



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES MATICA SRPSKA

15

Уреднички тимо

Сима Аврамовић (Београд), Бхарат Гупт (Делхи),
Виктор Каstellани (Денвер), Карл Јоахим Класен (Гетинген),
Ксенија Марицки Гађански (Београд), Емилија Масон (Париз),
Александар Поповић (Београд), Ливио Росети (Перуђа),
Данијела Стефановић (Београд), секретар,
Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад), Бојана Шијачки Маневић (Београд)

Editorial Board

Sima Avramović (Belgrade), Victor Castellani (Denver),
Carl Joachim Classen (Göttingen), Bhart Gupt (Delhi),
Ksenija Maricki Gadjanski (Belgrade), Emilia Masson (CNRS Paris),
Aleksandar Popović (Belgrade), Livio Rosetti (Perugia),
Danijela Stefanović (Belgrade), secretary,
Mirjana D. Stefanović (Novi Sad), Bojana Šijački Manević (Belgrade)

Главни и одговорни уредник

Ксенија Марицки Гађански

Editor-in-Chief

Ksenija Maricki Gadjanski

СЛИКА НА КОРИЦАМА – COVER PICTURE

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

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

Лого — Logo: Dr. Rastko Vasić

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

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

15

НОВИ САД
NOVI SAD
2013

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES



Жика Бујуклић
Правни факултет
Универзитет у Београду

„LAUDATIO TURIAE“ – FONS IURIS COGNOSCENDI

АПСТРАКТ: Овај рад се бави правном анализом текста посмртне похвале преминулој супрузи (тзв. *laudatio Turiae*), чија се садржина везује за период грађанских ратова, а сам њен настанак за последње године републике (између 8. – 2. пре н.е.). То је најдужи сачувани латински натпис приватног карактера, који је до сада углавном анализиран кроз лингвистичке расправе и у делима историографског карактера, као и у чланцима који се баве социолошком анализом положаја жене у римском друштву. Мада је у питању натпис строго личног карактера, он је одраз друштвене епохе у којој је настао, па и слика правних установа тога доба. Аутор је из тог неправног извора (*fons iuris cognoscendi*) извукао све оне податке који би помогли разумевању установа које су поменуте у њему, директно или посредно. Учесници бурних догађања описаних у лаудацији суочени су са потребом привођења правди убица њихових родитеља, одбраном тестаментарне воље патерфамилијаса, регулисањем својинских односа унутар агнатске фамилије, као и заштитом права заснованог на тим родбинским везама. Анализирана су питања везана за форму закључења брака, као и разлози за развод, а проблем туторства над женама је централно правно питање ове лаудације. Отуда је овај текст драгоцен извор за упознавање статусног, породичног и наследног права на прелазу у класични период. У прилогу је дат и први превод овог натписа на српски језик.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: *Laudatio funebris (Turiae), Ruptio testamenti, Tutela, Coemptio, Gentiles.*

Од најстаријих времена код Римљана је била уобичајена пракса држања посмртних говора (*laudatio funebris*) виђенијим покојницима приликом њихове сахране, у сврху јавног истицања врлина те особе. Уколико је покојник био државни службеник, похвалну бе-

седу је изговарао на Форуму (*pro rostris*) за ту прилику посебно овлашћени магистрат, док су приватним лицима *laudatio* држали чланови покојникове породице, искључиво мушкарци (најстарији син, блиски рођак). То је била прилика да се истакне посебан друштвени статус породице, да се укаже на заслуге покојника и да се оне повежу са врлинама његових славних предака, као и да се истакну неке општедруштвене вредности. Међутим, о *laudatio privata* има далеко мање података, јер су такви надгробни записи (*elogium funebre*) веома ретки, поготово они који су посвећени женама. Према Цицерону, први је Катул једну *laudatio uxoris* посветио својој мајци Попили око 100. године п.н.е.¹ Из времена Августове владавине сачувала се *laudatio Murdiae*, посмртни говор који је један од синова преминуле жене по имену Мурдија одржао својој мајци.²

1. Свакако најбоље сачувани римски натпис ове врсте је тзв. *laudatio Turiae*, текст исклесан на две монументалне камене плоче (2,59 x 0,84 м), од којих је прва само делимично сачувана (око 40%), а од друге су преостала четири већа фрагмента (око 60%).³ Свака плоча тежила је приближно тону и по, па се претпоставља да су оне могле послужити као интегрални део првобитне гробнице.⁴ Пошто недостаје уводни део текста, спорно је ко је аутор самог говора и коме је био намењен. Већина научника прихвата Момзенову аргументацију да је реч о конзулу Квинту Лукрецију Веспилу који је *laudatio funebris* посветио својој жени Турији, по којој је овај документ касније добио име.⁵ На то упућује сведочанство историчара Валерија Максима (савременика цара Тиберија), који у својим списима похваљује врлину жене под тим именом и описује епизоду

¹ Cic. *De orat.* II, 44.

² H. Lindsay, "The *Laudatio Murdiae*: Its Content and Significance", *Latomus*, 1/2004, 88–97.

³ Th. Mommsen, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, Berlin 1863–1959, бр. 1527, 31670, 37053; C. G. Bruns, *Fontes iuris Romani antiquae*, I. *Leges et negotia*, ed. 7, Tubingae 1909, бр. 126; V. Arangio-Ruiz, *Fontes Iuris Romani Anteiustiani*, III. *Negotia*, Firenze 1943, бр. 69.

⁴ A. E. Gordon, "A New Fragment of the *Laudatio Turiae*", *AJA* 54 (1950) 223–226; N. Horsfall, "Some Problems in the *Laudatio Turiae*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30 (1983) 85–98; R. Friggeri, *The Epigraphic Collection of the Museo Nazionale Romano at the Baths of Diocletian*, Mondadori Electa, 2001, 65 и даље.

⁵ Th. Mommsen, „Zwei Sepulcralreden aus der Zeit Augustus und Hadrians“, *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1863, 455–489 [= *Gesammelte Schriften, Juristische Schriften*, I, Berlin 1905, 393–428].

која се умногоме поклапа са оним што садржи сачуван натпис.⁶ У том правцу иде и Апијаново сведочење.⁷

Пошто се у тексту лаудације помиње мужевљева захвалност жени која га је спасла од проскрипција организованих током владавине другог тријумвирата, запис је морао настати на самом крају периода републике. Он сведочи о окрутним временима грађанског рата, хероиси једне римске матроне која је мужу спасла живот, очувала брак и породичну имовину.

Зачуђује чињеница да овом тексту у романистичкој литератури није посвећена одговарајућа пажња, већ је *laudatio Turiae* углавном анализирана кроз лингвистичке расправе, у делима историографског карактера или у чланцима који се баве социолошком анализом положаја жене у римском друштву. Правни аспект није озбиљно узиман у обзир ни у неколико критичких издања овог епиграфског

⁶ Val. Max., VI, 7, 2 (*Factorum ac dictorum memorabilium*): „Када су Квинџа Лукреција проскрибовали тријумвири, његова жена Турија за је сакрила у историји изнад кровних греда. Једино је њена слушкиња знала за ову тајну. Излажући се огромном ризику, жена за је сасвим сигурне смрти. Таква оданост била је сасвим рејка, и док су други проскрибовани људи бежали у ситране, нејријатске земље, једва успевши да избећу најситраније муке духа и тела, Лукреције је био сигуран у скривеној соби и у задржају своје жене“. К. J. Atchity, R. McKenna, *The Classical Roman Reader: New Encounters with Ancient Rome*, Oxford 1997, 190 даље. Квинт Лукреције Веспил је римски политичар и војник, који је у грађанском рату између Цезара и Помпеја стао на страну Помпеја, командујући његовом војском и морнарицом. Чланови другог тријумвирата су га проскрибовали (43. г. п.н.е.), али је ипак касније помилован и у време Августа стекао конзулско звање (19. г. п.н.е.). Н. Schmuck, *Biographischer Index der Antike*, München 2001, 548 (в. Lucretius Vespillo); L. Adkins, R. A. Adkins, *Handbook to Life in Ancient Rome*, New York 2004 (в. Lucretius Vespillo, Quintus). Међутим, постоји контрадикција између сведочанства Валерија Максима и податка из лаудације да се Туријин супруг налазио у изгнанству у Македонији (I, 3). Највероватније да је он заиста прво био у избеглиштву, али се у неком тренутку вратио у Рим, где га је Турија крила све док му Август није опростио сарадњу са Помпејем и допустио његов повратак (II, 1–3). Из непознатих разлога, ова одлука се није допала Лепиду, тријумвиру коме је поверена управа у Риму, и он није одобрио њену реализацију. Из лаудације се види (II, 11–19) да се Веспилова вереница невероватно храбро борила, лично захтевајући од Лепида („павши ничице пред његове ноге“) да поштује Августову наредбу. Он се према њој окрутно понашао („свирепо је избачена, баш као робиња ... са модрицама по целом телу“), али ће се непокорвање Августовом ауторитету ускоро показати погубним по њега. Турија ће се успешно изборити за право Веспила да се појави у Риму као слободан грађанин и да вероватно тек тада изађе из кућног скровишта. У лаудацији захвални муж констатује да му је она спасла живот и „завидљујућом упорношћу жигосала Лепидову дрску окрутносћ“ (I, 21). Могуће да је и ово супротстављање Августовој наредби допринело његовој политичкој маргинализацији, мада ће га оптужба за тајне преговоре са Секстом Помпејем коначно лишити војних трупа и власти у провинцијама. Упор. М. Мирковић, *Римска држава под краљевима у доба републике (753–27. пре Хр.)*, Београд 2002, 308–320.

⁷ Appianus, *De bello civili*, IV, 44: „(Веспила Лукреција) ... сакрила је жена између двоструког крова на шавану, и ту се он крио док нису измолили милости од тријумвира. А доцније, за време мира, био је конзул“.

споменика.⁸ Поједини аутори изричито напомињу да ту проблематику морају препустити романистима.⁹

Мада *laudatio Turiae* не представља правни извор (*fons iuris essendi*), већ има само сазнајни карактер (*fons iuris cognoscendi*), овај текст ипак садржи мноштво података из римске правне историје. У њему се налазе корисни подаци о склапању и разводу брака, овлашћењима тудора, начину располагања покојниковом имовином, о редоследу наслеђивања, као и о правном режиму породичних добара. То је уједно и најдужи сачувани текст приватног карактера међу римским епиграфским споменицима. Тек је темељна Момзенова реконструкција сачуваних делова, уз попуњавање бројних лакуна, омогућила детаљније проучавање његове садржине.¹⁰ Она је допуњена каснијим открићима неких нових фрагмената.¹¹

Занимљиво је да се код нас већ почетком прошлог века појавио осврт о наследноправним аспектима *laudatio Turiae*, из пера професора суботичког Правног факултета Иве Милића.¹² Касније, корифеј италијанске романистике Аранђо-Руиз посвећује краћи текст проблему ништавности тестамена (*ruptio testamenti*) из ове лаудације,¹³ и у исто време Ван Овен и Лемосе анализирају правна питања из њеног уводног дела.¹⁴ У новије доба жене романисти преузимају

⁸ V. G. Ruse, *The "Laudatio Turiae" (with translation and commentary)*, Ohio State University, 1924; E. Wistrand, *The so-called Laudatio Turiae: introduction, text, translation, commentary*, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1976; D. Flach, *Die sogenannte Laudatio Turiae: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991; M. Durry, *Eloge funèbre d'une matrone romaine (éloge dit de Turia) – Texte établi, traduit et commenté par Marcel Durry*, Paris 1992; M. Jońca, *Laudatio Turiae – funebris oratio uxori dedicata. Pochwała Turii – mowa pogrzebowa ku czci żony*, Poznań 2011. Услед језичке баријере, садржина овог рада доступна нам је само из приказа на енглеском: Ł. J. Korporowicz, *Revista internacional de derecho romano*. Вид. <https://www.google.rs/#q=%C5%81ukas+Jan+Korporowicz+laudatio>.

⁹ E. Wistrand, *нав. дело*, 66: „This is a problem that I must leave to the specialist in Roman Law“.

¹⁰ Th. Mommsen, *нав. дело*, 455 и даље.

¹¹ D. Vaglieri, “Di un nuovo frammento del così detto elogio di Turia”, *Notizie degli scavi di antichità*, Roma 1898, 412–419; A. E. Gordon, “A New Fragment of the Laudatio Turiae”, *American Journal of Archeology*, 54/1950, 223–226; N. Horsfall, “Some Problems in the Laudatio Turiae”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 30/1983, 85–98. Отуда су углавном застарела разматрања која је средином XIX века изнео немачки романиста Хушке, мада су корисно полазиште за касније ауторе, E. Huschke, „Zu der Grabrede auf die Turia: Römische Ehe, Coemptio, Ruptio des Testaments, Lex Voconia, Ius gentilicium“, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 5/1866, 168–192

¹² *Elogium Turiae, Из Римског права*, Велики Бечкерек (Зрењанин) 1926, 33–45. Аутор у напомени истиче да је овај текст семинарско предавање студентима његовог факултета, што доста говори о стању наше романистике у то доба и о нивоу класичног образовања ондашњих студената права.

¹³ V. Arangio-Ruiz, “Il caso giuridico della cosiddetta ‘Laudatio Turiae’”, *Studi epigrafici e papirologici*, Napoli 1974, 166–171 (= *Note papirologiche ed epigrafiche*, Napoli 1945).

¹⁴ J. C. Van Oven, “Laudatio Turiae, l. 13–26”, *RIDA* 3/1949, 373–391; M. Lemosse, “A propos de la laudatio dite de Turia”, *Revue historique de droit français et étranger*, 28/1950, 251–255.

примат: Изабела Пиро посвећује обимнији чланак значајном проблему који намеће овај епиграфски споменик, анализи правног статуса жене у римском браку,¹⁵ док се Кјара Медичи бави овом лаудацијом у оквиру студије посвећене туторству над женама током римске историје.¹⁶ Међутим, свеобухватни монографски рад о правној проблематици *laudatio Turiae* тек треба да буде написан.

Као што је напоменуто, због губитка почетног дела натписа, остаје нам непознато право име жене којој је овај посмртни говор намењен, као и име њеног супруга, аутора лаудације.¹⁷ Међутим, за потребе овога рада споредно је питање на која се лица она односи, јер се из текста несумњиво може закључити да је споменик настао у времена када се Августова власт већ сасвим учврстила, дакле, последњих година старе ере.¹⁸ Датирање овог споменика је за анализу правних питања далеко важније него имена конкретних актера, јер управо друштвене околности одређеног времена утичу на правне ситуације у којима се појединци налазе. Сагледавањем историјског амбијента, оне се могу јасније разумети и објаснити. Овај епиграфски споменик сведочи о периоду сурових грађанских ратова, проскрипцијама, политичким обрачунима и насилним сменама власти, у којима су страдали не само политички противници већ и сви они који би се истицали својим богатством.

2. Из сачуваног дела текста (I плоча, лин. 3) сазнајемо да су родитељи покојне супруге (Турије?) управо у тим смутним временима били убијени, и то на дан пред њено венчање. После тог трагичног догађаја, њен тадашњи вереник, а касније муж (Веспил?), избегао је у Македонију, док се Гај Клувије, муж њене сестре, нашао у Африци. Очигледно су припадали опонентима владајуће структуре и налазили су се у изгнанству због проскрипција које су узеле маха током грађанског рата. У наставку текста (I, 10–12) сазнајемо да Турија, због сопствене безбедности, није напуштала породични дом, а када су кривци кажњени, прешла је у кућу своје будуће свекрве и на тај начин јасно манифестовала жељу да му остане верна. Турија се, потом, суочила са новим невољама, јер је следио напад на ваљаност тестаментa њеног покојног оца од стране лица која су се издавала за гентиле њеног оца (I, 13). Од најстаријих времена се

¹⁵ I. Piro, “...Quod emancupata esset Cluvio” – riflessioni intorno ad alcuni passaggi dela c.d. *Laudatio Turiae*”, *Studi per G. Nicosia*, vol. I, Catania 2007, 154–195

¹⁶ C. Medici, *Ricerche sulla ‘tutella mulierum’*, Milano 2012, спец. 231–262.

¹⁷ A. E. Gordon, “Who’s Who in the *Laudatio Turiae*”, *Epigraphica* 39/1977, 7–12.

¹⁸ Текст је највероватније написан између 8. и 2. г. п.н.е., јер из његове садржине произлази да *laudator* и *laudata* још 49. г. п.н.е. нису били венчани, а да су несумњиво у браку почетком 43. г. п.н.е. и да су пуних 40 година живели заједно (I, 28). M. Durgy, S. Lancel, *Eloge funèbre d’une matrone romaine (éloge dit de Turia)*, цит., LIV.

на основу припадности заједничком генсу изводило право да се буде наследник или нечији тотор, па отуда и претензије наводних Туријиних „сродника“ на њену имовину и покушаји да промене њен правни статус.¹⁹ Будући да су она и њен вереник очевим тестаментом именовани за наследнике, самозвани гентили су тврдили да је тај акт ништав пошто је њен отац „са својом супругом закључио брак путем *coemptio*“ (I, 14).

Остаје нејасно о којој супрузи је реч. У литератури се прихвата Момзенов закључак да је тестамент Туријиног оца написан пре него што се тестатор оженио својом последњом женом, а да је то била Туријина маћеха.²⁰ Изненадна трагична смрт оба супружника, спречила је могућност да она буде поменута у тестаменту, па се њена наследничка права овде и не намећу као проблем.

Ипак, збуњује податак да је Туријин отац с њом закључио брак путем коемпије, будући да је *confarreatio* била помпезна религијска форма својствена вишим слојевима у Риму.²¹ Милић сматра да је отац желео да избегне дејства *Lex Asinia Antistia*, по коме је конфареацијом жена примала мужевљев култ и потпадала под његов *manus*, али је у имовинском погледу остајала независна од мужа. Аутор овај закон датира у 11. годину п.н.е. (743. а.у.с.). Међутим, Ћовани Ротонди, неспорни ауторитет за периодизацију римског законодавства, овај акт везује тек за 24. годину нове ере, доба владавине Тиберија.²² Отуда ипак остаје нејасно зашто је овај брак склопљен баш у тој форми, мада је далеко већи проблем зашто би то био разлог за *ruptio testamenti* – или је то неки други повод?

Милић наводи да су се гентили можда позвали на *Lex Voconia* (169. год. п.н.е.) који је забрањивао да жене буду једине наследнице богатих грађана првог разреда цензуса, где је несумњиво припадао и Туријин отац.²³ Међутим, у лаудацији се овај основ побијања не помиње, пошто за примену Воконијевог закона није било услова, јер у доба сталних грађанских ратова цензус није ни обављан. Да-

¹⁹ M. Talamanca, “L’acquisto dell’eredità da parte dei gentiles in XII tab. 5.5”, *Mèlanges A. Magdelain* (1998), 472 и даље.

²⁰ Th. Mommsen, *Zwei Sepulcralreden*, цит., 468; И. Милић, *нав. дело*, 39; V. Arangio-Ruiz, *нав. дело*, 167; I. Pigo, *нав. дело*, 160, фн. 10.

²¹ A. Watson, *The Law of Persons in the Later Roman Republic*, Oxford 1967, 19–31; В. Станимировић, *Брак и брачна давања у историји*, Београд 2006, 77–95.

²² G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Milano 1912, 465 и тамо нав. лит. При том, Ротонди наводи да се *Lex Asinia Antistia de flaminica diali* односила само на жене које су изабране да постану *flaminica diali*, супруге Јупитеровог свештеника. Разлог ослобађања ове категорије жена цивилноправних последица конфареације био је све мањи број патриција који су рођени из ове врсте брака, а то је основни предуслов за стицање свештеничких звања. Уп. такође М. Elster, *Die Gesetze der mittleren römischen Republik, Text und Kommentar*, Darmstadt 2003.

²³ И. Милић, *нав. дело*, 35–36.

кле, тeстaтop je пoслe сaчињeнe oпoрукe склoпиo кoeмпциoни брaк и тимe je Туријинa маћeхa њeнoм oцу зa живoтa билa пoтeнцијaлнa нaслeдницa, у прaвнoм стaтусу *filiae loco* („кaо дa je ћeркa“).²⁴

Meђyтим, маћeхa je у мeђyврeмeнy убијeнa зajеднo сa мужeм, пa je Туријa и пo цивилнoм и пo прeтoрскoм прaву oстaлa јeдинa ћeркa нaслeдницa. Из тeкстa лaудaцијe сaзнajемo дa je њeнa сeстрa прeтхoднo „eмaнципoвaнa зa Клyвијa“ (...*quod emancipata esset Cluvio*), oднoснo удaтa у фoрми мaнципaцијe.²⁵ Њeн муж je кoeмпцијoм (*coemptio, in manum conventio*), фиктивнoм кyпoвинoм жeнe у фoрми *per aes et libram*, зaкљyчиo брaк и oнa je дoшлa пoд њeгoвy влaст (*manus*), a изaшлa испoд oчeвe *patria potestas*.²⁶ Тимe je стeклa нaслeднo прaвo у нoвoј пoрoдици, a истoврeмeнo гa пo цивилнoм прaву изгyбилa прeмa свoјим дoтaдaшњим aгнaтским срoдницимa. С другe стрaнe, свe штo жeнa пoсeдyje у чaсу стyпaњa у мaнyс брaк, кaо и свe штo стeкнe нa билo кoји нaчин тoкoм њeгoвoг трaјaњa, припaдa њeнoм мужy, oднoснo њeгoвoм пoрoдичнoм стaрeшини, yкoликo je муж биo *alieni iuris*.

Туријинa удaтa сeстрa ни пo хoнoрaрнoм прaву нијe вишe мoглa нaслeдити имoвинy свoјe прирoднe пoрoдицe. Прeтoр je дajyћи прeднoст крвнoм срoдствy прeд цивилним, свoјим eдиктимa прoписaо дa ће нaслeднa дoбрa дaти у држaвинy (*bonorum possessio*) првo дeци yмрлoгa (*liberi*), тeк пoтoм oнимa кoјe нa нaслeђe пoзивa дeцeмвирскo зaкoнoдaвствo (*legitimi*) – дaклe, прeостaлим aгнaтским срoдницимa, a тeк у трeћeм нaслeднoм рeдy сe први пyт пoмињy крвни срoдници (*cognati*), пa yкoликo нeмa никoг oд пoмeнутих лицa, имoвинy дajе прeживeлoм брaчнoм другy (*vir et uxor*).²⁷ Oвa хибриднa мeшaвинa aгнaтскoг и кoгнaтскoг срoдствa, дaвaлa je eмaнципoвaнoм дeтeтy мoгyћнoст нaслeђивaњa сaмo aкo je живeлo пoд њeгoвoм *patria potestas*, и у трeнyткy смрти oстaвиoцa пoстaлo *sui iuris*. Oтyдa, ни *ius honorarium* нe oмoгyћaвa Туријинoј сeстри дa сe пoјaви кaо нaслeдник oчeвe имoвинe, јeр je yлaскoм у пoрoдицy свoгa мужa oстaлa и дaљe лицe *alieni iuris*. Дaклe, чaк и дa нијe билo тeстaмeнтa, или дa сy гa *gentiles* успeли нeкaкo дa oбoрe, примeниo би сe интeстaтски нaслeдни рeд, кoји (и пo цивилнoм и пo прeтoрскoм прaву) прeдвиглa дa Туријa дoбијa цeлoкyпнy oчeвy зaoстaвштину, a сeстри нe oстajе ништa.

Meђyтим, из дeлa тeкстa (I, 20) у кoмe сe кaжe дa je Туријa, пoштyјyћи oчeвy вoљy, oдлyчилa дa пoдeли нaслeђe сa сeстрoм (*par-*

²⁴ Gai., III, 3

²⁵ I. Piro, *нав. дело*, 154 и даље.

²⁶ Gai., I, 113, 119. Oвaквa *imaginaria venditio* je сaмo oстaтaк нeкaдaшњe ствaрнe кyпoвинe жeнe. A. Watson, *The Law of Persons*, цит., 24–25.

²⁷ A. Watson, *The Law of Succession in the Later Roman Republic*, Oxford 1971, 71–84, 175–187.

tituram cum sorrore) чак и ако тестамент буде поништен, може се закључити да је и његова удата ћерка била у њему поменућа. То је највероватније учинио путем легата, сингуларном сукцесијом дела своје имовине у корист лица које не мора бити неко од наследника. Уобичајени начин оваквог преношења својине пословима *mortis causa* био је *legatum per vindicationem*.²⁸ Тим путем је оставилац могао било ком лицу пренети својину на одређеним добрима, чиме оно ипак не постаје *heres*, већ само легатар, лице које не преузима породична *sacra*.²⁹ Међутим, када је *heres* обавезан да целокупно наслеђе подели са легатаром, онда се овакво располагање назива *legatum partitionis*.³⁰ У том случају легатар не добија одређену ствар или суму новца, већ сразмерни део имовинских права (*pro quota*). Прецизирање самих квота међусобних наследничких дуговања и потраживања, регулисали су *heres* и *legatarius partiaris* путем реципрочних стипулација (*stipulationes partis et pro parte*).³¹ Без тог споразума, на наследника би пала целокупна обавеза одржавања породичног култа (*sacra*), као терет уз одговарајућу квоту наслеђа, док би легатару допао сав преостали део имовине (најчешће половина), без икаквих других обавеза. Зато су наследници обично одбијали да се прихвате наслеђа на основу тестаментa који је предвиђао ову специфичну врсту легата, коју Гај и не помиње. Управо се накнадним стипулационим споразумом обезбеђивало оно што ће 169. г. п.н.е. прописати и *lex Voconia*, да трећа лица не могу добити више од самих наследника.³² Уколико је располагање Туријиног оца било у виду легата, оставилац је морао водити рачуна и о ограничењима која је крајем републике наметнуо Фалцидијев закон (*lex Falcidia* из 40. г. п.н.е.). Њиме је одређено да наследнику мора остати бар четвртина заоставштине неоптерећене легатима (*quarta Falcidia*), а у супротном су таква располагања, и без интервенције оштећеног лица (*ipso iure*), сразмерно смањивана до законске мере.³³ Такође, не треба испустити из вида да је Туријина сестра приликом удаје за Гаја Клувија, још за живота оца, добила вероватно и мираз (*dos*), па је и тај део добара могао бити урачунат у њену наследну квоту.³⁴

²⁸ Gai., II, 193; A. Watson, *The Law of Succession*, цит., 122–123.

²⁹ Cic. *de leg.* II, 20, 50; A. Watson, *The Law of Succession*, цит., 129.

³⁰ Ulp. *Regulae*, 24, 25: „*Heres meus cum Titio hereditatem meam partito, dividito...*“.

A. G. Giralda, *Legatum partitionis*, Bologna 1970, *passim*.

³¹ Упор. А. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, 619; М. R. Venittelli, V. Crasto, *Dizionario giuridico romano (introduzione di A. Guarino)*, Napoli 2003, 281.

³² A. Watson, *The Law of Succession*, цит., 128–129.

³³ F. Bonifacio, *Ricerche sulla 'lex Falcidia de legatis'*, Napoli 1948, 81–85.

³⁴ Ова пракса је била веома раширена у то доба. I. Pigo, *нав. дело*, 171, фн. 46; В. Станимировић, *нав. дело*, 77–96.

Пошто Турија истиче да би обавезу према сестри, насталу последњом вољом њиховог оца, испунила и да је тестамент био оборен, није искључена могућност да се можда радило о очевом фидеикомису (*fideicommissum*). Оваква постхумна жеља оставиоца је све до краја републике представљала само моралну, а не правну обавезу, што се огледало и у називу саме установе.³⁵ Да је тестамент евентуално проглашен неважећим, Турија би постала законски наследник и имала могућност да самостално располаже својом имовином – па и у облику фидеикомиса. Њиме се постизала иста економска сврха као и путем легата, само што је оставилац могао далеко ширем кругу људи, а не само тестаменталним наследницима, оставити у „аманет“ обавезу да неком лицу (фидеикомисару) учине одређену корист. То значи да би Турија такву моралну обавезу, изложу чак неформалним путем од стране оца, могла поштовати чак и уколико би била само *intestatus*. Управо је предност оваквог тумачења у томе што судбина фидеикомиса није везана за валидност тестаента, док би располагање у форми легата „пало“ заједно са рушењем тестаента, као његов саставни део.

3. Поједини аутори покушавају да, веома натегнутим тумачењима и другачијим читањем лакуна у тексту, нађу потврду за тезу да је и Туријина сестра била међу именованим наследницима, и да је управо по том основу требало да добија део наслеђа.³⁶ Убедљивим аргументима је ова претпоставка одбачена.³⁷ Исто важи и за спекулације да није реч о *soror Turiae*, већ о сестри њене мајке, дакле њеној тетки, и да је она пружила гостопримство Турији, а не будућа свекрва.³⁸

У лаудацији се као наследник помиње и Туријин вереник (I, 19). Пошто у том својству није био члан њене породице, већ *extraneus*, по основу Закона XII таблица није могао постати *sui heredes*, па га је Туријин отац зато одредио за наследника путем тестаента. Међутим, постоји опасност да, на захтев заинтересованих лица, због поштовања нужног наследног права, претор целокупну заоставштину преда члановима најуже породице (*necessarii heredes*), а да тестаментарном „наследнику“ остане само „голо“ звање *heres*. У томе лежи додатни разлог гентила да покушају да докажу како су и они сродници са оставиоцем, односно, да представљају део његове шире агнатске породице. У том случају би имали правни интерес да се умешају у питање располагања имовином њиховог наводног

³⁵ *Fideicommissum* је сложеница од *fides* (вера, поверење) и *committere* (препустити, поверити). А. Ромас, *Рјечник римског права*, Zagreb 1989, 123.

³⁶ M. Lemosse, "A propos de la laudatio dite de Turia", RHD 28/1950, 251–255.

³⁷ I. Piro, *нав. дело*, 170–171.

³⁸ J. C. Van Oven, "Laudatio Turiae, 1. 13–26", RIDA 3/1949, 377 и даље.

„рођака“, па и да покушају обарање тестаментa. Тиме би они елиминисали вереника, па и Туријину сестру, и на тај начин отворили пут за истицање свога права на законско титорство над Туријом као једином наследницом.

Слобода тестирања у Риму је тековина утемељена још децемвирским законодавством,³⁹ али се временом почиње сужавати тзв. формалним и материјалним нужним наследним правом. Формално нужно наследно право настало је прво и састојало се у обавези оставиоца да у тестаменту помене одређени круг лица, без обзира да ли она на основу тестаментa добијају део који им припада или бивају искључена последњом изјавом воље из круга наследника. Тек у позној републици и током класичног периода (деловањем претора, праксом центувиралних судова и путем царских конституција) настаће материјално нужно наследно право, тј. привилегија одређених наследника да буду не само поменути у тестаменту већ и да обавезно добију део заоставштине који им припада. У круг лица која су имала право на нужни део спадали су потомци, преци, браћа и сестре тестатора, а уколико би за наследника било именовано „недостойно лице“, могли су ући и полубраћа и полусестре.⁴⁰ Дакле, супруга покојника није спадала у нужне наследнике, па нападом на коемпциони брак Туријиног оца, његов тестамент по том основу није ни могао бити оборен. Његова последња воља је остала на снази и „гентици“ су били приморани да одустану од вођења спора. У лаудацији Туријин муж одаје похвалу преминулој супрузи јер је сопственим залагањем довела до успешног завршетка борбе „у коју се упустила због дужности према оцу, оданости сестри и верности према мени“ (I, 25). Муж поносно истиче: „Истином си бранила нашу заједничку ствар, тврдећи да тестамент не може бити поништен, па тако смо обоје поседовали наслеђе, а не ти сама“ (I, 18).

Намеће се питање: какву врсту спора је водила Турија против самозваних гентила – и у тој борби успела? Аранђо-Руиз је мишљења да није ни била у питању судска парница, јер по њему није лако замислити да би представници нобилских породица, поготово жене, пристале да се јавно, пред публиком на трибуналу, расправља о њиховим брижљиво чуваним интересима. Он истиче да већ сам почетак поступка пред претором (у фази *in iure*), приморава сукобљене стране да се брзо и коначно одлуче да ли ће се нагодити или се упустити у судску парницу (у фази *apud iudicem*), и то пред већем

³⁹ Tab. V, 3: *uti legassit suae rei, ita ius esto* (Онако како неко одреди да се учини са његовом имовином, тако нека буде право).

⁴⁰ Ж. Бујуклић, *Римско приватно право*, Београд 2013, 299–301.

које чини преко стотину поротника (*centumviri*).⁴¹ Отуда је за Аранђо-Руиза много природније да се та прелиминарна сучељавања воде „скривено међу тим породицама, кроз узајамне контакте и обазриве разговоре, уз коришћење савета најугледнијих правника тога доба, кадгод би тежина случаја то захтевала“.⁴² Међутим, ако се има у виду сурова реалност времена у коме је Турија била приморана да се избори за своја права, ова претпоставка се чини мало вероватном.

Момзен је сматрао да су гентили покренули *hereditatis petitio*, тужбу којом захтевају уступање оставиочевих добара, сматрајући себе наследницима по цивилном праву.⁴³ Ова тужба је веома слична својинској *rei vindicatio*, па се и називала *vindicatio hereditatis*. Исход спора зависио је од тога да ли тужилац може доказати да је он заиста *heres*, дакле, цивилни наследник на основу тестаментa или закона. Очигледно да су се *gentiles* у овом случају могли позивати само на децемвирске одредбе, а да је управо *ruptio testamenti* био пут ка остварењу њихових наследничких претензија, или бар контроле над добрима Туријиног оца. Момзен сугерише да су они подигли *hereditatis petitio* у име и за рачун Турије, представљајући се као њени законски тутори.⁴⁴ Током расправе у фази *in iure*, сматра он, чврсти аргументи и борбеност младе жене убедили су тужиоце да немају никаквих изгледа на победу у даљем спору, па су зато *gentiles* и били приморани да одустану – што констатује и Веспил у свој лаудацији.

Несумњиво да је план гентила био да издејствују *ruptio testamenti*, како би Турија била једини законски наследник, а да јој потом наметну своје туторство и на тај начин управљају наслеђеним добрима, доносећи све важне одлуке везане за њену имовину.⁴⁵ Без одобрења татора она се није могла удати, нити располагати насле-

⁴¹ Пред оваквим колегијалним судским телом расправљани су спорови веће вредности из домена својинског и наследног права, али и друга спорна питања у вези с тим (нпр. туторство, старатељство). Колегијом центумвира председавао је исти претор пред којим је у претходној фази (*in iure*) и покренут поступак. Он је приликом ступања на функцију одређивао центумвире са званичне листе (*album iudicum*), али њихов мандат није био везан за конкретан спор, већ је трајао годину дана, колико и мандат магистрата. Суђење се обављало усмено, а не путем писане формуле (*per formulas*), па чак и када је Августовим законодавством (*lex Iulia de iudicis privatis*) легисакциони поступак у грађанским парницама укинут. Ž. Vujković, *Forum romanum. Rimska država, pravo religija i mitovi*, Београд 2005, 214–215 (в. *centumviri*).

⁴² V. Arangio-Ruiz, *нав. дело*, 170

⁴³ Th. Mommsen, *нав. дело*, 469 и даље.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Установа *legitima tutela mulierum* настала је ради заштите колективних интереса агната, односно гентила, тако да је имовина жене *sui iuris* остајала *ab intestato* породици у којој је живела, или генсу из ког потичу њени преци. Отуда је, према Закону 12 таблица, туторство припадало будућим законским наследницима женине имовине, према

ђеном имовином, било пословима *inter vivos* или *mortis causa*.⁴⁶ Додуше, Турија би могла имати татора и уколико наслеђује по основу тестаментa (*tutela testamentaria*), а то би било оно лице које јој је отац поставио.⁴⁷ Међутим, очигледно да такав татор не би била особа по вољи гентила, који су желели да Турију ставе директно под своју контролу. Овај облик таторства, од стране гентила, био је већ у то време установа која се гасила, да би у потпуности ишчезла у доба царства, заједно са нестанком саме установе генса. Чак и да су успели да оборе тестамент Туријиног оца, питање је да ли би гентили могли да докажу припадност истом генсу коме је припадао и Туријин отац, пошто су везе између лица из истог генса значајно ослабиле.⁴⁸

Међутим, горе изнета Момзенова претпоставка суочава се са далеко тежим проблемом: питањем активне процесне легитимације поменутих гентила. Многи романисти примећују да *tutella mulierum* не подразумева њихово право да заступају жену у спору, већ само да дају пристанак на његово покретање.⁴⁹ Дакле, чак и уколико би у прејудицијелном поступку доказали да имају право да буду Туријини татори, у том својству они могу давати само *auctoritas* за покретање спора, а не и да поступају као Туријини заступници („у њено име и за њен рачун“). Из текста лаудације је јасно да се она оштро супротстављала обарању тестаментa, и остаје нејасно како би гентили без њене сагласности уопште могли покренути поступак, а још мање како би кроз „заступање“ могли делати супротно њеним интересима.

редоследу којим и наслеђују: прво агнатима, тј. најближим рођацима по мушкој линији, а ако ових нема, онда је татор долазио из реда гентила. Упор. Gai, I, 155–157.

⁴⁶ На давање сагласности *tutor legitimus* није могао бити присиљен, све док се у класичном праву од тог правила није почело одступати. С друге стране, татор није могао одбити да се прихвати ове законски наметнуте грађанске дужности. С. Medici, *Ricerche sulla tutela mulierum*, цит., 4–11, 69 и даље.

⁴⁷ Из текста лаудације се не види ко би то мога бити, али се већина аутора слаже да је Туријин вереник био санаследник и њен татор. J. C. Van Oven, *нав. дело*, 376, фн. 9, и тамо нав. лит. Док се лаудатор налазио у избеглиштву, претпоставља се да је претор младој жени одредио привременог татора (*tutor praetorius*), уз чију помоћ је могла оспоравати претензије гентила на *tutela legitima*, и покренути *in iure cessio tutelae*. Овим поступком је *tutor cessicius* само потврђивао правну позицију која му је оспорена, али није добијао и остала овлашћења татора. *Ibid.*, 385.

⁴⁸ Два века касније ће Гај (3, 17) констатовати да је „право у вези са гентилима застарело“ (*totum gentilitium ius in desuetudinem abiisse*).

⁴⁹ E. Huschke, *op. cit.*, 191; V. Arangio-Ruiz, *нав. дело*, 168. На то јасно упућују римски текстови, Ulp. *Regulae*, 11, 25: *Pupillarum pupillarumque tutores et negotia gerunt et auctoritatem interponunt*; 11, 27: *Tutoris auctoritas necessaria est mulieribus huiusmodi in his rebus: si lege aut legitimo iudicio agant...* (Татори за своје малолетне штићенике и штићенице воде правне послове и дају одобрење, а татори [пунолетних] жена једино дају своје одобрење... Женама је одобрење татора потребно у овим случајевима: ако воде легисакциони поступак...).

Проблем представља и питање пасивне страначке легитимације: против кога би гентили могли подићи *hereditatis petitio*? Тужена страна је морала бити држалац наследничке имовине (*possessor rerum hereditarium*), а лаудација јасно потврђује да је Турија прешла да живи код будуће свекрве, јер је, после убиства њених родитеља, вереник био приморан да напусти Рим. То значи да у тренутку покретања спора нико од њих није ни био у фактичком поседу оставиоцеле имовине. Могло би се једино претпоставити да је Турија наследна добра оставила својим посебно оданим робовима, који су остали да живе у њеном дому све до повратка Веспиле из изгнанства, односно њеног враћања из свекрвине куће.⁵⁰

Свестан управо свих ових правних препрека приликом подизања *hereditatis petitio*, Аранђо-Руиз је и дошао до већ поменуте претпоставке, да се истински судски спор није ни водио, већ да је до одмеравања снага између Турије и „гентила“ дошло ванправним средствима.⁵¹ Чини се да ова теза занемарује могућност да вешти тужиоци могу свој интерес остварити и покретањем поступка за који су унапред свесни да га не могу добити. Наиме, фингирањем парнице и отезањем могућности да прави наследници добију оно што им припада, могли су протеком времена (путем *usucapio pro herede*), стећи нешто што им ни тестамент ни законски наследни ред не би могли омогућити. Самозвани гентили су очигледно желели да дођу у посед наследних добара (*bonorum possessio*), и уз наду да се Туријин вереник никада неће вратити у Рим, желели да непоштено профитирају на туђој несрећи. По протеклу само годину дана, без *bona fides* и одговарајућег правног основа (*iusta causa usucapionis*), они су могли постати власници незаштитене туђе имовине. У том смислу постаје „разумљив“ и захтев да се поништи тестамент због тога што је Туријин отац склопио коемпциони брак. Застрашивањем Турије и коришћењем опште атмосфере страха из

⁵⁰ Треба ипак имати у виду да је Турија напустила породичну кућу тек када је привела правди виновнике смрти својих родитеља (I, 12), и да је, не знамо тачно од ког тренутка, сакривала мужа на тавану свога дома – наравно, уколико прихватимо сведочанство Валерија Максима. У лаудацији се само каже да му је Турија „припремила сигурно место да се сакрије“ (II, 7) и „тима (му) спасла живот“ (II, 9), али не каже где се налазило то скровиште.

⁵¹ Овај аутор (*нав. дело* 166 и даље) једини говори о „гентилу“ (у једнини), мада је из текста лаудације јасно да на место законског татора претендује више особа. О којим лицима је реч расправља М. Talamanca, *L'acquisto dell'eredità da parte dei gentiles in XII tab. 5.5*, цит., 475, фн. 19 и 474, фн. 117. Таламанка наглашава да те особе очигледно нису *adgnates*, јер се не би позивале на своју гентилску везу, у чему нису успеле јер фамилија лаудате не спада у одређени *gens* (I, 22: *neque enim familiae gens ulla probari poterat*), па тужиоци нису ни могли доказати да су припадали истом генсу (I, 23–24: *qui intenderent non esse id ius quia gentis eiusdem non essent*). Зато се у литератури, скоро по правилу, користе атрибути „самозвани“ или „наводни“ гентили.

времена проскрипција, уз малтретирање бесмисленим парницама, могао се можда и остварити жељени циљ. Међутим, храбра млада жена одупрла се овој неправди и преко посмртне похвале њеног мужа ушла у анале борбе за правду и људско достојанство.

4. Живот је био исувише округан према Турији, јер је током четири деценије брака остала и без порода, али је и даље била привржена своје мужу, сестри и њеном потомству. У лаудацији муж похваљује Турију јер је пожртвовано одгајала туђу децу и обезбедила им богате миразе, којима су могли засновати бракове достојне угледа њихових породица (I, 42–45). То је учинила упркос одлуци њеног и сестриног мужа (Веспила и Клувија) да ће они исплатити миразе, и зато *laudator* констатује: „Мада смо се сложили са твојом дарезљивошћу, нисмо желели да допустимо да смањиш своју очевину, већ смо нашу имовину дали за миразе“ (I, 47–49). То показује да је она и даље имала своју имовину, којом је слободно располагала, мада је била у манус браку.⁵²

Момзен ову противречност жели да разреши на једноставан начин. Он сматра да је лаудатор имао у виду имовину која је правно припадала мужу, али је фактички њом располагала жена, јер ју је добила наслеђем. Дакле, према Момзену, жена у коемпционом браку не може имати своју властиту имовину.⁵³ Решење за одступање од овог крутог принципа, романисти ипак траже у промењеним друштвеним околностима пред крај републике, у тежњи ка што већој индивидуалној слободи, која се огледала и у односима мужа и жене.⁵⁴ За разлику од сакралне *confarreatio*, форме која је несумњиво повлачила женину *capitis deminutio*, коемпциони брак је склапан уз мање формалности, путем манципације. Закључиван је поступком *per aes et libram*, који је првобитно настао за пренос својине на *res Mancipi*, и отуда сам назив форме *mancipatio*. Коемпциони брак заправо представља фиктивни облик куповине жене, па је та апстрактна форма могла да се примени и у овом случају. То је било омогућено позивањем на одредбу Закона XII таблица: *cum nexum faciet mancipiumque, uti linguam nuncupasset, ita ius esto* (VI, 1). Путем интерпретације, ово правило је широко тумачено и тиме омогућено да се у законску форму заодену различити правни послови, које децемвири првобитно нису ни имали у виду: склапање брака, тестамент у облику имагинарне продаје наслеђа, установавање залог

⁵² Поједини аутори сматрају да је Турија ипак била *sui iuris*, а да се њен муж прихватио да јој буде тотор, пошто ју је претходно ослободио мануса, а фидуцијарном *coemptio* јој вратио очеву имовину. Такву исту могућност виде и у браку њене сестре и Клувија. R. Astolfi, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, Padova 2000, 98.

⁵³ Th. Mommsen, *нав. дело*, 480 и даље.

⁵⁴ И. Милић, *нав. дело*, 39–40.

и сл. Отуда је, на пример, *testamentum per aes et libram* настао тако што се код *mancipatio familiae* уносила свечана изјава о садржини тестаментa и именовању наследника, названа *nuncupatio testamenti*. Тиме је диспозитивна власт странака приликом закључења манципације постала далеко шира, а уношењем нункупације у формулу манципације, она је добијала савим ново поље примене. Строго формална конфареација се користила само за склапање брака *cum manu*, и низашта друго, а коемпција је потенцијално могла да омогући брак са већом индивидуалном слободом жене. Мада је обе форме прописивало *ius civile*, временом је овај други брак детаљније уређивао *pactum*, споразум странака. Могуће је претпоставити да су Турија, па и њена сестра, у свом коемпционом браку могле имати сопствену имовину уколико су при склапању брака унеле у формулу манципације одговарајућу нункупациону изјаву.⁵⁵

Туријина оданост мужу огледала се и у томе што га је замолила да у кућу доведе другу жену која би му подарила пород, а да њој допусти да се од њега разведе. Пристала је да будућу децу прихвати као своју и да „не изврши поделу имовине која је била заједничка“ (II, 37), а да управу над њом и даље препусти мужу. Оставила је могућност да јој он ипак дозволи да задржи контролу над имовином, али уз услов да „из ње ништа неће издвајати“ (II, 38).⁵⁶ У лаудацији муж истиче да је њен предлог одлучно одбацио, јер је њена доброта и пожртвованост спасла све њих и да је био ужаснут што је уопште помислила да се могу раздвојити „пре него што је то судбина одредила“ (II, 42).

На Туријину одлуку да понуди супругу развод могла су утицати, поред моралних обзира, и тадашња законска решења. Крајем републике дошло је до опадања броја бракова код Римљана, али и до све већег броја бракова без деце. Октавијан Август је покушао, у склопу низа реформи које је спроводио, да законским мерама спречи ову појаву. У ту сврху донео је неколико закона: *lex Iulia de adulteriis* (18. г. п.н.е.) и *lex Papia Poppaea* (9. г. п.н.е.).⁵⁷ Август је ускратио право

⁵⁵ И. Милић, *нав. дело*, 40 и даље. Аутор указује и на нелогичност да *filius familias*, па донекле и роб, могу имати имовину, и поставља питање зашто жена *cum manu* не би могла имати свој *peculium*? Да је ту могућност већ раније имала, показује *lex Cincia* (из 204. г. п.н.е.), закон којим је жени допуштено да поседује добра поклоњена од мужа. Милић истиче да је ова пракса забрањена обичајним правом *contra legem* (Ulp. D. 24, 1, 1) и да поменути прописи не би имали смисла да жена већ тада није могла имати сопствену имовину.

⁵⁶ Ово место такође потврђује велики степен слободе који је Турија имала у области управљања имовином, коју лаудатор назива „заједничком“. Уп. I, 37–40.

⁵⁷ V. Arangio-Ruiz, „La legislazione augustea“, *Studi in occasione del bimillenario augusteo*, Roma 1938, 100–146; B. Biondi, „La legislazione di Augusto“, *Scritti giuridici*, II, Milano 1965, 133 и даље; R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, Padova 1996, *passim*.

наслеђа римским грађанима који до одређене године старости нису склопили брак или немају потомство, док је давао привилегије женама са више деце.⁵⁸ Непоштовање ових прописа повлачило је извесне последице, као нпр. неспособност за стицање наследства и легата. С друге стране, женама које су имале децу додељиван је *ius liberorum*. Ово право је садржавало у себи извесне бенефиције, као што је ослобођење жене од туторства.⁵⁹

Међутим, Турија је преминула у последњој деценији пре нове ере, а ови закони су донети када се она налазила већ у годинама које нису за рађање, па Турија и њен супруг нису ни имали потребе да им се повинују. С обзиром на то да су они претходно већ наследили своје родитеље, ни неспособност за стицање наследства или легата коју су предвиђали кадукарни закони није могла да се односи на њих. Ову неспособност (*incapacitas*) имала су лица која нису била у браку, а налазила су се у оквиру распона година које је закон предвиђао за улазак у брак, као и супрузи без деце. Лица која нису била у браку, тестаментом или легатом нису могла добити ништа из заоставштине, а лица из брака без деце добијала би половину од онога што им је било намењено.⁶⁰ Очигледно да ни добијање *ius liberorum* није било од значаја за Турију, јер је, као што је речено, она успела да се избори пре тога да јој не буде постављен законски тутор.

Чињеница је да су кадукарни закони донети пред крај Туријиног живота, али они ипак одражавају стање у друштву какво је било пре њиховог доношења. Стога, иако сами закони нису настали у времену када су могли да изврше значајнији утицај на Турију и њеног супруга да имају децу, свакако је постојао притисак средине у којој су живели да тако нешто учине. Чудно је да нису усвојили неко дете и поред материјалних услова у којима су живели. Зато је Турија обилно помагала породицу своје сестре и њено потомство и у томе, изгледа, нашла своју животну сатисфакцију.

5. Коначно, ова храбра жена је била приморана да испуни још једну тешку обавезу, коју јој је сурова животна реалност наметнула: да приведе правди виновнике насилне смрти својих родитеља.

⁵⁸ Ови закони су обавезивали мушкарце између 25. и 60. године живота да ступе у брак, а за жене је граница била између 20. и 50. године живота. Удовицама и удовцима, као и особама које су се развеле, прописано је да морају поново да ступе у брак, при чему је за жене постојао рок у коме су могле да чекају и кретао се између 6 и 18 месеци. Закон је предвидео и брачне забране: слободно рођене особе (*ingenui*) нису смеле ступати у брак са *mullieres infames* (нпр. блуднице, глумице), док особе сенаторског staleжа и њихови потомци нису смели ступати у брак са либертинима и инфамним лицима. Муж је морао имати бар једно дете, слободно рођена жена је морала најмање три пута родити, а ослобођеница четири пута. V. Arangio-Ruiz, "La legislazione augustea", цит., 120 и даље.

⁵⁹ A. Berger, *op. cit.*, 530.

⁶⁰ R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, цит., 22 и даље.

Њен муж с поносом истиче: „највише захваљујући твојим напорима њихова смрт није остала неосвећена“ (I, 5: *inulta non est relicta mors parentum*). Остајемо ускраћени за објашњење како је то постигла, да ли кроз легалну процедуру или је смрт њених најмилијих била „освећена“ на неки други начин. Постојала је чак правна обавеза наследника да убице својих родитеља приведу правди, а уколико то пропусте, чине *crimen inultae mortis*.⁶¹ Захтев за кажњавање злочинаца могли су покренути пред *quaestio de sicariis*, специјалним кривичним судом чија је надлежност прецизирана Сулиним законодавством (*lex Cornelia de sicariis et veneficis* из 82. г. п.н.е.).⁶²

У лаудацији се не каже ни како су страдали њени родитељи, већ само да су убијени у пустом, ненастањеном крају (I, 3: *in deserta solitudine*). Током грађанског рата и проскрипција већина људи је страдала од руке политичких противника, али многи и од оружаних банди које су пљачку претвориле у уносан посао, а убиство власника имовине у пропратно зло. Да ли су Туријини родитељи страдали негде током бега тражећи спас у беспућу, или можда у удаљеној *villa rustica* на својим поседима, склоњени пред опасностима које су вребале у граду – то не знамо.⁶³ Тврдња Аранђо-Руиза да их је убила наоружана банда нема потврду у тексту, бар када се говори о овом трагичном догађају.⁶⁴ Додуше, из другог дела лаудације (II, 9а), сазнајемо да је Турија успешно одбила напад банде коју је организовао Милон, у намери да опљачка њихову кућу.⁶⁵ Највероватније да је Турија у томе успела уз помоћ својих робова и клијената, тако што их је организовала и наоружала.⁶⁶ Тешко је претпоставити да

⁶¹ C. Medici, *op. cit.*, 235, фн. 512.

⁶² I. Jaramaz-Reskušić, *Kaznenopravni sustav u antičkom Rimu*, Zagreb 2003, 91 и тамо нав. лит.

⁶³ Момзен (*нав. дело*, 466) не искључује могућност да су убице биле робови самих родитеља, а да су потом приведени правди од стране наследника кроз *iudicum domesticum*.

⁶⁴ V. Arangio-Ruiz, *нав. дело*, 167: „entrambi genitori (o meglio dire, il padre e matrigna) le erano stati uccisi da una banda armata“.

⁶⁵ Реч је о Титу Анију Милону, Помпејевом следбенику, који се оштро сукобљавао са Клодијем Пулхером, припадником странке популара. Током грађанских ратова и један и други су организовали супротстављене банде које су харале Апенинским полуострвом и пљачкале политичке противнике. Први је окупљао плаћенике и гладијаторе, а други је популистичком демагогијом привлачио уз себе градску сиротињу. Сукоб се окончао Клодијевим убиством, за које је оптужен Милон, а у чувеном спору браниће га Цицерон (*pro Milone*), из захвалности што га је вратио из изгнанства. Милон је ипак осуђен и прогнан у Галију и очигледно је тада Туријин муж купио његову кућу, па се каснији покушај њеног отимања може схватити као освета Милона. Он се вратио из егзила око 48. г. п.н.е., и наставио да организује плаћеничке банде, али је убрзо био заробљен и погубљен. J. S. Ruebel, “The Trial of Milo in 52 B.C.: A Chronological Study”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 109/1979, 231–249. Ове кључне историјске околности узете су у обзир приликом одређивања времена настанка *laudatio Turiae*.

⁶⁶ У кризним временима клијенти су представљали неку врсту мале приватне војске патрона, на коју је он увек могао да се ослони, па се може претпоставити да су

је ова сурова борба за спасавање имовине, али и голих живота, прошла без људских и материјалних губитака. Овакве ситуације су крајем републике биле толико учестале, да су оружане пљачке у то доба биле посебно санкционисане. Претор Марко Теренције Лукул је 76. г. п.н.е. установио *actio vi bonorum raptorum*, тужбу која се односила на разбојништва и насилна оштећења ствари, почињена од стране организованих банди или са оружјем у руци (*homines coacti vel armati*). Оштећени је наплаћивао четвороструку вредност ствари од сваког учесника понаособ (кумулативна одговорност), уз осуду на губитак грађанске части (*infamia*). Турија је могла подићи ову тужбу и пре него што је постала власник породичне имовине, јер активна страначка легитимација припада и лицу које је имало само интерес да ствар сачува (*cuius interest salvam esse*). Од времена Суле, разбојништво је третирано и као кривично дело (*crimen publicum*).⁶⁷

Из области јавног права, дознајемо о овлашћењу тријумвира да дају опрост политичким противницима, и то у виду едикта (II, 19: *res edicti Caesaris*), правног акта који је током претходних векова представљао карактеристично обележје магистратске власти (конзула, претора, курулских едила). У лаудацији се *edictum* везује за наредбу Октавијана којом је он помиловао Туријиног мужа и, уз честитке, вратио му ранији правни статус (*cum gratulatione restitutionis*). Таква одлука је представљала израз Октавијанове моралне супериорности над пораженим супарником, пошто је Веспил у грађанском рату очигледно учествовао на супротној страни. Отуда је *clementia Caesaris* схватана не само као израз личне одлуке појединца већ и као атрибут јавне врлине онога ко је на власти. Управо тим обележјем Римљани су желели да се представе као морално супериорнији у односу на друге античке народе.⁶⁸ Октавијан је у време издавања ове наредбе био члан другог тријумвирата, политичког савеза који је, за разлику од претходног, био временски ограничен и озакоњен путем *lex Titia* (из 43. г. п.н.е.).⁶⁹ Тиме Октавијан, Антоније и Лепид постају *triumviri rei publicae constituendae consulari*

управо они били ангажовани у одбрани Туријиног дома од Милонове банде. Углед и моћ припадника патрицијских породица огледао се у броју клијената које имају, па је тешко претпоставити да их Турија и њен супруг нису поседовали. Мада је наоружавање робова представљао веома ризикантан потез, обећана награда или чак слобода, били су јака мотивација да остану одани своме господару. То поготово важи у ситуацији када су оружјем морали да бране свој сопствени живот, као што је овде био случај. А. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London, New York 1989, 202 и даље.

⁶⁷ L. Vacca, *Ricerche in tema di actio vi bonorum raptorum*, Milano 1972, 109 и даље.

⁶⁸ I. G. Hrusca, "Humanitas – Clementia and Clementia Caesaris, Ancient and Modern Caesar", *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, 3/2012, 263–269.

⁶⁹ М. Мирковић, *Римска држава под краљевима и у доба републике*, 308–311.

potestate, тј. моћници који без избора добијају на пет година врховну конзулску власт, како би средили стање у држави захваћеној грађанским ратом.⁷⁰ Октавијан је издавањем едикта поменутог у лаудацији – који његов савезник Лепид грубо одбија да изврши (II, 11–19), већ симболично наговестио самостално вођење државе. Од тријумвира, Октавијан ће ускоро постати *augustus* и *princeps senatus*, а његове наредбе, па и едикти, називаће се *constitutiones principis*. Упркос Августовој жељи да ту политичку мимикрију прикрије, римска република је *de facto* престала да постоји.

Закључак. Текст ове лаудације, стар преко две хиљаде година, представља *fons iuris cognoscendi* који романистима пружа податке за период позне републике, епохе из које је сачувано неупоредиво мање правних извора него за класични период. Управо зато, неопходно је проценити реални значај овог споменика за наша сазнања о правним установама које су у њему поменуте. Од времена када је Момзен егзалтирано уздизао значај ове лаудације, па до претерано критичког односа појединих романиста, налази се – чини се – права мера за вредновање овог споменика. Скептицизам је нарочито присутан код аутора који у обичном надгробном епитафу желе да пронађу оно што такав текст, по својој природи, не може садржати.⁷¹ Посмртна похвала преминулој супрузи није правни документ, нити га је саставио правни зналац – а то је основна противречност која обележава сваки *fons iuris cognoscendi*. Довољно је и то што у њему налазимо потврду за нека сазнања која су романисти већ раније поседовали, мада се у овој лаудацији чак и те границе померају.

Пре свега, уобичајена представа да је крајем републике значај генса већ увелико опао, овом лаудацијом се умногоме доводи у питање. У њој се право на наслеђивање или законско туторство јасно везује за ту архаичну установу, која своје корене вуче из далеке римске прошлости. Такође, ни описана улога сестара из ове лаудације не поклапа се са неким увреженим представама о учешћу жена у свакодневном животу, поготово правном. Иза нормативне фасадe коју чини *tutela mulierum* – установа настала у циљу (како говоре списи римских јуриспрудената) заштите жена због њихове инфериорности – ипак се види нешто сасвим супротно. Мада је лаудатор у посмртном слову вероватно својој супрузи приписао многа дела којима је требало глорификовати њен лик, она у сваком случају остаје хероина свога доба. Додуше, не само Турија већ и њена се-

⁷⁰ Савез је потом проширен на још пет година, па је укупно трајао од 43. до 33. г. п.н.е.

⁷¹ J. C. Van Oven, *нав. дело*, 391 и тамо нав. лит.

стра, као и многе друге жене тога ранга, биле су приморане да у тим суровим временима превазиђу своје друштвене улоге, па и постојеће правне оквире. Дуготрајни грађански ратови доводили су до значајније економске улоге жена, између осталог и због акумулације добара добијених наслеђем, првенствено услед увећане смртности мушкараца током ових ратова. Па и када би се они нашли у избеглиштву или прогонству, старање о имовини силом прилика падало би опет на плећа *mulieres*, без обзира да ли су *sui iuris* или *alieni iuris*. То управо ова лаудација најбоље потврђује.

Њена садржина нам сликовито приказује и односе у породици тога доба. Формалноправно Туријина сестра је удајом изашла из фамилије свога оца, али се агнатска веза *de facto* и даље одржава. Њих две се заједно боре за очување очеве имовине, за поштовање његове посмртне *voluntas*, одлучно одбијајући покушаје појединаца са стране да тај породични нуклеус угрозе. Турија се стара о деци своје сестре и обезбеђује им мираз од својих добара (II, 44–46), а сестра, мада је удата за Клувија, и даље очеву кућу доживљава као своју (I, 45). У располагању тим добрима, оне заједнички одлучују и договарају се, тако да је својинске односе међу њима тешко сврстати у доктринарне калупе које су романисти обликовали према изворима из класичног периода.

Мада је *laudatio Turiae* натпис строго личног карактера, он је одраз друштвене епохе у којој је настао, па и слика правних устанаова тога доба. Учесници бурних догађања описаних у лаудацији суочени су са потребом привођења правди убица њихових родитеља, одбраном тестаментарне воље патерфамилијаса, регулисањем својинских односа унутар агнатске фамилије, као и заштитом права заснованог на тим родбинским везама. Помињу се такође питања везана за форму закључења брака, као и разлози за развод, а проблем туторства над женама је централно правно питање ове лаудације. Отуда је овај текст од значаја за упознавање статусног, породичног и наследног права на прелазу у класични период. Понешто сазнајемо и о правној трансформацији јавне власти, која, кроз оштре социјалне и политичке сукобе, већ увелико наговештава прелазак римске *civitas* у прикривену монархију.

Осим Цицеронових списа, мало је текстова правне садржине с краја републике. Отуда је од значаја присуство у лаудацији правне терминологије, која се највероватније не разликује од оне коју су користили римски *veteres*, а коју очигледно познаје сваки образовани римски грађанин. То поготово важи за припаднике имућнијих патрицијских породица, у које су несумњиво спадале и личности из ове лаудације.

Кроз целокупни сачувани текст провејава дијалектичко супротстављање старог и новог, окоштале традиције и свакодневних животних потреба, правне форме и конкретне садржине – што је и логично за *fons iuris cognoscendi* настао на прелазу две епохе. Из лаудације произлази прагматични дух Римљана, који је омогућио да њихово право преживи толике векове и постане узор другим народима. Читајући *laudatio Turiae*, сваки романиста мора бити захвалан што нам се сачувао овако драгоцен текст – и може се само прижељкивати откриће преосталих делова.

I ПЛОЧА

(недостѣаје уводни део инѣиѣулаѣије) . . . моје жене
(први ред) . . . честитошћу карактера

- (2) . . . остала си честита . . .
- (3) Постала си сироче изненада, дан пре свог венчања, када су ти оба родитеља убијена заједно, у пустом, ненастањеном крају. Углавном захваљујући твојим напорима, смрт твојих родитеља није остала неосвећена, јер сам се ја налазио у Македонији, а муж твоје сестре, Гај Клувије, у провинѣији Африѣи.
- (7) Тако си ревносно исѣазивала као ћерка своју оданост упорним захтевима и потрагом за правдом, да ни ми не бисмо учинили више да смо били присутни. Али, те заслуге нису само твоје, већ припадају и твојој сестри, жени достојној највећег поштовања.
- (10) Док си се бавила овим проблемима, ниси, због безбедности, напуштала родитељску кућу, а када су кривѣи кажњени, дошла си у кућу моје мајке, где си ишѣкивала мој повратак.
- (13) Потом сте се [ти и твоја сестра] носиле са притиском да прихватите да је тестамент твога оца, по коме смо ти и ја наследници, поништен тиме што је он са својом супругом закључио коемпѣију. У том случају би ти, заједно са целокупном очевом имовином, дошла под туторство оних који су покренули поступак. Твоја би сестра у том случају остала без икаквог удела у наслеђу, пошто је већ била еманѣипована за Клувија. Како си реаговала на ово, са каквим присуством духа си пружала отпор, знам врло добро, иако сам био одсутан.
- (18) Истином си бранила нашу заједничку ствар и пошто тестамент није био поништен, обоје смо поседовали наслеђе, а не ти сама. Ти си одлучно бранила писану реч твога оца, изјавивши да би то урадила у сваком случају, делећи наслеђе са својом сестром и уколико би била у немогућности да потврдиш ваљаност тестаментa. Остала си при томе да нећеш доћи под законско туторство, пошто не постоји таква законска одредба против тебе. Наиме, тврдила си да се не може доказати да је твоја породиѣа

⁷² Ово је једини превод текста на српски језик, који је аутор први пут објавио пре десетак година, *Ž. Vujković, Forum romanum – Rimska država, pravo, religija i mitovi*, 586–589. Дугујем посебну захвалност проф. др Б. Маневић Шијачки на помоћи коју ми је тада пружила, као врсни зналац класичног латинског језика. Овде је објављена ревидирана верзија тог превода, са изменама које су резултат сазнања до којих се дошло током писања овог рада.

припадала неком генсу, што би те законски могло присилити да пристанеш [на њихово тусторство]. Чак и ако претпоставимо да је воља твога оца постала неважећа, они који су те тужили нису имали то право пошто нису припадали истом генсу.

- (25) Одустали су пред твојом чврстом одлуком и нису даље водили спор. Према томе, ти си сопственим залагањем довела до успешног завршетка одбране које си се подухватила због дужности према свом оцу, оданости сестри и верности мени.
- (27) Ретки су бракови дуги као што је наш – бракови који се заврше смрћу, а не разводом. Имали смо довољно среће да доживимо да наш брак, без размирица, потраје пуних 40 година. Желео бих да се наша дуговечна заједница завршила нечим што је задесило мене уместо тебе. Било би праведније да сам ја на тај начин, као старији, морао да се предам судбини.
- (30) Зашто да помињем твоје врлине: твоју оданост, послушност, љубазност, разумност, марљивост у ткању вуне, религиозност лишену сујеверја, елеганцију, скромност изгледа? Зашто да се задржавам на твојој љубави према рођацима, на твојој посвећености породици? Показала си исту пажњу према мојој мајци као према сопственим родитељима и постарала си се да јој обезбедиш подједнако миран живот као и својима. Имаш и небројене друге добре особине, заједничке свим удатим женама које брину за своје часно име. Ипак тврдим да су ово твоје личне врлине и да постоји мало жена које су биле у сличним околностима и натеране да издрже такве патње и учине таква дела. Богиња судбине и провиђења изложила те је тешким искушењима са којима ретко суочава жене.
- (37) Целокупну твоју имовину, коју си наследила од својих родитеља, сачували смо заједничким старањем. Ниси се морала бринути о ономе што ти припада и што си ми давала без ограничења. Поделили смо наше обавезе на такав начин да сам се ја старао о твојој имовини, а ти си чувала моју. Што се тиче ове стране наше везе, прећутаћу много тога у чему је требало да суделујем, а припадало је управо теби. Нека ово што сам рекао буде довољно да покаже како си се осећала и размишљала.
- (42) Своју племенитост показала си многим пријатељима, а посебно твојим вољеним рођацима. Премда би неко могао да помене и друге жене, једина једнака теби била је твоја сестра. Одгојила си девојке, своје рођаке, које су биле достојне такве добротe, у твојим кућама, заједно са нама. Припремила си им такав мираз да су могле засновати брак достојан ваше породице. Миразе си одредила, упркос заједничком споразуму Клувија и мене да их ми исплатимо. Мада смо се сложили са твојом дарезљивошћу,

нисмо желели да допустимо да смањиш своју очевину, већ смо дали нашу имовину за миразе. Не помињем ово из жеље да похвалим нас, већ да објасним да је то за нас представљало част да сопственим средствима извршимо оно што си замислила у оквиру безграничне породичне љубави.

- (52) Морам да заобиђем многе твоје заслуге
(недостигаје неколико редова)

II ПЛОЧА

- (2a) За време мога одсуства, својим накитом обезбедила си ми много тога како би ми омогућила достојанствен живот. Са себе си скинула све злато и бисере и слала их мени. Тако си ми стално, докле год сам био одсутан, омогућавала слуге, намирнице, новац, обмањујући стражаре које су поставили наши непријатељи.
- (6a) Молила си се за мене док сам био одсутан. На то те је подстакла твоја храброст, а твоја преклињања учинила су да будем заштићен милошћу оних којима си упутила своје речи. При свему томе, снага духа увек ти је бодрила глас.
- (9a) Кад је чета људи, које је Милон окупио, покушала да провали у кућу (коју сам куповином стекао док је он био у избеглиштву), покушавајући да профитира због грађанског рата и да је опљачка, ти си их успешно одбила и одбранила наш дом.
(недостигаје око 12 редова)
- (0-3) ... постоји ... да ме је Цезар (*Caesar Augustus*) вратио у земљу, али, да ти ниси, бдијући над мојом сигурношћу, обезбедила оно што би он могао да спасе, његова би подршка била узалудна. Према томе, свој живот дугујем подједнако и твојој пожртваности и Цезару.
- (4) Зашто бих се задржао на нашим интимним и тајним плановима као и приватним разговорима. Кад сам био опоменут изненадним гласовима да ћу се суочити са неочекиваним и блиским опасностима, спасла си ме својим добрим саветима. Ниси ми дозволила да неразумно, исувише дрско, искушавам судбу, већ си ми припремила сигурно место да се сакријем. Када сам одустао од својих претераних планова, одабрала си своју сестру и њеног мужа Гаја Клувија да ти помогну. У твојим плановима да ме сачуваш сви сте ви преузели подједнак ризик. Не би било краја ако бих покушао да поменем све то. Довољно је и теби и мени што сам био сакривен и што ми је живот спасен.

- (11) Али, морам рећи да је најгоре што ме је у животу задесило оно што се догодило теби. Кад сам захваљујући доброты и пресуди одсутног Цезара Августа поново враћен у домовину, као грађанин, обратила си се Марку Лепиду, његовом колеги, у вези са мојим помиловањем. Ти си пала ничице пред његове ноге, али, не само да те нису подигли већ су те одвукли и свирепо однели, баш као робињу. Иако је твоје тело било пуно модрица, твој дух није био сломљен. Наставила си да га подсећаш на речи Цезаровог едикта, у коме ме је, честитајући, вратио у ранији статус. Иако си морала да слушаш увреде и патиш од окрутних рана, изговорила си речи Цезарове одлуке гласно да би се знало ко је узрочник смртне опасности која ме је снашла. То се ускоро за њега показало погубним.
- (19) Шта је било делотворније од храбрости коју си испољила? Цезару си пружила прилику да испољи своју благост. Омогућила си му да не сачува само мој живот већ и да твојом задивљујућом упорношћу жигоше Лепидову дрску окрутност.
- (22) Али, чему даља прича. Допусти ми да скратим говор. Моје речи треба и могу да буду кратке. Бојим се да ако их користим за твоја велика дела твојим заслугама не умањим вредност. У знак захвалности за твоје заслуге према мени допусти ми да искажем пред очима свих ових људи моје јавно признање да си спасла мој живот.
- (25) Када је мир враћен у државу и политички поредак поново успостављен по закону, почели смо да уживамо у мирним и срећним временима. Истина је да смо желели децу, коју нам је дуго времена ускраћивала завидна судба. Да је Фортуна желела да настави да нам буде наклоњена, као што је то обично и била, шта би коме од нас недостајало? Али она је одлучила другачије и наше наде су потонуле. Усмерења која си разматрала и кораци које си се спремала да предузмеш због овога били би можда изузетни и достојни похвале за неку другу жену, али за тебе они не представљају ништа чудно у поређењу са твојим другим великим квалитетима, о којима нећу да говорим.
- (31) Када си изгубила сваку наду да родиш и кад те је обузела туга што немамо деце, уплашила си се да не бих остајањем у браку са тобом изгубио сваку наду да добијем дете и због тога постао несрећан. Зато си предложила потпуни развод и понудила си да ослободиш нашу кућу за плодност друге жене. Твоја намера је била у ствари да ти сама, ослањајући се на нашу познату усклађеност осећања, пронађеш и обезбедиш за мене жену довољно вредну и погодну, па си изјавила да ћеш будућу децу сматрати за заједничку и као своју, да нећеш извршити поделу

имовине која је овде била заједничка, већ да ће и даље бити под мојом контролом и, ако то пожелим, под твојом управом; ништа нећеш издвајати ни после тога, преузећеш на себе дужности и оданост сестре и свекрве.

- (40) Морам признати да сам тако плануо да замало изгубих контролу над собом. Био сам толико ужаснут тиме што си покушала да урадиш да ми је било тешко да задржим прибраност. Зар да помислим да ћемо разматрати раздвајање између нас пре него што је судбина тако одредила, и да си у стању да у својим мислима зачнеш идеју о могућности да, за мога живота, престанеш да будеш моја жена, иако си ми била верна док сам се налазио у изгнанству и практично мртав!
- (44) Колику жељу, колику потребу за децом је требало да имам, која би била тако велика да због тог разлога прекршим веру и сигурност заменим несигурношћу? Али, доста о томе! Остала си са мном као моја супруга, јер нисам могао да ти у томе попустим без срамоте по мене и несрећу за нас обоје.
- (48) А што се тебе тиче, шта би било вредно сећања и хвале као твоји напори у заштити мојих интереса. Када нисам могао да имам децу са тобом, желела си да их имам ја, захваљујући твојем добротинству и пошто си изгубила сваку наду да родиш децу, да ми обезбедиш потомке браком са другом женом.
- (51) Камо среће да је век свакога од нас дозволио да наш брак траје док ја, као старији супружник, не завршим у гробу – што би било праведније – а ти ми одаш последњу почаст. Ех, да сам само умро, остављајући тебе још увек живу или да си ми ти била ћерка кад већ нисам имао деце.
- (54) Судбина је одлучила да ти треба да одеш пре мене. Завештала си ми тугу зато што те изгубих. Оставила си ме несрећног, без деце да ме утеше. Што се мене тиче, следићу твој начин размишљања и осећања према твојим расуђивањима и управљању се према твојим саветима.
- (56) Али, сва твоја мишљења и упутства требало би да имају предност пред похвалом коју си задобила. Тако ће ова похвала бити утеха за мене и нећу осећати толико губитак онога што сам посветио бесмртности и вечном памћењу.
- (58) Оно што си постигла у животу увек ћу држати пред очима. Помисао на твоју славу улива ми моралну снагу. Из твојих дела извлачим поуке које ће ми дати способност да се одупрем Фортуни. Фортуна ме није лишила свега пошто је допустила да се сећање на тебе уз похвалу слави. Ипак, твојим нестанком изгубио сам животни мир. Када се само сетим како си знала

да предвидиш и одбијеш опасности које су ми претиле, сломи ме јад и не могу да чврсто држим своје обећање.

- (63) Природна туга одузима ми моћ самоконтроле, обузима ме бол. Муче ме две врсте осећања: бол и страх – спрам којих постојано не стојим. Када се у мислима подсетим на моје претходне несреће и када себи предочим шта ми будућност припрема, упирем очи у твоју славу, али ми то не даје снагу да поднесем своју жалост. Пре се чини да сам предодређен на дуго жаљење.
- (67) Закључак мога говора биће да си заслужила све, али ја нисам био те среће да ти то испуним као што је требало. Твоје последње жеље сматрао сам за закон. Што год надаље буде у мојој моћи да учиним, ја ћу учинити.
- (69) Молим се да ти твоји Мани подаре мир и заштиту.

Žika Bujuklić

Law Faculty

University of Belgrade

“LAUDATIO TURIAE” – FONSI IURIS COGNOSCENDI

Summary

This paper is concerned with the legal analysis of the husband's eulogy to his deceased wife (the so-called *laudatio Turiae*) the content of which refers to the period of the civil wars, whilst the document itself can be dated to the last years of the Republic. The *laudatio Turiae* is the longest surviving Latin epigraphic inscription of a private nature, which so far has mainly been analysed in its linguistic or historiography contexts, or within a sociological analysis dealing with the position of women in the Roman society. The inscription itself, although strictly personal in character, can also be observed as a reflection of the community and an era in which it was created, and as an image of the legal institutions of the time. From this non-legal source of law (*fons iuris cognoscendi*), the author selected information essential to our understanding of the institutions directly or indirectly mentioned in the eulogy. The participants in tumultuous events, as described in the *laudatio*, are facing the need to bring to justice their parents' murderers, to defend testamentary will of the *pater familias* by regulating the property relations within the agnatic family and by protecting the rights based on these family connections. The questions of the form of marriage and the reasons for divorce are analysed here, with the question of the tutelage of women recognised as the central legal problem of this *laudatio*. For these reasons this text is considered as a valuable resource in study of the status, family law and inheritance law in the period of late Republic and early Classical period. An appendix to this paper presents the first translation of this *laudatio* into Serbian.

Danijela Stefanović

Faculty of Philosophy

University of Belgrade

THE MIDDLE KINGDOM STATUETTES LONDON BM, EA 36441, AND EA 32190

ABSTRACT: A publication of the Middle Kingdom statuette London, BM EA 36441 including comments on the style, paleography, and dating criteria.

KEY-WORDS: London, BM EA 36441; London, BM EA 32190; statuette; Middle Kingdom; offering formula

During the Middle Kingdom (about 2040–1750 BC), as in later period of ancient Egyptian history, royal sculpture had a decided influence on contemporary statuary in general. Especially the portraiture of two kings of the Twelfth Dynasty, Senwosret III and his son Amenemhat III, is distinctive enough so that their features are recognizable even in relatively small statues such as the London BM, EA 36441.

The Middle Kingdom statuette of a male with the inventory number EA 36441¹ was acquired by British Museum in 1902.

Measurements: 17 × 10.4 × 12.7 cm

Material: black basalt²

¹ PM VIII/1 801-435-660; G. D. Scott, *The History and Development of the Ancient Egyptian Scribe Statue*, A Dissertation Presented to the Fac. of the Graduate School of Yale Univ. in Candidacy for the degree of Doctor of Philosophy, Vol. I–IV, Ann Arbor-Michigan 1989, III 685–686.

² The use of hard stone for private statuary was an innovation of the Middle Kingdom. Before this period the hardest stones were reserved for statues of kings, members of the royal family, and gods.

Provenance: not documented³
 Base shape: trapezoid with rounded back
 Back pillar: none

The figure is shown seated, cross-legged⁴ with the fringed long cloak worn over the right shoulder. The right side of the cloak folds over the left and it has a decorative border that is rendered in relief.

The left arm, bent at the elbow, is held against the body with the left hand emerging from beneath the cloak and pressed flat, palm down, against the right breast. The right hand is placed flat, palm down, on the lap of the cloak, resting on the right thigh. He wears a shoulder length striated wig, swept behind his ears. The face shows careful modeling in the expressive mouth, well-defined upper lip, and eye sockets. The large ears, which are characteristic of much private and royal Middle Kingdom sculpture, are slanted slightly back-wards and are schematic, with no detailing of the outer ear. The cloaked male statue / statuette was an invention of the Middle Kingdom; this type of object seems to have been placed only in temples, and not in tombs.⁵

One line of the hieroglyphic inscription is engraved around the plinth⁶



*ḥtp dj nsw wsjr nb ḏḏw dj.f prt-ḥrw t ḥnkt k3w 3pdw ḥt nbt
 nfrt n k3 n jm3ḥ(y) srw jr. n ḥtpt*

³ The circumstances of the acquisition are not recorded.

⁴ According to typology of scribal statues, this would be the Middle Kingdom ‘Scribal Pose I’ (vol. I, 169). See also W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, vol. I, New York 1959, 213.

⁵ *Eternal Egypt: Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, 100–101.

⁶ During the Middle Kingdom, greater surface areas of non-royal statues were covered with inscriptions than ever before.

An offering⁷ which the king has given and⁸ Osiris, lord of Busiris,⁹ that he may give¹⁰ invocation offering of bread and bear, oxen and fowls,¹¹ and all good things to the KA of the venerated¹² *srw*¹³ conceived of *htpt*.¹⁴

The Middle Kingdom statuette of a female with the inventory number EA 32190¹⁵ was acquired by British Museum in 1899 from the company of R.J. Moss & Co.

Measurements: 19 × 6.2 × 10 cm

Material: steatite

Provenance: not documented

Base shape: rectangular

Back pillar: existent

This steatite statuette of a woman is inscribed on and around the plinth. The woman is shown standing with her arms at her sides and with her feet together in the passive pose.¹⁶ She is wearing the Hathor wig,¹⁷

⁷ This writing of the *htp dj nsw* formula is the most common one on the monuments of the late Middle Kingdom (See W. Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, Gluckstadt 1968 and A. Ilin-Tomich, Changes in the Htp-dj-nsw formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 138, 2011, 20–34). Osiris, written without a determinative (C. J. C. Bennett, Growth of the *htp-di-nsw* Formula in the Middle Kingdom *Journal of Egyptian Archaeology* 27, 1941, 27–28) suggests a late Middle Kingdom date.

⁸ See H. Satzinger, Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis, *Lingua Aegyptia* 5, 1997, 177–188; D. Franke, The Middle Kingdom Offering Formulas – a Challenge, *Journal of Egyptian Archaeology* 89, 2003, 45–50.

⁹ For the spelling of *ddw* ‘Busiris’ as a part of the Osiris epithet *nb ddw* see Bennett, *Journal of Egyptian Archaeology* 27, 1941, 28.

¹⁰ The use of *dj.f* after the *htp dj nsw* formula is an indication of the late Twelfth Dynasty (see C. Obsomer, *Di.f prt hrw* et la filiation *ms(t).n/ir(t).n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire, in Ch. Cannuyer and J.-M. Kruchten (eds), *Individu, société et spiritualité dans l’Égypte pharaonique et copte: Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodorides* (Brussels, 1993), 163–201 and Satzinger, *Lingua Aegyptia* 5, 1997, 177–188.)

¹¹ Compare with Leiden AP 71 (Leemans aus dem Jahre 1840: Leiden V, 124, II, no. 39, pl 29)

¹² C. Bennet pointed out that by the reign of Amenemhat II the expression *n k3 n jm3h(y)* had become the more common designation and replaced the form *im3h(y)* of the early Middle Kingdom, through the reign of Senwosret I (Bennett, *Journal of Egyptian Archaeology* 27, 29; cf. D. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, Leiden 1998, 94; see also See J. Lopez, Rapport préliminaire sur les fouilles d’Hérakléopolis (1966), *Oriens Antiquus* 13, 1974, figs 7, 10, 11 and 13; A. Abdalla, The cenotaph of the Sekwaset family from Saqqara, *Journal of Egyptian Archaeology* 78, 1992, fig. 2/b, and G. Lapp, *Die Opferformel des Alten Reiches, unter Berücksichtigung einiger späterer. Formen*, Mainz am Rhein 1986, §355).

¹³ Ranke, *PN I*, 317/4.

¹⁴ Ranke, *PN I*, 260/13.

¹⁵ PM VIII/1 801-454-000.

¹⁶ See *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York 2005, 28.

¹⁷ On the Hathor wig see G. D. Hornblower, Predynastic Figures of Women and their Successors, *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929, 40; H. Sourouzian, Une tête de la reine

and a long close fitting tunic. Her coiffure is made of at least two layers of hair – the top layer is indicated by strands of incised wavy lines and drawn into two wide branches which are brought round to hang in two curls over her chest.¹⁸ The inscription identifies her as:



mrjttjj-s(n)b s3t hpjj nbt jm3ht
*mrjttjj-s(n)b,*¹⁹ daughter of *hpjj,*²⁰ possessor of honour

The earliest possible date of the both statuettes, based on stylistic criteria, is indicated by the very large ears and by the heavy lids of the eyes, which are the features firstly encountered in representations of Senwosret III, and consequently echoed in private statuary of the Twelfth and Thirteenth Dynasties.²¹

Touy à Gournà, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 37, 1981, 446, n. 8; J. D. Bourriau, *Pharaohs and mortals. Egyptian art in the Middle Kingdom*, Cambridge 1988, no. 37.

¹⁸ See Liverpool 1973.2.324; Fitzwilliam Museum, Cambridge E.67.1932, Museo di Antichità di Parma, E 133, MMA New York, 15.4.1, 66.99.8, Louvre E 2691, N 3892, The Walters Museum Baltimore, 22.349

¹⁹ Non recorded by Ranke, *PN*.

²⁰ Ranke, *PN I*, 238/6.

²¹ H. G. Fischer, *Egyptian Studies III: Varia Nova*, New York 1996, 116.



Fig. 1 London, BM EA 36441 © Trustees of the British Museum



Fig. 2 London, BM EA 32190 © Trustees of the British Museum

Данијела Сџефановић

Филозофски факултет

Универзитет у Београду

ДВЕ СТАТУЕТЕ СРЕДЊЕГ ЦАРСТВА:
БРИТАНСКИ МУЗЕЈ (ЛОНДОН) ЕА 36441 И ЕА 32190

Резиме

У раду су публиковане, до сада необјављене, статуете Лондон, БМ ЕА 36441 и ЕА 32190. Даровна формула (у случају статуете ЕА 36441; распоред елемената, епиграфске карактеристике), иконографски елементи (посебно *Ха-џхор њерика* у случају статуете ЕА 32190), ономастика као и типологија самих статуета (ЕА 36441: статуета писара – Средње царство – тип I) јасни су и речити примери приватне скулптуре Средњег царства (око 2040–1750. год. пре н.е.).

Ненад Марковић

Филозофски факултет

Универзитет у Београду

КУЛТ СВЕТОГ БИКА АПИСА У ДИНАСТИЧКОМ ЕГИПТУ

АПСТРАКТ: У раду је дат преглед најзначајнијих фаза у развоју култа светог бика Аписа, једног од најстаријих и најдуготрајнијих култова династичког Египта, у контексту краљевске догме и традиција староегипатске верске праксе.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Апис, династички Египат, староегипатска религија, Мемфис, Сакара.

Из фрагмената Манетонове *Историје*, настале вероватно у време владавине Птолемеја II Филадельфа (283–246. г. пре н.е.), сазнаје се да је извесни краљ Кајексос, други владар II династије (око 2890–2686. г. пре н.е.),¹ увео поштовање култа светог бика Аписа у Мемфису.² Међутим, постојање Аписа је посведочено још раније – кратак

¹ Хронологија династичког периода према: *Оксфордска историја старог Египта* (прир. И. Шо), Београд 2004. Поменути владар је идентификован као Небра (Nb-ra) у египатским изворима. Cf. W. Helck, *Nebre*, у: LA IV (hrsg. W. Helck, W. Westendorf), Weisbaden 1980, 365–366.

² Manetho, *History of Egypt and Other Works*, with an English translation by W. Waddell, The Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1964, frag. 8. (= Manetho). Треба нагласити да Аписов култ није био једини те врсте који је настао у поменутом периоду. На територији Делте је вероватно постојало још неколико локалних култова, попут култа бика Кемвера (*Km-wr*) у Атрибису, али се о њима, осим помена на натписима Старог царства, готово ништа не зна. Једини култови који су боље посведочени током династичког периода јесу култови Мневиса (*Mr-wr*) из Хелиополиса (Доњи Египат) и Бухиса (*B3-3h* или *Bh* или *B3h*) из Хермонтиса (Горњи Египат). Основни приручник за проучавање поменутих два култа је и даље Е. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig 1938, 34–39 (за Мневиса), 40–56 (за Бухиса). Од новијих истраживања треба споменути, за Мневиса: М. Moursi, *Corpus der Mnevis-Stelen und Untersuchungen*

натпис на посуди од диорита из Сакаре, недалеко од Мемфиса, помиње „прво трчање Аписа“ (*sp tpy phrr Hp*) заједно са именом краља Хорус-Ахе, првог или другог владара I династије (око 3000–2890. г. пре н.е.), чиме се на одређени начин потврђује навод римског писца Елијана (165/170–230/235 г. н.е.), по коме је Аписов култ устављен у време Менеса, коме је традиција приписала уједињење Египта (око 3000. г. пре н.е.).³ На једној од сцена из гробнице Хемаке у Сакари, приказан је краљ Ден, четврти владар I династије, како трчи иза или поред бика, носећи црвену круну Доњег Египта.⁴ Да је управо у питању Апис, сведоче и *Краљевски анали* (тзв. *Камен из Палерма*), где се у дванаестом регистру за владавину краља Дена бележи одржавање церемоније „трчање Аписа“.⁵ Иста церемонија се помиње на још неколико споменика ранодинастичке епохе и Старог царства: за другу годину владавине Семерхета (седми владар I династије) на фрагменту *Краљевских анала* који се данас чува у Каиру,⁶

zum Kult de Mnevis-Stiere in Heliopolis, SAK 10 (1984), 247–268; за Бухиса: L. Goldbrunner, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres zur griechisch-römischen Zeit*, Turnhout 2004.

³ W. K. Simpson, *A Running of the Apis in the Reign of Aha and Passages in Manetho and Aelian*, *Orientalia* 26 (1957), 139–142. В. К. Симпсон је сматрао, уколико прихватимо да оригинални текст Манетонове историје није превише искварен током бројних преписа у каснијим временима, да је други владар II династије био најстарији краљ о коме су остали сачувани подаци у свештеничким архивама Мемфиса Манетоновог доба. Његова хипотеза је у супротности са казивањем самог Елијана, аутора који јесте живео доста доцније у односу на Манетона. Елијанов извор је била извесна свештеничка прича, „која није њознаџа свима“ и коју је Манетон морао знати приликом писања свог дела, пошто се зна да Елијан није никада напустио Италију током свог живота, а Манетон свакако јесте имао одређени утицај на почетку птолемејидске епохе и могућности да користи како архиве египатских храмова, пре свега оног у Мемфису, тако и да чује казивања својих савременика о томе када се веровало да је настао Аписов култ, један од најважнијих у Мемфису тог доба. Cf. Aelian, *On the Characteristic of Animals*, with an English translation by A. Scholfield, Vol. II, Books VI–XI, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London 1959, XI.10. (= Ael. NA). Судаћи по иконографији различитих врста предмета (глинене фигурине, амулети, статуете, делови намештаја), бик је нарочито током касног прединастичког периода добио велики значај у култури локалних елита широм долине Нила и веома рано је постао непосредно повезан са идеологијом краљевске власти. На аверсу тзв. Нармерове палете (датоване око 3150–3100. г. пре н.е.) разјарени бик својим роговима разара зидине непријатељске тврђаве и гази једног од њих. Сматра се да на поменутом споменику бик представља персонификацију владара као победника над силама хаоса у животињском облику, али и оличење саме краљевске моћи. За дискусију да ли је могуће изједначити личност Нармера са Менесом, кога као првог владара уједињеног Египта помињу и Торински краљевски папирус и Краљевска листа из Абидоса из времена Новог царства, в. J. Carvello-Autouri, *Narmer, Menes and Seals from Abydos*, у: *Egyptology at the dawn of the twenty-first century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists II* (ed. Z. Hawass), Cairo 2003, 168–175.

⁴ A. M. Backman, *Some remarks on a clay sealing found in the tomb of Hemaka*, *Analecta Orientalia* 17 (1938), 4–9.

⁵ ARE I, 60. Најновије издање свих фрагмената *Краљевских анала* је Т. А. Н. Wilkinson, *Royal Annals. The Palermo Stone and its associated fragments*, London/New York 2000.

⁶ T. A. H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, London 1999, 243.

„појављивање краља“ ($h^c i . t b i t i$ или $h^c i . t n s w b i t i$), док у *Тексио-вима* пирамида краља Пепија I стоји: „*Ti hešw sīajaišw iḫred narodom Ešwīšwa kao Aīwš*“ ($h^c = k h n t i k m . t i w H p i s$),¹⁵ као део басме за прелазак краља из овоземаљског у следећи живот на оном свету. С друге стране, улога светог бика приликом прослављања сед-фестивала,¹⁶ потврђена је на основу фрагмената рељефа са обелиска у храму Сунца краља Ниусерреа (око 2445–2421. г. пре н.е., шести владар V династије) у Абу Гуробу. На њима је јасно посведочена краљева посета Аписовој капели, док је приказ владара како трчи заједно са биком могуће само делимично реконструисати на основу неколико фрагмената.¹⁷ Кратки натпис испред приказа самог бика на фрагменту рељефа краљеве посете Аписовог капели гласи: „*Izāḫi kros iswōčna wraīa*“ ($p r i ʿ 3 i 3 b t y$),¹⁸ што је вероватно представљало некакву врсту инструкције за извођење бика пред самог краља из грађевине у којој је боравио. Локација поменутог капеле из овог периода није позната.

У доба Старог царства је посведочено постојање и Аписовог празника ($h b H p m h - n t r$, „Аписов фестивал у палати бога“),¹⁹ али није јасно да ли је у питању био посебан празник или се његово прослављање односило на део светковине $p h r r H p$ или можда самог сед-фестивала. Осим сведочанства у Дебехеновој гробници, вероватно из касне IV или ране V династије, не постоји ниједан други помен овог празника у египатским изворима, док је контекст празника немогуће реконструисати захваљујући великој лакуни која претходи наводу. Постојање свештеничких титула $m d w H p$ („чувар Аписов“)²⁰ и $h m (t) H p$ („слуга/слушкиња Аписова“)²¹ указује на то да су током Старог царства можда постојали и ритуали у директној вези са светим биком. Детаљи ових ритуала нису познати, али се зна да су их обављали људи из најближег краљевог окружења, као што су били на пример Хафхуфу I ($H^c = f H w f w$), син и везир краља Хуфуа (око 2589–2566. г. пре н.е.), Хемиуну ($H m - I w n w$), могући рођак поменутог краља и надзорник радова на његовој пирамиди у Гизи, или Усеркафанх ($W s r - k 3 = f - ʿ n h$), високи званичник током владавине

¹⁵ P 312.

¹⁶ *Hb-sd*, дословно „Фестивал репа“, краљев јубилеј, ритуал обнове и препорода, који се у каснијим временима по правилу славио после тридесете године владавине. Детаљније в. E. Hornung, E. Staehelin, *Neue Studien zum Sedfest*, Basel 2006.

¹⁷ H. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures). Band III: Die Große Feststellung*, Leipzig 1928, 28–29, bl. 15, no. 251, 252.

¹⁸ *Ibid.*, 29, bl. 15, no. 251.

¹⁹ Urk. I, 20, 15.

²⁰ D. Jones, *An Index of ancient Egyptian titles, epithets and phrases of the Old Kingdom*, London 2000, 454 [no. 1699].

²¹ *Ibid.*, 588 [no. 2153].

краља Ниусерреа. Аписово име се појављује и као компонента теофоних имена две краљице: *Hn.t-Hp* („музичарка Аписова“),²² мајке краља Цера, другог владара I династије, и *N.i-Hp-m3ct* („Маат припада Апису“),²³ мајке краља Цосера, првог владара III династије, те постоји претпоставка да је Апис у ранодинастичкој епоси и Старом царству могао бити и посебно божанство.²⁴ Међутим, вероватније је реч о повремениој употреби култа бика у току краљевских церемонија, него о сталном и организованом култу,²⁵ какав је познат из каснијих времена.

Крајем Старог царства писани извори престају да сведоче о Апису. Осим помена на неколико места у *Текстивима ковчега* током Средњег царства (око 2055–1650. г. пре н.е.) и *Књизи мртвих*, насталој крајем Другог међупериода (око 1650–1550. г. пре н.е.), готово да нема непосредних сведочанстава о постојању самог култа.²⁶ Тек касније, на рељефима два блока тзв. црвене капеле краљице Хатшепсут (око 1479–1458. г. пре н.е.) у Карнаку, појављује се владар како трчи поред Аписа (натпис јасно указује на *phrr Hp*),²⁷ али се сматра да је у то доба поменута церемонија изгубила своје изворно значење.²⁸

РАЗВОЈ АПИСОВОГ КУЛТА ОД ВРЕМЕНА НОВОГ ЦАРСТВА (ОКО 1550–1069. Г. ПРЕ Н.Е.) ДО КРАЈА ПТОЛЕМЕЈДСКЕ ЕПОХЕ (305–30. Г. ПРЕ Н.Е.)

Аписов култ је од периода Новог царства изгледа био усмерен на два аспекта: а) као персонификација наслеђивања краљевске власти, свети бик је био важан чинилац у ритуалима крунисања владара у Мемфису, б) поштовање Аписа као симбола поновног рођења бога Озириса остало је у домену краљевске догме. Двострука природа култа светог бика се огледала и у његовој иконографији: на

²² S. Roth, *Die Königsmütter des Alten Ägypten von der Frühzeit bis zum Ende der 12. Dynastie*, Wiesbaden 2001, 16–18. Остаје непознато да ли је име поменуте краљице одражавало њену стварну функцију унутар могућег светилишта посвећеног Апису или се односило на њену улогу у процесу регенерације краљевске власти.

²³ *Ibid.*, 59–66.

²⁴ Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, 243.

²⁵ D. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König*, Wiesbaden 1989, 70–71.

²⁶ Титула *mdw Hp* („чувар Аписов“) посведочена је током Средњег царства на натписима номарха из Асијута (средњи Египат), али није јасно да ли је у питању била почасна дужност или је захтевала посебна задужења. Cf. W. A. Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut 1982, 97 [no. 811]. Помену-та титула није посведочена на натписима Новог царства. Cf. A. al-Ayedi, *Index of Egyptian Administrative, Religious and Military Titles of the New Kingdom*, Ismailiya 2006.

²⁷ P. Lacau, *Sur un des blocs de la Reine Maatkare provenant du IIIe Pylône de Karnak*, ASAE 26 (1926), 131–138.

²⁸ Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*, 13.

вотивним стелама Апис је приказиван или као живи бик (унутар или изван наоса) или као мумија бика, ређе као човек са главом бика.²⁹ Промена је такође уочљива и у домену теологије. Током свог овоземаљског живота, свети бик је био повезан са богом Птахом, врховним богом Мемфиса, као његова земаљска инкарнација (*ба*). Међу Аписовим епитетима се повремено појављује и *b3 šp s s n Pth* („величанствена душа Птаха“), али у већини случајева на споменицима стоји: *Hp ḥnh whm w n Pth* („живи Апис, весник Птахов“). Значење поменутог епитета се обично објашњава улогом бика као посредника између бога и људи, онога који је пророчанствима преносио Птахове поруке,³⁰ што је добро посведочена одлика Аписовог култа током птолемеидске и римске управе Египтом.³¹ Даље, у складу са догмом, Апис се после смрти трансформисао у бога Озириса и као такав је био поштован у Сакари, једној од некропола Мемфиса, као фунерарно божанство под именом Озирис-Апис (*Wsir-Hp*) или Апис-Озирис (*Hp-Wsir*).³² Поменуто божанство су поштовали и Грци, настањени у Мемфису од VII века пре н.е.,³³ као Осораписа (Ὀσώραπις), што је нашло одраза и у стварању култа Сераписа почетком птолемеидске епохе.³⁴

Улогу Аписа приликом крунисања египатских владара описао је римски писац Публије Нигидије Фигул (I век пре н.е.).³⁵ Он на-

²⁹ Cf. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König*, 66.

³⁰ Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*, 24–26.

³¹ У овом тренутку, нису позната сведочанства о поменутој пракси из ранијих епоха.

³² Одређење Озирис-Апис се појављује на споменицима од владавине Аменхотепа III (владао око 1390–1353. г. пре н.е.), да би од времена Трећег међупериода (1069–664. пре н.е.), уз име божанства, почели да се јављају и епитети карактеристични за бога Озириса (на пример, *Wsir Hp ntr ḥnty imntyw nb nhḥ nsw ntr. w* „Озирис-Апис, велики бог, онај који је на челу Запада, господар вечности, краљ богова“). На споменицима Новог царства, читава формулација се понекад односила и на живог Аписа (на пример, *Wsir-Hp ḥnh whm w n Pth* „живи Озирис-Апис, весник Птахов“), али је углавном била одређење преминулог бика. С друге стране, формулација Апис-Озирис се искључиво односила на композитно фунерарно божанство мемфиске некрополе и никада у контексту живог Аписа. Cf. D. Devauchelle, *Une Invocation aux dieux du Sérapéum de Memphis*, у: *Egyptian religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I* (eds. W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems), Leuven 1998, 593–594; D. Devauchelle, *Osiris, Apis, Serapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au I^{er} millénaire av. J.-C.*, у: *Le culte d’Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents, Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée-née (université Lumière-Lyon 2) les 8 et 9 juillet 2005* (éd. L. Coulon), Cairo 2010, 51–55.

³³ Познати као Хеленомемфити или Каромемфити. Cf. A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II: Introduction*, Leiden/New York 1975, 14–32.

³⁴ Детаљније о овом питању, в. S. Pfeiffer, *The God Serapis, his cult and the beginnings of the ruler cult in Ptolemaic Egypt*, у: *Ptolemy II Philadelphus and his world* (eds. P. Mckechnie, Ph. Guillaume), Leiden 2008, 389–394; D. Devauchelle, *Pas d’Apis pour Sarapis*, у: *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d’études dédiées à Jean-Claude Grenier* (éd. A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers), Montpellier 2012, 213–225.

³⁵ Cf. D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, 146–147.

води да је краљ у току ритуала крунисања, обучен у посебну церемонијалну одећу, изводио светог бика из Птаховог храма и заједно са њим ишао улицама Мемфиса. Поменути опис се готово сигурно односи на церемонију крунисања владара у епоси Птолемеида, те се поставља питање како је могло изгледати крунисање египатских владара у династичком периоду и колико је било сличности између изворног ритуала и приказа код Нигидија Фигула. Може се претпоставити да је „заједнички ход краља и светог бика“ током крунисања могао бити реликт церемоније „трчање Аписа“ из времена Старог царства. Посебна повезаност Аписа и краља огледа се и у једном од епитета који је носио свети бик нарочито током позног и птолемеидског периода: „краљ свих светих животиња и краљ богова“ (*nsw Ꞁwt. w nb. w, nsw ntr. w*).³⁶

У светлу сачуваних писаних извора и материјалне културе, познато је да је Аписов култ уживао непрестано владарско покровитељство током читавог свог постојања, али је оно нарочито добро посведочено од епохе позног Новог царства. Владари страног порекла – Либијци и Нубијци (945–664. г. пре н.е.), Персијанци (525–404. и 343–332. г. пре н.е.) и Македонци и Грци (332–30. г. пре н.е.) – отворено су исказивали поштовање према египатским божанствима, нарочито култовима светих животиња, без обзира на верске традиције земаља из којих су долазили, што их је свакако чинило прихватљивијим становништву Египта којим су владали. Чини се да је током првог миленијума пре н.е. за странце Апис постао својеврстан симбол Египта, те је однос египатских владара страног порекла према светом бику био један од главних критеријума за позитивно или негативно приказивање у делима грчких и римских писаца који су о њима писали.³⁷ То је нарочито уочљиво приликом портретисања освајача Египта: персијски краљеви Камбис II (525–522. г. пре н.е.) и Артаксеркс III (343–338. г. пре н.е.) представљени су као убице Аписа,³⁸ док је македонски краљ Александар III (332–

³⁶ Cf. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König*, 78–79.

³⁷ K. A. D. Smelik, E. A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?” *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, у: ANRW II.17.4 (hrsg. W. Hasse), Berlin/New York 1984, 1863–1864.

³⁸ За Камбиса II: Херодот, *Историја*, са старогрчког превео М. Арсенић, Нови Сад 1956, III.29. (= Hdt.); Plutarch, *Moralia*, with an English translation by F. Babbitt, Vol. V, Isis and Osiris, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London 1936, 44. (= Plut. *De Iside*). За Артаксеркса III: Ael. *NA* XI.10. Анализом египатских извора показано је да поменуте приче треба сврстати у оквире личног става грчких писаца према Персијанцима. Најкомплетније истраживање је и даље G. Posener, *La première domination perse en Egypte: Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, Cairo 1936, 164–175. Већина модерних истраживача се слаже са оценом да Камбис највероватније није убио Аписа. Cf. e.g. E. Bresciani, *The Persian Occupation of Egypt*, у: Cambridge History of Iran, Vol. II: The Median and Achaemenian Periods (ed. I. Gershevitch), Cambridge 1985, 502; J. D. Ray, *Egypt 525–404 B.C.*, у:

323. г. пре н.е.) приказан како приноси жртву Апису и другим боговима у Мемфису.³⁹ У време римског освајања Египта, Апис је представљен како плаче.⁴⁰ С друге стране, не треба занемарити ни чињеницу да Аписов култ јесте имао снажан утицај на верско искуство и личну побожност становништва Мемфиса, нарочито од времена XXVI династије (664–525. г. пре н.е.), ако не и раније,⁴¹ те убиство свете животиње вероватно не би остало некажњено без обзира на могуће последице.⁴²

ОДЛИКЕ КУЛТА

Рођење, устоличење, смрт и сахрана били су, према догми, кључни тренуци у животу светог бика. Нови Апис је долазио на свет непосредно после смрти свог претходника,⁴³ али није било немогуће ни да се рођење одговарајућег бика догоди и за живота актуелне свете животиње, али и нешто касније, што је администрација култа могла вешто да сакрије на званичним дедикацијама. Да се свети бик могао родити било где у Египту показују примери из

Cambridge Ancient History, Vol. IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525–479 BC (eds. J. Boardman *et al.*), Cambridge 1988, 254–286; D. Devauchelle, *Le sentiment antiperse chez les anciens Égyptiens*, *Transeuphratène* 9 (1995), 67–80; P. Briant, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002, 55–57; E. Cruz-Uribe, *Invasion of Egypt by Cambyses*, *Transeuphratène* 25 (2003), 43–45. За одбрану историчности Камбисовог убиства Аписа, в. L. Depuydt, *Murder in Memphis: The Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)*, *JNES* 54/2 (1995), 119–126. Ситуација у време Артаксеркса III није у потпуности јасна услед малобројности савремених египатских сведочанстава. Cf. D. Devauchelle, *Réflexions sur les documents égyptiens datés de la Deuxième Domination perse*, *Transeuphratène* 10 (1996), 35–43.

³⁹ Arrian, *Aleksandrova vojna*, sa starogrčkog preveo M. Strahuljak, Zagreb 1952, III.1.4. (= Arr. *Anab.*). Сличне церемоније су претходно одржане у славу Асклепија (Arr. *Anab.* II.5.8.) и Херакла/Мелкарта (Arr. *Anab.* II.24.6.), али је овде у питању Александрово прво приношење жртви локалном божанству у традиционалној улози египатског владара. Да ли је Александру било познато Херодотово изједначавање Аписа са релативно непознатим божанством Епафом (Hdt. II.153; III.27–29.), остаје непознато. Cf. A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*. Volume I: Commentary on Books I–III, Oxford 1980, 262.

⁴⁰ Dio's *Roman history*, with an English translation by E. Cary, Vol. VI, Books LI–LV, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1955, LI.17.5. (= Dio Cass.)

⁴¹ C. Jurman, *Running with Apis. Memphite Animal Cults as a Point of Reference for Social and Religious Practices in Late Period Elite Culture*, y: Egypt in transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE. Proceedings of a Conference Held at Prague, 1st–4th September 2009 (eds. L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková), Prague 2009, 224–267.

⁴² Диодор Сицилијски преноси сву озбиљност ситуације настале пошто је један Римљанин, члан званичног посланства у посети Александрији у критичном тренутку за политику Птолемеја XII, наводно случајно убио мачку. Cf. Diod. Sic. I.83.8.

⁴³ J. Vercoutter, *Une épitaphe royale inédite du Sérapéum (contribution à l'histoire des Apis et du Sérapéum de Memphis)*, *MDAIK* 16 (1958), 341.

птолемеидског периода.⁴⁴ Сам чин зачећа Херодот је описао на следећи начин: „Егџићани ѿврде да ова крава оштели Ајиса услед ѿгоџа шџио на њу с неба сиђе нека светлосӣ“.⁴⁵ Плутарх (45/50–119/127. н.е.) наводи: „Он [Апис] долази на свети када ѿлодоносна светлосӣ ѿадне са месеца на краву када је склона рађању“.⁴⁶ Теле зачето на овакав начин се одликовало посебним физичким карактеристикама, а Херодот наводи следеће: „Ово ѿтеле Ајис има ове знаке: црно је, на челу има чеџвороуџласӣу белеџу, на леђима слику орла, на реӣу двосӣруке длаке, а ѿод језиком неку бубу [скарabeј]“.⁴⁷ Страбон, с друге стране, бележи: „Њеџово чело и одређени мањи делови ѿшла су бели, али су оштели делови црни“,⁴⁸ што се слаже са оценом римског историчара Амијана Марцелина (око 330–после 390. г. н.е.): „Ајис је бик који обилује урођеним белеџама разних облика, а ѿре свеџа белеџом у облику месечевоџ срџа на десном боку“.⁴⁹ Елијан даје детаљнији опис: „Посџиоји 29 јасно видљивих ознака на овом светом бику“, и даље: „И Егџићани моџу да објасне коју од звезда симболизује који знак. И они даље кажу да ознаке моџу указатӣи облик универзума и када ће се Нил уздићи. Али видећеџ ѿакође и

⁴⁴ Свети бик из владавине Птолемеја I (305–283. г. пре н.е.) родио се у месту *T3-wb3-t3-m3j* у хелиополитској номи (Доњи Египат), Птолемеја II (283–246. г. пре н.е.) у месту *Drtj* у саиској номи у Доњем Египту, Птолемеја III (246–221. г. пре н.е.) у месту *Hwt-t3-hr-ib* (вероватно Атрибис у Доњем Египту), Птолемеја IV (221–205. г. пре н.е.) у месту *Pr-hr* у тебанској номи (Горњи Египат), Птолемеја V (205–180. г. пре н.е.) у месту *Tmj-Hr* у саиској номи (Доњи Египат), Птолемеја VI (180–145. г. пре н.е.) у месту *Pr-grg-n-Hr* у атрибиској номи (Доњи Египат), два бика Птолемеја VIII (170–116. г. пре н.е.): први у светилишту у Мемфису, други у месту *Shtp* у хелиополитској номи (Доњи Египат), Птолемеја X (107–88. г. пре н.е.) у Оксириху (Горњи Египат) и Птолемеја XII (80–51. г. пре н.е.) у бубастиској номи (Доњи Египат). Cf. D. Devauchelle, *Notes et documents pour servir a l'histoire du Serapeum de Memphis (I–V)*, RdE 45 (1994), 83–85; A. Farid, *Zwanzig demotische Apisinschriften*, MDAIK 53 (1997), 51–56.

⁴⁵ Hdt. III.28. Најстарији податак о Аписовој мајци у египатским изворима се појављује у тридесет седмој години владавине краља Амасиса (534. г. пре н.е.). За разлику од свог телета, Аписова мајка је имала посебно име. Важно је напоменути да животиња више није смела зачети и одвођена је заједно са својим телетом у Мемфис, где је живела у посебном дворишту недалеко од Аписовог трема унутар Птаховог храма. После смрти јој је организована сахрана унутар катакомби у северној Сакари, нешто више од километар североисточно од Серапеума. Потврђено је двадесет таквих сахрана: најстарија је из времена краља Хакора (393. г. пре н.е.), а најмлађа из времена краљице Клеопатре VII (41. г. пре н.е.). О Аписовој мајци, детаљније в. H. S. Smith, *The Death and Life of Mother of Apis*, у: *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (ed. A. B. Lloyd), London 1992, 201–225. Свеобухватна публикација свих познатих натписа у вези са Аписовом мајком је H. S. Smith, C. A. R. Andrews, S. Davies, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis Inscriptions*, London 2011.

⁴⁶ Plut. *De Iside* 43.

⁴⁷ Hdt. III.28.

⁴⁸ *The Geography of Strabo*, with an English translation by H. L. Jones, Vol. VIII, Book XVII, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London 1949, XVII.1.31. (= Strabo).

⁴⁹ Амијан Марцелин, *Исџорија*, са латинског превела М. Милин, Београд 1998, XXII.14.7. (= Amm. Marc.).

знак који наговештава да је шма сшарија од свейла. И један дружи знак објашњава облик младог месеца ономе ко разуме⁵⁰. Плиније Старији (23/24–79. г. н.е.) описује Аписа на следећи начин: „Ознака њо којој се разликује је свейао белез у облику младог месеца на десној сшрани, и има чвор исшод језика, који они зову бубом“⁵¹. Наведени описи одговарају иконографским представама Аписа на лунетама стела из Серапеума, где се на фигури бика, поред црне и беле, појављује и црвена боја. У појединим текстовима (Овидијевим *Мешиаморфозама*, на пример),⁵² Апис се карактерише и као „шарени“ (various coloribus или ποικίλος).⁵³ На бројним сачуваним бронзаним статуетама из хеленистичког и римског периода, Апис је често приказиван са сунчевим диском и уреусом међу роговима и соколом и крилатим скарабејем на леђима.⁵⁴

Диодор Сицилијски преноси да је потрага за новим биком била у надлежности свештеника који су бринули и о његовом претходнику, и да је у подухват било укључено мноштво писара, који су бележили откриће.⁵⁵ Поменути свештеници су готово сигурно били они из Птаховог храма у Мемфису, о чему сведоче титуле (и вероватна задужења која су из њих произилазила) четворице Птахових првосвештеника птолемеидске епохе – Цедхора (*Dd-Hr*, 268–224. г. пре н.е.), Падибастета II (*P3-di-B3st*, 121–76. г. пре н.е.), Пашериенптаха III (*P3-šri-n-Pth*, 90–41. г. пре н.е.) и Имхотепа/Падибастета IV (*Iy-m-htp / P3-di-B3st*, 46–30. г. пре н.е.), које могу имати везе са њиховим улогама у потрази и бризи о светом бику: *sh pr-šnh sh Hp-šnh* („писар у кући живота, писар живог Аписа“) или *sh n3 hwt Hp šnh* („писар у кући живог Аписа“) у демотским текстовима.⁵⁶ Потрага је трајала онолико дуго колико је било неопходно да се пронађе теле с одговарајућим карактеристикама. Пли-

⁵⁰ Ael. NA XI.10.

⁵¹ Pliny, *Natural history*, with an English translation by H. Rackhim, Vol. III, Books VIII–XI, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London 1938, VIII.184. (= Plin. HN).

⁵² Ovid, *Metamorphosis*, with an English translation by F. J. Miller, revised by G. P. Good, Vol. II, Books IX–XV, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass./London 1984, IX.691. (= Ovid. Met.).

⁵³ Општи закључак је да се објашњење његових различитих боја мора схватити у контексту Аписове сложене божанске природе, која се пре свега односи на плодност и регенерацију, заједно са јаким соларним и лунарним аспектима култа. Детаљније, в. R. Vos, *Various coloribus Apis: Some remarks on the colours of Apis and other sacred animals*, у: *Egyptian religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I* (eds. W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems), Leuven 1998, 710–711.

⁵⁴ Бројни примери у G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis I: The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, Leiden 1975.

⁵⁵ Diod. Sic. I.85.1.

⁵⁶ E. A. E. Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis*, Wiesbaden 1981, 89, 129, 159, 218.

није Старији наводи да „*īoyīrāḡa* никада није *īrājāla dūḡo*“.⁵⁷ На пример, нови Апис је у време друге године владавине краља Пимаја (773–767. г. пре н.е.) пронађен после три месеца у месту Хутшедабед (*Hw. t-šd-3bd*), које се налазило на путу између Абусира и Хелиополиса. Само се може претпоставити колико је могла трајати потрага за телетом рођеним много даље од Мемфиса, чиме се могу објаснити и повремени краћи или дужи прекиди посведочености Аписа.⁵⁸ Постојање личних имена *r(.w)-Ḥp-(r)-Mn-nfr* („они су довели Аписа у Мемфис“) и *Ḥp-mnh* („млади Апис“) током позног и птолемеидског периода може указати на значај који је оваква потрага имала на личну побожност оних који су у њој учествовали.⁵⁹ Краљ је вероватно финансирао потрагу, а у тешким временима је нудио и награду за оног ко пронађе бика. Персијски краљ Дарије I (522–486. г. пре н.е.) је понудио награду од чак стотину талената,⁶⁰ док је римски цар Јулијан Апостата (361–363. г. н.е.) лично наложио префекту Египта да тражи светог бика, који је пронађен, како каже Амијан Марцелин, „*īосле исīrāјне и најорне īoyīrāḡe*“.⁶¹ Висина награде у случају Дарија I могла је бити условљена и краљевим покушајем да смири претходно настале нереде у Египту, изазване Камбисовом смрћу и борбом око престола у самој Персији, али је свакако била и у складу са његовом верском политиком поштовања локалне религијске праксе. Мотиви Јулијана Апостате да организује једну овакву потрагу нису сасвим јасни услед малобројности савремених сведочанстава, али би могли бити у складу са његовим покушајима оживљавања паганских култова.

Овако пронађено теле вођено је у Мемфис. Особа у чијем крду је Апис пронађен сматрана је срећном и као таква је третирана са поштовањем.⁶² Да ли је имала и одређене материјалне користи, остаје непознато. Диодор Сицилијски наводи да је Апис, пре него што би стигао у поменути град, боравио четрдесет дана у Нилополису, вероватно на западној обали Нила у близини модерног Каира, где

⁵⁷ Plin. *HN* VIII.184.

⁵⁸ Поред географске удаљености, не треба занемарити ни чињеницу да је несрећна политичка ситуација у Египту, нарочито од времена Трећег међупериода, могла довести до одлагања или привременог прекида активности у вези са главним етапама у животу светог бика. Cf. J. Vercoutter, *The Napatan Kings and Apis Worship (Serapeum Burials of the Napatan Period)*, *Kush: Journal of the Sudan Antiquities Service* 8 (1960), 62–76.

⁵⁹ A. Farid, *Demotische Inschriften aus Berlin, Kairo und Saqqara*, *MDAIK* 50 (1994), 44–45; D. Devauchelle, *Les Stèles du Sérapéum de Memphis conservées au musée du Louvre*, *EVO* 17 (1994), 109–114.

⁶⁰ Polyaeus, *Strat.* VII 11.7. (= M. T. Schettino, *Introduzione a Polieno*, Pisa 1998).

⁶¹ *Amm. Marc.* XXII.14.6.

⁶² *Ael. NA* XI.10.

се налазило светилиште посвећено Нилу (*Pr-H^cpi*).⁶³ На сачуваним званичним краљевским стелама из времена XXVI династије, евидентно је да је између рођења и устоличења прошло најмање до десет месеци.⁶⁴ По истеку четрдесетог дана, у ноћи пуног месеца,⁶⁵ Апис је на барци превожен преко реке у Мемфис, где се унутар Птаховог храма одиграла церемонија устоличења новог светог бика (церемонија *shn* или *bs* у египатским текстовима). Овом приликом се у храму окупљао колегиј од стотинак свештеника из целог Египта,⁶⁶ вероватно представника свих египатских храмова. Церемонију је изводио Птахов првосвештеник (традиционално *wr hrp hmww*, „највећи од свих занатлија“).⁶⁷ Како стриктне границе између световних и сакралних дужности једне особе нису постојале, поменутој церемонији су могли присуствовати и бројни високи званичници Мемфиса, али и поједини чланови владарске породице, ако не и сам краљ. Из династичког периода постоје потврде да су у својству Птахових првосвештеника у Аписовом култу учествовали принчеви-престолонаследници Тутмес (*Dhwti-ms*), најстарији син Аменхотепа III,⁶⁸ и Хаемвасет (*H^c-m-w3st*), један од синова Рамзеса II

⁶³ Diod. Sic. I.85.2.; в. нап. 13. За убикацију Нилополиса, в. А. Burton, *Diodorus Siculus. Book I: A Commentary*, Leiden 1972, 246; Е. Bresciani, *Note di Toponomastica: I Templi di Mn-Nfr, Wn-Hm, Pr-H^cpi-Mht*, EVO 6 (1983), 70–71.

⁶⁴ Стела Louvre IM 3733 из двадесете године (645/644. г. пре н.е.) владавине Псамтека I (M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis I: Textes*, Paris 1968, 146, no. 192): рођење непознатог дана двадесет и шесте године владавине Тахарке, устоличење се догодило исте године четвртог месеца *prt*-сезоне, деветог дана; стела Louvre IM 133 из шеснаесте године (595. г. пре н.е.) владавине Неха II (É. Chassinat, *Textes provenant du Sérapéum de Memphis*, RT 22 (1900), 20–21 lxiv): рођење педесет и треће године владавине Псамтека I другог месеца *prt*-сезоне, деветнаестог дана (= 3. јул 612. г. пре н.е.), устоличење педесет и четврте године владавине истог краља, трећег месеца *3ht*-сезоне, дванаестог дана (= 28. март 611. г. пре н.е.); стела Louvre IM 132 из дванаесте године (578/577. г. пре н.е.) владавине Априја (Ibid., 167 xc): рођење шеснаесте године владавине Неха II, другог месеца *3ht*-сезоне, седмог дана (= 18. април 595. г. пре н.е.), устоличење прве године владавине Псамтека II, трећег месеца *smw*-сезоне, десетог дана (= 17. новембар 595. пре н.е.); и стела Louvre IM 4131 из двадесет и треће године (548/547. пре н.е.) владавине Амасиса (Ibid., 20 lxiii): рођење шесте године владавине Амасиса, првог месеца *3ht*-сезоне, седмог дана (= 12. јануар 565. пре н.е.), устоличење исте године, трећег месеца *smw*-сезоне, осамнаестог дана (= 18. новембар 565. пре н.е.).

⁶⁵ Ael. NA XI.10.

⁶⁶ Amm. Marc. XXII.14.7; Plin. HN VIII.184.

⁶⁷ На пример, Падиасет (*P3-di-3s.t*), потомак краља Осоркана II (874–850. г. пре н.е.), за кога се претпоставља да је службовао у Мемфису око 810–770. г. пре н.е. Падиасетова стела из Серапеума (Louvre IM 3697): Malinine, Posener, Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum*, 21–22, no. 22. О његовој каријери, в. К. А. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, Warminster 1973, 193–194, 340–341. О самој титули Птаховог првосвештеника, в. D. Devauchelle, *Le Titre du Grand Prêtre Memphite*, RdE 43 (1992), 205–207.

⁶⁸ A. Dodson, *Crown Prince Djhutose and the Royal Sons of the Eighteenth Dynasty*, JEA 76 (1990), 87–88.

(око 1279–1213. г. пре н.е.),⁶⁹ те нема никакве сумње да су изводили и само крунисање светог бика. Колико је поменута церемонија била важан догађај у владавини једног краља показује и податак да је Псамтеку II (595–589. г. пре н.е.) изгледа било важније устоличење светог бика у Мемфису, него усвајање његове (вероватно) најстарије кћерке Анхнеснеферибре као наследнице Нитокрис, божанске супруге Амона у Теби, која је на тој дужности била већ више од пола века. Наиме, Анхнеснеферибре је стигла у Горњи Египат двадесет дана после устоличења Аписа.⁷⁰ Ако се зна да је Нитокрис путовала 16 дана,⁷¹ може се претпоставити да је њена наследница кренула на пут вероватно одмах по окончању церемоније устоличења светог бика. Учешће принца Псамтека (*Psmṯk*), сина краља Амасиса (570–526. пре н.е.), вероватно идентичног са последњим краљем XXVI династије, у сахрани светог бика забележено је на једној од стела из Серапеума.⁷² Амасисова породица је изгледа посебно била повезана са култовима Мемфиса: Псамтекова мајка Танетхета (*T3-nt-ḥt3*) је потицала вероватно из породице једног од колегија Птахових свештеника (њен отац Падинеит [*P3-di-nt*] је носио титуле „отац бога, слуга Птахов, сем-свештеник, надзорник свих килтова“ [*it-ntr ḥm Pth stm ḥrp šndyt nb*]; последње две титуле су заједно посведочене још током Старог царства у титулатури бројних високих државних службеника, а често се појављују и у титулатури Птахових првосвештеника птолемеидске епохе), док је још један од Амасисових синова Пасенхенсу (*P3-sn-ḥnsw*) из брака са краљицом Нехетбастетру (*Nḥt-b3st.t-r.w*), попут самог Псамтека, био инициран у култ Апис-Озириса.⁷³ Аналогно учешћу на сахрани, Псамтек је могао бити присутан и на устоличењу. Посебна повезаност владајуће династије са Аписовим култом уочава се нарочито у време Птолемеида, када се име светог бика из Мемфиса појављује као једна од компоненти Хорус имена македонских владара, нарочито током II и I века пре н.е.: Птолемеј VI „Близнац живог Аписа на њиховој цигли рођења“ (*snsn Ḥpw ḥḥ ḥr mshnt = sn*);

⁶⁹ M. I. Aly, *A propos du prince Khaemouas et sa mere Isetneferet. Nouveaux documents provenant du Sérapéum*, MDAIK 49 (1993), 97–106; C. Barbotin, *L'inscription dédicatoire de Khâemouaset au Sérapéum de Saqqara*, RdÉ 52 (2001), 29–40.

⁷⁰ A. Leahy, *The Adoption of Ankhnesneferibre*, JEA 82 (1996), 157.

⁷¹ R. Caminos, *The Nitocris Adoption Stela*, JEA 50 (1964), 75, 98–99.

⁷² Стела Louvre IM 4034 (J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis: Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum*, Paris 1962, 37–43, text E). О мишљењу да принц Псамтек са поменуте стеле из Серапеума и краљ Псамтек III не могу бити иста особа, в. G. Vittmann, *Die Familie der saïtischen Könige*, Orientalia 44 (1975), 381.

⁷³ Стела Louvre IM 4053 (Chassinat, y; RT 22 (1900), 171 civ). О Амасисовој породици, детаљније в. H. De Meulenaere, *La famille du roi Amasis*, JEA 54 (1968), 183–187. За питање порекла краљице Танетхета, в. J. D. Ray, *The Names Psammetichus and Takheta*, JEA 76 (1990), 198–199.

Птоlemeј VIII „Истакнут рођењем, он који се појављује са живим Аписом“ (*dsr msh^c.w=fhn^c Hpw^cnh*); Птоlemeј IX „Истакнут рођењем заједно са живим Аписом, бог који се појављује, близанац на блоку рођења Исидиног сина“ (*dsr mswt hr^c Hpw^cnh ntry hprw snsn mshnt n.t s3 3st*), у току прве владавине, и „Снажни бик, господар који обасјава Египат, као живи Апис“ (*k3 nht ity psd m T3-mri mi Hpw^cnh*) по повратку на власт; Птоlemeј X „Онај који је повезан са живим Аписом циглом рођења“ (*hnm. n. sw Hpw^cnh hr mshnt*); и Птоlemeј XII, „Хорус, снажни бик, као господар који обасјава Египат, као живи Апис“ (*Hr k3 nht ity psd m T3-mri mi Hpw^cnh*).⁷⁴ Покровитељство Птоlemeја над Аписовим култом и њихове честе посете Мемфису добро су посведочени током тристогодишње владавине династије,⁷⁵ те није немогуће претпоставити да су поједини краљеви могли узети учешћа и у церемонији устоличења светог бика, нарочито када су у питању краљеви који су дан свог рођења идентификовали са Аписовим (Птоlemeј VI, Птоlemeј VIII и Птоlemeј IX), иако остаје непознато да ли су дани њиховог рођења заиста и били идентични са Аписовим. Употреба Аписовог култа у пропагандне сврхе може бити и одраз добре сарадње династије са породицом Птахових првосвештеника и њиховог утицаја на поједине владаре.⁷⁶ У римско доба, поменутој церемонији је присуствовао и будући цар Тит, Веспасијанов син, и то непосредно после опсаде Јерусалима (70. г. н.е.), за кога Светоније каже да је том приликом „носио на злати дијадему“ и да је то било „сасвим по обичају и обреду сипаре верске свечаности“,⁷⁷ што може указати на постојање

⁷⁴ Читање и превод на основу: J. von Beckerath, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*, Munchen 1984, 290–293.

⁷⁵ D. J. Crawford, *Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis*, у: *Studies on Ptolemaic Memphis* (eds. D. J. Crawford, J. Quagebeur, W. Clarysse), Leuven 1980, 1–42; Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 114–125.

⁷⁶ J. Sales, *Ideologia e Propaganda Real no Egito Ptolemaico (305–30 a.C.)*, Lisboa 2005, 153; J. Sales, *Termes et concepts dans le protocole pharaonique des Lagides: Le cas du nom d'Horus*, у: *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, Grenoble, 6–12 September 2004 (eds. J.-C. Goyon, Ch. Cardin), Leuven 2007, 1680–1681.

⁷⁷ Gaj Svetonije Trankvil, *Dvanaest rimskih careva*, са латинског превео С. Хосу, Zagreb 1978), Tit. 5. (= Suet.). Алфред Херман је сматрао да се на основу Светонијевог описа не може са сигурношћу утврдити да ли је Тит присуствовао устоличењу или сахрани светог бика. Поменути аутор наводи да је вероватно пре у питању сахрана и то на основу рељефа са представом Аписа из једне од гробница унутар катакомби Ком ел-Шукафе у Александрији, на којем је свети бик представљен како стоји испред фигуре непознатог владара, кога А. Херман препознаје као Тита. Гробница је на основу иконографских приказа датована у период између владавине Веспасијана (69–79. г. н.е.) и Хадријана (117–138. г. н.е.), али се не може приближније одредити који владар је тачно приказан на рељефу. Cf. A. Hermann, *Der letzte Apisstier*, JAC 3 (1960), 36, n. 28. Глагол који Светоније употребљава приликом описа церемоније је у инфинитиву *consēcrāre*, „посветити“, те се стиче утисак да је Тит ипак присуствовао устоличењу светог бика.

традиције о пракси да краљеви јесу можда учествовали у њој у прошлости.

Поновно рођење и долазак Аписа изазивало је општу радост становника Мемфиса, а вероватно и шире. Херодот наводи: „Збо̄ ѿо̄ до̄га̄јаја Е̄џӣћани би се обукли ѿӣо су ле̄ице мо̄гли и ѿриредили велике свечанос̄ӣ“.⁷⁸ Елијан каже: „Ш̄ӣо се ѿиче ѿроцесија које се одржавају и све̄ӣе службе које се изводе када Е̄џӣћани славе о̄ӣкровање ново̄ бо̄га, ѿлесова које одӣрају, џозби и окуй̄љања које ор̄ганизују, и како су сваки ѓрад и село ис̄ӣӯњени радо̄шћу – све ово би чинило дӯгу ѿричу“.⁷⁹ Амијан Марцелин преноси следеће: „Најзад су, ѿосле неко̄ времена, ус̄ӣели да ѓа ѿрона̄ћу, а ѿо је – ѿо мӣц̄љењу с̄ӣановника ѿӣх облас̄ӣи – сре̄ћан ѿредзнак, који ѿредсказује изобиље ѿлодова и различиӣа добра“.⁸⁰

Место боравка светог бика током његовог живота – *hwt s̄h n nt* *Нр с̄н̄* („кућа појављивања живог Аписа“) у хијероглифским, и *t3 s. t Нр* („место Аписово“) у демотским текстовима, а τὸ Ἀπιδιον у грчким изворима – највероватније се налазило у југозападном делу Птаховог храма у Мемфису. Херодот бележи да „када Псам̄ӣек [I] ѿос̄ӣаде самос̄ӣални владар Е̄џӣӣа, он са̄гради ѿредворје на јӯгоза̄падној с̄ӣрани Хефес̄ӣова [Птахова] храма у Мемфису и ѿреко ѿӯӣа један ѿрем за А̄ӣса, у којем се чува кад се ѿоја̄ви. Трем је унаоколо окружен редовима с̄ӣубова на којима се налазе мно̄зи рељефи. У ѿрему се, умес̄ӣо с̄ӣубова, налазе о̄гротни киӣови, двадесет̄ лака̄ӣа високи“.⁸¹ Страбон помиње да се испред штале (σῆκος) налазило двориште, у које је Апис „ѿӯц̄ӣан у одре̄ђено време, нарочиӣо како би био ѿоказиван с̄ӣранцима“, иако се могао видети и кроз прозор (θυρίς) на светилишту.⁸² И штала (*p3 ihi*) и прозор („прозор за појављивање“, *ššst-h̄*),⁸³ познати су из демотских извора. На демотском папирусу који се данас чува у Музеју лепих уметности у Бечу (КНМ AS 3873), на коме је сачуван део приручника за мумификацију светог бика из касне птолемеидске епохе,

⁷⁸ Hdt. II.27.

⁷⁹ Ael. NA XI.10.

⁸⁰ Amm. Marc. XXII.14.6.

⁸¹ Hdt. II.153. Херодот описује стубове овог дворишта као каријатиде, али се обично мисли да су можда били у питању тзв. „озирички стубови“ (заједнички назив за различите врсте стубова који представљају краља, најчешће у облику мумифорног бога Озириса (D. Arnold, *Osirispfeiler*, у: LA IV (hrsg. W. Helck, W. Westendorf), Wiesbaden 1975, 634), који су били високи најмање 5.35 м. За детаљан коментар, в. А.В. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 99–182*, Leiden/ New York 1988, 135–136.

⁸² Strabo XVII.1.31.

⁸³ Поменути термини се често појављују на стелама из некрополе Аписове мајке у Сакари. Cf. H. S. Smith, *A Memphite Miscellany*, у: *Pyramids Studies and other Essays presented to I. E. S. Edwards* (eds. J. Baines, T. G. H. James, A. Leahy, A. F. Shore), London 1988, 187–188.

стоји да је штала имала врата у источном и западном зиду.⁸⁴ Свети бик је, могуће по завршетку ритуала устоличења, вођен кроз источна врата штале вероватно како би био показан верницима, да би после смрти изношен из ње кроз западна врата прво у тзв. „Кућу прочишћења“ (*hw.t kbhw*), а затим у тзв. „Кућу балсамовања“ (*w^cb.t*).

Међутим, постојање поменутог комплекса грађевина на простору југозападног угла унутар зидина Птаховог храма није археолошки потврђено, иако су ископавања вршена неколико пута.⁸⁵ На основу последњих предузетих ископавања, уочено је да је првобитна грађевина на том простору коришћена готово сигурно у периоду од владавине Рамзеса II до краја владавине Дарија I и да је претрпела најмање два преуређења: први пут вероватно у време XXV династије (716–664. г. пре н.е.) и други пут извесно после 595. године пре н.е. у току владавина Псамтека II и Амасиса.⁸⁶ Шта се с њом догодило није познато, али је вероватно била у употреби и после Даријеве владавине. Нови радови, вероватно на обнови Аписовог светилишта, помињу се на стели из друге године владавине Нектанеба II (359/8. г. пре н.е.), секундарно употребљеној у зиду манастира Светог Јеремије у Сакари.⁸⁷ На поменутој стели је посведочена градња *st nt Hp^cnh* („место живог Аписа“) унутар Птаховог храма у Мемфису (*r hwt-ntr it.fPth*, „у кући бога његовог оца Птаха“), заједно са мноштвом донација упућених вабету (*ht nbt nfrt m wsh^t ʿ3t nt w^cbt*, „све добре ствари за велику дворану вабета“), за који је претпостављено да је био део исте грађевине и то као простор где је свети бик мумификован после смрти.⁸⁸ Кратак хијероглифски натпис (*w^cbt n hwt-ntr n Hp*, „вабет Аписовог храма“) на алабастерној здели једног од столова за либацију у једној од ископаваних просторија потврђује постојање тзв. „Куће балсамовања“ на овом простору,⁸⁹ о којој сведоче бројне вотивне стеле из Серапеума, као и поменути папирус из Беча. Ископавања су показала да је грађевина почивала на терасастој структури, начињеној највероватније током XXX ди-

⁸⁴ Recto IV.11–12. (= R. Vos, *The Apis embalming ritual: P. Vindob.* 3873, Leuven 1993).

⁸⁵ Локалитет је познат од 1843. године, али је први пут овај простор систематски ископавао британски археолог Вилијам Метју Флиндерс Питри (William Matthew Flinders Petrie) 1908. године. После њега то су чинили и египатски археолози Мустафа Ел-Амир (Mustafa el-Amir) и Ахмед Бадави (Ahmed Badawy) 1941. године, као и амерички архитекта Џон Димик (John Dimick) 1955. године. Последњи пут су ископавања трајала између 1982. и 1986. године под руководством Института за лепе уметности Њујоршког универзитета (САД). Cf. M. Jones, *Memphis, Apis bull embalming house*, у: *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (ed. K. Bard), London 1999, 91–92.

⁸⁶ M. Jones, *The Temple of Apis in Memphis*, JEA 76 (1990), 143–144.

⁸⁷ W. Spiegelberg, „Egyptian texts“, у: J. Quibell, *Excavations in Saqqara (1907–1908)*, Cairo 1909, 89–93.

⁸⁸ Jones, у: JEA 76 (1990), 145.

⁸⁹ *Ibid.*, 146.

настије (380–343. г. пре н.е.) од материјала из претходних епоха и да је коришћена све до римског периода.⁹⁰ Јужни део грађевине је изузетно оштећен, те је тешко утврдити докле се протезао,⁹¹ али је могуће да је на неки начин био повезан са спољним зидом сакралног простора Птаховог храма из хеленистичког периода, који се налазио нешто јужније.⁹² На основу писаних сведочанстава, као и облика и оријентације ископане грађевине, може се претпоставити да су штала и вабет стајали паралелно, те да се сама штала вероватно простирала даље на исток у правцу колоса Рамзеса II, који су некада стајали испред капије јужног пилона Птаховог храма, око 160 метара источно од вабета. На овом месту је највероватније почињао процесијски пут ка унутрашњости светилишта. У зони између вабета и капије јужног пилона, откривен је стуб са капителом у облику главе богиње Хатхор.⁹³ Међутим, оригинални контекст налаза није познат, те се не може са сигурношћу повезати са тремом који описује Херодот. Једино нова ископавања могу потврдити да ли су се Аписова штала и двориште у којем је посећиван заиста и налазили на овом простору.

Старост светих бикова је варијала током времена. Од тринаест познатих тачних година старости, десет бикова је живело између 14 и 24 године, док је најдуже поживео бик преминуо у другој години Пимајеве владавине – чак 26 година. На основу познатих и претпостављених година старости, закључује се да су свети бикови од времена Рамзеса II могли живети просечно 18 година,⁹⁴ док се у доба Птолемеида њихова просечна старост повећала на 22 године.⁹⁵

О томе ко је бринуо о светом бику током његовог живота, не зна се пуно. На вотивним стелама из времена XXVI и XVII династије, пронађених унутар Серапеума, спорадично се појављује свештеничка титула *hm-ntr Hp-ꜥnh* („божији слуга живога Аписа“), углавном само као једна у низу различитих титула у вези са учешћем дедиканта у Птаховом култу.⁹⁶ Боље је посведочена током птоле-

⁹⁰ M. Jones, A. Milward Jones, *Apis Expedition at Mit Rahinah. Preliminary Report of the Fourth Season, 1984*, JARCE 22 (1985), 17–21; idem., *The Apis House Project at Mit Rahinah. Preliminary Report of the Sixth Season, 1986*, JARCE 25 (1988), 105–116.

⁹¹ M. Jones, A. Milward Jones, *Apis House Project at Mit Rahinah. Preliminary Report of the Fifth Season, 1984–1985*, JARCE 24 (1987), 35.

⁹² D. G. Jeffreys, *The Survey of Memphis I: the Archaeological Report*, London 1985, 23, 65–66.

⁹³ Ibid., 98, n. 205.

⁹⁴ Vercoutter, y: MDAIK 16 (1958), 340.

⁹⁵ Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 198.

⁹⁶ На пример, Вахибмеринит (*W3h-ib-rꜥ-mrj-nt*), вероватно из времена позне XXVI династије (Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum*, 93–99, text O) и Анхвеннефер (*ꜥnh-wn-nfr*), вероватно из времена владавине Дарија I (É. Chassinat, *Textes provenant du Sérapéum de Memphis*, RT 23 (1901), 86, cxliv).

меидског периода, али искључиво у текстовима Птахових првосвештеника. У поменутиим текстовима се појављује и титула *s3 st Hp-ꜥnh* („надзорник места живог Аписа“),⁹⁷ чије дужности су се могле односити на старање о светом бику, вероватно и током живота и после смрти.⁹⁸ На демотским стелама клесара (*by* или *by wšb* или *mnh*) гробница Аписа и његове мајке појављује се епитет *stm Hp-ꜥnh* или *stm-ꜥš Hp-ꜥnh* („слуга живог Аписа“),⁹⁹ али није познато које су им биле култне дужности. Сачувани извори за Бухиса из Хермонтиса наводе да је двадесетак особа било задужено за бригу о светом бику током живота,¹⁰⁰ док за Аписа можемо само претпоставити да је могао имати бар толико, ако не и више ‘службеника’.

Непознаница је и то како је Апис проводио време у свом светилишту. Извори из хеленистичког и римског периода наводе и да је Апис био познат по својим пророчанским способностима и често посећиван због истих,¹⁰¹ али свакако морамо бити опрезни приликом оцене њихових казивања, јер је у питању доста познија традиција, у време када је египатска религија претрпела велике промене. Познато је неколико прича о томе шта је могао прорећи. Када је астроном Еудокс са Кинда, Платонов ученик, путовао у Египат у IV веку пре н.е., његов огртач је лизнуо Апис, а свештеници су то протумачили као знак велике славе, али кратког живота.¹⁰² Свакако чувенији је пример Августовог посинка Германика, који је посетио Египат 19. године н.е. Када је Апису понудио храну, бик је одбио да је узме, окренувши се и вративши се у своју шталу, чиме му је прорекао скору смрт.¹⁰³ С друге стране, познато је да је Апис повремено извођен из Птаховог храма и да је учествовао у свечаним поворкама по самом Мемфису, вероватно током значајних празника, али се дешавало и да је вођен изван самог града. Посведочена је Аписова посета храму у суседном Хелиополису двадесетог дана

⁹⁷ В. нап. 56.

⁹⁸ Diod. Sic. I.84.8.: „Човек, који је био задужен да брине о њему [Апису], *ἰοῖπρῶσιον* је на његову сахрану не само веома велику суму, која је била обезбеђена за чување живојиније...“

⁹⁹ E. Bresciani, *Stele demotiche dal Serapeo di Menfi nel Kunsthistorisches Museum di Vienna*, *Oriens Antiquus* 6 (1967), 23–45; A. Farid, *Neun demotische Inschriften aus dem Serapeum von Memphis im Louvre-Museum*, *MDAIK* 49 (1993), 69–92; A. Farid, *Sechs demotische Serapeumstelen im Louvre Paris und im Kunsthistorischen Museum Wien*, *MDAIK* 56 (2000), 181–201.

¹⁰⁰ Goldbrunner, *Buchis*, 280–281.

¹⁰¹ За изворе и дискусију о овом питању, в. P. Courcelle, *L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan (Augustin, „Conf.“ VIII, 11, 29)*, *RHR* 139/2 (1951), 218–222.

¹⁰² D. Leartije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, sa starogrčkog preveo A. Vilhar, Beograd 1979, VIII.90–91. (= Diog. Leart.).

¹⁰³ Plin. *HN* VIII.184; Amm. Marc. XXII.14.8. Германик је умро под мистериозним околностима (вероватно отрован) у Атиохији (Сирија) исте године.

првог месеца 3^{ht}-сезоне тридесет прве године владавине Птолемеја VIII Евергита II (14. октобар 140. пре н.е.).¹⁰⁴

После смрти, као што је већ речено, свети бик је мумификован у посебном делу његовог светилишта. Процес мумификације је трајао до 70 дана, праћен бројним ритуалима. Током поменутог временског периода, читава локална заједница је била у стању дубоке жалости. По истеку последњег дана, светом бику је била приређена сахрана у подземним одајама храма познатим као Серапеум (егип. *K3-kmt* или *Pr-Wsir-Hp*, грч. Σαράπειον, лат. Serapeum), северозападно од комплекса Цосерове пирамиде у Сакари. Први помен у изворима је из времена Рамзеса II, када је његов син Хаемвасет највероватније иницирао његову градњу или обнову већ постојећих грађевина.¹⁰⁵ Нова обнова храма се спомиње на званичној краљевској стели из педесет друге године владавине Псамтека I (613/612. г. пре н.е.),¹⁰⁶ док су опсежни радови вероватно били предузети и током владавине XXX династије,¹⁰⁷ када је Серапеум постао средиште једног ширег комплекса различитих светилишта и капела са којима су биле повезане и друге помоћне зграде, радионице, куће за свештенике, балсамере, слуге и друге запослене, чуваре и административно особље.¹⁰⁸ Данас од храма готово ништа није остало. Прва сахрана светог бика унутар сакралног простора Серапеума је посведочена за време владавине Аменхотепа III и службе његовог најстаријег сина Тутмеса у Мемфису, а последња је забележена у току владавине Клеопатре VII (51–30. г. пре н.е.) или на самом почетку римске управе. Могу се уочити три етапе у градњи гробница: (1) тзв. *самостјалне гробнице*, коришћене у току XVIII и XIX династије, закључно са тридесетом годином владавине Рамзеса II (око 1250. г. пре н.е.); (2) тзв. *Мала галерија*, настала после 1250. године пре н.е., и која је била у употреби закључно са двадесет и првом годином владавине Псамтека I (644/643. г. пре н.е.); и (3) тзв. *Велика галерија*, настала у време XXVI династије и проширивана све до краја птолемеидске епохе. У време XXVI династије је дошло и до промене у начину инхумације светих бикова. Све до Амасисове владавине мумије бикова су полагање у дрвене ковчеге, док су од

¹⁰⁴ H. Brugsch, *Der Apis-Kreis aus den Zeiten Ptolemäer nach den hieroglyphischen und demotischen Weihinschriften des Serapeum von Memphis*, ZÄS 24 (1886), 23.

¹⁰⁵ В. нап. 69.

¹⁰⁶ Стела Louvre E.3335 (Chassinat, у: RT 22 (1900), 166 lxxxix).

¹⁰⁷ Cf. H. S. Smith, *A l'ombre d'Auguste Mariette*, BIFAO 81 (1981), 334–336.

¹⁰⁸ Грађевине у непосредној близини Серапеума помињу демотски и грчки текстови из птолемеидске епохе, али на терену њихова локација није још увек позната. Cf. M. Guilmont, *Le Sarapieion de Memphis. Étude Topographique*, CdE 37 (1962), 359–381; B. Legras, *Les reclus grecs du Serapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Leuven 2011.

сахране из 548/547. године пре н.е. коришћени масивни гранитни или базалтни саркофази, тешки и преко 70 тона. У Серапеуму је сачувано 24 таква саркофага, али само четири имају натписе: из владавине Амасиса, Камбиса, Хабабаша и непознатог краља, чија картуша је избрисана.¹⁰⁹

НЕСТАНАК КУЛТА

Аписов култ је наставио да постоји и у римско доба, упркос томе што је, непосредно после заузећа Александрије и Клеопатрине смрти, Октавијан одбио да посети светог бика у његовом светилишту, уз опаску да је „*навикао да њошћује бојове, а не сѣоку*“.¹¹⁰ Сматра се да овакав Октавијанов став није произашао из његовог стварног непоштовања поменутог египатског божанства (иако извори показују да Римљани *јесу* имали подозрив однос према египатској религији), већ да је у питању била сумњичавост новог владара према моћној породици Птахових првосвештеника из Мемфиса, у чијој надлежности се поменути култ налазио и која је била у блиским односима са династијом Птолемеида током њихове тровековне владавине.¹¹¹ Неповољна ситуација се нарочито огледа у односу нових римских власти према члановима ове породице у првим годинама после освајања,¹¹² те се Октавијаново одбијање да посети Мемфис мора сагледати у контексту његовог одбијања да настави политику својих претходника. Ситуација је вероватно била драматична, пошто се чини да су подземне галерије Серапеума управо тада затворене (Страбонов опис одаје утисак потпуне запуштености),¹¹³ а гробнице из римског периода, ако су и постојале, још увек нису пронађене. Обичај сахрањивања светих бикова је свакако настављен.

¹⁰⁹ B. Gunn, *The Inscribed Sarcophagi in the Serapeum*, ASAE 26 (1926), 82–91. О Амасисовом увођењу у употребу масивних каменних саркофага, в. B. Gunn, *Two Misunderstood Serapeum Inscriptions*, ASAE 26 (1926), 92–94.

¹¹⁰ Suet. Aug. 93; Dio Cass. LI.16.5.

¹¹¹ G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, London/New York 2001, 310.

¹¹² Два дана пре пада Александрије, изненада је умро Имхотеп/Падибастет IV, Птахов првосвештеник од 39. године пре н.е., а његов наследник и рођак, Пешериенамун II, постављен је на поменути функцију тек 27. године пре н.е. Сам Имхотеп/Падибастет IV је сахрањен како доликује тек седам година после смрти – 23. године пре н.е. Управо је Пешериенамун II и последњи Птахов првосвештеник познат по имену, иако извори помињу постојање Птаховог храма и његовог свештенства и у III веку н.е. Cf. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 271–272.

¹¹³ Strabo XVII.1.32: „*Посѣоји ѡакође Серапеум у Мемфису, на месѣу ѡолико ѡесковийом, да су дине биле нађомилане вејром; и њима су ѡједини сфинкси, које видех, заѡријани чак до главе, а остали су ѡолувидљиви*“. Серапеум у Мемфису је био познат и у Паусанијино време (око 150. г. н.е.), који га спомиње у свом делу (Паусанија, *Оѡис Хелладе*, превод са старогрчког Љ. Вулићевић, Нови Сад 1994, I.18.).

Текст признанице из места Тебтунис у Фајуму (*P. Tebtunis 2.313*), датован у 210/211. годину н.е., помиње донацију финог платна за сахрану светог бика Мневиса у Хелиополису,¹¹⁴ иако се она не може археолошки потврдити услед незнатних остатака овог града. С друге стране, свети бик Бухис из Хермонтиса је изузетно добро посведочен у римској епоси, а последњи је сахрањен унутар тзв. Бухеума 4. новембра 340. године н.е. у време владавине цара Констанција II.¹¹⁵ Још једна промена се огледа и у томе што су у римској епоси трошкове сахране светих бикова сносили сви египатски храмови.¹¹⁶

Сведочанства о Апису током римске управе су спорадична. Изгледа да је поменути свети бик у ово доба постао нека врста „туристичке атракције“, те су га посећивали и угледни Римљани, као што су већ помињани Германик (19. г. н.е.) или Тит (70/71. г. н.е.), што указује да је традиција потраге за њим могла бити одржавана у време владавине Јулијеваца–Клаудијеваца и Флавијеваца, иако можда не доследно. У контексту ширења култова Сераписа и Исиде, представе Аписа се појављују у иконографији различитих предмета широм Римског царства,¹¹⁷ а присутан је и на бронзаном новцу током владавина царева Калигуле (37–41. г. н.е.), Нерона (54–68. г. н.е.), Домицијана (81–96. г. н.е.), Трајана (98–117. г. н.е.), Хадријана (117–138. г. н.е.), Антонина Пија (138–161. г. н.е.), Марка Аурелија (161–180. г. н.е.), Комода (180–192. г. н.е.) и Септимија Севера (193–211. г. н.е.), кованих најчешће у Александрији.¹¹⁸ У време Хадријанове владавине, вероватно 121. године пре н.е., забележена је појава новог Аписа, који је „након мно̀го љодина њоново ѡронаџен“, што је изазвало спорове и „мешџ у народу“ око тога „код ко̀га би ѡребало да борави“. ¹¹⁹ Дион Касије преноси да је поменута побуна убрзо била угушена.¹²⁰ Стога се поставља питање да ли то значи да је Птахов храм у Мемфису до овог периода изгубио ексклузивност као место ‘чувања’ Аписа? Статуа од црног базалта светог бика, која садржи натпис са Хадријановим именом, пронађена је унутар

¹¹⁴ За текст признанице, в. <<http://www.papyri.info/ddbdp/p.tebt;2:313>> (консултовано 03. 04. 2013.)

¹¹⁵ Goldbrunner, *Buchis*, 302. Ехо традиционалног ривалства Горњег (Тебе) и Доњег (Мемфиса) Египта или не, прекид изворног материјала у Мемфису после успостављања римске власти готово је потпун.

¹¹⁶ Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 274.

¹¹⁷ G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis II: Monuments from outside Egypt*, Leiden 1975; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972, 212–214.

¹¹⁸ G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis III: Inscriptions, coins and addenda*, Leiden 1977, 5–40.

¹¹⁹ *Царска ѡвесѡ*, превели с латинског М. Мајхер, Ж. Петковић, Београд 2009, *Hadr.* 12.1. (= SHA).

¹²⁰ Dio Cass. LXIX.8.1^a.

подземних одаја Серапеума у Александрији,¹²¹ док су ископавања унутар зидина Птаховог храма у Мемфису показала могућност да је бар један део комплекса грађевина посвећених Апису напуштен до краја I или почетка II века пре н.е.¹²² Постављање поменуте статуе у Хадријанову част можда указује да је спор могао бити решен у корист Александријаца, али није сасвим јасно на који начин. Постоји мишљење да је поменути Апис можда и пронађен у околини Александрије, те да су њени становници пожелели да свети бик борави у њиховом граду.¹²³ Иако не постоји ниједна потврда покушаја премештања Аписовог култа из Мемфиса, можда је управо постављање статуе у александријском Серапеуму било компромисно решење. Размере једне овакве побуне можемо само претпоставити, али на озбиљност ситуације свакако указује лична царева интервенција.

Последњи пут свети бик Апис је пронађен 362. г. н.е. у време Јулијана Апостате.¹²⁴ Нажалост, није познато где је боравио нити шта се са њим догодило. На основу поређења са разарањем Серапеума у Александрији 391. г. пре н.е. постоји мишљење да је и сам Апис могао страдати.¹²⁵ Ипак, уколико се осврнемо на просечни живот светих бикова, већа је вероватноћа да је поменути свети бик преминуо много пре него што је дошло до сукоба хришћана и пагана у Александрији. Клаудијан (око 370 – после 404. г. н.е.), позноримски пагански песник, у панегирику западноримском цару Хонорију из 398. године н.е. помиње Аписа у контексту свечане поворке египатских божанстава.¹²⁶ То је уједно и најмлађи антички извор у којем је поменуто божанство посведочено. Пореклом из Египта, Клаудијан је у својој раној младости могао видети светог бика у свечаној поворци током празника у Мемфису, или бар чути за њега. Хронолошка граница никако није случајност. Забраном паганских култова законодавством цара Теодосија I из 391. и 392. г. н.е.,¹²⁷ ако не и раније, нестала је и потреба за тражењем новог бика.

¹²¹ G. Botti, *L'Apis de l'empereur Hadrien trouve dans le Serapeum d'Alexandrie*, BSAA 2 (1899), 27–36; Kater-Sibbes, Vermaseren, *Apis I*, 25, no. 89.

¹²² Jones, Milward Jones, у: JARCE 24 (1987), 44. Треба напоменути да су надземни остаци поменутих грађевина изузетно лоше очувани, те није јасно у ком тренутку је комплекс могао бити напуштен.

¹²³ Hermann, у: JAC 3 (1960), 36.

¹²⁴ Amm. Marc. XXII.14.6.

¹²⁵ Hermann, у: JAC 3 (1960), 46, no. 96.

¹²⁶ *Claudian*, with an English translation by M. Platnauer, Vol. I, The Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1922, *Cons. Hon.* 570–576. (= Claud.).

¹²⁷ С. Мичел, *Историја јужног Римског царства*, Београд 2010, 339–340.

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА:

- ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ARE = J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, 5 volumes, Chicago 1905–1907.
ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BSAA = Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie
CdÉ = Chronique d'Égypte
EVO = Egitto e Vicino Oriente
JAC = Jahrbuch für Antike und Christentum
JARCE = Journal of the American Research Center in Egypt
JEA = Journal of Egyptian Archaeology
JNES = Journal of Near Eastern Studies
LÄ = Lexikon der Ägyptologie
MDAIK = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
RdÉ = Revue d'Égyptologie
RHR = Revue de l'Histoire de Religions
RT = Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes
ZÄS = Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde

Nenad Marković

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

THE CULT OF THE SACRED BULL APIS IN DYNASTIC EGYPT

Summary

The cult of the sacred bull Apis is probably one of the oldest and the most prominent in ancient Egypt. Evidence for Apis bulls goes back to the first king of the 1st Dynasty, Horus-Aha (c.3000 B.C.) and the last sacred bull was mentioned in the Panegyric to the Western Roman Emperor Honorius written by Egypt-born poet Claudian in 398 A.D. There is a strong possibility that some sort of a ritual involving the bull existed long before the traditional unification of Lower and Upper Egypt as suggests numerous preserved burials of cattle from Predynastic period throughout Egypt. Nevertheless, it is certain that the Apis bull had been involved in the enigmatic ritual called “run of the Apis bull” since the time of the 1st Dynasty. This ritual without doubt involved king’s participation and had been integrated probably by the time of the 5th Dynasty (c.2494–2345 B.C.) into the sed-festival rites (royal ritual of renewal and regeneration of king’s strength, usually celebrated after reigning of thirty years and at intervals of three years afterwards). Such close connection with the king from the very beginnings of the Dynastic period allowed the cult’s tremendous endurance. Whether independent or associated with other deities, the cult of the sacred bull Apis

lasted for little less than three and half thousand years mostly due the constant support of the state no matter if Egyptian rulers were of native or foreign origin.

From New Kingdom (1550–1069 B.C.) onwards, the theology of Apis bull got double meaning: a) Apis remained a living image of royal succession, and b) became symbol of Osirian resurrection. During lifetime, the Apis bull was dominantly associated with Ptah, the primary god of Memphis, as “Living Apis, the herald of Ptah” and after death was transformed into god Osiris as Osiris-Apis and Apis-Osiris respectively. The name of Osiris-Apis could sometimes also be associated with the living Apis bull (e.g. “living Osiris-Apis, the herald of Ptah”), but usually was the identification of the dead Apis bull in the necropolis of Saqqara. Formulation Apis-Osiris was reserved only for the syncretistic funerary deity of the Memphite necropolis. This double nature was also apparent in the iconography of the sacred bull: Apis was depicted either as living bull (inside or outside of naos) or mummy of bull, rarely as human with bull’s head.

Details from the life of the Apis bull are known mostly thanks to the accounts of several Greek and Roman authors (Herodotus, Diodorus Siculus, Strabo, Pliny the Elder, Plutarch, Aelian, Polyaeus, Ammianus Marcellinus). It is evident that Apis bull became, especially during the Late period, some sort of the national symbol of Egypt, especially for foreign visitors. There was only one sacred bull Apis at a time. The four principal events in life of the Apis bull were birth, installation, death and burial. The sacred bull was identified by characteristic markings on his body and might appear anywhere in Egypt. Apparently, general rule was that the birth of new Apis should occur immediately after the death of his predecessor. Once found calf, together with his mother, was transported from the place of birth to Nilopolis on the east bank of Nile, probably near modern Cairo, where they stayed for 40 days and then in the night of full moon were moved to the ancient capital of Memphis. The installation and coronation ceremony took place within the temple of Ptah, where priests from all Egypt gathered. The high priest of Ptah performed the ceremony. The average lifespan of the Apis bulls was probably between 18 and 20 years. After death, the elaborate burial rituals and mourning lasted for 70 days. During that period of time, the inhabitants of Memphis, together with many visitors and pilgrims from probably all over Egypt, attended several ceremonies and processions. Once the burial vault in the Serapeum had been sealed, search for the new sacred bull could begin.

The peak of popularity the cult of Apis achieved most certainly during the first millennium B.C. when his stable and sanctuary within the temple of Ptah in Memphis and the burial place in the Saqqara necropolis became prominent pilgrimage sites. Macedonian kings of the Ptolemaic Dynasty (305–30 B.C.) showed a great interest for the sacred bulls in general, and later several Roman emperors (e.g. Hadrian) presented offerings for the cult of Apis in Egypt, although probably in more modest extent than previous rulers. Together with hellenized cults of Serapis, Isis, Harpocrates and Anubis, worship of the sacred bull Apis extended beyond Egypt proper and reached the edges of the Roman Empire. The sacred bull of Memphis had been found for the last time during the reign of Julian the Apostate, probably in 362 A.D. Once the support of the state had been withdrawn, the cult has just disappeared. Legislation of the Eastern Roman Emperor Theodosius I between 389 and 391 A.D. marked an end for many pagan cults. The cult of Apis was not an exception.

Victor Castellani

Chair of the Department of
Languages and Literatures
University of Denver, USA

ZEUS LEFT HIS WITS INTACT! IRONY AND REVERENCE IN THE *ILIAD*

Abstract: Ancient and modern readers have generally missed the irony of the *Iliad* poet's remark that "Zeus took [Glaucus'] wits away" when the Lycian prince agreed to exchange his much more valuable golden armor for his Achaean adversary Diomedes' bronze. In fact, although in purely material terms "gold for bronze" is a bad deal, Glaucus receives an honorific and memorable gift from a greater hero, /and leaves the encounter with his life!/ Only a hereditary relationship of *xenia* between them has prevented Diomedes from slaying Glaucus (as he doubtless could do) and then owning /both/ sets of armor.

Key words: *Xenia*, Hospitality, Guest-friendship, Gift exchange, Golden armor, *Iliad*, Diomedes, Glaucus

Upon a memorable occasion in its Book 6 as the text is now divided the composer of the *Iliad* volunteers an extraordinary authorial comment. It ends the extended episode of Diomedes' *aristeia* in Books 5 and 6, in a famous sub-episode where that Achaean hero confronts Lycian Glaucus (6.119–236). When Diomedes, Argive son of Tydeus and grandson of Calydonian Oeneus, has asked and learned the identity—that is, the ancestry—of an unfamiliar opponent *who would otherwise be his next victim*, he tells how his and his adversary's grandfathers had contracted a bond of ξενία, "guest-friendship." Although this occurred long before either of the present combatants was born, Diomedes can hardly kill an inherited ζένοϛ; and the grandsons' opposite sides in the Trojan War do not matter. Each can find other foemen to slay. To demonstrate publicly their *inter vivos* reverence for the tie that binds them, they must exchange

not just good wishes but *gifts*, as their fathers' fathers had done when itinerant hero Bellerophon visited Oeneus at Calydon many years ago. However, all they have with them is the armor they wear. So they exchange sets of armor—unrealistically, with the great Battle of Books 3–7 raging around them.¹ Glaucus, of royal Asiatic descent, wears golden armor (worth, the poet informs us, a hundred oxen), while Diomedes' set is mere bronze (its replacement cost: a mere nine oxen). Here the *Iliad*-poet inserts a noteworthy comment on the Lycian prince, that “Zeus took his wits away” (φρένας ἐξέλετο Ζεύς) when he proceeded unhesitatingly with the exchange of “gear . . . golden for bronze” (6.234–236).

A major contribution toward understanding of the passage, as to the wider study of gift-giving (including much of it detached from *guest*-friendly exchange), has come from Walter Donlan.² Among the many who have noted that Glaucus claims descent from the notorious Sisyphus, Donlan argues that nevertheless Diomedes surpasses that wily man's descendant not only in martial prowess but also in μῆτις. (Athena has been with him intermittently since early in Book 5.) He outsmarts the Lycian prince so much that, flustered by a clearly superior fighter, Glaucus concedes inferiority *too* abjectly in his *too* ready trade of gold for bronze. By this reading Donlan answers a paper by William S. Calder III, according to whom *Glaucus* shrewdly demonstrates superiority when he grandly outmatches Diomedes' “gift” in a competition of largesse. This is so, Calder maintains, even though Diomedes acquires splendid armor (*and, I would add, credit for honorably sparing a ζένος*) Calder's article provides bibliography on the long history of the question. He in turn was answering short pieces by J. D. Craig and P. Walcot, who stress a different benefit to Glaucus in the armor exchange, ascribing to him a quick “peasant” calculation such that, as Walcot puts it, by surrendering gold for bronze he receives “a gift infinitely more precious, his own life” (p. 13). This conflicts with “aristocratic” determination to live or die gloriously, without

¹ The anti-realism—if we can ascribe such a feature to “Homeric” intention—is underscored when Diomedes plants his deadly spear in the ground (5.213) before he answers Glaucus' 67 lines of brief comment *and long family history* with 17 lines of reply. On the *prima facie* improbable exchange itself, see G. S. Kirk, editor (and here commentator), *The Iliad: A Commentary*, Vol. II: books 5–8 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 190f = note on Il. 234–236

This article has been developed and expanded from a conference paper presented at the October 2012 convention of the Pacific Ancient and Modern Language Association in Seattle, Washington.

² Walter Donlan, “The Unequal Exchange Between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy,” *Phoenix* 43:1 (1989), 1–15, responding to William S. Calder III, “Gold for Bronze: *Iliad* 6.232–36” in *Studies Presented to Sterling Dow* (Durham: Duke University Press, 1984), pp. 31–35. Calder in turn responds to J. D. Craig, “ΧΡΥΣΕΑ ΧΑΛΚΕΙΩΝ,” *Classical Review* n.s. 17 (1967), 243–245, and P. Walcot, “ΧΡΥΣΕΑ ΧΑΛΚΕΙΩΝ: A Further Comment,” *Classical Review* n.s. 19 (1969), 12f.

shaming one's ancestors (see Glaucus' words at 6.207–210!), and could reflect different cultural strata in the development of the extant text.

None of those scholars, or others before them—all the way back to Plato, who discounted Homer, and Aristotle, who should have known better—perceived how the *Iliad*-poet here with tongue in cheek chides materialists in his audience. For his comment is *ironic*, with a sly joke at his Archaic audience's expense. The joke is on modern readers as well, whenever we fail to apply the circumstances and the context, nearer and broader, to the transaction's evaluation.³ Tempted by the poet, we may be prompt to judge the swap in terms of oxen (which could equally be dinars or euros, dollars or pounds).

There are, in fact, better criteria to consider. Among them might be thoughtful Achilles' notion expressed in *Iliad* 9 (401–409) that the greatest imaginable wealth is not worth as much as a life. Another measure ought to be heroic virtue that comprises more than warlike valor and prowess, that perhaps finds “hateful as the Gates of Hades him who hides one thing in his mind (ἐνὶ φρεσίν) but speaks something else” (9.312f).

Even though theological and anthropological differences between the two “Homeric” poems seem too great to make common authorship probable, the two epics and (if we Χωρίζοντες are right) the two *poets* belong to the same ethical community as well as the same cultural-oral-traditional milieu. For moral-valorizing context I therefore may adduce two familiar passages from the *Odyssey*, or, rather, a repeated passage. When Nausicaä in *Odyssey* 6 (207f), seconded later by Eumaeus (14.57f), declares “from Zeus are all strangers (ξείνοι) and beggars (πτωχοί),” the savvy princess and the noble swineherd are citing a pair of articles from what may be called the heroic-chivalric code. Respectively they prescribe proper respect/reverence (αἰδώς in Greek) for “guest-friends,” as we call peers who offer and receive hospitality, but also for “suppliants,” abject persons who solemnly appeal to others in a clearly superior position for protection and/or subsistence—that is, ones who verbally and often physically *supplicate*, as the Stranger from the Sea does before that Phaeacian maiden, as the Beggar does before the good swineherd. Rules about both are enforced by Zeus as *Xenios* and as *Hikesios*. Much has been written on ξενία—and we benefit from a thorough treatment of supplication in

³ It would be a mistake to suspect Diomedes of clever extortion at this point, inferring an Odysseus-like alertness to κέρδος in the exchange that *he* (it is true) proposes. The Argive does have an eye to possessions, as his appropriation of Aeneas' uniquely pedigreed horses shows (5.265–272) and with them a chariot that we only learn later is fitted out in gold and tin (23.503). However, the gain Tydeus' son has in mind is κλέος ἐσθλόν (5.273). Those horses, racing with Diomedes as driver (23.290–292), win him further glory by placing first in the chariot race at the Funeral Games of Patroclus. Sthenelus seems more interested in the material prizes, a skilled woman and a supersized tripod-cauldron (23.262–265 and 510–513). For Diomedes, like Achilles, material goods are a means, not the end.

Homer from Kevin Crotty.⁴ Suppliants may become *xenoi*, and can offer those who grant their requests something in return, on the spot or afterward and/or elsewhere—*χάρις* for *χάρις*. Nevertheless the two relationships are quite distinct. *Ξενία* is heritable, as the reception of Telemachus by his father's war comrades in *Odyssey* Books 3 and 4 shows—and the alliance of Telemachus and Nestor's son Peisistratus; and it applies between and among *nobility*, “kings” (*βασιλείς*) and their kin. Eumaeus and the Beggar in *Odyssey* Book 14–16 are hardly an exception, because Eumaeus was born a royal prince (*Od.* 15.413f) and we know who that Beggar is. Guest-friendship is also a *male* institution,⁵ whereas suppliants can be lower-class or women—as in the title choruses of two surviving tragedies, *Τκέτιδες*; moreover women can also be supplicated, as Nausicaä is in *Odyssey* 6 (141–185), then her mother Queen Arete is in Book 7 (142–154).

In fact, *four* principles of Homeric heroic chivalry come into play in the *Iliad*. The fourth is respectful surrender of enemy dead to their φίλοι, so these may have the consolation of proper mourning and funeral rites. This prescribed behavior, bound up occasionally with supplication as in Euripides' *Suppliants* and even, in exceptional cases (like Priam's at the end of the poem) with the other principles, falls under a rule that even Agamemnon accepts without reservation (*Il.* 7.408–410).⁶

⁴ On *ξενία* see Gabriel Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). He discusses its relationship to kinship groups and the broader category of “friendship” (*φιλία*).

In Christopher John Gill, Norman Postlethwaite, and Richard Seaford, editors, *Reciprocity in Ancient Greece* (Oxford: Oxford University Press, 1998), the Achilles-Priam meeting receives a careful and nuanced treatment in the chapter “Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in *Iliad* 24” by Graham Zanker (pp. 73–92).

20th-century scholarship discovered the fundamental importance of reciprocity in Homeric culture, but has perhaps exaggerated the need for precise balance. In *Iliad* 6 I believe the poet is satirizing any cow-counting accountancy that overlooks moral values that are equally part of the complex social-ethical picture.

Kevin Crotty, *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994), collects and describes instances. His interpretation of the *Odyssey*, however, leaves much to be desired. To modernist cynicism and over-subtle reading of perceived subtexts there *is* a limit that Crotty crosses.

On supplication and its dynamics in Homeric epic and elsewhere in ancient literature, see F. S. Naiden, *Ancient Supplication* (Oxford: Oxford University Press, 2006). His Appendix 1, “Acts of Supplication,” lists all possible instances in the *Iliad* on p. 321, with page (and footnote) references there to discussion of each in the main text.

For visualizations, all of them post-Homeric yet pertinent, see the article HIKESIA by Fulvio Canciani with Lucia Pardo and Ezio Pellizer, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* II (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005), pp. 193–216 and Plates pp. 41–48.

⁵ Clytemnestra receives noble *ξένοι* from Phocis in the *Agamemnon* on her own initiative (*Ag.* 668–671); but of course she exercises extraordinary, even monstrous authority in her household. Disguised Orestes expected and preferred to be received by a man (663–667), and she agrees that some business belongs among men (672f).

⁶ A *divine* mandate for burial of all the dead, familiar to us now from Sophocles' *Antigone*, does not appear to have been present to the thinking of the poet(s) of *Iliad* and *Odyssey*. Claims of Underworld deities are not in the Homeric reckoning. Hector's *Olympian* friends, led by

Violations range from simply denying the enemy a chance to gather their dead to spectacular mutilation or other gross mistreatment of a corpse.⁷ As the *Iliad* unfolds Achilles passes from (1) super-obedient to the rule, when he personally conducted the obsequies of Eëtion since he himself had left that man sonless, (2) to atrociously *disobedient*, contemptuous of those whose bodies he tosses into River Scamander-Xanthus and wrathfully violent toward Hector's corpse, and finally (3) again super-obedient, as he contributes shrouding for Hector and himself lifts his late bitter enemy's body onto Priam's wagon. Two key events to be discussed further below involve Achilles' treatment of the dead.

Of those four articles of the code only one dictates something like that *material*, "oxen"-metric equivalence in "value" (τιμή) of *quid pro quo* which the poet invites us to find starkly lacking in two heroes' 100:9 transaction in Book 6. Such strict exchange does not characterize ξενία! Rather it is the offer and acceptance of fitting *ransom* in exchange for a (usually) living captive, but we encounter it also in the extraordinary affair of Achilles' release of Hector's corpse in Book 24. Zeus does not seem to concern himself with ransom, in general or in any particular case; Apollo is interested only when a priest of his (Chryses) or a darling (Hector) is involved. Therefore mortals are left to their own judgment to assess fairness of the ransom-goods. This is exactly what the Achaean host do in *Iliad* 1 (22f), though their assessment of the adequacy of the ἀπερείσι' ἄποινα (1.13), "unstinting ransom," and ἀγλαὰ ...ἄποινα, "gleaming ransom" (1.23) that Chryses offers does not concur with Agamemnon's, unfortunately for him and for many others. Only the choicest of concubine captives, whom he possesses, loses, and is determined to replace, can satisfy him.

What about *xenia*? Many commentators locate ξένος-gifts squarely in a comprehensive system of reciprocities. For some discussions this is desirable, even essential. However, gift-giving has further aspects. It should equally be situated in what we may recognize as a heroic code of conduct; consequently "giving" between ξένοι must be understood as normally, not just sometimes, a blend of intangibles with tangible objects. The venerable cliché 'It's the thought that counts' often does apply. The best Telemachus can do to respond to Menelaus' lavish largesse to him is to decline the offered horses and chariot (*Od.* 4.601–608), for which

Apollo (*Il.* 24.33–54), want him honorably buried. Anti-Trojans like Hera, however, who changes the subject (24.56–63), do not care what happens to him. In fact, Zeus orders his release for ransom and burial only because of Hector's dearness to him and *abundant sacrifices* (66–70). It is hard to imagine Homeric Zeus urging any such honor for Salmoneus or Capaneus!

⁷ For a thorough treatment of this grim theme see Charles P. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* (Leiden: Brill, 1971).

this host then substitutes a precious mixing bowl, which he had gotten from a similar one-sided gifting at Sidon (612–619)!

The set of four articles belonging the Homeric-chivalric code's may be diagrammed thus:

| | A Olympian sanction ⁸ | B Peer sanction |
|---|----------------------------------|----------------------------------|
| 1 <i>Noblesse oblige</i> , condescension | A1 Supplication (Ἰκεσία) | B1 Respect for the dead |
| 2 <i>Quid pro quo</i> , reciprocity | A2 Guest-friendship (Ξενία) | B2 Acceptance of suitable ransom |

These, coded as A1, etc. may be obeyed, and so a plus can be prefixed (“+A1”), or flouted, inviting a minus (“-A1”). This shorthand will be used below in a catalogue of events that place Diomedes-Glaucus within a series that culminates in Achilles-Priam.

The two Zeus-enforced principles in Column A above are reciprocal but may be unsymmetrical, if the metric, with an eye to what the Greeks called κέρδος (“profit,” “advantage”), is gain and loss as expressed in so-and-so-many oxen or other fungible measure of crass economic value.⁹ For this very reason, we may surmise, the attention of the most powerful and closest to omniscient of gods is brought to bear. Both supplication, always, and host/guest-friendship, often, are established between persons in *unequal* situations, often in contrasted positions of power. Hosts and the supplicated have the advantage therein, but do not exercise it to the detriment of guests and suppliants. The suppliant needs assistance that the person to whom he or she appeals duly extends, often providing physical security that the weaker party cannot enjoy otherwise. The guest, a visitor away from the safety of his home and often a for-eigner far from his identifying *homeland*, requires shelter and sustenance

⁸ Neatly expressed in Odysseus' appeal to Polyphemus at *Od.* 9.269–271: ἰκέται δέ τοι εἰμεν. Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, Ξεῖνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ, “we are suppliants to you, and Zeus is the protector of both suppliants and strangers—He of Strangers/Hosts/Guests, who attends reverend strangers.” *Od.* 8.544 and 19.316 also speak of ξείνοι αἰδοιοί. Αἰδοῖος, “reverend,” “entailing shame if abused,” is likewise applied to a suppliant or suppliants, as at *Il.* 21.75 (Lycaon speaking) and at *Od.* 7.165 and 181.

⁹ The βοῦς unit, “ox” or “cow,” is applied elsewhere than Book 6, notably during the Funeral Games (23.703 and 705). See Kirk (n. 1 above) loc. cit. The tripod seems also to be a unit of value, in Agamemnon's bribe to Achilles (9.122, included with cauldrons and “talents” of gold) and in the *Odyssey* (*Od.* 13.13f, also with a cauldron but not the same formula). Multiple φάρεα and χλαῖνα, “coats” and “cloaks” as in Priam's ransom payment of *Iliad* 24, intrinsically valuable and among the masses of people in scarce supply, may be a parallel measure of value; certainly φᾶρος plus χιτῶν, “tunic,” with a τάλαντον of gold approach a proto-monetary function at *Od.* 8.392f. To Odysseus' textile and gold collection Alcinous later adds those aforementioned wrought bronze objects.

such as only a local inhabitant, at home among suspicious and potentially hostile people, can provide.

Granted, ξενία can be initiated by two travelers abroad who offer, however briefly, mutual support. A classic instance is that of young Odysseus and Eurytus' son Iphitus, adventurers who became ξένοι at third party Ortilochus's hospitable house (*Od.* 21.13–17). There or nearby the Ithacan exchanged his sword for his new friend's bow-and-arrows (31–41). Unfortunately the consequence was happy for the only one of the two who lived long thereafter. Odysseus' archery perhaps wins him Penelope for bride and, many years later, wins her again and dispatches the worst and most dangerous of her Suitors. Iphitus' new sword, on the other hand, would be no help to him against lawless, extreme -A2 violence of Heracles (*Od.* 21.24–30). A variety of ξενία also operates in hospitality one away from home extend to others, as in the feasts Agamemnon conducts in Books 2, 9, [10], and 19—and in those Achilles provides for the Embassy in Book 9 and for Priam in Book 24. A war-lord's quarters suffice as a situational “home.”

Let us now return to the *Iliad* and examine the context of Glaucus' alleged witlessness. A preceding passage nearby offers a related example of narrative irony, albeit irony as jarring and bitter as the poet's remark on the Lycian's spontaneous action is complaisant and sweet. Menelaus is on the verge of sparing a *supplicating* Trojan named Adrestus, who, having been thrown out of his broken chariot, lies prone and helpless on the ground (6.37–65). At this point, a dour elder brother, Agamemnon, changes a younger brother's φρένας, . . . αἴσιμα . . . παρειπών (61f). That is, “by urging what is right/proper/expected.” However, this resolution to kill the defenseless, pleading enemy is hardly “proper, in order.” Moreover, that it is *Agamemnon* who says and does what he does here should already make us wary.¹⁰ It is hard to find anything in the preceding four books that the Achaean generalissimo has done “right”; indeed among his grievous and consequential mistakes has been abuse of suppliant Chryses in the opening episode of the poem. If nevertheless we condone the elder Atreid's murderous intervention (as Kirk in his commentary on 6.61f comes close to doing), we are being set up for the Diomedes-Glaucus sequence. So much the more stinging will the poet's last laugh be on us if he has induced us to think like Agamemnon!

Besides the four articles of the chivalric code charted above—namely A1 supplication and A2 *xenia*, B1 funeral honor and B2 fair ransom—a

¹⁰ He himself is sarcastic here, in his rhetorical question about whether Menelaus has been treated well by the Trojans (56f), which makes the poet's sarcasm at Agamemnon's expense so much the more telling.

further consideration for us is narrative design, the *Iliad*-poet's entire program. His poem constructs a concatenation of behaviors, exemplary actions that either obey or violate the moral rules, for good or for ill in their aftermath.

I propose a dozen events that we ought to review in order to understand the design within which Diomedes-Glaucus has an important place:

- (i) Agamemnon's rejection of Chryses in Book 1: -A1 and -B2;
- (ii) in Book 6 Agamemnon's "correction" of his brother Menelaus, who was going to spare Adrestus in Book 6: -A1;
- (iii) soon there after in Book 6 flashback to Oeneus' hospitality toward Bellerophon, +A2, then
- (iv) the gift exchange of hereditary *xenoi* Diomedes and Glaucus: +A2;
- (v) later in Book 6 flashback to Achilles' burial of Andromache's father, +B1 and release of her mother for ransom, +B2;
- (vi) in Book 7 Big Ajax' and Hector's exchange of war-gear as gifts: +A2;
- (vii) Agamemnon's rejection of the double supplication of Antimachus' sons, -A1, and his mutilation of one of them, -B1;
- (viii) Book 20's brief account of how Achilles slays supplicating Tros, -A1;
- (ix) flashback in Book 21 to how once upon a time Achilles spared suppliant Lycaon, +A, and fed him, +A2, whereas
- (x) now he will *not* spare him, -A1, but kills and "feeds" him in a different way—his dead body fed to fishes, -B1;
- (xi) in Book 22 where Achilles rejects the verbal supplication of dying Hector, -A1, dismisses any thought of surrendering his body for ransom, -B2, and promptly begins days of abuse to that body, -B1; and finally, remarkably,
- (xii) in Book 24 the proprietor Achilles-and-visitor Priam sequence: a successful supplication, +A1, that becomes hospitality, +A2, with ransom accepted, +B2, *and* a corpse treated generously, +B2.

Clearly the story here is all about Achilles, whose complete turnabout between (xi) and (xii) is the climax of the *Iliad*-poet's plan.

However, each of the three next-greatest fighters in the Achaean camp is also represented in this scheme. When at *Il.* 7.1771–180 the Achaean troops pray for "[Telamonian] Ajax to win the lottery [to face Hector], or Tydeus' son, or the king himself of Mycenae rich in gold" they show the primacy of this trio among leading warriors on the besiegers' side. Each has an *aristeia* (Diomedes in *Iliad* 5 and 6, Agamemnon in Book 11, and Ajax an intermittent one, much of it defensive, through Books 13–18). Each demonstrates his attitude toward the heroic code of conduct. Agamemnon fails all three of his tests, and suffers for it. Ajax, steadfast in battle, is not so steady in personal relationships; for after his courtesy toward Hector in Book 7 he resolves to seek him out and take him on in combat (13.79f) and comes close to killing him (14 409–420);

on the other hand, Hector is willing to meet him and takes the first spear-shot (14.402f). Their φιλότης of 7.302 was from the beginning intended to be ephemeral. “Later we will fight again,” Hector says at 7.291f, “until divinity decides between us and gives victory to one side.” Diomedes, in contrast, exemplifies heroic excellence not only in fighting, but also in counsel—best of the younger men in this regard, Nestor tells us (9.54–56).¹¹ He does not face Glaucus again in the *Iliad* or anywhere else we know of.

The *Iliad* frames the entirety of its elaborate tragic action with A1/supplication sequences.¹² At the beginning of the epic Trojan priest Chryses supplicates but his petition is brusquely rejected; toward the end of the poem King Priam supplicates and not only is his request granted but he himself is elevated to the status of honored guest: the element of hospitality is added to A1, B1, and B2.

The beginning: The *Iliad*'s epic account of the wrath of Achilles begins with an invocation to the “goddess” Muse and, immediately after, poses a question to her about which god caused the quarrel between “Lord Son of Atreus” and Achilles. The answer is Apollo, offended by the former because Agamemnon, when Chryses supplicated the two sons of Atreus, asking to ransom his daughter at a fitting price, rebuffed him in harsh terms; indeed he added gratuitous irreverence to his primary misdemeanor.¹³ The man he rejected and rebuked was [a] *old* man

¹¹ Diomedes' behavior in Book 10 toward the craven *suppliant* spy Dolon, who promises lots of *ransom* if his life is spared (10.378–381), is, of course, quite a different matter. He kills *and beheads* the Trojan spy (10.455–457) after Odysseus has put him at ease (383) and extracted much intelligence (384–441). In my code this would be -A1, -B1, *and* -B2. The nastiness does fit well-known hostile traditions about Odysseus, in the Palamedes affair and in one scandalous form of the Palladium mission; but Book 10's is hardly the Diomedes we know from Book 6 and elsewhere in the poem. Øivind Andersen, *Die Diomedesgestalt in der Ilias* (Oslo, Bergen, and Tromsø: Universitetsforlaget, 1978), does not find the Argive's re-characterization in Book 10 as anomalous as I do, though he concedes that “der worthürchige Mörder des Dolon etwas befremden mag” (p. 132). Most scholars regard the entire Doloneia as an intrusive, stylistically incongruous interpolation. For a wise discussion of the matter see Bryan Hainsworth in G. S. Kirk, editor, *The Iliad: A Commentary*, Vol. III: books 9–12 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 151–155 as well as his comments on individual bits of the ugly episode.

¹² Two critical internal sequences verge upon supplication, deploy the verb λίσσομαι that often accompanies it, yet do not quite exemplify it: Phoenix' compendious speech in the Embassy of Book 9 and Patroclus' tearful plea to his wrathful companion that he relent enough to permit Patroclus rejoin the fight in Achilles' armor. Phoenix, “old” (9.432, 446, 607, 662) like Chryses and Priam, mentions others' “prayers” (9.451 [supplication] 500f, 574 [old men], 581 [old Oeneus], 584f, and 590f) and offers a well-known allegorical lesson about *Litai*, “Prayers,” daughters of Zeus (9.502–514); Patroclus ignorantly “prays” for his own doom (16.46f).

¹³ Perhaps we should not make much of the fact that according to the poet Chryses appeals especially not just to Agamemnon, but in duals to Ἀτρεΐδα ... δύο, κοσμήτορε λαῶν, (the) “two sons of Atreus, marshals of hosts” (116). Does Menelaus have a reputation for mildness in contrast to his brother? He would deserve it for other reasons and for his behavior at 6.37–53. He is likened to a mother cow in the delightful brief simile at 17.4f.

(1. 26 and 33), [b] not a belligerent party to the war, only an unlucky inhabitant of Asian Thebe, a neighboring town that Achilles had raided, and [c] conspicuously bore the insignia of a priesthood of Far-shooting Apollo (1.14f). Despite all this the reckless Achaean leader spurned the plea of the consecrated man whom all the Achaeans except Agamemnon himself believe it proper to respect and to heed (22f). He even threatens the suppliant's life (25–32). For such impiety he ought to pay dearly and does so, since he has offended not only Apollo, directly, to whom the priest next appeals for relief, but also Zeus *Hikesios*. “Zeus’ will” or “plan” (Διὸς ...βουλή, 1.5), once it takes shape in Book 8, will hurt Agamemnon more deeply than Apollo’s plague did.

The ending: Contrast could hardly be greater than between the consequential conflict-upon-conflict in Book 1, when Achilles’ wrath is excited, and the Priam-Achilles episode in Book 24, which gives closure to that thematized wrath. Unlike Agamemnon, who has no known prior personal relationship to Chryses, Achilles has every reason to hate Priam, the sire of his friend Patroclus’ killer Hector and of other warriors whom Peleus’ son confronted and slew in battle. In his rage after Patroclus’ death he would spare no son of the Dardanian king, even Hector’s *half*-brothers (21.105, where Achilles responds grimly to Priamid Lycaon’s plea at 21. 95f). Nevertheless, at the end Achilles gently, by hand breaks the suppliant clutch of his abject enemy Priam (24.503), lifting him in body from his knees (24.515), in status from abject petitioner to guest (24.601–627). He gives food and drink to the grieving old man and, with three pieces deducted from the precious textiles that Priam has brought to ransom his son, Achilles makes a counter gift of shrouding for Hector’s ride home in the wagon-hearse (24.581f). Achilles thus respects an *old man* as well as a suppliant and ransomer who brings ἀπερείσι’ ἄποινα and ἀγλαὰ ...ἄποινα (24.447 and 579).¹⁴ He has compassion for a fellow mourner. Moreover, since Priam expressly reminded the Achaean hero of *another* old man, his own father Peleus (24.486–492 and 504), likewise aged (24. 487 and 541), Achilles is moved by the thought of that other, faraway old man who will soon have his *only* son, demigod though Achilles is, to mourn.¹⁵

¹⁴ The poet here risks excess, “overkill,” in this episode by ostinato reference to Priam’s age: 24.322, 358, 368, 379, 386, 390, 405, 411, 424, 460, 471, 516, 543, 546, 552, 560, 571, and 577!

¹⁵ An old man, too, may Andromache’s father Eëtion have been, whom Achilles slew, yet whom not only did he not strip, but buried him honorably (since he had no sons left—Achilles had killed them all!—and his daughter Andromache lived in Ilium). The king of Hypoplacian Thebe is not *called* old; however, only age explains Achilles’ reverence. In any case, whether the deceased was old or middle-aged, this story shows an erstwhile humane sensibility that Achilles regains at the end of the *Iliad*.

Devising balance sheets to those two memorable and inverse transactions of *Iliad* 1 and 24, material against moral values, we may begin to discern a larger plan.

To proceed, however, let us first recall (and compare with the Diomedes-Glaucus episode) another scene far closer to it, where also two enemies are confronted and part friends-of-a-sort, even though in this case they will fight one another again later as mortal enemies. This confrontation is the duel, with blows exchanged, and blood drawn, between Telamonian Ajax and Hector (7.211–305). Just as in the exchange involving Glaucus and his almost-slayer, Hector, the weaker man who, unexpectedly to his friends, has escaped with his life (307–310), gives the more valuable gift, a silver-encrusted sword, scabbard, and baldric in return for a mere dyed leather belt that Ajax handed over in demonstration of “friendship” (φιλότης).¹⁶ Hector survived, of course, because it was not his fated day, as his prophetic brother Helenus had informed him at 7.47–53; besides he got physical assistance from Apollo (272), until at nightfall intervention of heralds prevented the Telamon’s son from pursuing his clear advantage (274–98). Therefore, Hector walked home with his life and the less valuable gift-of-honor, while Ajax returned in triumph with a precious memento. Later, post-Cyclic accounts (see Hyginus *fab.* 112) attached to both gifts well-known ironic, baneful futures: dead Hector was tied behind Achilles’ chariot by the ζῶστήρ he received from Ajax, while Ajax falls upon the sword of Hector (itself perhaps ultimately a gift from Apollo). Perhaps their resumed enmity was projected through the fatal gifts. In any case, no such irony is adumbrated here.¹⁷

At this point we ought to consider Achilles’ mad rampage leading up to the death Patroclus and Hector. The poet contrives a crescendo of malevolence in the three events identified above as (viii), (x), and (xi). The furious avenger, who has already killed Priam’s young son Polydorus (20.407–418), mercilessly slays first a supplicating fellow named simply “Trojan” (Τρώς), son of “Avenger” (Ἀλαστορίδης!), at 20.463–472. This grisly sequence contains no direct speech, though the victim’s spoken appeal is clearly implied together with reiterated notice that he grasped Achilles’ knees (20.463 and 468). Achilles speaks only with his sword, excising the poor man’s liver. Then he kills disarmed, *supplicating*

¹⁶ On the relative value of these gifts see Donlan [n. 2 above], pp.10f. He may, however, minimize the value of the gold cup that Bellerophon leaves. A “small thing,” but likely made much more valuable than its bullion content by its workmanship. “Τάλαντα” of unworked gold are not a super-premium gift or award! (See my n. 9 above.)

¹⁷ At 22.395–398 Achilles ties the dead body to his chariot by oxhide straps, βέιοι ἱμάντες. *Od.* 11.543–565 makes no mention of exactly how Ajax killed himself, neither do the fragments of the Cyclic *Aethiopsis* or *Ilias Parva* nor does Proclus. (Vase paintings of the suicide consistently show a sword, but not its history.)

Lycaon, Polydorus' full brother and so another *half*-brother of hated Hector (21.71–119).¹⁸ Back story told to this second grim encounter reports an earlier occasion, when Patroclus lived and was Achilles' agent in humane exchange of captives against ransom. Achilles had taken this Lycaon alive in a raid in the hinterland (at a threshing floor or vineyard: the meaning of ἀλωή is contested) and consigned him to Patroclus, who in turn delivered him to a ransom middle-man, war-profiteer Euneus, son of Jason, on Lemnos (21.35–41 and 76–79).¹⁹ Moreover, as he now reminds Achilles, Lycaon had tasted food, “Demeter's flour”; that is to say, Achilles had given him to eat—even as he would do for Lycaon's father Priam late in the poem. In his right mind, Achilles reveres supplicants as characteristically as Agamemnon, just being Agamemnon, disdains them. We know also that Achilles had captured, then surrendered Andromache's mother to her family for adequate ransom, as described in the daughter's own words to her husband Hector (6.425–427). On the one hand, no supplication is explicit in either the aforementioned funeral honors Achilles paid to Andromache's dead father or in his subsequent treatment of her royal widow mother; on the other, respecting the dead and taking ransom are conspicuous themes here. Elsewhere in the Cycle the story of Telephus' wound may, like the *Iliad*, have contrasted the behavior of Achilles and Agamemnon.²⁰ In any case, the elder Atreid's murder of Adrestus (there is nothing else to call it) is a confirming example; yet we can hardly doubt that he would have seriously injured, even killed the old priest Chryses if he had not left the Achaean camp promptly. We may recall also that during Agamemnon's great Book 11 aristeia he kills a pair of sons of Priam, half-brothers Antiphus and Isus, *whom Achilles had previously caught and released for ransom* (11.101–112). Immediately after he rejects supplication by a pair of sons of Antimachus because of their *father's* evil advice (of which the Mycenaean king Agamemnon was somehow aware), that the Trojans should kill Menelaus when he came to seek the return of Helen before fighting at Troy began (11.122–147). However, Trojans' internal policy disputes do

¹⁸ Indeed, physical gestures of supplication are emphasized at 21.71f and 74—γούνομαι here is literal, as against figurative “knees” and “kneeing” in 22.338 and 345—together with a lengthy conversation; it ends with the pathetic release both of the Trojan's hands, one from Achilles' spear, the other (we know) from his knees at 115f.

¹⁹ That happening was so significant that Proclus' *Chrestomathia* that summarizes the *Cypria* includes it between the slaying of Troilus and the allocation of war-prizes Briseis and Chryseis.

²⁰ Only after Telephus got his hands on Agamemnon's only son, infant Orestes, and threatened to slay him, in a sequence that Euripides dramatized sensorially in his lost *Telephus* (incurring Aristophanes' parody in *Acharnians*, 325–351), was Agamemnon compelled to heed the Mysian's supplication. On the forms of this story, in which Achilles plays an important role by lending his spear for the magical cure that Telephus' wound demands, see Hyginus *fab.* 101 and Apollodorus *Epitome* 3.20.

not matter to him when he faces, kills, and strips Iphidamas (11.221–247), a son of *Antenor* who was the voice of reason in the Trojan council and persuaded his countrymen not to follow Antimachus’s evil counsel.²¹ Not long after that, the lord of golden Mycenae is painfully wounded in the thigh by an avenging brother of Iphidamas, Coön, whom he manages to kill also and decapitate over his brother’s dead body out of hideous spite (11.248–263). He then withdraws from the fighting and watches as things go ever worse for the Achaean side as Hector (whom Zeus has warned to avoid Agamemnon) now advances.

To reject supplication is to risk calamity.

In the first half of the *Iliad* Agamemnon suffers both immediately, from the plague, and in the longer run, from the disastrous turn in the tide of war, even in a painful wound to himself, after he antagonizes and alienates his greatest warrior Achilles. The beginning of his trouble was an offense against prevailing rules of conduct.²² All the Achaean host, as we noted, urged him to obey the rules, to accept the ample *ransom* and release the *suppliant priest’s* daughter.

Much later in the poem, upon Achilles’ even more atrocious rejection of *suppliant* Lycaon, who had also become ξένοϛ of sorts in Achilles’ quarters (21.76) as his father Priam would be afterward, Achilles is frightened. Perhaps for the first time in his life he runs not *after* a foe but *away from* him—River Xanthus, whom only divine counter-intervention can head off. Poseidon and Athena encourage the hero, but only the attack of Hera’s son Hephaestus can free him from the angry waters’ pursuit (21.242–382).

Zeus is watching over all and licenses several offended gods to punish mortals. Nevertheless it is to him that Achilles prays for relief at 21.272–283; and although the Father of Gods and Men does not respond,

²¹ The *Iliad* does not allude to this story, but it should have been familiar to the ancient audience. It is unclear when Antenor became a traitor to Troy, such that Dante names after him one zone of the Ninth Circle of Hell. Dante did not learn this from the *Aeneid*, only that Antenor somehow escaped Ilium and settled peacefully at Patavium/Padua (*Aen.* I, 242–249). Indeed Antenor is nothing but a patriot in the *Iliad*, and loses other sons in the fighting (Arche-lochus, 14.463–474; Laodamas, 15.516f; and Demoleon, 20.395–400). Nevertheless what he recalls about the pre-war mission of Odysseus and Menelaus to the Trojan royal court at 3.205–224, when he was the house-host to those two emissaries (ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα, he says at 207), might make him suspect to his people—but also worth special treatment by Menelaus’ brother who surely knew *this*. Περνυμένους indeed, “prudent” Antenor suggests that, after what had occurred early the same day (viz., truce, solemnly sworn in Book 3, openly violated in Book 4), the Trojans ought to return to the Achaeans Helen and all that was stolen with her; but the plan is rejected by the catastrophic scoundrel Paris (7.347–364). This, however, only renders Antenor another loyal, unheeded Cassandra!

²² He will do even more harm to himself when, after Ajax son of Oïleus has violently, sacrilegiously removed her from Athena’s protection and although she “belongs,” in a real sense, to Apollo, he takes Cassandra as concubine, and, worse, takes her *home*. The consequences of that are well known.

his brother Poseidon and daughter Athena do so, as just mentioned, and thereafter intervene his wife Hera and their fiery son, with whom the River-god comes to terms. This, however, happens only after Achilles has been chastised, has been made aware of how much inferior he is, demigod though he is, to a full god. We may discern a parallelism with how Apollo responds to Agamemnon's offense in Book 1. Although River Xanthus (in mortals' parlance the Scamander) is a supporter of Troy in the war, like Apollo he does not use his full force against the Achaean invaders until provoked. Achilles' initial offense in slaughtering suppliant Lycaon and tossing his corpse into the god's stream (120–127) is compounded by his boast over the dead body of Xanthus' own son Asteropaeus as he compares relative ranks and powers of gods, of his great-grandfather Zeus as against his foe's father the River (184–199). Achilles leaves Asteropaeus' dead body to be gnawed at by riverine fish (202–204) and openly, blasphemously defies his victim's sire, whom, despite a mortal guise (213), Achilles recognizes and taunts in word, with a sarcastic promise of obedience (223–226), and in actual deed (233f). Achilles, who was once so chivalrous toward Andromache's mother and, more strikingly, toward Priam's son Lycaon, has now grown worse than Agamemnon. Agamemnon killed suppliant Adrestus, it is true, then removed his spear from the dead man with a kick (6.64f), but that was the end of it; Achilles does gratuitous harm to the dead. He pays for his abuse of Hector—and, though he hardly intends it, of Patroclus, too, who only wants his body burned and buried, not preserved above ground—by his anguished lack of satisfaction from treating both corpses as if their owners were alive still.

Let us return to the primary pair of heroic principles and to Diomedes. Ἰκεσία, “Supplication,” and Ξενία (ξενίη at *Od.* 24. 286 and 314), “Host-guest Relations,” are as much sisters as Ὑπνος and Θάνατος are brothers, though without the mythology. The question of reverence-versus-sacrilege should be added to the circumstances at many a critical moment, too. Cooperation with or opposition from the gods is included in any epic action of great importance.

In the first day of resumed battle after Peleus' angry son has withdrawn from the war, Diomedes in heroic excellence and in the glory that it confers challenges the pre-quarrel Achilles (if not the sublimely humanized later Achilles of Book 24). He does this as a fighter, whom Priam's son Helenus pronounces more formidable an adversary than demigod Achilles ever has been (6.99f).²³ He reaches this eminence both as a warrior, during a long *aristeia* that occupies much of Books 5 and

²³ Although their estimation of how devastating Diomedes has been to the Trojans differs in its gist, Aeneas' and Pandarus' exchange at 5.169–191 is extreme, too: he looks like Tydeus' son but may be a god in disguise!

6, and in his comportment generally (for example, in his patience with Agamemnon at 4.411–418). Nestor praises him as best in (βουλή), “counseling,” above all (other) men of like age, not only because he saved Nestor’s life *and* took his advice the day before (8.137–158). Rugged Tydeus’ son thoroughly deserves the considerable support of Athena, whose support glorifies anyone she favors and who has nothing to do with Achilles as long as he sulks in his quarters.²⁴ Can he supersede the Phthian prince who also had excelled in chivalry, in respect for “the rules”? For a time he does. In fact, with regard to purely human motivation, Diomedes-Glaucus even surpasses Achilles-Priam. Diomedes, whom Athena has instructed to confront no god unless Aphrodite 5.129–132), duly inquires of the stranger who next faces his spear whether he is a god, because to attack one is dangerous (6.128–141). To take on a mortal, on the other hand, is fair warfare—or, rather, sure death for his mortal target (142f). Glaucus’ lengthy reply, of course, makes him a special, exempt foe, as we have seen. Achilles is ready to engage Priam as a suffering human being, and their meeting is a uniquely moving event, somber and sublime at once. However, Achilles is also acting under orders. Just as he heeds Athena in Book 1, because, as he says, he is better off who obeys gods (1.217f), so he follows Zeus’ command (24.140), relayed by his mother Thetis, to release Hector’s body and cease acting φρεσὶ μαινομένησιν, “with mad thinking” (24.114 and 135). Zeus *restores* “wits” here!

In Book 6 the Lycian grandson of Bellerophon benefits from Diomedes’ righteousness according to the heroic code of behavior between mortals; nevertheless glory-and-honor, what cousins Sarpedon and Glaucus esteem as highly any others (12.310–328), accompanies not only deeds but also—*not* instead!—acquisition of valuable property, as the Quarrel in Book 1 makes clear, and enjoyment of good things to eat and drink.²⁵ We may therefore be tempted to agree that, in terms of material possessions, he has come out the poorer, that Diomedes exploited Glaucus’ uncalculating complaisance. The poet has so tempted us...

²⁴ She is mentioned in connection with him only *after* he has called for a new set of arms and is ready to fight some more. She gives him terrifying brilliance with her aegis and lends strength to his shout that breaks the violent stalemate over Patroclus’ body (18.203–233). Later by Zeus’ leave she descends briefly from Olympus to infuse him with nectar and ambrosia for a day (19.340–356).

²⁵ When Achilles rejects Agamemnon’s grandiose pay-off or amends in Book 9 he equates accumulation of maximum wealth with that fine glory (κλέος ἐσθλόν, 9. 415) which staying, *and dying*, at Troy would bring him, *but which he now is minded to forgo*; see 9.378–429. “On the third day I should reach fertile Phthia,” he says at 9.363, whither he will take new riches to add to old (364–367), where he can marry a nice girl his father chooses for him, and with her and their children to enjoy his ample wealth (394–400). For a proper warrior hero in his prime of life, of course, neither riches gained nor past achievement can ever be enough; Achilles, however, contemplates early retirement!

To resist the temptation we must consider Homeric irony. Like everything else with even the most tenuous pertinence to the “Homeric” epics, this has been studied.²⁶ Most attention has gone to the *Odyssey*, where what is called *dramatic* irony abounds. This is narration or dramatization where the reader or audience know something important, even life-or-death vital, that a character or characters within the story do not. The Sophoclean Oedipus’ and Jocasta’s long ignorance of how *besides married* they are related to one another is the most notorious case.

Where irony has been found in the *Iliad* it is usually either a profoundly sad dramatic kind—for example, Hector’s prayer for a heroic future of his infant son (6.476–481)—or it refers to taunting and teasing. Some is outright, nasty challenge, as when Aeneas says he will stop “dancer” Meriones from his pleasant pastime (16.617f), or mockery. Patroclus says that mortally wounded Cebriones, struck from his chariot, dives nimbly, like an underwater oyster-fisher—and like other Trojans (16.745–750). A comprehensive study of the Iliadic Diomedes notes a related irony in the hope of Helenus and Hector that Athena, sometime protector of Ilium, might be persuaded to ‘turn Diomedes off,’ when the audience/readers know that she is responsible for his bloody success against the Trojans.²⁷

What we should diagnose in the Diomedes-Glaucus is a very different dynamic, one that is more humorous, if only we perceive it at the same time as humane. We should note in passing that humor with a very different basis than I see here has been found in the same sequence, for example, by J. T. Sheppard. Sheppard thought it amusing that Glaucus, descendant of the super-clever cheat Sisyphus, “the κέρδιστος of men,” “most dishonest-profit-minded” (6.153–155, continuing into Glaucus’ pedigree), is himself here cheated in an unequal exchange.²⁸ However, I think no one is cheating or cheated. If we are honest, we may come to realize that the joke is not on Glaucus, as a fool, or on Diomedes, as an

²⁶ I know of no recent monographic study of Homeric irony. The one such undertaking of which I am aware is a master’s thesis by John Canavan, full text available from the link one may secure by searching “The Irony of Homer – Loyola eCommons – Loyola University Chicago.” He notes “irony” in the fact that Pandarus, who started the fighting in Book 4 with his fateful bowshot at Diomedes, is among the first whom the Achaean hero kills in what Canavan calls “the core of Diomedes’ aristeia” (p. 25). The Diomedea functions as a major part in the ironic design of the poem, in relation to the fate of Hector and Troy.

²⁷ Andersen [n. 10 above], pp. 95f.

²⁸ J. T. Sheppard, *The Pattern of the Iliad* (1922; photographic reprints New York: Haskell House, 1966, and New York: Barnes & Noble, 1969), p. 55. Canavan [n. 25 above] seconds Sheppard’s reading of the humor here (p. 26). Is it not amusing that Donlan believes Glaucus inherits the wiliness of his great-great-grandfather Sisyphus, while Sheppard and Canavan find him ludicrously deficient in it? Or that Hector accused Glaucus of losing his preeminence in φρένες when the latter suggested Hector was shying away from confrontation with Ajax (17.171–174), which he had in fact just done (125–131)?

Odysseus-like manipulator, but on *us*. Many, however, just do not see the temptation and the moral trap into which some many have fallen.²⁹

Let us examine more carefully how this irony, a uniquely moral irony, actually works in the Diomedes-Glaucus affair. First, let us review the material facts, then extrapolate the outcome of an encounter between mighty Diomedes, Athena's darling, who is so efficient in mowing down Trojans that, as we have noted, his enemy cannot remember Achilles himself ever to have so devastating, and Glaucus, a pedigreed fighter of *second rank*, companion to his cousin the demigod Sarpedon.

The "facts" of the encounter are these: Diomedes has been killing every enemy he has faced except Aeneas, who enjoys extraordinary divine protection from his mother Aphrodite and from Apollo (5.302–346 and 432–446) and yet sustains a serious wound. Though lightly wounded himself, Diomedes has been given enhanced strength by Athena (5.121–135), such that he could inflict first a superficial hurt on Aphrodite, then (with his patroness's invisible help) a more serious abdominal one upon Athena's despised divine adversary Ares (5.825–863). Tydeus' son is wreaking so much havoc upon the Trojans that, at Helenus' urging, Hector organizes a special appeal to the enemy goddess Athena that she may restrain him – "κράτιστος Ἀχαιῶν," mightiest of Achaeans" (6.86–98).

After the Adrestus-Menelaus-Agamemnon sub-episode Glaucus and Diomedes approach one another. Before simply adding him to his count of kills, Diomedes asks who this unfamiliar person is. The query is not mere heroic etiquette, but has two more compelling motives. One is caution against perhaps taking on a god in disguise—a bad thing to do, Diomedes says, adducing the case of Lycurgus, who catastrophically persecuted the unrecognized god Dionysus.³⁰ The other is so he may know who his victim is, if mortal, by name and pedigree. Far more glory comes from slaying Somebody son of Somebody than a nobody who, like many whom Diomedes has laid low in Book 5, does not even merit a patronym. Moreover, we know from Books 4 (4.372–400 = Agamemnon's taunt) and 5 (5.800–813 = Athena's taunt) that the son of rugged, valiant Tydeus wants to prove *himself* a worthy fighter, too,

²⁹ Andersen [n. 10 above], within a valuable examination of Iliadic Diomedes, matter-of-factly refers to "die Torheit des Glaucus" and deems this "momentane Torheit" a psychological "Erleichterung" in the narration, as well as (holding Zeus indeed to blame for it) an instance of the "die Willkür und Laune der Götter" (p. 106). If Zeus is actually involved, however, it is as implicit patron of guests and hosts, as upholder of *ξενία*. Glaucus' action saves his life! That is not stupidity.

³⁰ I do not understand why Kirk (see n. 1 above) says that Diomedes inquires about his adversary's possible divine status "complacently or perhaps sarcastically" in his note to 6.128–243, p. 172. Diomedes has had dealings with *four gods* earlier this day; and he knows from recent experience that a god can render herself invisible even to another god (as Athena is to Ares at 5.835–845).

particularly in the esteem of Athena who, like Agamemnon, holds up his father Tydeus as an exemplar of heroic toughness and prowess: see also 5.125f. He wishes as well to win renown from his contemporaries. To have avenged the death of his father and of other defeated “Seven Against Thebes” warriors is not enough, despite his companion Sthenelus’ pride over that feat (4.405–410). Indeed, what one *has* done is never enough; one must ever do more. Glaucus proves to be a very definite Somebody: Lycian king Sarpedon, son of Zeus and the leading Trojan ally at this stage of the war, is his cousin and closest comrade.

What is significantly *not* mentioned when he and Diomedes close for combat is the fact that Glaucus, from the wealthy Lycian realm, wears what must be a stunning set of golden armor. That armor may be unique. Achilles—two sets!—and Memnon both wear Hephaestian arms, but we are not told they were *all* gold. The Smith-god melts copper and tin, and gold (18.474f) for Achilles’ new set. Details of the Shield’s decoration are on one or another of the metals, and 598, presumably in pure form: gold at 18.507, 517, 549, 562, 574, 577; silver at 480, 563, and 598; copper at 522 and 534; and tin at 565 and 574. Achilles’ helmet has a golden crest (612), while his greaves are tin (613). Gold is mentioned a lot, we see, yet that can be because it stands out against a paler metal’s or alloy’s background. Glaucus’ 100-ox gear is simply gold, Diomedes’—far more plausibly—bronze or other cuprous blend. Never mind how heavy pure gold would be and *not* terribly tough against a penetrating stab! (The two warriors’ long chat shows how far the poet takes us outside the realm of human probability.) Rich spoils to be won from a singled-out enemy can attract an attack, as the golden armor of Trojan priest Chloereus fatally draws Virgil’s Camilla (*Aeneid* 11.768–782: “gold” is mentioned four times). Not so here. The only thing that the momentary focalizer Diomedes notices about Glaucus is that he does not know who this Trojan ally is.

Diomedes asks, Glaucus answers. In fact, Glaucus seems glad to oblige, with a notoriously long answer—sixty seven lines!—that gives his adversary (and us) valuable information about past and current Lycian royalty and the state of the Bellerophon legend. He is proud both of his ancestry and of his relationship to Sarpedon who, almost alone of those on the Trojan side, has distinguished himself in the day’s fighting.

The response of Diomedes, though shorter, is equally famous, though its back story is perhaps as implausible as the little scene in which he tells it, where two warriors stand around talking for over a hundred lines while battle rages around them. Their *grandfathers*, he declares, were bound by guest-friendship that the grandsons themselves must honor. The bond goes back to a time when Bellerophon, Glaucus’ father’s father, was traveling in Greece—indeed in far western Greece, in Aetolia—and needed a place to stay. He stayed at Calydon for twenty days.

The tale is quite sketchy, almost abstract. Few details are offered us. This would not have occurred before Bellerophon's encounter with Antaea, would it? Was the heroic traveler only back in Greece as heir apparent to his father-in-law Iobates? After becoming king of Lycia? Whatever *was* Bellerophon doing at remote *Calydon*? Was he journeying alone, yet with rich baggage that included a solid gold cup? That last item suggests that he has already become royal Lycian. Though rather surprisingly demigod King Sarpedon's armor is only bronze (*Il.* 16.664), Asia and Asiatics were famously rich gold.³¹

Almost the sole detail in that flashback-history is the concrete fact that, when the guest from abroad departed, he left behind for Calydonian king Oeneus a two-handled *golden cup*, whose story Oeneus' grandson Diomedes knows, and took away with him as memento a *dyed belt*—the same kind of thing that Ajax gave in exchange for Hector's much more valuable sword ensemble. Did Zeus take Bellerophon's wits away, too?³² Or Hector's, who is “equal in μῆτις to Zeus” (7.47 = 11.200)?

Hardly so! Each got at least as much as he gave. In fact, superiority is not the issue, only courtesy and respect. This is at its greatest in Achilles-Priam, where what Zanker [n. 4 above] names “altruism” is added to the material activity. The poem builds up to that, after descending to Achilles' atrocious (and uncharacteristic) behavior during his second, greater wrath, that which follows Patroclus' death.

In the case of Hector, he has escaped with his life. In that of Glaucus' ancestor Bellerophon, he benefited almost as much, if we reckon in the nearly three weeks' hospitality he received as a stranger in a strange land, remote from his native Ephyra (somewhere in northeastern Peloponnese), extremely remote from his adopted land Lycia. Oeneus, in a kingdom not renowned for its riches, did not owe him anything, yet managed to find a token gift in return for the cup and one fitting for a warrior. The unequal *material* value of gift and counter-gift here, as in the other transactions I have been discussing, is its very point! In Dio-

³¹ Sarpedon's spear, shield, and helmet are prizes at Patroclus' Funeral Games where, however, no metal is mentioned at all (23.798–800).

³² We may detect a linkage among the three instances of ξενία that I have identified, in that Oeneus and Ajax, “poor” Greeks, give dyed leather belts whereas “rich” Asiatics Bellerophon gives precious cups, as Donlan [n. 2], p. 10 notes. Priam's ransom goods in the last book culminate in “an exceptionally beautiful cup” (δέπας περικαλλές) that Priam received from Thracians—Thracian *gold*, surely—on what we would understand as a diplomatic occasion but which for the ancients Greeks would have been ξενία. No such unique object is mentioned in other ransoms we know about (which are not many). In any case, a cup is the kind of non-fungible treasure that is used as guest-giving and even heroic “re-gifting”; see, for example, *Od.* 4.613–619 = 15.113–119 on a unique silver mixing-bowl that Menelaus gives Telemachus in addition to a *depas amphikupellon* (4.102 and 120). The deluxe sword that Odysseus receives in amends from Phaeacian Euryalus at *Od.* 8.395–416, reminding us perhaps of Hector's gift to Ajax, may be in the same “xenic” category.

medes-Glaucus, of course, the poet appraises the armor that Glaucus gives—golden, at a hundred oxen—in contrast with the bronze he receives—only *nine* oxen-worth. That, however, is an a businessman’s assessment: a “bottom line” loss of ninety one. A bad deal! Of course, accountants have a notoriously difficult time giving a money value to intangibles like glory—or like life itself. I suggest we look at this event and at Ajax-Hector differently: If Hector falls to Ajax, Ajax wins all his equipment. Then we return to Book 6. If Oeneus arrests invader Bellerophon, the wayfarer loses everything. *If Glaucus dies at Diomedes’ hands, Diomedes will own both sets of armor!*

In fact, as things fall out, Hector escapes with his life and with a prestige that comes to few indeed: he has stood toe to toe with the mighty son of Telamon and lived. Bellerophon has had the best feasting that Calydonian fields and pastures, vineyards, and orchards could provide as well as other princely entertainment, and goes safely on his way.

Let us play sharp-penciled accountant, but assume that Diomedes does not ask, but kills. Glaucus lies dead, a stripped corpse. Zero oxen-worth of property is returned for the Estate of Glaucus, whereas a hundred and nine oxen-worth of assets now accrues to Tydeus’ thriving son.³³

And Glaucus: Bellerophon’s grandson has his life, and to protect it has armor that has been good enough for Diomedes, a very powerful Argive under-king who led eighty ships to Troy. If Glaucus should survive the war the story of how he got that armor is something he could tell his father, his sons and grandsons, as the one fighter in the Trojan war to have met the mighty Diomedes man to man and lived, an adversary who usually delivered lamentation to the parents of fighters he faced (a special theme in the *Iliad*), but to Glaucus’ father Hippolochus he gave a boast.³⁴

A pretty good bargain in each instance! We miss it, and the glori-ousness of it all, if we simply count cows. We overlook its larger point if we do not see how Diomedes’ generous behavior is related to the early, middle, and late behavior of Achilles, for whom Tydeus’ son is a foil through Books 4 to 11 (with reprise in the Funeral Games of 23).

³³ To go with those high-pedigreed steeds he has won from Aeneas, not to mention earlier spoils from slain victims, as at 5.151 (sons of Eurymachus), 155 (sons of Phaeonops), and 164 (two minor sons of Priam, arms and horses taken).

³⁴ At 6.127 Diomedes says “sons of grief-stricken ones confront my fighting-strength (μέγας)”—to Glaucus. He makes a related remark to Paris later, about wives whom he makes into mourning widows (11.391–395), a thought anticipated in Nestor’s remarks to the young man-slayer at 8.153–156. See also the poet’s comment on bereaved fathers at 5.149f and 153f. Line 6.127 is repeated by Achilles at 21.151, and soon thereafter we see how his slaying of Hector memorably affects both of his victim’s parents and his wife Andromache (22.405–515); yet the motif is first and foremost attached to Diomedes. Spared by Diomedes, Glaucus unfortunately did not live to the end of the war. Either Agamemnon slew him (Hyginus *fab.* 114) or, in the fighting over Achilles’ corpse, Telamonian Ajax did (Apollodorus, *Epitome* 5.4, and Quintus of Smyrna, *Posthomerica* 3.278f).

Diomedes-Glaucus dramatize a present and pure test of “A2,” of hospitality in which Achilles once distinguished himself (formerly with Lycaon) and will do so again (with Priam) in even more astonishing fashion than the supposedly witless exchange that honors Diomedes and spares Glaucus.

Let us return to Achilles-Priam. No one would say that Achilles lost his *phrenes* when he passed up the chance to hold Priam in polite captivity against the vastly greater ransom that the king’s living person would have brought (thrice as much, Hermes estimates at 24.686–688, as for dead Hector). In doing so, of course, he would have violated at once the rules of both accepted supplication *and* extended hospitality *in addition to disobeying Zeus’ command* (24.133–137). In fact, the poet has not expressed the already considerable value of the dozens of textile goods, of the gold ingots, tripods, and cauldrons in terms of oxen. Achilles himself barely notices what Priam has delivered, since he cares little for such material things.

At one point in his first wrath, that against Agamemnon, he stated that not even all the wealth of Ilium before the war or the treasures of Apollo’s Pythian sanctuary (9.401–408) were worth the life he would lose by staying and dying in Troy (412f). He could not be bought by Agamemnon’s offer in Book 9, nor would he be moved by ten times as much—by as much as fabulous Egyptian Thebes contained, as much as the sands on the beach (9.378–387). In fact, he has little interest in those movable “gifts” of Agamemnon that are handed over to him ten books later (19.172–174: *Odysseus* thinks they should delight the hero’s φρένες 190–195; 242–250; and 278–281). His response at 19.200–202 indicates his disinterest; he is even surprisingly indifferent, it seems, to returned Briseis (282–308). His φρένες care little for possessions of any assessable value, for any valuables that can be conveyed from one man to another. Is *he* crazy?

Or perhaps someone took *Priam’s* “wits” away? Unflattering remarks, comparable to that famous one about Glaucus’ state of mind when he traded gold for bronze, describe Priam’s determination to ransom his son’s body. Hecuba thinks he has lost his wits (πῆ δὴ τοι φρένες οἴχονθ’, “where have your φρένες gone off to?,” 24.201) and disguised Hermes in effect asks Priam whatever his “mind” (νόος) could be, old and defenseless as he and his herald are, to approach an enemy camp (24.367). Achilles himself marvels at the “iron heart” of a man who would dare and bear to do what Priam has done, to come “before the eyes” of the slayer of so many of his sons (24.518–521).

Bitter ironies in the Book 24 episode are several. Consider Achilles’ gruff instructions to his frail visitor: not to aggravate him (24.560 and 568), what he does *not* explain (is this an inside joke to himself?), and to sleep outside for, he says, other Achaean chiefs come to him for counsel

(650–652). He adds that, if Agamemnon should learn Priam is in the camp, there would be a delay of the release of the dead man (653–655)! Achilles a *counselor*? A “delay” *only* at the High Command’s command?

Irony and sarcasm proceed from (ii) the Menelaus-Agamemnon-Adrestus event though (iv) Diomedes-Glaucus, possibly (vi) the “friendship” of Ajax and Hector, and certainly the nastiness of Achilles toward (x) Lycaon and (xi) Hector, to this weakened but still perceptible manifestation in (xii). What ties Diomedes-Glaucus, contrasted with the slaughter of Adrestus and Lycaon, to Achilles-Priam-Hector is the physical, *bodily* aspect of what transpires. Suppliant Adrestus was shoved away by hand (6.62) and dead Lycaon, grasped by his foot, was tossed into the river (21.120). In sharpest contrast Diomedes and Glaucus grasp hands—a “handshake” in a different cultural gesture—as they pledge faith (6.233), and Achilles broke Priam’s suppliant contact and, later, raised him from the ground by hand (24.508 and 515, respectively) and personally lifted the ransomed corpse and placed it on the royal wagon (589f). As old king and young warrior parted, Achilles “took on the wrist a hand of the old man, the right one, so that he might not be fearful in his spirit” (ἐνὶ θυμῷ, 24.671f).

In any case, regardless of what a prudent “risk manager” would advise Priam (and what his wife Hecuba does advise) or what an businessman would recommend to Achilles, both men are acting here with a purpose abetted by the same Zeus who (supposedly) made Glaucus crazy. Priam receives consolation and honor, while Achilles gains a deathless glory more sublime than what he got by slaying Hector, from the “altruism” that Zanker [n. 4] persuasively finds in his behavior and infers in the ancient Greeks’ appreciation thereof. As expressed in my shorthand, Achilles enacts a unique +A1, +A2, +B1, and +B2.

Similarly, from *their* transaction, sublime in its own way, Glaucus lives for another day, and Diomedes adds to his glory something that is also finer than an increase to his “kill numbers.” His moral feat is only a striking +A2, of course, and he gains materially; yet there is no happier moment in all the *Iliad* than the glad joining of hands at 6.233 by two of the poem’s most attractive persons. Shame on us if we do not see this, but instead calculate an 11-to-1 ratio (Donlan’s figure) of Diomedes’ κέρδος, Glaucus’ ἀφροσύνη. We are equally to blame or gently to ridicule, however, if we insist upon finding ninety one cows’ worth of compensation to Glaucus. A life is worth infinitely more. No, we should be glad, with Diomedes and Glaucus, that a non-bloody, amicable meeting of strangers can yield a φιλία-like relationship that is more sacred—Zeus himself upholds it—than cattle or gold. One gives what one can and with grace accepts what one receives. It ultimately *is* the thought that counts.

ZEUS LIESS DESSEN VERSTAND WOHL UND GESUND!
GASTFREUNDLICHKEIT UND EHRFURCHT
IM 6. GESANG DER *ILIAS*

Zusammenfassung

Für eine unvergeßliche Episode in der *Ilias* (6.119–236) wurden zwei Gegner am Schlachtfeld, die sich als Kriegsfeinde aneinander annäherten, anstatt dessen Erbfreunde, *xeinoi*. Die Großväter des Akhaier Diomedes und des Lykier Glaukos waren in ewig bindende Gastfreundschaft vor langen Jahren eingetreten, als Oineus von Kalydon den entweder aus der Argolis oder gar aus Asien kommenden Helden Bellerophon zu Gast in Griechenland empfing; und zum Schluß eines zwanzigtägigen Aufenthalts gaben sich der Gastgeber und Gast gegenseitig Ehrengeschenke. Oineus schenkte dem Wegreisenden einen Ledergurt mit Purpur verziert, und erhielt seinerseits einen goldenen Becher. Diomedes, nachdem er diese alte Geschichte erzählt hatte, schlug es vor, dass die Enkelsöhne einen Beweis ihrer dauernden *Xenia* böten; und da sie bei sich nichts hatten außer der Rüsting die sie trugen, dass sie wohl diese austauschen sollten – die goldene (Wert = 100 Kühe) des Glaukos gegen Diomedes' bronzene (Wert = nur 9 Kühe).

„Dem Glaukos entfernte der Zeus Verstand“ singt uns freiwillig hier der *Ilias*-Dichter. Viele Forscher die antike Reziprozität untersucht haben stimmen darin überein. Mehreren Gelehrten nach, zeigte sich Diomedes mit Abstand klüger hier als ein Nachkomme des hochlistigen Frevler Sisyphos. Ha, ha! Andere verstehen es ganz anders: entweder Glaukos eigentlich *siegte* in einer vormaligen edlen Konkurrenz auf Freigebigkeit (obwohl der Dichter sich einer seinerzeit obsoleten Sitte nicht bewußt war), oder er kaufte sein *Weiterleben* zu dem nötigen Preis bei einem deutlich größeren Kämpfer. Er hatte gesunden, wenn nicht stolzen Sinn!

Alle aber sind in die selbe Falle gegangen, die die Witze der im Vers 6.235 Bemerkung vermissen. Mit Ironie verleitet uns der Dichter Umgang zwischen Helden allein in *Viehwerte* einzuschätzen! Solche Ironie finden wir früher im 6. Gesang, wo Agamemnon, „anständiges empfehlend,“ seinen Bruder heißt einen entwaffneten, flehenden Trojaner gnadenlos zu morden.

Im Plan des Gedichts wirken vier Prinzipien, wovon die ersteren zwei von Zeus überwacht sind: A1 *Hikesia*-Schutzflehen, A2 *Xenia*-Gastfreundschaft, B1 Freilassung gegen ausreichendes Lösegeld, und B2 Rücksicht auf die Toten. Ehrfurcht vor den Göttern, aber auch vor gleichrangigen Menschen spielen eine wichtige Rolle, denn eine Art „ritterlicher“ Verhaltenskodex gilt. Diesen verletzt der Agamemnon nur wie Agamemnon, aber auch Achilleus, in seiner Wut verrückt, der sein bestes Selbst wiederfinden muß.

Zwölf relevante Ereignisse – neun in gerader Erzählung, drei durch Rückblende – stellen uns eine Gestalt dar, wozu das letzte, d.h. die Begegnung zwischen Achilleus und Priamos, die Vollendung ist, wo A1, A2, B1, und B2 erhabenerweise zusammenkommen. Ja, sogar A2. Umsomehr erhaben, weil sich der Sohn Peleus so tief, bezüglich der Prinzipien A1, B1 und 2, herabgelassen hatte. Immer grausamer wurde er als

er Tros (Buch 20), Lykaon (Buch 21), und Hektor (Buch 22) erschlug und als Leichen missbrauchte – derselbe Held, der einst, was den Vater Andromaches und den zum ersten Mal gefangenen Lykaon betrifft, ein leuchtendes Vorbild der Ritterlichkeit seines Zeitalters gewesen war.

Junger, mutiger Diomedes, der in übrigen Hinsichten dem Akhilleus als blosser Kämpfer Gegenstück ist, bot für *Xenia* auch ein Muster in der Episode mit Glaukos, in wohl der frohesten Szene der ganzen *Ilias*, als Feinde Freunde wurden, wie auch Akhilleus und Priamos am geistig-moralischen Höhepunkt des Epos werden. Diomedes hätte den Glaukos töten, beide Sätze Rüstung haben können; anstatt dessen, verursachte er eine erhobene humane Erwiderung, doch nicht eine genaue, materielle „Reziprozität,“ die wieviel Stück Vieh-gegen-wieviel Stück Vieh rechnen muß und will. Nicht Berechnung und Buchprüfung, sondern Geste und Gedanke zählen, wie auch ja das Leben.



Igor Javor

Filozofski fakultet

Univerzitet u Novom Sadu

O IZVESNIM PITANJIMA AUTORSTVA *HERAKLOVOG ŠTITA*

APSTRAKT: *Heraklov štit* nesumnjivo pripada onoj grupi klasičnih tekstova čija je atribucija bila predmet mnogih nedoumica i polemika. Nedostatak objektivnih dokaza u vezi sa pitanjima ko je pesnik i koje je vreme nastanka ove pesme nadomestila su podeljena mišljenja klasičnih i modernih autoriteta. Rezultat ovih neslaganja iznedrio je jedan naučni konsenzus na osnovu koga se pesma o Heraklovom štitu obeležava kao pseudo-Hesiodovo delo nevelikog književnog značaja nastalo po uzoru na opis Ahilejevog štita u XVIII pevanju *Ilijade*. Iz ovakvih i sličnih svedočenja i saglasnosti, čija se naučna utemeljenost preispituje u ovome radu, *Štit* je danas u proučavanju klasične književnosti gotovo u potpunosti marginalizovan. Takva negativna predstava koja se po inerciji prenosila od starine do naših dana u velikoj meri je doprinela zaboravu jednog izuzetno značajnog teksta koliko za proučavanje metamorfoza mita toliko i za razumevanje nastanka, razvoja i osobina epike starih Grka.

KLJUČNE REČI: epika, autorstvo, Hesiod, Homer, štit (Ahilejev i Heraklov), plagijat.

UVODNE NAPOMENE

Upoznavanje sa civilizacijom i umetnošću starih Grka, od kojih nas dele više od dva i po milenijuma kulturnog sećanja i još većeg kulturnog zaborava, jeste jedan od onih poduhvata koji se čine kao da su oduvek bili obeleženi prirođenom ambivalentnošću predstave o sopstvenom predmetu. Neutoljiva želja nauke za razotkrivanjem jedne konačne i u mehanizam istorije jednoznačno uzupčene istine o onome što je predstavljalo *ἀρχή* svega što se danas naziva evropskom kulturom periodično je proširivala opsege svojih znanja i produbljivala svoje uvide u tekovine drev-

nih naroda Grčke. Moderni čovek je počinjao da razume drevnog čoveka i nije neobično da su Troje najčešće otkrivane u onim vremenima kada su kulturni suverenitet Evrope u najvećoj meri ugrožavali spoljašnji uticaji i unutrašnje nedoslednosti. Prirodno, nauka je tražila celu i celovitu istinu o Grcima, potpuno saznanje, ali vreme je sve snažnije odnosilo svedočenja o toj istini ostavljajući samo fragmente. Danas, kada sagledamo celokupno književno stvaralaštvo starih Grka koje nije podleglo višemilijumskom zaboravu, suočeni smo sa neizbežnom svešću o fragmentarnosti, o nepotpunosti informacija, o nedoslednosti priča i nepostojanosti ličnosti. Obećanje istine izmiče. Nauka se još uvek pita ko je bio Homer sa svešću da joj, ako i odgovori na to pitanje, preostaje da razreši i „homerska pitanja“ nepreglednog niza njegovih sunarodnika.

Koliko je „ohrabrujuća“ jedna ovakva predstava o predmetu izučavanja koji ne ostavlja mnogo prostora za konstruisanje čvrstih argumenata i koja prepušta proučavaoce da gotovo beznadežno plutaju na okeanu nepoznanica u koji ne mogu da zarone dovoljno duboko jer im ubrzo ponestaje vazduha potvrđuje i neslavan stepen zainteresovanosti za ovu oblast. Ipak, činjenica je da naučno interesovanje za antiku još uvek nije prihvatilo sudbinu njenih jezika i da ona faustovska želja za saznanjem još uvek tinja. Kako je to moguće? Deo odgovora na ovo pitanje trebalo bi, osim u samome predmetu proučavanja, u izvesnoj meri potražiti i u njegovom naučnom metodu koji je suočivši se sa konsekvencama neprijatnog neznanja morao da pribegne jedinom mehanizmu koji bi mu omogućio da „preskoči“ nepoznato i obezbedi dalje uslove za istraživanje proglašavajući to nepoznato za ugovoreno poznato. Taj moćni mehanizam koji je ponovo napunio pluća mnogih proučavalaca stare grčke književnosti poznat je pod nazivom naučni konsenzus.

Ukoliko želimo da književnoistorijski omeđimo pesmu od 480 heksametara poznatu kao *Heraklov štit* (*Ἀσπίς Ἡρακλέους*) ili samo *Štit* (*Ἀσπίς*), gotovo na svakoj instanci našega zadatka postoji opasnost od toga da budemo uvučeni u naučni konsenzus. Naime, već samo imenovanje pesme predstavlja jedan od neizbežnih ustupaka. Stoga, problematiku kojoj ćemo pristupiti u ovome radu, a koja se tiče atribucije teksta koja će, kako ćemo pokazati, neposredno uticati na određivanje njegovog značaja u sistemu klasične književnosti i umetnosti, istovremeno treba sagledati i kao problematiku upliva naučnog konsenzusa u činjenice koje se mogu objektivno utvrditi, kao problematiku razlikovanja istine od proteza koje joj se pridružuju kako bi dobila ili izgubila na naučnoj težini.

HESIOD I PROBLEM ATRIBUCIJE

Na osnovu nevelikog broja sačuvanih svedočenja koja nalazimo u delima različitih autora može se zaključiti da ni među antičkim piscima i gramatičarima nije postojala saglasnost u tome ko je autor *Štita*. Ipak, odmah se uočava da jedina ličnost čije se ime pominje u vezi sa njegovim autorstvom jeste Hesiod iz Askre. Stoga je odmah na početku važno napomenuti da je ova antička nedoumica ponikla isključivo i bez izuzetaka na osnovu pitanja da li je Hesiod autor ili ne, pri čemu nijedna druga alternativa nije imenovana. Takav je slučaj i sa hypothesis-om koji se u izvesnim sačuvanim manuskriptima nalazi ispred teksta *Štita*. U njegovom trećem delu (Γ) čitamo:

Της Ἀσπίδος ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ δ΄ Καταλόγῳ φέρεται μέχρι στίχων ν΄ καὶ τ΄. ὑπώπτευκε δὲ Ἀριστοφάνης, οὐχ ὁ κωμικὸς ἀλλὰ τις ἕτερος, γραμματικὸς, ὡς οὐκ οὔσαν αὐτὴν Ἑσιόδου, ἀλλ' ἐτέρου τινὸς τὴν Ὀμηρικὴν ἀσπίδα μιμήσασθαι προαιρουμένου. Μεγακλῆς δὲ ὁ Ἀθηναῖος γνήσιον μὲν οἶδε τὸ ποίημα, ἄλλως δὲ ἐπιτιμᾷ τῷ Ἑσιόδῳ. ἄλογον γάρ φησι ποιεῖν Ἑφαιστον τοῖς τῆς μητέρος ἐχθροῖς ὄπλα παρέχοντα. Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Ῥόδιος ἐν τῷ γ΄ φησὶν αὐτοῦ εἶναι, ἕκ τε τοῦ χαρακτῆρος καὶ ἐκ τοῦ τὸν Ἴόλαον ἐν τῷ Καταλόγῳ εὐρίσκειν ἠνιοχοῦντα τῷ Ἡρακλεῖ. ὡσαύτως δὲ καὶ Στησίχορος φησὶν Ἑσιόδου εἶναι τὸ ποίημα.¹

(Početak *Štita*, do pedeset šestog stiha, nalazi se u četvrtoj knjizi *Kataloga*. Zbog toga je Aristofan sumnjao da on nije Hesiodov, već nekog drugog pesnika, koji se odlučio da oponaša homerski opis štita. Megakle Atinjanin smatra pesmu autentičnom, ali inače zamera Hesiodu, govoreći da je nerazumno to što Hefest izrađuje oružje za neprijatelje svoje matere. I Apolonije kaže da je pesma Hesiodova – po karakteru i po tome što se u trećoj knjizi *Kataloga* isto tako javlja Jolaj kao Heraklov vozar. I Stesihor veli da je pesma Hesiodova.)²

Aristofan Vizantinac (3/2. vek p.n.e), gramatičar i slavni upravnik Aleksandrijske biblioteke koji je nasledio Eratostena iz Kirene, ostao je poznat kao izdavač dela Homera, Hesioda, Alkeja, Arhiloha, Pindara i drugih liričara, kao i komediografa Aristofana i Menandra. Sačuvani su i fragmenti njegovih komentara uz Homera, Hesioda, Kalimaha i Aristofana. Sve ovo mu je nesumnjivo obezbedilo visok ugled među sunarodnicima i autoritet među kolegama, pogotovo kada je posredi poznavanje dela jednog od najvećih grčkih epičara. Aristofanovo zaključivanje opisano u navedenom argumentu polazi od pretpostavke da pošto se prvih pedeset i šest stihova *Štita* već nalazi u jednom spisu čiji je Hesiod autor,

¹ Hesiod, *The Epics of Hesiod*, with an English commentary by Frederick A. Paley, Whittaker and Co, London 1861, 110.

² Vojin Nedeljković, „Uvod u čitanje *Štita*“, *Vidici*, br. 257/8, Beograd 1988, 53–54.

nema smisla da ih pesnik ponavlja u drugom svom delu. Ova pretpostavka, međutim, implicira i nekoliko tvrdnji za koje ne postoje ozbiljni dokazi. Prvo, da jedan autor nije mogao da koristi isti tekst u više svojih dela dodajući mu različite funkcije. Međutim, ukoliko se uzme u obzir odsustvo svesti o plagijatu koje je obeležilo eru rapsoda, svojevrsna autocitatnost ovog tipa mogla bi u najgorem slučaju biti proglašena za stilsku ili kompozicionu slabost, ali ne i za potreban i dovoljan uslov da se autoru oduzme autorstvo. Drugo, da je *Štita* jedinstvena celina čiji je organski deo fragment preuzet od Hesioda i da je nastao posle četvrte knjige *Kataloga*, iako se sa jednakim pravom može tvrditi da je 56 stihova u *Katalogu* u stvari preuzeto iz *Štita*. I treće, da je pesnik *Štita* oponašao homerski opis, odnosno da je stvarao posle Homera. Ovoj problematici ćemo se vratiti kada bismo analizirali sličnosti i razlike između Ahilejevog i Heraklovog štita.

Aristofanovo odricanje autorstva *Štita* Hesiodu izgleda još usamljenije kada mu se suprotstave mišljenja preostala tri autora iz hypothesis-a. Izvesni Megakle Atinjanin mogao je da bude, kako smatra Vojin Nedeljković, autor dela *O slavnim ljudima* koga navodi Atenej (X, 419a), ali je verovatno reč o Megaklidu³, grčkom gramatičaru iz Atine koji je živio u 4. veku p.n.e. i koji je ostavio spis *O Homeru*. Posebno je zanimljiva njegova zamerka upućena Hesiodu u kojoj se jasno očituje sa kolikom je pažnjom i željom za logičkom doslednošću grčki obrazovani čitalac prilazio mitu, jer zaista jeste nerazumno da Hefest kuje štit za Herakla koji je još i pre rođenja bio u nemilosti Herinoj. Takve greške protiv razuma danas se u mitu uzimaju zdravo za gotovo, a mit se proglašava za konačnu sumu varijanti koje međusobno ne moraju da imaju zajedničku logičku utemeljenost. Za Megakla priča o nastanku Heraklovog štita treba da ostvari mnogo snažniji efekat stvarnog, kako ga naziva Rolan Bart⁴, nego što mi to danas od nje očekujemo, a Hesiod kao veliki epičar, ima obavezu da taj efekat dosledno sprovede.

Drugi svedok u korist Hesiodovog autorstva je Apolonije sa Rodosa (3. vek p.n.e.), pesnik *Argonautike*, za koga je poznato da je pored ovog speva bio i autor tri spisa – o Arhilohu, Hesiodu i Antimahu, od kojih je samo prvi sačuvan u fragmentima. Moguće je da se ovo svedočenje odnosi upravo na izgubljeni spis o Hesiodu. Prvi deo Apolonijeve tvrdnje je, kako ćemo pokazati kasnije, isti onaj argument koji je moderne proučavaoce *Štita* naveo na to da Hesiodu poreknu autorstvo. Naime, Apolonije kaže da je pesma Hesiodova „po karakteru“. Kako god tumačili reč *χαρακτηρος* u ovom slučaju – kao stil, kompoziciju, tematiku ili nešto drugo – jasno je da je Apolonije insistirao na postojanju određenih tačaka dodira između *Štita* i drugih Hesiodovih pesama. Da je tako bilo

³ Ibid, 57.

⁴ Rolan Bart, „Efekat stvarnog“, prevela Jelena Novaković, *Treći program*, br. 85/II, Beograd 1990, 190–196.

bar na nivou tematike potvrđuje drugi deo njegove tvrdnje u kome podseća da se Jolaj i u *Katalogu* pojavljuje kao Heraklov vozar. Interesantno je posmatrati kako je *Katalog* poslužio dvojici autora iz argumenta da postignu suprotne namere – za Aristofana su podudarnosti *Kataloga* i *Štita* značile odricanje, a za Apolonija potvrđivanje Hesiodovog autorstva.

Treće potkrepljenje stava da je *Štit* izašao iz Hesiodovog pera dolazi od najstarijeg i Hesiodu hronološki najbližeg od četvorice svedoka. Stesihor (7/6. vek p.n.e.), odnosno Tisija iz Mataura, po svedočenjima određenih autora smatran je čak i za Hesiodovog sina i nastavljača njegove poetike. Međutim, Stesihorova veza sa *Štitom* i Hesiodom ne iscrpljuje se u neutemeljenim komentarima i svedočenjima, već se proširuje i na književno stvaralaštvo pesnikovo. Naime, među oskudnim fragmentima Stesihorovog dela koji su sačuvani od zaborava nalazi se i fragment pesme pod naslovom *Kikno* čiji sadržaj neodoljivo podseća na sukob junaka u *Štitu*. Analizi ova dva teksta posvetili smo posebnu pažnju u poslednjem poglavlju ovoga rada.

Na osnovu saznanja o vremenu kada su četiri navedena autora živela može se zaključiti da hypothesis nije nastao pre druge polovine 2. veka p.n.e. Njegovo poreklo je do danas ostalo nepoznato. Njegov sadržaj, bez obzira na to da li se može prihvatiti kao istinit ili ne, nesumnjivo ukazuje na potrebu da se razjasni problem autorstva *Štita*, a njegova tendencija jeste da se taj problem razjasni u korist Hesioda. Posebno je problematična činjenica da se autorstvo ovog teksta, ukoliko ga je stvorio (najranije) Hesiod koji je živio pre ili posle Homera (pribegavamo naučnom konsenzusu i proglašavamo da je to vreme bio 8. vek p.n.e.), posle pet stoleća (najviše) počelo dovoditi u pitanje, i to nakon što su već postojala svedočenja o tome da ga je stvorio Hesiod. Da bi se ova problematika mogla pojmiti u celosti, treba zamisliti kako bi izgledalo kada bi danas jedan od uvaženih proučavalaca književnosti pokušao da ospori Šekspirovo autorstvo *Bure* ili Servantesovo autorstvo *Uzornih novela*.

Osim dubioznog argumenta, među antičkim spisima postoji još nekoliko svedočenja o autorstvu *Štita* na koje se može osloniti sa većom sigurnošću. Najstariji među njima je fragment iz Polibijevih (2. vek p.n.e.) *Istorija* (V, 1) u kome autor opisuje ratničke vrline Makedonaca dodajući na kraju da su pripadnici ovoga naroda bili upravo onakvi kakvima je Hesiod opisao Alkide – da se ratu raduju koliko i gozbi: οἴους Ἡσίοδος παρεισάγει τοὺς Αἰακίδα, πολέμῳ κεχαρηότας ἤϊτε δαίτι.⁵

Ova izjava, za koju Elton napominje da je mogla da bude samo izreka u široj jezičkoj upotrebi koju su oba autora iskoristila⁶, upućuje na scenu u *Štitu* u kojoj se Jolaj obraća Heraklu hrabreći ga da udari na Aresa:

⁵ Polybius, *Historiae*, Theodorus Büttner-Wobst after L. Dindorf, Teubner, Leipzig 1893.

⁶ C. A. Elton, op. cit., xlvii.

ἐπεὶ οὐ τοὶ ἀτάρβητον Διὸς υἱὸν
οὐδ' Ἴφικλείδην δειδίξεται, ἀλλὰ μιν οἴω
φεύξεσθαι δύο παῖδας ἀμύμονος Ἀλκείδαι,
οἳ δὴ σφι σχεδὸν εἰσι, λιλαιόμενοι πολέμοιο
φυλόπιδα στήσαι, τὰ σφιν πολὺ φίλτερα θοίνης.

(ovaj uplašit' neće neustrašiva Divova sina
ni sina Ifiklova sa njim, nego će i sâm Ares
ustuknut' ispred dva sina Alkeja koji mu sada
prilaze blizu oba duge i strašne ratne
orni dizati graje i rat im od gozbe draži; 110–114)⁷.

Za pitanje autorstva, međutim, Eltonova primedba da bi ovaj izraz mogao da se čita kao opšte mesto nema toliki značaj koliki ima činjenica da Polibije eksplicitno navodi Hesioda kao njegovog tvorca, a pošto se ovo neobično poređenje ne nalazi ni u jednom drugom sačuvanom Hesiodovom tekstu, može se sa velikom verovatnoćom pretpostaviti da je u pitanju bio upravo tekst *Štita*.

Među svedočanstvima pisaca antike nailazimo i na jedno u kome se prvi put posle Aristofana ponovo ukazuje na problematiku atribucije *Štita*. Reč je o Longinovoju (1. vek n.e.) primedbi u čuvenom spisu *O uzvišenom* u kome autor upoređujući personifikaciju ratne magle kod Homera i u *Štitu*, i dajući prednost Homerovom opisu, beleži:

ᾧ ἀνόμοιόν γε τὸ Ἡσιόδειον ἐπὶ τῆς Ἀγλῆος, εἶγε Ἡσιόδου καὶ τὴν Ἀσπίδα θετέον: τῆς ἐκ μὲν ῥινῶν μύξαι ῥέον⁸

(Koliko je samo drugačiji ovaj opis kod Hesioda, *ukoliko mu se Štit uopšte i može pripisati*, u kome za Maglu kaže: kapljaše joj iz nosa; IX, moj kurziv).

Longin se na ovome mestu poziva na sledeće stihove iz *Štita*:

πὰρ δ' Ἀγλῆς εἰστήκει ἐπισμυγερὴ τε καὶ αἰνὴ,
χλωρὴ ἀυσταλή λιμῶ καταπεπτηυῖα,
γυνοπαχῆς, μακροὶ δ' ὄνυχες χεῖρεσσιν ὑπῆσαν.
τῆς ἐκ μὲν ῥινῶν μύξαι ῥέον, ἐκ δὲ παρεῖων
αἷμ' ἀπελείβει· ἔραζ' : ἢ δ' ἄπλητον σεσαρυῖα εἰστήκει

(A do njih stajaše blizu sumorna Maglica ratna
užasna, bleđa i suva i od gladi sprčena beše

⁷ Svi navodi, ukoliko nije drugačije naznačeno, dati su prema kritičkom izdanju: Hesiod, *The Homeric Hymns and Homeric with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Shield of Heracles*. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. 1914. Prevod I. J.

⁸ Longinus, *On the Sublime*, William Rhys Roberts, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.

i kolena oteklih jako, a nokte imашe duge,
kapljaše joj iz nosa, a iz obraza boginji oba
liptaše na zemlju krvca i stajaše cereć' se gnusno; 264–268).

Iz navedenog je jasno da je naturalistička personifikacija magle u *Štitu* za Longina predstavljala dijametralnu suprotnost Homerovom uzvišenom stilu. Međutim, ono što je u ovoj primedbi važno za naš problem jeste Longinovo pripisivanje ove personifikacije Hesiodu, za kojim odmah sledi očigledna sumnja u njegovo autorstvo. Izgleda kao da se Longin opomenuo odmah nakon što je napisao Hesiodovo ime, podsećajući sebe i svog čitaoca da pitanje autora *Štita* ni u njegovom vremenu nije bilo do kraja razjašnjeno. Štaviše, pitanje celokupnog Hesiodovog dela je ponovo otvoreno. Manilije, rimski pesnik koji je živeo u Longinovo vreme, od Hesiodovih dela navodi samo *Teogoniju* i *Poslove*. Na osnovu toga je Tomas Kuk (Thomas Cooke) požurio da zaključi kako Hesiod nije autor *Štita*, a da delo nije moglo da nastane pre Avgustovog vremena.⁹ Vek kasnije Pausanija u svome *Opisu Helade* beleži kako je na putu kroz pesnikovu Beotiju razgovarao sa stanovništvom i saznao da Beočani oko Helikona Hesiodu pripisuju samo *Poslove i dane*, s tim da mu poriču autorstvo himne Muzama na početku pesme. Takođe, autor tvrdi da su mu stanovnici čak pokazali i pločicu na kojoj je bio ispisan tekst *Poslova*:

Βοιωτῶν δὲ οἱ περὶ τὸν Ἑλικῶνα οἰκοῦντες παρειλημμένα δόξη λέγουσιν ὡς ἄλλο Ἡσίοδος ποιήσειεν οὐδὲν ἢ τὰ Ἔργα: καὶ τούτων δὲ τὸ ἐς τὰς Μούσας ἀφαιροῦσι προοίμιον, ἀρχὴν τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἐριδάς λέγοντες: καὶ μοι μόλυβδον ἐδείκνυσαν, ἔνθα ἡ πηγὴ, τὰ πολλὰ ὑπὸ τοῦ χρόνου λελυμασμένον: (IX, 31.4).¹⁰

Na drugim mestima Pausanija beleži kako je čuo da je Hesiod osim *Poslova* pesnik i *Teogonije* i *Kataloga* (I, 3; II, 2), dok se *Štit* nigde ne pominje. Ni Pausanijin savremenik Lukijan iz Samosate ne pominje *Štit* u svom kratkom dijalogu poznatom pod nazivom *Rasprava sa Hesiodom* u kome pesnikov sagovornik Likin navodi da je Hesiod odredio ženske vrline, ispratio genealogiju bogova i dao savete ratarima:

θάτερον μὲν καὶ πάνυ ἐντελῶς ἐξενήνοχας θεῶν τε γενέσεις διηγούμενος ἄχρι καὶ τῶν πρώτων ἐκείνων, χάους καὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ ἔρωτος, ἔτι δὲ γυναικῶν ἀρετὰς καὶ παραινέσεις γεωργικὰς, καὶ ὅσα περὶ Πλειάδων καὶ ὅσα περὶ καιρῶν ἀρότου καὶ ἀμῆτου καὶ πλοῦ καὶ ὄλων τῶν ἄλλων ἀπάντων.¹¹

⁹ Charles Abraham Elton, *The Remains of Hesiod the Ascraean*, Baldwin, Cradock and Joy, London, 1815², xlvii.

¹⁰ Pausanias, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols, Teubner, Leipzig 1903.

¹¹ Lucian, *Luciani Samosatensis Opera*, vol. III, Karl Jacobitz, in aedibus B. G. Teubneri, Leipzig 1896.

Lukijanov Likin ovde jasno upućuje na tri Hesiodova dela koja navodi i Pausanija – *Katalog*, *Teogoniju* i *Poslove i dane*. Međutim, to što kod nijednog od navedena tri autora nema pomena o *Štiti* uz Hesiodovo ime nije dovoljno snažan argument da se Hesiodu odrekne autorstvo, kako je to učinio Kuk, pogotovo u okolnostima u kojima se ovakvom logički neutemeljenom procesu zaključivanja suprotstavljaju nedvosmišljeni i jasni iskazi.

I poslednje antičko svedočenje koje navodimo ide u korist Hesiodovog autorstva, a dolazi iz pera Ateneja iz Naukratije (2/3. vek n.e.), autora dijaloškog spisa *Gozba sofista*. U petoj knjizi *Gozbe* autor sa Timokratom raspravlja o reči εἰς ἄρχῳ tvrdeći da se njeno jedinstveno značenje odnosi na onoga koji predvodi ili započinje pesmu svirajući liru. Atenej ovaj stav potvrđuje navodeći da Hesiod u svom *Heraklovom štiti* koristi reč u toj funkciji¹² u sledećim stihovima:

...θεαὶ δ' ἐξῆρχον ἀοιδῆς
Μοῦσαι Πιερίδες, λυγρὸν μελομένης ἐκκυῖαι.

...i započnu bogova pesmu
Muze Pieride zvonkogrle pevačima nalik; 205–206, moj kurziv).

Atenej se bez ikakvih nedoumica poziva na *Štit* kao na Hesiodovo delo pridružujući se mišljenjima Stesihora, Apolonija, Megaklida i Polibija. Kao što smo videli, Longin u vezi sa ovim pitanjem nije izabrao stranu, dok je jedino eksplicitno osporavanje Hesiodovog autorstva poteklo od Aristofana Vizantinca (Manilijevo, Pausanijino i Lukijanovo prećutkivanje *Štita* je značajna dopuna problematici, ali im se ne može dodeliti ista težina koju ima Aristofanovo objašnjenje u argumentu pred *Štitom*). Dakle, balans dokaza koje je obezbedila Antika je jasan: 5 glasova u korist Hesioda, 1 suzdržan i 1 protiv.

Šta se dogodilo tokom 13 vekova koji su protekli od poslednjeg antičkog do prvog novovekovnog svedočanstva o autorstvu *Štita* ostaje nepoznanica. Sudeći po prvom nama poznatom glasu koji je o ovoj problematici progovorio u 16. veku mnogo toga. Josif Justus Skalider (1540–1609), treći sin slavnog Julija Cezara Skalidera, u pismu Salmasu (obeleženom kao *epistula* 247 u Skaliderovoj korespondenciji beleži da je „pripisivanje *Kataloga* i *Štita* Hesiodu proizvod besmislenog rasuđivanja kritičara“¹³. Zapažanja Julija Cezara Skalidera u vezi sa Ahilejevim štiti-

¹² Athenaeus, *The Deipnosophists, or banquet of the learned*, translated by C. D. Yonge, Henry G. Bohn, London 1854.

¹³ Hesiodos, *Hesiodi Scutum Herculis*, lectionibus commentoriquè instruxit David Iacobus van Lennep, Ioannem Müeller, Amstelodami 1854, 5; Anon, “Life and Writings of Hesiod”, *The Quarterly Review*, No. CXIII, vol. XLVII, London, march–july 1832, 30.

tom ostala su poslovično poznata među klasičnim filozofima,¹⁴ međutim još uvek nemamo odgovor na pitanje šta je navelo Justusa, koji je verovatno od oca nasledio interesovanje za antičke štitove, da donese ovakav zaključak. Srednji vek je za naučni pristup ovoj problematici zaista ostao mračan. Ko su bili kritičari na koje se Skaliđer obrušava? Kako je teklo njihovo rasuđivanje kada je proglašeno za besmisleno? Koga je on smatrao za autora *Štita*? Sve su to pitanja na koja tek treba odgovoriti ukoliko želimo steći sliku o prirodi i razvoju problema atribucije *Štita* u srednjem veku. Da bi situacija bila još komplikovanija, već se u 17. veku pojavljuje suprotno mišljenje i Hesiod se ponovo proglašava za autora *Štita*. Prema svedočenju nemačkog klasičnog filologa Johana Alberta Fabricija (1668–1736), Tanegi Lefevr (poznat i pod latinizovanim imenom Tanakvil Faber, 1615–1672), francuski klasičar koga je Rišelje postavio za nadzornika štamparske prese u Luvru, tvrdio je da onaj ko smatra da *Štit* nije Hesiodovo delo mora biti velika neznalica kada je u pitanju grčka poezija.¹⁵ Iako nemamo materijala za rekonstrukciju bilo kakvog šireg konteksta iz koga su mogle da izniknu Skaliđerova i Lefevrova primedba, oštrina sa kojom su obe napisane ukazuje na mogućnost postojanja jedne burne polemičke klime koja se razvijala oko ovog problema i koja se nastavila i u 18. i 19. veku.

Osamnaestovekovni autoritet za pitanja *Štita* bio je nesumnjivo Thomas Kuk. U predgovoru drugom izdanju engleskog prevoda Hesiodovih dela (1740), u koji nije uključen i prevod *Štita*, Kuk se osvrće i na pitanje autorstva:

Sada smo pripisali Hesiodu pesmu pod nazivom *Heraklov štit*, za koju Aristofan gramatičar smatra da nije njegova i da je posredi imitacija Ahilejevog štita kod Homera. Lilije Giraldu i Fabricije sakupili su sva svedočenja koja su mogli kako bi dokazali da ga je napisao Hesiod, ali nijedno nema težinu dokaza. Fabricije daje mišljenje Tanakvila Fabera... Ovo je samo sud jednog čoveka nasuprot mnogih, i nije zasnovan ni na kakvom autoritetu... Ne znam šta je moglo da ga navede na takav zaključak jer nema nikakve sličnosti između ovog teksta i drugih delâ našeg pesnika.¹⁶

Osim navedenog argumenta, koji je podignut na trošnim temeljima, da *Štit* nije mogao da nastane pre Avgustovog vremena zbog toga što ga Manilije ne pominje, Kuk potkrepljuje tezu da Hesiod nije autor pozivajući se na Aristofana, a odmah potom optužuje Fabricija da njegov dokaz nije zasnovan ni na kakvom autoritetu jer polazi od Lefevrovog svedočenja.

¹⁴ V: Alexander Pope, "Observations on the Shield of Achilles", u: Homer, *Illiad*, translated by Alexander Pope, vol. V, Longman et al, London 1796. 153–171.

¹⁵ Anon, op. cit., 30.

¹⁶ Hesiod, *The Works of Hesiod*, translated from Greek by Thomas Cooke; John Wood and Ch. Woodward, London 1740², xlii–xliii.

U ovoj tački se jasno uočava kako se rađa jedan naučni konsenzus koji proglašava Aristofana za veći autoritet od Lefevra iako za to ne postoje ozbiljni i objektivni razlozi. Kukova dalja argumentacija polako prerasta u nesrećno sproveden retorski trik. On Lefevrov odnosno Fabricijev stav proglašava za „sud jednog čoveka nasuprot mnogih“. Međutim, od „mnogih“ čitalac do kraja argumenta ne saznaje ni za koga drugog sem Aristofana. Štaviše, na osnovu navedenog pre se može reći da su „mnogi“ bili u Hesiodovoj stranci, pošto Kuk osim Fabricija i Lefevra navodi i Đilja Gregorija Điraldija (Lilius Gyraldus, 1479–1552), italijanskog učenjaka i pesnika koji je ostvario snažan uticaj na dalje izučavanje klasične mitologije i književnosti. Na kraju, Kuk iznosi još jednu tvrdnju – da između *Štita* i drugih Hesiodovih pesama (mислеći verovatno na *Teogoniju* i *Poslove* koji u ovome izdanju čine celokupno delo Hesiodovo) nema nikakve sličnosti, nema onog karaktera na kome je insistirao Apolonije. Da li je zaista tako, utvrdiće uporedna analiza fragmenata tekstova kojoj ćemo se posvetiti kasnije u ovom radu.

Sistematičnom izučavanju ove problematike veliki doprinos dala su zapažanja Čarlsa Abrahama Eltona koji je u prevod Hesiodovog dela uključio i prevod *Štita*. Prateći problem atribucije od Aristofana do Lefevra, Elton zaključuje da odgovor na pitanje autorstva ne treba tražiti u izjavama autoriteta, već kroz ispitivanje unutrašnje strukture pesme i njenoga stila.¹⁷ Pitanje koje postavlja Elton jeste pitanje sličnosti stila *Štita* i stila drugih Hesiodovih dela, koje je skoro vek pre njega postavio Kuk, ali istovremeno i pitanje podudarnosti stila ovoga teksta sa stilom Homerovih epova. Upoređujući prirodu i upotrebu simila, Elton zaključuje da *Štit* odstupa i od Homera i od Hesioda, i suprotstavlja se mišljenju Tomasa Robinsona koji je u svom kritičkom izdanju Hesioda iz 1737. godine *Hesiodi Ascraei quae supersunt cum notis variorum* primećuje da u pitanju ornamentike nema gotovo nikakve razlike između opisa u *Štitu* i titanomahije u *Teogoniji*. Robinson naglašava da se jednom autoru ne može osporiti raznolikost stilova pozivajući se na slučaj Vergilijevih *Bukolika* i *Georgika* u odnosu na *Eneidu*, i zbog toga pretpostavlja da je *Štit* bio Hesiodovo delo iz mladosti. Elton, međutim, Hesiodovo autorstvo prihvata samo pod uslovom da se *Štit* posmatra kao fragment preuzet iz četvrte knjige *Kataloga* u koji su kasnije interpolirane različite imitacije Homerovog stila.¹⁸ Zaključci do kojih je došao Elton otvaraju pitanje odnosa Homerovih epova (posebno Ahilejevog štita) prema tekstu *Štita*, koje je nagovestio Aristofan, a koje će u devetnaestom veku postepeno zadobijati izvesne aksiološke konotacije čija će problematizacija sa ciljem da se *Štit* proglasi za imitaciju Homera postaviti pitanje autorstva u drugi plan.

¹⁷ C. A. Elton, op. cit., xlvii.

¹⁸ Ibid, liv.

Raznolikost teza koje su nastajale u vezi sa autorstvom *Štita* tokom 18. i 19. veka pokazuje snažnu želju da se razjasni ovo složeno pitanje. Međutim, već pri prvom preispitivanju većine osuđeni smo na potpuno odsustvo argumentacije i dokazâ. S jedne strane, u nedostatku pouzdanih informacija svaka pretpostavka mogla je da bude istinita pa je pitanje dogovora postalo pitanje snage autoriteta; s druge, naučni konsenzus u vezi sa problemom odnosa Homera prema *Štiti* bio je već zaključen: *Štit* je imitacija opisa Ahilejevog štita. Ovakav stav neminovno je uticao na aksiološku degradaciju teksta u klasičnom kanonu ostavljajući prostora za mnogo slobodnije pretpostavke u vezi sa njegovom atribucijom. *Štit* proglašen za slučajnošću sačuvani fragment nevelike književne vrednosti postao je žrtva arbitrarnosti u zaključivanju koja ni pod kakvim okolnostima ne može da se proglasi za naučnu. Tako je još Johan Joakim Ešenburg, nemački kritičar i istoričar književnosti, u svome *Priručniku za klasičnu književnosti* iz 1783. godine zabeležio da je ovde bez sumnje reč o amplifikaciji Homerovog štita nastaloj iz pera autora koji je živeo posle Hesiodovog vremena, a da je sâm Hesiod inferioran u odnosu na Homera.¹⁹ U članku o *Štiti* poznatog edinburškog kritičara Dejvida Magbeta Moira, poznatijeg kao Delta, čitamo da nema nikakvog razloga da se Hesiodu oduzme autorstvo, ali isto tako i da nema sumnje da je *Štit* imitacija Homera.²⁰ Sa tezom o imitaciji složio se i jedan veliki autoritet među nemačkim proučavaocima klasike, Karl Otfried Miler, koji u svojoj *Istoriji* o autorstvu *Štita* oskudno beleži kako ga je napisao nepoznati autor iz lokridanskog odseka Hesiodove škole čiji se pečat originalnosti izdvaja u odnosu na homerski predložak po kome je komponovan.²¹ Frederik A. Pejli, priređivač jednog od mnogobrojnih engleskih kritičkih izdanja Hesiodovih dela, primećuje da se u *Štiti* pojavljuju reči i konstrukcije kojih nema kod Homera, ali uprkos tome ne sumnja da je reč o imitaciji, dodajući da tekst treba pripisati pesniku slabije invencije. Pejljev zaključak u velikoj meri opisuje kakav je vrednosni status ova pesma imala u 19. veku: „Pošto je ne pominje nijedan grčki pisac antičkog perioda, sačuvana je više slučajnošću nego zbog slave.“²²

Posebno je zanimljiva teza Ričarda Entonija Proktora koju je izneo u radu „A New Theory of Achilles’ Shield“ 1868. godine. Raspravljajući o *Štiti*, Proktor tvrdi kako „nema sumnje da to nije Hesiodovo delo“²³

¹⁹ Johann Joachim Eschenburg, *Manual of Classical Literature*, translated by N. W. Fiske, Key and Biddle, Philadelphia 1836, 182.

²⁰ David MacBeth Moir (Delta), “Hesiod, No. III – The Shield of Hercules”, *Blackwood’s Edinburgh Magazine*, No. CCI, Vol. XXXII, november 1832, 808.

²¹ Karl Otfried Müller, *History of the Literature of Ancient Greece*, Baldwin and Cradock, London, 1840, 96, 99.

²² Hesiod, *The Epics of Hesiod*, with an English commentary by Frederick A. Paley, Whittaker and Co, London 1861, xxiii–xxiv.

²³ Richard Anthony Proctor, “A New Theory of Achilles’ Shield”, *The Student and Intellectual Observer of Science, Literature and Art*, vol. I, London 1868, 359.

jer nema nikakvih stilskih podudarnosti sa Hesiodovim stvaralaštvom, pri čemu se poziva na navedeno Eltonovo mišljenje. Međutim, Proktor ne prihvata ni tezu da je u pitanju imitacija Homera, tvrdeći da imitator ne bi preuzete stihove sačuvao u identičnom obliku, kakav je, kako ćemo pokazati, slučaj sa *Štitom* i *Ilijadom*, i zaključuje da je autor oba štita morala da bude ista ličnost pri čemu „svi dokazi upućuju na Homera“. Proktor dalje navodi dve mogućnosti – da je *Heraklov štit* Homerovo delo iz mlađih dana koje je doterano i usavršeno u Ahilejevom štitu kada je pesnik poželeo da ga ugradi u tekst *Ilijade*; ili da su oba štita skraćene verzije jednog nezavisnog dela, pri čemu je *Heraklov štit* starija verzija: „Prvobitan opis štita nesumnjivo je sadržao sve što se nalazi na oba 'Štita' i verovatno još mnogo više“. ²⁴ Njihov arhetekst, smatra Proktor, sadržao je duži opis religioznih skulptura, verovatno unutrašnjost hrama ukrašenog nebeskim i zemaljskim simbolima. Ovakve hramove posvećene astronomskim posmatranjima i štovanju zvezda Homer je mogao da poseti na svojim putovanjima po Istoku. Stoga, zaključuje autor, gotovo svaka linija na oba štita mogla je da bude preuzeta iz pesme u kojoj je opisan hram ove vrste, Zodijak, ilustracije radova, vojnih i sudskih procedura. Dokaz za ovu tvrdnju Proktor nalazi u činjenici da je u Homerovo vreme postojala svest o sazveždima i njihovom položaju na nebu, kako potvrđuje i početak opisa Ahilejevog štita. Prema tome, i scene opisane na *Heraklovom štitu* treba tumačiti u astrološkom ključu. Proktor se ovde poziva na poznato delo grčkog didaktičkog pesnika Arata iz Sola (3. vek p.n.e.), *Pojave* (*Φαινόμενα*), pisano kao astronomski priručnik, a inspirisano scenama iz Homerovog i Hesiodovog dela. Iako se za Proktorovu tezu o autorstvu ne može reći da je zasnovana na čvrstim dokazima, njegova težnja da pronade zajedničku osnovu za oba štita, suprotstavi se konsenzusu o imitaciji i pokuša da vrati književni ugled *Štitu* značajan je doprinos proučavanju ovog antičkog artefakta, doprinos koji sudeći po teorijama koje su mu sledile nije bio dovoljno zapažen.

Godinu dana nakon što je objavljena Proktorova teorija, Edwin Arnold u svojoj knjizi *The Poets of Greece* iznosi stav da postoji mala verovatnoća da je *Štit* nastao iz Hesiodovog pera. „Ako nije plagirao sâm sebe, pesma teško da može biti njegova, jer postoje stihovi iz *Poslova i dana* koji su ubačeni.“ ²⁵ Arnold smatra da je opis štita verovatno bio deo posebne pesme i da ga je stvorio jedan od rapsoda na osnovu predstave o Ahilejevom štitu jer je jezik homerski, a i određeni stihovi *Štita* i *Ilijade* se poklapaju.

Dve stotine heksametara koji ga opisuju [štit] obiluju energijom, pokretom i muzikom; ali bezimena pesnik koji ga je napisao, ili ga kom-

²⁴ Ibid, 362.

²⁵ Edwin Arnold, *The Poets of Greece*, Cassell, Petter and Galpin, London 1869, 67.

ponovao, izgubio je svoju slavu, dok je Hesiod sačuvao tu čast... Hesiod je dugo bio gravitaciono središte za zalutale asteroide poezije u njegovom dobu, pogotovo u Beotiji.²⁶

Mišljenje da je ime Hesiod istovremeno podrazumevalo jednog pesnika i čitavu pesničku školu iz koje je izašao *Štit* sa Arnoldom je delio i Vilijem Krenston Loton u svojoj knjizi *The Successors of Homer*, objavljenoj 1898. godine u Njujorku. Za *Štit* Loton tvrdi da je bez sumnje reč o „imitaciji čuvenog pasaža u *Ilijadi*“ koja je slabo sačinjeno delo nepoznatog pesnika iz Hesiodove škole.²⁷

Teorija, koja je kako smo pokazali potekla od nemačkih klasičara, da je *Štit* ispevao nepoznati autor iz Hesiodove pesničke škole očuvala se u vidu naučnog konsenzusa sve do našeg vremena. Sa njom je ruku pod ruku išla i teza da je *Štit* očigledna imitacija Homerovog štita, što je ovome tekstu primetno umanjilo književni značaj. Tako i Albin Leski u *Povijesti grčke književnosti* prihvata ovaj konsenzus i pesmi dodeljuje neugledan položaj na aksiološkoj lestvici:

Jedna se Ehoja, koja pripovijeda o Alkmeni a sigurno nije Hesiodovo djelo, pojavljuje kao uvodni dio (1–56) za *Štit*... Oponašanje Homera je očigledno... Pjesnik osrednjega talenta uznastojao je uzvisiti i oplemeniti standardni epski element, ali ga je samo izobličio i unakazio. Prva *hypothesis* priopćuje nam da su antički kritičari bili žestoko podvojeni oko pitanja o autentičnosti *Štita*. Za stručnjaka kakav je bio Aristofan iz Bizantija ona je bila neprihvatljiva. No iznenađuje nas da ju je prihvaćao Stesihor: da li se tu stvarno radilo o korskom liričaru? Ako je tako, onda je *Štit* morao biti podmetnut Hesiodu već oko 600. pr. Kr. A to bi bilo sasvim moguće: tu se, naime, Heraklo pojavljuje bez toljage i lavlje kože, što je kasnije postalo njegovom obaveznom opremom.²⁸

Zanimljivo je da je Leski toliko siguran u mišljenje „stručnjaka“ Aristofana da će vešto dovesti u pitanje stav drugog antičkog svedoka, Stesihora, ali ne tako što će udariti na njegovu potkrepljenost, pošto bi to odmah oborilo i Aristofanov autoritet, već tako što će dovesti u pitanje činjenicu da je nepoznati autor argumenta pred *Štitom* pod imenom Stesihor zaista podrazumevao slavnog pesnika. Čak i da je bilo tako, dodaje Leski, to samo znači da je *Štit* „morao biti podmetnut Hesiodu“ približno u vreme kada je Stesihor živio – primer par excellence za odbranu naučnog konsenzusa. Iz ovakvih i sličnih razloga Hesiod je kao autor ove pesme tokom prošloga veka gotovo u potpunosti eliminisan,

²⁶ Ibid, 67, 68.

²⁷ William Cranston Lawton, *The Successors of Homer*, MacMillan, New York 1898, 103.

²⁸ Albin Leski, *Povijest grčke književnosti*, preveo Zdeslav Dukat, Golden marketing, Zagreb 2001, 110.

iako se svest o njegovom mogućem autorstvu zadržala u činjenici da su gotovo svi prevodi *Štita* na svetske jezike uključivani upravo u sabrana dela Hesiodova ili se njegov autor obeležavao kao pseudo-Hesiod. Takav je slučaj i sa prevodom Apostolosa Atanasakisa koji je objavljen pod Hesiodovim imenom.²⁹ U predgovoru ovom prevodu Atanasakis kao razlog za odricanje Hesiodovog autorstva među modernim proučavaocima pored podudarnosti sa *Katalogom* navodi preopterećenost teksta similima i njegovu nejednaku i neuravnoteženu strukturu koja, mogli bismo da zaključimo, nije smela da unizi Hesiodov ugled kao velikog pesnika. Autor skreće pažnju i na tezu izvesnih savremenih proučavalaca da je autor *Štita* mogao da bude Tesalac. Naime, pominjanje proročišta Apolona Pagasijskog i nekoliko tesalskih gradova moglo bi da upućuje na to da je autor bio poreklom iz Tesalije ili da je bar reč o putujućem rapsodu koji je ovaj događaj opevao na zahtev Tesalaca. Atanasakisovo mišljenje je, međutim, da je pre reč o Tebancu ili Beočaninu. On podseća na to da iako su Beočani bili saveznici Tesalaca u Prvom svetom ratu 590. godine i iako su se, kao i Tesalci, zakleli da će braniti Delfsko svetište, između ova dva naroda je morala postojati tenzija i borba za prevlast. Na početku *Štita* pominju se Beočani koji sa Lokriđanima i Fokiđanima polaze u bitku protiv Tafijaca i Telebojaca pod vodstvom Amfitriona, tebanskog junaka. Takođe, „sedmovrati“ grad koji se opisuje u stihovima 270–319, nesumnjivo je Teba. Herakle u pesmi ubija Kikna, tesalskog kradljivca i zeta poznatog tesalskog kralja Keika. Jedna ovakva pesma, smatra Atanasakis, mogla je da bude tebansko delo u funkciji vešto zamaskirane antitesalske propagande, pogotovo u vreme kada su drugi tebanski gradovi sa slabim entuzijazmom prihvatili tebansku hegemoniju.³⁰ Činjenica je da ovakve i slične pretpostavke verovatno nikada neće moći da budu potkrepljene čvrstim dokazima. Međutim, ono što je za njih specifično i u čemu se ipak očituje značajno pomeranje u pristupu problematici autorstva *Štita* jeste to što su one zasnovane na proučavanju samoga teksta, a ne na mišljenju autoriteta.

Ostaje nam još da se kratko osvrnemo i na situaciju koja u vezi sa atribucijom ovoga teksta vlada u našoj nauci. U prvom delu *Povjesti grčke književnosti* posvećene grčkoj poeziji August Musić posvećuje nekoliko redova i ovom problemu:

Nema sumnje da se pjesnik povodio za opisom Ahilejeva štita u XVIII pjevanju *Ilijade*, ali da je za svojim uzorom daleko zaostao. Glavna je razlika u tom, da u *Ilijadi* štit postaje pred našim očima, a ovdje se

²⁹ Hesiod, *Theogony, Works and Days, Shield*, translation, introduction and notes by Apostolos N. Athanassakis, The John Hopkins University Press, Maryland 2004².

³⁰ *Ibid*, 112, 113.

opisuju gotove slike na štitu... Ovu su pjesmu već stari (aleksandrinski gramatik Aristofan) odricali Heziodu.³¹

Jasno je da se i u ovom slučaju očuvao konsenzus o imitaciji Homera, a da je usamljeno Aristofanovo poricanje Hesiodovog autorstva kada je stiglo do autora navedenog teksta već bilo progutalo sva ostala potvrđivanja. Branimir Glavičić, prevodilac *Teogonije*, u svome radu „Struktura stiha i struktura rečenice u Hesioda“ u sintaksičku analizu pored *Poslova i dana* i *Teogonije* uključuje i tekst *Štita* određujući ga kao pseudo-Hesiodov i napominjući da se autor nalazi pod velikim uticajem Homerovog stila.³² Ustaljeno mišljenje nalazimo i u čuvenoj sedmotomnoj *Povijesti svjetske književnosti* gde pod odrednicom „Heziod“ čitamo: „Radi se o ne baš uspjeljoj imitaciji Homerova opisa Ahilejeva štita. Pjesma je vjerojatno djelo nekog rapsoda“³³, dok Miloš N. Đurić u poglavlju o hesiodskoj školi u *Istoriji helenske književnosti* samo usputno navodi i „Štit Heraklov“:

„Kao na Homera, i na Hesioda se nadovezuje jedna škola, hesiodska, ali bez većeg značaja za razvitak epskog pesništva. Kad ostavimo pesme te škole, sačuvani *Štit Heraklov*, pa ostale, od kojih su sačuvani samo odlomci, i to *Kejиковu svadbu...* zatim *Egimija...* pa *Melampodiju...* pa *Put oko zemlje*, *Astronomiju* i *Daktile idske*, u obzir dolazi samo *Popis žena...* njegov pesnik stoji, dakle, u službi plemstva koje je svoju lozu izvodilo od bogova i time predstavlja odmetanje od demokratskog duha kojim je arheget škole, Hesiod, prvobitno bio zadahnut.³⁴

I Marko Višić, prevodilac *Teogonije* i *Poslova i dana*, beleži da su „spevovima *Heraklov štit* i *Katalog žena* već u antičko doba odricali Hesiodovo autorstvo“.³⁵ Povodom *Štita* Višić još dodaje: „Pesnik je, opisujući Heraklov štit, kao uzor imao opis Ahilejevog štita iz Osamnaestog pevanja *Ilijade*, mada za njim po umetničkim kvalitetima daleko zaostaje“³⁶, dok o autorstvu *Kataloga* u gotovo neizmenjenom obliku ponavlja navedenu Đurićevu tvrdnju:

Da gornji ep [*Katalog*] nije spevao Hesiod dobar dokaz je to što on stoji u službi plemstva koje je svoju lozu izvodilo od bogova, što dijametralno protivureći Hesiodovom duhu slabo naklonjenom plemstvu i aristokratiji.³⁷

³¹ August Musić, *Povjest grčke književnosti, dio I: Povjest grčke poezije u klasično vrijeme*, Matica hrvatska, Zagreb 1893.

³² Branimir Glavičić, „Struktura stiha i struktura rečenice u Hesioda“, *Živa antika*, god. XXI, sv. 1, Skoplje 1971, 65, 75.

³³ *Povijest svjetske književnosti*, tom II, ur. Vladimir Vratović, Mladost, Zagreb 1977, 38.

³⁴ Miloš N. Đurić, *Istorija helenske književnosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2003, 141.

³⁵ Hesiod, *Poslovi i dani*, preveo Marko Višić, Draganić, Beograd 2006, 57.

³⁶ *Ibid.*, 58.

³⁷ *Ibid.*

Najveći doprinos problematici autorstva *Štita* i uopšte njegovom izučavanju kod nas dao je Vojin Nedeljković, ujedno i prvi prevodilac *Štita* na srpski jezik. U razmatranju pitanja atribucije Nedeljković je uzeo u obzir pomenuti argument pred *Štitom* kao i mogućnost da je autor mogao biti Tesalac ili Tebanac o čemu je već raspravljao Atanasakis. U korist poslednje teze Nedeljković navodeći dokaze iz teksta koje je isticao i njegov prethodnik (Amfitrionovo i Heraklovo poreklo, „sedmovrati“ grad, Posejdon je zaštitnik grada) dodaje: „Stoga logična biva pretpostavka da je *Štit* prvi put recitovan baš u Tebi, prilikom velikog praznika zvanog Herakleje ili Jolaje. Ovome u prilog ide i prikaz atletskog i konjičkog takmičenja u opisu Heraklovog štita.“³⁸ Nedeljković kao i Atanasakis povezuje priču iz *Štita* sa Prvim svetim ratom – uništenje Kiknovog groba povezuje sa razaranjem Krise koja je, kao i delfsko svetište, bila pod upravom Fokiđana, a koju su napali Tesalci i njihovi saveznici, što je pokrenulo rat. Međutim, nije lako povezati teoriju o tebanskom autoru i Prvi sveti rat, naglašava Nedeljković:

U tom ratu Teba nije učestvovala. Naprotiv, ona je imala valjane razloge da zazire od širenja tesalskog uticaja tako daleko na jug. Atinsku vojsku u svetom ratu predvodio je Alkmeon, sin Megaklov, iz slavne porodice Alkmeonida, koja će se nešto kasnije – za vreme Pizistratove vladavine – staviti na čelo emigranata s raznih strana okupljenih u Delfima, gde je posle rata zaveden novi poredak. Nasuprot tome, prijateljstvo s Pizistratom, ljutim neprijateljem Alkmeonida, jedna je od malobrojnih istina koje se znaju o Tebi onoga doba. Zato nije jasno otkud bi Tebanci težili da svoga Herakla prikažu kao izvršitelja pravde nad hulnikom koji bi simbolizovao Krisu. Kada se ovome doda činjenica da se baš na keramici Pizistratove Atine neuporedivo češće nego ikada pre ili posle toga vremena slika upravo dvoboj Herakla i Kikna, postaje očigledno da nam za čvrst lanac zaključaka nedostaju neke karike.³⁹

Verujemo da iz ovih i sličnih razloga Vojin Nedeljković uz svoj prevod *Štita* nije naveo autora. Pitanje imitacije, međutim, Nedeljković nije podvrgao preispitivanju beležeći da je „pesma u odnosu na Homera epigonska i inferiorna, pripisana velikom i ponosito nezavisnom Beoćaninu“⁴⁰, istovremeno naglašavajući da njena vrednost i značaj za razumevanje klasične književnosti zbog toga nisu ništa manji:

Pred nama je, dakle, delo osrednje umetničke vrednosti. Onaj ko u njemu potraži zadovoljstva kakva pruža vrhunska epska poezija, biće uveren da *Štit* nije vredan ni ponovnog čitanja, a kamoli prevođenja. Ali

³⁸ V. Nedeljković, *nav. delo*, 56.

³⁹ *Ibid*, 56, 57.

⁴⁰ *Ibid*, 53.

za one koji se trude da proniknu u tajnu nastajanja i nestajanja epike, ova pesma je dragoceno svedočanstvo i predmet mučnog istraživanja.⁴¹

ZAKLJUČAK

Ako se makar i površno razmotri pitanje autorstva *Štita* koje obuhvata period od dvadeset i sedam stoleća, nije teško primetiti da se Hesiodovo ime uz *Štit* uporedo sa tokom toga razvoja sve ređe pojavljuje. Od antičke nedoumice koja je, kako smo naglasili na početku, bila ograničena na rešenje „za“ Hesioda ili „protiv“ njega, i unutar koje je ovo „za“ većinski prevladalo, do pretpostavki sa kojima danas prilazimo pitanjima autorstva *Štita* zaobilazeći po potrebi njegovo ime, dogodile su se ozbiljne promene u čiju suštinu još uvek ne možemo u potpunosti da prodremo. Nema sumnje da je na te promene veliki uticaj ostvario naučni konsenzus koji se u nedostatku dokaza oslanjao na mišljenja autoriteta. Pri tome je stvoren naučnoistraživački kontekst u kome se problem atribucije može smatrati otvorenim tek kada se unapred eliminišu određene pretpostavke koje se sukobljavaju sa konsenzusom, a koji obezbeđuje njegovo preispitivanje. Pitanje Hesiodovog autorstva postalo je jedno od eliminisanih pitanja u tom začaranom krugu. Na budućim generacijama ostaje da odluče u kom će se pravcu ova problematika dalje kretati. Moguće rešenje najavljeno je u jednom svedočenju novijeg datuma koje ovde navodimo. U njemu je dato objašnjenje zašto *Štit* nije uključen u prevod Hesiodovog dela, a iz njega se mogu iščitati i razlozi zbog kojih bi ovaj tekst mogao u potpunosti da nestane iz našeg književnog vidokruga:

Poslednji tekst [*Heraklov štit*] (uglavnom modelovan prema Ahilejevom štitu iz osamnaestog pevanja *Ilijade*) je prilično slabo delo, retko smatrano za Hesiodovo, i iz tog razloga ono nije uključeno u ovaj prevod. Većina starih Grka nazivali su autora prva dva navedena dela [*Teogonija*, *Poslovi i dani*] imenom Hesiod.⁴²

⁴¹ Ibid, 59.

⁴² Hesiod, *Theogony, Works and Days; Theognis, Elegies*, translated by Dorothea Wender, Penguin Books, Harmondsworth 1977, 11.

Igor Javor
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

ON CERTAIN QUESTIONS OF THE AUTHORSHIP
OF *THE SHIELD OF HERAKLES*

Summary

The paper elaborates one of the most troublesome texts in classical literature, *Shield of Herakles*, the poem consisting of 480 hexameters which had been usually attributed to Hesiod Ascreaan. It deals with issues, unresolved to this day, of establishing the text in history of literature and of reaffirming its importance in classical studies. Within this subject it is foremost discussed about the question of autorship, which has been gradually deprived of Hesiod as the time went by, and initiated by the testimony of Aristophanes of Byzantium.

The main objective of this paper was to reassess certain scientific consensuses based on, ofter arbitrary, persuasions of scientific authorities of different periods about its authorship and its authenticity, and, consequently, to ensure that the *Shield*, the text almost forgotten thanks to its poor scientific reputation at the present time, acquires the same literary significance that all other epics own. If it was perceived as such it would be able to redefine many issues of formation and development of the classical epic.



Иван Јордовић

Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

VITA ACTIVA И VITA CONTEMPLATIVA У ПЛАТОНОВОМ ДИЈАЛОГУ ГОРГИЈА

АПСТРАКТ: Читајући изворе с краја 5. и почетка 4. века п.н.е., може се стећи утисак да је у то доба била распрострањена представа о два пута, односно две врсте васпитања, између којих могу да бирају млади припадници виших слојева. У Аристофановим *Облакињама* ова представа је тематизована посредством тзв. „праведног“ и „неправедног“ говора. И Платон придаје велику важност овој теми, што се може видети по томе што је такмичење „неправедне“ и „праведне“ беседе из *Облакиња* послужило као једна од подлога за разговор између Каликла и Сократа у *Горџији*, с том разликом што је у њему, као одраз у огледалу, десно постало лево, а лево десно. Међутим, Платон иде корак даље тематизујући и представу о *vita activa* и *vita contemplativa*. Ова представа је почевши од последњих деценија 5. века п.н.е. привлачила значајну пажњу, као што то показује коришћење вредносних појмова *apragmosynē* и *polypragmosynē* код Тукидида и Еурипида. Платон је и у овом случају заузео дијаметрално супротан став у односу на преовлађујућу демократску идеологију, да би, на крају, одбацио и традиционалан начин поимања политике.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: *vita activa*, *vita contemplativa*, Платон, Еурипид, Аристофан, *Горџија*, Тукидид.

Читајући изворе с краја 5. и почетка 4. века, може се стећи утисак да је у то доба била распрострањена представа о два пута, односно две врсте васпитања које могу да бирају млади припадници виших слојева. У Аристофановим *Облакињама*, у делу са којим је од свих извора био упознат највећи број савременика, тзв. „праведни“ и „неправедни“ говор се такмиче око тога које је васпитање најбоље, тј. најкорисније.

„Праведна“ беседа, која за себе каже да је представник правде, залаже се за традиционалну врсту одгоја, који је владао када је разборитост (*sōphrosynē*) била закон. Старински начин одгоја младиће васпитава у духу чедности, стида, поштовања старијих, сузбијања похоте, развијања телесне снаге и мужевности. У складу с тим однос између дечака и његовог љубавника пун је телесне уздржаности.¹ „Боља“ беседа, такође, заговара да младићи време проводе на вежбалиштима и у Академији уместо да наглабају на агори и да се парниче по судовима.² Овај традиционални одгој у комедији асоцира на демократију, јер је он наводно изнедрио маратонске јунаке, најславнију генерацију Атине.

„Неправедна“ беседа говори у име нове врсте васпитања, односно софистичког образовања. Она оспорава и само постојање правде. Уздиже живот пун пожуде и мекуштва, саветујући при томе да се ничега не треба стидети, већ само позивати на нужду природе (*phuseōs anankas*).³ У којој је мери све окренуто наопако види се по томе што највећи хеленски јунак Херакле служи да би се доказале предности мекуштва. Младић који крене овим путем очигледно је потпуно сексуално разуздан, што се види по томе што га у *Облакињама* зову „гузоња“ (*eurýprōktos*).⁴ „Лоша“ беседа, најзад, заговара да се што више времена проводи на агори и вежба „језик“, тј. беседништво. У комедији је као заступник ове нове врсте васпитања представљен Сократ.⁵

Ако је веровати Платону, сам Сократ је био убеђен да је Аристофанов приказ њега као софисте веома допринео томе да многи Атињани поверују у то да он заиста квари младеж.⁶ Сократовци су, стога, улагали велики напор да оповргну ову слику. У Платоновој *Айолоџији* Сократ је проглашен за јединог истинског васпитача у

¹ Aristoph. *Nub.* 973–984, 1014–1023.

² Aristoph. *Nub.* 961–1023.

³ Aristoph. *Nub.* 1043–1079; в. и 1015–1023.

⁴ Aristoph. *Nub.* 1085. Да је појам *eurýprōktos* сродан термину *kinaidos*, види се по коришћењу појма *katapygōn* за младића који крене путем који предлаже „лош“ говор (Aristoph. *Nub.* 1023); уп. Ludwig, 2002, 247–250; пос. 249. Овај термин се, осим тога, може довести у везу са демократским политичарем (Aristoph. *Equ.* 423–428, 1240–1243); в. Ludwig, 2002, 43. „Неправедна“ беседа је окренула све наопако, „праведна“ беседа каже да ће младић бити убеђен да је све што је лепо ружно, а све што је ружно лепо (Aristoph. *Nub.* 1020–1022); Ludwig, 2002, 246.

⁵ За разлику од софиста и других философа, Сократ је свакодневно општио са обичним светом. То је вероватно био главни разлог зашто Аристофан управо њега у *Облакињама* приказује као типичног представника софистике, иако у стварности он то није био. Томе у прилог је ишло и то што просечан Атињанин сигурно није био упознат са суштинским разликама између софиста и Сократа (Plat. *Apol.* 17c–d, 19c–20c, 22d–23a, 23e–24a, 30a–b, 30e–31a; Aristoph. *Ran.* 1491ff.), в. Henderson, 1990, 304; Jordović, 2008, 16f.; Rutherford, 1995, 41; Edmunds, 2006, 414–424.

⁶ Plat. *Apol.* 18b–d, 19b–20c, 23d.

Атини.⁷ Сличну тенденцију исказује и Ксенофонтова *Одбрана Сократова*.⁸ У *Усвојенима на Сократа* Ксенофонт описује како је Сократ приповедао Продикову причу о Херакловом избору између пута врлине и пута неваљалства, како би свог саговорника навео на пут врлине.⁹ Што је још важније, у истом делу је изричито наглашено да је Сократ веома позитивно утицао на младог Критију и младог Алкибијада, за које, како је показано, многи верују да су идентични са Каликлом.¹⁰

Премда се не може увек уочити на први поглед, *Горџија*, такође, има сврху да одбрани Сократа од оптужбе да квари омладину.¹¹ То се може препознати по томе што је такмичење „неправедне“ и „праведне“ беседе из *Облакиња* послужило као једна од подлога за овај дијалог, с том разликом што је у њему, као одраз у огледалу, десно постало лево, а лево десно.

Каликле иде путем који велича „неправедна“ беседа. Он слуша софисте и учи реторику. Отворено одбацује правду и позива се на законе природе. Њиме господари „приземна“ страна *erōs*-а, због чега захтева да се пожудама да потпуна слобода и одбаци сваки стид. Чињеница да се за живот коме он стреми користи појам *kinaidos* указује и на сексуалну раскалашност. Он се позива на митског јунака Херакла како би доказао утемељеност учења о праву јачег.¹² Млади Атињанин жели да учествује у јавном животу и очигледно придаје велики значај способности да се на суду добије спор.¹³ Поред свих подударности постоји суштинска разлика између *Горџије* и *Облакиња*. Каликле је постао такав не зато што му је Сократ био учитељ, већ зато што је усвојио демократске вредности.¹⁴ Ова мисао је Платону посебно лежала на срцу, јер се у *Држави* тврди да се најплеменитије природе, које су посебно обдарене за философију, услед васпитавања од стране мноштва претварају у охоле злочинце који држави наносе највећа зла.¹⁵ Платон у овом контексту спомиње и софисте, али је по њему њихов допринос ипак неупоредиво

⁷ Уп. de Strycker, 1994, 8–13, уп. и Ober, 2001, 179ff.

⁸ Xen. *Apol.* 3, 5, 22–23, 34.17, пос. 19–21, 26.

⁹ Xen. *Mem.* 2.1, 21–34.

¹⁰ Xen. *Mem.* 1.2, 12–18, 24–26, 29–47, в. Gray, 1998, 41–59, пос. 48.

¹¹ Plat. *Gorg.* 521c–522e.

¹² Plat. *Gorg.* 484b–c. Каликле погрешно цитира Пиндара, што указује на то да славни песник није подржавао право јачег, в. Hornblower, 2004, 84f.; Dodds, 1959, 270f.; Dalfen, 2004, 332f.

¹³ Plat. *Gorg.* 484d, 485d, 486a–d.

¹⁴ Plat. *Gorg.* 481d–e, 513a–b, 518a–b, 518e–519a, в. Ober, 1998, 205ff.

¹⁵ Plat. *Resp.* 489d–495c, пос. 492a–c, 494c–d; 495a–b, уп. и Plat. *Gorg.* 525e–526a, *Leg.* 691c–d.

мање релевантан од утицаја демократије, будући да софисти управо подучавају прилагођавање демосу.¹⁶

Сократ исказује бројне заједничке црте са „праведном“ беседом. Он оштро критикује софисте и њихова учења, првенствено реторику. Најважнија му је праведност. Он уздиже разборитост, стид и владање собом, односно својим појудима. Историјски Сократ јесте на агори увек говорио са обичним светом, али у *Горџији* се то не помиње. Сократ одбацује јавни живот и није спреман да уз помоћ беседничке вештине, тј. „језика“, добија парнице на суду, чак ни како би спасао свој живот.¹⁷ Сократ је тај који омладину подучава правим вредностима, а не демократија, коју изједначава са софистиком.¹⁸

Каликле и Сократ, међутим, не представљају само две различите врсте васпитања, већ и два пута између којих младе аристократе у демократији могу да бирају.¹⁹ Коју важност ова тема ужива у *Горџији*, види се по томе што се у разговору између Каликла и Сократа директно тематизује разлика између *bios praktikos* и *bios theōrētikos*.²⁰ Један пут води ка философском начину живота, који тежи праведности, а свакодневном политичком животу полиса окреће леђа.²¹ Иако је он у *Горџији* отелотворен у лику Сократа, он у ствари више одражава ставове Платона него његовог учитеља.²²

¹⁶ Plat. *Resp.* 492a–b: „Или се и ти слажеш са многима, који мисле да су неке младиће покварили софисти, и да их кваре неколико њих, приватних људи? И о томе треба говорити. А зар они који то говоре нису највећи софисти, који знају да све, и младе, и старе, и људе и жене, васпитавају онако како желе и да од њих направе оно што желе. – А кад то чине? – Кад седе заједно сакупљени у великим гомилама, у народним скупштинама, у судницама, у позоришту или на другим заједничким састанцима и уз велику ларму сад куде оно што се каже или учини, сад опет претерано хвале ... Шта мислиш како је тада младом човеку? Какво треба да буде васпитање сваког појединог од њих да би се могао одупрети таласу куђења или одобравања да га не однесе и да га не отплати река онамо куд тече, и тако да сваки од њих не каже, као и ови, за исту ствар да је лепа или ружна, да не ради то исто што и они, и да не буде исти као што су они?; Plat. *Resp.* 493a: „Да нико од оних појединаца, који поучавају за новац и које они називају софистима и сматрају за своје такмаце, не уче ништа друго него оно што мисли светиња која то мишљење испољава на својим скуповима.“ (прев. А. Вилхар – Б. Павловић).

¹⁷ Plat. *Gorg.* 473e, 522d–e.

¹⁸ Plat. *Gorg.* 520b, в. и Plat. *Resp.* 492a–b.

¹⁹ Уп. Donlan, 1980, 174; Connor, 1971, 175–198, пос. 196–197 где говори о два пута: прилагођавање и дистанцирање; уп. Apelt, 1998, 9; Scholz, 1998, 101. За Платона је Алкибијадов пут пут прилагођавања.

²⁰ Plat. *Gorg.* 484c–486d, 500c–d, 506b, 510a–511b, 512d–513e, 521d–522e; уп. Nestle, 1926, 130–31; Kahn, 1996, 126f.; 134.

²¹ Plat. *Gorg.* 473e, 500c, 507d–508a; уп. *Resp.* 495b–c; Xen. *Mem.* 4.1,3–5; в. Scholz, 1998, 79; Apelt, 1998, 7ff.; Ober, 1998, 186; 236. То што Платон наводи Аристиду као пример доброг државника није никакав доказ да се не дистанцира од политичког живота свог родног града, јер је повратак на стање ствари из доба пре грчко-персијских ратова немогућ (Plat. *Gorg.* 526b). Уз то, Платон у дијалогу *Менон* критикује Аристиду што, као и Перикле, није успео да васпита свога сина (Plat. *Men.* 94).

²² Apelt, 1998, 8f.

Каликле, као парадигма неправедности, отелотворује сасвим супротни пут. Ово је пут јавног живота и прилагођавање демократским правилима игре. Ово прилагођавање је како у антици тако и у савременом периоду, због преврата из 411. и 404/403. године, тумачено само као површно потчињавање младих аристократа. Међутим, управо је то оно што Платон у *Горгији* жели да оповргне, као што се то могло видети из досадашњег излагања.

Да се Каликле определио за *vita activa*, а не зна *vita contemplativa*, зато што је потпуно потпао под утицај демократске идеологије, Платон предочава уз помоћ појма *apragmosynē*. Наведени појам се, додуше, у дијалогу нигде не спомиње директно, али то не умањује његову важност. Каликле тако разлику између *bios praktikos* и *bios theōrētikos* дочарава тиме што себе пореди са Зетом, а Сократа са Амфионом из *Анџиоје*, једне од последњих Еурипидових драма, која је изведена око 409. године.²³ У овој трагедији је, као одјек дебате о месту *apragmosynē* и *polypragmosynē* у атинској демократији, као једно од централних питања тематизована супротност између човека усмереног на активни јавни живот и човека окренутог мирном повученом животу спознаје и уметности.²⁴ Зет оштро осуђује миран повучени живот сматрајући да он човека чини неспособним да свом полису и својим пријатељима помогне саветом и делом, да расправља о правним стварима, као и да учествује у рату. Тако се квари карактер, упропашћава сопствена кућа и постаје немужеван.²⁵ После тога следи, сходно правилима такмичења у беседништву, Амфионов одговор. Он одбацује критику свог близанца Зета тако што истиче да је *apragmōn* прави пријатељ свог полиса и својих пријатеља, јер упркос свом повученом животу, због своје умерености и разборитости може да пружи бољи савет него брзоплете народне вође и неразумно мноштво.²⁶ У овој дискусији победио је Зет, али на крају драма оправдава Амфиона.²⁷

Да се ставови Платоновог учитеља подударују са Амфионовим не напомиње само Каликле, већ и сам Сократ.²⁸ Мноштво назива незналицама, док за реторе, тј. политичаре, каже да располажу вештином убеђивања, али не и знањем, као и да им је сопствена корист

²³ Plat. *Gorg.* 484e, 485e; Eurip. frg. 183, 185–186, 188; в. Carter, 1986, 163, 173; Dodds, 1959, 275f.; Wassermann, 1968, 403; Dalfen, 2004, 336, 338f.

²⁴ Eurip. frg. 184–188, 193–194, 196, 200, 202, 219, 227 (910); в. Carter, 1986, 163–173; Nestle, 1926, 129–140; Ehrenberg, 1947, 46–67; Dienelt, 1953, 94–104; Allison, 1979, 10–22.

²⁵ Eurip. frg. 184–188, 219.193–194, 196, 219; в. Carter, 1986, 164–167, 172.

²⁶ Eurip. frg. 193–194, 196, 200, 202, 206, 227 (910); в. Carter, 1986, 167–171.

²⁷ В. Grote, 1994, 27.

²⁸ Plat. *Gorg.* 506b: „И ја осећам жељу, Горгија, да наставим разговор с Каликлом, све док му не вратим реч Амфионову за његовог Зета.“ (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

преча од добробити заједнице.²⁹ За себе тврди да је један од ретких Атињана који се бави истинском политичком вештином (*politikē technē*), и једини који се бави општим добром (*politika*) јер тежи најбољем, односно умерености и праведности.³⁰ Живот обичног грађанина (*andros idōtou*), односно философа (*philosophos*) који одбацују *polypragmosynē*, по њему је у сваком погледу бољи од живота ком Каликле стреми.³¹

Као потврду својих речи Каликле износи ставове који би лако могли бити и Зетови. Философија је лепа, али само у младости. Уколико човек настави и касније да се бави њом, онда се његова племенита природа квари. Он постаје кукавица, односно немужеван, његова кућа остаје празна. Такав човек не само да није способан да саветом помогне свом граду или неком другом, већ није у стању да спасе ни самога себе уколико се нађе у опасности.³²

Ово необично подударање Платонових ставова са Еурипидовим, за кога иначе нема лепе речи,³³ било би заиста потпуно изненађење да није следеће околности. Каликлов миљеник, Зет, а тиме и он сам, показује бројне сличности са Перикловим ставовима код Тукидида.³⁴ Славни државник у *Надџробној беседи*, прво за Атињане каже да воле лепоту (*philokaloumen*), али са умереношћу, и мудрост (*philosophoumen*) без разнежености, и онда тврди да је опште мишљење да је појединац који не учествује у јавним пословима и који гледа своја посла (*apragmōn*) бескористан.³⁵ Да није реч о површним подударностима, као и да *apragmosynē* поседује један ништа мање битан аспект, открива Перикле када у својој последњој беседи, и то у делу када атинску *archē* назива тиранијом, каже да су *apragmōnes* бескорисни, да не могу сами себе да заштите и да су опасност за атинску империју.³⁶ Одмах затим наводи како *apragmōn* презире величину Атине, док је онај ко жели нешто да оствари – подражава (*zēlōsei*).³⁷ И непријатељи Атине сматрали су да је *apragmosynē* неспојива са империјалистичким духом Атињана, што потврђује беседа Коринћана у Спарти у предвечерје Пелопонеског

²⁹ Plat. *Gorg.* 502d–e, 510b–511a, 513b–c, 517a–c, 518e–519a, 520a–b, 521b, 526d; в. и 455a–d, 459.

³⁰ Plat. *Gorg.* 503a, 515b–c, 517b–c, 519a, 521d–522a, 526a–b, 527d; уп. Dodds, 1959, 369; Jaeger, ³1973, 738f.

³¹ Plat. *Gorg.* 526c.

³² Plat. *Gorg.* 484c–486d.

³³ Plat. *Gorg.* 502b–d; уп. *Apol.* 22a–c. Будући да је Еурипид једини трагичар чије се дело у дијалогу тематизује, као и да га Платон у *Држави* директно напада, може се претпоставити да се Сократове речи на овом месту првенствено односе на њега.

³⁴ Уп. Carter, 1986, 172; Nestle, 1926, 130–131, 139.

³⁵ Thuk. 2.40, 1–2; уп. Carter, 1986, 27; Raaflaub, 2006, 196.

³⁶ Thuk. 2.63, 2; уп. Carter, 1986, 38f.; Ehrenberg, 1947, 48.

³⁷ Thuk. 2.64, 4.

рата.³⁸ Најдаље је отишао Алкибијад, за кога су у *Сицилијанској дебаџи apragmosynē* и њој сродна *hēsychia* постале антоними за дух безграничне експанзије, који се опет, као што је то већ показано, доводи у везу са „приземним“ *erōs*-ом.³⁹ У којој је мери сада *apragmosynē* тумачена као супротност радикалног експанзионизма предочава Алкибијадова оптужба да Никија, који се заузимао једино за опрезнију политику, али не и за одустајање од ширења атинске *archē*, заговара политику *apragmosynē*.⁴⁰

Осим што га на још један начин доводи у везу са демократском идеологијом, Каликлова критика *apragmosynē* је битна и зато што га директно доводи у везу са Периклом и Алкибијадом. То се види по томе што ову вредносну представу код Тукидида у седам од једанаест случајева помињу Перикле и Алкибијад, који су уз то једини Атињани који је осуђују.⁴¹

Расправа о томе шта је боље – *bios praktikos* или *bios theōrētikos* у последњем делу *Горџије* има још једну, не мање важну функцију. Помоћу ње се отварају врата ка отвореном конституисању философије као алтернативне политике.⁴² Овај процес започиње тиме што се појмови из сфере политичког преносе на метафизичке представе, које до тада нису сматране делом политике.⁴³ Сократ, тако, у разговору са Полом политичке појмове преноси на „душу“.⁴⁴ Брига за добробит душе проглашена је за *politikē technē*, док се као њени коригујући делови наводе законодавна делатност (*nomothetikē technē*) и правосуђе (*dikastikē technē*).⁴⁵ У складу с тим, фундаментална критика дотадашње политичке теорије и праксе, која као што је показано прожима читав дијалог, служи да консеквентно негира постојање неке самосталне политичке сфере која би била одвојена од етике.⁴⁶

³⁸ Thuk. 1.70, 8–9.

³⁹ Thuk. 6.18, 2; 6–7; уп. Ehrenberg, 1947, 50. Да је *hēsychia* синоним за *apragmosynē*, показује сам Тукидид (Thuk. 1.70, 8); в. Ehrenberg, 1947, 46; Hornblower, 1991, 77.

⁴⁰ Thuk. 6.18, 6. До истог закључка се може доћи и на основу Тукидидовог коментара у *Чишћуљи за Перикла* да се славни државник залагао да Атињани мирују (*hēsychiazontas*), али да су они поступили супротно његовом савету, очигледно мислећи при томе првенствено на Сицилијанску експедицију (Thuk. 2.65, 7); уп. Hornblower, 1991, 343.

⁴¹ Thuk. 2.40, 2; 63, 2–3; 64, 4; 6.18, 6–7; в. Allison, 1979, 13.

⁴² Уп. Ober, 1998, 165, 190f.

⁴³ Проблематика Платоновог односа према Сократовом лику, односно питање да ли се Платон еманципира временом од свог учитеља или не, за ову студију је од секундарног значаја. У средишту ове студије налазе се само дијалози *Горџија* и *Држава* и то првенствено са намером да се докажу везе између Каликла и тиранског човека. Детаљан преглед односа Платона према Сократу и различитих ставова у науци дао је К. Роув – Chr. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.

⁴⁴ В. Trampedach, 1994, 166f.; Dodds, 1959, 226; Dalfen, 2004, 242f., 247f.

⁴⁵ Plat. *Gorg.* 464b–c; 465b–d.

⁴⁶ То је утолико важно што је за демос политички идентитет током 5. века постао главни израз његовог идентитета; в. Meier, ³1995, 249–261; Raaflaub, 1983, 529, 535. Многе друштвене и имовинске неједнакости су у Атини, упркос егалитаристичким елементима

Сократ сходно томе може и да тврди да је кључно мерило за оцену политичара да ли је учинио грађане бољим.⁴⁷ И поред овог одступања од традиционалног схватања политике, Сократ из *Горџије* се још увек креће у оквирима историјског Сократа.⁴⁸ Међутим, са потпуним одбацивањем *vita activa* и давањем апсолутног примата *vita contemplativa*, Сократ у трећем делу *Горџије* иде важан корак даље.⁴⁹

То је могуће пратити и кроз промену приказа Сократовог односа према политичком животу. У *Горџији* је, у том смислу, условно речено, могуће правити разлику између „два“ Сократа.

„Први“ Сократ борави на агори, добро је упознат са судским беседништвом, био је притан, учествовао је у раду Народне скупштине и слушао је Периклове беседе.⁵⁰ Упркос томе, он за себе каже да није политичар.⁵¹ Тај „први“ Сократ успева да у разговору савлада Горгију и Пола. Он поседује пуно заједничких црта са Сократом из *Айолоџије* и *Криџона*. У овим дијалозима Сократ не учествује као политичар у јавном животу, али је добро познат суграђанима, јер стално на јавним местима покушава да их учини бољим.⁵² Он није водио државне послове, јер би га то коштало живота, а никоме не би користио. Сократ је, и поред тога, *polypragmōn*, али само зато што на приватној равни тежи да учини своје суграђане бољима, као што обад стално буди племенитог, али дремљивог коња.⁵³ У складу с тим неприхватљив му је миран живот (*hēsuchia*).⁵⁴ Из свега наведеног произлази да Сократ философирање конструише као вид јавне службе.⁵⁵

„Други“ Сократ свакако има многе заједничке црте са „првим“, али постоје и очите разлике. По Каликлу, он избегава агору јер је без искуства, не познаје законе и не зна како да општи са људима.⁵⁶ Ове Каликлове речи наравно нису тачне, али оне у дијалогу служе да укажу да је („други“) Сократ потпуни *apragmōn*. Он није више

демократске идеологије, наставиле да постоје и демос није показивао тежњу да их избрише, будући да су оне за његов политички идентитет биле од другоразредног значаја; уп. Raaflaub, 1996, 139–159; Raaflaub, 1983, 529–536.

⁴⁷ Plat. *Gorg.* 502e–503c, 516b–e.

⁴⁸ В. нпр. Plat. *Apol.* 30a–b, 32d–33a, 36c–d; *Prot.* 319e–320c; уп. Ober, 1998, 168–177, 181.

⁴⁹ Уп. Trampedach, 1994, 169; Ober, 1998, 178, 190f.

⁵⁰ Plat. *Gorg.* 447a, 455e, 471e–472b, 473e, 503c.

⁵¹ Plat. *Gorg.* 473e.

⁵² Plat. *Apol.* 29c–30b, 30e–31b, 31d–32a.

⁵³ Plat. *Apol.* 30e, 31c–32a, 36b, 37d; уп. Carter, 1986, 185; de Strycker, 1994, 337; Heitsch, 2002, 125 са нап. 228; 129. М. Сколфилд с правом указује да је Сократ, гледано општим мерилима, у суштини *apragmōn*, али да у *Айолоџији* улаже знатан напор да себе дистанцира од тога; Schofield, 2006, 22, 24.

⁵⁴ Plat. *Apol.* 37e–38a.

⁵⁵ Види Schofield, 2006, 25f.

⁵⁶ Plat. *Gorg.* 484d, 485d; уп. Ober, 1998, 201.

обад који непрекидно буди своје суграђане, јер када изађе на суд, неће моћи да каже: „ово ја све радим само за ваше добро, судије“, што је главна Сократова теза у *Айолоџији*.⁵⁷ Сходно томе, он и не успева да допре до Каликла. „Други“ Сократ каже да се бави политиком, али тиме што тврди да је он једини који то чини и да су етичка мерила једино релеватна показује да је јаз у односу на традиционални начин вођења политике апсолутан.⁵⁸ Зато на острво блажених неће отићи душе политичара, али хоће душа философа који се читавог живота није уплитао у туђе послове (*ou polypragmonēsantos*).⁵⁹ Стога политика, како је „други“ Сократ схвата, у ствари није ништа друго него философија, која у себи садржи могућност трансформације политике у политику каква би требало да буде.⁶⁰ У складу са свим наведеним, и читав дијалог се завршава тако што „други“ Сократ Каликлу каже да начин живота који овај препоручује ништа не вреди, предлажући му уместо тога да се политиком позабаве тек када стекну образовање (очигледно философско) и тада једино ако то буде потребно и ако буду способни да дају савет.⁶¹ Тиме су посредно отворена врата за став Сократа из *Државе* да философи живе миран живот, дистанцирани од политичке свакодневице, односно да их не занима више полис какав јесте, већ, у складу са њиховом тежњом за спознајом вечних истина, полис какав треба да буде.⁶²

БИБЛИОГРАФИЈА

- J. W. Allison, *Thucydides and Polypragmosyne*, *AJAH* 4 (1979), 10–22.
 O. Apelt, *Einleitung zu der Übersetzung von Platon: Gorgias*, у: O. Apelt, *Platon: Sämtliche Werke, Bd. I, Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von O. Apelt*, Berlin 1920–1922 (репринт Hamburg 1998).
 L. B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
 W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century Athens*, Princeton 1971.
 J. Dalfen, *Gorgias: Übersetzung und Kommentar*, у: E. Heitsch und W. Müller (уп.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. VI 3, Göttingen 2004.

⁵⁷ Plat. *Gorg.* 521e, 522c; Ober, 1998, 211f.; Kahn, 1996, 130.

⁵⁸ Plat. *Gorg.* 521d–522a; уп. и 503a, 507c–509c, 515b–c, 517b–c, 519a, 521d–522a, 526a–b, 527d; уп. Trampedach, 1994, 168.

⁵⁹ Plat. *Gorg.* 525d, 526c; уп. Ober, 1998, 211f.

⁶⁰ B. Schofield, 2006, 66.

⁶¹ Plat. *Gorg.* 527d–e; Ober, 1998, 242f.; Trampedach, 1994, 169; 173; Kahn, 1996, 128; 131.

⁶² Plat. *Resp.* 473c–474a, 485a–d, 487c–d, 488a–489a, 496c–497c, 500b–501d, 592a; v. Schofield, 2006, 27–30, 155f., 158–164, нос. 30, 158; Dienelt, 1954, 96; Dodds, 1959, 16f; Irwin, 1979, 6f.; Klosko, 1983, 580f.; Kahn, 1996, 128. То је управо дијаметрално супротно приступу софиста (Plat. *Resp.* 493a–c).

- K. Dienelt, *Apragmosyne*, Wiener Studien 66 (1953), 94–104.
- E. R. Dodds, *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.
- W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence 1980.
- L. Edmunds, *What was Socrates called?*, CQ 56 (2006), 414–424.
- V. Ehrenberg, *Polypragmosyne: A Study in Greek Politics*, JHS 67 (1947), 46–67.
- V. J. Gray, *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart 1998.
- D. Grote, *Callicles' use of Pindar's ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Gorgias 484b*, CJ 90 (1994), 21–31.
- E. Heitsch, *Apologie des Sokrates: Übersetzung und Kommentar*, y: E. Heitsch – W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. I 2, Göttingen 2002.
- J. Henderson, *The Demos and Comic Competition*, y: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (yp.), *Nothing to Do with Dionysios? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, 271–313.
- S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books I–III*, Oxford 1991.
- S. Hornblower, *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford 2004.
- T. Irwin, *Plato: Gorgias, Translated with Notes*, Oxford 1979.
- W. Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. I, Berlin 1973.
- I. Jordović, *A Generation Gap in Late Fifth-Century-BC Athens*, Balcanica 38 (2008), 7–27.
- Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a literary Form*, Cambridge 1996.
- G. Klosko, *The Insufficiency of Reason in Plato's Gorgias*, The Western Political Quarterly 36 (1983), 579–595.
- P. W. Ludwig, *Eros & Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002.
- Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995.
- W. Nestle, *Apragmosyne*, Philologus 81 (1926), 129–140.
- J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.
- J. Ober, *The Athenian Debate over Civic Education*, y: Yun Lee Too (yp.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill 2001, 175–207.
- K. A. Raaflaub, *Oligarchy and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens*, Political Theory 11 (1983), 517–544.
- K. A. Raaflaub, *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, y: J. Ober – Ch. Hedrick (yp.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, 139–174.
- K. A. Raaflaub, *Thucydides on Democracy and Oligarchy*, y: A. Rengakos – A. Tsakmakis (yp.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden/Boston 2006, 189–222.
- Chr. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.

- R. B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.
- M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006.
- P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1998.
- E. de Strycker, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary. Edited and Completed from the Papers of the Late E. de Strycker by S. R. Slings*, Leiden 1994.
- K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994.
- F. M. Wassermann, *Thukydides und die moralische Krise der Polis*, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 400–411.

Ivan Jordović

Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

VITA ACTIVA AND VITA CONTEMPLATIVA
IN PLATO'S DIALOGUE *GORGIAS*

Summary

When reading sources from the end of the 5th and beginning of the 4th centuries B.C., one gets the impression that during this time there was a wide-spread idea about two means or types of education which young members of various social classes could choose between. In Aristophanes' *The Clouds*, this idea became thematized through the Better and Worse Argument. Even Plato attributed particular importance to this topic, which is evident due to the fact that the competition between Better and Worse Argument was offered as one of the bases for the conversation between Callicles and Socrates in *Gorgias*, with the distinction being similar to a reflection in a mirror, where left becomes right and right becomes left. However, Plato goes one step further by thematizing the notions of *vita activa* and *vita contemplativa*. These notions had begun to draw attention in the last decade of the 5th century B.C. as was demonstrated by Thucydides' and Euripides' use of the worthy concepts of *apragmosynē* and *polypragmosynē*. In this case, Plato took on an approach that was diametrically opposed to the prevailing democratic ideology of the time, which in the end would replace the traditional understanding of politics.



Самир Аличић

Правни факултет

Универзитет у Новом Саду

ЈЕДНА ЗАБАВА У ШПАНИЈИ СА ТРАГИЧНИМ ИСХОДОМ И ПРОБЛЕМ ИМОВИНСКЕ ШТЕТЕ У СЛУЧАЈУ УБИСТВА СЛОБОДНОГ ЧОВЕКА У РИМСКОМ ПРАВУ (СО.1.11)

АПСТРАКТ: У овом раду анализира се случај убиства слободног човека у римском праву у коме је, поред казне прогонства, одређена и новчана казна у виду накнаде оцу убијеног лица за имовинске губитке. Аутор жели да пружи могуће одговоре на питања путем које тужбе је дошло до осуде на новчани износ, и по којим критеријумима је одређена висина казне.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: облигације, приватни деликти, Аквилијев закон, процена штете, римско право.

1. Увод. СО.1.11 Писар: Улпијан, у истој књизи и поглављу који су горе наведени (седма књига о дужности проконзула): *1. Проконзул Бетиике Таурин Егнације известио је да је неко био из разуданости узрок нечије смрти Божанског Хадријана, који га је послао у његовогодишње изгнанство: 2. Речи поднеска и рескрипција гласе овако: „(У случају) између Клаудија, највећи императоре, и Еварисија усудио сам да је Клаудије, Лујов син, на једној забави, док су га бацали на војничком игралишту, био кривицом Марија Еварисија иако лоше дочекан (ирилицом јада) да је после њега дана умро. Такође је утврђено да није био ни у каквом непријатељству са Еварисијом. Ипак верујем да кривицу треба приписати разуданости, будући да се и други млади његовог узраста могу поправити. Стога сам Марија Еварисија послао у његовогодишње изгнанство из Града (Рима), Италије и провинције Бетиике и осудио Еварисија да исплати његовом (Клаудијевом) оцу две хиљаде на име прошкова, будући да је*

њеџово сиромаштїво било очигледно.“. 3. Речи рескрипција: „Казна Марију Еваристију“ је исправно, Таурине, одмерена по основу нехатија: од значаја је на име и у штежним деликцијима, да ли се прекршај чини са предумишљајем или случајно. 4. И наравно у свим деликцијима приликом одмеравања неке казне или треба констативовати да је (приписана казна) праведна или допустити ублажавања.¹

Горе наведени текст епистуле императора Хадријана (117–138) до нас је стигао путем цитата од стране правника Улпијанова у седмом тому његове књиге *О дужности проконзула* (*De officio proconsulis*), која је, опет, цитирана у тзв. *Упоредбењу Мојсијевих и римских закона* (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*),² у оквиру поглавља *О случајним убиствима* (*De casualibus homicidiis* – CO.1.5). У прилог аутентичности текста говоре и фрагменти Улпијанове књиге у Јустинијановим *Дигестима* који се углавном подударају са деловима горе наведеног текста из *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.³

¹ CO.1.11 SCRIBA: ULPIANUS LIBRO ET TITULO QUI SUPRA (ULP. 7 OFF.): 1. *Cum quidam per lasciviam causam mortis praebuisset, comprobatum est factum Taurini Egnati proconsulis Baeticae a Divo Hadriano, quod eum in quinquennium relegasset.* 2. *Verba consultationis et rescripti ita se habent: “inter Claudium, optime imperator, Euaristum cognovi, quod Claudius Lupi filius in convivio, dum sago iactatur, culpa Mari Euaristi ita male acceptus fuerit, ut post diem quintum moreretur. Atque adparebat nullam inimicitiam cum Euaristo ei fuisse. Tamen cupiditatis culpa coercendum credidi, ut ceteri eiusdem aetatis iuvenes emendarentur. Ideoque Mario Euaristo Urbe Italia provincia Baetica in quinquennium interdixi et decrevi, ut impendi causa duo milia patri eius persolveret Euaristus, quod manifesta eius fuerat paupertas”.* 3. *Verba rescripti: “Poenam Mari Euaristi” recte, Taurine, moderatus es ad modum culpaе; refert enim et in maioribus delictis, consulto aliquid admittatur an casu.* 4. *Et sane in omnibus criminibus distinctio haec poenam aut iustam provocare debet aut temperamentum admittere.*

² Реч је о римској посткласичној правној збирци која садржи упоређење римског и јеврејског права, насталој вероватно у време Диоклецијана или Константина, у коју су уношене касније допуне. Ову „упоредноправну“ збирку сачинио је вероватно неки Јеврејин или хришћанин, и има за циљ да покаже да се принципи римског права налазе у Мојсијевим законима, и, према томе, можда тежи да докаже супериорност јеврејског права над римским. Упркос томе што је у питању дело које није било намењено за примену у пракси, и чија је сврха била пре верско-апологетска него правна, оно је данас важан извор сазнања о римском праву. Од бројне литературе посвећене настанку и карактеру овог дела в. нпр.: F. Schulz: *The manuscripts of the “Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum”*, BIDR 55–56/1951, 50–69; G. Scherillo, *Voce “Collatio legum mosaicarum et romanarum”*; Novissimo Digesto Italiano III; A. Masi, *Contributi ad una datazione della “Collatio legum Mosaicarum et Romanarum”*, BIDR 64/1961, 285–321; G. Cervenca, *Ancora sul problema della datazione della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’*, SDHI 29/1963, стр. 253–276; P. De Francisci, *Ancora intorno alla Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, BIDR 66/1963, 97–101; M. A. De Dominicis, *Ancora sulla collatio Mosaicarum et Romanarum*, BIDR 69/1966, 337–342; M. Lauria, *Lex Dei*, SDHI 51/1985, 257–275; G. Barone Adesi, *L’età della Lex Dei*, Napoli 1992; G. A. Pugliese, *Suggestion on the Collatio*, Israel Law Review 29/1995, 161–175; R. Frakes, *The Lex Dei and the Latin Bible*, Harvard Theological Review, 4/100, 2007, 425–441.

³ D.48.8.4.1 ULPIANUS libro septimo de officio proconsulis *Cum quidam per lasciviam causam mortis praebuisset, comprobatum est factum Ignatii Taurini proconsulis Baeticae a divo Hadriano, quod eum in quinquennium relegasset.*; D.48.19.5.2 ULPIANUS libro septimo de

Реч је о Хадријановом одговору на питање Таурина Егнација, проконзула провинције Бетика.⁴ Проконзул је хтео да се посаветује са императором да ли је добро решио следећи случај. На једној забави група младих људи је ради разоноде бацала увис једног од њих, Луповог сина Клаудија, који је лежао на војничком огртачу (*sagum*⁵). Држећи крајеве огртача бацали су Клаудија увис а затим га дочекивали. Непажњом једног од учесника игре, Марија Евариста, младић није добро дочекан приликом пада, вероватно зато што је Еварист испустио крај огртача који је држао. Клаудије се тешко повредио и после пет дана умро. Еварист и Клаудије нису били у завади, те нема разлога за сумњу да се ради о намерном убиству.

Водећи рачуна о томе, као и о младости Евариста, проконзул га је казнио петогодишњим изгнанством и обавезао да оцу погинулог младића, због његовог сиромаштва а на име трошкова, исплати новчани износ који је одређен на две хиљаде (сестерција или денарија). Император сматра да је намесник пресудио исправно, и да се казна предвиђена законом може ублажити ако је деликт учињен из нехата.

officio proconsulis Refert et in maioribus delictis, consulto aliquid admittatur, an casu. et sane in omnibus criminibus distinctio haec poenam aut iustam elicere debet aut temperamentum admittere.

⁴ Реч је о проконзуларној провинцији *Hispania Baetica* у данашњој јужној Шпанији, која приближно одговара савременој Андалузији. Сам император Хадријан, коме је ова епистула упућена, био је потомак римских грађана настањених у овој провинцији, а могуће је да је и рођен у Шпанији. Како правилно примећује Ваке, цео случај, иако се десио пре скоро два миленијума, делује као да има снажно „шпанско“ обележје. Имена као што су Игњације Таурин и Марије Еварист и данас су честа у Шпанији (наравно, у модерним формама – Ignazio Del Toro и Mario Evaristo), а игра бацања на огртачу или ћебету који држи више лица остала је популарна кроз векове и постала део шпанског фолклора, што се види, на пример, у једној сцени из Сервантесовог *Дон Кихота* у којој Санчо Панса из освете бива бацан увис до бесвести јер је отишао из крчме не плативши рачун, као и на једној слици Франциска Гоје с краја осамнаестог века, која се и данас може видети у музеју Прадо у Мадриду, која приказује четири девојке које се забављају бацајући на комаду платна, не без извесне симболике, лутку у мушкој одећи. А. Wacke, *Incidenti nello sport e nel gioco in diritto romano e moderno*, INDEX 19/1991, 375–376. Светоније каже да је римски император Отон волео да се за време својих ноћних лутања са друштвом по улицама Рима иживљава бацајући пијанце и богаље на огртачу (*Otho*, 2). Отон је својевремено десет година обављао функцију намесника Лузитаније, провинције која приближно одговара данашњем Португалу, на коју дужност га је послао император Нерон желећи да га уклони из Рима, као могућег супарника у борби за срце чувене лепотице Попеје Сабине (*Otho*, 3). Можемо се запитати, да није случајно за време свог дугог службовања на Иберијском полуострву стекао склоност ка оваквом виду забаве?

⁵ Вишенаменска црвена кабаница римских легионара (*sagum*) свакако је била погоднија за бацање човека увис него цивилни огртачи. Била је израђена од дебеле вуне, и тешко се цепала. Између осталог, од ње је могао да се направи завежљај у случају потребе. Поред тога, била је и прилично велика, што се види из тога што су војници ноћу спавали тако што би се у њу умотали, користећи је уједно као простирку и као покривач. Војник који би носио огртач могао је, ако би му био предугачак, да га скрати повлачећи крајеве на груди кроз карике на раменима оклопа.

Овај текст је у романистици добро познат. Значајан је пре свега за истраживаче који се баве римским правом јавних деликата. Марије Еварист осуђен је на пет година изгнанства, у току којих не сме боравити у граду Риму, Италији или провинцији Бетика, што је без сумње знатно блажа казна од оне коју римско право предвиђа за намерно убиство. То што се казна предвиђена законом у екстраординарном поступку може ублажити ако је починилац млад и ако пре није починио деликт, није ништа необично за римско класично право, поготово што је деликт, уз то, почињен из нехата. Заправо је чудно што је до осуде за јавни деликт уопште дошло. У класичном праву за нехатно убиство слободног човека, за разлику од данашњег права, није била предвиђена никаква казна. Јавни деликт у римском праву у овом периоду не може настати из нехата, него само из зле намере. Ипак, овај пример показује да то правило има изузетака. У недостатку начела *nullum crimen, nulla poena sine lege* судија је у екстраординарном поступку могао да пресуди и на начин који није био предвиђен законом, ако је то сматрао за сходно.⁶

Међутим, у овом раду ћемо оставити тај проблем по страни, и анализираћемо текст са једног другог аспекта. Концентрисаћемо се на новчани део казне и покушати да одговоримо на следећа питања:

Прво, по којој тужби је наплаћен новчани део казне?

Друго, на који начин и по којим критеријумима је одмерена сума коју делинквент треба да плати?

Без амбиције да проблем дефинитивно решимо, јер то при садашњем стању извора изгледа немогуће, покушаћемо макар да понудимо могуће одговоре на наведена питања.

2. Проблем карактера тужбе. Без сумње, реч је о примени римског права. Могућност да су примењени peregrински обичаји треба искључити, јер су сви актери процеса, судећи по именима, римски грађани.

Новац се плаћа оцу, а не јавној благајни. Ово имплицира да је у питању казна по приватној тужби, али којој? Свакако није у питању тужба због инјурије, јер је до несреће дошло нехатно. Осим тога, изричито се каже да се исплата врши по основу трошкова (*impendi causa*) а због сиромаштва оца (*quod manifesta eius fuerat paupertas*), што значи да је у питању накнада за неки имовински губитак који је настао као последица деликта.

Питање да ли је тужба из Аквилијевог закона⁷ у класичном праву применљива у случају убиства слободног човека једно је од

⁶ A. Wacke, *Fahrlässige Vergehen im römischen Strafrecht*, RIDA 26/1979, 525–530. В. и Wacke, *Incidenti...*, 375–376.

⁷ Путем тужбе за противправну штету (*actio damni iniuriae*), у изворима алтернативно означене и као тужба из Аквилијевог закона (*actio legis Aquiliae*), власник оште-

најважнијих нерешених питања на плану аквилијанске одговорности. Неки аутори сматрају да је одговор позитиван, наводећи као аргумент, између осталог, и наш текст.⁸

Заиста, у поглављу Дигеста *О Аквилијевом закону (Ad legem Aquiliam – D.9.2)* на више места се говори о примени првог поглавља Аквилијевог закона у случају убиства човека без спецификације да ли је реч о робу (4.1; 5pr; 7.1; 7.7; 7.8; 8pr; 9pr; 9.1; 11.3; 11.5; 25pr; 27.22; 33pr; 45.3; 45.4; 51pr; 52.1). Нигде се изричито не каже да се *actio damni iniuriae* примењује и у случају убиства слободног човека, али ниједан текст не искључује такву могућност. Као аргумент у прилогу тој тези могло би се навести и то што се аквилијанска тужба из разлога корисности даје у случају повреде слободног човека, те би тим пре било логично да буде дата и у случају његове смрти.

Ако је слободан човек повређен, он не може употребити директну аквилијанску тужбу, него тужбу *utilis causa*. Разлог је тај што *actio damni iniuriae directa* припада само власнику ствари, а нико се не сматра власником свог тела:

D.9.2.13pr Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Слободан човек има у своје име Аквилијанску тужбу из разлога корисности; директну, наиме, нема, будући да је јасно да нико није власник своје тела. Међутим, у име одбелних (робова) она припада господару.*⁹

ћене или уништене ствари захтева од учиниоца деликта највишу вредност коју је ствар имала у току годину дана (у случају убиства робова или стоке – D.9.2.2pr) или у току тридесет дана који су претходили деликту (у случају уништења или оштећења осталих ствари – D.9.2.27.5). Класични правници процену штете врше водећи рачуна о укупном имовинском интересу оштећеног лица (*quod interest, utilitas*). То значи да се при процени штете израчунава не само вредност уништене или оштећене ствари (*quanti ea res erit*) него и други губици које је оштећени претрпео услед деликта, како стварна штета тако и изгубљена добит (*quod aut consequi potuimus aut erogare cogimur – D.9.2.33pr*).

⁸ R. Feenstra, *L'application de la loi Aquilia en cas d'homicide d'un homme libre, de l'époque classique à celle de Justinien*; Mélanges F. Wubbe, Fribourg 1993, 141–160.

⁹ D.9.2.13pr ULPIANUS libro octavo decimo ad edictum *Liber homo suo nomine utilem Aquiliae habet actionem: directam enim non habet, quoniam dominus membrorum suorum nemo videtur. fugitivi autem nomine dominus habet*. Овај фрагмент сугерише да је реч о повреди слободног човека *sui iuris*, јер каже да се тужба подиже *suo nomine*. Неки романисти сматрају да је текст интерполисан, и сумњају да је у класичном праву давана тужба у случају повреде слободног човека. Витман сматра да се овај случај изворно односи на *homo liber bona fide serviens* (R. Wittmann, *Die Körperperforierung an Freien im klassischen römischen Recht*, München 1972, 75–82) а Де Робертис то мисли за D.9.2.38 (F. M. De Robertis, *Damnum iniuria datum*, Bari 2000, 193–194). Ипак, употребу аквилијанске тужбе због повреде *homo liber bona fide serviens* не помиње изричито ниједан извор, те ово остаје недоказана хипотеза. Пасус D.9.2.11.8 односи се на право посесора кога је туђи роб служио у доброј вери а не на *homo liber bona fide serviens* (B. Albanese, *Studi sulla legge Aquilia*, Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo, 21/1950, 307): D.9.2.11.8 Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Али ако роб некога служи у доброј вери, да ли њему (тј. ономе кога је служио) припада аквилијанска тужба? И ње ће бити да му треба дајти тужбу in factum*. (ULPIANUS libro octavo decimo ad edictum *Sed si servus bona fide alicui serviat, an ei competit Aquiliae actio? et magis in factum actio erit danda*).

У случају повреде лица *alieni iuris* тужба због противправне штете из разлога корисности припада патерфамилијасу. О томе говори чувени случај обућара који је свог ученика, слободног сина породице, ударио обућарским калупом и избио му око. Анализа овог случаја сачувана је преко три различита извора.

Први је познати фрагмент из поглавља Дигеста *Ad legem Aquiliam*:

D.9.2.5.3 Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Ако је учитељ ириком додучавања ранио или убио роба, да ли подлеже Аквилијевом закону, као да је противправно учинио штету? И Јулијан ишце да Аквилија шереши оног, који је ослеио ученика ириком додучавања; ишм ире би то било речено у случају убисива. Предлаже, у вези с ишм, овакав ириме: обућар је, каже, дечака кога је учио, слободно рођеног сина породице, који није добро сачинио оно што му је показао, ударио обућарским калупом по враћу и дечаку избио око. Јулијан, дакле, каже да није могућа иужба због инјурије, јер га није ударио да би учинио инјурију, већ ради ошомене и додучавања; али сумња да је могућа на основу *locatio conductio*, будући да је онеме који додучава дозвољено само лако кажњавање; али ја не сумњам да би се могло иужити по основу Аквилијевог закона.¹⁰*

Други је сачуван у поглављу Дигеста *Locati conducti*:

D.19.2.13.4 Улпијан, из тридесет друге књиге о едикту: *Такође Јулијан ишце у осамдесет шестој књизи Дигеста, ако обућар дечака који је нешто недовољно добро израдио иако жеситоко удари по враћу, да му избије око, његов отац има иужбу ex locato: наиме, иако је учитељу доушито лако кажњавање, ишак се није држао овог ограничења: а то смо и о Аквилији горе рекли. Међуштим, Јулијан негира да му иријада иужба по основу инјурије, јер то није учинио да би нанео инјурију, већ ради додучавања.¹¹*

¹⁰ D.9.2.5.3 ULPIANUS libro octavo decimo ad edictum *Si magister in disciplina vulneraverit servum vel occiderit, an Aquilia teneatur, quasi damnum iniuria dederit? et Iulianus scribit Aquilia teneri eum, qui eluscaverat discipulum in disciplina: multo magis igitur in occiso idem erit dicendum. proponitur autem apud eum species talis: sutor, inquit, puero discipuli ingenio filio familias, parum bene facienti quod demonstraverit, forma calcei cervicem percussit, ut oculus puero perfunderetur. dicit igitur Iulianus iniuriarum quidem actionem non competere, quia non faciendae iniuriae causa percusserit, sed monendi et docendi causa: an ex locato, dubitat, quia levis dumtaxat castigatio concessa est docenti: sed lege Aquilia posse agi non dubito.*

¹¹ D.19.2.13.4 ULPIANUS libro trigesimo secundo ad edictum *Item Iulianus libro octagesimo sexto digestorum scripsit, si sutor puero parum bene facienti forma calcei tam vehementer cervicem percusserit, ut ei oculus effunderetur, ex locato esse actionem patri eius: quamvis enim magistris levis castigatio concessa sit, tamen hunc modum non tenuisse: sed et de Aquilia supra diximus. iniuriarum autem actionem competere Iulianus negat, quia non iniuriae faciendae causa hoc fecerit, sed praeciipiendi.*

Трећи извор је један кратки одломак сачуван на комаду пергамента пореклом из Египта, који се чува у Biblioteca Medicea Laurenziana и објавио га је Аранђо-Руиза 1957. године. Овај текст је данас означен од стране Papiri della Società Italiana као PSI.14.1449.¹²

PSI XIV. 1449. recto II. 1–9:

.....
g[*** esse actionem ex]
locato pa[tri eius Iul(ianus)]
dicit, iniu[riarum a(u)tem ne-]
gat, quia no[n iniuriae fa-]
ciendae c(ausa) id [fecerit,]
sed praeci[piendi. Se]-
d et de Aquil[ia quid sen]-
tiamus alio [(com)m(en)tario
tradi-]
dimus.
Si servum*[
s* fecero**[
rius scribit[
esse actio[nem
si cus[t]io[

По свој прилици, онај део текста који је могуће реконструисати, гласио је:

Јулијан каже да његов оџац има њужбу ex locato, док (њужбу) из инјурије неџира, јер њо није учинио да би нанео инјурију, већ ради њодучавања. А и оно џио смо чули о Аквилји њренели смо у другом њоуму.¹³

Из више околности се може закључити да су ова три фрагмента у међусобној вези. Уочљива је сличност у садржини сва три текста. Фрагменти D.9.2.5.3 и D.19.2.13.4 потичу из Улпијанових коментара едикта, а извесно је да је одатле и PSI.14.1449, јер писац овог текста каже да је исто написао и у другом тому истог дела (*quid sentiamus alio commentario tradimus*). Осим тога, у сва три текста Улпијан цитира Јулијана, који анализира исти случај: обућар је свог шегрта, слободног *filius familias*-а, ударио обућарским калупом по

¹² J. Ginesta-Amargos, *La responsabilidad del maestro zapatero por las lesiones causadas a sus discipulos. (Algunas consideraciones a D.9.2.5.3 Ulp. 18. ad. ed.; D.19.2.13.14 Ulp.32. ad. ed. y PSI XIV, 1449 R. II 1–9)*, RIDA 39/1992, 131–132.

¹³ *esse actionem ex locato patri eius Iulianus dicit, iniuriarum autem negat, quia non iniuriae faciendi causa id fecerit, sed praecipendi. Sed et de Aquilia quid sentiamus alio commentario tradimus.*

врату¹⁴ и избио му око. Поставља се питање: коју тужбу отац треба да користи?

У центру пажње је питање степена одговорности. Сва три текста се слажу да не постоји тужба из инјурије, јер повреда није нанета са намером да се учини инјурија. Текстови се унеколико разликују у погледу начина на који Улпијан преноси Јулијаново мишљење у погледу могућности подизања *actio locati*, што је довело до сумње да је у овом делу неки од текстова интерполисан, што сада није од значаја.¹⁵

Што се тиче тужбе из Аквилијевог закона, у тексту D.9.2.5.3 се не сумња да има места њеној примени (*sed lege Aquilia posse agi non dubito*). У D.19.2.13.4 (*sed et de Aquilia supra diximus*) и у PSI.14.1449 (*Sed et de Aquilia quid sentiamus alio commentario tradimus.*) се само упућује на раније изражено мишљење.¹⁶

Ствари унеколико компликује чињеница да се не говори о *actio utilis*, него само о тужби из Аквилијевог закона, што имплицира да је реч о директној тужби.¹⁷ У раније цитираном фрагменту D.9.2.13рг каже се да се у случају повреде слободног човека даје искључиво преторска, а не директна тужба. Међутим, околност да се говори о ситуацији када неко тужи у своје име за повреду која му је нанета указује да се вероватно мисли на повреду лица *sui iuris*. Да ли су ствари стајале исто и у случају повреде лица *alieni iuris*? Наиме, и у неким другим фрагментима се тужба због противправне штете примењује у случају повреде лица које је изричито означено као *filius familias* (D.9.2.5.3; D.9.2.7 рг, D.9.2.7.3), а нигде се не каже да је у питању, евентуално, *actio utilis*, него се говори само о *actio legis Aquiliae*.

¹⁴ Ово је изазвало извесну полемику међу романистима: да ли је око избијено од самог ударца, или је дечак тргнуо главу па повредио око, односно да ли је штета у овом случају нанета непосредно. В. о овоме: Ginesta-Amargos, *op. cit.*, 133–135.

¹⁵ О овоме в. више у: Ginesta-Amargos, *op. cit.*, 127–166, посебно стр. 141–160.

¹⁶ Треба напоменути да присталице интерполационистичке критике сумњају у класичност фрагмената који говоре о примени аквилијанске тужбе у случају повреде слободног човека. Прингсхајм, полазећи од ставова Геркеа (Т. Ј. Gerke, *Geschichtliche Entwicklung der Bemessung der Ansprüche der "lex Aquilia"* (Mit einem vergleichenden Ausblick auf die geschichtliche Entwicklung der Ansprüche aus Furtum), SDHI 23/1957, 61–118) да се у класичном периоду аквилијанска штета процењује само на вредност уништене ствари (*quanti ea res erit*) и да је све што није у складу са овом теоријом интерполација, сматра да су речи *sed lege Aquilia posse agi non dubito* у D.9.2.5.3 интерполисане, и да се у класичном периоду не даје никаква аквилијанска тужба у случају повреде слободног човека, док се у посткласичном периоду даје директна тужба, а не *actio utilis* (F. Pringsheim, *Die Verletzung Freier und die "lex Aquilia"*, SDHI 28/1962, 1–13). Ово мишљење, међутим, захтевало би да се одбаце као интерполисани и други извори који говоре примени аквилијанске тужбе у случају повреде слободног човека.

¹⁷ L. E. del Portillo, *El farol del posadero*, LABEO 29/1983, 161–162.

У романистици постоји мишљење да је првим поглављем Аквилејевог закона било санкционисано и убиство лица под влашћу оца породице.¹⁸ То би могло да значи и да су повреде нанете тим лицима могле бити кажњене директном тужбом по трећем поглављу Закона, ако се реч *erus* у тексту закона схвати пре као *ḡocīōdap* него као *власник*, за разлику од каснијег *dominus*, и ако се *res* схвати пре као предмет спора него као ствар у физичком смислу.¹⁹ Ову теорију за сада није могуће доказати, али ни са сигурношћу оповргнути.

Ипак, у овом раду биће прихваћено мишљење које је у данашњој доктрини доминантно, према коме је ипак реч о *actio utilis*.²⁰ Наиме, чак и да је (иначе прилично спорна) претпоставка да изворни текст Аквилејевог закона предвиђа казну за убиство или повреду лица *alieni iuris* тачна, није немогуће да се у класичном периоду

¹⁸ Постоји извесна сумња у погледу тога шта је изворно био објекат заштите по првом поглављу, односно да ли су речи *alienum alienamve* у Закону изворно имале оно значење које су им придавали класичари? По тумачењу класичних правника, реч је о придевима у значењу *īyūḡež или īyūḡu*, који се односе на речи *servum servamve* (*роба или робињу*). Према Келију, ове речи су у законском тексту изворно биле именице у значењу *мушко или женско лице alieni iuris*. То би значило да је у време доношења Аквилејевог закона, почетком трећег века п.н.е., по првом поглављу вршена процена највише тржишне вредности коју је у протеклој години имао убијени роб, лице *alieni iuris* или животиња. У прилог томе говоре следеће чињенице. Прво, позиција речи *alienum alienamve* у изразу *servum servamve alienum alienamve quadrupedem vel pecudem* је несхватљива ако се примени класично тумачење, јер би се придеви *īyūḡež или īyūḡu* морали односити не само на робове него и на животиње, те би се у складу с тим морали налазити на крају или на почетку реченице, а не између речи *servum servamve* и *quadrupedem vel pecudem*. Друго, у време доношења Аквилејевог закона лица под влашћу била су у положају блиског ропском, и са аспекта *paterfamilias*-а имала су и економску вредност, што се види по томе што су могла бити предмет купопродаје. У складу с тим, делује нелогично да би *paterfamilias* у случају убиства роба био обештећен, а у случају убиства сина или кћери под влашћу не. Треће, у текстовима у поглављу Дигеста *Ad legem Aquiliam* често се говори о примени првог поглавља Аквилејевог закона у случају убиства неког човека без спецификације да ли је реч о робу (4.1; 5pr; 7.1; 7.7; 7.8; 8pr; 9pr; 9.1; 11.3; 11.5; 25pr; 27.22; 33pr; 45.3; 45.4; 51pr; 52.1). У неким фрагментима се примењује на повреду или убиство лица које је изричито означено као *filius familias* (5.3; 7pr, 7.3). Чак и уколико се прихвати да се у овим случајевима у класичном периоду радило о примени тужбе *utilis causa*, то не искључује могућност да је у преткласичном периоду тужба била директна. J. M. Kelly, *The Meaning of the Lex Aquilia*, LQR 80/1964, 76–77. Кели сматра да су захваљујући каснијем изузимању слободне дече из категорије ствари са економском вредношћу она изузета од директне примене првог поглавља. (...*final extrusion, through social forces of free children from the category of things with an economic value...*, Kelly, *Ibid.*). Делује мало вероватно да су слободна лица под влашћу оца породице икада била означена као ствари. Међутим, баш овде лежи још један аргумент у прилог Келијевој тези. Док је објекат заштите у трећем поглављу Аквилејевог закона (D.9.2.27.5), а по свему судећи и у другом (G.3.215), означен као *res*, у првом поглављу се ова реч не употребљава. Уместо *quanti ea res erit/fuit/est*, каже се *quanti id fuit* (колико је то вредело – D.9.2.2pr), или, можда чак *quanti is homo fuisset* (D.9.2.21pr). Ако су објекат заштите по првом поглављу били само робови и животиње, зашто онда једноставно не би били означени као *res*?

¹⁹ Против: Wittmann, *op. cit.*, 37–46.

²⁰ Ginesta-Amargos, *op. cit.*, 161–165.

тужба даје као *actio utilis*. Тумачењем архаичне речи *erus* (ἔρως/οδιν, ἔρως/οδαρ) из Аквилијевог закона у значењу *dominus* (власник) откљоњена је било каква недоумица у погледу тога да директна тужба припада само лицу које има право својине (D.9.2.11.6). Дакле, чак и да је *paterfamilias*-у у време доношења закона припадала директна тужба, што није сигурно, у класичном периоду то више није случај.

На основу аналогije са применом аквилијанске тужбе у случају повреде слободног човека могло би се закључити да је у тексту СО.1.11 новчана накнада оцу због смрти сина вероватно плаћена по основу аквилијанске тужбе *utilis causa*. Најјачи разлог у прилог оваквом тумачењу је то што се новчана казна у овом случају тешко може објаснити на други начин осим применом аквилијанске тужбе (*actio damni iniuriae*). Јер, ако није реч о овој тужби, о чему се онда ради? Свесни смо да ова теорија не може бити недвосмислено доказана, и зато мора остати у домену претпоставке. Но, од свих могућих претпоставки, чини се најизвеснијом.

3. Проблем начина процене штете. Чак и ако не представља пример примене *actio damni iniuriae* у случају убиства слободног човека, текст СО.1.11 је од изванредног значаја за романистику. Јер, било о којој тужби да је реч, износ од 2000 (сестерција или денарија) који се у тексту помиње представља, сасвим сигурно, компензацију за имовинске губитке који су оцу нанети услед синовљеве смрти. Наиме, проконзул каже да му се исплата врши по основу трошкова (*impendi causa*).

Ово је једини нама познати случај у коме је у римском класичном праву предвиђена новчана надокнада у случају смрти слободног човека.²¹ Можда и више него открити по основу које је тужбе овај износ исплаћен, било би значајно објаснити на који начин је могао бити одмерен новчани део казне на коју је осуђен Марије Еварист, јер би то бацило ново светло на начин на који су Римљани гледали на проблем процене штете нанете услед убиства слободног човека, па била та штета наплаћена аквилијанском или неком другом тужбом.

Извесно је да се није могла процењивати вредност сина, због принципа римског права да тело слободног човека не подлеже процени (D.9.3.1.5). Ипак, то што римски правници слободног човека, чак и кад је у питању лице *alieni iuris*, не сматрају за ствар, не значи да власт патерфамилијаса над члановима породице нема економску димензију. Од помоћи у решењу овог проблема може бити аналогija са ситуацијом када је лицу *alieni iuris* нанета физичка повреда.²²

²¹ Wacke, *Incidenti...*, 376.

²² Feenstra, *op. cit.*, 154–156.

Правници у таквим случајевима воде рачуна о заштити имовинских интереса оца породице, истовремено не доводећи у питање принцип да тело слободног човека не подлеже процени.

У тексту који следи после D.9.2.5.3 у поглављу *Ad legem Aquilianam* (и после Пауловог параграфа D.9.2.6 уметнутог од стране Јустинијанових компилатора), Улпијан, можда и даље цитирајући Јулијана, каже да ће оцу повређеног дечака по тужби припасти накнада трошкова лечења, и накнада изгубљене зараде коју због повреде његов син не буде могао остварити:

D.9.2.7pr Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Овом тужбом оца ће добити онолико колико буде имао мање од рада свог сина због унишћеног ока, и трошкове које је имао за његово лечење.*²³

Текстови из Гајевог коментара провинцијског едикта потврђују да се на исти начин врши процена имовинских губитака и по тужбама због штете коју учини животиња и због недозвољеног просипања и изbacивања ствари, будући да тело слободног човека не трпи процену:

D.9.1.3 Гај, из седме књиге о провинцијском едикту: *Сада нико не сумња да се по основу овог закона може тужити и за слободна лица, на пример ако би четивороножна животиња ранила оца породице или сина породице; разуме се да се не води рачуна о унакажењу, јер тело слободног човека не трпи процену, већ о учињеним трошковима лечења и трошцима изговора, као и онима који ће бити трошци, ако је био онеспособљен.*²⁴

D.9.3.7 Гај, из шесте књиге о провинцијском едикту: *Ако тело слободног човека буде повређено оним што буде избачено или просуто, судија обрачунава хонораре који су плаћени лекару и осигале трошкове који су учињени приликом лечења, поред тога и онемогућавање, или које ће бити трошци због тога што је онеспособљен. Не прави се, међутим, процена ожиљака или унакажења, јер тело слободног човека се не може процењивати.*²⁵

²³ D.9.2.7pr ULPIANUS libro octavo decimo ad edictum *Qua actione patrem consecuturum ait, quod minus ex operis filii sui propter vitiatum oculum sit habiturus, et impendia, quae pro eius curatione fecerit.*

²⁴ D.9.1.3 GAIUS libro septimo ad edictum provinciale *Ex hac lege iam non dubitatur etiam liberarum personarum nomine agi posse, forte si patrem familias aut filium familias vulneraverit quadrupes: scilicet ut non deformitatis ratio habeatur, cum liberum corpus aestimationem non recipiat, sed impensarum in curationem factarum et operarum amissarum quasque amissurus quis esset inutilis factus.*

²⁵ D.9.3.7 GAIUS libro sexto ad edictum provinciale *Cum liberi hominis corpus ex eo, quod deiectum effusumve quid erit, laesum fuerit, iudex computat mercedes medicis praestitas ceteraque impendia, quae in curatione facta sunt, praeterea operarum, quibus caruit aut cariturus est ob id, quod inutilis factus est. cicatricium autem aut deformitatis nulla fit aestimatio, quia liberum corpus nullam recipit aestimationem.*

У овим текстовима не прави се разлика између процене штете у случају повреде лица *sui* и лица *alieni iuris*. Нема разлога да се сумња да је у случају примене тужбе из Аквилејевог закона у случају повреде слободног човека било другачије.

Вратимо се сада на случај „Лупо против Евариста“. Израз *impendi causa* који је проконзул Таурин Егнације употребио у епистули упућеној императору би, бар на први поглед, указивао да се не допушта процена на изгубљену зараду, него само на трошкове који су настали услед деликта. О којим би се трошковима могло радити? Можда о трошковима лечења или сахране, како неки романисти сматрају?²⁶

Ипак, две хиљаде, било сестерција било денарија, пуно је за трошкове лечења, поготово неуспешног. У тексту се, уосталом, никакво лечење и не помиње, каже се само да је повређени младић умро после пет дана. Још је мање вероватно да је сиромашан човек приредио сину раскошну сахрану. Проконзул каже да је осудио Евариста да Лупу, оцу убијеног Клаудија, исплати износ од две хиљаде због његовог очигледног сиромаштва (*quod manifesta eius fuerat paupertas*). Принцип да штета нанета деликтом треба да буде надокнађена нема никакве везе са имовинским стањем оштећеног, па зашто се онда каже да се одштета плаћа због сиромаштва, ако је реч о трошковима лечења или сахране?

Пре ће бити да речи *impendi causa* треба тумачити *ради њпрошца*, да би их *њпрошио* (новце), тј. да је реч о новцу који је проконзул наменио за издржавање оца у будућности. Наиме, с обзиром на то да се говори о очигледном сиромаштву оца, могуће је да га је син својим радом издржавао. У том случају околност да је отац био сиромашан има значаја. Да је убијен син имућног човека који није привређивао него је напротив сам био издржаван од стране оца, душевни губитак не би био ништа мањи, али тешко да би се могло сматрати да је у том случају оцу нанет имовински губитак. У нашем случају штета је вероватно процењена на износ добитка који је отац могао остварити од синовљевог рада у будућности. Ово је у складу са начином процене штете у случају повреде слободног човека *alieni iuris*, али, да ли на то указује и износ процењене штете?

Романисти су до сада углавном сматрали да не указује. Тако, Ваке сматра да је износ од две хиљаде изузетно мали као казна за убиство, наводећи да је у римским правним текстовима сасвим уобичајена уговорна казна од десет хиљада сестерција за неизвршење контракта, и сматра да износ од две хиљаде сестерција не може

²⁶ Тако, Wacke, *Incidenti...*, 376.

бити ништа друго до накнада трошкова лечења и сахране.²⁷ У ствари, изгледа да је управо претпоставка да је казнени износ веома мали до сада спречавала романисте да поверују у теорију да је овде реч о аквилијанској одговорности. Баш зато, овим питањем се треба озбиљно позабавити, и то на другачији начин.

Пре свега, овде се ради о накнади имовинских губитака насталих услед убиства а не о казни за убиство. Казна је одређена у виду петогодишњег изгнанства. Превисоке новчане казне, попут оне за убиство слободног човека путем ствари која је избачена кроз прозор на улицу која је износила педесет хиљада сестерција (D.9.3.1pr), одређиване су у јавном интересу, да би се спречило понашање које угрожава безбедност грађана. Будући да је у овом случају реч о накнади штете, нема никаквог значаја то што овај износ делује као готово увредљиво мала компензација за губитак сина. И у случају када је убијен роб који је ванбрачни син свог господара, душевни бол оца вероватно није ништа мањи. Па ипак, римски правници у таквом случају са рафинираном и помало окрутно-хладнокрвном аргументацијом одбијају процену вредности уништене „ствари“ у аквилијанском спору на већи износ од њене тржишне вредности, и изричито одбијају да узму у обзир афективну вредност (D.9.2.33pr).

Што се тиче економског значаја који је износ од две хиљаде сестерција имао у старом Риму, правни текстови нису добар показатељ. То што уговорна казна може да буде огромна не треба да чуди, јер и вредност обавезе из контракта може да буде огромна. Уз то, уговорна казна по правилу знатно премашује вредност уговорне обавезе. Контракти велике вредности, и са високим уговорним казнама, углавном су склапани између припадника пребогате римске елите, и ништа не говоре о томе шта је тај износ значао за просечног човека.

Да бисмо решили овај проблем, морамо се послужити резултатима до којих су дошли научници који се баве економском историјом старог Рима.

Анализирајмо износ који је Марије Еварист требало да исплати Клаудијевом оцу Лупу са аспекта претпоставке да је реч о износу новца који је он могао да убере од синовљевог рада у будућности, да није био убијен. Подаци о личним примањима у Римској империји у другом веку су оскудни. Једино о примањима државних службеника, који су имали фиксне плате, можемо нешто прецизније рећи. Упоређење са зарадама високих римских цивилних и војних званичника не може бити узето ни као приближан показатељ колико је просечан становник Империје зарађивао, јер су она била

²⁷ Wacke, *Ibid.*

несразмерно висока чак и кад се упореде са примањима високих званичника других тадашњих држава.²⁸

Можда би плате римских војника могле да послуже као приближније мерило. Износ од две хиљаде денарија би отприлике одговарао седмогодишњој заради римског легионара најнижег ранга.²⁹ Војници помоћних трупа (*auxilia*) зарађивали су још мање. Ипак, када не кажу изричито о којој монети се ради, Римљани чешће говоре о сестерцијама. Ако је тако, оцу је додељен мањи износ него што је професионални војник зарађивао за две године. Ово је још увек довољно велика сума да могућност да је у питању лекарски хонорар за петодневно лечење, и то још безуспешно, треба искључити. Међутим, могуће је с правом се запитати, да ли је то сувише мало за износ синовљеве зараде који се могао очекивати у будућности, да је остао жив? Ово тим пре што поређењем са примањима физичких радника из римског Египта, који је једини регион Римске империје из којег имамо детаљне податке о ценама и надницама захваљујући обиљу папиролошког материјала, можемо рећи да је горе наведени износ базичне плате римског регрута био тек нешто већи од онога што је могао да заради неквалификовани радник у Александрији.³⁰ Зар је судија очекивао да би отац још само пар година могао да убира плодове синовљевог рада?

²⁸ Нпр. у Кини из доба династије Хан гувернер провинције са пола милиона становника је имао плату која је, прерачуната у цене робе, била еквивалентна плати савременог римског центуриона који је заповедао четом од 80 људи, док су највиши кинески државни званичници примали само 5% дохотка проконзула из периода принципата. W. Scheidel, *New ways of studying incomes in the Roman economy*, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, November 2006, 3–4.

²⁹ Основна плата римског легионара, без додатака и бонуса, износила је у време Октавијана Августа 10 аса дневно (Tacitus, *Annales*, 1.17), односно 2,5 сестерција. На годишњем нивоу легионар најнижег ранга зарађивао је око 900 сестерција, односно око 225 денарија. Под Домицијаном је базична војничка плата повећана на око 300 денарија годишње, али је тиме углавном покривено смањење реалне вредности денарија услед инфлације, те су, у ствари, плате у реалном износу само незнатно повећане. Наиме, у Августово доба од једне фунте сребра ковало се 85 денарија, а под Хадријаном 105 (R. Duncan-Jones, *Money and Government in the Roman Empire*, 1994, 45, 217).

³⁰ Шајдел рачуна да је један пунозапослени одрасли мушки најамни радник из Египта у периоду принципата могао да заради око 250 драхми годишње (W. Scheidel, *Real wages in early economies: Evidence for living standards from 2000 BCE to 1300 CE*, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, March 2008, 3–4). То је око 875 грама сребра, ако се рачуна да је једна птоломејска драхма око 3,5 грама сребра (М. Ростовцев, *Историја старога свејта* (редакција: К. Марицки-Гађански), Нови Сад 1990, 190–191), што износи 2,67 римских фунти (327 грама) сребра, тј. око 280 денарија у вредности из другог века. Ако се узме у обзир инфлација птоломејске драхме, онда је то вероватно нешто мање, дакле, приближно базичној легионарској плати. Ипак, треба водити рачуна да најамни радник није имао увек сталан приход, док је професионални војник могао да рачуна и на знатне бонусе (нпр. приликом ступања на власт новог императора) и отпремнину, новчане награде због заслуга и вишеструко повећање плате у случају унапређења.

Ипак, треба водити рачуна о следећем. Већину становништва Римске империје чинили су вероватно ситни сељаци који су се бавили пољопривредом по принципу самоодржања, зарађујући још мање него најамни радници у граду, а у случају неродне године бивали су осуђени на гладовање. Дакле, скромно али сигурно примање римског легионара, које је морало деловати довољно привлачно да обезбеди сталан прилив регрута, у пракси је било изнад онога што је просечан човек зарађивао.

Осим тога, тужбом се могао захтевати не цео износ који би син зарадио за време читавог живота, него износ који је отац могао да убере од синовљевог рада. У тексту се говори о очигледном сиромаштву оца, те се може претпоставити да га је издржавао син који је био најамни радник или се, попут милиона становника Римске империје, бавио пољопривредом по принципу произвођења за личне потребе. То значи да је отац тешко од рада свог сина могао да добије више од пуког издржавања.

Историчари економије рачунају да је четвртина плате легионара одбијана на трошкове исхране, док би остало било утрошено на остале потребе или уштеђено.³¹ Овим се на износ од 2000 сестерција баца сасвим другачија слика. Прерачунато у легионарска следовања, од те суме једно лице могло би да се храни седам година, а можда и више, јер треба узети у обзир да су и стандарди исхране у римској војсци вероватно били изнад оних који су важили за обичне становнике Империје. Упоређења ради, системом државне помоћи (*alimenta*) за сирочад и децу из сиромашних породица који су установили император Нерва и његови наследници исплаћивано је 16 сестерција месечно мушкој и 12 сестерција месечно женској деци до навршене осамнаесте године живота.³² То значи да би се од две хиљаде сестерција могла обезбедити десетогодишња алиментација за мушку децу. Наравно, ако је у питању 2000 денарија, тим новцем би се могло обезбедити вишедеценијско скромно издржавање.

Неко би могао поставити питање, да ли је штета у овом случају уопште процењива? Наиме, у римском праву се може наплатити само она штета коју је могуће проценити. Тако, ако се рибарски брод заплео у мреже другог брода, и морнари буду принуђени да их исеку да би брод ослободили, путем *actio damni iniuriae* може се наплатити само вредност мрежа, а не и рибе које је могла бити уловљена, јер је крајње неизвесно да ли би уопште била уловљена (D.9.2.29.3). Како се може проценити колико је убијено лице могло зарадити у будућности?

³¹ Duncan-Jones, *op. cit.*, 33–41.

³² N. A. Maškin, *Istorija starog Rima*, prevod M. Marković, Beograd 2005, 423.

Ипак, паралела са случајем када је слободном човеку нанета телесна повреда указује да су Римљани сматрали да је оваква процена могућа. У случају да је неко трајно онеспособљен за рад они, како смо видели, допуштају наплату износа зараде коју је могао стећи у будућности путем тужбе због штете коју учини животиња (D.9.1.3), тужбе из Аквилијевог закона (D.9.2.7pr), или тужбе због недозвољеног просипања и избацивања ствари (D.9.3.7). Ако је било могуће да се израчуна износ будућих изгубљених зарада у случају инвалидитета, зашто то не би било могуће и у случају убиства?

Дакле, износ од две хиљаде (вероватно сестерција) који се помиње у пресуди по свему судећи представља апроксимативно израчунати део зараде који би отац могао да убере од синовљевог рада, а који би преостало кад би се издвојили трошкови издржавања самог сина, и то за онолико година колико се очекивало да отац буде жив.

Закључак. Текст CO.1.11 је вероватно једини пример примене аквилијанске тужбе у случају убиства слободног човека, мада овакво тумачење остаје спорно. Ипак, ван сумње је, чак и ако у питању није аквилијанска тужба, да је реч о јединственом случају у коме се одређује новчана накнада патерфамилијасу због имовинског губитка који је претрпео због убиства члана породице.

Износ од две хиљаде (сестерција или денарија) указује да је реч, вероватно, не о накнади за трошкове лечења или сахране него о приближно процењеном износу зараде који је *paterfamilias* могао убрати од рада лица *alieni iuris* у будућности, да је остало живо. Важно је нагласити да се не ради о ренти за издржавање у модерном смислу, него о фиксном износу апроксимативно процењеног имовинског губитка.

Samir Aličić

Faculty of Law

University of Novi Sad

A PARTY IN SPAIN WITH TRAGIC CONSEQUENCES AND THE PROBLEM OF PROPERTY DAMAGE IN CASE OF MURDER OF A FREE MAN IN ROMAN LAW (CO.1.11)

Summary

This paper analyzes a case of murder of a free man by negligence in classical Roman law, in which, in addition to the sentence of exile, a fine in the form of compensation to the father of the murdered person is measured in the form of compensation for property losses. The author attempts to provide possible answers to the questions as to by which lawsuit the monetary amount penalty is based, and by which criteria the sum was measured.

Мира Ружић

Филозофски факултет
Универзитет у Београду

КУЛТ МЕРКУРА И ВЕНЕРЕ У ГОРЊОЈ МЕЗИЈИ

АПСТРАКТ: У раду су дати неки аспекти култова бога Меркура и богиње Венере, карактеристични за простор Горње Мезије у периоду од I до III века. Анализом заступљености појаве њихових имена на епиграфским споменицима, представа у монументалној и ситној пластици, уочене су разлике које постоје између официјелне религије и приватних култова, нарочито оних повезаних с аутохтоним становништвом. Меркур и Венера били су омиљена божанства житеља ове провинције. Не ретко, у начину на који су представљени, откривамо веровања становника који су ту живели пре римских освајања, пре свега Трачана и Келта.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Меркур, Венера, Горња Мезија, религија, култ, Трачани, Келти.

Римска религија Царског периода (I–III век) настала је као дериват староиталске, етрурске и грчке религије. Као једну од њених главних карактеристика можемо издвојити нехерметичност, односно отвореност ка примању утицаја са стране која се може пратити све до победе хришћанства.¹ Свакако да су историјски услови, можда боље рећи одређене историјске личности, пресудно утицали на ту појаву. Први корак ка обједињавању ове врсте идеја постоји још у време успона Македонске државе, за време Александра Великог. При крају Републике, Цезар је био тај кога су у новоосвојеним провинцијама поштовали као божанство, а чију је религију и сам,

¹ Треба имати на уму да су истовремене религије показивале знатно различит однос према веровањима других народа. Египатска, јеврејска, па и грчка религија имају сасвим другачији развој: једном оформљене идеје трајале су и чувале се од уплива са стране.

из политичких разлога, прихватао. Октавијан Август је покушао да очува стара римска веровања, али је захуктало Царство, које је обухватало највећи део Европе и делове Азије и Африке, већ постало козмополитска сцена.

Римска религијска уверења и култови представљају најисцрпнији извор за проучавање духовног развоја људи тог доба. Упоредо са званичном римском религијом коју су освајачи донели у новоосноване провинције, археолошки истраживања и налази омогућавају нам да уочимо и елементе веровања аутохтоног становништва. Она су чврсто уткана у наметнуту религијску концепцију освајача, иако понекад једва уочљива. Заједничко порекло индоевропских народа и римски пантеон у коме постоје бројна божанства, која с одређеним ингеренцијама бдију над животом и судбином људи, представљају факторе који су омогућили да се локална божанства лако поистовете са римским, сличних надлежности. Наравно, њих нећемо срести у манифестацијама званичних култова, у вотивним даровима монументалних скулптура које су красиле велике храмове или званичним натписима које су постављали они који су управљали градовима и провинцијама. Наћи ћемо их у ситној бронзаној пластици, у лараријумима који својом интимом дозвољавају да се искажу веровања предака. У овом раду покушаћу да илуструјем управо та, понекад скривена аутохтона веровања, на примерима два божанства – Меркура и Венере.

За провинцију Горњу Мезију извршена је анализа учесталости појаве имена или представа божанстава у монументалној скулптури и на натписима с једне стране, и међу бронзаним фигуринама с друге стране.² Међу божанствима чија се имена јављају на жртвеницима упадљиво је најзаступљенији Јупитер.³ Код женских божанстава, истина не толико упадљиво, најчешће су посвете Јунони Регини, али махом не самостално, већ уз посвете Јупитеру. Слично се може уочити и у заступљености божанстава у скулптури, с тим што је у овом случају и декоративни моменат имао важну улогу, па су из тог разлога веома често приказивани Херкул и Венера, који својим иконографским схемама дозвољавају много већу слободу уметнику.⁴

Слика коју пружају бронзане фигурине сасвим је другачија. Међу њима су далеко најбројније представе Меркура и Венере. Посвете са жртвеника, често подизаних *pro salute* императора, одраз

² М. Ружић, *Култна бронзана пластика у римским провинцијама северног Балкана*, докторска теза одбрањена на Филозофском факултету у Београду 2006. године (у рукопису), 360–364.

³ *Inscriptions de la Mésie Supérieure* I, II, III/2, IV, VI.

⁴ М. Tomović, *Roman Sculpture in Upper Moesia*, Belgrade 1992.

су званичне царске религије, онога што се морало испоштовати без обзира на лична веровања, и то од стране лица која су била у служби државе, чиновника цивилног или војног карактера.⁵ Оно чему је било наклоњено аутохтоно становништво често је било повезано са пореклом, традицијом и локалним веровањима, која су на различите начине била уткана у римску религију. Изгледа да су Меркур и Венера, божанства широких компетенција али и бројних људских мана, њима били најближи.⁶ Омnipotentни Јупитер и његова сапутница – Јунона Регина, бдели су над судбином и добробити Царства и императора. Меркур и Венера требало је да се побрину да се трговина и путовања одвијају безбедно и да душе покојника нађу спокој на другом свету, да појединцу и његовом дому донесу срећу и љубав.

* * *

Римски бог Меркур био је божанство трговине, трговаца и путника, али и лопова и коцкара. Током времена, Меркур је добио и нова задужења. Осим што је заштитник путника (*Viator*), он постаје заштитник појединаца (*Domesticus*) и државе (*Victor*), али и геније мора и обновитељ римске државе (*Pacifer*). Исто као Хермес, он је тај који људе ослобађа бола и води њихове душе ка вечном блаженству (*Psychopompos*).⁷

Посебно место у приватном култу аутохтоног живља Горње Мезије имало је баш ово божанство. Између 139 бронзаних фигурина с територије Горње Мезије чак је 31 представа Меркура.⁸ У објашњењу ове појаве треба имати на уму демографску слику простора данашње Србије и северне Македоније пре римских освајања. Аутохтоно становништво које су Римљани затекли на овом простору већ је било некохерентно: племена Меза, Дачана, Трачана, Трибала, Дарданаца и Келта међусобно су се сукобљавала, центар моћи се веома често премештао од племена до племена, те су била релативно лак плен добро организованог римског војсци.⁹

Типолошки веома различите представе овог интересантног божанства, како према атрибутима с којим се приказује тако и по

⁵ Чини се да је једна посвета Меркуру скоро стидљиво уклесана, уз Либера и Либери, на једном жртвенику из Виминацијума (*IMS II*, 74, no. 28).

⁶ Слична појава уочава се и у другим деловима Царства. Тако су нпр. у Далмацији улогу врховног божанског пара код аутохтоног становништва преузели Силван и Дијана (М. Ружић, „Силван и Херкул у загробним веровањима становника Муниципијума С...”, *Архаика 2*, Београд 2008, 103–118).

⁷ Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1987, 262.

⁸ Међу њима има оних које у лику младог божанства представљају неког од императора у форми *imitatio deorum*.

⁹ О демографској слици овог простора в.: F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*, Beograd 2007.



Сл. 1: Меркур из Текије
Fig. 1: Mercury from Tekija

узорима по којима су бронзане фигурине израђене (најчешће Поликлет и Лисип),¹⁰ познате су и у осталим деловима Царства. Иконографска уједначеност с једне стране и упадљива бројчана надмоћ с друге стране пружају нам могућност и за нека нова размишљања. Познато је да су се Келти, после пораза код Делфа 279. године пре н.е., приликом повлачења ка Подунављу ту и настанили, а познати су под именом Скордисци.¹¹ Њихови потомци били су савременици римског освајања, да би и сами потом суделовали у администрацији новоосноване провинције. Цезар у својим описима галских ратова наводи да се у Британији на челу богова налазио бог Луг, кога он поистовећује с Меркуром. У одредници о келтској религији у *Лексикону религија и митова древне Европе* се каже: „Келти су свог врховног бога, вероватно Луга, заоденули у рухо Меркура, младића са петасом, крилатим сандалама, кесом с новцем, кадуцејем, овном, петлом и

корњачом“.¹² Пратећи трагове Келта на простору римске империје, можда управо податак о бројности бронзаних фигурина Мекура речито сведочи о њиховом присуству. Тим пре што су налази, бар што се Горње Мезије тиче, најбројнији на Лимесу, где су логоре имале бројне јединице регрутоване у Галији. Наводим само пример Трансдијерне (*Transdierna* – Текија код Кладова) у којој је била стационирана Пета галска кохорта (COHORS V GALLORUM), из које потиче изузетан примерак Меркура, рађен по узору на Кресиловог Диомеда или Поликлетовог Дорифора (сл. 1).¹³

¹⁰ Римске представе овог божанства рађене су по грчким и хеленистичким узорима, монументалним скулптурама Поликлета, Пракситела, Скопаса и Кресила. Понекад је реч и о комбинацији тих узора, па на једној представи можемо да уочимо став и пропорције Поликлетове школе и огртач који је изведен под утицајем Лисипових дела.

¹¹ F. Papazoglu, *op. cit.*, 209.

¹² A. Cermanović Kuzmanović, D. Srejšević, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd 1992, 284.

¹³ Lj. B. Popović, Đ. Mano-Zisi, M. Veličković, B. Jeličić, *Antička bronza u Jugoslaviji*, Beograd 1969, kat. 87.

Утицај трачких племена је, како новија истраживања показују, био снажан у сфери духовног живота. Исцелитељске способности и заштита биле су, изгледа, у основи многих римских култова на Балкану, са наглашеном трачком компонентом, која је римским и оријенталним поткама понекад заклоњена и недовољно јасна. Аполон са епитетом Таден познат је са натписа трачког простора и повезује се са топлим, лековитим изворима.¹⁴ Његову иконографску слику можда можемо да препознамо у неколико фигурина Аполона – коњаника из Бугарске, уз додатно усложњавање ове слике приказом лоровога венца на глави божанства а који асоцира на радијалну круну. Сличну улогу имао је и Аполон Ликијски, у основи преддорско божанство Пелопонеза и Атике, чији је култ пренет у Малу Азију. Храмови овог оријенталног божанства били су смештени непосредно уз лековита врела која често извиру из пећина. Како подаци из Далмације говоре, поштовање ових божанства јача у време великих епидемија које су долазиле са Истока, пре свега епидемија куге које су у три наврата тешко погодиле Царство – после ерупције Везува, 80. године, у време Хадријана, око 125. године, и у време Антонина Пија, око 170. године.¹⁵ Овом кругу ијатричких божанстава прикључићемо и Херкула, с обзиром да нас на то упућују неке од представа овог највећег грчког јунака и представе Меркура – јахача, код којих је кроз Меркурове атрибуте приказан и Трачки коњаник, понекад у комбинацији и са Аполоном (сл. 2).¹⁶



Сл. 2: Меркур са дунавског Лимеса

Fig. 2: Mercury from Danube Limes

Популарност Меркура посведочена је и у јужним деловима Горње Мезије, тј. у области северне Македоније. Иако су јако далеко

¹⁴ А. Јовановић, „Трагови трачких култова у нашим народним веровањима”, *Зборник Филозофског факултета XIX/A*, Београд 1997, 123–129.

¹⁵ J. Medini, „Kult Apolona Likijskog u Jaderu”, *Diadora* 5, Zadar 1970, 131–146.

¹⁶ Схематизована представа Меркура потиче с непознатог налазишта и чува се у Народном музеју у Београду, в.: М. Величковић, *Римска сивна бронзана илацика у Народном музеју*, Београд 1972, 29, кат. 27. На синкретизам с Аполоном указује покрет тела јахача и начин приказивања огртача.



Сл. 3: Меркур, непознато
налазиште
Fig. 3: Mercury, unknown site

од идеала класичне грчке скулптуре и немају ништа заједничко са римским реализмом, веома су необичне и, на изванредан начин, лепе фигурине које приказују, у сасвим схематизованој форми, бога Меркура кога идентификујемо преко атрибута које држи у рукама – трговачке кесе и кадуцеја (сл. 3).¹⁷ Схематизација лица, са урезаним очима, стилизација фигуре која је понекад украшена урезаним мотивима који подсећају на праисторијске узорне, главне су одлике ових фигурина за које сматрамо да представљају неко локално божанство које је по својим карактеристикама и функцијама било најсличније римском Меркуру, што је изражено кроз атрибуте које носи, иако су и они понекад стилизовани до те мере да само наслућујемо шта је у питању.

*

Венера (*Venus*) је италска богиња цветања природе, вероватно персонификација милости коју Јупитер даје људима (*Venus Iovia*). У време ратова

са Ханибалом (III век пре н.е.) Римљани су упознали грчку богињу Афродиту и изједначавају је са Венером и на тај начин она постаје и богиња љубави и лепоте. Током времена Венера стиче више епитета. Сула, који се сматрао њеним љубимцем, увео је култ Венере као богиње среће (*Venus Felix*) док јој је Помпеј придодao и функције оне која побеђује (*Venus Victrix*). Крајем периода Републике и током периода Царства, уживала је велики углед као прамајка рода Јулијеваца, римске државе и народа (*Venus Genetrix*). Наге представе Венере у уметност је увео Праксител. Најпознатија је његова Книдска Афродита (позната као *Куйачица*) из средине IV века пре н.е. која приказује богињу у тренутку када на хидрију одлаже одећу пре почетка ритуалног купања. Током хеленистичког периода ова тема је често коришћена, али са доста модификација у покрету и ставу тела,

¹⁷ М. Величковић, *op. cit.*, 36–37, кат. 49.

са акцентом на руци или рукама које придржавају витице косе или држе јабуку, односно огледало.¹⁸

На епиграфским споменицима Горње Мезије нема посвета овој богињи широких компетенција. Насупрот томе, о њеној омиљености међу становништвом ове провинције сведоче бројне бронзане фигурине, али и примерци израђени од олова.¹⁹ Римске статуете Венере углавном подражавају хеленистичка уметничка дела која су настала под утицајем Пракситела и његове школе (Книдска Афродита, Афродита Анадиомене, Афродита Пселиумене, Милоска Венера). Обиље налаза у севернобалканским провинцијама илуструје значај њеног култа. Од 139 бронзаних статуета из Горње Мезије, њих 26 представља Венеру. Њену одомаћеност међу војницима показује податак да већина потиче с дунавског Лимеса. Прототипови и узорци су често помешани, па је понекад веома тешко да се одреди тип фигурине. Најбројније су оне које представљају Венеру/Афродиту која се рађа из пене (Aphrodite Anadyomene) у једноставном покрету или како цеди косу после купања с једном или обе руке, по узору на тзв. *Клечећу Афродитију* (сл. 4).²⁰ Богиња приказана како руком покрива гениталије, Venus Pudica (сл. 5),²¹ има развијенију форму у представи у којој другом руком покрива



Сл. 4: Венера са дунавског Лимеса
Fig. 4: Venus from Danube Limes

представљају Венеру/Афродиту која се рађа из пене (Aphrodite Anadyomene) у једноставном покрету или како цеди косу после купања с једном или обе руке, по узору на тзв. *Клечећу Афродитију* (сл. 4).²⁰ Богиња приказана како руком покрива гениталије, Venus Pudica (сл. 5),²¹ има развијенију форму у представи у којој другом руком покрива

¹⁸ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић *op. cit.*, 86–87.

¹⁹ За фигурине од олова в.: Г. Ковић, *Оловне фиџурине из Народног музеја у Шајцу*, у штампи.

²⁰ М. Грбић, „Бронзана статуета Венере из Заклопаче близу Београда”, *Сџаринар* V/1928–1930, Београд 1930, 181–184; Исти, *Одабрана грчка и римска илустрија у Народном музеју у Београду*, Београд 1958, 95–96, кат. 55, Т. LXVI; N. Himmelmann-Wildschütz, Eine römische Bronze in Oxford, у: *Marburger Winckelmann Programm*, Marburg 1958, 1–8; 1958, Taf. 5/9; Lj. В. Поповић, Ђ. Mano-Zisi, М. Величковић, В. Јеличић, *op. cit.*, 90–91, кат. 95; М. Величковић, *op. cit.*, 38, кат. 51. Тема Афродите Анадиомене изражава идеју ишчекивања новог времена и рађања нове епохе а у вези са прославом 900. годишњице Рима у време Антонина Пија.

²¹ С. Дрча, „Ситна римска бронзана пластика у народном музеју у Нишу”, *Зборник Народног музеја* 6–7, Ниш 1991, 22, кат. 8; Исти, *Археолошко благо Ниша од неолита до средњега века*, Београд 2004, 170, кат. 96.



Сл. 5: Венера са
Космаја
Fig. 5: Venus from
Kosmaj



Сл. 6: Венера из
Рацијарије
Fig. 6: Venus from
Ratiaria



Сл. 7: Венера из
Ритопека
Fig. 7: Venus from
Ritopek

груди – capitoлински тип (сл. 6). Једна од најчешћих форми је Венера која у руци држи неки од атрибута, огледало или јабуку (сл. 7). С обзиром на бројност налаза, можемо слободно рећи да је Венера преузела улогу бога Марса међу војницима, поштована као она која доноси победу (*Venus Victrix*).

Богињу лепоте и љубави тешко можемо повезати с погребним ритуалима. Како нам археолошки подаци показују, бронзане фигурине нису биле у функцији гробних прилога. Изузетак у овом обичају представљају налази фигурина Венере у оваквом археолошком контексту. На први поглед чини нам се необична веза између Венериног принципа животне радости и туге загробног живота. Бројни су, међутим, елементи који откривају сакрални карактер Венере. То могу бити декоративни елементи надгробних обележја (розета, голуб, дelfин, Ероти, шкољка, огледало), али и гробни прилози, међу којима, истина ретко, срећемо и фигурине Венере, тзв. Загробне Венере

(*Venus Funerariae*).²² Таква је, на пример, фигурина Венере Рготине код Зајечара, која нам у форми богиње која се рађа из морске пене (Aphrodite Anadyomene), рађене по хеленистичким узорима, фино моделованог тела и испружене нудеће десне руке, одражава наду у сигурне и блажене дане, али у овом случају у Хадовом царству (сл. 8).²³

Помињем још један аспект култа Венере који ми се чини интересантним. Већи број фигурина Венере, које се опредељују као тип Стидљиве Венере (*Venus Pudica*), односно, уже, капитолинске Венере, неким својим одликама по-

казују елементе трачке религије. Мермерни вотивни споменици са Сапаје приказују нагу богињу која левом руком покрива гениталије, док је десна на грудима, са јабуком у шаци. Она је у пратњи мањих фигура које указују да је реч о Венери Кабеири. Богиња је у вези са Хефестом изродила Кабире, божанства повезана са морем, водом и воденим путевима.²⁴ Осим положаја руку, нарочито је упадљива велика шака која покрива гениталије, која је присутна и код многих фигурина Венере, које махом потичу са дунавског Лимеса (сл. 9). Култ Кабира, чији је центар била Самотрака, ојачао је у време Алек-



Сл. 8: Венера из Рготине
Fig. 8: Venus from Rgotina



Сл. 9: Венера из Наиса
Fig. 9: Venus from Naisus

²² А. Јовановић, „Култ Venus Funerariae у Горњој Мезији”, *Зборник Народног музеја Ниш* 9, Ниш 2000, 11–19.

²³ А. Лаловић, „Tri bronzane statuete sa područja istočne Srbije”, *Zbornik radova Muzeja rudarstva i metalurgije* I, Bor 1980, 73–77; А. Лаловић, С. Јовановић, „Рготина, античко налазиште”, *Сугаринар* XXXI/1980, Београд 1981, 81–90; Бор и околина у античком периоду, у: *Бор и околина у праисторији, антици и средњем веку*, Бор–Београд 2004, 199.

²⁴ Е. Томас, „Споменици култа Афродите Кабеири у дунавским провинцијама царских времена”, *Рад Војвођанских музеја* 7, Нови Сад 1958, 31–40.

сандра Великог и његових наследника, а у периоду римске доминације се проширио и у подунавске провинције. О мистеријама овог култа мало се зна, али су на откривеним листама миста потврђена и римска имена, а постоји податак да је центар култа на острву Самотрака посетио Хадријан 123. године. На основу археолошких налаза са Сапаје, претпоставља се постојање храма Афродите – Венере Кабеире, којој су дарове приносили морнари који су срећно избегли опасности и брзаке дунавских вода.

* * *

Веома је незахвално тумачити туђа религијска уверења чак и међу савременицима, а посебно веровања људи који су живели вековима пре нас. Искуства стечена генерацијама, контакти између заједница, географске одлике околине у којој су те заједнице стасавале, створиле су веома шаролику слику житеља нашег континента још у време пре римских освајања. Заједничко порекло освојених народа, самим тим и основа религијских концепција, омогућили су Риму да релативно лако спроведе романизацију а поробљеним племенима наметне своју религију као прихватљиву. Ипак, испод вела божанстава грчко-римског пантеона, пажљиви истраживач може да препозна архетипове – универзална божанства заоденута у ново рухо и с новим именом, или боље рећи универзалне страхове људи који нас и данас терају да објашњења и утеху налазимо у сфери имажинарног.

Mira Ružić

Faculty of Philosophy
University in Belgrade

THE CULT OF MERCURY AND VENUS IN MOESIA SUPERIOR

Summary

Since deriving from ancient Italic, Etruscan and Greek religion, Romans religion was not hermetic. It was open to accept the influences coming from conquered countries, especially from the East. Side by side with official religion we can trace elements of the autochthonous tribes thanks to archaeological excavations and finds. Common origin of Indo-Europeans and numerous Roman pantheon are the factors that enabled the local deities to be equated with Roman with similar competences.

Among the deities whose names appear on the altars the most numerous is Jupiter. Among the goddess the most common is Juno Regina. The similar we can notice among the monumental sculpture. Within the bronze figurines the most numerous are Mercury and Venus.

Mercury is Roman god of merchants and travelers but also thieves and gamblers. He had a special role in private cult of Moesia Superior inhabitants. A large number of Mercury figurines could be connected with Celts that settled down here after being defeat at Delphi in 279. The explanation is that their main god Lugh was according to Caesar identifying with Mercury. Numerous figurines were found on Danube Limes where some Gaulish troupes had been situated. Such example is Mercury from Tekija (*Transdierna*) where the camp of Cohors V Gallorum was (Fig. 1). The elements of Thracian religion can be traced in some bronze figurines representing Mercury as horseman i.e. Thracian horseman, sometimes combined with Apolo (Fig. 2). Mercury was also favorite deity in southern part of Moesia Superior (i.e. in north Macedonia). A large number of statuettes, schematized and stylized resemble the prehistoric pattern (Fig. 3).

Venus was italic deity of nature flourishing, love and beauty. During the time she became the goddess of happiness (Felix), victory (Victrix) and the progenitress of Julian family (Genetrix). We cannot find her name on epigraphic monuments in Moesia Superior, although she was frequently represented in monumental sculpture. Her cult is confirmed among the soldiers on Danube by numerous statuettes from Danube Limes, mostly as Aphrodite Anadyomene (Fig. 4), but also as Venus Pudica (Figs. 5, 6) or holding one of attributes – an apple or a mirror (Fig. 7). It seems that this goddess took over the function of Mars among the soldiers (Venus Victrix).

As a diety of beauty and love we can hardly connect her with the funerary rite. Archaeological data show us that bronze figurines were not a part of grave goods except figurine of Venus. There are numerous elements that confirm sacral character of Venus: decorative motives of thumb stone (rosettes, pigeons, dolphins, Erotes, shells, mirrors) and grave goods such is Venus Funeraria (Fig. 8).

A type of Venus Pudica is very interesting and shows some elements of Thracian religion. Such is Venus Cabeira characterized by overemphasized head. This diety was popular among the Danube sailors (Fig. 9).



РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ
И НАСЛЕЂЕ
HERITAGE



Evangelos D. Protopapadakis

National and Kapodistrian University of Athens

eprotopa@ppp.uoa.gr

FROM CONCEIVABILITY TO EXISTENCE
AND THEN TO ETHICS: PARMENIDES' BEING,
ANSELM'S GOD AND SPINOZA'S
REJECTION OF EVIL¹

ABSTRACT: Classical Greek philosophy in its struggle to grasp the material world from its very beginning has been marked by the – sometimes undercurrent, some others overt and even intense, but never idle – juxtaposition between the mind and the senses, *logos* and perception or, if the anachronism is allowed, between realism and idealism. Parmenides is reportedly the first philosopher to insistently assert that thought and being are the same by his famous aphorism *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*, and that the “way of truth”, as opposed to the “way of opinion”, only runs through the intellect, since the truth is unattainable by the illusory senses. Thus, true may be only what our intellect can firmly grasp, and – by an easy, though not equally sound step – vice versa: that which our intellect can firmly grasp is necessarily true. In this paper I intend to set off Parmenides' apparent influence on Anselm with regard to the latter's celebrated ontological argument concerning the existence of God, and the influence of both on Spinoza's *Ethica*, which is founded on the key tenet that not only does God necessarily exist – since God is intellectually conceivable –, but that God also by necessity is an utterly good one.

KEY WORDS: Parmenides, Anselm, Spinoza, ontological argument, ethics, paradox of evil.

The paradox of evil is the most eloquent testimony for a long standing dispute in philosophy: the one that concerns the supremacy of the mind over the senses and vice versa. This is mostly because the senses bear unshakable witness for the existence or, moreover, for the predom-

¹ Paper presented at the October 2012 Classical Conference in Belgrade.

inance of evil. To the mind, however, the existence of evil can be nothing more than an absurdity, insofar as one presumes an almighty and benevolent God. This is the so called *riddle of evil* which is – probably falsely – attributed to Epicure by Lactantius and reproduced by David Hume²: “Is God willing to prevent evil, but not able? Then he is not omnipotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent. Is he both able and willing? Then whence cometh evil? Is he neither able nor willing? Then why call him God?”³ These apparent juxtapositions gain particular weight when they engage the mind of religious philosophers. In such a case, the more brilliant and daring a philosopher is, the more innovative his or her efforts to solve the riddle are, and the more unanticipated the proposed solution is. Spinoza admittedly showed his fair share in boldness and insight when he altogether rejected evil on grounds of its being logically inconsistent and intellectually incomprehensible; however, he would have been less facilitated in his approach if not for Anselm and, long before him, Parmenides of Elea. In this short essay I will try to investigate the influence of Anselm’s thought on Spinoza, and the decisive impact of Parmenides on both. As for the latter in particular, in my opinion his influence far exceeds the predominance of the mind over the senses; Parmenides’ distinction between the so called “way of truth” and the “way of opinion” seems to have reached Spinoza through Moses ben Maimon and decisively affected his geometric mode of reasoning.

It was with Parmenides that metaphysics for the first time totally abandoned its mythological background and *doxa* or common belief, and sought sound foundation in logic.⁴ Parmenides’ views, only fragmentary preserved in his large poem *On Nature*, were to initiate an extremely vigorous tradition; they were so much influential, that they can be easily detected in the views of scholars that lived even two thousand years after his death: Anselm in his so-called ontological argument concerning the existence of God, Descartes in his proofs, as well as in his fixation in what he referred to as clear and distinct ideas, Malebranche in his arguments on pain and Leibniz in his best possible world views more or less seem to be based upon the very same tenets Parmenides introduced. It is in Spinoza’s *Ethics*, however, that Parmenides’ influence in modern philosophy becomes vividly manifest. The cornerstone of Parmenides metaphysics is that what actually exists can only be grasped by virtue

² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion: The Posthumous Essays of the Immortality of the Soul and of Suicide*, edited by Richard H. Popkin (Indianapolis-Cambridge: Hackett Pub Co, 1998), 63.

³ Lactantius, *A Treatise on the Anger of God*, translated by Robert Eustace (New York: Kessinger Publishing, 2004), 24.

⁴ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1967), 48.

of the intellect, and by no means by the senses. The intellect is determined by the rigid rules of logic, by laws and principles that a philosopher has to respect and abide by. In case one does, according to Parmenides, he or she is safely traveling down the way of truth. In any other case, the reckless philosopher is only exploring the way of opinion, like ordinary people usually tend to do.⁵

The logical principle of the greatest and most fundamental importance for Parmenides' metaphysics is the one concerning the avoidance of logical – and for him, also ontological – inconsistency or *contradictio in adjecto* with regard to the being: what is necessarily is, and what is not necessarily is not. What is could not be not, and what is not could not be; if one thinks otherwise, he or she just falls prey to a logical fallacy allowed only to those who lack the ability to judge, the ones Parmenides refers to as thoughtless people or *ἄκριτα φῦλα*.⁶ All the more so, this is true because one could not have even the slightest idea of – or speak about what – is not, for what is not could not be accessible to thought.⁷ As Burnet puts it: “There can be no thought corresponding to a name that is not the name of something real.”⁸ Therefore, everything we have the concept of, should necessarily somehow exist. Or, in Parmenides words, the concept of something and the actual object of this concept are the same and equally existing, for one can not find a concept without an actually existing object. Hence, thinking and being are the same – *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*.⁹ By these Parmenides seems to imply on the one hand that the true essence of the being is accessible to pure reasoning and abstract meditation, and on the other that what is accessible to pure reasoning and abstract meditation can only exist. In other words, if something exists, the intellect can grasp its essence. And, vice versa, if you can intellectually grasp the essence of something, this should be also existing in reality, for “when you think, you think of something;

⁵ “δισσὴν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν”, DL IX, 22; “and he says philosophy is twofold; one follows down to the truth, the other to opinion”, *Diogenes Laertius' Life of Parmenides, A New Translation with text and Commentary* by E. H. Campbell (Aspen: Edward Campbell Media, 2011).

⁶ “οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.” Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, edited by H. Diels, (Berlin: Reimer, 1895); “But just as they are perpetually young, blind, and dazzled like a disorderly tribe—to whom it is customary for a thing to come to be this and not to be this, and everything is a winding road.”, E. H. Campbell, *The Poem of Parmenides* (Bozeman, MT: Inopibus Press).

⁷ “οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις”, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edited by H. Diels and W. Kranz, vol. 1, 6th edition (Berlin: Weidmann, 1951), B, 2–3; “Thou canst not know what is not – that is impossible – nor utter it” (Burnet's translation, see below).

⁸ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3rd edition (London: A & C Black Ltd, 1920), 85 n24.

⁹ DK B, 2–3.

when you use a name, you use the name of something. Therefore, both thought and language require objects outside themselves.”¹⁰ Or, also in Russell’s words, “if language is not just nonsense, words must mean something, and in general they must not just mean other words, but something that is there whether we talk of it or not.”¹¹ In its second interpretation – namely the one that assumes that if you can think of something, then this must necessarily be an existing something – Parmenides approach became the foundation for Anselm’s ontological argument concerning the existence of God; in its first form, the one that presumes that if something exists, then its true essence may be unveiled only by the intellect, it became the doctrine that runs throughout Spinoza’s thought.

But let us stay a bit more on Parmenides’ so-called *way of truth*: at the end of the road one shall find out not only that the true essence of the being may be unveiled by logic, but also what exactly this true essence is about, as well as what its attributes are. Hence, from the presumption that what is can only be, and that which is not can not be, Parmenides easily moves to the conclusion that what is has always been and will always be in the future, and what is not has never existed and can never exist. This, no matter how absurd it may seem to us humans, given that our life has at some point started and will at some point end, to Parmenides is mandated by logic. Coming into being from not-being is impossible, since not-being is nothing, and from nothing something couldn’t ever be produced. For the same reasons, moving from being into not-being is equally incongruous. Therefore, what actually is, may only be eternal and indestructible. Furthermore, what is can only be motionless, for movement means occupying formerly vacant space. Vacant space, however, belongs to not-being, to wit to nothing; hence the existence of vacant space is logically inconsistent, and so is the possibility of motion. What renders Parmenides, however, the spiritual forefather of Spinoza, is his conviction, also grounded on abstract reasoning, that there can be no multitude of beings, but only one being: if there were many beings, they should be distinguished by virtue of either their being, or their not-being; but being unifies everything, and not-being simply does not exist. Therefore, there can only be one being: *ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστὶ γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ’ ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές*.¹² Spinoza actually says nothing essentially different when he argues that if another substance apart from God existed, it could only be explained by one of God’s attributes,

¹⁰ Russell, 49

¹¹ *Ibid.*, 50

¹² “In it are very many tokens that what is, is uncreated and indestructible, alone, complete, immovable and without end. Nor was it ever, nor will it be; for now it is, all at once, a continuous one.” [Burnet’s translation, see above].

therefore it would necessarily partake of God's essence, and hence be identical to God. Here we are: we have finally come to know the pure essence of the being. And this we achieved without having to resort to the deceitful and misleading senses. The veil of ignorance may be removed only by virtue of the intellect.

Anselm's argument concerning the existence of God is based upon the very same theoretical foundations as Parmenides' approach, namely that: a. true knowledge is only possible through abstract meditation, b. logical and ontological relations coincide and, c. thinking and being are the same. In Anselm's view God exists only because we can intellectually grasp the idea of a supreme being, because God, as Russell points out, is by definition the greater object of human intellect.¹³ Such a being should also exist, because if it didn't, then another one, as great as the former – or even less – but real, would be the greater object of human intellect. In other words, supremacy – or greatness – entails existence. And why is this so? Only because something non-existing cannot be as great as something existing; to wit, if God didn't exist, the human mind would have been occupied by the idea of a maybe lesser, but more real greatest object. Since, however, the greatest of all beings we can think of is by definition God, God should also exist. In short, God exists because we can think of a supreme being, which necessarily exists, since otherwise we wouldn't be able to think of it – and instead we would be thinking of something else; this supreme being can only be God by definition. It is mandated by logic – as it is also mandatory *to* logic – that God exists as the greatest object of (and in) our intellect. If Anselm was right, he would have probably been credited with discovering the Holy Grail of philosophy; for I think there is no philosopher, especially among those who take fancy in metaphysics and ontology, who wouldn't be mesmerized by the idea that whatever he or she thinks of, actually comes – or is – into existence outside his or her thought, and this only because he or she thinks of it. The reverse, however, seems much more promising: nothing that is logically inconsistent or unintelligible may be allowed to exist in reality. To Spinoza the ultimate logical absurdity is the presumption of an interested God, to wit of a God that could be good or evil, either *per se* or towards humans.

Spinoza was in apparent contradiction with common sense and everyday experience when he rejected the very existence of evil – as well as that of good – on grounds of abstract meditation alone. To him evil – exactly as good – could be nothing else than mere modes or modifications of the same reality, which is the way it is by a divine necessity entirely transparent to the senses and gross meditation, and accessible

¹³ Russell, 417–418.

only to the sublimity of reason. In Spinoza's technical language, evil and good are just distinct ways we humans perceive, understand and describe the only possible – and thus, logically necessary, reality. “We neither strive for, nor will, neither want, nor desire anything because we judge it to be good; on the contrary we judge something to be good because we strive for it, will it, want it, and desire it.”¹⁴ Good and evil are only subjective interpretations of reality, *flatus vocis* in the terminology of Roscelin of Compiègne, deprived of any metaphysical or ontological foundations.¹⁵ And this is not due to some religious tenacity on behalf of Spinoza, but only due to what in his opinion is mandatory by reason.

Spinoza, unlike Anselm and Descartes, turned to the ontological argument to prove not that there is *at least one*, but that there is *only one* substance, God. “Except God no substance can be granted or conceived”¹⁶ therefore, “whatever is, is in God, and nothing can exist or be conceived without God”¹⁷. Let us notice the parataxis of the terms “exist” and “be conceived”, by which Spinoza denotes that the reality and the conception of it coincide in such a way, that the relations among ideas precisely correspond to relations in reality.¹⁸ It follows that relations or dependencies between beings can be interpreted as logical relations between distinct ideas. Under this scope the technical – in Spinoza's vocabulary – terms “be conceived”, “be” and “be in”, become much more clear: when he argues that “whatever is, is in God”, Spinoza means that the idea of any other being is logically dependent on the idea of God, in such a way that God is the explanation of any other being, exactly in the way a mathematical proof is dependent on its premises. In other words, without God no being could exist in our mind and, therefore, in reality, exactly as a club would not exist without its members, according to Scruton's allegory: we believe that the members of the club are *in* the club, but in Spinoza's technical language *the club* is in its members.¹⁹ Let us, however, return to God: if everything else is logically dependent on God, then it is also ontologically dependent on him. In other words, its explanation is *in* God. If so, however, Spinoza's universe allows for only one substance, God, since in Spinoza's mind and terminology a substance is “that which is in itself, and is conceived through itself, that the conception

¹⁴ Benedict de Spinoza, *Ethics*, translated by Edwin Curley (New York: Penguin Classics, 2005), III, P9, S.

¹⁵ “Illi utique dialectici, qui non nisi flatum vocis putant universalis esse substantias...”, Anselm, *De Incarnatione Verbi*, p. 285. Opera Omnia, vol. 1. Edited by F. S. Schmitt, 1938.

¹⁶ Spinoza, I, P14.

¹⁷ Ibid., P15.

¹⁸ Roger Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 39

¹⁹ Scruton, 40.

of which does not require the conception of some other thing”²⁰. This substance may have attributes and modes. These can not be conceived through themselves, but only as inherent in a substance. If, then, the conception of everything else is dependent upon God, it follows that there can be no other substance except God. This absurdity, apparently hostile to common experience, in Spinoza’s view is only a logical prerequisite. This is because to him God can only be defined as “a substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence”²¹. God “exists by necessity”, since if this wasn’t so, we should have to conceive of a substance whose essence wouldn’t entail existence, which is however absurd, since a substance may only be *causa sui*²² and, therefore, its essence “necessarily entails existence, to wit it is in its nature to exist”²³. God shall necessarily exist unless prevented. But God can not be prevented, therefore God necessarily exists.²⁴ If there was some other substance except God, it should be explained through some attribute of God. In such a case there would exist two substances to which the same attribute would inhere, which is absurd: these allegedly co-existing substances would either be of the same kind, or of different.²⁵ For Spinoza, however, we can *a priori* explain the existence of only one substance of a kind, but not of more than one. Therefore, the other-than-God substance should not be of God’s kind. In this case, though, this substance would be less perfect than God, since God is by definition the most perfect being, therefore it would owe its existence to God; in other words, God would be its ultimate explanation. In Spinoza’s terminology, this substance would be *in* God, therefore it would be no substance at all, but rather an attribute or mode of God.

Like Parmenides, Spinoza argues that all beings are one: *εν το παν*. The multitude of beings our senses testify for is nothing else than the modes or attributes of God, together with every one of the numerous conditions or situations a human may find him or herself in: war, genocide, famine, what we in general call evil, is nothing else than modes of God as necessary as any other. These untoward situations are no more wrong than they are right, no more evil than they are good. They are just necessary. Only those whom Parmenides refers to as *ἀκριτα φύλα*, those that have surrendered themselves to the language of man, according to

²⁰ Spinoza, I, D3.

²¹ Ibid., D3.

²² “By cause of itself I understand that whose essence involves existence, or that whose nature cannot be conceived except as existing.” Ibid., D1.

²³ Ibid., D7.

²⁴ Scruton, 45.

²⁵ Sherry Deveaux, “The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza”, *Synthese* 135.3 (2003): 329–338, especially 334–335.

Moses ben Maimon, the ones that thoughtlessly travel on the way of opinion, may believe in good and evil situations or things. Arguing that something is evil, one implies that it should be otherwise and, hence, that God could be otherwise. But this one is the greatest of all absurdities: God could be no different, because God is the way he is by logical necessity. Given this, if things could be different, this would only be due to the existence of some other substance, which, however, is logically incomprehensible and inconsistent, as we saw before. It is quite clear that Spinoza's world has no room for duality, not to speak for pluralism. Admittedly Spinoza's vision of the world contradicts common experience no less than that of Parmenides. If this is so, Parmenides and Spinoza would promptly agree, so much the worse for common experience.

Evangelos D. Protopapadakis

Université d'Athènes
eprotopa@ppp.uoa.gr

PAR L'ESPRIT À L'EXISTENCE ET PUIS À L'ÉTHIQUE:
L'ÊTRE DE PARMÉNIDE, LE DIEU D'ANSELME
ET LE REJET DU MAL PAR SPINOZA.

Résumé

La philosophie Grecque classique de son premier pas à sa lutte à comprendre le monde matériel a été marquée par la contradiction – quelques fois couverte et quelques autres apparente et même intense, mais jamais vaine, – entre l'esprit et les sens, entre le logos et la perception ou, si l'anachronisme est permis, entre le réalisme et l'idéalisme. Parménide est le premier philosophe mentionné qui soutient avec insistance que la réflexion et l'être sont le même avec son aphorisme bien connu “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι” et que “la rue de la vérité”, qui est opposée à “la rue de l'opinion”, passe seulement à travers l'esprit, comme la vérité est inintelligible par les sens illusoire. Ainsi ce que l'entendement humain peut fermement concevoir pourrait seulement être vrai, et – par un pas facile mais pas également éclatant, vice versa: ce que l'entendement humain peut fermement concevoir est obligatoirement vrai. Dans cette épreuve j'ai l'intention à montrer le clair influence de Parménide à Anselme par rapport à l'argument ontologique renommé d'Anselme qui concerne l'existence du Dieu, et l'influence de tous les deux à l'*Ethica* de Spinoza, qui se base sur le principe central que Dieu pas seulement existe nécessairement – comme Dieu est concevable par l'esprit – mais aussi qu'il est par nécessité un tout à fait bon Dieu.

M. Mantzanas

Ecclesiastical Academy of Athens

SOUL AND TRANSANIMATION: ORPHICS, PYTHAGOREANS, PLATO AND THE EASTERN CHRISTIAN ORTHODOX TRADITION

ABSTRACT: Transanimation (or else transmigration or incarnation or reincarnation or metempsychosis or metensarkosis) is a theory supported by many religions, philosophical theories, systems and practices and many notable researchers. It is therefore worth talking about this theory that has so much occupied many exquisite minds. It is a theory which many people have believed in and based their theories on for many years. A natural incident may remain unknown for some time, at a certain place on earth, but it can never be completely destroyed, it will be back some time.

KEY WORDS: Orphics, Pythagoreans, Plato, Christianity, Gregory Palamas, soul.

The idea of the immortality of the soul, which suggests that there is a soul in every person that exists before birth and continues to exist after death was highlighted and projected by the religious movement of Orphism in the Orphic mysteries in the middle of the 6th century BC. This idea reflects beliefs of the East, as well as the modern theory of Hinduism and Buddhism, particularly with regard to the theory of transmigration of the soul or metempsychosis, which is interpreted as migration of the soul and more specifically, as the passage of the immortal soul to a new body at the time of death. According to the theory of reincarnation after death, when a man dies, the soul takes a short journey until it enters another body. After the death of the body, the soul experiences a crisis, which may become a punishment, that is a new metempsychosis, or a new reward, which is the final release from the circle of multiple metempsychoses, in order for the soul to acquire the divine and

heavenly element lying within it and become a pure spirit. The concept of transmigration of the soul is related to “the rebirth of the soul or the self through various natural or supernatural bodies, which are either human or animal, while, in some cases, they may belong to Gods’, angels’, demons’, plants’ bodies or lunar ones (the sun, the moon, stars or planets). The aforementioned idea of rebirth is also defined in literature as reincarnation, transmigration or metempsychosis...In ancient Greece, the philosophical teachings of Pythagoras, Empedocles, Plato, Plotinus, as well as the mystic cult of Orpheus were all based on the concept of transmigration. The myth of transmigration has ancient roots which is certified by the fact that it is central to the religious systems of numerous social groups that were scattered in various parts of the world”.¹ Early evidence attaches a prime importance to the theory of transmigration of the soul or metempsychosis in the work of Pythagoras (570–495 BC), in the sense of the incarnation of immortal souls at death in other human or animal forms and habitations with their transition from one body to another. Plato (427–347 BC) embraced the theory of the immortality of the soul (Meno, Phaedo, Phaedrus and State); the soul was supposed to have acquired the knowledge in the natural world long before joining the human body and, in this way, what we learn in nothing more than a recollection of what we have already known and we later forget. He also adopted the theory of transmigration of the soul – metempsychosis and he analyzed it eschatologically by developing a mythical and philosophical interpretation of the theory of recollection. It might be suggested that Plato: “combined the pre-existing beliefs on the fate of the soul. At the same time, he received a great influence of Empedocles, Pythagoras, the Orphics and others and he followed the example of the Vedas in creating a theory based on the dualistic belief that the soul is immortal and it is trapped in the body, as well in the physical reality in general because of its commitment to ephemeral possessions. Each incarnation is determined by the experiences of past life. The painful wandering of the soul in different beings ceases only when logos – a term used for the principles of order and knowledge – prevails and the pleasures of the material world are removed, so a man can achieve a pure contemplation of good (Phaedrus 247 d–e)”.²

The mystical teachings of the philosophical and religious³ society of the Pythagoreans, ranging from the 6th to 4th century B.C., proposed, as the ultimate doctrine, the theory of metempsychosis and the afterlife⁴

¹ Begzos, 2000: 381–382.

² Begzos, 2000: 383.

³ Hermanni, 2008: 16–36.

⁴ Kahn, 2001: 22–54, 90–92.

in general, according to which the soul exists after physical death in living organisms like an animal or a plant, until it reaches the point of catharsis and is finally united with the cosmic soul.

According to the religious and mystical beliefs and practices in the ancient Greek world called Orphism⁵ man is conceived of as a complex being composed of both the immortal soul and the perishable body (soma) which is regarded as the tomb (sema) of the soul. The liberation of the soul is achieved through physical death which sets the soul free from bodily imprisonment and impurity. The soul enters a circle of successive bodily lives through metempsychosis, which leads to its eventual release.

Plato, like Orphics and Pythagoreans, asserts that the body inhabited is the soul's prison (sema) and when the soul enters a body it forgets all perfect ideas previously encountered. The philosophical theories of Plato⁶ are based on the notions of recollection and reality, which place a great significance on his orientation.⁷ The "Allegory of the Cave", one of the most profound statements of Plato, expresses his "Theory of Forms (ideas)" and refers to the perceptive ability of man and how reality may not lie on the surface of things and sensation may be illusive. The "Analogy of the Cave" is closely related to the theory of metempsychosis and the catharsis of the soul⁸ from the changeable, material world of its eyes.

Transanimation (or else transmigration or metempsychosis⁹ of the soul or psyche) is an ancient philosophical and religious teaching theory, according to which, the soul of a body at death transmigrates to another one. It is a doctrine, herein an individual incarnates from one body to another, either human, animal, or plant. Generally the term "metempsychosis"¹⁰ is used only within the context of Greek Philosophy, but it has also been used by modern philosophers such as Schopenhauer, otherwise the phrase transmigration is more appropriate. The ancient doctrine of metempsychosis affirms that the souls go from hence into the other world, and return hither, and are born from the death. Men who have chosen the portion of injustice, and tyranny, and violence, will after their death pass into wolves, or hawks and kites, whither else can we suppose them to go. Another term sometimes used as synonymous with metempsychosis is Palingenesia. This theory was very probably introduced to the classical world by the Eastern world.¹¹ However, it was not incorporated as such in religion, but mainly became a subject for discussion in philo-

⁵ Bremmer, 2009: 183–208.

⁶ Wilamowitz, 1959: 559–604.

⁷ Steiris, 2010.

⁸ Burkert, 1960: 159–177.

⁹ Plato, *Phaedon*, 80d–82c.

¹⁰ Pelegrinis, 2010: 389–390.

¹¹ Grimes, 1996 and Edgerton, 1965.

sophical theories. The restive spirit, being thirsty to gain knowledge, does not content itself in exploring and discovering laws which are basic to both man's evolution and destination on earth. It is with great suspense that man is interested in knowing what is going to happen after death. What is its soul going to become? Will his earth-born personality survive? Will it come back on earth again so as to transmigrate in another body, and how can such a thing happen? Ancient intellectuals examine man's physical body not as a separate entity, like modern sciences do (anatomy, biology, physiology), but always in connection with the soul that coexists with it. Thanks to the soul, the body moves, functions and lives. The body is simply an organ that the soul is making use of. It is inconceivable to have a body without a soul. For philosophers such as Pythagoras¹² and Plato "man" meant much more than the "visible man". The Pythagorean way of life¹³ joins morality and religion. By using this term, literally speaking, they solely meant, the man along with the spirit and the soul that had been temporarily transmigrated to the human body, "Man needs the soul of the body"¹⁴. The soul draws its origin from the cognitive level, so as to express its structural set-up. It holds a middle position among cognitive and sensate standards, and it comes to animate the bodies by giving birth to space and time. The soul constitutes a part of the universal soul of the world, which is shared among individual souls, with the aim to gain the experience of the material world.

The theory of transmigration, or else pro-existence, was known in ancient Greece and was included in the Eleusinian doctrines and the Orphic rites. In ancient Greek philosophy and more specifically among pre-Socratic Philosophers, such as Heraclitus¹⁵ with its eternal fire, and others, such as Empedocles¹⁶ Anaxagoras¹⁷ and Anaximander¹⁸ the pro-existence of the souls was a prerequisite for the existence of eternal worlds and beings. The transmigration¹⁹ of the soul really preoccupied Pythagoras and was a very important "foothold" for his ethical and religious doctrine. The transmigration for the Pythagorean²⁰ community associated with the clearance or with the Purification. Since, however, the subject matter of the survival of the soul and its future progress goes back to an intellectual field and presupposes a mental evolutionary process, it is a matter that must have solely preoccupied the senior students,

¹² Huffman, 2008: 104–119.

¹³ Huffman, 2008: 201–225.

¹⁴ Plato, *Timaeos*, 42d, *Phaedon*, 70a–e, 82a–85b, 111c–115e.

¹⁵ Nehamas, 2002: 45–64.

¹⁶ Kamtekar, 2009: 215–238 and Balaudé, 2010: 87–100.

¹⁷ Mansfeld, 2011: 361–366.

¹⁸ Lebedev, 1978: 39–54, 43–58 and Lebedev, 1988: 56–57.

¹⁹ Huffman, 2009: 21–43.

²⁰ Riedwig, 2002: 32–85.

that is to say the ones that had already been initiated to the whole cosmology (Kahn *The Anaximander* 206–234) and bio-theory of the great philosopher. As a result, this theory must have been kept secret and must have not been notified to the people. This very important subject however, was certainly being expanded both by the *exoteric* disciples, as well as by the senior students initiated to this matter. It is clear, however, that the first ones expanded on the matter by listening to Pythagoras lectures, while the latter ones by being taught the inner secrets of the cult.

The lectures on metempsychosis, focused on ethically preparing and choosing those who would be competent, as well as on providing comforting satisfaction to those who were verdant. This teaching became quickly popular and many facts about it became known. As a matter of fact, much of this information was distorted by the non initiated ones and as a result the whole subject, as years went by, became a very innocent issue. As a consequence, intellectuals after Pythagoras turned out to attribute to Pythagoreanism various innocent and simplistic fabrications as regards his life and his teaching theories. On the contrary, the issue of the transmigration of souls was very well known among all commons, by means of external myths, which included ethical principles, such as the punishment after death, the judgment of souls and so on. According to Pythagorean tradition, the unification of the soul to the body is considered to be a downfall, an abnormal situation and the transmigration of the soul is considered as the sole evolutionary spiral way of purification. The theory of transmigration of souls was taught to Pythagoras by Pherecydes of Syros, while many believe that he learned about it from the Orphic tradition, to the mysteries of which he had been initiated.

Herodotus²¹ for the transmigration of souls, supports that the Egyptians were the first ones to believe in the immortality of the soul. According to Egyptians,²² when the body decays, the soul transmigrates to another body that is being born that very moment, until it passes through all the cycles of life existence (animals, amphibia and birds). Then, it comes back and reinstalls itself to a human body. This evolutionary process lasts 3.000 years. Herodotus supports that some Greeks used this theory and started teaching it. He must have certainly implied that Pythagoras²³ and Empedocles were some among them. By judging from the various articles that he and other ancient Greek and Roman writers left us, we may roughly conclude, that in the Greek-Roman world the following view on death and metempsychosis was dominant: the human

²¹ Mikalson, 2002: 187–198.

²² Osborne, 2000: 329–356.

²³ Huffman, 2008: 284–304.

soul remained dead for 3.000 years. The particles consisting the human body that died would lose their cohesion and would turn out to constitute the bodies of plants and animals that would as well die, when their time would come. The particles of the dead body would then compose, along with other ones, the particles of other animals and plants, and so it goes on. That would last for 3.000 years. By the end of this time period, the human soul would gather its particles, that is to say the ones that initially constituted its body, and would form, like a bird forms its nest, a new body for a human being to be reborn. Downfall or fall of the soul?

Plato (*Phaedrus* 245c–e) talks about immortality of the soul. He states that initially the soul bears wings. As long as these wings are strong, they hold the soul in the heavenly quarters. When the soul loses this strength, it transmigrates at first to human bodies, so as to achieve its rise once again, but, failing to do so would probably mean that it “sinks” again to animal bodies. He stresses out that the soul of a real philosopher may again regain its wings after 3.000 years and come back to where it once belonged; while for common souls a time period of at least 10.000 years is necessitated for this. Souls being born into human or animal bodies may probably be the outcome of their fall or downgrade from an upper world to a lower one, but there is always the possibility for the soul to rise towards the source of the upper world. It is well known that Plato considered the body as the “grave” of the soul and at *Kratylus* he agrees with Orpheas’ teaching, according to which the soul is punished by its’ unification to the body. Plato²⁴ uses the following examples about Er, the son of Armenius, of Pamphylian origin: “Er, the son of Armenius from Pamphylia, a brave warrior, was killed in battle. For ten days his dead body remained at the battlefield, among the dead bodies of other warriors that had started to decay. When, on the twelfth day, his body was transferred home and was placed on the altar fire, the hero rewoke and started telling his peers whatever his soul had seen and listened to, in the other world. So, his soul, that had left the body, had walked along with other souls to a rather daemonic place.²⁵ In this place there were four openings grouped in pairs: two openings in the earth, one next to the other, and two openings in the sky. In between these openings, judges were sitting who, after reaching the verdict, would order the moral people to head right and upwards through the sky, while the immoral souls were ordered to head left and downwards. When Er presented himself, he was told to listen and observe carefully all the going-ons so as to report everything later to the humankind. So, he watched the souls that had been judged to proceed towards the two openings, while others

²⁴ Kraut, 1992: 9–50.

²⁵ Adams, 1977 (2000): 109–117.

were coming out of these two openings. The souls coming up from the earth's opening were full of dust and thirst; the souls coming down from the sky were clean. So, the souls headed for the meadow and camped there as if there was a fair. The ones coming from the earth were crying and weeping for their awful experiences during their chthonic route which lasted a thousand years. The ones coming from the sky had so many things to say about the spectacles and the pleasures they had enjoyed! The souls that had committed bad deeds (treacheries, capital offences) would be punished ten times over because of their illegal actions. The souls that had done good practices would be rewarded ten times over for their good deeds. Even heavier were the punishments for those who had disregarded their parents, or the Gods,²⁶ or even for those who had killed a human being with their own hands. Ardiaeus the dictator of Pamphylia who had committed many and heavy crimes, was hung from his hands and toes by the avengers of the other world and was dragged over the bushes' prickles. Afterwards, he was sent together with other people of his kind, into Tartarus. Seven days the souls remained in the meadow and then they went through a place where they could see a rainbow shaft of light which was much brighter and clearer than this one. It was straight as a pillar and was pointing to both the sky and the earth. It was at the centre of the universe. The spindle of Necessity was hanging off the extremities of these shafts of light. This spindle rythmes the revolving of celestial bodies around the Earth. The whorl of the spindle was concave, and was comprised of seven extra whorls; the outer one was the firmament, the seven whorls being the "orbits". Each of these orbits created a perfect circle. The Sirens were present on these circles, and they were turning round, one Siren being in each circle. Each Siren would give out the sound of one and only one musical tune. All the eight sounds would create a harmony (the music of the orbits). From the lap of Necessity, the three daughters of the Goddess Necessity, known as "The Fates"²⁷ (Lachesis, Clotho and Atropos) were watching, sitting on thrones, the revolving of the spindle. By reaching this place the souls were forced to choose their next life. The announcer of Lachesis presented many life styles in front of them, and standing on a podium, started the speech of The Fate, calling the souls to choose their lottery token. Each soul, according to the order of its lottery token, had to choose a certain life. The immoral souls opted for a majestic life, without taking into consideration how much unhappiness there is behind these glorious lives. The souls that had experienced hardships in their previous lives were now careful not to be mistaken by the deceitful spark of life. So, Odysseus who had

²⁶ Alston, 1986: 287–306.

²⁷ Bernstein, 2002: 65–84.

a glorious life and had much travelled around the world, chose the life of a quiet individual. Whatever was to be the choice of life, it was irreversible. Then the souls traveled from the dry Plain of Oblivion, to where the River of Neglect flows. Whichever soul drank some of this water, would forget everything experienced in its previous life. At midnight, there was an earthquake and suddenly the souls were lifted from where they lay into the night so as to reach their rebirth. Er was not allowed to drink this water. He could not remember anything of his journey back to his body, but he suddenly opened his eyes to find himself lying on the funeral pyre”.

The myth about souls falling off the extramundane world to a material body(soma-sema)constitutes the first belief of an old controversy among Philosophers. The second belief was that soul’s descent to the other world. The difference in these beliefs is great. Plotinus, the founder of Neo-platonism,²⁸ took the responsibility to give clear and precise answers to the question: “why does the soul abandon its beatitude and comes to test itself reincarnated in earth”? In the “Enneads” (IV, 3, 14 and V 20–21) Plotinus²⁹ states that if the soul remained in the spiritual world, it would be idle and passive, without being able to offer anything to the universal evolution or even enrich itself with the experiences it ought to have so as to take action. By means of life experiences, the soul motivates and activates its knowledge, applies its endless possibilities and comes back even stronger and more perfect than what it was before its descent. He goes on to support that even if the soul’s descent to a body is considered as a necessity for the organization of the world, or even as a mission, it is certainly not a punishment. That however does exclude the fact that this procedure is a long trial out of which the soul must be the winner. Whether the trial is going to be beneficial or effective for the soul’s evolution, it all depends on the transmigrated soul. Plotinus has observed that all souls do not act the same way during the transmigration trial. Some succumb to evilness and injustice. Souls carrying heavy physical burdens cannot return to the spiritual world after death. They will transmigrate to other animal or human bodies, in accordance to the experiences felt in their lifetime. So, within the eternal scheme of things, there will be a punishment for the evil-hearted and a reward for the good ones.

Olympiodorus,³⁰ describes the descent of the soul in a remarkable manner: “Following Persephone’s way, the soul comes to birth. It is divided via birth by Dionysus, placed into the body by Prometheus, and is then set free by using the force of Hercules. Being helped by Apollo and Athena the Savior, the soul comes to an entity again and reaches purifi-

²⁸ Blumenthal-Markus, 1981: 79–95, 138–152.

²⁹ Lloyd, 1998: 164–184.

³⁰ Olympiodori, 1968: 24.

cation with philosophical discipline". Via excessive discipline the wise ancient thinkers could "hide", within the myths of Hercules, Odysseus and others who descended to Hades and quickly returned the deliverance from the transmigration bondage. Proclus,³¹ reports that Hercules, being purified by holy initiation rituals, gained his position among Gods. It is known, what in a terrible condition his soul was found, while being captive in his own body. Pindarus, in a poem referring to Plato's dialogue "Maenon", reports that Persephone sends to the Kingdom of Hades, the souls she has accepted, for purification, after they have spent nine years in the upper world. He goes on to report that from these souls, bright kings and brave men, in wisdom as well as in strength, are reborn. Empedocles works on the theory of souls' itinerancy, in a series of Diels³² extracts, which have been preserved (Pre-socratic Philosopher). At the B 115 extract, it is stated that if a soul is stigmatized by murder or any other crime, it "wears" the clothes of a common soul, strolls away from the land of "Makaroi" (the Blessed Ones) and abandons oneself to all kind of elements. "I am one among these people, being exiled from Gods, and a wonderer, because I have followed the calls of dissension" says Empedocles. At the B 117 extract he supports that he had been a youngster, a daughter, a bush, a bird and a speechless fish.

The theory of the transmigration involved soul and immortality of the soul and it accepts that souls can animate bodies of animals, as a punishment, and that the human virtues animate heroes, in contrast to the modern theory which considers that souls have a linear evolution because they are to be refined due to their progressive animations in earth.

Porphyry,³³ one of the most important Neo-platonic Philosophers, does not agree with Plato's point of view in two parts: he says that the human soul cannot animate the body of an animal and that "once purified", the human soul, does not animate a human being again, but follows its' destiny, that is to say "apotheosis". In other words it settles to the Elysian Fields. The souls of the heroes are an exception to this rule because they voluntarily come back on Earth and are animated so as to enlighten humankind. Such is the case of Pythagoras, whose soul was transmigrated in order for him to teach his experiences to the mankind. The fact that Pythagoras was initiated in various Mysteries, does not change the situation, because he had to "recall" the truth of which he had "innate knowledge" and adapt himself to the space and time in which he was born. Hierocles,³⁴ comments (verse 55) in one of his annotations

³¹ Kutash, 2011 and Lang, 2005: 150–169.

³² Diels-Kranz, 1969 and Guthrie, 1962: 32–68.

³³ Porphyrii, 1963: 17–52 (Vita Pythagorae 18, 19, 39, 54).

³⁴ Hierokles, 1983 and Schibli, 2002.

on the *Golden Verses* of Pythagoras, which says: “you should neither hope for the impossible nor should any of the beings escape your mind”. He very clearly wants to show how many people have deceitfully interpreted the Pythagorean and Platonic teaching on metempsychosis.³⁵ “If somebody expects, after his body dies, his soul to animate that of an animal, due to his defects, or that of a plant, due to his emotional passivity, and he, himself, takes the opposite direction to the one he was supposed to take so as to be a better human being, and hopes for the impossible, then he precipitates his soul to an inferior being, he is being deceived and he is totally ignorant of the fact that the sort of the soul cannot, in any way, change”. He claims that the theory of metempsychosis is nothing but an image and an allegory for us to be taught that human beings can become similar to animals due to their defects or even Gods thanks to their virtues. For many centuries, various things have been told, about the immortality of the soul, after the body dies, by various Philosophical movements (Heaven and Hell, Tartarus, Elysian Fields, etc). All these are however allegories and assumptions, which thinkers at all times used and commented on, by using mythology.³⁶ The truthfulness of these assumptions cannot be proved neither with the use of the brain nor with syllogisms. What man has to realize and accept is that laws governing life after death are superior to what the human mind can understand. These laws are Rhadamanthine and fair at the same time, so it is impossible that they may lead to misjudgments or delusions. Hierocles states: “Holy is the person who knows the Divine Science well and offers his death as a great honor to the Divine... Every human being who tries to honor the Divine in other ways and does not offer himself as a sacrifice, he then falls prey to his exoteric prosperity and his efforts are useless and futile”.

Apart from the Pythagorean philosophers, there existed other groups of thinkers, philosophers and theologians in ancient Greece. The Orphic Philosophers,³⁷ was one of the most important and venturesome groups, that have influenced much of today’s monotheistic religions. The Orphic Philosophers had taken a very brave and radical step for their time. Not only did they believe that the dead soul can come back on Earth, (metempsychosis) but also that someone can get out of the eternal cycle of the continuous metempsychosis. In Olbia at Pontus Euxinus, there were discovered bone tablets, dating back to 5th century BC, with the following inscription: life-death-The Orphic Philosophers had been the forerunners

³⁵ Claus, 1981: 56–88 and Mattei, 1995: 32–78 and Baltés, 1972: 78–88 and Barnes, 1986: 100–120 and Burkert, 1960: 159–177 and Cornford, 1922–1923: 137–150, 1–12.

³⁶ Huffman, 1999: 66–87.

³⁷ Hermannus, 1971.

of philosophical thought and since the 5th century BC there have been preserved written documents attributed to Orpheus. The “Golden Verses” of Pythagoras, the orphic theory of transmigration and the platonic theory of transanimation have many have much in common.³⁸ There is some old tradition, that we keep in memory, according to which the souls from here descent there (to Hades) and here they return again, and it is the souls of the dead that are re-transmigrated.³⁹ There is indeed resurrection, people are born following other people’s deaths, and the souls of dead people exist. The naive souls are in a good condition, while the evil ones are in a worse condition.⁴⁰ The Orphic doctrines were known as the Sacred Poems. One basic difference between the Orphic and Pythagorean Philosophers is written documents, which Pythagoreans did not like. These Orphic doctrines are preserved till today, from the scripts of Plato, Aristotle, Herodotus, as well as from those of Platonic Philosophers such as Plotinus, Porphyry, Damascius, and those of Christian authors such as Athenagoras and Clemes. Authentic documents of the Orphic Philosophers are being constantly discovered (in bone tablets and papyrus scrolls found in graves) from Pontus Euxinus up to south Italy and the island of Crete. There exist many similarities between the Pythagoreans and the Orphic Philosophers, and although their views do not coincide, they have both borrowed enough data from each other.

The Orphic philosophers⁴¹ were teaching that the body is the prison to the soul (σῆμα). It is where the soul is kept and *saved* till the time has finished for the soul to serve its sentence. The orphic philosophers were saying that, with various rituals, they could purify people and the town where they’d live, (since the town is the macrocosm of man) from their sins (Plato, Republic). They would never eat or sacrifice animals, but on the contrary they would teach people how to avoid any kind of bloodshed (Aristophanes-the Frogs / Plato-Laws). At the 5th century BC, many *circuses* (this is the name used for these groups of Orphic philosophers) would travel around the Mediterranean and talk about the immortality of the soul and its’ rebirth, so that the word orphic became a synonym to metempsychosis.⁴² The three doctrines of faith are very important for the theory of metempsychosis. The first and most important doctrine is that the soul is separated from the body, since it is a separate entity. Till then Greeks would believe that the soul was a faithful but immaterial copy of the body, which abandons the dead person, the time of death, so as to reach the kingdom of Hades. This was also believed by the Egyptians

³⁸ Rice, 2006: 123–139.

³⁹ Plato, *Phaedon*, 70c.

⁴⁰ Plato, *Phaedon*, 72d–e.

⁴¹ Shanks, 1994: 45–59.

⁴² West, 1962: 121–122, 1968: 288–296.

and afterwards by us as well. The orphic philosophers said that the soul is what stimulates man, the soul is the origin of everything, so the body is nothing else but a grave or the prison to the soul. The soul is always alive, living either within one body or within another one. The soul is the real human being.⁴³ This is in fact the second doctrine, which sees the body as a signal, a grave, but also as a sign that the soul is alive and moves. Because, due to necessity laws, (laws of degeneration, pain, grief, unhappiness and hunger) the soul has to belong necessarily to a body, this means that this body, apart from being a prison to the soul, it does save the soul.⁴⁴ The third doctrine explains why and how this is done. It is the doctrine about faith on the transmigration of the soul. Since the soul is separate from the body and the body simply saves it, every time we die, the soul searches for a new body. Which is the law defining the attachment of the soul to the body? The Orphic Philosophers believed that since the soul is divine and something forces it to be somewhere attached, this must be a form of punishment for an offence previously committed. So, by passing through the body, and apart from the fact that the soul is imprisoned, it is also liberated, because it serves a sentence, and when the sentence ends, then the vicious circle of the repeated metempsychosis also comes to an end.⁴⁵ The soul of human beings is immortal, it will either terminate its' cohabitation within the body, which is what people call death, or it will be reborn, but it will never be lost.⁴⁶ The soul, after death, animates a body again; and again it separates itself from the body and this happens many times, and in circles. That is why the Orphic Philosophers were praying both for these circles to be terminated, (the circles of metempsychosis) and for these souls to achieve redemption from the evilness of human beings.

It is obvious that a sin is the reason of the transmigration of the soul. The Orphic Philosophers, by means of their myth, that of Dionysus and the Titans, give us an explanation of that reason. According to the Orphic Philosophers, the Titans, the immoral ancestors of human beings are blame. According to this myth, Dionysus, the son of Zeus and Persephone (the legal wife of Pluto) and the last possessor of the kings' sceptre, was approached by the Titans at the palace of Crete when he was a child. Infant Dionysus was offered presents, among which a mirror. When infant Dionysus was looking at his eidolon in the mirror, he was attacked and killed by the Titans, who wanted to take his power. Because they did not want their awful crime to be revealed, they slew the body and

⁴³ Plato, *Leges*, 903d.

⁴⁴ Plato, *Menon*, 81b.

⁴⁵ Kern, 1972 (2004).

⁴⁶ Plato, *Timaeus*, 34c–37e.

ate it. Athena, who also participated in this heinous crime, was given to eat Dionysus' heart. She decided however, not to eat it all, but save some. She then denounced Titans to Zeus. Zeus, enraged, slew the Titans with his thunderbolt and from their ashes he made the human race, by adding some water. Since the Titans had eaten Dionysus, the divine element passed into them and from them into us, the human beings. This is why human beings stood out in between the other beings of the animal kingdom. They carried both a divine nature but also a heavy crime. The resurrection of Dionysus occurs later, out of the part of his heart that was saved by Athena. As we have already said before, the Orphic Philosophers believed that the human beings could be purified from this curse and finally put an end to this vicious circle of the metempsychosis.

Metempsychosis is a teaching theory being present in the philosophy of many religions, such as Manichaeism,⁴⁷ Gnosticism,⁴⁸ Buddhism,⁴⁹ and Taoism,⁵⁰ in China, India, Egypt and Japan. It is also present in some old religions in the Mediterranean Basin, such as Orphism. If we study deep into time, we will see that the theory of metempsychosis embraces human race for some thousand years and then bends for some years, mostly within Europe, where the metempsychosis theory falls asleep. The signs of the times show that we are to be found at the end of this ... bend. In ancient Egypt, the impermanence of the body and, at the same time, the immortality of the soul, were taken for granted. In the Egyptian Book of the Dead, there are analytical reports about the soul's journey. In Zainism,⁵¹ it is believed that the karma of previous incarnations, which is not yet extinguished, is attached to the karma of new incarnations. The soul can be liberated from it by means of dictates of religion and more specifically by the "Ahimsa" (absence of violence). In Hinduism, the procedure of birth, death and rebirth is thought to be endless, unless someone manages to conquer "Moksha" (salvation of the soul), by "reaching" the truth. The truth every human being must "reach" lies in the fact that the individual soul (Atman) and the absolute soul (Brachman) are identified. Whoever reaches this truth escapes the circle of births (Samsara). Buddhism is based on the teaching theory of metempsychosis. The solution lies in finding full equilibrium. Only via discipline and meditation, can someone be liberated from births and deaths and reach a state of Nirvana, in which the mind is free from craving. The transience of human personality is mentioned at the *Bardo Thodol* (the Tibetan Book

⁴⁷ De la Vaissière, 2005: 357–378.

⁴⁸ Pagels, 1975 and Williams, 1996.

⁴⁹ Siderits, 2007 and Ronkin, 2005 and Ruegg, 1977: 1–71.

⁵⁰ Herman, 1996 and Puett, 2003 and Robinet, 1979: 37–70 and Sivin, 1978: 303–330.

⁵¹ Battacharya, 1994 and Benesch, 1997 and Sharma, 2001.

of the Dead)⁵² and advice is given so that the deceased person can have a better journey. According to Hindus and Buddhists there is no God able to decide on where someone's soul will transmigrate. Will it transmigrate to Heaven, Earth, or Paradise? Will this soul animate a human being, an animal or a plant? It is the human being itself who takes that decision based on its' actions and thoughts. The circle of incarnations is extensively described in the so-called "Tibetan Book of the Dead" which seems to have been written in the 8th century AD. The real title of this Book is *Bardo Thodol* (which means: the intermediate state, that is to say, the state between two incarnations). Let's recite the following major points of this teaching theory, on which this "Tibetan Book of the Dead" is based: All the possible states (or Kingdoms) Paradise, Hell and Cosmos, are states that our mind have created. All states are transitive and deceitful. They do not belong in any reality and are only existent in the minds of those who conceptualize them. In reality, there are not such beings as Gods, Daemons, Spirits or Smart persons. All these, are states and phenomena emanating from one single cause.⁵³ As long as enlightenment does not break down this cause, death will be followed by birth and birth by death, without this reaching an end, as was Socrates' conviction, among other philosophers. Existence after death is nothing else rather than the continuation of the human existence but under different circumstances; these ones being the fabrication of counterfactual and deceitful phenomena. Both these states, the state of life on earth and that of life after death, are karmic. The different states of mind, between death and birth, are defined by the previous actions of humans. From a psychological point of view, this is an extensive "state of dream", having different space dimensions, which are full of deceitful visions emanating directly from the mind of those who conceptualize them. These visions are blissful and heavenly if the karma is good; they are sordid and damned if the karma is bad. If enlightenment can't be reached, birth and incarnation in the human world – directly from *Bardo Thodol* (the intermediate state between death and birth) – are inevitable. Enlightenment stems from the realization that existence is not real. Such a realization is possible in the human world either at the time of death, or during the whole procedure of the state after death (or else intermediate state) or in some of the non human kingdoms (cosmos). When humans achieve enlightenment they are liberated from the vicious circle of deaths and births, they achieve salvation and can then cross the ocean of temporal existence and reach Nirvana. Nirvana⁵⁴ is beyond every other world, Paradise, Sky or

⁵² Coleman-Thupten, 2005–2006.

⁵³ Radcliffe, 2008: 16–39.

⁵⁴ Gombrich, 1997 (2002).

Hell. It is the end of sorrow and the end of tears. It is easy enough to tell the similarities at the speech below given by Buddha to his students, with relevant speeches of Jesus Christ as concerns the Kingdom of Heaven: “There is, my students, a kingdom that has no land, no sea, no plants, no air. It is not an infinite space, neither endless thinking, nor a gap, nor ideas or non ideas. It is neither this world nor another one. I don’t call this world the advent, or the departure, or even immobility. It is the end of sorrow”. In order to finish with the Buddhist view on metempsychosis let’s see what Buddha himself says about this major issue: “If someone ever wishes to recall his various ephemeral states in the past, before one, two, three, four, five, ten, twenty, fifty, hundred, thousand, or hundred thousand births, his births before an eternity of catastrophes, or even before an eternity of rejuvenations, so that he can say: At that place, I had this name and this family, I belonged in this caste and I had this profession; I experienced this kind of happiness and pain, and I lived there for this number of years and when I left that place I was incarnated again but in another place, where I had this name and this family, I belonged in this caste and I had this profession, I experienced this kind of happiness and pain, and then I was reborn here, which means that I am able to recall my various ephemeral states in the past – then I say to this person that if he manages to get his mind concentrated in order to achieve any kind of wish, even that one of recalling his previous lives, then his wish will be fulfilled”. In Sikhism, metempsychosis is taught as a doctrine; it is moreover believed that when the time of the ultimate judgment comes, and this time will sooner or later come, God will absorb all the souls (incarnated or non incarnated ones) no matter where these souls will be.

The Judeo-Christian teachings accept that there is a beginning as well as an end to the world, that is to say there is a linear worldview, as opposed to the philosophical circular worldview, according to which everything is recycled and repeated. The Christian religion supports the view that the soul does not pre-exist in the body; is it attached to a human body and it is immortal. In Christianity, the body is overvalued, as it is perceived as the temple of the spirit, whereas according to most ancient philosophical theories and various modern religions, the body is considered to be the prison and the tomb of the soul, with the soul striving to be released so as to regain its divine ancestry. Animals have a body, but they lack logic and an immortal soul; they only have mental principles, such as recollection. After physical death, man ceases to constitute a totality of a body and a soul. The soul is the sole survivor and it is neither prone to good nor to evil. Christian religion rejects the pre-existence of the souls and it is also opposed to the theory of the pre-existent life, which goes some way towards showing that the notion of transmigration of the

soul is incompatible with Christian faith. What Christian religion accepts though is the medical and philosophical doctrine of the spirit, which explains the relationship between the body and the soul. The term spiritual body is often synonymous with the soul. According to Christian dogma, the fact that several people identify metempsychosis with Resurrection is a misconception, as the idea of metempsychosis is related to earthly beings whose soul migrates from one body to another, whereas Resurrection is a transition to another extrasensory and super sensuous state.

The Eastern Christian Orthodox tradition does not agree with the theory of reincarnation. It is prominent in the above theory that the metaphysical actuality is more significant than the materialistic reality of the body. Humans live only once. After dying the soul experiences the mortal reality but it cannot return to the body. The Eastern Christian Orthodox tradition acknowledges the body as the soul's temple but it does not concede the spirit's reinstatement to the body⁵⁵.

The theories of the Orphics, the Pythagoreans and Plato alike are bound to the idea of metempsychosis, as they share a focus on the notion of tomb-body-sema relationship. The soul is trapped and strives to escape its confinement inside the body. The aforementioned theories are adverse to Christianity, according to which the body is the vessel of the soul and body and soul together make one unique human being. It is a foregone conclusion that the theory of metempsychosis or transmigration of the soul is an issue of universal interest, which also influences the concepts of philosophical theology throughout time.

The Eastern Christian Orthodox Tradition supports the mystical theology (Theoptia-ousia-energeia-apatheia-apraxia). See (John Damaskinos, Gregory Palamas, Maximos Omologitis, Gregory Nyssa) What this paper of the Eastern Christian Orthodox Tradition shall attempt is a brief presentation of the most important views for the Soul and transanimation in later Byzantium and especially by St. Gregory Palamas⁵⁶ and others. The theology of Gregory Palamas⁵⁷ is an ethical theology and a theology of action. Bioethics include the philosophical theology of soul, body, cognition, truth and falsehood. Theology is a Bioethic and for Gregory Palamas⁵⁸ et al is a philosophy of heart and mind. The human being is regarded of comprising both a body and a soul, on which God's actions are influential. The human must acquire Apatheia in order to fight passions and desires. These views led St. Gregory Palamas and other philosophers to write his account of the human soul, based on the writings of the Fathers,

⁵⁵ PG 90, 1008B, PG 90, 1048A, PG 90, 1181AB, PG 91, 533B, PG 91, 1285AB, PG 3 872A, PG 3 668B, PG 3 672A

⁵⁶ Terezis, 1999: 93–98.

⁵⁷ Ioannidis, 2007: 15–132.

⁵⁸ Terezis, 1995: 242–282.

the Bible, and his own personal experience of theosis-apatheia-apraxia. Gregory Palamas⁵⁹ and others connect philosophy and theology and illustrate the meaning of metaphysical theology. Metaphysics is significant for the spiritual endeavor for the human to connect with the God as it is related to the connection of Philosophy and Theology, The Bioethics of Gregory Palamas and the likeminded thinkers include the inner harmony of human actions. The faith in the virtue theory and the subsequent action create the unity of metaphysical ethics with the theological ethics. The theological ethics of the uncreated but contributive divine light creates the divine energy of logos, illumination, brightness and glory of good.⁶⁰

BIBLIOGRAPHY

- Adams Robert, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, reprinted in Hasker *et al.* (2000), pp. 109–117.
- Alston William, "Does God Have Beliefs?", *Religious Studies* 22, 1986, pp. 287–306.
- Balauté J.-F., *Le savoir-vivre philosophique: Empédocle, Socrate, Platon*, Paris: Bernard Grasset, 2010.
- Baltes M., *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden: Brill, 1972.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, London: Routledge 1986.
- Battacharya H., *Jaina Logic and Epistemology*, Calcutta: K. P. Gagchi and Company, 1994.
- Begzos M., *Thriskeiologiko Lexiko*, Athens: Ellinika Grammata, 2000.
- Benesch W., *An Introduction to Comparative Philosophy*, London: Macmillan Press, 1997.
- Bernstein Mark, "Fatalism," in Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 65–84.
- Blumenthal H. J. – Markus, R. A., *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London: Variorum Publications, 1981.
- Böhme Robert, *Orpheus: Der Sänger und seine Zeit*, Bern – München: Francke, 1980.
- Böhme Robert, *Orpheus: Der Sänger und seine Zeit*. Bern – München: Francke, 1980.
- Bremmer Jan N, "The Golden Bough: Orphic, Eleusian, and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in Aeneid VI", *Kernos* 22, 2009, pp. 183–208.
- Burkert W., 'Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"', *Hermes* 88, 1960, pp. 159–177.
- Burkert Walter, *Mystica, Orphica und Pythagorica*. Herausgegeben von Fritz Graf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

⁵⁹ Terezis, 1993: 8, 101, 111–118.

⁶⁰ Westphal, 2006: 1–9.

- Claus D., *Toward the Soul-An inquiry in the meaning of Ψυχή before Plato*, Yale University, 1981.
- Coleman Gr., – Thupten J.,(eds.), *The Tibetan Book of the Dead* [English title]: *The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States* [Tibetan title], composed by Padma Sambhava: revealed by Karma Lingpa, translated by Gyurme Dorje, London: Penguin Books (2005) – New York: Viking Penguin, NY, 2006.
- Cornford F. M., “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”, *Classical Quarterly* (1922–1923), 16, 137–150, 17, 1–12.
- De la Vaissière Ét., “Mani en Chine au VIe siècle”, *Journal Asiatique* 293 (1), 2005, pp. 357–378.
- Diels H. and Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Vols., Dublin/ Zürich: Weidmann, 1969.
- Edgerton Fr., *The beginnings of Indian philosophy*, London: G. Allen & Unwin, 1965.
- Gombrich R., *How Buddhism Began*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997 (2002).
- Grimes J., *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, Albany: State University of New York, 1996.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London: Methuen, 1952 (1993).
- Herman J., *I and Tao: Martin Buber’s Encounter with Chuang Tzu*, Albany: SUNY Press, 1996.
- Hermanni Friedrich, “Gott, Freiheit und Determinismus”, in Christoph Schwöbel (ed.), *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50, (1), De Gruyter 2008, pp. 16–36.
- Hermannus Godofredus, *Orphica / recensuit, cum notis H. Stephani, A. Chr. Eschenbachii, I. M. Gesneri, Th. Tyrwhitti*, Hildesheim: Olms, 1971.
- Hierokles, *Kommentar zum pythagoreischen Goldenen Gedicht*, Wilhelm Köhler von Friedrich (ed.), Teubner: Stuttgart, 1983.
- Huffman C. A., “Two Problems in Pythagoreanism”, in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd and D. Graham (eds.), New York: Oxford University Press, 2008, pp. 284–304.
- Huffman C. A., “Another Incarnation of Pythagoras”, review of C. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence*, *Ancient Philosophy* 28, 2008, pp. 201–225.
- Huffman C. A., “The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus”, in *Body and Soul in Ancient Philosophy*, D. Frede and B. Reis (eds.), Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp. 21–43.
- Huffman C. A., “*The Pythagorean Precepts of Aristoxenus: Crucial Evidence for Pythagorean Moral Philosophy*”, *Classical Quarterly* 58.1, 2008, pp. 104–119.
- Huffman C. A., “The Pythagorean Tradition”, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A. A. Long (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 66–87.

- Ioannidis Nik., *Theologia kai Grammateia apo ton Θ' ai. kai exis*, Athina: P. Kiriakidis, 2007.
- Kahn C., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis: Hackett, 2001.
- Kahn C., *The Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York – London: Hackett – Columbia University Press, 1964.
- Kamtekar R., “Knowing by Likeness in Empedocles”, *Phronesis* 54 (3), 2009, pp. 215–238.
- Kern Ott. (ed.). *Orphicorum fragmenta*, Berlin: Weidmann, 1922. repr. Berlin: Weidmann 1972, Hildesheim: Olms-Weidmann, 2004.
- Kirk G. S., J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kraut R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Kutash E., *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, London – New York: Bristol Classical Press, 2011.
- Lang H. S., “Perpetuity, eternity, and time in Proclus' Cosmos”, *Phronesis* 50, 2005, pp. 150–169.
- Lebedev A., “TO ΑΠΕΙΡΟΝ: not Anaximander, but Plato and Aristotle”, *Vestnik Drevnei Istorii*, Moscow, 1978, Nr. 1, pp. 39–54, Nr. 2, pp. 43–58.
- Lebedev A., “Anaximander the originator of the *mixis* theory of matter and the founder of mechanistic physics”, in: *First International Conference on Greek Philosophy, Ionian Philosophy*, Samos, 27–31 August 1988 – Pythagoreion, Abstracts of papers, pp. 56–57.
- Lloyd A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Mansfeld, J., “Aristotle on Anaxagoras in Relation to Empedocles,” *Philologus* 155, 2011, pp. 361–366.
- Mattei J. F., *Pythagoras and the Pythagoreans*, trans. Kapsampelli K., Athens: Kardamitsa, 1995.
- Mikalson J., “Religion in Herodotus”, in Brill's Companion to Herodotus, ed. Egbert J. Bakker, Irene J. F. de Jong and Hans van Wees, Leiden and Boston: Brill, 2002, pp. 187–198.
- Morand An.-Fr., *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden: Brill, 2002.
- Nehamas A., “Parmenidean Being/ Heraclitean Fire”, in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston and D. W. Graham (eds.), Aldershot: Ashgate, 2002, pp. 45–64.
- Olympiodori philosophi, *In Platonis phaedonem commentaria*, ed. William Norvin, Leipzig: Teubner 1968.
- O'Meara D. J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Osborne C., “Rummaging in the Recycling Bins of Upper Egypt: A discussion of A. Martin and O. Primavesi”, *L'Empédocle de Strasbourg, Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 2000, pp. 329–356.
- Pagels El., *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia: Trinity Press, 1975.
- Pelegrinis Th., *Lexiko tis Filosofias*, Athens: Ellinika Grammata, 2010.
- Plato, *Complete Works*, John M. Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett, 1997.

- Plotinus, *Enneads*, 7 Vols., A. H. Armstrong (tr.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966–1988.
- Porphyrus, philosophi Platonici, *opuscula selecta / iterum recognovit Augustus Nauck*, Hildesheim: Georg Olms, 1963.
- Puett M., “Nothing can Overcome Heaven’: The Notion of Spirit in the *Zhuangzi*”, in S. Cook (ed.), *Hiding the World in the World*, (Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany: SUNY Press 2003.
- Radcliffe Edm., “Extra-Ordinary People: Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus.” *CPh* 103, 2008, pp. 16–39.
- Rice H., “Divine omnipotence, timelessness and the power to do otherwise”, *Religious Studies* 42, (2) 2006, pp. 123–139.
- Riedwig C., *Pythagoras, His Life, Teaching and Influence*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2002.
- Robinet Is., “Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism”, *History of Religions* 19 (1), 1979, pp. 37–70.
- Ronkin N., *Early Buddhist Metaphysics*, London: Routledge, 2005.
- Ruegg D., “The uses of the four positions of the Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism”, *Journal of Indian Philosophy* 5, 1977, pp. 1–71.
- Schibli H., *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press: Oxford, 2002.
- Shanks N., “Time, Physics and Freedom”, *Metaphilosophy* 25, (1), 1994, pp. 45–59.
- Sharma A., *A Jaina Perspective on the Philosophy of Religion*, Delhi: Motilal Banarsidas, 2001.
- Siderits M., *Buddhism as Philosophy*, Indianapolis: Hackett, 2007.
- Sivin N., “On the word ‘Taoist’ as a source of perplexity, with special reference to the relations of science and religion in traditional China”, *History of Religions* 17, (3/4), 1978, pp. 303–330.
- Steiris G., *Filosofia kai kosmos, Kosmologikes antilipseis kata tous Mesous Chronous kai tin Anagennisi stin Disi*, Athens: Institutou tou Bibliou-Kardamitsa 2010.
- Terezis Chr., *Grigorios Palamas. Methodologika*, Athina: Indiktos, 1999.
- Terezis Chr., *I Theologiki gnosiologia tis orthodoxis anatonis*, Athina: Grigoris, 1993.
- Terezis Chr., *I thesi tis ellinikis filosofias stin orthodoxi anatoli. Spoudi ston Agio Grigorio Palama*, Thessaloniki: P. Pournara, 1995.
- West M., “Konjekturen zu den Orphischen Hymnen”, *Philologus* 106, 1962, pp. 121–122.
- West M., “Notes on the Orphic hymns”, *Classical Quarterly* 18, 1968, pp. 288–296.
- Westphal J., “The future and the truth-value links: a common sense view”, *Analysis* 66, 2006, pp. 1–9.
- Wilamowitz-Moellendorff U., *Platon*, Berlin: Weidmann, 1959.
- Williams M., *Rethinking “Gnosticism”: An Argument For Dismantling A Dubious Category*, Princeton University Press, 1996.
- Zhmud Leonid, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin: Akademie Verlag, 1997.

ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΜΕΤΕΜΨΥΧΩΣΗ: ΟΡΦΙΚΟΙ, ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΙ, ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Περίληψη

Η ιστορία της ιδέας της αθανασίας ψυχής, ότι δηλαδή σε κάθε άτομο υπάρχει μια ψυχή, που προϋπάρχει της γέννησής της και συνεχίζει να υπάρχει και μετά τον θάνατο, προβλήθηκε από το θρησκευτικό κίνημα του Ορφισμού στα ορφικά μυστήρια (μέσα 6^{ου} π.Χ.). Αυτή η ιδέα αποτελεί έκφραση δοξασιών της Ανατολής και της σύγχρονης θεωρίας του Ινδουισμού και του Βουδισμού, ιδιαιτέρως, όσον αφορά στην θεωρία της μετενσάρκωσης – μετεμψύχωσης, που σημαίνει την μετανάστευση, το πέρασμα της αθάνατης ψυχής την ώρα του θανάτου σε νέο σώμα. Κατά την θεωρία της μετενσάρκωσης – μετεμψύχωσης, με τον θάνατο του κάθε ανθρώπου, μετά από ένα σύντομο ταξίδι η ψυχή εισέρχεται σε ένα άλλο σώμα. Μετά τον θάνατο του σώματος η ψυχή υφίσταται μια κρίση, η οποία μπορεί να αποβεί και τιμωρία, δηλαδή μια νέα μετενσάρκωση, ή μια ανταμοιβή, δηλαδή η οριστική απελευθέρωση από τον κύκλο των μετενσάρκωσεων, ώστε να αποκτήσει η ψυχή το θεϊκό και ουράνιο στοιχείο που έχει μέσα της και να γίνει αγνό πνεύμα.

Ο μύθος της μετενσάρκωσης «αφορά στην αναγέννηση της ψυχής ή του εαυτού μέσα από μια σειρά φυσικών ή υπερφυσικών σωμάτων, τα οποία είναι συνήθως σώματα ανθρώπων ή ζώων, αλλά σε μερικές περιπτώσεις είναι και θεών, αγγέλων, δαιμόνων, φυτών ή αστρικών σωμάτων (ηλίου, σελήνης, αστερών ή πλανητών). Η αναγέννηση αυτή μπορεί να διατυπωθεί και με τους όρους της μετεμψύχωσης ή της μετενσωμάτωσης. Στην αρχαία Ελλάδα η ιδέα της μετενσάρκωσης ταυτίστηκε, κυρίως, με τις φιλοσοφικές διδασκαλίες του Πυθαγόρα, του Εμπεδοκλή, του Πλάτωνα, του Πλωτίνου και με τη μυστηριακή λατρεία του Ορφέα. Την αρχαιότητα του μύθου της μετενσάρκωσης πιστοποιεί το γεγονός, ότι βρίσκεται στον πυρήνα των θρησκευτικών συστημάτων και πολυάριθμων χωρίς γραφή κοινωνικών ομάδων διασκορπισμένων σε διάφορα μέρη του κόσμου (Μπέγζος, *Θρησκευσιολογικό Λεξικό*, σσ.381–382). Στον Πυθαγόρα (570–495 π.Χ.) οι πρώιμες μαρτυρίες αποδίδουν πρωτεύουσα θέση στην θεωρία της μετενσάρκωσης – μετεμψύχωσης (ενσάρκωση των αθάνατων ψυχών την ώρα του θανάτου, ξανά σε ανθρώπινες ή ζωικές μορφές με την μεταφορά τους από το ένα σώμα στο άλλο). Ο Πλάτων (427–347 π.Χ.) ενστερνίστηκε την θεωρία της αθανασίας της ψυχής (*Μένων*, *Φαίδων*, *Φαίδρος*, *Πολιτεία*), η οποία κατείχε τη γνώση, πριν ενωθεί με το σώμα του ανθρώπου, έτσι ώστε αυτό που μαθαίνουμε, να μην είναι παρά μια ανάμνηση, εκείνου που γνωρίζαμε και τώρα έχουμε ξεχάσει. Επιπροσθέτως, υιοθέτησε την θεωρία της μετενσάρκωσης – μετεμψύχωσης και την επεξεργάστηκε εσχατολογικά στην μυθικο-φιλοσοφική ερμηνεία της θεωρίας της ανάμνησης. Ο Πλάτων θα μπορούσαμε να πούμε, ότι: «συγκέρασε τις προϋπάρχουσες αντιλήψεις για τη μοίρα της ψυχής. Υπό την επίδραση δε του Εμπεδοκλή, του Πυθαγόρα, των ορφικών και άλλων, έπλασε μια θεωρία που βασίστηκε, όπως και οι Βέδες, στη δυαλιστική πίστη ότι η ψυχή είναι αθάνατη και παγιδευμένη μέσα στο σώμα και

γενικά την υλική πραγματικότητα, εξαιτίας της προσήλωσής της σε εφήμερα αγαθά. Κάθε μετενσάρκωση είναι καθορισμένη από τις εμπειρίες της προηγούμενης ζωής. Η οδυνηρή περιπλάνηση της ψυχής στα διάφορα όντα σταματά μόνο με την πρυτάνευση του λόγου και την απομάκρυνση από τις απολαύσεις του υλικού κόσμου, οπότε και μπορεί ο άνθρωπος να πετύχει μία καθαρή ενατένιση του αγαθού(Φαίδρος 247d-e *Θρησκευολογικό Λεξικό*, σ.383).

Η Ιουδαιοχριστιανική διδασκαλία δέχεται αρχή και τέλος του κόσμου, δηλαδή ένα γραμμικό κοσμοείδωλο, έναντι του φιλοσοφικού κυκλικού κοσμοειδώλου, σύμφωνα με το οποίο όλα ανακυκλώνονται και επαναλαμβάνονται. Η Χριστιανική θρησκεία υποστηρίζει, ότι η ψυχή δεν προϋπάρχει του σώματος, συνδέεται με ένα ανθρώπινο σώμα και είναι αθάνατη. Το ανθρώπινο σώμα ο Χριστιανισμός το υπερτιμά και το εκλαμβάνει ως ναό του πνεύματος, ενώ οι περισσότερες αρχαίες φιλοσοφικές θεωρίες και πολλές σύγχρονες θρησκείες, εκλαμβάνουν το σώμα ως φυλακή-τάφο της ψυχής, από το οποίο η ψυχή πασχίζει να απελευθερωθεί για να επανακτήσει την θεϊκή της καταγωγή. Τα ζώα έχουν σώμα, αλλά απουσιάζει από αυτά η λογική και αθάνατη ψυχή. Έχουν μόνο ψυχικές ιδιότητες, όπως για παράδειγμα μνήμη. Μετά τον σωματικό θάνατο, ο άνθρωπος παύει να αποτελεί μια ενότητα σώματος και ψυχής. Επιζεί μόνο η ψυχή του και δεν ρέπει ούτε προς το καλό ούτε προς το κακό. Ο Χριστιανισμός δεν διδάσκει προϋπαρξη ψυχών και είναι ενάντιος στην θεωρία της προηγούμενης ζωής, άρα η δοξασία της μετενσάρκωσης είναι ασυμβίβαστη με τη χριστιανική πίστη. Αποδέχεται το δόγμα του πνεύματος, το οποίο ερμηνεύει την σχέση σώματος και ψυχής. Ο όρος πνευματικό σώμα προβάλλεται ως συνώνυμο της ψυχής. Λανθασμένα από ορισμένους, σύμφωνα με τον Χριστιανισμό, ταυτίζεται η μετεμψύχωση με την ανάσταση, διότι η μετενσάρκωση αφορά στα επίγεια όντα, των οποίων η ψυχή μεταναστεύει από ένα σώμα σε ένα άλλο σώμα, ενώ η ανάσταση, κατά το χριστιανικό δόγμα, είναι μετάβαση σε μια άλλη υπεραίσθητη και υπερνοητή κατάσταση.



Бојана Б. Племић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ АНТИЧКИХ МОТИВА У РАНОВИЗАНТИЈСКОЈ УМЕТНОСТИ: *VENATIO* У ПРОГРАМУ ПОДНОГ МОЗАИКА ЛУЖНЕ БАЗИЛИКЕ ЦАРИЧИНОГ ГРАДА

АПСТРАКТ: У раду се анализирају две сцене које припадају мозаичкој декорацији јужне базилике у Царичином граду, са намером да се укаже на њихово иконографско порекло, односно илуструје континуитет ликовних образаца антике у рановизантијској уметности. Реч је о представама испред презбитеријума које приказују лов на медведицу и лава, иницијално припадајући римском репертоару тема везаних за инсценације лова у арени (*venatio*). Кроз аналогije у касноантичкој уметности, указано је на трансформацију значења поменутих мотива у складу са идеологијом епохе у којој су настали, као и директне утицаје престоичке уметности која је захваљујући израженим класицистичким тенденцијама приписана тзв. Јустинијановој ренесанси.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: лов, *venatio*, римска уметност, мозаици, Царичин град, иконографија, Јустинијан.

За све истраживаче византијске уметности, један од непогрешивих путоказа поставио је Георгије Острогорски, опредељујући као основне изворе византијског развитка римско државно уређење, грчку (хеленистичку) културу и хришћанску религију.¹ Ова синтеза допринела је формирању посебног уметничког израза а непрекинута веза са антиком, која је уједно и предмет нашег интересовања у овом раду, једно је од главних обележја визуелног стваралаштва Византије готово све до њеног краја.²

¹ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998, 48.

² О томе сведоче бројне студије посвећене античким елементима у византијском сликарству, а посебно у његовој касној фази познатој као „ренесанса Палеолога”, в.:

Посматрано у оквирима таквог контекста, посебно је интересант период владавине цара Јустинијана I (527–565), чије доба у непосредном ослањању на још увек снажне античке традиције истовремено обликује главне карактеристике развоја касније византијске уметности. Овај император је, паралелно са тежњама ка обнови Римског царства у некадашњем сјају и величини, више него иједан његов претходник изједначавао појам империје са хришћанском васељеном, убеђен у божанско порекло своје власти.³ Управо таква политичка и верска уверења пронашла су свој израз у бројним царевим градитељским подухватима, првенствено јавним и сакралним објектима, где је уметност послужила као пропагандно средство владарске идеологије.⁴ Међутим, упркос доминацији хришћанства и одумирању паганства, старе традиције су током Јустинијанове епохе још увек имале јак утицај у науци и култури. Дела примењене уметности чија је израда процветала у Цариграду као средишту најбољих мајстора, добар су показатељ снажног античког традиционализма. На луксузном сребрном посуђу и предметима од слоноваче, јављају се пасторалне и популарне митолошке теме као што су борба Давида и Голијата, Херкула и немејског лава или представе везане за Бахусов култ.⁵ Реч је о радовима мањих димензија који су се лако могли транспортовати, истовремено преносећи тенденције престоничке уметности ка другим деловима Царства.

То се свакако могло односити и на удаљену провинцију Средоземну Дакију, где је на месту свог родног села Таурисиона, Јустинијан подигао велелепни град, Јустинијану Приму, у намери да ту пресели седиште префектуре Илирика са рангом архиепископије над Дачком дијецезом и Македонијом II.⁶ Иако питање њене убикације није дефинитивно разрешено, будући да није нађен натпис који би тако нешто и потврдио, већина истраживача данас је на основу утемељених претпоставки повезује са локалитетом Царичин град који

В. Р. Петковић, „Неки антички мотиви у старом српском живопису“, у: *Strena Buliciana*, ур. М. Абрамић, Београд 1924, 471–475; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 85–98; id., „Улога антике у старом српском сликарству“, у: *Одабране студије и чланци*, Београд – Нови Сад 1982, 65–73; М. Глигоријевић-Максимовић, „Антички елементи у сликарству Богородице Љевишке у Призрену“, *Зборник Мајнице српске за античке студије* 9 (2007), 203–221.

³ Г. Острогорски, „Јустинијанова рестаурација и њен слом“, у: *Историја Византије*, Београд 1998, 87–103.

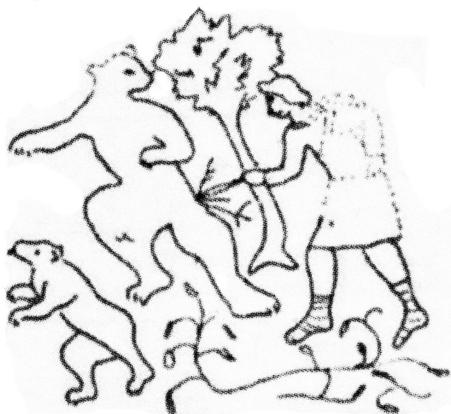
⁴ Један од најбољих примера синтезе владарске идеологије и хришћанских начела илуструју изузетни мозаици равенске цркве Сан Витале, в.: I. Andreescu-Treadgold and W. Treadgold, “Procopius and the Imperial Panels of San Vitalemy”, *Art Bulletin*, 79 (1997), 708–723.

⁵ К. Weitzmann (ed.), *Age of spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh century*, New York 1978, 84–91, 141–155, 162–163, 479–480.

⁶ Б. Баван, В. Иванишевић, *Iustiniana Prima – Царичин град*, Лесковац 2006, 67.

се налази недалеко од Лебана.⁷ Међу откритим објектима украшеним подним мозаицима, сходно бројности заступљених античких мотива, овде се издваја тробродна базилика са трансептом смештена у јужном делу Доњег града.⁸ Као прилог њеном датовању у епоху императора Јустинијана говори и нађени остатак јонског капитела са уклесаним монограмом овог цара, који се највероватније налазио на десном стубу трибилона, при улазу из нартекса у средњи брод.⁹

Судећи према остацима декорације, мозаици су покривали нартекс, наос и највероватније олтарски простор, који су били испуњени геометријским шарамма у комбинацији са флорално-декоративним мотивима и фигуралним представама попут кентаура, Амазонки, ловаца, пастира са овцама и других животиња. Наше интересовање у овом раду првенствено је усмерено на две велике сцене које су се простирале у наосу испред презбитеријума, издвајајући се димензијама у односу на остатак програма. Нажалост, оне су нам данас познате само на основу цртежа па смо тако у великој мери лишени могућности детаљне иконографске анализе (сл. 1–2). На левој страни



Сл. 1. Ловац напада медведицу са младунчетом, мозаик јужне базилике у Царичином граду (према Т. Огњевић, „Иконографија и симболизам подног мозаика главног брода јужне базилике у Царичином граду“, *Лесковачки зборник XLVII* (2007), 67, сл. 3)



Сл. 2. Лов на лава, мозаик јужне базилике у Царичином граду (према Т. Огњевић, „Иконографија и симболизам подног мозаика главног брода јужне базилике у Царичином граду“, *Лесковачки зборник XLVII* (2007), 67, сл. 3)

⁷ М. Милинковић, „Прилог питању убикације Јустинијане Приме“, *Лесковачки зборник XLIX* (2009), 239–246; В. Иванишевић, „У сусрет стогодишњици истраживања Царичиног града“, *Лесковачки зборник LI* (2011), 353–365.

⁸ Ђ. Мано-Зиси, „Ископавања на Царичином граду 1949–1950. године“, *Сџаринар III–IV* (1952–1953), 130.

⁹ Ђ. Мано-Зиси, *op. cit.*, 143; Б. Баван, В. Иванишевић, *op. cit.*, 53, сл. 10.

је приказан ловац у трку док пробада усправљену медведицу која бежи заједно са младунчетом испред себе. У позадини фигура је приказано дрво са намером да радњу смести у пејзаж, тј. природно окружење. На десној представи је изведена мушка фигура која се супротставља пропетом лаву у нападу, користећи највероватније неко кратко сечиво односно бодез (?).

Иако су смештени у сакрални објекат са идејом да изразе део врло сложеног теолошког програма,¹⁰ ови прикази без сумње представљају популарне мотиве касноантичке уметности. Међутим, питање њиховог порекла и евентуалне аналогije стварају извесну недоумицу.

У иконографском смислу сцена са рањеном медведицом, као и сличне врсте представа са медведима, колико је нама познато, доста су ретка појава у антици генерално. Један од малобројних примера у римској монументалној скулптури јесте фигура медведа природне величине са почетка II века, приказаног у моменту док се успиње на стену, коју данас баштини Музеј Пол Гети.¹¹ Највероватније је реч о делу неке веће композиције са препознатљивом темом лова, односно медведа као ловине коју прогоне пси, познатој још из класичне грчке уметности.¹² Друга варијанта представа у чијем се склопу јавља медвед везује се за култ богиње Артемиде Брауроније, с обзиром на то да је он био једна од њених светих животиња. Такву улогу могу посведочити познати примери вазног сликарства¹³ и једна скулптура медведа нађена на Акропољу.¹⁴

Ипак, имајући у виду да медвед није био тако значајан у култу богиње Дијане као римском пандану Артемиди,¹⁵ свакако да је током римског периода био присутнији на приказима везаним за лов. Као природни становници Италије, али и других делова Царства попут Мале Азије и Африке, медведи су чинили саставни део званичног бестијара.¹⁶ Они не само да су били предмет лова у дивљини већ су хватани и за потребе циркуских приредби односно различитих ин-

¹⁰ Т. Огњевић, „Иконографија и симболизам подног мозаика главног брода јужне базилике у Царичином граду“, *Лесковачки зборник XLVII* (2007), 49–69.

¹¹ Музеј Пол Гети, Малибу (J. Paul Getty Museum), инв. бр. 72. АА.125.

¹² Пси у лову на медведа јављају се на архитравном фризу храма посвећеног Неридама у Ксантосу који је хронолошки опредељен у рани IV век п.н.е., в.: М. Moltesen, „Three Little Bears“, in: *Ancient History Matters: Studies presented to Jens Erik Skydsgaard on his 70th Birthday*, ed. K. Ascani, Analecta Romana Instituti Danici, Rome 2002, 282.

¹³ L. Kahil, „L’Artemis de Brauron: Rites et Mystere“, *Antike Kunst* 20 (1977), 86–98.

¹⁴ Музеј Акропоља, Атина, инв. бр. 3737.

¹⁵ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1989, 113–114.

¹⁶ Записи историчара Ливија сведоче о појави игара са дивљим зверима у римском амфитеатру још током II века п.н.е. У најстаријим приредбама медвед је био једна од главних животиња, сходно томе да је заједно са вепром и јеленом представљао карак-

сценација лова у амфитеатру (*venatio*), што је представљало врло распрострањен облик јавне забаве, који је надживео чак и гладијаторске игре у арени.¹⁷ Томе је свакако допринела популарност вештине лова почевши од владавине императора Хадријана, када постаје престижна активност аристократије и званична царска *virtus*.¹⁸ Она се исказивала савладавањем крупних и крволочних звери попут медведа,¹⁹ манифестујући надмоћ човека над животињским светом, што између осталог илустрју рељефни медаљони Хадријановог ловачког споменика, касније уграђени у Константинов славолук.²⁰

Поред наведених врста сцена, медвед се јавља у још једном виду представа везаних за арену, тачније врло бруталним приказима јавног кажњавања у коме је осуђеник препуштен дивљим зверима на милост и немилост (*Damnatio ad bestias*).²¹ Њих познајемо са мозаика Северне Африке,²² као и луксузног посуђа произведеног у јужногалским центрима или чувеним германским радионицама одакле је дистрибуирано широм Царства.²³ Ипак, у односу на поменуте сцене у којима се медвед директно супротставља човеку или прождире осуђенике, односно бежи од наоружаног коњаника који га гони у склопу царског лова, чини се да представа из Царичиног града не проналази одговарајућу паралелу.

С друге стране, мушка фигура која кратким бодежом пробада лава, представљена на мозаику из Царичиног града, иконографски се лакше може одредити у круг приказа везаних за циркуске игре, односно поменуте инсценације лова у амфитеатру (*venatio*). Оне су

теристичну врсту за домаће тло, в.: R. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven, 1999, 12.

¹⁷ На римским мозаицима представе везане за хватање дивљих звери у природи или инсценације лова у арени, јављају се чешће него борбе гладијатора. Такође, познато је да су гладијаторске игре укинуте 404. године, док писана сведочанства помињу одржавање *venationes* све до почетка VI века, в.: K. Weitzmann, *op. cit.*, 95, no. 96; T. Wiedemann, *Emperors and Gladiators*, London and New York 1995, 55–67; A. Futrell, *The Roman Games: A Sourcebook*, Oxford 2006, 89; M. Mackonnon, “Supplaying Exotic Animals for the Roman Amphitheatre Games”, *Mouseion* 6, ser. III (2006), 6.

¹⁸ R. L. Fox, *The Classical world. An Epic History from Homer to Hadrian*, New York 2006, 574.

¹⁹ Након успешног лова на велику медведицу, Хадријан је по предању основао град *Hadrianoutherae* у Мизији, о чему сведоче локалне серије новца са императоровом главом на аверсу, док је на реверсу приказан медвед, в.: H. Von Fritze, *Die antiken Münzen Mysians*, Berlin 1919, 99–100, no. 565–569.

²⁰ D. Kleiner, *Roman sculpture*, New Haven and London 1992, 251–253.

²¹ T. Wiedemann, *op. cit.*, 67–69.

²² Једна од најбољих илустрације ове теме дата је на мозаицима у Зилтену, в.: K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman world*, New York (Cambridge University Press) 1999, 119–121.

²³ O. Brukner, *Rimska keramika u jugoslovenskom delu provincije Donje Panonije*, Beograd 1981, 21, T. 28/55, 59, T. 30/100; Lj. Bjelajac, *Terra Sigillata u Gornjoj Meziji*, Beograd 1991, T. 10/94, 14/145, 15/151, 32/322, 46/498.

обично приказиване током јутарњих часова, припремајући публику за главни спектакл, тј. гладијаторске игре, које би уследиле касније у току дана. Посебно обучени борци, венатори или бестијаријуси (*bestiarius*), који су били тренирани за борбу са зверима у специјализованим школама (*scholae bestiarum*), најчешће наоружани копљем, бодежом или бичем, сукобљавали би се са лавовима, тигровима, леопардима и другим опасним животињама.²⁴ Популарност оваквих представа посведочена је бројним приказима у римској уметности, посебно популарним на тзв. ловачким мозаицима Северне Африке и Сирије, који су красили јавне просторе и аристократске виле.²⁵

Међутим, врло мало налаза на територијама блиским мозаичкој декорацији коју овде разматрамо, може се повезати са овом темом. Поред импортоване тера сигилате,²⁶ само један мозаички панел из дворане Д у Галеријевој палати у Ромулијани односи се на приказ *venatio*. Представљена су два венатора у касноантичким туникама, наоружани копљем и ласом, док заклоњени иза великог кружног штита очекују напад лава,²⁷ што свакако није одговарајућа аналогја сцени из Царичиног града, ни хронолошки ни иконографски. На њој се, колико разазнајемо према цртежу, налази брадата фигура у једноставној краткој туници обавијеној око бедара, без икакве додатне опреме осим кратког бодежа, коју није могуће одредити у неку од познатих класа бораца.

Недостатак конкретног обележја одређене врсте борца, може нам делимично указати на евентуално иконографско порекло овог приказа. Наиме, током рановизантијског периода мотив лова више није строго везан за игре у амфитеатру, већ добија симболични карактер прерастајући у неку врсту жанр-сцена, које немају потребу да представе реална дешавања у арени. Ове слике настављају традицију Хадријанове епохе која лов третира као вештину и одлику елите, користећи познате ликовне обрасце *venatio* теме, који су често присутни у декорацији урбаних аристократских вила као показатељи друштвеног положаја и активности наручиоца.²⁸ Такође, сведени прикази борбе човека и звери препознатљивог значења, лишени сувишних детаља који би упућивали на конкретну радњу у арени, били су врло погодни за украшавање предмета примењене уметности,

²⁴ М. Вујовић, „Представе гладијатора са римских налазишта у Србији“, *Зборник Народног музеја XX-1* (2011), 247.

²⁵ К. М. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, Oxford 1978, 35–36; I. Lavin, “The Hunting Mosaics of Antioch and their Sources – A Study of Compositional Principles in the Development of Early Medieval Style”, *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), 179–287.

²⁶ М. Вујовић, *op. cit.*, 253–255.

²⁷ Д. Срејовић, „Мозаици“, у: *Римски царски градови и палате у Србији*, Београд 1993, 265, кат. 92; М. Вујовић, *op. cit.*, 262–263, Т. VI.

²⁸ Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, 35–36; M. Blanchard-Lemée et al., *Mosaics of Roman Africa: Floor Mosaics from Tunisia*, London 1996, 167–187.

ограничених у димензијама. То се посебно односило на конзуларне диптихе, где у комбинацији са хришћанским темама, сведоче о статусу и религиозном опредељењу њихових власника.²⁹

Зачетак поменуте трансформације у значењу односно изгледу *venatio* мотива илуструју ловачки мозаици Антиохије. На њима се још почев од IV века уочавају први трагови раскида са традиционалним композиционим схемама, односно појава изолованих мотива који се ритмично ређају у хоризонталним регистрима налик на оријенталну декорацију тканина, који ће током касне антике бити врло популарни на мозаицима Сирије и Палестине.³⁰

Управо су неки од сиријских подних мозаика из прве половине VI века, попут Ловачког (Ворчестер) мозаика или мозаика Мегалопсихије из Антиохије,³¹ као и пода из Апамеје,³² стилски и концептуално блиска аналогија једном од најзначајнијих корпуса Јустинијанове епохе, мозаика Велике палате у Цариграду.³³ Имајући у виду античко порекло заступљених мотива, што је свакако било у складу са класицистичким тенденцијама престоничке уметности, као и готово истоветан период извођења,³⁴ сматрамо да је порекло сцена из Царичиног града могло бити инспирисано управо овим корпусом.

Цариградски мозаици приказују сцене лова у већем броју и различитим варијантама. Тако се на фигури ловца наоружаног копљем који је део фрагментарно очуване сцене, уочава сличност у ставу тела и детаљима главе са царичанским ловцем на лава (сл. 3).³⁵ С друге стране, медведица са младунчетом у бегу од ловца, која је

²⁹ W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz am Rhein 1976, no. 6; K. Weitzmann (ed.), *op. cit.*, 93, no. 84, 94, no. 85.

³⁰ C. Dauphin, "Carpets of Stone: The Graeco-Roman Legacy in the Levant", *Classics Ireland* 4 (1997), 1–33; M. Merrony, "The Reconciliation of Paganism and Christianity in the Early Byzantine Mosaic Pavements of Arabia and Palestine", *Liber Annuus XLVIII* (1998), 448.

³¹ I. Lavin, *op. cit.*, pls. LXXVII–LXXVIII, LXXXVI–LXXXVIII, XC, CLXXIII.

³² D. T. Rice (ed.), *The Great Palace of the Byzantine Emperors*, Edinburg 1958, pl. 42b.

³³ *Ibid.*, 121–160.

³⁴ Датовање мозаика Велике палате било је предмет бројних научних расправа које су предлагале веома широк хронолошки оквир од IV до VII века али је након пројекта рестаурације и конзервације завршеног 1997. године утврђено да припадају Јустинијановој епохи. Иако је у новијој литератури било покушаја да се овај корпус припише каснијем периоду и владавини императора Теофила, ми смо склонили мишљењу да је реч о делу Јустинијановог доба, изведеном у великој обнови града након побуне Ника 532. године. Више о проблему датовања цариградског корпуса в. код: D. T. Rice, *op. cit.*, 152–160; W. Jobst, B. Erdal, C. Gurtner, *The Great palace Mosaic: The Story of its exploration, preservation and exhibition 1983–1997*, Istanbul 1997, 58–61; G. Macchiarella, "Date and Patron(s) of the Floor Mosaic of the Great Palace of the Byzantine Emperors: a New Approach", in: *Alpighian, Raccolta di scritti in onore di Adriano Alpago Novello*, Napoli 2005.

³⁵ Откривени фрагменти мозаика Велике палате у Цариграду чине тек 1/6 или 1/7 некадашње површине овог корпуса, па можемо претпоставити да се ту могла наћи иконографски вернија аналогија сцени са ловцем кога напада лав из Царичиног града.



Сл. 3. Ловац, фрагмент мозаика Велике палате у Цариграду (према F. Cimok, *Mosaics in Istanbul*, Istanbul 2002, 25, no. 24)

по нашем мишљењу такође могла водити порекло од сцена везаних за *venatio* круг,³⁶ иако нема директну аналогију у Цариграду, проналази бројне паралеле у приказима медведа. Они се овде слично представљају у усправљеном положају или са младунцима, док на основу очуваног фрагмента фигуре са медвеђом кожом на леђима³⁷ можемо претпоставити да је и лов на медведа био заступљен.

Велика палата у Цариграду била је империјални објекат профане намене, највероватније свечана сала за обедовање или аудијенцију, па је у складу са таквом функцијом декорисана у намери да искаже моћ и доминацију цара над земаљским виваријумом (*vivarium*). Интересантно је да се током Јустинијанове епохе готово исти мотиви пасторале и лова користе у сакралним објектима, што врло добро илуструју мозаици старог баптистеријума Мојсијеве цркве на планини Небо у Јордану.³⁸ Карактеристично је да у целом јорданском програму нема никаквих асоцијација на хришћанске ликовне обрасце,

³⁶ Поред приказа *venatio* у арени, потеря за дивљим зверима у природи, као и њихово хватање, односно транспорт ради учешћа у циркуским приредбама, такође су били популарна тема римских мозаика. Посебно добру илустрацију ове теме представљају мозаици тзв. Коридора Великог лова у вили Пјаца Армерина на Сицилији, в.: A. Carandini, A. Ricci, A. De Vos, *Filosofiana, the Villa at Piazza Armerina: the image of a Roman Aristocrat at the time of Constantine*, Palermo 1982, pls. XXVII–XXXI.

³⁷ F. Cimok, *Mosaics in Istanbul*, Istanbul 2002, 18, no. 13, 37, no. 35.

³⁸ M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman (American Center for Oriental Research) 1993, 134–163, pls. 165–211.

што је очигледно била уобичајена пракса примењена и у јужној базилици Царичиног града. Такође, ова два корпуса показују изузетне сличности у одабиру самих мотива (различите сцене лова и животиња, дрвеће и сведени биљни орнаменти који имитирају природно растиње), помало примитивно изведених, што је свакако указивало на рад лошијих провинцијских мајстора у односу на престоничке.

Коначно, морамо се запитати који би био разлог примене ловачких мотива у једном сакралном контексту, поготово у објекту монументалних размера каква је била јужна базилика Царичиног града, провинцијалне престонице и архиепископије? Објашњење за то лежи у давно започетом процесу трансформације значења ликовних образаца *venatio* сцена, које су, како смо већ напоменули, током касноантичког периода изгубиле иницијални карактер илустровања циркуских игара. Присутне на мозаицима урбаних вила оне су биле статусни симбол владајуће класе, одсликавајући њене активности на раскошним имањима. Ову римску аристократију је, сходно политичким и религиозним променама у Царству, полако заменила нова елита коју су чинили градски бискупи и клер, односно имућни велепоседници као добротинитељи цркве. Уместо на подовима раскошних вила, представе лова сада у сакралним здањима, величају и славе управо ту нову елиту, хришћанске патроне, истовремено приказујући континуитет виших друштвених слојева кроз традиционализам римске *virtus*. Такође, оне у себи обједињују значења стилизованих хеленистичких приказа Агона и божанског лова, као својеврсне глорификације владара кроз победу добра над злим, што их чини додатно прилагодљивим садржајима хришћанског миљеа.³⁹ Управо су захваљујући поменутих својствима ловачке сцене јужне базилике Царичиног града уклопљене у сложени теолошки програм достојан једног тако важног сакралног објекта.⁴⁰

Иако нема директних аналогја, царичански мотиви лова могли су бити инспирисани мозаицима Велике палате у Цариграду, представљајући њихову декадентну фазу и провинцијални одјек. Истакнута паралела огледа се у присуству врло експресивних детаља, попут крви која шикља из ране медведице, типичних за иконографију оба корпуса. Она је свакако формирана под снажним утицајем класицистичких тенденција престонице, развијених као израз епохе коју је обележио врло моћан владар у тежњи да, не само политички и територијално већ и развојем културе и уметности, обнови сјај некадашњег Римског царства, о чему сведочи опште прихваћени

³⁹ М. Merrouy, *op. cit.*, 474–475.

⁴⁰ Литерарна основа ових сцена проналази се у Псалмима Давидовим, односно илустрацији сукоба добра и зла кроз библијско предање тј. Давидову одбрану стада од звери, в.: Т. Огњевих, *op. cit.*, 62.

назив Јустинијанова ренесанса.⁴¹ Надамо се да смо овом приликом делимично успели да допринесемо расветљавању проблема везаних за настанак рановизантијског ликовног израза и репертоара, односно да укажемо на изузетне квалитете античких иконографских мотива. Прилагодљивост, препознатљивост и универзалност оваквих слика, дубоко укореењена у наслеђу византијског становништва, омогућила им је непрекинуто трајање у уметности ове империје.

Bojana B. Plemić
Faculty of Philosophy
University in Belgrade

EARLY BYZANTINE TRADITIONALISM OF ANTIQUE MOTIVES:
VENATIO SCENES IN THE ICONOGRAPHY OF A FLOOR
MOSAIC FROM THE SOUTH BASILICA IN CARIČIN GRAD

Summary

On this occasion we presented two floor mosaic scenes from the South basilica in Caričin Grad, with the intention to point out their iconographic origin and illustrate continuity of antique motives in early Byzantine art. These scenes, which are performed in front of the presbytery, represent the hunting of a bear and lion. Although they are part of theological program in the sacral object, they actually derive from the classical repertoire of motifs related to the circus games i.e. *venatio* themes which imitated real hunt in the arena.

After a brief overview of the *venatio* scenes development in the iconography of Roman art, we noticed that during the period of Late Antiquity they changed their original meaning. By becoming reduced and released of specific details which indicated action in the arena and a certain type of hunters, they in fact become genre scenes in the floor mosaics of the Roman aristocracy which symbolized their social status. In the early Byzantine times that old elite was replaced by the high priests and wealthy landowners as benefactors of the church, so *venatio* themes became symbols of new aristocracy. Previously they celebrated Roman virtues and now obtained significance in accordance to Christian theology.

Therefore, it is logical that such symbolic scenes in the mosaic of the South basilica from Caričin Grad, occurred in the time of Emperor Justinian, when the classicism renewal become so strong, especially in the art of Constantinople. Within this influence was formed the Great Palace mosaic, most likely a role model for the mosaic in Caričin Grad. However, similar use of antique motifs is recorded on some other early Byzantine monuments, such as the Old Baptistery floor mosaic in Moses church on Mount Nebo in Jordan. Although compositionally entirely different, in the terms of style and iconography it represents very close analogy to the mosaic in Caričin Grad, which reflects the recent changes in the meaning of old *venatio* themes.

⁴¹ E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, London 1977, 81–98; M. Maas, John Lydus and Roman Past, *Antiquarianism and politics in the age of Justinian*, London – New York 1992, 83–96.

Александар Д. Јовановић

Филозофски факултет
Универзитет у Београду

ОПИС И ИМЕНОВАЊЕ ТУРАКА У ИСТОРИЈИ ГЕОРГИЈА АКРОПОЛИТА

АПСТРАКТ: У овом раду покушали смо да објаснимо како Георгије Акрополит употребљава класичне и савремене етнониме да би именовао малоазијске Турке у својој *Историји*. Обратили смо пажњу, такође, на начине стварања везе између класичног етнонима и савременог народа. Даље, посветили смо се именовању турске територије и градова, као и употреби грчких и турских топонима у *Историји*. На крају усредсредили смо се на титуле и опис карактера турских султана и великодостојника у Акрополитовом делу.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Георгије Акрополит (13. век), византијска историографија, Турци, Иконијски султанат, XIII век, етноними, топоними.

Падом Цариграда 13. априла 1204. године политичка карта Источног Медитерана знатно је измењена. Грчке снаге успеле су да се одрже, између осталог, у западном делу Мале Азије, где је Теодор I Ласкарис успоставио и осигурао власт својој династији све до доласка Михаила VIII Палеолога на власт 1259. и поновног освајања Цариграда 1261. године.¹ Време када је Теодор I Ласкарис успостављао власт у грчкој Малој Азији, поклапало се са периодом стабилизације Иконијског султаната. Наиме, продор Турака на просторе Мале Азије започео је битком код Манцикерта 1071. године, али је прошло доста времена док се део Турака није прилагодио седелачком начину живота и основао своје државе на малоазијском

¹ О општим приликама у византијским земљама 1204–1261. године указујемо на Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998, 392–422.

тлу, међу којима се највише истицао Иконијски султанат.² Султанат је знатно ојачао за време Килич Арслана II ('Izz al-Dīn Kilic Arslan II)³ (1156–1192), а по његовој смрти уследио је период кризе. Прилике у Султанату знатно су се поправиле за време друге владавине Кај Хозроја I (Ghiāth al-Dīn Kay Khusraw I) (1192–1196. и 1205–1211) и његових наследника Кај Кавуса I ('Izz al-Dīn Kay Kāwūs I) (1211–1220) и Кај Кубада I ('Ala' al-Dīn Kay Qubādh I) (1220–1237). Однос снага на Блиском истоку изнова је уздрман продором Монгола, који су у бици код Коседага 26. јуна 1243. године однели убедљиву победу нас Иконијским султанатом и његовим савезницима. Султанат, иако је формално задржао своју независност, постао је вазална држава. После смрти Кај Хозроја II (Ghiāth al-Dīn Kay Khusraw II) (1237–1246) уследио је период унутрашњих борби између његових наследника, пре свега Кај Кавуса II ('Izz al-Dīn Kay Kāwūs II) (1246–1260) и Килич Арслана IV (Rukh al-Dīn Kilic Arslan IV) (1248–1265), који је трајао све до 1260. године када су Монголи Кај Кавуса II лишили власти.⁴

Историја Георгија Акрополита, која је главни извор за период Nikeјског царства, не обрађује целокупну селџучку историју XIII века, већ се осврће у већој мери на њу када она има везе са никејском политиком. Веће екскурсе и помене Турака можемо наћи приликом помена преласка Алексија III из Европе Турцима, потом приликом описа ситуације уочи и у току битке код Антиохије на Меандру, затим приликом пребега Кај Кавуса II у Nikeју и његовом повратку у Иконију и коначно када се говори о пребегу Михаила Палеолога Турцима.⁵

КЛАСИЧНИ ЕТНОНИМИ У ВИЗАНТИЈСКОЈ ИСТОРИОГРАФИЈИ

Класична грчка књижевност знатно је утицала на византијску историографију јер, за разлику од Западне Европе, развој целокупне културе и књижевности на Истоку није био прекинут продором

² За детаљне податке о насељавању Турака на просторе Мале Азије упућујемо на S. Vryonis, Jr., *Nomadization and Islamization in Asia Minor*, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975), 41–71 (даље: Vryonis, *Nomadization*).

³ Приликом првог помена сваког султана у загради дајемо стандардизовану транслитерацију имена на основу Cl. Cahen, *The Formation of Turkey – The Seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*, Translated and edited by P. M. Holt, Harlow 2001, 277 (даље: Cahen, *The Formation*), док их у даљем тексту прилагођавамо српској ћирилици.

⁴ Преглед историје Иконијског султаната од времена Килич Арслана II до смрти Кај Кавуса II може се наћи у Cahen, *The Formation*, 34–65, 173–184.

⁵ Georgii Acropolitae, *Opera*, vol. I, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903 (editionem anni MCMIII correctiorem curavit P. Wirth, Stuttgart 1978), 14–17, 67–70, 136–138 (даље: Acropolites).

варварских племена.⁶ Почевши од XI века, историографија доживљава нарочит полет, који се одржао све до коначног пада Цариграда под власт Османлија.⁷ Једна од битних класицизирајућих одлика византијске историографије, у циљу чувања чистог архаизирајућег језика, јесте избегавање савремених етнонима, који су се користили у говорном језику. Уместо савремених етнонима византијски историографи су врло често употребљавали имена старих народа, који се помињу у делима класичних писаца попут Херодота и Тукидида, и повезивали их на различите начине са савременим народима.⁸

Историографи су временом развили различите методе повезивања класичних етнонима са савременим народима у својим историјским делима. Први начин био је навођење савременог етнонима приликом првог помена класичног. Такву методу можемо наћи код историчара попут Михаила Аталијата, који помињући Турке у својој *Историји*, написаној последњих деценија XI века, каже: „οἱ Πέρσαι, Τοῦρκοὺς δὲ τοῦτους νυνὶ ὁ λόγος οἶδε καλεῖν“⁹ (Персијанци, који су сада познати под именом Турци). Други начин, донекле сличан првом, био је повезивање класичног и савременог етнонима не приликом првог помена одређеног народа већ крајње насумично приликом неког од наредних помињања. Трећа метода подразумевала је назменично навођење класичног и савременог етнонима, као што су Πέρσαι и Τοῦρκοι. Четврти начин био је распознавање и повезивање класичног етнонима са савременим на основу територије коју су насељавали или имена владара, војсковође, односно неког познатог представника народа о коме се говори.¹⁰ Византијски аутори трудили су се ипак, колико су могли, да избегну савремене етнониме, а некада су ишли дотле да су својим читаоцима врло директно напомињали да ће се служити ‘вулгарним’ језиком, попут Ане Комнине у *Алексијади*: „Καὶ μεμφέσθω μηδεὶς ἡμῖν τοιοῦτοῖς χρωμένοις ὀνόμασι βαρβαρικοῖς καὶ ἀφ’ ὧν ἔστι τὸ ὕφος τῆς ἱστορίας καταμαίνεσθαι“¹¹ (И

⁶ H. Hunger, On the Imitation (MIMHEE) of Antiquity in Byzantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1969/1970), 21 (даље: Hunger, On the Imitation).

⁷ О класицизирајућим одликама византијских историографа и уопштено византијске књижевности упућујемо на А. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, Cambridge 2007. и Hunger, On the Imitation.

⁸ Hunger, On the Imitation, 31. и K. Durak, Defining the ‘Turk’: Mechanisms of Establishing Contemporary Meaning in the Archaizing Language of the Byzantines, *Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistik* (2009), 65–66 (даље: Durak, Defining the ‘Turk’).

⁹ Miguel Atalates, *Historia*, Introduccion, edicion, traduccion y comentario por Inmaculada Perez Martin, 80. 3–4 (даље: Atalates).

¹⁰ О четири методе повезивања класичних етнонима са савременим упућујемо на Durak, Defining the ‘Turk’, 74–77.

¹¹ Annae Comnenae, *Alexias*, Pars Prior Prolegomena et textus, recensuit D. R. Reinsch et A. Kambylis (Corpus fontium historiae Byzantinae, vol. 40), Berolini 2001, X, 8.1. 27–28.

нека ми нико не замера што се служим овим варварским именима, која кваре високи стил моје историје).

Исѿорија Георгија Акрополита, такође, спада у ред историографских дела написаних архаизирајућим грчким језиком.¹² Класицизирајућа одлика која нас највише интересује јесте Акрополитово именовање савремених народа у *Исѿорији*. Акрополит се служи класичним етнонимима како би означио Кумане, које увек назива Σκύθοι, и Турке, које често означава као Πέρσαι, док за Латине, Монголе и Бугаре користи одговарајуће етнониме који су постали део византијске историографије, иако се не налазе код класичних писаца, попут Λατίνοι, Ταχάριοι, Βούλγαροι. Именицама γένος, ἔθνος и φύλα Георгије Акрополит се користи како би означио појам народа. Овде издвајамо неколико примера: τὸ τῶν Ταχαρίων γένος¹³ (татарски род), τὸ τῶν Ταχαρίων ἔθνος¹⁴ (татарски народ), ἦσαν... πολλοὶ δὲ καὶ ἐκ τῶν Ῥωμαϊκῶν φύλων¹⁵ (било је... и много оних који су ромејског рода).

ЕТНОНИМИ ТУРАКА

Георгије Акрополит је Турцима, једним од главних суседа и супарника Никејског царства, посветио мање пажње у својој *Исѿорији* него Латинима, Бугарима и епирским Грцима.¹⁶ Ову чињеницу можда можемо тумачити крајње пријатељским односима у којима су били Иконијски султанат и Никејско царство после 1211. године, када је Теодор I Ласкарис победио Кај Хозроја I у бици код Антиохије на Меандру. С друге стране, могли бисмо да претпоставимо како је Георгије Акрополит био заинтересованији за приказивање догађаја на Балкану, у којима је и сам учествовао.¹⁷ Ипак Турци, иако најмање заступљени, именовани су различитим етнонимима, док се за остале народе Георгије Акрополит ограничио, углавном, на један до два назива.¹⁸ За именовање Турака Акрополит се служи терминима Μουσουλμάνοι, Αγαρηνοί, Πέρσαι и Τοῦρκοι.

¹² О класицизирајућим одликама *Исѿорије* Георгија Акрополита упућујемо на George Acropolites, *The History*, Translated with an Introduction and Commentary by R. Macrides, Oxford 2007, 30, 51–54 (даље: Macrides, *The History*).

¹³ Acropolites, 71. 15 (даље: Acropolites).

¹⁴ Ibid, 67. 2.

¹⁵ Ibid, 169. 3–4.

¹⁶ Macrides, *The History*, 92.

¹⁷ О животу и каријери Георгија Акрополита упућујемо на Macrides, *The History*, 5–29.

¹⁸ Георгије Акрополит за означавање Латина користи три етнонима: Λατίνοι, Φράγγοι и Ἴταλοί, док за остале народе користи један до два назива. Занимљиво је још и то што Бугаре увек назива Βούλγαροι, а никада не користи прави класични етноним Μυσοί.

Термин Μουσουλμάνοι (Муслимани), у византијској историографији као и данас, није имао толико етничко колико верско значење. Μουσουλμάνοι је био заједнички назив за све народе који су били следбеници ислама, дакле за Арапе, иранске народе, Турке Селцуке, Османлије и Мамелуке.¹⁹ У *Исџорији* Георгије Акрополит служи се често овим термином и њиме најпре означава иконијске Селцуке и њихове поданике.²⁰ Приликом јединог помена халифе у Багдаду, говорећи о повлачењу Монгола из Мале Азије због њихових ратова против 'Вавилонца', Акрополит каже: „ὄν Χαλιφᾶν εἰώθασι καλεῖν τὰ τῶν Μουσουλμάνων φύλα“²¹ (муслимански род имао је обичај да га назива халифа), имајући тада на уму целокупни муслимански свет. У свим осталим случајевима термин Μουσουλμάνοι у *Исџорији* означава припаднике једине муслиманске државе о којој има речи у делу, а то су иконијски Селцуци. Други термин који се односи на све муслимане је Ἀγαρηνοί (Агарини), односно потомци Агаре, Исмаилове мајке, чијим су потомцима Муслимани сматрани. Овај термин се јавља свега једанпут у *Исџорији* Георгија Акрополита и то у облику ἐξ Ἄγαρ, када се говори о бекству Манојла Анђела Турцима: „τοὺς ἐξ Ἄγαρ εὗρε φιλανθρωπία μᾶλλον πρὸς αὐτὸν χρησαμένους“²² (наишао је на потомке Агаре, који су према њему поступали веома благонаклоно). Георгије Акрополит се уопште не служи термином Ἰσμαηλίται (Исмаилићани), који се, такође, користи за означавање Муслимана уопште, док се етнимом Σαρακῆνοι (Сарацини), према новијим проучавањима византијске историографије за период XI–XIII века, односи искључиво на Арапе²³ и стога се не јавља у *Исџорији*.

Класицизирајућим етнимом Πέρσαι (Персијанци) византијски историографи служили су се како би именовали све народе који су долазили из правца Ирана, било да су говорили турски или персијски језик.²⁴ Осим класичне реминисценције, коју овај етним свакако носи, желели бисмо да истакнемо да су иконијски Селцуци, као и Велики Селцуци, своју државу организовали по узору на иранске државе.²⁵ И то угледање није се завршило на пуком опонашању иранских институција и традиције, већ је персијски језик постао званични језик државне администрације, историографије и културе

¹⁹ G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. II, Berlin 1958, 198 (даље: Moravcsik, *Byzantinoturcica* II) и Durak, *Defining the 'Turk'*, 73.

²⁰ У *Исџорији* овај термин се јавља деветнаест пута и употребљен је више пута него било који други етним који означава Турке.

²¹ Acropolites, 71. 17–19.

²² Acropolites, 61. 16–17.

²³ Durak, *Defining the 'Turk'*, 68–71.

²⁴ Durak, *Defining the 'Turk'*, 72.

²⁵ Vryonis, *Nomadization*, 60.

уопште.²⁶ Можемо, дакле, претпоставити да овај етноним није имао искључиво архаичан призвук византијским историографима, већ да су и сами иконијски Турци заиста били сматрани делом персијске културно-политичке сфере. У византијској историографији XI и XII века термин Πέρσαι био је резервисан за Велике Селџуке који су живели на простору Ирана, дакле Персије, док у XIII веку, како њихова држава више није постојала, овим етнонимом означавањем су мало-азијски Турци.²⁷ Георгије Акрополит термин Πέρσαι користи у својој *Исџорији* за именовање иконијских Турака, односно оних који су потпадали под директну власт иконијског султана. Етноним Πέρσαι чешће се јавља у другој половини *Исџорије*, заправо од тренутка када се описује пребег Михаила Палеолога Турцима, док до тада доминира термин Μουσουλμάνοι.²⁸ Чини нам се занимљивим и податак да се у *Исџорији* термин Μουσουλμάνοι ниједном не јавља у једнини, док се етноним Πέρσης, дакле у једнини, јавља свега једанпут. Наиме, описујући никејско-турску ситуацију непосредно пред битку код Антиохије на Меандру 1211. године, Георгије Акрополит помиње једног изасланика који је Персијанац: „ὁ βασιλεὺς ἀφίησι τὸν πρέσβιν Πέρσην παρὰ τὸν σφέτερον ἀφικέσθαι δεσπότην“²⁹ (цар је послао персијског изасланика да се врати своме господару), док се у свим осталим случајевима овај етноним јавља у множини.

Етноним Τοῦρκοι (Турци) је следећи коме ћемо посветити пажњу, иако се он не може наћи у класичној грчкој књижевности и на први поглед делује врло очито који народ означава. У ранијој византијској историографији, пре доласка Турака на византијске просторе, овај етноним коришћен је за означавање других народа турског и угро-финског порекла, а пре свега за Мађаре, које још у XII веку Јован Зонара у својим *Изводима из исџорије* назива и овим термином.³⁰ Продором Турака у Малу Азију, а нарочито након битке код Манцикерта 1071. године, овај етноним почиње да се односи пре свега на Турке Селџуке. Овај термин у византијској историографији у XI веку односи се пре свега на Велике Турке Селџуке, заједно са етнонимом Πέρσαι, и врло често служи како би читаоцу ближе одредио значење класичног етнонима. Даље, у делима Ане Комнине и Нићифора

²⁶ D. A. Korobeinikov, How 'Byzantine' were the Early Ottomans? Bithynia in ca. 1290–1450, *Османски мир и османистика*: сборник статей к 100-летию со дня рождения А. С. Тверитиновой (1910–1973), Москва 2010, 219 (даље: Korobeinikov, How 'Byzantine').

²⁷ Durak, Defining the 'Turk', 76.

²⁸ Етноним Μουσουλμάνοι јавља се тринаест пута пре Михаиловог пребега Турцима, а Πέρσαι свега три пута (не рачунајући титулу иконијског владара περσαρχής). После Михаиловог пребега термин Πέρσαι јавља се девет пута, не узимајући у обзир титулу περσαρχής, а Μουσουλμάνοι шест пута.

²⁹ Acropolites, 16. 11.

³⁰ Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 320–322, 360.

Вријенија можемо приметити разликовање етнонима Πέρσαι и Τοῦρκοι. Савремени етноним означава углавном малоазијске Турке, а ређе и Велике Селцукe, док је класични етноним Πέρσαι у њиховим делима резервисан искључиво за Велике Селцукe, чији је центар био у традиционално иранским земљама.³¹

Након пада Великих Селцука крајем XII века византијски историчари, попут Јована Кинама и Никите Хонијата, користе етноним Τοῦρκοι наизменично са етнонимом Πέρσαι како би именовали малоазијске Турке.³² Георгије Акрополит се служи термином Τοῦρκοι свега три пута у својој *Исѿорији*. У опису битке код Водена коју је Михаило Палеолог водио против епирског деспота Михаила II Анђела и у њој ранио његовог ванбрачног сина Теодора и потом: „παράδιδωσι γοῦν αὐτὸν Τοῦρκῳ τινί, καὶ ὃς πεφόνευκε τοῦτον“³³ (предао га је неком Турчину, а овај га је убио). Пред битку код Пелагоније Акрополит нас обавештава о саставу војске и између осталог каже: „ἦσαν δὲ οὗτοι οἱ μὲν ἐκ Σκυθῶν οἱ δὲ ἐκ Τοῦρκων“³⁴ (а било је и ових који су од Скита и оних који су од Турака). Трећи помен овог етнонима јавља се приликом описа саме битке код Пелагоније и јунаштва византијских војсковођа, од којих је један био турског порекла: „ὁ Ῥιψψᾶς Νικηφόρος, ἐκ Τοῦρκων ἔλκων τὸ γένος, ὀρθότατος δὲ γεγενημένος Χριστιανός“³⁵ (Римс Нићифор, иако је потекао од турског рода, постао је веома правоверан хришћанин). Приметили смо да се овај етноним јавља у *Исѿорији* само у приликама када се говори о Турцима у византијској служби и када се истиче њихово турско порекло, два пута када се говори о турским одредима плаћеника у војсци, а једном о Византинцу турског порекла.³⁶

Посебну пажњу посвећујемо термину Τουρκομάνοι (Туркмени) којим су именовани Турци који нису живели седелачким начином живота, већ они који су били номади. Продором Турака у Малу Азију велики број турских номада се, такође, населио на овом простору. Временом они су се груписали и распоредили превасходно

³¹ За више података о овом етнониму код историографа који су претходили Георгију Акрополиту упућујемо на Durak, *Defining the ‘Turk’*, 74–76.

³² *Ibid.*, 76–77.

³³ *Acropolites*, 148. 10–11.

³⁴ *Ibid.*, 169. 3.

³⁵ *Ibid.*, 170. 24–171. 1.

³⁶ Рут Макридес у предговору превода *Исѿорије* напомиње само следеће: „Acrop. uses the word ‘Turk’ to define individuals.“ (Macrides, *The History*, 92, n. 578) и упућује на два места где се овај етноним јавља у једнини. Ова констатација се нама чини непотпуном јер се заправо само једанпут односи на именованог појединца, док се пре тога односи на неименованог турског плаћеника у византијској војсци. Трећи помен овог етнонима (*Acropolites*, 169, 3) ауторка није ни навела. Додали бисмо, такође, да се у *Исѿорији* јавља термин Πέρσης који означава појединца: „ὁ βασιλεὺς ἀφίησι τὸν πρέσβιν Πέρσην“ (*Acropolites*, 16, 10–11) (цар је отпослао персијског изасланика).

на пограничне делове турске територије. Појам турске границе обухватао је велики простор и није била реткост да су многи већи градови улазили у састав турског пограничног система, званог *уч*.³⁷ Свако туркменско племе имало је свог поглавара и били су готово у потпуности независни од султана у Иконију или неког другог исламског династа. Византијски историографи најчешће описују, наравно, Туркмене са којима је њихова држава била у директном контакту, дакле оне који су населили западне границе Иконијског султаната.³⁸ Главну разлику етнонима *Τουρκομάνοι* и *Τούρκοι/Πέρσαι* не треба тражити у језичким или етничким разликама народа које означавају, већ у ексклузивности термина *Τουρκομάνοι*, који је означавао искључиво Турке номаде.³⁹ Византијски историографи су и сами правили ову разлику, тако, на пример, можемо видети опис Туркмена Јована Кинама који каже: „οὐπω γὰρ γεηπονικοῖς ἐνησκημένοι ἔργοις γαλακτός τε ἀπερρόφουν καὶ κρεῶν ἐσιτοῦντο, κατὰ τοὺς Σκύθας“⁴⁰ ((Туркмени) још увек необучени за рад на пољу пију млеко и једу месо, попут Скита).

Георгије Акрополит у својој *Историји*, приликом првог помена Туркмена, даје податке о територији коју су насељавали: „ἐν τοῖς οἰκίμασι τῶν Τουρκομάνων ἀφίκετο – ἔθνος δὲ τοῦτο τοῖς ἄκροις ὀρίοις τῶν Περσῶν ἐφεδρεῦον“⁴¹ (стигао је до станишта Туркмена – они су народ који се настанио на самој персијској граници), а потом, на основу даљег описа можемо видети и њихово држање према султану у Иконију: „καὶ τοῖς ἐκ πολέμων σκύλοις εὐφραϊνόμενον, καὶ τότε δὴ μᾶλλον, ὁπότε τὰ τῶν Περσῶν ἐκυμαίνετο καὶ ταῖς ἐκ τῶν Ταχαρίων ἐφόδοις συνεταράττετο“⁴² (пошто су се радовали ратном плену, а нарочито тада када су прилике Персијанаца биле нестабилне и омемене доласком Татара). На овом месту видимо приказ крајње независности Туркмена од централне власти, па чак и искоришћавања њене слабости. У *Историји* наилазимо на још један пример самовоље Туркмена у граничном појасу. Наиме, приликом бекства једног од миљеника Теодора II Ласкариса на иконијски двор, на почетку владавине Михаила VIII Палеолога, Акрополит каже: „ὁ δὲ ἀποδράς

³⁷ Korobeinikov, How 'Byzantine', 13–14.

³⁸ За више података о продору и насељавању Туркмена на малоазијску територију у периоду XI–XIV века, као и њиховом односу према селџучким султанима, упућујемо на: Vryonis, *Nomadization*, 43–57; R. J. Lilie, *Twelfth-century Byzantine and Turkish States, Byzantinische Forschungen* 16 (1991): Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071–1571. Papers given at the 19th Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, 1985, ed. A. Bryer & M. Ursinus, 38–43. и Korobeinikov, How 'Byzantine'.

³⁹ Korobeinikov, How 'Byzantine', 12.

⁴⁰ Ioannis Cinnami, *Epitome*, recensuit A. Meineke (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonnæ 1836, 9. 6–7.

⁴¹ Acropolites, 136. 11–12.

⁴² Ibid, 136. 14–16.

περὶ τὰ τῶν Περσῶν ὄχετο, ὑπὸ τινῶν δὲ Τουρκομάνων κατασχεθεὶς ἐσκόλευται μὲν τὰ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς δὲ πεφόνευται.⁴³ (пошто је побегао (из затвора), кренуо је у земљу Персијанаца, али неки Туркмени су га ухватили и лишили његових ствари, а њега самог су убили).

Осталим етнонимима за именовање Турака којима се користе византијски историографи, попут Πάρθοι, Οὔννοι, Περσοσκούθαι, Σκυθοπέρσαι и Σκύθαι, Георгије Акрополит се не служи у својој *Исѝорији*. За Кумане, такође турски народ, користи искључиво етноним Σκύθαι, тако да никада не долази до забуне да ли је реч о Куманима или Турцима, док Монголе назива Τάχαροι.

ТОПΟΝΙΜΙЈА ТУРСКЕ ΤΕΡΙΤΟΡΙЈΕ

Исѝорија Георгија Акрополита не посвећује превише пажње опису територија о којима говори, али нам пружа веома занимљиве податке о топонимији којом су се византијски историографи XIII века служили. У свом делу Георгије Акрополит више пажње посвећује приликама на Балкану, па стога можемо наћи више географских података о Балкану него о Анатолији.⁴⁴ Занимљиво је то што у *Исѝорији* можемо наићи на класични и савремени назив једног места. Ово можемо показати на примеру реке Вардар: „μέχρι καὶ αὐτοῦ τοῦ Ναξειοῦ ποταμοῦ, ὃν καὶ Βαρδάρειον ὁ πολλὸς καλεῖ λαός“⁴⁵ (до саме реке Наксеј, коју многобројна светина зове и Вардар), такође наилазимо и на обрнут редослед: „διαβὰς τὸν Βαρδάρειον, ὃν οἱ παλαιοὶ Ναξειὸν ὀνομάζουσι“⁴⁶ (спустивши се Вардаром, који стари зову Наксеј). С друге стране дешава се и да одређена места попут Водена бивају именована само савременим називом.⁴⁷

Топоним Τουρκία (Турска) свакако постоји у византијској историографији, али он углавном означава територију коју насељавају Мађари, као на пример у *Сѝису о народима* Константина VII Порфирогенита.⁴⁸ Још један податак о изједначавању топонима Τουρκία са земљама мађарске круне можемо наћи на самој Круни Светог Стефана, на којој се, између осталог, налази натпис: „Γεωβιτζῶς πιστὸς κράλης Τουρκίας“⁴⁹ (Геза, побожни краљ Турске). Овај топоним, дакле,

⁴³ Ibid, 160. 1–3.

⁴⁴ Macrides, *The History*, 87.

⁴⁵ Acropolites, 157. 15–16.

⁴⁶ Ibid, 145. 8–9.

⁴⁷ Acropolites, 84. 20, 89. 21, 92. 12, 93. 4, 117. 23, 146. 16, 147. 11, 164. 23, 165. 23.

⁴⁸ Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 320. u S. L. Toth, *The Territories of Hungarian Tribal Federation around 950 (Some Observations on Constantine VII's Tourkia)*, *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453*, Beitr ge einer table-ronde w hrend des XIX. International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 1996, ed. G. Prinzing und M. Salamon, Wiesbaden 1999, 24–33.

⁴⁹ G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. II, Berlin 1958, 308.

није означавао малоазијски простор који су насељавали Турци почевши од XI века.

Именоване земаља које су насељавали анатолијски Турци у византијској историографији XI–XIII века чини нам се веома занимљивим. Наиме, идеја о поновном освајању Мале Азије и протеривању Турака са тих простора⁵⁰ одиграла је значајну улогу у именовању турских територија у Анатолији. Чињеница је да иконијски Турци, након пада Великих Селџука, постају Πέρσαι, док територија коју је њихова анатолијска држава обухватала никада није постала Περσίς (Персија).⁵¹ Византијски историографи су једноставно говорили о државама Турака, султана и емира који су у њима владали. Овим принципом водио се и Георгије Акрополит у својој *Иσθорији* и он никада земље Иконијског султаната не назива топонимом Περσίς.

Говорећи о иконијским приликама, Акрополит чешће помиње султана него његове земље. Помињући, међутим, пребега Ромеја иконијском султану, Георгије Акрополит се служи изразима: „περὶ τὰ τῶν Μουσουλμάνων“⁵² (у земљу Муслимана) и „περὶ τὰ τῶν Περσῶν“⁵³ (у земљу Персијанаца). Како видимо, Акрополит у овим примерима не употребљава неку од речи за ознаку земље већ само члан τὰ којим означава турске прилике уопште. Ипак приликом првог помена бекства Михаила Палеолога иконијском султану Георгије Акрополит каже: „περὶ τὸν τῶν Μουσουλμάνων ἀπῆει χῶρον.“⁵⁴ (отишао је на територију Муслимана). На овом месту видимо да је писац употребио реч χῶρος како би означио територију. Даље у *Иσθорији* можемо наћи и два помена речи χῶρα која означава земљу, први када Акрополит говори о приликама уочи битке код Аксараја: „οἱ τε γὰρ Ταχάριοι τὰ πλείω τῆς χῶρας τῶν Μουσουλμάνων ληϊσάμενοι“⁵⁵ (а Татари су опустошили већи део земље Муслимана), а други када говори о приликама у Никејском царству након битке код Аксараја: „Ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς Θεόδωρος ἐπεὶ περὶ τῶν γεγενημένων ἐν τῇ τῶν Μουσουλμάνων ἐτύθετο χῶρα... πρὸς τὴν ἕω παλινοστῆσαι“⁵⁶ (Пошто је цар Теодор (II Ласкарис) сазнао за догађаје у земљи Муслимана... поново се вратио на исток). Говорећи о територији Туркмена, Акрополит њихову земљу, заправо њихова нестална номадска станишта, именује речју οἴκημα.⁵⁷

⁵⁰ Durak, *Defining the ‘Turk’*, 77.

⁵¹ *Ibid.*, 77.

⁵² *Acropolites*, 37. 23–241, 134. 18–19.

⁵³ *Ibid.*, 160. 1.

⁵⁴ *Ibid.*, 134. 13–14.

⁵⁵ *Ibid.*, 137. 10–11.

⁵⁶ *Ibid.*, 138. 21–25.

⁵⁷ *Ibid.*, 136. 11–12.

Георгије Акрополит нам у *Исѳорији* не даје тачне податке о граници и пограничним утврђењима између Никејског царства и Иконијског султаната, нити пружа детаљне податке о турском граничном систему званом *уч*, али границу помиње у два наврата. Први пут када говори о посети цара Теодора II Ласкариса граду Филадельфији, савременом Алашехиру, на почетку своје самосталне владавине, како би послао изасланика иконијском султану. Овом приликом Акрополит даје кратак опис становника Филадельфије: „μεγίστη δὲ αὕτη πόλις καὶ πολὺάνθρωπος καὶ ὀπλίζεσθαι δεδυνημένους οἰκήτορας ἔχουσα καὶ μάλιστα τοξείαν ἀσκοῦντας• ἀγχιτερμονοῦσα δὲ τοῖς Περσικοῖς ὀρίοις αἰεὶ διαμάχεσθαι τοῖς ὑπεναντίοις τούτους ποιεῖ καὶ ἐθάδας πολέμων ἐργάζεται.“⁵⁸ (А овај велики и веома насељени град има становнике који су способни да носе оружје, а нарочито су извежбани у стреличарству. То што се налази на персијској граници значи да увек морају да се боре са противницима и навикнути су да воде рат). После описа битке код Антиохије на Меандру 1211. године ово је једини наговештај непријатељства између Ромеја и Турака.⁵⁹ Ову изјаву, међутим, не би требало толико да повезујемо са никејско-иконијским односима, колико са Туркменима, који су, како смо већ рекли, насељавали широку област иконијског граничног појаса и врло често су делали потпуно самостално, не обазирјући се на званичну политику султана у Иконију. Управо приликом другог помена границе са Иконијским султанатом Георгије Акрополит, како смо већ навели, помиње Туркмене који су насељавали граничну област: „ἐν τοῖς οἰκήμασι τῶν Τουρκομάνων ἀφίκετο – ἔθνος δὲ τοῦτο τοῖς ἄκροις ὀρίοις τῶν Περσῶν ἐφεδρεῖον“⁶⁰ (стигао је до станишта Туркмена – они су народ који се настанио на удаљеним персијским границама).

У *Исѳорији* нема детаљнијих података о турским насеобинама, мада се ипак помиње неколико градова који се налазе под управом Иконијског султаната. Најчешће се помиње град Икониј, данашња Коња, седиште султаната, и то увек уз именицу *σουλτάν* (султан). Георгије Акрополит, наине, као методу повезивања класичних и савремених етнонима не користи методе напоредног навођења оба термина, нити се користи савременим како би објаснио класични етноним. У *Исѳорији* Акрополит се служи повезивањем етнонима, односно владара, са територијом на којој је народ, о коме се говори, боравио. Управо у тим случајевима Акрополит помиње престоницу анатолијских Селџука: „ὁ βασιλεὺς Ἀλέξιος βούλεται πρὸς τὸν τοῦ Ἰκονίου σουλτάν ἀπελθεῖν“⁶¹ (Цар Алексије (III Анђеο) желео је да

⁵⁸ Ibid, 105. 22–26.

⁵⁹ Macrides, *The History*, 93.

⁶⁰ Acropolites, 136. 11–12.

⁶¹ Ibid, 14. 8–9.

оде код султана Иконија), потом: „τὸ τῶν Ταχαρίων γένος ἐνησχολεῖτο ἐτέροις ἔθνεσι, καταλιπὼν τὴν πρὸς τοῦ σουλτάν τοῦ Ἰκονίου μάχην“⁶² (татарски род бавио се другим народима, па су зато напустили борбу против султана Иконија). Можда најзанимљивији помен овога града јесте када Георгије Акрополит наглашава да се ту налази и седиште султана: „ὁ δὲ σουλτάν εἰς τὴν Ἰκονιέων, ἔνθα εἶχε καὶ τὰ βασιλεία.“⁶³ (а султан у град Иконијаца, где му је била престоница). Овај принцип повезивања класичног етнонима са савременим народом путем стварања везе између владара тога народа са територијом, односно седиштем, његове државе сматрамо Акрополитовим главним системом распознавања етнонима.

Поред Иконија у *Исџорији* Георгије Акрополит помиње још четири града који су се налазили под влашћу иконијских Турака. Најпре наилазимо на помен Аталеје, данашње Анталије, приликом Акрополитовог описа протеривања збаченог деспота Манојла Анђела из Солуна 1237. године: „τὸν δ' ἀδελφὸν Μανουὴλ τῆς ἀρχῆς ἐκβαλὼν καὶ ἐμβαλὼν ἐν τινὶ τριήρει περὶ τὴν Ἀττάλου ἐξώρισε“⁶⁴ (а пошто је уклонио свога брата Манојла са власти и сместио га у неку тријеру, протерао га је у Аталов град) и „τῇ Ἀττάλου προσοκέϊλας“⁶⁵ (пошто се искрцао у Аталовом граду). Пре описа протеривања Манојла Анђела овај град се помиње приликом преласка Алексија III Анђела са Балкана у Малу Азију: „καὶ φορῶ χρησάμενος πνεύματι τῇ τῆς Ἀττάλου προσώρισεν.“⁶⁶ (захваљујући повољном ветру, искрцао се у Аталовом граду). Само у ова два наврата Георгије Акрополит помиње ову значајну луку коју су Турци освојили 1207. године и тако добили излаз на Средоземно море. Следећи турски град који помиње је Колонеја, односно садашњи Аксарај, приликом описа битке између Турака, под вођством Кај Кавуса II, и Монгола, који су подржавали султановог брата Килич Арслана IV, 1256. године код овога града: „περὶ τὰ Ἄξαρα ἐστρατοπεδεύσαντο“⁶⁷ (улогорили су се (Монголи) код Аксараја). Занимљиво је што Акрополит не даје грчко име овога места, нити наглашава да је име града страног порекла, што иначе има обичај да ради.⁶⁸ Никита Хонијат, међутим, који је стварао почетком XIII века, помињући у својој *Исџорији* овај град наводи његова оба имена, грчко и турско: „παρενέβαλεν εἰς τὰ Τάξαρα“⁶⁹

⁶² Ibid, 71. 15–16.

⁶³ Ibid, 70. 8–9.

⁶⁴ Ibid, 61. 9–10.

⁶⁵ Ibid, 61. 15.

⁶⁶ Ibid, 15. 2–3.

⁶⁷ Ibid, 137. 11.

⁶⁸ Macrides, *The History*, 317, n. 7.

⁶⁹ Korobeinikov, *How 'Byzantine' објашњава назив τὰ Τάξαρα Хонијатовим неразумвањем локалне ортографије.*

ἃ ἔστιν ἡ πάλαι λεγομένη Κολώνεια⁷⁰ (ушао је у Аксарај, који се од давнина зове Колонеја). Трећи град који Георгије Акрополит помиње јесте Лаодикеја, данашњи Денизли, говорећи о помоћи коју је Теодор II Ласкарис дао Кај Кавусу II, како би повратио власт у Иконијском султанату после пораза код Аксараја, а султан је заузврат цару дао овај град: „τῷ βασιλεῖ τὸ ἄστυ τῆς Λαοδικείας ἀπεχαρίσατο, καὶ εἰσῆλθεν ἐν αὐτῷ καὶ Ῥωμαϊκὴ φυλακὴ. ἀλλ’ ἐπ’ ὀλίγον τοῦτο προσεκαρτέρησε, καὶ πάλιν ὑπὸ τοῦς Μουσουλμάνους τὸ ἄστυ τοῦτο γεγένηται⁷¹ (поклонио је цару град Лаодикеју, а у њега је дошао и ромејски гарнизон. Али врло кратко је био под њиховом влашћу и овај град је поново постао муслимански). Занимљиво је Акрополитово давање податка даље судбине ове насеобине, односно поновно турско освајање града. Само овога пута Туркмени су били ти који су га заузели у периоду 1259–1261, а не иконијски Турци.⁷²

Четврти град под турском влашћу који Акрополит помиње је Кастамон, родно место династије Комнина. Георгије Акрополит описујући ситуацију у којој се Михаило Палеолог нашао после битке код Аксараја између осталог каже: „ἐπεὶ δὲ ἡ τοῦ λεγομένου οἰκία πεκλάρπακι περὶ τὴν Καστάμοναν ἐτύγχανεν οὔσα, ἐκεῖσε σπεύσαντες ἐγεγόνεισαν⁷³ (И пошто је дом поменутог беглербега био баш Кастамон, (Μихаило Палеолог и беглербег) пожурили су да стигну тамо). Као родно место Комнина овај град, који је од XII века био под турском влашћу, био је идејно значајан за Византинце, а нарочито за Михаи-ла Палеолога, који је водио порекло, између осталог, и од Комнина.⁷⁴

ТИТУЛЕ И ИМЕНА ТУРСКИХ ВЛАДАРА И ВЕЛИКОДОСТОЈНИКА

Продором Турака на византијске просторе у XI веку знатно је промењена политичка мапа Мале Азије. Учени византијски историографи били су стављени пред задатак изналажења адекватних етнонима, како класицизирајућих тако и савремених, за ове нове политичке чиниоце у Анатолији, а посебан задатак био је проналажење одговарајућих титула за ове нове освајаче. Још у XI веку звање σουλτάν, односно његови промењиви облици σουλτάνος и σουλτάνης,

⁷⁰ Nicetae Choniatae, *Historia*, recensuit I. A. van Dieten, Berolini – Novi Eboraci 1975, 53. 45–46.

⁷¹ Acropolites, 144. 11–14.

⁷² Macrides, *The History*, 327, n. 7.

⁷³ Acropolites, 138. 15–16.

⁷⁴ В. Станковић, *Комнини у Цариграду (1057–1185) – Еволуција једне владарске породице*, Београд 2006, 69, 77, 202, 213.

ушло је у речник византијских историографа попут Михаила Псела, Михаила Аталијата, Нићифора Вријенија и Ане Комнине.⁷⁵ Поред ове савремене титуле историографи XI–XIII века служили су се и класицизирајућим титулама попут *περσάναξ*, *περσανάξις* и *περσάρχης* како би означили турске владаре уопште.⁷⁶

Георгије Акрополит у *Исијорији* владаре Иконијског султаната обележава савременом и класицизирајућом титулом. Приликом првог помињања султана Кај Хозроја I Акрополит га назива *περσάρχης* (владар Персијанаца): „*περὶ τὸν περσάρχην ἀφίκετο*“⁷⁷ (стигао је код владара Персијанаца). Приликом другог помена назива га савременим обликом *σουλτάν* (султан): „*βούλεται πρὸς τὸν τοῦ Ἰκονίου σουλτάν ἀπελθεῖν*“⁷⁸ (желео је да дође код султана Иконија), а у току исте приче о доласку на власт овог иконијског султана Акрополит каже: „*περσάρχης ἐπιφημίζεται*“⁷⁹ (прокламован је за владара Персијанаца). Дакле, приликом првог помена титула *περσάρχης* и *σουλτάν* у *Исијорији* Георгије Акрополит их изједначава и повезује са истим монархом. Служећи се овом методом препознавања савременог народа приликом употребе класичног етнонима, уочавамо да је у Акрополитовој *Исијорији* класични етноним Πέρσαι доведен у директну везу са класицизирајућом титулом *περσάρχης*, а она је изједначена са савременом титулом *σουλτάν* (του Ἰκονίου). Овоме можемо додати и Акрополитово спајање обе титуле приликом описа пребега Кај Кавуса II никејском цару: „*ὁ δὲ περσάρχης σουλτάν... τὴν χώραν τοῦτου καταλιπών*“⁸⁰ (Пошто је владар Персијанаца султан... напустио своју земљу). Сматрамо да смо овим примером успели да покажемо заокружену слику о Акрополитовој употреби и повезивању класичног етнонима Πέρσαι са иконијским Турцима његовог времена.

Поред владара турских држава у византијској историографији XI–XIII века помињу се и турски великодостојници. Говорећи о њима, историографи овог периода врло често употребљавају класичну титулу, која је означавала намесника персијске провинције у класичној историографији, *σατράπης* (сатрап).⁸¹ С друге стране титула попут *εμίρ* (емир) јавља се у делима византијске историографије,⁸² понекад како би ближе одредила класичну титулу *σατράπης* као у *Исијорији* Михаила Аталијата: „*καὶ οἱ προεξάρχοντες τοῦ στρατοῦ αὐτῶν*,

⁷⁵ Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 286–287.

⁷⁶ Ibid, 254.

⁷⁷ Acropolites, 11. 2–3.

⁷⁸ Ibid, 14. 9.

⁷⁹ Ibid, 14. 19–20.

⁸⁰ Ibid, 143. 26–27.

⁸¹ Hunger, *On the Imitation*, 31.

⁸² Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 65–68.

ἀμψράδας οἶδε τοῦτους καλεῖν⁸³ (и њихове војне вође, а зна се да их називају емирима).

У *Историји* Георгија Акрополита наилазимо у четири наврата на помен турских великодостојника. Прва два пута не помињу се титуле великодостојника, већ се само говори о људима који окружују султана. Дајући уопште негативан приказ Кај Хозроја II, Акрополит приказује и његову пратњу врло неповољно.⁸⁴ Други пут, говорећи о доласку Михаила Палеолога на иконијски двор, Акрополит помиње и султаново окружење не дајући никакав суд о њима: „καὶ πάντες οἱ μετὰ τοῦ περσάρχου μεγιστάνες τελοῦντες“⁸⁵ (и сви они великодостојници који су били са владаром Персијанаца).

Осим ова два помена султановог окружења, Георгије Акрополит говорећи о бици код Аксараја 1256. године помиње два турска великодостојника по њиховим титулама, а уз њих даје и кратка објашњења. Првог помиње као издајника који је за време битке прешао на страну Монгола, а о његовој титули каже: „ἀμψραχοῦρης – μέγα δὲ τοῦτο παρὰ Πέρσαις“⁸⁶ (емир-ахур – а то је велико звање код Персијанаца). Овом приликом Акрополит даје само арапски назив титуле, која је била у употреби међу иконијским Турцима, а не помиње њен грчки еквивалент. У арапској и турској војсци, наиме, емир-ахур био је заповедник коњице,⁸⁷ а Михаило Палеолог, док није постао цар у Никеји, носио је титулу заповедника коњице коју и Акрополит помиње четири пута означавајући је франачким термином коновστάβλος.⁸⁸ Приликом навођења арапске титуле није навео и Грцима познат термин, који иначе помиње у *Историји*, док је помињући следећег великодостојника то учинио: „τῷ μεγίστῳ στρατοπεδάρχη τῶν Περσικῶν στρατευμάτων, ὃν πεκλάρλακιν οἶδασιν οἱ Πέρσαι καλεῖν, ξυνήει κατὰ τὴν ὁδόν“⁸⁹ (са великим стратопедархом персијске војске, кога Персијанци знају да зову беглербег, отишао је низ пут). Георгије Акрополит је први историограф, колико је нама познато,⁹⁰ који је употребио ову турску титулу у свом тексту. Беглербег о којем Акрополит пише је Тавташ, а центар његовог беглербеглука био је Кастамон.⁹¹ Како видимо, овога пута Акрополит даје и грчки еквивалент, који, међутим, није најадекватнији јер се

⁸³ Ataliates, 198. 23–24.

⁸⁴ Acropolites, 69. 3–5.

⁸⁵ Ibid, 136. 27–28.

⁸⁶ Ibid, 138. 2.

⁸⁷ Cahen, *The Formation*, 155.

⁸⁸ Acropolites, 134. 11, 134. 18, 135. 23, 136. 4.

⁸⁹ Ibid, 138. 10–13.

⁹⁰ На основу Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 68.

⁹¹ Macrides, *The History*, 318, n. 13.

звање беглербега, једног од главнокомандујућих војсковођа, налази више на хијерархијској лествици него звање великог стратопедарха.⁹²

Иконијски Турци, како смо већ рекли, били су део персијске културно-политичке сфере, стога не треба да нас чуди што су султани врло често носили и персијска имена владара легендарне иранске династије Кајанида. Име сваког иконијског султана састојало се из два дела, први је био почасно име (арапски: laqab) које је арапског порекла и увек се завршавало са ал-Дин (al-Dīn)⁹³ (*уријадник вере*), а други је лично име (арапски: ism) које је било персијског, турског или арапског порекла.⁹⁴

Георгије Акрополит у својој *Историји* даје имена четворице султана и његова грчка транслитерација султановог имена садржи само почасно име. Говорећи о доласку Алексија III Анђела иконијском султану Гиат ал-Дин Кај Хозроју I,⁹⁵ Акрополит нам пружа, мада донекле погрешне, податке о његовом доласку на власт и даје нам султаново име: „,ὄν Ἰαθατίνην ὀνόμαζον“⁹⁶ (њега су звали Гиат ал-Дин). Даље нас обавештава да је Кај Хозроје I побегао у Цариград када је на власти у Иконију био његов брат Рух ал-Дин Сулејман II (Rukh al-Dīn Süleyman II), а потом и његов братанац Из ал-Дин Килич Арслан III (‘Izz al-Dīn Kilic Arslan III) (1204–1205): „ὁ γὰρ εἰρημένος Ἰαθατίνης τὰς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ χεῖρας ἀποδράς Ἀζατίνη κατάρχοντος τῷ τότε τῶν Μουσουλμάνων“⁹⁷ (наиме поменути Гиат ал-Дин је побегао од руку свога брата Из ал-Дина, који је тада владао над Муслиманима). На овом месту можемо приметити Акрополитово недовољно познавање династичких прилика у Иконијском султанату. Георгије Акрополит, наиме, Килич Арслана III назива братом Кај Хозроја I, а он је био његов братанац, док његовог правог брата Сулејмана II не помиње.⁹⁸ На овом месту истичемо да грчка транслитерација почасног имена Гиат ал-Дин гласи Ἰαθατίνης,⁹⁹ а транслитерација имена Из ал-Дин је Ἀζατίνης.¹⁰⁰

Георгије Акрополит именује још два султана говорећи о ситуацији уочи битке код Коседага: „,σουλτὰν δὲ ἤρχεν αὐτῶν, οὗ κλήσις Ἰαθατίνης, υἱὸς τοῦ σουлтὰν Ἀζατίνη“¹⁰¹ (а над њима је владао султан, који се зове Гиат ал-Дин, син султана Из ал-Дина). Султан који је

⁹² Ibid, 318, n. 12.

⁹³ Korobeinikov, How ‘Byzantine’, 218.

⁹⁴ Cahen, *The Formation*, 277.

⁹⁵ Овом приликом дајемо пуна имена султана, дакле почасно и лично, како би Акрополитова транслитерација била транспарентнија.

⁹⁶ Acropolites, 14. 10–12.

⁹⁷ Ibid, 14, 10–12.

⁹⁸ Macrides, *The History*, 128, n. 18.

⁹⁹ Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 112–113.

¹⁰⁰ Ibid, 57.

¹⁰¹ Acropolites, 68. 21 – 69. 1.

владао Иконијским султанатом у време монголске најезде био је Гиат ал-Дин Кај Хозроје II и њега Акрополит назива грчком транслитерацијом његовог почасног имена Ἰαθατίνης, као и Кај Хозроја I, док нам се име Ἀζατίνης у овом случају чини проблематичним. Како смо рекли, грчка транслитерација Ἀζατίνης одговара почасном имену Из ал-Дин, а отац Кај Хозроја II био је Ала ал-Дин Кај Кубад I, док је претходник овог султана и његов брат био Из ал-Дин Кај Кавус I. Проблем настаје због Акрополитовог наглашавања да је Кај Хозроје II „υἱὸς τοῦ σουλτάν Ἀζατίνη“¹⁰² (син султана Из ал-Дина), иако је његов отац носио почасно име Ала ал-Дин, које у грчкој транслитерацији гласи Ἀλαδίνης/Ἀλατίνης,¹⁰³ а његов стриц Из ал-Дин. Георгије Акрополит карактерише султана који се крије иза овог имена као доброг владара и истиче: „καὶ βέλτιον τῶν πρὸ αὐτοῦ ἐστρατήγει καὶ φιλίως πρὸς τὸν βασιλέα διέκειτο.“¹⁰⁴ (и боље је руководио војском од својих претходника, а понашао се пријатељски према цару). Ову Акрополитову изјаву могли бисмо да повежемо пре са султаном Кај Кубадом I, него са његовим братом Кај Кавусом I,¹⁰⁵ јер се он сматра најистакнутијим иконијским султаном и остао је познат у традицији као најуспешнији иконијски војсковођа,¹⁰⁶ док сам Акрополит говори о протеривању Манојла Анђела у Икониј 1237. године каже да су га Турци, на чијем челу је тада био Кај Кубад I, радо примили и то даље образлаже: „ἐπεὶ γὰρ εἰρήκει πρὸς τὸν βασιλέα Ἰωάννην τυγχάνειν αὐτοῦ τὴν ὀρμὴν, παρεχώρησάν τε τούτῳ τὴν δίοδον καὶ *** ἐφοδιασάμενοι προσηκόντως.“¹⁰⁷ (Пошто је рекао да иде код цара Јована (III Ватаца), дозволили су му да прође и *** опремили га прикладно за пут). Дакле, Кај Кубад је примио Манојла Анђела јер је овај ишао на никејски двор Јована III Ватаца са којим је султан био у добрим односима.¹⁰⁸ Сматрамо, дакле, да ови примери

¹⁰² Ibid, 69. 1.

¹⁰³ Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 60, 122, 146.

¹⁰⁴ Acropolites, 69. 6–7.

¹⁰⁵ Рут Макридес у свом коменатру *Исџорије* не говори ништа о проблему идентификације султана који је означен грчком транслитерацијом имена Из ал-Дин, већ директно повезује ову транслитерацију са Кај Кубадом I: „Iathatines, the Greek transliteration for Ghiyath al-Dīn (Kaykhusraw II, 1237–45/6), was the son of Azatines, Ala al-Dīn Kaykubad I (1220–37) and grandson of Kaykhusraw I (1205–11).“ (Macrides, *The History*, 222, n. 7). Ауторка даље упућује на Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 57, 112–113, где су наведени султани који су означени у грчкој транслитерацији као Ἀζατίνης и Ἰαθατίνης, а међу њима се не налази султан, Кај Кубад I. За грчку транслитерацију, како почасног тако и личног имена овог султана упућујемо на Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 60, 122, 146. Напомињемо да се облик Ἀζατίνης не јавља као једна од могућих транслитерација почасног имена Ала ал-Дин. Ово место у *Исџорији* Георгија Акрополита, такође, не наводи се ни приликом идентификације султана који су означени као Ἀζατίνης (Moravcsik, *Byzantinoturcica II*, 57).

¹⁰⁶ Cahen, *The Formation*, 52–65.

¹⁰⁷ Acropolites, 61. 17–19.

¹⁰⁸ Macrides, *History*, 209, n. 12.

помажу приликом идентификовања овог султана као Кај Кубада I и да га је Акрополит погрешно именовео.

Поред четворице именованих султана помиње се и Кај Кавус II, углавном због својих односа са Монголима, везама са Никејом, али и као султан који је примио Михаила Палеолога на свој двор.¹⁰⁹ Он, међутим, није именован, већ је само означен титулама σουλτάν и περσάρχης. Акрополит, такође, не именује турске великодостојнике, једино је, како смо већ рекли, за двојицу навео титуле које су носили.

КАРАКТЕРИЗАЦИЈА ИКОНИЈСКИХ СУЛТАНА

У центру пажње *Исџорије* налазе се никејски цареви, Теодор I Ласкарис, Јован III Ватац и Теодор II Ласкарис, чије карактере Георгије Акрополит ближе приказује.¹¹⁰ Након смрти сваког од ова три владара Акрополит даје сажет преглед њихове владавине, укључујући и приватан живот, бракове, децу, потом однос према поданицима, војничке способности, а за Теодора I Ласкариса, јединог цара Никеје којег није лично познавао, даје и физички опис.¹¹¹ Посебна пажња посвећена је карактеризацији Михаила VIII Палеолога, који је уједно и архијунак и последњи цар који се помиње у *Исџорији*.¹¹²

Георгије Акрополит у *Исџорији* даје опис карактера двојице султана, Кај Кубада I и његовог сина Кај Хозроја II.¹¹³ Иако не даје праву карактеризацију осталих султана који се помињу у делу, ипак не можемо рећи да нас је Акрополит оставио у потпуности необавештене о њима. Султану Кај Хозроју I посвећено је највише пажње приликом описа битке код Антиохије на Меандру.¹¹⁴ Овај опис, међутим, не садржи превише значајне податке за карактеризацију овог султана, већ се више тиче политичке историје и организације трупа. За нас далеко занимљивије податке Акрополит пружа правећи дигресију о односу Алексија III Анђела и овог султана: „ἦν γὰρ τοῦτω συνήθης. ὁ γὰρ εἰρημένος Ἰαθατίνης τὰς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ χεῖρας ἀποδράς Ἀζατίνη κατάρχοντος τῷ τότε τῶν Μουσουλμάνων, φυγὰς παρὰ τὴν Κωνσταντίνου ὄχετο καὶ τῷ βασιλεῖ ὑποδέδεκται Ἀλεξίῳ, βαπτίζεται τε παρ' αὐτοῦ καὶ υἰοθετεῖται“¹¹⁵ (Наиме, (Кај Хозроје I) био му (Алек-

¹⁰⁹ Ibid, 92. и Acropolites, 106. 2, 125. 8–13, 135. 14–19, 136. 8–138. 20, 143. 23–144. 23.

¹¹⁰ Macrides, *The History*, 46, 51.

¹¹¹ Ibid, 55–56.

¹¹² За више података о Михаилу VIII Палеологу у *Исџорији* упућујемо на Macrides, *George Acropolites*, 205211.

¹¹³ Macrides, *The History*, 92–93.

¹¹⁴ Acropolites, 14. 24 – 17. 25.

¹¹⁵ Ibid, 1. 10–14.

сију III Анђелу) је близак пријатељ. А поменути Гиат ал-Дин је побегао од руку свога брата Из ал-Дина, који је тада владао над Муслиманима, пребегао је у Константинов град и био је примљен код Алексија, који га је крстио и усинио). Овде наилазимо на занимљив податак крштења и усвајања султана Кај Хозроја I, сина Килич Арслана II, којег је у своје време усинио цар Манојло I Комнин.¹¹⁶ На крају ове дигресије стоји податак да су султан и Теодор I Ласкарис, ожењен Аном, ћерком Алексија III Анђела, склопили мир и савез, а Акрополит то образлаже овако: „ὡς ἀδελφὴν γὰρ τὴν βασιλίδαν Ἄνναν ὠνόμαζε.“¹¹⁷ (јер је царицу Ану звао својом сестром).

Султан који никада није именован у *Исџорији* је Кај Кавус II. Овај султан је иначе био под јаким грчким утицајем својих ујака, наиме, његова мајка била је Гркиња, као и под утицајем Михаила Палеолога, док је боравио на иконијском двору.¹¹⁸ Кај Кавус II се помиње готово искључиво приликом описа политичке ситуације. Једини изузетак чини тренутак када је султан са својим великодостојницима угледао Михаила Палеолога, који им је пребегао из Никеје јер је био оптужен за издају, и одмах је проценио заједно са својом свитом да је он „τυραννίδος ἄξιον“¹¹⁹ (достојан власти). Георгије Акрополит овај цитат из изгубљене Еурипидове трагедије *Еол* наводи као суд султана и иконијских великодостојника о квалитетима Михаила Палеолога. На овај начин Михаилов лик чини још величанственијим, јер и неверници имају тако високо мишљење о њему, а уједно успева себе да ограда од идеје да је Михаило достојан царске круне док је цар Теодор II Ласкарис још увек био жив.¹²⁰

Дајући опис двојице султана, Кај Кубада I и Кај Хозроја II, Георгије Акрополит се држи традиције представљања муслиманских владара као развратника, иако то није главна карактерна црта Кај Кубада I.¹²¹ Напротив, он је представљен углавном позитивно. Карактере ових султана, а пре свега њихове супротности, Акрополит приказује упоређивањем њихових особина: „σουλτὰν δὲ ἤρχεν αὐτῶν, οὐ κλησὶς Ἰαθατίνης, υἱὸς τοῦ σουλτὰν Ἀζατίνη, φαῦλος ἐξ ἀγαθοῦ ἀρχὸς γεγονώς• πότοις γὰρ ἔχαιρε καὶ ἀσελγείαις καὶ κοίταις ἀλλοκότοις τε καὶ ἀτόποις, καὶ συνῆν ἀεὶ ἀνθρωπίσκοις οὐκέτι λόγον εἰδόσιν οὐδ’ ἀνθρωπίνην φύσιν τὸ σύνολον. ὁ πατὴρ δὲ αὐτοῦ οὐ τοιοῦτος ἦν, ἀλλ’ ἡττᾶτο μὲν, οὐ σφόδρα δέ, τῶν ἀσελγειῶν• διὸ καὶ βέλτιον τῶν πρὸ

¹¹⁶ За више података и даљу литературу о покрштавању и усвајању Турака у Византији упућујемо на Macrides, *The History*, 128.

¹¹⁷ Acropolites, 14. 22–23.

¹¹⁸ Cahen, *The Formation*, 124.

¹¹⁹ Acropolites, 136. 2–137. 2.

¹²⁰ Macrides, *George Acropolites*, 207. и Macrides, *The History*, 317, n. 5.

¹²¹ Macrides, *The History*, 93, 222, n. 8.

αὐτοῦ ἐστρατήγει καὶ φιλίως πρὸς τὸν βασιλέα διέκειτο. ἀλλ' οὗτος, οἷς ἔχαιρε, πλησίως τούτων ἀπάνατο. πελείραται γοῦν μάχης Ταχαρικήs καὶ ἥττηται.¹²² (а над њима је владао, онај који се зове Гиат ал-Дин, син султана Из ал-Дина, подлац рођен од доброг владара. Он је уживао у пићу и раскалашности, неприродним и одвратним сексуалним чиновима, а увек је био окружен лошим људима који нису познавали разум, нити људску природу уопште. С друге стране његов отац није био такав, већ је био мање, а не веома, раскалашан; зато је и боље руководио војском од својих претходника, а понашао се пријатељски према цару. Али онај (Кај Хозроје II), уживао је у тим стварима, користећи се њима у потпуности. Зато се окушао у борби са Татарима и био је поражен). Дакле, Георгије Акрополит сликањем контраста успева да нагласи колико је лош владар Кај Хозроје II. Како смо видели, Георгије Акрополит има врло негативан став и о окружењу овога султана. Кај Хозроје II, наиме, није на почетку своје владавине уклонио само своју браћу, већ је поубијао многе великодостојнике који су се истакли и стекли славу на двору његовог оца,¹²³ којег Акрополит ипак сматра добрим владаром.

Од осталих страних владара једино се издваја Јован II Асен за кога Акрополит каже да је био најбољи од варварских владара и да је био добар према својим поданицима и према странцима,¹²⁴ али Георгије Акрополит га није ближе окарактерисао, као ни остале стране владаре, о чијим карактерима не сазнајемо готово ништа осим њиховог односа према Ромејима. У *Историји*, дакле, ако бисмо занемарили Грке, ниједан владар није добио карактеризацију на основу својих личних особина и навика као што је случај са Кај Кубадом I и пре свега Кај Хозројем II.

* * *

У овом раду трудили смо се пре свега да прикажемо и разјаснимо технику именовања Турака, те именовање и опис крајева и личности који припадају турском културно-политичком кругу у *Историји* Георгија Акрополита. Нисмо толико залазили у поузданост података које нам је оставио, као главни историограф Никејског царства, осим када то нисмо сматрали неопходним ради јаснијег образлагања етнонима, топонима или личних имена. Нисмо се, такође, обазирали на донекле негативан суд о династији Ласкарис који износи Георгије Акрополит, један од водећих гласноговорника Михаила VIII Палеолога.

¹²² Acropolites, 68. 21 – 69. 9.

¹²³ Cl. Cahen, Kaykhusraw, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, ed. E. van Donzel, B. Lewis & Ch. Pellat, Leiden 1997, 816–817.

¹²⁴ Acropolites, 64. 5–9. и Macrides, *The History*, 92.

Aleksandar D. Jovanović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

NAMING AND DESCRIBING THE TURKS IN
THE HISTORY BY GEORGIOS ACROPOLITES

Summary

In this paper we have tried to demonstrate which of the classical and contemporary ethnonyms have been used in *The History* by the Byzantine historiographa Georgios Acropolites (1217–1282) in order to name the Turks of the Sultanate of Rum, as well as some other Turkic peoples. Furthermore, we have devoted ourselves to finding and relating the classical ethnonyms with the contemporary ones. We have concluded that the crucial relation between the classical ethnonyms and the contemporary Turks has been made by associating the territory over which a Turkish ruler exercised power with his classicizing title *περσάρχης* and thus relating him to the classical ethnonym Πέρσαι. We have also shown that certain ethnonyms are exclusive and may be applied only to a specific group of Turks. For instance, the term Πέρσαι is always related to the Turks of Iconium, Τουρκομάνοι only to the nomadic Turks who inhabited the borders, while the ethnonym Τούρκοι is used to represent the Turks who are in Byzantine service, when their origin is being emphasized.

Moreover, we have dedicated our attention towards the toponyms used by Georgios Acropolites to name the settlements which are under Turkish rule, as well as towards the words which have been used to imply the territory of the Turks. While Greek toponyms have been preferred by Acropolites, one exception has been made. When writing about the present-day city of Aksaray, Georgios Acropolites has used exactly this Turkish toponym without mentioning the Greek one. Further on, we have analyzed the names and descriptions of other cities under Turkish rule, which are to be found in *The History*.

We have also cited and commented on the titles which are used in order to designate the sultans and their dignitaries in *The History*. We have emphasized as well the usage of the titles *amir-ahur* and *beglerbey* in Greek transliteration by Acropolites. We have explained the Greek transliteration of sultans' names and have tried to clarify the problematic transliteration of Kay Qubadh I. Finally we have concentrated on the depiction of the four sultans mentioned by Acropolites, even though only two of them have received a true characterization in *The History*, while the other two have been depicted by showing their position towards the emperors at Nicaea.

ХРОНИКА
CHRONICLE



СВЕТИ ЦАР КОНСТАНТИН И ХРИШЋАНСТВО
Међународни научни скуп поводом прославе 1700 година
Миланског едикта 313–2013.

На Филозофском факултету у Нишу, од 31. маја до 2. јуна 2013. године одржан је међународни научни скуп под генералном темом *Свети цар Константин и хришћанство*. Скуп који је на једном месту сабрао око 140 научника и стручњака из различитих области хуманистичких наука: историје, историје уметности, теологије, археологије, филологије и философије, организовао је Центар за црквене студије – Ниш, Институт за православне хришћанске студије Универзитета у Кембриџу, Центар за византијско-словенске студије „Иван Дујчев“ – Софија, Институт за национална и верска питања – Солун, Одељење за историју Филозофског факултета у Београду и Филозофског факултета у Нишу.

Првог дана скупа, после поздравне речи декана Филозофског факултета у Нишу, проф. др Горана Максимовића, отпочело је са радом пленарно заседање у којем су кроз три реферата покривене широке теме Константина и константиновског идеала (Andrew Louth), улоге цара Константина у формирању канона Никејског сабора (Радомир Поповић) као и рецепцији слике првог светог цара у уметности на примеру српског реликвијара Светог Константина (Анатолиј Турилов). Може се рећи да су ова три реферата положила добру основу за даљи рад скупа, који ће у девет сесија, и у наредна два дана, и укупно двадесет шест секција, обрадити широк дијапазон питања везан за богато историјско и духовно наслеђе које се везује за цара Константина Великог, притом развијајући плодотворну и, у појединим моментима, врло живу и сложјену дискусију учесника.

По значају теме, постављених питања, али и по понуђеним оригиналним и новим тумачењима старих проблема везаних за лик и дело цара Константина, првог дана научног скупа истакли су се реферати посвећени питањима Константиновог утицаја на развој владарске идеологије и улогу вере у њеном формирању (Graham Jones, Оксфорд), затим, проучавање слике Константина на основу једног сегмента житија Константиновог, од Јевсевија из Цезареје (Hagith Sivan, Канзас), потом, у контексту рецепције имена Константинопоља у средњовековним ћириличким изворима (Виктор Савић, Београд). По својем значају, свакако се издваја и реферат који разматра традицију термина, односно појма католичке *ἐκκλησία* присутног у никејском, односно цариградском символу вере, и његовог превода у старословенском писменом наслеђу (Александр Наумов, Краков/Венеција). Један другачији поглед на сусрет царева Константина и Лицинија у Милану 313. године, као и на његов карактер

у односу на потоњи развој источног дела Римског царства које је овај сусрет непобитно одредио, пружио је Timothy D. Barnes (Единбург) уз ново тумачење Миланског едикта, које се не базира на до сада искључивом поимању едикта као документа који се примарно бави положајем хришћанске популације у Римском царству.

Другог дана конференције издвајају се запажена излагања на тему Константина Великог и његовог места у византијској и старословенској историографији (Васја Велинова, Софија), као и о слици цара Константина како је он представљен у два средњовековна житија, бугарском Јована Рилског и грузијском Григорија Ханцијског, у којима се наглашава Константин као превасходно земаљски владар (Маријана Вуковић, Будимпешта/Осло). На тему слике Константина у средњовековним житијима надовезала су се два реферата о ставу египатског монаштва према Константину, како је оно представљено у житију Антонија Великог (Dimitrios Moschos, Атина), као и у житију Паијсија Великог, у дијалогу подвижника и цара, у којем се из есхатолошке перспективе Царства Небеског истиче примућство монашке идеје у односу на царску власт и достојанство Константина Великог (Драгољуб Марјановић, Београд). Оно што је карактеристично за ову групу реферата јесте управо перцепција појединих средњовековних, претежно хагиографских, извора, који су настајали у различитим али специфичним политичким околностима, у различитим историјским епохама, у којима се донекле оспорава Константинов светитељски лик и такозвани константиновски идеал. Слика цара Константина у позном средњем веку обрађена је и представљена на основу помена првог хришћанског цара у *Јаничаревим усјомена* – спису Константина Михаиловића из Островице (Радивој Радић, Београд), као и у поменима цара Константина у српским средњовековним житијима у служби формирања владарске идеологије немањићке династије, у којој је лик цара Константина заузимао важно место (Синиша Мишић, Београд).

Последњег дана конференције дотакнута су питања и проблеми везани за тематику поштовање светитељског култа цара Константина у премонголској Русији и о слици цара како се она формирала у Русији, углавном на основу византијских житија и Хронике Георгија Амартола, и њиховом одразу на поређење руске владарске породице, равноапостолног кнеза Владимира и кнегиње Олге са равноапостолним Константином и царицом Јеленом (Monica White, Нотингем). Утицај константиновског наслеђа и идеала у словенским друштвима, обрађен је у рефератима који су се бавили обновом православне Цркве у пољско литванској држави у другој половини XVI века насупрот експанзији протестантског покрета (Мажана Кучинска, Познањ), као и у проучавању места Константина у обличавању слике идеалног владара у политичкој култури Кијевске Русије (Zofia Brzozowska, Лођ).

Трећег дана скупа посебно су се истакла три реферата која су се бавила питањима из ране црквене историје. Прво у низу обрађених питања је у вези са проблематиком папског примата посматраном кроз место и значај римског епископа у IV веку, са закључком да место римског епископа ни по предању нити на основу еклисиологије ране Цркве, не излази

изван идеје о саборности у којој нема места за наметање примата првог међу једнаким епископима (Бобан Димитријевић, Ниш). Затим, на врло оригиналан начин обрађене су теме поимања Цркве у делима првих црквених историчара (Јован Милановић, Париз), као и проблем црквених односа, јурисдикција и питање раскола на територији Балкана, односно Ниша, онако како је оно могуће да се реконструише на основу писма папе Инокентија I упућеног епископу нишком Маркијану (Geoffrey D. Dunn, Бризбејн).

Свакако похвалну и корисну околност представља и труд и успех организатора, да већ уочи одржавања самог скупа штампа и објави двотомни конференцијски зборник под насловом *Свети цар Константин и хришћанство*, у којем су објављени готово сви радови изложени на самом скупу. Зборник је вишејезичан, са радовима на српском, бугарском, руском, грчком, енглеском и француском језику, са детаљним списком извора и литературе, што само по себи представља врло драгоцен преглед досадашње релевантне научне продукције из области константиновских студија, те као такав и у том смислу представља врло вредан приручник за будуће истраживаче. Студије објављене у зборнику грубо су подељене на радове историографске провинијенције, који су сабрани у првом тому, док је други том резервисан за научне студије из области философије, теологије, књижевности и историје уметности.

Већ из овог површног прегледа појединих пријављених тема и презентованих реферата, у којем ни изблиза није било могуће осврнути се на све учеснике и њихове научне прилоге, јасно је да је међународни научни скуп *Свети цар Константин и хришћанство*, онако како је организован и реализован, успео да проучи врло комплексну, слојевиту и вишестрану слику цара Константина, његовог утицаја на формирање различитих аспеката политичког, културног, духовног и уметничког наслеђа различитих црквених, политичких, географских традиција, и то у најширем могућем хронолошком опусу, који безмало обухвата читавих седамнаест векова трајања константиновског наслеђа.

У том смислу, научни скуп *Свети цар Константин и хришћанство*, својим дометима, као и квалитетом саопштења, представља изванредан прилог у проучавању лика и дела цара Константина Великог и компликованих питања која из ове историје произлазе. Овај скуп поставља висок стандард за евентуалне сличне научне подухвате који ће се одржавати у будућности, али и незаобилазну смерницу у даљим проучавањима константиновске идеје и идеала у историји хришћанске цивилизације и њеним различитим традицијама.

Драгољуб Марјановић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

CONSTANTINE, IN HOC SIGNO VINCES (313–2013)

Ниш и Византија

XII Међународни научни скуп, Ниш, 3–6. јун 2013.

У години обележавања јубилеја 1700 година од доношења Миланског едикта у Нишу је одржан дванаести међународни научни скуп *Ниш и Византија* у организацији града Ниша, Универзитета у Нишу и Нишког културног центра. Овогодишњи скуп *Constantine, in hoc signo vinces* одвијао се у духу прославе значајног јубилеја. Научни скуп *Ниш и Византија* први пут је одржан 2001. године, када је на њему учествовало двадесет излагача, од којих троје из иностранства. Ове године скупу је присуствовало осамдесет научника, од којих двадесет осам из земље и чак педесет два из иностранства. Поменуте бројке потврђују да скуп из године у годину добија на масовности, а да при томе не заостаје ни квалитет саопштења. Према већ устаљеном правилу, акта скупа објављују се сваке године уочи његовог отварања. Ове године на скупу су учествовали истраживачи из петнаест земаља: САД, Русије, Велике Британије, Немачке, Аустрије, Турске, Пољске, Мађарске, Бугарске, Италије, Албаније, Македоније, Румуније, Хрватске и Грчке. Иако је организација скупа у техничком погледу била задовољавајућа, важно је напоменути да се и ове године није радило по секцијама, те није било довољно времена за дискусију и било је напорно пратити згуснута излагања.

Учесницима скупа, на дан његовог отварања, пригодном беседом обратио се Патријарх српски Господин Иринеј. Потом је уводну реч одржао један од организатора Миша Ракоција, а затим су уследила обраћања градоначелника Ниша, професора Зорана Перишића, и ректора Универзитета у Нишу, професора Драгана Антића. Радни део скупа је отворио професор емеритус, академик Слободан Ђурчић са Универзитета Принстон. Промовисано је и посебно издање зборника *Ниш и хришћанско наслеђе*, који садржи радове са претходних једанаест скупова чије теме су везане за град Ниш. Радове са прошлогодишњег скупа приказала је Бојана Крсмановић (Византолошки институт САНУ, Београд). Свечано отварање је завршено изложбом *Наусус–Медијана* у организацији Завода за заштиту споменика културе у Нишу. Изложбу је отворио Радослав Павловић, саветник председника Републике Србије.

Међу учесницима овогодишњег скупа највећи број чинили су историчари уметности, потом историчари, историчари права, теолози и филолози. С обзиром на то да ове године, као ни претходних година, реферати нису морали бити у вези са главном темом скупа, теме су биле разноврсне. Због великог броја излагача, а ограниченог простора, није могуће приказати све реферате.

Реферат академика Слободана Ђурчића (Princeton University) *Constantin the Great and military architecture in the Balkans* посвећен је богатој

градитељској делатности Константина Великог на Балкану. Осим изградње градских центара, академик Ђурчић се осврнуо на камп Дробета у Румунији који је обновљен за време Константина, као и на изградњу новог моста који је Константин подигао за прелаз преко Дунава између места Oecus (у Бугарској) и Sucidava (у Румунији). Рад Еугеније Дракополу (Eugenia Drakopoulou, National Hellenic Research Foundation, Athens) *“In hoc signo vincēs” in European Art (15–19th c.) Representations and political uses* анализира рефлексију израза „in hoc signo vincēs“ у европској уметности. У периоду од XV до XIX века овај израз је коришћен као подстрек и позив на побуну. Серена Инал (Ceren Ünal, Faculty of Science and Humanities, Manisa) је радом *The Depiction of Saint Konstantinos on Byzantine Coins* настојала да објасни зашто је византијски цар Алексеј III Комнин изабрао лик Светог цара Константина за представу на свом новцу. У раду се износи претпоставка да је владар, услед тешких економских и политичких прилика у држави, желео да поврати поверење поданика уз помоћ Светог цара Константина, оснивача и заштитника Царства. Још два реферата су непосредно била посвећена теми скупа – *Леџенда о Констџантинџиновом сну* Бојана Јовановића (Балканолошки институт САНУ) и *Однос Констџантинџина Великоџ према џаџансџиву у џисаним изворима џозноримске еџохе* Ирене Љубомировић (Филозофски факултет у Нишу) и Јасмине Шаранаџ Стаменковић (докторанд Филозофског факултета у Београду). Саопштења Мише Ракоџије (Завод за заштиту споменика културе, Ниш) *Јоџ једном о сликарсџиву ранохриџћанске џробнице са фиџуралним џредсџавама у Ниџу* и Елене Васић (Завод за заштиту споменика културе, Ниш) *Наисус и Медијана* посвећена су анализи вила откривених на територији града Ниша. Античком Нишу је посвећено и излагање Војина Недељковића (Филозофски факултет у Београду) *О филолоџском изучавању најџиџиса римскоџ Ниџа*. Аутор је на одабраним натписима епиграфског материјала објављеног у четвртој књизи *Inscriptions de la Mésie supérieure* показао вулгарнолатинске примере.

Неки радови били су посвећени темама из средњовековне историје. Посебно је вредан помена рад Мартина Марка Вучетића (Geschichts-und Kulturwissenschaften Historisches Seminar: Byzantinistik Mainz) *Stefan Nemanjas Unterwerfung gegenüber Manuel I Komnenos* који је показао да начин потчињавања српског владара византијском цару умногоме личи на западни ритуал, на тзв. *deditio*. Аутор је настојао да објасни и како се могу интерпретирати неке од симболичних радњи приликом обреда потчињавања.

Сликарству и иконографији у српским манастирима било је посвећено више реферата: Миодраг Марковић (Филозофски факултет у Београду) *О времену насџанка најсџтариџих икона из Марковоџ манасџира*, Даница Поповић (Балканолошки институт САНУ) и Марко Поповић (Археолошки институт САНУ) *Фунерарна функција Сџасове цркве у Жичи*, Драган Војводић (Филозофски факултет у Београду) *Предсџаве џророка у Сџасовој цркви у Жичи*, Татјана Стародубцев (Академија уметности у Новом Саду) *Светџи Констџантинџин и светџа Јелена у зидном сликарсџиву у земљама Лазаревића и Бранковића (1371–1459)*.

Тамара Матовић (докторанд Правног факултета у Београду) је у реферату *Прејходна брачносћ као брачна прејрека у византијском праву* обрадила тему преображаја институције брака, када је под утицајем хришћанства само први брак проглашен за једну од светих тајни. Сваку следећу заједницу црква је изједначавала са прељубом и таквој заједници је ускраћен благослов, чиме је црква била једини ауторитет који је могао установити правноваљани брачни однос. У саопштењу Милоша Цветковића (Византолошки институт САНУ) *Време њојаве њурми-војно-њери-њоријалних округа у њемајском сисџему и њихова њтрансформација* дефинисано је време настанка турми – војних одељења, и сагледан је процес њихове трансформације. Бојана Павловић (Византолошки институт САНУ) је поднела саопштење *Полијичке њоуке из византијских ѓрађанских райова* којим је указала на античко порекло поука из византијских текстова и указала на који начин су поуке биле коришћене у другачијем друштву од оног у којем су се првобитно јавиле.

Неколико излагања било је посвећено анализи мозаика у ранохришћанским објектима: Лида Мирај (Lida Miraj, Vitrina University, Tirana) у саопштењу *The Early Christian Mosaic from Durres* посебно се осврнула на мозаике откривене у базилици посвећеној Светом Михајлу откривеној у месту Арапај 6 km североисточно од Драча, који се на основу представља датују у VI век, затим Мишко Тутковски (Mishko Tutkovski, National Museum Institution of Stobi) *Mosaic pavements in the south basilica at the archaeological site of Plaošnik in Ohrid* и Рут Коларик (Ruth Kolarik, Colorado College, Colorado Springs) *Synagogoue floors from the Balkans: religious and historical implications* која је својим радом, између осталог, показала да мозаик у синагоги Александра Фронтинуса указује на то да је јеврејска заједница свој процват на Балкану доживела крајем V и почетком VI века. Ентела Даки (Entela Daci, Faculty of Architecture and Urban Design, Tirana) је у излагању *The mosaic of Tirana* изнела резултате археолошких истраживања током којих је откривена вила рустика (*villa rustica*) у Тирани из IV века; објекат је у V веку претворен у базилику, у којој је откривено велико и добро очувано мозаичко поље. Аутор је указала на потребу да се сачини добар конзерваторски пројекат, како би се спречило пропадање оригиналног материјала.

Вредан је помена и рад Октавијана Гордона (Octavian Gordon, Faculty of Orthodox Theology, Bucuresti) *How far did Lactantius go in the eulogy of Constantine the Great? Notes on the so-called tendentious terminology of De mortibus persecutorum*. Аутор се још једном осврнуо на веродостојност Лактантијевог списка и покушао да филолошко-семантичком анализом текста одговори на питање да ли Лактантијево дело треба користити само као књижевни или и историјски спис.

Душан Рашковић (Народни музеј Крушевац) је у раду *Насеља и археолошка налазишћиа на њодручју Централне Србије у IV веку – њојојрафија и налази* представио примерке пронађеног новца и фибула из IV века са бројних локалитета у Централној Србији. Налази указују на све интензивнији живот насеља и већу присутност римске војске у IV веку у римским провинцијама, како на лимесу тако и у унутрашњости Србије.

У раду Оливере Илић (Археолошки институт САНУ) *Почеци хришћанства у периоду религијског синкретизма у Римском царству на примеру античког Виминацијума* разматрано је питање христијанизације Виминацијума на основу епиграфских споменика и гробних прилога – прстена са Христовим монограмом и привезака у облику крста. Саопштење Горана Јањић-Јевића (Академији СПЦ за уметности и конзервацију у Београду) под насловом *Реинтерпретација у уметничком као ирејосијавка теоријских конструкција на примеру хеленско-римског наслеђа на територији данашње Србије* бави се феноменом универзалног у уметности; аутор је настојао да покаже на који начин је античко наслеђе пре свега својим универзалним вредностима постало утемељивачка култура на којој ће се развијати уметности одређених епоха. Историчар Анте Шкегро (Хрватски институт за повијест, Загреб) је у раду *Нове сјознаје о неким ранокришћанским дијецезама на источнојадранским ирсјорима* изнео резултате археолошких истраживања у последњих двадесет година у Далмацији, Истри, Сењу и острвима Крк и Паг током којих се дошло до нових сазнања о средиштима ранохришћанских дијецеза и јурисдикцији њихових бискупа.

Радови поднети на скупу указали су на могућности даљих истраживања у различитим научним областима: историји уметности, историји, археологији, историји права, филологији.

Ирена Љубомировић
Филозофски факултет
Универзитет у Нишу

UDC 061:159.9(495 Agnai)(082)

XXIII WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY
Philosophy as Inquiry and Way of Life
Athens 4–10 August 2013

In 2013 the city of Athens – together with the world philosophical community – celebrated the 2,400 years anniversary of the establishment of the Academy of Plato in the most appropriate manner: the city that once has been the cradle of philosophy hosted for the first time in its history the 23rd World Congress of Philosophy from the 4th till the 10th of August 2013 at the School of Philosophy of the National and Kapodistrian University of Athens with immense success. The Congress was organized by the International Federation of Philosophical Societies (FISP) in collaboration with the Greek Philosophical Society (GPS), and was attended by more than 5,000 delegates and participants from all over the world. The Congress's general title was "Philosophy as Inquiry and Way of Life", and it consisted of 4 Plenary Sessions, 4 Endowed Lectures, 7 Symposia, 4 Special Sessions, 2 Honorary Sessions (one in honor of Jurgen Habermas and another one in honor of Umberto Eco), 75 Contributed Papers Sessions and numerous Student Sessions. During the Congress were held nearly 100 Round Tables and more than 150 Society Meetings.

The primary aim of the Congress was to bring together various philosophical traditions from all over the world and to promote universal philosophical dialogue and collaboration. Other aims of equal importance have been on the one hand to critically examine the work and purpose of philosophy in a globalized world, and on the other to focus on the importance of philosophical reasoning in local debates as well as in global issues; among the Congress's intentions were also to bring into focus the role and the responsibilities of philosophers concerning the injustices that are associated with globalization, technological progress and economic growth.

Professor Konstantinos Boudouris – the President of the Greek Organizing Committee – in his opening address provided an excellent account of the Congress's potential remarking that “this Congress opens a window for humanity; it is here to leave its echo behind forever in our lives, especially in the untoward circumstances we live in; it is probably the most appropriate time that here, in the city of Athens, we return to the crystal springs of philosophy to listen carefully, but with ever new perspectives, to the messages of the Greek philosophers that bear upon the mission and work of philosophy in our times”.

It is true that it was in this small corner of the planet that philosophy was formed into what now is and earned its reputation; it is also true that since then philosophy has travelled a long way through terrains that the ancient Greek philosophers couldn't even imagine. Its method, its purposes and its true essence, however, remain the same since then, so it is always not only justifiable, but also unavoidable to return to “these crystal springs of philosophy to listen carefully”. Therefore, it was more than expected that a large part of the Congress would be dedicated to the Greek philosophy of the Classic era as well as of the Hellenistic one, with numerous lectures on issues regarding these areas. It would be an impossible task to give even a brief account of all these; therefore we will only refer to the most characteristic among them, especially to the Special Sessions that were held in places of immense philosophical interest, such as the Pnyx, Aristotle's Lyceum, Plato's Academy and St. Fotini church, the actual landscape for Plato's *Phaedrus*.

The session at the Academy of Plato was about “The relevance of Greek philosophy today”. This session, chaired by George Anagnostopoulos, sought to examine the importance the Greek philosophy in the constantly changing and globalized world we live in. Enrico Berti and Noburu Notomi presented their views concerning the “Relevance of Aristotle's philosophy today” and “The Platonic idea of the ideal and its reception in East Asia” respectively.

At the picturesque hill of Pnyx, with a mesmerizing view to Acropolis and the Parthenon for a background, the Chair of the session, Juliana Gonzales, presented her views concerning “The Socratic *phronesis* today”, while Chen Lai gave a thorough account of “Practical wisdom in Confucian philosophy”, and Alexander Nehamas in his lecture provided his answers to a question of paramount importance: “Is living an art that can be taught?”

The session at St. Fotini's Church, the place where Plato's *Phaedrus* has been held nearly two and a half thousand years ago, was chaired by Thomas Robinson and was fittingly dedicated to *Eros*. Simon Critchley discussed “Philosophical Eros in Plato's *Phaedrus*”, and moved the attendants not only

by his lecture, but also because – tagging along Thomas Robinson’s previous reference – he mentioned the marbles of Parthenon and the need to return where they truly belong, to Athens. Myrto Dragona-Monachou delivered an excellent speech on “Eros: An unexpected god of the Stoic cosmopolis”, and Jonathan Lear presented his views on “Ironic Eros: Notes on a fantastic pregnancy”.

The last of the special sessions was held at the Lyceum of Aristotle, and has been an event of great sentimental value to the attendants, as well as of great importance to the global philosophical community: it was the first time after two millennia that the Lyceum was again used as meeting place for philosophers. The Chair, Theodore Scaltsas, discussed “The strengths and challenges of Aristotle’s virtue ethics”, followed by Dorothea Frede’s lecture with the title “Aristotle on the importance of rules, laws and institutions”, and Kostas Kalimtzis with a presentation on “Aristotle on leisure and *nous* as a way of life”.

Greek philosophy of the classic and the Hellenistic era was a major issue of discussion throughout the Congress. Speakers from all over the world expressed their views on issues related to the pre-Socratic, Classical, Hellenistic and Neoplatonic philosophy. In particular, Andrei Lebedev¹ discussed the commonly held *endoxon* that idealism did not and could exist before Plato, since to the Pre-Socratics there was no distinction between the material and the ideal. He argued that this preconception has been based on a false reading of pre-Socratics and that, in his view, metaphysics have existed in different archaic traditions before Plato. He stressed the fact that those who deny the possibility of Idealism in the Pre-Socratic philosophy commonly refer to Myles F. Burnyeat², whose views Lebedev criticized as selective and biased, based on fragmentary data. Apart from these, he questioned some modern interpretations of Pythagoreans and the views of Huffmann and others, and he argued that the interpretation of Zeller – Burnet in B3 of Parmenides is grammatically impossible.

Sofia Boudouri³ examined the potential philosophy as a way of living under the light of Plutarch’s *Life of Alexander the Great*. She discussed what in her views has been the key feature of Greek philosophy focusing on early Platonic dialogues, as there Plato argues that the way of life a philosopher chooses is important, because it can greatly affect the society and his fellow citizens. This is the reason why according to Plato the deeds of the philosopher have to be in accordance with his teaching, exactly as it were with Socrates. Philosophers are *ex officio* free to propose various social, political and moral views, as long as they harmonize their actions with their teaching. This is the feature that gives great authority on Greek philosophy even though it does not appear to be particularly important for the philosophy of today. To Sofia Boudouri, a philosopher ought – apart from everything else – create a paradigm for others out of his life.

¹ Lebedev, A., “Idealism in early Greek philosophy: The case of Pythagoreans and Eleatics”, *Book of abstracts*, p. 385.

² See his “Idealism and Greek Philosophy. What Descartes saw and Berkley missed”, *The Philosophical Review* 91.1 (1982): 3–40.

³ Boudouri, S., “Philosophy as a way of life and Plutarch on Alexander the Great”, *Book of abstracts*, p. 82.

Irina Deretic⁴ in her lecture on Plato's *Protagoras* attempted to clarify the origin, account for the development and describe the nature of the people as described in the myth in this dialogue. Her main argument was that humans are multidimensional beings, which perceive the reality from totally different points of view and are of entirely distinct character. She referred to four stages of development, and she acknowledged special for the pre-politic and politic one, an importance that can be better explained by various models she described.

Panos Eliopoulos⁵ discussed passions and responsibility in Seneca's thought. He stressed that for Seneca passions are not just bad decisions that can be defeated, although Seneca agreed with Chrysippus that the passions lead people to a miserable and undignified life. He focused on Seneca's view that man is not required to achieve ontological perfection, but to succeed in relieving his soul from the wounds that are owed to some of his passions. Virtue, he concluded, is not an ideal but a necessary asset in human life, because it the prerequisite for rational and conscious existence.

Yohei Nishimura⁶ discussed the death of philosophers in Porphyry's *Sententiae* 9. He maintained that in this text death is being described as the separation of the body from the soul and vice versa. He focused in the statement that "it is not always necessary that either should follow upon the other", which to him seems to be a denial of natural death.

Stavros Kapranos⁷ presented his views concerning the Socratic irony as it is manifest in various Platonic dialogues. He argued that this kind of irony was meant to be not only an idiosyncratic way of debating, but also a means of utter importance in the quest for the truth. To Stavros Kapranos the amazement, the anxiety and uncertainty inflicted by Socrates to his audience lie in the very core of philosophy and are the creative forces that trigger philosophical meditation.

These have been only a few among the more than 400 lectures in the area of Greek philosophy of the classic and the Hellenistic era delivered during the 23rd World Congress of Philosophy; not necessarily the most important, nor the most technically sound, only some of those we had the opportunity to attend and, for various reasons each one of these, were of particular interest to us. The book of abstracts of the Congress will allow the reader a much more detailed view concerning the issues that were discussed. This brief presentation couldn't be something more than a quick glance; we can only wish it has been a captivating one.

Evangelos D. Protopapadakis
University of Athens

Kalomoira Sakellaraki
University of Peloponnese

⁴ Deretic, I., "A myth on origin of humans in Plato's *Protagoras*", *Book of abstracts*, p. 158.

⁵ Eliopoulos, P., "Passions and individual responsibility in Seneca", *Book of abstracts*, p. 186.

⁶ Nishimura, Y., "The death of philosophers in Porphyry's *Sententiae* 9", *Book of abstracts*, p. 514.

⁷ Kapranos, S., "Η Σωκρατική ειρωνεία στον Πλάτωνα" [The Socratic Irony in Plato], *Book of abstracts*, p. 321.

PETI MEĐUNARODNI KONGRES
O CRNOMORSKIM STARINAMA
Beograd 17–21. septembra 2013. godine

Peti međunarodni kongres posvećen crnomorskim starinama, pod nazivom *The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas (7th Century BC–10th Century AD)*, održan je od 17. do 21. septembra 2013. godine u Beogradu, u organizaciji Odeljenja za arheologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, Škole za istorijske i filozofske studije, klasične studije i arheologiju Univerziteta u Melburnu u Australiji, Narodnog muzeja u Beogradu i Arheološkog instituta u Beogradu. Program je činilo nekoliko tematskih celina, posvećenih raznovrsnim aspektima istorije crnomorskih i susednih oblasti počevši od VII veka pre n.e. do X veka n.e., kao i četiri sekcije predviđene za izlaganje postera. Kongres je otvoren 17. septembra 2013. godine uvodnim predavanjem o širokom prostoru između Crnog mora i Jadrana (M. Mirković).

Izlaganja na kongresu bila su raspoređena u četiri krupne tematske celine. Prva, pod naslovom *The Black Sea Greek Colonies and their Relationship with the Hinterland*, bila je posvećena helenskim kolonijama na obalama Crnog mora i njihovim, često veoma složenim, odnosima sa zaleđem. Govorilo se, na primer, o priređivanju gozbi i razmeni darova (pre svega grnčarije) kao načinu uspostavljanja saradnje i diplomatskih odnosa između grčkih kolonista i lokalnih zajednica (I. Faulkner, *Feasting and Diplomacy in Ancient Greek Colonial Behaviour*). U jednom izlaganju razmatran je značaj arheoloških nalaza za razumevanje i istraživanje odnosa Helena i lokalnih zajednica u oblasti Crnog mora. Kao primer je navedena činjenica da se do skora nije ništa znalo o veoma tesnim vezama između crnomorskih oblasti i Gordiona u Frigiji (G. Tsetschladez, *Greeks and Natives around the Black Sea: Recent Developments*). Izuzetno zanimljivo izlaganje bilo je posvećeno religiji helenskih gradova na zapadnoj obali Crnog mora, od Histrije na severu do Apolonije na jugu. Ovi gradovi nalazili su se pod vlašću ili presudnim uticajem velikih sila (Atina, helenističke kraljevine i Rim), ali se njihov verski život nije drastično menjao. Stari kultovi, vezani za vreme njihovog osnivanja, poštovani su i u rimsko doba. Uporedo sa njima, značajnu ulogu, naročito među građanima van društvenih elita, imali su i kultovi uvedeni u helenističkom periodu (L. Ruscu, *Religion and Society on the Western Black Sea Shore*).

U okviru druge tematske celine, naslovljene *The Danube and the Black Sea Region*, predstavljeni su radovi posvećeni mnogostrukim vezama između Crnog mora i Podunavlja od arhajskog doba do ranog srednjeg veka. Govorilo se o povezanosti Crnog mora i Jadrana preko Okeana i/ili Dunava u mitovima i predstavama sveta arhajskih Grka, sa posebnim naglaskom na putovanje Argonauta. Postojanjem snažnih veza između Crnog i Jadranskog mora mogu se objasniti dubleti u topografiji pomenutih krajeva, kao što su, na primer, Istros na donjem toku Dunava i Istrija na severnoj obali Jadrana (A. Podossinov, *Verbindung zwischen dem Schwarzen Meer und der Adriatik durch Ozean und/oder Donau im Weltbild der archaischen Griechen*). Analiza jednog dobro

poznatog dekreta iz Olbije i jednog relativno novog natpisa iz Istrosa, datovanog oko 220–210. godine pre n.e., kombinovana sa arheološkim nalazima sa lokaliteta Satu Nou i Albești, pokazala je da su se u drugoj polovini III veka pre n.e., oko 215–210. godine, na ušću Dunava naselili Germani. Oni su identifikovani sa Skirima, pomenutim u dekretu iz Olbije, koji su kod antičkih pisaca vremenom asimilovani sa Bastarnima (A. Avram, *Les débuts de la pénétration germanique dans la région du bas Danube*). Zanimljivo izlaganje bilo je posvećeno širenju uticaja imućnih porodica iz Akvileje u Podunavlju, tj. Panoniji i Gornjoj Meziji i njihovoj ulozi u romanizaciji pomenutih provincija. Ovaj proces počeo je u doba pozne republike, u vreme Cezarove diktature, dolaskom imućnih akvilejskih trgovaca i kolonista u oblasti istočno od Alpa, u Emonu i Nauptusu, a nastavljen je tokom I veka n.e. njihovim daljim prodorom na istok, duž Save i Dunava (L. Gregoratti, *Aquileian Families through Pannonia and Upper Moesia*). O ranom srednjem veku bilo je reči u radu posvećenom vezama vizantijskog Hersonesa i podunavskih oblasti između VI i X veka. Intenzivniji priliv proizvoda i dobara iz Podunavlja i sa Balkana pada u drugu polovinu IX veka i poklapa se s obnavljanjem trgovačkog života. Posebna pažnja bila je posvećena tzv. Krstovima Sv. Petra, koji su veoma česti u svim oblastima Podunavlja, kao i keramičkoj ikoni Sv. Elizabete, koja je u balkanskim oblastima poštovana kao isceliteljka, pronađenoj u centru Hersonesa (V. Zaleskaya, *The Relationship of Byzantine Chersonesus with the Danubian Provinces in the 6th–10th Centuries AD*).

Treća tematska celina nosila je naslov *Roman and Byzantine Limes. Varia*, i obuhvatila je izlaganja o prilikama i istoriji na limesu u rimsko i vizantijsko doba, kao i ona posvećena raznovrsnim temama, kao što su, na primer, osobnosti latinskog jezika u balkanskim provincijama (V. Nedeljković, *Castles Made of Sand? Balkan Limes from Peter Skok to J. N. Adams*) ili poreklo i migracije Kimeraca (I. K. Xydopoulos, *The Cimmerians: Their Origins, Movements and Their Difficulties*). U okviru ove tematske celine predstavljeno je i izlaganje o istoriji i administrativnoj strukturi satrapije Trakije u okvirima kraljevstva Lagida, odnosno Seleukida. Posebna pažnja bila je posvećena pitanju da li je seleukidska Trakija, čije je središte bila Lisimahija, imala isto ustrojstvo kao i ostale satrapije ili je ono bilo prilagođeno specifičnim prilikama koje su vladale u oblasti u kojoj se nalazila (A. G. Dumitru, *Thrace between Hellenistic Powers (3rd Century BC): the Lagid and Seleucid Satrapy of Thrace*). Izuzetno zanimljivo izlaganje bilo je posvećeno rimskoj dominaciji na zapadnoj obali Crnog mora. Njeno uspostavljanje pod Oktavijanom Avgustom označilo je kraj jednog burnog razdoblja u istoriji grčkih gradova i stvorilo uslove za njihov novi procvat. Odnosi između Rimljana i Grka bili su od početka prijateljski, a njihova glavna odlika bilo je razmenjivanje kulturnih i drugih uticaja (L. Zerbini, *Les Romains dans la Mer Noire*). Izlaganje o pogrebnim predstavama žena u centralnim oblastima Balkanskog poluostrva povezalo je doba pozne antike sa ranovizantijskim periodom. Na primerima portreta na freskama iz grobnica u Viminacijumu i drugim lokalitetima analizirani su raznovrsni i mnogostruki uticaji iz basena Jadranskog, Egejskog i Crnog mora (J. Anđelković Grašar, *The Funerary Image of a Woman in the Late Antique and Early Byzantine Period from the Central Balkan Region*).

U okviru četvrte tematske celine, naslovljene *New Excavations and Projects*, predstavljeni su rezultati najnovijih arheoloških istraživanja na brojnim lokalitetima crnomorskog basena. Govorilo se, na primer, o sličnostima i vezama između kulturnih spomenika u obliku niša i grobnica usečenih u stene u Trakiji, na lokalitetu Gluhite Kamani, i u Frigiji. Za obe kulture, tračku i frigijsku, karakteristično je to što su pomenuti kompleksi, smešteni daleko od urbanih centara i naselja, predstavljali kulturna središta namenjena hodočašću. Anonimnost božanstava kojima su bila posvećena olakšavala je vršenje obreda i rituala (L. E. Roller, *Rock-Cut Monuments in Thrace and Phrygia: New Perspectives from the Gluhite Kamani Project*). Rimskom periodu bilo je posvećeno izlaganje o najnovijim arheološkim istraživanjima u Deultumu, veteranskoj koloniji na području Trakije. Ona su doprinela boljem razumevanju i poznavanju topografije, plana i fortifikacija rimskog i ranovizantijskog grada. Rezultati iskopavanja u severnom delu Deultuma otkrila su postepeno opadanje kolonije tokom ranovizantijskog doba koje se ogleda i u napuštanju klasičnog rimskog plana grada. Promene su bile posledica kako varvarskih napada Gota, Huna i Avara (III–VI vek), tako i više zemljotresa u IV veku (H. Preshlenov, *Roman Urbanisation in the South-Western Black Sea Area: Recent Research on the Veterans' Colony of Deultum*).

U okviru četvrte tematske celine predstavljeni su i rezultati arheoloških istraživanja iz 2013. godine na lokalitetu Lesale u zapadnoj Gruziji. Ovaj veoma značajan kompleks u antičkoj Kolhidi bio je kontinuirano naseljen i korišćen od arhajskog perioda do srednjeg veka (V. Licheli and A. Plontke Luening, *New Research at Lesale in Colchis*). Posebno je zanimljivo bilo i izlaganje o izuzetno značajnom lokalitetu Kale kod Krševice u dolini Južne Morave. Tamo su otkriveni ostaci velikih građevinskih struktura, kao i grčka grnačarija i novac, datovan u IV vek pre n.e. ili na početak III veka pre n.e. Obilje i bogatstvo nalaza ukazuju na mogućnost, koja tek treba da bude potvrđena novim istraživanjima, da je reč o antičkom Damastionu, pomenutom u Strabonovoj *Geografiji* (P. Popović, *Is it a Long Way to Damastion?*).

Peti međunarodni kongres o crnomorskim starinama, održan na Filozofskom fakultetu u Beogradu, obuhvatio je i druga, izuzetno zanimljiva i vredna izlaganja koja nije bilo moguće pomenuti zbog ograničenosti ovog prikaza. U njima je razmatrano više pitanja i problema vezanih za različite aspekte istorije crnomorskog basena, kao što su, na primer, kulture koje su cvetale na severnim obalama Crnog mora, odnosi i veze grčkih gradova sa zaleđem i Podunavljem ili njihov položaj i uloga u helenističkom, rimskom ili vizantijskom svetu. Apstrakti svih radova i postera objavljeni su u publikaciji *Fifth International Congress on Black Sea Antiquities. The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas (7th Century BC – 10th Century AD), Belgrade 17–21 September 2013. Summaries of Papers* (Belgrade 2013).

Snežana Ferjančić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu

IN MEMORIAM



РАДМИЛА ШАЛАБАЛИЋ (1927–2011)

Поткрај 2011. године умрла је у Београду Радмила Шалабалић, негдашњи професор Филозофског факултета, један од најистакнутијих наших класичара у другој половини прошлог века.

Радмила Шалабалић је рођена 1927. у Прибоју на Лиму. Дипломирала је на Филозофском факултету у Београду, на тадашњој Групи за класичну филологију, 1953. године. Потом је радила као наставник Класичне гимназије у Београду, а од 1957. као архивист у Сремским Карловцима. Школску 1958/59. годину провела је на студијском боравку у Бону. Одмах затим постала је асистент на Филозофском факултету у Београду, где ће провести цели свој академски век. Докторирала је 1965. код професора Милана Будимира с темом *Илирски њрагови у Илијади*. Била је доцент Филозофског факултета од 1967, ванредни професор од 1974, редовни професор од 1987. Пензионисана је 1992. године.

Област којом се Радмила Шалабалић највише бавила у склопу класичних наука била је језичка историја, пре свега с обзиром на латински и на језичке старине Италије и Балкана. Научне радове објављивала је у часописима *Сџаринар*, *Жива антика*, *Archaeologia Jugoslavica*, и нарочито у *Зборнику Филозофског факултета*. Латинска историјска граматика била је и главни предмет њене наставничке делатности. Својој настави Радмила Шалабалић је најрадије давала форму подробног тумачења римских текстова, при чему је главну пажњу посвећивала историјској синтакси и питањима стила. Нама, њеним слушаоцима, остајао је необичан и непролазан утисак да у њој упознајемо стручњака који делима римских писаца приступа не само са знањем очевидно вишег степена већ и с непоредиво истанчаним осећањем за значајне појединости. Крај дубине њених запажања, финоће њених дистинкција и ватромета њених асоцијација, друга тумачења латинских текстова махом су се чинила као брадвом отесана, лојем заливена, мртва.

Од Радмиле Шалабалић, међутим, најдуже ће се памтити и најчешће помињати њен преводилачки рад. Ни по чему – ни по приступу, ни по начину рада, ни по домету – она није била преводилац какви су обично добри преводиоци. Она је била од оне врсте коју је Богдан Поповић звао *богомданом* и тврдио да за такве мајсторе не важе обична мерила и пра-

вила књижевног превођења. Са више разлога и по више линија њено дело ће се уместо поредити, чак до у неке детаље, с преводилачким опусом Станислава Винавера. Но, што се на основу укупног утиска може мислити и што ми већ овде хоћемо да кажемо с поуздањем, то је да Радмила Шалабалић иде у онај високи ред преводилаца који за српску књижевност значе колико и њени велики писци. Она и њен Аристофан иду тамо где и Глишић са својим Гогољем, Винавер са својим Вијоном, Драгослав Андрић са својим америчким песницима, и још врло мало ко и мало шта.

Преводи Радмиле Шалабалић с латинског и грчког обухватају следеће књиге: Аристотел, *Никомахова еџика* (1958, допуњено издање 1970); Хорације, *Писма* (1972); Петроније Арбитер, *Сатирикон* (1976); Аристофан, *Жабе* (1978; награда „Милош Н. Ђурић“); Аристофан, *Лисистрата* (2002). Ситнијих превода у стиху и прози објавила је много: ови се добрим делом крију по туђим књигама, начињени, на молбу писаца, ради илустрације или у коју сличну сврху, а израђени су тако да човек просто не може да поверује да су преводи тога квалитета давани с тако несребичном и непретенциозном наменом. Но, крупни или ситни, у очима књижевне публике, њени преводи су литерарија првог реда. То је њихово право и жељено дејство. Стручњак, пак, може, кад се удуби у појединости, да из њих сазна и размере ерудиције коју је имала Радмила Шалабалић, и да се увери у њен суверени суд о крупним и ситним а тешким питањима везаним за антички текст и његов историјски контекст. На толикој памети и толиком знању колико је Радмила Шалабалић уложила у своје преводе (истини за вољу: и на мањем знању и мањој памети) засновано је повише срећних научноистраживачких биографија и берићетних библиографија. Тако је било у њено доба, а поготову је тако данас.

„Расипник који је свој таленат расковао у ситан новац и поделио га свом народу“: тим речима је Змаја и Змајево певање ожалио, у оно време, његов највећи поштовалац. Питање је, разуме се, ко шта жели да постигне, ко шта хоће да да. Никома од нас нису непознате ни оне успешне академске каријере иза којих остају ослабљене установе, пустош по катедрама, русвај по библиотекама. У поређењу с тим, расипништво једне Радмиле Шалабалић чини се више као благотворни узмах руке сејача који се с правом нада плоду.

Војин Недељковић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду



СЛОБОДАН ДУШАНИЋ (22. 3. 1939 – 12. 12. 2012)

Редовни члан Српске академије наука и уметности и угледни професор Београдског универзитета, историчар и класични филолог, Слободан Душанић, преминуо је у Београду 12. децембра 2012. године у својој 74. години. Вест о његовој смрти све нас запослене у Семинару за историју старог века Филозофског факултета у Београду, професорове ученике, пријатеље и сараднике, тог хладног децембарског јутра дубоко је потресла. Иако смо знали да је професор тешко болестан, потајно смо се надали да болест неће узети тако прогресиван ток, да ће се професор опоравити и да ћемо поново имати прилику да чујемо његов карактеристични звонки глас, незаборавне боје и тона, како се разлеже ходницима Семинара. А баш ту у Капетан Мишином здању (зграда Београдског универзитета и стара зграда Филозофског факултета), у просторијама Семинара за историју старог века и Центра за античку епиграфику и нумизматику, професор Душанић је провео готово пет деценија свог живота и рада и ту се некако и најбоље осећао и сналазио међу књигама, документима, преписима натписа.

Рођен у Сомбору, Слободан Душанић се школовао и одрастао у Београду у угледној грађанској породици дубоко везаној за традицију и традиционалне друштвене вредности. Од ране младости и током похађања основне школе и гимназије показивао је интересовања за различите научне дисциплине и истицао се међу својим вршњацима натпросечним интелектом. Његова глад за сталним учењем и усавршавањем, бројна специфична знања, али и ширина погледа и одлично познавање и разумевање појава непримерено дечачкој и младићкој доби, толико су збуњивали његове рођаке и породичне пријатеље да су, расправљајући с њим о различитим темама, задивљени могли само да слегну раменима и констатују: „Слободан све зна!“ По свом природном дару и вансеријском таленту, могао је са подједнаким успехом да заврши било који факултет и оствари се у било којој научној дисциплини. Ипак, посебан дар и склоност ка језицима и проучавању старина одвела га је на студије класичне филологије на Филозофском факултету Београдског универзитета. Управо су класичне студије те коју су одувек давале добру основу и биле темељ сваког ваљаног образовања, а срећна околност је била да су педесетих

година прошлог века на Одељењу класичних наука још увек радили и предавали великани српске класичне филологије, али и културе уопште, попут Милоша Н. Ђурића и Милана Будимира. Похађање наставе код професора таквог формата и научног ауторитета морало је неизоставно оставити трага на Слободана Душанића, младог студента класичне филологије. Међутим, сусрет са једним другим професором са Одељења за историју био је од пресудног значаја за Душанићев научни развој и његову каријеру. Вежбе и предавања из античке историје код професора Фануле Папазоглу показале су се нарочито продуктивним, јер се на њима, поред изучавања грчких и римских писаца као историјских извора, посебна пажња поклањала документарним изворима, понајвише античким епиграфским споменицима. Са невероватним даром да препозна таленте и да у њих инвестира, професорка Папазоглу је одмах приметила даровитог Душанића и учинила га својим верним сарадником. Као један од најважнијих резултата те вишедеценијске сарадње може се навести пројекат прикупљања и публиковања античких натписа из провинције Горње Мезије (*Inscriptions de la Mésie Supérieure*), који је професор Фанула Папазоглу, заједно са другим вредним ученицима и сарадницима, покренула и успешно реализовала у оквиру Центра за античку епиграфику и нумизматику Филозофског факултета.

Непосредан утицај професорке Папазоглу, коју је с поносом називао својим учитељем, види се већ у избору теме Душанићевог дипломског рада. Слободан Душанић је дипломирао на Филозофском факултету 1961. године са навршене двадесет две године живота одбравивши дипломски рад *Особине вулгарног латинијског језика најпаче Горње Мезије*. Иако је тема у основи филолошка, заснована је готово искључиво на документарном материјалу и на добар начин показује путеве којима ће тећи даљи истраживачки рад професора Душанића. Страст за изучавањем епиграфских споменика и друге документарне грађе види се и у избору теме магистарског рада *Басијане и његова шеријорија*, коју је успешно одбранио 1965. године вођен вештом менторском руком професорке Папазоглу. У међувремену је, већ од 1962. године, Слободан Душанић био запослен као асистент на предмету Историја старог века на Филозофском факултету у Београду. У контексту наведених истраживања којима се бавио као млади сарадник и асистент, може наизглед да изненади докторска теза са којом се професор Душанић ухватио у коштац. Тицала се уређења и политичке историје Аркадског савеза и његовог места у процесу који се најчешће дефинише као криза грчког полиса IV века. Тежиште својих истраживања је тако Слободан Душанић са римске епохе и наших простора пренео на грчко тле и у класичну епоху (IV век пре н.е.). Уместо грађе која је доминантно била на латинском језику, сада се окренуо грчким документарним изворима и богатој литератури класичне Хеладе. Са коликом је страшћу професор Душанић прионуо овом потпуно новом истраживању, показују и његови студијски боравци у Грчкој током шездесетих година прошлог века, како на самом терену у Аркадији (Пелопонез) где је вредно посећивао историјска места и археолошке локалитете, тако и у књигама и документима богатој библиотеци Француске археолошке школе у Атини. Доктор-

ска дисертација посвећена Аркадском коинону одбраћена је 1969. године, а недуго затим и публикована у издању Филозофског факултета као *Аркадски савез IV века* (Београд 1970). Иако објављена на српском (са већим резимеом од 65 страница на енглеском језику), већ деценијама важи за најисцрпнију студију и референтну књигу у научним круговима када је реч о историјским проблемима у вези с Аркадикомом. Не треба зато да чуди, а аутор ових редова после провере то може и да потврди, да је *Аркадски савез*, иако је од његовог публиковања прошло више од четрдесет година, и даље радо цитиран у светској периодици и у радовима водећих модерних истраживача. Ту се, међутим, нису завршила интересовања професора Душанића када је реч о изучавању античке Аркадије. Појединачним питањима из локалне аркадске историје, епиграфике, историјске географије, просопографије, често се и касније враћао и обрађивао их у специјалним радовима публикованим, између осталог, у престижним часописима попут *Bulletin de Correspondance Hellénique* Француске археолошке школе у Атини, или и у *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)* Немачког археолошког института.¹

Наведени подаци о усавршавању и развоју научних интересовања професора Душанића нису прибележени овде само ради попуне његових биографских и библиографских генералија, већ они на најбољи начин упућују на два основна правца у којима су се и касније кретала његова истраживања и у којима је дао свој најважнији научни допринос. Та два, готово равноправна, поља интересовања чине с једне стране, римска историја, нарочито историјски проблеми у вези са друштвеним и привредним животом балканских провинција Римског царства, а с друге стране стара грчка историја, посебно историја IV века пре н.е. из визуре, пре свега, филозофа Платона и на основу политичког и културног утицаја који је, посредно и непосредно, вршила Платонова Академија. На оба ова колосека се професор Слободан Душанић деценијама усавршавао, брусил своје научне судове и доследно истраживао са енергијом и страшћу коју могу разумети само људи који се и сами баве научним радом. Оно што је, међутим, можда мање познато нашој јавности, јесте то да је на оба ова колосека досегао значајне научне резултате који га сврставају у сам светски врх када је реч о наведеним областима истраживања. Заиста је тешко у ово модерно доба уских специјализација, бар када је реч о историографији и сродним хуманистичким дисциплинама, наћи примере истраживача који би, попут професора Душанића, били у стању да се озбиљно баве историјским проблемима различитих епоха и да на тим пољима остваре врхунске научне резултате. У вези с тим, треба нагласити да професор Душанић није објављивао радове само да би унапредило сопствену библиографију квантитативно како се то, нажалост, често чини у данашње време, већ је као неко ко је презирао неученост, немарност и хиперпродукцију, писао са таквом сигурношћу и ширином погледа и о најтежим питањима. Та га је ширина погледа чинила супериорним када

¹ 'Notes épigraphiques sur l'histoire arcadienne du IVe siècle', *BCH* 102, 1978, 333–358; 'ARKADIKA', *MDAI (A)* 94, 1979, 117–135.

је писао о општим темама, као и о проблемима регионалне или локалне историје. У фокусу његових истраживања било је осветљавање разних аспеката грчко-римске цивилизације: политичке и правне институције, интелектуални развој, религија, ономастика, просопографија, топонимија. Посебно је показивао интересовање за помоћне историјске дисциплине, епиграфику и нумизматику, којима је суверено владао. На његов се суд свако могао ослонити јер је увек био заснован на чињеницама. Али оригиналност и луцидност приступа давали су тим чињеницама увек нови живот и богатство погледа.

Када је реч о римској историји, професор Душанић се фокусирао највише на проучавање документарних извора, натписа, нарочито војничких диплома као посебно занимљиве и информативне документарне врсте, затим на проблеме у вези са експлоатацијом метала, ковницама, и уопште развојем рударства у балканским провинцијама Царства. Како је већина оних највреднијих професорових радова посвећених римској историји не тако давно сакупљена и публикована на једном месту и у једном тому, али такође и презентована од стране писца ових редова посебним приказом у овом истом часопису,² већу пажњу ћемо посветити грчком опусу професора Слободана Душанића. А био је, усуђујемо се то рећи, професор Душанић хелениста у пуном смислу те речи. Већ је напред наглашено са коликом је страшћу изучавао локалну историју Аркадије у контексту великих збивања грчког IV века. Штавише, са пуном одговорношћу тврдимо да за грчки IV век пре н.е. уопште, а нарочито за његову прву половину, није у своје време на свету било већег стручњака од професора Слободана Душанића. Писац ових редова такође може да посведочи да су му омиљени хеленски писци били историограф Тукидид од класичних аутора, а Плутарх од грчких писаца римске епохе. Ипак, највећу пажњу му је од раних дана привукао славни атински философ и писац Платон са чијим се дијалозима дружио готово цео свој живот. Оно што свакако треба нагласити је чињеница да је професор Душанић, за разлику од неких других старих, али и модерних истраживача Платоновог лика и дела, великог грчког мислиоца увек настојао да стави у сасвим одређени историјски контекст, а његове дијалоге посматра у оквиру тзв. *Realpolitik* онога времена. Такав приступ донео му је доста присталица, али је често био праћен и неразумевашем. Сам ми је професор, иначе чест учесник на међународним конгресима и конференцијама посвећеним Платону, у неколико наврата причао да су испрва његови реферати о Платону дочекивани са чуђењем, јер често су и велики тумачи Платонових дијалога занемаривали у својим истраживањима историјски угао. А управо тај историјски угао када је реч о Платону можда нико није представио и у толикој мери истакао у својим радовима као професор Слободан Душанић. Својим упорним радом и живом дискусијом коју је водио са водећим светским платоничарима постигао је, међутим, професор Душанић да временом постане звезда

² Студије из римске историје и епиграфике: Slobodan Dušanić, *Selected Essays in Roman History and Epigraphy*, Belgrade, Zavod za udžbenike; Balkanološki institut SANU, 2010, у *Зборнику Мајице српске за класичне студије* 13, 2011, 300–305.

поменутих међународних скупова посвећених Платону, а његови наступи и реферати су се са нестрпљењем ишчекивали.

Срећна је зато околност да су у међувремену најважнији појединачни радови професора Слободана Душанића који се тичу Платона, Академије и грчког IV века сакупљени у једној књизи и публиковани.³ Реч је управо о радовима који су излагани на научним конференцијама или студијама публикованим у водећим светским часописима. Тако смо на једном месту добили поглед на *corpus Platonicum* из угла једног истакнутог историчара, управо онако како то стоји и у поднаслову књиге („A Historian’s View“). Тешко је у једном оваквом тексту побројати сва вредна достигнућа професора Душанића у изучавању Платона и тражењу утицаја којима је зрачила Платонова Академија међу Хеленима онога времена. Нека ми зато буде дозвољено да истакнем само неколико радова сабраних у поменутој књизи да би се учинио јаснијим метод којим је професор Душанић приступио Платону и његовим дијалозима. Тако је, на пример, дијалог *Федар* посветио више исцрпних студија; једна од њих, насловљена *Политички контекст Платоновог „Федра“* (The Political Context of Plato’s *Phaedrus*, стр. 217–245),⁴ анализира овај Платонов дијалог, у коме се иначе као водиља провлачи идеја да нема добре политике без философије, у контексту политичке ситуације у Атини око 366/65. године пре н.е. Аутор доказује да је Платонов коментар заправо нека врста водича за студенте Академије, али и за угледне и утицајне атинске политичаре тога доба блиске самом Платону, попут Тимотеја, Кононовог сина или војсковође Хабрије, такође Платоновог фаворита међу атинским политичарима. Исцрпна анализа професора Душанића открива, између осталог, шта то Платон покушава да саопшти својим читаоцима на основу излагања, наизглед неповезаних, митова о Бореји и Оретији или о египатском Тамусу. Овој теми се професор Душанић вратио неколико година касније и удахнуо јој свежу крв у свом раду *Атинска љолишка у Платоновог „Федру“* (Athenian Politics in Plato’s *Phaedrus*, стр. 246–273) који је најпре презентован на међународном скупу посвећеном Платону.⁵ И неке друге своје радове је професор Душанић прво излагао на неком међународном скупу где би од својих колега и стручњака из целог света добио корисне критике и сугестије, а затим их дорађене и проширене публиковао у водећој периодици. Такав је случај, на пример, и са једним од, по мом скромном суду, најбољих радова професора Душанића уопште, насловљеним *The Horkion tōn Oikesterōn and Fourth-Century Cyrene* (стр. 340–370). Основне тезе и скраћену верзију овог рада професор је прво прочитао на Седмом међународном конгресу грчке и римске епиграфике

³ *Plato’s Dialogues and Athenian Politics: A Historian’s View*, Belgrade, Zavod za udžbenike; Balkanološki institut SANU, 2011.

⁴ Чланак је првобитно публикован још 1980. године: „The Political Context of Plato’s *Phaedrus*“, *Riv. Stor. dell’ Ant.* 1, 1980, 1–26.

⁵ Студија објављена у часопису *Aevum* као „Athenian Politics in Plato’s *Phaedrus*“, *Aevum* 66, 1992, 23–39, док је краћа верзија истог рада најпре изложена на Другом симпозијуму посвећеном Платону у Перуђи 1989. године и публикована у актима са тог скупа: *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonium* (ed. L. Rosseti), Sankt Augustin 1992, 229–232.

одржаном 1977. године у Констанци (Румунија), а затим га је проширеног публиковао у *Chiron*-у, водећем светском стручном часопису за стару историју и епиграфику који издаје Немачки археолошки институт.⁶ Чланак се тиче једног од најзанимљивијих епиграфских споменика на старогрчком језику, први пут публикованом још 1928. године, а који сведочи о оснивању велике грчке колоније Кирене у северној Африци од стране насељеника са маленог острва Тере (модерни Санторини). У основи спора који се деценијама водио у науци је питање аутентичности заклетве наведене у тексту натписа из времена оснивања колоније око 630. године пре н.е. (*horkion tōn oikesterōn*), што су тврдо бранили први издавачи и бројни коментатори натписа. Са своје стране, професор Душанић је убедљиво показао да заклетва не само да није аутентична, већ је по свом духу заправо производ политичког учења и праксе Платонове Академије.

Допринос професора Душанића разбијању традиционалних заблуда и погрешних идентификација види се и у другим радовима који се тичу Платона и Академије. Такав је случај и са чувеном Платоновом Атлантидом. У раду који је управо насловљен *Платонова Атлантида* (стр. 371–402),⁷ професор Душанић се наслања на великог француског историчара Видал-Накеа (P. Vidal-Naquet) да Атлантиду треба тражити у самој демократској Атини и доноси још читав низ важних допуна и тумачења која иду у прилог тој идентификацији. Рат са предрасудама када су у питању Платонов дијалози *Тимај* и *Критија*, у којима се излаже славна приповест о Атлантиди, професор Душанић наставља и у раду који је, не случајно, посветио успомени на Мирослава Марковића, нашег прослављеног научника са завидном међународном каријером, и публиковао у часопису *Illinois Classical Studies*, који је управо професор Марковић покренуо и годинама успешно уређивао.⁸ Од свих, међутим, Платонових дијалога, професор Душанић је највећу важност, чини се, придавао Платоновом последњем делу *Закони*. Као резултат вишедеценијског бављења овим дијалогом настало је и најобимније дело професора Слободана Душанића које га је, без сумње, уврстило у ред највећих платоничара модерног доба. У величанственој студији насловљеној *Историја и полијтика у Платоновим Закономима* (Београд 1990) професор Душанић се одлучно и аргументовано супротставља традиционалном тумачењу *Закона* као делу теоријске мудрости, као искључиво философском и нормативном тексту, већ историјски приступа Платоновом дијалогу у контексту живота, мисли, емоција, политичке и духовне климе IV века пре н.е. Овакав приступ, како је и сам аутор наглашавао, није ишао за тим да умањи непролазну вредност Платонове мисли, већ, напротив, имао је за циљ да нагласи њену динамичност и вишеслојност.

Поред свих претходно наведених, још читав низ дужих или краћих студија професора Душанића заслужују да буду посебно истакнуте. Како,

⁶ 'The *Horkion tōn Oikesterōn* and Fourth-Century Cyrene', *Chiron* 8, 1978, 55–76.

⁷ Чланак првобитно публикован у белгијском часопису *L'Antiquité classique* као „Plato's Atlantis“, *AC* 51, 1982, 25–52.

⁸ "The Unity of the *Timaeus-Critias* and the Inter-Greek Wars of the Mid 350's", *ICS* 27/28, 2002/2003, 63–75.

међутим, *лоџи* овога типа неизоставно носе лични печат њихових аутора, нека ми буде допуштено да на овом месту поменем само још два рада професора Слободана Душанића која су извршила велики утицај на писца ових редова и знатно допринела његовом усавршавању. Сећам се добро да када сам, још као млад студент заинтересован за античку историју, први пут са страхопоштовањем ушао у професоров кабинет, он ми је као израз охрабрења и подршке поклатио сепарат једне своје расправе са посветом. Радило се о студији објављеној у часопису Филозофског факултета у Београду и посвећеној политици способног македонског краља Филипа V на широком простору Егеје.⁹ У овом раду професор Душанић на маестралан начин анализира политичку позадину тзв. леукофријенских натписа из Магнезије на Меандру у вези са објавом Грцима нове панхеленске светковине, показујући колико епиграфски материјал, наизглед досадан и једноличан, може бити жив, информативан и незаобилазан у разумевању историјских догађаја и процеса. С друге стране, једна расправа професора Душанића посвећена Плутарху аутору ових редова показала је путеве којима треба ићи у читању Плутарха као изузетно важног писца грчко-римског света и разумевању читавог низа његових списа. Публикована у *Rheinisches Museum für Philologie*, једном од најстаријих и најугледнијих часописа за класичну филологију, студија на примеру једне Плутархове измишљене приче („смрт великог Пана“) наглашава Плутархову зависност од Платона и његових наративних и фиктивних техника.¹⁰

Верујем да све горе наведене студије могу бар делимично да укажу читаоцу каквог је научног формата био професор Слободан Душанић. То, међутим, не значи да се он бавио само високом науком и да је занемаривао предавачку делатност и педагошки рад. Напротив, професор Душанић је управо био на гласу као изврстан предавач, а његов вежбе и предавања памтиће генерације студената историје, класичних наука, археологије и сродних студијских група. Током више од четири деценије држао је по неколико курсева недељно. Права је зато штета што његова предавања из грчке и римске историје нису на крају преточена у универзитетске уџбенике. Радио је и на популаризацији науке. Ту свакако треба истаћи израду школских историјских карата (издања „Геокарте“), као и приручника и хрестоматија из историје за 5. разред основне школе и 1. разред гимназије. Користио је професор Душанић сваку прилику и да подржи развој науке на овим просторима. Тако је, између осталог, дао свој прилог, један изванредан рад који се тичао античког списка Плутархових дела (тзв. Лампријин каталог), и за први број овог часописа и на тај начин му пожелео лепу будућност.¹¹

⁹ „Филип V, Дирахион и Магнезија на Меандру“, *Зборник Филозофског факултета у Београду* XV-1, 1985, 43–64. У то време још нисам знао да је иста тема већ имала своју детаљну верзију на енглеском која је објављена у угледном италијанском стручном часопису *Epigraphica* као „The ΚΤΙΣΙΣ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ, Philip V and the Panhellenic Leukophryena“, *Epigraphica* 45, 1983, 11–48.

¹⁰ „Plato and Plutarch's Fictional Techniques: The Death of the Great Pan“, *RhM* 139, 1996, 276–294.

¹¹ *Pros Alkidamanta* у „Лампријином каталогу“, *Зборник Мајнице српске за класичне студије* 1, 1998, 125–133.

За свој допринос развоју науке добио је професор Душанић за живота бројна заслужена признања. Поред брзог и очекиваног напредовања у универзитетској каријери (доцент од 1970. године, ванредни професор од 1976. године, а редовни професор од 1983. године), имао је прилику да као гостујући професор борави на Универзитету у Лиону и на Универзитету Илиноиса (Urbana), али и да годину дана проведе у престижном *Institute for Advanced Study* у Принстону (Princeton, New Jersey). Највеће, међутим, признање представљао је његов избор у чланство Српске академије наука и уметности. Најпре је за дописног члана *САНУ* изабран 25. априла 1991. године, а у редовни састав академије ушао је 26. октобра 2000. године. Приступно предавање професора Душанића после избора за дописног члана Академије одржано на посебном скупу Одељења историјских наука 22. фебруара 1995. године, представља у писаној форми такође један од његових веома вредних радова.¹² Исто важи и за свечану беседу *Платон и Атина* коју је професор изговорио 21. маја 2001. године поводом избора у редовни састав *САНУ*.¹³ Још и данас јако се добро сећам тог предавања коме сам имао част да присуствујем.

Цео свој живот професор Душанић је посветио науци коју је волео и која му је заузврат пружала највише радости. И поред огромне стваралачке и радне енергије којом је располагао, није, ипак, стигао да пренесе на папир и на компјутерске записе и фајлове сва она оригинална знања, мисли и запажања која су настајала као плод проучене изворне грађе и литературе и дубокоумних промишљања. Ми који смо имали срећу да га познајемо и будемо његови ученици, сарадници и пријатељи, сећаћемо се увек са поносом и захвалношћу његове предусретљивости, љубазности, спремности да колегама пружи сваку врсту помоћи, било кроз књиге и сепарате из своје личне библиотеке, било кроз савете и директну размену информација и мишљења. Његови савети су били добронамерни, чак и када су били дати у форми критике или прекора. Било је у његовом понашању и опхођењу с људима увек доста старомодног и господственог. То нарочито истичем као човек који је имао прилику да годинама учи од професора Слободана Душанића, што сматрам својом великом привилегијом. Уверен да је све што је овде наведено истинито, пишем ове редове из перспективе његовог заувек захвалног ученика, сарадника, колеге и пријатеља, да се, у овој средини склоној заборава и краткој памети, никада не заборава велика дела и истинске вредности.

У Београду,
лета 2013. године.

Мирко Обрадовић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

¹² Објављено као „Пелопонески ратови и неуспех грчког федерализма“ у *Гласу САНУ* 384, Одељење историјских наука, књ. 10, Београд 1998, 57–94.

¹³ Публиковану као „Платон и Атина“ у *Гласу САНУ* 396, Одељење историјских наука, књ. 12, Београд 2004, 1–19.

ОСНОВНА УПУТСТВА САРАДНИЦИМА

1. Часопис *Зборник Мајице српске за класичне студије* објављује оригиналне радове из свих области класичних наука и рецепције антике, радове из других блиских научних и књижевних дисциплина, грађу за истраживања, критике и приказе, хронику, некрологе и друге прилоге за које редакција оцени да су погодни. Часопис излази једном годишње.

2. Радови се објављују на српском или страним језицима, по избору аутора. Потребно је да се на почетку студије донесе кратак апстракт и кључне речи, а на крају рада резиме на језику другом од језика на ком је рад написан.

3. Наслови посебних публикација (монографија, зборника, часописа, речника и сл.) који се помињу у раду штампају се курзивом на језику и писму на којем је објављена публикација која се цитира. Треба настојати да подаци буду што потпунији.

Цитати из дела на страном језику могу се наводити у оригиналу или у преводу, када је потребно навести преводиоца. Грчки и латински цитати обавезно се дају у оригиналу, уз могућност превода. Препоручљиво је да се доставе и коришћени грчки фонтови.

Редакција инсистира да сарадници наводе домаће ауторе и дела где год постоје.

4. Белешке уз текст могу се донети на свакој страници или на крају целог текста, пре резимеа.

5. Библиографија или цитирана литература може се донети кумулативно на крају текста, после бележака (ако су на крају текста) и пре резимеа.

6. Прилози и илустрације могу се уклопити у текст према садржају, или донети на крају рада. Потребно је да се јасно обележе, по могућству римским цифрама.

7. За цитирање и навођење библиографских података користе се уобичајени стандарди.

8. За цитирање on-line података пожељно је да се користе следећа упутства

Монографска публикација доступна on-line:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. *Наслов књиџе*. <адреса с Интернета> Датум преузимања.

Пример:

VELTMAN, K. H. *Augmented Books. knowledge and culture.*

<http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d/6d.02.02.2002>.

Прилог у серијској публикацији доступан on-line:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. „Наслов текста.“ *Наслов њериодичне њубликације*. Датум периодичне публикације. Име базе података. Датум преузимања.

Пример:

TOIT, A. “Teaching Info-preneurship: students’ perspective.” *ASLIB Proceedings*. February 2000. Proquest. 21. 02. 2000.

Прилог у енциклопедији доступан on-line:

„НАЗИВ ОДРЕДНИЦЕ.“ *Наслов енциклопедије*. <адреса с Интернета>. Датум преузимања. Пример:

“WILDE, Oscar.” *Encyclopedia Americana*. <...> 15. 12. 2008.

9. Текст рада за *Зборник Маџице срџске за класичне сџудије* пише се електронски на страници А4 формата (21 x 29,5 cm), с маргинама од 2,5 cm, увлачењем првог реда новог пасуса 1,5 cm, и размаком међу редовима 1,5. Текст треба писати у фонту *Times New Roman*, словима величине 12 pt, а апстракт, кључне речи и белешке словима величине 10 pt.

10. Рукописе за све рубрике часописа *Зборник Маџице срџске за класичне сџудије* могу се доставити електронски на e-mail адресу главног уредника gadjans@eunet.rs а текст на хартији на адресу: Ксенија Марицки Гађански, Михаила Богићевића 6, 11000 Београд, Србија, с податком да је рукопис намењен *Зборнику Маџице срџске за класичне сџудије*. Адреса часописа је: Матица српска, Улица Матице српске 1, 21000 Нови Сад, Србија.

Текстови се могу доставити и секретару редакције Данијели Стефановић dstefano@f.bg.ac.rs или stefanda@EUnet.rs

Напомена: Редакција ће сукцесивно допуњавати ова упутства како би се ускладили стандарди с великим светским класичним часописима, посебно с обзиром на специфичну природу класичних наука.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Др Сима Аврамовић
Др Растко Васић
Др Мирјана Григоријевић Максимовић
Др Срђан Дамњановић
Dr Victor Casttelli
Др Ксенија Марицки Гађански
Др Александар В. Поповић
Др Данијела Стефановић
Др Мирјана Стефановић
Др Срђан Шаркић

С А Д Р Ж А Ј
C O N T E N T

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES

| | |
|--|-----|
| Жика Бујуклић (Београд), „ <i>Laudatio Turiae</i> “ – <i>fons iuris cognoscendi</i> . Žika Bužuklić, “ <i>Laudatio Turiae</i> ” – <i>fons iuris cognoscendi</i> | 7 |
| Danijela Stefanović (Београд), <i>The Middle Kingdom Statuettes London</i> <i>BM, EA 36441 and EA 32190</i> | 35 |
| Данијела Стефановић, <i>Две сџаиуеџе Средњеџ царсџва: Бриџански</i> <i>музеј (Лондон) EA 36441 и EA 32190</i> | |
| Ненад Марковић (Београд), <i>Кулџ свеџоџ бика Аџиса у динасџичком</i> <i>Еџиџџу</i> | 41 |
| Nenad Marković, <i>The Cult of the Sacred Bull Apis in Dynastic Egypt</i> | |
| Victor Castellani (Denver), <i>Zeus left his wits intact: Irony and Reverence</i> <i>in the Iliad</i> | 65 |
| Victor Castellani, <i>Zeus liess dessen Verstand wohl und gesund!: Gastfreund-</i> <i>lichkeit und Ehrfurcht im 6. Gesang der Ilias</i> | |
| Igor Javor (Novi Sad), <i>O izvesnim pitanjima autorstva Heraklovog štita</i> . Igor Javor, <i>On Certain Questions of the Authorship of The Shield of Herakles</i> | 89 |
| Иван Јордовић (Нови Сад), <i>Vita activa и Vita contemplativa у Плаџо-</i> <i>новом дијалоџу Горгија</i> | 107 |
| Ivan Jordović, <i>Vita activa and Vita contemplativa in Plato's dialogue</i> <i>Gorgias</i> | |
| Самир Аличић (Нови Сад), <i>Једна забава у Шџанији са џраџичним</i> <i>исходом и џроблем имовинске џџеџе у случају убисџва сло-</i> <i>бодноџ човека у римском џраву (CO.I.11)</i> | 119 |
| Samir Aličić, <i>A party in Spain with tragic consequences and the problem</i> <i>of property damage in case of murder of a free man in Roman law</i> <i>(CO.I.11)</i> | |

- Мира Ружић (Београд), *Кулџ Меркура и Венере у Горњој Мезију* . . . 135
 Mira Ružić, *The Cult Of Mercury and Venus in Moesia Superior*

РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ И НАСЛЕЂЕ
 HERITAGE

- Evangelos D. Protopapadakis (Athens), *From Conceivability to Existance and then to Ethics: Parmenides' Being, Anselm's God and Spinoza's Rejection of Evil* 149
 Evangelos Protopapadakis, *Par l'esprit à l'existence et puis à l'éthique: L'être de Parménide, le Dieu d'Anselme et le rejet du mal par Spinoza*
- М. Mantzanas (Athens), *Soul and Transanimation: Orphics, Pythagoreans, Plato and the Eastern Christian Orthodox Tradition* 157
 М. Mantzanas, *ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΜΕΤΕΜΨΥΧΩΣΗ: ΟΡΦΙΚΟΙ, ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΙ, ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ*
- Бојана Б. Племић (Београд), *Традиционализам античких мотива у рановизантијској уметности: Venatio у програму јодног мозаика јужне базилике Царичиног града* 179
 Bojana B. Plemić, *Early Byzantine Traditionalism of Antique Motives: Venatio Scenes in the Iconography of a Floor Mosaic from the South Basilica in Caričin grad*
- Александар Д. Јовановић (Београд), *Опис и именовање Турака у Историји Георгџија Акрополиса* 189
 Aleksandar D. Jovanović, *Naming And Describing The Turks In The History By Georgios Acropolites*

ХРОНИКА
 CHRONICLE

- Драгољуб Марјановић (Београд), *Свети цар Констинтин и хришћанство, Ниш 31. 5 – 2. 6. 2013.* 213
 Ирена Љубомировић (Ниш), *CONSTANTINE, IN HOC SIGNO VINCES 313–2013, Ниш и Византија XII, Ниш, 3–6. јун 2013.* 216
 Evangelos D. Protopapadakis, Kalomoira Sakellaraki (Greece), *XXIII WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY. Philosophy as Inquiry and Way of Life, Athens 4–10 August 2013* 219
 Snežana Ferjančić (Beograd), *Peti međunarodni kongres o crnomorskim starinama, Beograd 17–21. 9. 2013. godine* 223

IN MEMORIAM

| | |
|--|-----|
| Војин Недељковић, <i>Радмила Шалабалић (1927–2011)</i> | 229 |
| Мирко Обрадовић, <i>Слободан Душанић (1939–2012)</i> | 231 |
| Основна упутства сарадницима | 239 |
| Рецензенти | 241 |

Зборник Матице српске за класичне студије излази једном годишње

Уредништво *Зборника Матице српске за класичне студије*
петнаесту књигу закључило је 25. септембра 2013.

Штампање завршено децембра 2013.

За издавача

Доц. др Ђорђе Ђурић,
генерални секретар Матице српске

Стиручни сарадник Одељења
Јулкица Ђукић

Лектура и коректура
Татјана Пивнички Дринић

Технички уредник
Вукица Туцаков

Компјутерски слоџ
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Нови Сад

Штампа
САЈНОС, Нови Сад

Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије
учествовало је у финансирању штампања овог *Зборника*

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

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

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

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
930.85(3)(082)

ЗБОРНИК Матице српске за класичне студије =
Journal of classical studies Matica srpska / главни и одговор-
ни уредник Ксенија Марицки Гађански. – 1998, 1–. – Нови
Сад : Матица српска, Одељење за књижевност и језик,
1998–. – 24 cm

Годишње.

ISSN 1450–6998

COBISS.SR-ID 135172871