновог говора *Pro Marcello* Стефана Недељковића уопштено се може рећи да је добар и да верно преноси текст оригинала. Ипак, могу да се уоче неке појаве и поступци које преводилац, свесно или несвесно, примењује у своме преводу. Реч је првенствено о Цицероновој метафори за коју се чини да је или не препознаје или чак намерно избегава да је у своме преводу пренесе.

Такав преводиочев поступак сагледавамо код Цицеронове употребе метафоре спортских такмичења:

... nec mihi persuadere poteram nec fas esse ducebam versari me in nostro vetere curriculo (I)

Ову реченицу Недељковић преводи:

... нити самъ мени присовѣтовати могао, нити возможно бити мислио, да се на старомъ мѣсту нашемъ чути дадемъ...

(... *ниџи сам могао да се ѿомирим, ниџи сам сматрао да је часно да се нађем на нашој старој ѿркачкој стази* ...) ¹¹.

Ни наставак ове метафоре у аблативској конструкцији: *aemulo ... distracto*, где Цицерон о своме пријатељу Марку Марцелу говори као о тркачу на тој заједничкој стази, такмичару, супарнику који му је одузет, не наводи Недељковића да ову метафору спроведе и у своме преводу. Исти је случај и са партиципом *interclusam* који продужава ову метафору као термин са тркачке стазе на којој је постављена препрека. Цицерон га преноси на устаљени начин живота који му је ускраћен:

... meae pristinae vitae consuetudinem ... interclusum aperuisti.

На сличан начин Недељковић поступа и са метафором преузетом из војничког живота:

... et his omnibus ad bene de omni re publica sperandum quasi signum aliquod sustulisti ... (I)

... и ови ма свима као каковј знакъ дао, да о благостоянију Республіке неотчаяваю.

Именица *signum* свакако може да има и значење *знак*, али глагол нас упућује на војну терминологију, па отуда и на адекватнији превод, будући да је истицање заставе, стега, на шатору војсковође био сигнал за полазак у бој.

Још једном у овом говору Цицерон користи метафорични начин казивања користећи овом приликом метафору из позоришног живота:

¹¹ У загради, курсивом, дат је превод аутора овог текста.

Haec igitur tibi reliqua pars est; hic restat actus, in hoc elaborandum est ... (IX)

Ова дакле часть, ово дѣйство теби изостае, у томе настояти морашь...

(Дакле, *што је твоја последња улога, што јој је последњи чин и око тога треба да се пошудиш...*).

Ни овом приликом Недељковић у своме преводу не користи адекватну метафору којом би у потпуности пренео Цицеронов начин казивања.

При употреби појединачних именица као метафоре, нпр. при употреби именице *fructus* — плод (као награда земљораднику) Недељковић налази за потребно да је појасни па је преводи као *плод и награда*:

Ille quidem fructum omnis ante actae vitae ... cepit ... (I)

Онџ е истина највећий цѣлогъ досадашнѣгъ живота свога плодъ и награду прѣмио.

Израз: *ante oculos ponere* у реченици: *Soleo saepe ante oculos ponere* (II) — Недељковић неоправдано преводи глаголом *мислиши*:

Често я обичествуемъ мыслити (тачнији превод би био: *приваѣши у живо сећање*).

Исто тако именицу *gratulatio* Недељковић преводи не баш најсрећније одабраним значењем:

... hunc ... diem tuis maximis et innumerabilibus gratulationibus antepones (IV)

Овај дакле дан ты твоима највећимъ и наброєнымъ торжествованіяма праведно предисимашь.

Из превода се види да Недељковић није имао у виду *dies gratulationis* — дане благодарења, захвалне свечаности које би биле уприличене поводом значајних војних победа (*овај дан ћеш ... претпоставиши својим безбројним изузетно знаменим данима кад ти је упућивана захвалност*). Може се приметити да преводилац футур глагола (*antepones*) неоправдано преводи презентом.

Понеке метафоричне изразе као нпр. *seperere arma civilia* Недељковић преводи исувише дословно:

... neque enim ego illa nec ulla umquam secutus sum arma civilia (V)

... нити самъ ова, нити коя друга међусобногъ рата оружја игда слѣдовао ...

(*јер, ја никада нисам био учесник овогъ нишѣ било каквогъ грађанскогъ сукоба*).

Апстрактну именицу *auctoritas* (пример, узор, углед), коју Цицерон преноси на живо биће, личност, па обележавајући њоме Марка Марцела назива га: *illa auctoritas* (III), Недельковић преводи као: онај толике важности мужъ (тј. *тај узор од човека*).

Цицеронов израз *flumen ingenii* (II) Недельковић преводи као „изрядный разумъ”. Метафорика реке, речног тока, добро је позната Цицерону. Радо је користи, нарочито при описивању нечијег говора и речитости.¹² Како се овде *flumen* односи на реч *ingenium*, можда би адекватнији и бољи био превод „бујни ум”, „богатство духа”.

Може да се примети да Недельковић не преводи увек зависне реченице на адекватан начин. Тако, у следећем примеру, допусну реченицу преводи као релативну:

... cum in eadem causa in qua ego fuisset (I)
... кои є самномъ заедно у оружію противъ Цезара быо ...
(... *мада се залагао за исте циљеве као и ја*).

У следећем примеру, повучен са *quamquam*, неоправдано сагледава допусну реченицу, превидевши и друга значења те речи (*међушим, али, итд.*):

Quamquam iste tuus animus numquam his angustiis, quas natura nobis ad vivendum dedit, contentus fuit, semper immortalitatis amore flagitavit.

Премда тај духъ твой съ онмъ границама, кое є естатество животу нашемъ поставило, нигда не быо задоволянь, но свагда за безсмертиемъ тежио.

Није јасно ни зашто Недельковић у преводу независно питање претвара у потенцијални исказ:

... hic tu modum vitae tuae non salutae rei publicae, sed aequitate animi defines? (VIII)

Овдѣ бы ты выше равнодушиемъ животу твоему границу положио, неголи што бы те се Република лишавати могла?

(*Зар ћеш нам ти, у овом шренушкѣ, дужину своја живоѣа одређивати својом равнодушношћу а не коришћу државе?*).

У реченици: ... *illo aemulo atque imitatore studiorum ac laborum meorum quasi quodam socio a me et comite distracto* ... (I) аутор превод да не осећа постојање две напоредне реченице у аблативској конструкцији темпоралне вредности са једним партиципом (*distracto*) који их повезује и у позицији генитива (*studiorum, laborum meorum*) и аблатива (*aemulo, imitatore, socio, comite*) који стварају хијат:

¹² Cf. Цицерон, Брут, 316, где говорећи о Молону и своме говорничком усавршавању каже: *Is dedit operam, si modo id consequi potuit, ut nimis redundantes nos et superfluentes iuvenili quadam impunitate et licentia reprimeret et quasi extra ripas diffluentes coerceret.*

... докле є тай совершител и послѣдователь мои заниманія и по- слова одь мене, као друга какова и пріятеля разлучнѣ.

(... а да за *то* време он, *шакмац* и *следбеник* у *осишварењу* *мојих* *ци- лѣва* и као неки *пријатељ* и *саборац* у *невољама* од мене буде *оштрѣнут* ...).

Конструкцију номинатива са инфинитивом Недельковић преводи лично уместо имперсонално:

... ut mihi quidem videantur di immortales ... vel placati iam vel satiati aliquando omnem spem salutis ad clementiam victoris et sapientiam contulis- se (VI)

... и тако ми се безсмртни Бози, ... већ ублажени или насыћени быти виде, почемъ су сву надежду спасенія на великодушіе и мудрость побѣдителя положили.

(... *шак* ми се чини да су, *најокон*, *бесмртни* богови, *било* умирени *било* засићени, *сваку* *наду* у *сѣас* *уѣравили* *милосрђу* и *мудросѣи* *победника*).

Недельковић, исто тако, не поштује у следећем делу реченице ни значење јусивног конјунктива *adferat*, вероватно повучен претходним футуром *detrahet*:

... *florescet* *cotidie* *magis*, *ita* *ut* *quantum* *tuis* *operibus* *diuturnitas* *detra-* *het*, *tantum* *adferat* *laudibus* (IV)

... хоће свакиј дань выше цвѣтати, да тако оно, што дугвреме- ность споменицыма твоима отузме, славы и чести твоіой принесе.

(... *сваки* *дан* *ће* *се* *све* *више* *уздишати* *иа* *шак*, *колико* *швојим* *дели-* *ма* *време* *одузме*, *шoliko* *нека* *придода* *швојој* *слави*).

У свом преводу Недельковић задржава Цицеронов паралелизам реченичних делова са емфатичним понављањем *придева* *omnis*, ка- сније и негације *nec*:

Soleo saepe ante oculos ponere ... *omnis* nostrorum imperatorum, *omnis* exterarum gentium potentissimorumque populorum, *omnis* clarissimorum reg- um res gestas cum tuis *nec* contentionum magnitudine *nec* numero proelio- rum *nec* varietate regionum *nec* celeritate conficiendi *nec* dissimilitudine bel- lorum posse conferi, *nec* vero disiunctissimas terras citius passibus cuiusquam potuisse peragrari, quam tuis non dicam cursibus sed victoriis lustratae sunt (II)

Често я обьчествуем мыслити, и о томе весма радо говорити, да се сва наши вождопа, сва странны најхрабрии народ, сва најславнии кралѣва учинѣна дѣла съ твоима ни величиномъ распры, ни числомъ битки, ни различіемъ предѣла, ни берзиномъ успѣха, ни разнообразіемъ сравнити могу: нити да є игда ткогодь тако на далеко простерте землѣ берже само проћи могао, него што си ты съ войскомъ прешао и побѣ- дама знаменовао.

Исто тако и:

Nihil sibi ex ista laude centurio, *nihil* praefectus, *nihil* cohors, *nihil* tur- ma decerpit (II)

Ништа одъ те славе себи Центуронъ, ништа Префектъ, ништа полкъ, ништа чета неукіда.

Цицеронову веома честу појаву *hendiadis*-а Недељковић задржава у преводу:

... tropaeis et monumentis tuis adlatura finem sit aetas ... (IV)
Столповима твоима и споменицима хоће време конацъ учинити ...
(... *твојим победничким споменицима време ће једном донети крај* ...).

При преводу следећег дела реченице Недељковић чак изоставља да преведе реч *conditionem* која би уз *naturam* опет стварала *hendiadis*:

... quae et naturam et conditionem ut vinci possent habebant (III)
... што је по природе таково, да се побјдити може (тачније: *природни услов*).

Слични примери превода су и: *ferro et viribus* (III), који Недељковић преводи: оружијем и силама (тачније: *силом мача*), *conditio visque* (IV) — право и снага (тачније: *природни услов*).

Могао би да се придода и превод:

Qua re omnes te ... obsecramus, ut vitae tuae et saluti consulas (X)
... да животи и здрављу твоје чувашь.
(*Зашто ти сви ми ... преклињемо, да се побринеш за безбедности своје животи*).

Свакако би се и поједине речи и реченични делови могли тачније и боље превести. Тако би именици *verecundia* (I) коју Недељковић преводи као стид¹³, боље одговарало значење: *суздржаносћ*; реч *auctoritas* (I) коју преводи као достојанство, можда би се боље могла превести речју која би одговарала значењу *уљед* (... *non illius solum, sed etiam meam vocem et auctoritatem ... conservatam ac restitutam puto*).

Доста нејасно звучи Недељковићев превод реченице:

Intellectum est enim mihi quidem in multis et maxime in me ipso ... (I)
Сазнао сам ја истина на многима, а нарочито на мени самомъ, ...
(*Схватио сам на примерима многих, јонајвише на сопственом* ...).

У реченици: ... quis enim est illo ... optimarum artium studio ... praestantior? (I)

... ерѣ тко је од нѣга ... или у наукама, ... болѣй?

¹³ На самом почетку свога говора где даје разлоге свог дужег повлачења из јавног живота: *Diuurni silentii, patres conscripti, quo eram his temporibus usus, non timore aliquo, sed partim dolore, partim verecundia finem hodiernus dies attulit...*

можда је требало да преводилац размотри и друга значења речи *studium* (међу осталима и „*шежња, жеља*”), као и речи *ars* која може да се јави и у значењу „*својство*”, а Недељковић је уопште и не преводи. Сматрамо да би далеко тачнији био превод:

... *ша, ко је од њега ... њо шежњи за најбољим својствима ... бољи?*

Чини се да би се могле тачније превести и следеће именице и изрази: *aetas* (III) — код Недељковића „вѣкъ” (боље: *нарацшај, њокољење*); *animum vincere* (III) — код Недељковића: „страсть пакъ побѣдити” (боље: *њобедиши дух*); *ingenio praestans* (III) — код Недељковића: „наукама славан” (боље: *онај који се одликује умом*).

Реченицу свакако изузетно захтевну за сваког преводиоца:

Nam cum M. Marcellum deprecantibus vobis rei publicae conservavit, me et mihi et item rei publicae, nullo deprecante, reliquos amplissimos viros et sibi ipsos et patriae reddidit, ... (V),

Недељковић преводи исувише дословно:

Ерѣ, кадѣ є Каїѣ Цезарѣ на вашу молбу Марка Марцелла отечеству поклонїо; кадѣ є и мене мени, и по другїѣмъ путѣ Держави безѣ свачїе молбе, и све остале изрядне мужеве, коє у овомѣмъ собранїю и числомъ многе и достоїнствама украшене видите и себи самымъ, и отечеству повратїо ...

Наш предлог би био:

Наиме, када је Цезар, на ваше молбе, а на добробити државе, њомиловао М. Марцела, кад је, без ичије молбе, врашио мене и моме дому и држави а и друже виђене људе врашио и своме дому и ошацибини, ...

Такође није јасно зашто *item* преводи са „други пут” уместо *шакође, исшо шако*.

У следећем делу реченице Недељковић не води рачуна о различитим могућностима значења именице *pars, partis* која може да значи: *сїрана, сїранка*:

... *alterius vero partis nihil amplius dicam quam ... nimis iracundam fuisse victoriam.* (VI)

Друго, што имамъ рећи то є, да смо се сви бояли, да ће побѣда одвећ свирѣпа бити.

(... *шшо се друже сїране у сукобу шиче, нишша нећу рећи више него шо ... да је њобеда могла бити одвећ сурова*).

Уједно може да се примети и преводиочево непоштовање вредности инфинитива *fuisse* коме даје футурску вредност.

Такође није јасно због чега израз *privato officio* преводи као *блажородносї*:

... hominem sum secutus privato officio, non publico ... (V)
... слѣдовао самъ човеку изъ благодарности, а не изъ дужности ...
(Више би одговарао превод: *следио сам њога човека из њивајних њобуда а не из њолиѡичких разлога* ...).

Тешко је наћи разлог за преводиочево сопствено проширење превода реченице:

... eius modi res ... obstrepi clamore militum videntur (III)
... такове ствари ... у выки войника ... губе и незнатне быти виде.
(... *чини се да ѡакова дела одјекују од вике војника* ...);

као и:

... iudicavit a plerisque ... falso et inani metu quam cupiditate aut crudelitate bellum esse susceptum. (V)
... изъ невѣжества и неоснована и суетна страха ...
(... *ѡроценио је да је већина сѡуѡила у раѡ ѡре из неоснованога и исѡразнога сѡраха* ...).

Поједине изразе, који захтевају већу домишљатост преводиоца, Недељковић преводи исувише дословно што штети значењу и разумљивости преведеног текста. Тако израз *integra re* у реченици:

... nam et in hoc ordine *integra re* multa de pace dixi ... (V)
... докъ су ѡштъ сва у цѣлости была, я самъ миръ совѣтовао, ...
(... *ја сам ѡураво међу вама, док још сукоб није ни избио, много речи изговорио о миру* ...).

Такође видимо да не поштује перфекатску вредност глагола *dixi*, па га преводи имперфектом.

Већу домишљатост преводиоца захтевала би и реченица:

... non enim iam causae sunt inter se, sed victoriae comparandae ... (VI)
... еръ садъ већ ње выше време испытывати, коя е страна имала правие, но тко е у побѣди умѣренѡ быо.
(... *не ѡреба ѡоредиѡи сѡраначка ѡѡѡања већ ѡобеде*).

Исто би могло да се каже и за израз *species rei publicae* који Недељковић преводи речју *љубав*. Он би можда најбоље одговарао данас честом термину „визија”, тј. „сопственом виђење нечега”, „идеалу”...

Noli igitur in conservandis bonis viris defatigari ... lapsis ... opinione officii stulta fortasse, ... et *specie quadam rei publicae*. (VI)
... изъ мнѡме дужности спрема твогъ суперника и любви къ отечеству ...
(*Заѡо немој да клонеш у ѡруду ѡри сѡасењу добрих ѡуди који су можда ѡосрнули ... из некога сулудога схваѡања дужности, ... и некога сойсѡвенога виђења државе*).

У следећој реченици свакако би највећу пажњу изискивао превод речи *monimenta* и *munera*:

Obstupescant posteri certe ... incredibilis victorias, monimenta, munera, triumphos audientes et legentes tuos. (IX)

Чудићесе заиста и дивити потомци, кадъ буду о ... неvēроятнымъ побѣдама, безчисленнымъ споменицима и тријумфима твоима слушали и читали.

(*Потомци ће занеметти слушајући или читајући о ... невероватним победама, споменицима, даражљивости, тријумфима*).

Реч *munus*, која има у латинском више значења, Недељковић изостава у своме преводу, док уз реч *monimenta* безразложно придодаје у преводу придев (... о ... безчисленнымъ споменицима).

Пажњу заслужује и Недељковићев превод израза *haud scio an* који такође преводи исувише дословно: *не знам да ли*, уместо: *вероватно, можда*:

... qui ... de te iudicabunt et quidem *haud scio an* incorruptius quam nos; nam et sine amore et sine cupiditate et rursus sine odio et sine invidia iudicabunt (IX)

... и то незнамъ, да ли искреніе, неголи мы ...

(... *који ће о теби просуђивати и што вероватно тачније него ми; судиће, наиме, без наклоности и без страси, без мржње и зависи*).

Недељковић се понекад удаљава од дословног превођења и веома спретно уместо глагола користи именицу: *quae vellem quaeque sentirem* (I) — мысли и намѣрения (пермутовано).

Исто тако, у преводу спретно избегава за наш језик доста непријатан след четири аблатива обзира. Такав аблатив задржава, при набрајању, само у задњем члану. Остале аблативе обзира претвара у придеве или прилог везујући по два придева везником:

Domuisti gentis immanitate barbaras, multitudine innumerabilis, locis infinitas, omni corporum genere abundantis ... (III)

Ты си покорио народе свирѣпе и варварске, многе и неизброене, на далеко разтерте и на свему избыљује.

У следећој реченици Недељковић безразложно заменицу *ille* схвата као личну, па тако општу констатацију преноси на појединца (тј. на Марка Марцела):

Est vero fortunatus ille, cuius ex salute non minor paene ad omnis, quam ad ipsum ventura sit, laetitia pervenerit ... (I)

Но онъ и срећанъ, еръ нѣгово помилованіе ніе манѣ развеселило све, него што ће нѣга обрадовати ...

(*Заиста је срећан онај човек чији је счас усрећити све остале, баш као што ће усрећити и њега самог ...*).

Понекад је Недељковићев превод изузетно слободан, као кад да је само главне нити превода као у следећој реченици. Пада у очи да одустаје од превода компаратива који се овде јавља у нешто ређем значењу, указујући на јачи интензитет неког својства:

Ex quo nemo iam, erit tam iniustus existimator rerum qui dubitet quae Caesaris de bello voluntas fuerit, cum pacis auctores conservandos statim censuerit, ceteris fuerit iratior. (V)

Из тога дакле, што је Цезарь виновнике мира у милост пријмио, свакић ће лако судити моћи, како се онъ рата гнушавао.

(Из тога следи да нико неће бити тако неправедан судија ња да њосумња какав је био Цезаров став у њогледу рата кад је одмах одлучио да треба да заштити заговорнике мира, док је њрема осталима био њрилично љуби).

У следећој реченици Недељковић скраћује текст спајањем два реторска питања:

Sed quisnam est iste tam demens? De tuisne? — tametsi qui magis sunt tui quam quibus tu salutem insperantibus reddidisti? (VII)

Но кои је тај тако несмишленъ? еда ли одъ оны, којима си ты преко сваке надежде милость дао?

(Али ко је њак њолико безуман? Неко од њвојих? Та ко су више њвоји него они којима си омогућио њасење а да се ни надали нису?).

У следећој реченици Недељковић знатно поједностављује текст у своме преводу:

... nam et sine amore et sine cupiditate et rursus sine odio et sine invidia iudicabunt. (IX)

... еръ они ће и безъ свакогъ пристрастїа, и безъ сваке зависти судити.

(... судиће, наиме, без наклоности и без страсїи, без мржње и зависти).

Слично поступа и у преводу последичне реченице:

... ut nulla non modo cupiditate, sed ne spe quidem prudens et sciens tamquam ad interitum fuerem voluntarium (V)

... да сам знајући и предвидећи настоећа пораженїа, као хотимице у очевидну погибелъ бацїо се.

(... ња сам њако њохрлио, не из неке њохлеје, ња чак ни због неке наде, већ крајње свесно и намерно, бац као у неку својеволњу њројасї).

У следећем делу реченице Недељковић безразложно користи два слична глагола (захваљујемо, благодаримо), иако је потпуно јасно да компаратив maiores подразумева уз себе реч gratias. Није јасно да ли је у питању немарност преводиоца или неучавање именице gratias која се подразумева уз компаратив (maiores):

... maximas tibi omnes gratias agimus ... maiores etiam habemus; (XI)
Мы ти ... сви захвалюємо, и сердцемъ и душою благодаримо.
(... сви ти уїућујемо оџромне захвале а чак још и веће у сриу носимо).

У потпуности није јасно шта је навело Недељковића да следећи део текста:

Nam quis est omnium tam ignarus rerum, tam rudis in re publica ...
(VII), преведе:
... ерѣ кои є тако лудѣ, тако малоуманѣ, ...
(... наїме ко шо од свих нас до ше мере не познаје ѣриликє, ко је шо-
лико неискусан у државним пословима ...).

Исто тако глагол cogitare неоправдано преводи глаголом „страшити се”, док би и именици casus могло да се нађе прикладније значење:

... cogitans casus ... humanos
... страшимъ се већ и самы човечески случаева ...
(... размишљајући о људској судби ...).

* * *

Ово су, наравно, само неки примери који могу да упуте на Недељковићев однос према тексту у целини, као и према мањим деловима текста. Уопштено, превод је веома коректан са мањим или већим пропустима којих, свакако, није лишен чак ни најбољи превод. Ипак, издвојили бисмо неколико момената који чине овај превод изузетно значајним. Као прво то је чињеница да је овај превод стар преко 170 година. Уз то, није занемарљив ни податак да овај превод представља први превод једног Цицероновог говора на српски језик, дат у целини. Трећа вредност овог превода је чињеница да потиче од аутора коме латински језик није био ужа струка. То само указује на добро гимназијско знање које је стицано у средњим школама, као и на широка знања и интересовања чак и оних српских интелектуалаца који су се животом определили за друге струке.

Сигурно је једно од основних питања, које може да се постави, разлог преводиоачевог опредељења управо за овај Цицеронов говор који свакако не спада у његове најбоље говоре. Већ је наглашено да је овај Цицеронов говор с обзиром на своју оригиналност већ крајем 18. в. доведен у сумњу због снисходљивог и претерано ласкавог тона. Неоспорна је и чињеница да је аутор могао да се определи и за неки други Цицеронов говор који далеко више показује политичке ставове и опредељења, као и стилске и језичке вредности овог римског политичара и говорника.

Шта је упутило Стефана Недељковића да преведе управо овај Цицеронов говор? Сматрамо да је то можда најзанимљивије питање на које је изузетно тешко дати прави одговор.*

* Рад је рађен у оквиру пројекта Министарства за науку Србије бр. 1397.

Bojana Šijački-Maneвиć

THE OLDEST SERBIAN TRANSLATION OF CICERO'S SPEECH
PRO MARCELLO (1834)

Summary

The author of this paper analyses Cicero's speech *Pro Marcello* in the oldest integral Serbian translation which was published 1834 in the oldest Serbian literary magazine *Letopis Matice srpske* (founded in 1824). The translator was a young Serbian lawyer, educated at the Lyceum in Kežmark, Stefan Nedeljković.

Next to giving data about Cicero's speech *Pro Marcello*, held in the Senate in 46 B. C., the author of this paper studies different linguistic and stylistic solutions accepted by Stefan Nedeljković in his translation.



Војислав Јелић

ТЕРАПИЈА И ХРИЈА

(О једном „познатом” и једном „непознатом” грчком термину у српском језику)

АПСТРАКТ: Расправа је посвећена истраживању значења двају грчких термина *ѿераѿија* (θεραπεῖα — therapeia) и *хрија* (χρεῖα — chreia) у списима Светих отаца и у текстовима Новог завета. Широка лепеза значења забележена је код термина *ѿераѿија* који је познат углавном у свом основном значењу *лечење*, а ретки термин *хрија*, готово непознат, како у свом основном тако и у реторичком значењу, обележава *књижевни дискурс* који је чест у школским вежбама као и писатељској пракси.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: терапија, хрија, светоотачки списи, Нови завет, беседничке вежбе, реторика, терминологија.

Стручна и научна терминологија у језицима европских народа, као што је добро познато, заснована је претежно на лексичком фонду старогрчког. Процес њеног стварања, и то је познато, текао је преко латинског као језика посредника. Из античког времена, на пример, сачувана су сведочанства како је Цицерон покушавао да са грчког преводи философску терминологију на латински. У многим случајевима његови напори су уродили плодом. На тај начин овај римски философ и ретор није само прокрчио пут којим је грчка терминологија доспевала у латински језик, већ је истовремено отворио и питање еквивалентности ових термина. И то како на морфолошком тако и на семасиолошком плану. Управо са овога другог становишта позабавићемо се у овој расправи питањем двају грчких термина у српском језику: *ѿераѿија* (θεραπεῖα — therapeia) и *хрија* (χρεῖα — chreia). Први термин, у свом основном значењу *лечење*, *ѿераѿија*, познат је широком читалачком кругу. Код другог термина ситуација је сасвим другачија. Можемо слободно рећи да је он у поменутом оквиру у српском језику готово непознат. Његово основно значење

је *ἰοψίρεβα*, *νужда*, *недосίαισак*, али тај термин, још од античког времена, обележава једну врсту беседничких вежби. У томе значењу познат је углавном стручњацима који се баве књижевно-теоријским проблемима везаним, пре свега за античку, али и за нововековну реторику. Овај ретки и мање познати грчки термин *хрија* гдекад се јавља уз термин *шераиџа*. Ову појаву запазили смо у неким новозаветним текстовима. Стога ћемо у овој расправи покушати да представимо поменуте термине кроз текстове Новог завета, али и списе Светих отаца.

Дужни смо на почетку још и да укажемо читаоцу како нам се за упоређивање овај пар грчких термина наметнуо. Оба термина и њихова основна значења, како је и разумљиво, забележена су у лексикографским приручницима за старији гречитет. У својим библијским значењима ови термини посведочени су у речницима за грчки језик Новог завета (М. Carrez — F. Morel, 1989). Према овоме француском предлошку протојереј Радомир В. Поповић објавио је друго исправљено издање *Грчко-српског речника Новог завета*. Занимљиво је, међутим, да најпознатији патристички грчки лексикографски приручник (Lampe, 1989) бележи само термин *шераиџа*, и његову најразуђенију лепезу значења. Стога је разумљиво што ћемо за овај грчки термин у нашој расправи узети у обзир управо овај Лемпијев приручник. С друге стране, за грчки термин *хрија*, послужиће нам управо наведени речници грчког језика Новог завета.

Два поменута грчка термина намеравали смо да пратимо само кроз текстове Новог завета. Али нам се учинило да ни основна значења, на првоме месту грчког термина *шераиџа*, не би била у потпуности сагледана ако не бисмо узели у обзир још и списе Светих отаца у којима се он јавља. Одлучили смо стога да грчки термин *шераиџа* сагледамо још и у светлу светоотачких списа. Погледајмо најпре која су основна значења овога термина. Према Лемпијевом патристичком грчком речнику термин *шераиџа* има следећа основна значења: 1) *служба (Богу), ѿψίσвање*; 2) *религија, вера*; 3) *лечење* које може бити: а) *чудоψворно* б) *исцељење духовно* в) *вешίψина лечења шелесног* и *душевног* г) *лек за шело и душу*; 4) *брига*.

Према овој четворној схеми за скупине значења које има термин *шераиџа* груписаћемо и текстуална сведочанства из списа Светих отаца. Други грчки термин — *хрија* — углавном је бележен у својим основним значењима. Најбројније потврде за такву његову употребу, како ћемо видети у овој расправи, наћи ћемо у текстовима новозаветних списа — најчешће јеванђељима и посланицама. А сада да погледамо како се термин *шераиџа* јавља у горе побројаним значењима према Лемпијевом приручнику.

У првом значењу — *служба (Богу), ѿψίσвање* — грчки термин *шераиџа* јавља се код Климента Александријског:

Θεραπεία τοίνυν τοῦ Θεοῦ, ἢ συνεχῆς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ, καὶ ἢ περὶ τὸ Θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία.

Dei ergo cultus, quem praestat Gnosticus, consistit in continua animae suae cura, et occupatione circa Deum per indesinentem charitatem. Clem. Str. 7, 1, p. 4.13; (M. 9, 404 c).

Служење Богу сѣална је бриџа хришћанинова о души и нећресѣано сѣарање о свему шѣо је божанско љубављу која никад не ћресѣаје.

Као што се види из наведенога текста, грчки термин *шѣраћѣја* на латински је преведен термином *cultus*. А латинско *cultus* везано је за глагол *colere* (*обраћиваћѣи, џајѣи, бринућѣи се, неџоваћѣи*) који између осталого означава *ћошћовање ћрема некоме или нечему*. Отуда је разумљиво што овај термин означава и култ према неком божанству. Треба одмах додати да на другим местима овај грчки термин аутори преводe још и латинским појмом *ciga*. Дакле, на овоме месту грчки термин *шѣраћѣја* означава *ћошћовање или службу Боџу*, оно прво значење које је забележено у Лемпијевом речнику.

Друго значење термина *шѣраћѣја* јесте: *релиџѣја, вера*. У овоме значењу термин се јавља код Оригена. Наводимо пример из његовог списа *Књѣжица о беседу* (Libellus de oratione):

Οὐτῶ τοιγαροῦν καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὁμοιωμένοι ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ Θεοῦ θεραπείας, ἴσασιν, ὑπὸ τοῦ Πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρῆ ἀναφέρειν θυσίας ἀμαρτημάτων, καὶ τότε, καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι περὶ ὧν οὐ χρῆ τοῦτο ποιεῖν.

Sic itaque apostoli et qui similes apostolis sunt sacerdotes, juxta magnum pontificem, disciplina divini cultus instructi et a Spiritu edocti, sciunt pro quibus peccatis, et quando et quomodo offerre sacrificium oporteat, et pro quibus non oporteat etiam norunt.

Or. or. 28.9, p. 381,4 (M 11, 529 A).

Тако дакле и аћосћоли и свещћена лица њима слична, одмах уз великоџ архијереја, сћичући знање о науку Божјем, знају, ћросвећени Духом Свешћим, за која саџрещења шћреба да ћриносе жрћѣву, када и на који начин, а разабѣрају шћакоће за која шћо не шћреба да чине.

Ἐν μὲν ἄνωθεν τε καὶ πάλαι παρὰ τοῖς ὀρθῶς καὶ σωφρόνως περὶ τοῦ Κρείττονος δοξάζουσιν, ἔκδηλος ἡ διαφορὰ, καὶ πᾶσαν ἀνεργουσα πόρρωθεν ἀμφιβολίαν· ὅσω τῷ μέσῳ διήλλατтен ἡ περὶ τὴν σεβασμιωτάτην τοῦ Χριστιανισμοῦ θεραπείαν ἀκριβῆς παρατήρησις, παρὰ τοὺς πρὸς αὐτὴν ἐκπεπολεμωμένους τε καὶ καταφρονητικῶς ἔχοντας.

Jampridem apud eos qui recte et sapienter de Deo sentiunt, evidenti discrimine, quo omnis dubitatio removetur, apparuit quantum interesset inter studiosos observatores venerandae Christianorum religionis, et inter ejusdem oppugnatores et contemptores.

Const. ap. Eus. v. C. 2, 24, p. 51, 8; (M 20, 1001B).

Беще некад давно, код оних који исћравно и мудро о Боџу ћромищћљају, уочљѣва разлика која сваку сумњу одаџнава, колико се мећусобно разликују они који ћошћѣју најсвещћѣју хришћанску веру у односу на оне који се ћрошћив не боре или је ћрезиру.

Треће значење овога грчкога термина је и најразуђеније, а односи се на разне врсте лечења душе и тела. Климент Александријски у своме избору из пророчких списа указује на елементе чудотворног излечења:

ἽΩπερ αἱ θεραπεῖαι καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ σημεῖα, οὕτως καὶ ἡ γνωστικὴ διδασκαλία δι' ἀνθρώπων ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ ἐπιτελεῖται.

Sicut sanationes, et prophetiae, et signa, ad eundem modum et doctrina quae ad scientiam tendit, per homines Deo adjuvante et afflante perficitur.

Clem. Ecl. 16, p. 141.9; (M 9, 705B).

Као чудесна исцелења, пророцијува и знаци, тако се и хришћанско учење уз Божију помоћ преко људи исцели.

До сада смо видели у којим се све значењима јавља грчки термин *θεραπεία*. Видели смо, исто тако, да се у наведеним одељцима из светоотачких списа уз термин *θεραπεία* не јавља напоредо и термин *χρῖς*. Има случајева, као на пример у Оригеновој омилији против Јеремије, где овај аутор уз *θεραπεία* користи и термин *χρῖς*, али тако што наводи текст из Лукиног јеванђеља у коме се ови термини напоредо јављају. Наводимо текст из Лукиног јеванђеља да посведочимо управо речено:

Οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ· καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, καὶ τοὺς χρεῖαν ἔχοντας θεραπείας ἴατο.

Quod cum cognovissent turbae, secutae sunt illum, et excepit eos et loquebatur illis de regno Dei, et eos qui curam indigebant sanabant.

А кад народ сазнаде, пође за њим, и он их прими и говораше им о Царству Божијем и исцијели оне који требаху излечења. (Лк 9. 11).

Видљиво је из наведенога текста да је термин *χρῖς* овде дат у своме основном значењу — *пошреба*. И не само то. Латински и српски превод не преносе грчки термин *χρῖς* у његовом именичком, већ глаголском облику. (Очекивани еквиваленти овога грчкога термина, да подсетимо, били би у латинском именица *usus* и у српском *пошреба*). Отуда се чини као да је јеванђелист и апостол Лука термин *χρῖς* и у грчком тексту употребио да би само јаче истакао вредност термина *θεραπεία*.

Враћамо се поново значењима која има термин *θεραπεία*. Климент Александријски у спису *Παιδαγωγὸς* (*paedagogus*) користи термин *θεραπεία* да њиме изрази *прекор* који служи као *лек* којим Бог опомиње људе:

Κέχρηται δὲ καὶ ταύτῃ τῇ θεραπείᾳ ὁ Παιδαγωγὸς διὰ Ἰησοῦ, λέγων· Οὐαὶ τέκνα ἀποστάται. Τάδε λέγει Κύριος· Ἐποιήσατε βουλήν οὐ δι' ἐμοῦ, καὶ συνθήκας οὐ διὰ τοῦ πνεύματός μου.

Hoc enim medicamento usus est Paedagogus per Isaiam, dicens: Vae, filii defectores: haec dicit Dominus: Fecistis consilium non per me, et pacta conventa non per spiritum meum.

Clem. paed. I 9, p. 135, 22: (M 8, 344A).

Педагоѡ се ѡслужио овим ѡрекором (као леком) ѡворећи кроз ѡроро-ка Исаију: Јао децо неѡслушна. Ово им рече Госѡод: Нисѡе савеѡа у мене искали ниѡи савеза склаѡали ѡо духу мојему.

На овоме месту Климент Александријски указује на реч као лековито средство. И то реч прекора која има делотворно дејство.

Затим овај грчки термин означава способност коју Христос Лѡγος показује лечећи све душевне болести. Сведочанство пружа Ориген у своме спису *Проѡив Целза*. Говори најпре о телесним болестима за које медицина не може да пружи лек:

ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς σώμασι νοσημάτων καὶ τραυμάτων τινὰ τὸν συμβαινόντων ἰσχυρότερα ἐστὶ πάσης ἰατρικῆς· οὕτως ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναι τι τῶν ἀπὸ κακίας, ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι Λόγου καὶ Θεοῦ θεραπευθῆναι. Πάντων γὰρ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ Λόγος καὶ ἢ ἐν αὐτῷ θεραπεία, προσάγει κατὰ βούλησιν Θεοῦ ἐκάστῳ αὐτήν·

Nam inter corporum morbos et vulnera, sunt quaedam quidem, quibus ars medicina mederi non posit; sed in animarum vitiis negamus ullum esse quod a supremo Verbo et Deo curare nequeat. Verbum enim ejusque remedia omnibus animae morbis potentiora sunt, eaque unicuique pro Dei placito ad-movet.

Or. Cels. 8.72, p. 289.6; (M. 11. 1625A).

Наиме ѡсѡоје болесѡи ѡелесне и ране које се лековима не моѡу ни-како излечиѡи. Али за неке душевне невоље не можемо рећи да их Лоѡос и Боѡ не моѡу извидѡи. Лоѡос је јачи од свих невоља душевних и у њему се налази лек који даје свакоме ѡо вољи Божјој.

Грчки термин *ѡераѡија* означава и *сакраменѡе*, а то значи *воду* и *Дух* који лече тело и душу. О томе сведочи Григорије Ниски:

Σύνθετος ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἄπλοῦς, ὡς ἀκριβῶς ἐπιστάμεθα· καὶ διὰ τοῦτο τῷ διπλῷ καὶ συνεζευγμένῳ τὰ συγγενῆ καὶ ὅμοια φάρ-μακα πρὸς θεραπείαν ἀπεκληρώθη· σώματι μὲν τῷ φαινομένῳ, ὕδωρ τὸ αἰσθητὸν· ψυχῇ δὲ τῇ ἀοράτῳ, Πνεῦμα τὸ ἀφανὲς, πίστει καλοῦμενον, ἀρρήτος παραγινόμενον. *То γὰρ Πνεῦμα, ὅπου θέλει, πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις· ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει.*

Compositus est homo et non simplex, ut certo scimus. Atque idcirco duplici conjunctoque cognata similiaque medicamenta ad curationem destinata atque attributa sunt: corpori quidem, quod apparet; aqua, quae sub sensum cadit; animae vero, quae visum effugit, Spiritus, qui non apparet, qui fide vocatur, qui ineffabiliter accedit. *Spiritus, enim, ubi vult, spirat, et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat, et qua vadat.* Gr. Nyss. bapt. Chr. (M. 46. 581B).

Човек је сложено а не једноставно биће, као што тачно знамо. Стога су му, у односу на ту двојност и повезаност двеју природа, за лечење намењени сродни и слични лекови за сваку природу понаособ. Телу које је видљиво намењена је вода коју осећамо, души невидљивој Дух невидљив који се вером призива и долази као неизрецив. Дух, наиме, дише где жели и глас његов чујеш, али не знаш одакле долази нишпи куда одлази.

Као што показује наведени пример, за човекову сложену природу, физичку и душевну, потребни су и одговарајући лекови — вода као сакрамент служи за лечење тела, а Дух Свети за лечење душе људске. Здраво тело и здрав дух истичу се на тај начин као напоредне категорије, првобитно и код паганских аутора. Дакле, *mens sana et corpus sanum* — здраво тело и здрав дух — а не *mens sana in corpore sano* — у здоровој телу здрав дух. Једноставно речено: често у физички здоровој телу пребива болестан дух, као што и здрав дух почива у физички болесном телу.

Постоје и сведочанства, на пример из Откривења Новог завета, која не указују на ове издвојене категорије лечења за физичку и душевну страну људске природе.

ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποῦς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδίδου τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.

In medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae, adferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium.

Насред шрџа њеџова и са обје стране ријеке дрво живоџа, које рађа дванаест родова дајући свакога мјесеца свој род, и лишће од дрвета бијаше за лијечење народа. (Отк 22.2).

Ако осмотримо још једном наведени текст из Откривења чини нам се да термин *лишће од дрвета*, као у претходном примеру код Григорија Ниског *вода*, упућује на лечење сакраментима, дакле лечење само физичке болести. Овде треба рећи још и следеће. Горњи пример из Григорија Ниског могао би неопрезног читаоца завести на погрешан закључак да су сакраменти искључиво намењени лечењу физичких болести код човека. Не улазећи овде у сложена питања, како религијска тако и медицинска, можемо подсетити да су сакраменти у свим религијама само видљиви знаци преко којих делује нека невидљива сила. У хришћанству та невидљива и делотворна сила оличена је у Духу Светоме. Ако знамо да су са становништва савремене медицине све болести психосоматског карактера, онда је јасно да и религија и медицина не одвајају сасвим строго човекову физичку од његове душевне природе. Ако се још једном вратимо тексту Григорија Ниског, можемо закључити да истицање физичке и душевне природе човекова бића није доказ његове располућености, већ је то истицање напоредности ових категорија — здраво тело и здрав дух.

Још увек смо код сведочанстава Светих отаца која говоре да је терапија за људску душу *блаџа* и *шојла људска реч*. Ево како о томе говори Јован Климакс у својој књизи *Liber ad pastorem*:

Σπόγγος ἐστίν ἢ μετὰ τὴν φλεβοτομίαν ἢ χειρουργίαν, διὰ προση-
νῶν καὶ ἠπίων λόγων ἀπαλῶν τοῦ ἱατροῦ ἐν τῷ νοσοῦντι θεραπεία καὶ
κατάψυξις.

Spongia est chirurgi, post venae vel membri alicujus sectionem, lenis
oratio, et mitis humanae compellatio, qua dolor aegro quodammodo abster-
gitur.

Jo. Clim. past. 2 (M. 88.1169A).

Сунђер је мелем (лек) и освежење болеснику после исецања вена или неког другог хируршког захвата исто као и блаџа, нежна и шојла људска реч коју му лекар ујууши.

Најзад грчки термин *шераиџа* помиње се у списима Светих отаца да означи и саму *медицинску вештину* као узор за *душевно лечење*. Свети Василије из Цезареје Кападокијске, говорећи о различитим вештинама којима је Бог човека обдарио (земљорадња, вештина ткања или градња кућа) помиње и *медицинску вештину*:

οὕτω καὶ ἱατρική. Ἐπειδὴ τὸ ἐμπαθὲς ἡμῶν σῶμα ποικίλαις βλά-
βαις, ταῖς τε ἔξωθεν προσπιπτούσαις καὶ ταῖς ἐνδοθεν ἀπὸ τροφῶν
συνισταμέναις, ὑπόκειται, καὶ πλεονασμοῖς καὶ ἐλλείψεσι καταπονεί-
ται, ἡ ἱατρικὴ τέχνη εἰς τύπον τῆς κατὰ ψυχὴν θεραπείας τὴν ἀπόθε-
σιν τοῦ περισσοῦ, καὶ τὴν τοῦ λείποντος πρόσθεσιν ὑποτιθεμένη ὑπὸ
τοῦ πάσαν ἡμῖν τὴν ζωὴν οἰκονομοῦντος Θεοῦ συγκεχώρηται.

Ita et ars medica data est. Cum enim corpus nostrum, utpote morbis ob-
noxium, variis incommodis, tum extrinsecus advenientibus, tum intrinsecus ab
alimentis proficiscentibus subjaceat, et modo redundantia, modo defectu af-
flictetur, ars medica pro exemplo medelae ejus, quae animo curando adhiben-
da sit, nobis a totius vitae nostrae moderatore Deo concessa est, cujus ductu
quod superfluum est rescinderetur, et quod deest, adjiceretur.

Bas. Reg. fus. 55, 2.397c; (M. 31.1044C).

Таква је дакле и медицинска вештина. Пошто је наше тело изложено различитим болестима које долазе споља или изнутра или због начина исхране, и шрџи или због изобиља или због оскудице, медицинска вештина, као узор лечења душе, за чишав животи Бог владалац нам је доделио да помоћу ње одстрањујемо оно што је сувишно и додајемо оно што нам недостаје.

У овоме низу у коме грчки термин *шераиџа* означава разне врсте лечења, рекли смо на почетку, он има и значење *лек за душу*. Као пример где се грчки термин *шераиџа* користи у значењу *лек за душу* Лемпијев речник наводи сведочанство Атанасија Александријског из његовог списа *Животи светио Анџонија*:

ἀλλ' αἰεὶ μὲν αὐτός ἡὔχαρῖσται τῷ Κυρίῳ, τοὺς δὲ πάσχοντας πα-
ρεκάλει μακροθυμεῖν, καὶ εἰδέναι, ὅτι οὔτε αὐτοῦ, οὔθ' ὅλως ἀνθρώ-

πων ἐστὶν ἡ θεραπεία, ἀλλὰ μόνον τοῦ Θεοῦ τοῦ ποιοῦντος, ὅτε θέλει, καὶ οἷς βούλεται. Οἱ οὖν πάσχοντες ὡς θεραπείαν ἐδέχοντο καὶ τοὺς λόγους τοῦ γέροντος, μανθάνοντες καὶ αὐτοὶ μὴ ὀλιγωρεῖν, μακροθυμεῖν δὲ μᾶλλον· καὶ οἱ θεραπευόμενοι δὲ ἐδιδάσκοντο μὴ τῷ Ἀντωνίῳ εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ τῷ Θεῷ μόνῳ.

Sed semper gratis Domino actis, afflictis auctor erat ut bono essent animo, nossentque nec sibi nec cuiquam hominum inesse medendi facultatem, sed soli Deo, qui, quo tempore quibusque libet, beneficia impertit. Quae verba aegris medelae loco errant: qui senis eruditi sermonibus, ediscebant non animum despondere, sed alacriter potius tolerare, et qui curabantur, non Antonio, sed Deo soli gratias agere.

Athanasius Alexandrinus, Vita Antonii, (M. 26.925A).

Незо се увек молио Богу, а оне који сѣрадају њозивао је на дугоѡрѡељивостѡ и сазнање да лек за душу није даѡи ни њему ниѡи коме од људи, већ само Богу који може да чини ѡѡо хоће и онима којима жели. Они дале који сѣрадају да би лек добили и речи сѣарчеве чули, сами ѡреба да науце да речи ѡрезиру, а више да буду ѡрѡељиви. Они ѡак који су излечени ѡреба да знају да буду захвални не Анѡонију већ самоме Богу.

Чини нам се да управо наведени текст Атанасија Александријског захтева краћи осврт. Наиме, грчки термин *ѡераѡија* у овоме контексту могли бисмо схватити и као *моћ* или *сѡособностѡ исцељења*, а не само у значењу *лек* како је у Лемпијевом речнику назначено. Уосталом и латински превод овога грчкога термина са *medendi facultas* упућује на овакву могућност. Да је наша претпоставка утемељена, показује и Ориген. Он, наиме, у својим беседама (омилијама) против Јеремије, и сам користи термин *ѡераѡија* у томе значењу.

Тоῦτο δὲ μοι τὸ προοίμιον λέλεκται διὰ τὸ καὶ τοὺς προφήτας οἷον εἶναι ἰατροὺς ψυχῶν, καὶ αἰεὶ προσδιατρίβειν ὅπου οἱ δεόμενοι θεραπείας· *Ὁὐ γάρ χρειαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.* "Ὁπερ δὲ πάσχουσιν ὑπὲρ τῶν ἀκολάστως καμνόντων ἰατροὶ, τοῦτο πάσχουσι καὶ οἱ προφήται καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑπὸ τῶν οὐ βουλομένων θεραπεύσθαι.

Haec idcirco in prooemio diximus quia et prophetae medici quodammodo sunt animarum, et illuc semper ire jubenter ubi languentes sint: Non enim necesse habent sani medicum, sed ii qui se male habent. Quod autem a delictiosis aegrotantibus medici patiuntur, hoc sustinet prophetae ac magistri ab his qui curari nolunt.

Origenes, Homiliae in Jer., p. 106.15; (M. 13.405A).

Ово сам у уводу рекао заѡѡо су само ѡророци лекари душа јер увек бораве код оних који ѡѡребују лека: Не ѡѡребују здрави лекара, већ болесни. Оно што лекари подносе од недисциплинованих болесника, то исто подносе пророци и учитељи од оних који неће да се лече.

У овоме тексту употребљен је и други грчки термин *хрија* у значењу *ѡѡреба*. Нешто више сведочанстава о овоме грчкоме термину и његовој употреби наћи ћемо у текстовима Новог завета. Напокон, грчки термин *ѡераѡија* означава једноставно *бриѡу* о некоме или не-

чему. Наводимо краћи текст из дела *Παδαζοῦ* Климента Александријског који показује да овај грчки термин има веома широку лепезу значења:

Ταῖς γυναῖξι δὲ ἀπόχρη μαλάσσειν τὰς τρίχας, καὶ ἀναδεῖσθαι τὴν κόμην εὐτελῶς περόνη τινὶ λιτῇ παρὰ τὸν αὐχένα, ἀφελεῖ θεραπεία συναυξούσασις εἰς κάλλος γνήσιον τὰς σώφρονας κόμας:

Mulieribus autem crines mollire sufficit, et tenui aliqua fibula comam juxta collum alligare frugaliter, simplici cultura pudicas comas in germanam pulchritudinem alentibus.

Clem. paed. 3.11 (p. 271.11; M. 8. 637A).

Жене моḡу да омекшавају власи и неком шанком щналом да њажљиво вежу косу уз враш и шано једносшавном неḡом одḡајају косу у њеној њриродној лејошш.

Овај пример је занимљив јер показује да грчки термин *шерашшш*, како смо већ рекли, указује на значења која се односе на појаве из свакодневног живота.

Каква је учесталост грчких термина *шерашшш* и *хрија* у текстовима Новог завета и у којим се све значењима користе, видећемо у даљој расправи. (Текстове на грчком и латинском језику дајемо према издању: NOVUM TESTAMENTUM graece et latine apparatus critico instructum edidit Augustinus Merk S., edition sexta, Romae, 1948. А српски превод према издању: Свето писмо, Нови завет Господа нашег Исуса Христа, Превод Светог архијерејског синода Српске православне цркве, 2000).

Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ Κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ, τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ σιτομέτριον;

Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus supra familiam suam, ut det illis in tempore tritici mensuram?

Ко је, дакле, шаш вјерни и мудри њравшшш, коḡа ће њосшавшшш шосшодар над чељадш својом да им даје оброк на вршшеме? (Лк 12.42).

Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστός δοῦλος καὶ φρόνιμος ὃν κατέστησεν ὁ Κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;

Quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus suus super familiam suam ut det illis cibum in tempore?

Ко је, дакле, шаш вјерни и мудри њравшшш, коḡа њосшавшшш шосшодар њеḡов над својим домаћшма да им даје храну на вршшеме? (Мт 24.45).

Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνός.

Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium.

Маршш, Маршш, бршшш се и узшшшшшш за мноḡо, а само је једно њошшребно. (Лк 10.42).

Μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὧν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

Nolite ergo assimilari eis, scit enim Pater vester quid opus sit vobis, antequam petatis eum.

He budiuē dakle slicni nima; jer zna Oviac vaš uīa vam ūreba ūrije no uīo zauuīeīe od Heža. (Mt 6.8).

ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.

At Jesus audiens ait: Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus.

A Исус чувши рече им: He ūrebaју здрави лекара незо болесни. (Mt 9.12).

καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ Κύριος αὐτῶν χρεῖαν ἔχει· εὐθύς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.

et si quis vobis aliquid dixerit, dicite quia Dominus his opus habet et confestim dimittet eos.

I ako вам ко рече uīo, кажиuē да они ūrebaју Госōду; и одмах he их ūослаuи. (Mt 21.3).

οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἢ κεφαλῇ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω.

Non potest autem oculus dicere manui: Opera tua non indigeo; aut iterum caput pedibus: Non estis mihi necessarii.

A oko he може рећи руци: he ūrebaш ми; или оuей ūлава ноџама: he ūrebauē ми. (1 Кор 12.21).

καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος, καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς.

Etenim cum deberetis magistri esse propter tempus, rursum indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei, et facti estis quibus lacte opus sit non solido cibo.

Jer vi koji bi ūo ūодинама ūребало да сuе учиuеuи, оuей ūреба да се учиuē ūочейним основама речи Божијих; и ūакви ūосuадосuе да вам ūреба млијеко, а не јака храна. (Јев 5.12).

ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς μέ.

Johannes autem prohibebat eum dicens: Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me?

A Јован му браuаше ūворећи: Ту ūреба мене да крсuиш, а ūи ли долазиш мени? (Mt. 3.14).

ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος.

Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus.

Окуѣани нема ѿѿребе цѣла да ѿре осим ноѣу, јер је сав чистѣ. (Јн 13.10).

καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

et quia opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de nomine; ipse enim sciebat quid esset in homine.

И не ѿребаще да му ко свједочи за човјека; јер сам знадијаше цѣла бјеше у човјека. (Јн 2.25).

αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπερέτησαν αἱ χεῖρες αὐταί.

sicut ipsi scitis quoniam ad ea, quae mihi opus erant et his, qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.

Сами знаѣе да ѿѿребама мојим и оних који су са мном били ѿслужише ове руке моје. (Дан 20.34).

τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει υπομένοντες, τῇ προσειχῇ προσκαρτεροῦντες, ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.

spe gaudentes, in tribulatione patientes, orationi instantes, necessitatibus sanctorum communicantes, hospitalitatem sectantes.

Будиѣе у нади радосни, у невољи ѿрѣљиви, у молиѣви ѿстојојани. Помажиѣе свеѣима у ѿѿребама; будиѣе гостѣљубиви. (Рим 12.12—13).

Ἐναγκαῖον δὲ ἠγησάμην Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ στεργὸν καὶ συστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου, πέμψαι πρὸς ὑμᾶς.

Necessarium autem existimavi Eraphroditum fratrem et cooperatorem et commilitonem meum, vestrum autem apostolum, et ministrum necessitatis meae, mittere ad vos.

Смаѣрао сам ѿак за неѿходно да ѿщаљем к вама Еѿафродиѣа, браѣа и саѣрудника и саборца мојега, а кога сѣе ви ѿслали да ми се нађе за моје ѿѿребе. (Фил 2.25).

ὁ δὲ Θεὸς μου πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Deus autem meus impleat omne desiderium vestrum secundum divitias suas in gloria in Christo Jesu.

А Боѣ мој исѣуниѣе сваку ѿѿребу ващу ѿ богаѣѣсѣу својем у слави, у Хрисѣу Исусу. (Фил 4.19).

καὶ λέγει αυτοῖς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυίδ. ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπέινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.

Et ait illis: Numquam legistis quid fecerit David, quando necessitatem habuit et esuriit ipse et qui cum eo erant?

A он им рече: Нисѣ ли никад чинили шѣта учини Давид кад би у невољи и огладње он и они шѣто бијашу с њим? (Мк 2.25).

ὁς δ' ἄν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἅπ αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ.

Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?

A који има богајствѣ овога свијета, и види браћѣ својега у невољи, и зашвори срце своје од њега, како онда љубав Божија борави у њему? (1 Јн 3.17).

ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἐπὶ πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης

Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus.

Пошражитѣ, дакле, браћо, између вас седам освједочених људи, људних Духа Светиога и мудросѣи, које ћемо ѿоставити на ову службу. (Дап 6.3).

Да закључимо. Из горњих примера, текстова из новозаветних списа и дела Светих отаца, видели смо која све значења имају грчки термини *шерајија* и *хрија*. Широка лепеза значења, пре свега за термин *шерајија*, показује нам да је у српском језику овај термин био познат готово само у једноме од својих бројних значења — *лечење*. А са друге стране, термин *хрија*, премда означава једну познату беседничку вежбу и стоји у основи есеја и расправе, није познат у српском језику. Видели смо, такође, да се у неким примерима, нарочито у новозаветним списима, ови термини напоредо јављају. С друге стране, на крају ове наше расправе, навели смо текстуалне потврде из новозаветних списа да покажемо како се у њима грчки термин *хрија* (χρεία — chria) јавља само у својим основним значењима — *ѿошреба*, *служба*, *нужда*. Које су и какве разлике у значењима и употреби ових двају термина у српском језику — *шерајија* и *хрија* — верујемо да су упоредном анализом горе наведених текстуалних одељака сада јасније.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

M. Carrez — F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 4e édition revue et corrigée, LABOR ET FIDES / SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE, GENÈVE — PIERRFITTE, 1989.

A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, D. D., Oxford University Press, 1989 (1961).

Грчко-српски речник Новоџ заветџа, приредио Радомир В. Поповић, Београд,
2002.
Patrologia Graeca.

Vojislav Jelić

THERAPEIA AND CHRIA

Summary

The discussion is dedicated to the short history of the two Greek terms *therapeia* and *chria*. The analysis of the texts from the scriptures of the Holy Fathers and from The New Testament established that the mentioned terms are significant to view different problems in the field of religion and rhetorics. The spectrum of meanings for the Greek term *therapeia* shows us that its appearance in the Serbian language is both morphologically and semasiologically too simplified. On the other hand, the Greek term *chria*, which has a significant role in the rhetorics of the antiquity and modern age, is not known in the Serbian language, not even in its basic meanings.



ПРВА ИСТРАЖИВАЊА
RESEARCH DEBUTS



Анна Ляцу

ИСТОРИЯ И МИФ В СТИХОТВОРЕНИИ К. КАВАФИСА „КОНИ АХИЛЛА”

АПСТРАКТ: Автор испитује песму „Ахилејеви коњи” класичног песника савремене Грчке Константина Кавафија (1863—1933), чија поезија представља специфичну реализацију историјског и митолошког материјала. Песма се односи на последњу, десету годину Тројанског рата и Хомерову *Илијаду*.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Ахилеј, Агамемнон, Брисеида, Патрокло, Хектор, Хомер, *Илијада*, митологија.

Стихотворение „**Кони Ахилла**” (Τα ἄλογα του Αχιλλέως, 1896, 1897) относится к тому периоду творчества Кавафиса, когда его основные взгляды и мировоззрение в целом уже сложились. Новым в творчестве поэта в 90-ые годы XIX века была реализация *исторического* и *мифологического материала*, накопленного ранее, что и отразилось в стихотворении „Кони Ахилла”.

В основе стихотворения лежат события, произошедшие на десятый год троянской войны. Согласно мифу, во время одной из битв Ахилл взял в плен прекрасную Брисеиду, однако плененный ее красотой Агамемнон, стоявший во главе греческого войска, отнял у Ахилла девушку. Разгневанный Ахилл за это отказался участвовать в битвах с троянцами. Ахейское войско несет огромные потери, и Агамемнон обещает вернуть Ахиллу Брисеиду и дать ему в жены одну из своих дочерей, лишь бы заручиться поддержкой великого героя. Но и это не подкупает честолюбивого Ахилла, и лишь то, что троянцы подошли к ахейскому войску слишком близко и смогли сжечь один из их кораблей, вынуждает его разрешить своему другу и близкому родственнику Патроклу, облачившись в его доспехи и взяв его бессмертных коней, вступить в бой с троянцами. Во время битвы Патрокл погибает от руки Гектора.

Однако для Кавафиса вся эта цепочка событий оказывается неважной: напротив, на первый план для него выходит не история

(здесь мы употребляем это слово в смысле 'story', т.е. 'повествование о каких-либо событиях'), а ситуация. Для поэта самоценным оказывается „стоп-кадр” в битве: на окружающих Патрокла воинов не обращается ровным счетом никакого внимания, создается впечатление, что течение земного времени приостановлено на тот срок, пока мы будем читать стихотворение. Подобная фрагментарность присутствует и в тексте „Илиады” Гомера, однако там, благодаря включенности этого пассажа в контекст, его отрывочность и „кадровость” не представляется нам столь яркой. Кавафис же сознательно выбирает данный эпизод, откровенно вырывая его из повествования. В обращении греческого поэта к отдельным ситуациям-кадрам мы склонны видеть тенденцию, отразившуюся в творчестве писателей и поэтов XX века в целом и у модернистов в частности.

Стихотворение „Кони Ахилла” состоит из двух строф, по одиннадцать строк в каждой. Каждая из двух строф отвечает за свой регистр — в первой речь идет о событиях, происходящих на земле, и здесь центром является погибший Патрокл, обращающий на себя взоры и эмоции бессмертных коней. Во второй строфе мы переносимся в верхний регистр, и здесь главные участники — те же самые бессмертные кони и олимпийские боги. Связующее звено между этими двумя мирами — бессмертные благородные кони, сами боги отсутствуют в мире людей, а люди не появляются в мире богов. Кони же в индоевропейской мифологии занимали особое место, которое объясняется их важной ролью в хозяйственной и военной жизни индоевропейцев, поэтому их место среди людей вполне оправдано. Что касается их пребывания среди богов, то оно связано с тем, как древние изображали верховного бога. Общим для индоевропейских народов является образ бога солнца или верховного бога на колеснице, запряженной конями¹. В этом смысле греческая мифология не является исключением.

Кроме того, в индоевропейской мифологии конь часто выступает в роли медиатора между высшим миром и низшим, миром живых и миром мертвых. Примером могут служить кентавры, полулюди-полулошадь, в которых сочетание человеческого и животного начал тесно связано с началом божественным. Это выражено не только на уровне их фантастически смешанной внешности, но также и в том, что, являясь обладателями человеческих отрицательных пристрастий („Вследствие страсти кентавров к вину, их включали в свиту Диониса”²) и будучи смертными, некоторые из них (например, Хирон) были наделены поистине божественной мудростью.

К этому архаическому представлению о конях следует добавить и тот факт, что кони Ахилла были волшебными: они были наделены даром речи и бессмертием.

¹ *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2-х томах. Т. 2. / Гл. ред. С. А. Токарев. — Российская энциклопедия, 1994. — С. 666.

² *Краткий словарь мифологии и древностей*. / Сост. М. Корш — Калуга: Золотая аллея, 1993 — С. 97.

В том, как Кавафис делит свое стихотворение, прослеживается гомеровская логика — в поэме древнего автора мир богов существует параллельно миру людей, битвы идут непосредственно на земле между ахейцами и троянцами, и одновременно между собой сражаются боги. Таким образом, структурно Кавафис остается в рамках мифологического мышления, но для него это лишь рамки, их он заполняет по-своему.

Интересно то, как Кавафис обыгрывает и переигрывает сюжет, взятый из „Илиады” Гомера, на свой лад. Во-первых, внимание привлекает название. Когда, пролистывая содержание собрания сочинений Кавафиса, случайно замечаешь название „Кони Ахилла”, сразу возникает впечатление, что в этом стихотворении речь обязательно пойдет о самом греческом герое. Однако имя Ахилла упоминается лишь однажды, при этом его имя, как и в названии, стоит в форме родительного падежа:

Ἀρχισαν τ' ἄλογα να κλαίνε του Ἀχιλλέως
Слез не сдержали кони грозного Ахилла³

Таким образом, Ахилл как таковой, его характер, происхождение, героизм, отходит на второй план. Его присутствие в тексте нужно лишь для атрибуции бессмертных коней.

Немного более заметное положение занимает в стихотворении друг Ахилла Патрокл. Его имя также в тексте звучит дважды, и также в одном и том же падеже: на этот раз в винительном. Однако сама эта падежная форма предполагает некоторое участие того, чье имя стоит в винительном падеже в действии, хотя бы и в пассиве. Так, первый раз Патрокл оказывается в роли объекта, на который направлены взгляды бессмертных коней:

Τον Πάτροκλο σαν εἶδαν σκотоμένο [...]

Когда они увидели убитого Патрокла

Второй раз эти же кони оплакивают молодого воина:

[...] καὶ θρηνοῦσαν

τον Πάτροκλο που ενοιώθανε ἄψυχο — αφανισμένο — [...]

[...] они рыдали

над Патроплом, которого увидели безжизненным — уничтоженным — [...]

И в первом, и во втором контекстах фигурируют глаголы со значением „убивать”, причем в их употреблении наблюдается интересная закономерность. Сначала Кавафис использовал относительно привычный и часто употребляемый в современном греческом языке глагол σκотоῶ (убиваю). Далее он заменяет этот глагол глаголом αφανίζω (уничтожаю). Конечно, поэт прибегает к этой рокировке с целью избежать тавтологии, однако значимой здесь является и эти-

³ Зд. и далее, кроме специально оговоренных случаев, переводы выполнены мной.

мология обоих слов. Глагол σκοτώνω является однокоренным со словами σκοτάδι (темнота) и σκοτεινός (темный), таким образом, это слово значит не просто 'убивать', а 'делать темным', имея в виду 'создавать темноту перед глазами погибшего'. Схожим по значению является и глагол αφανίζω: он образован путем присоединения отрицательной приставки 'α-' к корню -φαν-, который обозначает что-то, что можно видеть. Однокоренными со словом αφανίζω являются слова φανερός (явный, очевидный), φανερώω (показывать, обнаруживать) и αφάνης (невидимый, незримый) и αφάνεια (невидимость, незаметность). В греческом языке у глагола σκοτώνω есть и другие синонимы (например, δολοφονώ и φονεύω), однако Кавафис выбирает именно те, в которых идея смерти передается через идею перехода из мира светлого (жизни) в мир темного (смерти).

Когда мы читаем глагол σκοτώνω в первой строчке стихотворения, мы не обращаем сразу внимания на его этимологию: „темная” сторона происхождения этого глагола перекрывается его прямым значением в современном языке. Но Кавафис дорожит этимологической информацией и поэтому, говоря о смерти Патрокла второй раз, употребляет более редкий глагол, причём выделяет его, заключая его в тире. Мы останавливаемся, задумываемся, раскладываем слово на составные части, пробегаем вверх глазами на семь строчек, и тогда истинный смысл глагола σκοτώνω раскрывается ярче и полней. Мир теней, в который уходит Патрокл — это мир тьмы и хаоса, это своего рода Ничто, куда рано или поздно попадают все смертные:

Τον Πάτροκλο που ενοιάθανε άψυχο [...]
 [...] εις το μεγάλο τίποτε επιστραμένο αλ' την ζωή.
 над Патроплом, которого увидели безжизненным [...]
 [...] в великое Ничто возвращенным из жизни

В тексте стихотворения Ничто выделено не только при помощи упомянутых выше глаголов, но и чисто зрительным способом: слово Ничто пишется с заглавной буквы.

Симптоматична также и сама глагольная форма: в обоих случаях глаголы употреблены в форме страдательного причастия прошедшего времени. Эти грамматические формы направлены на создание определенного тэффекта: таким образом подчеркивается невозможность персонажей действовать, их неспособность изменить реальность. Они выступают в роли скорее предметов или явлений, на которые можно смотреть, чью жизнь можно анализировать, а иногда даже и критиковать. В свою очередь читатель исполняет, по сути, божественную роль — роль наблюдателя.

В тексте стихотворения деятель не виден, он присутствует только через факт своего деяния: неизвестный кто-то убивает любимого друга Ахилла. Конечно, мы, будучи знакомыми с текстом поэмы Гомера, знаем, что этим кем-то был Гектор, однако в тексте это никак не отражено.

Эффект, которого достигает Кавафис, крайне неожиданен: сам деятель представляется неважным, его фигура не стоит нашего читательского внимания, как, собственно, нашего внимания не заслуживают ни Ахилл, ни Патрокл. Об этом свидетельствует не только стилистика употребления страдательных причастий, но и композиция стихотворения: только благодаря нашему знанию текста поэмы Гомера мы понимаем ситуационный контекст — речь идет о битве ахейцев с троянцами, о том моменте битвы, когда Гектор нанес Патроклу смертельный удар. В стихотворении вообще умалчивается об этих событиях, текст начинается с описания того момента, когда Патрокл уже умер:

Τον Πάτροκλο σὰν εἶδαν σκοτωμένο...
 Когда они увидели убитого Патрокла

Смерть здесь важна только как своеобразный катализатор для выражения философских размышлений поэта. Таким образом, на первый план, перекрывая мифологическую линию, выходят мировоззренческие и философские взгляды Кавафиса.

При прочтении стихотворения „Кони Ахилла” возникает впечатление, что Кавафис берется описать момент смерти персонажа. На это можно увидеть ряд указаний. Так, эту мысль подчеркивает сама сюжетная сцена: мы видим только что умершего героя, рядом с ним стоят говорящие бессмертные кони Ахилла. Однако впечатление того, что герой погибает у нас на глазах, усиливается, когда мы замечаем, как быстро меняются слова, которыми поэт описывает Патрокла. Сначала даются его прижизненные характеристики:

Τον Πάτροκλο σὰν εἶδαν σκοτωμένο,
 Που ἦταν τόσο ἀνδρείος, καὶ δυνατός, καὶ νέος [...]
 Когда они увидели убитого Патрокла,
 Который был так храбр, силен и молод [...]

Но уже через шесть строчек все эпитеты преображаются:

[...] καὶ θρῖνούσαν
 τον Πάτροκλο που ενοιάθαν ἄψυχο — ἀφανισμένο —
 μία σάρκα τώρα ποταπή — το πνεῦμα του χαμένο —
 ἀνυπεράσπιστο — χωρὶς πνοή [...]
 [...]они рыдали
 над Патроплом, которого увидели безжизненным —
 уничтоженным —
 ничтожный труп теперь — его дух потерянный —
 [Патрокл] беззащитен — без дыхания [...]

Меняется не просто набор характеристик, на самом деле меняется и предмет описания: во втором случае описание относится не к человеку, а к трупу.

Пассивность человека, будь то человек уже умерший или еще живущий, отражена во второй строфе стихотворения в словах Зевса:

Τι γυρεύατ' ἐκεῖ χάμου
στην ἀθλία ἀνθρωπότητα που εἶναι το παίγνιον της μοίρας.
Что вы ищете там внизу
Среди жалкого человечества, которое является игрушкой судьбы.

Зевс прямо называет людей игрушками в руках судьбы, забывая при этом, что и сами боги — игрушки Мойр. Весь человеческий род представляется ему жалким, и что самое интересное — исключений быть не может: для обозначения мира людей использовано слово 'ἀνθρωπότητα' (человечество), обладающее коннотацией наибольшего обобщения. Даже то, что Патрокл был героем, в глазах бога не выделяет его из ряда простых смертных.

Отсутствие значимости человеческой жизни прослеживается и в реакции Зевса на смерть Патрокла: бог опечалился при виде слез бессмертных коней, его расстроил тот факт, что люди не способны по достоинству оценить его дар (в данном стихотворении речь идет о подаренных на свадьбу Пелею и Фетиде бессмертных конях), не способны вести себя так, чтобы не разрушать благие намерения богов:

Τα δάκρυα εἶδε ο Ζεὺς τῶν ἀθανάτων
ἀλόγων καὶ λυπήθη.
Увидел Зевс слезы бессмертных
коней и опечалился.

Близость стихотворения „Кони Ахилла” к древнегреческому оригиналу поэмы Гомера „Илиада” — вполне типичный прием для творчества Кавафиса, таким же типичным для него является и „введение штриха, казалось бы незаметного, который открывает в известном материале неожиданные, кавафисовские стороны видения. Финальные строки несут главную тяжесть смысловой нагрузки, они приподнимают занавес иносказательности над замыслом поэта, сообщают ракурс переосмысления античного сюжета”⁴:

Ὅμως τὰ δάκρυα τῶν
γῖα τοῦ θανάτου τὴν παντοτεινὴ
τὴν συμφορὰν εχύνανε τὰ δυο τὰ ζῶα τὰ ευγενή.
И все же слезы
над вечным злом смерти
лили эти два благородных животных.

Таким образом, между текстом Кавафиса и Гомера можно наблюдать огромное мировоззренческое расхождение: кони из поэмы Гомера обладают лишь бессмертием и даром речи; кони из стихотворения Кавафиса также наделены способностью плакать и сопережи-

⁴ Ильинская С. Б. *Константинос Кавафис. На пути к реализму в поэзии XX века.* — М.: Наука, 1984. — С. 71.

вать. В этом, по словам поэта рубежа XIX—XX веков, заключено их благородство.

В исследованиях творчества Кавафиса можно заметить тенденцию соотносить его поэзию с его биографией. Ярким примером может служить цитата из монографии С. Б. Ильинской „Константинос Кавафис. На пути к реализму в поэзии XX века”: „В начале 20-ых годов Кавафиса постигают новые семейные утраты. Уходят из жизни братя Павлос (1920) и Джон (1023), поэт остается совсем один. Еще в конце 10-ых годов в стихотворении „С девяти (1917—1918)” Кавафис запечатлел одолевающее его чувство одиночества „в одиноком дому”, причиняющие боль воспоминания о неузнаваемых ныне местах, где прошла его юность...”⁵

Хотя в стихотворениях Кавафиса редко встречается местоимение 'я' или вообще указание на повествователя, тем не менее, связь между творчеством греческого поэта и его жизнью прослеживается достаточно четко. В стихотворении 'Кони Ахилла' последние две строки можно интерпретировать как выражение поэтом его взглядов на окружающую реальность — это своеобразное выражение соперничества поэта страждущему человечеству.

Человек смертен, и этим он, по сути, расстраивает богов, он не способен в полной мере доставить им радость (что является в целом его прямой обязанностью), поскольку фактом своей неминуемой смерти, будь то смерть от старости или героическая смерть во время битвы, он нарушает их спокойствие и блаженство. Этот мотив, мотив „несостоятельности” человека, становится одним из важных мотивов творчества Константиноса Кавафиса.

Anna Liatsu

HISTORY AND MYTH IN K. KAVAFY'S POEM "THE HORSES OF ACHILLES"

Summary

The author analyzes the poem "The Horses of Achilles" of modern Greek poet Konstantine Kavafy (1863—1933), concentrating her attention on historical and mythological aspect, comparing Kavafy's poem with Homer's *Iliad*. Her stylistic analyses follow important poetical similarities and differences between Homer's and Kavafy's Weltanschauung.

⁵ Там же, С. 190.

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ
REVIEWS



AN OUTSTANDING AND STIMULATING BOOK

PAUL A. CARTLEDGE, *Spartan Reflections*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, London: Duckworth, 2001. Pp. XII+276.

Paul Cartledge is an eminent scholar who has been dealing with research of Ancient Greek history for a few decades with a special accent on the history of Ancient Sparta. The result of his scholarly efforts is presented in excellent monographs on Sparta (*Sparta and Lakonia: A Regional History 1300 to 362 BC*, London 1979, reprinted with addenda 2002; *Agésilao and the Crisis of Sparta*, London 1987), as well as on Greek history in general (his *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993, second edition 2002, may serve as a useful introduction to the study of Greeks' attitudes towards themselves and the world that surrounded them).*

Spartan Reflections is a selection of Paul Cartledge's Spartan papers and articles written and published in a range of approximately two and a half decades (1977—2001). The collection includes 13 papers, concentrating on the Archaic and the Classical periods, of which two previously unpublished — "Spartan Kingship: Doubly Odd?" (pp. 55—67), and "The Mirage of Lykourgan Sparta: Some Brazen Reflections" (pp. 169—184) — and one originally published in Italian as *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare* — "The Birth of the Hoplite: Sparta's Contribution to Early Greek Military Organization" (pp. 153—166). This last paper presents a replacement for Cartledge's article published in 1977 ("Hoplites and Heroes, Sparta's Contribution to the Technique of Ancient Warfare, *JHS* 97, 11—27). Thus, a question could be raised why and to whom this collection, in which approximately three quarters of papers were republished, was necessary. To find the answer to the question, it should be taken into account that a number of papers were previously published in not easily accessible periodicals and publications, and in this way they are gathered in one place, which is always an advantage when they are used. The second, and no less of a novelty, is that the author wrote new introductions for all the papers, as well as added and revised notes with up-to-date bibliography. Thus, in one place and in a new light, all those interested in Spartaology have gained a sort of "the best of" Cartledge's *Opera Minora*.

Material published in the book is gathered in three larger parts: Polity, Politics and Political Thought (pp. 7—75), Society, Economy and Warfare (pp. 77—166), and The Mirage Re-Viewed (pp. 167—191). Following are endnotes for each

* Cf. Ksenija Maricki Gadjanski's review on this book in *Zbornik za klasične studije* 2 (2000) 213—214.

of the papers, a comprehensive and a useful updated bibliography (pp. 231—263), and detailed indices (pp. 264—276). The papers deal with many important and provoking issues of Spartan political, social and economic history: city and territory, military organisation, literacy, pederasty, position of women in society, etc. A great number of topics and raised issues make me concentrate in this review only on those papers, which I found most interesting and most provoking.

After general introduction of an intriguing title 'Sparta-Watching' (pp. 3—5), what follows is one of the most significant papers in this collection: 'City and *Chora* in Sparta: Archaic to Hellenistic' (pp. 9—20; 193—94). Cartledge starts from the famous judgment of Thucydides that it is wrong to draw a conclusion about one's power based on one's appearance (Thuc. I 10, the comparison between Athens and Sparta based on public buildings and appearance of these cities) and tries to answer the question why for such a long time, which archaeology also confirms, the city of Sparta remained organized like the oldest towns of Hellas — just a group of villages without a clear city plan. Reasons for this continuity and a unique conservatism the author finds (pp. 14ff.), more in the political, and less in the cultural and economic spheres. With Lakedaimonians one should always keep in mind the power of tradition and the fact that they overrated their own history. On the other hand, the city of Sparta was raised as a kind of "an armed camp on constant military alert", as seen by Cartledge (p. 15), not because of an outside danger (numerous Perioikic "who dwelt round about" towns served as the first line of defence from the outside attack), but because of the enemy inside — Helots. If we add the arrangement of villages which Sparta consists of, where "the fifth village of Sparta", Amyklai, is separated from the other four (Pitana, Limnai, Mesoa, Kynosoura) by several kilometres, as well as existence of important sanctuaries on the borders around Sparta (thus in e.g. the sanctuary *Amyklaion*, in the mentioned Amyklai, there was the most important Spartan national festival), we can get close to the explanation why the largest state in the Greek world (8,000 km²) did not have an urban centre like the other Greek *poleis*.

In the paper "The Peculiar Position of Sparta in the Development of the Greek City-State" (pp. 21—38) Cartledge analyses what is so special, and unique to the development of the polis of Lakedaimon, which was not characteristic for other Greek states. He (pp. 25ff.) defines the Spartan state as a *polis* and tries to answer when and how and why the establishment of polis had happened. In relation to that, he gives a modern interpretation of the so called Great Rhetra, unique by the significance of the documents for the early Spartan history, as well as the answer to the question how Sparta, unlike other Peloponnesian states, and some other Archaic Greek City-States, avoided the establishment of tyranny.

The paper "Literacy in Spartan Oligarchy" (pp. 39—54) has an aim to investigate the role of education in the life of the community. It is evident that the simplicity of alphabet made an average Spartan man and Spartan woman gain basic knowledge of reading and writing, but some larger and wider education could only be available to the persons on the highest position in the state. Analysing ancient literary evidence, Cartledge assumes (mostly speculative assumption) what degree of knowledge and education was available to the kings, other military commanders, ephors, *gerontes*, ambassadors, common Spartan men and women...

The paper "Spartan Kingship: Doubly Odd?" (pp. 55—67) represents a modern approach to the old problem on Lakedaimonian kingship. The author focuses on two powerful kings whose careers are well known to us — the Agiads' Kleomenes I (c. 520—490) and the Eurypontids' Agesilaos II (c. 400—360). To the "eternal" question if the Spartan kings were indeed the real kings, Cartledge emphasizes that a king in Sparta was a king in a larger degree than an elected Athenian magistrate,

also called “the king” (*basileus*). He concludes that, although Spartan kings had minor authority at home, in a war their authority became real and much bigger, something like Roman *imperium*, which implied having the right to life and death, even over Spartan citizens.

“Comparatively Equal: A Spartan Approach” (pp. 68—75) is a paper where the author analyses important terms like *isokratia*, *isonomia*, *isotimia*, *homoiotês*, comparing Athens and Sparta. He concludes that while an Athenian was first a citizen, and then a warrior, a Spartan was first a warrior and then a citizen. Frequent comparisons between Athens and Sparta can sometimes be an impediment. Although Athens was by far the best-documented state of Ancient Greece, the largest part of Greece was not Athens. Perhaps because of that, one should whenever it is possible, restrain from the comparison of these two most famous states of the Greek world (for modern approach to this problem, cf. papers from R. Brock & S. Hodkinson (edd.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000).

“The Politics of Spartan Pederasty” (pp. 91—105) is a rather speculative paper, by the author’s acknowledgement. Nevertheless, Cartledge raises the question of veracity of testimonies and concludes that of all the sources only Attic Comedy and Plato talk explicitly about this phenomenon. Reasons for this phenomenon should, naturally, be looked up in the unique system of public education of Spartan youth (*agôge*), and in common messes (*syssitai*).

The paper “Spartan Wives: Liberation or Licence” (pp. 106—126) investigates the position of women in the Spartan society and raises the question of what degree of freedom Spartan women enjoyed, especially if we have in mind a number of anecdotes which label Lakedaimonians as “those who are ruled by women” — *gunaikokratoumenoi* (cf. also now Sarah B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002, the first full-length study of the subject).

In the end, with all the praises for the outstanding and stimulating book which will set markers for the future research, I will, however, make a small remark considering the choice of material: although the author’s intention to put the accent on internal history of Sparta was obvious, it is a pity that one, in my opinion, of Cartledge’s most interesting articles was omitted, the one which deals with special connections of Sparta with Samos (“Sparta and Samos: A Special Relationship?” *CQ* 32, 1982, 243—265), since the international connections had been, for centuries, an important and inevitable part of Spartan history and politics.

Mirko Obradović

UDC 355.48(=163.3)“-03/-00”(049.3)

MACEDONIAN ARMY IN HELLENISTIC EPOCH

M. B. HATZOPOULOS, *L’organisation de l’armée macédonienne sous les Antigonides. Problèmes anciens et documents nouveaux* (MEΛETHMATA, 30), Athènes, Centre de Recherches de l’Antiquité grecque et romaine/Paris: Diffusion de Bocard, 2001. Pp. 196 + XX Pls.

Within the productive research Meletemata series of the Athens *Research Centre for Greek and Roman Antiquity* (K.E.P.A.), a useful study appeared on Anti-

gonids' army by Miltiades B. Hatzopoulos, the Director of the Research Centre for Greek and Roman Antiquity of the National Hellenic Research Foundation and today's leading authority on pre-Roman Macedonia. As a matter of fact, the study is about the continuation of the research which the same author started with a sequence of his prominent works on Ancient Macedonian history in pre-Roman time. The culmination of the research was a two-volume study dedicated to Macedonian institutions in the time of the kings published in the same series (*Macedonian Institutions Under the Kings*, MELETHMATA 22, Athens 1996).

In the above mentioned study Hatzopoulos had already dealt with the Macedonian army in general as one of the most important state institutions (pp. 443—460). However, the quality and importance of the documents published over the last decade as well as the growing significance and diversity of recently found frescoes and relief sculptures of Macedonian soldiers on tombstones from various parts of Macedonia (Amphipolis, Kalindoia, Edessa, Idomene...), and the inclusion of this fresh material in a historical study like this one, enabled the author to have an access to a new scientific approach to the problem and better understanding of Macedonian military institutions. As a result we have got so far the first monograph dedicated to the Antigonids army which will represent a useful and essential starting point for any further research on such a subject.

For that reason we shall start this account in a slightly unusual way, beginning from the review of epigraphical appendix which represents a special value of this publication. On 17 pages of the appendix (pp. 151—167) Hatzopoulos presents Greek texts with full transcriptions and lemmata, followed by the *apparatus criticus*, and also provides photographs of stones or squeezes for all the inscriptions. Hatzopoulos does not give translations of the inscriptions in the appendix, but he thoroughly analyzes important parts from them throughout the study. Some of the inscriptions have been known for decades and have already been published in a number of publications (no. 1 I, "Philip V's military *diagramma* from Chalcis"; no. 3, "Philip V's military *diagramma* from Amphipolis"; no. 6, "Philip V's letter to Archipos", cf. e.g. the above mentioned *Macedonians Institutions Under the Kings*, II, nos. 12, 13, 17), but there are several new and important inscriptions for the topic which Hatzopoulos deals with. They are, first of all, the letter of Antigonos Dossion to Beroia with a list of 60 officers of the city who took part in a war campaign (no. 5 in appendix cf. *EKM* I 4) and two regulations of Philip V concerning the military service from Drama/Amphipolis and Cassandreia respectively (nos. 2 I and 2 II in appendix, *ed. pr.* P. Nigdelis — K. Sismanides, *Ancient Macedonia* VI, Thessalonike 1999, 807—822). Hatzopoulos offers a thorough analysis of the documents comparing them with data from other sources.

Apart from the introduction, the conclusion, the epigraphical appendix, and the *indices*, the book is structured in three main parts. Part I (pp. 23—84) is a discussion of different formations, branches and units of Macedonian citizens' army. The author studies their war effectives and armament of each of these formations. The largest section of part I is, naturally, dedicated to ground forces. The section on garnizon units (pp. 29—33) is almost completely based on epigraphical material (Philip's *diagramma* from Chalcis, no. 1 I, and a new copy from Kynos (no. 1 II).

Considering cavalry, Hatzopoulos does not agree with the widespread opinion that in the time of the Antigonids the cavalry percentage in total military structure decreased in favour of phalanx compared with the time of Alexander the Great; and concludes, comparing numbers from literary sources, that the cavalry kept its great significance in Hellenistic period (p. 34). A stela relief from Kalindoia presenting a horseman in gallop (Pl. IIIb), and a fragmentary stela relief from Edessa (Pl. V) closely show the appearance and equipment of Macedonian cavalry-men.

In the section dedicated to various units of infantry — *hypaspistes*, *peltastes*, *phalangites* — the chapter which deals with *hypaspistes* (pp. 56—66) is especially interesting, since the term *hypaspistes* appears only twice in literary sources from the time of the Antigonids (both at Polyb. V 23, 3; XVIII 32, 2). Comparing information from literary sources with epigraphical evidence, the author correctly concludes that it was about an elite military unit in king's vicinity, which took a role of the king's guard and some sort of military police. Nevertheless, it is impossible, relying on available sources, to determine their correct number. The next chapter (pp. 66—73) deals with units known in sources (Polybius, Livy, Plutarch) as *peltastes*. These Macedonian *peltastes* should not be equalized with Greek *peltastes* in the meaning of "light troops, light infantry, light armed, soldiers without heavy armour" (*psiloi*), but it also refers to a sort of special units, since another elite unit — *agema* is often mentioned with them. The total number of soldiers of these elite units was in time of Philip V and Perseus, Hatzopoulos concludes, 5,000, of which 3,000 were *peltastes*, and 2,000 formed *agema*. Concerning the units of heavy infantry (phalanx), which comprise the largest part of ground forces of Macedonian army from the time of Philip and Alexander to the Antigonids, sources for the period of the Antigonids (Polybius and sources depending on him — Livy, Diodorus) divide them by the type of shields, into *leukaspides* and *chalkaspides*. The effectives of phalanx ranged from 10,000 engaged in the campaign of Antigonos Doson on Peloponnesus in 224 BC, to 21,000 in 171 BC. Hatzopoulos considers that in the time of Perseus 24,000 heavy armed infantry, at the most, could be raised, of which perhaps 12,000 *leukaspides* and *chalkaspides* respectively. When 5,000 *peltastes* and soldiers of *agema* are added to these, the total comes up to 30,000 infantry (pp. 75—6). Concerning the subdivisions inside phalanx (pp. 76—7), the basic unit is *lochos* consisting of 16 men; four *lochoi* make a *tetrarchia* (64 men), 4 *tetrarchiai* make a *speira* (256 men), 4 *speirai* make a *chiliarchia* (1,024 men), and 4 *chiliarchiai* make a *strategia* of 4,096 men led by *strategos*.

In the second part (pp. 87—127) the author, on the basis of new documents and the regulations on army previously published, studies the citizens frame of recruitment, the age of recruits, census and their family position. Regarding recruitment, he cautiously presents previously outlined hypothesis (cf. *Institutions* I 237—38; 453—56) on four districts (Upper Macedonia, Bottia, Amphaxitis, and first *meris*) as basic administrative-military units, which could, after the fall of the Kingdom, serve to Romans as a frame for a new administrative division of Macedonian state into districts — *merides* (pp. 87—9, cf. also 119—122).

One of the highlights of the book as a whole is a chapter (pp. 91—98) dedicated to a family as a basic unit in recruitment (each family group provides one soldier). The author focuses on terms *pyrokausis* and *politeuma* appearing for the first time on epigraphical material from Macedonia (nos. 2 I and 2 II in epigraphical appendix). It is quite clear, the author concludes, that the term *pyrokausis* designates family units and is equivalent to the term *oikia* meaning "household, family, hearth", while *politeuma* means "community, body of citizens". In that meaning *politeuma* also appears in some other documents from that time (cf. e.g. *Syll.*³ 543, Letters of Philip V to Larissa, and *OGIS* 229, ll. 59—60). On the other hand, when regarding a conscription, based on the epigraphical evidence from Macedonia, Hatzopoulos concludes that the conscription started at the age of 15 and lasted to the age of 50, maximum 55 as reservists. The aim of these measures is, undoubtedly, an obvious desire and effort to ensure a sufficient number of recruits and for that purpose a detailed military census is done, and all possible cases inside a family unit are estimated. Precise criteria based on personal wealth are required for admission and serving in elite units (*agema* of *peltasts* and *hypaspistes*).

Part III (pp. 131—145) of this scholarly work is dedicated to training (pp. 133—140) and army discipline (pp. 141—45) based on the documents from Macedonia itself, as well as on analogy with better known examples from Greece. The sources confirm that, like in the Greek world, *ephebeia* lasted from the age of 18 to 20, and that the *neoi* were young men between the age of 20 and 30.

All taken into account, this is a very useful book which brings a lot of new information and it shows the growing importance of epigraphical documentation for the study of Macedonian history in the Hellenistic period compared with traditional literary sources (Polybius, Livy, and others). What becomes clear is the existence of a fascinating, well-organised, stable military organisation as a result of state care and engagement of kings from the Antigonids dynasty in that field. In the conclusion of his work, the author, in terms of new epigraphical material, especially emphasizes efforts of Philip V who deserves to have his role reevaluated and rewritten, as well as his role as a great reformer and legislator and some kind of the third founder of the Macedonian state acknowledged: "...Philippe V émerge comme un grand législateur, un grand réformateur, voire le troisième *ktistes*, apres Perdicas I et Philippe II, de l'Etat macédonien" (p. 148).

The Book closes with lengthy indices (detailed general index of terms, pp. 171—180, and useful and complete index of Greek personal names and words attested on inscriptions). Illustrations of most of the monuments complete this, in all, successful volume.

Mirko Obradović

UDC 821.124'02.09+821.14'02.09(049.3)

НОВА ПРОМИШЉАЊА АНТИЧКЕ КЊИЖЕВНОСТИ:

I Хомерологија

Antike Literatur in neuer Deutung. Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages, K. G. Saur, München—Leipzig, 2004, p. XI + 389 + Tafel XVI

Инспиративна књига двадесетак аутора из више земаља сачињена је с намером да се из перспективе њихових најновијих истраживачких резултата представи једна егземпларна област антике, каквом је увек сматрана њена књижевност и философија. Окупљање ових водећих научника у тој тематици није се ипак догодило без повода, који је овом приликом био исказивање почаста „највишем угледу“ који професор Јозеф Латач (рођен 1934) ужива у међународној научној заједници на основу својих обимних и значајних истраживачких напора. Дакле, књига је у ствари *Споменица* коју су дугогодишњи пријатељи и сарадници припремили за 70. рођендан истакнутог научника и базелског професора. Сам професор Латач је 2004. године изјавио да се он „пуне педесет две године“ бави Хомером, још од гимназијских дана. Почињући своју научну каријеру у Вирцбургу и Мајнцу, постао је водећи базелски, европски и светски хелениста, објављујући више од деветнаест хиљада библиографских јединица широм света. Хомер и Троја, Ахилеј пре свих јунака, били су главна упоришта у Латачевом доказивању да „стари Грци ни-

су од јуче”. Бавио се наравно и архајским периодом грчке књижевности од Хомера до Пиндара, незаобилазном грчком трагедијом, саставио *Малу енциклопедију античких аутора* (Књижевни портрети од Хомера до Боетија), 1996. године, књигу која би нама јако корисно послужила, израдио коментаре за Хомерову *Илијад*у, дао бројне прилоге и класичном лексикону *Der Neue Pauly* 1—9, Stuttgart, 1996—2000, итд. Бавио се, наравно, и многим ширим темама, од Ничеа до педагошких и популарних публикација, да би допринео учвршћењу уверења да су античке студије и данас потребне, како за разумевање давних времена, тако и за скорашње у нашим „смутним временима”. Заступао је становиште о политичкој функцији грчке трагедије, а и о позоришту као школи политичког мишљења уопште.

Ова *Сјоменица* на осам страна нотира наслове професора Латача само од 1994. до 2003. године, укључујући и докторске радове рађене под његовим руководством. Из овога кратког научног профила професора Латача логичан је и садржај њему посвећене *Сјоменице*.

Првих осам радова посвећени су хомерологији (стр. 3—143), други сегмент обухвата досократску философију (стр. 147—181), са студијом К. Ридвега о пореклу речи „философија”, трећи одељак књиге је посвећен трагедији и комедији са три студије (185—225), а Платоном и Аристотелом у следећем одељку баве се две обимне студије (229—273). Пети одељак је посвећен Апологији Рођанину и хеленистичком песништву (277—304) и тиме се затвара круг грчких тема обрађиваних у овој књизи.

Иако запремају мањи обим у књизи, две теме посвећене римској књижевности у шестом сегменту (307—349) баве се двојицом великих римских аутора, Вергилијем и Сенеком.

Седми одсек у књизи, папирологија, представља право изненађење, јер се бави „језичким напоменама уз папирус Петра 17 (inv. 10)”, писаног на грчком, као и остали папируси из Петре, осим краћих изузетака на латинском (inv. 6a), са семитским претежно арапским топонимима у грчком препису. Текст Лудвига Кенена (Koenen) показује особине грчког језика у Петри у 6. веку.

Очигледно је да богатство тема и студија у овој књизи илустровано пригодним сликама уз неке текстове о Хомеру, заслужује и да се појединачно о њима говори.

Хомерологија свакако почиње и завршава се археологијом, јер је немогуће избећи прожимање материјалних истраживања и литерарних тумачења. За Манфреда Корфмана (1942—2005), археолога из Тибингена од 1988. године, и његова дугогодишња истраживања на терену, не поставља се питање неопходности измене слике о Троји, пре свега као савезнику Хетита¹ у жестоком сукобу тадашње две суперсиле — Микенаца и Хетита. Стога Корфман у овом прилогу под насловом *Von den Ruinen Troias zur 'Landschaft Homers'* (3—31) занима “das Danerthema”: Хомер као историјски извор. Његов текст, праћен обимном библиографијом, излаже најпре налазе његових истраживања преисторијске археологије у Троји и околини, а затим у дијалогу са Латачевим схватањима да прича о Троји вероватно почива на историјској позадини, износи своје мишљење, и данашње анатолистике да овај поглед треба ограничити јасним подацима о постојању значајног места Wilusa (= Willios/Troia), којим је владао Alaksandu. Хомерске студије су код нас, нажалост, већ дуже замрле, што је очигледно штета, с обзиром на множину

¹ Значајан допринос новијим знањима о Хетитима даје и наш истакнути хетитолог и уредник нашег Зборника Емилија Масон (CNRS).

нових и значајних сазнања која се појављују у свету. Тим пре што се хомерским истраживањима придружила анатолистика, како је зове Корфман, и микенологија, а и египтологија и балканологија. Од времена наших аутора који су се овим темама, преваходно књижевним приступом, бавили, као што су Милан Будимир, Милош Н. Ђурић, Мирон Флашар, доста се ствари променило и сазнало и наша би класична наука то морала пратити.

Корфман даље излаже новије материјалне налазе с једне стране, али и анализира нове студије о овим питањима, уз то описујући посете познатих хелениста овом локалитету, њих туче на броју, 1986—1997, од којих неки (нпр. John V. Luce из Даблина) недвосмислено верују у историјску веродостојност једног Тројанског рата, заједно са Херодотом и Тукидидом (стр. 21). Тако се може закључити да се и Корфман и Лус слажу са Латачевим мишљењем из 2003. године да „Хомера треба узети озбиљно” (“Homer ist ernst zu nehmen”).

Занимљив је преглед религијских података које даље доноси Корфман, паралеле између Јахвеа, Зевса, Тешупа и других, али то не можемо овде детаљно излагати (стр. 25). Његов закључак је да се предео и природа на граници Азије и Европе, између Црног и Средоземног мора као и између Турске и Грчке још мора изучавати. Он се залаже и за изградњу једног „Хомерског врта” у том пределу, што би омогућило да се одреди и неких петсто назива биљака које даје Хомер у *Илијади*, али и 336 типова биљака идентификованих у ископавањима (нпр. S. Riehl 1999. године).

Други рад посвећен хомерским истраживањима у овом Зборнику тиче се сасвим друкчије области. Реч је о стилистичким испитивањима индоевропског порекла код Хомера: (*An Indo-European stylistic feature in Homer* (33—49). Намера Мартина Л. Веста, истакнутог оксфордског хеленисте, јесте да својим садашњим истраживањем пружи сигурнију потврду трајном уверењу научника да „хомерска епика не само што потиче од микенских претходника, него чува и неке трагове још старије поетске традиције”² (48). М. Л. Вест анализира версификацијску конструкцију стиха од три имена, називајући је Augmented Triad, нпр. *Ил.* 1, 145: „Ајант или Идоменеј или дивни Одисеј”.³ С тим пореди податке санскритолога о сличној појави у *Махабхарати* (Адолф Холцман, 1892), која је довела до размишљања о “ein indogermanisches Urepos”, или чак, одлучније, “eine Stileigentümlichkeit der indogermanischen Poesie” (Hermann Hirt, 1927), која се често сретa код Индијаца, Грка и Германа.

После изношења кратког историјата ових погледа, Вест даје листу места која је сам прикупио у Хомера (*Кашалоџ бродова*), у Хесиодовој *Теоџонији*, али и у *Рџведи*, *Аштарваведи* и у оба индијска епа, *Махабхарати* и *Рамајани*. Свуда је навођење трећег имена, као у поменутом Одисејевом случају, праћено епитетом који ову стилистичку формулу и чини специфичном.

Иако Вест каже да нико није сличне паралеле тражио у иранској епизици, он верује да је нашао потврде у *Авестии*. То га је навело да се упита (стр. 38) да ли је донео довољно евиденције за потврду тези да је “The Augmented Triad something inherited from proto-Indo-European.” Али ово су све подаци с Истока, који, ако се не комбинују и са паралелама са Запада, не пружају довољно основа да се утврди протоиндоевропска старина овог детаља. Стога разматра паралеле из латинског или германског стиха, како су неки већ уради-

² Код нас је давно професор Будимир објавио рад *De Iliade quadam Phrygia*, Жива антика, VIII/2 (1958) 227—235.

³ М. Н. Ђурић; Вест каже: lordly.

ли, иако наглашава да су ово недовољни или млађи примери, нарочито што код Римљана могу бити имитација грчких модела. Допуна може доћи из раних келтских књижевности, као и из староенглеског корпуса, нпр. у *Беовулфу* 61:

Heorogār ond Hrōægar ond Hōlga til
("Heorogar, Hrothgar, and Halga the good").

Следе бројни примери из нордијске традиције, *Еда* и *Саџа*, као и из обимног староирског материјала. То га доводи до закључка да је "The Augmented Triad as much at home in the early poetic traditions of the west as in those of Greece and India" (p. 43). Иако су ови примери млађи (најранији из 7. века, указујући на готски свет из 4. века), највероватније у томе постоји континуална традиција све до херојске песме коју помиње Такит (*Ann.* 2, 88): "Canitur adhuc barbaras apud gentes".⁴ Само нам непостојање писаних података онемогућава да ову појаву трасирамо у дубљу прошлост.

Аутор доста пажње поклања и питању силабичке структуре ових стихова, чему овде није могуће поклонити више пажње. Његов завршни став је следећи (стр. 44):

"It seems, then, that this is a pattern truly characteristic of Indo-European poetry over the whole area from India to the Celtic west. It is not tied to a particular metre, but can be adapted to new metres as they arise. It developed initially, we may suppose, because on the one hand there was a tendency to group names and other things in threes, and on the other hand there was need of a simple technique for filling out a verse to its due measure. We have seen that the Augmented Triad frequently serves this purpose in Greek and Sanskrit verse".

Очигледно је да се између ова два испитивана пола, Истока и Запада, налази и словенски свет, али у овој студији, нажалост, као ни у приложеној библиографији, не помињу се евентуалне словенске паралеле.

И следећи текст у Зборнику бави се поетском стилистиком код Хомера. То је краћи текст професора Малколма Вилкока (Malcolm Wilcock) под насловом *Traditional epithets* (51–62). Он полази од назива и концепције Милмана Парија о традиционалним епитетима, иако, врло занимљиво, овог сад већ класичног аутора не нотира у библиографији. Једино наводи рад W. M. Sale: *The Trojans, statistics and Milman Parry*, из 1989. године, али не и ранији рад истог аутора из 1984: *Homeric Olympus and its formulae*. Ја сам имала прилике да на Харварду видим колекцију Милманових алуминијумских грамофонских плоча великих димензија, до којих ме је повео професор Алберт Лорд, заједно с Бајнумом и Иваном Гађанским. Вилкок не наводи ни Лорда ни словенску, тачније српску епску компоненту, иако је очигледно добро позната у Америци. Извесно оправдање за овакво, већ уобичајено изостављање у западној научној литератури, јесте околност што се аутор у овом раду бави *Илијадом* и *Одисејом*.

Следећи Парија, Вилкок сматра да многи епски епитети нису били компоновани за *Илијад*у, него су пре ње постојали ("pre-existed"): "A charac-

⁴ Код нас се компаративним изучавањем епике бавило раније доста стручњака, па и наши професори М. Н. Ђурић, М. Будимир и В. Чајкановић. Сада су на томе ангажовани нарочито Ненад Љубинковић и класичар Александар Лома, који је, после више радова, објавио 2002. године и обимну студију *Пракосово*. Словенски и индоевропски корени српске епике (стр. 352). Он ту покреће многа питања, која јасно показују да се на овом пољу још много мора радити, и то у интензивнијој сарадњи с већим бројем стручњака. Штета је што, као и обично, коришћена литература код њега нема словенских аутора.

ter with his own distinctive formulaic epithets must have come from the past, and been sung of in poetry before the *Iliad*" (51). На основу анализа епитета пет парова личности: Одисеја и Менелаја, оба Ајанта и Ахилеја, Нестора и Мериона, Диомеда и Ајнеје, Патрокла и Хектора, он закључује да није вероватно да је иједан од тих крупних примера смислио сам песник *Илијаде*: "On the evidence of the traditional epithets, then, it is unlikely that any of these major characters was invented by the *Iliad* poet. Odysseus, Menelaos, the Aiantes, Nestor and Meriones had an established history in saga; Achilles had been the dominant figure in the specialised fighting in front of Troy; Diomedes and Aeneias were fairly recent additions; even Patroklos and Hektor predated the *Iliad*" (p. 61).

Два истакнута стручњака за грчку наратологију, Холанђанка Ирене де Јонг и професор са Браун универзитета Рене Нинлист⁵ у следећем раду обрађују питање перспективе наратије у Хомера: *From bird's eye view to close up*. The standpoint of the narrator in the Homeric epics (63–83), полазећи од евентуалне разлике између перспективе наратора или неког лика из епа. Износећи предлоге других аутора у вези с овим, аутори наглашавају да су у току рада постали свесни огромне комплексности ове теме. "If the present paper should prove to engender such further discussions, it will have achieved its goal", поручују аутори на крају рада (81).

Сматрам да ова врста књижевно-теоријских испитивања треба да ангажује и наше млађе стручњаке, посебно с могућношћу да се хеленска тематика компарира с одговарајућим налазима из наше народне поезије. Па и Ње-гоша, зашто да не.

Професор класичне археологије с Универзитета у Вирибургу Ерика Симон свој кратак прилог насловила је: *Homer und Odysseus* (85–93). Она наглашава да се Ахилеј у *Одисеји* само два пута јавља (*Од.* 11, 471–492 и 24. 15; 24, 33–99), и то као покојник у Хаду, али да је Одисеј и у *Илијади* личност која делује у централним ситуацијама, нпр. у посланству код Ахилеја (*Ил.* 9, 169 и 9, 223–306), као и у следећем, 10. певању. Професор Симон сматра да се у овом певању *Илијаде* најјасније види дубока старост традиције о Одисеју, најпре по опису његовог шлема од вепрових зуба, какав је познат из бронзаног доба у налазима *in natura*, као и из микенске ликовне уметности. Е. Симон се позива на рад П. Филипсона из 1947. године: *Die vorhomerische und die homerische Gestalt des Odysseus*, да би закључила: "Es muss weit zurückreichende Traditionen über Odysseus gegeben haben, aus denen Homer schöpfen konnte" (85). Аутор у овом раду износи додатне податке за то схватање из класичних песника.

Белешка Џозефа Русоа (95–102) говори о симболичној представи Одисејевог суда с луком (*Odysseus' trial of the bow as symbolic performance*), која постоји у епици, миту и бајци свих народа света, кад се претенденти такмиче за руку принцезе у задацима којима се постављају скоро немогући услови. Описујући целу сцену са луком и стрелом која пробија гвозђе (!), аутор жели да нагласи да тим техничким анализама "we miss the essence of Homer's artistry as a storyteller if we look too closely for the physical reality he describes" (97). Он сматра да је такав дослован приступ неадекватан крупном тренутку симболичког излагања у *Одисеји*. Дуго очекивани краљ се враћа и сцена са луком је епифанија тог саопштења, огромне симболичке снаге. Прави краљ се вратио, и он обавља што само прави краљ може. Просци су искључени из

⁵ Са трећим колегом објавили су 1997. године књигу на ту тему. В. у F. De Yong, René Nünlist, Angus Bowie, *Studies in Ancient Greek narrative*.

те херојске прошлости. Његова вештина са луком тим је више симболичка, јер Одисеј из *Илијаде* није по тој вештини познат, као нпр. Филоктет и посебно Херакле из једног ранијег слоја грчке традиције.

Аутор даље даје паралеле са „специјалним краљевским оружјем — луком” из Будиног живота и *Махабхарате* и *Рамајане*, као елемента индоевропске традиције и културно повезаног Блиског Истока. Наводи чак и податке о Атили, Митридату и отоманском цару Селиму II, а код свих њих се лук третира као карактеристика њиховог царског достојанства.

Русо завршава свој текст благим чуђењем што једно друго симболичко објашњење овог детаља с луком и стрелом није нашло више места у хомерологији. Реч је о тзв. фројдовском објашњењу, јер индолози тврде да је у Хинду епици примарна еротска функција ове симболике, којој не треба никакав фројдовац да би је формулисао, како каже В. Донигер.⁶

Стога аутор пледира да се ова сцена с луком третира као “multivalent statement, an act that signifies on several levels”. То је драматски врхунац збивања, после чега долази до поновног спајања са Пенелопом у 23. певању као емотивног олакшања и смањења акумуловане тензије. Уз овај рад ваља истаћи труд аутора да користи и ширу литературу, помињући и паралеле од Ирана, Скитије и Кине, све до руске усмене поезије, као и паралеле из египатских и хетитских извора како су их прикупили аутори као Ж. Жермен или М. Л. Вест,⁷ као и већ наведена Венди Донигер, оријенталиста.

Круг тема око Одисеја завршава се у овом Зборнику радом базелског професора за грчку филологију Антона Бирла, једног од три уредника ове књиге. Његова дужа студија (103—126) има наслов: *Die Wiedererkennung von Odysseus und seiner treuen Gattin Penelope*, с поднасловом: *Das Ablegen der Maske — zwischen traditioneller Erzählkunst, Metanarration und psychologischen Vertiefung*.

Аутор најпре указује на бројне новије радове који ἀνασύνωρισις, препознавање двадесет година раздвојеног брачног пара, тумаче као τέλος и истовремено као врхунац целе приче у *Одисеји*, моменат који је од 19. века различито образлаган. Чак се узимало да је до препознавања дошло већ у 19. певању. Аутор ове студије, прихватајући тумачење и професора Латача, каже да се „творца наше *Одисеје*, у супротности са својим претходницима, више заправо не занима за фактицитет историје, него своју пажњу усмерава на људску димензију, дакле на то да фиксирани исход једне једноставне приче о повратку кући, усмено преношене вековима, учини схватљивим изнутра”. Аутор формулише свој циљ у овој студији на следећи начин: “Ich will mein Augenmerk darauf richten, wie der Dichter das durchaus vorhandene menschliche Interesse zugleich in der traditionellen Erzählweise aufhob, die auf die eigene Beschäftigung in metanarrativer Weise reflektiert und sich ihres Tuns bewusst ist” (195). Аутор у том смислу као централно значење ностос-епизоде посматра маску. Није овде могућно излагати његове детаљне анализе и бројне примере из *Одисеје*, којима илуструје своју тезу. Одисеј је васпостављен најзад као господар и краљ како у свом добу, тако и у полису; “Die traditionelle Heimkehrerzählung hat sich zum aristokratischen Grossepos ausgedehnt und kommt darin zu einem würdigen Abschluss” (123).

⁶ W. Doniger, *Splitting the Difference, Gender and Myth in Ancient Greece and India*, Chicago/London, 1999.

⁷ G. Germain, *La genèse de l’Odyssée*, Paris, 1954; M. L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford, 1997.

И овде је, наравно, штета што нема помена познатих паралела у српској народној песми,⁸ па и у нашој уметничкој књижевности.⁹ Али то је задатак наших стручњака да се с тим више представе свету.

Последњи рад из сегмента о хомерологији у Зборнику припада професору хеленске књижевности у Пизи и сараднику нашег Зборника за класичне студије, Франку Монтанарију. Његов рад под насловом *La filologia omerica antica e la storia del testo omerico* (127—143) у ствари се садржински наставља на његове раније радове и на рад објављен у двоброју 4—5 *Зборника за класичне студије Матице српске*.¹⁰ У том је професор Франко Монтанари испитивао радове првих коментатора Хомера, још пре 2500 година. Он ту поново истражује извесна поглавља из историје рецепције хомерских поема, чиме нам је омогућено да разумемо схватање Хомера током векова. Заједно са М. Шмитом, Монтанари сматра да је у другој половини 20. века истраживање на пољу античке критике Хомера напредовало на начин који се није могао предвидети. Монтанари наводи и анализира низ новијих аутора и њихових погледа на ту тему (М. L. West, G. Nagy, A. Rengakos, R. Janko, H. Thiel, H. Erbse и други). У том контексту важну улогу игра и папирологија, чиме се бави и Монтанари (нпр. у едицији *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris reperta*, с групом колега) или С. Вест у књизи *The Ptolemaic Papyri of Homer* (1967) или каснијим радовима. Стога је на крају овог Зборника за професора Латача увршћен и један рад посвећен папирологији.

Ксенија Марицки Гађански

UDC 821.124-1.09 Ovidius Naso P. (049.3)
821.163.41-95

НОВО ТУМАЧЕЊЕ ОДНОСА ИЗМЕЂУ НАРЦИСА И НИМФЕ ЕХО

Joachim Ringleben: Woran stirbt Narziß? Wiederhall und Spiegelbild als tödlicher Schein. Zum Liebestod von Echo und Narziß (Ovid, *Metam.* III, 339—510). — Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, Göttingen 2004, str. 30.

Од 1995. године Академија наука у Гетингену објављује, као посебне публикације, јавна предавања својих чланова. Једно од њих, Јоахима Ринглебе-

⁸ Cf. Ivan Gadjanski, *The Vitality of Some Ancient Balkan Motifs as found in Serbo-croatian Epic Poetry*, Жива антика, Скопје, XXI/1 (1971) 313—324, Ivan Gadjanski, *The Candian War and Serbian Folk Poetry*, Η Ελλάδα τών νησιών ... Β', Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2004, 115—118.

⁹ Ксенија Марицки Гађански, *Поврајтак рајника*. Античке нијансе у поезици Милоша Црњанског, у књизи: *Историја наш сајушник*. Античке и модерне теме II, Вршац, 1998, 185—198.

¹⁰ Franco Montanari, *Antichi commenti a Omero: alcune riflessioni*, Зборник за класичне студије Матице српске, бр. 4—5 (2002—2003) 29—41.

¹ Јоахим Ринглебен (1945), студирао евангелистичку теологију и филозофију у Гетингену и Тибингену, хабилитациону тезу одбранио у Килу; сад је декан Теолошког факултета у Гетингену; редовни члан Академије наука у Гетингену; објавио је девет књига из области теологије и филозофије, о Хегелу, Кјеркегору, Св. Августину; тако-

на¹, прочитано је 15. октобра 2004. године на седници филолошко-историјске секције ове Академије. Тема је из античке књижевности и односи се само на значај и на значење које Ехо има у трећој књизи Овидијевих *Метаморфоза*. Аутор се у уводу позива на повезаност смислености питања о том од чега, заправо, умире Гетеов Вертер, као што је, не мање важно, и оно о Нарцисовој смрти код Овидија. Проблемски провокативно успоставља везу о привиду смртности Нарциса и његове самозаљубљености. Упозорава, при том, и на свој ранији коауторски рад са С. А. Јергенсеном, о теолошкој рецепцији епизоде о Нарцису, која се укршта с укупном историјом морала.² Овај нови рад подељен је у три дела: 1. Ехо (стр. 6—11); 2. Нарцис (стр. 11—25); *Collusio* — тајни договор — (стр. 26—28); следи списак литературе, укупно 28 јединица, међу којима се налази и неколико прилога из књиге *Ovid and the Renaissance Body* (Торонто 2001), коју је приредио Горан Станивуковић, некадашњи асистент новосадског универзитета, који је данас универзитетски професор у Канади.

У Овидијевом песничком прегледу античких мотива о преображењима, којима се објашњава постанак појединих природних појава, чини се да је за литературу најпознатији део постао онај о Нарцису. Грчки мит о лепом дечаку-младићу који је одбијао сваку љубав, нарочито наклоност нимфе Ехо, Овидије је песнички описао у трећој књизи својих *Метаморфоза*. Због оваквог свог одбијајућег става Нарцис бива кажњен; у моменту кад је угледао свој одраз у води и заљубио се у себе, умире од чежње за љубављу. То самоубиство сумњајућег постаје доминантна тема Овидијевих стихова. Овидијевској традицији, код песника који се наслањају на великог Римљанина, припада и важна раздвојеност у делове оне епизоде о огледалској слици у стадијуму заблуде; у њој, као и у каснијем стадијуму освешћивања, Нарцис верује и сазнаје да дечак у води јесте сопствена слика и да његова љубав никад неће бити испуњена. Неоплатонска филозофија интерпретира Нарциса као симбол душе која преданошћу привидној слици смислене лепоте тоне и пропада у духовну таму.

Ново тумачење Овидијеве варијације на антички мит у тумачењу Јоахима Ринглебена изгледа да је одмакло даље, нарочито у погледу његове идеје о нераздруживој повезаности и укрштености тужне историје нимфе и самозаљубљеног младића. Нимфина судбина служи, између осталог, и за то да се нужно развија и Нарцисов удес, као и да се јасно дефинише. По Ринглебену, тек на позадини немогућности Нарцисове љубави према нимфи (тј. једне супротстављене љубави) постаје разумљива љубав према себи самом. Нимфа Ехо и Нарцис јесу уистину контрастне фигуре једног истог бића. Она никад не говори прва, чак ни у време кад је имала тело, она је, и морала је, увек да „одговара“³; Ринглебен ово тумачи претпоставком како нимфа није способна да не одговори (“*auditaque verba reportat*”)⁴, она није у могућности, тј. нема способност да сама говори (“*nes prior ipsa loqui didicit*”)⁵. Потребан јој је

ђе, поезија немачких песника (Паул Целан, Готфрид Бен, Едуард Мерице, Штефан Георге) јесте тема многобројних његових радова.

² S. A. Joergensen — J. Ringleben, *Der "Eckelname" des Narziß. Interpretation einer rätselhaften Stelle in Hamanns Aesthetica in nuce.* — Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Tübingen, 1997, 28—63.

³ „Једноћ угледа њега, гдје плашљиве јелене гони/ У мрежу, речећа Нимфа, што одговор није премучат/ Кадра ни ријеч прва изрећи: озивача Јека” (Publija Ovidija Nasona *Metamorfoze*. Preveo T. Maretić, Zagreb 1907, треће певање, ст. 356—358).

⁴ „Јека удваја само и одвраћа натраг што чује” (*Isto*, 369).

⁵ Уп. ст. 358 овде у нап. 3.

партнер за разговор, тј. партнер да би уопште постојала. Без њега говор јој је „празан“, постоји само као празно говорење. Њен глас механички понавља оно што је претходно неко изрекао.⁶ Ово би значило како нимфа нема способност слободног, вољног одговора и не може да ступи у праву комуникацију. Њено биће редуковано је, тако, по Ринглебену, на звук и на одјек претходно реченог. Сопствено постојање остварује тек кроз говор Другог. На овај начин Ехо постаје привид.

Јека, истовремено, антиципира и Нарцисов крај. Њена смрт пак испуњава се и извршава у сукцесивном „ослобађању“ од сопственог тела (ст. 396—399).⁷ Постаје само „ехо“. Слично ће се догодити и љубавно оболелом Нарцису, којег Јоахим Ринглебен тумачи имаголошки, као слику Другог. У овом делу свог рада полази од мајчинске трауме, преко усамљености дечака, неиспуњености основном емоцијом у телу тек стасалог младића, до жеље за смрћу и симболичног повратка мајци. Анализирајући и интерпретирајући судбине ово двоје јунака из приче о Нарцису, аутор у трећем делу објашњава како њихови фатуми граде, заправо, једну заједничку историју и причу. Привид и одјека и сопственог одраза постају реалност у наизменичној игри интерсубјективитета: у дијалектици идентитета и алтеритета, самоговора и комуникације, бића и језика, телесности и вантелесне релације, бића и привада.

Ова прича о нимфи Ехо и о Нарцису представља, по Ринглебену, слику разорене стварности; једино шта стварно живи јесте — реалност привада. Од њих остаје оно што им имена од почетка значе: празни одјек и лепо цвет. Ехо живи као пуки глас природе, а Нарцис постоји само кроз неми цвет. Ехо је исувише мало сопствено биће, јер је одјекујуће огледало другог; Нарцис, насупротив, јесте исувише сопствено биће, јер је Друго само одраз њега самог. И једно и друго, тако, постоје само уколико је још неко присутан и удвостручавају се у том у трећем.

Нека буде допуштено да се, поводом овог рада, дода још понешто, макар и укратко. Овакво ново тумачење Јоахима Ринглебена чини се, и поред све своје важности, утолико значајнијим што би могло да помогне и у тумачењу петог певања у епу српског песника Јована Рајића *Бој змаја с орлови* (Беч, 1791).⁸ Ту се пародира висок јунак Мухамед, којем Ехо одговара супротно од оног о чему наглас размишља турски војсковођа. Без обзира што је у барокној књижевности појам јеке представљао одређен стилски ефекат, изгледа да је код образованог Јована Рајића овде приказан нарцисоидни Турчин и његов контраст — као део разума — Ехо; огледалска слика овде би могла да се тумачи по принципу хијазма или антимеритаболе, где би се укрштаји налазили у супротностима привада историјске величине и реалности књи-

⁶ Уп. стих овде у нап. бр. 4.

⁷ „Јадно јој тијело стане од немирних гинути брига,/ Мрша јој кожу скврчи и тијела сокови сви јој/ У уздух оду, те остаде глас и кости јој само: / Глас се сачува, а кости претворише у кам се — кажу.“

⁸ Ово дело српског писца из XVIII столећа изгледа да још чека праву интерпретацију. Набијено многим значењима, недовољно истраженим односима историјских ликова с митолошким и алегоријским појавама, пародирањем и изигравањем особина које собом носи класични еп, увођењем у радњу неисторијске личности која добија квалификације високог јунака, његовим пародирањем — све то заслужује студију о првом српском уметничком епу који, одмах, представља деградацију класичног обрасца жанра. Иначе, *Прељуд римске књижевности. De auctoribus romanis* (1963) Милана Будимира и Мирона Флашара доноси и поглавље о утицају Овидијевог песничтва на српске и хрватске песнике, међу њима, међутим, нема помена о овом српском епу.

жевног бића. Покушају да се на нов начин разуме књижевни поступак српског писца вероватно би могла да помогне овде описана, а веома интересантна у интерпретацијама, студија немачког професора Јоахима Ринглебена.

Мирјана Д. Стефановић

UDC 94(38)(049.3)
930.85(38)(049.3)
008(38)(049.3)

ЦЕЗАР И ХЕЛЕНИЗАМ

Gerhard Dobesch, *Caesar und der Hellenismus*, у: R. Kinsky (ур.), Diorthoseis. Beiträge zur Geschichte des Hellenismus und zum Nachleben Alexanders des Großen, München/Leipzig 2004, 108—252.

Студија професора Герхарда Добеша (G. Dobesch) представља продубљену и проширену верзију предавања одржаног децембра 2001. године на интернационалном колоквијуму у Бону, организованом у част 75. рођендана професора Г. Вирта (G. Wirth). Од пет студија, рад професора Г. Добеша је најобимнији и заузима скоро три петине целокупне књиге. Мада наслов рада, *Цезар и хеленизам*, индицира да је предмет разматрања превасходно Цезаров однос према хеленизму, рад представља студиозан преглед целокупног односа Рима у доба републике према хеленизму.

Први део студије, *Сцарији Рим и хеленизам: једна скица*, бави се римском реакцијом на све интензивнији додир са хеленистичким светом од краја 3. века пре наше ере до Цезара. Овај део рада превазилази оквире уобичајених увода пошто на концизан начин указује на римске културне и друштвене посебности, као и на комплексност како Цезаровог тако и римског односа према хеленизму у целини. У средишту пажње је дубока амбивалентност Римљана према духовним тековинама хеленизма. Као главни узрок ове амбивалентности аутор дефинише само за Рим карактеристичну особеност да је дуго времена представљао високо развијену културу, иако није имао лепе уметности и развијену књижевност.

Ова амбивалентност јасно је уочљива од самих почетака, пошто је Риму очевидно већ тада пошло за руком да сачува свој језик а самим тим и своју особеност у односу на хеленизам, упркос преузимању бројних његових тековина. Одроз тога је Ливије Андроник који је, иако Грк, основао прву латинску школу и превео *Одисеју* латинизирајући је при томе уношењем старих италских божанстава и елемената архаичног култског латинског језика. Значај овог дела је у томе што није познато да су Хомер или грчки трагичари преведени на пунски или етрурски. И Кампанац Највије обрађује грчке трагедије али је у исто време окренут римској прошлости, као што то показује његов *bellum Poenicum*. Поред чињенице да је овај историјски еп посвећен римској историји, он први даје и слику римског човека са његовим карактеристичним духом, вредностима и снагом, а за шта Исток није могао да пружи примере.

Од свих личности 2. века пре наше ере које се у студији помињу посебна важност за развој римске културе и очување њене особености придаје се Марку Порцију Катону. Радикално одступајући од у модерној науци преовла-

ђујућих схватања, Г. Добеш износи мишљење да не може бити говора о томе да је Катон старији био загрижени непријатељ свега што је грчко. Наиме, Катонов став према хеленизму и тзв. „Грчићима” (*Graeculi*), не сме се поистоветити са његовим односом према грчкој култури у целини. Катонов жесток отпор на првом месту је био уперен против њему савремене хеленистичке културе, књижевности и стила живота који су садржавали пуно тога негативног, а што је својом перфектном формом, иако није постало боље, постало привлачније а самим тим и опасније. У прилог томе аутор наводи Катонovo енергично залагање у корист Рођана, затим његово мишљење да је читав низ италских народа и градова грчког порекла, као и да је Катон веровао да су Ромул и његови пријатељи знали грчки, а супротставља се становишту да је Катон грчки научио тек под старе дане. Сигнификантност Катона се, међутим, не огледа само у пасивном супротстављању ширењу негативних утицаја хеленизма у Риму, Катон је и активно допринео сузбијању грчког утицаја. За разлику од првих аналита писао је прозна дела на латинском језику. Што је још битније, у својим делима и објављеним говорима створио је слику римског духа, његових вредности и врлина, чиме је заједно са Највијем и Енијем заслужан за стварање идеје да је типично римско биће у потпуности достојно литерарног живота у латинској прози. Аутор завршава одељак о Катону закључујући да се његова величина огледа у томе што је значајно успорио и кроз сопствену литерарну делатност делимично усмерио ширење хеленизма у Риму, иако није успео у свом настојању да га потпуно спречи. На овај начин Катон је дао Риму довољно времена да постане свестан овог процеса. Самим тим онемогућио је одвећ пребрзо и некритичко преузимање тековина хеленистичке културе.

Од литерарних величина 2. века пре наше ере обрађен је још једино Квинта Енија, чије јавно изречено виђење себе као новог Хомера демонстрира изузетну самосвест и искрену жељу римских стваралаца да већ тада остваре највиша културна достигнућа.

Након тога, Г. Добеш разматра широко распрострањену тезу да Катонов став према хеленизму одражава став читаве римске аристократије или барем њеног доминатног дела. Уместо овог гледишта он је мишљења да се пре може поћи од тога да је римску елиту у погледу хеленистичке културе делио дубоки јаз. Ово становиште поткрепљује читавим низом примера: тако одлуку Л. Емилија Паула, једног од најчувенијих и најчаснијих припадника римског нобилитета, да после победе над Персејем од ратног плена узме само библиотеку македонских краљева, тумачи као недвосмислени знак да су бројни угледни припадници римске аристократије желели да у потпуности владају хеленистичком духовном културом. И у „филозофском посланству” 155. године пре наше ере аутор види одраз тога да је један део римске елите искрено прихватио највише тековине хеленистичке културе, пошто одлука Грка да их у Риму на једној важној политичкој мисији заступају филозофи показује да су они очекивали да ће се Римљанима пре допасти филозофи него грчки политичари. Посећеност предавања ових филозофа у Риму указује на оправданост овог поступка, као и на то да су бројни аристократи имали одлично образовање. Међутим, постоје и примери који показују да Катон у свом ставу није био усамљен. Тако је сенат 181. године пре наше ере одлучио да се спале књиге са питагорејским садржајем које су пронађене у наводном гробу Нуме Помпилија. Године 161. пре наше ере ретори и филозофи грчке националности прогнани су из Рима, док су изгледа 173. или 154. године пре наше ере изгнани епикурејски филозофи.

Док је Рим у 2. веку пре наше ере успео да пре свега сачува свој духовни идентитет, у 1. веку пре наше ере, по Г. Добешу, један нови историјски феномен мења из темеља римски однос, како према сопственој тако и према хеленистичкој култури. То је феномен „новоримљанства” и „новоримљана” (*Neurömertum/Neurömer*). Како је сам Цезар по свом годишту и делу припадао генерацији тзв. новоримљана, не изненађује да аустријски класичар сматра да о Цезару треба судити у првом реду из овог угла. Појам „новоримљанства” у студији се пре свега разуме у односу на ранија времена (у појединим деловима чак драматично) промењен однос према како римској тако и грчкој култури. Са новоримљанима хеленизација достиже свој дотадашњи врхунац. Истовремено бива коначно превазиђен до тада стално присутан осећај инфериорности у односу на грчку културу. Ова за новоримљане карактеристична смелост и вера у сопствене стваралачке могућности била је резултат појаве низа заиста импресивних дела и чињенице да хеленизам у то време није више имао великане чија би се дела могла барем поредити са њима. Новоримљанство доноси још једну суштинску промену која је уједно једно од његових највећих достигнућа. Око 300. године пре наше ере у Риму је цветала политичка култура без значајнијег духовног живота. У 1. веку пре наше ере не само што духовни живот цвета, већ развија сопствену динамику која је суштински независна од стања државе и конкретних политичких дешавања и као сврху има саму себе.

Поред уопштеног описа главних особина новоримљанства, Г. Добеш анализира и конкретне случајеве. Тако у сажетим цртама даје преглед делатности Цицерона, Варона, Нигидија Фигула, Лукреција, Катугла, Цине; Корнелија Гала, Вергилија и Хорација. Највише пажње је посвећено Цицерону без кога новоримљанство не би било замисливо, јер његово дело у себи садржи све најважније карактеристике. Цицерон је својом борбом а напоследку и победом дао непроцењив допринос да духовна култура у Риму коначно стекне друштвени углед. Својим делима је омогућио да се Римљани могу такмичити са Хеленима без стида и на пољу културе. Међутим, Цицерон се није задовољио само тиме да текстове са грчког преноси на латински језик, већ је спојио римске људске и етичке, па чак и државне вредности, са грчким филозофским учењима и методама.

Део о самом Цезару почиње одељком *Цезаров духовни сјај према Хеленима, хеленизму и осамостаљивању Рима*. У њему се најпре разматра Цезарово образовање, при чему тежиште лежи на делу *De analogia* пошто природа овог списа показује да је Цезарова активност на духовном подручју била и те како искрена и да ју је узимао озбиљно, како он сам тако и други. Постоје и друге индикације за то да је Цезар стекао одлично образовање које је обухватало и добро познавање грчке културе. Тако је са Цицероном дискутовао о литерарним питањима и из извора произлази да је овом највећем мајстору латинске прозе било искрено стало до Цезаровог мишљења. И Цицерон је имао високо мишљење о Цезаровим *Commentarii de bello Gallico* и *De bello civili*. Цезар је објавио и не мали број својих говора. Његова реторика му је донела славу „другог Цицерона” и сматрало се да би био раван њему да га друге обавезе нису у томе спречиле. Цезар је показивао интересовање и за филозофију, при чему је нагињао Епикуровом учењу, али је у овом погледу, као многи његови савременици, био прави еклектик.

Акцентат следећег поглавља, *Цезар и хеленистичке земље до 47. године пре наше ере*, лежи на мерама које је Цезар предузео на хеленистичком Истоку после победе у грађанском рату. И пре битке код Фарсале Цезар је располагао добрим везама на Истоку, као што су оне са краљем Битиније. Међу-

тим, како студија показује, са победом над Помпејем оне попримају сасвим нове размере и облике. Према некадашњим савезницима, посебно Грцима, свом великом контрагенту Цезар исказује највећу *clementia*. Заузврат је на Истоку слављен као син Афродите и Ареја, Сотер и Еуергетес свих Грка итд. Једна од његових највећих мера је смањивање дажбина провинције Азије за трећину и одузимање публицима право на сакупљање пореза. Цезарову делатност аутор сажима речима да је Цезар 48. године дошао на Помпејев Исток, а да је 47. године пре наше ере напустио Исток.

Међу најупечатљивије Цезарове планове спада онај о изградњи Рима, којим не само да би се драматично променило лице града, већ би Рим постао и неминовно монархијски и јулијански град. Зато не изненађује да овај план заузима централно место у поглављу *Монархија: Рим и Италија насјрам Исцока царства*. План о изградњи јулијанског форума који би засенио постојећи форум римске републике јавља се још у току рата у Галији. Међутим, планови за грађевине гигантских размера потичу из последњих година Цезаровог живота: највећи храм на свету за бога Марса; циновска библиотека; огромно позориште на тарпејској стени; *Curia Iulia* у којој би заседао Сенат и бројни други храмови. Ови планови недвосмислено сведоче да је за Цезара Рим био и остао седиште царства и да је гласина о његовој намери да премести главни град на Исток била неоснована. Посебно је интересантна чињеница да Цезарови планови нису обухватили изградњу палате за њега самог и то упркос боравку у хеленистичком Египту, када је имао прилику да стекне представу о лепоти и свим предностима таквих грађевина.

Друго тежиште овог поглавља чине мере које је Цезар предузео да би зауставио пад наталитета у Италији, нарочито у оквиру елите, и побољшао опште стање привреде. Цезар је тако одредио низ повољности за породице са пуно деце. Покушао је и да римски градски пролетаријат смањи путем непопуларног али неопходног ограничавања броја прималаца жита. Такође је законом одредио да на Латифундијама мора да ради одређени проценат Италика. Да су за Цезара Рим и Италија били и остали средиште царства, сведочи нарочито пропис да ниједан грађанин изнад двадесет година не сме да борави више од три године узастопно у иностранству, осим ако није у војној служби. За синове сенатора одредио је чак да уопште не смеју да бораве ван Италије, осим службено. На овај начин желео је да спречи одлив капитала, занатлија и трговаца из Италије у провинције, али и да осигура римски карактер будућих представника елите. Нехеленистички дух мера види се особито у *Lex sumptuaria*, која додуше није требало да врати некадашњу римску једноставност, већ само да коригује најгоре облике расипништва.

Поглавље *Монархија: Цезар и римска култура насјрам хеленизма* даје посебно добар увид у Цезаров став према хеленистичкој култури али и култури генерално. У том погледу се истиче Цезарова намера да Рим добије прву јавну библиотеку која би својом величином превазишла библиотеке у Александрији и Пергамону. Ова библиотека је по својој структури требало да представља нешто сасвим ново, пошто је планирано да се састоји од две библиотеке: једне грчке и једне латинске. Ова подела на две библиотеке указује да Цезар није желео једноставно да следи идеје хеленистичких монарха, већ да је овим чином намеравао да јавно, демонстративно и институционално стави римску културу поред грчке. Са овом библиотеком Рим би постао не само културна сила него и значајан, ако не и најзначајнији културни центар антике.

Поред намере да се оснује библиотека у Риму, Г. Добеш сматра да је за разумевање Цезаровог односа према култури, како римској тако и хелени-

стичкој, нарочито добар пример његово остентативно исказивање поштовања према Цицерону. У том погледу највише се истиче Цезарова изјава којом Цицерону приписује велике заслуге за римско „име” и за *dignitas* римског народа. У овој изјави Цезар истиче да је великан латинске прозе померио границе римског духа све до граница римског народа и да је ово прво много вредније од другог. Идеја о римском „царству” духа које треба непрестано да се увећава нова је и јединствена. Она такође подразумева и одрицање од староримског идеала о примату политичког. Зато Г. Добеш долази до закључка да Цезарово виђење римљанства драстично одступа од традиционалног, као и да „*иако излази на видело да су њаква „освајања духа” имала за њега [Цезара] и једно дубље, штавише пољитичко, историјско значење и да је израз „високо заслужан за име и достојанство римског народа” имао и један реалан пољитички садржај, пољитичка схваћена у највишем смислу ње речи.*” Ово објашњава зашто у Цезаровим активностима нема противречности, иако је он у Рим увео хеленистичке тековине и све грчко више него било који други Римљанин пре њега. Рим је, наиме, по Цезару на сваки начин и на сваком језику требало да постане духовни центар, равноправан ако не и супериоран у односу на друге античке метрополе. Истовремено би се одлучним покровитељством сопствене римске културе, као што планови о изградњи библиотеке или његов однос према Цицерону демонстрирају, обезбедило да Рим сачува и настави снажно да развија сопствени културни идентитет. Зато је Цезар могао слободно да донесе закон по којем би сви странци, који би се у Риму трајно настанили, добили грађанско право. Овај закон и будућа библиотека привукли би у Рим сигурно значајан број страних научника, филолога, књижевника, лекара итд.

Цезарова политика аперципирације духовних тековина хеленизма, уз истовремени развој римског културног идентитета, била је, међутим, само делимично успешна. Наиме, док је политика културне интеграције на Западу постигла запажене резултате, на хеленистичком Истоку је доживела фијаско. Анализом реакције хеленистичког Истока на Цезарову културну политику, Г. Добеш показује да Хелени никада нису признали римску културу као себи равноправну, чак ни у доба Царства. Рим и Грчка су, за Грке, остали трајно два одвојена духовна света.

Поглавље *Краљевство, ајошеоза и други државнички планови и дела* испитује примарно Цезарова политичка дела, идеје и планове и показује да је Цезар, и поред утицаја хеленизма, у свом политичком деловању остао самосталан и превасходно окренут Риму. Једна од Цезарових мера са изузетно великим последицама било је отварање сената, како у социјалном тако и националном погледу. Тиме се мењала не само структура сенаторског сталежа, већ дугорочно и карактер самог римљанства. Римска елита је сада неминовно постала отворена и за угледнике са Истока. Упркос томе, ово отварање сената је по свом духу нехеленистичко, пошто је хеленизам остао, осим у ретким случајевима, затворен за прихватање не-Грка и не-Македонаца у саме врхове власти.

Идеја краљевства посебно је погодна за тумачење Цезаровог односа према хеленизму. Цезар је након победе над Помпејем владао *de facto* као самодржац, иако у Риму, за разлику од хеленизма, краљевство није представљало централну политичку идеју. Да се није бојао да буде доведен у везу са хеленистичком идејом краљевства, доказује Клеопатрин боравак у Риму. Упркос томе, анализа извора доказује да је Цезар идеји краљевства дао доминантно римске форме, промовишући најраније римске краљеве као позитиван мит и узор.

Идеја апотеозе, као политичка категорија, очевидно води порекло из света хеленистичких монархија. Али и овде, како Г. Добеш примећује, Цезар даје примат римском, дајући апотеози наглашено римски карактер. Пример за то је *deus invictus* који је *Synnaos Quirinus*. Као разлог за ово наводи се да је апотеоза морала да дође из Рима на Исток а не обрнуто, да би се могла наметнути као политичка и психолошка нужност. Цезаров успех се огледа у њеној раширеној примена на Августа код Агрипе, Вергилија и Хорација. Цезар, међутим, не само да је апотеозу преузео од хеленизма дајући јој римски печат, он га је, како пример Ζεὺς Ἰούλιος показује, и надалеко превазишао. Тенденција да политичке идеје, и поред хеленистичког утицаја, поприме римски карактер може се уочити и код *Concordia Nova*, $\sigma\omega\tau\eta\rho, \epsilon\upsilon\rho\upsilon\epsilon\tau\eta\varsigma$.

Да Цезар није преузео све централне политичке идеје хеленизма, указује недостатак дионизијског и Дионисија, као и његова *Clementia*. Због свега наведеног аустријски класичар је мишљења да је нетачно виђење Ед. Мајера (Ed. Meyer) да је Цезар био зависан од политичког хеленизма. Он осим тога указује на то да су многе идеје, као на пример идеја краљевства, по свом карактеру суштински универзалне и да Цезар, за разлику од Антонија, скоро никада није био изложен критици тј. нападу да је, у односу на идеје краљевства, био под утицајем Клеопатре.

Поглавље *Уобличавање царства* бави се конкретним мерама које је Цезар предузео према провинцијама. Почасти које је указао Клеопатри у Риму, као на пример златни Кип у храму *Venus Genetrix*, у раду се тумаче као његова намера да се јавно демонстрира да је хеленизам и културно и политички исувише важан да би при изградњи царства био заобиђен и потиснут на периферију. Наравно, Клеопатрин боравак је, у исто време, и поред свих почести показивао да је Цезар, а самим тим и Рим, прави господар царства. Сам Египат у Цезаровом систему није заузимао положај осталих полузависних држава Истока. С једне стране, Египат је преко Клеопатре био лично везан за Цезара и осим тога је био уписан као римски *amici* и *socii*. С друге стране, тамо су биле стациониране три легије. Велику улогу у Цезаровом односу према Истоку играо је план за рат против Парћана. Зато се он на Истоку ослањао не само на Грке и Македонце већ и на друге народе, као на пример Јевреје. Цезарово потпуно слободно и суверено држање према хеленизму одражавају и његове мере према Сицилији. Ово острво је већ вековима било део хеленског и хеленистичког света, давањем латинског права Цезар је учинио не само нешто до тада непознато, већ је отворено ставио и до знања намеру да се ово острво романизује и тако извуче из хеленистичке сфере. На самом Истоку, међутим, није давао латинско право, али је зато оснивао градове на латинском језику и то на стратешким местима како би осигурао римску доминацију као и ширење римске културе. Овим чином учинио је нешто што је до тада и у Риму и на хеленистичком Истоку било невиђено.

Спољне границе и природа Цезарове идеје о царству (*Reichsidee*) последње је питање које Г. Добеш разматра у оквиру поглавља *Последњи план о свешком царству и његова самосталност*. Овде аутор у свом истраживању не залази толико у детаље пошто је због стања извора тешко реконструисати стварне Цезарове дугорочне циљеве, али ипак успева да покаже да је Цезар и у овом погледу био суштински независан од хеленизма. Тако Цезарова намера да покори сва подручја до северног океана показује како, за разлику од других римских великана и од Александра Великог, није под утицајем тзв. „теорије зона“ по којој царство треба да обухвата само медитеранске земље. Још једну Цезарову нехеленистичку мисао представља намера да и варвари, који би у будућем царству били бројни, буду интегрисани тј. романизо-

вани. Што се самог Истока тиче, Цезарова евентуална победа над Парћанима довела би до уједињења две, у том моменту одвојене, половине хеленизма, источне и западне. Тиме би важност хеленизма у царству порасла, а римски примат ипак остао очуван, јер остале Цезарове мере показују да би се упркос томе карактер и положај хеленизма у целини изменио у корист Рима.

Ова студија представља незаобилазну лектуру за сваког ко се бави римским односом према хеленизму. Аутор је, наиме, успео да на врло убедљив и пластичан начин покаже да Цезар упркос својој отворености према хеленизму није био хеленистички човек (*ein hellenistischer Mensch*), и да би у новом царству Рим постао још више хеленистички обојен али и да би хеленизам добио римски печат. Хеленизам би тако постао један од стубова царства, али би истовремено у складу са римским потребама био измењен и потиснут на друго место. Због тога не може бити говора о стапању култура. Међутим, на крају је неопходно указати и на једини озбиљнији недостатак овог дела. Из жеље да анализа буде што прегледнија аутор је поглавља поделио у бројне мање целине због чега на крају постиже потпуно супротан ефекат. Ови бројни поднаслови (преко седамдесет), отежавају читање прекидајући сасвим непотребно на многим местима ток излагања и изједначавајући често битна и мање битна питања. Упркос томе једноставност и релативна сажетост излагања, јасност мисли, као и одлично познавање свих релевантних чињеница овај недостатак умногоме успешно компензују.

Иван Јордовић

UDC 930.85“652”(049.3)

АНТИКА КАО МОСТ КА НОВОМ ДОБУ

Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002. Herausgegeben von Ludger Grenzmann, Klaus Grubmüller, Fidel Rädle und Martin Staehelin. Mit 33 Abbildungen, Göttingen 2004, S. 427.

Свако бављење средњим веком полази од претпоставке о том како су античка знања и ту заснована традиција мишљења пренесени у каснија столећа. Присутност антике у основи средњег века јесте отуд нешто што би се разумело као саморазумљива чињеница која, ипак, тражи одговарајуће потврде. Стога није чудно што је свакој медијевистици рецепција антике постала већ етаблирано подручје истраживања. Кад се, на пример, говори о ренесанси XII столећа, тиме се наглашава изразито значење платонизма за тзв. школу Шартра; кад се, даље, зна да су се одређени песници програмски везивали за античке ауторитете, онда се одмах помишља на претходнике и њихов утицај.

На овај начин антика постаје начин сеизмографа за разумевање уметности средњег века. У оваквом схватању указују се интересантним они радови који осветљавају унутрашње диференцирање средњовековног света; тиме постаје занимљивији и појам ренесансе. Промена традиционалног поступка, наиме, у италијанском кватроченту могла би да буде један од оних критери-

јума помоћу којих је могућно објаснити распад епоха током европске историје. Средњи век, чини се, живи као баријера између садашњости и антике. Тек би откриће дисконтинуитета могло први пут да створи могућност за рођење појма епохе средњег века.

Такво ново разумевање дисконтинуитета — тим, наравно, и промена историјске свести коју и те како треба неговати као основни феномен европске историје — налази се само у западноевропској визури. За државе-наследнице источног римског царства, нарочито за Византију и Русију, оваква подлога много је нижег степена; ту још увек важе традиционални односи засновани на континуитету.

И на Западу, коначно, појављује се промена свести о различитости. Учени дискурс XIV или XVI столећа ни у ком случају није идентичан поетској пракси. Учени песници настављају беседничку традицију средњовековног начина мишљења. Лом епохе и овог појма, који долази поновним открићем антике у ренесанси, представља многострани и многолики процес; може да се посматра у појединачним уметностима, у различитим језицима, на многобројним географским просторима и у разноликим облицима знања.

Оваквим, укратко препричаним, идејама било је посвећено неколико сесија, током година 1999—2002, Комисије за истраживање позног средњег века при Академији наука у Гетингену. Истраживање већ има своју традицију, јер се овакви састанци одржавају од 1975. године и досад су сви били публиковани. Ова најновија публикација обухвата петнаест студија из различитих тематских области у оквиру заједничке оквирне проблематике.

Прва у низу јесте сесија из 1999. године. Тежиште јој је било на теми „Историја као откриће и као реконструкција” и била је посвећена разумевању историје у XV и XVI столећу. Радови ове групе расправљају о рецепцији антике на концилима одржаним у Немачкој и у Италији (Johannes Helmroth <Berlin>, *Diffusion des Humanismus und Antikerezeption auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara/Florenz*, стр. 9—54); о значењу појма „цезар” у политичко-историјској литератури хуманиста (Ulrich Muhlack <Frankfurt>, *Die Deutung Caesars in der politisch-historischen Literatur italienischer und deutscher Humanisten vom 14. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert*, стр. 55—85); о том колико историчар може да заузме и ауторску позицију (Franz Josef Worstbrock <München>, *Der Geschichtsschreiber als Autor. Lorenzo Vallas “Historia Ferdinandi Aragonum regis”*, стр. 87—108); о Карлу Великом (Bernd Moeller <Göttingen>, *Karl der Große im 16. Jahrhundert*, стр. 109—124); о реконструирању историје у доба реформације (Johannes Schilling <Kiel>, *Die Wiederentdeckung des Evangeliums. Wie die Wittenberger Reformatoren ihre Geschichte rekonstruierten*, стр. 125—142); о специфичном разумевању светске историје код старијих руских аутора (Christian Hannick <Würzburg>, *Wege zum Verständnis einer Weltgeschichte im Russland des 16. Jahrhunderts (Iosif Volockij, Maksim Grek)*, стр. 177—194).

Други састанак, из 2000. године, одржао се с темом о хришћанској антици у XV и XVI столећу. Радови с овог научног сусрета покушавају да објасне колико је „паганска” антика предала у наслеђе, тј. шта је од ње постало део хришћанске традиције (Volker Reinhardt <Fribourg>, *Vergangenheit als Wahrheitsnachweis — Rom und die Geschichte im konfessionellen Zeitalter*, стр. 143—160; Wilfried Nippel <Berlin>, *Forschungen zur alten Geschichte zwischen Humanismus und Aufklärung*, стр. 161—176; Fidel Rädle <Göttingen>, *Die lateinische Dichtung der christlichen Spätantike im Humanismus*, стр. 195—229).

Трећа сесија — “Imitatio и интертекстуалност” — из 2001. године била је посвећена измени значења песничких и уметничких појмова, који су поче-

ли да се, модификовани, развијају с новим естетичким поимањем (Bodo Guthmüller <Marburg>, *Antico e moderno, latino e volgare. Zum literarischen Traditionsbewusstsein im Cinquecento*, стр. 231—246; Gregor Vogt-Spira <Greifswald>, *Imitatio als Paradigma der Textproduktion. Problemfelder der Nachahmung in Julius Caesar Scaligers "Poetik"*, стр. 247—271; Nicola Kaminiski <Tübingen>, *Gigantographie. Fischarts "Geschichtsklitterung" zwischen Rabelais-imitatio und aemulatio mit des Gargantua "vnnachzuthuniger stärke"*, стр. 273—304).

Последња у овом низу, сесија из 2002. године, под насловом „Аутор и дело”, расправљала је о античким мотивима у сликарству и осталим уметностима и то код појединачних аутора (Doris Carl <Firenze>, *Das Programm der Neugestaltung der Sala die Gigli im palazzo Vecchio von Florenz. Antikenrezeption als Selbstdarstellung der Florentiner Republik*, стр. 305—349; Ulrike Heinrichs-Schreiber <Bochum>, *Natura contra idolon. Zur Frage des Antikebezugs in Mathis Gothart-Nitharts Gemälde des hl. Sebastian am Isenheimer Altar*, стр. 351—388; Peter Schreiner <Köln>, *Ewige Antike oder immerwährende Renaissance? Formen von Verständnis und Akzeptanz der Antike in Byzanz*, стр. 389—412).

На крају зборника налазе се два регистра (Именски регистар, заједно с регистром наслова; Регистар географских појмова) и тридесет три илустрације. Овај додатни апарат омогућава читаоцу лакше сналажење унутар студија, а кроз фотографије — сигурнију потврду теоријских претпоставки у радовима. Оживљена антика и њена, понегде, модификација представљена је овим научним прилозима као важан члан поезике хуманизма и ране ренесансе.

Мирјана Д. Стефановић



ХРОНИКА
CHRONICLE



ЗА НОВИ ПРИСТУП СОКРАТСКОМ ПИТАЊУ: СКОРАШЊА И БУДУЋА ИСТРАЖИВАЊА

Прошло је петнаест година откако је Габријеле Ђанантони (Gabriele Giannantoni) издао своје дело *Socratis et Socraticorum reliquiae*¹ и скренуо пажњу научног света на „мања” и „најситнија” сведочења о Сократу. Једна од најкрупнијих заслуга овог дела било је то што је показало да се сократском питању може прићи само ако се полази од анализе сократске античке *књижевности*, а посебно од *λδου* значајнијих ученика Софронисковог сина. Најновија истраживања² делимично су потврдила ову претпоставку, а делимично су је и превазишла, остајући код неопходности да се реконструишу поједини аспекти сократске мисли, водећи рачуна, колико је то могуће, о *целовитости* слике Сократове личности коју су створили и потврдили његови ученици — али да се при томе не превиди подела на „сократовце осниваче школе” и на „сократовце који нису основали школу”. Показало се да Сократ који се постепено појавио као последица оваквог херменеутичког приступа није заснован само на Платоновим дијалозима,³ већ и на великом броју других сведочења (мање или више „споредних”), коначно ослобођених сувишних поређења и узора.

У овом контексту парадигматичну вредност добија најновија оцена Ксенофонта⁴, исувише често читаног као писац чије се дело и постојање може

¹ *Socratis et Socraticorum reliquiae* collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1990. Тренутно је у припреми дигитални хипертекст издања *Reliquiae*, који је приредио Емидио Спинели (Emidio Spinelli), уз техничку сарадњу Ђ. Јаноте (G. Iannotta), А. Манкије (A. Manchi) и Д. Папита (D. Papitto) и координацију В. Челуприке (V. Celluprica). Он садржи текстове које је прикупио Ђанантони, као и Индекс извора и имена који се налазе иза два нова Додатка (потпуног текста Аристофанових *Облакиња* и Ксенофонтових списа о Сократу).

² Као присталице „ренесансе” студија о Сократу, која је предмет овог нашег излагања, наводимо Доналда Морисона (Donald Morison), Луи-Андре Дориона (Louis-André Dorion), Мишела Нарсија (Michel Narcy) и Ливија Росетија (Livio Rossetti), а да при томе ни у ком случају не желимо да изједначимо њихове различите ставове.

³ Сократ, као резултат искључиво Платоновог сведочења, јесте Сократ Грегори Властоса (Gregory Vlastos) и, претежно, научника из Северне Америке. Бројне монографије издате у Сједињеним Америчким Државама од почетка деведесетих година одnose се готово искључиво на *Plato's Socrates*, како гласи наслов једног од најпознатијих издања двојице аутора Т. С. Brickhouse и N. D. Smith (Oxford University Press, New York—Oxford 1994).

⁴ Ради се о ревизији која, у англосаксонском подручју, није ограничена само на текстове Доналда Морисона (чијем перу припада сада већ класични чланак *On Profes-*

посматрати само у поређењу са Платоном, пре него као неко ко је имао схватања и био способен да нешто пренесе *независно од својих савременика*.

Научни скуп Colloque International de Philosophie Ancienne “Xénophon et Socrate” који се одржао у Екс-ан-Провансу од 6. до 9. новембра 2003. године на иницијативу Алонса де Тордезиља (Alonso de Tordesillas, Université de Provence, Aix) и Мишела Нарсија (Michel Narcy, CNRS, Paris), представља можда један од најуспелијих покушаја да се Ксенофонт ослободи ограничења „филозофске супериорности” Платоновог сведочења. Разноврсност и спекулативно богатство тема формулисаних током излагања на конференцији, али пре свега особеност ових тема у односу на теме које обрађује Платон, учинили су да се открије један потпуно нов Сократ, достојни *alter ego* Платоновог Сократа. Можемо се, на пример, наћи пред једном *διαλεκτική τέχνη* која је чврсто везана за концепт појма *ἐγκράτεια* и која је стога изразито морална (Jean Baptiste Gourinat: *La dialectique de Socrate selon les Mémoires de Xénophon*; Hugues-Olivier Ney: *Y-a-t-il un art de penser? La techne manquante de l'enseignement socratique dans les Mémoires de Xénophon*), или пред „вештином” дијалектике која није толико усмерена на то да оспори Сократове противнике, као код Платона, већ је њен циљ пре *παλδεία* пријатеља и саговорника (François Renaud: *Les Mémoires de Xénophon et le Gorgias de Platon. Étude comparative des stratégies de questionnement*; Livio Rossetti: *Savoir imiter c'est connaître: le cas de Mémoires III, 8*). До ког степена је код Ксенофонтова једна слична идеја „моралне” дијалектике повезана са Сократовом концепцијом језика, и у коликој мери та концепција зависи од софисте као што је Продик, показао је Алонсо де Тордезиља (Socrate et Prodicos dans les Mémoires de Xénophon). Реферати Луи-Андре Дориона (Louis-André Dorion: *Socrate et l'oïkonomia*), Ване Николаиду-Кирјаниду (Vana Nikolaïdou-Kyrianiidou: *Autonomie et obéissance. Le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince*) и Доминга Плацида (Domingo Placido: *L'historicité du personnage de Socrate dans l'Économique de Xénophon*) нагласили су како је Ксенофонтов етички модел Сократа у схватању појма *καλοκογαθία* дубоко инспирисан политичким аспектима, пре него паидеичким. У једнакој мери ово се односи и на појмове *οἶκος* и *πόλις*, две реалije којима могу управљати једино и искључиво моралне врлине једног *βασιλικὸς ἀνὴρ*. Легалистичко схватање етике карактеристичан је елемент и Сократове религиозности код Ксенофонтова, као што су утврдили Томас Калво (Tomás Calvo: *La religiosité de Socrate chez Xénophon*) и Алесандро Ставру (Alessandro Stavru: *Socrate et la confiance dans les agraphoi nomoi [Xénophon, Mémoires IV, 4, 19—25]. Réflexions sur les socratiques de Walter Friedrich Otto*)⁵. Чак и учење о *ψυχή* овде добија специфично морална обе-

sor Vlastos' Xenophon, у “Ancient Philosophy” VII, 1987, стр. 9—22). Зборник студија које је приредио Паул ван дер Верт (Paul Van der Waerdt: *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca NY 1994) показао је да и у Сједињеним Америчким Државама постоје истраживачи који се не баве само Платоновим Сократом, већ, у овом конкретном случају, и Ксенофонтовим Сократом. Овоме треба прикључити и прецизни коментар за *Memorabilia* аустралијанске научнице Вивијен Греј (Vivienne J. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Steiner, Stuttgart 1998). Као потврда за овакве тежње у истраживању може послужити и последња свеска часописа “Ancient Philosophy” (XXIII, 2003). Чланак Дејвида Џонсона (David M. Johnson) *Xenophon's Socrates on Law and Justice* (стр. 255—281), садржи један брижљиви осврт на Морисонов чланак *Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful* који је изашао у истом часопису 1987. године (VII, стр. 329—347). Сада можемо очекивати спреман Морисонов одговор у једном од следећих бројева “Ancient Philosophy”...

⁵ Интерпретација Сократа класичног филолога и историчара религије Валтера Ота (Walter F. Otto) нераскидиво је везана за Ксенофонтово сведочење. Од његових

лежја (Donald Morrison: *Le Socrate de Xénophon et la psychologie morale*, Michel Narcy: *Socrate et son âme dans les Mémoires*).

Успевајући да избегне погубно поређење са Платоном, конференција у Ексу изнела је на видело спекулативно богатство Ксенофоновог Сократа, отварајући пут за развој нових истраживања сократског питања. Други подстицаји за један научни приступ, који је усмерен на обнављање пуног достојанства Ксенофоновог сведочења, потичу директно од Луи-Андре Дориона. Пошто је објавио прву књигу *Memorabilia* у издању *Les Belles-Lettres*, чији је текст поново приредио Микел Бандини (Michel Bandini)⁶, и пошто је уредио монографски број часописа *Les Études Philosophiques* (2004/2) о Ксенофоновом Сократу (са текстовима Дориона, Мишела Нарсија, Вивијен Греј (Vivienne J. Gray), Доналда Морисона (Donald Morrison) и Алда Бранкачија (Aldo Brancacci), Луи Андре Дорион управо приводи крају коментарисани превод остале две књиге *Memorabilia*.

Указивање посебне пажње изворима о Сократу пре и мимо било каквог поређења са Платоном, карактерише и први број часописа чији су уредници Андре Лакс (André Laks) и Мишел Нарси. Овај часопис садржи низ текстова посвећених Сократовим сложеним фигурама (упућујемо на чланке Луи-Андре Дориона, Клауса Деринга (Klaus Döring), Жан-Батиста Гурина (Jean-Baptiste Gourinat), Себастјана Алара (Sébastien Allard), Ливија Росетија (Livio Rossetti), Алда Бранкачи (Aldo Brancacci) и Франческе Алесе (Francesca Alesse)⁷.

Иако се чини да је овакав приступ данас својствен понајпре истраживачима са француског говорног подручја (Французима и Канађанима, у случају Дориона), циклус предавања која је одржао Ливио Росети у Напуљу показује да овај приступ почиње да се афирмише и у Италији. На симпозијуму под називом “L’universo dei dialoghi socratici” који је одржан од 26. до 30. јануара 2004. године у Напуљу, Росети је заправо показао да се парадигма изнесена у Ексу може применити и на обиман корпус који сачињавају Σοκратικοί λόγοι, списи од пресудног значаја за реконструкцију и тумачење динамике сократског дијалога. Ако се ови λόγοι разматрају као целина чији је Платон део, али само један део, онда је могуће створити представу о константама, обележјима, унутрашњој логици и развојним линијама рода и стога видети у новом светлу једно књижевно и филозофско раздобље. То са једне стране значи схватити да су такозвани „мање значајни” сократовци били нешто више од обичних Платонових савременика, а са друге стране одредити оквире контекста у коме је Платон писао и потврдио се, и на тај начин указати на разлоге његове ненадмашне величине⁸.

неиздатих списа о Сократу (око 2000 страна рукописа) у штампи се налази, у италијанском преводу, курс предавања одржан у Кенигзбергу током 1943. и 1944. године: *Socrate e l'uomo greco*, a cura di A. Stavru, Marinotti, Milano 2005.

⁶ Xenophon. *Mémoires*, livre I, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, Les Belles Lettres, Paris 2000.

⁷ Број часописа “Philosophie Antique” који је изашао 2001. године (Lille, Presses Universitaires du Septentrion) заправо носи наслов *Figures de Socrate*. Он представља полазну тачку једног артикулисаног програма истраживања и настао је на иницијативу Мишела Нарсија и Габријела Банатонија уз подршку CNRS у сарадњи са Centro di studio del Pensiero Antico.

⁸ Ова и друге битне поставке које се тичу настанка и развоја Сократових дијалога основна су тема и следећих Росетијевих радова: *Le dialogue socratique in statu nascendi*, “Philosophie Antique” I (2001): *Figures de Socrate*, стр. 11–35; *The Sokratikoi Logoi as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates*, у *Socrates 2400 Years Since His Death*, a cura di V. Karasmanis, ECCD, Athina 2004. стр. 81–94; *Le con-*

Као очигледан наставак научног скупа у Ексу и Росетијевог напуљског семинара одржао се скуп “Prime Giornate di Studio sulla Letteratura Socratica Antica”⁹ у Сенегалији (Анкона) од 17. до 19. фебруара 2005. године на иницијативу Одељења за филозофију Универзитета у Перуђи (дакле, лично Ливија Росетија) у сарадњи са Општином града Сенегалије и под покровитељством неколико важних културних институција (International Plato Society, Centre d’Etudes sur la Pensée Antique “Kairos kai Logos” из Екс-он-Прованса и Istituto Italiano per gli Studi Filosofici из Напуља). После овог скупа постало је још очигледније да је неопходно створити један појам о Сократу који није заснован искључиво на Платоновом сведочењу. При пажљивом проучавању извора долази се, наиме, до закључка да је процес „сократизације” филозофије који се одвијао у Атини у првој половини IV века пре н.е., захваљујући широком распрострањивању Σοκρατικοῖ λόγοι, изашао изван оквира *corpus platonicum* и наметнуо се као једна књижевна појава без преседана, и то таква да је угрозила сваку другу врсту филозофског дискурса (Livio Rossetti: *L’invenzione dei dialoghi socratici: un fatto quanto innovativo?*)¹⁰. Поступке Сократовог λόγος-а, делимично потпуно иноваторског, а делимично смештеног у контекст реторско-литерарне традиције петог века, осветлили су Леонидас Баргелиотис (Leonidas Bargeliotis: *Identifying Some of the Dramatic Scenes of Socrates*) и Кендал Шарп (Kendall Sharp: *Socratic and Sôkratikoî logoi in Plato’s Dialogues*). Како је књижевност великих ретора петог и шестог века утицала на текстове у којима су Сократови ученици бранили свог учитеља од оптужби, утврдили су Алонсо де Тордезиља (*Difesa di cause perse: la difesa di Palamede di Gorgia e le apologie di Socrate di Platone e di Senofonte*) и Мауро Тули (Mauro Tulli: *Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell’Encomio di Elena*). Мишел Нарси (*Il discorso di Alcibiade nel Simposio platonico*) и Елза Грасо (Elsa Grasso: *Socrate dans le Sophiste de Platon: juge ou prétendant?*) понудили су моделе за читање одломака из Платонових дијалога (тачније из *Гозбе* и из *Софистије*) на основу којих се могу разликовати или се чак директно супротставити Сократова мисао и мисао његовог најзначајнијег ученика. Сократовци Антистен и Аристип предмет су реферата Франка Трабатонија (Franco Trabattoni: *Antistene, Platone e l’uso dei piaceri nel Fedone*) и Ани Уркад (Annie Hourcade: *Aristippe: la sagesse, le plaisir et l’argent*). Из ових радова проистичу нека питања која су, често у име „правог Сократа”, била у средишту филозофских расправа у четвртном веку и целе филозофије хеленистичког периода. Реферати посвећени Ксенофоновом Сократу следе линију научног скупа у Ексу, јер они доприносе схватању оних аспеката мисли Софронисковог сина који нису непосредно видљиви у Платоновим делима. У том смислу Емидио Спинели (Emidio Spinelli: *La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo*) начинио је једну тачну ревизију проучавања проблема Ксенофоновог Сократа у Италији, супротстављајући интерпретације Антонија Лабриоле¹¹ и Родолфа Мондолфа¹². Иг Оливије Неи (Hugues

texte littéraire dans le quel Platon a écrit, у *La Philosophie de Platon 2*, a cura di M. Fattal, L’Harmattan, Paris 2005, стр. 51—80.

⁹ Презентација овог скупа са програмом, апстрактима и уводним текстовима доступан је на *on line* сајту www.socratica2005.info.

¹⁰ На крају скупа дошло је до једне корисне расправе о основним импликацијама књижевног и филозофског феномена какви су Σοκρατικοῖ λόγοι и о другим битним питањима која су настала у току рада конференције. Ову расправу, у којој су учествовали Марио Вегети (Mario Vegetti), Ђовани Казертано (Giovanni Casertano) и Ђовани Церри (Giovanni Cerri), водио је Мауро Тули (Mauro Tulli).

¹¹ А. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, Stamperia della Regia Università, Napoli 1871. Недавно је Лабриолин текст био прештампан

Olivier Ney: *Ame et corps: l'expressivité de l'invisible chez Socrate et Xénophon*) показао је како Ксенофонтска концепција теорије ψυχή која се у Ексу чинила обележеном у изразито моралном смислу, може исто тако допустити и „космолошку“ ако не и управо „физичку“ интерпретацију. Питања као што су појмови καλοκαγαθία и βασιλεία, који представљају темеље за схватање основних аспеката мање познатог Ксенофонтског Сократа (у конкретном случају списа *Ο οικονομίη* и *Χιφερον*), узели су у разматрање Александер Алдерман (Alexander Alderman: *Phronesis in Xenophon's Oeconomicus and Plato's Politicus*) и Стефан Шорн (Stefan Schorn: *Die Vorstellung des xenophonischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des Hieron*).

Једна сесија скупа била је посвећена представљању информативних приручника о Сократу који су већ у продаји или у изради. *Plato lexikon (I)* који је изашао 2003. године¹³ представио је Емануеле Вимеркати (Emanuele Vimercati). Ради се о једном приручнику који је неопходан за сваки рад на Платону будући да он омогућава чак и унакрсна истраживања одредница, морфолошких облика, израза, фраза, појмова и садржаја целог *corpus platonicum*. Емидио Спинели је представио електронску верзију *Socratis et Socraticorum reliquiae* која је у припреми, а одликује се тиме што омогућава да се прегледају и визуализују коментари текста које је написао Банантони у *apparatus superior* штампаног издања. Друга новина која ће ускоро бити приступачна је Платонова библиографија коју је приредио Лик Брисон (Luc Brisson, *Pythia. Bibliographie platonicienne*), а представио Беноа Кастелнерак (Benoit Castel-négac). У поређењу са штампаним издањем овај CD-Rom, који су реализовали издавач Vrin и Conseil National du Livre, садржаће претраживач развијен у толикој мери да ће омогућавати претраживање библиографије на основу кључних речи, одломака из Платонових дела, личних имена аутора и основних тема секундарне литературе о Платону. Још један приручник у припреми је *Un Eutifrone interattivo. Il nuovo "Dialoga con Socrate"* (приредио Ливио Росети у сарадњи са Алесандром Треџијари (Alessandro Treggiari) представља електронско издање претежно дидактичке намене, израђено на основу истоименог хипертекста који је приредио Росети 1995. године¹⁴.

Последњу карикатуру у овом јединственом низу догађаја представља Шеснаести симпозијум у Олимпији (од 25. до 30. јула 2005), који је организовало Olympiako Kendro Philosophias kai Paideias (дакле Леонидас Баргелиотис) у сарадњи са универзитетом и локалним грчким установама. Тема изабрана за овај скуп била је поново "Sokrates kai Sokratikes Scholes", са рефератима који су се бавили Ксенофонтом и Антистеном, сократовским ὀφέλεχος и Сократовом судбином у грчком свету. Истовремено с одржавањем Симпозијума изнесен је и предлог да се обнови античка Елидска школа (као што је познато, Олимпија се налази у Елиди) и може се рећи да таква иницијатива најављује добру перспективу за будућа истраживања на ову тему.

На крају овог прегледа треба приметити да херменеутичка парадигма настала као резултат скупа у Ексу и постепено утврђивана све до научног

као увод за издање *Memorabili di Senofonte*, a cura di Anna Santoni, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.

¹² R. Mondolfo, "Socrate", централно поглавље у *Moralisti greci: la coscienza morale da Omero a Epicuro*, traduzione italiana dal castigliano a cura di V. E. Alfieri, Ricciardi, Milano 1960 (прво издање: *Moralistas griegos: la conciencia moral, de Homero a Epicuro*, Imán, Buenos Aires 1941).

¹³ Plato. Lexikon (I), a cura di R. Radice in collaborazione con I. Ramelli ed E. Vimercati, edizione elettronica di R. Bombacigno, Biblia, Milano 2003.

¹⁴ У првој верзији, ово издање је изашло заједно са штампаним издањем *Platone, Eutifrone*, a cura di L. Rosseti, Armando, Roma 1995.

скупа у Сенигалији, још увек захтева много разјашњавања и продубљивања, пре него што би могла коначно да се установи као нови кључ за читање свих извора о Сократу. Али је исто тако очигледно да она заслужује да се стави на пробу, будући да се виде охрабрујући резултати постигнути до сада. У том смислу можемо се надати да ће “Prime” Giornate у Сенигалији и следећи научни скупови у новонасталој „другој” школи у Елиди постати редовна окупљања и да ће они у току следећих година успети да сажму нове импулсе у проучавању сократског питања који су дошли до изражаја сасвим недавно.*

Алесандро Сџавру

UDC 73.071.1:929 Alberti L. B. (082)
821.131.1.09 Petrarca F. (082)

SKUPOVI O ALBERTIJU 2004. GODINE

Kao član svetskog udruženja “Società internazionale Leon Battista Alberti”, (SILBA), koje ima centar u Parizu, izlagala sam više puta u italijanskom “Centro degli studi sul classicismo” u Arecu, u Mantovi (15. oktobra 2004, Teatro Bibiena), u Riminiju (14. oktobra 2004, Palazzo Buonadrata) i Firenci (12. oktobra 2004, Villa I Tatt) (“Leon Battista Alberti: Architetture e committenti”). U decembru u Ferari u “Istituto di studi rinascimentali (Convegno internazionale, VII settimana di alti studi Rinascimentali)” 29. novembra 2004, o Albertiju i njegovim vizantijskim izvorima, “La lettura dello spazio alla fine dell’*Quattrocento*: le fonti comuni di Leon Battista Alberti e dei protagonisti bizantini coevi”; i Firenci, “Alberti e la cultura del’*Quattrocento*”, Palazzo Vecchio, 16—18. decembra 2004. Tako bih ovaj prilog posvetila *Centro di Studi sul classicismo* i Albertiju.

Il *Centra di Studi su Classicismo* ili *Fondazione Aretina di Studi sul Classicismo* je centar za razvoj i istraživački rad na svim temama koje zadiru u oblast humanizma, a samim tim i antike. Osnovan je 1992, a predstavnik mu ja profesor klasične filologije na univerzitetu u Firenci (Università di Firenze) Roberto Cardini. Direktor centra je profesor latinske filologije na istoimenom univerzitetu Mariangela Regoliosi-s Cardini. Cilj rada ove fondacije usmeren je na prevodenje i objavljivanje dela klasične književnosti, kako prevedenih tako i neprevedenih dela. Godine 2003. ovaj centar je osnovao izdavačku kuću, specijalizovanu isključivo za dela Lorenza Valle (*L’edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla*). Aktivna saradnja centra sa brojnim institucijama klasične kulture i književnosti dala je kao rezultat brojne seminare posvećene studijama humanizma. Prošla godina, bila je posvećena Petrarki i Albertiju (*Celebrazione della nascita di Leon Battista Alberti*). Osim ekumenskih delatnosti, Centar daje mogućnost studentima za rad na doktoratu, sa temama koje direktno dotiču humanističke studije “Civiltà dell’Umanesimo e del Rinascimento”.

Prošla 2004. godina imala je dostojanstvo u dva velika praznika: šest vekova od rođenja Leona Batista Albertija (1404—1472) i sedam vekova od rođenja Frančeska Petrarke (1304—1313). Jedan preteča, drugi u jeku humanizma, Firentinci, rođeni su u izgnanstvu — Petrarka u Arecu, Alberti u Đenovi. Više svetskih simpozijuma posvećeno je u slavu ova dva, pesnička i arhitektonska, stuba evropske kulture. Neophodno je označiti njihovo prisustvo i na našem tlu. Ovim našim prilogom

* Превела с италијанског Ана Петковић.

želimo da naglasimo lepotu kojoj svako od nas, ukoliko želi, može da izade u susret: prisetimo se, makar na čas, Petrarkinih stihova i Albertijevih hramova. Ovim rečima, koje slede i koje je Alberti posvetio za svoj epitaf u *Santa Croce* u Firenci, krunisana je arhitektura kao postolje i postelja duše i samim tim čovečanstva.

“Il Cav Leon Battista Alberti
Ultimo di Sua stirpe
Ordino coll estremo volere
Che questo monumento serigesse
Affinche il secolo che per impetto d’imitazione
Ruina a novita servile
Potesse verso l’antica sapinza raccendersi d’amore”

(*Santa Croce*, Firenze)

Albertijev duhovni tok istovremeno je i tok njegovog privatnog života. Arhitekt, pesnik, mistik ili ljubavnik. Nijedno od toga ukoliko nije sve. Aktivnosti Albertijeve s blagošću, ali sigurnošću preobratile su tok razvoja evropske misli u *Quattrocento* od srednjovekovne isključivo skolastičke koncepcije umetnosti života ka novoj, iz Vizantije donetoj, platonskoj viziji umetnosti. Kakav je u suštini dodir vizantijskih ikonografa i mislilaca s italijanskim, kakvu ulogu igra Sabor Ferrara-Firenze 1439? Cilj naše studije o Albertiju je ako ne da sasvim odgovori na dato pitanje, makar da dâ mogućnosti za rešavanje određenih problematičnih pojmova, koji su se, iako pojmovi, okamenili u verovanja i time stekli pravo glasa istorijskih istina. Da li je zaista tako? Bitnost *Academia Fiorentina* prevazilazi li bitnost *Accademia Romane* za nastanak „renesanse”? Da li je „renesansa” tok koji se gradio već od kraja X veka, preko veza imeđu Konstantinopolja i Sicilije, ili, kako se često veruje, fenomen quasi *ex nihilo* izrastao u samoj Toskani? Kako je pojava inkvizicije dolaskom pape Alexandra VI Bordžije sprečila dalji otvoren tok renesanse, on se prenosio na najsigurniji način od tada, arhitekturom i muzikom. Alberti je u tom pogledu, zajedno sa nekolicinom mislilaca koji su posle pada Konstantinopolja emigrirali iz Mistre u Italiju, jedan od onih koji su osnovni utemeljivači strujanja koje mi danas nazivamo humanizmom i renesansom.

Sin firentinskog konzula, Leon Battista Alberti rodio se u Đenovi 18. februara 1404. U Padovi i Bolonji završio je studije, da bi 1429. došao u Firencu. Tri godine kasnije u Rimu je sa zvanjem recenzenta za pisma papske kurije. Godine 1423. piše *Urbis Romae*. Sledeće godine je pod protekcijom pape Eugenija IV u Firenci, gde oko 1435. piše traktat *De Pictura*. U narednim godinama boravi u Bolonji, Veneciji i Ferari. Godine 1438. sastavlja *il Teogonio*, dijalog *in volgare* „O državi” (*dello Stato*) a tri godine posle organizuje u Firenci *il Certame Coronario*, u kojem učestvuje lično sa svojim delom *in volgare* „*Della famiglia*”. Oko 1442. piše dijalog *Della tranquillita dell’anima*. Vraća se u Rim 1443. godine, sledeći Eugenija IV, i otpočinje rad na *Momusu*, alegoričnoj priči koja ima za cilj podučavanje Princa. Po nalogu Prospera Colonne 1446, uspešno restaurira rimsku lađu nađenu u jezeru Nemi, što je uslovalo i pisanje njegovog, danas, kao po ironiji, izgubljenog dela *Navis*. Istovremeno sastavlja razne traktate matematičko-naučnog karaktera. Posle smrti Nicola IV (1447) Nicolas V je proglašen papom. Iste godine otpočinje preobražaj Rima, u kome papa Parentucelli vidi grad-simbol, maticu *res publica cristiana*, čija je struktura duboko utisnuta u dela koja Alberti razmatra u svom traktatu *De re aedificatoria*. Isto delo predstavlja papi 1452. Uprkos ovom direktnom afinitetu, ima dosta dobrih razloga da se čovek zapita nije li sam Alberti učestvovao na projektu za izgradnju “piana” Nicole V.

Verovatno je da u godinama između 1446—51. Alberti realizuje *Palazzo Rucellai* u Firenci, posle koje (1448—1470), i dalje po nalogu Giovannia Rucellaia, projektuje fasadu za *Santa Maria Novella*. Alberti 1450. dobija zadatak da antičku gotsku crkvu San Francesco u Riminiju preobrazi u mauzolej za Sigismonda Malatestu, budući hram Malateste (*il tempio Malatestino*), koji ostaje nedovršen. Enea 1458. Silvio Piccolomini je proglašen papom i time otpočinje zlatno doba humanizma. Sledeće godine Alberti je sa Pijom II u Mantovi, gde mu Ludovico Gonzaga poverava konstrukciju crkve *San Sebastiana*. I posle smrti Pija II (1464) Alberti ostaje u Rimu: projektuje fasadu kapele *Rucellai in San Pacrazio* i kružnu tribinu *Santissime Anunziate* u Firenci. Iste godine piše *De componendis Cifris* i *De Iciarchia*. U Mantovu 1471. šalje projekat za novu crkvu "*cheiasa gonzaghescà*" *Sant'Andrea* u Mantovi. Godinu dana kasnije Alberti umire.

Luca Fancelli završava započet Albertijev plan za crkvu *Sant'Andrea*. *De re aedificatoria*, ne manje od ostalih književnih dela i od malo realizovanih arhitekturna, jedan je od najstabilnijih spomenika kulture humanizma. Po osnovnoj ideji ovoga traktata arhitektura je etički izražaj, usmerena da u samoj sebi pronade satisfakciju i da modelira *l'operari dell'artefice*, prema ideji, jasno izraženoj, u koherentnosti Albertijeve umetnosti. Kako je i napisano, "*l'architetto, virtuoso' dell'Alberti è tale per aver vinto la bestialità della natura umana. Il suo affidarsi a numerus, concinnitas e finito è frutto di un'etica che affonda in un'estetica dell'esistenza profondamente greca*". Kult ograničenosti (*del limite*) i *mediocritasa* jasno je razmatran u *De re aedificatoria* i osuđen kao osnovni uzrok sveg ljudskog „zla”. Ne prosvetećenost i ne oplemenjenost, voluntaristička je i neosnovana tragika takve jedne etike. Ne slučajno hermetički predmeti Albertija prevazilaze njihovu beznadežnu usamljenost unutar urbanih struktura koje ih primaju.

Godina 2004. na mnogim skupovima u Italiji bila je posvećena sećanju na Albertija i preispitivanju uloge ovog značajnog stvaraoca 15. veka.

Sandra Dučić

UDC 1 Socrates (082)

СИМПОСИОН О СОКРАТУ

XVIth International Symposium of the Olympic Center for
Philosophy and Culture, Olimpija, 25—30. jul 2005 (Grčka)

Већ петнаестак година делује у древној Олимпији на Пелопонесу *Олимпијски центар за философију и културу*, који окупља грчке и иностране ауторе и заљубљенике у античку културу. Покретач и главна личност овог Центра је професор философије на Универзитету у Атини, колега Леонидас Баргелиотис,¹ чији је ово и завичај. Уз подршку не само Атинског универзитета, него и градских власти у целој Елиди, Центар редовно организује сваког лета, у јулу или августу, предивно међународно окупљање хелениста, чији је скуп оплемењен амбициозним научним дискусијама и пријатним излетима у око-

¹ Велики пријатељ наше земље, професор Баргелиотис је већ објавио два рада у нашем *Зборнику* 3 (2001) 25—32, 6 (2004) 7—31, а о часопису *Skepsis* који је он покренуо и уређује објавила сам приказ у *Зборнику* 2 (2000) 218—219.

лину, на античка налазишта и у старе грчке манастире, уз књижевне манифестације и песничке вечери, али и гостољубиве пријеме.

И прошлог лета је одржан један такав незабораван скуп, посвећен два темама: А: Socrates and the Socratic Schools; и В: Socratic Thought in Greek Literature.

Друга тема је проширена и на реминисценције о Сократу у другим културама, а не само античкој и модерној Грчкој. Мотив организатора за укључивање ове теме било је то што су „научници често указивали на утицаје Сократа на Еурипида и Аристофана, али није вероватно да се импакт Сократове мисли завршио са класичним периодом.” Стога су укључили позив „храбрења” ауторима да се позабаве и каснијом рецепцијом Сократа, што се на скупу показало доиста инспиративним.

Скупу је присуствовало шездесетак професора и млађих стручњака из више земаља Европе (Енглеске, Немачке, Италије, Белгије, Србије), из Америке, али и из Аустралије, Јапана, Ирана и са Филипина.

Сесије посвећене темама о Сократу биле су заиста садржајне. Расправљало се о питањима из епистемологије и метафизике, сократској методи, етици и етичкој психологији, политичкој теорији и пракси, философији религије и Сократовом утицају на хеленску философију после њега, нарочито на Платона, Аристотела и хеленистичке философске школе.

Кад се има на уму стање научних проучавања и промењене оптике гледања на Сократа последњих неколико година,² јасно је да је важност и актуалност поднетих саопштења и дискусија била изузетна.

На скупу је суделовало више врло истакнутих стручњака за хеленску философију, као што су један од оснивача International Plato Society,³ професор Ливио Росети из Перуђе, затим професор Хју Бенсон с Универзитета у Оклахоми, професор Рон Полански са Дјукејн универзитета у Питсбургу, професор Џон Антон са Флориде и бројне грчке колеге, и са Кипра.

Аналитичка излагања о темама њихових излагања одузела би превише простора, тако да се општи приступ може стећи и из текста колеге А. Ставрјуа у овом броју *Зборника*. Нажалост, угледни стални гости Центра, као што су професор Герасимос Сантас, с Универзитета Калифорније у Ирвину, и Тери М. Пенер с универзитета Висконсина у Медисону, иако предвиђени за вођење округлих столова, били су приватно спречени да допутују. Прошле године је округли сто одржан о значајној књизи професора Сантаса под насловом *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns* (Blackwell Publishers, 2001).

У секцији о Сократовим дијалозима аутор ове хронике поднео је саопштење о Антистену (*Investigations of Language as the Foundations of Education in Antisthenes' Philosophy*). Други учесник из Србије, Иван Гађански, говорио је о српској рецепцији Сократа (*Socrates' Picture in Serbian Culture and Philosophy*), још од средњовековних српских манастира до Доситеја Обрадовића и Милоша Н. Ђурића. Ова „српска” тема веома је заинтересовала присутне, јер се поново показало колико се мало у разним научним круговима зна о кључним темама наше културне историје. Било је предвиђено и излагање о Сократу код Руса, које је, нажалост, изостало, али је зато колега из Атине

² О томе детаљније излаже колега из Напуља Алесандро Ставрју у прилогу *За нови кријсџиј сократског пишања: Скорациња и будућа истраживања* у овом часопису, преведеном на српски на његову изричиту жељу.

³ Чланови International Plato Society из Србије су професори Слободан Душанић и Ксенија Марицки Гађански.

Сотирис Фурнарос био љубазан да нам да своје излагање о Сократу код Ко-раиса, великог грчког просветитеља у чију је школу у Смирни одлазио и наш Доситеј Обрадовић.⁴ Професор Росети је показао велико занимање за класичне науке у Србији, обећао је да нам пошаље рад специјално за наш *Зборник* (што је одмах после скупа и учинио и који доносимо у *Зборнику*) и поклонио ми књигу, коју је он припремио у част Томаса Робинсона, под насловом *Greek Philosophy in the New Millenium* (Akademia Verlag, Sankt Augustin, Немачка, 2004), едиција *Studies in Ancient Philosophy* 6. Ту је заступљено близу тридесет аутора с прегледима перспективе хеленске философије у исто толико земаља целог света, наравно без Србије. Професор Росети ме је замолио, ако буде припремао друго издање ове публикације, да му урадим преглед стања хеленских философских истраживања код нас.

С обзиром да је Центар заинтересован и за културу у ширем значењу, организатор је већ у своме позиву назначио нову акцију — повраћај мермерне декорације са храма Аполону Заштитнику у Басама које се налазе у Британском музеју. Тиме је покренута широка међународна акција, слична оној која се већ води око повраћаја из Британског музеја тзв. Елгиновог мермера — декорација са храма Партеон на Акропољу у Атини. Организована је посета овом храму из 5. века пре нове ере на висини од 1200 метара, који је сав у специјалним шаторима за време ревитализације, и у предивном гају испред храма који се (неким чудом) миленијумима одржава на овој висини и ветрометини и под зимским непогодама. Обављена је прва сесија „Нове елидске философске школе”, чије је оснивање предложио Ливио Росети. Српски песник Иван Гађански је као специјални гост за ову прилику казивао своју песму написану на енглеском (*Apollo Epikourios — The Wounded Temple in Bassae*).⁵ Ја сам образложила научну потребу враћања ове декорације из Британског музеја,⁶ а на крају је изведен мали поетски рецитал у ком су суделовали атински студенти.

Следећи, 17. интернационални симпозион Центра одржаће се крајем јула 2006. године с општом темом *Arts and Sciences in the Greek Philosophical Tradition*, са више подтема. Брига о храму Аполона Заштитника у Басама биће и даље настављена.

Ксенија Мариџки Гађански

UDC 903.7(495-14)

THE TEMPLE OF APOLLO EPIKOURIOS AT BASSAE

The dictionaries say that the Temple at Bassae is “one of the best preserved Greek temples” (OCD³ 1996, 235). If so, it is hard to accept that the arrangement and order of its slabs are uncertain (l. c.) and that they will remain uncertain, i. e. not exactly known, forever, since “the sculptured frieze is now in the British Museum” (l. c.).

That frieze was very important centuries after its construction in the last decades of the fifth century BC. Professor John Boardman, in his encyclopedic work

⁴ Рад се објављује у овом броју *Зборника*.

⁵ Сада штампана у двојезичном издању поетске књиге Ивана Гађанског *Ситуација*, Смедерево, 2005, 62–65 (Едиција „Меридијани”).

⁶ Текст у прилогу ове хронике.

The Oxford History of Classical Art (1993), when speaking of the Roman monument Basilica Aemilia, built in 179 BC (“one of the major civic buildings of the Roman Forum”, p. 231), compares the “liveliness of its frieze” with the Temple of Apollo at Bassae. He says that its decorations “may have been intended to recall certain Greek architectural friezes, like that of the temple of Apollo at Bassae” (op. cit. p. 232).

How was that possible? Somebody came to Arcadia, in the heart of Peloponnesos, got enthusiastic about the temple’s decorations, copied them or made some drawings, and full of respect did not touch a thing or remove any slab from the temple. Returning back to Rome, in the first decades of the second century BC, full of respect, this person or persons tried to represent the “liveliness” of the distant temple in Greece when building Basilica Aemilia.

The Romans showed a special devotion towards Apollo in general. It is seldom mentioned that Apollo was the only Greek god that never had a Latin counterpart or a translated name. As M. Nilsson underlines (*Geschichte der griechischen Religion* I 540), Apollo was worshipped under his own, Greek name. Apollo “was the most Greek of Greek gods”, according to W. F. Otto’s words (OCD³ 122).

And this god, the only god of healing in Homer, whose temple was so ingeniously built in the difficult region of Peloponnesos, to protect everything that was menacing his people (Epikourios), preserved more than 2231 years, was demolished by some newcomers who did not make their drawings or descriptions, but took two dozens of slabs from the frieze, maybe from the metopes also, destroying the ancient “loveliness” of the monument. “The temple of Apollo at Bassae eluded modern travellers for many years, deep in Arcadia, writes professor Boardman... Its sculptures were brought to London”. The temple was “explored by Cockerell, the architect of the Ashmolean Museum in Oxford, on and in which many of its architectural features can be recognized” (p. 136). It is nice that C. R. Cockerell* was so impressed by the ancient architecture of Apollo’s temple, so that he used some devices in projecting the Ashmolean Museum in Oxford, as his later director professor Boardman explains.

But it is not nice that the British of today don’t plan to return the taken slabs from the ancient building, at least that we can see today how they looked when made. The beauty of that frieze influenced some ancient artist in Rome, and today’s world at least deserves to look upon the same piece of art in the heart of Peloponnesos as this ancient unknown visitor from Rome in the second century BC was happy to see.

July 2005

Ksenija Maricki Gadjanski

UDC 930.85(394)(082)“2005”

MEĐUNARODNI NAUČNI KONGRES O HETITOLOGIJI

6. Congresso Internazionale di Ittitologia, Rim, 5—9. septembar 2005.

Kao svaka mlada disciplina, hetitologija je u punom razvoju. Iz godine u godinu letnje sezone iskopavanja upotpunjuju naše poznavanje anadolskih starina. Među najznačajnijim otkrićima posljednjih godina treba pomenuti u prvom redu dva

* “The Temples... at Aegina and Bassae”, 1860.

grada u blizini prestonice hetitske kraljevine, Hatuše, oba već poznata sa glinenih tablica: Ortaköy-Sapinuwa (turska iskopavanja) i Kusakli-Sarissa (nemačka iskopavanja). Oba pokazuju mnoge sličnosti sa Hatušom, kako u organizaciji tako u arhitekturi. Takođe je značajan grad Soli u jugoistočnoj Anadoliji (Kilikija).

Naučni skupovi posvećeni hetitologiji su jedna od srećnih posledica tih bogatih otkrića. Tokom poslednje dve decenije, svake treće godine održava se međunarodni hetitološki kongres. Naizmenično, jedan u Turskoj, u okolini Hatuše (*çorum*), jedan u zapadnim evropskim državama. Šesti kongres održan je uspešno u Rimu (5—9. septembar 2005), zahvaljujući izvanrednoj organizaciji Alphonsa Archia i Rite Franca. Mnogobrojni stručnjaci iz celog sveta prisustvovali su tom skupu, a među njima oko osamdeset je održalo predavanje.

Kongres je imao tri glavna smera: arheologija, dokumenti redigovani klinastim i hijeroglifskim pismom i lingvistika, koja je ovog puta bila posebno zastupljena. Turskim kolegama dugujemo ponajviše za rezultate novih otkrića, u prvom redu profesoru Aygül Süelü, direktorki iskopavanja u Ortaköy-Sapinuwa, gde je nađeno mnogo glinastih tablica, veoma brojnih i na huritskom jeziku. Tumačenja tekstova, istorijskih, religioznih ili mitoloških, čija interpretacija predstavlja mnoge teškoće, uspešno su upotpunila naša poznavanja. Predavanja lingvističkog karaktera bila su posvećena najviše gramatici hetitskog jezika i komparativnoj indoevropskoj lingvistici.

Sledeći, sedmi kongres planira se opet na hetitsko-anadolskom tlu.

Emilia Masson

UDC 930.85(495.02)(082)“2005”
930.85(497.11)(082)“2005”

ВИЗАНТИЈА И СРБИЈА — ПОСЛЕДЊЕ СТОЛЕЂЕ

(Четврта национална конференција византолога,
Београд, 27—29. октобар 2005. године)

Српски комитет за византологију, у сарадњи са Византолошким институтом САНУ и Филозофским факултетом у Београду, организовао је IV националну конференцију византолога и стручњака из граничних дисциплина. Некадашњи Југословенски комитет за византологију преименован је 2003. године и у земљи и као члан Association Internationale des Études Byzantines у Српски комитет, а некадашње југословенске конференције византолога настављају да се одржавају као националне конференције.*

Према већ устаљеној пракси, и Четврта национална конференција византолога имала је два дела: тематски и општи. Тематски део био је одређен насловом *Србија и Византија — последње столеће*, а општи део је подразумевао византолошку тематику у најширем смислу.

У тематском делу широки историјски оквири постављени су у уводном реферату Љубомира Максимовића *Сучељавање и прожимање двају светова*. Следила су комплементарна саопштења Симе Ђирковића, *Последње године у*

* О претходним конференцијама византолога в. Р. Радић, *Византија и преношење античког наслеђа у Србију*, Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000), 233—235.

последњем столећу српско-византијских односа, Јованке Калић, *Десјотџ Стефан Лазаревић и Византија*, и Мирјане Живојиновић, *Драгаши и Света Гора*. Особености књижевних дела представиле су Нинослава Радошевић са саопштењем *У ишчекивању краја — византијска рејторика прве половине XV века* и Ида Тот са рефератом *Контекст и рејција поновизантијских царских говора*, док је у правном контексту Срђан Шаркић говорио *О стицању пословне способности у средњовековном српском праву*.

Владарске и династичке карактеристике породице Лазаревић обрадили су Смиља Марјановић-Душанић у саопштењу *Династија и светост у доба породице Лазаревић: ствари узори и нови модели* и Бранислав Цветковић у саопштењу *Владар као слика Бога (Rex imago Dei — Immitatio Christi): пример манастира Ресаве*. О култовима светитеља у току последњег века српске средњовековне државе говорили су Даница Поповић у реферату *Папирјарх Јефрем — један поносредњовековни светишељски култ* и Миодраг Марковић у саопштењу *Култ св. Виша код Срба у средњем веку*.

Посебну групу чинила су саопштења посвећена виђењу српске државе, српских земаља, Босне и српских веза са византијским племићима изнета у делима савремених византијских писаца. Таква саопштења поднели су: Срђан Пириватрић *Српско царство у сјисима византијских историчара последњеје столећа*, Маја Николић *Псеудо-Сфранцес о српским земаљама*, Радивој Радич *Босна у историјском делу Кришовула са Имброса* и Нада Зечевић *Први брак последњеје Токо десјотџа*. О још једном виду књижевних дела говорила је Татјана Суботин-Голубовић у саопштењу *Календари српских рукописа прве половине XV века*.

Различите проблеме из области архитектуре и скулптуре српских и византијских споменика у позном средњем веку обрадили су Марко Поповић у реферату *Замак у српским земаљама позној средњеје века*, Војислав Кораћ *Монументална архитектура у Византији и у Србији у последњем веку Византије*. Особене обраде фасадних површина, Иван Стевовић *Архитектура моравске Србије: локална градишељска школа или ејилож водећих покова поновизантијској градишељској стварања* и Јанко Магловски у саопштењу *Омча и сјона — структура моравских прейлеја*.

Завршна разматрања из тематског дела конференције била су посвећена питањима из сликарства. Мирјана Глигоријевић-Максимовић је имала саопштење под насловом *Иконографија Богородичиних образа у сликарству XIV и XV века*, Бојан Миљковић реферат *Хиландарска икона српској цара Стефана* и Татјана Стародубцев *Сликарски задужбина Лазаревића*.

Општи део конференције започео је серијом различитих тема из српске и византијске историје. Бојана Крсмановић је говорила *О организацији војне команде у Византији*, Влада Станковић је имао саопштење *Срби у поезији Теодора Продрома и Анонима Манганској*, Тибор Живковић је поднео реферат *Дукља између Рашке и Византије у првој половини XII века*, а Марко Драшковић *Западноевројско наоружање и шакишка у делу Ане Комнине*. Следили су резултати истраживања различитих византијских и српских извора о празницима и именима људи, те је Александар Поповић изложио рад са темом *Један византијски запис о празнику Русалија код Словена (Схотатенис, ер. 120)*, Дејан Целебић саопштење *Словенски антропониими код Димитрија Хоматина*, а Зорица Ђоковић *Проучавање антропониимијске грађе у практицима XII и XIII века*, док је Ирена Шпадијер поднела саопштење *Писар кинијорској најписи св. Саве у Сјуденици*.

Општи део је приведен крају темама из сликарства, представљена су нова читања фреско натписа и показана је топографија нумизматичких нала-

за. Најпре је Смиљка Габелић поднела саопштење *Из иконографије св. Прокопија*, Драган Војводић је изнео *Неколико зајажјања о зидном сликарству Беле цркве Каранске*, Гојко Суботић је изложио реферат *Трећа жичка повеља* и Драган Рашковић саопштење *Налази новца из рановизантијског периода (IV—VI век) у крушевачком крају*.

Четврта национална конференција византолога, одржана ове године први пут у Београду, указала је бројем византолога и стручњака из граничних дисциплина који су узели учешће на њој (37 одржаних саопштења) на велико и широко интересовање и за основну тему *Србија и Византија — последње столеће* и за разноврсна питања из српско-византијског историјског заједништва. Кроз изнете резултате научних истраживања, како у тематском тако и у општем делу, на конференцији је било представљено обиље нових тема, нових виђења и детаља, као и бројних допуна ранијих сазнања.

Последње столеће српско-византијских односа представило се као једна од резултаната историјских догађања из претходних векова. У сусрету двају светова, после бројних сукоба уследило је приближавање Србије Византији у свим областима. Сегменте тих односа представљају доследна оријентација српске државе ка православљу, затим угледање на византијску државну организацију и прихватање књижевних и уметничких узора из Византије. Са византијске стране приближавање се огледало у додељивању деспотске титуле српском владару, поновном успостављању династичког брака, као и доласку и боравку бројнијих и значајнијих личности из византијских крајева у Србији. У истовременом политичком пропадању обају светова међусобне разлике су се изгубиле и некадашњи неспоразуми су нестали, а бројне сличности су се умножиле и продубиле.

Саопштења са конференције биће објављена у следећем, тематском тому *Зборника радова Византолошког института у Београду*.

Мирјана Глигоријевић-Максимовић



IN MEMORIAM



СЕРГЕЈ СЕРГЕЈЕВИЧ АВЕРИНЦЕВ
(Москва, 10. октобар 1937 — Беч, 21. фебруар 2004)

Руски филолог, философ и теолог високог образовања, стручњак за античку, византијску и стару оријенталну књижевност, преводилац античке класике, немачких романтичара, једном речју научник светског гласа и заговорник антидогматског мишљења Сергеј Аверинцев био је — судећи по ономе што сам чула боравећи у Бечу 2004. и 2005. године — изразито комуникативна особа, спремна на помоћ сваке врсте и без могућности да неког одбије. Одрастао у фамилији професора (родитељи су му били биолози), усвајао је традицију пререволюционарне руске интелигенције.

Класичну филологију студирао је и дипломирао 1961. године на Филолошком факултету у Москви. Одмах је добио место аспиранта на Катедри за класичну филологију, истовремено радећи и у издавачкој кући „Мисао”. Убрзо потом, 1966. године, прелази у Институт за историју и теорију уметности. У совјетско доба издвајао се као „апсолутни егзот”, и то својим неортодоксним радовима о Освалду Шпенглеру, Карлу Густаву Јунгу и Вјачеславу Иванову, које је желео да приближи руском читаоцу. Ту је, између осталог, урадио и антологију радова о историји западне философије уметности; времена су била таква да овај његов важан рад није смео бити објављен. Зато је почео да преводи, и то много, из области културно-философских радова XX столећа. Ово ће, вероватно, постати почетак његовог интересовања за историју културе, које га неће напустити до краја живота.

Преласком у Институт за светску књижевност при московској Академији наука (од 1969. до 1992), занимање Сергеја Аверинцева окреће се ка византологији (од 1981. године водио је Одељење за античку и византијску књижевност); почиње да држи предавања из византијске естетике на Универзитету у Москви. Професорску каријеру наставио је и на Катедри за славистику Универзитета у Бечу, куда је прешао 1994. године. На својим предавањима неговао је култивисан и академски традиционалан говор, толико јасан и утемељен да је одмах могао да буде штампан.

Кандидатска дисертација Сергеја Аверинцева била је с темом из антике. Наслов јој је *Плутарх и античка биографија. Ка пишању о местиу класика жанра у историји жанра* и објављена је 1973. године у Москви. Чини се да су налази овог истраживања толико актуелни да је крајем XX столећа планирано ново, опет руско, издање. Докторска дисертација овог научника јесте *Поетика рановизантијске књижевности*, која се као књига, на руском, појавила 1977 (друго издање — 1997) и у преводима, на српски (1982) и на италијански (1988). Стекао је (1992) почасни докторат из области теологије на Источном институту у Риму.

Енциклопедист новог доба, овај познати универзитетски професор радио је на више тема из више, и то различитих, литература из више епоха. Занимање му је било многострано и широко: преводио је античке класике, Фридриха Хелдерлина, интерпретирао Осипа Манделштама, Георга Тракла, Хермана Хесеа, писао о модерној француској и енглеској лирици, о Јохану Хуизинги, о Карлу Јасперсу и о егзистенцијалистима; уредио је, и за њега написао поједине прилоге, двотомни зборник европске поезије од Вергилија до Осипа Манделштама, где се налази његов значајан прилог о општој заједничкој реторичкој традицији европске књижевности; као историчар философије радио је на новој философској енциклопедији Руске академије наука, која је дочекала и своје друго издање; био је председник двају друштава, Руског библијског друштва и Међународног друштва Осип Манделштам; писао је песме, које је могао да објави тек у доба перестројке; био је уредник енциклопедије хришћанства (у три тома, 1993—1995); написао је коментаре за Бахтинову *Философску естетичку 1920-их година* (2003); као теолог и ортодоксни хришћанин осећао се највише повезаним с медитеранском културом.

Истраживања Сергеја Аверинцева окретала су се временом све више ка историји културе. Од прве књиге о овој проблематици *Беседе о култури* (1988), преко књиге на пољском *На укршћању традиције* (1988) и књиге на италијанском о руској и европској култури (1989), до рада *Песници. Језици руске културе* (1996), овај несвакидашњи истраживач све више се окретао узајамним и неразлучивим контактима различитих културних образаца. Не треба сметнути с ума да је на Московском универзитету још 1989. године држао предавања о историји културе и хришћанском погледу на свет. Руска култура остала је тема и његових гостујућих предавања у Женеви, Болоњи, Бечу и Риму. Једини је Рус који је постао члан Академије културе у Паризу. Чини се да је овај културолог био домаћин у свим културама, ако је судити по темама и начину истраживања тих темâ. Као компаратист указивао је на важност једновременог изучавања античке, позноантичке и појединачне националне средњовековне књижевности и културе. Методолошку основу оваквом погледу налазио је, свакако, у семиотичкој школи.

Wiener slavistisches Jahrbuch (књ. 43/1997) објавио је, поводом његовог шездесетог рођендана, биографију и библиографију радова.

Ту се налази четрнаест његових књига, не рачунајући преводе на стране језике, 506 стручних и научних радова, 98 превода и око 80 рецензија, предговора, интервјуа и др. Од те, 1997, године, број радова свакако се повећавао, поготову из области патристике, позне античке културе, средњовековне химнографије и хагиографије, појединачним преводима са сиријског, старохеврејског. Болест срца приковала га је за постељу од маја 2003. године. Девет месеци потом склопио је очи и отишао у вечност. Епископ Хиларион изјавио је како, вероватно, није случај да последња књига Аверинцева — а то су преводи патристичких текстова припремљени за објављивање у Кијеву — носи наслов *Вредна ѿерла*, каква је и душа Сергеја Сергејевича, између осталог и због тог што је своје знање драговољно сваком ко је то желео — нудио. Прах великог човека похрањен је данас на гробљу Даниловскоје у Москви.

Мирјана Д. Сћефановић

СПИСАК САРАДНИКА
COLLABORATORS



СПИСАК САРАДНИКА — COLLABORATORS

- Uglješa Belić MA, former assistant at the University of Novi Sad, Serbia
Dr. Victor Castellani, University of Denver, U.S.A.
Dr. Sandra Dučić, University of Montreal, Canada
Dr. Sotiris Fournaros, Olympic Center for Philosophy and Culture,
Athens-Olympia, Greece
Dr. Eckart Frey, University of Magdeburg, Germany
Mirjana Gligorijević-Maksimović MA, University of Belgrade, Serbia
Dr. Vojislav Jelić, University of Belgrade, Serbia
Dr. Ivan Jordović, Institute of Balcanology, Serbian Academy of Science and Arts,
Belgrade, Serbia
Dr. Irina Kovaleva, Moscow State University, Russia
Dr. Anna Ljacu, Moscow State University, Russia
Dr. Ksenija Maricki Gadjanski, University of Novi Sad, President of the Serbian
Classical Society, Belgrade, Serbia
Dr. Emilia Masson, SNRS, Paris, France
Mirko Obradović MA, University of Belgrade, Serbia
Ana Petković MA, University of Belgrade, Serbia
Dr. Livio Rossetti, University of Perugia, Italy
Dr. Alessandro Stavru, University of Napoli "L'Orientale", Italy
Dr. Mirjana Stefanović, University of Novi Sad, Serbia
Dr. Srđan Šarkić, University of Novi Sad, Serbia
Dr. Bojana Šijački Manević, University of Belgrade, Serbia
Dr. Rastko Vasić, Institute of Archaeology, Serbian Academy of Science and Arts,
Belgrade, Serbia

САРАДНИЦИ ЗБОРНИКА МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
COLLABORATORS

- Amfilohije (Radović), Cetinje
Branislav Anđelković, Belgrade
Sima Avramović, Belgrade
Leonidas Bargeliotis, Athens
Uglješa Belić, Novi Sad
Lidija Bošković, Novi Sad
Žika Bujuklić, Belgrade
Victor Castellani, Denver
Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović,
Belgrade (1928—2001)
Carl Joachim Classen, Goettingen
Čedomir Denić, Novi Sad
Jovan Deretić, Belgrade (1934—2002)
Sandra Dučić, Novi Sad — Montreal
Mihailo Đurić, Belgrade
Slobodan Dušanić, Belgrade
Ana Elaković, Belgrade
Miron Flašar, Belgrade (1929—1997)
Sotiris Fournaros, Athens
Eckart Frey, Magdeburg
Ivan Gadjanski, Belgrade
Mirjana Gligorijević Maksimović, Belgrade
Nikola Grdinić, Novi Sad
Jasmina Grković Major, Novi Sad
Vojislav Jelić, Belgrade
Ivan Jordović, Belgrade
Aleksandar Jovanović, Belgrade
Milena Jovanović, Novi Sad
Momir Jović, Niš
Vidojko Jović, Belgrade
Irina Kovaleva, Moscow
Zdravko Kučinar, Belgrade
Anna Ljacu, Moscow
Aleksandar Loma, Belgrade
Ljubomir Maksimović, Belgrade
Zoran Manević, Belgrade
Ksenija Maricki Gadjanski, Belgrade
Gordan Maričić, Belgrade
Dimitris N. Maronitis, Athens
Emilia Masson, Paris
Oliver Masson, Paris (1922—1997)
Dejan Matić, Belgrade
Milena Milin, Belgrade
Miroslava Mirković, Belgrade
Franco Montanari, Pisa
Vojin Nedeljković, Belgrade
Ivan Negrišorac, Novi Sad
Darinka Nevenić Grabovac, Belgrade
(1910—1999)
Jelena Novaković, Belgrade
Mirko Obradović, Belgrade
Marjanca Pakiž, Belgrade
Miroslav Pantić, Belgrade
François Paschoud, Geneva
Hélène Patrikiou, Athens
Boris Pendelj, Belgrade
Ana Petković, Belgrade
Novica Petković, Belgrade
Milena Polojac, Belgrade
Aleksandar Popović, Belgrade
Dušan Popović, Belgrade
Petar Popović, Belgrade
Radivoj Radić, Belgrade
Ninoslava Radošević, Belgrade
Grga Rajić, Belgrade
Nenad Ristović, Belgrade
Zsigmond Ritoók, Budapest
Nikola Rodić, Belgrade (1940—2003)
Livio Rossetti, Perugia
Velika Dautova Ruševljan
Alessandro Stavru, Napoli
Mirjana Stefanović, Novi Sad
Miodrag Stojanović, Belgrade
Srdan Šarkić, Novi Sad
Bojana Šijački-Maneвиć, Belgrade
Darko Todorović, Belgrade
Sava Tutundžić, Belgrade
Dubravka Ujes, Belgrade — Boston
Miloje Vasić, Belgrade
Rastko Vasić, Belgrade
Miroslav Vukelić, Belgrade
Slobodan Vukobrat, Belgrade
Dragiša Živković, Novi Sad (1914—2002)