

ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ 8

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



8

НОВИ САД  
2006



МАТИЦА СРПСКА  
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

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

8

*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 Šiјачки-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 наруквице 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 4<sup>th</sup> 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 Чуруг — which was produced under Greek influence in the territory of present day Vojvodina (North Serbia).

Лого — Logo: Dr Rastko Vasić

YU ISSN 1450-6998 | UDK 807.87(05)

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

8

НОВИ САД  
NOVI SAD  
2006

## САДРЖАЈ СОНТЕНТ

### СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ STUDIES AND ARTICLES

Victor Castellani (Denver), <i>Holy Horticulture: Immortal Gods and Perennial Plants in Aristophanes</i> . . . . .	7
Victor Castellani, <i>Geweihter Obstbau: Ewige Götter und mehrjährige Pflanzen bei Aristophanes</i>	
Ливио Росетти (Перуђа), <i>Рехабилитација софиста: не више „рђави учитељи”?</i> . . . . .	25
Livio Rossetti, <i>The Rehabilitation of the Sophists</i>	
Ирина Ковалева (Москва), „Эпименидова кожа”, или Чем болел Ферекид? . . . . .	37
Irina Kovaleva, “The ‘Epimenides’ skin” and Leather Scrolls — the oldest Media of Writing in Ancient Greece	
Christos P. Baloglou (Athens), <i>Die ethisch-ökonomische Struktur der Gesellschaft des Werkes von Hekataios von Abdera</i> . . . . .	43
Христос Балоглу, <i>Етичко-економска структура друштва у раду Хекатеја из Абдере</i>	
Danijela Stefanović (Београд), <i>Helenska opažanja Egipa</i> . . . . .	57
Danijela Stefanović, <i>Hellenic Views of Egypt</i>	
Vojislav Stanimirović (Београд), <i>Najstariji oblik rimskog braka</i> . .	71
Vojislav Stanimirović, <i>The Oldest Form of Roman Marriage</i>	
Mirko Obradović (Београд), <i>O imenu Menestej u grčkom svetu i klasičnom i helenističkom periodu</i> . . . . .	99
Mirko Obradović, <i>On the Name Menestheus as a Personal Name in the Greek World in the Classical and Hellenistic Periods</i>	

Eckart Frey (Magdeburg), <i>Vom Bundesschluss zur Bundesstreue — „Vertragsstrafen“ in der Damaskusschrift (CD) und der Gemeindeordnung (1QS) der Essener</i> . . . . .	121
Екарт Фрай, „Уговорне казне“ у Сијису из Дамаска	
Σωτήρης Φουρνάρος (Αθήνα), <i>To φιλοσοφικό υπόβαθρο της Παιδείας και ο Νεοελληνικός διαφωτισμός</i> . . . . .	133
Soteres Fournaros (Athens), <i>The Philosophical Background of Paideia and the Neohellenic Enlightenment</i>	
Efstratios Th. Theodossiou (Athens), Vassilios N. Manimanis (Athens), Milan S. Dimitrijević (Belgrade), <i>The Greatest Byzantine Astronomer Nicephoros Gregoras and Serbs</i> . . . . .	149
Ефстратије Т. Теодосију, Василије Н. Маниманис, Милан С. Димитријевић, <i>Највећи византијски астроном Нићифор Гргора и Срби</i>	

**РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ  
CLASSICAL TRADITION**

Илија Марић (Београд), <i>Павловићев јућ до Ефеса</i> . . . . .	171
Ilija Marić, <i>Branko Pavlović on the Road to Ephesus</i>	
Срђан Шаркић (Нови Сад), <i>Одредбе римској права о миразу у средњовековном српском праву</i> . . . . .	185
Srđan Šarkić, <i>Provisions of Roman Law on Dowry in Serbian Medieval Law</i>	

**КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ  
REVIEWS**

Livio Rossetti (Perugia), P. F. O’Grady, <i>Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy</i> , Aldershot, Ashgate, 2002; ISBN 0-7547-0533-7; XXII-310 p.; I Quattro Grandi Milesi. Talete, Anassimandro, Anassimene, Ecateo. Testimonianze e frammenti. Testi originali a fronte, a cura di E. Moscarelli, Napoli, Liguori, 2005; ISBN 88-207-3887-2; XII-280 p., € 34,00; B. Sijakovic, <i>Bibliographia Praesocratica. A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts, with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy (over 8,500 Authors, 17,664 Entries from 1450 to 2000)</i> , Paris, Les Belles Lettres, 2001; ISBN 2-251-18002-8; 700 p. . . . .	195
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Мирко Обрадовић (Београд), <i>Нови приручник из грчке епиграфике</i> (Bradley Hudson McLean, <i>An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine</i> (323 B.C.—A.D. 337), Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, pp. 516)	201
Ксенија Марицки Гађански (Београд), <i>Нова штамачења античке књижевности II</i> (Antike Literatur in neuer Deutung. Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi, München—Leipzig K. G. Saur, 2004, pp. 380 + XVI) . . . . .	208
Душан Иванић (Београд), <i>Нови повраћак јесника Лукијана Мушицког</i> (Лукијан Мушицки, <i>Песме</i> , изабрала и приредила Мирјана Д. Стефановић, Београд, СКЗ, 2006 (коло 97, књ. 641), XXVII, 225 + VII—XXVII: М. Д. Стефановић, <i>Песничке послатице Лукијана Мушицког или Дневник у стиховима</i> . Напомене о песмама 155—194. Две напомене о приређивању 199—203. Речник мање познатих речи и израза 205—219 . . . . .	212

## ХРОНИКА CRONICLE

Растко Васић (Београд), <i>Жидоварско благо</i> , Градски Музеј Вршац, Изложба у Градском музеју Вршца, 2006. . . . .	219
Жика Бујуклић (Београд), <i>Конгрес правних историчара у Силићу</i> (11—13. мај 2006) . . . . .	221
Жика Бујуклић (Београд), <i>Међународни семинар романиста у Митровцу</i> (27—29. мај 2006) . . . . .	222
Мирјана Глигоријевић-Максимовић (Београд), <i>Будућност из прошлости</i> . 21. међународни конгрес византолога (Лондон, 21—26. август 2006) . . . . .	222
Иван Јордовић (Београд), <i>Klio polytropos</i> . 46 Deutscher Historikertag, Konstanz 19—22 September 2006 (Немачка) . . . . .	224
Иван Јордовић (Београд), <i>Између монархије и републике</i> . Internationales Kolloquium an der Ruhr-Universität Bochum, 28—29. September 2006 (Немачка) . . . . .	227

## IN MEMORIAM

<b>Пјер Видал-Наке</b> (23. 7. 1930 — 28. 7. 2006) — Емилија Масон . . . . .	233
<b>Јелена Даниловић</b> (15. 10. 1921 — 27. 8. 2006) — Жика Бујуклић . . . . .	235

*Зборник Матице српске за класичне струдије* излази једном годишње.

Уредништво *Зборника Матице српске за класичне струдије*  
седму књигу закључило је 6. октобра 2006.

Штампање завршено децембра 2006.

*Спрутчица сарадник Одељења*  
Јулкица Ђукић

*Лекција и корекција*  
Татјана Пивнички-Дринић

*Технички уредник*  
Вукица Туцаков

*Комјутерски слој*  
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@net.yu

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ  
STUDIES AND ARTICLES



*Victor Castellani*

## HOLY HORTICULTURE: IMMORTAL GODS AND PERENNIAL PLANTS IN ARISTOPHANES

**АПСТРАКТ:** У раду се изучава нарочита врста „земаљске” побожности о којој сведоче неке Аристофанове комедије. Кад су у Архидамовом рату страдали сељаци смештени у град Атину, страдали су и њихови виногради, воћњаци и маслињаци. То је погодило и божанства, у чију су се част иначе приређивале светковине, а сада то није било изводљиво.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Аристофан, Пелопонески рат, *Ахарњани*, *Mир*, *Лисиспратса*, Дионис, Хермес, Атина, грожђе, смокве, маслине, антиратне комедије

If Athenian tragedy is often clearly theological in its intention, justifying or criticizing the ways of gods to men, the word “religious” may better describe Old Comedy as Aristophanes composed it, particularly in his anti-war plays. This “religion,” of course, looks very different from the often sober and solemn monotheism or non-theistic spirituality of modern Western intelligentsia. In contrast the piety of Dicaeopolis and Tygaeus is, for one thing, polytheistic and, for another, it is down to earth, earthly, felt on the human plane, even earthy, at the level of the soil. Their gods are around us, not merely above, but beside and beneath us, and live in their proprietary plants. Friendly gods do not have to be summoned from a remote Olympus or Heaven, but instead are neighbors, materially present in the surroundings and occupations of the Athenian citizen audience, and therefore in the comic poet’s elliptical representation of that life, which is now distressed and all too often displaced by war. In the *Acharnians* vines of Dionysus and Dionysus

himself, as **wine**, play noteworthy roles, and his priest sends a messenger onto the stage (*Ach.* 1085—1094), and the priest himself, in the front row of the theater, may stand up at the margin of action (cf. *Frogs* 297) and in the *Peace* Hermes' **fig**-trees and figs (which fruit is also well involved in *Acharnians*) as well as that god himself in person are prominent. In the later and more urban peace-play *Lysistrata* we meet Athena under several guises and activities and in at least some wood and possibly conspicuous branches of her **olive**.<sup>1</sup>

The scene of action in the latter parts of *Acharnians* and throughout *Peace* is rural according to both of these plays country-men whom the Archidamian War (431—421 BC) had driven within the walls of Athens longed to return safely and securely, once and for all to their farms; see, for examples, Dicaeopolis' lament that opens *Acharnians*, as he waits in the Pnyx for the citizens to assemble and, he hopes, to discuss peace:

I am always the first to come here  
And I sit alone, alone in the wide Assembly,  
Alone I sit and wait: I groan and yawn and stretch,  
I fiddle, I doodle, I tweeeze out bristles,  
I add up my savings, but always I gaze  
Out over the fields, craving for peace,  
Hating this city, aching for my village [*dēmos*]  
Where the cry isn't always 'Buy, haggle, and fleece,'  
Where there is give-and-take and a living for all... (28—36)

(The Greek text mentions the *oxos* and *elaion*, the wine-sour wine, indeed-and olive-oil that he now must buy, out of his paltry “savings,” items that were better and more wholesome, home-grown and free before the war drove him to the hated town.)

Dicaeopolis and like-minded farmers particularly yearned for their vineyards and orchards, which would have includes vines and trees older than they, which ancestors had planted, *and for rustic religious rites*. Recover all this, of course, is exactly what Dicaeopolis and Trygaeus actually will do during the course of their respective comedies. In fact, what we would categorize as religious rites as distinct from secular toil were not separate activities for these comic protagonists and their real-life rural compatriots. The ancient Greeks' labor-intensive cultivation of perennial fruit-bearing plants was always precarious. In the annual round of tilling, manuring, pruning, harvest, processing fruit, and cleaning up debris the viticulturist and orchard keeper collaborated with the living power of those deities whose trees and vines they tended, and to whom they prayed and made sacrifices at every season. Divine favor, manifest in the an-

nual growth-cycle of those plants from the first budding of leaf and blossom to the coloring and ripening of healthy fruit, sustained the farmers themselves economically, whether or not they brought in a surplus that he could sell or trade. The tutelary deities' gracious gift of that fruit itself and staple fruit-products such as wine and oil came at a price in piety, and sweat, but not for the money price of which poor, unhappy Dicaeopolis complains.

Warfare interrupted many of the human activities just catalogued, and made all of them difficult. For example, those strenuous chores that employed slaves other than the most loyal or decrepit ones were slowed down, postponed, or left undone. Many slaves ran away, as Strepsiades' prologue in *Clouds*, probably without comic exaggeration, indicates (*Clouds* 5—7). Worse, the Spartans invaded and ravaged Attica five times. Engaging in a sort of economic warfare they damaged many vines and trees in their wide path, even if they actually managed to *kill* few of them Victor Davis Hanson persuasively and properly corrects the impression that Aristophanes himself and, taking him at his hyperbolic word, some modern scholars give us that the entire Attic rural economy suffered wholesale, chronic disaster.<sup>2</sup> On the other hand, Hanson tendentiously minimizes the local, acute distress such as mixed-crop farmers suffered whose vines were so badly slashed that the next vintage might be reduced by half or more. A vine or a tree would recover better, vines returning to full yield within two or three years, than the farmer could who depended on a harvest every year. *He* could not take a single year off without eating and drinking-in gross nutritional terms, without the *calories* that wine and dietary oil provided. Furthermore, if he raised wine or oil or figs as commercial commodities, his cash income could dwindle or disappear, especially if his transport vehicle and/or draft animals were also lost.

Hanson also offers a misleading retrospect over the recorded invasions. We know from Thucydides that the Spartans and their Peloponnesian allies invaded over the Isthmus only five times during the ten-year Archidamian War; in fact, they may well have on Attic soil a grand total of only one hundred fifty days. However, we do *not* know what damage Boeotian raiders from the north, on foot or horse, can have done, or when. Far more importantly, the Athenians themselves could not know when which enemies would appear where during the long campaigning season. We see patterns now, but *they* were kept guessing. Those raids that did occur were agrarian terrorism, instilling, as terrorists always do, fear and changing habits (and even habitations) of the target population. The actual

damage from the raiding can have been far less than its lingering, intimidating effect.

Let us now look at the comedies. In *Acharnians*, our playwright argues, the Athenians have abandoned good sense, so the harried, dislocated farmer Dicaeopolis abandons them; in *Peace*, all of the Greeks have abandoned good sense and the gods, excepting War, have abandoned them. Besides human fatalities of war, about which the comic poet is understandably reticent, and lesser casualties, like Lamachus' injuries in the earlier play that develop in comical, para-tragic mode (*Ach.* 1190 ff.), Aristophanes makes the neglect, indeed the suffering of **perennial plants** a salient theme in both these plays. Above all-and germane to the theater and the Dionysia-he emphasizes hurt to the festival god's *vines*. Devastation of vineyards is desecration. It stands not only for itself, as botanical damage, but also for interruption of the rural rituals that honor the god, and that the god enjoys. In these plays the dramatic festivals, the Lenaean (*Acharnians*) and Great or City Dionysia (*Peace*) lament the reduction or even the prevention of their country sisters, as it were-of the Rural Dionysia.

Early in *Acharnians* the peace-negotiator Amphitheus relates how, when he was bringing in drafts of peace treaties, men of Acharnae shouted out: “ ‘You b—’ (I couldn’t repeat what they called me) / ‘How dare you be bringing treaties / When all our vines are cut down?’ ” (182f.), reproaching *him* rather than the ones who brought the war on. (Blessed, indeed, are peace-makers, who so often are irrationally blamed for prolonging war!) Soon the same angry Acharnian farmers, entering as the play’s chorus, speak for themselves, though every bit (the poet wants us to think) as unreasonably:

Father Zeus, you listen, and all you gods:  
This traitor’s made a treaty  
With our bitterest enemies,  
On whom relentlessly we shall wage war.  
We shall never relax  
Till we’ve made it so hot for them  
They’ll never trample our vineyards again:  
That’s why we’re after him,  
Why we must hunt him... (225—234)

The same chorus will wise up afterward, of course, one half at a time; and late in the play in unison they utterly renounce War, personified, in song:

I'll never invite War back to my house  
With his bawdy soldiers' choruses, never  
Shall he sit at the same table;  
For he's always tipsy or fighting drunk,  
He assaults his hosts, and breaks the place up  
And when you soothe him and say 'Sit down  
For a loving-cup' — all the louder he raves  
And smashes the vines, and burns the vine poles  
Spilling the wine in the very grape. (979—987)

This drunken rampage of War is anti-Dionysian, a waste of wine, and possibly reflects the looting and guzzling of the wine that enemy pillagers found in the big storage-jars (*pithoi*) at raided farm-houses, in vessels too deeply set into the ground, too heavy, and, when full, probably also too fragile for the farmers to take with them as they fled with all their movable property.<sup>3</sup>

That the god Dionysus is with Dicaeopolis, the peace-loving protagonist of the play, is manifest throughout this entire text, in his relationship with the god's priest, in all the numerous grapes, wine-skins (see the last line of the play!), and wine-metaphors that surround him, and especially in the warming jug of neat new wine (1133) that makes very glad *his* heart as he feasts on a variety of delicacies, while his opposite number, General Lamachus, suffers hard rations and cold. For the latter, the strategist, *kheimeria ta pragmata*, "my business is wintry" (1141) whereas for our pacific hero Dicaeopolis, the comast, *sumpotika ta pragmata*, "my business is convivial" (1142). Moreover, the unhappy captain suffers injury: "Your master" (a military orderly runs onto the stage and says to his staff) "is wounded, stuck by a stake / As he jumped a ditch" (1178). The "stake" here in Dickinson's version is a *kharax*, that is, the same thing as those "vine poles" *kharakes*) in the passage quoted previously. Lamachus has carried the war into a vineyard, leaping, perhaps, over an irrigation channel. It serves him right that the god deftly uses one of the few vine props that remain in his vineyard-turned-battlefield against an Athenian warmonger who is sacrilegiously trampling out a non-vintage where the grapes of amity should be stored.<sup>4</sup>

In the later work *Peace*, the god Hermes, who appears there in full attributes as a major speaking character, explains how the long war started. That is, how —

Pheidias was the first offender — carved himself and Pericles  
On Athene's shield, remember? — and a public outcry followed,  
And they put him into prison. It looked bad for Pericles.

He sensed the popular temper; saw that he might take the rap,  
And shrewdly offered to the city, as a counter-irritant,  
The anti-Megara order — starting, with this scrap of paper,  
Such a fire that every eye in Greece was stinging with the smoke.  
The vineyard sobbed, the butt in fury broached upon the jar;  
There was none to call a halt, and Peace in terror disappeared.

(*Pax* 605—614)

This describes a bold allegorical sacrilege, in a season when *pithoi* (which both “butt” and “jar” here translate) should rather have been be opened throughout Greece, to furnish delicious new wine in happy celebration of its divine Giver, on the opening day of the winter Anthesteria — literally, the *opening-day*, *Pithoigia*. The fire and smoke, moreover, suggests the burning of houses and sheds, of wooden implements, vine-poles, and even of dormant vines, sometimes in the very sight of Athens city, as well as counter-destruction that Athenian marines wrought along the coast of the Peloponnese.

**Fig-trees and figs** are also conspicuous in both *Acharnians* and *Peace*. This particular fruit is now under war-time commercial interdiction, whether or not it explains *sycophantia* as informing on prohibited export, with species “fig” for genus “contraband.”<sup>5</sup> Blockaded and sugar-starved Megarians, whom Pericles’ decree (mentioned in the preceding quotation) excluded from Athenian markets even before the “hot” war broke out in 432/431, would be especially keen to enjoy some sweet Attic figs, as a memorable sequence in the *Acharnians* suggests with comical obscenity (*Ach.* 729—835). Readers surely know the scene, yet will allow me to quote a bit.

When Dicaeopolis opens his personal-peacetime market, immediately a lean and hungry Megarean father and his two little *daughters* approach, his “piggies” (*khoroi*, *khoiria*, *khoiridia* with female sex organs — also *khoroi*, etc.), which/whom the desperate man intends to barter in exchange for garlic and salt. He and the girls gobble down a plate of figs that one of Dicaeopolis’ slaves evidently has brought out (804—810); in fact, as the negotiation proceeds to his satisfaction, this emaciated paterfamilias from Megara exclaims, “By Hermes! I’d sell wife and mother for terms good as these!” (816f.). In fact, he invokes Hermes *Empolaios*, the patron of markets and commerce, whose work the war has blocked up till now, and here.

And would continue to block: at this moment an Athenian *Sykophantēs* arrives to block this “hostile” exportation and to confiscate the goods. Indeed these figs are not the price for the two little

girls, who were offered respectively for “a corm of garlic” (814) and “a measure of salt” (815), but rather provide a literal sweetening of the deal. The Megarian *needs* that garlic and salt; but the free figs persuade him to sell his daughters (who, he may benevolently hope, will get more of the same from their new owner in the future).

In *Peace* fig-trees, not now adequately defended nor properly tended, but ready to return happily to full yield as soon the war ends, and their fruit of assorted kinds are named again and again. This seems to be so both because of the fruit’s intrinsic importance, dietary and economic, but also because they are associated with a new ally of Trygaeus and of other peace-loving people, the god Hermes. This last assertion requires some proof.

Olk in the “RE” article on “*Feige*” (1909:2145f. and 2148) does not mention Hermes among gods directed associated with fig, the tree or its delectable product, yet Hermes is probably the god of whom an Athenian would first think in connection with the fruit: “Μιτ σῦκον ἐφ’ Ἐρυῆ bezeichnete man einen glücklichen Fund; die Erstlings-F[eigen] wurden nämlich dem Hermes dargebracht und von den Findern mitgenommen” (2143, with several documentary references). Furthermore, Athenians called figs *hēgētoria* (2145, 2149), “leading, guiding”, that is, performing a function characteristic of Hermes: note his cult-title *hēgemonios*.<sup>6</sup> Our poet certainly shows that Hermes has an appetite for figs.

In *Peace* itself, in the presence of Hermes, as Trygaeus and the chorus try to enlist that god’s support in their quest for Peace, the farmer-chorus express their eagerness to see again the vines and fig trees they planted as younger men:

Day delightful to all farmers, joyful day for all the just!  
Oh you vines and figs I planted when a little nipper, I  
So long to greet you, touch your tendrils, after such a  
lapse of time. (556—559)

A little later they sing a greeting hymn to the goddess Peace:

Welcome, welcome, our darling — and now you’ve come  
You can understand  
How we yearned for, craved for, burned for  
Our return to farm our land.  
Most belovéd, you were always our greatest benefactress;  
To all us farmers who  
Scrape an honest living  
There was none but gracious you

To give a helping hand —  
In the days before the war,  
Oh the precious and delicious  
Little perquisites there were  
(Which we didn't have to pay for!)  
You were our staple food, and our safeguardian,  
    And so the vine and fig-shoot,  
    And *all* plants whatsoever,  
    Laugh with delight to see you! (582—600)<sup>7</sup>

When Trygaeus reminds them — and the present god, too — of the many delights of rural life that they all now miss, the first foods he lists are fig-cakes and figs themselves (575f.). At 628f. he goes on to complain to Hermes and the chorus that the Laconians cut down his cherished black-fig tree (*korōneōn*). By this time Hermes seems to sympathize with grievance and grief, as he himself calls to mind the *kradai*, branches of fig trees (627), and the *iskhades*, dried figs (634), that they now miss. And that maybe he misses, too?<sup>8</sup>

Hermes, continuing his horticultural-economic history of the war moments after the passage quoted above, describes how, when some of Athens' "allies" attempted to secede from the "alliance",

Sparta being Sparta  
Turned out Peace without a qualm, and willfully made war.  
And they thought they'd profit from it — it was ruin for their farmers  
(Who were innocent), for commandos from *your* triremes wrecked  
their fig-trees. (622—627)

"And didn't *they* deserve it," interrupts Trygaeus, "Didn't *they* cut down *my* fig-tree / Which I'd planted from the pips, and lavished all my love upon?" (628f.). The chorus add, "And they bust my biggest corn-bin — by heaven, *they* deserved it!" (630). After this interruption Hermes patiently resumes:

— Then from the fields the laborers came in like refugees  
Without a *grape-seed*, even, to suck; and hungry for their figs.  
(And how could they discover they were being had for mugs?)  
So they listened to the demagogues, who handed out the rations  
— And *they*, though they could see you half starving, poor, and  
weak,  
Pitched out Peace although she had a country-longing look.  
(632—638)

The text of this play, in fact, with its (as usual) indispensable Scholia, is our source for a uniquely rich vocabulary for different

types and grades and presentations of **fig**, as we have seen, providing data for both sycography and *sycology*!

The national patroness Athena's **olive**-trees receive notably less mention in these plays. The scrupulously pious invaders from the Peloponnese, who also worshiped the same goddess (as the wishful vision of Panhellenic Athena-worship at the very end of *Lysistrata*, 1296 ff., reminds us), may have cut relatively few, if any, of these down to stumps. Paradoxically, Athenians themselves do that damage to olives which the comic playwright emphasizes in this comedy. In this play, dated 411 BC (that is, during the resumed hostilities of the so-called Decelean War of 416—404 BC), the patroness of the olive-plant, Athena is uniquely important.<sup>9</sup> When the Athenian old-men chorus threaten sacrilegiously, just like Persians attacking the misunderstood “wooden wall,” to burn out the female defenders of the Acropolis, the goddess clearly opposes them.

Pallas Athena regularly, conventionally in both the literature and the iconography of the Archaic and Classical periods *makes burdens light*, whether her own hefty helmet or the sky that Hercules strains to uphold; and here in *Lysistrata* she lightens big, heavy water-jars (*kalpides*) that patriotic old women wield against the bellicent old men, in the sequence beginning at line 319. These ladies enter uphill with newly filled jars (327f.), praying to Athena whose precinct they defend. They set their jars down for a time (358f.), but then, dancing all the while, they lift them high, and higher to douse the old men-and extinguish the unholy fire that the latter have brought with them (371—386), a sputtering fire which itself seems reluctant to accompany them (292—300). For those old men, on the other hand, the same goddess had made *heavy* those green **olive**-wood logs that they have freshly hewed and now drag up toward the Acropolis with such difficulty:

Keep on, Drakés, easy does it, though you rub your shoulder  
Raw with that great olive trunk. The older I get the less I  
Know what's coming next ...  
We must press on the citadel and be quick about it,  
And stack it thick with faggots, and, Philourgos,  
When we're ringed this persistent lot of plotters,  
We'll fire the wood with our own hands and burn them whole...  
— How sharp on my shoulders lumps this load!  
    But it's got to be done  
        And the fire kept going...  
Burning quite clear, thank heaven!  
So let's unload our logs here,  
Kindle a torch of vinewood,

And burst at the door like a battering —  
Ram. ...Unload! Will no Samian general  
Lend a hand? (My back's stopped aching.)  
(254—256; 266—270; 291—293; 312—314)

We should note also a likewise impious use of a **vine**-wood or **vine**-root torch (*tēs ampelou ...ton phanon*, 308). Dionysus would also be offended here, therefore, whom Lysistrata and the younger women have honored by their drinking ceremony that ends the prologue sequence of this play (195—248).

We must return to the earlier plays. Once the Attic farmers achieve peace and return to their trees and vines, they perform various rites, giving joyous thanks and glory to their patron gods. In *Acharnians* Dicaeopolis, under his household's solitary peace, celebrates the mid-winter rural festival of the god of the vine, *ta kat' agrous Dionysia* (rendered as “celebrations” and “festival” in the next two passages quoted below). As soon as the farmer has achieved his separate treaty, he rejoices in the prospect of a thirty-year peace:

“O day of Dionysus! A sweet scent  
Of nectar and ambrosia  
And never think of rationing any more,  
And in my mouth it says ‘Go where you like’.  
Yes, this it the treaty for me, the real stuff.  
Let the Acharnians go and chase themselves!  
I’m going to hold a celebration! (195—202)

Many circumstantial details of state property and action follow, involving himself, his daughter, wife, and slaves. In thanksgiving he prays:

O Lord Dionysus look with favor upon me  
As I and my family make our sacrifice,  
May you take pleasure in our festival!  
(For I’ve finished with soldiering for ever — and, O,  
Let my thirty-year treaty work out well!) (247—252)

Later in the same play, telescoping the Attic calendar, Dicaeopolis conducts *Khoes* and *Khutroi* rituals, elements of a private Anthesteria that, properly speaking, should take place a month and a half to two months later in the winter, while, as we saw above, General Lamachus suffers hardship and hurt on a nearby vineyard.

That was 425 BC, when the demagogue Cleon’s war party prevailed in Athenian politics (and after the surprise success at Sphacteria would have an even stronger hand in swaying the people).

When four years later the war had begun to go badly for the Athenians, Aristophanes brought on stage the first version of *Peace*. In a second, revised version, the text we have, the playwright prescribes, in dialogue, in song, and in stage-business lengthy, composite festivities. These mark the reinstatement of goddess Peace and celebrate — solemnize is hardly the word! — a double wedding that mates Peace's two companions, personified *Theōria*, “Festival Attendance” or (in Dickinson) “Peace-Work” with the now more sensible Athenian Council, and *Opōra*, “Harvesthome” or (Dickinson) “Peace-and-Plenty,” with triumphant protagonist farmer Trygaeus.

The joy begins when Peace and these other two beauties emerge from the ground. Trygaeus hails them so:

O divine, di-vineyard Mistress,  
What Word can I find to greet you?  
— Some word that can hold a million gallons of meaning  
And I haven't a thing to hand. (520—522)

He alludes here, I think, to all the wine that has *not* been harvested and made, as well as to the fermenting-and-storage vessels that pillagers have smashed. A little later, he imagines what beautiful scents *Theōria* brings with her:

...of feasts and banquets,  
Festivals [= *Dionysia*], tragedies,  
The songs of Sophocles, thrushes,  
And — snips of Euripides — ...  
Of ivy and vat-cloths [*trygoipos*],  
Of the bleating of sheep and the shape  
Of women off to the fields,  
Of the kitchen-maid half-seas over,  
And the wine-jar upside down... (530—532; 535—537)

(The inverted — and so, drunk empty — “wine-jar” here is the *kho-us*, the pot used to sample new wine.) Thereafter Hermes gives his bride to Trygaeus in marriage for the begetting of — **grapes**:

HERMES: Very well! Now *you*, sir, marry Peace-and-Plenty,  
Propagate your vines in love upon your farm.  
TRYGAEUS: Come kiss me, Peace-and-Plenty, quickly let me kiss  
                                                                                                *you* —  
[To Hermes] — But after such a time, will it do me any harm  
                                                                                                                        To indulge myself in all the issue of the harvest?  
HERMES: Not if you will take a dose of pennyroyal salts.

And quickly as you can take Peace-Work to the Council,  
For she was theirs before, and it's there she gets results.  
TRYGAEUS: Lucky, lucky Council! To have you there, my darling,  
There'll be such a party... (706—717).

(“Party” here simplifies a more elaborate description of foods in the Greek: soup, meat, and tripe.) The hybrid ceremonies in the long concluding portions of this play therefore include elements of the Anthesteria, to which we shall return below. Without delay, however, the bridegroom’s fellow countrymen, themselves and their surviving perennial *plants*, return with gusto to *work*, which here is a further joy to them all.

In *Acharnians*, as we saw, sweet, ripe **figs** are immediately, miraculously available (another aspect of the telescoping of seasons) for eating, for sale, or even for giving away to hungry customers and new **wine** is at hand for the *Khoes* celebration, that is, Day Two of the Anthesteria. In *Peace* similar future bounty is gleefully anticipated:

CHORUS: A man like you is a blessing  
To all the state forever.

TRYGAEUS: You’ll see that I am really worthy — when the  
grapes are ripe!

CHORUS: Everyone confesses  
You to be our saviour —

TRYGAEUS: Say so when you down a rummer of new vintage  
wine! (910—916)

(“Rummer” here is a broad bowl, *lepastēs*).

In peacetime plants and people will once more be living working and thriving together, and, with them, the gods “in charge of” the various perennial plant species. All three fruit types that we have been treating, and therefore all three related divinities, will participate in the new achievement. The *Peace* is more elaborate about what has been missed, more boisterous about what happy toils are in store for the men returned to their beloved land. There Hermes in person decrees an end to their confinement in the city:

It's the right and proper  
Time to announce to the farmers:  
THEY CAN ALL GO HOME!

TRYGAEUS: SILENCE! Everyone listen. The farmers may go home,  
And take their agricultural implements with them!  
Spears have had it, swords and javelins,  
Chuck 'em on the nearest dump!

We're back to good old-fashioned Peace!  
Go, singing paeans, to the fields!  
Chorus: Day delightful to all farmers, [etc.: quoted already  
above] (550—556)

A little later, Trygaeus, substituting a new metaphorical weaponry, exclaims:

Their spades like spearheads glint! See that pitchfork catch the  
light —  
Perfect weapon to attack ... the tangled vineyard and reduce it!  
Oh, I long to take my fork and break the back of every furrow,  
For I've been away so long...  
And call to mind, my comrades,  
The good old days we lived in  
That once were ours in peacetime:  
Dried fruits and figs and myrtles,  
The bounties of the harvest,  
The vintages, the violets  
In clusters by the fountain,  
The ever-welcome olives —  
Oh, for all these former blessings,  
Here and now adore the goddess! (566—581)

That, of course, they do, in the following lines 582 ff. also already quoted above. We should note two details. First, that the “dried fruit” is dried **figs** (*palasia*); second, that Trygaeus does *not* mention a ploughed “furrow” for planting grain, but tillage (*gēidion*, 570) between rows of **grapevines**.

Already in the earlier play *Acharnians* the newly pacified and peace-desiring chorus of charcoal-men sing as follows, wooing *Diallagē*, “Reconciliation” (that is, another word for “Peace”):

Yes, Love, unite me with *you*, sweet Peace  
(Love, just as he's drawn with a crown of flowers),  
Do you think me so altogether  
Too old? If you'll have me, I'll show you what.  
Three things: for first, I'll plant you a grand  
New vineyard; and second a green young fig;  
And third, though I'm old, my darling, I can...  
And there in a ring of olives we'll live  
And love when the light of the new moon shines  
Will you have me? (994—998).

In his commentary on this last passage S. D. Olson (*ad v. 550*) explains that this describes “all the labour required to repair Attika's

farms.” Such a joyful return to what is in real life very hard, almost year-round work in orchard and vineyard appears likewise in *Peace* (on which also see Olson’s commentary, *passim*).

A telescoping of *activity* brings us, past the sweat and dung and dirt, to the rewards of that work, welcome after the farmers’ painful enforced idleness. Once more our most telling textual testimony come from *Peace*, in three passages. The first and second of them we have already seen. The first, lines 571—579, comes early in the festive long second half (or more than half!) of the play, triumphant, now that Peace has just now with difficulty been rescued. The second is calmer, more contemplative, 589—597. The jubilant third passage is the chorus’ response, as they join in Trygaeus hope for a happier time. As the compound celebration proceeds, the countrymen picture themselves down on the farm. First, it is the rainy late autumn, after the sowing of grain:

For there’s nothing sweeter when the seed is sown,  
And god is gracious with a fostering shower,  
Than to run in a neighbor and remark:  
'What shall we do, Comarchides, how shall we pass the time?  
Speaking simply for myself I should be pleased to drink,  
While the rain god does our work for us; I'll chivvy up the wife  
To roast three measuresful of beans, and mix some barley in  
And choose some figs — You! Syra! You fetch Manes from the  
field,  
For it's not at all the time of day to strip the vine of leaves,  
Or hoe the roots — already the soil is moist enough ...  
(1040—1148)

Before long, however, their choral song and dance skips ahead to the summer:

When the cicada sings  
In its old sweet mode,  
I love to contemplate  
The Lemnian grape  
Already growing ripe,  
The earliest to swell.  
Then I see the fig full-bellied  
And, wherever it is choice,  
I pick and eat with joy,  
And murmur 'Happy hours';  
And grating up some wild  
Thyme I make a cordial,  
Growing comfortably stout  
All the summer long. (1159—1171).

Toward the end of the play, which by then has become rather un-dramatic tedious for a modern reader, but which (though the festival judges awarded it only second prize) must have brought great delight to a war-weary Athenian audience, the farmer-chorus join the wedding procession; however, their impatience to get back to the land is unmistakable:

Keep holy silence, let the bride be summoned, let all people  
Dance and rejoice. And very soon, we shall be free to carry  
Our implements to the fields — when we have celebrated  
And poured the due libation — and got rid of Hyperbolus!  
Let us pray to all the gods  
To grant to the Greeks riches;  
Harvest and fig and vintage;  
Let our wives bear us children,  
And every good thing we lost  
Be restored to us, and the glittering  
Sword be forgotten.

(1316—1328)

The perennial plants' anticipated revival, responding to their prayers, corresponding to that of the human inhabitants of the Attic hinterland, might recall the miraculous cubit-long sprouting of the burnt sacred olive-plant on the Acropolis during Xerxes' invasion, which Herodotus reports (*Histories* 8.55); for the Athenians' gods are, once more, with them. Grain, the affair of Demeter and Persephone, is also mentioned in several of the passages I have cited; yet it is the *perennial* plants, slashed or cut down to the stem yet not killed, that best symbolize the resilient vigor of the hurt but hopeful country *dēmoi* like the one Dicaeopolis longed for. The farmers express their hope for a long peaceful future by planting new vineyards and orchards, whose full bounty, old men that they themselves are, they personally may never enjoy. Their children, however, will do so, children whom they wish now also to beget.

To conclude let us return to *Lysistrata*, a less rustic affair than the other two to which we have given most of our attention so far, with no trees or vines. This play's settings are all within Athens city; and when Peace (again *Diallagē*) comes to the Greeks, we hear almost nothing about warriors returning to their farms.<sup>10</sup> Nevertheless I propose that at the end of this play olive-branches or, better, olive-wreaths should be visibly present, Athena's ever-green foliage, added perhaps to garlands of green ivy (that is, from a Dionysian plant). The latter would be left on the Hellenes' brows after the recent reconciliation banquet.<sup>11</sup>

So double-garlanded, all the Greeks sing a sublime Panhellenic inter-dialectal hymn to Athena, which, however, near its end alludes to girls' Bacchic revels along the Spartan Eurotas. The comedy itself also incorporates Dionysus. In peacetime, as two earlier plays show, both Dionysus and Hermes bless their people and their deeds, the deeds of farm and field, of fruit and festival. Athena joins them here, olive and all.

---

<sup>1</sup> A shorter version of this paper was presented at the January 2006 annual meeting of the American Philological Association, held in Montréal, Canada.

<sup>2</sup> *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Revised Edition (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1998).

<sup>3</sup> According to *Peace* 700—703 the bibulous comic poet Cratinus dropped dead when "Laconians" invaded, and he saw that a *pithos* full of wine was smashed.

<sup>4</sup> I invert the grim, bellicose language of the Union fighting song from the American Civil War, the *Battle Hymn of the Republic* (1862): "Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord; / He is trampling out the vintage where the grapes of wrath are stored; / He hath loosed the fateful lightning of his terrible swift sword..."

<sup>5</sup> On the doubtful etymology and actual application of the word "sykopantēs" see Robin Osborne's article s.v. in *Der Neue Pauly*, Band 11 (Stuttgart and Weimar: Metzler, 2001), 1126—1128.

<sup>6</sup> See Aristophanes *Plutus* 1159 and Alan H. Sommerstein, *Aristophanes Wealth* (Warminster: Aris & Phillips, 2001), p. 212.

<sup>7</sup> See S. Douglas Olson, *Aristophanes' Peace* Oxford and New York: Clarendon Press, 1998, p. 191.

<sup>8</sup> In another play where the same has a briefer speaking part, at *Plutus* 1121f. Hermes, hungry, includes dried figs in the short list of *his* likely food, "as many things as Hermes is likely to eat."

<sup>9</sup> See Victor Castellani, "Athena Ergane and Parthenos, Polias and Soteira in Aristophanes' *Lysistrata*," *Zbornik (Journal of Classical Studies Matica Srpska)* 4—5 (2002—03):43—57.

<sup>10</sup> There is, however, the obscene double-entendre of this exchange as a Laconian and an Athenian survey the naked body of Diallagē in geographic terms, to be divided up between them:

ATHENIAN AMBASSADOR: I'd like to strip and plough my bit of land.

SPARTAN AMBASSADOR: I'd like to spread mine with dung, I would. (1173 f.)

<sup>11</sup> Though the scene of action has by now shifted away from the Propylaea, the Athenian audience may take away the thought that the olive branches have come from that most sacred tree on the Acropolis, the one that stubbornly grew though an earlier dire crisis of their land.

*Victor Castellani*

## GEWEIHTER OBSTBAU: EWIGE GÖTTER UND MEHRJÄHRIGE PFLANZEN BEI ARISTOPHANES

### Zusammenfassung

Die friedenersehnenden “alten” Komödien Aristophanes’ bezeugen eine besondere, erdige Art Frommigkeit. Während des Archidamischen Kriegs litten nicht nur die in die Stadt Athen hinein versetzten Bauer, wie Dikaiopolis der *Acharner* und Trygaios des *Friedens*, sondern auch ihre Wein- und Obstgärten, weil von feindlichen Peloponnesiern wiederholt verwüstet wurden und durchgehend gedroht, von ihren eigenen Inhabern weniger gepflegt oder gar ungepflegt. Rustikale Ritualien liessen sich nicht verrichten, heilige Festzeiten nicht feiern. Das schmerzte die anwesenden Gottheiten auch, denen die verschiedenen Pflanzen und die daraus gewonnenen Produkte gehörten. Es betraf den Dionysos, durch seine Reben und seinen Wein (besonders in den *Acharnern*), den Hermes, durch seine Feige (besonders im *Frieden*), und endlich die Athene, durch ihre Ölbaum und Olivenholz und -öl (*Lysistrate*).

Mit Segen und Hilfe der beiden männlichen Götter, schließt Dikaiopolis Frieden für eigene Familie und eigenes Gut, Trygaios zusammen mit anderen Bauern für ganzes Griechenland, damit alle sich auf ländliche Arbeiten und Feste, auf köstliche Früchte und Mahlzeiten freuen — welche der Dikaiopolis sogar auf der Bühne zu geniessen anfängt!

In der *Lysistrate* kann es sein, d.h. in einem Lustspiel worin Athene und ihre mannigfachen Werke höchstens wichtig schon sind, daß Olivenkränze dieser Göttin mit Dionysos’ Efeu die Köpfe der sich mit einander zugeuerletzt versöhnenden Panhellenen krönten.





*Ливио Росети*

## РЕХАБИЛИТАЦИЈА СОФИСТА: НЕ ВИШЕ „РЂАВИ УЧИТЕЉИ”?

**АПСТРАКТ:** У раду се дискутује улога софиста из данашњег аспекта, до кога се дошло после дугог и заморног „рехабилитовања” њиховог места у хеленској култури.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** софисти, Зенон из Елеје, Горгија, метакогнитивност

Током векова репутација софиста веома много је осцилирала, можда због непостојања адекватних параметара за поређење. У Аристофаново доба они су били славни, тражени, понекад им се дивило, али су већ тада посматрани са неповерењем. О њима би се могло рећи оно што је Декарт навео као аргумент за то да Бог не може бити зао геније: “*quoi qu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper temoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice*” (*Méd. Mét.* IV). Софисти су се дакле афирмисали у контексту коме није било страно неповерење, и веома рано су постигли да Платон и други сократовци појачају то неповерење. Резултат је била својеврсна *damnatio memoriae* као изузетно ефикасна.

Под утицајем ове *damnatio memoriae* Диоген Лаертије је могао да одлучи да не посвети посебан одељак софистима, ограничивши се на то да укључи кратко излагање о Протагори у низ међу издвојеним мислиоцима (у Деветој књизи својих *Живоштописа*), где помиње књиге и нека учења овог софиста, занемарујући његове квалитате као мајстора речи. Значајан преокрет у овој тенденцији, и уопште, прилично изненађујући, пред-

ставља такозвана Друга софистика царског доба, када се софистима почело дивити као мајсторима речи, али не и као мислиоцима. Тако су ови учитељи из петог века нагло ишчезли са философског хоризонта а, значајно је што су, све до осамнаестог века стално намерно остављани у сенци: Брукер је у својој чуvenој *Historia Critica Philosophiae* из 1742. године унео новине само утолико што је у своје дело унео кратку белешку о Горгији. Просветитељи, у ствари, нису постали свесни чињенице која је нама данас сасвим очигледна: нису били у стању да препознају у тој групи интелектуалаца петог века пре нове ере оне о којима би се могло размишљати као о претходници или претечама Просветитељства.

Темељну рехабилитацију софиста покушао је затим да постигне Хегел. Као што је познато, он је разрадио идеју како је философија, да би могла да се развија, имала извесну *йоштребу* за њиховим превратничким идејама, те је закључио да су њихове идеје имале важну функцију, суштинску, преко потребну за будући развој философије. Отада, а посебно у двадесетом веку, поновно откриће и рехабилитација софиста наставили су се такрећи без сумњи, у чему је имала посебну улогу књига *Софисти* Џорџа Б. Керферда (George B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1987) и недавно Ђузепе Мацара *Горђуја. Реторика вероватног* (Giuseppe Mazzara, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin 1999). Ова два аутора су одлучније од свих осталих тражила да издвоје посебне елементе једне „конвенционалне“ философије, то јест низ респективних теорија о питањима којима су се философи традиционално бавили, а не једноставно низом индиција о погледу на свет који потиче (или се чини да потиче) из дела једног или другог софиста. Према овој двојици аутора, софисти су били мислиоци не мање дубоки од толиких других, и једном за свагда се морамо одрећи искушења да их сматрамо реторима, и, на основу тога, једном за свагда морамо уклонити стару претњу о избацивању софиста због недостојности из „породице“ философа.

Заиста, с мало изузетака, заједничко настојање великог броја аутора деветнаестог и десетог века који су се залагали за рехабилитацију софиста, било је инспирисано — морам бар мало да уопштим — осудом реторике, то јест убеђењем да је, ради признавања заслуга софиста и рехабилитације сећања на њих (значи, супротстављања на најефикаснији начин овој врсти озбиљне *damnatio memoriae* која је их је притискала почев од Платоновог времена), неопходно да се не придаје важност реторичкој компоненти њихових дела (дакле, да се она минимализује или игнорише), и да се занемари њихова изузетна

мудрост у комуникацији и, уместо тога, учини сваки напор да се, макар и на силу, извуче извесни број теоријских нуклеуса из текстова који свакако нису били замишљени нити предвиђени да буду „склadiшта“ философских теорија.

Отуда, дакле, различите оријентације: теорије нису занимале античке апологете (Друга софистика), али су се нашле у средишту у очима савремених апологета: претпостављена не-пристрасност софиста сувише рано постаје мета критике већ у петом, а затим и у четвртом веку пре нове ере. Касније на њу гледају позитивно учитељи Друге софистике, али се савремени апологети за то нису посебно занимали, тим пре што се чинило да би нагласак на овом аспекту могао представљати сметњу рехабилитацији.

Шта ће се дододити сутра? Живимо у доба када на реторику философи више не гледају као на искушење или опасност (напротив: тежи се да се у вештини речи разазна једна важна способност, цењена, тражена, а и добро плаћена), што има за последицу да могућно процењивање Софистике не захтева више да се прећуткује мајсторство ових интелектуалаца у вештини стварања дискурса убеђивања.

Заиста, ако је судити по ономе што нам је сачувано од њихових списка, готово је неизбежно да се укаже и задиви високим степеном артифицијелности великог дела њихових списка, који су већином кратки, али високо креативни и који уводе важну иновацију у погледу облика, трактата, који у њихово доба већ постаје традиционалан. Они су, заиста, оживели тип писања потпуно друкчији: тип писања где дискурс тежи да развије веома снажну напетост између формално изреченог садржаја и закључака које читалац осети да је подстакнут да их изведе. Списи тенденциозно парадоксални, које су састављали софисти, сасвим очигледно, зналачки су изграђени дискурси и високо функционални у представљању експлицитно изложене тезе („показаћу вам да...“). У односу на *demonstrandum*, који се понекад наговештава, архитектура аргументације је до те мере добро смишљена и реализована, тако високо функционална, да се лако може сматрати беспрекорном или напростио необоривом. Али ту постоји један проблем: *demonstrandum* је парадоксалан и отуд проблематичан, ако се напростио не може узети у обзир (Зенон, на пример, мисли да докаже како Ахилеј не може достићи корњачу,<sup>1</sup> Горгија — да ништа не постоји, ато-

---

<sup>1</sup> Узима се да би Зенон могао бити претеча, можда први аутор текстова који су сматрани строго парадоксалним.

ри антилогоја да оба учесника у спору имају право). Последица је да је незамисливо узети озбиљно и поклонити поверење ономе у шта се већ уверило и што је потпуно потврђено и наизглед успело. То је довољно, јер читалац сместа схвата да смисао овог текста истински више није ту него „другде”.

Где? На почетку можемо рећи: у нечем „неизреченом” што се јавља као згодан објект комуникационе иницијативе, кључ или „смисао” о коме је напротив изричito речено, и у коначној „поуци” (или идеји) коју аутор настоји да пренесе слушаоцима или читаоцима.

\* \* \*

Треба да разјасним ову последњу тему, изричитим позивањем на поједина дела.

Чини се да на почетак ове приче треба сместити Зенона и његове парадоксе. Покушајмо да замислимо начин за који је веровао да може да представи најпознатији од својих парадокса, *Ахилеја*. Зенон је најавио своју намеру да покаже како јунак кога је традиција повезивала са брзином у трчању (на основу хомерског πόδας ὥχὺς Ἀχιλλεύς) не може да достигне чак ни спору корњачу. Претпоставимо наиме — вероватно би он наставио у свом тексту — да Ахилеј и корњача учествују у једној трци у којој корњача на поласку има предност. Ахилеј би могао брзо да достигне тачку на којој је била корњача у тренутку поласка, али је у међувремену та животиња прешла бар још мали део пута. Онда би Ахилеј могао брзо стићи у тачку коју је у међувремену достигла корњача, али она би поново узнапредовала још један делић пута. И тако редом. Могуће је да је Зенон настављао све док не би изазвао својеврсну иссрпљеност маште код слушалаца и читалаца, дужних да замисле бесконачан след увек све мањих раздаљина — али једна тачка сигурно би била утврђена и закључило би се приближно овако: „Као што видите, πόδας ὥχὺς Ἀχιλλεύς није у стању да стигне спору корњачу, јер се та потера може само продужити бесконачно”. Можда ништа више не би додао. Заиста, добро познати одломак из Платоновог *Парменида* наводи нас да замислимо како је Зенон уместо опширних објашњења, закључака и других метадискурзивних елемената, одмах приступао изношењу другог, трећег, деветог парадокса и да је одлука да се не разјасни смисао ове провокације могла бити намерна. Али очигледно је да смисао његових парадокса није лежала у претпостављеној немогућности Ахилеја да достигне корњачу или стреле

да не може прелетети стадион, већ у закључцима на које су овакви парадокси наизглед наводили, или које су чак наметали и потврђивали као неизбежне.

Подједнако стара може бити и позната расправа коју су водили Корак и Тејсија (или, према другим изворима, Протагора и Еуатло) што се тиче хонорара. Неко је, не знамо тачно ко, испричао ову причу. Ученик је сиромашан и тражи да га приме на предавања великог софиста са једином обавезом да хонорар плати касније, онда када, поставши сам способан рептор и логограф, буде имао задовољство да добије своју прву парницу на суду. Учитељ пристаје, настава се одржава, ученик напредује у учењу с очитим успехом, али се затим не посвећује послу логографа и, на основу споразума, захтева да се одложи *sine die* плаћање хонорара. После одређеног времена, осетивши да је преварен, учитељ прети да ће позвати ученика на суд и опомиње га: „Чувaj сe, јер ако те будем тужио судији, бићеш обавезан да ми платиш у сваком случају. Заиста, ако будеш осуђен, мораћеш да ми платиш на основу пресуде; ако напротив будем морао да те ослободим, то ће бити твоја прва победа у парници и тада ћеш морати да ми платиш на основу наше погодбе”. Али би лукави ученик одговорио: „Управо супротно, нећу платити ни у ком случају; заиста, ако будем осуђен, имаћу право да не платим на основу наше погодбе, а ако напротив будем ослобођен, нећу платити на основу ослобађања!” Ни у овом случају није забележен никакав коментар или метадискурс (а још мање сама пресуда), али се може претпоставити да смишљају расправе није у расправи, већ у нерешивости недоумице, у осећању неке посебне немоћи ума и у дивљењу тако оштроумној и реткој инвенцији.

У случају не мање чувене Антифонтове *Тејпрапалогије* не постоји сагласност коментара, већ предмета посматрања. У овом случају велики рептор нам представља, три пута узастопце, најпре схему говора тужиоца у суду, потом схему говора оптуженог, затим кратку реплику тужиоца и на крају поново кратку реплику оптуженог. У сва три случаја мајсторство аутора је та-кво, да је читалац у искушењу да стане на страну најпре тужиоца, потом оптуженог, затим поново на страну тужиоца и најзад поново на страну оптуженог. Али ко је у ствари у праву? Или: шта је смисао ове симулације типичног судског спора? Антифонт то не каже и ниједном речју не сугерише неки критеријум за излазак из ћорсокака и заузимање става у једном или другом смислу.

Његова излагања, као и свака друга антилогоја, очигледно су усаглашени са намером да се онемогући свака претпоставка за недвосмислено решење, значи са наумом да се створи трајна недоумица где се читоцу нуди улога виртуалног судије и, укратко, с наумом да се слушаоци и читоци спрече да себи припишу функцију виртуалног судије и разреше питање изношењем аргументата, којима би дали за право једном или другом на недвосмислен начин. Антифонт је поред тога заслужан за узбудљив проналазак: усудио се да у Коринту отвори својеврстан кабинет, где је примао тужне или депресивне особе како би лечио њихово нерасположење. Како је то чинио? Причао им је приче о тешким несрећама и патњама, да би показао, болеснику или болесници, да они не живе у најгорој ситуацији (да постоје још драматичније ситуације и да се баш увек може, рекли бисмо данас, „сварити“ патња на један или други начин). Запитаћемо се сада: да ли је, када би се овај поступак завршио и пациент разведрио, Антифонт можда изрицао похвалу говорничкој вештини или казао неку другу врсту метадискурса? Сигурно не!

Поменимо овде и „неправедни говор“ из Аристофанових *Облакиња*. Два *logos*-а укључују се у вербални двобој, један побеђује (то је „неправедни говор“), а, поред публике, изгледа да постоји и један гледалац *sui generis*, Стрепсијад. Али и у овом случају надметање се завршава *sine glossa*. Какву лекцију треба Стрепсијад да научи из овог надметања? Аристофан се добро чува да не изнесе сопствено мишљење.

Претпоставља се да је истоветна била и ситуација коју представља Продик у *Хераклу на раскрићу*. Хераклу се јављају две лепе жене, персонификације врлине и порока, које се међусобно надмећу у представљању привлачности једне и друге особине. Логика дискурса подразумева, чак и ако претпоставимо да постоји извесна превага аргументата Врлине у односу на аргументе Порока, да ситуација у суштини остаје *anpers*, а Хераклов избор се овде формално не објашњава.

Пређимо сада на Горгијина дела. *Peri tou me ontos* износи безброј аргумента у прилог очигледно неодрживих *demonstranda*: да ништа не постоји, да се ништа не може сазнати, и да је сваки покушај комуникације осуђен на неуспех. Шта о томе може мислити читалац (или слушалац)? Аутор се труди да не изговори ни реч да би га усмирио.

С друге стране, у *Лејој Јелени* се излаже одбрана жене заснована на идеји немоћи насупрот божанској воли, као и насупрот насиљу отмице, немогућности управљања страстима и

надмоћној снази *logos*-а. Предмет ове прилично исцрпне и сложене расправе је тема задивљујуће моћи *logos*-а; у сваком случају могло би се учинити да се Горгија залагао за тврђу да наша слобода и независност у одлучивању познају застрашујуће границе. Али на експлицитном нивоу дискурс остаје везан за причу о Лепој Јелени и само се кратак осврт у закључном делу ове игре може показати као незнатањ елемент, али као елемент чисто виртуалног метадискурса у вези с оним што је Горгија намеравао да овај говор значи.

Слично сјајни *Паламед* представља судску одбрану засновану, како је већ речено, на два електротехничка модела: паралелно и редно везивање. Паламед није могао да почини издају чак и да је хтео то да учини, јер би у условима у којима оптужба тврди да се издаја догодила, морао да се потврди цео низ споредних догађаја који се, међутим, нису десили. Али чак и да је имао прилику да почини издају, Паламед то никад не би учинио (постепеним искључивањем могућности показује се потпуни недостатак мотива). Ремек-дело одбране у судском спору, *Паламед* ни у једном погледу није изневерио смисао за виртуозно, који је такође његово обележје.

Вредан помена је и Горгијин *Ешићаф*, јер овде створени задивљујући реторички ефекти изгледа да до те мере надилазе конкретне околности, да наводе на помисао да је овај говор требало да буде само споменик вештини свог аутора, што у сваком случају Горгија избегава да призна или негира, макар као претпоставку.

Ваља исто тако обратити пажњу на чувени дијалог Мельана код Тукидидових становника Мелоса. Расправа је подстицајна, сукобљавају се два става потпуно јасна у својој логици, али сам Тукидид пажљиво избегава да заузме став. Ова ситуација је трагична управо стога што практично решење (одлука коју су донели Атињани) не подразумева и разрешење недоумице.

Још један помен на крају — али само да се закључи излагање које се још мора проширити, и то не мало — Критијиног (или Еурипидовог) сатирског Сисифа, за који се стиче утисак да подупире позитивну претпоставку, према којој постојање једног божанства које „у цвету свог вечног живота види и веома пажљиво надгледа људска дела”, по којој „ако би ти и сно вао некакво зло у тајности, то не би промакло боговима” (фрг. 25 D. K.) није ништа друго до досетка домишљатог човека увереног да би страх од ових свезнајућих божанстава могао делотворно да одвраћа народ бар од тајних злочина, ако не и од

јавних. Дакле, ова оштроумна идеја, занимљива и обележена могућом алузијом на познате Ксенофанове фрагменте, једва прикрива врсту неистраженог бездана: шта би се дододило са нашим друштвеним животом ако би се неким случајем сви могли уверити да је теорија о божанској свезнању само плод обмане? Можда је намера била да се предвиди друштво у коме се ниједна норма не усваја и сваки покушај да се закони утврде пропада јер имају облик насиља, али насиља које систематски спречавају учесници „ноћних“ завера оних који не прихватају да им се покоре? Можда је намера била да се предвиди владавина хипокризије са наизглед разумним и поштеним народом, али склоним превари кад год се то може учинити кришом и да се не сазна? Сумњам да би Критија (или Еурипид) могао наслутити сличан исход. Пре бих могао да замислим како се задовољио гурањем камена или покретањем воде.

\* \* \*

У вези с овим претпоставкама морамо се запитати какав је могао бити смисао низа добро аргументованих или потпуно невероватних *demonstranda*. У том циљу предлажем да пођемо од једног заједничког имениоца. Обратимо пре свега пажњу на то да дискурс тежи да обухвати два нивоа — један експлицитан и један имплицитан. Заједнички именилац произлази из свих тих дела.

Приметимо на првом месту да дискурс тежи да се постави на два нивоа, један експлицитан и један имплицитан. На експлицитном нивоу обично се формира дискурс наизглед беспрекоран или чак неодољив, али чудан, парадоксалан, који не треба схватати озбиљно, и којем је апсурдно да се поверије, чак и када сваки аутор утврди и потврди *demonstrandum* објављен уз дискурсе несумњиво функционалне и првидно успешне. То је доволјно, јер читалац сместа разуме да прави смисао оваквог дискурса није у томе већ „у нечем другом“. У чему заправо?

Привлачност ових расправа заиста би се изгубила ако би се могло лако одредити ко од противника има право и како доћи до једнозначног решења, и управо то показује који критеријум за разјашњавање питања сваки пут бива „искључен“ као очигледан (у трагичком позоришту развија се изразита тежња за расплетом драмске напетости на крају комада, са неког *deus ex machina* или без тога). Сада је боље упознавање ових интелектуалалаца и представљање њихове вредности (не као позори-

шних писаца, већ као интелектуалаца и *maitres a penser*) заувек препуштено текстовима афирмативног типа: они објављују, доказују, знају да буду убедљиви. Али, не без изненађења можемо установити да се у овим делима износе тврђење и *demonstranda*, потпуно неприхватљиви и очигледно непоуздани, мада наизглед изведени помоћу аргумената на основу којих се њихови аутори труде да докажу како ништа не постоји, како су и тужилац и оптужени у праву, како Ахилеј није у стању да престигне корњачу, како се одапета стрела не може кретати или остаје непомична у ваздуху, да треба туђи родитеље и то-ме слично.

Штавише, лако се да наслутити да *demonstrandum* и релативан доказ нису оно што је важно за аутора, да он заправо *не верује у оно што је тврди*, већ има за циљ нешто друго и упућује на нешто друго. На шта? Аутор сваки пут избегава да нас наведе на стварни циљ, то јест на свој прави *demonstrandum*, на своју праву поуку. Заправо оно што сваки поједини софист по-времено износи није чак ни кључни дискурс, јер смисао ових дискурса није у томе да се понуди кључ за решење суштине недоумице, већ је смисао у нечemu другом. Мислити да Ахилеј не може да стигне корњачу, да ништа не постоји или, једноставно, да је судски спор такав да поставља пороту у положај да не донесе пресуду, заправо је развијање бесмисла уз, тачно постављање проблема, готово страсно за доказивање разборитости и основаности нечега што је, међутим, потпуно апсурдно.

Одатле закључујем да су ови аутори намеравали (и да су тога били свесни) да задају ударац бичем, да изазову шок неукупног ума не би ли се збунио, да отворе врата изненада, да примене ефекат завођења, једном речи, да наведу на размишљање. Они, међутим, нису нестрпљиво журили да одреде начин и редослед<sup>2</sup> по коме би се могла сложити на овај начин изазвана размишљања, подстакнуте сумње, микроистраживања, већином нерешива, на која наводи читање оваквих текстова. У вези с овим претпоставкама лако долазимо до закључка да је циљ ових провокација свесно био строго метакогнитивне природе.

Није без значаја стога, да једна до те мере спектакуларна иновација буде праћена грубом иронијом у погледу веродостојности закључчака, понегде потврђених управо у многобројним

<sup>2</sup> Хоћу да кажем: објективна намера није да се слушаоци и читаоци сналазе у жељи да се изборе с парадоксима, већ да буду збуњени, да би затим били спремни да с обновљеним поштовањем посматрају елејско правоверје.

списима *Peri physeos* у оптицају у то доба: „један од њих каже да постоји бесконачно много бића, Емпедокле да их има четири... Ијон да их нема више од три, Алкмеон да има само два, Парменид и Мелис кажу да постоји једно биће, а Горгија да биће уопште не постоји”,<sup>3</sup> док с друге стране може изненадити и то што је Антифон из Атине писао провокативне текстове (дакле „у складу с модом”), а и саставио енциклопедијски спис *Aletheia* који се може у великој мери упоредити са традиционалнијим *Peri physeos*.

Уз све то, извесну недоумицу не престаје да изазива чињеница да су се остали учитељи префињеног облика излагања, као Платон и уопштеније сократовци, ограничили да нагласе само оно у чему се разликују од софиста, прећуткујући свој немали дуг према овим учитељима ученог писања. Не продубљујући ову мисао, што би могло бити преопширно, предлажем да закључимо тврђењем да би, како би се продрло у грчку културу са типичним парадоксалним текстовима из епохе софистике, било потребно нешто много више од голог дивљења доброј спекулацији или, тачније, једној књижевној моди: пре бих рекао да је то био поступак, до тада непознат, истовремено високо креативан и, од самог почетка, професионално усмерен на уобличавање културе, изношење идеја и на остваривање једне *paideia* која настоји да развије мишљење на метакогнитивном нивоу. Било је неопходно пажљиво подржавати расуђивање метакогнитивног карактера које се не може прецизирати нити јасно изнети, а захваљујући коме ове парадоксалне приче представљају новину и у односу на загонетке. Циљ тих прича заправо није да нас наведу на помисао како се у њима скрива кључ којим би се једном за свагда решио смисао недоумице и зато оне не нуде методу која се може открити декодирањем.

Суочимо се са чињеницом да теорије које остају у сенци могу бити идентификоване само путем посредног закључивања, и да се можемо упитати да ли су софисти заиста били заинтересовани да подрже поједине тезе посредством својих мудро парадоксалних расправа.\*

<sup>3</sup> Извор је Исократ (XV *Antid.* 268=24A3 D.-K.; упореди: X *Hel.* 3). У *Symp.* 242c—243a Платон се изражава у веома сличним терминима о томе да ли је имао мотив да памти да је постојала једна стара прича о визијама света (од Хомера до Горгије) коју је написао софист Хипија. О идентификацији Хипије као аутора ове старе приче из философије пресократоваца погледати фундаменталну књигу Андреаса Пацера (Andreas Patzer) из 1986. године.

\* Превод с италијанског Ана Петковић, редакција превода Жика Бујуклић и Ксенија Марицки Гађански.

*Livio Rossetti*

## THE REHABILITATION OF THE SOPHISTS

### Summary

The long and fatiguing process which has lead to the „rediscovery” and „rehabilitation” of the Sophists, and has seemingly reached its goal towards the end of the second millennium, has given rise to a rehabilitaion of them as intellectuals which is clearly detrimental of the other side of their personality: their being superb masters in rhetoric.

This paper tries to reopen the question by concentrating upon the misleading features of most of their paradoxical writings, whose conclusion is not a conclusion, for neither we may be satisfied in learning, nor the author may be satisfied in teaching us that, say, nothing exists. The very meaning of these texts seems to remain wholly outside what they write, wholly unexpressed and unidentified. And all that reveals an overall strategy which, in my opinion, is opening the avenue to often metacognitive points of arrival.

KEYWORDS: Sophists, Zeno of Elea, Gorgias, Euathlos, explicit demonstrandum, lesson of a text, metacognitivity





*Ирина Ковалева*

## „ЭПИМЕНИДОВА КОЖА”, ИЛИ ЧЕМ БОЛЕЛ ФЕРЕКИД?

**АБСТРАКТ:** В легендарных биографиях досократиков Эпименида и Ферекида Сироцкого есть упоминания о загадочных выражениях „Эпименидова кожа” и „по коже ясно”. В статье делается попытка объяснить их, а также легенду о смерти Ферекида от „вшивой болезни”, исходя из первоначальной формы книги, распространявшихся в кожаных свитках, но впоследствии вытесненных папирусами.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** досократики, Эпименид, Ферекид, биография, письменность, провербальные выражения

В античных биографиях двух философов-досократиков присутствуют мотивы, с одной стороны, связанные с кожей, а с другой стороны — с поговорочными выражениями. Так, Дион Галикарнасский сообщает о полулегендарном критянине Эпимениде, пророке и чудотворце, очистившем Афины от Килоновой скверны, что „лакедемоняне хранят у себя его тело в соответствии с неким пророчеством” (DL I, 115, со ссылкой на Сосибия Лаконского [Fr. 15 Jac.], перевод А. В. Лебедева — καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ φιλάττουσι Λακεδαιμόνιοι παρ’ ἑαυτοῖς κατά τι λòγιον, ὡς φησι Σωσίβιος ὁ Λάκων). В словаре Суды это маловразумительное свидетельство дополняется другим, немного более вразумительным: „О нем рассказывают, что... через много лет после его смерти была найдена [его] кожа, испещренная письменами” — τελευτήσαντος δε αὐτοῦ πόρρω χρόνων τὸ δέρμα εύρησθαι γράμμασι κατάστικτον, — а также приводится поговорка: „Эпименидова кожа” — о таинственных вещах — καὶ παροιμίᾳ “τὸ Ἐπιμενίδειον δέρμα” ἐπὶ τῶν

ἀποθέτων” (перевод А. В. Лебедева). С другой стороны, о сиросце Ферекиде тот же Диоген Лаэрций рассказывает, что, согласно некоторым историкам, Ферекид умер от вшивости, „и, когда Пифагор навестил его и спросил, как он, тот просунул через дверь палец и сказал: „По коже ясно”. Поэтому эрудиты употребляют это выражение в отрицательном смысле, а те, кто употребляют в положительном, допускают ошибку” (DL I, 118, перевод А. В. Лебедева). Обратим здесь внимание на то, что, во-первых, выражение „по коже ясно” уже во времена Диогена Лаэрция было не вполне понятно и допускало различные толкования; во-вторых, на то, что Диогену Лаэрцию были известны различные версии смерти Ферекида, отнюдь не связанные с кожными болезнями, но имеющие отношение к войне магнесийцев с эфесянами (DL I, 117, со ссылкой на Гермиппа [fr. 19 FHG], или к Дельфам (DL I, 117), или к Делосу (DL I, 117, со ссылкой на Аристоксена [fr. 14 Wehrli]. Последняя версия была хорошо известна Диодору Сицилийскому (X, 3, 4) и Порфирию, который в „Жизни Пифагора” (15) сообщает, что Пифагор ухаживал на Делосе за заболевшим Ферекидом и похоронил того, а затем вернулся на Самос, — но ничего не говорит о природе этой болезни.

Ключ к этим загадкам, по нашему предположению, содержится в слове διφθέρα — так назывались специально выделанная кожа и изготовленные из нее кожаные свитки, представлявшие собой древнейшую форму книг, заимствованную греками у финикийцев *вместе с письменностью*. Как справедливо указывает В. Буркерт<sup>1</sup>, кожаные книги почти на век старше папирусных (которые получили повсеместное распространение в Греции в 660—600 гг. до н.э. и назывались βίβλος в силу того, что экспорт их шел через г. Библос в Сирии). Буркерт напоминает свидетельство Геродота (V, 58) о том, что ионийцы<sup>2</sup> называют книги кожами, διφθέραι, поскольку в отсутствие папируса писали на козьих и овечьих шкурах. Однако с распространением папирусных свитков кожаные книги стали восприниматься как нечто древнее, old fashioned и малопонятное<sup>3</sup> (Буркерт напоминает поговорку „старее, чем διφθέρα — ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας”<sup>4</sup>). Зачастую в этих старинных кожаных книгах содержались записи оракулов.

И тогда все встает на места: после смерти „профессионального пророка” Эпименида сохранилась принадлежавшая ему (или, возможно, написанная им — так, у бл. Иеронима есть упоминание книги Эпименида Критского под названием „Оракулы”) кожаная книга, которую лакедемоняне хранили у

себя „ради некоего пророчества” — возможно, касавшегося их, — и которую позднейшая традиция, сохранившая невнятную память о „коже Эпименида”, перетолковала чуть ли не как мумию чудотворца, но заботливо отметила, что это „вещи таинственные”.

Ферекид, в свою очередь, тоже был владельцем *старинных книг*, да еще *финикийских* — об этом недвусмысленно говорится в словаре Суды: „Рассказывают, что он был учителем Пифагора, а у самого наставника не было: он сам себя выучил, приобретя тайные книги финикийцев — διδαχθῆναι δε' ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος, αὐτὸν δε' οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἔαυτὸν ἀσκῆσαι κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία” (пер. А. В. Лебедева). Эти *финикийские книги* представляли собой кожаные свитки, διφθέραι. Не исключено, что поговорка „по коже ясно” — подлинное изречение Ферекида, любившего, как мы показали в другом месте<sup>5</sup>, замысловатые выражения. Интересно, что Эпимениду словарь Суды приписывает сочинение, наряду с эпическими и мистериальными текстами, некоторых „загадочных”, „иноскажательных” произведений — καὶ ὅλλα αἰνιγματώδῃ. Как нам уже приходилось писать<sup>6</sup>, αἰνιγμα в архаических текстах представляет собой противоположное прямому называнию объекта, подлежащее истолкованию и часто связанное с ситуацией пророчества. Эпименид, как мы помним, пророк и чудотворец. Но примечательно, что и ему, и Ферекиду традиция приписывает совершенно однотипные пророчества — так, согласно Диогену Лаэрцию (I, 114—115), Эпименид предсказал роковую роль крепости Мунихий для будущего Афин и грядущее поражение лакедемонян от аркадян, а Ферекид — грядущее падение Мессении (I, 116) и поражение магнесийцев в войне с эфесянами (I, 117—118).

„По коже ясно” первоначально имело в виду *содержание* принадлежавших первому прозаику Греции финикийских книг; но потом смысл этого выражения забылся (напомним, что, согласно Диогену Лаэрцию, его можно было понимать как в положительном, так и в отрицательном смысле: по всей вероятности, вопреки Диогену, ошибались не те, кто толковал его в положительном смысле — они как раз были ближе к первоначальному значению — „ясно, как по книге”). Вероятно, свою роль сыграло также звучание полупонятного слова διφθέρα с очень понятным фθείρ — „вошь”, и так родилась версия о „вшивой болезни” Ферекида. Эта версия обросла различными подробностями: если у Диогена Лаэрция Ферекид

просовывает через щель в двери палец, сопровождая это непонятными — и объясняемыми таким образом — словами о коже, то Элиан в „Пестрой истории” (IV, 28) рисует ужасную картину пальца, оголившегося до мяса или до самой кости, не приводит никаких слов о *коже*, зато сочиняет целую легенду о гневе Аполлона, оскорбленного будто бы речами Ферекида о собственной мудрости, и подробно описывает симптомы предсмертной болезни философа<sup>7</sup>. На этом примере хорошо виден механизм формирования легенды: от некоего факта (наличия кожаных книг финикийского, а затем и греческого происхождения) — через перетолкование ставшего непонятным слова или выражения („кожа Эпименида”, „по коже ясно”) — к созданию рассказа (более или менее подробного) о будто бы имевших место событиях (спартанцы, хранившие „мумию” Эпименида; Ферекид, умерший от вшивости).

<sup>1</sup> Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge, Massachusetts — London, Harvard University Press, 1995. P. 25—33, esp. 31—33.

<sup>2</sup> Следует отметить, что, как пишет В. Буркерт (Op. cit., p. 13), ионийцы, имевшие тесные контакты с Сирией в VIII в. до н.э. и способствовавшие заимствованию и распространению письменности, происходили не столько из Малой Азии, сколько из Афин, с Эвбеи, Самоса и Наксоса.

<sup>3</sup> Как показывает В. Буркерт, передача/заимствование алфавита может служить ярким образцом культурной трансляции как таковой. Распространение алфавита происходит достаточно быстро — в течение нескольких десятилетий, если не лет, и сразу в разных направлениях — от Этрурии до Фригии, где алфавиты, связанные с греческим, появляются одновременно (Burkert W. Op. cit., p. 25—33). Изобретение букв для обозначения греческих гласных благодаря *переосмыслению* неверно понятых знаков семитского алфавита (алеф, йод и т.д.) находит ближайшую параллель в создании мифов (о Персее, Горгоне и т.п.) на основе переосмысления непонятных изображений Гильгамеша и Хумбабы, „человекобыков и героев” и т.п. (Burkert W. Op. cit., p. 82—87). В анализируемом случае с „кожами” Эпименида и Ферекида, как мы постараемся показать, легенда, а затем и биографический нарратив возникают из переосмысления непонятного слова и провербимального выражения.

<sup>4</sup> Burkert W. Op. cit., p. 172.

<sup>5</sup> Ковалева И. И. Превращался ли Зевс в Эрота?. Индоевропейское языкознание и классическая филология — X. Материалы четний, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. 19—21 июня 2006 г. — СПб, „Наука”, 2006. С. 165—171.

<sup>6</sup> Ковалева И. И. Αίνιγμα в греческой трагедии: семантика и функция. // Слово в контексте литературной эволюции. М.: МГУ, 1989.

<sup>7</sup> Элиан, Пестрая история, IV, 28: „Ферекид Сироцкий умер самой мучительной смертью из всех людей: все его тело было истреблено вшами. Так как лицо его стало безобразным, он уклонялся от общения с друзьями, а когда кто-нибудь спрашивал, как он поживает, просовывал через дверную щель палец, обнажившийся от мяса (курсив наш. — И. К.), и добавлял, что и его

тело в таком же состоянии. Делосцы говорят, что щто бог, [почитаемый] на Делосе, разгневался на него и наслаз эту болезнь: дескать, сидя на Делосе вместе с учениками, он много всякого наговорил о своей собственной мудрости и, между прочим, сказал следующее: он-де никому из богов не приносил жертв и, однако же, прожил ничуть не менее сладостную и беспечальную жизнь, чем те, кто жертвует [богам] гекатомбы. Вот за эти легкомысченные речи он и понес тяжелейшее наказание (V, 2): Заболев, Ферекид, учитель Пифагора, сначала потел горячим липким потом, напоминающим сопли, потом покрылся насекомыми [?], а затем завшивел. Пока вши уничтожали его плоть, наступило исто—ение и он умер” (Перевод А. В. Лебедева). Отметим, что история, рассказанная Элианом, объединяет версию о смерти Ферекида на Делосе с версией о „вшивой болезни”.

*Irina Kovaleva*

## “THE ‘EPIMENIDES’ SKIN” AND LEATHER SCROLLS — THE OLDEST MEDIA OF WRITING IN ANCIENT GREECE

### Summary

In the article some details of legendary biographies of Epimenides and Pherecydes of Syros are dealt on the spot earlier practices of writing when leather scrolls were the dominating medium for a text.





*Christos P. Baloglou*

## DIE ETHISCH-ÖKONOMISCHE STRUKTUR DER GESELLSCHAFT DES WERKES VON HEKATAIOS VON ABDERA

**АПСТРАКТ:** Хекатај из Абдере (с. 360—290. године пре нове ере), ученик скептичара Пирона, писао је философске етнографије, за време Птолемаја I (305—283. г.) посетио је египатску Тебу, о чему је написао спис *Aiguptiaka*. Аутор овај спис третира као један од „романа о држави“ хеленистичког периода, који је истовремено послужио као „кнезевско огледало“ за Птолемаја. Акценат рада је на Хекатајевим представама о друштвеној и техничкој подели рада.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Хекатај из Абдере, Египат, структура друштва, праведност

### *Einleitung*

Von rund hundert Jahren stellte E. Rohde für sein grosses Werk über den griechischen Roman unter anderem eine Gruppe von Schriften aus der hellenistischen Zeit zusammen, die er durch eine “Verbindung ethnographischer Fabulistik mit philosophischen und politischen Idealvorstellungen”<sup>1</sup> charakterisiert sah. Und als nur wenig später R. von Pöhlmann seine weitgespannte Konzeption von der Entfaltung sozialistisch-kommunistischer Ideen in Staatstheorie, utopischer Gesellschaftsschilderung und sozialen Reformversuchen des Altertums entwickelte, wies er eben jener Gruppe von Schriften nunmehr unter dem Titel des “Staatsromans” die Rolle eines Kronzeugen zu<sup>2</sup>. Pöhlmanns Konzeption zählt in ihrer ganzen Radikalität heute kaum noch Anhänger. Aber die von ihm entfachte Debatte

darüber, ob es im Altertum schon sozialistische Gedanken und Programme gab, hält unvermindert an<sup>3</sup>.

Die charakteristischen Merkmale der zwei wichtigsten Staatsromane der hellenistischen Zeit — der “Heiligen Urkunde (Ιερά αναγραφή)” des Euhemeros von Messene<sup>4</sup> und der

“Sonneninsel” von Jambulos<sup>5</sup>, — egalitäre Staatsphilosophie, vorweggenommene Technokratien — Herrschaft, soziale Arbeitsteilung, das Modell eines Staatssozialismus, — sind in der Schrift des Hekataios von Abdera über Ägypten zu finden. Darin beschrieb er unter anderem vorbildliche Einrichtungen von Staat und Gesellschaft in recht idealisierender Art und Weise. Dieser Aspekt unterscheidet dieses Werk der Hellenistischen Zeit von den übrigen genannten “Staatsromanen”.

Die Werke von Euhemeros und Jambulos sind bisher Gegenstand mehrerer Untersuchungen gewesen<sup>6</sup>. Das Werk von Hekataios ist, wenn überhaupt, nur unzureichend untersucht worden; die bisherige Literatur<sup>7</sup> befasst sich mit der historischen Gestalt des griechischen Philosophen, untersucht seine Vorbilder bei der Beschreibung des Staats von Ägypten und hebt besonders Hekataios’ Bericht über die Juden hervor<sup>8</sup>. Die Αιγυπτιακά stellen einen besonderen Charakter in der Entwicklung der griechischen wirtschaftlichen Dogmen geschichte dar, der m.E., bis jetzt von den Fachgelehrten nicht berücksichtigt worden ist. Nach Darstellung Jacobys ist der vierte Teil des Berichts von Diodor (Kap. 69—95 mit einem Auhang 96—98)<sup>9</sup> derjenige, welcher von grösstem Interesse ist. Im folgenden Teil werden wir die Originalität von Hekataios’ Ideen nachweisen.

### *1. Der ständisch — geordnete Staat*

Hekataios von Abdera, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen und Ptolemaios I., an dessen Hofe er gelebt zu haben scheint<sup>10</sup>, war ein Schüler des Skeptikers Pyrrhon von Elis (ca. 360—275/70), der seinerseits als Schüler des Demokriteers Anaxarchos von Abdera galt und mit diesem auch Alexander nach Asien begleitete<sup>11</sup>.

In der Charakteristik des glückseligen Herrscherdaseins der Pharaonen<sup>12</sup> kommt unverkennbar die soziale Auffassung der Monarchie zum Ausdruck, wie sie uns auch sonst in der Staatstheorie der Zeit so bedeutsam entgegentritt<sup>13</sup>, die Auffassung des Königtums als eines “Gutes der Gemeinschaft”, als eines “ruhmvollen Dienstes für die Gemeinschaft”, durch welchen sie allen Mitgliedern ihr gerecht wird<sup>14</sup>.

Den Inhalt der “vollständigen Πολιτεία”<sup>15</sup> des Hekataios gibt nun Diodor im Wesentlichen dahingehend wider, dass das gesamte

Land in drei Teile unterteilt wird: in König, — Tempel — und Kriegerland. Der grösste Teil des Landes bildet das Tempelland, das den Priestern gehört, die von den Bürgern hohes Ansehen geniesen. Vom Tempelland aus sollte man die herkömmlichen Verpflichtungen gegenüber den Göttern wahrnehmen, vom Einkommen des Königslands sollte der König den Krieg finanzieren und vom Kriegerland sollten die Krieger ihren Lebensunterhalt beziehen<sup>16</sup>.

An der Spitze des Staats stand ein aus göttlichem Ursprung entsprossener König, dessen Macht gute Gesetze und ein Rat beschränkten<sup>17</sup>.

Eingehende Betrachtung erfordert die Funktion der Priester, denen ein umfangreicher Aufgabenbereich zukommt: sie nehmen staatliche Führungsaufgaben wahr und besitzen in allen öffentlichen Belangen die entscheidende Stimme, sind also gewissermassen oberrste Verwaltungschefs<sup>18</sup>. Ihr zweites und vom Zeitaufwand her wichtigeres Betätigungsfeld liegt im Versehen des Götterkultes<sup>19</sup>.

Die Rolle der Priester im ägyptischen Staat ist von griechischen Autoren besonders unterstrichen worden. Platon war bekannt, dass die ägyptischen Könige nicht ohne Beteiligung der Priester herrschen dürften<sup>20</sup>. Von Eratosthenes werden die Priester als *όμιληται τῶν βασιλέων* (Sprecher der Könige) bezeichnet<sup>21</sup>; sie übten nach einer weiteren Tradition die Jurisdiktion in Ägypten<sup>22</sup>. Beachtenswert ist, dass den Priestern auf Panchaia, der Stadt auf der “Heiligen Insel” von Euheremos ein ähnlicher Aufgabenbereich zukommt<sup>23</sup>, den wir in “Aigyptiaka” treffen.

Bei Hekataios ist von Städten die Rede, sie spielen aber als solche im Staatsaufbau keine Rolle, sondern aus ihnen sind lediglich die besten Bürger zu einem Richterkollegium für ganz Ägypten bestimmt<sup>24</sup>.

Nach dem König, den Priestern und Kriegern, die die Elite der Herrschenden in der Gesellschaft darstellen, existieren noch drei Stände, drei *οντάγματα*<sup>25</sup>, die Bauern, Hirten und Handwerker, die dem produktiven Sektor der Wirtschaft entsprechen.

Ein charakteristisches Merkmal des Staatsaufbaus des Hekataios liegt darin, dass die Bürger des produktiven Sektors keine Steuern bezahlen, es wird nur eine geringe Pacht von den dem Bauern überlassenen Grundstücken erhoben<sup>26</sup>. Diese gesetzliche Anordnung charakterisiert unserer Meinung nach die soziale Auffassung der Monarchie.

### *1.1. Bemerkungen*

Die Dreiteilung der wirtschaftlichen Stände in “Aigyptiaka” des Hekataios hat einen sozialpolitischen Charakter und stellt eine Art soziale Arbeitsteilung dar.

Eine Einteilung der Gesellschaft in Ständen ist von der klassischen Staatstheorie her — man denke etwa an Hippodamos von Milet, Platon oder Aristoteles<sup>27</sup>, — wohlvertraut. Auch in griechischen Beschreibungen altorientalischer Gesellschaften, vor allem der altägyptischen kommt eine solche Ständeeinteilung zur Anwendung. Dort treffen wir auch auf jenes Berufspriestertum, das in der griechischen Staatstheorie keine Rolle spielt, sehr wohl aber bei Hekataios. Ägypten besass zwar kein eigentliches Kastensystem, aber die Erblichkeit der Berufe veranlasste die Griechen aus Gründen der Systematisierung ein solches anzusetzen<sup>28</sup>. Die Zahl der Stände variiert dabei, je nachdem, wie der jeweilige Autor die Einteilung vornahm. Der Bogen spannt sich dabei von Herodot über Isokrates, Platon, Diodor und Euheremos bis zu Strabon<sup>29</sup>. Feste Elemente bei diesen Autoren sind Priester und Krieger. Die Bauern, die ja wie überall das Gros der Bevölkerung ausmachten, finden bei Herodot und Isokrates — wohl als Selbstverständlichkeit — keine Erwähnung. Des öfteren angeführt werden auch Handwerker und Hirten. Die Ähnlichkeiten zu Hekataios sind nicht zu übersehen<sup>30</sup>.

Hekataios weist eindeutig darauf hin, dass die Gruppe der Erwerbstätigen — δημιούργοι und τεχνίται — nur zum Stand gehören dürfen, die das Gesetz für sie vorsieht<sup>31</sup>.

Die Dreiteilung des produktiven Sektors in drei Stände sieht Hekataios als eine Naturveranlagung; jeder Bürger, der zu einem Stand gehört, sollte nur die Tätigkeit betreiben, für die er zuständig ist. Er sollte gerecht handeln, indem er das Seine tut. Darin besteht die Gerechtigkeit. In diesem Staat werden wir den Bauern als Bauern finden, nicht gleichzeitig als Handwerker und den Handwerker als Handwerker und nicht zugleich als Krieger<sup>32</sup>. Der Wohlstand und die “die Harmonie im gesellschaftlichen Aufbau”<sup>33</sup> der Bürger können nicht erreicht werden, wenn sich die Bürger mit vielen Tätigkeiten beschäftigen. Hier liegt auch ein Aspekt der Dreiteilung des Volkes und der Bestimmung der unterschiedlichen Tätigkeiten jedes Bürgers. Diese Teilung der Arbeit zielt vielmehr auf Beachtung der je spezifischen Fähigkeiten des einzelnen und der Möglichkeit, dass er in ihrer Entfaltung Erfüllung findet. Da Vollendung einer Tätigkeit nicht in “Vielbeschäftigkeit” (ein in der Antike besonders verpöntes Verhalten)<sup>34</sup>, sondern nur in der Ausrichtung auf eines möglich ist, und da auch die in Ausübung dieser Tätigkeit hergestellten

Produkte einen bestimmten Wert für einen bestimmten Gebrauch haben, plädiert Hekataios dafür, eine Überschneidung von Kompetenzen in der Gesellschaft zu vermeiden:Dort, wo er kompetent ist, ist er souverän, wo er es nicht ist, gibt er freiwillig die Kompetenz an die anderen ab.

Ein weiterer Aspekt dieser Dreiteilung liegt gleichzeitig darin, dass sie zur Schaffung eines Gleichgewichts zwischen den Menschen dient. Hekataios betrachtet das Gliederungsgefüge des Staats als völlig gerecht und ausgewogen. Dieses “Maximum” an sozialer Balance und ökonomischem Gleichgewicht ist mit der Konzeption von der besten Politeia untrennbar verbunden<sup>35</sup>. In der Antike waren die Voraussetzungen, die in den verschiedenen staatstheoretischen Konzeptionen diesen Zustand eines Gleichgewichts sichern sollten, durchaus unterschiedlich definiert, doch ging es eindeutig um eine Zielvorstellung<sup>36</sup>. Dieser Zustand, die beste Politeia, wird in der theoretischen Konzeption als erreicht vorgestellt, so dass jegliche Eigendynamik der gesellschaftlichen Ordnung — im Sinne einer Entwicklung — ausgeschlossen sein soll und ist. Das wichtigste Charakteristikum der Staatsentwürfe der Antike ist die statische Gesellschaftsordnung. Unter diesem Gesichtspunkt der statischen Gesellschaftsordnung sollten wir uns auch Hekataios’ Ägypten nähern.

Ein weiterer Aspekt der sozialen Arbeitsteilung liegt darin, dass sich jeder Handwerker nur mit der industriellen Tätigkeit beschäftigt und diese nicht mit Ackerbau verbindet; er darf auch nicht mehrere Handwerksbetriebe in einer Hand vereinigen. Dieses Verbot, das Hekataios lobt, hat als Ziel die Habgier der Bürger zu bekämpfen. Hekataios erkennt an, dass die Habgier von Privatpersonen die gemeinsame Wohlfahrt aller gefährden kann. Dies würde eventuell Streitigkeiten und Unruhen zwischen den Bauern führen, welche die Stabilität des Staates gefährden könnten. Gerade das entspricht verdächtig genau Platons Verbot in den “Gesetzen”<sup>37</sup>. Hekataios geht einen Schritt weiter, indem er die Verhältnisse in anderen Ländern tadeln, vor allem dort, wo es demokratische Poleis gibt und sich Bauern und Handwerker in Volksversammlungen begeben, bezahlt von anderer Leute Geld, und den Staat zugrunde richten<sup>38</sup>. Diese antidemokratische Attacke bezieht sich nun nicht auf die hellenistische Welt, der Hekataios angehört, sondern deutlich auf jene frühere Zeit, in der tatsächlich aristokratisch — oligarchische Kreise solche Kritik an der Demos — Herrschaft übten, mithin auf die Zeit von Platons Staatsphilosophie, in welche sich diese Kritik ihrem Inhalt nach ja ganz genau einfügt. Mit dieser Kritik ist vor allem Athen gemeint<sup>39</sup>.

## *1.2. Industrielle Arbeitsteilung*

Als Nächstes würdigt Hekataios die positiven und wohltätigen Wirkungen der Arbeitsteilung. Es wird der qualitative Vorzug der Arbeit desjenigen anerkannt, welcher sich mit einer Kunst beschäftigt. Gleichzeitig lobt Hekataios die erbliche Nachfolge in der Tätigkeit der Mitglieder im primären Sektor der Wirtschaft. Dieses Phänomen, dessen Ursprung in der Legislation der alten Ägypter, nach der Information von Herodot<sup>40</sup>, nachzuvollziehen ist, war als “Gesetz von Sesostris” in der ägyptischen Gesellschaft bekannt. Die ererbte technische Geschicklichkeit, der Fleiss der Bevölkerung und die konsequent durchgeführte Arbeitsteilung führen zu einer Innovation im Produktionsverfahren. Diese Anerkennung von Hekataios ist unserer Meinung nach von höchster Wichtigkeit und wir werden sie näher betrachten.

Es ist bekannt, dass Adam Smith die industrielle Arbeitsteilung an der Methode der Stecknadelherstellung<sup>41</sup> und der Stoffproduktion<sup>42</sup> propagiert; er beschreibt ausführlich die Aufteilung eines Arbeitsvorgangs in möglichst kleine, möglichst leicht und effektiv zu bewältigende Schritte. Ein solches Verfahren in der Stoffherstellung und — bearbeitung beschreibt auch Platon<sup>43</sup>, der den Begriff “Arbeitsteilung, division of labor” mit dem ähnlichen Ausdruck “μερών ἐκαστον διηρούμεθα”<sup>44</sup> einführt.

Smith ging einen Schritt weiter, indem er ausführlich die Vorteile der industriellen Arbeitsteilung beschrieb. Er hatte anerkannt, dass die Arbeitsteilung zur Erfindung einer grossen Anzahl von Maschinen beiträgt, die den Arbeitsvorgang erleichtern und verkürzen<sup>45</sup>. Diese Konsequenzen sind von den Autoren des Klassischen Altertums — Xenophon, Platon, Aristoteles, — nicht untersucht worden<sup>46</sup>. Hekataios dagegen unterscheidet sich von den anderen Autoren des Klassischen Altertums. Bei ihm gibt es keine Beschreibung der industriellen Arbeitsteilung in einem bestimmten Arbeitsvorgang, wie bei Platon. Er erkennt dagegen an — und dies ist unserer Meinung nach wichtig, — dass die Arbeitsteilung zur Erfindung eines neuen Produktionsverfahrens beiträgt, und hier nähert er sich der Beschreibung von Adam Smith an. Die Hühnerzüchter und die Gänzehirte schreiten zur Innovationen im Produktionsverfahren der Hühner und Gänse vor. Mit dem Ausdruck “διά της ιδίας φιλοτεχνίας” möchte er andeuten, dass die Hühnerzüchter und die Gänzehirte als Pionierunternehmer durch Innovationen und die entscheidenden Fortschrittsimpulse geben. In diesem Fall handelt es sich nicht um die Erfindung einer Maschine, wie A.Smith beschrieb. Die Innovation im Produktionsverfahren besteht in Vorbesserungen

der Bereitstellung bereits bekannter Güter, die als Folge eine Steigerung der Produktion haben. Dies deutet Hekataios mit dem Ausdruck “αμύθητον πλήθος ορέων αθροίζουσιν” an.

Die Hühnerzüchter und Gänsehirte erscheinen in der Beschreibung des Hekataios nicht als Pronierunternehmer, deren Innovativen Gewinne verschaffen. Vom Gewinn ist in dieser Beschreibung nicht die Rede.

Ein weiterer Aspekt der Teilung der Bevölkerung bezieht sich auf den Kreislauf der Produkte und Dienste innerhalb der Wirtschaft, der bis jetzt, u.W., von den Fachgelehrten nicht berücksichtigt worden ist.

Der Stand der Bauern sammelt und gewinnt in einem gewissen Zeitraum ein bestimmtes Quantum roher Naturprodukte. Diese Naturprodukte können entweder sogleich, oder doch, wenn sie eine kleine Bearbeitung durch Bauern selbst erfahren haben, als Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse gebraucht werden. Ein anderer Weg ist, dass die Naturprodukte durch die Bauern oder Hirten unter Umgehung der “Herrschener” (König, Staatsbeamten, Priester, Krieger) direkt bezogen werden und zur Befriedigung der Bedürfnisse gebraucht werden. Oder sie müssen erst durch die Hände der Handwerker jene Form erhalten, die sie tauglich macht, als Mittel zur Befriedigung der mannigfaltigen menschlichen Bedürfnisse zu dienen.

Dasselbe Verfahren gilt auch für den Stand der Hirten, die mit den Bauern den primären Sektor der Wirtschaft konstituieren.

Der Stand der Handwerker erhält vom Stand der selbstständigen Arbeiter, Bauern und Hirten das ganze Quantum der Naturprodukte der zweiten Gattung, verarbeitet und formt sie auf mannigfaltige Art, hält einen Teil der verarbeiteten Produkte zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse zurück und gibt den anderen Teil an die Stände der Bauern und Hirten ab.

Der Stand der “Herrschener” verbraucht ebenfalls ein Quantum von Natur — und Kunstprodukten, ohne aber unmittelbar ein solches Produkt hervorzubringen. Die Produkte der drei Stände werden von den “Herrschern” eingekauft; der Stand der Herrschener indes bietet seine Dienste zum Schutz der anderen drei Stände an.

Wir werden den Versuch unternehmen, die obige Beschreibung in einer “mathematisch — ökonomischen” Art und Weise darzustellen.

Die Bauern bieten eine Menge a ihrer Produktion den Hirten, eine Menge b den Handwerkern und eine Menge c den “Herrschern” an. Die Hirten A den Bauern, B den Handwerkern und C den “Herrschern” an. Die Handwerker bieten a’ den Bauern, b’ den

Hirten und c' den "Herrschern" an. Die "Herrscher", die mit dem Schutz der drei anderen Stände beauftragt worden sind, bieten A', B' und C' an. Aus dieser Darstellung erstellen wir folgende Matrix:

	Bauern	Hirten	Handwerker	'Herrschер'
Bauern		a	b	C
Hirten	A		B	C
Handwerker	a'	b'		c'
'Herrschер'	A'	B'	C'	

Die obige Darstellung der Bevölkerung dient der Autarkie des Staates. Von Handel ist keine Rede, d.h., es handelt sich um einen Staat, der mit seiner eigenen Produktion autark ist. Die genaue und exakte Bestimmung der Tätigkeiten und des daraus folgenden Wirtschaftens jedes Bürgers garantiert die Wirtschaftsstabilität. Den entscheidenden Ansatzpunkt zur Wirtschaftsstabilität bildet eine optimale Ausbeutung der Produktionsfaktoren Boden, Arbeit und Macht.

## 2. Die steuerpolitischen Massnahmen

Hekataios erkennt an, dass das Auslöschen der drückenden Armut und des übermässigen Reichtums die Ursachen für Spaltung und Aufruhr sind. Damit diese Krankheiten geheilt werden können, soll jeder Bürger den Regierenden die Grösse und die Quellen seines Vermögens angeben. Die Quelle des Vermögens jedes Bürgers soll in den Verzeichnissen schriftlich vorhanden sein; stellt sich heraus, dass jemand lügt oder noch sonst etwas über das im Verzeichnis Aufgeführte hinaus besitzt "dann ist die Erzwingung der Todesstrafe notwendig"<sup>47</sup>. Hervorzuheben ist, was Diodoros<sup>48</sup> betont, dass nämlich diese Gesetzgebung Solon beeinflusst hat. Ähnliche Gesetze finden wir auch in Platons *Nomoi*<sup>49</sup>.

## 3. Geld — und Kreditmassnahmen

Die Gerechtigkeit ist die notwendige Voraussetzung für das Bestehen der Staatseinheit und der Gemeinschaft und ist stets ein Mittel, einen anderen zu übervorteilen. Im Wesen der Ungerechtigkeit liegt das Zerstörende, das die Polis vernichtet.

Aus diesem wichtigen Gedanken, der auch in der platonischen Staatsphilosophie zu finden ist<sup>50</sup>, könnten wir auch die Äusserungen von Hekataios über das Geld — und Kreditwesen betrachten.

Obwohl sich Hekataios nicht ausführlich über das Wesen und die Funktionen des Geldes aussert, gibt es nur einen Hinweis. Er erwähnt, dass sich ein Gesetz gegen die Münzfälschung gibt. Und derjenige der eine Münze fälscht, streng bestraft werden muss<sup>51</sup>. Ebenso aussert er sich auch gegen die Fälschung und den Betrug im Handelsverkehr<sup>52</sup>.

Hekataios stützt sich im Bereich des Geldwesens noch auf einige wichtige kreditpolitische Massnahmen. Er will durch den Entzug des Rechtsschutzes für Wucherer diese Auswüchse des Kreditwesens verhindern. Der Entzug des Rechtsschutzes gilt für das Depot — und Darlehensgeschäft. Bei einem Darlehen mit einer schriftlichen Quittung, durfte der Darlehensgeber nicht mehr Zinsen als das Doppelte des Kapitals sammeln<sup>53</sup>.

Diese Massnahmen der ägyptischen Gesellschaft in den *Aigyptiaka*, die Diodor kurz beschreibt, verraten einen Einfluss von Platos *Nomoi*. Dort werden ausführlich die kreditpolitischen Massnahmen in der Polis beschrieben<sup>54</sup>.

#### 4. Bevölkerungsmassnahmen

Hekataios erstellte keine Bevölkerungstheorie oder bestimmte Bevölkerungsmassnahmen wie früher Platon und Aristoteles. Es gibt nur eine bestimmte Stelle, die u. E., von Interesse scheint.

In den *Aigyptiaka* wird beschrieben, dass jeder Priester nur eine Frau heiratet, während den anderen Bürgern erlaubt ist, mehrere zu heiraten. Es wird die Vielzahl der Kinder gefordert, denn es wird anerkannt, dass das Bevölkerungswachstum zur Eudaimonia und zur Wohlfahrt der Städte und des Landes beiträgt<sup>55</sup>. Das Erkennen der Beziehung zwischen der Bevölkerungsanzahl und der wirtschaftlichen Wohlfahrt erscheint uns von Wichtigkeit zu sein. Eine ähnliche These vertritt auch Herodot bei der Beschreibung der Lakedaimonier<sup>56</sup>.

#### 5. Schlussfolgerungen.

Hekataios schildert in seinem Werk *Aigyptiaka* eine ideale Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit und die Stabilität existieren. Sein Werk gehört zu der Gruppe der “Staatsromane” der hellenistischen Zeit und es dient gleichzeitig als ein “Fürstenspiegel” für den König

Ptolemaios. Vom Interesse und Originalität scheinen seine Vorstellungen über die soziale und technische Arbeitsteilung zu sein.

<sup>1</sup> E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, hg. von W. Schmid. Leipzig 1914<sup>3</sup> [Nachdr. Hildesheim: Olms, 1960<sup>4</sup>], S. XXX.

<sup>2</sup> R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Bd. II. München: C. H. Beck 1925<sup>3</sup>, S. 274ff.

<sup>3</sup> Mit besonderer Verve focht E. Salin gegen die Anwendung der Kategorien "Sozialismus" und "Kommunismus" auf antike Verhältnisse. Vgl. E. Salin, "Der 'Sozialismus' in Hellas", in: G. Karo u.a. (Hgg.), *Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden. Festgabe E. Gotheim*. München—Leipzig 1923, S. 15—59.

<sup>4</sup> *Euhemeri Messenii Reliquiae*, edid. M. Winiarczyk. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner, 1991 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana].

<sup>5</sup> Diod. Sic II 5.

<sup>6</sup> Die Literatur zu Euhemeros und Jambulos ist fast unüberschaubar. Ein auführliches Literaturverzeichnis der bis 1991 erschienenen Werke findet sich in M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii...., op. cit.*, S. XVIII—XXXVI. Vgl. ebenfalls den nach 1991 erschienenen Aufsatz von R. Müller "Überlegungen zur 'Ιερά Ανοικόποφή des Euhemeros von Messene", *Hermes* 121 (1993) 276—300. über eine letzte Wurdigung des Jambulos, vgl. M. Winiarczyk "Das Werk des Jambulos. Forschungsgeschichte (1550—1988) und Interpretationsversuch", *Rheinisches Museum für Klassische Philologie* 140 (1997) 128—153; C. Baloglu "The social and economic organization of Iambulus's 'Sun State'", *Skepsis* XI (2000) 159—172.

<sup>7</sup> Vgl. F. Jacoby "Hekataios", *RE* VII (1912) Sp. 2750—2769 [Nachgedruckt, in ders., *Griechische Historiker*. Stuttgart 1956, S. 175—185]; E. Rohde, *Der griechische Roman und seine ..., op. cit.*, S. 223—236; E. Salin, *Plato und die griechische Utopie*. München—Leipzig; Duncker & Humblot, 1921; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, op. cit., S. 291—293; H. Braunert "Staatstheorie und Staatsrecht im Hellenismus", *Saeculum* 19 (1968) 47—66, hier S. 48—50 [Nachgedruckt, in: ders., *Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch — römischen Antike. Gesammelte Aufsätze und Reden*, hgg. von K. Telschow — M. Zahrnt. Stuttgart 1980 [Kieler Historische Studien 26], S. 165—190, der Hekataios mit Euhemeros vergleicht; O. Murray, "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship", *Journal of Egyptian Archaeology* 56 (1970) 141—171; F. H. Diamond, *Hecataeus of Abdera*. California 1974 (micr.) (non vidi); L. Bertelli "L'utopia greca", in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, hg. von L. Firpo, Bd. I. Torino 1982, S. 463—581, hier S. 565—567; R. Bichler "Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie", *Grazer Beiträge* 11 (1984) 174—206, hier S. 195—197; Ders., *Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie. Teil I*. Wien—Köln—Weimar: Böhlau, 1995, S. 165. J. Dillery "Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the *Interpretaio Graeca*", *Historia* XLVII (3) (1998) 255—275; Über einen Kommentar des Exzerpts des Diodor (I, 70—93), vgl. G. Wirth, O. Veh, Th. Nothers, Hgg., *Diodoros. Griechische Weltgeschichte*. Bücher I—X, übers., eingeleitet und kommentiert. Teil I. Stuttgart 1972 [Bibliothek der griechischen Litaratur 34], S. 300—310.

<sup>8</sup> Vgl. W. A. Heidel, *Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus Book 2*. Boston 1935, 135S. [Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences. 18,2]. Vgl. die Rezension von J. Vogt, in: *Gnomon* 13(1937) 525—530. W. Spoerri "H. von Abdera (Teos) (4)", *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Stuttgart: A. Druckermann, 1967, Sp. 980—982. Ders., "Hekataios von Abdera", *Reallexikon für Antike und Christentum* 14(1987), Sp. 275—310, hier Sp. 288—305. M. Sartori

“Storia, ’utopia’, e mito nei primi libri della *Bibliotheca Historica* di Diodoro Siculo”, *Athenaeum*, n.s. 62(1984) 492—536.

<sup>9</sup> F. Jacoby “Hekataios...”, *op. cit.*, Sp. 2763. Vgl. A. Burton, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1972, S. 5.

<sup>10</sup> Josephus, *contra. Apionem* 1, 183 [= FGrH A III 264 F7a]: “Εκαταίος δε ο Αβδηρίτης, ανήρ φιλόσοφος ὄμα καὶ περί τας πράξεις ικανώτατος, Άλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνακμάσας καὶ Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου συγγενόμενος”.

<sup>11</sup> W. Spoerri, *op. cit.*, Sp. 278.

<sup>12</sup> Diod. Sic I 70ff.

<sup>13</sup> O. Murray “Hecataeus...”, *op. cit.*, S. 160; W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*. London: E. Arnold, 1930<sup>2</sup>, S. 50—51.

<sup>14</sup> A. Steinwerter “ΝΟΜΟΣ ΕΜΠΥΧΟΣ. Zur Geschichte einer politischen Theorie”, *Abhandlungen der Akademie Wien*, phil.-hist. Klasse 83(1946) [1947] 250—255; J. Irmscher “Die hellenistische Weltreichsidee”, *Klio* 60(1978), H. 1, S. 177—182, hier S. 182.

<sup>15</sup> F. Jacoby, *op. cit.*, Sp. 2762.

<sup>16</sup> Diod. Sic. I 73, 5—7.

<sup>17</sup> Diod. Sic. I 70.

<sup>18</sup> Diod. Sic. I 73,4.

<sup>19</sup> Diod. Sic. I 73,3.

<sup>20</sup> Platon, *Politikos (Staatsmann)* 290 d-e.

<sup>21</sup> Bei Strabon, *Geographica* XVII 1, 5.

<sup>22</sup> Aelian, *Var. Historiae* 14, 34.

<sup>23</sup> Diod. Sic. IV 45,4 [= M. Winiarczyk, *Euhemeris Messenii Reliquiae*. Stuttgart—Leipzig (BT) 1991, T. 35, zitiert als T 35 W].

<sup>24</sup> Diod. Sic. I 75,3.

<sup>25</sup> Diod. Sic. I 74,1.

<sup>26</sup> Diod. Sic. I 74,1.

<sup>27</sup> Hippodamos’ Politeia (Aristoteles, *Politica* II 8, 1267 b31—33): Handwerker, Bauern und Krieger; Platons Politeia (Platon, *Politeia* IV 440e): Philosophen, Wächter und Bauern; Aristoteles’ beste Politeia (Aristoteles, *Politica* VII 8, 1328 b19—23): Priester, Beratende, Waffenträger (Bauern, Banausen, Douloi stehen ausserhalb der politischen Ordnung).

<sup>28</sup> Vgl. Anne Burton, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1972, S. 213.

<sup>29</sup> Herodot, *Historiae* II 164,1; Isokrates, *Bousiris* 15: Priester, Krieger und Handwerker; Platon, *Timaios* 24a-b: Priester, δημιούργοι (= Bauern + Hirten + Jäger), Krieger; Diod. Sic. I 28,5: ευπατρίδαι, γεώμοροι, δημιούργοι; Euhemerus’ Heilige Insel: Krieger — Priester + Techniten — Bauern — Soldaten + Hirten (Diod. Sic. V 45,3 = T 35 W); Strabon, *Geographica* XVII 1,3 (FGrH 665 F92): Soldaten, Bauern, Priester.

<sup>30</sup> Vgl. R. Müller Überlegungen zur Ιερά Αναγραφή des Euhemeros von Messene, *Hermes* 121(1993) 276—300, hier S. 293.

<sup>31</sup> Diod. Sic. I 74, 6f. Anders bei Diod. Sic. I, 28, 5, wo die Geomoroi Athens mit den Georgoi Aegyptens verglichen werden, die mit τονς μαχίμους παρεχόμενοι bezeichnet werden, waehrend I 73,7 und 74,1 Machimoi und Georgoi als verschiedene Staende benannt sind.

<sup>32</sup> Diod. Sic. I 74, 7.

<sup>33</sup> Nach H. Braunert, *op. cit.*, S. 55.

<sup>34</sup> Vgl. Homer Odyssee, Μ 228; Archilochus, der den homerischen Vers wiederholt (Diehl, Fasc. 3, Fr. 41). Besonders aussert sich Platon gegen die Vielgeschäftigkeit; vgl. Platon, *Charmides* 161 b4—6.

<sup>35</sup> Vgl. Ch. Triebel — Schubert und Ul. Muss “Hippodamos von Milet: Staatstheoretiker oder Stadtplaner?”, *Heplaistos* 5/6 (1983/84) 37—59, hier 42—44,

<sup>36</sup> Eine ähnliche Zielvorstellung finden wir auch in der spätbyzantinischen Zeit, in der Denkschrift des Neoplatonikers Georgios Gemistas — Plethon (1355—1452) an den Despoten der Peloponnes Theodor II Palaiologos, wobei er die Bevölkerung seiner “wohleingerichteten Politeia” in drei Stände unterteilt: (a) der notwendigste Stand, der die Grundlage der beiden anderen bildet und die Feldarbeiter, die Bauern und die Viehzüchter umfasst, (b) der zweite Stand der Gewerbetreibenden, welchen die Handwerker, Krämer und Kaufleute umfasst und (c) der dritte Stand, der Regierenden, zu dem die Staatsbeamten und die Krieger gehören. Sp. Lampros, *Παλαιολόγεια καί πελοποννησιακά*, Bd. IV. Athen, 1926 [Nachdr. 1972], S. 119, 23 — 120, 14, dt. Übers. von W. Blum, in: *Georgios Gemistas Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich* (1355—1452). Stuttgart: A. Hiersemann, 1988, S. 151—169.

<sup>37</sup> Platon, *Nomoi (Gesetze)* VIII 846e4—847a3.

<sup>38</sup> Diod. Sic I 74, 7.

<sup>39</sup> Vgl. A. Burton, *Diodorus* ..., op. cit., S. 218; R. Bichler “Zur historischen...”, op. cit., S. 196.

<sup>40</sup> Herodot, *Historiae* VI 60. Herodot nennt es eine Übereinstimmung der Lakedaimonier mit den Ägyptern, dass Herolde, Flötenspieler und Köche ihre Berufe jeweils von den Vätern erben.

<sup>41</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Book I, ch 1, S. 5 (New York: Modern Library, 1937).

<sup>42</sup> A. Smith, *An Early Draft of the Wealth of Nations*, in: W. R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor*. New York, 1937, s. 323, 330.

<sup>43</sup> Platon, *Politikos* 279 B9-C3; 280 A9-B4; 280 E6-281, 281 D8-282 D3. Vgl. V. Foley, “The division of labor in Plato and Smith”, *History of Political Economy* 6(1974) 220—242, hier S. 236—237.

<sup>44</sup> Platon, *Politikos* 279 B10.

<sup>45</sup> A. Smith, *An Inquiry* ...., op. cit., S. 7—9; ders, *An Early Draft...*, op. cit., S. 333—334; ders., *Lectures on Jurisprudence* (1763), S. 167ff.

<sup>46</sup> Es ist beachtenswert, dass Seneca in seinem neunzigen Brief die Innovation eines Handwerkers im Produktionsverfahren beschreibt. Seneca, *Epistles*, XC, 24—25.

<sup>47</sup> Diod. Sic I 77,5.

<sup>48</sup> Diod. Sic I 77,5.

<sup>49</sup> Platon, *Nomoi* VI 754d7-e2; 754e3-755a1. Vgl. darüber, C. Baloglou und A. Constantinides, *Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der Alten Griechen*. Frankfurt/M: P. Lang 1993, S. 103; C. Baloglou “Οι αντιλήψεις του Πλάτωνος περί φορολογίας (mit dt. Zsfg)”, *ΑΡΧΑΙΟΓΝΩΣΙΑ* 9 (1995—96) [= 1998] 279—296.

<sup>50</sup> H.-G. Schachtschabel “Die Idee eines gerechten Preises in der griechischen Antike”, *Schollers Jahrbuch* 63(1939) 33—48, hier S. 35.

<sup>51</sup> Diod. Sic I 78,3.

<sup>52</sup> Diod. Sic I 78,3.

<sup>53</sup> Diod. Sic I 79,2.

<sup>54</sup> Vgl. C. Baloglou und A. Constantinidis, *Die Wirtschaft...*, op. cit.; C. Baloglou, *Η οικονομική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων* (mit dt. Zsfg.). Thessaloniki 1995.

<sup>55</sup> Diod. Sic I 80,3: “ως ταύτης μέγιστα συμβαλλομένης πρός ευδαιμονίαν χώρας τε και πολεων....”

<sup>56</sup> Herodot, *Historiae* I 66.

*Христиос Балоёлу*

ЕТИЧКО-ЕКОНОМСКА СТРУКТУРА ДРУШТВА У РАДУ  
ХЕКАТАЈА ИЗ АБДЕРЕ

Резиме

Аутор испитује погледе Хекатаја из Абдере (с. 360—290. године пре нове ере), савременика Александра Великог и Птолемаја I (305—283. године пре нове ере), на друштвено уређење под монархијом, на шта је био подстакнут и својим путовањем у Египат и могућим боравком на Птолемајевом двору. Хекатај је био ученик скептичара Пирона из Елиде (с. 360—275/70. године пре нове ере), који је можда био ученик Анаксарха из Абдере, Демокритовог следбеника и земљака.

Хекатај даје идеализовану слику и земље и народа, египатског начина живота и облика владавине, тврдећи да их одликује праведност и стабилност. Његов спис припада хеленистичком жанру „романа о држави”, или истовремено треба да служи као „кнежевско огледало” за краља Птолемаја. И поред идеализоване слике у спису, аутор овог рада настоји да издвоји конкретна саопштења о стварној ситуацији у Египту његовог времена. Као економиста, аутор наводи Хекатајеве податке о новцу, порезима, друштвеним слојевима (сељацима, пастирима и радницима), техничкој подели рада.

Аутор истиче оригиналност Хекатајевих идеја у развоју грчких схватања о привреди, којом се модерни стручњаци до сада нису бавили.





Danijela Stefanović

## HELENSKA OPAŽANJA EGIPTA

**APSTRAKT:** Helenska istoriografija posvećena Egiptu, koji je po pravilu njena sporedna tema, može se podeliti na dva perioda, a granicu čini Aleksandrovo osvajanje 332. godine pre n.e. Najreprezentativniji predstavnici starijeg perioda jesu Hekatej iz Mileta, Herodot, Helanik sa Lezbosa i Aristagora. Mlađem periodu pripadali su Eudoks sa Knida, Hekatej iz Abdere i Maneton.

**KLJUČNE REČI:** Egipat, helenska istoriografija, *Aegyptiaca*, Herodot, Aristagora, Maneton, *proskynemata*

Predstava koju jedan narod stvara o drugom gotovo uvek je više sopstvena konstrukcija nego samo prenos utiska. Helenski prikazi Egipta odgovaraju ovom modelu, te je C. Froidefond grčki doživljaj zemlje faraona definisao rečju „mirage” i zaključio da je stvorena predstava u meri u kojoj je prikazivala Egipćane, odslikavala i same Grke.<sup>1</sup>

Naznake o Egiptu sreću se gotovo kod svih helenskih pisaca, no to ne znači da se može reći da je svet faraona bio jedna od glavnih tema grčke istoriografije. Naprotiv, Egipat se nalazio na margi-

<sup>1</sup> C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix en Provences 1971. Najvažnija opšta dela posvećena ovom pitanju jesu: E. Said, *Orientalism*, New York 1978; Id., *Culture and Imperialism*, New York 1993; P. Vasunia, *The Gift of the Nile*, Berkeley 2000; M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana*, Leiden 2000; S. Stephens, *Seeing Double*, Berkeley 2003; F. Hartog, *The Greeks as Egyptologists*, u: *Greeks and Barbarians*, ed. Thomas Harrison, New York 2002, 211—228; S. Burstein, *Images of Egypt in Greek Historiography*, u: *Ancient Egyptian Literature. History and Form*, ed. A. Loprieno, Leiden 1996, 591—604; C. W. Müller, *Fremderfahrung und Eigenfahrung*, *Philologus* 114, 1997, 200—14; M. Futre Pinheiro, *A Atracção pelo Egípto na Literatura Grega*, *Humanitas* 47, 1995, 441—468.

nama njene ekumene.<sup>2</sup> Za helenske pisce Egipat je uvek ‘država drugog reda’ i stoga sporednog značaja u tokovima univerzalne istorije. U središtu njihovog interesovanja nalaze se azijska carstva (Asirija, Medija i Persija)<sup>3</sup> i njihov sukob sa ‘Evropom’, dok se Egiptom bave samo onda kada je u dodiru sa jednom od zaraćenih strana. Zbog toga se o njemu često govori u radovima posvećenim svetskim carstvima,<sup>4</sup> o čemu najrečitije svedoči druga knjiga Herodotove *Istorije*.

Burstein navodi da je ovakav pristup istoriji Egipta imao više posledica: njegova prošlost nije posebna tema, već se umeće u kazivanja o etnografiji, geografiji ili spomenicima; kada pisci ipak pričaju o istoriji, to čine navodeći imena vladara i njihove poduhvate, a retko nastoje da u navedenim događajima uoče uzročno-posledične veze i posmatraju ih kao deo širih procesa koji su prelazili granice Egipta; o nasledu Egipta gotovo uvek sude tako što ga porede sa svetom kojem su sami pripadali.<sup>5</sup>

Međutim, bez obzira na pomenuta ograničenja, interesovanje za dolinu Nila proizvelo je veliki korpus posvećen podneblju Egipta, njegovoj kulturi i prošlosti. O izrečenom svedoči i činjenica da je najveća pojedinačna sekcija u *Die Fragmente der griechischen Historiker* F. Jacobya<sup>6</sup> (Leiden, 1958) posvećena upravo ‘istoričarima Egipta’. Nažalost, samo su četiri dela iz tog velikog korpusa u potpunosti sačuvana: druga knjiga Herodotove *Istorije*, prva knjiga Diodorove *Istorische biblioteke*, sedamnaesta knjiga Strabonove *Geografije* i Plutarhov spis *De Iside et Osiride*.

Antička istoriografija posvećena Egiptu može se podeliti na dva perioda, a granicu čini Aleksandrovo osvajanje 332. godine pre n.e. Ova podela je bila naznačena još u antici.<sup>7</sup> Najreprezentativniji predstavnici starijeg perioda jesu Hekatej iz Mileta, Herodot, Helanik sa Lezbosa i Aristagora.

Svedočenja o Egiptu nalazimo još u Homerovim eposima, gde se on opisuje kao daleka zemlja velikog bogatstva, moći i mudrosti, koja se nalazi u blizini misteriozne reke. U *Odiseji* su pomenuti egi-

<sup>2</sup> S. Burstein, *Hecataeus, Herodotus and the Birth of Greek Egyptology*, u: *Graeco-Africana: Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, New Rochelle 1994, 3—17.

<sup>3</sup> Cf. P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek experience*, Baltimore 1994.

<sup>4</sup> Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 592; cf. A. Momigliano, *The Origins of Universal History*, u: *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown 1987, 42—43.

<sup>5</sup> Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 591.

<sup>6</sup> *FGrH* 608a—665.

<sup>7</sup> *FGrH* 610 F 2; cf. Diod. Sic. I 23.

patski lekari nadaleko poznati po svojoj veštini.<sup>8</sup> Dva stiha beleže i Odisejev boravak u Egiptu.<sup>9</sup> Pozornica priče o susretu Menelaja i Proteja takođe je smeštena u blizini severne obale Egipta.<sup>10</sup> *Ilijada* pominje „stovratu Tebu”<sup>11</sup> o čijem su se bogatstvu glasine širile daleko van granica Egipta. U Hesiodovoj Teogoniji<sup>12</sup> pomenut je Nil, koji je zbog svojih poplava i izvora često bio tema antičkih pisaca.<sup>13</sup>

Sačuvani fragmenti *Periodos Ges* Hekateja iz Mileta (druga polovina VI veka pre n.e.) svedoče o geografiji Egipta, stanovništvu i njegovim običajima.<sup>14</sup> Posebnu pažnju pisac je posvetio Nilovim poplavama, delti i biljnom svetu.<sup>15</sup> Iako ga Herodot, prikazujući Egipat, pominje samo jednom (Hdt. II 143) H. Diels je u radu objavljenom davne 1887. godine ubedljivo dokazao da je ’otac istorije’ korištio *Periodos Ges* za pisanje odeljaka druge knjige koji govore o etnografiji i geografiji Egipta.<sup>16</sup> Griffith je izneo tezu da je Herodot od Hekateja preuzeo i stanovište da je Egipat dar Nila.<sup>17</sup> Heidel je otišao i korak dalje smatrajući da je Hekatejevo delo bilo uzor za sastavljanje svih docnijih *istorija Egipta*.<sup>18</sup>

Druga knjiga Herodotove (484—425. god. pre n.e.) *Istorije* je najcelovitiji i najpoznatiji grčki izvor posvećen Egiptu. Prvih 98 glava, od ukupno 182, posvećeno je geografiji, običajima i religiji, dok se drugi deo knjige bavi egipatskom istorijom do Amazisovog vremena (XVI dinastija, 664—525). Ne zna se tačno vreme Herodo-

<sup>8</sup> Od. IV 229—232. Cf. R. Gilbert, *Homère et l’Egypte*, CdE 27, 1939, 57ff; S. Morris, *Homer and the Near East*, u: *A new companion to Homer*, edd. I. Morris and B. Powell, Leiden 1997.

<sup>9</sup> Od. XIV, 254; XVII, 424; cf. A. B. Lloyd, *Herodotus Book II: Introduction and Commentary*, vol. I, Leiden 1979, 12—13.

<sup>10</sup> Od. IV, 384ff; cf. L. Kákosy, *Egypt in ancient Greek and Roman thought*, u: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. by Jack M. Sasson, New York 1995, vol. I, 3ff.

<sup>11</sup> Il. IX 381—383; cf. Od. IV 126.

<sup>12</sup> Theog. 338.

<sup>13</sup> O sličnosti Hesiodovih *Poslova i dana* i egipatskih pouka videti P. Walcot, *Hesiod and the Instructions of Onchsheshonqy*, JNES 21, 1962, 215—219; Id., *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966. Cf. Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 591f; T. S. Brown, *The Greek Sense of Time in History as Suggested by their Accounts of Egypt*, Historia XI/3, 1962, 257f.

<sup>14</sup> FGrH IA; Ia, L. Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford 1939, 25ff; cf. Brown, *Historia* XI/3, 1962, 259ff.

<sup>15</sup> FGrH 1 [1A; Ia].

<sup>16</sup> H. Diels, *Herodot und Hekataios*, *Hermes* 22, 1887, 441—444; cf. S. West, *Herodotus’ Portrait of Hecateus*, JHS 111, 1991, 144—160.

<sup>17</sup> J. G. Griffith, *Hecateus and Herodotus on ‘A Gift of the River’*, JNES 25, 1966, 57.

<sup>18</sup> Heidel, *Hecateus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II*, 69—88; Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 594—595.

tovog boravka u Egiptu, ali se na osnovu podataka sačuvanih u samom delu,<sup>19</sup> zaključuje da je dolinu Nila posetio neposredno posle 450. godine pre n.e. i da je u Egiptu proveo oko godinu dana.<sup>20</sup> Sam pisac navodi da je plovio Nilom do Elephantine.<sup>21</sup>

Vrednost i pouzdanost Herodotovih podataka o istoriji Egipta varira u zavisnosti o kojem periodu govore. Uopšteno govoreći, prikazi perioda koji prethode XVI dinastiji (664—525) zahtevaju naročitu kritičnost iz više razloga. Na primer, redosled događaja je često pogrešan. U odnosu na Herodotovo kazivanje period graditelja piramide (staro carstvo — IV dinastija; 2686—2160. god. pre n.e.) usledio je posle novog carstva (1550—1069. god. pre n.e.), jer navodi da je Keops (oko 2589—2566. god. pre n.e.) nasledio Rampsinata, koji se u nauci identificuje za Ramzesom II (1279—1213. god. pre n.e.). Međutim, Herodot je istovremeno jedan je od najvažnijih pisanih izvora za sainski period (664—525), a sve do vremena renesanse, njegovo delo je bilo osnovni priručnik za one koji su se zanimali za egipatske starine. Alan B. Lloyd, jedan od najboljih poznavalaca Herodotove druge knjige, opisao ju je na sledeći način: “*The second book presents a view of Egypt’s past which shows no genuine understanding of Egyptian history. Everything has been unsurprisingly customized for Greek consumption and cast unequivocally into a Greek mold.*”<sup>22</sup>

Dva aspekta Herodotovog dela su ipak obeležila antičku istoriografiju o Egiptu. Jedan od njih je proširenje vremenske dimenzije prošlosti. Herodot beleži kako se Hekatej iz Mileta hvalio tebanskim sveštenicima drevnošću i plemenitošću svoga roda koji je sezao duboko u prošlost i vodio poreklo od bogova. Tada su mu sveštenici Tebe pokazali da se loza visokih sveštenika može pratiti 345 generacija u prošlost.<sup>23</sup> U poređenju sa ovom dubinom prošlosti, grčko poimanje generacija bogova činilo se bliskim. Starina Egipta će

<sup>19</sup> Boravak se datuje u odnosu na podatke o sukobu kod Papremisa koji se odigrao 459. pre n.e. (Hdt. III 12).

<sup>20</sup> Brown, *Historia XI/3*, 260. Za suprotno mišljenje videti O. K. Armayor, *Did Herodotus Ever Go to Egypt?*, JARCE 15, 1980, 59—71; Cf. O. K. Armayor, *Did Herodotus ever go to the Black Sea?*, HSCP 82, 1978, 45—62; Id., *Sesostris and Herodotus’ Autopsy of Thrace, Colchis, Inland Asia Minor, and the Levant*, HSCP 84, 1980, 51—74; Id., *Herodotus’ autopsy of the Fayoum: Lake Moeris and the Labyrinth of Egypt*, Amsterdam 1985; T. S. Brown, *Herodotus speculates about Egypt*, AJP 86, 1962, 60—72; J. Cobet, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*. Historia Einzelschriften 17, Wiesbaden 1974.

<sup>21</sup> Hdt. II 29.

<sup>22</sup> A. B. Lloyd, *Herodotus’ Account of Pharaonic History*, Historia 37, 1988, 52.

<sup>23</sup> Hdt. II 143; I. A. Moyer, *Herodotus and an Egyptian Mirage: The Genealogies of the Theban Priests*, JHS 122, 2002, 70—90.

docnije postati stalna tema i grčke i rimske istoriografije.<sup>24</sup> P. Vasunia ukazuje i na to da se drevnost Egipta često posmatrala kao sinonim za nepromenljivost njegovih običaja i kulture i kao takva suprotstavljala pozitivnoj promenljivosti grčkog sveta.<sup>25</sup>

Drugi aspekt Herodotov dela ogleda se u pokušaju uspostavljanja paralele između egipatskih i grčkih božanstva (Amon = Zevs; Izida = Demetra; Horus = Apolon).<sup>26</sup> Međutim, kako je primetio F. Hartog, ne treba smetnuti s uma da je za grčki svet Egipat bio jedna od varvarskih zemalja čiji su običaji tumačeni tako što su prikazivani kao njegova suprotnost.<sup>27</sup>

Herodotov doživljaj Egipta je duboko kontradiktoran: reč je o zemlji koja ga fascinira, ali mu je u isto vreme i daleka i antipatična. Egipat je zemlja duboke starine, drevne mudrosti i velikih čuda, onih koje je stvorila priroda (reka Nil) i onih koja su nastala kao delo ljudskih ruku (piramide). Kako navodi Phiroze Vasunia,<sup>28</sup> Herodot nije mogao da zamisli da su ti grandiozni spomenici mogli biti podignuti bez robovske snage što je dovelo do oblikovanja stereotipa o Egiptu kao o zemlji surove, faraonske vlasti. Ovakvi prikazi su, naročito u sovjetskoj istoriografiji, poslužili za stvaranje modela 'istočnjačke despotije' kao tipa države na starom Istoku. Egipat, kao zemlja istočnog sveta, ni sa stanovišta političke ispravnosti za Herodota nije mogao biti primer demokratičnosti.

Herodotov savremenik Helanik sa Lezbosa (c 480—395. god. pre n.e.) autor je jedne od helenskih istorija Egipta (*Aegyptiaca*).<sup>29</sup> Na osnovu sačuvanih fragmenata naslućuje se da se interesovao za hronologiju i staroegipatske spiskove vladara, a takođe i za mit o Ozirisu. Helanik je takođe boravio u Egiptu ali je delo napisao uglavnom koristeći već postojeće spise svojih prethodnika. Poput brojnih drugih pisaca i Helanik je, čini se, imao sopstvenu teoriju o izvorima Nila,<sup>30</sup> a ponudio je i drugačiju verziju priče o Amazisovom dolasku na presto.<sup>31</sup> Ispravio je Herodota u jednom pogledu: u 77 odeljku II knjige, Herodot navodi da Egipćani piju ječmeno vino, jer kod njih ne uspeva vinova loza. Nasuprot tome, Helanik

<sup>24</sup> Kákosy, u: *Civilizations of the Ancient Near East*, 6.

<sup>25</sup> Vasunia, *Gift*, 110—35.

<sup>26</sup> Griffith, *The Orders of Gods in Greece and Egypt*, JHS 75, 1955, 23—23.

<sup>27</sup> Hdt II 35. Videti Hartog, *The Mirror of Herodotus*, 224 i R. Thomas, *Herodotus in context: ethnography, science, and the art of persuasion*, Cambridge 2000, ch. 4.

<sup>28</sup> Vasunia, *Gift*, 75—109.

<sup>29</sup> FGrH 4; 608a; 645a. Cf. Brown, *Historia XI/3*, 1962, 263 n. 47.

<sup>30</sup> FGrH F 4.

<sup>31</sup> FGrH 3C, 608a F2.

smatra da je upravo Egipat zemlja u kojoj je počela da se gaji vino-va loza.<sup>32</sup>

Vremenu V veka pripadao je i Aristagora.<sup>33</sup> Njegova *Aegyptiac*a je bila napisana u najmanje dve knjige<sup>34</sup> što je čini najdužim antičkim spisom o Egiptu za koji se do danas zna. Od dela se sačuvalo deset fragmenata koji govore o gornjem Nilu, gradu *Gyneacopilis*, svešteničkoj ishrani, svetom biku Apisu, različitim 'staležima' (na primer, pominje „stalež ratnika“) i piramidama. Poput Helanika i Aristagora, u poređenju sa Herodotom, donosi drugačije podatke o kraju XXVI dinastije.<sup>35</sup>

Sa Aleksandrovim osvajanjem Egipta 332. godine, kontakti Grka i Egipćana su postali učestaliji, ali se promenila i priroda samih odnosa.<sup>36</sup> Vladari iz dinastije Ptolemeja su nastojali da naprave jasnú razliku između novoprdošlih Makedonaca i Egipćana kojima su vladali, ali su takođe ulagali i velike napore da sebe prikažu kao obnovitelje egipatskih institucija i faraonske tradicije koje su narušili Persijanci.<sup>37</sup> Tokom tri veka ptolemejske vladavine centar intelektualnog života Egipta bila je Aleksandrija. Grčko zanimanje za Egipat dobilo je nove aspekte učestalijim kontaktima i neposrednjim dodirom sa samim egipatskim izvorima, ipak i dalje najčešće korišćenim iz druge ruke. Ovom mlađem periodu pripadali su Eudoks sa Knida, Hekatej iz Abdere i Maneton iz Sebenitosa.

Eudoks sa Knida (IV vek), jedini Grk za kojeg se zna da je učio sa egipatskim sveštenicima, bio je, kako navodi Burstein, *uniquely qualified to write a description on Egypt*.<sup>38</sup> Nažalost, druga knjiga njegovog *Opisa sveta*, u potpunosti posvećena Egiptu, nije sačuvana. Međutim, fragmenti ukazuju na značajne novine kojima je, čini se, njegovo delo obilovalo. Ukazao je na mogućnost da je Herodot pogrešno razumeo egipatsku terminologiju koja je govorila o računanju vremena, odnosno da je ono što su Egipćani podrazumevali pod godinom, za Grke u stvari bio period od trideset dana.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> FGrH 608a F6; cf. Lloyd, *Herodotus Book II: Introduction and Commentary*, vol. I, 334ff.

<sup>33</sup> FGrH 608 T 2. Cf. Brown, *Historia XI*, 1962, 264—265.

<sup>34</sup> FGrH 608 F 3.

<sup>35</sup> FGrH, 3C, 608 F 9; FGrH, 3C, 665 F 200.

<sup>36</sup> P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972; A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, Oxford 1996; G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, London: Routledge, 2000.

<sup>37</sup> O hramovima podignutim u ptolemejskom periodu videti D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs*, New York—Oxford 1999; E. Vassilika, *Ptolemaic Philae*, Leiden 1989.

<sup>38</sup> Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 596.

<sup>39</sup> F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966, F 302.

Među sačuvanim fragmentima nalazi se i mit o *Izidi i Ozirisu*, verovatno zapisan na osnovu egipatskih izvora, koji je Plutarhu mogao poslužiti kao predložak.<sup>40</sup>

Hekatej iz Abdere (oko 360—290 god. pre n.e.) posetio je Tebu u vreme Ptolemeja I Sotera (305—283) da bi završio rad na svom delu, čiji nam tačan naslov nije poznat.<sup>41</sup> Njegova *Aegyptiaca*, kako se delo danas obično naziva, uobličena je oko 315/14. ili 300/299. godine pre n.e. Osim u fragmentima, gotovo u potpunosti je sačuvana u epitomama. Hekatej beleži da su mu osnovni izvori bili kazivanja sveštenika. Jakobi smatra da su izvesna bar tri izvora podataka kojima se Hekatej služio: sveštenici Heliopolisa, Memfisa i naročito Tebe.<sup>42</sup> Međutim, Hekatej je koristio i već postojeća grčka dela o Egiptu. On se često poziva na druge pisce i suprotstavlja njihovo izlaganje svešteničkoj tradiciji, ali se ni jedan poznati fragment dela Hekateja iz Mileta, Helanika iz Mitilene ili Agatarhida ne mogu identifikovati u sačuvanim celinama Heketejevog spisa.

Hekatejeva *Aegyptiaca* je govorila o zemlji i narodu doline Nile, egipatskom načinu života i običajima. Istoriski deo spisa je najslabiji jer, čini se, sam autor nije bio naročito zainteresovan za historiju.<sup>43</sup> Priča o Ijo i njenim potomcima zauzima jedno od centralnih mesta u njegovoj pripovesti. Pozabavio se i hronologijom Egipta i naglasio značaj njegove kulture. Hekatej je prvi tumačio egipatske mitove kao iskrivljena svedočanstva o istinskim kraljevima koji su deifikovani posle smrti. Burstein smatra da u ovome treba gledati pokušaj racionalizacije egipatske prošlosti koji će u poznoj antici dovesti do pojave korpusa hermetičke književnosti.<sup>44</sup> Hekatejeva *Aegyptiaca* je bila osnovni izvor Diodorove prve knjige i ishodište teorije o Egiptu kao mestu rođenja civilizacije.<sup>45</sup>

Manetonova *Aegyptiaca* je nastala u prvoj polovini trećeg veka pre n.e. Ovaj egipatski sveštenik iz Sebenitosa je za Ptolomeja II Filadelfa, oko 280. godine pre n.e., sastavio istoriju koja nije sačuvana, ali je njen sadržaj poznat preko Hronike Julija Afrikanca (III vek n. e.), Hronike Eusebija, episkopa Cezareje (IV vek n.e.) i Hronografije

<sup>40</sup> Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Ff 287—289.

<sup>41</sup> O. Murray, *Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship*, JEA 56, 1970, 142—143; S. M. Burstein, *Hecateus of Abdera's History of Egypt*, u: *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, ed. by J. H. Johnson, Chicago 1992, 45—49.

<sup>42</sup> Jacoby, *Commentary*, 84ff.

<sup>43</sup> Murray, JEA 56, 1970, 152.

<sup>44</sup> Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 598—9.

<sup>45</sup> Cf. Burstein, u: *Life in a Multi-Cultural Society*, 45—49.

Georgija Monaha (VIII vek n.e.).<sup>46</sup> U sačuvanim fragmentima njegovog dela naziru se četiri glavne teme:

1. pokušaj unošenja hronološkog reda među brojna imena vladara i povezivanje određenih događaja sa vladavinama relevantnih faraona. Na primer, Maneton ispravno povezuje podizanje piramide sa vladarima IV dinastije starog carstva,<sup>47</sup> a priču o Sezostrisu i Lavorintu (funerarni kompleks Amenemhata III u Havari) postavlja u hronološke okvire XII dinastije (srednje carstvo).

2. težnja da se uspostavi istorijska veza između Egipta i susednih zemalja

3. revidiranje pojedinih motiva već zabeleženih u grčkim poveštima o Egiptu, poput priče o egzodusu.<sup>48</sup>

4. isticanje uloge i značaja Egipta u formiranju civilizacije (izum medicine, pisma, astronomije i arhitekture)<sup>49</sup> najvažnija je novina, kako smatra Burstein, Manetonovog dela.<sup>50</sup>

Nekoliko sačuvanih fragmenata Manetonovog spisa o egipatskoj religiji pokazuju da je nastojao, poput Hekateja iz Abdere, da pokaže da su Egipćani pre svega obožavali prirodne fenomene, te da su božanstva personifikacije sila prirode.<sup>51</sup>

Posle smrti Kleopatre VII i pretvaranja Egipta u provinciju Rimskog carstva nastala je i velika promena u poimanju zemlje doline Nila.<sup>52</sup> Narativni izvori od vremena Oktavijama Avgusta gotovo uvek ponavljaju negativne prikaze i opšta mesta: centralna tema prispadala je povesti o Kleopatri.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> D. Mendels, *Identity, religion, and historiography: studies in Hellenistic history*, Sheffield 1998, Ch. 4. Cf. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, 203—332.

<sup>47</sup> *FGrH* 3C, 609 Ff 2—3b, 22—24.

<sup>48</sup> Maneton navodi da je Mojsije bio egipatski sveštenik, a da su Jevreji predstavljali skupinu obolelih od lepre koja je bila proterana iz Egipta (*FGrH* 3C, 609 F 10). Priču o Mojsiju i egzodusu beleži i Hekatej iz Abdere (*FGrH* 3A, 264 F 6.3).

<sup>49</sup> *FGrH* 3C, 609 Ff 2—3b, 22—24.

<sup>50</sup> Burstein, u: *Ancient Egyptian Literature*, 600.

<sup>51</sup> *FGrH*, 3C, 609 F 17—18.

<sup>52</sup> M. Reinholt, *Roman Attitudes Toward Egyptians*, *Ancient World* 3, 1980, 100; S. A. Bari, *Economic Interests of Augustan Rome in Egypt*, u: *Roma e l'Egitto nell'antichità classica* ed. by G. P. Carratelli, 69—76. Dvadeset šestog avgusta 116. god. pre n.e. prvi Rimljani su stigli u File i tamo ostavili ono što se danas smatra najstarijim latinskim natpisima u Egiptu (*IThSy* 321, 323; cf. *CIL* 12.2.2937a, J. L. Beness, T. Hillard, *The First Romans at Philae*, *ZPE* 144, 2003, 203—7).

<sup>53</sup> Hor. *Carm.* 1, 37. Naročito negativan osrvt na Egipat sreće se i u Juvenalovoj 15. satiri (R. Alston, *Conquest by Text: Juvenal and Plutarch on Egypt*, u: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*, edd. by J. Webster and N. Cooper, Leicester 1996, 99—110; W. S. Anderson, *Juvenal Satire XV: Cannibal and Culture*, u: *The Imperial Muse: Roman Essays in Roman Literature of the Empire to Juvenal through Ovid*, ed. A.J. Boyle, Clayton 1988, 203—14); cf. Prop. *Elegies* 3.11;

Negativan preokret nije mimošao ni grčke pisce rimskog perioda, o čemu možda najbolje svedoči Dion Kasije,<sup>54</sup> ali je, uopšteno govoreći, grčka tradicija o Egiptu nastavila da bude pozitivna. Jedan od njenih predstavnika je Diodor (oko 91—21. god. pre n.e.).

Plodnost doline Nila i bogatstvo same zemlje su na Diodora, koji je boravio u Egiptu između 60. i 56. godine, ostavili takav utisak da je izneo sud, nadahnut Hekatejem, da je prvi čovek, zbog tako povoljnih uslova, upravo i nastao u Egiptu; otuda je prva knjiga njegove *Istorijske biblioteke* upravo i posvećena Egiptu. Pored sopstvenog iskustva, Diodor se koristio i delima Hekateja iz Abdere i Agatarhida sa Knida.<sup>55</sup> Knjiga govori o egipatskom poimanju božanskog poretka; prikazuje deltu, dolinu Nila, biljni i životinjski svet; beleži mit o Ozirisu; prenosi fiktivne podatke o egipatskim kolonijama u Vavilonu, Kolhidi i Grčkoj; prenosi priču o Menesu, mitskom osnivaču Tebe; govori o Buzirisu; opisuje Rameseum i pričoveda storiju o Sezostrisu. Poslednjih trideset poglavlja knjige su najvažniji. U njima su zabeleženi podaci koji se odnose na biografije vladara, provincijsku administraciju, staleže, pravo i zakone, obrazovanje, medicinu, kultove (naročito one vezane za obožavanje životinja i kult mrtvih), sahrane i grčke naseobine u Egiptu.<sup>56</sup>

Strabonov (oko 64 — posle 21. god. pre n.e.) prikaz Egipta u 17. knjizi njegove *Geografije* napisan je sa rimskog stanovišta. On je posetio Egipat između 29. i 15. godine u vreme prefekture Elija

---

Verg. *Aen.* 8.696—700; Ovid. *Met.* 15.826—31; Luc. 8.542—4. Cf. S. Walker — P. Higgs, *Cleopatra of Egypt from History to Myth*; Reinholt, *Ancient World* 3, 1980, 100; M. Giusto, *Connotazioni dell'Egitto negli autori latini*, u: *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, ed. by G. P. Carratelli, 261—4. Znamenitosti Egipta ipak nisu ostavile Rimljane ravnodušnim, o čemu svedoče i Terencijini stihovi:

Vidi pyramidas sine te, dulcissime frater,  
et tibi, quod potui, lacrimas hic maesta profudi,  
et nostri memorem luctus hanc sculpo querelam.  
Si<c> nomen Decimi <G>entia<n>i pyramide alta,  
5 pontificis comitisque tuis, Traiane, triumphis,  
lustra<que> sex intra censoris, consulis, e<x>s<t>e<t>.

(E. A. Hemelrijk, *Matrona Docta: Educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge: London—New York 1999, 171—172). Pesma je bila otkrivena i zabeležena 1335. Terencija nije bila jedina Rimljanka koja je pevala o egipatskim spomenicima. Na Memnonovim kolosima je zabeleženo sedam pesama (na grčkom jeziku) koje su spevale Rimljanki: četiri pripadaju Juliji Balbili, koja je Egipat posetila otprilike u isto vreme kada i Terencija, a tri Ceciliji Trebuli.

<sup>54</sup> Dio Cass. L 4ff.

<sup>55</sup> Diod. Sic. I 32—41.

<sup>56</sup> cf. F. Chamoux, *L'Egypte d'apres Diodore de Sicile*, u: *Entre Egypte et Grece*, Paris 1995, 37—50; Burton, *Diodorus Siculus, Book I: A Commentary*, Leiden 1972.

Gala. Egipat koji je video bio je deo rimskog sveta, ali kako navodi Hartog, *noting the setting up of good Roman order*.<sup>57</sup>

Strabon govori o izvorima Nila, donosi sporadične napomene o istoriji, spomenicima, ritualnom ubijanju vladara i kultu sunca. Od važnosti su podaci koji se odnose na opis Aleksandrije i Saisa, na kult lava u Bubastisu i Apisa u Memfisu i na oaze Sivah i Fajum.<sup>58</sup>

Heremon Aleksandrijski, tutor cara Nerona, delovao je u drugoj polovini prvog veka naše ere. On je poslednji grčki autor koji se bavio egipatskim temama. Napisao je, danas izgubljena dela, *Istoriju Egipta* i *O hijeroglifskom pismu*.<sup>59</sup> Sačuvani fragmenti *Istorijske Egipt* ukazuju na to da su ga interesovali etnografija, istorija, religija i astrologija.<sup>60</sup> Na značaj njegovih dela ukazuje to da su sve do XII veka bila čitana i citirana. Jedan od poslednjih pisaca koji se pozivao na njegove spise bio je Mihailo Psel. Danas se smatra da su Heremonova dela izgubljena u vreme Četvrtog krstaškog rata. Heremonov spis o hijeroglifskom pismu čini važan element jedne posebne teme kojoj su se antički pisci šesto vraćali: pismo starih Egipćana.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Hartog, *The Greeks*, 224.

<sup>58</sup> Videti M. Knight, *A Geographic, Archaeological, and Scientific Commentary on Strabo's Egypt (Geographika, Book 17, sections 1–2)*, Diss. New York University 1998, 14–18 i 20–24.

<sup>59</sup> P. W. van der Horst, *CHAREMON: Egyptian Priest and Stoic Philosopher* Leiden: Brill, 1987; *FGrH* 618/2; Wendel, *Zum Hieroglyphen-Buche Chairemon, Hermes* 75, 1940, 227–229.

<sup>60</sup> Burstein, *Images*, 601–4; Hartog, *The Greeks*, 226–28.

<sup>61</sup> Haremon je (F 12) kao i Diodor (III 1) smatrao da su hijeroglife stvorili Etiopljani. Egipćani su svoje pismo nazivali *mdw-ntr* — „božanske reči”, *sh n mdw-ntr* — „pismo [kojim su zabeležene] reči bogova” ili *mdw n pr ‘nh* — „reči kuće života” (Ovaj drugi izraz je posvedočen u poslednjem redu hijeroglifskog teksta na Rozetskom kamenu (*cf.* S. Quirke i C. Andrews, *The Rosetta Stone*, London 1988, 6, 14). Učeni Grci koji su boravili u Egiptu su zapazili da postoje razlike u pismu, onom koje su mogli videti na materijalnim spomenicima (hijeroglifsko pismo) i onom kojim su Egipćani pisali na papirusu (hijeratsko i demotsko pismo). Uočena razlika naglašavana je u njihovom delima te se tako pominju dva pisma: γράμματα ιερά i γράμματα δημοτικά (Hdt II, 36 γράμματα ιερά — γράμματα δημοτικά; Diod. Sic. I, 81; III, 3 γράμματα ιερά — γράμματα δημοτηκά; Herod. *Epith.* IV, 8 γράμματα βασιλικά ιερατικά — γράμματα δημοτικά). Najstariji pomen ove vrste zabeležen je kod Herodota (II 36). Herodot nije spomenuo hijeroglifsko pismo o kome su postojale naznake u demotskim tekstovima nastalim u vreme koje je prethodilo njegovom boravku u Egiptu (sredina V veka pre n.e.). Spiegelberg je objašnjenje ovog Herodotovog propusta pronašao u činjenci da je hijeratička u Herodotovo vreme bila u upotrebi samo za religijske tekstove koje Herodot nije mogao da vidi (Spiegelberg, *Demotische Grammatik*, 435).

Sam naziv „hijeroglif” antičkog je porekla. Klement Aleksandrijski (150–215) prvi ga je upotrebio u svojim *Stromateis*. Pored hijeroglifskog, Klement Aleksandrijski pominje i demotsko i hijeratsko pismo (*Strom.* Vff). Porfirijeva biografija

Heremonovi spisi su označili kraj istoriografske tradicije koja se može pratiti od vremena Herodota. Njen najznačajniji rezultat je korpus podataka o poznom Egiptu koji su još uvek dragoceni za moderne istraživače.

Zapise o Egiptu ostavljali su i 'obični' posetioci — trgovci, putnici-namernici, najamnici i radoznalci. Posebnu grupu natpisa (*proskynemata*) čine oni koji su ostavili posetioci svetih mesta. Grčka reč προσκύνημα je izvedena od glagola προσκυνέω i do sada je potvrđena samo u Egiptu.<sup>62</sup> Termin *proskynemata* je prvi put posvedočen u Egiptu sredinom drugog veka pre n.e.<sup>63</sup> i u neposrednoj je vezi s egipatskim običajem 'ostavljanja imena pred božanstvom'. U demotskim dokumentima na ovu praksu ukazuje formula *rn-f mne ty*, 'neka njegovo ime ostane ovde', ili *rn nfr mni ty*, 'neka (njegovo) dobro ime ostane ovde'. Sa druge strane formula *tȝ wš*, posvedočena u poznjim demotskim dokumentima, izvedena je iz grčkog termina προσκύνημα.<sup>64</sup> Uz pomoć *proskynemata*, osoba se simbolično prepuštala večnoj zaštiti božanstva.<sup>65</sup>

---

Pitagore sadrži istovetnu podelu (Porf. *VP*, 11—12). Međutim, pisci najčešće govorile o svetom pismu i imenuju ga na četiri načina:

1. — τῶν γραμμάτων παρὸς Αἰγυπτίοις („egipatsko pismo”: Plut. *De Is. et Os.* 56; cf. Joseph *Ap*; Tac. *Ann.* II 60; Plin. *HN*, XXXVI, 14)
2. — ἱερὰ γραμματα („sveto pismo”: Hekatej iz Abdere, *Aegyptiaca*; Strab. *Geogr.* XVI, 4.4; Diod. *Sic.* I 45, 81; Hdt. II 36, 104; Heremon, *FGrH* 618/2; cf. Synesius Phil, *Aegyptie sive de provibus*; Clem. Al, *Strom.* V/4; Suda *Lexicon*, 175; Porph. *VP*, sec. 12, line 2.)
3. — Αἰγυπτίοις γραμμασὶ τοῖς ἱεροῖς λεγομενοῖς („egipatsko pismo koje je sveto” — Diod. *Sic.* I 55).
4. — hieroglyphicus litteris („hijeroglifsko pismo” — Macrob. *Sat.* I, 21, 12; Dam. *Isid.* frg. 98; Gregorias Myssenes, *Contra Eunomium*, Ch 12; Georgius Monachus, *Chronicon breve*, vol. 110, p. 776; Austatius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, vol. II, p. 272; Clem. Al. *Strom.* I, ch. 23, sec 153ff; Ascl. *Metaph.* p. 12; *Hist. Alex Magni*, I 33; Iambl. *Myst.* ch. 8; Plut. *De Is. et Os.* 351Cff.).

<sup>62</sup> *LSJ* s.v.

<sup>63</sup> Natpis *I. Philae* I 14, od 28. oktobra 142. god. pre n.e. je, prema priređivaču korpusa, najstarija *proskynema* iz File. Međutim, J. Bingen (*Pages d'épigraphie grecque. Attique-Égypte 1952—1982*, Brussels, 1991, 136—8) ukazao je na mogućnost da tekst treba datovati u 89. god. pre n.e. Cf. Id., *De quelques inscriptions pariétales de Philae*, *CdE* 79, 2004 249—56 i 249.

<sup>64</sup> A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, 178—200; G. Geraci, *Ricerche sul proskynema*, *Aegyptus* 51, 1971, 3—211; W. Helck, u: *LÄ* IV, 1125 (s.v. 'Proskynema'); J. Bingen, *Normalité et spécificité de l'épigraphie grecque et romaine de l'Égypte*, u: *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età Araba. Bilancio di un confronto*, eds. L. Criscuolo and G. Geraci, Bologna, 1989, 15—35; É. Bernand, 'Réflexions sur les proscynèmès', u: *Mélanges François Kerlouégan*, eds. D. Conso, N. Fick, B. Pouille, Paris, 1994, 43—60. Za primere iz oblasti Elefantine videti H. Maehler, *Visitors to Elephantine: Who Were*

Piramide i grobnice u Dolini kraljeva su i u antici posećivane i razgledane onako kako se to i danas čini. Grafiti u kraljevskim grobnicama svedočanstvo su o ljudima koje najčešće ne poznajemo iz drugih izvora. Jedan od posetilaca je zabeležio: „Oni koji nisu videli ovo mesto nikada ništa i ne videše: blaženi su oni koji su ga videli.”<sup>66</sup>

Danijela Stefanović

## HELLENIC VIEWS OF EGYPT

### Summary

The portrait created by one people, such as the Greeks or Romans, of another, such as Egypt, is likely to be a construction more than a representation. References to Egypt occur in practically every classical author, but it would not be correct to say that Egypt was “central” to the Hellenic world. Indeed, marginality is paradoxically central to classical views of Egypt; the land of the pharaohs was one of many “barbarian” countries whose customs were often defined by the Greek historian as an inversion of Greek customs. The Greek historiography on Egypt may be divided into two periods separated by the conquest of Alexander the Great in 332 BC. For the earlier period there are four historians: Hecataeus, Herodotus, Helianicus and Aristagoras. The most important classical source on Egypt is Herodotus’ account that takes up the second book of his *Histories*.

With the conquest of Egypt by Alexander, the relationship between Greeks and Egyptians was intensified and changed. Hellenic interest in Egypt was fuelled by greater contact and greater familiarity with Egyptian sources. A number of new historical works were composed, such as the *Periodos Ges* of Eudoxus of Cnidus, the *Aigyptiaca* of Hecateaus of Abdera and the *Aigyptiaca* of Manetho, now lost except for excerpts and epitomes. The Ptolemaic era ends with the death of Cleopatra VII and the annexation of Egypt into the Roman Empire as a province in 30 BC. Although Romans sometimes expressed curiosity about Egypt in the Republican era, there is a dramatic, negative change, as Egypt becomes a province. But the Greek tradition continues to be more positive toward Egypt in general. Strabo’s account of Egypt in the 17th book of his *Geography* was written in the Augustan period and from a Roman perspective. Book 1 of Diodorus Siculus’ *Library of History* is interested in the cultural and religious dimensions of Egypt.

They?, u: *Life in a Multicultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, ed. by J. H. Johnson, Chicago, 1992, 209—13.

<sup>65</sup> H. Cuvigny, *Le crépuscule d’un dieu. Le déclin du culte de Pan dans le désert Oriental*, *BIFAO* 97, 1997, 139—147.

<sup>66</sup> *CIG* III 4821.

Chaeremon of Alexandria, a tutor of the emperor Nero, wrote now lost *Egyptian History* and *Hieroglyphica*. His works were still being cited as authoritative treatments of Egyptian culture as late as 12<sup>th</sup> century AD. Chaeremon was the last Greek writer to deal with Egyptian themes and his works represent the end of historiographical tradition begun by Herodotus. The authors working in that tradition amassed an extensive body of data concerning the late Egypt that still is of value to contemporary scholars.



Vojislav Stanimirović

## NAJSTARIJI OBLIK RIMSKOG BRAKA

**APSTRAKT:** U radu je učinjen pokušaj da se brak bez manusa prikaže kao prvobitni oblik rimskog braka, što protivreći uvreženom shvatanju o istočiskom prvenstvu braka sa manusom. Pored toga, autor se osvrnuo i na evoluciju bračnih davanja u starom Rimu.

**KLJUČNE REČI:** Rim, položaj žene, brak, *manus*, *usus*, *Zakon XII tablica*, miraz (*dos*)

1. Pre još nešto više od pola veka Voltera (*Volterra*) se žalio da je teško mentalitetu savremene pravne nauke približiti koncepciju braka kakvu su imali rimski pravnici.<sup>1</sup>

Takođe, valja imati na umu da su položaj žene u Rimu i razvoj braka i bračnih davanja, kao i kod drugih drevnih civilizacija dugog trajanja, nesumnjivo prošli kroz svojevrsne transformacije.

Najjudaljenije doba drevnog Rima nije nam ostalo osvetljeno u sačuvanim izvorima. Povrh toga, rimski istoričari bavili su se manjom političkom istorijom Rima, a njegovi dični pravnici bili su, pre svega, praktičari zaronjeni u pravna pitanja svoje epohe, pa se govo-vo nijedan od njih nije zainteresovao za istoriju pojedinih pravnih instituta, ni za razloge zbog kojih proučavani pravni fenomeni izgledaju upravo tako kako izgledaju u njihovo vreme, niti je pokušao da izvuče ma kakav zaključak vezan za njihovu evoluciju i navede uzroke koji su doveli do promena.

Taj evolutivni put i promene koje su se dogodile tokom rimske istorije utičući na poimanje pojedinih pravnih instituta vezanih za

---

<sup>1</sup> Volterra E., *La conception du mariage à Rome*, *Revue internationale des droits de l'antiquité*, II, 1955: 365.

brak, porodicu i položaj žene, čak su u velikoj meri zbumili i takve pravne znalce kakvi su bili rimski pravnici, a to se, možda, naročito može ilustrovati njihovim nekoherentnim uobličavanjem ustanove miraza.<sup>2</sup>

Precizni, temeljni i racionalni rimski pravnici, dosledno nezainteresovani za pravnu istoriju i sagledavanje uzroka koji dovode do promena unutar društva i prava, nisu bili u stanju da u potpunosti izadu na kraj sa mirazom. Njima nije bilo lako, ili bolje reći, nikako im nije polazilo za rukom, da objasne paradoks — da je muž, po zakonu, vlasnik miraza, ali da je njegovo pravo svojine osakaćeno stavom društva u većoj, i zakonskim ograničenjima u manjoj meri.<sup>3</sup> Mirazni režim, doduše, kao i sva druga pravna pitanja u Rimu, pravna nauka je razradila do tančina, ali suština ovog instituta, njegova pravna priroda i njegova evolucija nekako su joj stalno izmicali i ostajali do kraja nerazjašnjeni. Rimski normativizam nije bio dovoljan da bi se u potpunosti razumeo i sagledao jedan institut koji, istini za volju, obitava u pravu i zauzima značajno mesto u pravnoj praksi Rima, ali u isto vreme ima svoja dublja obeležja koja izlaze van okvira prava i zadiru u samo ustrojstvo društva, obeležja koja tokom vremena menjaju svoju ulogu i svoju prirodu, poput

<sup>2</sup> Analizirajući rimski *dos*, Tređiari je bila prinuđena da zaključi: *Almost everything about Roman dowry is ambivalent.* — Treggiani S., *Roman Marriage*, Oxford, 1993: 323; Ni sami Rimljani nisu imali ujednačen stav kada je miraz u pitanju. Tako ga, sa jedne strane, kritikuju: *Dos non facit faustum matrimonium, sed virtus* (*Miraz ne čini uspešan brak, već vrlina*). Plaut dodaje (As. I, 1, 74): *Argentum accepi dote, imperium vendidi* (*Primio sam miraz u novcu, a prodao vlast*), a mudri Katon savetuje (Dist. 3, 12): *Uxorem, fuge, ne ducas sub nomine dotis, nec retinere velis, si coepit esse molesta* (*Izbegavaj da pod izgovorom miraza ne doveš ženu, niti da je želiš zadržati ako postane neprijatna*). Prema Artemidorisu (I, 15, III, 41), u njegovoj *Knjizi snova*, bolje je sanjati sina nego kćer, jer kćer znači miraz, tj. vrstu poverioca. — Navedeno prema Cohen B., *Jewish and Roman Law*, New York, 1966: I, 356; Sa druge strane, navode se i razlozi u prilog miraza: *Uxor indotata semper in potestate est viri* (*Žena bez miraza uvek je pod vlašću muža*). Neizbežni Plaut, koji se toliko narugao mirazu, istini za volju, daje argumente i drugoj strani: *Filia indotata, filia inlocabilis* (*Čerka bez miraza, čerka koja se ne može udomititi*). Poput Plauta, i kod Horacija srećemo različite poglede na miraz. Na jednom mestu (Carm. III, 24, 19) opominje: *Dotata mulier virum regit* (*Žena sa mirazom vlada mužem*), dok samo par stihova dalje (Carm. III, 24, 21–2) zaključuje: *Dos est magna parentium virtus* (*Velik je miraz vrlina roditelja*). Megador u svom delu *Aulularia* tvrdi da bi sklad u Rimu nastao kada bi se bogati ženili čerkama siromaha bez miraza i kada bi bogate devojke ulazile u brak takođe bez miraza, a sa više moralnih kvaliteta (navedeno u Treggiani S., op. cit. 329). O konceptu miraza u Rimu videti — D’Ancona R., *Il concetto della dote nel diritto romano*, Roma, 1972.

<sup>3</sup> Gaj, *Inst. II*, 62; Videti i Evans Grubbs J., *Women and the Law in the Roman Empire*, London and New York, 2002: 96.

vernog satelita, sopstvenim metamorfozama prateći promene koje se u tom društvu neminovno dešavaju.<sup>4</sup>

2. Ni sam rimski brak nije prošao bolje. Saznanje da postoje dve vrste braka uglavnom je bila jedina čvrsta polazna osnova novovekovnim naučnicima i jedino pouzdano nasleđe otkriveno u izvorima.<sup>5</sup> Ne iznenađuje, stoga, što na pitanje vezano za najstariji rimski brak još uvek nije dat konačan odgovor.

Usled nedostatka izvora vezanih za najstariji period, izgled prvo bitnog rimskog braka i njegov razvoj ne mogu se jednostavno prikazati.<sup>6</sup> Uglavnom, nesporno je samo da su u Rimu dugo vremena postojale dve vrste braka: brak sa manusom i brak bez manusa.

Prvi oblik braka, brak sa manusom, dovodio je ženu pod vlast muža. Ona je dobijala *položaj kćeri* (*filiae locus*). Žena *sui iuris* sklapanjem braka sa manusom menjala je status (*capitis deminutio*), postajala je lice *alieni iuris* i dolazila je pod vlast svog muža. I sve što bi žena unela u brak, ili na bilo koji način stekla u toku braka, smatralo se svojinom muža, odnosno njegovog porodičnog starešine, *paterfamilijasa*.<sup>7</sup>

Opšte prihvaćeno je stanovište da su postojala tri načina na koji se mogao sklopiti brak sa manusom. To su bili *confarreatio*, *coemptio* i *usus*.<sup>8</sup> *Confarreatio* je predstavljao religijski obred sklapanja

<sup>4</sup> Na svoj način to ističe i Wolff H. J., *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens*, *Traditio*, vol. II, 1944: 45 i 65. On za Atinu kaže: ...the political and constitutional evolution of the city caused the marriage law to develop in a direction which was the reverse of what is known at Rome. Na drugom mestu, on zaključuje: In the last analysis Athenian and Roman dowry law rested on identical principles. Their differences corresponded to the contrast which the two cities presented in their conceptions regarding the personal status of married woman. It will be shown in the final chapter that the latter resulted from a divergence in the structures of the two cities as social organisms; O poređenju porodice i braka u staroj Grčkoj i Rimu više — Bethe E., *Arnenbild und Familiengeschichte der Römer und Griechen*, München, 1935.

<sup>5</sup> Među odlike rimske koncepcije braka Voltera ubraja sledeće: 1. Strogu monogamiju (za razliku od Mesopotamije i Hebreja); 2. Nepostojanje kupovine žene; 3. Bračni ugovor nije bio neophodni, konstitutivni element nastanka braka; 4. Brak sa manusom i brak bez manusa. — Volterra E., op. cit. 366.

<sup>6</sup> Na to ukazuje i Tregiari S., op. cit. 13: The gradual and complex development of roman customs in family life and the relationship between husband and wife cannot be reduced to a simple linear progression. Attempts to identify sudden "reforms" which improved the position of wives in relation to husband have, for example, been abandoned.

<sup>7</sup> Lepointe G., *Droit Romain et ancien droit français*, Paris, 1958: 7; Spevec F. J., *Ženitbeno imovinsko pravo*, *Mjesečnik Pravničkoga društva u Zagrebu*, XIII—XIV, 1887—8: 525.

<sup>8</sup> Više o tome — Tregiari S., op. cit. 17—28; Volterra (Volterra) podvlači da to nisu bile samo forme braka, *mais bien des formes de conventio in manum*. —

braka pri kome je sveštenik prinosio na žrtvu posebno umešeni hlepčić od neprosejanog brašna (*farreus*). *Coemptio* je bila simbolična kupovina žene izvedena u formi *per aes et libram*, dakle, uz formalizovani postupak kojim se prenosila svojina. Treći način na osnovu koga se uspostavlja brak sa manusom bio je *usus* (brak *upotrebom*).<sup>9</sup> Gaj nas obaveštava da je ovu vrstu braka predvideo i *Zakon XII tablica koji je propisivao da žena, koja neće da dođe pod vlast muža, treba svake godine tri noći da provede van kuće i na taj način se svake godine prekida održaj.*<sup>10</sup>

Brak bez manusa koji su u prvo vreme, prema preovlađujućem stavu, praktikovali plebejci, krajem republike i početkom principata postaje preovlađujući rimski brak istisnuvši iz upotrebe brak sa manusom.<sup>11</sup> Najvažniji element koji je dovodio do braka bez manusa bio je *affectio maritalis*, želja budućih supružnika da sklope brak. Žene koje stupe u brak bez manusa i dalje su bile članovi svoje porodice, i kao *filiae familias* zadržavale su pravo nasleđa.<sup>12</sup> Ukoliko bi

---

Volterra E., op. cit. 368; Videti i Hanard G., *Manus et mariage a l'époque archaïque, Revue internationale des droits de l'antiquité*, 1989: 161—279.

<sup>9</sup> De Kulanž (*de Coulanges*) povezuje *coemptio* i *usus*: *To su dva oblika jednog istog akta. Svaki predmet bez razlike možemo pribaviti na dva načina: kupovnom i upotrebom. To isto važi i u pogledu fiktivne svojine nad ženom.* — De Kulanž F., *Antička država*, prevod s francuskog B. A. Prokić i Ž. M. Milosavljević, Beograd, 1998: 365; Videti i Sealey R., *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor, 1994: 77; Bonfante P., *Corso di diritto romano*, vol. *Diritto di famiglia*, Roma, 1925: 52—3.

<sup>10</sup> *Lege XII tab. cautum est, ut si qua nollet eo modo (usu) in manum convenire, ea quotannis trinoctio abesset atque eo modo (usum) cuiusque anni interrumperet.* (*Gaius*, I, 111). U Zakonu XII tablica ovoj odredbi (VI, 4), prethodio je propis vezan za održaj: *Za zemljište održaj traje dve godine, a za sve ostale stvari godinu dana (Usus auctoritatis fundi biennium est,... ceterarum rerum omnium...annuus est usus);* Na očiglednu vezu između održaja i ove vrste braka ukazuje i Stanojević O., *Rimsko pravo*, Beograd, 1998: 148. Ako je žena provela u kući nekog muškarca godinu dana, ona je dolazila pod njegov manus i postajala zakonita supruga, analogijom sa pribavljanjem svojine protekom vremena (održaj). Ukoliko su žeeli da izbegnu brak, trebalo je da žena provede van kuće muškarca tri noći uzastopno, čime se prekida rok i počinje teći novi; Videti i Treggiari S., op. cit. 18—21. I ona tri noći vidi kao *usurpatio*. Ovu odredbu tumači kao način da se u toku godine dana potvrdi plodnost braka. Ukoliko se ona ne bi pokazala u prvih godinu dana braka, supružnici se mogu razdvojiti ili pokušati ponovo. Međutim, ovome se shvatanju može staviti primedba da cilj braka nije da žena ostane u drugom stanju, već da se dete rodi, a za tako nešto rok od godinu dana je nedovoljan. Njena analogija sa običajem davanja miraza deluje nategnuto: *The woman's family were not finally committed to giving her as a breeder and an accompanying dowry until the initial twelve months ended. We may compare the custom in historical times which allowed the payment of dowry in three instalments, beginning on the first anniversary of the wedding.*

<sup>11</sup> Watson A., *Roman Law & Comparative Law*, Athens and London, 1991: 28.

<sup>12</sup> Na osnovu ove činjenice Nikolas (*Nicholas*) zaključuje da u Rimu nije postojala ideja o međusobnom nasleđivanju muža i žene, kao što ni sam brak nije po-

tokom braka žene *sui iuris* pribavile kakvu stvar putem poklona ili nasledstva ona je predstavljala njenu posebnu imovinu, a ako su bile lica *alieni iuris*, onda su takve stvari preuzimali njihovi očevi.<sup>13</sup>

3. Uobičajeno je shvatanje da je brak sa manusom prethodio braku bez manusa.<sup>14</sup> Međutim, čini se da postoje razlozi zbog kojih je moguće pretpostaviti da je brak bez manusa predstavljao prvobitni oblik sklapanja braka kod Rimljana, a da se izdvajanjem patricija javio brak sa manusom kao plod potrebe da se aristokratija zasebnom vrstom braka odvoji od ostalog stanovništva.

U doba nastanka rimske države vladajući oblik porodice predstavljaо je *consortium*. To je bila velika porodica bez izrazitog poredičnog despota. Ona obeležava vreme nastanka rimskih gensova. Čini se da nema razloga da se ne uzme u obzir mogućnost da se, u osvit rimske civilizacije, ovo zbližavanje velikih porodica i stvaranje savezništava, a potom i gensova,<sup>15</sup> koje po mnogo čemu podseća na dešavanja u Grčkoj u arhajsko i homersko doba, odvijalo pomoću brakova razmenom žena.<sup>16</sup> Da bi žena bila u prilici da na pravi na-

---

čivao na principu međusobnih prava i obaveza, *in particular, 'conjugal rights' could mean nothing in a system which admitted an unrestricted right of unilateral divorce.* — Nicholas B., *An Introduction to Roman Law*, Oxford, 1962: 81 i 250. Na ovo poslednje se nadovezuje i Watson A., *Legal Origins and Legal Change*, London and Rio Grande, 1991: 112: *By the later Republic there were no restrictions on the husband's right to divorce, and the sole penalties for unjustified divorce related to his right of retaining his wife's dowry.*

<sup>13</sup> Treggiani S., op. cit. 32.

<sup>14</sup> Tako, na primer, Maine H. S., *Lectures on the Early History of Institutions*, London, 1875: 317—8; Corbett P. E., *The Roman Law of Marriage*, Oxford, 1930: 68: *Marriage and manus were originally not distinct concepts but one and the same, and that the legal forms of marriage were identical with the forms for the creation of manus;* Volterra E., op. cit. 366—369; Michel J., *L'infériorité de la condition féminine en droit romain*, u Dekkers R., Foriers P., Perelman Ch. (eds.) *L'Égalité*, Bruxelles, 1975: 201—2. Njemu je teza da je brak sa manusom prethodio braku bez manusa poslužila da ukaže na pravolinijsku evoluciju braka u Rimu, dajući mu tako argument kojim je opravdao tezu o popravljanju položaja žene tokom rimske istorije; Yaron R., “*Minutiae*” on *Roman Divorce*, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XXVIII, 1960: 1—5; Treggiani S., op. cit. 16—7; Watson A., *Roman Law & Comparative Law*: 27—8; Isti, *The Spirit of Roman Law*, Athens and London, 1995: 9; Stojčević D., *Rimsko pravo*, Beograd, 1978: 84—5; Gardner F. J., *Family and Familia in Roman Law and Life*, Oxford, 1998: 6.

<sup>15</sup> Drugačije viđenje stvaranja rimskih gensova iznosi Stojčević D., “*Gens, consortium, familia*”, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu*, I, 1966: 266—7; Videti i kritiku Stojčevićevog stava — Stanimirović V., *Obezbedenja izvršenja ugovora u arhaičnim i starim pravima*, (magistarska teza), Beograd, 1993: 26—7.

<sup>16</sup> Na samom početku svog *Ab urbe condita*, Tit Livije sukob Eneje, koji se iskrcao na Apeninsko poluostrvo, i kralja Latina, ovako opisuje: *O daljem toku do-*

čin ostvari predviđeni cilj povezivanja dveju porodica, taj brak je morao biti brak bez manusa, jer je samo u tom slučaju, žena ulazila u muževljevu porodicu ne raskidajući veze sa svojom porodicom. Povezivanjem porodica stvoreni su rimski gensovi koji su, u principu, bili endogamni,<sup>17</sup> a endogamiji odgovara brak bez manusa usled više nego prijateljskih odnosa između porodica istog gensa.<sup>18</sup> To

---

*gadaja postoje dve priče: po jednoj je Latin, koji je bio pobeden, najpre sklopio mir s Enejom, a potom stupio s njim u rodbinske veze; drugi pričaju da je kralj Latin, kad su obe strane već bile postavljene u bojni poredek, istupio i pre no što će biti dat znak trubom pozvao na razgovor nekog od prvaka i vođu došljaka. Potom se raspitivao ko su oni, odakle su i zbog čega su napustili svoje domove i došli u polja Laurenata. Kad je čuo da su oni trojanski narod, da im je voda Eneja, sin Anhiza i Venere, da su napustili domove pošto im je zavičaj spaljen i da traže место где bi osnovali novi grad, Latin je, zadivljen slavom naroda i vode i njihovom spremnošću na rat i mir, pružio desnicu, utvrđio veru i buduće prijateljstvo. Pošto su vode sklopile sporazum, vojske su se pozdravile. Eneja je potom uživao gostoprимstvo kuće Latina. Ovde je Latin kod svojih penata dodao državnom sporazumu privatni, davši čerku Eneji za ženu. Ova stvar utvrđi Trojance u nadi da je došao kraj njihovim lutanjima i da su našli stalno i sigurno mesto za naseljavanje. Osnovan je grad koji je Eneja nazvao Lavinij po imenu svoje žene. (I, 1) (prevod s latinskog M. Mirković); Sa druge strane, Hanter (Hunter) smatra da je kupovina mlade prethodila razmeni žena: It is probably safe to assume that a wife ceased to be regarded as property when her husband obtained her from her friends without paying for her. A state of law that was in perfect harmony with the buying of wives, must offend the sense of propriety when marriage was entered into on equal terms. — Hunter W. A., A Systematic and Historical Exposition of Roman Law in the Order of the Code, London, 1885: 296; Više o tome i Rosenthal T. J., Marriage and the Blood Feud in "Heroic" Europe, The British Journal of Sociology, XVII, 4, 1966: 133 ff.*

<sup>17</sup> Watson A., *Studies in Roman Private Law*, London and Rio Grande, 1991: 3—13. On raspravlja o *gentis enuptio* — pravu da se sklopi brak izvan gensa, na osnovu jedinog pomena ovog prava u izvorima (*Tit Livije*, 39, 19, 3).

<sup>18</sup> Čak i Votson, koji inače zastupa stanovište o prvenstvu braka sa manusom, istražujući sadržinu *gentis enuptio* prvo ukazuje, oslanjajući se na Momzena (*Mommsen*), na činjenicu da su rimski gensovi, u principu, bili ili patricijski ili plebejski, i da pravo sklapanja braka između plebejaca i patricija, pravo koje je samo od 450. do 445. godine pre n. e. bilo suspendovano i zabranjeno, ne bi imalo nikakvog značaja ukoliko neki ne bi mogao da sklopi brak izvan svoga gensa (Watson A., *Studies in Private Roman Law*: 7), a potom zaključuje (p. 11): ...the tutor's consent to *gentis enuptio* was needed only when the marriage from the outset was to be *cum manu*. One reason for this is that the words *gentis enuptio* imply that the woman is actually moving out of her gens which would not be the case where she was married *sine manu*. Again, so long as a marriage was *sine manu*, the rights of the gens to succeed to her property would not technically be affected. Further, the tutor's consent was needed for a marriage which was constituted *cum manu* but not for one formed *sine manu*. Prihvatajući njegovu argumentaciju, možemo samo dodati da sve navedeno zapravo pokazuje da je prvo bitni brak bio brak bez manusa, i da tek kasnije, sa uvodenjem braka sa manusom u okviru patricijskog sloja, dolazi do problema koji će se rešavati putem *gentis enuptio* i pojačane uloge tutora. S obzirom na veličinu bogatstva patricija Votson smatra da je odobrenje tutora za *gentis*

može biti jedan od razloga što u drevnom Rimu nije bilo potrebe za sastavljanjem bračnog ugovora, jer su se porodice poznavale među sobom i za sklapanje braka bilo je dovoljno uspostavljeno poverenje (*bonafides*), koje je već i inače postojalo između njih. Opšteprihvocene običaje koje su povodom sklapanja braka promovisale međusobno bliske porodice koje se orodjavaju, tek kasnije će zameniti pravna regulativa,<sup>19</sup> a tada će Rim biti daleko veći i moćniji grad, domovina često oštro suprotstavljenih, međusobno klasno raslojenih ljudi različitog imovnog i društvenog statusa.

Ovoj miroljubivoj vrsti prvobitnog braka, pandan je mogla biti otmica kao put kojim se takođe moglo doći do žene, sigurno poznat drevnom Rimu, ovekovečen u besmrtnoj legendi o otmici Sabinjanki. I sam način na koji Tit Livije piše o ovoj otmici<sup>20</sup> svedoči o prvobitnom uvažavanju žene. Pošto su oteli Sabinjanke *sam Romul je išao oko i objasnjavao da je oholost njihovih očeva dovela do*

---

*enuptio* bilo neophodno i u slučaju braka bez manusa kada se radilo o bogatijim udavačama (Ibid.), što bi bilo u skladu sa odredbama *lex Voconia*; Od naših autora u prilog prvenstva braka bez manusa posredno se izjašnjava Jovanović M., *Komentar starog rimskog "ius civile" — knjiga prva — leges regiae*, Niš, 2002: 66, 74 i 166—7. Ona iznosi i svoje viđenje razlike između braka sa i braka bez manusa koje se bazira na pretpostavljenom naslednom pravu žene: ...*manus brak podrazumeva prekid imovinske i religijske zajednice sa porodicom muža. Time žena gubi interstatsko nasledno pravo u matičnoj porodici, a stiče ga u porodici muža. Suprotno, u braku sine manu, žena zadržava status u matičnoj porodici, ne prekidajući imovinsku i religijsku vezu sa njom i ne stičući takve veze sa porodicom muža. Time zadržava i nasledno pravo u matičnoj porodici, a ne stiče ga u porodici muža. Navedeni Numin zakon upravo pominje imovinsku i religijsku zajednicu žene sa mužem, pri tom prvo pominjući kult pa onda imovinu. Ovakvo objašnjenje bračnosti sina, uz naglašavanje zajednice sa ženom moglo bi značiti, i najverovatnije i jeste značilo da uz manus brak postoji još onda i brak bez manus-a (matrimonium sine mano).* Sasvim je sigurno da brak bez manusa postoji u doba Zakona XII tablica kao i da se manus tada jednostavno mogao zasnovati jednogodišnjom neformalnom faktičkom zajednicom, ali i da se mogao izbeći simboličnim prekidanjem te zajednice. Vrlo je verovatno da brak bez manusa u prethodnom periodu traje po pravilu samo godinu dana, da je dakle privremen, jer nije bilo prirodno za ono doba da žena bude uključena u kult muža. Sasvim je moguće, kako neki autori pretpostavljaju da je privremeni sine manu brak bio neka vrsta 'braka na probu'. Ali je takođe verovatno, u stvari skoro sigurno, da je sine manu brak imao i drugu svrhu; odnosno da se u određenim situacijama produžavalо stanje iz 'sine manu' braka, kada se recimo očekivalo osamostaljivanje muža, kao budućeg šefa porodice.

<sup>19</sup> Gaudemet J., *La conclusion des fiançailles à Rome à l'époque pré-classique*, *Revue internationale des droits de l'antiquité*, I, 1948: 93—4: *L'innovation du droit classique s'est bornée à reconnaître en droit le rôle de la volonté féminine, abandonnée théoriquement jusque là à l'arbitraire du pater. Ainsi le droit classique que consacrait l'usage de consulter la femme dont le droit ancien n'avait pas tenu compte, peut-être parce qu'il laissait pour une large part aux usages domestiques la réglementation du mariage.*

<sup>20</sup> I, 9—13.

*ovoga jer su odbili da udaju čerke za susede. Oni će ipak zasnovati brak sa njima i deliti svu imovinu i građanska prava, od čega ljudima nije ništa draže.*<sup>21</sup> Ovako predstavljen brak, u kome supružnici dele svu imovinu i građanska prava, nimalo ne sliči braku sa manusom. Jurnuvši da razdvoje svoje sukobljene muževe i očeve, Sabinjanke su uzviknule: *Ako je srodstvo, ako je brak ono što ne podnosite vi okrenite svoju srdžbu protiv nas; mi smo uzrok ratu, ranama i smrti naših muževa i roditelja. Radije ćemo umreti nego živeti lišene jednih ili drugih, kao udovice ili kao siročad.*<sup>22</sup> Ovako oslikana želja da se ulaskom u brak ne raskine veza sa svojom porodicom neostvariva je kod braka sa manusom. I Tređiari (*Treggiari*) ukazuje na značaj Livijevog opisa otmice Sabinjanki za razumevanje prvobitnog rimskog braka čije su ključne odrednice bile svojevrsni supružnički ortakluk, odnosno zajednica dobara (*partnership in worldly goods*), rađanje dece, i davanje građanskog prava ženama.<sup>23</sup> Čini se da *partnership* i *manus* imaju malo toga zajedničkog među sobom.

Kada se vremenom izdvojila vojna aristokratija kao imućniji sloj i kada su postale primetne razlike između pojedinih gensova već uokvirenih u kurije i tribe,<sup>24</sup> *consortium* je ustuknuo pred novim oblikom rimske porodice kakav je bila agnatska familija. U uslovi ma zatvorene kućne privrede, porodična svojina ima ogroman značaj tako da i oblikovanje novog vida porodice biva podređeno njenom očuvanju. Agnatski srodnici su svi oni, ali i samo oni, koji žive zajedno. To je porodica Rima koji tek počinje da osvaja svet i da u svoja nedra gomila tude bogatstvo. To je porodica koja ne troši, već ljubomorno čuva stečeno bogatstvo nastojeći da ga racionalnim upravljanjem uveća. Zato je to porodica sa izraženom *patria potestas*.<sup>25</sup>

Sva svojinska ovlašćenja koja se protežu na sve stvari u porodičnoj svojini, ali i na sva lica koja žive zajedno, u rukama su jedne osobe — *paterfamilijasa*. On je oličenje čitave porodice, on se stara o porodičnoj imovini, on brine o religiji i kultu predaka. Pored toga,

<sup>21</sup> I, 9.

<sup>22</sup> I, 13.

<sup>23</sup> Treggiari S., op. cit. 4.

<sup>24</sup> Ovaj proces Votson ovako opisuje: *Originally the Romans formed a single political unit but differences in wealth, power, and reputation between families gradually hardened into the distinction between patricians and plebeians before the close of the regal period. One of the striking aspects of this distinction was that only patricians could be senators.* — Watson A., *Rome of the XII tables*, New Jersey, 1975: 21.

<sup>25</sup> Za *patria potestas* koju vidi kao *early patriarchalism*, Tređiari veli: *Romans long retained an institution which distinguished them from nearly all other races, patria potestas, paternal power.* — Treggiari S., op. cit. 15.

njemu pripada *ius vitae ac necis* nad članovima porodice. *Leges regiae* samo su okrznule ovo strašno pravo u njegovim rukama propisavši da je *paterfamilijas* dužan da ostavi u životu svu mušku decu i prvorodene kćeri.<sup>26</sup> Svemoćni porodični starešina imao je i pravo da proda pojedine članove porodice (*ius vendendi*), da ih dâ u *mancipum*. Takođe, mogao je da ih potražuje od drugih porodica (*ius vindicandi*) pomoću interdikta *de liberis exhibendis*. U skladu sa tim, jedan *paterfamilijas* mogao je da proda devojku iz svoje porodice, a drugi je mogao da je kupi za nekog člana svoje porodice. S obzirom na suštinu agnatskog srodstva, mlada je gubila vezu sa svojom porodicom prelazeći u muževljevu. Sve to bilo je moguće samo kod braka sa manusom.

Izgleda da je *coemptio*, koji u kasnijem razdoblju rimske istorije predstavlja samo simboličnu kupovinu mlade,<sup>27</sup> u početku zaista predstavlja pravu kupoprodaju devojke.<sup>28</sup> To su, u prvo vreme, mogle sebi da priušte samo imućnije porodice tako da brak sa manusom od samog nastanka biva povezan sa višim slojevima društva. Indirektno to potvrđuje i Gaj kada, čini se namerno, ističe da je manus *osobenost prava rimskih građana*.<sup>29</sup> Samim tim, može se pretpostaviti da o njemu ne može biti reči u vreme nastanka Rima i makar prividne egalitarnosti prvobitnog rimskog društva. Iako odatle nije izvukao logičan zaključak o prvenstvu braka bez manusa, Voltera nam je ponudio uverljive argumente za to, protiveći se mogućnosti da je u Rimu ikada postojao brak kupovinom mlade: *Dans le mariage romain, l'achat de la femme est tout à fait inconnu (depuis longtemps on a démontré l'erreur de ceux qui voyaient dans la formalité de l'ancienne coemptio un vestige du mariage par achat). Les anciens Romains ne connaissaient pour régime matrimonial des conjoints que la dos, c'est-à-dire les biens que la femme apportait à son mari à l'occasion du mariage: or il est clair que cette institu-*

<sup>26</sup> Ovaj propis asocira na situaciju u Sparti.

<sup>27</sup> Watson A., *Rome of the XII Tables*: 15: *It cannot seriously be doubted that at the time of the XII Tables any purchase was fictitious, and that the wording of the coemptio differed from that of mancipatio.*

<sup>28</sup> Takvu mogućnost dopušta i Tregiari S., op. cit. 25: *Many societies have practised the purchase of brides, and it is not unlikely that the Romans once did, giving bridewealth to the woman's family in exchange for her reproductive powers. But in historic times the bride-price was purely symbolic, like other formal Roman transfers of property performed with a piece of bronze and a scale;* Videti i Hunter W. A., op. cit. 296; Cuq É., *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et lois hittites*, Paris, 1929: 32—3.

<sup>29</sup> I, 108: *Nunc de his personis videamus, quae in manu nostra sunt. Quod et ipsum ius proprium civium Romanorum est.*

*tion s'inspire d'une conception juridique du mariage qui est étrangère au mariage par achat.*<sup>30</sup>

I drugi vid braka sa manusom, *confarreatio*, takođe je bio predodređen isključivo za rimske patricije, jer su samo oni, sklapanjem ove vrste braka, mogli da stignu do visokih svešteničkih zvanja.<sup>31</sup>

Plebejcima je preostalo da i dalje praktikuju prvobitni oblik braka — *brak bez manusa*.<sup>32</sup> Moguće je, u skladu sa tim, prepostaviti da je *usus* nastao kao plod domišljatosti plebejaca i postao sredstvo kojim je brak bez manusa mogao da za godinu dana neprekidne zajednice života supružnika preraste u brak sa manusom, ukoliko su iz ma kojih razloga siromašni supružnici to poželeti. Međutim, takvu novinu trebalo je da odobre viši slojevi društva koji su određivali šta je *ius*.

Već pomenutu odredbu *Zakona XII tablica* koja se odnosi na *usus* većina pisaca je, po inerciji prihvatajući stav o prvenstvu braka sa manusom, tumačila kao novinu koja je pomoću pravila *trinoctio* mogla da spreči zaključenje braka sa manusom.<sup>33</sup> Ako se prihvati

<sup>30</sup> Volterra E., op. cit. 366.

<sup>31</sup> Corbett P. E., op. cit. 107: *For the priesthoods of Jupiter, Mars, and Romulus, and for the office of rex sacrorum, marriage by confarreatio was an essential qualification*; Videti i Watson A., *Rome of the XII Tables*: 14.

<sup>32</sup> Takva ideja može se, mada u obrisima, nazreti i kod Finlija: *Soldiers apart, we know very little about how these matters worked for the lower classes of Roman society. They were all subject to the same set of laws, but law codes are never automatic guides to the actual behaviour of a society, and neither poets nor historians nor philosophers often concerned themselves in a concrete and reliable way with the poorer peasantry or with the tens of thousands crowded together in the urban rabbit warrens which the Romans called insulae. Obviously among these people dowries, property settlements, family alliances for political purposes, and the like did not really enter the picture, either in the establishment of a marriage or in its dissolution. ...It would probably be a safe guess that women of the lower classes were therefore more 'emancipated', more equal de facto if not in strict law, more widely accepted as persons in their own right than their richer, more bourgeois, or more aristocratic sisters.* — Finley I. M., *Aspects of Antiquity*, Harmondsworth, 1978: 131.

<sup>33</sup> Priznajući da navedena odredba ukazuje da je i brak bez manusa nastao ranije, Votson je ovako tumači: *The Twelve Tables contained a provision whose point was the intentional avoidance of usus by absence of the wife.* — Watson A., *The Spirit of Roman Law*: 9. Na drugom mestu, on je još izričitiji: *...before the introduction of usuratio the standard marriage was one where the husband had manus over the wife. Usus was not a device invented to turn a permanent or semi-permanent marriage where there was no manus into a marriage where there was manus, but from the start was intended for marriages which were to be cum manu.* — Watson A., *Studies in Roman private Law*: 17. Još detaljniju analizu izveo je ranije na drugom mestu — Watson A., *Rome of the XII Tables*: 16—18; U tom smislu i Tregiari S., op. cit. 18 i 33—4; Zanimljivo je i tumačenje koje daje Hanter: *If we may hazard a conjecture, the dos was at first perhaps scarcely distinguishable from*

takvo tumačenje, onda se odatle može otici još dalje i izvući zaključak da je upravo ovim članom *Zakon XII tablica* uveo brak bez manusa.<sup>34</sup> Međutim, čini se da se ovaj propis može i sasvim drugačije razumeti.<sup>35</sup>

Pre svega, valjalo bi reći nekoliko reči o samom karakteru *Zakona XII tablica*. Na prvi pogled, može se steći utisak da je ovaj Zakon izraz pobjede plebejaca u borbi za svoja prava. Tome svakako ide u prilog, zavodljiva činjenica da su po prvi put u rimskoj istoriji zakoni javno objavljeni, istaknuti na Forumu, tako da su postali dostupni svima, stvarajući privid da su svi jednaki pred zakonom. Međutim, nijedno važno pravo plebejci nisu pribavili ovim zakonom. Naprotiv. Ostali su lišeni političkih prava, a Zakon im je izričito uskratio pravo braka sa patricijima. Uostalom, plebejci će se, nakon doношења *Zakona XII tablica*, za svoja prava boriti još čitav vek i po.

Sve do početka V veka pre n. e. pitanja plebejskih prava nisu se ni postavljala. Do tog momenta gensovi su, kako primećuje Votson, bili ili patricijski ili plebejski. Stoga, njegovu tezu da je sve do *Zakona XII tablica* brak između patricija i plebejaca bio dozvoljen, možda bi bilo moguće zameniti, naizgled sličnom, a ipak duboko

---

*the manus. When a wife married without the form of confarreatio or coemptio, her husband had no legal right to her property; but if she remained with him a year, and did not stay away three nights, she passes under his manus. Perhaps the first bargains were that the husband should have certain property in place of the manus.* — Hunter W. A., op. cit. 296—7. Međutim, ovo shvatanje, čini se, pati od kontradiktornosti. Hanter prvo povezuje miraz i *manus*, i na taj način prihvata i ideju prvenstva braka sa manusom i činjenicu da su od samog početka očevi davali miraz svojim kćerima koji je zauvek nestajao utopljen u imovinu muževljeve porodice. Samim tim, postaje neshvatljivo zašto bi sada muž pristajao da se, zarad miraza (koji će dobiti u svakom slučaju), odrekne manusa i, povrh toga, prihvati na sebe neprijatnu obavezu da posle ženine smrti miraz vrati njenoj porodici.

<sup>34</sup> Tako, na primer, doduše indirektno, Korbet (*Corbett*) povezuje nastanak braka bez manusa i *Zakon XII tablica*: ...*marriage without manus was recognized at Rome as early as the XII Tables.* — Corbett P. E., op. cit. 90; Zamisljivo je da se Votson koji izričito napominje: *Usus was not a device invented to turn a permanent or semi-permanent marriage sine manu into a marriage cum manu, but from the start was intended for marriages which were to be cum manu* (Watson A., *Rome of the XII Tables*: 17—8), ne usuđuje da iz toga izvede zaključak da *Zakon XII tablica* uvodi brak *sine manu*.

<sup>35</sup> Ovaj član *Zakona XII tablica* sigurno nije jedini koji bi mogao biti drugačije protumačen. Govoreći o Stojčevićevom shvatanju naslednopravnih propisa *Zakona XII tablica*, Stanojević kaže: *Izvesne teškoće predstavlja okolnost da su sami Rimljani drugačije tumačili ove odredbe, a tako čine i gotovo svi romanisti. ...S druge strane, opet, nije nemoguće da su isti propisi Zakona XII tablica tumačeni na različite načine u raznim periodima. Videli smo da je pravilo iz koga je nastala ustanova održaja u početku, po svemu sudeći, imalo drugačije značenje i namenu. Emancipacija je takođe jedna ustanova koja je tokom vremena promenila svoj karakter.* — Stanojević O., op. cit. 233.

različitom tezom da brak između patricija i plebejaca do *Zakona XII tablica* nije bio izričito zabranjen. Naime, s obzirom na strogu odvojenost jednih od drugih, pre V veka pre n. e., ovo pitanje verovatno se nije ni postavljalo, jer je za prvobitno rimsko društvo, uključujući i period rane republike, bilo nezamislivo da se sklopi brak između članova patricijskih i plebejskih porodica.

Sa ciljem da se potpuno distanciraju od plebejaca, ubijajući tako svaku primisao o mogućem međusobnom orodavanju, verovatno su patriciji iznadrili *coemptio* i *confraerratio*. Pošto su ove vrste braka bile rezervisane samo za patricije, plebejcima je ostavljen brak bez manusa. Samim tim, nije bilo ni razloga da se zabrani nešto što je, samo po sebi, izgledalo neverovatno i neizvodljivo, jer plebejci nisu mogli sklapati brakove u onim formama koje su bile monopol patricija.<sup>36</sup>

Tek kada se deo plebejaca obogatio i to u tolikoj meri da je počeo da ugrožava patricije, i jednima i drugima je postalo jasno da *status quo* u rimskom društvu ne može potrajati još dugo. Donošenjem *Zakona XII tablica* patriciji su rekli svoju reč, lukavo nastojeći da obznanjivanjem važećeg prava, dakle pod velom demokratičnosti, dajući plebejcima po neku mrvicu sa svog stola, sačuvaju za sebe što više privilegija uključujući i one vezane za brak.

Možda su, donošenjem propisa o *ususu*, *decemviri legibus scribendis*, učinili neku vrstu ustupka, očigledno imućnijim plebejcima davši im mogućnost da putem *ususa* zaključe brak sa manusom. Ovom novinom, bili su u mogućnosti da još neko vreme sačuvaju čistotu patricijske krvi, a da taj bolni trn u plebejskim očima donekle istisnu dopuštajući im preuzimanje aristokratskog običaja — braka sa manusom. Rastući appetiti plebejaca, na taj način, za kratko su zadovoljeni.

Analogija s održajem iz prethodnog člana *Zakona XII tablica* samo podržava ovakvu hipotezu, jer ona je zapravo predstavljala srećni pravnički modus koji je Komisija pronašla da bi i plebejci mogli da zaključe brak sa manusom, ne dirajući u patricijske forme

<sup>36</sup> Isti način razmišljanja i socijalne inercije susrećemo u Hamurabijevom zakoniku prilikom propisivanja odredaba o talionu. Naime, vavilonski zakonodavac, koji se obraća *avilumima* (najvišem sloju), propisuje talion u čl. 196 i 197. Međutim, u čl. 198 i 199, on uvodi izuzetke od pravila za slučajeve kada jedan *avilum* povredi jednog *muškenu*, odnosno roba, jer se tada nije primenjivao talion već se davala novčana naknada. Sa druge strane, Hamurabijev zakon ne pominje mogućnost da jedan *muškenu* ili jedan rob (*vardum*) povrede jednog *aviluma*, jer je tako nešto za vavilonsko društvo bilo jednostavno nezamislivo. Ustrojstvo Vavilona nije moglo da pojmi da je moguće takvo remećenje društvene discipline i ustaljenog društvenog reda.

braka sa manusom: *coemptio* i *confarreatio*.<sup>37</sup> Period od godinu dana neprekidnog zajedničkog života kao uslov koji će dovesti do pre-rastanja braka bez manusa u brak sa manusom pokazao se kao vrlo podesan i to iz najmanje dva razloga. Kao što i stvari putem održaja za godinu dana postaju vlasništvo savesnog držaoca, tako je i žena prelazila pod manus muževljeve porodice za isti vremenski period.<sup>38</sup> Pored toga, izgleda da je, kod braka bez manusa, budući da je zadržavala veze sa svojom porodicom, žena svake godine odlazila na nekoliko dana u roditeljski dom da bi učestvovala u gentilnim *sacra*.<sup>39</sup> Možda je, baš zbog toga, bilo predviđeno da se brak sa manusom (kod koga žena kida veze sa svojom porodicom) uspostavlja jednogodišnjom neprekidnom zajednicom života, jer bi to nedvosmisleno pokazalo da žena više ne učestvuje u religijskim obredima svoje porodice, i da, shodno tome, definitivno postaje član agnatske familije svoga muža. Moguće je da je i Gaj, predstavljajući načine pomoću kojih se mogao sklopiti brak sa manusom, namerno prvo govorio o Rimljanim najpoznatijem i najraširenijem, mada već potisnutom, najmlađem braku sa manusom, *ususu*, da bi potom preko *confareatio* došao i do najstarijeg načina — *coemptio*.<sup>40</sup> Kada se već pominju analogije i asocijativni sled misli decemvira, valja napomenuti i da se broj tri, kao broj noći koje je žena trebalo da pro-

<sup>37</sup> Patriciji su ljubomorno čuvali za sebe ova dva načina sklapanja braka sa manusom. Njihova identifikacija sa aristokratski zaključenim brakom takođe može ukazivati na to da su se, od momenta kada su se odvojili bogatstvom i ugledom od ostalog dela stanovništva, potrudili da sada svoje važno poreklo i plavu krv izdvoje i izoluju i novom vrstom braka kakav je bio brak sa manusom. U skladu sa tim, ne čudi patricijsko insistiranje da se *confarreatio* poveže sa zakonodavnom delatnošću samog Romula (Watson A., *Legal Origins and Legal Change*: 111).

<sup>38</sup> Analizirajući ovaj član, Trediari takođe dopušta mogućnost da je brak bez manusa možda ipak prethodio braku sa manusom — Tregiari S., op. cit. 33—4: *If usurpatio is a means invented by the compilers for preventing manus being creating usu, then it might have previously been automatic for any wife who remained in her husband's house for a year to come into manus. The only wives who were not in manu would be those who had been married less than a year or (perhaps) those who happened to have been separated from the husband for periods of time. But can we be sure that the Twelve Tables introduced usurpatio? The text does not allow us to decide whether the Tables merely embodied older custom here. Theoretically, the creation of manus by usus (which might logically have grown out of coemptio) could be much later than the type of marriage in which the wife was never intended to come into manus. Usurpatio would then be an innovation, whether originating in the Tables or earlier, to solve problems raised for some families by another innovation, usus.*

<sup>39</sup> Horvat M., *Rimsko pravo*, Zagreb, 1969: 76—7.

<sup>40</sup> I, 110—4. Votson priznaje da se redosled navođenja ne odnosi na istorijski izložen redosled nastanka, ali potom dodaje: ...it is hard to think of any logical justification for the arrangement. — Watson A., *Rome of the XII Tables*: 10.

vede van kuće, pojavljuje u *Zakonu XII tablica* i u odredbi koja govori o emancipaciji (4, 2), jer je otac koji je želeo da oslobodi sina svoje *patria potestas* morao tri puta da ga fiktivno proda, da bi se ovaj konačno smatrao emancipovanim.<sup>41</sup>

Naravno, samo po sebi se postavlja pitanje kakav bi to ustupak plebejcima predstavljalo uvođenje braka sa manusom. Čini se da postoje najmanje četiri odgovora.

Obogaćeni plebejci žudeli su da se na svaki način poistovete sa patricijima tako da su svakako raširenih ruku dočekali mogućnost da sklope onu vrstu braka koja je bila rezervisana upravo za najviši sloj rimskog stanovništva.

Tanahil je, prihvatajući ideju o prvenstvu braka sa manusom, zaključio: *Da je brak ususom bio omiljen samo među nevestama, nikad ne bi stekao popularnost. Međutim, on je takođe davao povlastice njihovim očevima. Malo se zna o razdoblju između petog i trećeg veka pre naše ere, kada je došlo do ove promene, ali izgleda da je sve dotle dok je kći nekog čoveka ostajala 'u njegovim' rukama, ovaj ujedno zadržavao nadzor nad njenom imovinom i bio kadar da povrati znatan deo miraza ukoliko bi brak propao.*<sup>42</sup> On je, čini se, potpuno u pravu kada tvrdi da je *brak ususom* morao biti omiljen među muškarcima da bi *stekao popularnost*. Međutim, razlozi za ovu *popularnost* mogu se i drugačije sagledati. Ukoliko bi, kao što prepostavljamo, neprekidni *usus* žene za godinu dana doveo do pretvaranja braka bez manusa u brak sa manusom, to bi značilo da će muž po isteku pomenutog roka automatski steći i pravo svojine na miraz i svu drugu imovinu žene. Tako su viđeniji plebejci došli u situaciju da naplate svoj dostignuti položaj. To je bila cena koju su ambiciozni očevi devojaka morali da plate ako su želeli da stignu do probajnih i uspešnih zetova i ujedno nepremostiva prepreka za sve siromašne plebejce. Novouvedeni oblik braka sa manusom tako će, kao uostalom i kod patricija, postati način na koji će se povezati imućniji plebejci tvoreći zatvoreni sloj novopečene nobilske aristokratije.

Treći razlog koji bi mogao ići u prilog mirazu vezan je za činjenicu da se kod braka bez manusa moglo desiti da miraz posle smrti žene ode njenim agnatima koji su miraz dali, a ne njenoj deci koja su pripadala agnatskoj porodici njihovog oca.<sup>43</sup> Kod braka sa manusom, međutim, miraz je posle smrti žene ostajao u porodičnoj

<sup>41</sup> Gaius, I, 134; Videti i Gardner F. J., op. cit. 11—12.

<sup>42</sup> Tanahil R., *Čovek i seks*, prevod s engleskog R. Rosandić i B. Vučićević, Beograd, 1981: 107.

<sup>43</sup> Jolowicz H. F., *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge, 1932: 242—3.

svojini muževljeve porodice i, samim tim, muž je mogao da ga kasnije prenese svojoj deci.

Međutim, čini se, a to bi mogao biti najvažniji razlog, da su obogaćeni plebejci ovaj, donekle nepromišljeni, ustupak patricija iskoristili da se dokopaju patricijskih nevesta ili da svoje kćeri u domu u aristokratske domove. To može biti razlog zbog koga su, samo godinu dana nakon uvodenja *ususa*, uplašeni patriciji morali da reaguju, spasavajući svoj načeti i delom već pohabani društveni sloj, pa su dopisivanjem dve nove tablice *Zakona*, izričito zabranili brak između patricija i plebejaca i to, po prvi put, nedvosmislenom izrekom.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cicero, *De rep.* 2, 36, 37 = *Tabula XI, I: (Decemviri) cum X tabulis summa legum aequitate prudentiaque conscripissent, in annum posterum X viros alios subrogaverunt...* qui duabus tabulis iniquarum legum additis conubia... ut ne plebi cum patribus essent, inhumanissima lege sanxerunt. (Pošto su decemviri napisali zakone na deset tablica uz najveću pravičnost i mudrost, sledeće godine izabrana su druga desetorica, koji su dodali dve tablice nepravičnih bračnih propisa... tako je nečovečno određeno da plebejci ne mogu sklapati brak sa patricijima. (prevod O. Stanojević)); Prema Titu Liviju (IV, IV), Kanulej je napadajući konzule, između ostalog, rekao: Zar neko sumnja u to da se u Rimu, osnovanom za večna vremena i beskonačno jačanje, stalno uvode novi državni položaji, sveštenička zvanja, prava rođova i pojedinaca? Pa i to da se između pripadnika plebejaca i patricija ne može sklopiti brak, zar nisu uveli decemviri pre nekoliko godina, i to na najgori način, nanoseći veliku nepravdu plebejcima. Zar može biti veće uvrede od one da se deo građana, kao da je uprljan, smatra nedostojnjim takvog braka? Šta je to drugo za nas nego da smo prognani u okviru bedema, da smo u izgnanstvu? Čuvaju se da se ne pomešaju s nama ni vezom ni srodstvom, da se krv ne meša. Ako ovo prlja vašu otmenost — koju mnogi od vas po rodu i krvi nisu imali budući da potiču iz Albe ili iz sabinjanske zemlje, nego su postali patriciji pošto su kooptirani, ili po izboru koji su vršili kraljevi, ili posle njihovog izgona po odluci naroda — da li je možete održati čistom svojom privatnom odlukom, ne uzimajući žene iz sloja plebejaca i ne dozvoljavajući vašim čerkama i sestrama da se udaju izvan patricijskog staleža? Nijedan plebejac nije na silu uzeo patricijsku devojku: to su činili patriciji iz pozude. Niko vas ne može naterati da preko svoje volje zaključite bračni ugovor. U stvari, ako se to zabrani zakonom i ukine brak između patricija i plebejaca, to će doneti nevolje samo plebejcima. Najzad, zašto ne zabranite brak između bogatih i siromašnih? Ono što je uvek i svuda bila privatna odluka, to je da se žena udaje u onu kuću koju sama izabere i da muškarac uzme ženu iz one kuće sa kojom se sam dogovorio, a vi hoćete da to okujete obavezom preko jednog veoma surovog zakona kojim biste civilizovano društvo podelili, praveći od jedne države dve. Zašto ne zabranite da plebejac bude sused patriciju, da se kreće istim putem kojim on ide, da učestvuje na istoj gozbi sa njim i da stoji na istom Forumu? To je isto i kad plebejac uzima ženu iz sloja patricija, ili patricij plebejku. Koje je pravo tu povređeno? Svakako, deca slede pravni položaj oca. Mi ne tražimo ništa drugo od vašeg prava sem da nas ubrojite među ljude, među građane. Vi nemate drugog razloga da se opirete doli želje da nas ponizavate i vredate. (prevod M. Mirković); Videti i Watson A., *Rome of the XII Tables: 20—1 i Studies in Roman Private Law: 7.*

4. U svakom slučaju, jedino što se sa sigurnošću može zaključiti je da su u vreme *Zakona XII tablica* postojali i brak sa manusom i brak bez manusa.<sup>45</sup> I kod jednog i kod drugog braka tražilo se odobrenje oca, koje je, doduše, moglo biti i prečutno.<sup>46</sup> Najčešće, prosac bi zatražio ruku njegove kćeri, a otac je, pristajući, u isti mah obećavao određeni miraz.<sup>47</sup> Dan po venčanju, prema običajima, priređivala se večera u mladoženjinom domu (*repotia*) i tom prilikom nevesta je prinosila žrtve bogovima novog doma i kućnim duhovima *penatima* i *larima*.<sup>48</sup>

Demokratizacija društva i u Rimu, kao i u Atini, odvijala se na štetu žene.<sup>49</sup> O tome govori i Stanojević: *Zanimljivo je da su žene u nekim istočnim despotijama bile u povoljnijem položaju nego u demokratskim državama kakve su bile većina grčkih polisa i Rim u vreme republike. Egipatska žena je bila poslovno sposobna, njen imovinski položaj je dosta dobar, čak i na presto može doći žena (u helenizovanom Egiptu). U grčkom i rimskom polisu demokratija se zadržavala na kućnom pragu. Atinjanin ili Rimljani, čim se vrati sa Agore ili Foruma, u kući se u odnosu na robeve, ukućane i ženu pretvara u kućnog despota (oikodespotes — na grčkom, paterfamilijas — na latinskom). Isto tako je neka vrsta apsurga da je u republikanskom Rimu položaj žene bio gori nego u vreme dominata kada država postaje birokratizovana despotija.*<sup>50</sup>

U braku sa manusom žena je bila u potpuno podređenom položaju koji je pravo tog perioda svesno podržavalo. Jedini izuzetak, koji je bio vezan za svakodnevni život Rimljana, i nije imao upori-

<sup>45</sup> To čak potvrđuje i Votson kada kaže: *The XII Tables provision also means, of course, that it was possible to have a permanent marital union in which the woman did not ever come under the manus of the man. Since positive steps had to be taken to avoid manus occurring, and since even as late as the beginning of the 2nd century B.C. marriage with manus was probably more common than marriage sine manu, we can be confident that at the time of XII Tables most marital unions involved the woman's being in manus. But there is no reason to doubt that such unions where there was no manus were nonetheless regarded as true and proper marriages.* — Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 17—8.

<sup>46</sup> Tregiari S., op. cit. 172: *Often, the presence of the father at the wedding in his house would sufficiently indicate consent. Or he could make arrangements for dowry, even without being present, which would imply his agreement.*

<sup>47</sup> Idem. 324.

<sup>48</sup> Idem. 169.

<sup>49</sup> Čak i u braku bez manusa, u kome je važilo načelo odvojenosti dobara (uz mirazni režim), žene je bila u neravnopravnom položaju o čemu svedoči i podatak da je, u slučaju sumnje, važila zakonska prepostavka da ženina imovina potiče od muževljevih poklona, tako da u slučaju razvoda pripada njemu (*praesumtio Muciana*, nazvana po čuvenom pravniku Kvintu Muciju Scevoli).

<sup>50</sup> Stanojević O., op. cit. 152—3.

šte u pravu, odnosio se na položaj i ugled žene porodičnog starešine, *materfamilias*, koja je bila *domina* kuće.<sup>51</sup>

Nagle promene usledile su posle Drugog punskog rata.<sup>52</sup> Tek pred kraj republike, kada Rim zagospodari svetom i porodice upoznaju sve čari lagodnog života oslonjenog na luksuz i rad robova, brak bez manusa pojačan neizbežnim *affectio maritalis*, odneće definitivnu pobedu,<sup>53</sup> brišući i na taj način razliku između patricija i ostalih slojeva društva, razliku koja je počela da se smanjuje još 445. godine pre n.e. donošenjem *lex Canuleia* koji je ponovo dozvolio brak između patricija i plebejaca.

Bahatu svemoć *paterfamilijasa* unutar porodica u vreme demokratije rimske republike, zameniće beskrupulozna autokratija rimskih imperatora u vreme principata, dok će, sa druge strane, opštепrihvaćeni brak bez manusa oslabiti vlast porodičnih starešina i uneti demokratičnost unutar porodice popravljajući položaj njenih članova, a naročito žene.<sup>54</sup> Pri tome, valja imati na umu podatak koji je na osnovu iscrpnog istraživanja drevnih zapadnih društava iznela *Cambridge Group for the History of Population and Social Structure*, da je preovlađujući tip porodice u Rimu bila kognatska, a ne

<sup>51</sup> Corbett P. E., op. cit. 122; Inače, veza majke i braka vidljiva je i iz same reči kojom je označavan brak u Rimu — *matrimonium*. — Tregiari S., op. cit. 5.

<sup>52</sup> Više o tome — Abbot F. F., *Society and Politics in Ancient Rome*, London, 1914: 45—6 i 52—3.

<sup>53</sup> Tregiari S., op. cit. 34. Ukazuje na činjenicu da je Cincijev zakon, donet 204. godine pre n.e., dopustio poklone između muža i žene, a to je moguće samo kod braka bez manusa. Čini se da postoji bar još jedan argument da je brak bez manusa možda bio i dominantna vrsta braka u III veku pre n.e.. Naime, prema Titu Liviju (XXVII, 37, 8—9), 206. godine pre n.e. Junonin hram na Aventinu pogodio je grom. Tada su proroci protumačili ovu *nebesku opomenu* kao obavezu rimskih matrona da obdare boginju. Tada su sve rimske gospode bile pozvane na Kapitol i pred kurilskim edilom one su odabrale njih 25 koje će iz svog miraza dati novac za izradu zlatnog pehara u čast Junone. Ovo je, naravno, bilo moguće izvesti samo kod braka bez manusa.

<sup>54</sup> Corbett P. E., op. cit. 122: *Compared with this autocracy, the husband's position in free marriage is decidedly a weak one. To begin with he must accept the fact that his bride, if *filiafamilias* before marriage, remains subject to the *patria potestas* of her father, whose powers over her appear long to have remained unrestricted. Not until the time of Antoninus Pius or Marcus Aurelius is pater prohibited from breaking up, by a capricious divorce on his own initiative, a 'bene concordans matrimonium'* (Paul, Sent. 5, 6, 15. C. 5, 17, 5. D. 43, 30, I, 5.); Rjenkur A., *Žena i moć kroz istoriju*, prevod s francuskog M. Smiljanić-Spasić, Beograd, 1998: I, 195: *Rimljanke nisu imale nikakvu zakonsku vlast, ali su uživale dostojanstvo i uticaj koje im je donosilo uvažavanje njihovih očeva, supruga i sinova*. Kao ilustracija ovih reči može da posluži čuveni epitaf sa Turijinog nadgrobnog spomenika (*Laudatio Turiae*). Pored biranih reči kojima muž opisuje svoju dragu, spomenik sadrži i značajnu napomenu da su rodbini podeljeni mirazi u skladu sa njenim željama.

agnatska porodica.<sup>55</sup> Sudeći po Ciceronu, u njegovo vreme gotovo da su bile izbrisane sve značajne razlike između braka sa manusom i braka bez manusa.<sup>56</sup>

Sudbina *lex Oppia* može biti odličan pokazatelj ovih promena. Naime, posle poraza u bici kod Kane, 217. godine pre n.e., prestravljeni Rimljani su, u želji da ograničenjem luksuza obezbede dodatna sredstva koja će Rimu dobro doći u neizvesnom ratu sa Kartaginom, doneli *lex Oppia*. Ovaj zakon je zabranjivao ženama da poseduju više od 15gr zlatnog nakita, da nose šarenu odeću i da se voze kočijama po gradu osim u religijske svrhe. Kada je Scipion Afrikanac konačno porazio Hanibala i kada je Rim ponovo živnuo, Rimljanke su ubedile dvojicu tribuna da zatraže opoziv ovog zakona, a one same su zaposele rimske ulice i sve prilaze Forumu.<sup>57</sup> Da su Rimljanke uspele da se izbore sa svojim muževima, pokazuje i podatak da su u vreme pozognog carstva žene u svojim rukama imale trećinu ukupnog bogatstva Rima.<sup>58</sup>

5. Već je Mejn (*Maine*) zaključio da u Rimu nije postojala neka posebna forma bračnog ugovora kao što je to bio slučaj u Meso-

<sup>55</sup> Rawson B., *From "Daily Life" to "Demography"*, u Hawley R., Levick B. (editors), *Women in Antiquity*, London, New York, 1995: 10: *Moreover, from the late Republic (first century BC), relationships between agnates became less important (in law and in practice) than those between cognates. This is a different picture from the old one derived from a narrow reading of patria potestas, the powers of the paterfamilias.*

<sup>56</sup> *Topica*, 4, 23. Ciceron pokazuje da su žene pod manusom u I veku pre n.e. imale isto pravo na povraćaj miraza kao i žene u braku bez manusa i da su stvari koje bi žena unela u brak sa manusom bile podvrgnute miraznom režimu (*Fragments Vaticana*, 115). Korbet smatra da je *actio rei uxoriae* bila u upotrebi već od II veka pre n.e. i prihvata Pernajsov (*Pernice*) stav da ovu tužbu nije stvorio pretor, već da je preuzeo iz običajnog prava — Corbett P. E., op. cit. 150—1.

<sup>57</sup> Više o tome — Abbot F. F., op. cit. 45—6. Katon je tada, suprotstavljajući se obaranju zakona, proročanski upozorio Rimljane da će žene, ukoliko se izjednače u pravima sa muškarcima, zavladati Rimom. Tacit beleži (*Anali*, II, 85) da su Rimljani i kasnije nastojali da suzbiju raskalašnost svojih žena. To se naročito odnosi na *lex Voconia* koji je, 169. godine pre n.e., suzio prava žena na nasleđe zaostavština vrednijih od sto hiljada *asa* (*Aulus Gellius, Noc. Att.*, XVII, VI, 1; videti i O'Faolain J., Martines L., *Not in God's Image*, New York, 1973: 61—2; Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 10; Fantham E., Foley H. P., Kampen N. B., Pomeroy B. S., Shapiro H. A., *Women in the Classical World*, New York, Oxford, 1994: 263.) i *SC Veleianum* donetu u I veku (više o tome — Gide P., *Étude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne et en particular sur le sénatus-consulte Velleien*, Paris, 1885: 1).

<sup>58</sup> Arjava A., *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford, 1998: 71. Sačuvani podaci iz rimskog Egipta pokazuju da su žene bile vlasnice jedne četvrtine seoskih zemljišta.

potamiji, Egiptu ili kod Jevreja.<sup>59</sup> To, ipak, ne znači da bračnih davanja nije bilo. Iako nije bio neophodan uslov za valjanost rimskog braka, miraz je u Rimu zauzimao centralno mesto među bračnim davanjima<sup>60</sup> i predstavljao je jednu od gotovo nezaobilaznih karakteristika braka.<sup>61</sup>

U svakom slučaju, krajem Republike miraz je bio opšteprihvacen.<sup>62</sup> Učestalost pomame za mirazom u Rimu navela je Plutarha da u svojim *Conjugalia praecepta* (34, 142e—143a) u vrste brakova pored onih zasnovanih samo radi uživanja u postelji i onih sklopljenih iz ljubavi ubroji i brakove iz računa. U *Pismima* (I, 14, 9) Pliniјa Mlađeg, između ostalog, čitamo: *Ne znam da li treba da dodam da njegov otac raspolaže velikim imanjem. Jer, misleći na vas koji ma tražim zeta, trebalo bi da čutim o njegovom imetku i bogatstvu;*

<sup>59</sup> Maine H. S., op. cit. 320: *The mechanism was infinitely simpler. A few words on paper would suffice to bring any part of the wife's property under the well-ascertained rules supplied by the written law for dotal settlements, and nothing more than these words would be needed.*

<sup>60</sup> Ovako ga opisuje Bonfante: *La dote, come il testamento, uno degli istituti caratteristici della società romana, non solo per la vitalità e la forza perenne di adattamento, ma anche per lo spirito egoistico e mercantile che nella corrotta epoca i due istituti, degenerati in parte dalla loro primitiva funzione, insinuarono nelle due più sacre vicende dell'umanità: il matrimonio e la morte.* — Bonfante P., op. cit. 286.

<sup>61</sup> Gide M., *Du caractère de la dot en droit romain, Revue de la legislation étrangère*, 1872: 128; Barnouin G., *De la constitution de dot en droit romain*, Paris, 1879: 13; Thibault J. A., *De la séparation de biens sous le régime dotal et de ses origines en droit romain*, Paris, 1891: 6; Slično kao i kod atinskog miraza, ima pisaca koji, zbog učestalosti davanja miraza u Rimu, zakonitom ženom nazivaju onu suprugu koja ima miraz, npr. Westermarc E., *The History of Human Marriage*, London, 1921: II, 370 i 428. Možda su pogrešno tumačenje latinske izreke: *Ubi matrimonium, ibi dos*, koja zapravo govori da tamo gde nema valjanog braka ne može biti ni miraza (uporedi — D. 23, 3, 3 i D. 23, 2, 52) i povodenje za Plautovim stihovima (*Trinummus*, II, 1, 2 i III, 2, 63) uticali na formiranje ovakovog stava; Koen smatra da su pomenuti fragmenti inspirisani grčkim pravom, koje je, u tom segmentu, uticalo i na jevrejsko pravo. — Cohen B., op. cit. I, 356. Da, ipak, povezivanje konkubinata sa brakom bez miraza nije bilo bez osnova može da ilustruje i jedna, delimično sačuvana prefektova odluka (*Mitteis, no. 372*) iz 117 god.. Izvesna Lucia Makrina, koju je zastupao advokat Fanije, tvrdila je da joj pripada deo imovine preminulog vojnika Antonija Germanusa. Prefekt Lupus je odlučio da neće dozvoliti da se vodi spor oko povraćaja imovine koja je očigledno predstavljala Lucijin miraz, jer vojnicima (sve do Septimija Severa, 197. godine) nije bilo dozvoljeno da se žene dok su u vojnoj službi, tako da bi se, ukoliko bi dopustio da se vodi spor o mirazu, stekao utisak da je brak zakonit (tekst odluke u Lewis N., Reinholt M., *Roman Civilization*, New York, 1955: II, 518); Korbet, povodeći se za Mitajsom (*Mitteis*), pogrešno tvrdi da je osnovna razlika između grčkog i rimskog miraza u tome što je u Grčkoj miraz bio neophodan uslov za nastanak braka, a u Rimu ne (Corbett P. E., op. cit. 152). Inače, postojanje miraza u Rimu, Korbet vidi kao plod zajedničke semitske i arijevske kulturne baštine (pp. 147—8).

<sup>62</sup> Goody J., *The Oriental, the Ancient and the Primitive*, Cambridge, 1990: 406.

*ali imajući u vidu duh i moral, pa i same zakone našeg grada, koji u prvom redu cene imanje svojih građana, čini mi se da ni to nipošto ne smem zaobići.<sup>63</sup>* Diktator Kornelije Sula, uporno nastojeći da rastavi Cezara od supruge Kornelije, posle uzaludnih obećanja i pretnji, na kraju je pribegao odsudnom potezu i Korneliji je zaplenio miraz.<sup>64</sup> Karkopino (*Carcopino*) navodi primere par čuvenih rimskih miraždžija: *Kreposni Katon Mlađi, nakon što se razveo od Marcije, nije se stadio da je ponovo uzme kad je njenom vlastitom imetku pridružen Hortenzijev za koga se u međuvremenu udala i izgubila ga.* A bez imalo lažnog stida Ciceron nije, došavši u pedeset i sedmu godinu, uopće oklijevao da — kako bi popravio svoje prihode s mirazom mlade i bogate Publilije — poslije trideset godina zajedničkog života ostavi majku svoje djece, Terenciju, koja je, uostalom vedro podnijela taj udarac, budući da se još dva puta preudala, najpre za Salustija, a zatim za Masalu Korvina i umrla prešavši stotu godinu. Potom zaključuje da je u vreme Trajana trka za mirazom bila glavni motiv za sklapanje braka i da je tako žena stekla nadređeni položaj.<sup>65</sup> Ven navodi da je sklapanje braka radi miraza predstavljalo jedan od časnih načina bogaćenja u Rimu.<sup>66</sup> Rimski komediografi, a naročito Plaut<sup>67</sup> i Terencije (npr. *Formion, II, 1: ...trebalo je, kao što zakon određuje, da joj date miraz...;* IV, 4: *...ako Formion primi miraz, on mora da se oženi...;* *Braća, III, 2: Stvar ne može biti gora nego što je. Pre svega, Pamfila nema miraza. A drugo, nema više ni onoga što joj je valjalo koliko i miraz: ne možeš je više udati kao nevinu!)*, i rimski pesnici (npr. Marcijal, 2, 65 ili Ovidije u *Metamorfozama* čiji Perzej daje kraljevstvo kao miraz uz devojku) vide *dos* kao najvažniju temu bračnih pregovora i nezaobilaznog pratioca rimskog braka.

Obavezni detalji koji prate bračnu ceremoniju, poput Nerono-vog venčanja, bili su: veo, *auspices*, miraz, supružnička postelja i mladenačke baklje.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Prevod s latinskog A. Vilhar.

<sup>64</sup> Plutarh, *Cezar, I*; Svetonije, *Julije Cezar, I*.

<sup>65</sup> Carcopino J., *Rim u razdoblju najvišeg uspona carstva*, prevod s francuskog A. Buljan i T. Lukšić, Zagreb, 1981: 103—4; Isto i Nicholas B., op. cit. 86.

<sup>66</sup> Ven P., *Rimsko carstvo*, u Aries F., Dibi Ž. (uredili) *Istorija privatnog života I*, prevod s francuskog Lj. Mirković, Beograd, 2000: 40.

<sup>67</sup> Više o citatima iz Plautovih dela vezanim za miraz — Costa E., *I luoghi Plautini riferentisi al matrimonio, Bullettino dell'Istituto di diritto romano*, I, 1888: 53—58.

<sup>68</sup> Treggiari S., op. cit. 169.

6. Ujedno, rimski miraz je najdetaljnije proučen od svih bračnih davanja u Starom veku.<sup>69</sup> Ne čudi stoga što mu je, još u I veku pre n. e., Spurije Karvilije Ruga posvetio knjigu koja, nažalost, nije sačuvana.<sup>70</sup>

Što se pravnih izvora tiče, izgleda da je *lex Julia de fundo dotali* obavezao očeve da kćerima daju miraz *á faciliter leur mariage*.<sup>71</sup> Gaj (*Inst. I*, 178) i Ulpijan (*Regule*, 11, 20) navode, pored toga, da je *lex Iulia de maritandis ordinibus* ovlastio gradske pretore da mogu odrediti tutora ženama ili devojkama koje su pred udajom, zarad dodeljivanja ili obećanja miraza, ukoliko je zakonski tutor maloletan.<sup>72</sup> Navedeni propis dobija na važnosti, ako se uzme u obzir podatak do koga su došli već pomenuti demografi *Cambridge Group for the History of Population and Social Structure*, da polovini rimskih devojaka stasalih za udaju očevi više nisu bili živi.<sup>73</sup> Pri tome, valja imati na umu i činjenicu da su devojke u prvi brak ulazile između svoje dvanaeste i petnaeste godine, a da je prosečan vek rimskih žena bio između 28 i 34 godine.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Najveći broj radova posvećenih rimskom mirazu nastao je tokom XIX i početkom XX veka. Navedimo samo neke od njih: Bechmann A., *Das Römische Dotalrecht*, Erlangen, 1863; Voigt M., *Die Lex Maneia de dote*, Weimar, 1866; Czyhlarz K., *Das Römische Dotalrecht*, Giessen, 1870; Gide M., 1872; Barnouin G., *De la constitution de dot en droit romain*, Paris, 1879; Bernstein C., *Zur Lehre von der dotis dictio*, Berlin, 1884; Gide P., 1885; Spevec F. J., op. cit.; Voillaume A., *Des droits du mari sur le biens dotaux*, Dijon, 1888; Thibault J. A., op. cit.; Esmein A., *La nature originelle de l'action rei uxoriae*, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XVII, 1893; Gérardin, *De la garantie de la dot en droit romain*, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XX, 1896; Strohal I., *Miraz za vrieme braka po rimskom pravu*, Zagreb, 1898; Burckhard H., *Zur Fragmenta vaticana 269 — Ein Beitrag zur Lehre von der Schenkung und Dos*, Leipzig, 1900; Neubecker F. K., *Die Mitgift in Rechtsvergleichender Darstellung*, Leipzig, 1909; Berger A., *Dotis dictio w prawie rzymskim*, Krakow, 1910.

<sup>70</sup> Aulus Gellius, 43. — navedeno u Hunter W. A., op. cit. 295—6.

<sup>71</sup> Beauregard J. O., *Organisation de la famille sous la législation romaine*, Paris 1879: 37; Girard F., *Manuel élémentaire de droit romaine*, Paris, 1898: 622; Lefebvre C., *Le mariage et divorce à travers l'histoire romaine*, Paris, 1918: 23—4; Jovanović M., *Avgustovo bračno zakonodavstvo (kadukarni zakoni)*, doktorska disertacija — neobjavljen, Beograd, 1994: 91—2 i 198—9. Iako smatra da moralna obaveza koja je nalagala očevoima da svojim kćerima daju miraz od Avgustovog zakonodavstva dobija pravni karakter, iznosi pretpostavku da se u provincijama počeo izigravati ovaj zakon i tumačiti tako da se izričito ne odnosi na miraz. Međutim, čini se da se ova poslednja teza ne može prihvati, jer su upravo provincije dosledno primenjivale obavezu davanja miraza. Ne zaboravimo da su se, u Avgustovo vreme, pod rimskom upravom nalazili i Grčka i Bliski Istok, od 30. godine pre n.e. i Egipat, a sva ta područja su već uveliko poznavala miraz i imala razvijenu pravnu regulativu ovog pravnog instituta.

<sup>72</sup> Više o tome, Jovanović M., *Avgustovo bračno zakonodavstvo*: 97—8.

<sup>73</sup> Rawson B., op. cit. 10.

<sup>74</sup> Wemple S., *Women in Frankish Society*, Philadelphia, 1981: 19.

Jedan Marcijanov fragment iz *Digesta* (23, 2, 19), predviđao je, oslanjajući se na Avgustove zakone i na konstituciju Severa i Karakale, da se mogla podneti žalba prokonzulima ili provincijskim gubernerima ukoliko očevi ili njihovi potomci odbiju da daju miraz devojkama i ženama pod njihovom *potestas*, a jedna konstitucija Dioklecijana i Maksimilijana, iz 293. godine (C. 5, 11, 7, 2 i C. 5, 12, 14), predviđala je da se u izuzetnim slučajevima i majke mogu obavezati da obezbede miraz svojim kćerima.<sup>75</sup> Navedimo i mišljenje Ulpijana (D. 38, 5, 1, 10) da oslobođenik koji daruje svojoj čerki miraz, ovim činom nije oštetio svog patrona, jer se očeva *pietas* ne može napadati.<sup>76</sup>

Posebnu pažnju mnogi pisci obratili su na evoluciju miraza u Rimu.<sup>77</sup> Žirar (*Girard*) razlikuje tri etape u njegovom razvoju.<sup>78</sup> U prvom periodu, koji naziva *le système primitif*, već je postojao neki vid miraza koji je muž, odnosno njegov *paterfamilias* ako je muž bio lice *alieni iuris*, bezuslovno prisvajao i koji je nepovratno ulazio u imovinu muževljeve porodice. Za brak sa manusom to je bilo logično, zato što bi sve što žena unese u brak pripadalo porodici njenog muža.<sup>79</sup> Kako na samom početku razvoda verovatno nije ni bilo, ona dobra koja je ženina porodica davala uz mladu prilikom zaključenja braka, pre su predstavljala poklon mladoženjinoj porodici,

<sup>75</sup> Više o tome, Barnouin G., op. cit. 16; Corbett P. E., op. cit. 153; Jovanović M., *Avgustovo bračno zakonodavstvo*: 90—3.

<sup>76</sup> Videti i Saller R., *Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household*, u Rawson B. (editor), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1996: 149.

<sup>77</sup> Nicholas B., op. cit. 88: *Dos underwent considerable changes in the course of Roman history. In the early law the husband acquired full ownership of all dotal property, but by the time of Justinian, though he was in theory still owner, he had for practical purposes little more than a right to the income from it so long as the marriage lasted. This transformation of dos corresponded to the increased freedom of women and still more to the enormously increased frequency of divorce.*

<sup>78</sup> Girard F., op. cit. 926. U tom smislu i Hunter W. A., op. cit. 297; Kik ne pominje evoluciju miraza, već analizira promene u karakteru miraza. U prvo vreme, miraz je bio *une donation faite en vue du mariage*, da bi klasično pravo promenilo njegov karakter: *ce n'est plus une donation, mais un apport, fait au nom de la femme pour aider le mari à supporter les charges du ménage.* — Cuq É., *Les Institutions juridiques des Romains*, Paris, 1902: II, 102.

<sup>79</sup> Ciceron, *Topica*, 4, 23: *Cum mulier viro in manum convenit, omnia quae mulieris fuerunt viri fiunt dotis nomine;* I Justinijan napominje da se miraz u staro doba posmatrao kao poklon mužu. — *Cod. Iust.*, V, 3, 20; Videti i Girard F., op. cit. 927—8; Westermarc E., op. cit. II, 428—9; Wolff H. J., op. cit. 64; Treggiari S., op. cit. 29; Declareuil J., *Rome the Law-giver*, London and New York, 1996: 109; Hanter smatra da je nastanak miraza povezan sa brakom bez manusa: *Perhaps the first bargains were that the husband should have certain property in place of the manus.* — Hunter W. A., op. cit. 296.

pre su bila uzvratni dar ženinog paterfamilijasa, nego miraz.<sup>80</sup> Brojni pisci rimski naziv za miraz — *dos* dovode u vezu sa poklonom.<sup>81</sup> Valja, doduše, primetiti da su rimski pisci pomenutu imovinu nazivali mirazom, kao što to čini Ciceron.<sup>82</sup> Sa druge strane, verovatno se može postaviti pitanje da li se Žirarovo poimanje režima miraza u najstarijem periodu može primeniti i na brak bez manusa, ali pri domišljanju odgovora na ovo pitanje valja imati na umu da je brak bez manusa u to vreme brak siromašnih i da je moguće pretpostaviti da prvo bitnu razmenu žena ne prati nikakva propratna razmena davora ili su oni zanemarljivo male vrednosti, tako da ni kasnije, kada se ovaj brak veže uz niže slojeve, ništa osim simboličnog miraza oličenog u devojačkoj spremi ne ulazi sa mladom u brak.<sup>83</sup>

Ako je verovati Dionisiju Halikarnaškom,<sup>84</sup> već i *leges regiae* indirektno pominju miraz, jer je za klijente bila predviđena obaveza da pomognu svoje patronе kod udaje kćeri, ako su ovi bili u oskudici.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Mnogi pisci dovode u sumnju mogućnost postojanja miraza u braku sa manusom. Tako, na primer, Barnouin G., op. cit. 15: *Les principes de la manus, qui ne supposent ni constitution de dot, ni restitution, même au cas de divorce, sont donc absolument incompatibles avec ceux du régime dotal. Il n'y a pas là de dot proprement dite, puisque la dot n'est qu'un don volontaire...*; Bonfante P., op. cit. 284; Čini se da isti stav zauzima i Kik: *L'ancien droit n'avait pas réglementé l'association conjugale quant aux biens. De deux choses l'une: ou le mariage était cum manu, et les biens de la femme entraient dans la patrimoine du mari; ou il était sine manu, et la règle était la séparation de biens: seuls les biens apportés en dot devenaient la propriété du mari; les autres formaient les paraphernaux.* — Cuq É., *Les Institutiones juridiques des Romains*: II, 89; Suprotno — Neubecker F. K., op. cit. 28—30; Westrup C. W., *Introduction to Early Roman Law*, Oxford, Copenhagen, London, 1934: II, 144—5; Wolff H. J., op. cit. 64—5.

<sup>81</sup> Smith W., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, 1875: 436; Cohen B., op. cit. I, 349; Pozivajući se na Festosa i Varona (*De lingua latina*), Barnui (*Barnouin*) smatra da rimske *dos* potiče od grčke reči *διδοναι*. — Barnouin G., op. cit. 12; Sa svoje strane, Nojbeker (*Neubecker*) tvrdi da je kod braka sa manusom miraz, u stvari, predstavljaо poklon (*Gabe*) oca čerki i da zato taj poklon, nazvan *dos*, stariji pravnici i tretiraju kao dar. — Neubecker F. K., op. cit. 28—9; Više o tome — Kupiszewski H., *Osservazioni sui rapporti patrimoniali fra i fidanzati nel diritto romano classico: "dos" e "donatio"*, *Rivista internazionale di diritto romano e antico*, IURA, XXIX, 1978: 126 ff. Videti i Burckhard H., op. cit. 3—72.

<sup>82</sup> *Topica*, 4, 23; Fr. vat., 115.

<sup>83</sup> Spevec F. J., op. cit. 478—9.

<sup>84</sup> *Rimska arheologija*, 2, 10, 2.

<sup>85</sup> *Romul*, 1; Na ovu odredbu ukazuju i Vestrup — Westrup C. W., op. cit. II, 144—5; Romula i miraz povezuje i Votson, oslanjajući se na Kazera (*Kaser*). — Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 30 (posebno fn. 27); Isti, *Roman Law & Comparative Law: The plebeian clients were to help their patron find dowries for his daughters if he was short of money*. Nešto ranije, Votson je napravio umešno poređenje ove odredbe sa srednjovekovnim engleskim pravom. — Isti, *Rome of*

To što *Zakon XII tablica* ne sadrži odredbe o mirazu ne znači da miraza tada nije bilo, već da pravo još uvek ne nalazi za shodno da se meša u bračne imovinske odnose.<sup>86</sup>

Ipak, čini se, da se bar na jednom članu *Zakona XII tablica* ovim povodom vredi zadržati. Naime, odredba koja je posvećena otpuštanju žene (IV, 3) glasi: *Illam suam res sibi habere jussit, ex XII tabulis clavis ademit, exegit.* Dakle, muž koji tera ženu naređuje joj da vrati ključeve i *uzme svoje stvari*. Nejasno je šta decemviri podvode pod ovaj pojam. Moguće je da se pod tim podrazumevaju ženine lične stvari koje isključivo ona koristi (odeća, šminka, nakit) — *peculium*,<sup>87</sup> ali kod braka sa manusom i te stvari pripadaju mužu,

---

*the XII Tables:* 32 (fn. 35); Jovanović M., *Komentar...*: 49: ...u tekstu se najpre kaže da klijenti treba da pomognu svoje patronе kod udaje kćeri, ako su roditelji u oskudici. Podatak je izuzetno značajan u pogledu položaja žene u prvim vekovima Rima, odnosno dokazuje, što još neki podaci potvrđuju, da je miraz stara rimska ustanova; Naravno, uvek ostaje problem istorijske potvrde postojanja rimskog doba kraljeva, a samim tim i sumnja u verodostojnost samih *leges regiae*. — Više o tome: Finley I. M., *Ancient History — Evidence and Model*, London, 2000: 9—10; Bujuklić Ž., *Počeci rimskog zakonodavstva, u Pravna država u antici — pro et contra*, Beograd, 1998: 101—140.

<sup>86</sup> Korbet takođe smatra se iz činjenice da *Zakon XII tablica* ne pominje miraz ne može jednostavno zaključiti da u to vreme miraza nije bilo jer: *The decemviral code was of course a brief one, preoccupied to an unfortunate degree with procedural and administrative detail*, a nešto kasnije daje i svoje viđenje razloga koji su doprineli izostavljanju pomena miraza: *The silence of the surviving fragments of the XII Tables in the matter of dowry may be accounted for by the fact that, at least where there was manus, the dos became the absolute property of the husband. No special rules were necessary: it became confused with the rest of his estate. Even as the free marriage developed this may have long continued to be the case.* — Corbett P. E., op. cit. 147—8; Videti i Muirhead J., *Historical Introduction to the Private Law of Rome*, Edinburgh, 1886: 116. O mirazu u vreme *Zakona XII tablica* Votson je zapisao: *We are entitled to conclude that there were no specific legal rules on dowry. Things given to the husband as dowry simply became part of his general assets and were in no way distinguishable from his other property. If the marriage ended because of the wife's death the husband simply retained what had been given as dowry and no one else had any claim to it; if the husband died first, all his estate (including dowry) fell to be divided in the ordinary way. If the husband divorced his wife for a matrimonial fault, neither she nor anyone else could demand the return of any part of the dowry; if the husband otherwise put away his wife he had to pay a severe penalty to her, irrespective of whether or not he had received a dowry.* — Watson A., *Rome of the XII Tables*: 39.

<sup>87</sup> U tom smislu Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 33: *Even in a marriage cum manu where everything legally belongs to the husband it would be natural to regard the wife's clothing and small personal items as her own;* O *peculium-u*, u kasnijem razdoblju rimske istorije, Arđava (Arjava) je zapisala: *We do not know if all daughters received a peculium. They had less need for it than sons since they were given a dowry when they married. Nevertheless, there are so many references to a daughter's peculium in the third century that it must have been a common phenomenon.* — Arjava A., op. cit. 43.

što bi dalje moglo da znači da je to još jedan pomen braka bez manusa u ovom zakonu.<sup>88</sup> Sa druge strane, pojam *njene stvari* može se odnositi i na miraz. Valja imati na umu da su u staro vreme lišeno luksuza čak i stvari poput gore navedenih, tj. stvari namenjene isključivo ženi, stvari koje bi se pre mogle nazvati spremom, činile dragocen miraz, jer je, zahvaljujući činjenici da ih je žena sama donela, muž tokom braka bio pošteđen dodatnih troškova vezanih za ženinu opremu. Ukoliko se prihvati ovakva mogućnost onda bi odatle, s obzirom na upotrebljeni termin *njene stvari*, sledio zaključak da su, od samog početka, kod braka bez manusa, muževi bili svesni da miraz, na neki način, makar samo pri razvodu ili otpuštanju, pristupa ženama.<sup>89</sup> To bi onda mogao biti, ne samo još jedan dokaz u prilog prvenstva braka bez manusa, već i znak da je *dos* od samog početka pratio rimski brak.<sup>90</sup> Tako protumačen, ovaj član bi posredno govorio i o, doduše podređenom, ali snošljivom položaju žene koja, pod određenim uslovima, može posedovati imovinu.<sup>91</sup>

U svakom slučaju, čini se da miraz, u početku, nije ni bio pravna ustanova, već ga je, kao i u Atini, iznedrio običaj.<sup>92</sup>

Izgleda da je prekretnicu koja će dovesti do intervencije zakonodavstva kada je regulisanje miraza u pitanju, predstavljao prvi 'razvod bez krivice' u Rimu. Naime, oko 230. godine pre n.e. po prvi put se postavilo pitanje povraćaja miraza i obezbeđenja njegovog povraćaja koje će dovesti do *actio rei uxoriae*, jer se tada Spurije Karvilije Ruga razveo od svoje žene, ne njenom krivicom koja bi kao kaznu povlačila zadržavanje miraza,<sup>93</sup> već zato što nije mogla imati dece.<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> Suprotno — Yaron R., op. cit. 3—5.

<sup>89</sup> Takvu mogućnost dopušta i Spevec F. J., op. cit. 525: *U najstarije vreme dobivao je muž miraz u trajnu vlasnost, pridržavao ga i nakon prestanka ženitbe, a žena nije imala nikakovog pravnog sredstva, da traži povratu miraza. Doduše smatralo je rimsko društvo i tada miraz kao imovinu žene — res uxoria, ali to shvaćanje nije još imalo neposredna upliva na pravo...;*; Videti i Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 30.

<sup>90</sup> Na direktnu vezu braka bez manusa i miraza ukazuje i Trediari: *In legal thinking, maintenance and dowry were firmly linked. This must have been true from the beginning of marriage in which the wife did not enter manus. For, if the wife retained her rights in her family of birth, it was surely fair that her father or kin should reimburse her husband for the expense of supporting her.* — Tregiari S., op. cit. 332; Videti i Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 30.

<sup>91</sup> Tome u prilog ide još jedna odredba Zakona XII tablica (V, 2) koja propisuje da se ne mogu steći održajem *res mancipi* u svojini žene koja je pod tutorstvom agnata, osim ako ih žena nije predala uz odobrenje tutora.

<sup>92</sup> Barnouin G., op. cit. 13; Bonfante P., op. cit. 283: *Nel primo periodo la dote non è ancora, a vero dire, un instituto giuridico, ma è già un istituto sociale che ha salde radici.*

<sup>93</sup> O tome je inače govorio *Lex Maenia de dote*, donet u II veku pre n.e. Više o ovom zakonu — Voigt M., op. cit. 41ff; Muirhead J., op. cit. 218.

Sledeći važan korak u zakonodavnoj regulativi miraza je bio *Lex Iulia et Papia Poppaea* koji je imućne očeve obavezao da svojim kćerima stasalim za udaju daju miraze.<sup>95</sup>

Činjenica da je brak bez manusa tada već u potpunosti potisnuo svog ljutog rivala, pomogla je mirazu da zagospodari Rimom i da do kraja njegove istorije ostane najvažnije bračno davanje.

Vojislav Stanimirović

## THE OLDEST FORM OF ROMAN MARRIAGE

### Summary

It is difficult to highlight the most distant period of every ancient civilization because of chronic lack of preserved sources. That is also the case with the oldest period of the Roman history and an attempt to sketch a possible evolution of the Roman marriage and marriage payments. Also, one of aggravating circumstances is the fact that Roman jurists were great practitioners, but they neglected completely the history of their law, with an honourable exception of Gaius.

The only thing that can create the starting basis of any analysis of the Roman marriage is, undoubtedly, the existence of two types of marriages in the Roman Republic. Mainly, the majority of writers have given the historical prevalence to the marriage with the manus. The later marriage without the manus, usually ascribed to the plebeians, prevailed over the time, by suppressing the marriage with the manus.

However, after some contemplation and by reading scarce sources, one can find arguments to support the thesis on the priority of the marriage without the manus.

The time of appearance of Roman genses is designated by the *consor-tium* as the predominant type of a family. That was a family of the distinctive equality of its members, without the almighty pater familias. The creation of genses became possible by the uniting of families that, analogous to numerous ancient cultures, could be achieved by exchanging wives. In order to be able to contribute to the uniting of families among which family ties had been created in that way, they had to enter into the marriage without the manus, because that was the only way for them to preserve ties with their families.

---

<sup>94</sup> Sudeći po Aulu Geliju, u svojoj knjizi o mirazu Servije Sulpicije je naveo pomenuti podatak. — *Aulus Gellius*, 43; O ovom prvom razvodu bez krivice u Rimu videti — Watson A., *Studies in Roman Private Law*: 23—35; Fantham E., etc., op. cit. 228—9; Hunter W. A., op. cit. 295—6.

<sup>95</sup> Maine H. S., op. cit. 336; Kik smatra da se tek od Avgustovog zakonodavstva i može govoriti o *le régime dotal*. — Cuq É., *Les Institutiones des Romains*: II, 101.

The creation of the agnatic family put the pater familias in a position to be able to sell a member of his family, or to buy someone from some other family, thus paving the way to the marriage with the manus. Only those who were richer could afford that, while plebeians could still have the marriage without the manus. Plebeians who got rich could use the *usus* of the Law of Twelve Tables, as a concession granted to them by which the marriage without the manus could develop into the marriage with the manus.

Dionysius of Halicarnassus has stated that already *leges regiae* indirectly mentioned a dowry, which points out the priority of this prenuptial donation in Rome. Also, a provision of the Law of Twelve Tables (IV, 3) ordering the dismissed wife to give back the keys and take her things, which could refer either to her dowry or to her *peculium*, speaks in favour of the precedence of the marriage without the manus, because in case of having the marriage with the manus all these things would belong to the husband already during the wedding ceremony, and he would not be obliged to give them back after the marriage was dissolved.





Mirko Obradović

## O IMENU MENESTEJ U GRČKOM SVETU U KLASIČNOM I HELENISTIČKOM PERIODU

**APSTRAKT:** U radu se govori o herojskom grčkom imenu Menestej koje je nosio zapovednik atinskog kontigenta u Homerovoj *Ilijadi* i o distribuciji ovog imena kao ličnog imena u grčkom svetu u klasičnom i helenističkom periodu. Autor analizira dva osnovna područja u kojima se antroponim Menestej javlja — Atiku i Joniju i one oblasti u Maloj Aziji koje su u kulturnom pogledu bile pod jonskim uticajem. Isto tako, kao dobro ratničko ime, ovaj antroponim se, naročito u helenističkom periodu, često beleži među pripadnicima vojničkog staleža u različitim oblastima grčkog sveta.

**KLJUČNE REČI:** Menestej, grčka antroponimija, etimologija, grčka epika, mit, istorija, politika, kulturne vrednosti

U kratkom i interesantnom članku objavljenom nedavno,<sup>1</sup> Nicholas Sekunda je na epigrafskom materijalu iz Milet-a ubedljivo pokazao kako su se retka lična imena Ifikrat i Menestej prenela tokom IV veka u Milet iz Atine, dokazavši vezu između porodice atinskog vojskovođe Ifikrata iz deme Ramnunta i članova jedne porodice iz jonskog grada Milet-a. U osnovi njegove tvrdnje je prepostavka da je Milečanin, koji je služio kao najamnički oficir pod Ifikratovom komandom, svom sinu rođenom između 380. i 360. godine nadenuo retko lično ime Ifikrat (nezabeleženo kao antroponim u Miletu do tog vremena) u čast svog komandanta, slavnog atinskog vojskovođe Ifikrata. Dodatni argument za tvrdnju o vezama između ovih porodica autor nalazi u činjenici da se sin ovog miletskog Ifikrata zvao

<sup>1</sup> N. V. Sekunda, Iphikrates the Athenian and the Menestheid Family of Miles-tus, *ABSA* 89, 1994, 303—306.

Menestej,<sup>2</sup> baš kao i sin atinskog vojskovođe. Takođe prati potomke ove miletске porodice u helenističkom periodu od kojih je u izvori ma najbolje potvrđen Apolonije, sin Menestaja, visoki uglednik na dvoru Seleukida.<sup>3</sup>

Pomenuti primer predstavlja još jednu potvrdu široko rasprostranjene prakse u helenskom svetu uspostavljanja priateljstava između građana različitih polisa i načina na koji su jednom ostvarene veze između njihovih porodica održavane tokom generacija, a moglo su se praktično manifestovati u izboru ličnih imena unutar porodica. Tako se činilo sasvim prirodno da Milečanin u Ifikratovoj službi sinu da ime Ifikrat u čast Atinjanina koji je mogao biti njegov *xenos*.<sup>4</sup> Da su jednom uspostavljene veze između njihovih familija opstale, pokazuje i činjenica da je sin miletskog Ifikrata nazvan Menestejem, isto kao i Atinjaninov sin. Međutim, dok je lično ime Ifikrat ('Ιφικράτης) zaista retko, čak i u samoj Atici,<sup>5</sup> ime Menestej i nije, kako je prepostavio Sekunda, tako retko, a kako je reč o imenu iz herojskog repertoara ono zasluzuje posebnu pažnju, jer je u izboru herojskih imena koja su davana novorođenoj deci nadahnuće traženo u herojskoj tradiciji, a neretko se iza takvih imenovanja kriju i drugi, porodični, čak i politički razlozi. Iz tih razloga ovaj rad posvetio sam razmatranju imena Menestej i njegovoj distribuciji u helenskom svetu, naročito u klasičnom i helenističkom periodu.

Heroj Menestej (*Μενεστέος*), sin Peteja (*Πετεώς*) od Erehtejova roda, nije predstavljen kao heroj prvog reda u homerskoj i pozni-joj tradiciji. Iako je Menestej kod Homera neosporno vođa atinske vojske pod Trojom (*Il.* II 552—56), za Atinjane klasične epohe, koji su usvojili Teseja, Menestejevog suparnika za kraljevski tron u Atini, kao svog nacionalnog heroja, Eretejev praunuk je u drugom

<sup>2</sup> Potvrden u velikoj listi od 75 miletских јемаца у поговорима око добијања zajма од града Кніда 283/2. године ради плаќања данка краљу Лисимаху, *Milet I* 3, 138, III 67: Μενεστέος Ἰφικράτους. Исти сеjavlja и као дедикант Музама и Дионасу у *Milet I* 7, 245, као и предлагаћ у митешком декрету у чест Египта, Софронског сина, из Јасоса (*I. Didyma* 483, 4).

<sup>3</sup> Up. već P. Herrmann, Milesier am Seleukidenhof. Prosopographische Beiträge zur Geschichte Milet im 2. Jhd. v. Chr., *Chiron* 17, 1987, 175—182, за сведочанства о Аполонију, Менестејевом сину, и његовим синовима Аполонију, Мелеагру и Менестеју.

<sup>4</sup> За институцију *xenia* карактеристичну, пре svega, за грчки свет архаске и класичне епохе, в. G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987, а нарочито за праксу давања имена на стр. 19—22. Up. takođe G. Herman, Patterns of Name Diffusion Within the Greek World and Beyond, *CQ* 40, 1990, 349—362.

<sup>5</sup> Drugi том оксфордског *Leksikona grčkih ličnih imena* (LGPN II) који обухвата Атику, beležи само осам особа са овим именом у временском распону од класичне до карашке епохе.

planu, a tradicija uglavnom nastoji da objasni kako je to upravo Menestej, a ne Tesejevi sinovi Akamant i Demofont, komandovao Atinjima u Trojanskom ratu.<sup>6</sup> Demofont je uspeo da povrati „zakonitu” vlast u Atini tek nakon očeve smrti i pada Troje, bilo tako što je tron ostao upražnjen Menestejevom smrću pod Trojom, ili pošto je proterao Menestea u godinama nakon završetka Trojanskog rata.<sup>7</sup>

Nesklad između Menestejeve predstave u *Katalogu brodova* gde se za heroja kaže „da mu niko od smrtnika nije ravan u postrojavanju u borbenu vrstu konja i pešadije, a da se samo Nestor mogao s njim meriti jer je bio stariji”<sup>8</sup> i ostalih epizoda u *Ilijadi* u kojima se Menestej javlja kao sasvim neznatan ratnik,<sup>9</sup> naveo je mnoge, još od antičkih vremena, da pretpostavde da se na ovom, kao i na nekim drugim mestima u epu koja se tiču učešća Atinjana u Trojanskom ratu, radilo o atinskoj intervenciji i interpolaciji u homerskom tekstu izvršenoj tokom VI veka.<sup>10</sup> Bez obzira da li i koliko u ovoj

<sup>6</sup> U vreme boravka Teseja i Pritoja u Hadu, Dioskuri su doveli Menestea na vlast u Atinu. Kada se Tesej uz pomoć Herakla vratio iz podzemnog sveta, Menestej je pobunio narod protiv Teseja, a ovaj je morao da pobegne na ostrvo Skir, gde je i izgubio život. Up. Apollod. *Epit.* I 23—24; Plut. *Thes.* 31—35; Paus. I 17, 4—6; Ael. *V.H.* IV 5.

<sup>7</sup> Homer ne beleži Menestejevu smrt pod Trojom, ali v. Plut. *Thes.* 35, 8. Kasnije predanje zna i za Menestejovo preuzimanje vlasti na ostrvu Melosu (Apollod. *Epit.* VI 15), a navode se i njegova lutanja čak do obala Italije i Španije (Strab. VI 1, 10; III 1, 9).

<sup>8</sup> II. II 553—55: Τῷδ' οὐπάτις μόδις ἐιχθνιος γένετ' ἀη / κοσμήσαι ἔπους τε καὶ θέρας ἀπιδιώτας· / Νέστωρ οὖς φίξεν ὄγρη προγένεστερος ἦν.

<sup>9</sup> Za razliku od nekih drugih ahajskih voda, Menestej se nije istakao ni u jednom od duela niti *Ilijada* beleži da je svojom rukom ubio nekog Trojanca ili trojanskog saveznika, up. E. Wisser, *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart u. Leipzig 1997, 220, za listu ahajskih heroja koji su se istakli time što su protivnike lično u borbi ubili. Od ostalih mesta u *Ilijadi* koja su vredna pomena može se navesti epizoda kada Agamemnon, kao vrhovni komandant, kritikuje pojedine zapovednike dok vrši smotru trupa, a pored Atinjana sa Menestejem na čelu postrojen je Odisej sa svojim ljudima (IV 327 i d.), kao i scena borbe u kojoj, pritešnjen neprijateljima, Menestej šalje glasnika po Ajanta da mu pritekne u pomoć (XII 331 i d.). Istina, zajedno sa Stihijem, Menestej je u ahajski tabor preneo telo heroja Amfimaha kojeg je ubio Hektor (XIII 195—6), a njegovu komandu nad Atinjanima Homer potvrđuje u istom pevanju (XIII 689—691).

<sup>10</sup> Najčešće povezivana sa Solonom ili Pisistratom. O takozvanoj pisistratovskoj recenziji homerskih epova up. npr. J. A. Davison, *Pisistratus and Homer*, *TAPhA* 86, 1955, 1—21; R. Janko u G. S. Kirk, R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, Vol. IV, Books 13—16, Cambridge 1994, 29—31. Za analizu stihova koji se odnose na atinski kontigent u homerskom *Katalogu brodova* i samog Menestaja, v. E. Visser (n. 9) 433—446; G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, Vol. I, Books 1—5, Cambridge 1985, 179—180; 206—207.

prepostavci ima istine ili ne, Atinjani su iz patriotskih razloga mogli da već u arhajskom periodu koriste homerske epove u praktične svrhe kao u slučaju sukoba sa Megarom oko ostrva Salamine, ili oko prvenstva komande nad flotom u Persijskom ratu kada su, ne bez ponosa, citirali upravo gore navedene Homerove stihove koji se odnose na heroja Menesteja.<sup>11</sup> Ipak, pravo majstorstvo Atinjana u korišćenju mitova i Homera u dnevnopolitičke svrhe a koje stoji u vezi sa herojem Menestejem možemo pratiti u godinama neposredno posle Kserksovog pohoda na Heladu, kada počinje da se pravi analogija između Trojanskog i Persijskog rata i, u skladu s tim, izjednačavanje Persijanaca i Trojanaca kao varvara i protivnika helenstva. To najbolje ilustruje primer vojskovode Kimona, vodećeg atinskog političara u prvim decenijama posle Kserksovog pohoda na Grčku, koji je nakon uspešnog zauzeća persijskog uporišta Ejona u Trakiji (oko 477. godine), posvetio tri herme u Atini sa stihovanim natpisima od kojih su oni na trećoj hermi nosili više nego jasnu paralelu između Menesteja, heroja Trojanskog rata „koji je bolje od svih znao čete za boj svrstatи“, i savremenih Atinjana koji zaslužuju vođstvo u ratu sa varvarima.<sup>12</sup>

S druge strane, imajući sve to u vidu, samo naizgled može da čudi što kult heroja Menesteja nije potvrđen u Atici, kao i da su ikonografske predstave sa mitskim scenama u kojima je prikazan ovaj heroj dosta retke.<sup>13</sup> To bi, naime, moglo da ukaže da poreklo heroja Menesteja i ne treba tražiti u Atici, već je vremenom, zbog snage i uticaja homerskog epa, usvojen od Atinjana i naknadno unet u listu legendarnih atinskih kraljeva. Ime Menestejevog oca Peteja nije atičko i njegovo poreklo verovatno treba tražiti ili u srednjoj Grčkoj ili u Maloj Aziji, preciznije među azijskim Jonjanima i Ajolcima kod kojih je saga o Trojanskom ratu i njegovim herojima naj-

<sup>11</sup> Korišćenje stihova iz *Ilijade* u salaminskom slučaju izvori upravo vezuju za Solona, dok Herodot svedoči da su Atinjani u odgovoru sirakuškom tiraninu Gelonu, koji je tražio za sebe bar komandu nad zajedničkom helenskom flotom u ratu sa Persijancima, istakli da ta komanda, posle Spartanaca, pripada samo njima „jer smo mi Atinjani, najstariji narod u Heladi, i jedini od svih helenskih naroda koji se nije selio iz svog zavičaja, a za koje je i pesnik Homer rekao da su pod Troju poslali čoveka najboljeg (od svih Helena) u postrojavanju i uređivanju vojske. I mi se ponosimo kada to kažemo“ (Hdt. VII 161, 3). Za oba slučaja up. C. Higbie, The Bones of a Hero, the Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past, *ClAnt* 16, 1997, 279—308.

<sup>12</sup> Stihove sa hermi citira Aeschin. In *Ctes.* 183—85, kao i Plutarh u biografiji Kimona (7, 4—6).

<sup>13</sup> Za nedostatak kulta v. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London 1989, 185; kronološki gledano najranije sačuvana predstava heroja Menesteja na atičkoj slikanoj grnčariji potiče tek iz druge polovine V veka, up. E. Simon, *LIMC* VI 1, 473—75, s.v. Menestheus.

više negovana.<sup>14</sup> Tradicija takođe zna da je Menestej, Petejev sin, osnovao i grad Elaju ('Ελαία) u Ajolidi.<sup>15</sup> S druge strane, da je Menestej kao heroj već bio dobro poznat tokom arhajske epohe, pokazuje i to što se njegovo ime, kao i ime njegovog oca Peteja, može sa sigurnošću dopuniti u fragmentu hesiodovskog *Kataloga žena* (Γυναικῶν Κατάλογος) među Heleninim proscima.<sup>16</sup> Da pesnik *Kataloga* sledi Homera u izboru prosaca, vidi se, između ostalog, i iz činjenice da je atinski prosac upravo Menestej, Petejev sin, a ne Tesej, Egejev sin, koga poznijsa tradicija vezuje za otmicu Helene. To je verovatno zasluga jonskih rapsoda koji su recitovanjem Homerovih pesama doprineli da se i Menestijevo, kao i ime njegovog oca Peteja, iz Azije prenese u matičnu Heladu i vremenom fiksira za atičko tlo.<sup>17</sup> S druge strane, mitografi i istoriografi V veka, pre svih Helanik, mogli su dati svoj doprinos da se Menestijevo ime „rehabilituje“ kod Atinjana, pa možda i tu treba tražiti razloge za pojavu ovog heronima kao ličnog imena u Atini IV veka.<sup>18</sup>

Kada je, opet, reč o samoj etimologiji imena Menestej, to je i dobro helensko ratničko ime izvedeno od μένω „čekam, ustrajavam, odolevam, ne odstupam“, i σθνος „snaga, hrabrost, sila, postojanost“. Ime predstavlja zapravo skraćeni oblik na -eus imena Μενεσθνης i označava nekoga ko se ističe hrabrošću, ko je „postojjan, istrajan u snazi“, odnosno preneseno „istrajan, izdržljiv (u boju)“. U tom smislu ime je srođno drugim herojskim i homerskim

<sup>14</sup> Sličnost herojskog imena Petej (Πετεώς) sa imenom beotskog grada Peteona (Πετεών) kod Homera (*Il.* II 500) više je nego očigledna. Up. H. von Kamptz, *Homeriche Personennamen: sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*, Göttingen 1982, 311. Za moguću identifikaciju homerskog Peteona sa nekim istorijskim lokalitetom u Beotiji, v. Visser (n. 9) 265—66. Poznija tradicija beleži i da se Petej, pošto ga je Egej proterao iz Atine, sa svojim ljudima naselio u Stirisu u Fokidi (Paus. X 35, 8), ali takođe i da Petej vodi poreklo iz Egipta (Diod. I 28, 6).

<sup>15</sup> Strab. XIII 3, 5. U periodu Rimskog carstva grad je kovao novac sa likom heroja Menestaja i natpisom ΜΕΝΕΣΘΕΥΣ ΚΤΙΣΤΗΣ. Up. B. V. Head, *Historia Numorum*, Oxford 1912, 555.

<sup>16</sup> Ps. Hes. *Cat. frag.* 200, edd. R. Merkelbach, M. L. West, Oxford 1967. Za Helenine prosce u *Katalogu* v. E. Cingano, A Catalogue Within a Catalogue: Helen's Suitors in the Hesiodic *Catalogue of Women* (frr. 196—204), u R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005, 118—152. O vremenu nastanka (najverovatnije VI vek), mestu nastanka i karakteru ovog epa mišljenja se sasvim ne slažu, up. M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985; R. L. Fowler, Genealogical Thinking, Hesiod's *Catalogue*, and the Creation of the Hellenes, *PCPhS* 44, 1998—99, 1—19.

<sup>17</sup> Up. Janko (n. 10) 133—34 ad *Il.* XIII 689—91.

<sup>18</sup> *FGrHist* 4, F 143 = *FGrHist* 323a, F 21a, fragment verovatno iz Helanikovih Τρωϊκών ili Ἀττικών. Up. J. K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600—300 B.C.*, Oxford 1971, 81.

imenima Μενέσθης /Μένεσθος, Μενέσθης, kao i ženskom imenu Μενέσθι .<sup>19</sup> Kada se ima u vidu samo značenje imena, kao i herojsko poreklo i navedena tradicija, ne čudi da je ime Menestej dobro potvrđeno u atinskoj antroponimiji, ali i šire u jonskom svetu, kao što će i uvid u postojeći onomastički materijal pokazati.

Najstariji, međutim, poznati slučaj korišćenja imena Menestej kao ličnog imena nije atinski, iako je sačuvan na natpisu iz Atine. Reč je o fragmentarno sačuvanom dekreту atinske skupštine iz 405/4. godine (arhont Aleksija) o prokseniji u čast nekog lica čije ime, kao i etnik, nisu čitljivi na natpisu, a patronimik je sigurno Menestej.<sup>20</sup> Kako je nagrađeni verovatno bio čovek u zrelim godinama (za antičke prilike oko i posle 40 godina života), morao je biti rođen negde oko sredine petog veka, a njegov otac Menestej bi, u skladu s tim, mogao biti rođen u prvoj polovini V veka, verovatno u decenijama bliže njegovom početku. Iz razloga napred navedenih u vezi sa poreklom i značenjem imena Menestej, ne treba isključiti mogućnost da je nagrađeni bio rodom iz nekog od gradova u Joniji, ili neke od jonskih kolonija (pre svega, miletских kolonija iz oblasti oko Propontide ili Ponta), značajnih za snadbevanje Atinjana u poslednjoj fazi Peloponeskog rata. Natpis u stanju u kojem je stigao do nas ne pruža dovoljno materijala da se u pretpostavkama ode i korak dalje pa da se, u skladu sa predloženom hronologijom, u davanju imena Menestej vidi možda i namera naglašavanja konfrontacije između Helene i varvara, karakterističnu za V vek, odnosno da se podsticaj za tako nešto potraži u velikom Persijskom ratu i istorijskim i pseudoistorijskim analogijama na ovaj događaj. Impresivan otpor Grka persijskom zavojevaču nije samo doprineo helenskom samopouzdanju i jačanju svesti o etničkoj i kulturnoj posebnosti, već se mogao odraziti i na antroponimiju. Primeri ove vrste mogu se naći već u prvoj polovini V veka. Tako je, na primer, ime istori-

<sup>19</sup> H. von Kamptz (n. 14) 209. Μενέσθης je takođe Ahajac u *Ilijadi* koga je ubio Hektor (V 608—9), ali i mladić koji je, prema atinskoj tradiciji, kao Tesejev pratilac, trebalo da bude žrtvovan Minotauru (Plut. *Thes.* 17, 6); Μενέσθης je ime koje su nosila dva ahajska ratnika kod Homera — sin kralja Areitoja iz Arne u Beotijskom polju, pogubio Aleksandar — Paris (VII 8—10), a takođe i sin rečnog boga Sperhija, u boju jedan od zapovednika odreda Mirmidonaca i Ahilejev rodak (XVII 173); Μενέσθι je Okeanida, jedna od brojnih Okeanovih kćeri (Hes. *Theog.* 357). Što se samog imena Μενέσθος tiče, ono se u poznijoj tradiciji javlja i kao ime Enejinog pratioca u *Eneidi* (X 119), kao i ime jednog od učesnika nadmetanja u čast pokojnika u *Tebaidi* (Stat. *Theb.* VI 661).

<sup>20</sup> IG I<sup>3</sup> 126. Tragovi slova na mestu gde je stajalo ime upućuju da bi ime nagrađenog moglo biti [Π]όλυ[β]ος ili [Π]ολύ[π]ος, a što se etnika tiče, A. Wilhelm je prelagao da je mogao dolaziti iz Gortina na Kritu ili Gortisa u Arkadiji, cf. D. Lewis u IG I<sup>3</sup> ad loc. Međutim, ime Menestej kao lično ime nije potvrđeno u Gortinu na Kritu, kao ni u arkadskom Gortisu.

čara Helanika sa Lezba, rođenog verovatno otprilike u isto vreme kada i pomenuti Menestej, simbolizovalo nedavnu veliku helensku pobedu (Ελλάνικος = „helenska pobeda”). Kako je atinski doprinos helenskom trijumfu nad persijskim kraljem bio nesumnjiv, možda je kod davanja imena Menestej izvesnu ulogu mogla imati istočna analogija između nedavnih događaja i jednog drugog velikog okršaja Helena i varvara, Trojanskog rata, gde je Atinjane upravo predvodio heroj Menestej. U tom slučaju ne treba isključiti ni mogućnost da su u davanju herojskog imena Menestej, koga su već savremenici mogli doživeti kao ekskluzivno atičkog heroja, bile presudne zapravo atinske veze i naklonosti porodice iz koje nagrađeni dolazi.

Prvi poznati atinski primeri antroponima Menestej su nešto posniji i javljaju se u IV veku. U samoj Atici klasične epohe ime Menestej je vezano, pre svega, za strateški važnu demu Ramnunt (*Ραμνοῦ*) u okviru ajantidskog plemena smeštenu u krajnjem severoistočnom delu Atike u primorju naspram obale Eubeje. Od ukupno 28 slučajeva imena Menestej kao ličnog imena koje beleži drugi tom *Leksikona grčkih ličnih imena* (*LGPN* II) za period od klasične do carske epohe, najmanje 5 sigurnih potvrda se odnosi upravo na građane deme Ramnunta, od kojih su četiri već iz IV veka.<sup>21</sup> Izuzimajući Menesteja, Ifikratovog sina (v. *niže*), to su Menestej, Menestidov sin,<sup>22</sup> Menestej, sin Menestida i Nausiptoleme,<sup>23</sup> kao i Menestej, otac Perikla, buleuta zabeleženog u listi većnika za 303/2. godinu.<sup>24</sup> Kada se ovome doda da su u istoj demi i u okviru istih porodica zabeležena i srodnna imena Μενεσθῆνης, takođe sin Menestida i Nausiptoleme i brat gorepomenutog Menesteya (*LGPN* II Μενεσθῆνος 21) i Μενεσθῆνης, otac pomenutog Menesteya (*LGPN* II Μενεσθῆνος 20), moglo bi se zaključiti da su imena ovog tipa bila uobičajena u Ramnuntu IV veka i da su nasleđivana generacijama. Na to ukazuje naročito zanimljivo lično ime *Menesthides* u patronimičnom obliku na — *ides* koje označava ili „Menestovog sina” ili „Menestovog potomka”.

Ipak, svakako najpoznatiji Atinjanin koji je nosio herojsko ime Menestej bio je Menestej, sin političara i vojskovode Ifikrata iz de-

<sup>21</sup> *LGPN* II, s.v. Menestheus (20) — (24).

<sup>22</sup> *SEG* 26, 1976—1977, 299, redovi 4—6: [M]ενεσθῆ [M]ενεσθῶν [P]αμνούσιο[ς]. Cf. *SEG* 41, 1991, 201; *LGPN* II, s.v. Menestheus (20). Za ovoga Menesteya Davies (n. 18) 251, prepostavlja da je mogao biti u srodstvu sa porodicom političara Ifikrata.

<sup>23</sup> Μενεσθῆ Μενεστίδο . Up. *SEG* 28, 1978, 339; *LGPN* II, s.v. Menestheus (21).

<sup>24</sup> *Agora* XV 62, 276: Περικλῆς Μενεσθῶς . Cf. *SEG* 24, 162; *LGPN* II, s.v. Menestheus (23).

me Ramnunta iz braka sa tračkom princezom.<sup>25</sup> Do zaključenja braka između Ifikrata i sestre ili čerke tračkog kralja Kotisa moralo je doći najverovatnije početkom 386. godine, pošto je sin Menestej već 356/5. godine obavljao službu stratega (uz pretpostavljeni starosni cenz od 30 godina za vršenje magistrature).<sup>26</sup> S pravom se, međutim, može postaviti pitanje zašto je Ifikrat svom prvorodenom sinu (drugi sin nosio je kao i otac ime Ifikrat) dao baš ime Menestej, koje se do tog vremena ne javlja u porodici. Ifikratov otac zvao se Timotej i to je mogao biti logičan izbor u davanju imena prvorodenom sinu.<sup>27</sup> Kako je u Ifikratovom slučaju reč o istaknutom atinskom političaru, možda u davanju imena Menestej sinu treba tražiti i neke druge, čak političke razloge. Moglo bi se raditi o želji jednog „skorojevića“ u politici kakav je bio Ifikrat (njegov otac Timotej je, po tradiciji, bio obućar) da u konkurenciji vodećih atinskih državnika toga doba poput Timoteja, Kononovog sina, Kalistrata, Kalikratovog sina, Habrije, Ktesipovog sina, sa kojima se mogao meriti po sposobnostima, ali teško po bogatstvu, porodičnim vezama i uticaju, pokuša da propagandno, pozivajući se na lokalnu tradiciju svoje deme, a u skladu sa savremenom atinskom ideologijom IV veka, veže sebe i svoju porodicu za heroja koji je predvodio Atinjane u borbi sa varvarima (Trojancima).<sup>28</sup> To naročito ako se ima u vidu da je ime Menestej, kao i srodnna imena, kako je pokazano gore, prisutno u Ramnuntu u dužem vremenskom periodu. Ukoliko je ovo ime među građanima Ramnunta budilo asocijacije na legendarnog atičkog kralja i heroja Menesteja, to bi najpre moglo da ukaže da je u ovoj demi u klasičnom periodu postojala tradicija, nama danas nepoznata, koja je povezivala mitskog kralja sa lokalnom zajednicom u Ramnuntu. Ukoliko je bilo tako, Ifikratu je ova činjenica morala biti dobro poznata i mogla mu je poslužiti pri izboru imena za sina, pri tom našavši možda čak i mogućnost da njegova porodica vodi poreklo od navedenog heroja.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> O Menesteu, Ifikratovom sinu, kao i uopšte o Ifikratovom poreklu i porodici v. Davies (n. 18) 248—252.

<sup>26</sup> R. Develin, *Athenian Officials, 684—321 B.C.*, Cambridge 1989, 278—79. Da je Kotisova sestra, a ne čerka udata za Ifikrata, kao i o vremenu kada je ovaj brak zaključen, v. Davies (n. 18) 249—50. O razlozima zbog kojih je Ifikrat morao potražiti utočište kod Kotisa, up. E. M. Harris, *Iphicrates at the Court of Cots*, *AJPh* 110, 1989, 264—271.

<sup>27</sup> Ifikratov mlađi brat Tisija (*Τεισίας*) je upravo svom starijem sinu, poznatom po jednoj posveti Heraklu (*Hesperia* 7, 1938, 92, br. 12), nadenuo ime Timotej. Up. Davies (n. 18) 251.

<sup>28</sup> Na sličan način razmišlja i Sekunda (n. 1) 304—5: “Perhaps Iphicrates’ selection of a heroic name may have been connected with his humble origins and with a desire to found a dynasty”.

<sup>29</sup> Uostalom, i nekoliko vekova kasnije rimski rod *Memmii* mogao je izvoditi svoje poreklo od heroja Menestea. Up. T. P. Wiseman, *Legendary Genealogies in*

Od ostalih Atinjana koji su nosili ime Menestej, pomenuću na ovom mestu još samo dvojicu, pošto se radi o ranim slučajevima koji takođe pripadaju klasičnom periodu (IV vek) i zabeleženi su u literarnom izvoru — besedi *Protiv Makartata*, sačuvanoj u okviru Demostenovog korpusa. Reč je o Menesteju, sinu Filagra i Telesipe, iz poznate porodice čiji je rodonačelnik Busel iz deme Ojon (Βούσελος ξ Οὖν), rođenom takođe početkom IV veka.<sup>30</sup> Potomak iste porodice je i Menestej, sin Sositeja i Filomahe.<sup>31</sup> Ovome treba dodati i nadgrobni spomenik na prelazu iz IV u III vek za izvesnu Meniju, crku Menesteja i ženu Artemidora iz deme Kerameis.<sup>32</sup> Preostali zabeleženi slučajevi su pozniji i pripadaju uglavnom periodu Rimskog carstva.

Druga važna geografska oblast javljanja herojskog imena Menestej kao ličnog imena nalazi se u maloazijskoj Joniji. Već na početku ovog rada naveden je slučaj miletiske porodice blisko vezane za atinskog državnika Ifikrata u kojoj je ime Menestej nasleđivano kroz generacije. Dva potomka ove porodice su u jednom epigramu iz II veka pre n.e. upravo obeleženi kao Menesteidi (Μενεσθίδαι).<sup>33</sup> Međutim, to nije i jedina miletска porodica u kojoj se ovaj antroponim beleži u helenističkom periodu. Epitaf seleukidskog nauarha, Milečanina Antigona u službi kralja Aleksandra Balasa (Ἀντίγονος Μηνοφίλου ὀγενόμενος ναύαρχος Ἀλεξάνδρου τοῦ Συρίας βασιλέως) i članova njegove porodice (kraj II ili početak I veka) pokazuje da se lično ime Menestej u ovoj porodici javlja preko bračnih veza sa prethodno navedenim Menesteidima.<sup>34</sup> U Miletu je takođe na jednom epigramu iz druge polovine II veka potvrđeno i žensko ime Μενεσθίδη.<sup>35</sup> Lično ime Menestej i srodna imena zabeležena su u Miletu na još čitavom nizu dokumenata iz poznoheleni-

Late-Republican Rome, *G&R* 21, 1974, 157. Možda tu i treba tražiti poreklo legendi o Menestejevim lutanjima na Zapadu koje su poznate geografu Strabonu (v. gore nap. 7).

<sup>30</sup> [Dem.] 43, 44—5. *LGPN* II, s.v. Menestheus (18). Davies (n. 18) 81, drži da je to najstariji poznati Atinjanin koji je nosio ovo herojsko ime.

<sup>31</sup> [Dem.] 43, 74. *LGPN* II, s.v. Menestheus (1). Up. Davies (n. 18) 80.

<sup>32</sup> *IG* II<sup>2</sup> 6318: Μηνιάς Μενεσθίδης θγάτηρ, Ἀρτεμιδώρου καὶ Κεραμέων γυνή. Up. *LGPN* II, s.v. Menestheus (2).

<sup>33</sup> Unuci Menestaja i sinovi Apolonija u službi Demetrija I, seleukidskog vladara (162—150), P. Herrmann, *Milet VI* 2, 743, str. 73 sa prevedom epigrarama na nemački; cf. br. 744 na str. 74. Menestej, sin Apolonija Milečanina, poznat je i iz atinskog počasnog dekreta iz II veka, *IG* II<sup>2</sup> 982. Up. takođe Herrmann (gore nap. 2) 175 i d.

<sup>34</sup> Herrmann (n. 2) 183—189 = Herrmann, *Milet VI* 2, 422.

<sup>35</sup> Μενεσθίδηρνίου, v. Herrmann (n. 2) 179—182 = Herrmann, *Milet VI* 2, 736. Up. takođe J. D. Grainger, *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, *Mnemosyne* Suppl. 172, Leiden 1997, 464.

stičke ili ranocarske epohe.<sup>36</sup> I u Atini je u jednoj listi efeba iz sredine I veka pre n.e., među brojnim Milećanima, zabeležen i izvesni Menestej Milećanin.<sup>37</sup>

Ime Menestej kao lično ime dobro je potvrđeno i na Hiosu, na ostrvu i u gradu bogate tradicije koja je poreklo građana nalazila u mitskim i stvarnim vezama sa Atikom, ali takođe i sa drugim delovima Helade.<sup>38</sup> Na natpisu koji beleži priloge za obnovu zidova iz druge polovine III veka čitamo i ime Menedema, Menestejevog sina.<sup>39</sup> Da je ime Menestej bilo dobro zastupljeno u antroponimiji Hiosa, pokazuje i ime magistrata Menesteja na novcu grada kovanom u II veku pre n.e. (*NC* 1916, 312, no. 62 β), kao i izvesnog Menesteja (od patronimika sačuvano samo inicijalno *M* sa otprilike 8 slovnih mesta preostalih u redu, pa ne treba isključiti da se otac takođe zvao Menestej) potvrđenog kao *karpologos* („sakupljač plodova”, jedna od gradskih magistratura) grada na natpisu iz I veka pre n.e. ili I veka n.e. (*SEG* 19, 573).<sup>40</sup> Na natpisu nađenom na Hiosu koji sadrži spisak lica iz različitih gradova, uglavnom iz Karije, Jonije i Lidije (lista proksena grada?) nalazimo i ime Menesteja (patronimik nije čitljiv) iz jonskog grada Lebedosa.<sup>41</sup> Ime Menestej je u helenističkom periodu potvrđeno i u jonskom gradu Teosu na nedavno objavljenom velikom i važnom natpisu iz druge polovine III veka pre n.e., gde su zabeleženi donatori koji su gradu pozajmili novac i dragocenosti za otkup i oslobođenje otetih građana u vreme kada je Teosu pretila velika opasnost od pirata.<sup>42</sup>

Pored Hiosa, heronim Menestej kao lično ime potvrđen je i na drugom velikom jonskom ostrvu, Samosu. Za pojavu ovog imena na Samosu u helenističkom periodu razloge možda treba tražiti u vezama Samljana sa građanima drugih polisa, naročito u periodu postojanja atinske kleruhije na ostrvu (365—321), kada su Samljani, protjerani sa svojih ognjišta, utočište morali potražiti širom helenskog sveta. Nakon povratka, svojim dobrotvorima su se odužili raznim

<sup>36</sup> Kao u *I. Didyma* 50 (grafiti i natpisi na stepenicama stadiona); za žensko ime Μενεσθία, *I. Didyma* 394; 286; 335—336.

<sup>37</sup> *SEG* 34, 1984, 153, red 58: Μενεσθία Μι[λήσιος].

<sup>38</sup> Up. M. B. Sakelariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958, 186—209, 283—290.

<sup>39</sup> J. Vanseveren, *Inscriptions de Chios*, *RPh* 11, 1937, 321—23, n. 4 = F. G. Maier, *Griechische Mauerbauinschriften* Vol. I, Heidelberg 1959, 195—8, n. 52 Col. I, 35: [Μ]ενέδημος Μενεσθίως (up. *SEG* 19, 578).

<sup>40</sup> Up. *LGPN* I, s.v. Menestheus (2)—(3).

<sup>41</sup> J. Vanseveren (n. 39) 327—28. Na istom natpisu zabeležen je i izvesni Karac Marsija, Menestejev sin iz Ortosije (v. niže nap. 76).

<sup>42</sup> Patronimik jednog od donatora se sa velikom izvesnošću može dopuniti sa Menestej, up. *SEG* 44, 1994, 949 col. III 71.

počastima o čemu svedoči čitav niz ranohelenističkih dekreta tzv. *φυγῆ* tipa. Jedan od dekreta iz tog vremena beleži lično ime Menestej, kako se zvao otac nekog Nikomena Rođanina (Νικομένης Μενεστεῖος Πόδιος) kome su građani Samosa krajem IV veka ukazali zahvalnost za učinjene usluge dekretom o prokseniji i politeji.<sup>43</sup> Zanimljivo je da je antroponom Menestej u IV veku nosio i jedan građanin halkidičkog grada Torone, čiji je sin Gig (Γύγης Μενεστεῖος Τορωναῖος) takođe u periodu posle 322/1. godine nagrađen građanskim pravom na Samu za usluge koje je kao trgovac (uvoz žita pod povoljnim uslovima) učinio Samljanima.<sup>44</sup> U ovom slučaju srećemo, karakteristično za helenističku epohu, interesantnu kombinaciju imena oca i sina — jednog herojskog (Menestej) i drugog istorijskog i nehelenskog (Gig, slavni kralj Lidije i osnivač vladarske kuće Mermnada). Možda je upravo potomak ovog Menestaja Toronjanina, ili pak onog drugog, Nikomenovog oca, sa Rodosa, i Samljanin Menestej, sin Menestaja, potvrđen na natpisu koji beleži pobednike na takmičenju u gimnasiju iz prve polovine II veka pre n.e.<sup>45</sup> Iako je reč o jonskom ostrvu, a ime Menestej je dobro potvrđeno u jonskoj sredini, ne vidim drugo objašnjenje za pojavu ovog imena na Samu osim da je reč o importu sa strane, pošto je teško poverovati da bi neki Samljanin koji je to bio starinom dao sinu ime po atičkom heroju, a naročito ne posle „gorkih” iskustava građana Samosa sa Atinom u IV veku.

Ne čudi ni epigrafska potvrda imena Menestej u Smirni, gradu koji je smatran za Homerovo rodno mesto, a vremenom je postao jonski i primljen u Jonski savez. U jednoj velikoj listi donatora na natpisu iz II ili I veka pre n.e. među davaocima priloga pominju se i dva brata, od kojih se jedan zvao Menestej, baš kao i njihov otac,

<sup>43</sup> *IG XII* 6, 1, 65. Up. C. Habicht, Samische Volkbeschlüsse der hellenistischen Zeit, *MDAI(A)* 72, 1957, 196—7.

<sup>44</sup> *IG XII* 6, 1, 46. Za datovanje natpisa, v. S. V. Tracey, Hands in Samian Inscriptions of the Hellenistic Period, *Chiron* 20, 1990, 64. Na osnovu etnika Τορωναῖος, Argyro Tataki, *Macedonians Abroad*, (*MELETHMATA* 26), Athens 1998, 191, uvrstila je Menestea i Giga, zajedno sa nekim drugim Toronjanima (isključivo iz V i IV veka) u Makedonce potvrđene u izvorima izvan Makedonije (“*Macedonians abroad*”). Međutim, kako je Filip II ovlađao Toronom i drugim halkidičkim gradovima tek 349. godine, kada su pomenuti Menestej sigurno, a vrlo verovatno i njegov sin Gig, već odavno bili rođeni, očigledno je da nisu mogli biti etnički Makedonci. Up. M. B. Hatzopoulos, *Une donation du roi Lysimaque*, (*MELETHMATA* 5), Athens 1988, 47 sa nap. 8, da etnik Τορωναῖος pokazuje ili da je Torona kao polis opstala i u periodu 348—315 (do osnivanja Kasandreje), ili da je Gig nazavši se Toronjaninom sa setom ukazao privrženost svom rodnom gradu koji je u međuvremenu izgubio status polisa.

<sup>45</sup> *IG XII* 6, 1, 182, Col. III, red 110. *LGPN* I, s.v. *Menestheus* (19)—(20).

što pokazuje da je ime u toj porodici nasleđivano generacijama.<sup>46</sup> Što se tiče Efesa, velikog jonskog grada, ime Menestej kao lično ime zabeleženo je u dokumentarnom materijalu tek iz perioda Rimskog carstva.<sup>47</sup>

Uticajima iz Mileta i Jonije, pre nego iz Atine, mogu se objasniti pojave imena Menestej kao ličnog imena u brojnim naseobinama Mileta, kao u Kiziku, važnoj miletskoj koloniji na Propontidi sa kojom je metropola održavala tesne veze u dugom vremenskom periodu.<sup>48</sup> U godinama oko 240. Delfi su ukazali počasti izvesnom Menestiju, Lakonovom sinu, građaninu Kizika.<sup>49</sup> Menestej se zvao i eponimni hiparh grada potvrđen na natpisu iz I veka pre n.e.<sup>50</sup> Iz poznohelelenističkog perioda su i natpisi sa spiskovima građana koji beleže i imena [Με]νεσθή Μενίσκου, [Με]νεσθή Δημητρίου, Δημήτριος Μενεσθώς (tri pripadnika iste porodice — deda, otac i sin?), „Ατταλος Μενεσθώς<sup>51</sup> Μενεσθή [Μ]εν[εσθως]<sup>52</sup>. Da je ime Menestej u oblasti Kizika bilo zastupljeno kroz više generacije, pokazuje takođe i nagrobeni natpis sa jedne porodične grobnice s kraja I veka pre n.e.<sup>53</sup> Od ostalih miletskih naseobina u oblasti Propontide antroponim Menestej dobro je posvedočen i u Miletupolisu, gde već na jednom natpisu iz III veka čitamo imena Μένωνδρος Μενεσθώς i Μήνιος Μενεσθώς.<sup>54</sup> U Kiosu, miletskoj koloniji osnovanoj po tradiciji još 627. godine pre n.e., ime Menestej

<sup>46</sup> *I. Smyrna* I 688II, red 37.

<sup>47</sup> *I. Ephesos* IV 1024, lista kureta (kolegij šestorice u Efesu) iz prve polovine II veka n.e. na kojoj je (red 17) i Menestej, sin Menestaja. Up. takođe *I. Ephesos* V 1998, fragment natpisa koje beleži [Μενε]σθώς kao patronimik nekog lica. Može se samo pretpostaviti da je ime Menestej među građanima Efesa nasleđivano kroz generacije, kao što je to slučaj sa drugim popularnim imenima. Up. npr. natpis iz Efesa iz vremena Oktavijana Avgusta, gde se ime Heraklid ponavlja u najmanje tri generacije, *I. Ephesos* 1387, 8—9: Ἡρακλεῖδης Ἡρακλεῖδου τοῦ Ἡρ[α]κλεῖδου.

<sup>48</sup> Up. *Milet* I 3, 137 = H. H. Schmitt, *Staatsverträge* III 409, ugovor o isopopolitiji između Mileta i Kizika iz 4. veka.

<sup>49</sup> *FD* III 4, 210: [Δελφοὶ δῶλκαν Μεν <ε>σθή λάκωνος Κυζικηνῷ αὐτῷ καὶ [ἐγόνοις προξενίᾳν καὶ θαρροδοκίᾳν τῇών τε Σ]ωτηρίων καὶ Πυθίων ?, προμαντείαν, προεδρίαν, προδικίαν, ἀυλίαν, σέλειαν πάντων καὶ] τῆλα σᾶ καὶ τοξῶλοις προξένοις καὶ εφεργήσταις].

<sup>50</sup> J. H. Mordtmann, Zur Epigraphik von Kyzikos III, *MDAI(A)* 10, 1885, 204—7, br. 30, red 1: ἵπαρχοῦτος Μενεσθώς τοῦ Πολυδίου

<sup>51</sup> K. Lehman, Inschriften in Konstantinopel, *MDAI(A)* 42, 1917, 185—190, br. 1, redovi I 56, 58, 78; II 74.

<sup>52</sup> J. H. Mordtmann, Zur Epigraphik von Kyzikos, *MDAI(A)* 6, 1881, 45, br. 2 IIa, red 15.

<sup>53</sup> *I. Kyzikos* I 71, koji beleži i imena Πρωτόμαχος Μενεσθώς, Μενεσθή Μενεσθώς i Μενεσθή Ἀριστάρχου.

<sup>54</sup> *I. Kyzikos* II. *Miletupolis* 7 II, redovi 5 i 9. Up. takođe *I. Kyzikos* I 319 = *I. Kyzikos* II 99, nadgrobni natpis izvesnog Menestaja iz carskog perioda (I vek).

je posvedočeno na nadgrobnom spomeniku Asklepijada, sina Menestejevog (Ασκληπιάδης Μενεσθώς).<sup>55</sup>

Da su gradovi u Kariji u kulturnom smislu bili pod velikim uticajem jonskih gradova, dobro je poznato. Uticaji iz Jonije, posebno iz Mileta, mogu se pratiti i u onomastici, bez obzira da li je reč o gradovima koji su starinom bili helenski i svoje poreklo izvodili od gradova u matičnoj Heladi, ili je reč o prvobitno karskim zajednicama helenizovanim tokom klasične i helenističke epohe. Južno od Mileta se nalazio Jasos, važan grad u helenističkom periodu koji je svoje pretke tražio na Peloponezu.<sup>56</sup> U antroponomiji grada ime Menestej je dobro zastupljeno. Tako se zvao magistrat Jasosa potvrđen na srebrnom novcu grada kovanom verovatno u drugoj polovini III veka pre n.e.<sup>57</sup> Da se ime u Jasosu javljalo kao porodično i da je nasleđivano u više generacija, pokazuje i natpis koji beleži listu horega o gradskim Dionisijama u godini stefanefora Drakonta (II/I vek pre n.e.) a gde čitamo imena Eisidora, Menestea i Aristokrita, čiji se otac takođe zvao Menestej.<sup>58</sup> Jedna druga lista horega takođe iz poznohelenističkog perioda, datovana godinom stefanefora Pajonija, beleži ime agonoteta Menestea, sina Isidorovog (Μενεσθὴ Ἰσιδώρου), koji bi mogao biti sin Isidora/Eisidora iz prethodno navedenog natpisa.<sup>59</sup> Iz drugog veka pre n.e. je i fragmentarno sačuvani natpis koji beleži listu donatora za snadbevanje grada žitom (εἰς σιτωνίαν), a koja počinje imenom Menestea, sina Kleantovog ([Μενεσθὴ Κλεάντ[ος]]).<sup>60</sup> Ime Menestej je u helenističkom periodu potvrđeno vrlo verovatno i u Jasosu susednoj Bargiliji, jer se tako zvao pobednik u stadionskoj trci, osnovnoj disciplini u Olimpiji, na 137. olimpijadi 232. godine.<sup>61</sup> Isto važi i za obližnji Mind. Građani Kalimnosa su negde u drugoj polovini III veka za pokazane usluge gradu i građanima ukazali počasti Menestiju, Apolonijevom sinu, iz Minda u Kariji (Μενεσθὴ Ἀπολλωνίου Μύνδιος).<sup>62</sup> Da je ime

<sup>55</sup> *I. Kios* 34.

<sup>56</sup> Polibije (XVI 12) navodi da su građani Jasosa tvrdili da su oni prvobitni potomci kolonista iz Argosa na Peloponezu, a da je kasnije grad ponovo naseljen iz Mileta. O uticaju Mileta u Jasosu, kao i u susednim gradovima u Kariji, svedoči, između ostalog, i postojanje eponimnog stefanefora.

<sup>57</sup> *BMC Caria*, 124. Up. Grainger (n. 35) 464.

<sup>58</sup> *I. Iasos* I 215, 7—9: ...καὶ χορηγοῖ· Εὐθίδωρος καὶ Μενεσθὴ καὶ Ἀρστόκριτος Μενεσθώς ἔκαστος (δραχμῇ) σ· .

<sup>59</sup> *I. Iasos* I 216, 7—8.

<sup>60</sup> *I. Iasos* I 244, 8.

<sup>61</sup> Μενεσθὴ Βαρκυλίτης u listi olimpijskih pobednika Eusebija iz Cezareje, up. Eus. *Chron.* p. 208, ed. A. Schöne, gde se kao etnik pobednika navodi *Barcylia*, što može biti samo Bargilija (*Bargylia*) u Kariji.

<sup>62</sup> *Tit. Calymni* 55.

Menestej u ovom delu Karije bilo odomaćeno, pokazuje i jedan nadgrobni spomenik izvesnog Menodota, Menestjevog sina (Μενόδοτος Μενεσθέως) iz helenističkog perioda, pronađen na prostoru između antičkog Minda i Halikarnasa.<sup>63</sup> Posebno je zanimljivo da je ime nedavno dobilo važnu potvrdu i u samom Halikarnasu. Još odavno se znalo da se jedan pesnik komedija iz prve polovine III veka zvao Menestej i da je bar jednom pobedio u Atini o Lenejama.<sup>64</sup> Međutim, donedavno se samo moglo nagađati o njegovom poreklu. Impresivni, nedavno otkriveni i objavljeni natpis iz Halikarnasa svedoči da se jedan od pesnika koji su širili slavu Halikarnasa i na koje su građani bili ponosni zvao upravo Menestej.<sup>65</sup> U toj poхvali Halikarnasu i njegovim viđenim građanima Menestej se našao u društvu drugih, danas nama više ili manje poznatih, pesnika Panijasida, Kiprije, Teteta, Fanostrata i Dionisija i obeležen je kao „mljenik Muza“ (φιλομόσαισι κεδνών, red 47). Sva je prilika da je upravo to Menestej komediograf iz atinskog spiska pobednika o Lenejskoj svetkovini.<sup>66</sup> U Halikarnasu je pronađen i natpis iz II ili I veka pre n.e. koji gotovo sigurno potiče iz obližnje Teangele, pošto beleži spisak lica koji su dali doprinose za podizanje svetog bunara, verovatno u svetilištu Afrodite u Teangeli. Među ostalim građanima i strancima koji su dali prilog, pažnju privlači ime Moiragena, sina Menestjevog (Μοιραγένης Μενεσθέως).<sup>67</sup> Na prostoru Karije jugoistočno od Halikarnasa na natisu iz helenističke epohe nađenom u Keramosu a koji beleži listu imena (građana?) čitamo i ime Menestea, Hegesipovog sina (Μενεσθῆς Ἡγεσίππου).<sup>68</sup>

Od zajednica u Kariji u neposrednoj blizini Mileta, ime Menestej se kao lično ime javlja u Pidasi na čuvenom miletskom natpisu koji svedoči o ugovoru o simpolitiji između Mileta i Pidase iz prve polovine II veka. Menestej, Aristejev sin, nalazio se među opuno-moćenim poslanicima iz Pidase.<sup>69</sup> Od prvobitno nehelenskih, odnosno helenizovanih zajednica u unutrašnjosti Karije, brojne su potvrde imena Menestej na prostoru Milase i Stratonikeje, najvažnijih zajednica u Kariji u helenističkom periodu. U Olimpu se Menestej zvao otac lokalnog eponimnog stefanefora (ime nije sačuvano) po-

<sup>63</sup> SEG XVI 695.

<sup>64</sup> IG II<sup>2</sup> 2325, 173. RE s.v. Menestheus (9).

<sup>65</sup> S. Isager, The Pride of Halikarnassos, ZPE 123, 1998, 1—5, Col. II 47.

<sup>66</sup> Up. Isager (n. 65) 17; H. Lloyd-Jones, The Pride of Halicarnassus, ZPE 124, 1999, 11.

<sup>67</sup> A. Wilhelm, Inschriften aus Halikarnassos und Theangela, JÖAI 11, 1908, 61—63, br. 4, red 21.

<sup>68</sup> I. Keramos 12.

<sup>69</sup> Milet I 3, 149, red 9: Μενεσθῆς Ἀριστέου . Up. P. Herrmann, Milet VI 1, str. 184—85.

tvrđenog na natpisima iz druge polovine II veka.<sup>70</sup> U dokumentu iz Milase iz istog perioda zabeležen je patronimik Menestej nekog lica iz lokalne file *Otorkondeis*.<sup>71</sup> Na teritoriji Stratonikeje u Lagini, centru Hekatinog kulta u Kariji, otac sveštenika Leona iz I veka zvao se Menestej,<sup>72</sup> isto kao i u Panamari, važnom Zevsovom svetilištu.<sup>73</sup> Iz nešto kasnijeg perioda (I—II vek n.e.) je natpis koji beleži lokalnu sveštenicu čiji se otac takođe zvao Menestej.<sup>74</sup>

U karskoj Alabandi, helenističkoj Antiohiji, Menestej se zvao magistrat potvrđen na srebrnom novcu grada kovanom verovatno u prvoj polovini II veka pre n.e.<sup>75</sup> U Kariji u oblasti oko Nise i severno od Meandra ime Menestej je potvrđeno i u antroponimiji zajednice u Ortosiji, gde jedan građanin nosi zanimljivo herojsko ime Marsija sa lokalnom „karskom” bojom, a otac mu se zvao Menestej.<sup>76</sup> U istočnom delu Karije u periodu Rimskog carstva ime Menestej je kao lično ime potvrđeno u Herakleji Salbake,<sup>77</sup> a naročito je često u Afrodizijadi, važnom mestu Afroditinog kulta u Maloj Aziji.<sup>78</sup> Dalje u Frigiji se ime Menestej javlja u gradu Atudi (Attouda) na listi gradskih magistrata.<sup>79</sup> U frigijskoj Apoloniji su građani u II veku pre n.e. ukazali počasti Menelaju, Menestejevom sinu (Μενέλαος Μενεσθώς).<sup>80</sup> U likijskom Bubonu je zanimljiva potvrda imena na natpisu s kraja helenističkog ili početka carskog perioda u čast istaknutog građanina Menesteya čiji preci nose karakteristična domaća likijska imena (npr. otac *Trokondos*).<sup>81</sup> U Lidiji je ime Menestej takođe potvrđeno u helenističkom periodu u Sardu na prelazu iz drugog u prvi vek.<sup>82</sup>

<sup>70</sup> *I. Mylasa* 816A; 816C.

<sup>71</sup> *I. Mylasa* 211.

<sup>72</sup> *I. Stratonikeia* 657, 1—3: ἐρεψ [Λ]έων Μενεσθώς τοῦ Μενίππου Λοβολδεύς.

<sup>73</sup> *I. Stratonikeia* 121, 1—4: ἐρεψ] Μένανδ[ρος] Μενεσθ[ως] Κολιοργ[εύς].

<sup>74</sup> *I. Stratonikeia* 149, 4: ἐρητα Παπίαινα Μενεσθώς .

<sup>75</sup> *BMC Caria*, 1. Up. Grainger (n. 35) 464.

<sup>76</sup> Μαρσύας Μενεσθώς Ὀρθιστέυς na natpisu iz Hiosa navedenom u nap. 41.

<sup>77</sup> J. et L. Robert, *La Carie* II, br. 79—80 (II—III vek n.e.); br. 119 (171. godina n.e.).

<sup>78</sup> Up. npr. *MAMA* VIII 513 (II—III vek n.e.). Jedan građanin Afrodizijade Menestej, sin Menestaja, ostavio je kao vajar traga i u Italiji, *IG* XIV 1256: Μενεσθή Μενεσθώς Ἀφροδισιεψ ἔσοίει . Up. *RE*, s.v. Menestheus (7).

<sup>79</sup> Radet, *BCH* 14, 1890, 234—35, br. 7, red 2: Μενεσθή Ερμίου (natpis nije datovan).

<sup>80</sup> *MAMA* IV 151, II.

<sup>81</sup> Ed. pr. C. P. Jones, *MDAI(I)* 27—28, 1977—78, br. 1. Cf. *SEG* 27, 1977, 915.

<sup>82</sup> *Sardis* VII 1, 5, redovi 18—19: [Με]νεσθή Μενεκράτου .

Pored već pomenutog Nikomena, Menestejevog sina, koji je oko 300. godine pre n.e. dobio građansko pravo na Samosu (v. *gore* nap. 43), antroponim Menestej javlja se na Rodosu i u kasnijim vekovima.<sup>83</sup> To ne treba da čudi, pošto je reč o bogatom trgovackom polisu koji je kao država, ali i pojedine porodice okrenute pomorskoj trgovini privatno, održavao žive ekonomski i političke veze sa mnogobrojnim helenskim i helenističkim zajednicama.<sup>84</sup> Tim vezama se i može objasniti popularnost ovog ličnog imena sa „jonskom“ i „atičkom“ bojom na dorskom Rodosu. Antroponim Menestej je potvrđen i na dorskom Kosu,<sup>85</sup> uvažavanom u helenističkom periodu ponajviše zbog svog slavnog Asklepijevog svetilišta, ali i u drugim velikim ekonomskim centrima helenističkog sveta, kao u Bizantiju. Negde u poznohelenističkom periodu (II ili I vek pre n.e.) bogati građanin Bizantija Aster, sin Menestaja, načinio je posvetu Heraklu i Nimfama u Apameji u Bitiniji.<sup>86</sup> Da lično ime Menestej ipak nije bilo tako blisko Doranima,ako izuzmemmo pomenute ekonomski centre helenističkog sveta, pokazuje činjenica da nije potvrđeno na dominantno dorskom Peloponezu, kao i u dorskim naseobinama na Zapadu, pre svega na Siciliji. Od ostalih grčkih ostrva ime Menestej je u sačuvanim izvorima iz helenističkog perioda zabeleženo na Kipru (II vek),<sup>87</sup> Delosu (I vek),<sup>88</sup> Tenosu (I vek),<sup>89</sup> verovatno i na Parosu.<sup>90</sup> Ovome treba dodati da je srođno ime Μενεσθίης dobro potvrđeno na Kritu,<sup>91</sup> a žensko Μενεσθία zabeleženo je u Halkidi na ostrvu Eubeji već u III veku pre n.e.<sup>92</sup>

Veoma su zanimljivi primeri korišćenja heronima Menestej kao ličnog imena u velikim novoosnovanim helenističkim gradskim cen-

<sup>83</sup> *LGPN* I, s.v. Menestheus (12)—(18).

<sup>84</sup> Up. V. Gabrielsen, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus 1997.

<sup>85</sup> U poznohelenističkom periodu tako se zvao otac nekog Britiona (Βρίτων Μενεσθίων), *SEG* 27, 1977, 523; *LGPN* I, s.v. Menestheus (8).

<sup>86</sup> *I. Apameia u. Pylai* 140: Ἀστὴ Μενεσθίως Βυζάντιος Ἡρακλεῖ καὶ Νύμφαις εὐήγινος.

<sup>87</sup> *SEG* 20, 311, iz Hitre na Kipru, dedikacija Aleksandra, Menestejevog sina, Hermesu i Heraklu; *LGPN* I, s.v. Menestheus (4).

<sup>88</sup> Menestej, otac Aleksandra u *I. Delos* 2618bis, 14. Up. *LGPN* I, s.v. Menestheus (6).

<sup>89</sup> *IG XII* 5, 881, red 12: [Μ]ενεσθ[ί]ος Κότυος . Up. *LGPN* I, s.v. Menestheus (21).

<sup>90</sup> Menestej, sin Apolonija u *IG XII* 5, 357 (poznohelenistički ili ranocarski period). Up. *LGPN* I, s.v. Menestheus (10).

<sup>91</sup> U Eliru i Hiperapitni u helenističkom i carskom periodu, *LGPN* I, s.v. Μενεσθίης (1)—(7).

<sup>92</sup> *IG XII* 9, 1054: Μενεσθίος Αναξάνδρου . U *LGPN* I, s.v. Μενεσθία je pomenuta *Menesthō* očigledno greškom navedena kao sin (!) Anaksandra.

trima gde je živelo etnički izmešano stanovništvo naseljeno iz različitih delova Helade, Makedonije, varvarskih i poluhelenizovanih oblasti. Etničko šarenilo građana ovih naseobina ogleda se i u antroponomiji. Tako je ime Menestej nosio otac Kasandra, građanina Aleksandrije u Troadi (Κάσσανδρος Μενεστέως), poznatog iz čitavog niza dokumenata iz prve polovine drugog veka pre n.e. (oko 165. godine) iz kojih saznajemo da su mu, za učinjene usluge, brojni grčki polisi i savezi ukazali velike počasti.<sup>93</sup> Ovaj, bez sumnje, moćni čovek u Heladi iz vremena posle završetka Trećeg makedonskog rata sa patronimikom atinskog heroja (Menestej) i imenom koje je savremenicima moglo zazvučati makedonski (Kasandar, ime makedonskog kralja, Antipatrovog sina, koje je, međutim, po svom poreklu, takođe herojsko ime) sa ponosom je na natpisima obeležen kao „Trojanac iz Aleksandrije”<sup>94</sup> ili „Ajolac iz Aleksandrije u Troadi”.<sup>95</sup> Da je brat ovog Kasandra mogao biti izvesni Andromah, Menestejev sin, iz Aleksandrije (Ανδρόμαχος Μενεστέως Ἀλεξανδρεύς), koga su svojim proksenom načinili gradani grada Lape na Kritu, pretpostavila je već M. Guarducci.<sup>96</sup> Međutim, to nisu i jedini primeri upotrebe imena Menestej kao ličnog imena u velikim gradovima obrazovanim u helenističkom periodu. Antroponim Menestej javlja se i u Antiohiji,<sup>97</sup> Nikomediji,<sup>98</sup> Pergamu, odnosno Nikeji.<sup>99</sup>

Kao što je već rečeno u odeljku o etimologiji, herojsko ime Menestej je moglo asocirati i dobrog vojnika i ratnika i iz tog razloga biti atraktivno i za one grčke oblasti koje su po tradiciji davale vojнике i najamnike i poklanjale veliku pažnju vojničkom moralu i vrlinama. Možda tu i treba tražiti razloge za pojavu ovog imena kao ličnog imena u Akarnaniji u Foitiju, gde se tako zvao sin izvesnog Miltijada, koji se javlja na spisku tearodoka Nemejskih igara u godinama posle 325.<sup>100</sup> Međutim, zbog karakteristične kombinacije

<sup>93</sup> Up. M. Ricl, *I. Alexandreia Troas*, ad n. 5 uz ostala *testimonia* na str. 217—18.

<sup>94</sup> U listi proksena Delfa, *Syll.*<sup>3</sup> 585, 40: Τρῷας Ἀλεξανδρείας .

<sup>95</sup> Na natpisu iz Tegeje prema dopuni L. Robert-a, *Col. Froehn*. I, 1936, 25, 2: [Αλοεψὶ] αὐτὸν τῷ Τρωιάδος.

<sup>96</sup> *I. Cret.* II, xvi 8A, str. 201.

<sup>97</sup> U dokumentu iz vremena atinske dominacije na Delosu, *ID* 1416B Col. II, 38: Εὔνους Μενεσθεύς Ἀντιοχεύς (156/5. god. pre n.e.).

<sup>98</sup> *SEG* 42, 1992, 1112, epitaf Meniketa, Menestejevog sina (Μηνικέτης Μενεσθεύς ) iz I veka pre n.e. Mesto nalaza natpisa nije sigurno, a spomenik se danas nalazi u muzeju u Bursi. Up. S. Sahin, *Hommage à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, 997—998.

<sup>99</sup> *Pergamon* VIII 3, 75—76, dva primerka posvete Menestaja, Asklepijadovog sina, iz Nikeje (Μενεσθεύς Ασκληπιάδου Νεικαιεύς ) Asklepiju Soteru (carski period?).

<sup>100</sup> S. G. Miller, The Theorodokoi of the Nemean Games, *Hesperia* 57, 1988, 147—49, Col. A 47—48: ἡ Φοιτίας Μενεσθ <ε>ψή Μίλιτιάδα .

imena oca i sina — jednog istorijskog atinskog (Miltijad)<sup>101</sup> i drugog herojskog atinskog (Menestej) — ovde se pre moglo raditi o atinskom uticaju, verovatno o porodici koja je tradicionalno bila proatinski opredeljena. Kroz veliki deo V i IV veka Akarnanci u celine, kao i većina tamošnjih zajednica pojedinačno, održavali su prijateljske i savezničke veze sa Atinom. Ovaj Menestej, Miltijadov sin, mogao je upravo biti rođen u prvoj polovini IV veka u vreme postojanja Drugog atinskog pomorskog saveza (oko 370. godine) da bi oko 325. godine bio u dovoljno zrelim godinama da obavlja dužnost tearodoka. S druge strane, herojsko ime Menestej koje nosi karakteristiku dobrog ratnika izdržljivog u boju kao da priliči jednom oficiru u makedonskoj vojsci. Upravo se tako i zvao otac Peroida (Περοίδας Μενεσθώς), zapovednika konjičke jedinice Aleksandrovih hetera iz Antemunta (Ἀληνή ἡ Ανθεμούσια) u bici kod Isa 333. godine.<sup>102</sup> Ovo je, hronološki gledano, jedna od najranijih potvrda imena Menestej kao ličnog imena. Menestej, otac Peroidin, mogao se roditi još u V veku. Kako su herojska i homerska imena kod Makedonaca bila posebno popularna, moglo bi se raditi o Makedoncu, koji je, najverovatnije, naseljen u Antemuntu za vreme vladavine makedonskog kralja Filipa II.

Da je ime Menestej već u toku trećeg veka pre naše ere moralo biti popularno i u ptolemejskom Egiptu, pokazuje primer jednog naseljenika pomenutog u ugovoru iz 232. godine.<sup>103</sup> Zanimljivo je da je etnik ovog Menestea „Persijanac“ (Πέρσης τῆς Σιγονῆς), što ne znači da je pomenuti bio naseljenik poreklom iz Persije, već se ovaj etnik u doba Ptolemeida uglavnom upotrebljavao za domaće Egipćane koji su stupili u službu vladara. Iz istog perioda je i dokument koji beleži Menestea, kleruha u arsinoitskoj nomi (Fajum), koji je 230/29. godine plaćao porez na golubarnik (τρίτη περιστερώνων).<sup>104</sup> Iz narednog veka (176. ili 165. godine) je i izvesni Menestej obeležen u dokumentu kao Μενεσθός 'Ασιαγενικοῦ.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Ime Miltijad, kao i neka druga istorijska „atinska“ imena, ekstremno je retko izvan Atike, pa tako treći tom *Leksikona grčkih ličnih imena* (LGPN III) koji obuhvata ceo Peloponez i sve zapadne grčke zemlje beleži samo četiri (4) slučaja korišćenja ovog imena kao ličnog imena.

<sup>102</sup> Arr. *Anab.* II 9, 3. Up. H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, II: *Prosopographie*, München 1926, Nr. 631; A. Tataki (n. 44) 64. Za objašnjenje imena *Peroidas*, v. O. Hoffmann, *Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum*, Göttingen 1906, 184—85.

<sup>103</sup> CPR XVIII 14, redovi 280, 283—4, 291: Μενεσθός 'Απολλοδότου Πέρσης τῆς Σιγονῆς.

<sup>104</sup> SB III 7222 Col. II, 16. Up. Pros. Ptol. 12374. Ovaj Menestej je prema sastavljačima prosopografije ptolemejskog Egipta možda identičan Menestiju iz Pros. Ptol. 8386, korisniku hekatontarura, kao i Menestiju iz Pros. Ptol. 2923 (PPetr. III 112, 2, Menestej, Heraklidov sin).

<sup>105</sup> P. Tebt. III 1003, 13. Up. Pros. Ptol. 9393.

Iz svega iznetog može se zaključiti da, iako prisutno u različitim regionima i u različitim periodima od klasičnog do carskog, herosko ime Menestej kao lično ime je karakteristično ponajviše za Atiku i Joniju, a javlja se u većem broju i u antroponomiji onih gradova u Maloj Aziji koji su u kulturnom pogledu bili srodni jonskim gradovima ili pod jonskim uticajem. To ne treba da čudi, jer je Menestej kao heroj i lider atinskog kontigenta u Trojanskom ratu postao važan i prihvatljiv za Atinjane klasične i helenističke epohe simbolišući njihovu borbu sa varvarima. Isto važi i za širi jonski geografski i etnički prostor, a u ostalim oblastima helenskog sveta pojava ovog antroponima se može objasniti kulturnim vezama, ali i činjenicom da je, kao dobro ratničko ime, ime Menestej bilo prihvatljivo za pripadnike vojničkog staleža.

Mirko Obradović

ON THE NAME MENESTHEUS AS A PERSONAL NAME  
IN THE GREEK WORLD IN THE CLASSICAL AND  
HELLENISTIC PERIODS

Summary

The Greek heroic name Menestheus, carried by the leader of the Athenian contingent in Homer's *Iliad*, is a shorter form of the name *Menesthenēs*, derived from the Greek *menō-* and *sthenos* and means "he who perseveres in strength" or figuratively "he who stands firm in a battle". Thus the name Menestheus by its meaning denotes a strong warrior and it is related to other Homeric and heroic names — *Menesthēs*, *Menesthios*, and a female name *Menesthō*. However, in contrast to the mentioned names which appear only rarely, the name Menestheus is, from the Classical period onwards, far better attested as a personal name in the Greek world. There may be two main reasons for that. The first one can be found in the importance and the influence of the Homeric epics in the life of the Greeks. Although the hero Menestheus at Homer's does not belong to the rank of the great heroes (like Achilleus, Odysseus, Aias, Hector), the name could sound to the Greeks like a good heroic and warrior name and desirable, like the other names from the heroic repertoire, in the choice of names given to children. The second reason lies in the fact that the hero Menestheus, since Homer, had been connected to the Attic soil and seen almost exclusively as the Athenian hero in 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> century B.C. when Athens presented the leading Greek polis and when the influence, both political and cultural, from Athens on other Greeks was by far the strongest. From this time on, the name of the local Attic hero, and Homeric also, could be acceptable as a personal name not only to the Athenians and Ionians, but also to the other Greeks.

Having all that in mind, it is not surprising that the name is best attested in Attica where we can find reliable attestations in 4<sup>th</sup> century B.C. Majority of these attestations are, however, relatively late and almost undistinguished, which might have been connected with the fact that Menestheus was never seen as a national hero, even in Attica itself where the hero cult is not attested and where early was replaced by the great hero Theseus whom later Athenian writers and artists wished to bring into much greater prominence. The best exception, however, is the deme Rhamnous where the name Menestheus, as well as the related names *Menesthenēs*, *Menesthidēs*, as a personal name is well attested in the Classical period. Perhaps the local tradition, unknown to us nowadays, connected this strategically important place at the end northeastern coast of Attica with the hero Menestheus. The best known Menestheus from the deme Rhamnous is Menestheus, the son of the famous Athenian general Iphicrates from the first half of 4<sup>th</sup> century. In this case it seems possible that a certain role in name-giving had some political reasons. Perhaps it was a desire of a parvenu in politics, as Iphicrates was, in competition of politicians with strong family connections and traditions (like those of Timotheus, Callistratus, Chabrias), referring to the local tradition of his deme and in accordance with contemporary ideology of 4<sup>th</sup> century B.C., to connect his undistinguished family to the hero who excelled in the war with the Trojans, i.e. barbarians.

On the other hand, the name is at home in Ionia, where this anthroponym is attested in majority of Ionian cities — Miletus, Chios, Samos, Smyrna, Ephesus, Lebedus, Teos. Some of these attestations could be explained with influences from Athens or friendly connections with Athenian families, as was the case with personal names Iphicrates and Menestheus used by members of a Milesian family: a Milesian Iphicrates named after Athenian general Iphicrates gave the name Menestheus to his son in honour of the mentioned Iphicrates and his son Menestheus. However, the other attestations in Miletus itself, but also in Milesian colonies (Cius, Cyzicus, Miletopolis) which with the mother city, among the rest, share the same onomastics, could lead to the conclusion that in the Classical and Hellenistic periods the name Menestheus is a good Ionian name. There are many attestations of the name in Caria in the cities which either became Ionian early (Iasus, Mindus, Halicarnassus, Bargylia) or in the cities where there was a strong influence from Ionia and especially Miletus (from Mylasa, Theangela, Pidasa, Stratoniceia to Aphrodisias and Heracleia Salbake in the inland area on the eastern border of Caria, but in the latter ones only in the Roman imperial period). It is also expected for the personal name Menestheus to be common in large economic and trading centres of the Hellenistic period, like Bizantium and Rhodes, as well as on the island of Cos, an important and respected religious centre. Although the listed cities were Dorian in origin, the name Menestheus, as a personal name, could not be said to be related to Dorians, since it is not attested in the predominantly Dorian Peloponnese and in Dorian western settlements, especially in Sicily. It is not strange, however, that this anthroponym is at-

tested in newly established and ethnically diversified cities of the Hellenistic period, like Antioch-Alabanda, Alexandreia Troas, Pergamum, Nicaea, Nicomedia. The name Menestheus, on the other hand, as “a good warrior name” is suitable for the military class. Perhaps these are the reasons for the name to appear in Acarnania (Menestheus, the son of Miltiades, 4<sup>th</sup> century B.C.) and in Macedonia (that was the name of the father of a Alexandar the Great’s cavalry officer, also 4<sup>th</sup> century B.C.). If these were good reasons for such name-giving to someone who is expected to be steady in a battle, then the name Menestheus as a personal name suited also military settlers in Egypt in the Ptolemaic period.





*Eckart Frey*

## VOM BUNDESSCHLUSS ZUR BUNDESTREUE — “VERTRAGSSTRAFEN” IN DER DAMASKUSSCHRIFT (CD) UND DER GEMEINDEORDNUNG (1QS) DER ESSENER

**ABSTRAKT:** Das Leben der Mitglieder der *jachad el* wurde in entscheidendem Maße durch eine rigorose Einhaltung der in der Torah dokumentierten Bundesschlüsse mit Gott bestimmt.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Noachbund, Abrahamsbund, Moses- bzw. Sinai-bund, Damaskusschrift, Gemeindeordnung, Endzeiterwartung

Im ersten Buch der Torah, der Genesis, finden sich Verträge, die Gott mit dem Volk Israel geschlossen hat. Die in ihnen enthaltenen Festlegungen bildeten einerseits die Grundlage für die Existenz der Israeliten im “heiligen Land”. Andererseits hatten diese nach den Vorschriften zu leben, die in den entsprechenden Bundesschlüssen für sie festgeschrieben waren.

Als frühester dieser Bünde, als Grundlage der Auserwähltheit eines Volkes durch Gott, muss der Noachbund angesehen werden. In ihm wird sozusagen ein Grundsatzbeschluss zwischen dem Schöpfer der Welt und einer speziellen Gruppe von Menschen gefasst:

*Siehe, Ich richte mit euch einen Bund auf, und mit eurem Samen nach euch. Und mit allem lebendigem Getier bei euch, an Vögeln und Vieh, und an allem, das aus dem Kasten gegangen ist, was für Tiere es sind auf Erden. Und richte meinen Bund also mit euch auf, dass hinfort nicht mehr alles Fleisch verderbt soll werden*

*mit dem Wasser der Sintflut, und soll hinfort keine Sintflut mehr kommen, die die Erde verderbe.<sup>1</sup>*

Es werden konkrete Verhaltensregeln für das Leben der Geschlechter nach der Sintflut festgelegt,<sup>2</sup> die in den späteren Bünden erneut aufgegriffen und erweitert werden. Der erste Bundesschluss wird durch Gott eindrucksvoll durch einen Regenbogen dokumentiert:

*Das ist das Zeichen des Bundes, den ich gemacht habe zwischen mir und euch, und allem lebendigen Getier bei euch hinfort ewiglich: Meinen Bogen habe ich gesetzt in die Wolken, der soll das Zeichen sein des Bundes, zwischen mir und der Erde. Und wenn es kommt, dass ich Wolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken.*

*Darum soll mein Bogen in den Wolken sein, dass ich ihn ansehe, und gedenke an den ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Getier in allem Fleisch, das auf Erden ist.<sup>3</sup>*

Eine Bestätigung des Bundesgedankens stellt der Abrahamsbund dar. In ihm wird der Bund geographisch sowie personell konkretisiert, werden Abraham und seinen Nachfahren konkrete Zusagen für die Ewigkeit gegeben:

*Und ich will dich fast sehr fruchtbar machen, und will von dir Völker machen; und sollen auch Könige von dir kommen. Und ich will aufrichten meinen Bund zwischen mir und dir, und seinem Samen nach dir, bei ihren Nachkommen, dass es ein ewiger Bund sei, also, dass ich dein Gott sei, und deines Samens nach dir. Und will dir und deinem Samen nach dir geben das Land, da du ein Fremdling innen bist, nämlich das ganze Land Kanaan, zu ewiger Besitzung; und will ihr Gott sein.<sup>4</sup>*

Die Dokumentation des Bundes zwischen Gott und Abraham einschließlich der kommenden Geschlechter erfolgt durch eine konkrete Festlegung, die nicht mehr in einer überirdischen Sphäre zu finden ist, der Beschneidung:

*Das ist aber mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euch, und deinem Samen nach dir: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden. Ihr sollt aber die Vorhaut an eurem Fleisch beschneiden. Dasselbe soll ein Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch.<sup>5</sup>*

---

<sup>1</sup> Gen. 9, 9—11.

<sup>2</sup> In Gen. 9, 6f. lesen wir beispielsweise dazu: *Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.*

<sup>3</sup> Gen. 9, 12—14; 16.

<sup>4</sup> Gen. 17, 6—8.

<sup>5</sup> Gen. 17, 10—11.

Im Zusammenhang mit dem Abrahamsbund, den Gott mit seinen Protagonisten für die Ewigkeit geschlossen hat, tritt erstmals die Androhung einer “Vertragsstrafe” auf. Die von Gott ausgesprochene Drohung erinnert an die Vernichtung des Menschengeschlechts in der Sintflut, der nur Noach und seine Familie durch ein gottesfürchtiges Leben entgehen konnten. Die Nichteinhaltung der göttlichen Bestimmungen, ein Verlassen des Bundes, hatte ganz konkrete Konsequenzen:

*Und wo ein Knäblein nicht wird beschnitten an der Vorhaut seines Fleisches, des Seele soll ausgerottet werden aus seinem Volk, darum, dass es meinen Bund unterlassen hat.<sup>6</sup>*

Befürchtete der Herr, so könnte man fragen, dass das Volk dem von ihm gewährten Bund nicht in aller Konsequenz einzuhalten bereit war? Hatte er deswegen so eine drastische Vertragsstrafe festgelegt?

Eine Wiederaufnahme, Bestätigung und Erneuerung des Bundesgedankens stellt der Moses- oder Sinaibund dar, der als der abschließende und endgültige Bund zwischen Gott und den Israeliten gesehen werden muss. Er hatte nicht nur inhaltlich eine neue Qualität, sondern war der erste Vertrag, dem eine ausdrückliche Zustimmung des zweiten Vertragspartners folgte:

*Und Mose stieg hinauf zu Gott. Und der Herr rief ihm vom Berge, und sprach: So sollst du sagen zu dem Hause Jakob, und verkündigen den Kindern Israel: Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan habe, und wie ich euch getragen haben auf Adlersflügeln, und habe euch zu mir gebracht. Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Kindern Israel sagen sollst. Mose kam und forderte die Ältesten im Volk, und legte ihnen alle diese Worte vor, die der Herr geboten hatte. Und alles Volk antwortete zugleich, und sprachen: Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun. Und Mose sagte die Rede des Volkes dem Herrn wieder.<sup>7</sup>*

Bezüglich der oben formulierten neuen Qualität kann festgehalten werden, dass Gott nach dem Einverständnis des Volkes konkrete Vertragsbestimmungen formulierte, die nicht verhandelbar waren. Man könnte also durchaus von einem Vertragsdiktat sprechen. Modern formuliert kann festgehalten werden, dass konkrete Festlegungen für die Einhaltung dieses Vertrages mit grundlegenden Bestim-

---

<sup>6</sup> Gen. 17, 14.

<sup>7</sup> Exod. 19, 3—8.

mungen für ein religiös und rechtlich makelloses Leben mit entsprechenden Strafbestimmungen getroffen wurden. Aus der Fülle dieser Bestimmungen kann hier nur auf einige wenige verwiesen werden. Zum Selbstverständnis Gottes finden sich folgende Festlegungen:

*Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist.<sup>8</sup>*

Bezüglich des "Strafrechts" sei auf einige Passagen verwiesen, die sich mit Kapitalverbrechen beschäftigen:

*Wer einen Menschen schlägt, der stirbt, der soll des Todes sterben.*

*Wer einen Menschen stiehlt und verkauftet, dass man ihn bei ihm findet, der soll des Todes sterben.<sup>9</sup>*

Des weiteren finden sich in diesem Abschnitt des Buches Exodus neben eigentumsrechtliche Bestimmungen auch solche, die eine besondere Stellung der Familie zur Zeit der Auffassung der angeführten Bestimmungen hervorheben:

*Wer seinen Vater oder Mutter schlägt, der soll des Todes sterben.*

*Wer Vater oder Mutter flucht, der soll des Todes sterben.<sup>10</sup>*

Neben den aufgeführten Bestimmungen finden sich im Buch Exodus konkrete Festlegungen, die den rituell-religiösen Bereich betreffen und so für das alltägliche Leben des Volkes von Bedeutung waren. Als eine der zentralen Bestimmungen soll an dieser Stelle auf das Sabbatgebot verwiesen werden:

*Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber des siebenten Tages sollst du feiern, auf dass dein Ochse und Esel ruhen, und deiner Magd Sohn und Fremdling sich erquicken.<sup>11</sup>*

Insgesamt bildeten die Bestimmungen der Torah im Allgemeinen und im Konkreten die Grundlagen für das Leben des "Volkes Israel". Sie waren auch von enormer Bedeutung für die Rechtsfindung und Rechtsprechung. Allerdings mussten sie im Laufe der Zeit den sich verändernden weltlichen Bedingungen angepasst und somit differenziert werden. Diese Differenzierung ging im nachexilischen Judentum von den Priestern des Jerusalemer Tempels aus. Sie waren mit einer tiefgreifenden Torah-Exegese verbunden. Deren gene-

---

<sup>8</sup> Exod. 20, 1—3.

<sup>9</sup> Exod. 21, 12; 16.

<sup>10</sup> Exod. 21 15; 17.

<sup>11</sup> Exod. 23, 12.

relles Ziel war die Einhaltung des Bundes, d.h. des Vertrages, den der Herr mit dem Volk Israel geschlossen hatte. Den in der Torah enthaltenen Offenbarungen Gottes kam in dieser Hinsicht eine absolute Autorität zu.

Die Torah-Exegese wurde besonders intensiv von einer auch zahlenmäßig bedeutenden religiösen Gruppierung betrieben, die sich um die Mitte des 2. Jh. v.d.Z. in den Städten und Dörfern<sup>12</sup> Israels herausgebildet hatte. Diese als Essener bezeichneten Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft verfügten in ihrem Gründer, dem Lehrer der Gerechtigkeit, über einen religiösen Führer und einen inspirierten Ausleger prophetischer Geheimnisse. Dieser verkündete, dass die von den Propheten angekündigten letzten Tage angebrochen wären. Neu war diese Endzeiterwartung an und für sich nicht. Apokalyptische Vorstellungen finden sich schon im Buch Daniel im Zusammenhang mit der Deutung des Traumes des neubabylonischen Königs Nebukadnezar:

*Aber zur Zeit solcher Königreiche wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Königreich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es wird ewig bleiben.<sup>13</sup>*

Neu ist allerdings, dass die Apokalyptik der Essener mit einer Nahzeiterwartung verbunden war. Ihnen waren sogar die konkreten Daten der Tage des entscheidenden Kampfes zwischen den Söhnen des Lichts, d.h. den Essenern, und ihren Feinden, den Söhnen der Finsternis, bekannt.<sup>14</sup> In der Kriegsrolle<sup>15</sup> hatten sie ihre Vorstellungen dieses Kampfes, den Gott natürlich auf ihrer Seite kämpfte, formuliert. Die Grundlage dieses Bündnisses sahen sie in der Tatsache, dass sie den Bund mit Gott wegen der allgemeinen “Verderbtheit der Zeit” ausschließlich auf ihre Gemeinschaft bezogen. Sie stellten jetzt das einzige und wahre Volk Israel dar. Sie mussten unter allen Umständen die Festlegungen der Torah buchstabengerecht einhalten. Darüber hinaus erforderten die Zeitumstände besondere Regeln für das Leben der Essener in der *jachad el*, in der Gemeinschaft mit ihrem Gott. Ein Beleg für diese fundamentale Einstellung stellt die Damaskusschrift (CD) dar, die von ihnen selbst als “Die letzte Aus-

---

<sup>12</sup> Die ausschließliche Lokalisation der Essener auf Qumran bezogen ist keineswegs haltbar. An dieser Stelle sei auf das Essener Tor in Jerusalem verwiesen.

<sup>13</sup> Dan. 2, 44.

<sup>14</sup> Diese Datierung wird erstmalig auf das Jahr 70 v.d.Z. bezogen und wurde, als der Endkampf nicht ausbrach, um jeweils 70 Jahre in die Zukunft verschoben. Den Endpunkt der Prophezeiung bildete die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n.d.Z. durch die Römer.

<sup>15</sup> 1QM.

forschung der Torah” — *midrasch ha torah ha acharon* — charakterisiert wurde. Durch eine Exegese der Torah wurden Gesetze und Vorschriften abgeleitet, die in ihr verborgen waren und deren Einhaltung in Vorbereitung auf den endzeitlichen Kampf von besonderer Wichtigkeit waren. Die Bedeutung der Damaskusschrift besteht u.a. darin, dass sie eine Zusammenstellung aller gesetzlichen Bestimmungen enthält, die auf der Grundlage der Torah durch die Essener formuliert wurden und das Leben ihrer Gemeinschaft bestimmten. So waren für die Durchsetzung des Rechts, d.h. der Einhaltung des Vertrages mit Gott, essenische Gerichte<sup>16</sup> zuständig, deren Vorhandensein mit der Damaskusschrift erstmalig dokumentiert werden konnte:

*Und dies ist eine Ordnung für die Richter der Gemeinde: Bis zehn Männer, ausgelesen aus der Gemeinde gemäß der Zeit, vier vom Stamm Levi und Aaron und aus Israel sechs, beschlagen im Buch HHGWI und in den Grundlagen des Bundes vom Fünfundzwanzigjährigen bis zum Sechzigjährigen. Aber es soll sich keiner mehr hinstellen von einem Sechzigjährigen und darüber, um die Gemeinde zu richten, denn durch die Treulosigkeit des Menschen wurden verringert seine Tage und durch Gottes Zornglut gegen die Bewohner der Erde hat Er angesagt, fortzunehmen ihren Verstand, bevor sie vollenden ihre Tage.<sup>17</sup>*

Die Altersbegrenzung der essenischen Richter folgt dem Grundverständnis der Essener bezüglich einer vollständigen rituellen Reinheit. Es musste verhindert werden, dass jedwede, auch unabsichtliche, “Entheiligungen” ihrer grundlegenden religiös-rituellen Vorschriften geschehen konnten.

Da die Damaskusschrift einen sehr umfangreichen Komplex religiös-rechtlicher Vorschriften enthält, ist an dieser Stelle nur ein exemplarisches Vorgehen möglich. Damit soll belegt werden, dass in der Torah enthaltene Vorschriften durch die Essener verschärft wurden. So finden wir zum Sabbatgebot folgende Festlegung:

*Denn das ist, was er gesagt hat: Halte den Sabbat, um ihn zu heiligen.<sup>18</sup> Und niemand darf am Sabbat ein törichtes und eitles Wort sagen. Nicht darf man etwas an seinen nächsten ausleihen. Nicht soll man über eine Angelegenheit von Besitz und Gewinn richten. Nicht darf man über Fragen der Arbeit sprechen oder das Werk, das am nächsten Tag zu tun ist. Nicht darf man auf das Feld*

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu: Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 6. Aufl., Freiburg im Breisgau 1997, S. 274ff.

<sup>17</sup> CD X, 4—10.

<sup>18</sup> Deut. 5, 12.

*hinausgehen, um eine Arbeit nach seinem Gutdünken zu verrichten am Sabbat. Nicht darf man aus seiner Stadt weiter hinausgehen als tausend Ellen. Niemand soll am Sabbatag etwas essen außer dem, was schon vorbereitet ist, und von dem, was verdirbt auf dem Feld. Man darf nichts essen und nichts trinken außer dem, was sich im Lager befindet.*<sup>19</sup>

In weiteren ausführlichen Bestimmungen zur Heiligung des Sabbat ist folgender Passus von besonderer Bedeutung:

*Einen lebendigen Menschen, der in ein Wasserloch fällt oder sonst in einen Ort, soll niemand heraufholen mit einer Leiter oder einem Strick oder einem anderen Gegenstand.*<sup>20</sup>

Dieser Passus der Damaskusschrift kann folgendermaßen interpretiert werden: Die Rettung eines verunglückten Mitgliedes auch der essenischen Gemeinschaft mittels eines “Werkzeuges” war strengstens untersagt; die Vertragstreue steht über dem Menschenleben. Unterstrichen wird diese Feststellung durch eine weitere Strafbestimmung:

*Jeder Mann, über den die Geister Belials herrschen oder der Irriges geredet hat: nach dem Gesetz für Totengeist und Jidde’oni (Wahrsaggeister) werde er gerichtet.*<sup>21</sup>

Während der erste angeführte Tatbestand die Rettung eines Menschen unter Zuhilfenahme von Werkzeugen verbietet, wird im zweiten Fall bei einer Entweihung des Sabbats eine Bestrafung angedroht. In diesem Falle war damit die Steinigung des Gesetzesübertreters in Anwendung zu bringen.

Die angeführten Beispiele stellen ausnahmslos eine Verschärfung der Bestimmungen der Torah dar, die im Buch Exodus festgeschrieben sind:

*Sechs Tage sollt ihr arbeiten; den siebenten Tag aber sollt ihr heilig halten, einen Sabbat der Ruhe des Herrn. Wer darinnen arbeitet, soll sterben.*<sup>22</sup>

Abweichend von Bestimmungen der Torah gab es aber in einigen Fällen Hoffnung für reuige Sünder:

*Und jeder, der irregeht, den Sabbat oder die Feste zu entweihen, soll nicht getötet werden, sondern Leuten soll seine Überwachung übertragen werden. Und wenn er davon geheilt ist, soll man ihn sieben Jahre überwachen, und dann darf er wieder in die Gemeindeversammlung kommen.*<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> CD X, 17—23.

<sup>20</sup> CD XI, 16f.

<sup>21</sup> CD XII, 2f.

<sup>22</sup> Exod. 35, 2.

<sup>23</sup> CD XII, 3—6.

In diesem Falle hatte eine Übertretung der Vertragsbestimmungen einen zeitweiligen Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge. Als erste Maßnahme musste eine Absonderung aus ihr erfolgen, damit diese nicht durch eine religiös-rituelle Verunreinigung in Mitleidenschaft gezogen würde. Der Vertragsbrüchige wurde in einem minder schweren Fall der Sabbatentweihung bis zur Wiedererlangung seiner rituellen Reinheit von allen religiösen Handlungen innerhalb der Gemeinschaft ausgeschlossen. Da sich nach dem zitierten Abschnitt eine Leerstelle im Text befindet, sind weitere Konkreta, die diesen Fall betreffen, nicht bekannt. Trotz dieser Unklarheit kann dennoch festgehalten werden, dass in einem zentralen Bereich der religiösen Sphäre, der Einhaltung der Bestimmungen zum Sabbat, die Wahrung der rituellen Reinheit über die Bestimmungen der Torah hinaus ein zentrales Anliegen im Leben der essenischen Gemeinschaft war. Jegliche Verunreinigung musste von ihr ferngehalten werden. Um dies zu kontrollieren und durchzusetzen, wurden die Mitglieder der *jachad el* regelmäßig überprüft. Dazu finden sich der Sektenregel<sup>24</sup> (1QS) folgende Rechtsgrundsätze:

*Und man schreibt sie in die Rangordnung ein, einen jeden vor seinem Nächsten entsprechend seinem Verstand und seiner Taten, damit alle gehorsam seien einer gegenüber dem anderen, der Kleine dem Großen. Und man soll ihren Geist und ihre Taten Jahr für Jahr mustern, um einen jeden entsprechend seinem Verstand und seiner Vollkommenheit seines Wandels höher zu stufen, und ihn entsprechend seiner Verkehrtheit zurückzustufen, damit jeder zurechtweise seinen Nächsten in Wahrhaftigkeit und Demut liebevoller Verbundenheit gegen einen jeden.<sup>25</sup>*

Die hier angeführte Verfahrensweise hängt auch damit zusammen, dass jegliche Verstöße — auch unbewusster Art — gegen die Torah und die aus ihr abgeleiteten speziellen essenischen Gesetze und Normen verhindert werden sollten.

Eine konkrete Ausformulierung rechtlich-ritueller Sachverhalte findet sich in einem Teil der Gemeindeordnung,<sup>26</sup> die im allgemeinen als Disziplinarordnung bezeichnet wird. Schon die einleitenden Bestimmungen dieser Ordnung gehen über die der Torah hinaus:

*Und das ist die festgelegte Ordnung für die Männer der Einung, die willig sind, von allem Bösen umzukehren, und festhalten an allem, was Er zu einem Wohlgefallen befohlen hat: Sich abzuson-*

---

<sup>24</sup> Ich persönlich ziehe die Bezeichnung Gemeindeordnung vor, da der Begriff Sektenregel eine Konnotation enthält, der ich so nicht folgen möchte.

<sup>25</sup> 1QS V, 23f.

<sup>26</sup> 1QS V, 1 — XI, 21.

*dern von der Gemeinde der Männer des Unrechts, um eine Einung zu werden in Torah und Besitz, verantwortlich nach Anweisung der Söhne Zadoks, der Priester, der Wahrer des Bundes, und nach Anweisung der Mehrheit der Männer der Einung, die festhalten am Bund.*<sup>27</sup>

Die Essener reklamieren Gott und die Torah für sich. Sie formulieren in diesem Abschnitt ihrer Gemeindeordnung ein Verbot jeglicher Kontakte zu Nicht-Essenern; und dies nicht nur in Angelegenheiten, die ihre religiöse Verfasstheit betreffen. Damit wir dies richtig verstehen und werten: Das Kontaktverbot gilt auch für die Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft, die nach ihrem Selbstverständnis ein torahgetreues Leben führen. Trotzdem werden diese von den Essenern als “Männer des Unrechts” bezeichnet, da sie den Bund mit Gott nicht in der erforderlichen Weise einhalten. Ein Kontakt mit ihnen stellt deshalb einen Verstoß gegen die Grundlagen der *jachad el* dar und gefährdet diese in hohem Maße. Aus diesem Grund sollten sich die Männer der Einung von allen fremden Einflüssen fernhalten. Ob dies in der Praxis umsetzbar war, muss, da die essenische Gemeinschaft nicht vollständig losgelöst von ihrer Umwelt existieren konnte, mehr als bezweifelt werden.<sup>28</sup>

Auch innerhalb der Gemeinschaft mussten die Festlegungen der Disziplinarordnung in aller Konsequenz eingehalten werden. Ein Fehlverhalten einzelner Mitglieder gefährdete nicht nur ihr Verhältnis zur *jachad el*, sondern auch das aller Essener zu Gott. Besonders Beitreitswillige aber auch Neumitglieder mussten sich immer wieder mit diesen Sachverhalten beschäftigen. Dazu wurden in der Gemeindeordnung Verhaltenmaßregeln festgelegt, die auch eine wechselseitige Ermahnung der Mitglieder beinhalteten:

*Keiner rede zum anderen in Zorn oder mit Vorwurf oder in Halsstarrigkeit oder in einem Eifer von Frevel-Geist, und hasse ihn nicht in der Unbeschnittenheit seines Herzens, sondern am selben Tage noch soll er ihn zurechtweisen, doch nicht seinetwegen Schuld auf sich laden.*<sup>29</sup>

Falls diese gegenseitigen Ermahnungen keinen Erfolg zeitigten, kamen entsprechend der Schwere der einzelnen Vergehen die Strafbestimmungen der Disziplinarordnung zur Anwendung. Diese konnten einen zeitweiligen Ausschluss aus der Gemeinschaft zur Folge haben. Erst nach der Wiedererlangung der rituellen Reinheit war

---

<sup>27</sup> 1QS V, 1—3.

<sup>28</sup> Vgl. dazu: Frey, E., *Zur Handelsmentalität der Essener*. Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte, Bd. XXIII, H. 2, 2004, S. 59—70.

<sup>29</sup> 1QS V, 25 — VI, 1.

eine Rückkehr in die Gemeinschaft der Essener und damit die Gemeinschaft Gottes möglich. Aus der Fülle der Strafbestimmungen seien hier einige Beispiele angeführt:

*Und wenn einer gegen einen von den Priestern, die aufgeschrieben sind im Buch, im Zorn geredet hat, so soll er mit einem Jahr bestraft werden und für sich ausgeschlossen sein von der Reinheit der Vielen. Und wenn er aus Versehen geredet hat, so soll er mit sechs Monaten bestraft werden. Und wer wissentlich lügt, der soll mit sechs Monaten bestraft werden. Und der Mann, der seinen Nächsten ohne Grund wissentlich schmäht, soll mit einem Jahr bestraft und abgesondert werden.<sup>30</sup>*

*Und wer vor seinem Nächsten nackt geht und nicht schwer krank war, der wird für sechs Monate bestraft. Und ein Mann, der mitten in der Sitzung der Vielen ausspuckt, soll mit dreißig Tagen bestraft werden. Und wer seine Hand aus seinem Gewand hervorstreckt und es flattert, so dass seine Blöße sichtbar wird, der soll mit dreißig Tagen bestraft werden. Und wer mit törichter Stimme laut lacht, der soll bestraft werden mit dreißig Tagen. Und wer seine linke Hand herausstreckt, um damit zu fuchteln, der soll mit zehn Tagen bestraft werden. Und wer seinen Nächsten verleumderisch hintergeht, den soll man auf ein Jahr ausschließen von der Reinheit der Vielen, und er soll bestraft werden.<sup>31</sup>*

Die der Gemeindeordnung der Essener angeführten “Straftatbestände” gehen weit über Bestimmungen der Torah hinaus.<sup>32</sup> Sie verschärfen diese in einer extremer Art und Weise, um eine vollkommene Heiligkeit der Mitglieder der *jachad el* zu erreichen. Diese wurde dadurch garantiert, dass die Mitglieder, die Verfehlungen begingen, von allen die Grundfesten der Essener betreffenden religiösen Handlungen abgesondert wurden. Bei besonders schweren Verstößen reichte allerdings diese Verfahrensweise nicht aus, da dadurch der Bund der essenischen Gemeinschaft mit Gott in seinen Grundfesten gefährdet wurde. In solchen Fällen gab es nur eine einzige Lösungsmöglichkeit. Die Gemeinschaft musste sich von den betreffenden Mitgliedern auf Dauer trennen. Natürlich finden sich gerade zu dieser Thematik in der Gemeindeordnung ebenfalls unumstößliche Festlegungen:

*Und wenn einer einen Fluch ausgesprochen hat, etwa weil er durch eine Notlage verängstigt war, oder welchen Anlass er auch*

---

<sup>30</sup> 1QS VII, 2–4.

<sup>31</sup> 1QS VII, 12–16.

<sup>32</sup> Dies muss trotz der Begründung konstatiert werden, die in 1QS VIII, 15f. aufgeführt wird: *Das ist die Niederschrift der Torah, die Er befohlen hat durch Mose, um zu handeln gemäß allem, was offenbart ist für Zeit um Zeit, und wie es die Propheten offenbart haben durch Seinen heiligen Geist.*

*haben mag, — und er liest im Buch oder spricht den Segensspruch, so soll man ihn ausschließen, und er soll nicht wieder in den Rat der Gemeinschaft zurückkehren.*

*Und wer die Vielen verleumunderisch hintergeht, den soll man von ihnen fortschicken, und nicht darf er zurückkehren. Und wer gegen die Grundlagen der Gemeinschaft murrt, den soll man fortschicken, und nicht darf er zurückkehren.*

*Und jeder Mann, der sich im Rat der Gemeinschaft volle zehn Jahre befindet, aber sein Geist wendet sich ab, so dass er abtrünnig wird von der Gemeinschaft und er weggeht von den Vielen, um in der Verstocktheit seines Herzens zu wandeln, der soll nicht mehr in den Rat der Gemeinschaft zurückkehren. Und wenn ein Mann aus den Männern der Gemeinschaft mit ihm Gemeinschaft gehabt hat in seiner Reinheit oder seinem Besitz, den er gegeben hat unter den Besitz der Vielen, so soll derselbe Urteilsspruch über ihn ergehen, ihn fortzuschicken.<sup>33</sup>*

Auch diese Strafbestimmungen sprechen für sich und bestätigen die These, dass der Bundesschluss, den Gott mit den Israeliten geschlossen hatte, von einem Teil seines Volkes für sich reklamiert wurde. Als dieser Teil verstanden sich die Essener. Sie verschärften — ausgehend von den apokalyptischen Nahzeiterwartungen — die Strafen für die Übertretung göttlicher Gebote und Verbote. Nur dadurch konnte ihrer Meinung sichergestellt werden, dass dem Bundesschluss eine allumfassende Bundestreue folgen konnte. Diese wiederum stellte sich nicht nur als eine Grundlage für ein torah-konformes irdisches Leben dar, sondern bürgte auch dafür, dass ein Teil der Nachfahren der Vertragspartner, die Essener, im zukünftigen Reich Gottes auf Erden ihr „Himmlisches Jerusalem“ errichten konnten.

*Екарī Фрај*

„УГОВОРНЕ КАЗНЕ“ У СПИСУ ИЗ ДАМАСКА

Резиме

Есенска заједница поштравала је на основу апокалиптичког ишчекивања близког времена уговорне одредбе садржане у Тори, које је Бог одредио свом народу у закључцима о савезу. Она се подразумевала као једини прави и искључиви партнери у уговору.

---

<sup>33</sup> 1QS VII, 1f; 15—17; 22—25.

*Σωτήρης Φουρνάρος*

## ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ Ο ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ

**ABSTRACT:** From the reflection concerning the philosophical background of Paideia and its comparison to the Neohellenic Enlightenment's Paideia — a very dynamic educational approach, as well as, period of Modern Hellenic Philosophy — it is worth underlining the following heritage for our materialistic and profit-centered world: love, collaboration, understanding, tolerance, justice, equality of rights and respect to human life. We need Paideia, namely practical virtues drawn from humanism, not only education, namely degrees and knowledge just like info with no philosophical insight.

**KEY WORDS:** holistic understanding of human beings, self-knowledge, self-respect, one human unity, freedom, political welfare

Η Παιδεία δεν είναι μονοδιάστατη διαδικασία. Η υπηρεσία της στην πολυδιάστατη ανθρώπινη ολότητα και, κυρίως, η σμίλευση της ολότητας αυτής την καθιστούν αξιολογικά μοναδική. Και, επειδή “εν βυθώ γαρ η αλήθεια”,<sup>1</sup> η αληθινή παιδεία που υπηρετεί τον άνθρωπο, με την έννοια της ολότητας που αναφέρθηκε παραπάνω, χρειάζεται την καλοκάγαθη χειραγωγία της φιλοσοφίας, η οποία προχωρεί στον βυθό των φαινομένων. Μόνο έτσι, είναι δυνατό να συγκροτηθεί ουσιαστικά — όχι σαθρά — το γνωστικό αντικείμενο “παιδεία”, να εστιαστεί το υποκείμενό του “ο άνθρωπος” και, τέλος, να προσδιοριστούν οι αιτίες καθώς και οι τρόποι που οδηγούν στα προαναφερθέντα ολικά, ανθρωποκεντρικά επιδιωκόμενα της παιδευτικής διαδικασίας. Φυσικά, η παιδεία δεν έχει να κάνει με την εκπαίδευση μηχανημάτων, αλλά πρόκειται για αγωγή ανθρώπινων ψυχών. Με αυτήν την έννοια εκλαμβάνεται. Επομένως, οι πολυδιάστατες εκφάνσεις, στις οποίες η παιδεία κι-

νείται και στην προαγωγή των οποίων συμβάλλει, μπορούν να περιγραφούν ως εξής: από τη θρησκευτική παιδεία στην ηθική, από τη φυσιοκρατική στην ανθρωπιστική παιδεία και από την αισθητική αγωγή στη φιλοσοφία. Σε αυτά τα πλαίσια εδράζεται το ανθρωποκεντρικό φιλοσοφικό υπόβαθρο της παιδείας. Η προσπάθεια ερμηνείας του θα γίνει με τον φιλοσοφικό φανό, προκειμένου να φωτιστεί ο βυθός του. Ειδικότερα:

A.

— Τι σημαίνει θρησκευτική παιδεία και ποιο είναι το πεδίο δράσης της;

“Αν η θρησκεία εδράζεται στη σχέση Θεού και ανθρώπων, έπεται ότι δεν υφίσταται θρησκευτική παιδεία, διότι μόνο ο Θεός θα ήταν σε θέση να παιδεύσει τον άνθρωπο. Αυτό ακριβώς διακηρύσσουν οι θρησκείες: ότι ο Θεός είναι ο δάσκαλος. Ο άνθρωπος είναι στην καλύτερη περίπτωση ένας υποδεέστερος τύπος δασκάλου που υποχρεώνεται διαρκώς ν’ αναβάλει αποφάσεις και ν’ αφήνει τα πράγματα ν’ ακολουθούν την πορεία τους μέχρι την παρουσία του Κυρίου... Αυτή είναι η ευφάνταστη και η ποιητική γλώσσα της θρησκείας. Ο Κύριος ποτέ δεν ’έρχεται’ με την κυριολεξία του όρου, για ν’ αποκαλύψει την απόλυτη αλήθεια. ’Έτσι, το ’κενό’ αυτό το καλύπτει η θρησκευτική παιδεία των ανθρώπων, αλλά και οι άλλες κατευθύνσεις της αγωγής, οι οποίες έχουν γνώση των γνωστικών και παιδαγωγικών τους ορίων και, άρα, δεν έχουν ανάγκη μιας ’διορθωτικής’ παρέμβασης της θρησκευτικής παιδείας”.<sup>2</sup>

Ο άνθρωπος σε όλη του την ιστορική πορεία έως σήμερα βιώνει εκατομμύρια ανασφάλειες: την αβεβαιότητα του μέλλοντος, αν υπάρχει ζωή μετά θάνατον ή όχι, τον φόβο του αφανισμού, αν πράττει το ηθικά καλό ή κακό, το ενδεχόμενο της αμαρτίας απέναντι σε κάποια ανώτερη ύπαρξη (αν πιστεύει σ’ αυτή) και, γενικότερα διακατέχεται από πολλές υπαρξιακές αναζητήσεις. Αυτό ισχύει, βέβαια, και στις νέες γενιές που εισέρχονται στη διαδικασία της παιδείας από πολύ νωρίς. Στην παιδική και εφηβική ηλικία, ιδιαίτερα μάλιστα στην τελευταία, οι ανασφάλειες, τα ερωτήματα και οι αναζητήσεις συμβαίνουν σε πολύ έντονο βαθμό, αφού ακόμη, τόσο η γνώση, όσο και η εμπειρία, βρίσκονται σε πρωτόλειο στάδιο. Ο μαθητής είναι ο συγκλονιστικός πρωταγωνιστής ενός εξιδανικευμένου κόσμου, τον οποίο έχει πλάσει, χωρίς ακόμη να μπορεί να τον περιγράψει στις πραγματικές του διαστάσεις, αφού είναι πολύ νωρίς για να έχει “βγει στη ζωή”. Όταν, όμως, αυτό συμβαίνει, τότε ο συγκλονιστικός πρωταγωνιστής μετατρέπεται σε συγκλονισμένο αγωνιστή, προκειμένου να ξανα-

βρει τον εαυτό του και τις ισορροπίες του. Στην προκείμενη φάση, καταρρέει ο εφηβικός κόσμος, οι ηθικές του αξίες τροποποιούνται, μεταβάλλονται ή, ακόμη, και ολλοτριώνονται. Ο νέος άνθρωπος μπαίνει στο μέσο του κυκλώνα των ετερόκλητων, ως προς εκείνον, πολιτικών και κοινωνικών καταβολών, που χαρακτηρίζουν τη δεδομένη κοινωνική και πολιτική κατάσταση ενός κράτους. Η απόσταση ανάμεσα στο “Εγώ” του και στο “Άλλο” δημιουργεί εσωτερική κατάσταση αστάθειας και σωρό από ανασφάλειες σχετικά με το “πού πάει”. Η αρωγή της παιδείας και, μάλιστα στη διά βίου προοπτική της, αναδεικνύεται σημαντική από τα σχολικά κιόλας έτη. Όμως, ειδικότερα, η θρησκευτική αγωγή δύναται να συνεισφέρει από τη δική της οπτική γωνία, προτάσσοντας, αν μη τι άλλο, τη Θεία Αγάπη που συντροφεύει, που συγχωρεί, που στηρίζει στο τώρα και στο μετά, στο σήμερα και στο αύριο. Το χρέος της αυτό απέναντι στις νέες γενιές οφείλει αλλά και μπορεί να το επιτελέσει μέσα από την κάθε ξεχωριστή θρησκευτική παράδοση, δείχνοντας τον δικό της δρόμο τής λύτρωσης, υπερβαίνοντας — όχι αγνοώντας — τις εθνικές και θρησκευτικές (ακραίες) αντιπαραθέσεις.

— Ποια είναι η αξία της θρησκευτικής παιδείας σήμερα;

Συνεπώς, η αξία της εντοπίζεται: α) στην υπηρεσία της στην ανθρώπινη ουσία, ή αλλιώς, στην ανθρώπινη υπόσταση, στην εικόνα του Θεού που υπάρχει στον Άνθρωπο και β) στην αμοιβαία κατανόηση των διαφορετικών θρησκευτικών προσεγγίσεων, δηλαδή, στην ανεκτικότητα και, οπωσδήποτε, στην αποφυγή του θρησκευτικού φανατισμού. Δεν αξίζει ο φονταμενταλισμός στην ανθρώπινη ουσία. Αυτή τίθεται πέρα από εθνότητες, εθνικότητες και θρησκευτικά δόγματα. Μάλιστα, από στενότερη φιλοσοφική σκοπιά, οι πολλές και διαφορετικές αποχρώσεις της πίστης είναι δυνατόν, στους πεπαιδευμένους ανθρώπους, να αποτελέσουν δημιουργικό χώρο μιας διαλεκτικής σχέσης που, αν μη τι άλλο, στο κοινωνικό πεδίο μπορούν να αναδειχθούν σε εστίες διαλόγου, μέσα από τη συνειδητοποίηση αλλά και την ανοχή της διαφορετικότητας, χωρίς να είναι, πια, εχθρικά πεδία βιολών και άγονων οξύνσεων.

— Ποιο είναι το έργο της ηθικής αγωγής και πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί;

Έργο της ηθικής αγωγής είναι “η διαμόρφωση της αγαθής βιούλησης του ανθρώπου απέναντι στον άνθρωπο... Η υγεία, ο πλούτος, η κοινωνική και πολιτική δύναμη ίσως να συνιστούν αγαθά, αλλά το ερώτημα είναι αν υπηρετούν την αγαθή βιού

ληση ή κάποιους άλλους, εξειδικευμένους ή και εγωιστικούς στόχους”.<sup>3</sup>

Αναμφίβολα, η αγαθή βούληση συνδέεται με την απόκτηση αρετών και τη συνειδητή απομάκρυνση των κακιών. Για την επίτευξη της αγαθής βούλησης στον ζωτικό χώρο της παιδείας μονόδρομο αποτελεί η ποιότητα της συνεργασίας διδάσκοντος — διδασκόμενου. Ο εκπαιδευτικός ενσαρκώνει έναν πολύπλευρο ρόλο: καταρχάς, εκκινεί από το γνωσιολογικό πεδίο έχοντας προσεγγίσει επαρκώς την αρετολογία. Χωρίς γνώση δεν μπορεί να προχωρήσει στην πράξη. Ή καλύτερα, χωρίς επαρκή θεωρία δεν μπορεί να προχωρήσει στην πράξη. Κατά δεύτερον, οφείλει να έχει κάνει τις επιλογές του από το θεωρητικό και το πρακτικό πεδίο της ζωής και να τις ενσαρκώνει με την προσωπικότητά του. Ο ίδιος, θέλοντας και μη, αποτελεί παράδειγμα μετάβασης από το θεωρητικό πρόπλασμα στο πρακτικό πεδίο εφαρμογής. Και, κατά τρίτον, πρέπει να τονιστεί μια σημαντική ιδιαιτερότητα στον παραδειγματικό ρόλο του: ότι το δικό του ιδεώδες της ευζωίας ενδέχεται να μην εκφράζει στον καλύτερο δυνατό βαθμό το αντίστοιχο ιδεώδες του νέου ανθρώπου που έχει δίπλα του και τον διδάσκει. Η αυτοπραγμάτωση είναι διαφορετική για κάθε άνθρωπο, αφού κανείς μας δεν είναι απόλυτα ίδιος με κανέναν. Ωστόσο, ο ηθικός παραδειγματισμός του διδάσκοντος έγκειται στην αρμονία της θεωρίας και της πράξης του, δηλαδή στο αν διδάσκει αυτά που ζει και, κυρίως, αν ζει αυτά που διδάσκει. Το ζητούμενο είναι η ακολουθία λόγων και έργων. Δεν είναι η ανακολουθία από όσα διδάσκονται στα λόγια και γίνονται με τα έργα. Ούτε, επίσης, είναι η επιβολή του ηθικού ιδεώδους του δάσκαλου στον μαθητή. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, αναφύεται, και πάλι, η σημασία της φιλοσοφικής διαλεκτικής: η διαμόρφωση της αγαθής βούλησης μπορεί ρεαλιστικά να πραγματοποιηθεί μέσα από, αντίθετα προς και με βάση την ύπαρξη των ατομικών διαφορών, στις οποίες προσκόπτουν τόσο όλοι οι άνθρωποι μεμονωμένα, όσο και η παλιότερη και η νεότερη γενιά που συναντώνται στον δυναμικό χώρο της παιδείας. Με τη συνειδητοποίηση, από την πλευρά του δάσκαλου, της διαλεκτικής θέσης του, της διαλεκτικής αντίθεσής του προς τον μαθητή αλλά και της διαλεκτικής σύνθεσης που θα προκύψει από τη δυναμική συνεργασία τους, ουσιαστικά ξεκινά η πραγματοποίηση της ηθικής αγωγής. Η μόνη επιτρεπτή “αυθεντία” είναι η παιδαγωγική αυθεντία του έμπειρου προς τον άπειρο, με την προϋπόθεση ότι εντάσσεται στο προαναφερθέν φιλοσοφικό περίγραμμα και δεν παρερμηνεύεται ως εξουσιαστική

διάθεση επιβολής της μονόπλευρης ηθικής αλήθειας του διδάσκοντος. Το δημιουργικό πεδίο της αντίθεσης και της προοπτικής της σύνθεσης υπηρετεί η παιδαγωγική αυθεντία. Εδώ ακριβώς εδράζεται και η αληθινή παιδεία.

— Ποιος είναι ο σκοπός της φυσιοκρατικής αγωγής;

“Η φύση παρέχει τα ανθρώπινα γενετικά γνωρίσματα, πάνω στα οποία η παιδεία δουλεύει, αποσκοπώντας στην ωρίμανση του ανθρώπου... Η κυριαρχία επί των ζωτικών ενεργειών και λειτουργιών είναι υγεία. Επομένως, υγεία είναι η φύση που δέχτηκε την επίδραση και τη διαμόρφωση της παιδείας. Αυτή αποτελεί τη βάση για περαιτέρω παιδεία και, ως εκ τούτου, συνιστά αξία”.<sup>4</sup>

Στην ολιστική προσέγγιση του ανθρώπου, στο χώρο της φιλοσοφίας της παιδείας, το υλικό-σωματικό στοιχείο δεν είναι δευτερεύον. Συνιστά αυταξία, τουλάχιστον από τη στιγμή που αποτελεί την προϋπόθεση της αισθητής ανθρώπινης ύπαρξης στον γήινο κόσμο. Είναι, δηλαδή, εκ των ων ουκ ἀνευ και, επίσης, το όχημα όλων εκείνων των οργάνων που αποτελούν τα κέντρα της νόησης και του συναισθήματος, απ' όπου δημιουργείται η ανθρώπινη συμπεριφορά σε συνεργασία με τα περιβαλλοντικά ερεθίσματα. Είναι, λοιπόν, ευνόητο ότι στη φιλοσοφία της παιδείας το ένυλο σώμα έχει μεγάλη σημασία. Για τη μεταπήδηση από την ἄγρια φύση στον ανθρώπινο πολιτισμό, όπου αποσκοπεί η παιδεία — αλλιώς δεν θα χρειάζονταν ούτε σχολεία, ούτε δάσκαλοι, ούτε μαθήματα, αλλά θα παραμέναμε στο στάδιο της φυσικής ανατροφής, όπως και όλα τα άλλα ζώα —, απαιτείται η καθοδήγηση της φύσης. Καθοδήγηση σημαίνει αγωγή. Αγωγή, πάλι, σημαίνει δρόμος για την παιδεία (ἄγω = οδηγώ). Συνεπώς, κατά την προσπάθεια μετάβασης από το ένα στάδιο στο άλλο χρειάζεται ο ορθολογικός έλεγχος των φυσικών ανθρώπινων καταβολών και η ορθή διεύθυνσή τους, προκειμένου να μην επιστρέφουμε στην κατάσταση της ζούγκλας. Η ορθολογική διακυβέρνηση των φυσικών καταβολών μπορεί να πραγματοποιηθεί με τον φωτισμένο δάσκαλο που γυμνάζει την ανθρώπινη φύση, αναδεικνύοντας τα προτερήματά της και προάγοντάς τα για την υπηρεσία του κοινού καλού. Δύο είναι οι κίνδυνοι κατά τη φυσιοκρατική αγωγή: Α) να προαχθεί το ατομιστικό πρότυπο, ότι το οποιοδήποτε φυσικό τάλαντο ενός μαθητή τον κάνει “ανώτερο” από τους άλλους. Νόμος της ανθρώπινης φύσης (αλλά και της φύσης) είναι η ιδιαιτερότητα, με διαφορετικά χαρακτηριστικά που προεξάρχουν σε όλους μας. Ωστόσο, ο μαθητής που ξεχωρίζει οφείλει να μάθει την ιδιαιτερότητά του να την προσφέ-

ρει στο κοινό καλό. Β) Το ζήτημα της υγείας: η σωματική αγωγή, αν μη τι άλλο, χαρίζει ευεξία και συμβάλλει αποφασιστικά στην ανθρώπινη υγεία. Είναι, μάλιστα, τέτοιας σπουδαιότητας η σωματική αγωγή, που, ήδη ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, από όπου και ξεκινά η συστηματική προσέγγιση της φιλοσοφίας της παιδείας, την ενέταξαν στις φιλοσοφικές τους διεκδικήσεις.<sup>5</sup> Όμως, σήμερα, ο τεράστιος κίνδυνος για τη φυσιοκρατική παιδεία εντοπίζεται στο ενδεχόμενο της πλήρους περιθωριοποίησής της, με δεδομένο ήδη τον μερικό παραγκωνισμό της. Η απομάκρυνση από το πεδίο της φύσης είναι αυτοκαταστροφική, αφού αναιρούμε αυτό που, σίγουρα, είμαστε: φυσικά όντα. Το χρέος της φιλοσοφικής παιδείας προσδιορίζεται στην υπογράμμιση του ανθρώπου ως ολότητας. Το σώμα συνιστά σημαντικό μέρος του όλου.

— Πώς ορίζεται η ανθρωπιστική ή φιλελεύθερη παιδεία και ποιος είναι ο πρωταρχικός σκοπός της;

“Η ανθρωπιστική ή φιλελεύθερη παιδεία ορίζεται μόνο ως αγάπη προς τον άνθρωπο, η οποία δεν κατακτάται εύκολα... Πρόκειται για τη σπουδή της οικειοποίησης του εαυτού μας, προκειμένου να εξασκηθούμε στην εθελούσια υπηρεσία και στο σεβασμό προς το ωραίο και το αγαθό”.<sup>6</sup> Πρωταρχικός σκοπός της ανθρωπιστικής ή φιλελεύθερης αγωγής είναι η εξανθρωπίση του ανθρώπου, η συμφωνία με τον εαυτό του και η αναγνώριση της πολυσύνθετης φύσης του.<sup>7</sup>

Η παραπάνω κατεύθυνση στην αγωγή αποτελεί το επίκεντρο της φιλοσοφίας της παιδείας. Στη στοχοθεσία της ανθρωπιστικής ή φιλελεύθερης αγωγής δεν τίθενται οι πρακτικές επιδιώξεις. Τίθεται, όμως, η ίδια η ύπαρξη του ανθρώπου, γεγονός που υποδεικνύει την αναγκαιότητα της αυτογνωσίας. Η οικειοποίηση του εαυτού μας, η αγάπη προς την ανθρώπινη ουσία, η οποία συμβάλλει αποφασιστικά στην αγάπη προς τους ανθρώπους γενικότερα, προϋποθέτει το “γνώθι σαυτόν”. Προϋποθέτει τη σωκρατική αυτογνωσία απέναντι στην ίδια την ανθρώπινη φύση και ουσία. Έχει να κάνει με τη σε βάθος έρευνα των μόνιμων και των μεταβαλλόμενων ανθρώπινων γνωρισμάτων, των φυσικών και των μεταφυσικών πτυχών. Η έννοια της υπηρεσίας “στο ωραίο και το αγαθό” παραπέμπει στην αισθητική και την ηθική, αντίστοιχα. Άλλα το “ωραίο” δεν είναι κάτι χειροπιαστό. Το “αγαθό” της ηθικής είναι περισσότερο εύληπτο, ωστόσο επιβάλλεται η εμβάθυνση στην ουσία του, προκειμένου ο άνθρωπος να υπηρετεί παραμόνιμες αλήθειες και όχι — ή όχι μόνο — περιστασιακές. Όλα τα παραπάνω μπορούν να πραγματοποιηθούν μόνο μέσα από τα μο-

νοπάτια της αυτογνωσίας. Η φιλελεύθερη αγωγή, που δείχνει την ουσία τής ανθρώπινης ελευθερίας, είναι πολύ σημαντική για έναν ακόμη λόγο: φωτίζει την πολυδιάστατη ανθρώπινη φύση και, επομένως, υπηρετεί την ολότητα του ανθρώπου. Δεν είναι υπερβολική η άποψη ότι στην ανθρωπιστική ή φιλελεύθερη αγωγή συμπυκνώνεται ο κύριος όγκος του περιεχόμενου της φιλοσοφίας της παιδείας. Η αυτογνωσία ή, αλλιώς, η γνώση τής — μίας αλλά πολύπλευρα εξωτερικευόμενης — ανθρώπινης ουσίας οδηγεί αναγκαστικά στο ακόλουθο ερώτημα:

— Κάτω από ποιες συνθήκες μπορεί ο μαθητής να μιλήσει την “παγκόσμια γλώσσα του ανθρώπου”, αυτή που απορρέει από την κοινή ουσία του ανθρώπινου γένους;

“Οταν ο μαθητής γίνει κύριος της γλώσσας του συγγραφέα [τον οποίο διδάσκει ο εκπαιδευτικός], της σκέψης και της κοσμοθεώρησής του, τότε μαθαίνει περισσότερο να μιλά με την καθολική και παγκόσμια γλώσσα του ανθρώπου, παρά με τον ιδιόμορφο λόγο της δικής του ιδιωτικής και τοπικά περιορισμένης ατομικότητας... η αναγέννηση [του νέου ανθρώπου] είναι δυνατή, μόνο όταν δάσκαλος και μαθητής οικειοποιούνται τον ζωντανό κόσμο, όπου κυριαρχεί η αξία “άνθρωπος” και η οποία αποδίδεται επακριβώς [με τις διαφορετικές γλώσσες]. ... Ὁποιος δεν ζει με βαθιά πίστη στην αξία αυτών, δεν είναι σε θέση να διαπαιδαγωγήσει. Μπορεί στην καλύτερη περίπτωση να δίνει γενικόλογες οδηγίες”<sup>8</sup> χωρίς ουσιαστική αξία για τους μαθητές.

Είναι, πράγματι, πολύ σημαντική η διαπίστωση ότι η οικειοποίηση της ανθρώπινης ουσίας γίνεται στο εδώ και στο τώρα. Μπορεί να στηρίζεται σε κείμενα ή σε δεδομένα του παρελθόντος, αλλά η βαρύτητα όλη πέφτει στο παρόν. Η παιδεία είναι ζωντανή διαδικασία, γεγονός που σημαίνει ότι και η φιλοσοφική ενατένιση της ανθρώπινης ουσίας είναι ζωντανή διαδικασία: στο εδώ και το τώρα, μέσα και από το χτες και με γνώμονα ένα καλύτερο αύριο. Η ουσία τίθεται στην υπηρεσία της πρακτικής εφαρμογής. Η σωκρατική αυτογνωσία έχει πρακτικό, παροντικό και μελλοντικό, αντίκρισμα.

— Πού αποσκοπεί η αισθητική αγωγή;

Η αισθητική αγωγή “κατά πρώτο και κύριο λόγο πρέπει να δώσει στο παιδί να αισθανθεί ότι η καλλιτεχνική απόλαυση και η καλλιτεχνική έκφραση του ίδιου δεν είναι λιγότερο σπουδαίες από τη γνώση και την εκπλήρωση των πρακτικών του καθηκόντων”.<sup>9</sup>

Σ' αυτόν τον χώρο της παιδείας τεράστια είναι η συνεισφορά των τεχνών (μουσική, ζωγραφική κλπ.). Το ταξίδι της

τέχνης, είτε με τη μορφή της προσωπικής δημιουργίας τού μαθητή, είτε με την προσέγγιση και την κατά το δυνατόν “βίωση” του έργου τέχνης, μεταδίδει την ουσία του “ωραίου”, έτσι όπως φαίνεται στη φύση ή στις δημιουργίες των καλλιτεχνών. Η “ομορφιά” αυτή δεν διδάσκεται με αυστηρά λογικούς όρους. Στην ανάλυσή της υπάρχουν, οπωσδήποτε, λογικά σημεία. Ωστόσο, η πραγματική βίωσή της τοποθετείται έξω από το πεδίο του ορθολογισμού. Είναι εξώλογη και υπέρλογη. Τα έργα τέχνης αποκαλύπτουν διάφορες πλευρές του κόσμου. Το ζητούμενο εδώ είναι να βιώσει ο νέος άνθρωπος αυτή την “ομορφιά”. Είναι να δώσει μια ακόμη ευκαιρία στην ύπαρξή του να δει με άλλο μάτι την ενότητα του όντος, μέσα από την ποικιλόμορφη προσέγγιση της ενότητας αυτής από τα καλλιτεχνικά δημιουργήματα. Τα παραπάνω δεν υπόκεινται στη διδασκαλία με την κλασική έννοια του όρου. Η αισθητική αγωγή συννιστά πολύ δύσκολο αλλά και πολύ υψηλό τμήμα της παιδείας. Στη σπουδαιότητά της πρέπει να υπογραμμιστεί και μια ακόμη πτυχή: αποφεύγεται η μονομανία στα πρακτικά ενδιαφέροντα και η ισοπέδωση κάθε μη πρακτικής κατάστασης. Αποφεύγεται, δηλαδή, η μονολιθικότητα του ανθρώπου και τα συμπαρομαρτούντα της: ο άκρατος και αχαλιναγώγητος υλισμός, η αποθέωση της κερδοφρένειας, η ασχήμια της ζωής, η αποτίμηση του ανθρώπου με υλικούς χαρακτηρισμούς (είμαστε το νούμερο τάδε ή δείνα), η απαξία της πολύπλευρης ανθρώπινης ουσίας. Όμως, όσο περισσότερο τελεσφορεί το βίωμα των τεχνών, τόσο περισσότερο οι ανθρώπινες κοινωνίες ενδέχεται να διακρίνονται για υψηλότερη αισθητική. Οπωσδήποτε, χρειαζόμαστε την τέχνη στην παιδεία, μήπως και δώσουμε στον εαυτό μας τη δυνατότητα για ομορφότερη ζωή, μακριά από μονομέρειες.

— Ποιος είναι ο πεπαιδευμένος και πώς συμβάλλει η φιλοσοφία σε αυτόν;

“Πεπαιδευμένος είναι ο άνθρωπος που κατανοεί τι σημαίνει να είσαι άνθρωπος....το παιδευτικό έργο της φιλοσοφίας εστιάζεται στην παρεχόμενη προς τον άνθρωπο βιόήθεια κατανόησης του εαυτού του και του κόσμου στις αντιθέσεις του καθώς και της σημασίας της ανθρώπινης ύπαρξης στον κόσμο αυτό”.<sup>10</sup>

Πρέπει, ευθύς εξ αρχής, να υπογραμμιστεί ότι ο πεπαιδευμένος και ο εκπαιδευμένος δεν ταυτίζονται. Ο άνθρωπος που βρίσκεται μέσα στην παιδεία της ολικής υπηρεσίας προς την ανθρώπινη ύπαρξη δικαιούται να αποκληθεί “πεπαιδευμένος”. Ο εκπαιδευμένος μπορεί να έχει μάθει, για παράδειγμα, να χει-

ρίζεται πολύ καλά υπολογιστές ή να γιατρεύει μια αρρώστια, αλλά να είναι απαίδευτος. Με άλλα λόγια, ένα πολύ καλό εργαλείο δεν είναι, οπωσδήποτε, και καλός και χρήσιμος άνθρωπος, που φροντίζει όλες τις πλευρές του εαυτού του και σέβεται τον συνάνθρωπό του ως αυτόνομη ύπαρξη, με πολλές, επίσης, και σίγουρα διαφορετικές, ως προς εκείνον, πλευρές. Ο εκπαιδευμένος είναι αφιλοσόφητος, ενώ ο πεπαιδευμένος, φιλοσοφημένος. Η παιδεία εμπεριέχει την εκπαίδευση, με την έννοια της εκμάθησης ορισμένων — και μόνο — συγκεκριμένων δεξιοτήτων. Η εκπαίδευση, πάλι, ενδέχεται να παραμείνει μόνο εργοστάσιο παραγωγής μηχανημάτων και να μην προχωρήσει στο επίπεδο της παιδείας. Ωστόσο, το φιλοσοφικό περιεχόμενο της παιδείας μπορεί να αποδοθεί και με τον όρο της φιλοσοφημένης, πάντοτε, “αγωγής”: ο δρόμος από το “άγειν”, που σημαίνει πορεία, κατεύθυνση, συνειδητή καθοδήγηση, απολήγει στην πολύπλευρη ανάπτυξη ανθρώπου, στη συνειδητοποίηση του ρόλου του μέσα στον κόσμο — τόσο στον γήινο, όσο και σε οποιονδήποτε άλλο, αν υπάρχει — και στην ορθή χρήση των αντιθέσεων που παρουσιάζονται σε σχέση με την προσωπικότητα του ατόμου. Από τη φιλοσοφία της φύσης εξάγεται εύκολα το συμπέρασμα ότι το φυσικό βασίλειο, στο οποίο ανήκει και το ανθρώπινο είδος, στηρίζεται στην ποικιλία των μορφών και τη διαφορετικότητα. Η αρμονία της φύσης στηρίζεται στην ποικιλομορφία της. Η παιδεία, με την οποία πραγματοποιείται η μετάβαση από τη φύση στον πολιτισμό — χωρίς κάτι τέτοιο να αναιρεί τις φυσικές καταβολές, όπως έχει ήδη αναφερθεί — υποδεικνύει, κατά προέκταση, την αναγκαία ύπαρξη της διαφορετικότητας στις ανθρώπινες κοινωνίες. Ο καθένας μας είναι ένας, ξεχωριστός και διαφορετικός. Η παιδευτική διαδικασία οδηγεί (άγει) στη σμίλευση της ποικιλόμορφης ατομικότητας με τη συνεργασία της εξω-ατομικής διαφορετικότητας. Έτσι είναι αυτός ο κόσμος, εδώ κάτω, Δεν είναι άλλιώς. Οι σωκρατικοί δι’ αρνήσεως ορισμοί — όχι μόνο “τι είναι” κάτι αλλά και τι “δεν είναι” — μπορεί να χρησιμεύσουν για τη συνειδητοποίηση του “τι δεν είμαστε” και “τι είναι” κάποιος άλλος, ώστε να δουλέψουμε για την αρμονία των αντιθέσεών μας και να προαχθούν και οι δύο πλευρές.

— Ταυτίζεται ή διαφοροποιείται η φιλοσοφία και η παιδεία;

“...η φιλοσοφία δεν είναι απόλυτη σοφία αλλά έρωτας της σοφίας, δηλαδή πάθος και αγώνας για την ανθρώπινη αρμονία και για την ολότητα της ύπαρξης, τα οποία αποτελούν

τόσο τον σκοπό της παιδείας όσο και της φιλοσοφίας. Και οι διαστάσεις ή φιλοσοφικοί “κλάδοι” — η Λογική της γνώσης των αντικειμένων, η Ηθική της αξιολόγησης των πράξεων, η Αισθητική της καλλιτεχνικής ζωής και η Μεταφυσική της υπέρτατης πραγματικότητας — συνιστούν, επίσης, τις κύριες κατευθύνσεις της παιδευτικής διαδικασίας”.<sup>11</sup>

Αρκεί σ’ αυτά να προστεθεί ότι η Φιλοσοφία της Παιδείας ως δευτερογενής κλάδος της Φιλοσοφίας — που δεν σημαίνει υποδεέστερος σε αξία — στηρίζεται στους παραπάνω πρωτογενείς φιλοσοφικούς κλάδους. Ας μην, διαφεύγει, επίσης, την προσοχή το γεγονός ότι η φιλοσοφία ως ανθρώπινο δημιούργημα — γι’ αυτό και, ως γνωστόν, ο άνθρωπος είναι “φίλος” της σοφίας και όχι “σοφός” — σίγουρα υπηρετεί τον άνθρωπο. Άρα, και η φιλοσοφία της Παιδείας που συνιστά (μέρος) του φιλοσοφικού όλου δεν μπορεί παρά να υπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες. Με άλλα λόγια, υπηρετεί το ανθρωπολογικό και το κοσμολογικό ερώτημα, όπως και η φιλοσοφία, μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες και θεσμούς, που οδηγούν (άγουν) σε πιο ουσιώδεις απαντήσεις στα δύο προαναφερθέντα ερωτήματα, όταν ασκούνται διά βίου. Ακόμη και σε αυτό το επίπεδο ταυτίζονται η φιλοσοφία με την παιδεία: ότι, δηλαδή, δεν υπάρχουν προθεσμίες στη διά βίου φιλοσοφία ή τη διά βίου παιδεία.

#### B.

Χρήσιμο πολύ, στο σημείο αυτό, είναι να προσεγγίσουμε τα φιλοσοφικά θεμέλια της παιδείας, που αναπτύχθηκαν παραπάνω, στις πατρικές καταβολές τους όσον αφορά τη σημερινή εποχή μας: τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό (18ος—19ος αιώνας). Μάλιστα, δεν είναι άτοπη η επικέντρωση της ερμηνείας στη συγκλονιστικότερη μορφή της προαναφερθείσας περιόδου, τον Αδαμάντιο Κοραή (1748—1833). Εκείνος που αποτέλεσε “κεντρικό πρόσωπο μέσα στην εποχή του”<sup>12</sup>, ο “άξιος πνευματικός γιγέτης του νέου ελληνισμού”<sup>13</sup> ή ο “πρύτανης του ελληνικού Διαφωτισμού”<sup>14</sup> μάς προσφέρει πολύ σχετικό υλικό, ιδιαίτερα σημαντικό αλλά και πολύ χαρακτηριστικό για το φιλοσοφικό κίνημα του Διαφωτισμού, το οποίο, άλλωστε, ενσάρκωσε με πάθος κατά τη διαμονή του στη Γαλλία της Επανάστασης (1789) αλλά και το διέδωσε με παρρησία στην Νεοελληνική ιστορικο-φιλοσοφική πραγματικότητα. Είναι, επίσης, κοινός τόπος το γεγονός ότι τόσο η ευρωπαϊκή φιλοσοφία του Διαφωτισμού, όσο και το γέννημά της, η φιλοσοφία του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, έχουν, κυρίως, παιδευτικό χαρακτήρα, προκειμένου το “φως” που επιθυμούν να μεταδώσουν, να γίνει

πραγματικότητα και να μη μείνει στα λόγια<sup>15</sup>. Από αυτό, γίνεται εμφανής ο σημαντικός ρόλος της παιδείας για τη διάδοση και την πραγματοποίηση της γνώσης. Επομένως, η φιλοσοφία και η παιδεία ταυτίζονται στα πλαίσια της πρακτικής αναγκαιότητας τόσο του Ευρωπαϊκού, όσο και του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Με άλλα λόγια, ισχύει η εν γένει συμπόρευση και ταύτιση φιλοσοφίας και παιδείας, όπως αναπτύχθηκε στην πρώτη ενότητα του παρόντος κειμένου, με την ιδιαιτερότητα της επικράτησης της Ηθικής και της Λογικής (Ορθολογισμού) στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Αυτό, εξάλλου, το υποστήριξε ο ίδιος ο Κοραής: “παιδεία χωρίς φιλοσοφίας να αποκτηθή είναι τόσον αδύνατον όσον και να γένη χωρίς ήλιον ημέρα”<sup>16</sup>.

Υπάρχουν, επιπροσθέτως, και άλλες αντιστοιχίες ανάμεσα στα φιλοσοφικά θεμέλια της παιδείας του πρώτου μέρους και στην φιλοσοφικο-παιδαγωγική θεώρηση του Κοραή. Συγκεκριμένα:

Ήδη από τα πρώτα του κείμενα, όταν ακόμη κινούνταν στο πλαίσιο του μεταρρυθμιστικού διαφωτισμού — με την έννοια ότι είχε αρχίσει να υπερασπίζεται τις νέες ευρωπαϊκές αντιλήψεις, αλλά κάπως συγκρατημένα —, στο έργο *Ορθόδοξος Διδασκαλία* (1782), το οποίο, πέρα από το βιοποριστικό κίνητρο της έκδοσής του, έχει περιεχόμενο με παιδευτικό χαρακτήρα, αναφέρεται, όσον αφορά το θρησκευτικό πεδίο, στην αρετή της θρησκευτικής ανεκτικότητας ενάντια στο παράλογο μίσος κατά των ετερόδοξων. Μάλιστα, διακατέχεται από το, συγγενές της ανεκτικότητας, γνώρισμα του μη φανατισμού προς τους ετερόδοξους, αλλά και της επικοινωνίας των ανθρώπων με διαφορετικό θρήσκευμα, όχι της απομάκρυνσης της μίας πλευράς από την άλλη ή της εχθρικής αντιμετώπισής τους. Ο Κοραής υπογραμμίζει τις μη ακραίες συμπεριφορές και τη διάθεση για επαφή και συμφιλίωση των διαφορετικών πλευρών<sup>17</sup>.

Η παρουσία της Ηθικής είναι εκ των ων ουκ ἀνευ. Από το πρώτο, κιόλας, στάδιο των κοραϊκών παιδαγωγικών θεωρήσεων, την παιδική ηλικία, διαπιστώνεται η ηθική που θα σμιλευτεί στον νέο ανθρώπο κατά την εφηβική ηλικία: μην κάνεις εσύ στον άλλο ό, τι ο άλλος δεν θέλεις να κάνει σε σένα ή κάνε στον άλλο ό, τι θέλεις εκείνος να σου κάνει<sup>18</sup>. Η απόκτηση αρετών, που βοηθούν την πολιτική ορθοπόδηση ενός κράτους, τίθεται στην πρώτη γραμμή. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν οι εξής: ημέρωση των παθών, μεσότητα, φιλόσοφος υπομονή, φιλοσοφική συγκατάβαση, προτίμηση του κοινού καλού, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, υπέρ πατρίδας ζήλος, πρακτική χρησιμότητα και

ωφέλεια. Για τον Έλληνα Διαφωτιστή η “στηθική παιδεία”, από όπου προκύπτουν οι αρετές και όλη η Ήθική, εν γένει, συνιστά το επίκεντρο της φιλοσοφίας της παιδείας του<sup>19</sup>. Οι αρετές αποτελούν συνειδητή επιλογή, όπως και η αποστροφή προς τις κακίες. Για την επιτυχία του σημαντικού αυτού έργου, πρωτεύων είναι ο ρόλος του φιλοσοφημένου δάσκαλου, όπως τον αποκαλεί, όπου η ποιοτική του επαφή με τον διδασκόμενο, προκειμένου να προχωρήσει ο νέος άνθρωπος και η πατρίδα του στον αληθινό δρόμο της πολιτικής ελευθερίας — με Δικαιοσύνη και Ισονομία —, χαρακτηρίζεται από τον πυρήνα: α) της χριστιανικής, β) της πατρικής (όπως ο πατέρας προς το παιδί), γ) της ανθρωποκεντρικής αγάπης καθώς και δ) της ενότητας του ανθρώπου των λόγων και των έργων<sup>20</sup>. Όλα αυτά δηλώνουν την προσέγγιση του νέου ανθρώπου ως έμψυχου όντος, και όχι ως άψυχου πράγματος.

Στο πεδίο της φυσιοκρατικής αγωγής και με βάση τη θέση — στην πρώτη ενότητα του παρόντος κειμένου — ότι υγεία είναι “η φύση που δέχτηκε την επίδραση και τη διαμόρφωση της παιδείας”, ο ιατροφιλόσοφος Κοραής έκανε λόγο για την υγεία. Προσεγγίζοντας συνολικά τον άνθρωπο και, μάλιστα, μέσα από την ισοδύναμη σχέση “ορθό σώμα-ψυχή ορθή”<sup>21</sup>, η υγεία, ως διαφύλαξη της σωματικής ευεξίας, θεραπεύεται μέσα από τη μέτριαχωρίς ακρότητες γυμναστική<sup>22</sup>. Το σημαντικό και το ιδιαίτερο γνώρισμα είναι ότι ο Κοραής εντάσσει αυτή την οπτική της υγείας στον πολιτικό του στοχασμό, όπου και αποτελεί φυσική, βέβαια, προϋπόθεση προκειμένου ο πολίτης να αφιερωθεί στον μονόδρομο της πολιτικής ελευθερίας<sup>23</sup>.

Από τη φιλελεύθερη παιδεία τού Έλληνα Διαφωτιστή παρατηρούνται δύο βασικά σημεία σε σχέση με τα φιλοσοφικά θεμέλια της παιδείας: Α) Η υπηρεσία προς την πολυσύνθετη ανθρώπινη φύση. Δεν είναι, ούτε και μπορεί να είναι, μονομερής η φιλοσοφικο-παιδαγωγική θεώρηση του κύριου εκφραστή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αυτό, συν τοις άλλοις, φαίνεται χαρακτηριστικά από την πολύπλευρη παιδεία για την οποία υπερθεμάτισε: “παιδείαν ηθικήν και φυσικήν, επιστημονικήν και φιλολογικήν”<sup>24</sup>. Β) Η ανθρωποκεντρική αγωγή του ως δρόμος προς την ελευθερία. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το αποκορύφωμα της κοραϊκής διαδρομής εντοπίζεται στην πολιτική ελευθερία της κατίσχυσης των νόμων. Προϋπόθεσή της, όμως, είναι η ελευθερία του πεπαιδευμένου ατόμου που μπορεί να κρίνει λογικά το όραμα της ελευθερίας αλλά και με την ατομική του βούληση να δοθεί σε αυτό. Η παιδευτική διαδρομή μέσα στις συγκεκριμένες συνθήκες του Νεοελληνικού

Διαφωτισμού (περίπου δεύτερο μισό 18<sup>ου</sup>-πρώτο μισό 19<sup>ου</sup> αιώνα) χαρακτηρίζεται από το ατομικό προς το συνολικό, από το ατομικό μέρος προς το πολιτικό όλον. Η σωκρατική αυτογνωσία καταλαμβάνει και εδώ κυρίαρχο ρόλο<sup>25</sup>.

Η αισθητική αγωγή στον Κοραή θεραπεύεται από τη Μουσική<sup>26</sup>. Η συνεισφορά της τέχνης αυτής είναι τεράστια. Η αρμονία της γεννά την “ηδύτητα”<sup>27</sup>, το πλήρωμα της ψυχής, και ο στόχος τοποθετείται στην ηθική τελείωση του ανθρώπου, μέσα από την εναρμόνιση των λογικών και συναισθηματικών δυνάμεών του. Επίσης, καταπραύνει τα πάθη, συμβάλλοντας στην απομάκρυνση της αγριότητας της ψυχής, και βοηθά στην πραότητα και την καλοκαγαθία. Έχει και κοινωνική αποστολή: είναι ισχυρό μέσο πολιτισμού και κοινωνικής συμβίωσης και, ευρύτερα, μιας κοινωνίας μετριασμού των άτακτων ορμών. Επιβάλλεται να αποτελεί αγαθό για τους φτωχούς, προκειμένου να καταπραύνει την ψυχή τους απέναντι στη φτώχεια τους. Είναι κάτι σαν αναλγητικό φάρμακο. Παρατηρείται, φυσικά, και ο πολιτικός διακτινισμός της: η πολιτική ελευθερία περνά μέσα από την ημερότητα των παθών και των ηθών, όπως και μέσα από την εναρμόνιση του ανθρώπου σε όλες τις πτυχές του βίου του<sup>28</sup>.

<sup>1</sup> Diels-Kranz, 68 B 117 (Δημόκριτος).

<sup>2</sup> Gustav Mueller-Leonidas Bargeliotes, *Φιλοσοφικά Θεμέλια της Παιδείας* (μετρφ. Σ. Φουρνάρος), εκδ. Έννοια, Αθήνα 2004, σ. 118.

<sup>3</sup> 'Ο.π., σσ. 84, 86.

<sup>4</sup> 'Ο.π., σσ. 39—40.

<sup>5</sup> Ενδεικτικά βλ. Πλατ., *Πολιτ.*, 376 c 4—5, *Nόμ.*, 684 c, 789 e — 835 c, Αριστ., *Πολιτ.*, Θ', 1337 a 35 — b 11.

<sup>6</sup> Gustav Mueller—Leonidas Bargeliotes, σ. 69.

<sup>7</sup> Βλ. ὅ. π., σσ. 64—65.

<sup>8</sup> 'Ο.π., σσ. 68, 70.

<sup>9</sup> 'Ο.π., σσ. 103.

<sup>10</sup> 'Ο.π., σσ. 129, 127.

<sup>11</sup> 'Ο.π., σσ. 129.

<sup>12</sup> Κ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1993, σ. 301.

<sup>13</sup> 'Ο.π., σ. 338.

<sup>14</sup> Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, εκδ. MIET, Αθήνα 1996, σ. 422.

<sup>15</sup> Πβ. I. Δελλής, *Μαθήματα Φιλοσοφίας της Παιδείας*, Παν/μιο Πατρών, Πάτρα 2002, σ. 37: “...ο [ευρωπαϊκός] Διαφωτισμός δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την Παιδεία, αφού αυτή έχει τη δύναμη να βγάλει τον άνθρωπο ‘από την πνευματική του ανωριμότητα’ όπως έγραψε ο Kant. Παράλληλα αυτή η άποψη δικαιολογεί το γεγονός ότι οι Διαφωτιστές αγωνίστηκαν για τη διάδοση της παιδείας και το φωτισμό των συνειδήσεων”.

<sup>16</sup> Α. Κοραής, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (έτους 1812), εκδ. MIET, Αθήνα 1986, τόμ. Α', σ. 495.

<sup>17</sup> 'Ο.π., *Ορθόδοξος Διδασκαλία*, εκδ. Δωρικός, Αθήνα 1964, τόμ. A1, σσ. 12–26.

<sup>18</sup> *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (έτους 1812), σ. 354.

<sup>19</sup> *Περί των ελληνικών συμφερόντων Διάλογος* (Φίλαρχος Φύξαρχος 1824), εκδ. MIET, τόμ. Γ', σσ. 163–164.

<sup>20</sup> Είναι ο “Εις (Ένας) ἀνθρωπος”. Bl. A. Κοραής, *Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* (έτους 1812), ό.π., σ. 506.

<sup>21</sup> *'Απαντα*, εκδ. Μπίρης, τόμ. 1, Αθήνα 1969, σ. 387 (επιστολή της 10. 10. 1831).

<sup>22</sup> *Προλεγόμενα Αριστοτέλους Πολιτικών τα σωζόμενα*, εκδ. MIET, τόμ. B', Αθήνα 1988, σ. 719.

<sup>23</sup> Πβ. Σ. Φουρνάρος, “Η έννοια της τελειότητας σώματος και ψυχής στο Νέο Ανάχαρσι του Ρήγα και στις παιδαγωγικές θέσεις του Κοραή”, *Φιλοσοφία και Παιδεία*, 34 (2005), σσ. 17–19.

<sup>24</sup> A. Κοραής, *'Απαντα*, εκδ. Μπίρης, ό.π., σ. 387.

<sup>25</sup> Bl. S. Fournaros, *Socrates in Koraes*, *Journal for Classical Studies MS*, 7(2005), pp. 91–102.

<sup>26</sup> Ο Κοραής προσεγγίζει τη Μουσική με δύο τρόπους: α) ως εγκύκλιο παιδεία, την οποία οι αρχαίοι Έλληνες ονόμαζαν “Μουσικήν” (*Στοχασμοί Αυτοσχέδιοι* έτους 1812, σ. 516) και β) ως τη γνωστή μορφή τέχνης. Στο κείμενο αυτό, η αναφορά στη Μουσική γίνεται με τη μορφή της τέχνης.

<sup>27</sup> A. Κοραής, *Προλεγόμενα Αριστοτέλους Πολιτικών...* ό. π., σσ. 720–721.

<sup>28</sup> Για τη σημασία της Μουσικής βλ. *Προλεγόμενα Αριστοτέλους Πολιτικών...*, σσ. 719–721 και *Προλεγόμενα Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*, εκδ. MIET, τόμ. Γ', Αθήνα 1990, σ. 30, υποσ. 2.

### *Soteres Fournaros*

#### THE PHILOSOPHICAL BACKGROUND OF PAIDEIA AND THE NEOHELLENIC ENLIGHTENMENT

##### Summary

Paideia (Culture) is not a one-dimensional approach. Its service to the multidimensional human entirety and, primarily, the formation of this holistic understanding of human beings, make it unique. And, given that “the truth is in depth” — as Democritus put it — the real Paideia, which serves humanity as aforementioned, needs Philosophy’s benevolent guidance, which goes into the depth of phenomena. This way, only, makes it possible for an intrinsic — and not a crumbling — composition of what Paideia really is and means. Furthermore, Philosophy provides with focusing on Paideia’s subject, the human being, and, moreover, on illuminating the reasons and the modes inducting to the above-mentioned holistic goals regarding humanity. Of course, the principal element in Paideia is guiding free human souls to their personal and *their and our* social and political life. It is not producing obedient machines that make profits. This last part resembles to

an isolated and superficial education which exclusively covers materialistic needs. Such a one-dimensional approach cannot be identified with the multidimensional humanity and, therefore, with the real Paideia. Consequently, the dimensions, Paideia cultivates and aims at their advancement, can be summarized in the following areas: Religion, Ethics, Nature, Humanism, Aesthetics, and Philosophy. The human-centered philosophical background of Paideia is based upon these areas.

By comparing the six above particular aspects to the views of the “dean” of the Neohellenic Enlightenment, Koraes—which means that his ideas are characteristic of this Philosophical period —, we, first of all, witness the mutual ground between the general approach of the six areas and their specific implementation in the mid 18<sup>th</sup>—mid 19<sup>th</sup> centuries: tolerance, avoidance of fanaticism, personal will of good towards human beings and life in general, body’s health, self-knowledge and self-respect, soul’s delight through art and the one-way of Philosophy in education, equivalent to the illumination and shape of all partial traits in *one* human unity. Second, we meet their special parameters stemming from Neohellenic Enlightenment’s era: the sacred bond among Ethics and Politics. Body and soul serve the true meaning of freedom, which is equated with justice and isonomy. This holistic Philosophical Paideia mostly aims at the political welfare.





*Efstratios Th. Theodossiou  
Vassilios N. Manimanis  
Milan S. Dimitrijević*

## THE GREATEST BYZANTINE ASTRONOMER NICEPHOROS GREGORAS AND SERBS

**ABSTRACT:** Nicephoros Gregoras (1295—1360) is considered along with his teacher, Theodoras Metochites, as the most significant scholar and the greatest astronomer of Byzantium. Gregoras was the first to propose, in 1324, a correction to the calculation of Easter, and the reform of the Julian calendar similar to the one adopted later, in 1582, by the Pope Gregory XIII. His famous book “Byzantine history” is an important source for the researches on medieval Serbia. He was also in a diplomatic mission on the court of Serbian king Stefan Dečanski. In this paper, the life and works of Nicephoros Gregoras are reviewed and discussed with particular accent on his astronomical achievements and his significance for the Serbian history and History of Serbian astronomy.

**KEY WORDS:** Nicephoros Gregoras, Byzantine Astronomy, Stevan Dečanski, Teodoros Metochites, medieval Serbia, Byzantine empire

*Life of the greatest Byzantine astronomer  
Nicephoros Gregoras*

The greatest Byzantine astronomer Nicephoros Gregoras (1295—1360) was born in Heracleia of Pontus, where he obtained the basic education. He was raised by his uncle John (1249—1328), Bishop of Heracleia.

John educated Nicephoros and introduced him to the ancient Greek writers, especially to Plato.<sup>1</sup> At the age of twenty, he was

---

<sup>1</sup> Vlahakos, P., *Nicephoros Gregoras*, 2003, p. 58

sent by his uncle to Constantinople to continue his studies. Patriarch John XIII “the Sweet” (1315—1328) taught him Aristotelian logic. At about the same time, Nicephoros met the most eminent Platonist philosopher and Great Logothetes (a kind of Prime Minister) of the Byzantine Empire Theodoros Metochites (1260—1332), considered as the one of the greatest forerunners of the Renaissance in the Greek world. Metochites taught Nicephoros philosophy, astronomy and mathematics. He proved to be worth of his teacher, “having no other superior, neither in the East nor in the West”.<sup>2</sup> Moreover, he had a common interest with him: politics.

In 1320 Theodoros Metochites presented his superb student to the Emperor Andronicus II Palaeologus (1282—1328), who won his trust owing to his abilities and his intelligence.

Gregoras founded the “Mone tes Choras” (“Monastery of the Country”), a distinguished School where he started to teach philosophy, mathematics and astronomy to a large number of Byzantine and European students.

Later on, after the abdication of his protector Andronicus II in 1328, Gregoras fell into disfavor, lost his property and retired from the public life. In 1330 the Patriarch of Constantinople Isaiah (1323—1332) nominated Gregoras as the head of the delegation of the Orthodox Church in the dialog for the unification of the Churches, for both his debating ability and his theological knowledge. Gregoras faced the delegates of Pope John XXII (1316—1334) without retreating an inch to their claims concerning the Papal Primacy. The same year, Gregoras started to fight against the heretic Greek Aristotelian philosopher and monk Barlaam (1290—1348). Gregoras came back into public life in 1331 with a public debate with Barlaam, which he won. He was restored by the new Emperor Andronicus III (1328—1341) at the Office of the Great Teacher of the Empire.

After 1349, Nicephoros Gregoras took active part in the reaction against the Hesychasts, the followers of Gregorios Palamas. The Hesychasm was a movement created in the ranks of the monks, aiming to their spiritual completion through the incessant praying and silence, hence the name of the movement (*hesychia* = silence). Palamas, the leader of the Hesychasts (1296—1360), even wrote a counter-speech against Gregoras entitled: “Regarding the false writings as well as the impiety of Gregoras”. Unfortunately for Gregoras, Eastern Orthodox Church adopted the movement of Hesychasm and canonized Gregorios Palamas. Gregoras fell into disfavour and

---

<sup>2</sup> Kotsakis, D., *Four Scientific Figures In the Era of Palaeologoi*, 1956, p. 17

the Holy Synod of Vlahernae in 1351 condemned his ideas, and he was confined in the “Mone tes Choras” by the Emperor John Cantacuzen (1347—1355), without possibility to communicate with his followers. These were the years when the “Roman History” was written, along with many rhetorical, poetical and philosophical works, poems, speeches and 161 letters. Gregoras was liberated when the next Emperor, John V Palaeologue, ascended to the Throne once again in 1355.

Nicephoros Gregoras deceased in the beginning of 1360, without renouncing his ideas. The fanatic crowd desecrated his body. The intense battle of ideas of that time increased fanaticism and restricted prudence.

### *Scientific work of Nicephoros Gregoras*

The large body of Nicephoros Gregoras works covers various disciplines such as history, theology, philosophy, astronomy, and others, almost all the branches of knowledge in Byzantium. He was the homo universalis of his epoch. His “Roman History”, i.e. Byzantine History, composed of 37 books, is considered especially important. Its 7 leading chapters give a short account of the events from 1204 to 1320, while the remaining 30 cover extensively the period from 1320 up to 1359

In his philosophical works the influence of his teacher, Theodosres Metochites, is evident. Gregoras, probably due to his studies of mathematics, became a supporter of the Platonic and an opponent of the Aristotelian philosophy, another element of differentiation of the Byzantine scholars from their counterparts in the West. However, Nicephoros Gregoras distinguished himself mainly as an astronomer, continuing the astronomical work of Metochites “Elements of the Astronomical Science”, which in essence is an Introduction to the Ptolemy’s “Syntaxis”. Of great value are his astronomical works: “About the Revilers of Astronomy”, “Entreaties For Astronomy”, “How Should an Astrolabe Be Constructed” and others. His very important contribution is the proposal to the emperor Andronicus II in 1324, more than 250 years before Gregory XIII, of the calendar reform and of the plan for more correct Easter calculation. As an astronomer, he is superior to those who were doing astronomy in his era, in both East and West.

He left an important and pioneering work in astronomy, comprised of the following:

1. Πώς δεί κατασκευάζειν αστρολάβον (*How Should an Astrolabe be Constructed*)
2. Πώς δεί κατασκευάζειν τήν εν τω αστρολάβῳ αράχνην (*How Should the Grid in the Astrolabe be Constructed*)
3. Περὶ τῆς επιπέδω καταγραφῆς τὸν αστρολάβον (*Of the Inscription of the Astrolabe on a Plane*)
4. Παρακλητικὴ περὶ Αστρονομίας (*Entreaties for Astronomy*)
5. Προς τινά φίλον περὶ τῶν νθριξόντων τήν Αστρονομίαν (*About the Revilers of Astronomy*)
6. Ἐκθεσις τῶν υπολογισμῶν τῶν εκλείψεων τοῦ Ήλίου κατά τὸν Πτολεμαῖον (*An Exposition of the Calculations of Solar Eclipses according to Ptolemy*)
7. Το διορθωθέν Πασχάλιον (*The corrected Easter Calculation*)
8. Περὶ τὸν Σύμπαντος (*On the Universe*)
9. Υπόμνημα καὶ συμπλήρωσις τῶν αρμονικῶν τοῦ Πτολεμαῖον (*Annotation and Completion of Ptolemy's Harmonics*)
10. Σύστημα τὸν κόσμου (*System of the World*)

Gregoras was interested also in Mathematics, and the following are mentioned as his mathematical works:

1. Commentary on Nicomachus of Gerasa
2. Tackling of a geometrical problem according to Euclid
3. Letter concerning the relation of the squares of two consecutive numbers<sup>3</sup>

*Comments on the astronomical works of Gregoras*  
*I. Astrolabe / Eclipse calculations*

The astrolabe is an instrument used in the determination of altitudes of stars (angular heights above the horizon). Gregoras writes about its construction and its theoretical background after he consulted the relative works of Claudius Ptolemy, Synesios of Kyrene, Ammonius and Ioannes Philoponos.

In his work “How Should an Astrolabe be Constructed” Gregoras shows some originality as compared to the astrolabes constructed by other observational astronomers. It seems that the instrument he calls “astrolabe” was not a device to observationally determine just the altitudes of stars. Gregoras succeeded in constructing a kind of planisphere, whose function was based on the stereographic pro-

---

<sup>3</sup> Hunger, H., *Byzantine Literature*, 1991, p. 54.

jection. Upon this were traced, for a given latitude  $\phi$ , parallel and meridional circles etc., while many bright stars were depicted, as well as the zodiacal circle. With this instrument the observational astronomer could find, using the proper method, the positions of stars at a given moment with the best possible accuracy, or he could solve other astronomical problems<sup>4</sup>. Gregoras knew, beyond doubt, that Hipparchus was the first to study the planisphere problem, however the instrument of Hipparchus was adopted with many modifications by Gregoras (Wolf R., 1877, p. 162—163).

Moreover, Gregoras knew, as we noted earlier, the imperfect and rather theoretical works on the topic by Ptolemy (108—180/178 A.D.), Synesios of Kyrene (4th Century A.D.), Ammonius and Ioannes Philoponos (5th and 6th Centuries A.D.). So it seems that, after he studied the problem in depth, he achieved a breakthrough (Guilland, R., 1927, p. 288). The existence of such an astronomical instrument could explain the ease he himself showed in the calculation of solar and lunar eclipses.

We note that the treatise of Gregoras “An Exposition of the Calculations of Solar Eclipses according to Ptolemy” is most significant. In his preserved manuscript there is the Table of the solar eclipses. Indeed, after the publication of his “Annotation and Completion of Ptolemy’s Harmonics”, Gregoras occupied himself with the calculation of solar and lunar eclipses; he calculated *de novo* the most significant eclipses since 448 A.D., when Theodosius II was Emperor (Brehier, L., 1950, p. 448), while he predicted many eclipses that occurred in his lifetime, as report many of his contemporary scholars (Guilland, R., 1927, p. 83).

Finally, Gregoras made calculations for the total solar eclipse of July 16th, 1330,<sup>5</sup> and for another two lunar eclipses earlier that year. He mentions these three eclipses in a letter he wrote to his friend Georgios Pepagomenos in 1329:

*“On this coming 13th of induction there will be two eclipses of the moon and one of the sun; that is, on the evening of the 5th of January before midnight will be a lunar eclipse less than total, i.e. 11 digits, and one similar to that after three<sup>6</sup> months, i.e. on June 30th at about the 8th hour of the night; and on<sup>7</sup> July 30th at about the 12th hour of the day there will be a total eclipse of the sun. And of the occurrence of these I think you should be aware.”<sup>8</sup>*

---

<sup>4</sup> Kotsakis, D., *Four Scientific Figures In the Era of Palaeologoi*, 1956, p. 19.

<sup>5</sup> Hunger, H., *Byzantine Literature*, 1991, p. 54

<sup>6</sup> Probably a typographical error.

<sup>7</sup> Always according to the Julian calendar.

<sup>8</sup> Guilland, R., 1927, p. 83.

We see that Gregoras defines with precision and certainty the eclipses of the following year. Brehier writes: “*Among all of his astronomical works there are two that reveal a true progress: the predictions of the eclipses and the plan for the calendar reform*” (1950, p. 448). On the contrary, R. Guillard believes that: “*the characterisation of Gregoras as a savant is a result not of his eclipse calculations, but of his research on the astrolabe and the calculation of the date of the Easter*” (1927, p. 279).

As a conclusion, Gregoras is the greatest astronomer in the Byzantine history. He calculated all the solar eclipses of the millennium up to the beginning of the 14th Century and he predicted future eclipses of both the Sun and the Moon. He constructed a prototype astrolabe (besides, he had written, as we saw, a book on the subject), while he studied in depth the calendrical issue and the determination of the date of celebrating the Easter.

## *II. The plan for the reform of the Easter calculation and of the calendar*

In his effort to find a method for the accurate determination of the date of the Easter, Nicephoros Gregoras concluded at a plan to reform the Julian Calendar used then. This is probably his major insight, although he was not fortunate enough to see it implemented.

The Easter date was being determined from the first full moon after the vernal (spring) equinox. Gregoras realised that the vernal equinox was being calculated with an accumulating systematical error (because the tropical year was in reality a few minutes shorter than they believed back then), and this error was being transferred in the calculation of the first vernal full moon and finally in the Easter date. From his most important work, the “Roman History”,<sup>9</sup> as printed in *Patrologia Graeca*, we obtained valuable information about the calendar reform he proposed. Gregoras observed the difference accumulating between the Julian Calendar and the vernal equinox. Moreover, he ascertained the shortcomings of the Julian Calendar regarding the duration of the tropical year; in his “Roman History” (Book 8, ch. 13), he noted: “πρός γάρ τούς τριακόσιους εξήκοντα πέντε νυχθημέρους τίθεμεν και ολόκληρον τέταρτον νυχθημέρου ενός, οὐκ οφεῖλοντες ούτω” (“because to the 365 days-and-nights we add a whole quarter of a day-and-night, while we should not”). Proceeding quantitatively, he determined the error in

---

<sup>9</sup> Kotsakis, D., *Four Scientific Figures In the Era of Palaeologoi*, 1956, p. 19.

the calculation of the Easter 250 years before the calendrical reform of Pope Gregory XIII, and he made a plan to correct both the paschal canon and the calendar.

The problem of the correction of the Easter date calculation was probably one of the main activities of Gregoras for a large period of time. His work on the astrolabe was related with this calculation. As a good astronomer, he realised that the duration of the tropical year, which was then taken equal to exactly 365.25 days, was smaller than that, and based on this he prepared a plan to correct the calendar. He writes in his “Roman History”:

*“But I do not think it opportune to pass also unmentioned what during this year happened to be said about the Easter. And we said that we should first research with accuracy the vernal equinox. Because this is the reason of this whole issue, as we will say later on; then the following full moon after the equinox; and we call full moon the time when the hemisphere of the moon facing us is fully illuminated. And this can take place when the moon has completed its 14th day (and slightly more than that) since it coincided with the sun at the same degree of the zodiacal sphere, when one vertical passes from both. So because the Easter of the nomics (: the Judaic Easter) precedes our own, and is in turn preceded by the full moon after the equinox, this should be studied first.”* (p. 364)

He then examines historically the problem of the equinox calculation and of the accurate calculation of the tropical year’s duration, noting that “...Το πολλοστημόριον της ημέρας εν μέν τοσούτοις ἔτεσι καὶ μόλις επίδηλον ἡδη καθίσταται.” (“The tiny fraction of the day in so many years is now becoming very obvious.”) (p. 367) In the same page he also mentions that this error remained uncorrected, and in the next page he writes: “Having now the people of our own Church to set the start of the Easter observance as close as possible to the 20<sup>th</sup> of March, while those setting it on March 22<sup>nd</sup> are not doing the correct thing... ...it is therefore obvious that because of the precession of the equinoxes, the dates of the full moon also precessed.” (p. 368)

Gregoras submitted this plan for further discussion to a group of Byzantine scholars, the so-called “Logical Panegyris”, which discussed the various scientific issues. He refers to this event in a letter he wrote to his teacher Joseph, entitled “To Mr Joseph the philosopher about the Easter. A proof that an error was made many years ago and that there is need to make its correction” (Cod. Monac. Gr., 10, fl 82—192). In that letter he wrote, among others: “Because — when I met with the majority of our savants, being to-

gether, during the πρότοιτα festival, I was making clear to them the problem of the Easter error”.

Gregoras was trying to persuade the relevant authorities to correct the date of the Easter calculation, so after the “Logical Panegyris” he tried to persuade the head of the Empire. In 1324 he submitted his correction plan to the Emperor Andronicus II Palaeologus (1282—1328) and he explained it in his address. The logical arguments of Gregoras persuaded Andronicus and the Patriarch with the bishops of the Holy Synod that the suggestions of the great astronomer were correct. However, they did not have the boldness to apply the plan of the calendrical correction, because they feared it would bring confusion to the uneducated public and division to the flock of the Church. Gregoras writes on this in his “Roman History”:

“Τούτων ούτω λεχθέντων και ούτω διατρανθέντων προσήκατο και ἡσθη τη αποδείξει ο βασιλεὺς· τάχα δ' αν κα εμέλλησε την διόρθωσιν αντίκα επενεγκείν αλλ' ἵνα μη τούτο σύγχυσις μάλλον τοις αμαθέσι φανή και μερισμόν επαγάγῃ τη εκκλησία, σεσιγημένον αφῆκε το πράγμα κα δώς ανεπιχείρητον.” (“...the King understood the proof and he became in favor... Because he promptly showed his intention to impose the correction immediately; but in order not to appear more as a cause of confusion to the ignorant ones and induce division to the Church, he left this issue to rest in silence, completely inactive.”) (“Roman History”, 372—373)

Isaac Argyros (1300—1375), a student of Gregoras, adds<sup>10</sup>:

“Who<sup>11</sup>, having made it obvious to everyone, even in front of the King himself and his senate, and of the scholars of the Church, was praised by all; and all of them had judged as reasonable to celebrate the Easter from then on according to the correction of the new canon, having succeeded in changing their minds to the truth of his words.” (“Roman History”, 372—373)

Valuable information on the Byzantine astronomers and on the attempts to change the calendar is given by the late Professor of astronomy at the University of Athens Demetrios Kotsakis (1909—1986) in his book “Astronomy and Mathematics in the Byzantine Era” (1958). In this study he notes: “Unfortunately, the change did not happen in 1324 but in 1578 by the Pope Gregory XIII. If it had been imposed in the first occasion, then it would be probably called also the Gregorian Calendar, but in honor of Nicephoros Grego-

<sup>10</sup> Kotsakis, D., *ibid.*, p. 19

<sup>11</sup> I.e. Gregoras

*ras*". Indeed, the glory would then belong to this important Byzantine astronomer, who had pointed out the imperfectness of the Julian Calendar two and a half centuries before Pope Gregory XIII, and had submitted a detailed plan for its correction.

### *III. Astrology*

Nicephoros Gregoras, following his teacher Theodoros Metochites, was an opponent of astrology. On the other side, he believed that the stars and especially the Moon had a certain influence on humans, probably being led by the known to him influence of the Moon on the creation of the tides (Bréhier, L., 1927, 447). Of course, his predictions of the lunar eclipses did not prevent him from attacking star foretellers. In a 1329 letter, according to R. Guillard (1927, p. 77) he writes:

*"At least that needs perhaps also some foretelling and I don't have anything to say. Because they talk about destructions and transfers of towns, trees and mountains by all the winds being moved together... But that passed over me. For they set as cause of the battle of the winds the meeting of Saturn and Mars under one zodiacal sign, and before them some solar eclipse. Thus, if these could appear as a lie when preceding the following events, they should appear even more so in this case. Because not only currently Saturn and Mars are not under one sing, but not even for two consecutive years could one hope they will be. For Mars has already left since quite a while Saturn at the fifteenth degree of Leo, and is now traveling through the claws of Scorpion, and the solar eclipse neither throughout this whole summer, nor during the following autumn will be seen, even if all hens cackle together. But let you consider as teachers of them both time and the accurate sense of truth; because nothing else is so indisputable for scientific proof, as is experience and perception".<sup>12</sup>*

Gregoras also adds in his text the saying of Aristotle: "αίσθησις μέν γάρ εμπειρίαν ποιεί, η δε εμπειρία τάς αρχάς δίδωσι τη επιστήμη".

According to the late professor of astronomy D. Kotsakis, special attention is deserved by the final sentences of the previous passage of Nicephoros Gregoras:

*"But let you consider... ...as is experience and perception". "Because in this way he stresses the great importance and value of the*

---

<sup>12</sup> Kotsakis, D., *Four Scientific Figures In the Era of Palaeologi*, 1956, p. 17–18

*experience and the perception for the accurate scientific research. Experiment and observation are, as we know, the two basic methods for the research of the Nature, which, together with the mathematical reasoning, are the only means of systematic scientific study of the natural world. The work and attitude of Gregoras in this area of knowledge are, indeed, very pioneering.”<sup>13</sup>*

Gregoras also mentions a heretical sect of astrological nature and Persian origins, which existed in Trapezous (Trebizon) between 1328 and 1341 A.D. These heretics promulgated that when a solar eclipse occurs during a conjunction of Saturn and Mars, then “will be jumbling of winds and destructions of towns and motions of mountains”. Gregoras counters these beliefs as “being by their nature certainly sick, and erratic resoundings of a broken lyre”<sup>14</sup>

#### *IV. Collection of Manuscripts*

It seems that the contribution of Nicephoros Gregoras in the rescue of both ancient and mediaeval texts is significant. He cooperated for the restoration of manuscripts by Apollonius, as well as for the collection and publication of the works of his teacher, Theodore Metochites. H. Hunger<sup>15</sup> argues that the quantity and the quality of the manuscripts from the 13th and 14th Centuries has to be credited partly to the activities and the efforts of Theodoras Metochites and Nicephoros Gregoras.

#### *V. The “Roman History”*

The “Roman History” (“Byzantinae Historiae” in the *Patrologia Graeca* series of J.-P. Migne) is the best known opus of Nicephoros Gregoras. In its 37 volumes the writer exposes the events that took place from 1204 to 1358 A. D., interlaced with astronomical, geographical and theological information; these digressions enrich his narration of the political and military events of this period, and of the controversies within the Empire, such as the Hesychastic controversy. It is in these digressions that the extent of his interests is revealed, together with his perception of the human spirit, i.e. that the greatness of the human intellect is unveiled by the unified but also multiple confrontation of the world.

---

<sup>13</sup> Kotsakis, D., *ibid.*

<sup>14</sup> Kotsakis, D., *Astronomy and Astrology in the Byzantine Times*, 1954, p. 224.

<sup>15</sup> Hunger, H., *Byzantine Literature*, 1991, p. 55

In the “Roman History” Gregoras uses the term “cosmos” in reference to the Universe of both heavenly and terrestrial bodies, a fact showing that he viewed the “microworld”<sup>16</sup> and the “macro-world” as deeply connected. This coincides with the ancient Greek principle “*things in the upper world are as in the lower world*”. When Gregoras refers to the Earth globally, he uses the term “below the sun” (*υφ' ἡλιον* and *υφ' ἡλίῳ*). Indirectly he accepts its spherical shape and he also refers to its subdivision into parallel circles and continents. In one of his letters he writes that the border between Europe and Africa is the Strait of Gibraltar.<sup>17</sup>

For the cardinal points he uses the terms: “*προς ἀρκτον*”, “*ἀρκτικός*”, “*βόρειος*”, “*υπερβόρειος*” for the North, “*προς μεσημβρίαν*” and “*νότον ἀνέμουν*” for the South, “*προς ἑως*”, “*εών μέρος*”, “*προς ανίσοντα ἥλιον*” for the East and “*προς δύσιν*”, “*εξ εσπέρας*” for the West. He makes frequent references to distance measurements, using units such as *στάδιον*, *μίλιον*, *ημίπλεθρον*, *οργυιά*, *οπιθαμή*, *δάκτυλος* (= stadium, mile, semi-acre, fathom, span, “inch”). The “inch” is used by Gregoras for the measurement of the shadow formed during the lunar eclipse. When he mentions a major earthquake in the area of Constantinople (October 1344), he writes that the wave formed intruded ten stadiums into the land; one Byzantine stadium equals 188.88 m.

For Nicephorus Gregoras, history is the work of God, revealing his unspeakable glory. With history, obviously in the general sense of narrative digressing into astronomy, geography etc., man gets to know the beauty of heaven and earth, as well as the invariable harmony given to the world by God. He understands the eternal law of creation and destruction, and the cyclic path of events; he can draw conclusions about the future having the past as an indicator. Thus, Gregoras reflects some ancient Greek views [Herodotus (484—426 B.C.), Diodorus of Sicily (1st Century B.C.], which he harmonizes with the Christian positions of his period. The fact that he believed absolutely in the leading role of the Divine Providence in the world stage, was not an obstacle in his tendency to try to interpret the events, and finally to be elevated to a distinguished scholarly figure of his era and, more generally, of the Byzantine world.

### *Nicephorus Gregoras and Serbs*

The capital work of Nicephorus Gregoras, The “Roman History” is a very important source for the Serbian medieval history.

---

<sup>16</sup> In the sense of terrestrial things.

<sup>17</sup> Vlahakos, P., *Nicephorus Gregoras*, 2003, p. 111—115

In its 37 volumes the writer exposes the events that took place from 1204 to 1359. The considered period covers in medieval Serbia the reign of Stevan Prvovenčani (1195—1227), Radoslav (1227—1233), Vladislav I (1234—1243), Uroš I (1243—1276), Dragutin (1276—1282), Milutin (1282—1321), Vladislav II (1321—1324), Stevan Dečanski (1321—1331), Dušan (1331—1355) and the beginning of the reign of Uroš V. The “History” is written by a contemporaneous participant who was also on the court of Serbian king Stefan Uroš III Dečanski and his son “young king”, the future Emperor of Serbs and Greeks Stefan Dušan.

Of particular astronomical interest is the Gregoras’ description of the battle at Velbužd on 28<sup>th</sup> July 1330, between Serbian army led by the king Stefan Uroš III Dečanski and Bulgarian one, headed by the emperor Michael Shishman, where he gives a detailed description of the Solar eclipse of 16th July of the same year (see e.g. Ćirković and Ferjančić, 1968, pp. 208—209), dating precisely the battle with the help of astronomical evidences.

In the spring of 1327, Gregoras takes part in a diplomatic mission on the court of Serbian king Stefan Uroš III Dečanski, whose second wife was Marry Palaeologue the daughter of John Palaeologue, the son of the brother of emperor Andronicus II and Irina, the daughter of Theodoros Metochites. Together with his son in law, Serbian king, John Palaeologue started to fight against Andronicus II and died in Skoplje at the end of 1326 or beginning of 1327. His widow Irina, the daughter of the great logotetes Metochites, refused to came back to Constantinople. Metochites asked the emperor to send Gregoras, the former teacher of Irina, with a diplomatic mission on the court of Stefan Dečanski in Skoplje, to persuade his daughter to come to Constantinople. Gregoras did it with success and he described in details his journey to Serbia in his letter to Andronikos Zarida<sup>18</sup> which was almost completely included in “Byzantine history”.

The astronomer Gregoras could be recognized from the following passage of the description of his journey:

“... And we wandered as some planets, entrusting us to God and vagues expectations. The night came down; “resigned the Sun and the darkness came down to the roads”,<sup>19</sup> and, it has not been the Moon. Since before it was full, now the Moon was out of the center relative to the Earth and relative to the Sun was in quadrangle position and in the beginning of the night did not gift us his rays. It is why we

---

<sup>18</sup> see e.g. Ćirković and Ferjančić, 1968, p. 147

<sup>19</sup> Homer’s *Odyssey* II, 388

walked through a deep darkness like those who walked beside Tenaros to Hades or like those who walked for the underground profecy of Trofonios.<sup>20</sup> To this moonless night joined the shadow of neighbouring mountains. They were so high that covered the sky so that it was not possible, according to the sentence “to direct rightly by stars” this unhappy travel”.<sup>21</sup>

Nicephoros Gregoras was an exceptional scientific personality and a very prolific writer, important also for the Serbian history and the history of serbian astronomy, together with his teacher Theodoras Metochites (see e.g. Vlahakos, 2003, Wolf, 1877).

## REFERENCES

- Brehier, L., 1950, *La Civilization Byzantine*, Paris, pp. 447, 448
- Ćirković Sima, Ferjančić Božidar: 1968, *Nicephorus Gregoras* (Nićifor Grigora), (in Serbian), *Byzantine Sources for the History of Peoples of Yugoslavia* (Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije), vol VI, 145.
- Dimitrijević Sergije: 2001, Catalogue of the Serbian Medieval Coins (Katalog srpskog srednjovekovnog novca), (in Serbian), Serbian Academy of Sciences and Arts and “Zavod za udžbenike i nastavna sredstva”, Belgrade.
- Feida, V., 1977, *Ecclesiastic History*, vol. II, Athens (in Greek).
- Guilland, R., 1926, *Essai sur Nicéphore Grégoras — L'Homme et l'oeuvre*, Librairie Orientaliste, Paul Gauthier, Paris
- Guilland, R., 1927, *Correspondence de Nicéphore Grégoras*, Texte edite et traduit, Paris.
- Hart, T., 1951, *Nicephorus Grégoras, Historian of the Hesychast Controversy*. Journal of Eccles. Hist., 2, 169.
- Hunger, H., 1991, *Byzantine Literature*, vol. III, Greek edition by MIET, Athens, p. 54
- Kotsakis, D., 1956, *Four Scientific Figures In the Era of Palaeologoi*. Deltion Geograph. Hyperesias Stratou. III—IV trimester, Athens, pp. 111—136 (in Greek).
- Kotsakis, D., 1956, *The Sciences during the three last centuries of Byzantium*, Proceedings of the First Conference on Graeco-Christian Civilization, Athens (in Greek).
- Kotsakis, D., 1958, *The Natural Sciences In Byzantium. Astronomy and Mathematics In the Byzantine Era*. Deltion Geograph. Hyperesias Stratou. III—IV trimester, Athens (in Greek).

---

<sup>20</sup> At Tenaros on the south of Peloponnesos was the mythic entrance in Hades, while the underground profecy of Trofonios was in Beotia.

<sup>21</sup> Translated from Serbian from Radošević, 1968.

- Migne, J.-P., 1857—1866, *Patrologia Graeca (P.G.)*, Patrologiae cursus completus, series graeca. Turnholti, Belgium. Typographi Brepols Editores Pontificii, vols. 148, 149.
- Nicephoros Gregoras, *Byzantina Historia*, eds. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: Ed. Weber 1828—1855.
- Radošević Nikola: 1968, Nicephorus Gregoras takes part in a diplomatic mission in Serbia (Nićifor Grigora učestvuje u poslanstvu u Srbiju), (in Serbian), Byzantine Sources for the History of Peoples of Yugoslavia (Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije), vol VI, 620.
- Theodossiou, E., Danezis, E., 1996, *The Odyssey of the Calendars — vol. II: Astronomy and Tradition*. Diavlos publ., Athens (in Greek).
- Vlahakos, P., 2003, *Nicephorus Gregoras*, Zetros editions, Thessaloniki (in Greek)
- Wolf, R., 1877, *Geschichte der Astronomic*, München, pp. 162—166

*Ефс̄трапаије Т. Теодосијуј  
Василије Н. Маниманис  
Милан С. Димићријевић*

## НАЈВЕЋИ ВИЗАНТИЈСКИ АСТРОНОМ НИЋИФОР ГРИГОРА И СРБИ

Резиме

У раду се обрађују живот и дела Нићифора Григоре с посебним акцентом на његова астрономска достигнућа и на њихов значај за српску историју и историју српске астрономије.

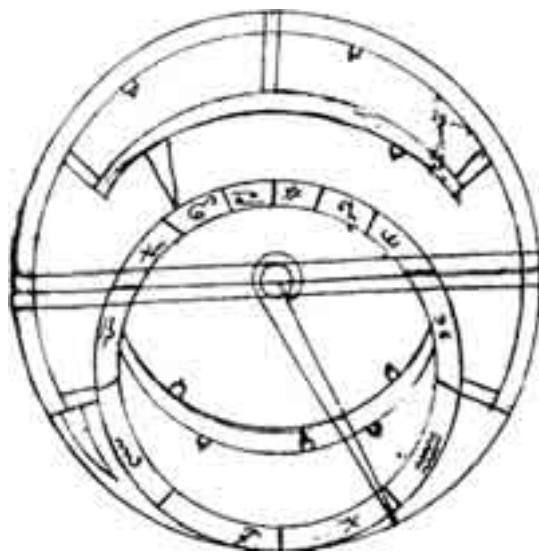
Нићифор Григора је живео од 1295. до 1360. године и, заједно са својим учитељем Теодором Метохитом, сматра се најзначајнијим научником и највећим астрономом у Византији. Он је први 1324. године предложио корекцију рачунања ускрса и реформу Јулијанског календара, која је слична реформи коју је касније, 1582. године, прихватио папа Гргур XIII.

Славна књига Нићифора Григоре *Римска историја* је значајан извор за научна истраживања о средњовековној Србији. Он је такође био у дипломатској мисији на двору српског краља Стефана Дечанског.

*Кључне речи:* Нићифор Григора, византијска астрономија, Стефан Дечански, Теодор Метохит, средњовековна Србија, Византијско царство



*The Emperor Andronicus II Palaeologus*



*From Codex Vaticanus gr. 318 sheet 143n: Nicephoros Gregoras  
“How Should an Astrolabe Be Constructed”; a diagram with the caption  
“the third recording of the arachne (grid)”*



*From Codex Vaticanus gr. 318 sheet 146n—147r: Nicephoros Gregoras  
“How Should an Astrolabe Be Constructed”*

TRADITIO CATHOLICA.

S. ECCLIIUM XII. ANNUS 1750.

ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ  
ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ  
ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ  
ΛΟΓΟΙ ΛΖ'.

NICEPHORI GREGORÆ  
BYZANTINÆ HISTORIÆ

LIBRI XXXVII,

POST HIERONTMI WOLFI, DU CANGII, JOANNIS BOIVINI, IMMANUELIS  
BEKEBII CURAS IN UNUM COLLECTI,

ACCURANTE ET DENUO RECOGNOSCENTE J.-P. MIGNE,  
BIBLIOTHECA CLERI UNIVERSAE.

CURSVM COMPLETORVM IN SINGULAS SCIENTES RECENSANTES RAMOS EDITORE.

PATROLOGIAE GRAECAE TOMUS 148



TURNHOUTI (BELGIUM)  
TYPOGRAPHI BREPOLS EDITORES PONTIFICIS

*The frontispiece of the “Roman History” (Byzantinae Historiae)  
by Nicephorus Gregoras*





Copper coin of the Serbian king Radoslav (1227–1233) from the collection of Sergije Dimitrijević (Dimitrijević, 2001)



Dinar of the Serbian king Stefan Uroš III Dečanski from the collection of Sergije Dimitrijević (Dimitrijević, 2001). The Cyrillic inscription STEFAN UROSH TPHTH (H was pronounced as Greek η, at that time) — STEFAN UROSH THE THIRD



*Dinar of the emperor of Serbs and Greeks Dušan from the collection of Sergije Dimitrijević (Dimitrijević, 2001). On this, so called "coronation dinar", issued after the coronation of Stefan Dušan for the Emperor of Serbs and Greeks (Imperator Rascianorum et Romaiorum or Βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σφριασ καὶ Ρωμανιασ) on 16th April 1346 in Skoplje, one can see two angels putting the imperial crown (stema) on his head. The cyrilic inscription is S[TE]F[AN] C[A]R — STEFAN THE EMPEROR.*



РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ  
CLASSICAL TRADITION





*Илија Марић*

## ПАВЛОВИЋЕВ ПУТ ДО ЕФЕСА

**АПСТРАКТ:** У раду се анализирају философски фрагменти које је под насловом *Ефешки пут I* бележио др Бранко Павловић (1928—1986), професор историје античке философије на Философском факултету у Београду. Те забелешке је постхумно издао аутор рада 2000. године.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Бранко Павловић, Ефес, Хераклит, фрагменти, Божидар Кнежевић, Ксенија Атанасијевић

Бранко Павловић је, водећи студентске екскурзије у обилазак познатијих места класичне Грчке, у више наврата путовао у Ефес. Али ми нећемо описивати та путовања. Путовање о коме је овде реч јесте унутрашње врсте, обављано је у духу. Он је поткрај живота, наиме, писао забелешке које је насловио „Ефешки пут I” и за које је очигледно планиран наставак. Али овај није уследио, а не знамо ни да ли је први низ забелешки довршен. Заустављен је на укупно 58 фрагмената, објављених четрнаест година после Павловићеве смрти.<sup>1</sup>

Загонетан је већ наслов ових фрагмената. Ни у једном од њих не говори се о Ефешком путу. Само у једном се помињу Ефежани (фр. 32), у другом Хераклит Ефешки (фр. 17), а у трећем се, уместо о Ефешком путу, говори о путу до Ефеса (фр. 43).

Да бисмо се разбрали у значењу поменута три фрагмента и њиховој евентуалној вези са насловом, упутно је поћи од фрагмента 12 који гласи: „Кад би постојала модерна Питија и

<sup>1</sup> У књизи Павловић, Б., *Видовија Арттура Полачека*, приредио Илија Марић, ПЛАТО, Београд, 2000, стр. 104—110.

kad bi запитала 'у чему је смишо живота', она би могла одговорити — 'у тражењу и сећању' ". Као што је познато, Питија је била свештеница Аполоновог храма у Делфима и она је прорицала. Њена пророштва, међутим, никада нису исказивана недвосмислено и јасно, него увек вишесмислено, па је за њихово право значење по правилу требало накнадно тумачење.<sup>2</sup> И модерна Питија је у Павловићевом фрагменту на питање о смислу живота навела два одговора — тражење и сећање. Ако се упустимо у тумачење овог „пророштва”, установићемо да није реч о два него о једном одговору на постављено питање. Павловић, наиме, мисли да како у старини тако и сада важи Сократова реч дата у одбрани пред атинским судијама „да живот без таквог испитивања (= тражења) није вредан да се живи”. Вредан је онај живот који је посвећен истраживању. На путу истраживања стичемо знање и истину. Павловић је такође уверен у исправност Платоновог увида да је знање сећање. Излази, тако, да је смишо живота у истраживању и знању, односно у стицању истине о стварима. С обзиром да се смишо свеколиког живота показује у истраживању и знању, могао би пут о коме говори Павловић бити везан за философско истраживање.

Фрагмент у коме се помињу Ефежани гласи: „Нападају капиталисање и клањање златном телету. Гнушају се Ефежани од робне производње; њиховој души је мелем недостижни Јахве и светли лик ослобођеног пролетаријата. Тако Ефежани мисле и говоре, а златно теле непрестано распарчавају, раскидају га, гложе се око тога ко ће приграбити већи комад и присвојити га. Лицемерни Ефежани све раде тако као да ни на небу ни на Земљи нема других вредности осим власти и богатства. Велика лаж је овладала земљом”. Овде Павловић не говори толико птијски колико езоповски. Он, као у каквој басни, зове ствари њиховим промењеним именом да би са мање бојазни изрекао неку непријатну истину. Очиглено мислећи на тадашњу критику капитализма, не само у нашој него и у другим земљама, он каже да се ми понашамо као лицемерни Ефежани за које су једине вредности власт и богатство. И то је та велика лаж која је овладала не само нашем земљом него и читавом планетом. Павловић нас назива лицемерним Ефежани-

<sup>2</sup> Сетимо се како је Сократ морао да тумачи Питијину реч да је он најмудрији од људи. Пошто себе није сматрао никаквим зналцем, питао се на шта ли је то мислила Питија? Кренуо је да испитује друге људе и установио да сви они мисле да знају оно што заправо не знају. Он једини зна да ништа не зна, и то знање чини га најмудријим.

ма зато што на речима проповедамо узвишене хуманистичке и комунистичке вредности, а у животу упражњавамо оне исте које су упражњавали и Ефежани. А о Ефежанима Хераклит у фрагменту 29 каже: „Што се тиче пуга, тај само гледа да се најдере, баш као стока”. У фрагменту 125а, пак: „Не понестало вам никада богатства, Ефежани, како би на видело избила сва ваша рђавштина!” Никада човек не показује толико своју гору страну него кад му дате богатство и власт — ово двоје постају најбоља огледала људског неваљалства.

Према овоме би излазило да се понашамо као Ефежани, односно да смо остали на Ефешком путу. Попут Ефежана, и ми се клањамо јединим вредностима — власти и богатству. И као њих, и нас стиже Хераклитова клетва — не можемо да сакријемо наше неваљалство. Хераклит је, на пример, поручивао одраслим Ефежанима да би најбоље било да се сви повешају и власт предају голобрадим дечацима јер су Хермодора протерили из града само зато што је био бољи од њих, а они нису дозвољавали да се било ко издваја и буде бољи (фр. 121). Ко буде за главу виши има да се скрати за главу. Али, ми смо знатно надмашили Ефежане. Ови су, наиме, отворено и без зазора проглашавали оне вредности за које су се и залагали у животу. Пук је ждрао попут стоке, а моћни и богати се нису либили свог неваљалства. Кажу да Хераклит ово није могао поднети па се склонио из града у Артемидин храм где се са децом играо пиљака.<sup>3</sup> Ми смо пак лицемерни: на делу смо као Ефежани, земаљски, а на речима се залажемо за сасвим супротне вредности и идеале, небеске. На речима се данашњи моћни и богати, на пример, залажу за демократију и људска права, а на делу насиљно успостављају планетарну тиранију и крше сва људска права. Ако бисмо Павловићеву констатацију садашњег стања ствари у планетарној људској заједници назвали Ефешким путем, онда би то био веома первертиран Ефешки пут за чији опис би Павловићу била погоднија друга средства описивања, попут идеологије у Марковом смислу искривљене свести и слично.

Биће стога упутније наставити наше истраживање тако што ћемо се окренути оном фрагменту у коме се помиње пут до Ефеса. То је и једини фрагмент Павловићевог списка где се

<sup>3</sup> Болесни Херострат се прославио тиме што је запалио храм. Овај храм је обновљен и везан је за култ Велике Мајке, која се звала различито: Атина, Геа. Легенда каже да је Исусова мајка Марија умрла у једној капелици у близини Артемидиног храма и да је ту подигнута велика црква. Апостол Павле написао је познату посланицу хришћанској заједници у Ефесу.

„пут” и „Ефес” појављују заједно и доводе у везу. Ваља испитати да ли је Ефешки пут заправо пут до Ефеса. Пре него што се упустимо у одгонетање тог пута, уочимо бар шта тај пут није.

То није, на пример, пут у Емаус (Лк, 24), на коме се Васкрсли Месија појавио међу вернима, али га они не препознаше. Верни нису послушали срца своја која им „гораху” док им је незнанац путем објашњавао Писмо. Остали су слепи за свој орган вере, за срце (љубав), којим су неизоставно морали препознати Исуса на путу за Емаус. Тек за вечером, у селу Емаусу, кад им је благословио хлеб и преломивши га давао им, они га препознаше. Пут у Емаус није био пут познавања. Верни Исуса Христа нису познали на путу, него у селу, за трпезом. Овде је важан циљ, крај пута, а не сам пут. А љубав о којој је реч није *eros* нити *philia* него *agape*.

То није ни пут у Атину, град у коме се први пут одомаћила реч философија. *Philo-sophia* као љубав према мудrosti, жудња према ономе чега немамо, а то је мудрост. Кад је шездесетих година за потребе циклуса предавања у Дому омлади-не о великим философима Павловић правио списак великана, међу њима није било Хераклита. Из грчке антике ту су ушли, у једној варијанти: Парменид, Платон и Аристотел, а у другој је Парменида заменио Сократом. Па ипак, пред крај живота, на свом духовном путовању он не иде ни у Елеју нити у Атину него до Ефеса. Изгледа да је на крају свог животног пута изме-нио листу највећих у философији. У фрагменту 17 „Ефешког пута I” записао је кратко: „Подсетник. Напиши житије прему-дрог Хераклита Ефешког”. Овде епитет „премудри” — уобичајен у хришћанској литератури, уосталом као и старословенска реч „житије” — не би се могао односити на оног ко бивствује „пре” мудости, што упућује на бивствовање пре постанка свега створеног, света и мудости по свету, јер то привилегово-вано бивствовање у вечности својствено је једино Тројичном Богу. Нити би се ово „пре” могло односити на временско пр-венство међу земаљским мудрацима, јер је таквих било и пре Хераклита. По свој прилици, овде Павловић епитет „премудри” користи као својеврсни суперлатив од „мудри” у значењу „више од мудрог”, што је јаче и од „најмудрији”. А то му онда даје привилеговано место и у „календару философских све-таца”.

Али то није ни пут у Ефес, град у коме сада као туристи можемо посетити остатке античког града Ефеса, на пример остатке Артемидиног храма у коме је боравио Хераклит или

остатке цркве светог апостола Јеванђелисте Јована који је умро и сахрањен у Ефесу. При томе можемо у Ефес доспети са разних страна, различитим путевима, морем, копном или ваздухом, што остаје неважно. Важно је доспети у Ефес и видети, рецимо, поменуте остатке, евентуално се фотографисати да бисмо имали доказе да смо били тамо. И да бисмо познаницима могли, не без хвале и неке незнане заслуге, показивати: „Погледајте, ово сам ја, а оно иза мене су остатци храма богиње Артемиде”. Кад се путује у Ефес, онда је важно крајње одредиште, циљ путовања, сам пут је споредно питање. Сви путеви воде у Ефес — ваздушни, водени и копнени.

Павловић, међутим, говори о путу до Ефеса, где је тежиште померено на сам пут. Он постаје важан, пресудно важан. Он је изузетан по томе што је једини, он једини води до Ефеса. Ефес до кога води овај изузетни пут очигледно није онај Ефес до кога воде сви путеви. То није пут којим се може путовати било којим превозним средством, јер кад путујемо превозним средством, сви путеви воде у Ефес. Остаје једино да је реч о путовању које се обавља у нашем духу, у мишљењу. А ни у Ефесу, до кога ћемо тим путем доспети, нећемо затећи рушевине и уопште материјалне остатке ишчезлог града. Оно до чега се овим путем доспева није материјално, оно је непропадљиво, вечно. Ту борави, рецимо, Хераклитово учење о *logos*-у свих ствари, *logos*-у који ћемо у једној сасвим измењеној улози срести и на почетку Јеванђеља по Јовану, где се каже: „У почетку бјеше Логос” (Јн 1, 1). Хераклит и апостол Јован су у распону од преко пола миленијума живели и умрли у истом граду, граду у коме се никад нису срели и у коме су иза њих остале само рушевине. А у Ефесу, о коме говори Павловић, Хераклит и апостол Јован својим учењима о *logos*-у бораве у највећој близини и међу њима све временске разлике ћуте. Тај Ефес с Павловићем ми тражимо, Ефес у коме ћемо затећи оно непропадљиво и, како то вели Платон, сетити се онога што смо одувек знали. Тај Ефес је *Sophia*, Мудрост. Разуме се, поменута два града — Ефес и Ефес-*Sophia* — јесу у становитој вези, а њих повезује у првом реду мудри Хераклит из Ефеса, који је извесно време боравио у оном првом, да би згађен побегао из њега и заувек се преселио у овај други.

У Ефесу на обали Мале Азије пребивао је, као што је речено, Хераклит Мрачни. Ефески пут би за Павловића на неки начин био повезан са оним што би се могло именовати и Хераклитов пут. Шта би то онда код Ефежанина било особено што бисмо могли препознати као Хераклитов пут? Можда

би Павловић могао помислiti на Хераклитов увид да је свако бивствовање антиномично, борба супротности, постављеног (*thesis*) и супротстављеног (*antithesis*), да све што се дешава јесте борба, рат супротности? Павловић је знао да је мишљење у супротностима склизак терен: „За игру супротностима потребна је мудрост. Мала погрешка у тој игри претвара мудрост у лудост” (фр. 18). Неколико фрагмената овог невеликог списка нашег мислиоца чак је и писано у том маниру. Али, у целини узев, његова главнина је другачије стилизована. И уопште, чemu повратак пресократовској игри супротности након Платоновог открића дијалектике и Аристotelове логике?

Имајући у виду форму овог Павловићевог списка, могло би се, на први поглед, чинити да је писање у фрагментима, изрекама — тај пут. Тиме би се наш мислилац придружио подужем списку оних српских философа који су своје мисли остављали у фрагментима. Међу њима су најзначајнији Божидар Кнежевић — чије су *Мисли* доживеле у XX веку десетак издања, и Ксенија Атанасијевић — која је своје најважније дело насловила *Философски фрајменти*. Та форма записивања могла би одговарати једном времену какво је наше, у коме се не негују философски системи, у коме фрагментарност мишљења одговара разбијености самог нашег света и живота. Али то не би могао бити и Хераклитов пут. Знамо да су фрагменти само облик у коме је до нас доспео узорни спис Хераклита Ефеског, који је изворно писан као целовита расправа, уосталом као што је случај и са читавом заоставштином пресократовца. Пуко писање афоризама, фрагментарних мисли, свакако да има својих дражи и оправдања, али то није нешто што би само по себи било особено за Хераклита да бисмо случајну форму у којој је сачувана његова расправа о природи могли називати Хераклитов пут.

Но, са закључцима не треба журити. Хераклитов спис је писан у форми гнома, изрека које су биле широко негованы род усмене књижевности. Отуда, сваки Хераклитов фрагмент, мада понекад добија на јасноћи у ширем контексту осталих афоризама, писан је тако да може да стоји за себе. Хераклитове гноме имају својства песничких творевина, оне су испуњене метафорама, алузијама, играма речи. У њима се ретко користи философска, логичка аргументација. Ту је на делу недоречност, недовољна јасност, мрачност, због чега је и прозван *Skoteinōs*, Мрачни. Укратко, он мисли на архаичан начин, у гномама, па његов говор подсећа на вишесмислени говор Аполонове пророчице Питије из Делфа, чија су пророчанства увек

морала бити и додатно тумачена. Како то у фр. 93. каже сам Хераклит: „Аполон у Делфима нити све казује, нити све скрива, него знаке даје”. Хераклитова расправа је, dakле, сачињена од особених реченица-изрека које не постају много јасније ни у целини текста него су и мислиоцима у антици, који су свакако имали прилику да је читају у интегралном облику, изгледале загонетне и непрозирне. Тако је још Сократ говорио да би за дубине Хераклитових ставова био потребан Делски ронилац (Диоген Лаертије, II 22 и IX 11).

Писање афоризама попут гнома јесте важно за Хераклитов пут. Али сам Павловић своје фрагменте не пише као гноме или, боље рећи, углавном не пише као гноме. Биће стога да он циља на нешто друго, не на саме гноме него на нешто што се постиже гномама. Гноме на вишесмислен, вишезначан и утолико нејасан, мрачан начин доспевају до дубина природе, до дубина ствари. Он жели да својим афоризмима, који нису толико нејасни и вишесмислени, постигне сличан ефекат — дубину. Због језгротовитости мисли афоризам нужно собом носи извесну недореченост, нејасност, утолико неједнозначност. У потоњим временима је и развијена вештина логичке аргументације и доказивања поједињих ставова како би се оправдали одређени увиди и појачала њихова јасноћа. А то подразумева писање не гнома или афоризама него ширих, целовитих расправа које нам тако боље расветљавају ствари и у том погледу изгледају уверљивије. Сам Павловић је поглавито писао текстове те врсте. Али није увек био задовољан таквим написима. Запажао је да они, зарад јасноће, често остају на површини ствари и делују попут планинског потока који јесте бистар али је плитак. Он је желео продубљено мишљење, дубље увиде, који би по могућству били што јаснији. У ту сврху афоризми и нису најпогоднија форма исказивања. Хераклитов пут би, према Павловићу, био не толико писање гнома колико пут у дубину ствари, и то колико је могуће јаснији пут.

Међу „ствари” који завређују истраживање и чија нејасна дубина мами свакако спада и сам Хераклитов спис. У том погледу би Павловићев наслов „Ефешки пут” могао да се односи и на овај посебан случај једне дубоке ствари која захтева расветљавање. Тиме би поменути наслов асоцирао на пут до Хераклитовог списка, односно на пут до Хераклита. Хераклита који је у Ефесу. Пут до Ефеса би онда упућивао на умеће тумачења ефеског мислиоца, на херменеутички кључ за скривена значења његових изрека, што ће рећи на „Делског рониоца”. Јер, Хераклитов пут, као пут дубљих уvida у ствари, захтева Дел-

ског рониоца кога је помињао Сократ кад је говорио о разумевању Хераклитових изрека, кад је говорио дакле о путу до Хераклита. Да парафразирамо Ефежанина — показује се да је Хераклитов пут и пут до Хераклита један исти. То је пут рониоца у дубину ствари, не остајање на површини мноштва разноликих и неповезаних фрагмената. Биће, дакле, да је то оно што Павловић назива Ефеским путем, доспевање до скривеног, невидљивог јединства ствари које се остварује роњењем, дубоким увидом.

Како се доспева до тог дубљег увида? Који је начин да се то изведе, који је пут у дубину? Пут је *methodos*. Па какав је *methodos* који води до Ефеса? Тада пут, видели смо код Хераклита, није многозналаштво. Ево шта о томе вели Павловић: „Тежак је и дуг пут до Ефеса. Проходан — непроходан. Који брзо и лако стижу, никад не стижу” (Ефешки пут I, фр. 43).

Ма откуд кренули, пут до Ефеса је дуг. И тежак. Он је и савладив (проходан) и несавладив (непроходан). Савладив, јер је њиме могуће путовати. Несавладив, јер се не може сасвим прећи и стићи на крај. А они који брзо и лако стижу, имају само привид да су њиме путовали и стигли. Заправо, они никад нису њиме путовали ни стигли јер су промашили пут, а тиме нису ни дошли на право одредиште. Дошавши у некакав Ефес, имају тек илузију да су били на путу до Ефеса, као што и не слуте да до оног правог Ефеса нису ни доспели. Овде, наиме, стићи на крај (циљ) само по себи не значи много, јер без пута не знамо где смо. Тек сам пут је све, о путовању је реч, тек путовање каже да ли смо доспели до циља, без путовања тамо, не можемо ни доспети. Они који су све време у Ефесу, попут божанских духови, нису били на путу и стога не мају неко посебно „осећање” да се налазе у Ефесу нити имају разлога да се томе посебно „радују”. Они пак који су напреџац, пречицом доспели у некакав Ефес, уопште нису били на путу нити су доспели у онај прави Ефес. Они јесу путовали, али нису били на *tom* једном једином путу, нису били на том путовању. Који је то проходно-непроходни пут до Ефеса?

Да бисмо препознали тај пут и избегли странпутицу, обратимо се за помоћ водичу на путу, даскалу (учитељу). Он каже: „У философији се не може учинити много без добrog даскала” (фр. 20). Не може се много урадити у самоћи, читајући само књиге. Зашто? Може да заведе Павловићев фрагмент који гласи: „Књиге се читају, али се разумевају онако како је и колико је даскал могао да разуме” (фр. 20). Као да је ту реч о некој врсти знања које се може пренети само усменим путем. Као

да се у истраживању не може ићи даље од учитеља, као да у философији нема никаквог напредовања. Као да ученик само епигонски, психистички понавља учитељев наук. Има нешто од тога, утолико што Павловић мисли да се заправо философије не могу тако поредити и показивати која је већа. Философ дође или не дође до увида. Сви који су дошли до продубљених увида изградили су властиту философију, они су заправо философи. Ту се не може говорити о томе ко је већи. Учитељ је ту да у живом разговору ученицима посредује властити увид. Има овде нешто од Платоновог уздржавања да најинтимније, најдубље мисли повери писаној речи која у том фиксираном, мртвом облику не може заправо да комуницира, да се брани од погрешног разумевања. Живи разговор је једини начин да се та мисао пренесе. Она се заправо и не може саопштити речима — речи не исказују готове увиде и истине, оне служе једино томе да сабеседника доведу у такво душевно стање и стање ума у коме би доживео саму ствар и тако је уживо спознао. Не као мртво слово на папиру, него као *живу* истину која се може осетити својим срцем, својим stomakom, својим узбуђењем. Зато ваља чути живу реч даскала.

Да ли је учитељ тај који у живом разговору само преноси ученицима своје увиде? Може ли он пренети свој увид ако само њега преноси и ништа уз њега? С овим је повезано и питање који је даскал (учитељ) добар? Наиме, није сваки учитељ добар, макар он дошао до знатних продубљених увида и у том погледу би имао шта пренети ученицима. Добар водич (учитељ) за једног, не мора бити добар и за другог путника (ученика). Јер, добар је само онај даскал кога *волиш*. „Оно је ваш даскалос ако га волите” (фр. 24). Ту је тајна учења. У љубави. „Једино вас ношењу самара и прескакању препрека можда могу научити, ако љубави немате” (фр. 24). Неслободним умећима можда можемо да овладамо ако немамо љубави. Можда. „Нешто ћете научити само од оних које волите” (фр. 24). Јер само они могу да вам пренесу ону ватру, оно осећање, онај жар са којим ћете кренути на пут у дубину у којој ћете стећи одређене увиде. Онај који вам преноси само пуку реч која опишује његов властити увид није различит од мртве књиге, од мртвог слова на папиру. Само онај који вас испровоцира да се сами отиснете на пут и доспете до циља јесте прави учитељ. У овом смислу свако такво путовање је лично путовање, свако га за себе мора извести, нико га уместо нас не може обавити, али без учитеља се не бисмо могли ни запутити у том правцу јер не бисмо знали куда да кренемо нити бисмо уопште задоби-

ли неопходни првобитни подстицај у одређеном правцу. Наш учитељ је, дакле, онај са којим смо у резонанци, са којим делимо исто узбуђење, кога волимо и који нам с љубављу преноси импетус ка продубљеним увидима у ствари.

Пут до Ефеса је пут продубљених увида, пут на коме се стиче мудрост, као што ју је стицао мудрольубиви Хераклит из Ефеса. Мудрост је пак ствар слободе. „Мудрост се преноси само љубављу” (фр. 24). Зашто је толико важна љубав? О томе можемо читати више, на пример, у Платоновом дијалогу *Гозба* или у глави 13 „Прве посланице Коринћанима” апостола Павла. Али у „Ефешком путу I” Павловић помало загонетно каже ово: „У љубави се рађам. Умирем кад љубав умире. Палингенесија” (фр. 44). Палингенесија је препород, обнављање душе. Јубав, дакле, препорађа, оживљава.<sup>4</sup> Јубав је животодавна. У свemu што настаје, што се рађа, неопходно је присуство љубави, тог елемента који преображава ствари. Тако је и са оним што рађа, у чему се нешто рађа. Све ово важи и за ум и његову делатност, тамо где настаје и живи мишљење.

Павловић говори, дакле, о путу до Ефеса, до оног подручја које носи име града у коме је реч философија можда први пут изговорена, судећи по Хераклитовом фрагменту бр. 35, у коме се каже да „људи-филозофи морају бити знаци веома много ствари”. Кажем „можда” — јер неки мисле да је израз „људи-филозофи” касније додао Климент Александријски, који цитира овај фрагмент. Ово да философи ваља да знају много ствари не значи пуку ученост, енциклопедијску обавештеност, познавање мноштва података без реда и међусобних веза, не значи многозналаштво. У фрагменту 40 Хераклит каже: „Многозналаштво не учи људе уму јер би иначе научило Хесиода и Питагору, и надаље Ксенофана и Хекатеја”. Један од Хераклитових савременика, који је много путовао и сакупио многа знања био је, дакле, Питагора, али он, каже Ефежанин, до ума није доспео. У фрагменту 129 Хераклит о њему каже: „Питагора, син Мнесархов, прионуо је на истраживање више неголи ма који други човек. И пошто је себи направио избор из тих расправа, створио је своју мудрост: многозналаштво, зло умеће”. Сакупљање знања, књишког или животног искуства, само по себи не мора бити лоше, чак је неопходно (фр. 35), али оно остаје безвредно многозналаштво, чак зло ако се не крунише дубљим увидом у јединство света, у оно једно што повезује све ствари, у *logos* свих ствари.

<sup>4</sup> Као што рече песник за ону коју он воли и која њега воли: „Све друге сахрањује, само мене оживљава”.

У овоме је Павловић с дубоким уверењем следио Хераклита. Наш мислилац многознalaштво назива и ученост. О учености у „Ефешком путу I” (фр. 39) каже следеће: „Својство учености: оно што је беззначајно учинити значајним, неважно важним, разумљиво неразумљивим. Ученост је тешка Богу и људима, али је људи ипак подносе и уважавају: они који је имају ради оних који је немају, они који је немају из страха и зависи-сти према онима који је имају”. Зазирући од испразности учености, од свезналица који пишу учене и досадне књиге, у свој *Болнички дневник* је са резигнацијом записао: „Србија неће ускоро имати филозофа од храбрости и ума”.

Храброст је важно карактерно својство онога ко кани мислити својом главом, својим умом. То је стога што се човек који жели да мисли не сме заклањати иза других, он мора да се „испрси” и да стане иза својих мисли. Мишљење се мора изводити самостално, онај ко мисли мора да каже своју а не туђу реч. „Српску филозофију ваља тражити у спонтаном је-зичком изражају, а не у имитацијама великих узора” (фр. 52). Овај спонтанитет подразумева храброст изрицања. То не значи да се овде говори о некој оригиналности у смислу упражњавања мишљења изван одређене традиције. Напротив, философите су открили Грци и сви који философирају, да би били оригинални, морају се вратити ономе што су Латини звали *origo* (постанак, порекло, рођење, али и постојбина, колено, племе, род, извор); оригиналност је верност извору. Овде је реч о томе да се у оквиру традиције философирања буде свој и ослоњен на себе и властите способности мишљења. „Можете марширати у редовима, можете певати у хору и свирати у оркестру под вођством каквог диригента, али не можете мислити у редовима, ни у хору, ни у оркестру. Мислiti морате сами у себи и са собом” (фр. 40).

Павловићу је било стало до мудрости, он је био љубитељ мудрости, *philo-sophos*. Није хајао за модерна широка разматрања око тога да ли је философија могућа, њему је то више личило на помањкање стваралачке снаге, на својеврсну јаловост духа у времену у којем је научност задобијала првенство над мудрошћу. Он се није бавио питањима остварења философије, превладавања или преболевања метафизике и сличним, јер ту није било речи о мудрости него о нечем другом. Алудирајући на Маркову XI тезу о Фојербаху и опонирајући јој, Павловић каже: „Филозофи су сувише слаби да би свет променили; сувише мудри да би то и покушали” (фр. 13). Они који не љубе мудрост немају разлога да се пачају око философије. У

фрагменту 33 једноставно је записао: „Кад имаш да кажеш нешто мудро, сачини песму или филозофски, мудрольубиви спис — немој писати о томе да ли је поезија и филозофија могућа”.

До мудрости се доспева умом. Ум даје унутрашњу снагу. Модерни свет је тежиште померио на спољашњу снагу, на моћ која потиче из те спољашње снаге. Модеран човек је све дао на разум, интелигенцију, спољашњу снагу која се релативно лако може стећи. Ум се, међутим, не може стећи као нешто споља што се узима, он подразумева унутрашње оплемењивање, образовање душе. Не без жаљења, Павловић напростио констатује: „Унутрашња снага модерног човека је готово ништавна” (фр. 41). Остати само на разумском нивоу, на интелигенцији какву имају математичари или техничари значи могућност лишавања мудрости. Павловић каже једноставно ово: „Такозвани интелигентни људи могу бити будале” (фр. 42). Без храбрости и ума, дакле, нема ваљаног философа.

Ми као умска бића настојимо да разумевамо ствари. Под разумевањем Павловић схвата употребу ума. Неразумевање је неупотреба ума. Али постоје три врсте разумевања, вели он.

„Једно је техничко и потребно му је добро памћење и употреба интелигенције” (фр. 25). Могли бисмо рећи да је ово разумевање разумско, неумско и у том смислу је неразумевање. Ова врста разумевања је најужа и честа је код људи који мисле на прецизан и рутински начин. Без памћења и интелигенције неће бити ваљаног разумевања, али то двоје није дољно. По правилу, ова врста разумевања има потребу за апсолутизацијом својих увида. Оно је хладно и бездушно.

„Друго је филолошко и потребно му је све што и првом, уз додатак знања језика” (фр. 25). Знање језика отвара очи за релативност исказивања, зависност од језика на којем мислимо и говоримо. Знањем језика постајемо свесни тешкоће преvoјења с једног језика на други, немогућности да се мисао настала у једном језику у потпуности пренесе у други. На овом ступњу постајемо свесни да су ствари сложеније него што изгледају на први поглед. И ово разумевање је хладно и бездушно. Али, строго гледано, прва и друга врста разумевања могу се узети као неразумевање. Ту се могу стећи многа знања, многозналаштво, али још нема схватања, ту се још није доспело до ума. За ове који имају само памћење, интелигенцију и знање језика Павловић каже да „постају многозналци који све знају и све казују, али ништа не схватају” (фр. 25).

„Треће је умно, и потребно му је све што и првом и другом, уз додатак љубави” (фр. 25; подвукao И. М.). Онај битни

додатак, у односу на претходне две врсте, јесте љубав. По томе се разликује умско од неумског разумевања, ум од разума. То је „не-разумска” компонента ума, онај његов ирационални део. Стога је умско разумевање „душевно и топло” (фр. 25). Оно је „најмање доступно смртницима” (фр. 25). Они који поседују само прве две врсте разумевања, најчешће не верују да постоји ум и умски увиди.

Дубина умских увида, којој идеолози разума често упућују подсмех, не односи се на неке нове рационалне везе које разум не може уочити, него на ону обојеност ствари тоновима које даје само љубав. Та дубина је један нови квалитет, који је нељубавницима недоступан. Љубављу обојене везе међу стварима доиста су невидљиве разуму. Зато је разум неплодан, а ум плодан. Јер, љубав оплођује. Неупотреба ума (љубави), не-разумевање, вели Павловић, спречава мисао да настане, а ону која је већ настала поништава. Ритуална (рутинска) употреба наших рационалних способности може мисао учинити стерилном.<sup>5</sup> Разумевање је употреба ума, љубавно опхођење са стварима. Љубав (ум) чини да догађај мишљења не буде поништен него да траје, да се оплођује. Бескрајна интелигенција без љубави не захвати ствари, остаје немоћна, извањска, нема приступа унутрашњости. Нема оне топлине којом се осећа близкост ствари, да смо са стварима везани, да се напросто осећамо, да смо са стварима своји, блиски. „Продубљено умовање и промишљање” плод је љубавног увида у ствари. Оно уочава нове „љубавне” везе, љубављу осветљене везе за које је рационална мисао слепа.

„Умно разумевање је врхунац људске мудrosti” (фр. 25). Умно разумевање, као врхунац људске мудrosti, као својеврсни крај љубавног путовања који је најмање доступан смртницима показује се, међутим, у различитим ликовима. Они који су доспели до Ефеса говоре о њему различито, њихови увиди се показују попут описâ слона које су они слепи Индузи давали на основу пипања. Једни су се дотицали ушију, други ногу, трећи леђа итд., али ниједан није имао увид у целину изгледа слона тако да су њихови описи једног истог бића деловали веома различито. Тако се и Ефес оним ретким који су га сагледали показује различито, као да постоји много Ефеса. И није извесно који је прави. Павловићу се пак чини да су сви описи

<sup>5</sup> У чланку „Сократова молитва Пану”. Видети Павловић, Б., *Eros и дијалектика*, приредио Илија Марић, ПЛАТО, Београд, 1997, стр. 56.

прави и једнако вредни. Неизвесно је једино то да ли се може доспети до целине, до оног једног Ефеса.

Утолико постаје драгоценостији пут до Ефеса, Ефески пут. Не само као једина веза са Ефесом, него и као нешто што је једино извесно на овом путовању смртника. Уз то, то путовање је вредно и само по себи као извор радости која је суштински повезана са природом самог пута, са љубавним одношењем према стварима.

Пут до Ефеса је љубавни пут. Без љубави, остајемо изван ствари, изван Ефеса, у плићаку разумског одношења. Са њом пак настављамо до оног правог, јединог Ефеса до кога можда никада нећемо доспети. Али настављамо са љубављу.

*Ilija Marić*

## BRANKO PAVLOVIĆ ON THE ROAD TO EPHESUS

### Summary

The famous Belgrade professor of Ancient Greek Philosophy Branko Pavlović (1928—1986) during his life did not publish his fragmentary notes he wrote under the title *The Road to Ephesus I*. The author of this paper prepared and edited these philosophical notes in 2000, which are analyzed here. Comparing these notes with the similar philosophical fragments of other noted Serbian thinkers (Božidar Knežević, Ksenija Atanasićević), the author concludes that, although such fragmentary thinking may be appropriate for an epoch as ours — without great philosophical systems — this method was not really Heraclitus' road. Pavlović sought deep insights into the unity of all things, *logos*, the way Heraclitus did.

His road to Ephesus was not a real travel, but internal one, spiritual explained in better and critical thoughts, underlining the ultimate value of love.



*Срђан Шаркић*

## ОДРЕДБЕ РИМСКОГ ПРАВА О МИРАЗУ У СРЕДЊОВЕКОВНОМ СРПСКОМ ПРАВУ

**АПСТРАКТ:** У раду се анализирају одредбе римског права о миразу, које су посредством византијских правних компилација продрле у средњовековно српско право. Потом се испитују српски правни споменици из XIII и XIV века и покушава да нађе одговор на питање у којој су се мери правила римско-византијског права о миразу примењивала у средњовековној Србији.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Мираз, *dos*, прикија, римски правници, *Синтагма* Матије Властара, Прохирон, Душанов законик

Мада се у сачуваним текстовима римских правника не може наћи дефиниција мираза, Римљани су под миразом (*dos*) подразумевали имовину коју према посебном брачном споразуму (*ractum*) жена доноси мужу ради олакшавања трошкова брачне заједнице и која, између осталог, служи за имовинско обезбеђење жене након престанка брака. Мираз је одвојена имовина, коју по правилу даје женин *pater familias*,<sup>1</sup> а којом муж правно и фактички управља.

Питање својине над миразом није било једноставно и о њему су римски правници доста расправљали. У једном одломку из Дигеста налазимо мишљење знаменитог правника Паулуса, који сматра да мираз у току брака спада у имовину

<sup>1</sup> *Ulpianus Regularum liber singulas VI, 3: Dos aut 'profecticia' dicitur, id est quam pater mulieris dedit; aut 'adventicia', id est ea, quae a quovis alio data est (Miraz se naziva ili profekcicijski, tj. onaj koji je dao otac [te] žene, ili adventicijski, tj. onaj koji je dao bilo tko drugi).* Izdanje Ulpijan, *Knjiga regula, priredio i preveo Ante Romac, Latina et Graeca*, Zagreb 1987, str. 32—33.

мужа (*Idem [Paulus] respondit constante matrimonio, dotem in bonis mariti esse*).<sup>2</sup> Али, како су у римском друштву разводи постали учестали, наметнула се потреба да се мираз врати жени, па је самим тим изграђено и схватање да је мираз ипак женина својина, што је изразио римски правник Трифонин речима: *Иако мираз сіада у имовину мужа, ипак је он женин.*<sup>3</sup>

Због великог значаја који је мираз у каснијој римској историји стекао у имовинским односима између брачних другова, римски правници су му посветили доста пажње и створили читав низ правила која се своде на следеће: након смрти мужа, мираз припада жени. Ако је дошло до развода брака, муж враћа мираз жени, али неке делове мираза може задржати, на пример због деце (*propter liberos*). Ако је до развода дошло кривицом жене, муж у том случају може задржати по једну шестину мираза (у зависности колико деце имају), али не више од половине мираза. Из моралних разлога (*propter mores*), на пример ако је жена извршила прельубу, муж може задржати једну шестину мираза. Ако жена умре пре мужа, *dos profectitia* се враћа њеном оцу, али муж може за свако дете задржати по једну петину мираза.<sup>4</sup>

Јустинијаново законодавство подвлачи да је мираз женина својина и те одредбе биле су преузете у *Прохирону*, па самим тим и у *Законоправилу* Светог Саве.<sup>5</sup> Даља рецепција одредаба римског права о миразу налази се у *Синтараими*, правном трак-

<sup>2</sup> D. L, 1, 21, 4.

<sup>3</sup> D. XXIII, 3, 75, *Tryfoninus libro sexto disputationum: Quamvis in bonis mariti dos sit, mulieris tamen est...*

<sup>4</sup> Већину правила о миразу редактори Дигеста расподелили су у три титулуса ХХIII књиге. То су: трећи титулус *De iure dotium* (О јправу мираза), који садржи 85 одломака из дела римских правника; четврти титулус *De pactis dotalibus* (О споразумима о миразу), 32 одломка, и пети титулус *De fundo dotali* (О земљи [стеченој] миразом) са 18 одломака.

<sup>5</sup> Глава 55 Законоправила Светог Саве представља превод целог *Прохирона*, византијског закона донетог између 870. и 879. у име царева Василија I, Константина и Лава. Редактори *Прохирона* сврстали су одредбе о миразу у титулус осми под називом Περὶ δίκαιου προϊκός (О јправу мираза) и у титулус девети под насловом Περὶ ἐκδίκησεως προϊκός καὶ τὸν βαρῦν αὐτῆς (О поштраживању мираза и његових штета). Издање J. et P. Zepos, *Jus Graecoromanum, vol. II, Athenis 1931* (reprint Aalen 1962), pp. 139—143. Стари српски превод осмог титулуса гласи *О исправљењу вена* (О уређивању мираза), а деветог *О оштешењу вена и штежести едо* (О поштраживању мираза и његових штета). Издање *Законоправило или Номоканон Светога Саве, Иловички прейис 1262. година, францускија, прередио М. Петровић*, Горњи Милановац 1991, стр. 278 б и 279 а. Занимљиво је да преводилац *Прохирона* грчку реч πρόικα, προϊξ = мираз, преводи са **веном**, док се у правним споменицима из XIV века користи термин **прикиа**.

тату солунског калуђера Матије Властара, насталој 1335, а преведеној у Србији око 1348. године. Матија Властар је прописе о миразу сврстао на два места: у састав Δ (Д) — 2 под насловом Περὶ δανείστῶν, καὶ δανείου, καὶ ἐνευύρων, Ο зајемницих и заиме и залозех (*О зајмодавцима и зајмовима и залогама*) и у састав Π—20 под насловом Περὶ προικών πραγμάτων, Ο прикијних иманијих (*О имовини [стеченој] миразом*).<sup>6</sup> Он је задржао прописе из *Прохирона*, односно из Јустинијановог законодавства, и то су углавном следеће одредбе: муж има право да ужива мираз, али не сме да га прода или заложи.<sup>7</sup> Не дозвољава се ни жени да свој мираз заложи ради мужевљевих дугова.<sup>8</sup> Ако муж због дугова постане инсолвентан, жена има право на повраћај мираза, чак има предност и у односу на државно („царско“) потраживање.<sup>9</sup> После женине смрти, мираз прелази на децу. Муж не наслеђује мираз. Ако је жена умрла без деце, мираз мора да се врати њеној породици.<sup>10</sup> Уговор између брачних другова по коме муж наслеђује мираз после женине смрти, ништаван је. Али, такав уговор је дозвољен између оца невесте и будућег зета, јер право располагања миразом припада оцу девојке.<sup>11</sup> Муж има право да на суду тражи обећани мираз са каматом, уколико му на време није био исплаћен.<sup>12</sup>

Кратак преглед одредаба римско-византијског права о миразу који смо навели, показује да је овај институт приватног права продро у средњовековну Србију преводом византијских правних компилација. Али, да ли су се и у којој мери та правила примењивала и колико су она била усклађена са словенским обичајним правом, изузетно је сложено питање. Према

<sup>6</sup> Грчки текст према издању Г. А. Ραλλῆς καὶ Μ. Ποτλῆς ΜΑΤΘΑΙΟΥ ΤΟΥ ΒΛΑΣΤΑΡΕΩΣ ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ, Αθηναὶ 1859, стр. 204 и 440. Српски текст према издању С. Новаковића, *Матије Властара Синтагмат, азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, словенски превод времена Душанова*, Београд 1907, стр. 214 и 466.

<sup>7</sup> Синтагма Δ—2, 3, издање Новаковић, стр. 214; издање Ралис-Потлис, стр. 204; Proch. IX, 3, ed. Zepos, p. 140.

<sup>8</sup> Синтагма Δ—2, 5 и 6, издање Новаковић, стр. 214; издање Ралис-Потлис, стр. 205; Proch. IX, 19 et 20, ed. Zepos, p. 143.

<sup>9</sup> Синтагма Δ—2, 2, издање Новаковић, стр. 214; издање Ралис-Потлис, стр. 204; Proch. IX, 15—17, ed Zepos, p. 143.

<sup>10</sup> Синтагма Π—20, 1, издање Новаковић, стр. 466; издање Ралис-Потлис, стр. 441; Proch. VIII, 1 et 2, ed. Zepos, p. 139.

<sup>11</sup> Синтагма Π—20, 6, издање Новаковић, стр. 466; издање Ралис-Потлис, стр. 441; Proch. IX, 9, ed. Zepos, p. 141.

<sup>12</sup> Синтагма Π—20, 2 и 5, издање Новаковић стр. 466; издање Ралис-Потлис, стр. 441; Proch. IX, 4, ed. Zepos, p. 141.

мишљењу Карла Кадлеца ове одредбе породичног права доста су далеке од словенских схватања, по којима девојка уопште не добија мираз или добија само нешто руха и накита.<sup>13</sup>

Ипак, српски правни споменици из XIV века на неколико места спомињу *ῆρικη* (мираз) што је несумњиви доказ да је византијски утицај учинио своје и да је ова установа била позната средњовековном српском праву.<sup>14</sup> Тако на пример у повељи краља Милутина издатој манастиру Светог Ђорђа на Севрави код Скопља (око 1300) у члану 21 стоји: **И Драгослав казњьцъ даде отъ тъстънине си виноградище Маврово у Бутели.**<sup>15</sup> Редактори повеље употребили су израз *τασῖνην*, односно имење стечено од таста, што је несумњиво мираз. Иста повеља у члану 33 спомиње *τασῖνη* *ῆρικη*, коју је миразом стекао извесни Манота, зет Драготин.<sup>16</sup>

Душанов законик изричito спомиње мираз (прикију) само у члану 44 који гласи: *И оѣроке ѿшто си имају властеле, да им су у башиину, и њих деце у башиину вечну, на оѣрок у ῆρиције*

<sup>13</sup> К. Кадлец, *Првобитно словенско право пре X века, превео и дођунио Т. Тарановски*, Београд 1924, стр. 82.

<sup>14</sup> Утицај је могао доћи и из приморских градова који су улазили у састав средњовековне српске државе као и из Дубровника. Примера ради, по-главље 149 Которског статута из 1316. године, носи наслов *De dote et parchivio* (*parchivium*, од грчке речи προίξ = прикија, мираз) у коме се изражавају схватања из Јустинијановог законодавства према којима је мираз женина својина (*Statuta et leges civitatis Cathari, Venetiis MDCXVI, apud Rubertum Meietum; Видети и И. Синдик, Комунално уређење Копора од друге половине XII до почетка XV столећа, Српска Академија Наука, посебна издања, књига CLXV, Историски институт, књига 1*, Београд 1950, стр. 130). Начело по коме је мираз женина својина још јасније изражава Дубровачки статут из 1272. године: *Intentionis enim nostrae est, ut semper et in omni casu dos sive parchivium mulieris sit sacrum* (Издање В. Богишић и К. Јиречек, *Liber statutorum civitatis Ragusii, compositus anno 1272, Monumenta historico-juridica slavorum meridionalium, vol IX*, Zagreb 1904, IV, 1).

<sup>15</sup> А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, Београд 1926, стр. 72.

<sup>16</sup> Исто, стр. 75. Из ових примера се види да је у скопској области било прихваћено основно начело византијског права (које није изричito споменуто у Синтагми) да и непокретне ствари могу бити даване у мираз. Cf. А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, Београд 1928, стр. 131 = *Класици југословенског права*, књига 16, Београд 1998, стр. 439. Као потврду ове чињенице А. Соловјев наводи и податак из повеље краља Милутина хиландарском пиргу у Светој Гори (око 1308) где се наводи да је српски краљ читаву скопску област добио као Симонидин мираз од византијског цара Андроника II (... и да ми оноузи земљо оу прикио... Издање С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, стр. 477). Мислим да се овде не ради о миразу као имовинско-правном послу, већ о политичком потезу: да би спасли образ, Византинци дају Милутину, под ма- ском мираза, територије које је он већ био освојио.

*да се не даје никада.*<sup>17</sup> Али, иако се у члану 44 изричito спомиње прикија (мираз), намера ове одредбе није да регулише мираз као приватно-правни институт. Овом наредбом цар забрањује давање отрока (категорије становништва чији је правни положај сличан робовима) у мираз, што је доста необично, јер се у првом делу члана (као и у члану 46) вели да су отроци у пуној својини властеле (*да им су у баштину*).<sup>18</sup>

Српски правни споменици често користе и термин *ਕрикасти* или у *ਕрикују дайши*, углавном када говоре о пуном праву својине на непокретним стварима. Можда најбољи пример за то даје уговор којим Доброслава са децом продаје свој двор у Призрену, Ману, Драгичину брату (такозвана „Призренска тапија“). Пошто је сам чин купопродаје обављен, у исправи се изричito каже: *да одњска да си облада Мано онии дворомъ ъако и суши башчиникъ луби имати харисати, прикисати, продати, за душу дати али заменити.*<sup>19</sup> Дакле, након што је купио кућу, Мано је стекао пуно право својине на њој (*да си облада Мано онии дворомъ ъако и суши башчиник*), које укључује и најважније својинско правно овлашћење — право да се ствар и отуђи (такозвани *abusus*). Међу начинима отуђења ствари састављач исправе спомиње и *ਕрикасти* (дати у мираз). Остали начини су *харисати* (грчки *χαρίζειν* = поклонити из љубави), продати, завештати (*за душу дайши*) и заменити. Сличном формулом изражава се властеоско пуно право својине на земљи и у повељи којом цар Урош 10. априла 1357. даје острво Мљет у баштину которским властелинima Биволичићу и Бучићу: *да им јесш ѿврдо до века љубе ѿд црков за душу ѿдисати, у ਕрикују дайши, ѿродати, харизати, заменити, куде им хошеније, обрашити, како и всаку своју сушијују баштину.*<sup>20</sup>

Занимљиво је да члан 40 Душановог законика, који потврђује баштинска права властеле, не спомиње давање у мираз (*ਕрикасти*) као начин отуђења ствари којим располаже вла-

<sup>17</sup> С. Новаковић, *Законик Стефана Душана, цара српског*, Београд 1898 (репринт 2004), стр. 39 и 175; Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана, 1349 и 1354*, Београд 1960, стр. 51.

<sup>18</sup> Необична забрана давања отрока у мираз, коју предвиђа члан 44 Душановог законика, изазвала је недоумице и различита тумачења код најистакнутијих истраживача средњовековног српског права, у која се овом приликом, сасвим разумљиво, не можемо упуштати. Она су везана и за доста нејасан правни положај отрока уопште. Видети о томе *Лексикон српског средњег века*, одредница *Отарок* (Ђ. Бубало), Београд 1999, стр. 483—485, где се наводи и списак литературе о овим питањима.

<sup>19</sup> А. Соловјев, *Одабрани сјоменици*, стр. 148.

<sup>20</sup> С. Новаковић, *Законски сјоменици*, стр. 311. Слично и стр. 313 и 776.

стела (спомиње се *иод црков дайти, или за душу одати, или ино-му љродасти кому љубо*).<sup>21</sup> Али, тешко би било поверовати да властела то право није имала, јер га савремене повеље спомињу.<sup>22</sup> Поред тога члан 174 каже: *Људије земљане који имају своју баштину, земљу и винограде и кућенице, да су вољни ош својих виноград и ош земље, у Јрикију одати, или цркви иподложити или љродасти...*<sup>23</sup> Дакле, ако припадници себарског сталежа могу своје баштине да дају у мираз, сасвим сигурно да је то могла и властела. Изостанак те одредбе у члану 40 може бити и непажња преписивача или је до нас стигла, како претпоставља А. Соловјев, несавршена редакција Душановог законника.<sup>24</sup>

Формула у Јрикију дати смомиње се последњи у пут у српским правним споменицима у повељи деспота Ђурђа Бранковића којом потврђује добра и баштине великому челнику Радичу (1428). У тексту се каже да добијена имања Радич може у *свом живоју, и њој својој смрти кому што усхоће осіставити, записавши му у свои диатас, или своему дештешу, или кому ош своих сродника, или цркви иприложити, или у Јрикију дати, или заложити, или љродасти...*<sup>25</sup>

Испитивање извора јасно показује да је средњовековно српско право познавало установу мираза, која је вероватно продрла под утицајем византијског права. Али, да ли су сва компликована правила римско-византијског права, уврштена у преводе византијских правних збирки и примењивана у пракси, тешко је рећи. Вероватно да због недостатка извора на то питање никад нећемо добити задовољавајући одговор.

<sup>21</sup> С. Новаковић, *Законик*, стр. 36 и 171; Н. Радојчић, стр. 50.

<sup>22</sup> Cf. А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана*, стр. 132 = *Класици југословенског права*, стр. 440.

<sup>23</sup> С. Новаковић, *Законик*, стр. 136 и 250; Н. Радојчић, *Законик*, стр. 78.

<sup>24</sup> А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана*, стр. 132, нап. 3 = *Класици југословенског права*, стр. 440, нап. 3.

<sup>25</sup> С. Новаковић, *Законски споменици*, стр. 334. У овој повељи се по први пут у средњовековном српском праву смониње и завештавање имовине путем тестамента (записавши му у свои диатас; грчки διάταξις = тестамент) као облик отуђења имовине.

*Srđan Šarkić*

PROVISIONS OF ROMAN LAW ON DOWRY IN SERBIAN  
MEDIAEVAL LAW

Summary

Roman lawyers considered dowry (*dos*) as the property which on marriage is transferred by the wife herself or by another to the husband with a view of diminishing the burden which the marriage will entail upon him. It is of two kinds. *Profectitia dos* is that which is derived from the property of the wife's father or paternal grandfather. That *dos* is termed *adventitia* which is not *profectitia* in respect to its source, whether it is given by the wife from her own estate or by the wife's mother or a third person. According to the opinion of Roman lawyers, which was accepted by the legislation of Emperor Justinian, *dos* remained always wife's property. Such provisions penetrated in Serbian mediaeval law with the translation of Byzantine law miscellanies, but it is still uncertain whether they were applied in everyday's life.



КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ  
REVIEWS



## DUE LIBRI SUI *SOPHOI* DI MILETO E UN GRANDE REPERTORIO BIBLIOGRAFICO

P. F. O'Grady, *Thales of Miletus. The Beginnings  
of Western Science and Philosophy*

Aldershot, Ashgate, 2002; ISBN 0-7547-0533-7; XXII-310 p.

*I Quattro Grandi Milesi. Talete, Anassimandro,  
Anassimene, Ecateo.* Testimonianze e frammenti.

Testi originali a fronte, a cura di E. Moscarelli

Napoli, Liguori, 2005; ISBN 88-207-3887-2; XII-280 p., € 34,00

B. Sijakovic, *Bibliographia Praesocratica. A Bibliographical  
Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its  
Religious and Scientific Contexts, with an Introductory  
Bibliography on the Historiography of Philosophy  
(over 8,500 Authors, 17,664 Entries from 1450 to 2000)*  
Paris, Les Belles Lettres, 2001; ISBN 2-251-18002-8; 700 p.

In questi primi anni del nuovo millennio stiamo assistendo a un ritorno di interesse per Mileto e i suoi celebrati *sophoi*, anzi, più in generale, per i Presocratici. In effetti non lascia indifferenti sfogliare l'imponente repertorio bibliografico di Sijakovic, repertorio che ha preso forma mentre la Jugoslavia viveva anni terribili, avere conferma del fatto che la prima vera monografia mai dedicata al grande Talete è stata pubblicata solo nel 2002 (da parte di una studiosa australiana) e che un altro autore propone ora uno sguardo sinottico ai "quattro" grandi Milesi (perché quattro? Chi oltre a Talete, Anassimandro e Anassimene?). Per di più scrivo questa nota — estate 2006 — mentre è stato da poco celebrato il *Symposium Heracliteum II* (Città del Messico, giugno 2006) ed è annunciato il *Symposium Praesocraticum III* (München, ottobre 2006), mentre continua a grandi passi la realizzazione di un progetto editoriale assolutamente unico nel suo genere — i tanti volumi di *HERACLITEA* che Serge Mouraviev viene pubblicando presso Academia Verlag sin dal 1999: nove volumi finora pubblicati,

inclusa la tanto attesa edizione dei frammenti, e almeno altri nove volumi in corso di realizzazione, un'impresa di proporzioni inusitate, che corona molti decenni dedicati pressoché esclusivamente allo studio di questo autore — e cominciano a circolare le prime informazioni sul conto di un impegnativo progetto di rifacimento dell'intero Diels-Kranz. Troppi indizi per non pensare che si stia assistendo a un ritorno globale dell'interesse per questi antichi autori.

In effetti i decenni scorsi sono stati segnati da una lunga fase di crescente interesse per i Presocratici che negli anni Ottanta ha dato luogo, fra l'altro, alla pubblicazione di opere come la *Sapienza greca* di Giorgio Colli (1977—80: solo tre volumi anziché dieci a causa della improvvisa morte dell'autore), *Los filósofos presocráticos* (tre impegnativi volumi curati da Conrado Eggars Lan e collaboratori per la Biblioteca Clásica Gredos: Madrid 1978—80), *Filosofia greaca pina la Platon* (quattro volumi in rumeño, non meno impegnativi, curati da Ion Banu: Bucuresti 1979—84) e il cospicuo *Les Présocratiques* di Jean-Paul Dumont (Paris 1988), accolto nella Bibliothèque de la Pléiade (ricorderò inoltre i due aurei volumetti curati da Jaap Mansfeld per la Reclam Verlag: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1986). A questa fase espansiva subentrò tuttavia, e all'improvviso, una fase di stanca o stasi, tale da far pensare a un certo sovraffaticamento, che è durata fino a fine millennio (dunque per una buona dozzina d'anni) e che sembra aver già ceduto il posto una netta ripresa dell'interesse e degli studi, come si può inferire anche soltanto sulla base degli indicatori sopra richiamati.

Dopo aver brevemente evocato il contesto (o almeno alcuni elementi del contesto), diamo ora uno sguardo ai tre volumi che, anche per essere nati uno nel Montenegro, l'altro in Australia e il terzo a Napoli, sono comprensibilmente diversi: molto ma molto diversi fra loro.

Il repertorio predisposto dal Sijakovic evidenzia una completezza di dati e un'accuracy nel riportarli che, come ho accennato, suscita la più grande impressione quando si consideri che esso non sembra risentire in alcun modo degli oltre dieci anni di inquietante turbolenza politica in cui è vissuta la ex-Iugoslavia. L'unica traccia visibile è infatti costituita dalla severa nota di denuncia in tre lingue che l'autore ha collocato al termine della sezione introduttiva. Si intitola "Aspettando Pasqua, 55 anni dopo il 1944" perché — ci viene riferito — già nel 1944, a seguito dei bombardamenti, un incendio aveva distrutto la Biblioteca Nazionale di Belgrado e, con essa, l'unico esemplare del primo alfabeto serbo (risalente alla fine del Cinquecento). Questo richiamo permette al Sijakovic di farci notare che qualcosa di terribilmente analogo è accaduto anche sul finire degli anni Novanta. Che dunque egli abbia potuto condurre a buon fine l'opera poco meno che sotto le bombe è davvero un miracolo.

Il prevedibile merito dell'opera è di aggregare, aggiornare e arricchire l'informazione bibliografica già disponibile in varie forme — tra tutti i repertori recenti spiccano *Les Présocratiques: Bibliographie analytique* (1879—1980) di Léonce Paquet, Michel Roussel e Yvon Lafrance (Montréal—Paris 1988—89) integrati da *Les Présocratiques (1450—1879)* curati da Pa-

quet e Lafrance (Montréal 1995), ma sappiamo che il circuito web ha letteralmente moltiplicato l'offerta di dati bibliografici — senza che la quantità comporti un peggioramento nella qualità dell'informazione. E infatti siamo in presenza di un prodotto maneggevole, ben impaginato, dotato di funzionali titoli correnti e, per quanto ho potuto vedere, miracolosamente immune da forme improprie di semplificazione o supposta razionalizzazione della grafia (fa piacere leggere, ad es. "La formula pitagorica della Cosmica Evolutione", titolo di un dimenticato articolo di Caporali del 1884) o da possibili errori nel trattamento, poniamo, dei cognomi doppi.

Un altro pregio del volume (un risultato atteso, e ampiamente conseguito) è dato dalla sistematica registrazione dei dati sulla letteratura specialistica prodotta nell'Europa dell'est, una produzione libraria che, nei repertori espressi dal cosiddetto Occidente, è stata finora documentata in modo non sistematico, anche se molto è stato già fatto dalla redazione dell'*Année Philologique* durante interi decenni (ma le cose non sono andate così bene per quanto riguarda gli apporti di carattere prevalentemente filosofico).

Certo che permane per tutti la difficoltà di orientarsi tra i tanti titoli (ed autori) e le tante lingue, di accedere a singole opere e di capire qualcosa di quanto è scritto in lingue non frequentate, ma è appena il caso di osservare che ciò non riduce in alcun modo l'utilità del repertorio, tanto più che accade sempre più spesso di attivare dei contatti con esponenti dell'una o dell'altra area linguistica fino a ieri percepita come talmente remota da poterla considerare irrilevante per i nostri studi. Semmai è tempo di prendere coscienza che, oltre al cosiddetto Occidente, non c'è solo il sottoinsieme delle comunità e delle tradizioni scientifiche dell'Europa orientale, ma c'è anche un altro sottoinsieme, quello dell'Estremo Oriente, al quale pure è tempo di prestare attenzione (basti considerare che nel 2007 la presidenza della International Plato Society passerà a un brillante professore giapponese), e il presente repertorio non perviene a coprire anche queste aree linguistiche.

Un altro dato degno di nota è che la rassegna relativa alle pubblicazioni concernenti i singoli *sophoi* — Sofisti esclusi — inizia a p. 398 e finisce a p. 619 (7.300 titoli indicizzati), dopodiché la rassegna continua con le pubblicazioni dedicate alla 'fortuna' (molte decine di sezioni che partono dalla fase "Before Plato" per arrivare fino alla filosofia del Novecento). Che altro c'è nelle prime quattrocento pagine di questa *Bibliographia*? Dopo la lista delle abbreviazioni e la sezione dedicata a repertori, encyclopedie, opere collettive, Festschriften, atti di congressi e simili (pp. 91—151), incontriamo una generosa selezione di scritti orientati al mito e alla religione (Orfismo, Omero ed Esiodo, una serie di pensatori 'religiosi' come Pinndaro, i tragici, Aristofane, Diodoro...) e poi circa 120 pagine dedicate alla discussione di tante parole chiave e concetti utilizzati dai *sophoi* comune mente considerati "presocratici": un'autentica risorsa, data l'attitudine di questo tipo di scritti a disperdersi nei rivoli più diversi. Si tratta di un'autentica risorsa per chi voglia orientarsi tra questo particolare tipo di indagini.

Passiamo ora a Talete. Dopo secoli nel corso dei quali era sembrato che a questo autore non si potesse dedicare più di un capitolo o di un articolo (sembrò già un passo in avanti arrivare, nel 1971, alla *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene* di Renato Laurenti), dopo ben tre monografie su Anassimandro (Kahn nel 1960, Conche nel 1991, Hahn nel 2001) e un volumetto dedicato ad Anassimene (Wörle 1993), è finalmente accaduto, per così dire, il miracolo: ora anche su Talete è disponibile una monografia competente, fondata su vaste letture e su un'esplorazione a vasto raggio delle evidenze.

La O'Grady prende le mosse dal primo libro della *Metafisica* di Aristotele e dalla tesi secondo cui l'*arche* è acqua. Dopo un capitolo introduttivo e un capitolo sulle fonti verosimilmente utilizzate da Aristotele, seguono un capitolo sull'acqua intesa come *arche*, uno sul possibile senso di questo enunciato anche in relazione ad alcune spiegazioni tradizionali dei fenomeni, un quinto capitolo su Talete e la mitologia in cui l'autrice giustamente si interroga sulla distanza che poté separare il principio di Talete dall'idea omerica degli dei che scaturirono da Oceano (*Il.* XIV 246 e 302), e un ulteriore capitolo sulla tesi secondo cui per Talete la terra giace sulla (ed emerge dall')acqua.

Questa articolata esegesi del passo di Aristotele sull'acqua come *arche* (e delle evidenze di contorno che ne possono precisare il senso) occupa poco meno che l'intera prima metà del volume. Seguono un capitolo sulla frase "tutte le cose sono piene di dei", un capitolo sulle "nuove idee intorno al cosmo", un altro sull'attraversamento del fiume Halys, uno intitolato "Thales the Mathematician", un ulteriore capitolo intitolato "Scientificity and Rationality" e infine delle conclusioni. Salta agli occhi l'assenza di un paragrafo sui metodi per misurare l'altezza delle piramidi e la distanza delle navi dalla riva e di un paragrafo sull'origine delle piene periodiche del Nilo.

L'insieme evidenzia inoltre un sostanziale contrasto fra la maggiore organicità della prima parte del volume e la relativa eterogeneità dei temi trattati nella seconda. Questo apparente squilibrio, a sua volta, lascia affiorare un problema più generale. L'autrice sceglie di partire da un famoso passo di Aristotele sull'acqua-*arche* ed erige questo tema in struttura portante, idea centrale e, per quanto possibile, filo conduttore della sua rappresentazione del personaggio. Ma, a dire il vero, le testimonianze non si scelgono, e d'altra parte si intuisce facilmente che la scelta di O'Brady dipende dalla straordinaria fortuna arrisa, tra i filosofi, alla *Metafisica* di Aristotele e alla retrospettiva sulle quattro cause che campeggia nel libro I, nonché dal conseguente affermarsi, in ogni forma di divulgazione filosofica moderna, dell'uso di associare Talete in primo luogo al tema dell'acqua-*arche*. Ora la straordinaria fortuna arrisa a una particolare 'lettura' di Talete non ha titolo ad essere trattata a priori come quella che ci assicura una corretta identificazione del nucleo centrale del suo insegnamento (nel caso di Eraclito, per esempio, non ci sentiamo obbligati ad accettare il *panta rhei* come asse portante del suo insegnamento; nel caso di Platone

non ci sentiamo obbligati a una lettura di tipo neoplatonico; nel caso di Aristotele non ci sentiamo obbligati a una lettura di tipo scolastico).

Dal canto suo la O'Grady argomenta che "Aristotele è la prima fonte rimasta per l'ipotesi di Talete sulla natura dell'universo e ... che i commentatori posteriori dipendono da Aristotele (e dal suo allievo Teofrasto) come fonte" (p. 29). Ma ciò vale unicamente per la *doxa* sull'*acqua-arche*, infatti altre *doxai* sono attestate già molto prima di Aristotele e il panorama delle fonti evidenzia almeno un altro autore anteriore ad Aristotele e che ha molto da dire sul conto di Talete (si tratta di Erodoto, e la stessa O'Grady ha cura di riconoscere, a p. 9, che "From Diogenes' report we learn that Xenophanes, Herodotus, Heraclitus and Democritus were familiar with the work of Thales"). Ma allora la centralità della tesi dell'*acqua-arche* al confronto con tante altre *doxai* attribuite allo stesso *sophos* non si può presumere: si deve semmai dimostrare. Più in generale, il tentativo di risalire al 'vero' mondo mentale di un autore, e di provare a farlo malgrado i filtri che ci impongono le fonti, non può non passare attraverso la decostruzione dei ritratti disponibili, cosa che l'autrice non manca di fare con acume e con buoni risultati in altre sezioni dell'opera, salvo a mantenere una subalternità intellettuale verso il passo del libro I della *Metaphysica* di Aristotele, cosa che a mio avviso non può ritenersi giustificata.

Anche perché la O'Grady continua (a p. 13 s.) con una articolata panoramica sugli scritti di Talete e sui "Topics on which Thales may have Written", e mi pare significativo che in questa panoramica non figuri alcun riferimento a un ipotetico trattato sull'*acqua-arche* (non poteva essere altrimenti). In secondo luogo le sue conclusioni (p. 249 ss.) si configurano piuttosto come un riepilogo degli accertamenti effettuati in vari ambiti, senza ulteriori riferimenti al tema dell'*acqua-arche* e senza alcun tentativo di ricordurre l'insieme *ad unum*, ma con una convincente difesa dell'opzione di Talete per ciò che noi tutti chiamiamo scienza.

In effetti il punto di arrivo del volume consiste nel prendere atto delle molteplici competenze e dei molteplici interessi di Talete, il che equivale ad attribuirgli una forma di *polymathia* dietro alla quale non è più possibile ravvisare un'idea-guida o principio unificatore, se anche ve ne fu uno (cosa di cui personalmente dubito). Ma allora a che scopo accordare, all'inizio del volume, tanta enfasi proprio all'*acqua-arche*? È dunque significativo che la O'Grady non provi nemmeno a ricercare uno o più fili conduttori: se non lo fa, è perché su questo è ferma ad Aristotele. Eppure l'insieme delle evidenze su Talete non manca di lasciar affiorare anche altre costanti degne di nota. Ne ricorderò una: la sua passione e abilità in materia di misurazioni, passione e abilità che non si può dire sia stata 'ereditata' dagli altri presocratici. Sono attestate, infatti, sia misurazioni spaziali (altezza delle piramidi, distanza delle navi, ampiezza angolare del sole), sia misurazioni temporali (durata dell'anno, durata della luna nuova, durata dell'intervallo tra equinozio e tramonto delle Pleiadi, ineguale durata degli intervalli tra equinozio e equinozio ...). Che anche questo sia un tratto caratterizzato delle indagini di Talete è dunque difficilmente contestabile.

In conclusione: siamo in presenza di una monografia competente e approfondita, un nuovo inizio per gli studi su Talete. Potrei concludere auspicando che la prossima monografia sappia decondizionarsi di più dal famoso passo di Aristotele sull'acqua-arche. Ma si dà il caso che proprio il libro di Moscarelli vada con una certa determinazione in questa direzione, infatti è molto determinato nel diffidare della testimonianza aristotelica e propone di ravvisare in Talete un *sophos* dai molteplici interessi conoscitivi.

Il tratto più caratteristico del libro di Moscarelli è comunque un altro. Si tratta del proposito di "ricomporre il quartetto". In effetti, almeno tra i filosofi, è proprio difficile che a qualcuno venga in mente di associare Ecateo a Talete, Anassimandro e Anassimene, eppure questo quarto personaggio non può non essere associato ai primi tre per il fatto di essere loro concittadino, di poco più giovane di Anassimene, anche lui geografo al pari di Anassimandro, anche lui autore di testi in prosa pensati come deposito di conoscenze che possono interessare tutti ma, diversamente dagli altri tre milesi, capace di proporsi, sia pure con alcune concessioni alla vocazione universalistica dei suoi maestri, come specialista e non semplicemente come autore che redige anche opere specialistiche (tanto da divenire bersaglio della critica di Eraclito ai cultori della *polymathia*), anche lui "astronomo e come tale ricordato a proposito dell'arduo problema della natura del sole, la cui soluzione fu condivisa da Eraclito" (Moscarelli a p. 158). È d'altronde significativo che il libro di Strabone si apra con un richiamo ad Anassimandro ed Ecateo allo scopo di accreditare l'affermazione secondo cui "anche la geografia è, se altra mai, parte della filosofia" (dalla test. XIV M.).

Questo particolare status di Ecateo, combinato con la scarsa attenzione solitamente prestata alla sua connessione con gli altri tre di Mileto, non può non attirare l'attenzione sul volume di Moscarelli proprio per il fatto di rendere tangibile la coappartenenza dei quattro personaggi alla medesima vicenda culturale. È in altri termini la disattenzione per questa coappartenenza — disattenzione prevedibilmente vistosa tra gli storici della filosofia, ma osservabile anche fra gli storici della letteratura e della storiografia, e in ogni caso anche nel repertorio curato da Sijakovic — a rendere unico questo suo libro ed a far apprezzare il suo apporto al rinnovamento degli studi sugli antichi maestri di Mileto.

In concreto il volume di Moscarelli ci propone le fonti testuali comunemente ricondotte ai quattro *sophoi* con traduzione a fronte, note e introduzioni. Nel caso di Talete, Anassimandro e Anassimene si attiene alla silloge Diels-Kranz (senza tener conto delle integrazioni accolte in Mansfeld o.c. e, per quanto riguarda Anassimene, in Wörle 1992), mentre per Ecateo si attiene alla silloge proposta da Giuseppe Nenci nel 1954, provvedendo peraltro a corredarla di una traduzione a fronte che riprende ed emenda quella che lo stesso autore aveva pubblicato a Napoli nel 1999.

L'autore mostra di avere una formazione filosofica, prim'ancora che filologica, e se da un lato traduce con apprezzabile cura, dall'altro indulge, specialmente nei capitoli iniziali, nella discussione di questioni generali o

generalissime: se a Mileto vi fu mai una "scuola filosofica", sulla distinzione/interconnessione tra religione e filosofia (con inattesi riferimenti a Benedetto Croce), sulla condizione 'laicale' dei *sophoi* in quanto non appartenenti a ordini sacerdotali (con inattesi riferimenti a Heidegger e Sant'Agostino a proposito dell'eventualità di essere sia filosofi sia cristiani), sulla filosofia come atteggiamento psichico, sul significato della parola 'filosofia', sull'interconnessione fra le nozioni di *physis* e *arche*, sui "deliberati depistagli platonico-aristotelici" (p. 33), sull'inopportunità di associare strettamente la nozione di Ellade alla Grecia continentale, e infine sui pregiudizi platonici verso gli Ioni. Coerentemente con questa propensione a toccare una serie di grandi temi senza troppo approfondire, le introduzioni ai singoli autori sono anch'esse di carattere molto discorsivo e non, come ci si sarebbe potuti attendere, di carattere informativo o di sintesi. Lo stesso confronto con una varietà di contributi specialistici è per più rispetti rapsodico, come lascia intendere anche la lista delle opere citate (altissima la percentuale delle opere in italiano), lista che ha certo il merito di registrare una considerevole serie di scritti anche rari su Ecateo, ma non manca di far posto anche a svariati titoli inattesi: un articolo sulle stelle *supernovae*, un libro su Ebla, un'opera di Stalin, il *Tractatus* di Wittgenstein... Queste caratteristiche, legate alla componente amatoriale che emerge qua e là nelle sezioni introduttive, contribuiscono ad indirizzare l'attenzione del lettore — e del recensore — non tanto sulle specifiche dell'interpretazione proposta quanto sull'idea guida, sul messaggio fondamentale, che è semplice e icastico: "attenzione, i Milesi non sono tre, sono quattro!" e tutti sono stati cultori di molti saperi, per cui è proprio ora di liberarsi delle rappresentazioni iper-riduttive che imperversano in tante storie ed encyclopedie.

*Livio Rossetti*

UDC 930.2:003.071(37+38)(049.3)

## НОВИ ПРИРУЧНИК ИЗ ГРЧКЕ ЕПИГРАФИКЕ

Bradley Hudson McLean, *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C.—A.D. 337)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002. Pp. 516.

Појава приручника из помоћних историјских дисциплина увек се чини добродошлом. Ова констатација нарочито важи кад је реч о епиграфици, тако значајној и незаобилазној помоћној науци за све оне који се баве античким студијама — историјом, археологијом, али исто тако и класичним језицима и књижевношћу — због чињенице да постоји мало, са становишта утилитарности, ваљаних приручника из ове области. Са проблемом налажења доброг уџбеника за античку

грчку епиграфику и сâм сам се суочио пре више година као постдипломац на Филозофском факултету у Београду. Радећи углавном на епиграфском материјалу из хеленистичке епохе, са жаљењем сам морao прихватити чињеницу да су постојећи приручници и уводи у грчку епиграфику, чак и истакнутих епиграфичара као што су то неоспорно били Гинтер Клафенбах (G. Klaffenbach, *Griechische Epigraphik*, Göttingen 1957) и Џефри Вудхед (A. Geoffrey Woodhead, *The Study of Greek Inscriptions*, Cambridge 1959), највећим делом јако уопштени и стављају нарочити нагласак на класични грчки период. С друге стране, волуминозно и богато илустровано дело велике Маргерите Гвардучи (M. Guarducci, *Epigrafia greca*, I—IV, Roma 1967—1978) обиљем материјала може само да одбије и обесхрабри једног почетника. Тако сам и сâм био принуђен да своја прва знања из грчке, као и из латинске епиграфике, стичем „крадући занат” од својих професора или се ослањајући на, у много чему, застареле приручнике написане пре готово стотину година (W. Larfeld, *Griechische Epigraphik*, HdAW I 5, München 1914), или чак и на оне старије од једног века (S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, Paris 1885).

Књига Бредлија Хадсона Меклина, професора новозаветног грчког на више америчких универзитета, *Увод у грчку епиграфику хеленистичкој и римској йериодији од Александра Великог до владавине цара Константина* управо попуњава описану празнину. Хронолошки оквир дела је добро изабран јер, ма како важни били епиграфски споменици из архајске и класичне епохе, највећи део грчких натписа потиче управо из хеленистичког и царског периода. Управо наведене епохе, бројношћу и разноврсношћу епиграфског материјала, далеко превазилазе све остале периоде грчке историје. С друге стране, спајање грађе из хеленистичке и царске епохе и са методолошке стране изгледа оправдано, пошто у формалном погледу нема битних разлика између једног грчког натписа из 2. века пре н.е. и оног из 2. века н.е. Наша потреба за бОљим разумевањем историјских збивања и уопштавањем условила је да период између Александрове смрти (323. године пре н.е.) и римског освајања Египта (30. године пре н.е.) називамо хеленистичким и да га јасно одвајамо од претходних периода и касније царске епохе, али гледано из угла епиграфичара то не мора бити случај. Штавише, ово дело насловљено *Увод у грчку епиграфику* својим обимом (преко пет стотина страница текста) и количином разматраних проблема далеко превазилази сличне *Introductions* састављане за различите дисциплине и можда би му боље пристајао наслов *Manual in Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods* или популарно *Greek Epigraphy: Step by Step*. То не значи, наравно, да је књига намењена само студентима, већ као добар приручник може и стручњацима бити увек користан подсетник и водич.

Колико је приручник велик обимом, показује чињеница да само навођење садржаја запрема укупно седам (7) страница текста. Књига је, изузимајући уводно поглавље, подељена у три велика дела, од којих први (*General Matters*) разматра општа питања, други (*The Nature*

*of Greek Inscriptions*) се концентрише на поједине врсте натписа, а трећи (*Selected Topics*) на изабраним проблемима од значаја за епиграфичара са укупно седамнаест глава, не рачунајући ту додатке, списак скраћеница и индексе. Посебно је за похвалу то што је уз сваку главу приодата помоћна библиографија радова који се тичу теме и проблема обрађених у глави, док списак скраћеница на крају књиге својим обимом има све карактеристике једне опште библиографије епиграфских публикација и издања (в. *ниже*). Укључен је и већи број илустрација са фотографијама свих основних врста натписа, како натписног поља на камену, тако и фотографија отисака натписа, како би студенти и визуелно могли добити слику о предмету који се разматра. После општих напомена о значају натписа као извора за проучавање прошлости, уводно поглавље (стр. 1—23) је посвећено и питањима као што су *Фазе у настапању једног епиграфско<sup>г</sup> споменика* (стр. 5 и д.): вађење камена (*quarrying of the stone*), обрада споменика (*manufacture of the monument*), скицирање текста натписа (*drafting of the text*), преписивање текста (*transcription of the text*), као и само урезивање у камену (*engraving of the monument*). Да ово излагање има смисла и не изгледа непотребно и сувишно чак и за једног почетника у епиграфици, аутор показује већ на наредним страницама (14—18), наводећи добрим примерима могуће грешке у преписивању и урезивању, као и касније исправке и допуне које су из разноразних разлога вршene у антици, од којих на овом месту ваља поменути само *damnatio memoriae*, добро познату праксу свим студентима античке историје. Са правописним грешкама и каснијим корекцијама на споменику истраживач мора увек да рачуна да га не би оне одвеле до погрешних закључака.

Прво поглавље првог дела књиге у целини је посвећено издавању натписа где се, као и у другим приручницима ове врсте, детаљно објашњава коришћење заграда у издању текста натписа и њихово значење по такозваном *Лајденском систему заграда* који је, са мањим варијацијама, у употреби у епиграфским публикацијама до данас. Као је већина античких натписа до нас стигла са различитим степеном оштећења камена или неког другог коришћеног материјала, задатак је издавача натписа да покуша да реконструише, у мери у којој је то могуће, текст натписа решавањем лакуна у тексту. Сам аутор је присталица строжијег приступа у рестаурацији текста натписа и саветује (стр. 38—39) студента епиграфике да није срамота оставити лакуну неразрешену, а у коментару дати примере могућих допуна. Друга глава првог дела књиге (стр. 40—64) посвећена је палеографији, историјском развоју грчког алфабета, као и могућем датовању натписа на основу облика слова. Иако су скраћенице на грчким натписима далеко ређе него што је то случај на латинским, римски утицај, али и потреба да се добије више простора на натписном пољу, условили су да се у периоду Царства оне јављају у нешто већем броју. Из тог разлога, само од користи може бити детаљан списак скраћеница које срећемо на епиграфским споменицима на грчком из периода Рим-

ског царства (стр. 52—54). Трећа глава насловљена *Натписи као археолошка артефакта* (стр. 65—73) има више него практичну намену и упућује истраживача како да поступа на терену са натписима. Ту су, пре свега, корисни савети како начинити ваљан и употребљив отисак натписа (*Abklatsch, squeeze*). Аутор иде толико далеко да објашњава који је папир најбољи за узимање отиска или како треба да изгледа четка којом се удара по папиру ради добијања отиска и слично.

Четврта глава првог дела је посебно драгоцене и у целини је посвећена грчкој ономастици и просопографским питањима (стр. 74—111). Лична имена као важан део именског блага (ономастике) не тичу се само језика једног народа, већ су незаобилазан сегмент за разумевање његове свеукупне историје и културе. Ова констатација, опште важећа, има посебну тежину када је реч о старогрчкој антропонимији, која по свом богатству и разноврсности (готово невероватних 30.000 различитих личних имена према досадашњим резултатима оксфордског тима научника који деценијама ради на *Лексикону грчких личних имена, LGPN*), без сумње, далеко предњачи у поређењу са антропонимијским фондовима других језика, како оних модерних, тако и старих. Лична имена као историјски извори резултат су културног и политичког стања једног друштва, сведочанства о укусу епохе, огледало у коме се одсликавају идеали једног друштва и једног времена. Како се и сам бавим проучавањем грчких личних имена, веома ме је обрадовала чињеница да је аутор у једном приручнику оваквог типа успео да врло систематски и прегледно класификује имена и изложи различите ономастичке проблеме који се могу јавити на натписима. Да је то веома важно, показује чињеница да се грчки натписи у великом проценту углавном и састоје од личних имена: већина натписа на надгробним споменицима, разни спискови градских магистрата, свештеника, већника, ефеба, победника на такмичењима, грађана палих у борби, дужника и слично, као и дедикације и друге врсте натписа.

Глава 5 (стр. 114—148) бави се, опет, римским личним именима на грчким натписима са, за студента, корисним листама римских *praenomina*, *nomina* и *cognomina* онако како се она јављају на грчким натписима. Аутор на добром примерима наводи по којим је принципијума вршена транслитерација римских имена са латинског на грчки, на пример, *Vespasianus* у *Οὐεσπασιανός*, *Severus* у *Σεονῆρος*, позније *Σεβῆρος*, *Victor* у *Βίκτωρ* и слично. Како велики број грчких натписа из периода Римског царства слави римске цареве или чланове њихових породица, од користи је и ауторово разматрање царске титулатуре на натписима. Ту је и хронолошка листа римских царева (стр. 138—145), али са бројним цитатима управо онако како су они забележени на грчким натписима.

Грчки градови су године рачунали према својим епонимним магистратима. Међутим, ти називи епонима су се разликовали од града до града: архонт епоним (*ἀρχων ἐπώνυμος*) у Атини, демијург (*δημιουργός*) на Самосу, монарх (*μόναρχος*) на Косу, стефанефор (*στεφανη-*

*φόρος*) у Милету и још читавом низу градова, итд. Ово шаренило наслеђено из претходних епоха, као и разлике у календару, називима месеци, рачунању дана у оквиру месеца и разлике у ерама могу да збуне почетника. Зато је глава 6 књиге посвећена античком рачунању времена са листама епомнимних магистрата по грчким градовима (стр. 150—153), месецима, ерама, разликама између грчког и римског календара, али и оног у употреби у Египту, Сирији или Вавилону. Веома је корисна листа коришћених ера на 176. страни, пошто је у источним деловима Римског царства у којима је преовладао грчки језик, било у употреби, у различитим периодима, више од двадесет ера које су посведочене на натписима.

Други део књиге бави се одређеним врстама натписа. Док је глава 7 (стр. 181—214) по свом карактеру општа и даје класификацију натписа, свака наредна је посвећена најважнијим врстама натписа: 8. декретима, 9. почасним натписима, 10. вотивним натписима, 11. надгробним натписима, 12. манумисијама. Декрети (грч. *ψηφίσματα*, лат. *decreta*) су одлуке са законском снагом које су усвајале народне скупштине или нека друга за то овлашћена тела по грчким градовима, а у Римском царству и владари. Највећи део 8. главе посвећен је формалном изгледу једног грчког декрета и фазама његовог настајања, од законске иницијативе, процедуре, изгласавања до његовог записивања на камену и архивирања. На релативно малом броју страница текста (215—227) аутор је успео да сажме све оно што се може наћи у приличном обиму и у другим приручницима и специјалним публикацијама посвећеним овој проблематици: овде вреди поменути само монументалну студију Р. J. Rhodes, D. M. Lewis, *The Decrees of the Greek States*, Oxford 1997, која у великој мери може да замени ста-ру Свободину (H. Swoboda) *Die griechischen Volksbeschlüsse* из 1890. Аутору се може ставити замерка да се у далеко мањој мери осврће на изузетно важна документа, посебно за политичку историју, као што су писма хеленистичких краљева и римских царева или државни уговори, мада упућује читаоца на добру литературу која се може наћи за та питања. На осму се природно надовезује девета глава књиге која се бави бројним сачуваним декретима у част лица која су била патрони градова или су на неки други начин чинили услуге граду и грађанима. Ту је посебно занимљива група декрета о проксенији (стр. 233—236) у част страних држављана који су штитили права и имовину грађана у неком другом грчком полису. Врло је лепо и пре-гледно сачињено и поглавље о почасним натписима (*tituli honorarii*), који су највећим делом сачувани на базама статуа, са неколико до-брих илустрација и фотографија база статуа (стр. 236 и д.).

Десета глава (стр. 246—259) посвећена је изузетно бројној и ва-жној групи епиграфских споменика — вотивним натписима (*dedicationes*). Како су дедикације по форми најчешће једноставни натписи — име дедиканта у номинативу „тај и тај” који посвећује (*ἀνέθηκεν* или неки други глагол, али и без глагола који се може изоставити, исто као и сам објекат дедикације) „тome и томе” божanstву, најче-

шће са епитетом у дативу — аутор се више задржава на специфичним случајевима када се божанству дарују посебни и ретки предмети, читави храмови, робови, део плене стечен у рату, троношици у знак победе и слично. Процентуално најбројнија група натписа — надгробни (*tituli sepulcrales*), тема су наредне 11. главе (стр. 260—288). Грчки епитафи налазе се у распону од оних сасвим једноставних који бележе само име покојника и његов патронимик па до оних сложених и често метричким који могу садржавати и претње казном и клетвама за оне који се усуде да оскрнаве гроб и споменик. Мања поглавља (стр. 278—282) посвећена су и епитафима припадника јеврејске и хришћанске заједнице забележеним на грчком језику, пре свега да се покаже који су то формални и садржински елементи на споменику на основу којих се могу лако препознати припадници ових заједница. Део о манумисијама (документи о ослобађању робова) је кратак, али су примери из различитих периода и области хеленског света добро изабрани, а нарочито за одељак који има за циљ да читаоцу предочи разлику између условних и безусловних манумисија (стр. 297—8).

Трећи део књиге посвећен је изабраним темама: у глави 13 (стр. 303—325) разматрају се различите магистратуре и градске службе по грчким градовима у хеленистичком и римском периоду. Иако аутор у овом делу не успева да избегне понављања, детаљна листа градских магистратура и служби (стр. 319—324) може бити од користи епиграфичарима. У наредној 14. глави разматрају се, опет, римске службе и *cursus honorum* за припаднике појединих сталежа онако како је то забележено на грчким натписима. У ту сврху је придodata и употребљива напоредна листа грчких и латинских термина за римске службе и магистратуре (стр. 339—344). Преостале главе (15, 16 и 17) посвећене су ортографији, метрици и новчаним јединицама и мерама у употреби у хеленским и хеленизованим деловима Римског царства и њиховим римским еквивалентима и могле би се пре схватити као додаци који имају за циљ да студента уведу у проблематику, него као детаљније студије о наведеним питањима. Просто је и немогуће да се на релативно малом броју страница текста поброје, на пример, сва одступања у ортографији и дијалектолошке разлике које су присутне на грчким натписима, или све законитости, али и одступања од мјетра у грчким епиграмима.

Технолошки напредак током последњих деценија морао се неминовно одразити и на епиграфику као науку. Појава интернета омогућила је не само бржу размену информација и новости, него и олакшала налажење потребне епиграфске грађе. Тако данас свако заинтересован на кућном рачунару, из топлине своје собе, може на веб страницама светске мреже пронаћи текстове већине грчких и латинских натписа објављених у корпусима, збиркама натписа, али често и у појединачним публикацијама. Стога у додатку (стр. 383—85) аутор наводи и веб адресе које могу бити од користи истраживачима и студентима античке епиграфике. Како је, међутим, овај приручник иза-

шао из штампе 2002. године, а у међувремену је покренут још читав низ стручних сајтова који за предмет имају грчку или латинску епиграфику, списак који даје аутор мора се нужно допунити. Ту, пре свега, ваља навести величанствени <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions> на којем се доступно свима и потпуно бесплатно могу наћи текстови готово свих грчких натписа из епиграфских база универзитетских научних центара из Корнела (Итака), Охажа и Принстона (*Greek Epigraphy Project at Cornell, the Epigraphical Center of the Ohio State University и the Institute for Advanced Study at Princeton*), а који су до недавно били приступачни само на це-де рому: *PHI (Packard Humanities Institute) CD-ROM 7, “Greek Documentary Texts”*. Што се тиче дигиталних фотографија отисака натписа, ту и даље остаје незаобилазна и дивљења вредна збирка <http://www.csad.ox.ac.uk/CSAD/Catalogue.html> на сајту оксфордског Центра за проучавање античких докумената (*The Centre for the Study of Ancient Documents*).

Део насловљен „Скраћенице епиграфских и сродних класичних публикација“ (*Abbreviations of Epigraphical and Related Classical Publications*) има заправо сва обележја опсежне библиографије епиграфских публикација. На неких 85 страница текста (стр. 387—472), Меклин наводи готово све што је објављено у последњих стотинак година, а може бити од интереса за епиграфичара. Аутор иде и корак даље и за одређене збирке извора и радове епиграфичара предлаже нови систем скраћеница који се знатно разликује од конвенциональног. Међутим, управо је то и место где се могу ставити озбиљне примедбе. Списак скраћеница које предлаже аутор може често само да збуни читаоца. Чак и стручњака за грчке натписе могу да збуне, на пример, скраћенице *IBosp* која има да означи корпус боспорских натписа (*Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*, уобичајена и лако препознатљива скраћеница *CIRB*), *IDelph* за корпус натписа из Делфа (*Corpus des inscriptions des Delphes*, уобичајено само *CID*), или *IMaced* за збирку натписа из грчког дела Горње Македоније (‘Επιγραφὲς Ἀνω Μακεδονίας, уобичајено *EAM*), што је заправо само једна од бројних збирки са натписима из античке Македоније. Из тог разлога је боље држати се скраћеница које су већ постале уобичајене и ствар су конвенције и могу се наћи у *SEG (Supplementum Epigraphicum Graecum)* и другим публикацијама. С друге стране, кад је реч о пропустима у овом опсежном списку скраћеница, који има обележја библиографије епиграфских публикација, запањујуће је да своје место на листи нису нашле ни све свеске у оквиру основног корпуса грчких натписа *IG (Inscriptiones Graecae)*. За књигу објављену 2002. године ипак је велики пропуст да не објави библиографски запис који се односи на свеску са натписима из античке Горње Македоније, а данашње БЈРМ (Бивше југословенске републике Македоније) објављену 1999. године, *IG X 2, 2, 1: Inscriptiones Macedoniae Septentri-nalis. Sectio prima. Inscriptiones Lyncestidis, Heracleae, Pelagoniae, Derriopi, Lychnidi*, коју је приредио београдски тим стручњака на челу са нашом покојном професорком, академиком Фанулом Папазоглу, или

свеску са натписима са острва Самоса објављену 2000. године, *IG XII* 6, 1: *Inscriptiones Sami insulae*, коју је приредио Клаус Халоф (K. Hallof). Када је већ реч о научницима са ових простора који су се посебно истакли на пољу грчке епиграфике, сматрамо да је једна овако опсежна библиографија морала садржати и податке о епиграфским радовима и истраживањима на терену бивше Југославије Николе Вулића, у своје време једног од водећих светских епиграфичара и стручњака за античку историју, а који су сукцесивно током прве половине двадесетог века као посебне свеске објављивани у *Сломенику* Српске краљевске академије (СКА), односно Српске академије наука и уметности (САНУ).

Књигу затварају детаљни и пажљиво израђени индекси (стр. 473—516): индекс грчких појмова, индекс грчких личних имена, индекс латинских појмова, индекс римских личних имена, као и општи енглески индекс појмова и имена о којима се расправља у тексту. Треба напоменути да су сви појмови у индексима дати не према страницама у књизи, већ навођењем главе и поглавља у коме се одређени појам јавља. Овакав начин израде индекса има својих предности, али и мања, нарочито ако одређено поглавље запрема више страница текста што може отежати брзо налажење жељеног места. На крају, остављајући по страни неизбежне ситне пропусте који не утичу на квалитет дела, и уз похвале за једну овакву публикацију, очекујемо да је набаве бар све водеће библиотеке у нашој земљи, пошто је реч о добром приручнику, не само за студенте и постдипломце који стичу знања из грчке епиграфике, већ и о књизи која би могла бити користан водич и научницима са исткуством.

*Mirko Обрадовић*

UDC 821.124'02.09+821.14'02.09(049.3)

## НОВА ТУМАЧЕЊА АНТИЧКЕ КЊИЖЕВНОСТИ II

(*Antike Literatur in neuer Deutung*. Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi, München—Leipzig K. G. Saur, 2004, pp. 380 + XVI)

Свеобухватној научној делатности професора Јоахима Латача примерен је зборник у његову част објављен под насловом *Antike Literatur in neuer Deutung*, у коме су заступљене класичне науке у својој ширини. После радова о Хомеру, приказаним у претходном броју нашег Зборника,<sup>1</sup> долази *Философија пре Сократа и Трагедија и коме-*

<sup>1</sup> В. Ксенија Марицки Гађански, *Нова промишљања античке књижевности: I Хомерологија*, Зборник Матице српске за класичне студије 7 (2005) 174—180.

дија, затим радови о Платону и Аристотелу, па о хеленистичкој књижевности и римском песништву, да би се зборник завршио радом из папирологије. Свака од ових десет студија захтевала би посебну пажњу, јер све представљају дomete у науци и актуална, нова преиспитивања прастарих тема.

С обзиром на ограниченост простора, то ћемо учинити најкраће могуће.

Минхенски професор Христоф Ридвег (Christoph Riedweg), аутор нове свеобухватне књиге о Питагори,<sup>2</sup> подухватио се преиспитивања порекла речи „философија” у вези са Питагором (*Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer*, 147—181) у раду допуњеном обимном новијом библиографијом.

Он подсећа да у најстаријој грчкој литератури још нема помена целе групе израза φιλόσοφος, φιλόσοφα, φιλόσοφεῖν, φιλόσοφικός, па ни за Питагорина живота (с. 570 — с. 480. пре нове ере), већ се вероватно први пут јавља код млађег Питагориног савременика Хераклита из Ефеса, па Херодота.<sup>3</sup> Наводи код софиста Антифона, Продика и Горгије, историчара Тукидида и у хипократским списима показују, по мишљењу Х. Ридвега, да је тај израз у интелектуалном дискурсу друге половине петог века пре нове ере већ имао сасвим чврсту позицију (148).

Третирајући реч „философија” као можда најуспешнију језичку творевину у грчко-римској антици, аутор разматра мишљење у антици о том питању (нпр. код Хераклејда с Понта, из 4. века пре нове ере, па Кикерона, *Tusc.* 5—8, 9) и њихова тумачења код новијих аутора. Укратко се може закључити да с новим изразом φιλόσοφος можемо повезати Питагору као некога коме је мудрост, σοφία, посебно драга.

У сегменту зборника посвећеног трагедији и комедији налазе се три рада, од којих један поново враћа разматрање на Хомера, овог пута у вези с Еурипидом.<sup>4</sup> И други рад се бави Еурипидом,<sup>5</sup> а трећи Аристофановим комедијама.<sup>6</sup>

Два значајна аутора дискутују Платона и Аристотела у секцији о хеленској философији. То су Арбогаст Шмит<sup>7</sup> о Платоновој *Држави* и Хелmut Фласхар<sup>8</sup> о изгубљеном Аристотеловом дијалогу *O филосо-*

<sup>2</sup> Christoph Riedweg, *Pythagoras: Leben — Lehre — Nachwirkung*, München, 2002.

<sup>3</sup> Херодот φιλόσοφεῖν повезује са „мудрим” Солоном као нешто само по себи разумљиво.

<sup>4</sup> Richard Kannicht, *Scheiben von den großen Mahlzeiten Homers*. Euripides und der Troische Epenkreis, 185—202.

<sup>5</sup> Ernst-Richard Schwinge, *Wer tötete Medeas Kinder?* Einige Bemerkungen zu Euripides, Kreophylos und Christa Wolf, 203—211.

<sup>6</sup> Bernhard Zimmermann, *Poetologische Reflexionen in den Komödien des Aristophanes*, 213—225.

<sup>7</sup> Arbogast Schmitt, *Platon, Politeia*, 229—255.

<sup>8</sup> Hellmut Flaschar, *Aristoteles, Über die Philosophie*, 257—273.

*фији* (*Περὶ φιλοσοφίας*). А. Шмит са својих десетак наслова о античким темама објављених између 1994. и 2002. године заиста заслужује посебну пажњу у овом свом раду синтетичке природе о Платоновој *Држави*, којом се много стручњака бавило на преласку миленијума.

Фласхар каже да истраживање Аристотелових изгубљених дијалога још дуго неће моћи да се сматра окончаним. По његовом рачуну, то би значило да је деветнаест наслова Аристотелових дијалога које наводи Диоген Лаерћанин морало обимом прелазити хиљаду страница данашњег оксфордског или Тојбнеровог издања, што одговара трећини целокупног Платоновог дела. Нажалост, сачувано је једва 5%, неких педесет страна. Следи опис садржаја издања ових фрагмената,<sup>9</sup> које је посебно тешко јединствено посматрати, с обзиром на временски опсег од седамсто година у току којих се они појављују у разним цитатима. Професор Фласхар позива на нарочити опрез код тумачења сведочанстава о егзотеричним списима, односно о имплицитном самоцитирању Аристотела, нпр. у уводном поглављу *Метафизике*. С тим пореди Аристотелову *Физику*, нарочито Прву књигу, у којој Аристотел не почиње философију са Хеленима, него са префилософским струјама у старооријенталној сferи. Фласхар детаљно излаже зашто је Проклов учитељ, новоплатоничар Сиријан из прве половине 5. века нове ере, коментарисао *Метафизику*, позивајући се на Аристотелов дијалог *Περὶ φιλοσοφίας*. Други кратак експертиз из овог дијалога налази се код Кикерона, као и помени код истог аутора на више места.

Поновно разматрање ових познатих места по Фласхаровом мишљењу и даље се своди на неке основне методске ставове: какав је статус једног Аристотеловог фрагмента? Да ли је у питању дослован цитат или је реч о доксографском извештају (272). Итд. Ту се најпре мора водити рачуна о сазнајним интересовањима аутора који бележи тај експертиз у свом делу и о његовој техници експерирања, односно о контексту као могућем додатном материјалу за закључивање.

Епским питањима се приређивачи овог *Зборника* враћају у следећем поглављу, посвећеном хеленистичком песништву, где аутор Антониос Ренгакос<sup>10</sup> своје испитивање почиње неизбежно с *Илијадом* и *Одисејом*, наставља с архајском и класичном епиком, да би посебну пажњу посветио Аристотеловој теорији о епу (287—290). Централни део рада посвећен је, наравно, хеленистичкој теорији епског казивања и епу *Аргонавтика* (290—297), на шта се наставља излагање о тада савременим хеленистичким еповима, закључак и богата библиографија.

У овом раду аутор нарочито инсистира на стриктној линеарности главне радње изучаваног епа, у наглашеној супротности с екстра-

<sup>9</sup> *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit Valentinus Rose, Leipzig, 1886.

<sup>10</sup> Antonios Rengakos, *Die Argonautika und das 'kyklische Gedicht'*. Bemerkungen zur Erzähletechnik des griechischen Epos, 277—304.

дијегетском техником хомерских епова, али и савременим казивањима, слажући се у томе с песмама епског циклуса. Антониос Ренгакос је већ раније објављивао своја испитивања специфичности схватања времена, његове структуре и питања истовремености, у хомерским еповима, посебно у *Одисеји*.

Мањи део Зборника бави се изричito римском књижевношћу, иако смо видели да су и у грчким темама аутори обрађивали неке римске наслове. Први рад је посвећен Вергилију,<sup>11</sup> с најновијом библиографијом, а други трагичком делу Сенекином,<sup>12</sup> такође са врло корисном библиографијом. Оба рада би заслуживала посебну пажњу.

Завршни текст у књизи бави се папирологијом, конкретно језичким примедбама на папирус P. Petra 17 (inv. 10).<sup>13</sup> Веома су занимљива сазнања до којих аутор долази о свакодневном животу тројице браће проучавајући ваљда најтежи сегмент у класичним наукама — папирологију. Сви папируси из Петре су писани на грчком језику, иако се местимично јавља понеки рад на латинском, као и семитска, већином арапска имена, топонима, и других локалних назива у грчком препису. Аутор наводи неколико примера који илуструју грчки језик у Петри у 6. веку нове ере.

Овај последњи рад показује не само огроман временски опсег који захвата тематика класичних студија, од Хомера и Троје до Петре, него и опсег научног рада Јоахима Латача, чија се библиографија, на крају наводи само за период 1994—2003. године, запремајући и тако пуних осам страна (373—380). Петнаест табли илustrација на крају доприносе бољем разумевању неких текстова, углавном Корфмана, али и Симона и Канихта.<sup>14</sup>

Ксенија Марицки Гађански

---

<sup>11</sup> Hubert Cancik, *Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils Aeneis*, 307—323.

<sup>12</sup> Ernst A. Schmidt, *Vorzeichnung zur Physiognomie des tragischen Œuvres Senecas*, 325—349.

<sup>13</sup> Ludwig Koenen, *Sprachliche Bemerkungen zu P. Petra 17 (inv. 10)*, 353—371.

<sup>14</sup> Уредник Зборника захваљује издавачу госпођи Елизабет Шуман, која нам је љубазно послала књигу на приказ.

## НОВИ ПОВРАТАК ПЈЕСНИКА ЛУКИЈАНА МУШИЦКОГ

Лукијан Мушицки, *Песме*, изабрала и приредила Мирјана Д. Стефановић, Београд, СКЗ, 2006 (коло 97, књ. 641), XXVII, 225 + VII—XXVII: М. Д. Стефановић, *Песничке посланице Лукијана Мушицког или Дневник у стиховима*. Напомене о песмама 155—194. Две напомене о приређивању 199—203.

Речник мање познатих речи и израза 205—219

Мирјана Д. Стефановић, приређивач Задругиног издања пјесама Лукијана Мушицког (1777—1838), аутор предвора и приручног апарата, педантно је побројала низ атрибута-епитета који су овјенчали шишатовачког „генија рода” (Његош или „српски Хорације”, предочавајући тиме и његову славу и дуготрајно уважавање у српској књижевној јавности (пјесници, историчари књижевности, филолози)). Ипак је тражила разлоге издању не у самој вриједности пјесама, већ у једној (да ли?) обухватнијој потреби — у суштини разумијевања српске пјесничке традиције. Тај обрт цијењеног зналца предбранковске епохе је индикативан, јер само пјесничко дјело уклања као циљ објављивања, а испоставља нешто што јој се чини да је шире и дубље — разумијевање пјесничке традиције. Није, наравно, спорно да дјела потонуле вриједности могу освијетлити путеве књижевне прошлости, већ — да ли је поезија Лукијана Мушицког естетски још отворена савременом, макар само професионално заинтересованом читаоцу.

У свом предговору Мирјана Д. Стефановић је одмах стала на чврсту стазу: указујући прецизно и сажето на пјесников животни пут; упоређујући, такође у општој назнаки, посланице пријатељима и пјесников рукописни дневник, дошла је до тезе која изгледа да преокреће досадашње опште представе о природи поезије Лукијана Мушицког и о природи пјесниковог бића и дара. „Пишући оде, Мушицки је казивао своју раскошну интиму која је својствена личним тренуцима „чувствителног дневника”, каже Мирјана Д. Стефановић, слиједећи назнаке потекле од Ђорђа Рајковића и Исидоре Секулић и одређујући се сасвим резолутно око тих идеја. Она ће отићи и даље, не по томе што каже „како је ова поезија остала непрочитана и несхваћена”, или што издваја вишеструке препреке у њеном прихватању (стр. XVIII), романтичарски сензибилитет нових генерација, усвајање вуковског језика, поимање пјесничке природе и бића поезије/лирске пјесме на романтичарском обрасцу, већ што сугерише да је тумачење и вредновање поезије Лукијана Мушицког, могло би се рећи, посебан случај српске књижевне историографије, готово посебна дисциплина, која укључује круг интердисциплинарних знања, где је кла-

сична филологија само један аспект једног филолошко-историјског и историјскопоетичког мозаика.

Мирјана Д. Стефановић аргументује став о љепоти лирике Лукијана Мушицког, тражећи у њој само оно што је добро (чиме су аутори српских житија у средњем вијеку почињали своја излагања). С правом одбијајући тезу да у овој лирици одсуствује инспирација, указала је на широк репертоар европског класицизма у нашег пјесника, на „нагон ка саморазумевању” (близак руским класицистима), те на озбиљно-медитативан или иронично-ведар тон, вежући његов стил посебно за „одско одушевљење” и пуноћу емоција. Врло је важно што је издвојила концепцију новог пјесничког језика: могло би се рећи да је то наша прва права пјесничка школа и у језику и у организацији стиха. Лукијан Мушицки је, у млађим данима везан за барокну традицију и сентименталистичке импулсе (теме, стих), начинио одлучан рез, почевши градити синтаксу повезану са чврстим метричким правилима античке традиције. Уз такав план су природно ишли и лексичке иновације, те је оправдана тврдња да је овај пјесник један од најзначајнијих твораца српских пјесничких образаца, утицајан, као уочава М. Д. Стефановић, све до Лазе Костића.

Иако је сажета до шкртих назнака одговора на постављена и подразумијевана питања, ауторка предговора је указала на главне чињиоце дјеловања и смисла поезије Лукијана Мушицког у српској књижевности. На другој страни, иссрпно је, неријетко раскошно, коментарисала пјесме уврштене у књигу. У сложеним одлукама око транскрипције/транслитерације изворне графије у савремену Ћирилицу држала се начела која су дали Петар Ђорђић и Александар Младеновић. Међутим, упркос свим напорима, сама грађа, основни извори, намеће различита одступања. И Мушицки је неуједначеност рјешења или неуједначене могућности српског правописа често формулисао вишеструко, и у иссрпним писмима Вуку Каракићу, и у својим епиграмима („без изјатија ниједног правила нема”). Савремени приређивач заправо томе мора сlijедити, ако хоће да поштује изворно стање текстова. Мирјана Д. Стефановић је поступила компромисно, олакшавајући читање и разумијевање графичким прилагођавањима савременим правописним узусима (слово *х* ставља у заграду где га пјесник не пише, као и *j* у међувокалском положају); понегдје је одступала од једначења сугласника по звучности, чувајући тиме извјесне особености правописно-језичких црта оригиналa (нпр. сербски). За читаоца који држи до поуздане везе између приређеног текста и његовог основног извора, односно до контроле приређивачевог поступка, ове графичке назнаке су важне. Можда је на сличан начин могло да се рјеши и читање слова *јаји*: без обзира што се М. Д. Стефановић у начелу опредијелила за екавско читање ове графикеме, оно би могло на неким мјестима, с обзиром на рускословенску традицију и свијест самог Мушицког о разликама у гласовним еквивалентима појединих слова, имати јекавску вриједност (нпр. у ријечи *дејанија/ђејанија*). Та општа невоља славеносрпске језичке праксе, да нема

чврстих правила ни за писање ни за изговор написаног, погађа и изворне текстове и њихове савремене транскрипције. Чини се, међутим, да је транскрипцију боље подврћи чврстим, досљедним правилима, него правити изузетке само у одређеним ријечима: читалац може стећи представу да су одступања од савременог писма посебно мотивисана за одређен круг јединица.

Испрност у коментарима пјесама Лукијана Мушицког била је неминовна: оне су широких интертекстуалних веза, њихов смисао је дискурузиван и често пригодан, конкретан, пуне су алузија и цитата везаних за класичну стварину. Неколика својства коментара су драгоценјена: једно, што разјашњавају оно што читалац не може разумјети из текста пјесме по себи; друго, што залазе у поетику појединачне пјесме и успостављају јединствен поетички хоризонт у оквирима овог избора (уп., нпр., коментар смисла ријечи „сени“ у више пјесама, стр. 160); треће, што залазе у генезу појединачних пјесама и однос између њихових редакција (нпр. *Глас народољубца*). То посредно казује како би једно пуно критичко издање дало грађу за нова, дубља изучавања језика и стила Лукијанове поезије, а да не помињемо друге области у којима је оставио писани траг (филологија, библиографија, цијели трактати у преписци). Кад се гледају као цјелина, коментари М. Д. Стефановић су мозаична, фрагментарна историја српске књижевности првих деценија 19. вијека (с додирима критике, поезије, филологије, особито у преписци између Мушицког и Вука). У таквим околностима, где се многоликост живота утакива у поезију, разумијевање смисла текста се мора везати и за биографске околности, док класицистичка поетика истовремено од интерпретатора тражи да успоставља тијесне везе са великом европском традицијом и њеним обрасцима. Довољно је подсјетити на тумачења Стевана Јосифовића или Мирона Флашара.

Песме Лукијана Мушицког су 641. књига у редовном колу Српске књижевне задруге, а прва посвећена поезији једног од најутицајнијих српских пјесника прије Бранка Радичевића. Колико је тешко прихватити да пјесник таквог значаја није раније ушао у плаве корице (упркос великим изазовима за сваког приређивача и тумача), толико је жалити што нашег заслужног и славног издавача околности гоне на спутавање обима оваквих књига, поготово што се прилика за потпуније издање поезије Мушицког неће задugo указати. Наиме, једно пожељно издање би могло да обухвати и српске и словененске текстове (Мушицки је рачунао на двојезичност српске културе и српске поезије), и једне и друге у обиму који би задовољио прије свега професионално оријентисаног читаоца. Али ако се гледа досадашња судбина пјесничког опуса Лукијана Мушицког, рачунајући при томе и на антологије у које је ушла, ово је нови повратак пјесника у читалачку публику. Послије *СтихоПловорења* (четири књиге, у редакцији пјесниковог синовца Ђорђа Мушицког, изишле од 1838. до 1847. године) и знаменитог издања Васе Стјића у једној књижици (*Одабрали стихови*, Београд, 1938), Мушицки је био доступан у одличном

избору Младена Лесковца (*Антологија старије српске поезије*, 1953). Сад смо, с *Песмама* у Задругином издању, добили најпотпунији и најразноврснији избор његове поезије (штета је што се у њему није нашла барем још једна пјесма, ода „Вуку Стефановићу, Сербљину од Сербина”, писана 25. марта 1816), темељито коментарисан, досљедно и пажљиво приређен (уз понеку штампарску грешку, готово неизбеђну у условима компјутерске обраде текста). У крајњој филолошкој неодговорности и небрижљивости (kad се ради о новијим издавањима српске поезије предбранковске епохе), појава ове књиге у редакцији Мирјане Д. Стефановић свијетао је и радостан час.\*

*Душан Иванић*



---

\* Књига је датована 2005, иако је изашла 2006.

ХРОНИКА  
CHRONICLE



## ЖИДОВАРСКО БЛАГО

Келтски опидум Жидовар, како је први истраживач Бранко Гавела назвао утврђено градинско насеље које се налази у Банату између Вршца и Беле Цркве, представља један од најпознатијих и најважнијих латенских налазишта код нас. Забележен као „древно утврђење у рушевинама” већ у XVIII веку, археолошки је документован као латенски опидум почетком XX века, али је прва систематска ископавања организовао Филозофски факултет у Београду под руководством Бранка Гавеле тек средином XX века, да би уз прекиде трајала до 1977. године и онда била настављена опет од 1996. до 2002. године.

Дилема да ли је Жидовар келтско или дачко утврђење, о чему је расправљано готово од његовог првог помена у литератури и с тим у вези изношена различита мишљења, решена је у последње време, чини се, на задовољавајући начин. Сматра се, наиме, да су га у III веку запосели Келти, држали једно време, да би га потом заузео дачки владар Бојребиста, средином I века пре н. е., у време своје највеће моћи. Међутим, последњи радови на Жидовару су коначно успели да стигну до здравице и утврде оно што су покретни налази наговештавали већ у време Гавелиних ископавања: да се културни слој, дебљине преко 5,5 метара, састоји од пет културних хоризоната, од којих само последњи, најмлађи, припада млађем гвозденом добу, док се прва три датују у бронзано доба, а четврти у старије гвоздено доба. Ова констатација је утолико важнија што ће, надајмо се, будући радови на овом локалитету и детаљна и комплетна публикација целикупног материјала разјаснити питање настанка и развоја бронзанодопске ватинске културе или групе, које, упркос бројним налазима пре свега ватинске керамике у Војводини и Србији, до сада није у потпуности разрешено.



Током ископавања септембра 2001. дошло је у латенском стамбеном хоризонту до изненадног изузетног открића. Нађена је остава сребрног накита која се састојала од 160 комада сребра, 129 ћилибарских зрна, два бронзана прстена и два привеска од очњака мрког медведа. Сребрни предмети су различитих облика: ту су две кутије за чување драгоцености, осам фибула, два масивна ланца која су повезивала фибуле, перле од искуцаног сребрног лима у облику тврдо-крилаца-скарабеја, голуба и врабаца, фитоморфних и антропоморфних привесака, чланковитих привесака, биконичних привесака, затим алке, прстење, бријачи са гвозденим сечивом, ћилибарске перле, ваљкасте и кружене, итд. Иако је остава нађена у преисторијском миљеу, хеленистички утицаји у настанку овог келтског накита су више него очигледни, односно још једном се види тесно преплитање преисторијских и античких елеманта у последњим вековима пре н. ере. Налаз ове оставе се објашњава тако што је неки богати Келт, спремајући се да побегне пред налетом Дачана, закопао своје драгоцености испод кућног прага у нади да ће се једном вратити по њих, али је очигледно горка судба хтела друкчије и није му то дозволила.



Разлог што о Жидоварском благу пишемо сада, а не пре пет година када је оно нађено, јесте тај што је у мају 2006. године у Вршцу отворена изложба овог сребра са веома добро документованим каталогом, чији су аутори Милош Јевтић, Драган Јовановић и Ивана Пантовић, а убрзо затим се појавила из штампе и луксузна монографија о Жидоварском благу са великим бројем илустрација у боји из пера самих истраживача, Мирослава Лазића, Милоша Јевтића и Миродрага Сладића, па је на тај начин широј публици коначно омогућен потпун увид у значај, вредност и уметничке домете ове сребрне оставе.\*



*Расенко Васић*

\* Остава сребрних предмета са Жидовара, Градски музеј Вршац, Каталог изложбе, мај 2006. Аутори каталога Драган Б. Јовановић, Милош Јевтић; аутори изложбе Драган Б. Јовановић, Ивана Пантовић.

М. Лазић, М. Јевтић, М. Сладић, *Жидоварско благо*, Градски Музеј Вршац — Центар за археолошка истраживања, Београд 2006.

## КОНГРЕС ПРАВНИХ ИСТОРИЧАРА У СПЛИТУ

У организацији Правног факултета у Сплиту одржано је од 11. до 13. маја 2006. године међународно научно саветовање „Правнопотврдни изазови на почетку новог столећа“ (*Rechtsgeschichtliche Herausforderungen am Anfang des neuen Jahrhunderts*). Са својим прилозима учествовали су правни историчари из Беча, Франкфурта, Граца, Љубљане, Загреба, Ријеке, Осијека, Сарајева, Мостара, Тузле, Београда, Новог Сада и Ниша. У рефератима су обрађена различита питања која се односе на широки тематски оквир који је постављен у називу Конгреса. Својим присуством скуп су посебно увеличали дојени правне историографије на тлу бивше Југославије, академик Лујо Маргетић (Загреб) и професор емеритус Антун Цвитанић (Сплит). Мада су већ дубоко зашли у девету деценију живота, све учеснике су одушевили својом духовном виталношћу и занимљивим уводним излагањима посвећеним средњовековном статутарном праву острва Брача, односно, даљим перспективама научног истраживања правноисторијских тема.

Из античке правне историје били су радови др Магдалене Апостолова-Маршевелски (Загреб) „Полемике око *Actio Publiciana* — отворена питања и приједлози доктрине“, др Марка Петрака „*Usus hodierum Pandectarum* у сувременом хрватском правном систему“, др Иване Јарамаз-Рескушић (Загреб) „Обиљежја казненог поступка у систему *cognitio extra ordinem*“, др Здравка Лучића (Сарајево) „Институт ропства с обзиром на Цицероново учење о *ius naturale*“, др Миреле Шарац (Сплит) „*Actio quasi institoria*“, мр Горане Станичић (Сплит) „*Alteri stipulari nemo potest*“ и др.

Из Србије су у раду овог скупа учествовали др Антун Маленица (Нови Сад): „Појам права у класичној римској доктрини — само историја или изазов“, др Магдолна Сич (Нови Сад): „Трајне вредности римског права“ и др Жика Бујуклић (Београд): „О првом српском преводу *De legibus* и *De re publica*“. Због спречености др Симе Аврамовића (Београд) да лично присуствује овом саветовању, његов рад „Болоњски процес и методи наставе правне историје“ прочитали су организатори скупа, што је учинено и са радом др Срђана Шаркића (Нови Сад) „Гајева подела особа у средњовековном српском праву“. На завршној пленарној седници одржана је краћа презентација књиге Ж. Бујуклића „*Forum Romanum* — Римска држава, право, религија и митови“, чија је садржина изазвала велико интересовање свих учесника скупа. По окончању рада Конгреса, организован је стручни обилазак Диоклецијанове палате и ископина античке Салоне.

*Жика Бујуклић*

UDC 347.4:061.3(497.5 Motovun), „2006”

## МЕЂУНАРОДНИ СЕМИНАР РОМАНИСТА У МОТОВУНУ

У истарском градићу Мотовуну (Хрватска) одржан је од 27. до 29. маја 2006. године међународни романистички семинар под називом *Vertragsrecht und ius gentium* (Уговорно право и *ius gentium*) у организацији правних факултета из Граца и Загреба. Пре три године успешан домаћин оваквог семинара био је Правни факултет у Београду, који су ове године представљали проф. др Жика Бујуклић и студент друге године Мирослав Ђорђевић, са рефератом на тему *Contracts in Serbian Civil Code of 1844 and Roman Law Tradition*. Сврха ових окупљања је промоција младих људи који су се као студенти истакли у изради наградних темата, или у другим облицима научне делатности. Професори који су им као ментори помагали у изради рада, имају задатак да их представе на скупу и после студентског излагања, учествују у заједничкој дискусији. Тиме се јавно валоризује научни допринос сваког учесника, омогућује се студентима или асистентима да први пут изложу на међународном скупу, на страном језику, и то пред еминентним именима из области романистике. С друге стране и сами професори излажу резултате својих истраживања, после којих следе расправе у којима равноправно, колико је то могуће, учествују и млади научни радници.

Своје радове излагали су учесници из Аустрије, Немачке, Италије, Мађарске, Словеније, БиХ и Хрватске. Од познатијих романиста учествовали су проф. др *Gerhard Thür* (Грац), проф. др *Albero Maffi* (Милано), проф. др Јанез Крањц (Љубљана), проф. др Магдалена Апостолова-Маршевелски (Загреб) и др. После званичног дела семинара организована је посета Поречу, у коме су учесници имали прилике да разгледају чувену Еуфразијеву базилику и да се упознају са најновијим археолошким ископинама римског Форума у том граду.

Жика Бујуклић

UDC 94(495.02):061.3(421), „2006”

## БУДУЋНОСТ ИЗ ПРОШЛОСТИ

### 21. међународни конгрес византолога (Лондон, 21—26. август 2006)

21. византолошки конгрес у Лондону окупио је, после пет година, колико је прошло од претходног конгреса одржаног у Паризу 2001. године, преко хиљаду стручњака из целог света, нарочито из

Европе. Организовао га је, под покровитељством енглеског престолонаследника, Британски комитет за византологију, у сарадњи са Међународном асоцијацијом византолога. Целокупни рад конгреса, који је трајао пуних шест дана, одвијао се у пространом Институту за образовање Универзитета у Лондону. Током заседања учесницима конгреса је било омогућено да виде значајне изложбе у Британском музеју, Британској библиотеци и у Краљевском колеџу. Посебно корисна и занимљива била је врло богато снабдевена изложба књига, бројних издавача из разних земаља, приређена у време конгреса у просторијама Института за образовање. Организатори су успели да овај до сада највећи византолошки конгрес, упркос разноврсним профилима и потребама учесника, задрже у оквирима једне кохерентне целине.

Конгрес је био организован у више нивоа, како би Византија и сви видови њене цивилизације могли да се сагледају из најразличитијих углова. На осам пленарних седница биле су разматране основне теме: *Царство, Дела и дани, Инфраструктуре, Речи, Текстови, Ортодоксија, Византија као визуелни приказ, Будућност из прошлости*, које су потом биле разгранате на осам панел седница. Према истој тематској подели била су организована саопштења и постери у којима су детаљно истраживани поједини проблеми. Кроз овако пирамидално замишљену структуру конгреса бројни стручњаци, веома различитих профила (историчари, историчари права, археолози, историчари уметности, нумизматичари, филологи, теолози и други) показали су веома различите прилазе разноврсним византолошким темама, које су се међусобно преплитале. Захваљујући значајним прилозима учесника, на овом конгресу у пуној мери се отелотворила на позитиван начин садашња општа тежња ка мултидисциплинарности у науци.

У раду лондонског византолошког конгреса с успехом је учествовао завидан број од двадесетак стручњака првенствено из Београда (или београдских ћака), који већ дugo представљају један од значајних византолошких центара. Пре свега, Катедра и Семинар за византологију на Филозофском факултету управо су прославили стоту годишњицу постојања, Византолошки институт САНУ познат је по својим бројним научним издањима, док су и сродне установе изненадиле врсне истраживаче различитих области византологије и медиевистике. Кроз пленарни и панел реферате, постер и саопштења презентовани су резултати домаћих истраживања из политичке историје, политичке теорије, религиозног друштвеног и уметничког контекста, историје институција, књижевних и језичких особености, градитељства и сликарства, историографије, нумизматике и просопографије. Средиште истраживања су сачињавали проблеми везани за одговарајуће области Византије, а још у већој мери за питања оновремене Србије и за различите видове њихових међусобних веза.

Значај и квалитет дугогодишњих истраживања такозване београдске византолошке школе и научних кругова око ње, резултирани

су признањем у Међународној асоцијацији византолога дугим више од четвртине века — сада већ традиционалним потпредседничким местом, које српски научници имају у њој.

На завршетку конгреса прихваћена је кандидатура Бугарске да се следећи византолошки конгрес 2011. године одржи у Софији. С обзиром на обим и значај византолошких студија у Србији, најављена је и могућност да се један од идућих конгреса организује у Београду, што би представљало настављање прекинуте традиције. У Београду је био одржан византолошки конгрес још давне 1927. године, а затим 1961. године у Охриду. Завидни резултати истраживања које су српски научници презентовали на досадашњим, посебно на овом последњем византолошком конгресу, допринеће прихваташњу кандидатуре Србије за домаћина неком од следећих византолошких конгреса.

*Mирјана Глигоријевић-Максимовић*

UDC 93/94:061.3(430 Konstanz), „2006“

## KLIO POLYTROPOS

### 46. Deutscher Historikertag, Konstanz, 19—22. септембар (Немачка)

Од 19. до 22. септембра 2006, одржан је у Констанци научни скуп: „GeschichtsBilder“ (Историјске слике). Организатор скупа је био Универзитет у Констанци (Universität Konstanz), а покровитељ је било Немачко удружење историчара (Verband der Historikerinnen und Historiker Deutschlands — VHD). 46. немачки дан историчара представља највећи конгрес у области друштвених наука у Европи. За четири дана одржано је скоро три стотине реферата у педесет секција које је слушало преко три хиљаде посетилаца.

За тему скупа одабране су „историјске слике“ са циљем да се покаже да су слике све важније не само као историјски извор и средство приказивања историјског знања, већ и да су одувек чиниле један од главних предуслова за формирање индивидуалног и колективног идентитета. Спектар радова је ишао од античке историје до савремене историје, од историје друштва и привреде до историје идеја, обухвативши на овај начин читаву област историјских наука. Античка историја је била заступљена са четири секције: *Klio polytropos. Историјске слике пре и поред историографије; Локалне елиће под хеленистичким владарима; О конструкцији биографија у антици; Славиши и сећаши се. Историјске слике у образу античких празника.*

Угледни професор Ханс-Јоахим Герке (Hans-Joachim Gehrke) руководио је секцијом посвећеној теми: *Klio polytropos. Историјске сли-*

*ке јре и поред историографије (Klio polytropos. Geschichtsbilder vor und neben der Geschichtsschreibung).* Он је такође држао уводни реферат у којем је указао на тренутно стање дискурса. Два аспекта су била у средишту пажње ове секције: Однос историјских слика према њиховом месту у животу и релација према њиховој медијалној форми. Наме, није само садашњост под снажним утицајем прошлости, већ је и виђење прошлост и под снажним утицајем садашњости. Осим тога, на рецепцију историјских слика се интензивно одсликава и начин односно облик њиховог приказивања. Због тога се ова секција није у првом реду бавила традиционалном историографијом, већ књижевним делима и археолошким сведочанствима. Укупно је одржано четири реферата: “Reading the Archeology of the Past”. *Херменеутика сноменика и осматачака у „Илијади“* (“Reading the Archeology of the Past”. *Die Hermeneutik von Monumenten und Überresten in der „Ilias“*) — Јонас Гретлајн (Jonas Grethlein, Freiburg/Santa Barbara); *Визуализација представа прошлости у античкој Грчкој* (*Die Visualisierung von Vergangenheitsvorstellungen im antiken Griechenland*) — Ортвин Дали (Ortwin Dally, Berlin); *Memoria и идентитет. Сахране у раном средњем веку између сећања и очекивања* (*Memoria und Identität. Frühmittelalterliche Bestattungen zwischen Erinnerung und Erwartung*) — Себастијан Братор (Sebastian Brather, Wien/Freiburg); *Издана историја на Јави* (*Getanzte Geschichte in Java*) — Sri Kuhnt-Saptodewo, Wien.

Радови секције *Локалне елије под хеленистичким владарима (Lokale Eliten unter den hellenistischen Königen)* којом је руководио Борис Драјер проистекли су из истоименог пројекта који финансира ДФГ (DFG — Deutsche Forschungsgemeinschaft). Предмет дискусије на овој секцији било је питање каква су очекивања локална елита, али и обичан народ, имали у односу на хеленистичке владаре, и обратну. Приступ је био интердисциплинарн и секција је покушала да помоћу примера са различитих географских подручја хеленистичког света пружи једну општију слику политичке улоге локалних елита у хеленистичким краљевинама. Говорили су: Борис Драјер (Boris Dreyer, Frankfurt am Main/London) — *Политичка елија у египатским Малим Азије под Селеукидима и Аталидима* (*Die politische Elite in den Städten Kleinasiens unter der Herrschaft der Seleukiden und Attaliden*); Петер Франц Митаг (Peter Franz Mittag, Köln) — *Политичка елија у Месопотамији под Селеукидима* (*Die politische Elite in Mesopotamien unter den Seleukiden*); Штефан Фајфер (Stefan Pfeiffer, Trier) — *Тобиади и усвојавање икономске власнице над Сиријом-Палестином* (*Die Tobiadengen und der Aufbau der ptolomäischen Herrschaft über Syrien-Palästina*). Једино се Рајмунд Шулц (Raimund Schulz, Hildesheim) донекле удаљио од главне теме секције својим рефератом: *Римска република и комуникација са локалним елијама из источних провинција* (*Die Römische Republik und die Kommunikation mit den lokalen Eliten der östlichen Provinzen*).

У античкој историографији појединац и његова дела заузимају важно, ако не и најважније место. Али и натписи и споменици могу

да поседују биографски карактер у најширем смислу те речи. Обраћују се јавности, они су давали идеализовану слику појединаца ширећи на тај начин стереотипе који су својим сталним понављањем јачали вредносни канон, који је са своје стране имао централну улогу приликом стварања идентитета и саморазумевања како појединаца тако и целих заједница. Ова проблематика је била предмет разматрања секције са називом: *О конструирању биографија у антици* (*Zur Konstruktion von Biographien in der Antike*). Реферат за хеленистичку епоху држао је руководилац секције Кристоф Шулер (Christoph Schuller, München) — *О слици грађанина у хеленистичком йолису. Натписне и литеарне форме биографској проказивању* (*Zum Bürgerbild in der hellenistischen Polis. Inschriftliche und literarische Formen biographischer Darstellung*). Остале три реферата су се односила на римски период, од који два на позну антику: Јоханес Ноле (Johannes Nollé; München) — “*Varius, multplex, multiformis*”. *О шешкоћи пропагирања живота једног цара* (“*Varius, multplex, multiformis.*” *Von der Schwierigkeit ein kaiserliches Leben zu propagieren*); Рудолф Хенш (Rudolf Haensch) — *Selbstdarstellung und —verständnis römischer “Bürokraten” — die officiales der Kaiserzeit und der Spätantike* (*Самојриказивање и саморазумевање римских „бирократија“ — officiales царској доба и йозне антике*); Клаудија Рап (Claudia Rapp, Los Angeles) — *Од камена до vellum. Епиграфика и хагиографија у йозној антици* (*From Stone to vellum: Epigraphy and Hagiography in Late Antiquity*).

Четвртом и последњом секцијом „*Славићи и сећаћи се. Историјске слике у одразу античких ѕразника*“ руководили су Ханс Улрих Вимер и Ханс Бек. Професор Ханс Бек (Hans Beck, Montréal) је због болести био спречен да лично изнесе свој реферат: *Историја као ритуал. Празници у йолису и историјско сећање у класичној Грчкој* (*Geschichte als Ritual. Polisfeste und historische Erinnerung im klassischen Griechenland*). Затим су говорили Ханс-Улрих Вимер (Hans-Ulrich Wiemer, Zürich) *Нови ѕразници — нове историјске слике? О функцији сећања на ѕрчке ѕразнике у хеленизму* (*Neue Feste — neue Geschichtsbilder? Zur Erinnerungsfunktion griechischer Feste im Hellenismus*); Рене Фајлшифтер (Rene Pfeilschifter, Dresden) *Римљани у бекстиву. Републикански ѕразници и осмишљавање колективним сећањем* (*Die Römer auf der Flucht. Republikanische Feste und Sinnstiftung durch kollektive Erinnerung*) и Ралф Бервалд (Ralf Behrwald, München) *Круг године и лук историје. Сећање и нејостојање историје у календару ѕразника царској доба* (*Der Kreis des Jahres und der Bogen der Geschichte. Erinnerung und Geschichtslosigkeit im kaiserzeitlichen Festkalender*). Ови радови су помоћу „историјских слика“ показали да празници не служе само за преусмеравање и смањивање социјалних тензија, што је било тежиште истраживања током седамдесетих и осамдесетих година, када је постојало интензивно интересовање за ову тематику. Празници могу, наиме, и да репродукују колективни идентитет и да очувају сећања на догађаје који су релевантни за саморазумевање одређене групе. Славља такође могу да помогну успостављању снажних веза између

садашњости и прошлости, јачајући тако идентитет и унутрашњу кохезију заједнице.

Следећи 47. немачки дан историчара одржаће се за две године у Дрездену.

Иван Јордовић

UDC 321.727/.728(38):061.3(430 Bochum), „2006“

## ИЗМЕЂУ МОНАРХИЈЕ И РЕПУБЛИКЕ

Internationales Kolloquium an der Ruhr-Universität Bochum  
vom 28. September—29. September 2006 (Немачка)

У част професора Валтера Едера (Walter Eder, Bochum) одржан је међународни научни скуп на Рурском универзитету Бохум (Ruhr-Universität Bochum) од 28. до 29. септембра, који је финансирала Фриц Тисен фондација (Fritz Thyssen Stiftung). Тема скупа је гласила *Између монархије и републике. Найори за друштвену стабилизацију и поштовањем политичке трансформације у античким градовима-државама* (*Zwischen Monarchie und Republik. Gesellschaftliche Stabilisierungsleistungen und politische Transformationspotentiale in antiken Stadtstaaten*). У току два дана одржано је десет реферата. Међу говорницима су били еминентни стручњаци као што су Курт Рафлауб (Kurt A. Raaf-laub, Brown University) и Питер Роудс (Peter J. Rhodes, University of Durham).

Скуп је био организован у три секције: *Владавина на прелому?* — *Прелом владавине у Атини?*; *Атина и Рим: Константиштеши и преломи; Рим под Цезаром и Августом: Монархијска република — републиканска монархија?*. У складу са већ чувеном неконвенционалношћу професора В. Едера организатори скупа као и сами говорници су се потрудили да теме имају не само додирне тачке са његовим досадашњим научним опусом, већ и да бројна у науци опште прихваћена стајалишта доведу у питање.

У оквиру прве секције, која је била нарочито занимљива, поднета су четири реферата. Први је говорио Карл-Вилхелм Велвај (Karl-Wilhelm Welwei, Bochum). У свом излагању *Тирантида као предуслов за демократију?* — *Размишљања о владавини Пејсистратса* (*Eine Tyrannis als Vorstufe zur Demokratie? — Überlegungen zur Herrschaft des Peisistratos*) супроставио се *communis opinio* да је тирантида Писистратида била неопходан предуслов за настанак демократије у Атини, указујући да је Старија тирантида као политички поредак била ретроградна и да сам режим у Атини није поседовао потребну далековидност и интерес да би могао да проузрокује далекосежне промене у политичкој свести Атињана. В. Шмиц (W. Schmitz, Bonn) се бавио

Кипселидима у Коринту — *Тираны у Грчкој. Деспоти убице или доброжини ћада?* (*Tyrannen in Griechenland. Mordende Despoten oder Wohltäter der Stadt?*). У свом реферату он је понудио нову интерпретацију прича о Кипселидима код Херодота, нарочито о Перијандру, која је на веома убедљив начин показала да су тирани уживали значајну подршку у Коринту, као и да су били важна етапа у развоју државности родног града.

После тога је излагао П. Ј. Роудс који је имајући у виду научни скуп који је организовао В. Едер 1992. године у Белађу (Bellagio)<sup>1</sup> одабрао за тему *Стабилност атинске демократије после 403. године йре Христе* (*Stability in the Athenian Democracy after 403 B.C.*). У свом раду П. Роудс је довео у питање мишљење изнето у *Атинском Усташу* да је током четвртог века порасла моћ маса, као и став да је политички развитак атинске демократије у том периоду текао праволинијски (М. Оствалд (M. Ostwald); М. Хансен (M. Hansen)). Уместо тога, он се залагао да развитак атинске демократије у четвртом веку треба поделити на два периода. Први период, током којег су заиста донете бројне мере у корист демоса, и други, од средине века, када се могу уочити промене које су, додуше, с једне стране, ограничиле утицај маса, али су, с друге стране, прошириле подршку демократском поретку. Х. Лепин (H. Leppin, Frankfurt am Main) се се својим рефератом *Кнезевско огледало и аристократска етика у 4. веку йре Христе* (*Fürstenspiegel und Aristokratenethic im 4. Jh. v. Chr.*) надовезао на једну студију В. Едера на ту тему.<sup>2</sup> Х. Лепин је у анализи Ксенофонтовог дела „Хијeron“ указао на чињеницу да Ксенофонт, за разлику од Исократа, не придаје значај личним квалитетима владара, већ у средиште пажње ставља методе владања. Ову чињеницу је на веома убедљив начин довео у везу са деперсонализацијом политике, која је, опет, била последица развоја демократије у Атини током четвртог века.

Друга секција *Атина и Рим: Контиинуитет и преломи* (*Athen und Rom: Kontinuitäten und Brüche*) одликова се са два веома смела реферата. М. Мајер (M. Meier, Tübingen) је у свом раду *Ефори, трибуни и Гођар: О устанку „сјоредних“ политичких снага* (*Ephoren, Volkstribune, Godar: Zum Aufstieg politischer „Nebenkräfte“*) на примеру Гођара на Исланду покушао да реконструише неке аспекте успона ефората у Спарти и трибуната у Риму. После излагања уследила је жујстра али и веома плодна дискусија. Б. Линке (B. Linke, Chemnitz) се својим рефератом *Институционална република — плебисицарна монархија. Два лица римске републике* (*Institutionelle Republik — Plebisizitäre Monarchie. Zwei Gesichter der römischen Republik*) узима

<sup>1</sup> Радови изнети на овом научном скупу објављени су у књизи: W. Eder (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995.

<sup>2</sup> W. Eder, *Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie*, у: W. Eder (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, 153—173.

*narchie. Die zwei Gesichter der römischen Republik*) надовезао на скуп о раном Риму који је професор В. Едер организовао у Берлину 1988. године.<sup>3</sup> Тежиште његовог излагања је било на разлици између градског плебса и плебса ван Рима и новог тумачења улоге коју је трибунат као институција имао у најранијем периоду.

Трећа секција се бавила Цезаром и Августом: *Рим под Цезаром и Августом: Монархијска република — републиканска монархија?* (*Rom unter Caesar und Augustus: Monarchische Republik — republikanische Monarchie?*). К. Рафлауб и М. Јене (M. Jehne, Dresden) су говорили о Цезару (*Покер за моћ и слободу: Цезаров грађански рат као прекрећнице за прелаз од републике ка монархији* (*Poker um Macht und Freiheit: Caesars Bürgerkrieg als Wendepunkt im Übergang von der Republik zur Monarchie*); *Диктатор и република. Корени и шансе Цезарове монархије* (*Der Diktator und die Republik. Wurzeln und Chancen von Caesars Monarchie*)). К. Рафлауб је настојао да докаже да је претерана нетрпељивост Цезарових противника, а посебно Катона, такође имала изузетан утицај на избијање грађанског рата, док је М. Јене показао да се идеја монархије код Цезара тек постепено развила. М. Шротман (M. Strothmann, Bochum) је на примеру Августа покушала да докаже да појава монархијског уређења погодује развитку монотеистичких тенденција у оквиру једне политеистичке религије — *Небо и земља у складу. Август и један бог* (*Himmel und Erde im Einklang. Augustus und der eine Gott*). Последњи реферат је држао Тасило Шмит (Tassilo Schmitt, Bremen), који је довео у питање мишљење да су у време мира у Риму врата на храму бога Јануса била затварана (*Затварање Јануса као измишљотина, традиција и симбол. Епика, историографија и политичка делотворност* (*Die Schließung des Janus als Erfindung, Tradition und Symbol. Epik, Historiographie und politische Wirksamkeit*)).

Организатори скупа Б. Линке, М. Мајер и М. Шротман планирају да после овога скупа издају и монографију са свим рефератима и дискусијом која је потом уследила. Ова књига би требало да изађе почетком 2008. године у издању издавачке куће Франц Штајнер (Franz Steiner Verlag).

Иван Јордовић



---

<sup>3</sup> Walter Eder (yp.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik: Akten eines Symposiums, 12—15. Juli 1988, Freie Universität Berlin/mit Beiträgen von C. Ampolo*, Stuttgart 1990.

IN MEMORIAM



## ПЈЕР ВИДАЛ-НАКЕ (23. 7. 1930 — 28. 7. 2006)

У многоbroјне жртве овогодишњих врућина убраја се и чувени историчар старог века Пјер Видал-Наке (Pierre Vidal-Naquet). Као и сваког лета боравио је у породичној кући на југу Француске где је имао излив крви у мозак који га је однео 28. јула после неколико дана боравка у болници у Ници.

Пјер Видал-Наке рођен је 23. јула 1930. године у Паризу у једној буржоаској јеврејској породици, дубоко везаној за Француску. Његов отац Лисијен, париски адвокат, и мајка Марго били су ухапшени маја 1944. године у Марселеју и одведені у Аушвиц, одакле се никада нису вратили. Сенка те драме пратила је Пјера Видал-Накеа целог живота и она је од њега направила неуморног борца за људска права као и за моралну свест савремене државе.

После завршене средње школе у чувеној париској гимназији Анри IV, млади Пјер Видал-Наке се усмерава ка историји, коју студира на Сорбони, где ће проучавати паралелно и литературу, позориште и поезију. По завршеним студијама, предаваће као професор гимназије у Орлеану (1958—1962), затим улази у француски Национални центар за научна истраживања (CNRS), а касније добија катедру у Ecole des hautes études en sciences sociales у Паризу, где ће предавати до одласка у пензију, 1997. године.

Пјер Видал-Наке оставља за собом огромно и значајно дело, посвећено у првом реду античкој држави (*cité*), Атини, затим Спарти, и Криту. Изванредан познавалац грчког језика, уочио је дубинску суштину митова и у њима открио основе структуре грчких држава. Кроз повезивање митова и социјалних структура с успехом анализира понашања друштвених ко-

лектива, открива да се иза тих понашања, често наизглед апсурдних, крију у ствари помно кодификовани обреди. У својој последњој књизи *Атлантида*, кратка историја једног платонског мита, Пјер Видал-Наке указује — кроз анализу петовековних публикација посвећених Атлантиди — у колико мери је политички мит који је Платон измислио, распаљивао и хранио људску машту. Историчар и истовремено социолог, Пјер Видал-Наке је посветио многе студије социјалним класама, нарочито ропству. „Да ли су грчки робови били једна класа?”, пита се у студији, њима посвећеној.

Француска историографија, античка као и модерна, изгубила је једну од најсветлијих фигура.

Да, Видал је умро, ми смо га јако волели, били смо му близки а мени је често помагао.

*Емилија Масон*

#### BIBLIOGRAPHIE

- L’Affaire Audin* (Ed. de Minuit, 1958).  
*La Raison d’Etat* (Ed. de Minuit, 1962).  
*Clisthène l’Athénien*, avec Pierre Lévèque (Belles Lettres, 1964).  
*La Torture dans la République* (Ed. de Minuit, 1972).  
*Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne*, avec Jean-Pierre Vernant (éd. Maspero, 1972).  
*Les Crimes de l’armée française* (éd. Maspero, 1975).  
*Le Chasseur noir* (éd. Maspero, 1981).  
*Les Assassins de la mémoire* (La Découverte, 1987).  
*Les Juifs, la Mémoire et le Présent* (La Découverte, 1991).  
*La Grèce ancienne*, avec Jean-Pierre Vernant (3 vol., Seuil, 1990—1992).  
*Mémoires. I et II* (Seuil/La Découverte, 1995—1998).  
*L’Atlantide. Petite histoire d’un mythe platonicien* (Belles Lettres, 2005).

ЈЕЛЕНА ДАНИЛОВИЋ  
(15. 10. 1921 — 27. 8. 2006)

Док су несносне avgустовске врућине топиле београдски асфалт, тихо и нечујно напустила нас је професорка Јелена Даниловић, зашавши у девету деценију свога живота. На до-стојанственој сахрани на Новом гробљу у Београду, окупили су се они до којих је та тужна вест успела некако да доспе. Међутим, многи њени поштоваоци, пријатељи и колеге за то су сазнали тек када су се с отпочињањем школске године опет отворила врата њене друге куће, Правног факултета у Београду. Мада је од пензионисања професорке Даниловић прошло већ две деценије, она је својим делом, научном оставштином, интелектуалним духом и даље на њему била присутна. Као професор Римског права, успевала је да ту изузетно тешку материју приближи студентима и да постане појам предавача коме је славна „Петица“ (највећи амфитеатар на Правном факултету) увек била претесна. Својом ерудицијом, широким познавањем правне материје и ефектним излагањем, пуним духа, али и духовитости, поставила је високе стандарде, који су другима били подстицај и изазов.

То је могла постићи јер је и сама, потичући из типичне грађанске породице, понела темељно образовање, које је укључивало учење светских језика, свирање клавира, познавање сликарства, једном речју култ умног и лепог. Свој таленат за језике исказала је већ као дете, када је лако научила словеначки језик и на њему завршила основно школовање и неколико разреда гимназије (јер јој је отац, као официр краљевске војске добио премештај у Љубљану). Правни факултет у Београду завршила је „историјске“ 1948. године, радећи повремено у државној служби (филмској индустрији, Министарству спољне

трговине). Као интелектуалац и хуманиста била је наклоњена напредним идејама левице, а у родном Зрењанину пред крај рата и активно је помагала снагама антифашистичког покрета. Ипак, грађанско порекло не само да јој није била посебна препорука у данима послератне комунистичке диктатуре, већ је представљало и разлог њеног хапшења. Тек пошто је утврђено да се „није компромитовала у сарадњи са окупатором нити са домаћим издајницима“ (како то стоји у њеном првом реферајту), примљена је 1952. године за асистента на Правном факултету у Београду, и тиме започела своју блиставу професорску каријеру. Докторирала је 1958, а у звање редовног професора Римског права промовисана 1970. године. Тиме постаје прва жена која је стекла професорско звање из ове области у целој бившој Југославији. Дојен правноисторијске катедре, професор Драгомир Стојчевић, у њој је пронашао најбољег сарадника, и са својим наследницима они су временом створили научнички ауторитет који је привлачио магистранте и докторанте из целе Југославије. Може се слободно рећи да је створена „београдска романистичка школа“, у којој је стасао научнички подмладак који је данас израстао у најугледнија професорска имена на Правним факултетима у Скопљу, Подгорици, Сарајеву, Бањалуци, Загребу, Сплиту, Ријеци итд. На многима од њих је, док нису стасали кадрови, професорка Даниловић годинама држала комплетну наставу, што је био случај и у Србији (Нови Сад, Крагујевац, Ниш, Приштина), тако да је и оснивање већине ових установа везан за њено прегнуће.

Свој научни ангажман започела је радом у дубровачком архиву, где је палеографским ишчитавањем оригиналних латинских докумената (нотарских књига), долазила до драгоценних података о трговачким и правним односима у овој средњовековној комуни. Из те материје била је и њена докторска дисертација („Облигациони уговори у средњовековном дубровачком праву“), коју је бриљантно одбранила пред професорским величинама Михаилом Константиновићем, Бориславом Благојевићем и Албертом Вајсоном. Желећи да утврди степен преузимања (рецепције) римског права у овој градској средини, дошла је до многих оригиналних ставова, који ће будућим истраживачима представљати неизоставно полазиште за даља проучавања. У наредним деценијама наставила је да се интензивно бави правном историјом Дубровника и из те области објавила драгоцене радове о репресалијама, залози, установи „аптаги“ и трговачким обичајима у том граду. Професорка Даниловић је и сама увела плејаду кадрова у област изучавања

статутарних права, и довела их до објављивања студија везаних за питања правног уређења средњовековног Загреба (М. Апостолова-Маршевелски), Ријеке (А. Петрановић), Сплита (Ж. Радић), Дубровника (М. Шарац), Котора (Н. Богојевић), Будве (Ж. Бујуклић).

Свој најзначајнији допринос Јелена Даниловић дала је ипак у материји Римског права, како у педагошкој сфери (скрипта, практикуми), тако и у научној. Као ћак најеминентније фигуре у свету романистике, чуvenог професора Макса Казера, код кога је била на двогодишњој специјализацији у Хамбургу (као стипендија Хумболтове фондације), и после научног усавршавања у Италији, Француској, Холандији и другим европским универзитетским центрима, професорка Даниловић је изградила свој препознатљив егзегетички метод, приступ доминантно заснован на нормативној анализи. У римском праву његова примена доступна је само врсним познаваоцима античких правних извора и латинског језика, што је професорка Даниловић свакако била. Поред бројних чланака из те области (посвећених римском судском поступку, одговорности код уговора о делу, поморском превозу робе, средњовековној рецепцији у Болоњи, утицају римског права на Српски грађански законики др.), аутор је и обимне студије о тзв. популарним тужбама („*Actio popularis* од римског до савременог права”, Београд, 1968). У овом раду дошао је до пуног изражaja њен научнички кредит, по коме изучавање тековина античке баштине није само себи циљ, већ је пут ка бољем упознавању времена у коме живимо. Током вишедеценијског проучавања различитих правоисторијских тема, увек је следила нит која ју је водила од римске правне традиције, преко средњовековне рецепције, како на Западу тако и на византијском Истоку, па све до појава асимиловања древних установа у модерним правним системима. Њена научна радозналост довела је и до проучавања упоредних правних система, шеријатског права, англосаксонског, до изучавања научног доприноса Хуга Гроцијуса, објавила је радове о рударском праву у средњовековној Србији, обичајном праву Паштровића, о значају Законика књаза Данила, о Валтазару Богишићу (од којих је већина сабрана у књизи „Историјско правне студије”, Подгорица, 2002). На основу необјављене архивске грађе, написала је и драгоцену монографију о историјату Правног факултета у Београду.

Изузетно владање језицима (француски, немачки, руски, енглески, италијански, мађарски, словеначки) омогућавало јој је да се боље упозна са достигнућима романиста из различитих

културних средина, као и да на научним конгресима резултате својих истраживања излаже углавном на језику домаћина скупа. Отуда је лако комуницирала са правним историчарима из целог света и остала позната по својим виспреним запажањима и коментарима, које је износила без зазирања од ауторитета, што је временом и сама постала. То је довело до чланства у највећим међународним научним асоцијацијама, у Бриселу (*Société Internationale d'Histoire des Droits de l'antiquité* и *Société Jean Boden pour l'histoire comparative des Institutions*) и Паризу (*Société d'Histoire de Droit français et étrangère*). У својој средини доживела је посебно признање пријемом у Научно друштво Србије 2002. године.

На свом Факултету професорка Даниловић се посебно ангажовала у раду клуба љубитеља античке историје *Forum Romanum*, који већ преко тридесет пет година окупља студенте права жељне нових сазнања, која се на том месту стичу кроз посебна тематска предавања, научне екскурзије, као и награђивањем најбољих студенских радова. Својим ентузијазмом и специфичним даром за непосредну комуникацију са студентима, била је увек стожер окупљања младих људи. Већи број тих студената остали су на Факултету и постали научни радници, захваљујући између остalog и њој. Имао сам част да пре три деценије будем један од њих, штавише, да постанем и њен асистент. Живети и радити са професорком Даниловић била је велика привилегија, јер се од ње имало шта научити, не само из области науке, већ и о односу према људским вредностима, раду и поштењу. Никада није бирала лакши пут, нити је до циља долазила двојним моралним начелима, партијским прецизама, нити звучним универзитетским титулама. Презирала је нерад, лицемерство, лажне величине, а себе, па и људе око ње, приморавала на поштовање високих вредносних критеријума. Била је перфекциониста, чак до претеривања, и ко зна колики би још њен научни опус био да су многи рукописи угледали светло дана, и да су чувена њена предавања претворена у универзитетске приручнике. Али, можда баш зато, она је била и остала институција за себе, узор који обавезује. Представити се на светским конгресима као њен ћак, била је увек посебна привилегија, али и „почасно звање“ које се морало оправдати. Када се због позних година све мање појављивала у свету романиста, сви су се распитивали за њу и њено здравље. Вест о смрти Јелене Даниловић дубоко их је погодила, а велика имена романистике, професори Hans Ankum (Амстердам), Pierangelo Catalano, Mario Talamanca (Рим), Alan Watson (САД),

Gerhard Thür (Грац) и многи други, изразили су дубоку жалост за изгубљеним пријатељем, колегиницом којој су се дивили и коју су поштовали.

Ових дана Правни факултет у Београду слави 165 година од свог оснивања, а у темељима те традиције остаће неизбрисив траг једне професорске величине као што је професорка Јелена Даниловић. Она је бројним генерацијама својих студената, али и свима нама, оставила најлепши пример како се вољи и поштује свој позив.

Нека јој је вечна слава.

*Жика Бујуклић*

СПИСАК САРАДНИКА  
COLLABORATORS



## СПИСАК САРАДНИКА — COLLABORATORS

- Dr. Christos P. Baloglou, Telecom, Athens, Greece  
Dr. Žika Bujuklić, Faculty of Law, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Victor Castellani, University of Denver, U. S. A.  
Dr. Milan S. Dimitrijević, scientific counselor, former Director of the Astronomical Observatory of Belgrade, Serbia  
Dr. Sotiris Fournaros, Olympic Center for Philosophy and Culture, Athens-Olympia, Greece  
Dr. Eckart Frey, University of Magdeburg, Germany  
Dr. Dušan Ivanić, Faculty of Philology, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Ivan Jordović, Institute of Balkanology, Serbian Academy of Science and Arts, Belgrade, Serbia  
Dr. Irina Kovaleva, Moscow State University „Lomonosov”, Russia  
Mirjana Gligorijević-Maksimović MA, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Vassilios N. Manimanis, University of Athens, Athens, Greece  
Dr. Ksenija Maricki Gadjanski, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, President of the Serbian Classical Society, Belgrade, Serbia  
Dr. Ilija Marić, Faculty of Biology, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Emilia Masson, SNRS, Paris, France  
Mirko Obradović MA, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia  
Ana Petković MA, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Livio Rossetti, University of Peruggia, Italy  
Dr. Vojislav Stanimirović, Faculty of Law, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Danijela Stefanović, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Mirjana Stefanović, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Serbia

Dr. Srđan Šarkić, Faculty of Law, University of Novi Sad, Serbia  
Dr. Efstrathios Th. Theodossiu, University of Athens, Athens, Greece  
Dr. Rastko Vasić, Institute of Archaeology, Serbian Academy of Science  
and Arts, Belgrade, Serbia

**САРАДНИЦИ**  
**ЗБОРНИКА МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ (1—8)**  
**COLLABORATORS**

Amfilohije (Radović), Cetinje  
Branislav Andelković, Belgrade  
Sima Avramović, Belgrade  
Christos P. Baloglou, Athens  
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)  
Milan S. Dimitrijević, Belgrade  
Sandra Dučić, Novi Sad — Montreal  
Mihailo Đurić, Belgrade  
Slobodan Dušanić, Belgrade  
Ana Elaković, Novi Sad  
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  
Dušan Ivanić, Belgrade  
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  
Vassilios N. Manimanis, Athens  
Ilija Marić, Belgrade  
Ksenija Maricki Gadjanski, Belgrade  
— Novi Sad  
Gordan Maričić, Belgrade  
Dimitris N. Maronitis, Athens  
Emilia Masson, Paris  
Oliver Masson, Paris (1922—1997)

Dejan Matić, Belgrade  
Milena Milin, Novi Sad  
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  
Helena 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 Ritók, Budapest  
Nikola Rodić, Belgrade (1940—2003)  
Livio Rossetti, Peruggia  
Velika Dautova Ruševljjan, Novi Sad  
Vojislav Stanimirović, Belgrade  
Alessandro Stavru, Naples  
Danijela Stefanović, Belgrade  
Mirjana Stefanović, Novi Sad  
Miodrag Stojanović, Belgrade  
Srđan Šarkić, Novi Sad  
Bojana Šijački-Manević, Belgrade  
Darko Todorović, Belgrade  
Sava Tutundžić, Belgrade  
Efstrathios Th. Theodossiou, Athens  
Dubravka Ujes, Belgrade — Boston  
Miloje Vasić, Belgrade  
Rastko Vasić, Belgrade  
Miroslav Vukelić, Belgrade  
Slobodan Vukobrat, Belgrade  
Dragiša Živković, Novi Sad  
(1914—2002)