



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES MATICA SRPSKA

19

Уредништво

Сима Аврамовић (Београд), Растко Васић (Београд), Бхарат Гупт (Делхи),
Виктор Кастелани (Денвер), Ксенија Марицки Гађански (Београд),
Емилија Масон (Париз), Александар Поповић (Београд),
Курт Рафлауб (Провиденс), Маријана Рицл (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),
Bhart Gupt (Delhi), Ksenija Maricki Gadjanski (Belgrade),
Emilia Masson (CNRS Paris), Aleksandar Popović (Belgrade),
Kurt Raaflaub (Brown University), Marijana Rici (Belgrade),
Livio Rosetti (Perugia), Danijela Stefanović (Belgrade), secretary,
Mirjana D. Stefanović (Novi Sad), Bojana Šijački Manević (Belgrade),
Rastko Vasić (Belgrade)

Главни и одговорни уредник
Ксенија Марицки Гађански

Editor-in-Chief
Ksenija Maricki Gadjanski

СЛИКА НА КОРИЦАМА – COVER PICTURE

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

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

Logo – Logo: Dr. Rastko Vasić

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

19

НОВИ САД
NOVI SAD
2017

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES



Мирко Обрадовић

Филозофски факултет
Универзитет у Београду

САРДАНАПАЛОВ ЕПИТАФ И ХЕДОНИСТИЧКИ ИДЕАЛ У АНТИЧКОЈ ГРЧКОЈ*

АПСТРАКТ: Рад је посвећен такозваном Сарданапаловом епитафу, античком грчком епиграму који је у старини приписиван Сарданапалу, скандалозном асирском владару из грчког мита. Епитаф учи да у животу и у смрти стицање материјалних и духовних богатстава нема никакву сврху и да су једино битна чулна искуства, а пре свега телесна уживања. У раду се, кроз анализу података сачуваних код грчких писаца, трага за изворима мита о Сарданапалу и Сарданапаловом епитафу од античких времена па све до модерних обрада из времена романтизма. Закључак је да мит о Сарданапалу, као и тзв. Сарданапалов епитаф, немају много везе са Асирцима и Истоком, већ да одражавају грчке погледе на сексуалност, хедонизам и међуљудске односе уопште. Можда би се чак могло рећи да Сарданапалов епитаф представља и неку врсту „манифеста“ античког грчког хедонизма.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: краљ Сарданапал, грчки мит и традиција, епитаф, хедонизам, романтизам, културне вредности.

Прве деценије XIX века и велики уметници епохе романтизма удахнути су нови живот античким легендама о асирском краљу Сарданапалу, његовом несвакидашњем начину живота и његовој бизарној смрти. Ово је покренуо генијални песник Лорд Џорџ Бајрон који је написао трагедију *Сарданапал* 1821. године, у време док је живео у Равени са својом љубавницом контесом Терезом Гвичоли (*Contessa Teresa Guiccioli*). Иако је основну радњу драме Бајрон засновао на

* Рад је у измењеном облику саопштен као предавање по позиву на Једанаестом скупу Друштва за античке студије Србије *Антика некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном 16. и 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

извештају сачуваном код грчког историчара Диодора са Сицилије у његовој *Историјској библиотеци*, изгледа да је и главне њене ликове, онај Сарданапалов, као и лик његове верне грчке робинице Мире (*Myrrha*), моделовао према свом односу према споменутој контексти.¹ Трагедија је светску премијеру на позоришној сцени имала тек десет година после песникове смрти (1834. године у Бриселу и Лондону), али нема никакве сумње да је баш Бајронов *Сарданапал* суштински утицао на француског сликара Ежена Делакроа да исту тему овековечи на величанственој слици *Сарданапалова смрт* (*Le mort de Sardanapale*). Слика Ежена Делакроа је настала још крајем 1827. године, а већ наредне 1828. била је изложена на Париском салону. Иако је у почетку критика није одушевљено примила, слика *Сарданапалова смрт* је временом доживела велики успех и сматра се једном од најбољих композиција овог француског сликара.² Но, ту није крај када је реч о миту о Сарданапалу као инспирацији великих уметника епохе романтизма. У целу причу се укључују и истакнути композитори XIX века, па је тако већ 1830. године Ектор Берлиоз са кантатом *Sardanapale* успео да из четвртог покушаја освоји престижну француску стипендију *Grand Prix de Rome*.³ Занимљиво је да се за исту стипендију такмичио и други велики француски композитор Морис Равел 1901. године са кантатом *Mura* (*Myrrha*), али није успео да је добије. Треба додати да је и њихов славни колега Франц Лист, ослањајући се такође на Бајронову драму, одлучио да напише оперу *Сарданапал*, али је она за композиторова живота остала недовршена.⁴

Предање о асирском краљу Сарданапалу, које је оставило тако занимљив траг у европској уметности XIX века, много је старије и припада богатој традицији старих Грка. Сарданапал је заправо типичан продукт хеленских митова и традиције и легенда о овом краљу и његовој судбини може се пратити у сачуваним изворима већ од V века пре н.е. Наиме, код историчара Херодота (друга половина V века пре н.е.) јавља се име Сарданапал (*Σαρδανάπαλ(λ)ος*) као име владара за кога се везује неумерено богатство. Херодот

¹ Упор. F. W. Moorman, "Byron", in A. W. Ward, A. R. Waller (edd.), *The Cambridge History of English Literature*, Vol. XII: *The Romantic Revival*, Cambridge 1915, 49.

² Оригинал (димензија 392 x 496 cm) чува се у Лувру у Паризу, а знатно мања реплика исте слике (димензија 74 x 82 cm), коју је такође начинио Делакроа 1844. године, данас краси сталну поставку музеја у Филаделфији (*Philadelphia Museum of Art*). За историјски контекст слике *Сарданапалова смрт*, упор. нпр. E. Fraser, *Delacroix's Sardanapalus: The Life and Death of the Royal Body*, *French Historical Studies* 26, 2003, 315–349.

³ Упор. P. Bloom, Berlioz and the "Prix de Rome" of 1830, *Journal of the American Musicological Society* 34, 1981, 279–304.

⁴ Упор. K. Hamilton, Not With a Bang but a Whimper: The Death of a Liszt's "Sardanapale", *Cambridge Opera Journal* 8, 1996, 45–58.

наглашава да је Сарданапал, краљ Ниниве на реци Тигру, имао велико благо које је чувао у подземној ризници, што је навело лопове да прокопају подземни ходник који је водио до краљеве ризнице.⁵ Тако већ на самом почетку срећемо два битна елемента предања о Сарданапалу, с једне стране, да је реч о краљу Ниниве (Σαρδαναπάλλου τοῦ Νίνου βασιλέος), дакле асирском владару (иако нам Херодот то експлицитно не каже), а, с друге стране, да је овај краљ поседовао велико богатство (ἔοντα μεγάλα χρήματα). Недуго затим, вероватно на прелазу из V у IV век, цела прича се заокружује са још неколико важних додатака који постају незаобилазни делови предања. У складу са оновременим грчким начином размишљања, неумерено богатство нужно води у декаденцију, пропаст и смрт, што се на крају морало одразити на мит о Сарданапалу. Тако је код грчког историчара и лекара Ктесије из Книда у његовој *Персијској историји*, нама најбоље сачуваној у преради код Диодора,⁶ Сарданапал представљен као последњи асирски владар (тридесети у низу после Нина, митског оснивача краљевства и града Ниниве) који је превазишао све своје претходнике у разузданом понашању (τρυφή) и склоности нераду и доколици (ῥαθυμία). Иако је у почетку владао одговорно и ишао и у војне походе, краљ је временом постао изопачен и девијантан у толикој мери да је своје владарске дужности и обавезе у потпуности занемаривао ради сталних и неумерених телесних уживања. Окружен раскошем и декаденцијом, приказиван је нашминкан и одевен у женске хаљине и у пратњи бројних љубавница. Није излазио изван своје палате где је „живео живојом жене“ (βίον ἔζησε γυναικός), проводећи време са својим љубавницама у предењу и изради најфинијих тканина.⁷ Такво „мекопутно“ понашање и држање недостојно владара нужно га је на крају одвело у смрт, па је, да не би пао у руке непријатељима који су опсели асирску престоницу Ниниву, наредио да његова краљевска палата буде срушена и спаљена заједно са њим и свим благом, конкубинама и послугом.⁸ На овај начин је, према грчкој традицији, пропало моћно Асирско царство, прво које је тежило светском господству. Или, како то Диодор закључује, да је Сарданапал таквим својим понашањем „не само окончао сойсьтвени живој на срамојан начин, већ је сасвим унишйио Асирско царсьтво, најдужовечније (πολυχρονιώτατην) од свих йознайих у исьйорији“.⁹

⁵ Hdt. II 150, 3.

⁶ *FGrHist* 688 F1 (Ktesias von Knidos). Cf. Diod. II 23–27.

⁷ *FGrHist* 688 F1 = Diod. II 23, 1–2.

⁸ Diod. II 27, 2.

⁹ Diod. II 23, 4. Асирско царство је у грчкој традицији и хронологији трајало најмање 1300 година. Упор. R. Drews, Assyria in Classical Universal Histories, *Historia* 14, 1965, 129–142.

Да су ова и сличне верзије о пропасти Сарданапала и Асирије кружиле грчким светом у IV веку пре н.е. сведочи и добро познато место из V књиге Аристотелове *Полиџике*, где Аристотел, расправљајући о разлозима склапања завера против владара, између осталог, наводи: „И ђрезирање може да доведе до ђобуне. Тако је један Сарданаџалов ђоданик убио Сарданаџала видеџи ѓа како чеџља вуну са женама, уколико је ѓа ђрича иџџиниѓа. Али ако ѓо и није иџџина за Сарданаџала, моѓло би биѓи за некоѓ друѓоѓ“. ¹⁰ Опрез великог филозофа на овом месту довољно нам говори колико су већ у оптицају биле разне приче о Сарданапалу у којима се могу препознати елементи сензационализма и трагичног. У сваком случају, управо је Аристотел у *Еудемовој еѓѓици* узео Сарданапала, заједно са Сминдиридом из грчког града Сибариде у јужној Италији, за пример оних људи који су водили живот пун уживања (ἀκολαυστικὸς βίος). ¹¹ Како је време одмицало, а нарочито у ранохеленистичкој епоси, ти горепоменути елементи су добијали очекивано све више на интензитету и контаминирали су предање новим и сензационалним детаљима. Када се већ говори о богатству и разноврсности традиције о краљу Сарданапалу, треба додати да су поједини писци још с краја V века пре н.е., попут историчара Хеланика, већ рачунали са могућношћу да су заправо постојала и два краља Сарданапало. ¹² Један је вероватно представљан као одговоран владар из ранијих епоха асирске историје, а други би био наведени мекопутни и скандалозни краљ који је доживео трагични крај у складу са начином живота који је водио. У вези с тим, и само се лично име Сарданапал могло код Грка користити и у служби ироније и лакрдије, како то чини већ комедиограф Аристофан у својим *Пѓѓицама*, изведеним 414. године пре н.е. пред атинском публиком. Сарданапалом (Σαρδανάπαλλος) комедиограф назива атинског, демократски изабраног контролора, епископа (ἐπίσκοπος). ¹³ Он је приказан као корумпирани представник народа кога чека састанак са персијским представником и који највише брине о својим дневницама, а верује

¹⁰ Arist. *Pol.* V 8, 14, 1311b–1312a (прев. на српски Љ. Станојевић-Црепајац, Аристотел, *Полиџика*, Београд 1984⁴).

¹¹ Arist. *Eth. Eud.* I 5, 1216a. Овога Сминдирида још Херодот назива „раскаланим гиздавцем“ (Hdt. VI 127, 1), а Атенеј додаје да је на свом путу из Италије у Грчку Сминдирид, у тој мери окренут раскоши, са собом као пратњу водио хиљаду слугу, морнара, хватача птица и куvara (Athen. VI 273c).

¹² Фрагмент из Хеланикове *Персијске иѓѓорије*: *FGrHist* 4 F63; *FGrHist* 687a F2a–b (Hellānikos von Lesbos). Касније је иста тврдња о постојању два краља Сарданапала приписивана и Аристотеловом нећаку и Александровом историчару Калистену, такође аутору једне *Персијске иѓѓорије*. Упор. *FGrHist* 124 F34 (Kallisthenes von Olynth).

¹³ Aristoph. *Aves*, 1021.

се да је атинска публика била у стању да правилно разуме снагу Аристофанове ироније на овом месту.¹⁴

С друге стране, доста те традиције о Сарданапалу из времена Александра Великог и ранохеленистичког периода бележи писац Атенеј у својој *Гозби софисџа*.¹⁵ Клејтарх, један од Александрових историчара, наводи, између осталог, да је Сарданапал умро у старости (!), пошто је већ био свргнут с асирског престола.¹⁶ На тај начин је избегнут његов трагични крај на коме опет, готово без изузетка, инсистирају други писци. Занимљиво је да и цела прича почиње постепено да се измешта из Ниниве, асирске престонице на реци Тигру у Месопотамији, и пребацује ближе грчком свету у Киликију, област на југоистоку Мале Азије. Тако је Аристокл из Касандрије, официр Александра Великог и писац историје његовог похода, забележио да је Александар 333. године пре н.е. на свом путу ка Персији подигао табор у граду Анхијалу у Киликији, у чијој се близини налазила Сарданапалова гробница (τὸ τοῦ Σαρδαναπάλλου μνημεῖον).¹⁷ Аристокл доноси и опис гробнице са Сарданапаловом каменом статуом, као и текстом натписа који је на њој био уклесан „асирским словима“ (Ἀσσυρίοις γράμμασι). Натпис је, наводно, требало да посведочи да је краљ Сарданапал у једном дану (!) основао Анхијал, али и Тарс, најважнији град у Киликији. Исто место из Аристокловог *Историје* цитирају на готово исти начин и географ Страбон у XIV књизи своје *Географије*,¹⁸ као и историчар Аријан у *Александровој анабази*.¹⁹ Осим Аристокла, и Калистен, још један Александров историчар и учесник похода, могао је, како изгледа, о свему томе из прве руке поднети сличан извештај. Његово сведочанство у готово истоветном тексту бележе византијски лексикографи Фотије и *Суда*.²⁰ Битна разлика у односу на Аристокла је та што Калистен наводи да је споменик са натписом био постављен и у асирској Ниниви (ἐν Νίνῳ) и у Анхијалу код Тарса

¹⁴ Упор. коментар N. Dunbar, *Aristophanes: Birds. With Introduction and Commentary*, Oxford 1995, 563–564.

¹⁵ Athen. XII 528f–530c.

¹⁶ Athen. XII 530a = *FGrHist* 137 F2 (Kleitarchos von Alexandria).

¹⁷ Athen. XII 530b–c = *FGrHist* 139 F9a (Aristobulos von Kasandria). Упор. F. Weißbach, *Sardanapal*, *RE* IA 2 (1920), col. 2442–43.

¹⁸ Strab. XIV 5, 9 = *FGrHist* 139 F9b.

¹⁹ Arr. *Anab.* II 5, 2–4 = *FGrHist* 139 F9c.

²⁰ Phot. s.v. Σαρδαναπάλλους; *Suda*, s.v. Σαρδαναπάλλους = *FGrHist* 124 F34 (Kalisthenes von Olynth). Упор. F. Weißbach, *Sardanapal*, *RE* IA 2 (1920), col. 2443. О значају Калистена за настанак ове традиције, упор. W. Burkert, *Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien*, in U. Dill, C. Walde (edd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, New York, 2009, 513–514.

(ἐν Ἀρχιάλῳ τῇ πρὸς Ταρσῶ).²¹ Доста је у науци вођено расправе о томе шта су, уколико се овој традицији може уопште поклонити поверење, Александар и његови људи заиста видели на споменику у граду Анхијалу у Киликији. Камени споменици из епохе неспорне асирске превласти на Леванту (VIII–VII век пре н.е.) могли су, нема сумње, стајати неокрњени и на свом месту и неколико векова после подизања. Не треба зато искључити могућност да је то, на пример, могла бити победничка статуа асирског краља Сенахериба (владао између 705. и 681. године пре н.е.), за кога се управо у традицији наводи да је основао или, прецизније речено, обновио град Тарс и подигао статуу у Киликији на којој је био урезан натпис о његовим достигнућима.²² Или је то могао бити споменик неког другог асирског владара из исте епохе (VIII–VII век), који су статуе богова или краљева такође постављали на различитим местима у Киликији, као сведочанство да се ова област тада чврсто налазила у њиховим рукама.²³ У сваком случају, предање о краљу Сарданапалу је у време Александровог похода било у тој мери опште познато да су Александрови учени пратиоци, угледавши споменик с представом неког владара и натписом на њима непознатом језику, могли „поуздано“ и без резерве да утврде да се ту ради о Сарданапаловом споменику.

Да би, међутим, цела ова прича о начину живота краља Сарданапала и његовим усудом добила свој пуни смисао, али и поучни карактер, дошло се тако и до такозваног Сарданапаловог гробног натписа. Већ се у Диодоровој *Историјској библиотеци* наводи да је Сарданапал толико био огрезао у луксузу и бесрамним телесним уживањима да је сам себи саставио и епитаф, наредивши својим наследницима да га уклешу на његов надгробни споменик.²⁴ Наводно је тај епитаф био састављен на „варварском“ језику, а касније је преведен на грчки (Диодор не наводи име преводиоца). Сарданапалов епитаф је, дакле, могао бити познат Хеленима већ у првој половини IV века пре н.е., а постоје чврсте индиције да је једну

²¹ Калистенову тврдњу да су постојала два Сарданапалова споменика (у Ниниви и у Анхијалу) неки историчари узимају врло озбиљно, па тако, на пример, Е. Меуер, Sardanapals Grabschrift, *Forschungen zur Alten Geschichte*, Bd. I, Halle 1892, 204–208, објашњава да је први споменик (у Ниниви) могао у рушевинама града најпре видети и описати још неки старији грчки прозни писац (логограф) у VI или V веку, док су други споменик (у Анхијалу) видели историчар Калистен и други учесници Александровог похода 333. године пре н.е.

²² Упоп. S. Dalley, Sennacherib and Tarsus, *Anatolian Studies* 49, 1999, 73–80.

²³ Упоп. нпр. W. Burkert, Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien, in U. Dill, C. Walde (edd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, New York, 2009, 508–509.

²⁴ Diod. II 23, 3.

његову верзију навео већ Аристотел у једном од својих данас изгубљених дела.²⁵ Одатле је можда могао бити познат и његовом нећаку, историчару Калистену из Олинта још у време које је претходило Александровом походу. Као „аутор“ епитафа или као његов преводилац на грчки спомиње се извесни песник Хојрил (Χοῖρίλος). Наиме, писац Аминта, аутор занимљивог дела *Сџанице у Азији* (мисли се на стајалишта подигнута дуж Краљевског друма који је водио од Сарда до Сузе), цитираног такође код Атенеја у *Гозби софистија*, наводи да је управо Хојрил превео Сарданапалов епитаф са „халдејског“ (Χαλδαϊκοῖς γράμμασι) и прилагодио га грчком метру.²⁶ О овом Хојрилу се мало зна, а вероватно је реч о Хојрилу из грчког града Јасоса у малоазијској Карији, песнику из IV века пре н.е.²⁷ Уколико би, међутим, епитаф био старији и припадао, како неки сматрају, још V веку пре н.е., аутор би могао бити један други Хојрил, наиме епски песник Хојрил са острва Сама.²⁸ Без обзира на име првог аутора, треба увек рачунати и с тим да је првобитни епитаф временом могао бити мењан и допуњаван у складу са укуси епохе, чак и пародирани. Занимљиво је тако да се Хрисипу, славном стоичком филозофу (III век пре н.е.), приписује посебно, пародирано читање Сарданапаловог епитафа, а које је такође у целисти цитирано код Атенеја у његовој *Гозби софистија*.²⁹

Такозвани Сарданапалов епитаф, који је тема овога рада, спомињу, дакле, многи антички писци, а код неких је он цитиран у целисти или делимично и са мањим или већим одступањима. Овде је најпре дат текст епитафа онако како се он јавља у грчкој *Антиологији*, односно Планудовој збирци античких грчких епиграма (*Anth. Gr.* XVI 27), као и његов превод на српски (аутора овог рада), а затим

²⁵ Arist. frg. 90 ed. Rose, цитиран у латинском преводу код Цицерона (Cic. *Tusc.* V 101).

²⁶ Athen. XII 529e–f = *FGrHist* 122 F2 (Amyntas).

²⁷ Упор. нпр. G. B. Lanfranchi, Il 'monumento di Sardanapalo' e la sua iscrizione, *Studi Trentini di Scienze Storiche* 82, 2003, 81. Уопште о Хојрилу из Јасоса и његовом раду, упор. J. Walsh, The *Lamiaka* of Choerilus of Iasus and the Genesis of the Term "Lamian War" *CQ* 61, 2011, 538–544.

²⁸ Епски песник Хојрил с острва Сама живео је и стварао у другој половини V века пре н. е. Његово најважније песничко дело носило је, изгледа, назив *Казивања из персијске историје* (Περσικά), а садржавало је, између осталог, опис Даријевог похода на Ските, пошто географ Страбон (Strab. VII 3, 9) наводи Хојрила и као аутора дела *Прелазак њонџонског моста* (мисли се на мост који је подигао персијски цар Дарије на Дунаву у свом походу на Ските). Хојрилова поезија је уживала знатну популарност код Грка онога времена, а он је, као и неки други његови славни савременици (драмски песници Агатон и Еурипид, лирски песник Меланипид, сликар Зеуксид), добио позив од македонског краља Архелаја да за новца пређе на његов двор. Ту је вероватно и окончао свој живот.

²⁹ Athen. VIII 337a.

ће укратко бити изложене верзије и цитати који се могу наћи код других писаца.

Εὖ εἰδὼς ὅτι θνητὸς ἔφυς, τὸν θυμὸν ἄεξε,
τερπόμενος θαλήσι· θανόντι σοι οὐτὶς ὄνησις.
καὶ γὰρ ἐγὼ σποδός εἰμι, Νίνου μεγάλης βασιλεύσας.
τόσσ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα, καὶ μετ' ἔρωτος
τέρπν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια κείνα λέλειπται.
ἦδε σοφὴ βίότοιο παραίνεσις ἀνθρώποισιν.

*Пошћио већ добро знаш да си рођен смрћан, њојачај наџон
уживајући у џозбама, јер мрћвом шћи зацело среће нема.*

Чак и ја, који владах великом Нинивом, сада сам љрах.

*Моје је само оно шћио сам њојео, шћио сам безобразно зџрешио и у љубави
уџодно искусио. А и шћиа ме вице мрћвоџ може учинишћи срећним.*

Ово је, шћио се живишћиа шћиче, мудар савешћ људима.

Суштина епиграма је, дакле, у савету да је у животу и у смрти човеку битно само његово чулно искуство, односно „*оно шћио је њојео, безобразно зџрешио и у љубави уџодно искусио*“. Епитаф зато учи да стицање материјалних и духовних богатстава и искустава нема никакву сврху. Битна су само телесна уживања, а све друго, када се подвуче црта, заправо и није важно. У готово истом облику епиграм је (заправо његових првих 5 хексаметара) наведен и код Диодора у *Историјској библиошћеци*,³⁰ а исту поруку преносе и други писци, цитирајући његове карактеристичне делове. Тако се, на пример, у већ спомињаној верзији Александровог историчара Аристобула, који готово у истоветном тексту цитирају чак три сачувана античка извора (Страбон, Аријан и Атенеј), наводи да је смисао и значење епиграма у овоме: „*Сарданапал, син Анакиндараксов* (Σαρδανάπαλλος Ἀνακυνδάρᾱξεω παῖς), *ушћемељио је у једном дану Анхијал и Тарс, а шћи, сћранче, једи, шћиј и забављај се* (ἔσθιε, πῖνε, παῖζε), *јер осћало шћио човек има није шћолико вредно*“.³¹ Њима треба придружити и ученог Аполодора из Атине, судећи то бар на основу белешке схолијаста уз Аристофанове *Пшћице*.³² Страбон још додаје да епиграм бележи спомињани песник Хојрил, додајући и ове стихове, за које наглашава да су свима познати: „*моје је само оно шћио сам њојео, безобразно зџрешио и у љубави уџодно искусио,*

³⁰ Diod. II 23, 3.

³¹ Cf. *FGrHist* 139 F9a–c (превод на српски аутора чланка).

³² Schol. Aristoph. Av. 1021 = *FGrHist* 244 F 303 (Apollodoros von Athen).

а и *шиа* ме друго мриво̑ може учини̑и срећним“.³³ С друге стране, Атенеј, цитирајући горе споменутог писца Аминту, аутора дела *Сѣанице у Азији*, Хојрилу приписује следеће занимљиве стихове: „Бејах краљ и догод видех сунца сјај, ја сам њио, јео и у чулној љубави уживао, знајући да је живио̑ни век људи крајњак, а да је за његова љирајања много обрѣиа и невоља, као и да ће дружи ужива̑и у добрима која осѣадо̑е за мно̑. За̑ио не дозволих да љрође и дан а да не чињах овако“.³⁴ Ова верзија је јединствена и не може се наћи код других сачуваних писаца. Суштина Сарданапалове поруке свету је, међутим, ту и код писаца који доносе сасвим скраћену верзију епиграма, попут историчара Полибија, који наводи да је натпис на Сарданапаловом гробу гласио овако: „Моје је оно *шио* сам љојео, у обес̑и учинио и у љубави ле̑и осе̑ио“.³⁵ Слично је и код Плутарха, код кога се тројство „једи, љиј и уживај у сексу, јер све осѣало је ни̑и̑а“ цитира као максима Сарданапаловог животног става и поуке која је уклесана на његовој надгробној статуи.³⁶ Цитати и асоцијације са Сарданапалом и његовим епиграмом јављају се и код других писаца, како грчких, тако и латинских,³⁷ практично све до краја антике, па чак и касније.³⁸

Ако се сада окренемо историјском контексту Сарданапаловог епиграма и његовом значењу у старини, могли бисмо доћи до врло интересантних закључака. Што се тиче самог Сарданапала и његове историјске улоге, циљ овог рада није да тражи зрно историјске истине у причама о овом краљу, већ да покаже да се иза наведене традиције, а нарочито иза такозваног Сарданапаловог епиграма, крију грчки погледи на телесна уживања, хедонизам и међуљудске односе уопште. Треба, истине ради, нагласити да у асирским историјским изворима није потврђен владар који се тако звао, али је, исто тако, више историјских асирских владара могло у традицији бити поистовећено са Сарданапалом. Свакако се неке од тих идентификација и данас чине веома привлачним. Судећи само на основу имена, велики асирски цар Ашурбанипал (*Aššur-bani-apli* на акадском) могао је најпре постати Сарданапал (*Σαρδανάπαλ(λ)ος*)

³³ Strab. XIV 5, 9.

³⁴ Athen. XII 529f–530a (превод на српски аутора чланка).

³⁵ Polyb. VIII 10, 3 (прев. на српски М. Рицл, Полибије, *Историје*, Нови Сад 1988).

³⁶ Plut. *Mor.* 336c.

³⁷ Упор. нпр. М. Schneider, *Σαρδανάπαλ(λ)ος/Sardanal(l)us: Gleanings From Ancient Assyria in Cicero, Acta Classica* 43, 2000, 119–127, за одјеке традиције о Сарданапалу код Цицерона.

³⁸ Упор. F. Weißbach, *Sardanapal, RE* IA 2 (1920), col. 2444–2448. Последњи, хронолошки гледано, јесте византијски историчар Генесије, писац *Историје царева*, из X века.

на грчком. Његов се, међутим, живот веома разликовао од онога који је приписиван скандалозном Сарданапалу. Ашурбанипал је био суров и бескомпромисан ратник у најбољој традицији великих асирских царева, владао је дуго (између 669. и 627. године пре н.е.) и свакако није био последњи асирски цар. Асирска Нинива је освојена и разрушена 612. године пре н.е., дакле пуних петнаест година после Ашурбанипалове смрти. Истина је, додуше, да је Асирија после Ашурбанипалове смрти за владавине његових синова ушла у један турбулентан период унутрашњих немира и сукоба, што је убрзало њен пад. Како је асирски цар у време пада Ниниве 612. године био Ашурбанипалов син Шиншаришкун (вероватно *Саракос* у познијој грчкој предаји), можда је, како сматрају неки научници, у личности Сарданапала дошло до мешања два историјска асирска владара, Ашурбанипала и његовог сина.³⁹ Било је, поред тога, у науци и других занимљивих предлога имена личности, чланова асирских владарских породица, које би можда далеко више од Ашурбанипала одговарале легендарном Сарданапалу.⁴⁰ У том погледу, судбина једног другог представника асирске владарске породице би донекле могла да подсећа на Сарданапалову судбину описану у грчком предању. Реч је о Шамаш-шум-укину, сину краља Есархадона и Ашурбанипаловом рођеном брату, који је управљао Вавилоном у периоду између 668. и 648. године пре н.е. У једном тренутку овај се Шамаш-шум-укин побунио против свога брата, па је Ашурбанипал са великом војском опсео Вавилон. Савремени извори сведоче да је асирски принц Шамаш-шум-укин, да не би пао у руке непријатељима, нашао свој крај на сличан начин као и легендарни Сарданапал – запалио је сопствену палату и изгорео у њој. Из тог разлога, неки научници у грчком миту о Сарданапалу виде, можда с правом, мешавину различитих догађаја и личности из богате асирске историје.⁴¹

Мишљења смо, ипак, да грчке митове не треба читати и тумачити као историју, јер је тражење историјске истине у митовима по правилу „јалов посао“. Мит о Сарданапалу, као уосталом и неки други грчки митови, не представља уопште историјско сведочанство о Асирцима и другим оријенталцима, већ он, пре свега, може понешто да нам каже о самим Хеленима који су тај мит креирали,

³⁹ Како је то претпостављао још Е. Meyer, *Sardanapals Grabschrift, Forschungen zur Alten Geschichte*, Bd. I, Halle 1892, 204.

⁴⁰ За различите могућности идентификације у тражењу „историјског“ Сарданапала, упор. F. Weißbach, *Sardanapal, RE* IA, 2 (1920), cols. 2454–2471.

⁴¹ Упор. нпр. J. D. A. MacGinnis, *Ctesias and the Fall of Nineveh, ICS* 13, 1988, 37–42.

развијали, мењали, допуњавали.⁴² Он, као и сваки мит, има, наравно, и своју поучну страну. Треба свакако нагласити да су приче о Сарданапаловој трагичној судбини и њене касније прераде и допуне извесно допринеле да се у Хелади, и уопште у западној традицији, креира негативни стереотип о декадентном и девијантном Истоку, којим доминирају деспотија, изопаченост и разврат. Према том стереотипу, Сарданапал може да представља образац оријенталног декадентног владара на сличан начин како су то, на пример, били у предању и далеко познатији фригијски краљ Мида или лидијски краљ Крез. Претерано богатство и неумереност нужно воде у пропаст, чему нас учи Сарданапалов пример, али и примери поменутих владара.⁴³ Коришћење Сарданапала као парадигме види се и на занимљивим историјским примерима где се конкретне историјске личности пореде с овим скандалозним владарем из мита. Тако већ велики историчар хеленистичке епохе Полибије на веома живописан начин пореди битинијског краља Прусију II са Сарданапалом.⁴⁴ И његов је крај зато, као и Сарданапалов, морао бити трагичан. Пошто су га напустили поданици, краљ је на крају каменован и то на иницијативу сопственог сина. И касније, у периоду Римског царства, поређење, на пример, младог цара Елагабала из династије Севера (владао од 218. до 222. године н.е.) са Сарданапалом се савременицима просто само наметало из очигледних разлога (бројне афере са женама и мушкарцима, скандалозно понашање, транссексуалност). Због тога је и Дион Касије, славни историчар Рима и савременик Елагабалов, цара отворено и доследно називао Сарданапалом, згрожен над његовим понашањем и скандалима почињеним у јавности.⁴⁵ Изложени случајеви јасно сведоче о томе како се мит о Сарданапалу могао у литератури наводити не само

⁴² Упор. R. Rollinger, Assyria in Classical Sources, in E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria* (Blackwell Companions to the Ancient World), Hoboken, NJ, 2017, 576.

⁴³ Није зато нимало случајно што је и велики писац Лукијан у својим *Разговорима мртвих*, који наглашавају ништавност славе, богатства, власти пред лицем смрти, дао сатиричан приказ Сарданапала управо у друштву Миде и Креза у подземном свету, где заједно жуде за прошлим данима и ономе што су оставили на земљи (*Dial. mort.* 3).

⁴⁴ Polyb. XXXVI 15: „Краљ Прусија је био ружан, и док му се оштроумност није могла порећи, њо јојави је био само ђола човека, а у рају илашљивац и љрава жена. Не само да је био кукавица, него није могао ни да подноси најоре; и душом и шелом је чишавољ живошја био љрави мекушца. Таквољ краљја нико не воли, а најмање Бишћњани. Уз све то, био је веома неумерен у шелесним жељама, а образовање, филозофија, науке и уметности биле су му љошћуно сћрани. Једном речју, није имао ни основне љредстџаве о добром и лејом, него је и дању и ноћу живео варварски живољ Сарданаљала. Заљо су њељови љоданици, чим им се указала најмања љрилика, неољозиво рељчили не само да се одмељну од њеља, него и да ља казне“ (прев. на српски М. Рицл, Полибије, *Историје*, Нови Сад 1988).

⁴⁵ Dio Cass. LXXX 1–19. Упор. R. Bernhardt, Sardanalap. Urbild des lasterhaften orientalischen Despoten. Entstehung, Bedeutung fur die griechisch-romische Welt und Nachwirkung, *Tyche* 24, 2009, 3–5.

као пример који не треба следити и примењивати у пракси, већ и као инвектива према непријатељима и политичким супарницима у различитим епохама.

Сарданапалов епитаф је, исто као и само предање, продукт грчког духа, те сматрамо да не треба нужно тражити његове изворе на Истоку.⁴⁶ Настао је, као што смо видели, вероватно још у класичној епоси (V или вероватније IV век пре н.е.), а бележе га и цитирају различити грчки и латински писци хеленистичке и римске епохе. Управо зато Сарданапалов епитаф може да представља и неку врсту „манифеста“ античког грчког хедонизма. Да се ту заправо ради о хеленском погледу на свет и да је тешко доказати било какву његову везу са Истоком, нека послужи и податак да у самој Хелади тога доба делује чак и једна философска школа која је за главни принцип живота прогласила уживање (ἡδονή). Реч је о такозваној Киренској школи, коју је утемељио истакнути Сократов ученик Аристип, родом из Кирене.⁴⁷ Аристип и његови следбеници управо су инсистирали на чулним уживањима и задовољствима као на једином добру и циљу у животу. Јер, како другачије превазићи бол (πόνος), који је по себи негативно стање, него постизањем задовољства као јединог позитивног стања.⁴⁸ С друге стране, Епикур и епикурејци, који се обично неоправдано „опитују“ за творце хедонистичког учења јер се у етици надовезују на Киренску школу, имали су ипак мање експлицитан став према чулном уживању као пожељном моделу понашања.⁴⁹ Идеје да су чулна задовољства много боља од душевних задовољстава и да треба уживати данас, а не остављати нешто за сутра и за неку неизвесну будућност, у суштини се могу приписати Аристипу, његовом унуку Аристипу Млађем као стварном оснивачу Киренске школе, као и другим представницима ове философске школе.⁵⁰

⁴⁶ Како то чини нпр. W. Burkert, *Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien*, in U. Dill, C. Walde (edd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, New York, 2009, 511–512.

⁴⁷ О оснивачу школе Аристипу из Кирене и његовом учењу, нажалост, мало тога поуздано знамо и изворни материјал је углавном анегдотске природе. Упор. нпр. Diog. Laert. II 65–86.

⁴⁸ О хедонизму Киренаца, упор. нпр. A. A. Long, *Aristippus and Cyrenaic Hedonism*, in K. Algra et al. (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 632–639; P. Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Volume 2, Oxford 2015, 17–23.

⁴⁹ За разлике у схватању задовољства између Епикура и киренаца, упор. нпр. D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013, 144–181.

⁵⁰ Један од најпознатијих следбеника називан је, очигледно не случајно, Теодор Безбожник (Θεόδωρος ὁ ἄθεος), а истицао се по свом залагању за потпуно одбацивање конвенционалних моралних норми. Упор. Diog. Laert. II 97–103. И хедонизам је још у антици могао бити доведен у везу са безбожништвом, јер далеко већу пажњу посвећује телу него души.

Управо је таква и порука Сарданапаловог епиграма који једину сврху људског живота тражи у физичком задовољству, а где је све друго само привид и самообмана. Задовољство је, као и код *киренаца*, увек добро, чак и када долази као израз најнеприкладнијег понашања. И зато цела ова прича нема, као што смо видели, много везе са тобожњим историјским краљем Сарданапалом, Асирцима и Истоком уопште. Она далеко више пристаје античком грчком погледу на свет, нарочито у класичном и хеленистичком периоду, када долази до кризе традиционалних вредности у домену обичаја и религије и када у Хеладу и Европу почињу све више да продиру луксузни производи са Истока, као и различита оријентална учења и доктрине. Овај поглед је уједно и тако карактеристичан за данас модерни западни свет којим доминира тежња за задовољењем само личних потреба и одсуство емпатије. Можда бисмо чак могли рећи да су људи данас у далеко већој мери од оних у старини следбеници легендарног Сарданапала. Уосталом, није ли максима Сарданапала и античких хедониста „*једи, ђиј и води љубав, све остало није вредно*“ у сродству са оном „*sex, drugs, and rock 'n' roll*“, тако карактеристичном за хипи покрет и модерну поп културу? Склони смо да верујемо да јесте, али нека свако буде властан да донесе суд у вези с тим.

БИБЛИОГРАФИЈА

- P. Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Volume 2, Oxford 2015.
- R. Bernhardt, Sardanapal. Urbild des lasterhaften orientalischen Despoten. Entstehung, Bedeutung für die griechisch-romische Welt und Nachwirkung, *Tyche* 24, 2009, 1–25.
- P. Bloom, Berlioz and the “Prix de Rome” of 1830, *Journal of the American Musicological Society* 34, 1981, 279–304.
- W. Burkert, Sardanapal zwischen Mythos und Realität: Das Grab in Kilikien, in U. Dill, C. Walde (edd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, New York, 2009, 502–515.
- S. Dalley, Sennacherib and Tarsus, *Anatolian Studies* 49, 1999, 73–80.
- R. Drews, Assyria in Classical Universal Histories, *Historia* 14, 1965, 129–142.
- N. Dunbar, *Aristophanes: Birds. With Introduction and Commentary*, Oxford 1995.
- E. Fraser, Delacroix’s *Sardanapalus*: The Life and Death of the Royal Body, *French Historical Studies* 26, 2003, 315–349.
- K. Hamilton, Not With a Bang but a Whimper: The Death of a Liszt’s “Sardanapale”, *Cambridge Opera Journal* 8, 1996, 45–58.
- G. B. Lanfranchi, Il ‘monumento di Sardanapalo’ e la sua iscrizione, *Studi Trentini di Scienze Storiche* 82, 2003, 79–86.

- L. Llewellyn-Jones, J. Robson, *Ctesias' History of Persia: Tales of the Orient*, London 2010.
- A. A. Long, Aristippus and Cyrenaic Hedonism, in K. Algra et al. (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 632–639.
- J. D. A. MacGinnis, Ctesias and the Fall of Nineveh, *ICS* 13, 1988, 37–42.
- E. Meyer, Sardanapals Grabschrift, *Forschungen zur Alten Geschichte*, Bd. I, Halle 1892, 203–209.
- E. Meyer, Nochmals Sardanapals Grabschrift, *Forschungen zur Alten Geschichte*, Bd. II, Halle 1899, 541–544.
- R. Rollinger, Assyria in Classical Sources, in E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria (Blackwell Companions to the Ancient World)*, Hoboken, NJ, 2017, 570–582.
- M. Schneider, Σαρδανάπαλλος/Sardanapallus: Gleanings From Ancient Assyria in Cicero, *Acta Classica* 43, 2000, 119–127.
- J. P. Stronk, *Ctesias' Persian History, Part I: Introduction, Text, and Translation*, Dusseldorf 2010.
- J. Walsh, The *Lamiaka* of Choerilus of Iasus and the Genesis of the Term “Lamian War”, *CQ* 61, 2011, 538–544.
- F. Weißbach, Sardanapal, *RE* IA, 2 (1920), cols. 2436–2475.
- D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013.
- S. Zawadzki, Herodotus' Assyrian History, *Eos* 72, 1990, 253–67.

Mirko Obradović
Belgrade

SARDANAPALLUS' EPITAPH AND HEDONISTIC IDEAL IN ANCIENT GREECE

Summary

The Greek legend of the Assyrian King Sardanapallus early became part of the classical tradition. It attracted attention not only of ancient writers and commentators, but also of European artists, authors, and composers of the nineteenth-century Romanticism. The ancient sources usually portrayed the mythic King Sardanapallus as a rich and powerful ruler, but at the same time deviant and perverted to such a degree that he neglected his ruler's duties completely for the sake of constant and immoderate physical pleasures. Surrounded by splendour and decadence, he was depicted as effeminate, heavily made up and dressed in women's clothes and accompanied by numerous concubines. Such behaviour eventually led to his demise and, according to tradition, in order not to fall into the hands of his enemies, he ordered that his royal palace be burned down, setting himself on fire, along with his treasures, concubines and servants. Sardanapallus' tragic story and its later adaptations in the Western tradition contributed to the creation of a negative stereotype of the decadent East dominated by despotism, deviance, and debauchery. That is why the legend of the Assyrian king Sardanapallus has survived the ancient world, and its popularity reappeared particularly in nineteenth-century Romanticism. The great poet Lord George Byron

wrote the tragedy Sardanapallus, whereas the story of the royal doom was immortalised with the magnificent picture of Sardanapallus' death by Eugène Delacroix (*Le mort de Sardanapale*), and musical pieces with the same theme were written by famous composers such as Hector Berlioz and Maurice Ravel.

Although several historical Assyrian rulers have been identified with Sardanapallus, the aim of this paper is not to search for a grain of historical truth in the stories of King Sardanapallus, but to show that, behind the legend there are, in fact, Greek perceptions of sexuality and hedonism. Besides the unusual life of this king, of an exceptional interest is the so-called Sardanapallus' epitaph, a grave inscription allegedly commissioned by Sardanapallus himself to be carved after his death. It was quoted by various Greek writers of the Hellenistic and Roman periods, and it could go hand in hand with the idea of ancient hedonism. Sardanapallus' epitaph can be understood as a message and advice that in life only the things that a man "ate, boldly sinned and experienced in love" are important. Therefore, the bottom line of this epigram is that the only purpose of human life lies in the physical and sensual pleasures expressed in the message *eat, drink and have fun*, and that everything else is just an illusion or self-deception. It was essentially a hedonistic ideal of Greek origins, one that placed a great emphasis on the self-indulgence, enjoyment of amorous pursuits, eating food and drinking wine. The whole story does not, however, have much to do with the alleged historical King Sardanapallus, the Assyrians, and the East in general. Just as the myth of Sardanapallus is a product of classical tradition, so the Sardanapallus' epigram suits an ancient Greek perception of the world, particularly in the Classical and Hellenistic period, when a crisis of traditional values appeared in the domain of customs and religion, and when luxury products as well as various oriental teachings and doctrines from the East were beginning to penetrate Greece. After all, in Greece, there was also a philosophical school that accepted the notion that *pleasure is good* as the main principle of life. That is the so-called Cyrenaic school, founded by the prominent Socrates' follower Aristippus of Cyrene. It was the Cyrenaics who defended hedonistic lifestyle, insisting on sensual enjoyment and pleasures *here and now* as the only goal that should be pursued. This view is also typical of a modern Western world dominated by the tendency to satisfy only personal needs and the absence of empathy. Perhaps we could even say that people today are far more followers of the mythical Sardanapallus than those who lived in Antiquity. Finally, is not the maxim of Sardanapallus and the ancient hedonists "*eat, drink and make love; everything else is nothing*" associated with the one "*sex, drugs, and rock 'n' roll*", which is so characteristic of the hippie movement and modern pop culture?

Keywords: King Sardanapallus, myth and tradition, epitaph, hedonism, Romanticism, cultural values.

Victor Castellani

University of Denver

APOLLO'S PLAN WAS BEING COMPLETED: PHOEBUS VERSUS ACHILLES IN THE *ILIAD*

ABSTRACT: The Invocation of the *Iliad* ends with the summary statement that Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε. Ἄτρεϊδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς (I,5-7),

“The will/A plan of Zeus was being accomplished, from the point when first stood apart in angry strife Atreus’ son, lord of men, and brilliant Achilles.”

KEYWORDS: Achilles, Apollo, Athena, Hector, Zeus; *Iliad*, Trojan War, mortality.

A handful of recent translators have chosen to translate βουλή, “plan.”¹ However, if that is the word an Anglophone Muse would have used, it would be rather ironic, in that Zeus himself seems throughout

¹ See, for example, Sheila Murnaghan’s insightful article accessible at http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1142&context=classics_papers. However, in sometimes giving free rein to Apollo or even commanding him, other times to Athena, licensing *her*, Zeus seems not to adhere to a definite “plan,” as will be argued here.

Though “plan” can have been a venerable rendering, only in the past half dozen years have English translations, four of them, adopted that word in this place. Identified here by translator’s name + year of publication are what has been offered since 1950-51 (when two influential versions appeared). “Plan” reemerges from Anthony Verity (2012), Edward McCrorie (2012), and Ralph E. Blakely (both 2015). “Will of Zeus” or “Zeus’ will” is the choice of thirteen translators: E. V. Rieu (1950), Richmond Lattimore (1951), Ennis Reese (1963), Robert Fitzgerald (1975), Martin Hammond (1987), Michael Reck (1990), Robert Fagles (1990), Stanley Lombardo (1997), Herbert Jordan (2008), Anthony S. Kline (online 2001), Stephen Mitchell (2011), Barry B. Powell (2013), and Caroline Alexander (2015).

The posthumous 2003 revisers of Rieu prefer “purpose,” as does Rodney Merrill (2007). Ever the maverick, Robert Graves (1959) translated “resolve.” (I favor “will” or perhaps even better “intention.”)

the poem to be reactive and fickle—indeed the expression Διὸς πειθόμεθα βουλῇ at 12.241 can hardly refer to a firm “plan.” Instead his son Apollo is at least as much in direct control of actions and events on the mortal plane, even to have drawn up in his mind an actual “plan.” It is *he*, offended by Agamemnon when the Achaean commander sacrilegiously maltreats his priest Chryses, who initiates a deadly sequence of events at Troy. The *Iliad* poet, answering his own question, declares as much:

τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
 Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός (8-9),
 “Which of the gods thrust the two together to battle in strife?
 The son of Leto and Zeus.”

Phoebus may also be said to *end* the poem’s action as well, according to a discernible strategy.² He will have guided events to a double result that he had in view all along, and an outcome fundamental to his nature, exalting Hector and bringing Achilles down.

APOLLO VERSUS AGAMEMNON

He has punished Agamemnon, of course, with a plague and a shameful quarrel; and yet the Lord of Golden Mycene will live on, to die a pathetic death at home, far worse than one in heroic battle. The agonizing wound that he sustains in Book 11 (251-272) will heal; indeed, although halt and uncomfortable when standing in Book 19 (51-53 and 75-76), he seems to be fit at the Games in Book 23 (886-897). From the war as a totality the sons of Atreus will win immense glory as destined conquerors of Priam and Troy; on the other hand, what happens to Clytemnestra’s husband after the war may also be influenced by Apollo. Agamemnon pays with his life for similarly grievous sacrilege, not least when after, having failed to punish Little Ajax for raping the prophetess Cassandra at the foot of a statue of Athena, the Commander in Chief of the Achaeans appropriates the young woman for his own sexual pleasure. Athena, too, will be aggrieved, as the extant prologue of Euripides’ *Trojan Women*

The shorter paper from which this article is developed was presented at the annual convention of the Pacific Ancient and Modern Language Association, November 2017, in Honolulu, Hawai’i.

² Nicholas Richardson, *The Iliad: A Commentary, Volume VII: books 21-24* (Cambridge University Press, 1993)—hereafter CC VI—remarks on p. 7 how Apollo frames the poem but does not develop the thought.

(69-71) indicates; but whether or to what extent she holds Agamemnon (or Odysseus) to blame is debatable.³

APOLLO, ACHILLES, AND HECTOR

Phoebus, however, has a more intimate relationship with each of the two principal mortal characters of the epic, Achilles and Hector. He hates Peleus' and goddess Thetis' "brilliant/god-like" son, whom he will compel to understand and accept his mortality, whereas he loves Priam's son, who accepts *his* mortal condition and whom the god therefore honors and protects as long as fate allows. For Hector both alive and dead he effects exceptional honor. Hector's name, not Achilles', appears in the last line of the *Iliad* when Apollo's plan is complete. All that then remains is for Hector's brother and avenger Paris-Alexander to shoot Achilles dead, as the poem clearly foretells.

That, however, is anti-climax for the *Iliad*. Well before the poem's end Achilles knows that his death is imminent and, to his mother's despair, even welcomes it. He will avenge Patroclus upon Hector, of course, and to the extent that Hector concerns his patron Apollo, upon that hostile god as well. However, he also exacts revenge upon *himself* for all the loss of Achaean comrades' lives that *he* could have prevented:

‘αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ’ ἔμελλον ἐταίρῳ
κτεινομένῳ ἐπαμῦναι: ὃ μὲν μάλα τηλόθι πάτρης
ἔφθιτ’, ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἀρῆς ἀλκτῆρα γενέσθαι.
νῦν δ’ ἐπεὶ οὐ νέομαί γε φίλῃν ἐς πατρίδα γαῖαν,
οὐδέ τι Πατρόκλῳ γενόμεν φάος οὐδ’ ἐτάροισι
τοῖς ἄλλοις, οἳ δὴ πολέες δάμεν Ἕκτορι δίῳ,
ἀλλ’ ἤμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης,
τοῖος ἐὼν οἷός οὔ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων
ἐν πολέμῳ: ἀγορῇ δέ τ’ ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι.’ (18.98-106)

All will happen soon, since the last books of the poem invite us to telescope the later Trojan episodes of the Cycle, including Achilles' glorious

³ The *Odyssey* reports that Agamemnon's son Orestes grew up not in Phocis, near Delphi (and Apollo), but at Athens instead (*Od.* 3.306-307). At Athens therefore she may have groomed Orestes to be his father's avenger, for Athena praises him as such to Telemachus. Is this a tradition to which the *Odyssey*-poet alludes (*Od.* 3.306-308) or does he invent here in order to associate Athena with the Argive youth's maturation, corresponding to that of Ithacan Telemachus whom she is now taking under her wing? On this see Stephanie West in *A Commentary on Homer's Odyssey, Volume I, Introduction and Books i-viii* (Oxford University Press 1998), p. 180 on 3.307.

In any case Cassandra, Apollo's dedicated maiden, came from Troy and died with him, as his ghost complains (*Od.* 11.421-423).

exploits against Penthesileia and the Amazons, against Memnon and the Aethiopians, so that in Book 24 not only his death but Priam's is made to seem imminent.⁴

How Apollo and we reach that end point is what I seek to explain, including why *Hector's death* is essential and instrumental in this process. That pivotal event is at once linked to Achilles' by fate *and* a stage in Apollo's stern strategy.

The poem's primary focus, of course, is upon the demigod Phthian who is named in its first line. Ever jealous of human grandeur, however, and especially provoked by such more-than-mortal aspiration as Achilles demonstrates in pursuing immortality of glory and delegating mortal tasks to others, Phoebus aims to bring this *man* down to his proper mortality. The god deploys both his own protégé Hector and Achilles' humane alter ego Patroclus in a methodical strategy that depends upon the deaths of them both. On the other hand, Apollo's underlying intention seems to require that the anguished, chastened target the enemy demigod unhappily *live*, for a time at least.

PLANS AND PLANS

Besides Zeus and his son by Leto a third major interventionist in the poem is Pallas Athena. However, Zeus' daughter may be said to have not so much set plans as *goals*—aristeia for darling mortals, destruction of Ilium. She will achieve them by means fair or foul, improvising when she needs to do so; moreover, since she cares about living, striving warriors and other heroes, she will not sacrifice anyone for whom she cares for some ulterior purpose. If they risk their lives, that is their choice.

Pallas intends to defend Achilles' honor, but also to advance the Achaean cause. For examples, as Hera's agent she intervenes in Book 1 to restrain the son of Peleus from attacking the son of Atreus (193-221); and in Book 2 she prompts their Ithacan comrade Odysseus to check the Achaean troops' mad stampede to their ships (155-188). In Book 4, where she is again partner with Hera in prosecuting a war of extermination against Troy, after she has slyly enticed Pandarus to shoot a treacherous arrow in the first place she deflects it away from a lethal wound to Menelaus (4.20-140). Even so the archer incurs doom upon the Trojans.

⁴ From a notice in Proclus' *Chrestomathia* where he summarizes the *Aethiopis* we learn that Thetis "foretells the things concerning Memnon" (τὰ κατὰ τὸν Μέμνονα προλέγει). If this tied Achilles' death forward to Memnon's and back to the preceding one of Antilochus *whom Achilles must avenge*, paralleling the *Iliad's* fated chain Patroclus-Hector-Achilles, there is so much the more reason for readers of *Iliad* to ignore *Aethiopis*.

As already noted, Athena's antithesis Apollo is jealous of greatness that raises mortals' feats and spirits to too high a level. As a protector of the Trojans he also suppresses enemy Achaeans at every chance. For both reasons he tries to keep Athena's Argive darling Diomedes in his place. He shoves Tydeus' brilliant son away from Aeneas in Book 5, then deploys his archer-agent Paris to wound him in Book 11.⁵ Phoebus also thrusts overweening Patroclus down from the walls of Ilium in Book 16 before knocking him silly to separate him from borrowed divine armor and facilitate his slaying. We return to all of this in more detail below.

APOLLO'S PLAN

Phoebus has an elaborate program for demigod Achilles, with old scores to settle over the demigod's sacrileges in (probably) Apollo Thymbraeus' precinct—where one tradition sets Achilles' eventual death.⁶

Apollo can see *and* plan ahead. He makes use of Patroclus and Hector alike in his campaign to reduce high and mighty Peleus' son to resigned acknowledgment of mortal status, to full comprehension and acceptance of death.

Before Apollo sets to work in *Iliad* Book 1, Achilles seems to have only an abstract concept of mortality. At the outset and until Book 18, he has never mourned anyone really close to him. His aged father Peleus lives still, so far as he knows (16.15); his son Neoptolemus is growing up on Scyros (19.326-327). Patroclus as his factotum *θεράπων* performs several chores; and dear "Uncle" Phoenix is at hand, whom he proposes to take home with him to Phthia (9.617-619). His agnate cousin Ajax is present, another of the delegation from Agamemnon. When Achilles

⁵ He will, of course, assist Hector's avenger his brother Paris in *killing* Achilles by a similar wound *to the foot*. A red-figure pelike in Bochum shows this; you may see it at www.beazley.ox.ac.uk/record/86F8976B-B4AD-4FBA-BCAB-0E71F222B8A2. (More on this post-*Iliad*, anticlimactic event below.)

Gregory Nagy, in *Homer the Preclassic* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2010; paperback 2017), pp. 103-111, adopts "plan" to render βουλή and postulates the earlier form of an *Iliad* in which there was only a "Plan of Apollo," before transcendent Zeus became the "overriding hymnic subject" of all *humnoi*, epic and otherwise, identified as Homeric (104). Zeus thus became thus arch-planner and ultimate cause of all. Nagy does not, however, describe what Apollo's plan would have been in his "*arkhaia Iliad*" (109), for example relating to Hector's death or that of Priam and their city. Apollo, as I understand his relationship with Troy, would hardly "plan" any of that, though he must he must tolerate it if Fate and/or Zeus determines it (even as in the extant *Iliad* at 22.212-213 he withdraws support for Hector at his protégé's αἴσιμον ἥμαρ).

⁶ A scene in Wolf Petersen's much maligned movie *Troy* (2004) is thematically correct when Brad Pitt knocks off the head of a statue of Apollo in front of the god's pillaged temple, anachronistic though both temple and statue are. (See below p. 15 and n. 11.) There is no love to lose between that hero and that god!

explains his alternative fates during his memorable reply to Ambassador Odysseus (9.410-416), he has until now accepted as price for supreme glory a death that is only notional. *Life* without glory he understands. Later, however, through Patroclus' death, separating corpse from ghost, then through Hector's unsatisfying counter-death, Apollo compels Achilles gradually to appreciate what it is to die and to *be* dead. Notoriously he treats the dead remains of both his companion and his companion's slayer as though they were still sensate. Part of the syndrome is Achilles' unique τέθναθι (22.365), addressing an enemy whose death proves to be no more joyful to him than Patroclus' has been.

APOLLO'S AGENDA

Apollo's strategy is linear and clear. He launches it during the affair of his priest Chryses whom Agamemnon thwarts, humiliates, and threatens. This characteristic offense leads to further offense, Achilles' public embarrassment and angry withdrawal from the war. In consequence that great hero's supremacy of glory is compromised when Diomedes fills the role of *de facto* "best of the Achaeans" (5.103) when Athena spurs the Achaeans to great success on the battlefield, Tydeus' son in particular. He does so well for himself and for his side that Priam's son Helenus declares that Achilles himself was never so dreaded a foe (6.99-101). Achilles may well suspect this.⁷

APOLLO VERSUS ATHENA

When vengeful Achilles does return to battle, Athena exalts him to immortal glamour, even infuses him with ambrosia and nectar (18.203-221). He attains a temporary god-like being, exempt from human needs. Like his model hero Heracles, most glorious of all yet still mortal (18.117-119), he is reckless of dying, almost suicidal.

While Pallas thus deifies Thetis' demigod son for a day (as she did permanently for Heracles the prevailing tradition), with Patroclus and

⁷ Odysseus, the Achaean most closely associated with Apollo, will try to entice Achilles to end his holdout by dangling before him a long-desired chance to meet Hector again and decisively on the battlefield (9.303-306) *and thus to recover his heroic preeminence*. If Thetis knows that Achilles' death follows soon after Hector's—and Patroclus'?—so surely does Apollo. Odysseus himself would not be aware of this, of course; however, as we know from the *Odyssey*, he often acts upon gods' silent promptings, for example when he has a hunch that he might need the super-potent wine that he earned by reverent treatment of a priest—of Apollo (*Od.* 9.196-215).

Hector as his unwitting agents Apollo reduces Peleus' son to human status and humane sensitivity for the rest of his life. The goddess is mentioned in the last book of the poem only in passing (24.100, where she gives a seat to already mournful Thetis). When Hera speaks against leveling Hector and Achilles (24.55-63), Athena is silent. In fact, she is disengaged when Achilles surrenders Hector's corpse and generously honors the dead foeman. Old hero Peleus' son is about to acknowledge widely shared humanity—equating the old age of an enemy's grieving father with that of his own soon-to-be-bereft sire. That our *Iliad* ends with the honorific funeral of *Hector*, *Apollo's* friend who had ever accepted his own mortality and has been Phoebus' instrument in bringing Athena's darling Achilles down, is therefore unsurprising.⁸

ZEUS' UNSTEADY PURPOSES

To Zeus himself, of course, belongs the βουλή (1.6) that the Invocation mentions, a long-range intention to give glory to Troy (and to Priam and his number one son) before the Olympian Father must finally acquiesce in their doom, which is at once due to unalterable fate *and* necessitated by Paris' sensational violation of the laws of hospitality in abducting his host Menelaus' wife. Zeus' shorter-term project determined late in Book 1 is to honor Achilles at his mother Thetis' behest. He eventually turns the fighting against the Achaeans in Book 8 and in much of the great Battle of Books 11-18. Cronus' son generally shapes events on a large scale, for example, the course of a day's battle. He directly oversees critical events—spells of victory, spells of defeat for one side or the other during their prolonged warfare—before finally allowing Hector's death at the climax of the *Iliad* and Troy's subsequent fall that is foreseen with increasing clarity over the course of the poem.

Apollo, on the other hand, controls *details* of this or that stage of combat. His intention is clear at every point. In contrast, his father may be diverted from *his* purpose at any given point. After the Paris-Mene-laos duel of Book 3 leads nowhere, Hera and Athena take control at 4.68-72.

The *next* battle day Zeus boasts of his uncontestable power, and claims complete command over the war (8.4-27). Will he now finally

⁸ Though in a less heavy-handed way (though see his gloating at 228-13!) Apollo proceeds against Achilles in a campaign like that of his half-sister Aphrodite in Euripides' extant *Hippolytus* against its title character (and against *his* patroness Artemis). Here Apollo kills Patroclus, then allows Hector to die, *not without glory*. There the Goddess of Sex tolerates similar "collateral damage," in the suffering of Phaedra and Theseus both of whom *have* acknowledged her power, yet whom she ingloriously sacrifices to punish Theseus' grown son.

keep his Book 1 promise to Thetis? Not for long. Athena persuades him to relent so that she may give saving advice to the Argives, who will now be on the defensive (30-40). After a Trojan advance led by Hector—once Zeus’ thunder and lightning finally drives Diomedes to reluctant retreat (133-136 and 167-171)—Hera inspires Agamemnon to act (218-219). The Achaean commander appeals to his comrades and prays to Zeus, who hears him and pities him and sends an encouraging eagle-omen (227-251). Their side rallies (252-334). When the Olympian at 335 returns to his loose “plan,” the Trojans again prevail. Zeus forestalls Hera’s and Athena’s incipient chariot-borne intervention on the Achaean side (350-396). Angered now, he sends Iris to deter them with a stark warning (398-458). This leads to a verbal spat between Hera and her husband (461-484), closing which he threatens to send her to Tartarus. Before that, however, he declares his program for the future. At 8.469-483 Zeus sets agenda for the near future. On the following day—the longest in Homeric epic: Books 11-18—he himself will cause slaughter to Argives until Hector leaves the war (470-476). He does *not* mention Hector’s death, however, merely predicting that Achilles will rise up during the struggle over dead *Patroclus* 470-476). Not much “plan” that will actually be accomplished, and that hardly in one day.

He will not now be thwarted. Or will he?

Indeed after an unplanned nap later that day Zeus supplements the previous agenda (15.61-71). After revived Hector again turns the tide in Troy’s favor, not only will Patroclus perish, but before him Zeus’ son Sarpedon, then after him Hector, upon whom Achilles will avenge his companion. Finally Troy will fall Ἀθηναίης διὰ βουλᾶς (71). He mentions Achilles’ *wish* (ἐέλδωρ) and his own Book 1 promise to Thetis, but not a word about Achilles’ *death* (74-77). A sketchy yet painful course of events is what he wills, albeit reluctantly in every component.

At the beginning of the next fighting day to stir up the havoc at the midpoint of the Achaean beachhead Zeus sends Eris, who adds stamina and fighting spirit—to the Achaeans (11.2-14)! Hera and Athena glorify splendidly armed Agamemnon (11.16-46) who, once Zeus starts the actual fighting, achieves a major aristeia (91-162 and 218-247). Zeus’ will is that Hector keep clear of the rampaging Lord of Golden Mycene. Therefore he sends Iris to instruct Hector. The Trojan prince must avoid the front line of the battle until Agamemnon, wounded, withdraws from the field (163-214). Four other Achaean notables will also suffer wounds, as we shall see below. Until the last of them, Eurypylus, leaves the fight, Hector bides his time at the right edge of the battlefield (11.497-503).

Back and forth fighting continues through Book 13, where Poseidon stiffens the Achaean defense; then in 14 Hera gets the better of her hus-

band and Poseidon takes control. Only when Zeus awakens in Book 15 does the Olympian Father flaunt the might of which he boasted at the beginning of Book 8. Still he merely threatens action. Only then, moreover, though he saw ahead to Patroclus' death at 8.476, does he seem to have a grander "plan" in mind and in force. On the other hand, as we have seen, he evidently has not yet worked out the deaths of either Hector or Achilles.

APOLLO'S CAMPAIGN

For this we return to the opening circumstances of the poem. Although Achilles has been raiding towns subject to Priam's Troy and bringing back women and other spoils, there evidently has been a long lull in the fighting before Ilium. Siege-stalemate would be fine with Apollo! Earlier in the war Achilles almost caught and slew Hector (9.351-355). In a meantime of perhaps several years' duration the god's favorite Trojan Hector lives the mortal life that he accepts wholeheartedly. Behind the protective wall of Priam's city he enjoys domestic time with his loving and beloved parents and with siblings who include vexing Alexander-Paris and resident prophet Helenus, with an admiring *de facto* sister-in-law Helen (6.343-369) who, after his death, eulogizes his kindness to her (24.761-776). Above all he has precious moments with his nuclear family, his wife Andromache, who has no living relatives (6.413-430), and their only child Scamandrius/Astyanax. He prays to Zeus and other gods that this infant boy, whom he must have begotten during the war, not will only not *embarrass* him as Hectorides when he grows to adulthood (as his father hopes against hope that he will) but—Hector's uniquely unselfish prayer—that his son will *surpass* him in manly achievement so as to make his widowed mother proud (6.475-480).

On the other hand, all the while that the fighting before the great walled city has been suspended Achilles, his supreme ambition frustrated, prolongs his unwanted life and wins no great glory at all. His numerous successful, lucrative raids against smaller cities and towns are by no means enough for him.

That will change, of course, as the Muse's story unfolds, with the Quarrel and the First Wrath in Book 1 (and the beginning of Achilles' boycott of the war) on to the disastrous half-measure of Book 16. Then, in effect, *half* of him returns to the war, his armor but not his Pelian spear, his previously inseparable companion but not himself. Achilles' *uncharacteristic* intended *deception* of the Trojans and his consequent loss of Patroclus entail a terrible second wrath, leading to his ruthless rampage of Books 20-22.

In months and years that preceded the poem's action Achilles' frequent raiding had delivered many concubines, of whom two in particular are crucial, Briseis from the sack of Lyrnessus in the interior of the Troad (2.689-690; 19.60) and Chryseis, either at nearby Thebe or at distant Chryse on the coast?⁹ Chryse can have been under Apollo Smintheus' special protection as a cult site of that god. Certainly its priest was, Chryseis' father Chryses. If Achilles raided Chryse when he captured the girl he may have trespassed in another Apollonian precinct just as he did earlier in the war, that of Apollo Thymbraeus, a shorter foray from the besieged Trojan capital.¹⁰ There he sacrilegiously killed young Priamid prince Troilus and nearly captured his nubile sister Polyxena in a famous but non-Homeric episode.¹¹ Contrast Odysseus' reverence for another priest of Apollo, Maron of Ismarus, and his family during the Ithacans' pillaging of that city (*Od.* 9. 196-201).¹²

Whatever impiety may have been involved in Achilles' seizing of Chryseis from wherever, it is Agamemnon's response to the *triply* deserving petition of Chryses that starts conflict among the Achaeans and leads to their renewed battle against the Asiatic enemy without Achilles. That the Mycenaean commander-lord contemptuously rejects (1) a *suppliant*, gruffly threatens (2) a sacrosanct *priest* of Apollo Smintheus, and cruelly dismisses (3) a *father* who brings ample ransom for a captive daughter would be predictable to hearers and readers who know Atreid Agamemnon's traditional character. It should be anticipated/foreseen by Phoebus Apollo.¹³

⁹ Many have wondered what a priest's daughter, likely virgin since no husband is mentioned, was doing at Thebe when Achilles sacked it on the same expedition that led to the fall of Lyrnessus. Within the poem the confusing loci are 1.366-369 and 2.688. See G. S. Kirk's note on 1.366-392 in *The Iliad: A Commentary, Volume I, books 1-4* (Cambridge University Press 1985)—hereafter CC I—p. 91.

¹⁰ Contrast Odysseus' reverent treatment of Apollo's priest Maron according to *Od.* 9.197-201. During the Ithacan's raid on the Ciconian city Ismarus, despite the Ciconians' alliance with Troy in the war (*Il.* 2.847-848), he spared the life of Maron himself, his *child* (sex unspecified) and his wife.

¹¹ Achilles' sacrilegious ambush-atrocity at what tradition tells us was the Thymbraeum was early and frequently depicted on Attic Black-figure vases. That the *Iliad*'s one mention of Troilus gives him the likely oral-traditional epithet *ἱπποχάρμης* (24.257) tells us nothing about his age when Achilles waylaid him. All Proclus' summary tells us is that the Phthian slays him (φονεύει).

In Book 11 Trojan a fighter named Θυμβραῖος falls to Diomedes (320-321), from whose deadly spear Apollo's helmet saves Hector moments later (349-364). Apollo's agent Paris shoots Thymbraeus' slayer with an arrow to the foot (369-383). Diomedes famously parallels Achilles in many respects.

¹² In fact, Laertes' son has a special reverence for Apollo, at whose cult site at Delos he worshiped on his way to Troy (*Od.* 6.162-165) and whom Agamemnon chooses to lead the mission to Chryse, to satisfy Chryses and appease Apollo (*Il.* 308-311 and 430-474). It is also reported that the Ithacan officiated at Achilles' purification on Lesbos after he killed Thersites, with sacrifice to Apollo and Leto (Proclus *Chrestomathia* 2, on *Aethiopsis*).

¹³ Whether Apollo may be presumed to foreknow such details of human behavior, even ones affecting a priest of his, is unclear. We ought, however, to note how Agamemnon is still

It is Apollo's father, however, who, as the Achilles-less Achaeans are marshaling their forces for battle thanks to the misleading dream that as his ἀρίστη... βουλή Zeus has sent to Agamemnon (2.5-40) through Iris prompts Trojan war-king Hector to prepare his forces for resumed active warfare (2.786-806). Hector wisely manages the defense of city and people, hearth and home, but also uphold the glory of the Trojan side. We see the Olympian's intention to honor the Trojan prince at work here and throughout Hector's role in the poem. He himself, of course, does not like cowering behind city walls when he has been bred not to stand a siege, but to do battle:

‘αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους,
αἶ κε κακὸς ὥς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο:
οὐδὲ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς
αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἡδ’ ἐμὸν αὐτοῦ.’ (6.442-446)

Alas, his own death approaches. At 6.459-465 he shows that *he* knows this, almost wishes for it. He seems unable, however, to admit to himself that his own death is incompatible with his infant son's survival and growth to that maturity and glory for which, as we have noted, Hector prays at 6.476-481. For it is indeed rightly named Astyanax's father who, the people of Troy know, alone keeps the city safe (6.402-403).

The Archer God is relatively inactive those first two days of resumed fighting which Books 3 through 8 narrate. He does not interfere yet with mortals' archery. In particular, two unlucky shots by Trojan Pandarus do far more harm than good to Phoebus' Trojan protégés. The bloody but superficial wound to Menelaus in violation of a dread oath (3.297-301) makes the doom of Ilium, Priam, and the people of Priam so

angry over previous bad news (1.106-108) from Calchas, *a prophet empowered by Apollo* (1.72). We may not unreasonably guess that his revelations included the demand by Apollo's twin sister Artemis for Agamemnon's sacrifice of his daughter Iphigenia in order to launch his expedition from Aulis across the sea. Furthermore, the war overseas, drawn out and frustrating, has lasted as long as Calchas prophesied (2.299-329). Now comes a devastating plague from Artemis' brother the Plague God (1.62-67). This all may make the king unsympathetic to another Apollonian figure, though Chryses seems not to be a prophet who is anxious about *his* daughter!

That Agamemnon will offer Achilles a living daughter “Iphianassa” (9.145 and 287) does not really settle that question about backstory. Bryan Hainsworth in his note on 9.145 states that “It is likely enough that Iphianassa and Iphigeneia are variants of the same name,” in *The Iliad: A Commentary, Volume III: books 9-12* (Cambridge University Press 1993)—hereafter Hainsworth CC II—p. 77. I have my doubts. This, however, is not the place to address the vexed question of whether the *Iliad*-poet knew *and supposed that his audience knew* about sacrifice of “Iphigeneia” under any name. If they did, we need awkwardly to posit that Agamemnon simply forgot that he could not offer the one and only dead Iphi-somebody to Achilles!

much the more certain, as both Agamemnon and Hector realize (respectively 4.160-168 and 6.447-449). Moreover, a more serious flesh wound to Diomedes (5.95-106) only provokes him. Medicated and spurred by Athena (121-133), he resumes his massive slaughter of Trojans from 5.134 onward, well into Book 6. Apollo does intervene physically, after the rampaging son of Tydeus has gravely wounded demigod Aeneas with a thrown stone (5.302-310). In a brief epiphany he keeps Diomedes from finishing off Aphrodite's son (5.432-444). It is not Aeneas' fate to die now.¹⁴ When that hero's lightly wounded mother Aphrodite drops him (334-343) Apollo shoves the Argive hero back three and four times (5.46-442), addresses and warns him, not in disguise but as a manifest god.¹⁵

In Book 7 Phoebus' prophet Helenus reveals to his brother Hector what the gods have arranged for him. Apollo and Athena are minded to watch a non-lethal duel of solo warriors, namely between Hector and any Achaean who answers his challenge (7.37-53). With Achilles out of the picture, it is safe for him to face any of the available Achaean champions to single combat, since it is not his day to die (7.37-53).¹⁶

Those two Olympians watch their respective mortal friends in a duel that closes the day's fighting. just as that between Paris and Menelaus opened it. Big Ajax, not yet out of favor with Pallas Athena, and Phoebus Apollo's man Hector contend potentially 'to the death,' but do so in fact only till sunset ends the day's fighting (7.282, repeated at 293). Ajax actually wins the contest (311-312 and 321-322); nevertheless Hector, lightly scratched by a formidable foeman (7.260-262), gains considerable glory himself and congratulations from his compatriots for having stood up safely to a mightier adversary (7.307-310). This, however, was not without help from Apollo, who invisibly picked him up when a big

¹⁴ Nor is it his destiny to fall days later, when Apollo, to delay an Achilles-Hector confrontation, incites Aeneas to stand up to Achilles instead, then abandons him (20.75-111 and 294-296). Whether or not anti-Trojan Poseidon is aware of Aeneas' unique destiny as Aphrodite revealed it to his father Anchises ("Homeric" *Hymn to Aphrodite* 196-197), i.e., that their just now conceived son would have descendants forever, he does know that Zeus will be angered if that branch of the Dardanian dynastic tree is lopped (20.300-308). Blurring the distinction between Zeus' will and Fate, Poseidon tells Aeneas there that his death now at Achilles' hands would be *hyper moiran* (20.336).

¹⁵ The "three times and a fourth" formula is used three times in the poem when Apollo prevents an Achaean enemy from doing some great thing against Fate. First instance is here, Diomedes trying to kill Aeneas. Second is when Patroclus attempts to scale the walls of Ilium (16.702-706), third when Achilles lunges at the protective cloud in which Phoebus has enclosed Hector (20.445-449). On this first instance see G.S. Kirk, on 5.436-439 in *The Iliad: A Commentary. Vol. II: books 5-8* (Cambridge University Press 1990)—CC II—p. 106. More on all three below.

¹⁶ Hector disingenuously utters his challenge in terms that suggest that he may in fact be killed (776-91). He knows that he will escape with his life, as he barely does; on the other hand, he may hope to kill one of his most dangerous enemies.

stone had knocked him backward and down (7.268-272). Immediately after this frightening embarrassment, heralds end the duel.¹⁷

Ironically the chivalrous trade of honorific gifts when their combat is suspended has dire consequence for both. The sword that Hector gives to Ajax was quite likely a wedding gift from Golden Sword himself, received in ensemble with the helmet that saves Hector's life from Diomedes' spear-cast in Book 11 (see below and n. 29). The blade with which he charges Achilles just before his death is therefore not that divine one, nor will he be wearing his proper armor when he falls and dies.

An Archaic tradition reflected in Sophocles' *Ajax* (817-818) reports that suicide Ajax falls upon the Hectorian-Apollonian weapon. Another of less certain antiquity but also in *Ajax* (1029-103) states that Achilles bound still-living Hector behind his chariot with the belt that the Trojan hero had received in that chivalrous exchange. Sophocles makes both gifts literally deadly. Apollo would certainly be pleased with Ajax's death, which his palm tree witnesses on a famous amphora by Exekias. On the other hand, in *Iliad* he protects dead Hector's corpse from damage.¹⁸

After two or three days of funeral truce the same two champions will meet again, when Zeus turns the tide heavily against the Argives and the great Telamonian spearman, becomes lone bulwark of the Achaean cause (15.727-746 and 16.102-111 etc.). Hector is out of action, of course, after Ajax has inflicted a grave injury to him in Book 14 (414-420); but Zeus and Apollo restore him later that morning and he returns to lead a Trojan rally (15.271-280). Ajax must yield for a time to Hector when his sword lops the head off the Telamonian's mighty spear (16.114-122). They come close to one another again, indecisively, in Book 17's fight over the corpse of Patroclus individually (262-318) and in group fighting (746-761).

Apollo's plan is advancing. Hector wins glory and lives proudly on till his hour of death. As Diomedes did in Books 5 and 6 and parts of 8,

¹⁷ Can Phoebus have shortened the day? According to the *Odyssey*, Athena could delay Dawn and lengthen a night: *Od.* 23.241-246 and 344-348. Though not for generations to come identified with Titan Helios, Phoebus Apollo should have similar license by leave of Father Zeus, who has high regard for both Hector and Odysseus.

¹⁸ Attic Black-figure painters were well informed about the dragging of Hector's corpse over the plain of Troy, but did nothing to suggest that the body was bound to Achilles' chariot by anything other than the "leather straps" (βόειοι ἵμάντες) of 22.397 as quite distinct from Ajax' gift of a ζώστηρ φαεινός (7.305).

Representations of Ajax's suicide, which inevitably show the sword, also show either that Apollonian palm tree on site (Exekias' famous Black-Figure amphora: www.beazley.ox.ac.uk/record/938261A0-F0AA-4125-931E-1A62F73778C6 = LIMC AIAS I 104) or draw our attention to quite a fancy scabbard on the interior tondo of a kylix by the Brygos Painter (<http://www.getty.edu/art/collection/objects/12078/attributed-to-brygos-painter-attic-red-figured-kylix-greek-attic-about-490-bc/> = LIMC AIAS I 140), or on a lekythos by the Alkimachos Painter (LIMC AIAS I 105, lacking online illustration).

in Book 7 and, after Diomedes is wounded in Book 11, Ajax fills the vacuum of “bestness” left by Achilles. Neither, however, can slay Hector.

Zeus’ pledge and plan to honor Achilles controls the Battle of Book 8, which follows a funeral truce. The chief god keeps his solemn promise by making the Achaeans suffer painfully in his absence. Here the issue is about loss of face in retreat; the next day first-rank Achaean warriors will suffer the further indignity of wounds. Worst of all (and hardly what Achilles and Thetis intended), before that second night falls, Patroclus dies.

Already this day the Olympian Father gives κῦδος to Hector (8.216), fighting in the vanguard on a victorious day of battle for his people (from 174 until sundown again ends fighting, 488). Zeus thunders and hurls a lightning bolt at Diomedes’ feet to convince him, at Nestor’s wise urging, to give ground when he and the old Gerenian are nearly the only Achaeans standing fast against the Trojan onslaught (133-158). He repeats his thunder thereafter as a sign encouraging to the Trojans, discouraging to the Achaean champion Diomedes who attempts to rally the enemy (167-171). The Achaeans do indeed briefly get the upper hand later, as we have seen; however, also as above, Zeus eventually restrains their divine boosters Hera and Athena and glorifies Hector on Book 8’s today, on the morrow, and on the day after—to the moment when when it is θέρφατον that he die (473-477).

The only explicit involvement of Zeus’ son Apollo in this part of the poem relates to Achaean archer Teucer. Although Big Ajax’ half-breed brother does great damage to the Trojan side (8.273-278), his bowshot after shot misses his target Hector. Apollo deflects one (at 311). The archer does inflict further casualties on the enemy, killing the Trojan prince’s half-brother Gorgythion (302-303) and chariot driver Archeptolemus (312) with arrows intended for Hector himself.¹⁹ Here at 8.715-730 Apollo is named and quietly active, giving Hector κῦδος as well as critical advice, in disguise as his Uncle Asios.

Apollo’s thoughts about the failed “Embassy” of Book 9 are unknowable. However, Achilles would not now, he says, take all the immense wealth of pre-war Ilium or the holdings of Phoebus Apollo’s Pythian temple (401-409) to risk his life further. Immediately following this the conflicted hero describes the alternative life-fates that his mother Thetis has laid out before him (410-416). His answer to Odysseus is at the same time his meditation to himself. He now seems poised to make that choice which Phoebus would approve, to live a long mortal life, extending

¹⁹ Archeptolemus Iphitides had replaced Eniopeus, son of Thebaeus, as Hector’s charioteer at 8.124-129. (Patroclus at 16.733-750 will kill his next successor Cebriones, Hector’s ἀδελφεός and ἡνιόχος in a single victim before Hector avenges them all.)

himself not by unique and imperishable individual glory but by marriage and by procreation (393-400). His departure should prolong the life of Hector and successful defense of Ilium/Troy, what might please Apollo. On the other hand, Hector would lose potential glory.

In Book 11, as we have seen, a series of leading Achaeans are wounded and rendered *hors de combat*: Agamemnon (stabbed by Coön, at 251-281), Diomedes (shot by Paris at 369-400), Odysseus (whose life Athena barely saves from Socus' spear thrust, 434-488), the medic Machaon (also shot by Alexander 504-520), and Eurypylus (yet another victim of Paris, 579-591).

Note, however, that that one of those five Argive casualties who has previously collided with Apollo, and who has just blamed that god for his failure to kill Hector with a thrown spear (363-364), is driven from the fight. A wound in Diomedes' foot, which Athena now dare not heal, is inflicted by an arrow from Paris. The Argive despises the latter as a cowardly bowman (369-395), yet this Dardan prince is, like his greater bother Hector, a protégé of Phoebus. Moreover, Alexander/Paris also wounds, among others, Machaon, son of Apollo's son Asclepius, depriving the Achaeans of his invaluable healing skill (11.514-15).

This Machaon has his art from his father demigod Asclepius, who had learned it from divine Centaur Cheiron (4.217-22)—the very teacher by whom Achilles would also be instructed. Achilles in turn imparted it to Patroclus (11.828-832).²⁰ In two parallel descents of medicine and pharmacology, a god teaches a demigod who teaches a mortal. Achilles' sympathies are stirred only when he thinks an Asclepiades, son of fellow healer Asclepius, is affected in the Trojan onslaught. *This* man's injury, in fact, sets in motion a chain of events extending from the moment Achilles notices hurt to a son of Asclepius at 11.598-616, by way of important others' deaths, to Achilles' own.

Patroclus, on the other hand, empathizes with and medicates Eurypylus, a warrior without near divine ancestry and of similar secondary rank to his own.²¹

²⁰ Boy Achilles and young Asclepius can have been classmates, as it were, of the "most righteous of Centaurs" (11.832). What is noteworthy here is that the son of Apollo did not learn medicine from his father. Paean is the *Iliad's* Olympian specialist healing god (at 5.401-402 medicating Hera, Ares at 5.899-901) and was not yet identified with Phoebus for that poet and audience ca. 600 BCE any more than Helios was.

On Cheiron see Kirk CC II 352 on 4.218-219, and Hainsworth CC III 310 on 11.831-932; on Paean CC II pp. 102-103 on 5.398-402 and p. 153 on 5.899 and 900-901. A unique event makes Apollo's mother Leto and sister Artemis healers, too, tending Aeneas' crushed hip (5.447-448). Dione soothes the scratch that agonizes her daughter Aphrodite (5.416-417), which, however, seems more to heal itself; see Kirk CC II 104 on l. 416. Besides resuscitating Hector in Book 15, in answer to the Glaucus' prayer Apollo heals the Lycian warrior at 16.513-531.

²¹ Eurypylus thinks himself fit to duel Hector (7.167), while the Achaean army rate (Telamonian) Ajax, Diomedes, and Agamemnon as their best available (7.178-180). The Achaean

The poet here spins a narrative thread that he resumes at 11.644-848 and on to 12.1-2, then picks up late in Book 15, and draws onward to the death of Patroclus in Book 16.

Two further observations are in order. (1) Eurypylus, yet another target of Paris' archery (and ultimately of Apollo's), receives Patroclus' therapies (11.809-848), when Achilles' *θεράπων* substitutes for indisposed healer Machaon; and (2) while Patroclus is with Euaemon's son, close to the fighting, he becomes aware of the Achaeans' suddenly desperate plight (15. 390-405) and begins to take over a "plan of Nestor" that coincides with the plan of Apollo: that to deceive the enemy into thinking that Achilles himself has returned to the fighting, his wholly mortal companion might wear the demigod's divine armor into battle (11.793-802). Patroclus appropriates the tactic, making no mention of its source Nestor when he succeeds in persuading his still morose companion to adopt it (16.36-45 ≈ 11. 794-803). The poet knows all that will ensue, of course, and announces "beginning of evil" for Menoetius' son during the Nestor scene (*κακοῦ ...ἀρχή*, 11.602).

In Book 15 after his unwilling sleep Zeus elaborates on his "plan" as first set forth back at 8.470-477, now adding details that include deaths of Sarpedon before Patroclus' and of Hector after it, and further along until "through the intentions/plans of Athena" (*Ἀθηναίης διὰ βουλᾶς*) Ilium falls to the Achaeans (15.59-71). He sends Phoebus Apollo to revive Hector, for while Zeus slept off his unusual encounter with Mrs. Zeus, Telamonian Ajax has gravely injured the Trojan prince with a thrown stone (14.409-420).

The scene in Book 15 between Hector and Apollo, licensed by Father Zeus to heal, restore, and glorify the Trojan prince, is as affecting as any other sequence in the poem. The most aloof of gods addresses the revived Trojan prince without disguise:

Eurypylus kills no *major* foe and has neither a divine patron nor an *aristeia*. (He is, of course, not to be confused with a mightier Mysian or Ceteian Eurypylus, son of Telephus and this grandson of Heracles, whom Neoptolemus gloriously slays later in the war.)

It is difficult to assess Patroclus' standing as a warrior. He does have an extended *aristeia* in much of Book 16 (intermittent from 268 to 785). Before this day, however, he seems never to have gone to war before unless alongside Achilles as his chariot driver; see 17.426-440 and Mark W. Edwards, *The Iliad: A Commentary Volume V: books 17-20* (Cambridge University Press 1991)—CC V—pp. 104-106, beginning Edwards' lengthy treatment of 17.426-458. On the other hand, the son of Menoetius appears to be judged a fair match for Hector, though he surely overstates his prowess as he dies (16.847-849). Achilles wants and expects him to turn the tide of battle, and may jealously fear that his companion may be able to steal his own glory by killing the Trojan hero-prince (16.83-95). In any case, Zeus grants Patroclus special glory before that death which the Olympian anticipated at 8.475-476, that very *κῆδος* which Achilles considered at 16.88 and prayed for at 241-242. Zeus granted this part of this prayer, but not all of it (250).

ἀγχοῦ δ' ἰστάμενος προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων:
 “Ἔκτορ υἱὲ Πριάμοιο, τί ἦ δὲ σὺ νόσφιν ἀπ' ἄλλων
 ἦς ὀλιγηπελέων; ἦ πού τί σε κῆδος ἰκάνει,
 τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφη κορυθαίολος Ἔκτωρ:
 ‘τίς δὲ σὺ ἐσσι φέριστε θεῶν ὅς μ' εἴρειαι ἄντην;
 οὐκ αἶεις ὃ με νηυσὶν ἐπὶ πρυμνῆσιν Ἀχαιῶν
 οὓς ἐτάρους ὀλέκοντα βοὴν ἀγαθὸς βάλεν Αἴας
 χερμαδίῳ πρὸς στῆθος, ἔπαυσε δὲ θούριδος ἀλκῆς;
 καὶ δὴ ἔγωγ' ἐφάμην νέκυας καὶ δῶμ' Αἴδαο
 ἡματι τῷδ' ἵξεσθαι, ἐπεὶ φίλον αἶον ἦτορ.’
 τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων:
 ‘θάρσει νῦν: τοῖόν τοι ἄοσσητῆρα Κρονίων
 ἐξ Ἰδης προέηκε παρεστάμεναι καὶ ἀμύνειν
 Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὅς σε πάρος περ
 ῥύομ', ὁμῶς αὐτόν τε καὶ αἰπαινὸν πτολίεθρον.
 ἀλλ' ἄγε νῦν ἱππεῦσιν ἐπὶ τρυφῇ πολέεσσι
 νηυσὶν ἐπὶ γλαφυρῇσιν ἐλαυνέμεν ὠκέας ἵππους:
 αὐτὰρ ἐγὼ προπάροιθε κιῶν ἵπποισι κέλευθον
 πᾶσαν λειανέω, τρέψω δ' ἥρωας Ἀχαιοὺς.’
 ὧς εἰπὼν ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν. (243-262)

This is Apollo's sole friendly, positive, helpful epiphany to a mortal anywhere in the poem.²²

²² Apollo's impatient exhortation to the Trojan troops from the citadel of Ilium does not count as a face-to-face epiphany. He is a voice only. His news that Achilles will not be fighting on the Achaean side is, of course important to the Trojans (4.507-514). Note that the last *individual* mentioned before the god's outburst, at 505, is Hector.

Even to Hector Phoebeus normally appears in mortal disguise, for example as “Asius” at 16.715-725, as “Mentes” at 17.71-81, and as “Phaenops” at 17.582-590. But never, somewhat surprisingly and at least not as the poet informs us, as “Poulydamas.”

Surprisingly, since Apollo seems to be connected with that last-named man. Hector's agemate Poulydamas, one of the hero's stalwart defenders when he is stunned and helpless in Book 14 (424-426), is his conspicuous adviser.

Poulydamas has taken over this role from the prince's Apollonian *prophet*-brother Helenus, his adviser (6.75-102; 7.44-54) but also sometime his swordsman and archer comrade (13.576-587). Twice Hector wisely follows Poulydamas' counsel (12.60-80, 13.725-748), twice he rejects it. On the first of the latter occasions he disparages his comrade's reading of a *bird sign* (an Apollonian affair: 12.200-250); on the second he dooms many Trojans to slaughter under Achilles' raging spear (18.249-309, when Athena “took away his wits”; note Hector's regret at 22.100). In Book 15 Apollo invisibly saves Poulydamas' life *from a bowshot* (520-521) and in 16 (535), during the struggle over Sarpedon's body, this smart fighter stands with Glaucus, whom Apollo just invisibly healed from an *arrow* wound (513-529).

Athena, in contrast, repeatedly appears in person to her Achaean darlings: to Achilles in Books 1 (196-222) and 22 (214-224); to Odysseus in Book 2 (169-182); to Diomedes twice in Book 5 (114-133 and 793-834).

Otherwise he makes his formidable hostility known by pushing unloved Achaeans back “three times and a fourth.” Here, as promised above, is more on these striking, serial events.

At 5.432-444 away from wounded Aeneas Apollo shoves Diomedes, who thanks to Athena’s gift of superhuman vision (5.127-128) recognizes the enemy god and yet presses on against him:

Ἀινεία δ’ ἐπόρουσε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης,
γινώσκων ὃ οἱ αὐτὸς ὑπείρεχε χεῖρας Ἀπόλλων·
ἀλλ’ ὃ γ’ ἄρ’ οὐδὲ θεὸν μέγαν ᾗζετο, ἴετο δ’ αἰεὶ
Αἰνεΐαν κτεῖναι καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι.
τρίς μὲν ἔπειτ’ ἐπόρουσε κατακτάμεναι μενεαίνων,
τρίς δέ οἱ ἐστυφελίξε φαεινὴν ἀσπίδ’ Ἀπόλλων· (5432-437).

The god speaks out.

ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,
δεινὰ δ’ ὁμοκλήσας προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων·
‘φράζεο Τυδεΐδῃ καὶ χάζεο, μὴδὲ θεοῖσιν
ἴσ’ ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ’ ἀνθρώπων.’
ὣς φάτο, Τυδεΐδης δ’ ἀνεχάζετο τυτθὸν ὀπίσσω
μῆνιν ἀλευάμενος ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος. (438-444)

At 16.698-711 Apollo drives Patroclus down from the walls of Ilium. He reveals himself by force and by voice, perhaps by recognizable form, in any case unmistakably to the overweening man,

ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,
δεινὰ δ’ ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
‘χάζεο διογενὲς Πατρόκλεες· οὐ νύ τοι αἴσα
σῶ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων,
οὐδ’ ὑπ’ Ἀχιλλῆος, ὅς περ σέο πολλὸν ἀμείνων.’
ὣς φάτο, Πάτροκλος δ’ ἀνεχάζετο πολλὸν ὀπίσσω
μῆνιν ἀλευάμενος ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος. (705-711)

In fact, by revealing himself he confirms for Achilles’ companion that this god is indeed a formidable protector of Ilium and the Trojans (16.94). Now “avoiding the wrath (μῆνις) of Far-shooting Apollo” (711), he lives a bit longer; and not long after, as he dies, he correctly assesses the decisive part Leto’s son has played in his death (16.849-850).

Finally, climactically, when Achilles thrusts three times at Hector (whom Apollo has wrapped in mist, as he also did Aeneas in Book 5) but stabs only empty air, and a fourth, not the god but the hero exclaims angrily at his intended victim, blaming Apollo in the third person:

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,
 δεινὰ δ' ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:
 'ἔξ αὖ νῦν ἔφυγες θάνατον κύον· ἦ τέ τοι ἄγχι
 ἦλθε κακόν· νῦν αὐτὲ σ' ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,
 ὃ μέλλεις εὖχεσθαι ἰὼν ἐς δοῦπον ἀκόντων.
 ἦ θήν σ' ἐξάνύω γε καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας,
 εἴ ποὺ τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάρροθός ἐστι.
 νῦν αὖ τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὃν κε κιχέω.' (20.447-454)

In contrast to these encounters, therefore, Phoebus Apollo encourages, indeed stimulates Hector in Book 15. The Prophet God knows, we know (for the war is in its tenth year), even Hector himself knows that he, Troy's supreme defender among mortals, is doomed to die soon (and Troy to fall thereafter). Nevertheless the Trojan hero charges back into the fray, and the second iteration of the famous stallion simile describes his energy (15.263-268 = 6.506-511). In fact, he will die tomorrow. Today, however, he will gain the lethal *kũdos* of joining with Apollo to kill Patroclus and donning Achilles' divine armor.

Apollo, at Zeus' command (15.220-261), having restored Hector's strength, turns the tide of battle against the Achaeans with borrowed aegis (229-230; 307-322). He makes sure that Ajax's archer brother Teucer cannot harm the Trojan prince with a *bowshot* by breaking his bowstring (15.457-465)—of a bow that the Achaean archer had from Apollo (441)!²³

Apollo is *not* mentioned by name or title at this moment whereas Zeus *is* (461-465). However, Silver Bow's role in enabling or frustrating bowmen is tacitly manifest in both Homeric epics.

The god's open enemy Diomedes is shot twice, by Pandarus at 5.95-100 and then again, as already noted, by Paris at 11.369-377 when Athena dare not counteract her father's designs for that terrible day. Earlier

²³ Compare how in the *Odyssey*, on Far-Shooting Apollo's very feast day (*Od.* 20.276-278; cf. 21.258-259), Eurymachus, the most dangerous of the Suitors, cannot string Odysseus' bow (245-255), nor could the bad priest Leodes before him (144-166); indeed Antinous, the worst of them, proposes that they seek the god's help with the feat the following day—by offering him a sacrifice of choice nanny goats (21.265-268)!

Antinous dies first in its owner's rapid fire attack on them after Odysseus prays to Apollo (22.421). That bow, too, may well be Apollonian: likely given to Eurytus by his father Melaneus or directly by his father's father Apollo, certainly to Iphitus by his father Eurytus, to young Odysseus by his ξείνος φίλος Iphitus in their exchange of arms (*Od.* 21.11-41).

Menelaus, though bloodied, has escaped a mortal wound from that same sniper Pandarus. This result may not only be thanks to intervention of Athena (4.122-152), who tempted the Lycian to make a vow to Apollo and take a shot at Atreus' junior son in the first place (4. 92-104). Apollo may be involved too, though not as Pandarus would like. As "Laodocus"—Athena—has suggested, the sniper does pray to "Famous for Bow" Apollo (4.119-121); however, such a foolish, indeed catastrophic wish, if fulfilled, would doom the Trojans even more inexorably than before, adding perjury and curse to Paris' sensational violation of *ξενίη* vis-à-vis Menelaus. It would hardly please Apollo to grant it, especially with a bow that Pandarus had from him (2.826-827). He does not do so, and tolerates Pandarus' punitive death at 5.280-296. Athena, named at 290, prevents the man's spear from touching Diomedes, and guides the Argive hero's spear to kill him with a terrible wound that smashes his face and somehow severs his arrogant tongue.²⁴

In any case, Apollo has been well established as Hector's patron and protector. Hector himself knows his support; his protection appears in the duel with Ajax (7.81-83), during the Battle of Book 8 where he deflects flight of an arrow that Teucer has aimed at Hector (8.309-313). He should therefore be the one who causes the same enemy archer's bow-string to break in Book 15.

In Book 16, of course, Apollo's campaign does its worst to his target Achilles. He exacts what may be called "sublime punishment" upon the presumptuous, hated son of Peleus. Leaving his demigod enemy untouched physically, he instead deprives him of his dear companion and his divine armor. The emotional pain to him is greater than his own death will be. Moreover, before his revenge for Patroclus' slaying is complete, he himself must die, as we have seen, since he holds himself responsible for it, indeed its primary cause, since Apollo, Euphorbus, and Hector could not have done what they did to Patroclus had Achilles not sent him into battle alone. The armor can be, and is replaced; but only by his own death can he and Patroclus be reunited, albeit as burnt-out ashes in the same golden jar (23.91-92). In the meantime, however, Patroclus can be replaced among the living only when Achilles himself, his wrath burned out and he himself chastened, takes on gentler, humane tasks that once were formerly his companion's to perform, never before his own. These included treating women sensitively, entertaining guests in Achilles' quarters with wine and food, and handling captives and transactions of

²⁴ Athena, in fact, is as much a specialist in spear fighting as her brother Phoebus is in archery and use of the sword. She herself fights with *ἔγχος* / *βριθὺ μέγα στιβαρόν* (8.389-391)—but with that of Diomedes to humiliate Ares at 5.855-859. Appropriately, therefore, the women of Ilium ask *her* (in vain of course) to break Diomedes' spear at 6.305-306.

ransom.²⁵ He had learned Achilles' art of healing.²⁶ Patroclus' special relationship with horses (17.426-440 and 23.279-284) might be added to the list, corresponding to Andromache's on the Trojan side, with her husband's mortal team, (8.186-190), indeed Hector's own solicitude for the Trojans' warhorses (8.503-504).²⁷ Significantly he provides a one-man audience for ambitious Achilles' song about κλέα ἀνδρῶν (9.190).

Apollo is quiet while a series of linked deaths leads to that of Patroclus. These begin with that of Achilles' trace-horse Pegasus (16.466-476), uniquely otiose because a team of two immortal horses hardly needs a mortal spare one.²⁸ The chain continues with the slaying first of Sarpedon, Hector's most important allied chief and Apollo's demigod half-brother (16.479-507), then of Hector's own half-brother and charioteer Cebriones (16.733-743).

Apollo is at first expressly involved only in healing the Lycian king's companion Glaucus in answer to a prayer, undoing the effect of an arrow wound that Teucer inflicted on him (back at 12.387-388) so that Sarpedon's cousin may defend his corpse (16.513-531). Then the god expedites the funeral transit of Sarpedon's dead body (16.666-684). Soon thereafter, however, when Patroclus, incited by his successes in a full-blown *aristeia*, and unmindful of Achilles' instructions, god-like in his murderous fury makes a direct assault on Ilium, the god pushes him back three and four times, reveals himself, and warns him away, in a passage quoted above (16.698-711).

Soon after this a swift sequence of events leads to the death of Patroclus. When Achilles' companion threatens to take down nine more Trojans in his fourth onrush (16.783-786), Phoebus slaps him so hard, with invisible hand from behind, that the borrowed divine armor is knocked off him (16.787-805). A minor Trojan named Euphorbus stabs him, naked now, with a spear (806-815). Still stunned and now gravely wounded

²⁵ Gentleness with women: at 1.337-348, handing Briseis over to the heralds sent to claim her for Agamemnon her; to which add 19.282-300, on his former kindness to her (where the next two lines, 301-302, suggest that the other captive slave-women in their "household" feel the same about him; cf. earlier 18.28-31). Server: preparing and serving (mortal) drink and food, σῆτος in particular at 9.216 (on which see further n. 41 below), and offering due portions to the gods (9.201-220). Agent in selling a live captive: none other than Priam's son Lycaon, whose life, now that Patroclus is dead, Achilles will not spare a *second* time in Book 21 (100-107). The backstory is at 23.746-747.

²⁶ Perhaps as its beneficiary himself, as on a famous kylix in Berlin by the Sosias Painter; see www.beazley.ox.ac.uk/record/2E23511B-953D-4807-86A8-7126BB40FAFF.

²⁷ Edwards CC V p. 283 with bibliography on 19.404-417 notes the association of horses with death. See the body of my text on the slain mortal horse Pegasus.

²⁸ See Richard Janko, *The Iliad: A Commentary, Volume IV: books 13-16* (Cambridge University Press, 1994)—CC IV—pp. 333, 337, and 378-379 on 16.130-154, 152-154, and 470-475, respectively, who discusses the gratuitous third horse in the team that Patroclus rides to his and the mortal horse's deaths.

too, Patroclus staggers toward the Trojan prince. Hector kills him with an unfortunate taunt and later, even more unfortunately, dons the divine armor that the gods gave to Peleus (17.194-197; 18.82-85) and that a god, not the mortal who finished him off, has stripped from the fallen Achaean. Zeus shakes his head sadly when Hector changes armor at Book 17.189-192.

Hector has his proper armament from Apollo, probably all of it, as a wedding gift. As we have seen, his helmet, which the poet expressly calls a gift of that god, saves his life from a spear-throw by Diomedes at 11.349-367 and gives him his leading nominative epithet κορυθαίολος Ἐκτωρ.²⁹ Hector's shield, though pierced, had sufficiently deflected Ajax' hurled spears to save the Trojan's neck at 7.248-254 when he swerves and, though bent inward from the blow, saved him from the Telamonian's huge thrown stone at 7.270. His present sword, though no longer from Apollo yet still Apollonian, chops off the head of Ajax's mighty spear, a Palladian weapon, at 16.115-116. Before now, in fact, Apollo's friend has already traded away his god-given sword (7.303-305); now he unwisely substitutes for the rest of his armor a set that belongs to another, greater man, a demigod. Hector "dear to Zeus" retains only that long spear which itself bears a unique epithet, ἔγχος ... ἐνδεκάπηχυ, and extended formulaic description (6.318-320 and 8.493-495), but which cannot penetrate Achilles' new Hephaestian shield (22.289-291). Patroclus, of course, did not lose Achilles' own unique, perhaps originally magic *spear*.³⁰ No magic, however, but Goddess of the Spear Athena intervenes to give Achilles a lethal edge in a spear fight. Hector's replacement sword, sharp, large, and weighty though it is and in kind an Apollonian weapon, cannot ward off Achilles' deadly final lunge (22.306-327), as he brandishes that special *spear* which Athena secretly returned to him at 276-277.

When dying Patroclus claims that, unwounded, he could have killed twenty Hectors in fair fight (16.847-848) as suggested above we may take this as bravado. At the point of death Patroclus, who knows Apollo's role in all this, memorably predicts Hector's death at Achilles' hands (851-854) just as the next day dying Hector will accurately foretell the slaying of his slayer Achilles, deed of Paris and Phoebus Apollo (22.358-360).

Both dying heroes are inspired to see a future that proceeds according to Apollo's plan more clearly than his Olympian father's. It is Apollo

²⁹ Regarding this epithet see Kirk CC I pp. 250-252 on 2.816. Hainsworth in CC III 265 on 11.353 is skeptical of all such gifts-of-a-god. His argument for their devaluation from a literal reading is skimpy, anachronistic. In epic-heroic society gods can and do give many gifts.

³⁰ See Janko CC IV p. 334 citing a 1912 article by W. R. Paton on Peleus' likely magic weapons.

who gives such direct insight into the future to living prophets. Achaean prophet Calchas discerns the meaning of angry Apollo's plague (1.93-100); and Trojan prophet tells his brother Hector that he will not die on the day he challenges than Achaean hero to duel him (7.46-53).

AFTER PATROCLUS

Book 17 describes most of the fight over Patroclus' corpse. The "plans" of Zeus and Apollo, but also of Pallas Athena display a complex interplay. First Phoebus, in disguise as usual "Asius"), sends Hector to defend Euphorbus, the man who had set Patroclus up for the Trojan prince's *coup de grâce* (17.70-81). Then Zeus stirs the Achaeans to defend Patroclus' body (266-273). Next Apollo, in a disguise as "Periphas" through which demigod Aeneas sees, prompts Aphrodite's son (319-334) and, through him, Hector (334-343) to rally the Trojans. Zeus then licenses Athena, inhibited all day until now, at last to rally the Achaeans (543-546); then in response her antagonist brother, disguised again (now "Phaenops") rallies the Trojans—and the Olympian Father gives temporary victory to the Trojans (582-596). Big Ajax, aware that the Zeus is favoring the Trojan side by causing the mist that impedes cohesive Achaean resistance, prays successfully for its clearing (626-650). At the end of the book while the two Ajaxes hold off Trojans led by Hector and Aeneas, Achaean Thrasymedes and Meriones get ahold of the contested corpse, though many of their compatriots fall and others are in full retreat (732-761).

The struggle to possess Patroclus' body ends only at 18.203-232 when Achilles' voice, amplified by Athena, and his fiery quasi-epiphany frightens to death three dozen Trojans and drives the rest away. Achaean comrades finally get uncontested possession of Patroclus' body. But the precious armor is lost and enemy-in-chief Hector is wearing it. Does its arrogation οὐ κατὰ κόσμον (as Zeus calls it at 17.205) put Apollo off? He certainly inspired no such action on the part of Hector, who usually knows his place as a mere mortal. Whatever the explanation, the only mention of Apollo in this book or the next one is by Thetis, who had withheld her own foreknowledge of the fate of Patroclus from her son (17.404-411).³¹ The goddess-mother, knowing how dangerous, indeed deadly Phoebus must ultimately be to her son, presumably hopes to delay

³¹ Unless perhaps in a riddling way. He *has* learned from her a puzzling piece of the future:

ὥς ποτέ μοι μήτηρ διεπέφραδε καί μοι ἔειπε
 'Μυρμιδόνων τὸν ἄριστον ἔτι ζώντος ἔμεϊο
 χερσὶν ὕπο Τρώων λείψειν φάος ἡελίοιο.' (18.9-11)

his death. To Hephaestus, however, whom she is asking to make new armor for Achilles, she frankly explains Apollo's role in the death and spoliation of her son's companion (18.454-461). To Achilles himself, who can have suspected the truth of the matter (16.93-94 in retrospect), the talking divine steed Xanthus confirms it (19.413-414).

Apollo intervenes next in Book 20, where he clearly intends to frustrate Achilles on his vindictive hunt for Hector as described at 20.75-78. He recruits Aeneas. Taking a new disguise that the demigod Aeneas *cannot* penetrate, as "Lycaon" the god cajoles the reluctant son of Anchises and Aphrodite to face Achilles (20.79-11). Olympians Hera and Poseidon, usually hostile to anyone Trojan, paradoxically save him in the sequel; indeed Poseidon blames Apollo for endangering that man through whom the race of Zeus' son Dardanus will continue after the fall of Ilium and extinction of the line of Priam (20.292-308).³² Apollo ultimately cares more for Hector, whom, without assuming a disguise, he commands by (surely recognizable) divine voice not to face Achilles (20.375-380). When the Trojan nevertheless strides forward to avenge his half-brother Polydorus, whom Achilles has just slain (407-418), and casts his spear toward his killer, Athena deflects it with a breath, reversing its flight, and it falls at its owner's feet (438-441). When Achilles then rushes at him three times and a fourth Apollo himself deflects Achilles (441-447). Instead of a stern speech by Apollo, however, as in the earlier occurrences of this three-times-and-a-fourth topos, we hear terrible words from the angry demigod:

δεινὰ δ' ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:
 'ἔξ αὖ νῦν ἔφυγες θάνατον κύον· ἦ τέ τοι ἄγχι
 ἦλθε κακόν· νῦν αὐτέ σ' ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,
 ὃ μέλλεις εὖχεσθαι ἰὼν ἐς δοῦπον ἀκόντων.
 ἦ θήν σ' ἐξανύω γε καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας,
 εἴ πού τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάρροθός ἐστι.
 νῦν αὖ τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὃν κε κιχέω.' (447-454)

On the other hand, Phoebus' role in the Theomachia of Book 21 shows how little he has emotionally invested in anything that happens among mortals. His words to Uncle Earthshaker are chilling:

ἔννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
 ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω
 δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μὲν τε

³² Edwards CC V 326 on 20.307-308 notes connection with the Homeric *Hymn to Aphrodite* and the goddess' promise to Anchises there, especially at its ll. 196-197.

465ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
 ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ τάχιστα
 παυόμεσθα μάχης: οἱ δ' αὐτοὶ δηριάσθων.' (21.462-467)

Nevertheless, although he refuses to amuse his father by pointless violence toward a fellow god, he owns responsibility for the people of Troy and their city, defending them and it from the assault by Achilles and the rallying Achaeans.

Apollo's final and most frustrating ploy overlaps the break between Books 21 and 22. To prevent the Achaeans from storming the city, he next invisibly, wordlessly emboldens Trojan noble warrior Agenor to face Achilles, indeed to attack him (21.544-594). Then when Achilles charges to meet that worthy victim, the god covers him in mist and re-locates him, assumes his likeness, and leads the raging enemy on a merry chase away from the mass of Trojans who thus escape into the city at 21.595-611—the end of this book.

Seven lines into the following one, Apollo reveals himself and taunts the demigod thus:

αὐτὰρ Πηλείωνα προσηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων:
 'τίπτέ με Πηλέος υἱέ ποσὶν ταχέεσσι διώκεις
 αὐτὸς θνητὸς ἐὼν θεὸν ἄμβροτον; οὐδέ νύ πῶ με
 ἔγνωσ ὥς θεός εἰμι, σὺ δ' ἄσπερχές μενεαίνεις.
 ἦ νύ τοι οὐ τι μέλει Τρώων πόνος, οὓς ἐφόβησας,
 οἱ δὴ τοι εἰς ἄστυ ἄλεν, σὺ δὲ δεῦρο λιάσθης.
 οὐ μέν με κτενέεις, ἐπεὶ οὐ τοι μόρσιμός εἰμι.' (22.8-13)

Achilles recognizes his deadly enemy, the true killer of Patroclus and eventually of himself. His mother told him some time ago that he would die from “speedy missiles” (λαιψηρὰ βέλεα) of Apollo beneath the Trojans' wall (21.273-280). Hector's dying words later in the following book only confirm this, naming Paris as the actual shooter of the fatal arrows (22.358-360).³³ As when Apollo frustrated Achilles' attempts to stab Hector in Book 20, the hero replies angrily, but this time directly to the god, his concluding words starkly blasphemous:

³³ Or single arrow, as in the tradition that a shot to Achilles' heel did him in. See Janko CC IV 409 on 16.777-867. Perhaps this was the divine arrow that Apollo or his twin Artemis raises on several extant Red-figure vases: Apollo on British Museum volute-krater E468 (www.beazley.ox.ac.uk/record/6827863E-3495-493D-9AFB-80952FBBD3D9) = LIMC ACHILLEUS 565) and—it is hardly “Paris”!—on Vatican Gregorian Museum kylix 16563 (www.beazley.ox.ac.uk/record/BC1A2351-4D19-4531-960E-E56EA8388EF9); not illustrated in LIMC; Artemis—or Apollo?—on Vatican kalpis-hydria H545 (www.beazley.ox.ac.uk/record/A80826E5-8E95-47A8-9AC5-469F68DA53A6) = LIMC APOLLON [sic] 881).

τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς:
 ἔβλαψάς μ' ἐκάεργε θεῶν ὀλοώτατε πάντων
 ἐνθάδε νῦν τρέψας ἀπὸ τείχεος: ἦ κ' ἔτι πολλοὶ
 γαῖαν ὁδᾶξ εἶλον πρὶν Ἴλιον εἰσαφικέσθαι.
 νῦν δ' ἐμὲ μὲν μέγα κῦδος ἀφείλεο, τοὺς δὲ σάωσας
 ῥῆιδίως, ἐπεὶ οὐ τι τίσιν γ' ἔδεισας ὀπίσσω.
 ἦ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμὶς γε παρείη.' (22.14-20)

However, Hector himself, Achilles' accessible target, remains outside the gates of the city and Achilles sees him. For as long as fate allows, at least as much to frustrate Achilles as to save Hector, Apollo quietly lends the brave yet faltering Trojan prince extraordinary speed, so much that his pursuer whose descriptive Iliadic epithet, setting him apart from all others, is "fast of feet" (πόδας ὠκὺς) cannot overtake him (22.188-207). Three times around the city they run before Zeus determines by the weighing of respective fates-of-death indicates that Hector's demise is at hand. Apollo leaves him (22.208-213) and Athena takes control of events. She uses both an insidious disguise as Hector's brother Deiphobus (226-247) and, as observed above, power over the flight of spears to bring about death for the Trojan and κῦδος for his grim slayer.

Although in Book 23 Phoebus is inactive in relation to his priority target Achilles, he protects Hector's dead body from corruption (23.188-191). Meanwhile he and Athena contend through surrogates in amusing ways during the Funeral Games. They interfere with competitions that seems to belong to a post-Achilles world. *He* steals Diomedes' whip during the chariot race, to give advantage to *his* old favorite Admetus' son, Eumelus; but then *she*, ever bent on victory, wrecks Eumelus' chariot after returning the whip to *her* favorite (23.382-400). As patron of boxing (660-661), Apollo grants a win to the *opponent* of a good friend of Diomedes (681-699) and prevents Big Ajax' half-breed brother Teucer, who does *not* pray to him, from success in the archery contest, favoring Meriones, who *does* (863-880).

In fact, Apollo's plan is nearly complete.

In Book 23 Achilles himself has begun, perhaps half consciously, to advance it. It just requires that Apollo take the initiative one more time, as he does in Book 24, on Olympus without condescending to act among mortals at all.

After at Zeus' instance Athena eagerly infused Achilles with nectar and ambrosia (19.340-354), on the next day he thinks of mundane dinner at 23.11 and hosts a meal at 23.55-57. Foodstuffs are not identified here, nor is it clear that he himself eats yet. No one, of course, eats a bite from holocaust of the assorted carcasses on Patroclus' huge pyre (23.166-169).

These include slaughtered horses (171), dogs (173-174), and, appallingly, a dozen Trojan men (175-176).

That Achilles has so much trouble lighting the funeral pyre (23.177... 192-216) demonstrates that, demigod though he is, he depends upon gods for certain things. Fire is one. Only the uninvoked aid of Hera's Fire-god son Hephaestus enabled him to hold his own against River Xanthus (21.328-384), although he was unaware of their intervention then. Now he needs winds to get a blaze started, and understands that he must call upon Winds Boreas and Zephyrus for their help. Iris summons them, herself uninvoked (but prompted by Hera?).³⁴

Achilles famously anticipates his own death at the honorific Games that follow Patroclus' elaborate cremation. He is literally no longer in the running. Staying out of contests that in several cases he himself would surely have won (explicitly the chariot race: 23.274-278), the son of Peleus awards to the victors not only prize spoils that would have belonged to Patroclus—e.g. Sarpedon's precious armor (799-800)—but much of his own property as well, *dona mortis causa*, as it were. This includes the golden cup he received, through Patroclus, as ransom for poor unlucky Lycaon (741-748).

Earlier in this penultimate book, Achilles Peleïdes acknowledges that his father is now an *old* man (23.149-151). Before now only at 9.400, where Peleus *and* Thetis' son considers living a long life himself, is his dear father "old" in his words, and at 19.335-337, where Peleus' pained old age occurs to Achilles as he meditates on consequences of Patroclus' unexpected death.

Concluding Book 24 carries to its end, Apollo's end, the ultimate defeat of demigod Achilles' hybriatic ambition, so that the hero accepts and clearly acknowledges mortality. Never mind the eventful *Aethiopsis*! The *Iliad* leaves us with the distinct impression that next time Achilles is near the wall of Ilium he will die—and that Priam's and all Troy's demise will swiftly follow.

Although Aphrodite has earlier joined in preserving Hector's corpse (23.184-187), in Book 24 Apollo keeps it undefiled (18-21) and prompts the series of events that confirm Achilles' understanding that he lives as

³⁴ Richardson CC V 191-192 has a different view. He says that Iris intercedes "of her own accord" and compares Iris' appearance to Helen back at 3.121. (On this passage see Kirk CC I. 279-280, who has no confident explanation of Iris there.)

When Iris appears without explanation I believe we should take her as agent of Hera, her traditional, usual mistress (as at 18.165-186). Unless Zeus commands her, she has to be bribed to do anything against Hera's wish: *Homeric Hymn to Apollo* 102-106). When Zeus appropriates her in place of his traditional messenger Hermes, he seems always to spite his dear wife: 2.786-787; 8.397-431; 11.185-213; 15.53-58, 143-150, and 157-219; and 24.74-95, 117-119 and 143-188.

a mortal among mortals (and a man marked for early death besides). Furthermore, through their father Zeus Apollo has set in motion a mission by his humane brother Hermes (24.334-335), conveyer of ψυχαί to Sleep and Death, that leads Hector's wrathful slayer to bestow extraordinary honor upon aged Priam himself, likewise soon to die, and Priam's dearest, noblest son, the dead "tamer of horses." Achilles goes much further that Zeus has commanded in the one line that Thetis relays 'ἀλλ' ἄγε δὴ λῦσον, νεκροῖο δὲ δέξαι ἄποινα' (24.137).

The poet does not ask the Muse who *ended* the sequence of events that bring about the quiet, "entropic" conclusion of his poem.³⁵ Instead he simply quotes and gives him a longish tirade. It is the very same Apollo that began it. On the twelfth day of Hector's humiliation Phoebus speaks among the Olympians. Praising the piety of Hector, he deplores that man's undeserved neglect by the gods and the shamelessness of Achilles:

ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐκ τοῖο δυωδεκάτη γένετ' ἡώς,
καὶ τότε ἄρ' ἀθανάτοισι μετηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων:
'σχέτλιοί ἐστε θεοί, δηλήμονες: οὐ νύ ποθ' ὑμῖν
Ἔκτωρ μηρί' ἔκκε βοῶν αἰγῶν τε τελείων;
τὸν νῦν οὐκ ἔτλητε νέκυν περ ἔοντα σαῶσαι
ἢ τ' ἀλόχῳ ἰδέειν καὶ μητέρι καὶ τέκεϊ ᾧ
καὶ πατέρι Πριάμῳ λαοῖσί τε, τοί κέ μιν ὥκα
ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν.
ἀλλ' ὁλοῶ Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,
ᾧ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιοι οὔτε νόημα
γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὥς ἄγρια οἶδεν,
ὅς τ' ἐπεὶ ἄρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ
εἷξας εἷς' ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἵνα δαῖτα λάβησιν:
ὥς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς
γίγνεται, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνίνησι.
μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι
ἢ κασίγνητον ὁμογάστριον ἢ καὶ υἱόν:
ἀλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε:
τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
5αὐτὰρ ὃ γ' Ἔκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπηύρα,
ἵππων ἐξάπτων περὶ σῆμ' ἐτάροιο φίλοιο
ἔλκει: οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον.
μὴ ἀγαθῷ περ ἔοντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς:
κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.' (24.31-54)

³⁵ Cedric H. Whitman's discussion of fire and heat in the poem, and entropy as analogue for its ending, remain among the best in all of Classical criticism, in *Homer and the Heroic Tradition* (Harvard University Press 1958), Chapter VII "Fire and Other Elements," pp. 128-153.

The man, he declares, is not an appeasable human but like a lion, and cannot distinguish between a dead body and insensate earth.³⁶

A man's steady decline as he ages, of course, is an inexorable symptom of that complex disease mortality, at the "destroying threshold that is old age," i.e., ὀλοῶν ἐπὶ γήραος οὐδῶν, 22.60 and 24.487. This famous phrase occurs in the *Iliad* only these two times, both spoken by Priam. The first time he refers to himself, but later he joins himself and τέλικος Peleus when addressing his hospitable enemy in the Achaean camp.

Achilles had wanted to avoid aging. He chose to exist past the zenith of heroic life only through imperishable glory (the κλέος ἄφθιτον of 9.413). On the other hand, old age is a highlighted theme during his interaction with old Priam as the poem nears its end (24.485-516).³⁷

Achilles re-engages himself not just with thoughts of age and death but with actions that he suspended during his second wrath after Patroclus died. From the *Iliad*'s ideological standpoint, his assassination by Apollo and Paris almost comes as a *coup de grâce*, which completes a composite dying that began when Patroclus fell death at the hands of Apollo and Paris brother. Apollo's dazing of Patroclus and disarming corresponds to what the god has done more insidiously to Achilles!

That a restless demigod ultimately acquiesces in his companion's death and his own mortality seems to be a syndrome already ancient when the *Iliad* was composed. One may compare Thetis' sad and loving advice at 24.126-132

ἦ δὲ μάλ' ἄγχ' αὐτοῖο καθέζετο πότνια μήτηρ,
χειρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε:
‘τέκνον ἐμὸν τέο μέχρῃς ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδδει κραδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου
οὔτ' εὐνῆς; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότῃτι
μίσγεσθ': οὐ γάρ μοι δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη
ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή'

with the urgings of Siduri, who dispenses vine or similar anodyne, to its distraught protagonist, in two translations from Tablet X of the Old Babylonian version:

³⁶ Having treated Patroclus' corpse for a couple of days as if it were alive and aware, Achilles ceased to do this after his companion's ghost begged him just to get on with his funeral (23.65-74); nevertheless, the unrelenting avenger continues to abuse undeserving Hector's remains day after day, though the Trojan prince could hardly feel cruel pain.

³⁷ Priam bears the epithet γέρων occasionally *before* Book 24, but seven times in it (217, 372, 386, 405, 552, 659, and 777) and is eighteen times simply this, "old man" as a common noun without his personal name. Twelve of these are at 236, 248, 326, 336, 361, 358, 424, 471, 508, 571, 689, and 715. For the other six, gentle Hermes addresses him in the noun's vocative at 379, 411, and 460; somber Achilles does so at 543, 546, and 599. (Alternatively the venerable descendant of Dardanus is γεραίός at 162, 302, 322, 390, 433, and 618.)

Gilgamesh, where are you hurrying to? You will never find the life for which you are looking. When the gods created man they allotted to him death, but life they retained in their own keeping. As for you, Gilgamesh, fill your belly with good things; day and night, night and day, dance and be merry, feast and rejoice. Let your clothes be fresh, bathe yourself in water, cherish the little child that holds your hand, and make your wife happy in your embrace; for this too is the lot of man.³⁸

Or, in another more recent version,

Gilgamesh, where are you wandering?
 The life you are seeking all around you will not find.
 When the gods created mankind / They fixed Death for mankind,
 And held back Life in their own hands. / Now you, Gilgamesh, let your belly be full!
 Be happy day and night, / Of each day make a party, dance in circles day and night!
 Let your clothes be sparkling clean, / Let your head be clean, wash yourself with water!
 Attend to the little one who holds onto your hand, / This is the (true) task of *mankind*(?).³⁹

Over the course of Book 24, beginning from Thetis' visit to her burning-out son, he will have engaged in a series of resumed activities that were formerly associated with Patroclus and/or are urged in Siduri's exhortation.

First, those peculiar to *Iliad*:

- (1) Accept ransom. Ἐκτορος λύτρα is an ancient heading given to Book 24 that acknowledges its main event, the *hospitable* reception of a suppliant who wants to ransom his child back. This obviously inverts Agamemnon's cruel rejection of Chryses in Book 1, but it also returns Achilles to his former chivalrous behavior toward both the family of Andromache and toward the House of Priam. Even though at the time she must have been married to Hector, for ἀπερείσι ἄποινα he sent Andromache's mother back to her family (6.416-428); after Achilles captured Lycaon, a Priamid half-brother of Hector, the young man was ransomed by a family friend him on a night raid and returned to his father (21.35-44).
- (2) Care for horses. After his interview with old Priam Achilles shows concern for Priam's chariot horses and even the mules who draw his freight wagon. With his second and third aides, first

³⁸ N. K. Sandars, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin 1972: rev. ed.), p. 102.

³⁹ Maureen Gallery Kovacs, *The Epic of Gilgamesh* (Stanford University Press. 1989, p. 85 n. 1.

and second now that Patroclus is gone, the Phthian unties the animals for the rest of the night (24.574-576).

- (3) Chivalrously respect a dead enemy. Although he does not perform the funeral rites himself as he did for Andromache's father Eëtion, a slain enemy whose body he neither stripped nor defiled (6.415-420), he readies Hector's body for its funeral cortège by lifting it onto the hearse-wagon *and* contributing two pieces of precious clothing, likely deducted from that ransom (see 24.230-231), for a shroud (24.588-590). Unlike Eëtion Hector, of course, has surviving family members to mourn him and conduct his funeral, with which the poem ends.
- (4) Get sleep. Before the "Embassy" sequence ended, Achilles signaled to Patroclus that for old Phoenix (9.607, 662, and 690) he have the slave girls make a bed up (622, 658-661; promised at 617-18); then both he and Patroclus slept as the other two "ambassadors" made their weary way back to Agamemnon. In Book 24 Peleus' subdued son himself tells the slave girls to make bedding for Priam and Idæus—and they may well use some *more* of the ransom stuff in doing so (24.643-648). Priam declares that he has not slept since his son's death (24.635-640); while following that of Patroclus Achilles spent similar sleepless nights (18.314-316, 338-342; 19.4-6, 40-41; 23.57-61). When he finally slept he had a vision of Patroclus' ghost, which/who urged him to perform his delayed funeral (23.62-92). The survivor's anguished insomnia returned after the Games (24.1-13). Later, however, after putting his two venerable Trojan guests to bed in Book 24 (671-674) he himself sleeps (24.675). His is the last we see of him.

Topics unique to the Siduri's effort to humanize Gilgamesh:

- (5) Wear fresh and clean clothing. Achilles has accepted a royal wardrobe among the precious fabrics that are the bulk of Priam's ransom goods (24.229-231). No more armor!⁴⁰
- (6) Hold the hand of a small child. Achilles' villainous son Neoptolemus will throw Hector's little son to his death, alas; but back in Book 19 Achilles becomes mindful of his growing boy—that

⁴⁰ In all painted representation of the Ransom of Hector Achilles is understandably unarmed, even lightly clad. However, in many his sword, his shield, and/or other armor is suspended over or near him. See, for example the vessels viewable at www.beazley.ox.ac.uk/record/6CAB93CD-7499-4F60-9CAE-C79C3AC88D2B = LIMC ACHILLEUS 649; www.beazley.ox.ac.uk/record/6CAB93CD-7499-4F60-9CAE-C79C3AC88D2B = LIMC ACHILLEUS 659; or www.beazley.ox.ac.uk/record/347976D6-2877-4C37-8AC6-6C526EF0FC51 (not illustrated in LIMC).

same young man—and laments that Patroclus will not survive him to be the orphan’s mentor and guide (19.326-33).

- (7) Dance and be merry! Achilles will hardly dance. On the other hand, into a fateful day’s bloody battle as represented on his newly made shield he carries the image of happy song and dance on the χορός of Ariadne at Cnossus, the *last* detailed image described in Book 18 (590-606). Sight of the shield and all it depicts make him at once angry and glad (19.15-18). His anger (χόλος, 16) will subside. Will gladness remain? Contentedness does.

Themes shared by Homeric *Iliad* and the Babylonian Gilgamesh epic:

- (8) Bathe. Achilles refused to bathe—and change attire, routine after an epic bath?—in his initial mourning for Patroclus (23.88). As Achilles had sought to defile Hector’s corpse (22.395-405; 23.24; and 24.14-18) both he (18.23-27) and Priam (22.77 and 24.162-165) had befouled themselves in mourning before. Now he orders the bathing and anointing of his dead foeman Hector (24.582) as he had done for dead companion Patroclus (18.343-353).
- (9) Eat well. Mortal food in general is a theme, including lots of meats. However, baked bread in the Mesopotamian epic and in the *Iliad* grain-food (σῖτος) is a specific narrative item and, without giving too much weight to a single word in the Greek poem, we may find it a striking sub-theme. Staple grain can be contrasted with meats. Whether Achilles has eaten anything between Patroclus’ death and the meal just ended before the amazing appearance of Priam is a vexed question. He ate during his first wrath back in Book 9, when he hosted and surely shared in a hearty meal for the Ambassadors (201-220), whereas he refused to eat in Book 19 (205-214 and 303-308). Does he join in the dinner to which he invites others in a 1st-person plural future at 23.11? Richardson CC VI thinks so, 167 on this verse. This seems quite certain. But what about the dinner at 24.1-3, a dozen days later? I suspect that, just as after his visit from Patroclus’ ghost he spent his nights in wakeful mourning, he again fasts, for his mother’s urgency at 24.129 indicates to me that her doomed son has *not* been eating.

The specific foodstuff σῖτος, “grain, grain-bread,” mentioned over fifty times in *Odyssey*, is rare in the overwhelmingly carnivorous-heroic older poem. Eight occurrences only in *Iliad*, four of them in Book 24. A keynote is struck at 5.341-342: οὐ γὰρ σῖτον [the gods] ἔδουσ’, οὐ πίνουσ’ αἴθοπα οἶνον, τοῦνε

κ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.⁴¹ In Book 8 Hector, who accepts *his* mortal condition, invites the victorious Trojans to take a well-earned supper on the battlefield that they now suddenly control: wine, beef, mutton, and this grain food (8.505-507). In the following book when Achilles entertains the Ambassadors to a late dinner he himself serves the meats while Patroclus shares out the σῖτος. (9.216-217). When entertaining his unexpected nocturnal Trojan visitors in the final book, Achilles again sets out the meats while now Automedon is bread-server: 24.626-627 = 9.216-217 as Automedon replaces Patroclus in the adjusted first line. This grain-food was named that *day* when his mother encouraged Achilles to eat (24.129); her son in turn, narrates how Niobe, on the tenth day after her dire catastrophe when Apollo and Artemis had slain all her dozen children—nevertheless remembered σῖτος (24.613).⁴² He exhorts Priam that “we,” i.e. the young manslayer and the old king, should be mindful of σῖτος (618-619). The fourth and final mention is by Priam, who says he has not slept since Hector was slain “by your hands” (637-640), but now he has tasted wine and σῖτος, not having done so in the meantime (641-642). From Book 5, as we saw above, the gods consume neither of those mortal staples.

In fact, the Mesopotamian Siduri says nothing about “bread”; however, the Babylonian epic offers a memorable plenty about it in the context of Gilgamesh’s restless quest for immortality. The wife of Urshanabi demonstrates the hero-king’s mortality to him when he (finally, after holding out) falls asleep—and sleeps for six days! She bakes a loaf each day and their graduated spoilage shows to him that, like his chief food, he is doomed to deterior-

⁴¹ See Kirk CC II 96-97 on 5.339-342. He calls this a “theological innovation.”

Whatever it was, its character can have prompted the *Odyssey*-poet to deploy σῖτος so ubiquitously—in twenty of its twenty four books, and for the most part not formulaic—in a poem whose title character so definitely accepts *his* mortality. *Od.* 9.89 and 10.101 define men (ἄνδρες) as eating σῖτος. In contrast, when Odysseus first sees cheese-, lamb-, and man-eating Polyphemus, the monster appears unlike a “σῖτος-eating man” (9.191). When Athena in disguise teasingly describes to the hero the place that she finally identifies as his long longed-for “Ithaca,” she says that it is distinguished for σῖτος ἀθρόος (13.244)!

⁴² This may also be understood to resume a practice of Achilles vis-à-vis Patroclus, to whom, an audience of one, he sang about κλέα ἄνδρῶν at 9.190-191. Achilles knows that even Heracles died: this comes out in the only “heroic” tale to which Achilles actually refers, briefly, in the, addressing his distraught mother Thetis at 18.117-119. Here in Book 25 he again has a sole hearer. He draws a lesson from a royal *woman*, who like Priam lost many children: We mortals must live on a mortal human plane. (Niobe’s metamorphosis into a trickling waterfall is irrelevant.) This concession to natural hunger contrasts starkly with Achilles’ attitude in Book 19, when his self-starvation brings him temporary sustenance from nectar and ambrosia.

rate and, with time, be dried hard (sc. like a corpse embalmed or simply dried in desert sand).⁴³

- (10) Make love to your woman. It has been thought unbecoming for Thetis to urge her son to take pleasure in sex, but of course she does (24.130-131).⁴⁴ We saw him once before in bed with a woman, when he and Patroclus each slept with a captive concubine (9.664-668). Until now, although he has had Briseis back for ten days and more (since 19.280-302), he seems not to have touched her. The very last we see of Achilles in the poem, however, is Briseis next to him in bed (24.676).⁴⁵

OBSERVATIONS IN CONCLUSION

By the very end of the poem πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς is already gone, from sight if not quite from mind. This is not the kind of finale that Pallas Athena would intend; however, she too is gone. She is not mentioned at all after 24.100, when she silently yields a seat next to Zeus to already mournful Thetis, indeed has not been active since her amusing, messy aid to Odysseus in his *foot-race* against Little Ajax (23.768-779). A race Achilles would have won. Days before Athena had effected for Achilles both that compensation from Agamemnon which she promised at 1.212-214 and supreme martial glory that she assured him when she joined in Hector's slaying, not without a rash taunt toward Apollo (22.214-218). With Hector's death her work for her favorite is done, though at such cost to him *short of dying* as she hardly "planned." Apollo has the last laugh.

Zeus kept *his* grander Book 1 promise to Thetis (1.505-530), likewise without considering how both Hector and Achilles would be hurt, Hector by a death that the Olympian himself seems not to have thought about until he meditates on Hector's imminent doom at 17.200-208. The famous raising of the scales at 22.209-213 fixes its hour, and signals to

⁴³ On Tablet XI: Sandars 114-115 and Kovacs 104.

⁴⁴ See Richardson CC VI 289 on 24.130-132.

⁴⁵ Without diving into an extraneous controversy one may posit that something like *Odyssey* Book 23 is indeed the proper end (πέρας or τέλος) of that poem—23.343 at least if not 296. If so, the two "Homeric" epics converge on the same narrative moment: a man in bed with the woman he has struggled and lost much to rejoin. This convergence, of course, draws our attention to the profound difference between the protagonist heroes' experiences and prospects, even the talkativeness of the happy Ithacan couple as against the wordless togetherness of Achilles and his spear-won partner in grief.

See, however, Alfred Heubeck, in *A Commentary on Homer's Odyssey, Volume III, Books XVII-XXIV* [Oxford Clarendon Press 1992], pp. 342-345 on 24.297 et seq. and 353-355 = Book XXIV: Introduction, which precedes an energetic but largely unpersuasive defense of that heterogeneous composition *Odyssey* Book 24.

Apollo that it is time for him to let mortal Hector go—and to concentrate on would-be immortal Achilles.

Apollo wins out. Overweening Achilles had chosen death with glorious strings attached—a kind of immortality. Now he has achieved complete mortality. Apollo engineered the acceptance of death by a demigod who now understands what it means in itself, but also the conditions of *living* under its shadow. He can no longer hold himself aloof from ordinary people’s activities and feelings, delegating them to a Patroclus. Patroclus has suddenly been lost to him by irreversible decease, so now he takes these onto himself. Moreover, his killing of Hector, for which he lived and by means of which he aspired to gain eternal glory, does not satisfy or appease him. It is telling is that, whatever decoration was borne on Achilles’ *first* god-made shield that protected neither Patroclus nor Hector—perhaps something straightforwardly daunting like Agamemnon’s (11.32-40)—his second one was rather different in message.

Angered and stimulated at its first sight, he may not yet have appreciated what Hephaestus, aware of its wielder’s brief remaining life (18.457-467), surveys there. The divine metallurgist’s final words to Thetis indicate his intention,

ὥς οἱ τεύχεα καλὰ παρέσσειται, οἷά τις αὔτε
ἀνθρώπων πολέων θανμάσσειται, ὅς κεν ἴδῃται. (466-467)

The armor will be wonderful to see for each of the many *human beings* who may see it.

Simply stated, the great shield will display an intentional panorama of human, mortal existence, the bad with the good.

In the end Achilles is ready and poised to accept Patroclus’ invitation to join him as bones in a golden urn (23.82-92), after the temporary arrangement that his surviving partner makes at 23.238-246, and as a ghost among the dead.⁴⁶ Apollo will have gotten them both to where they will be only bones and ψυχαί, after having made Achilles aware, while still alive, of his full mortality.

Hector, however, is also central to Apollo’s plan. The Trojan prince, aware of his mortal condition from the beginning, lives and dies, but only after achieving unique double glory. He slays “best of the Myrmidons” Patroclus with help from Phoebus Apollo himself, then falls before the greatest warrior of his time, Thetis’ demigod son who required

⁴⁶ There the extant *Odyssey* will pick up their story (*Od.* 11.467-468 ≈ 24.15-16 and 24.71-84), acknowledging also Achilles’ relationship with Nestor’s son Antilochus from *Aethiopsis*, hinted at in *Iliad*. On the *Iliad* poet’s awareness of *Aethiopsis* or underlying oral traditions see Edwards CC V 17-19.

Athena's interference to catch and defeat him. Hector dies, moreover, in full knowledge that soon, with his patron Apollo's arrow, he will be avenged. Achilles, on the other hand, who similarly kills and will be killed, with a goddess supporting him and a god opposing, *lives* aware that he will die from the bowshot of a relative coward.

Φοίβου τ' ἐτελείετο βουλή.

Victor Castellani
Universität Denver

DER PLAN APOLLOS WURDE AUCH VOLLENDET: PHOIBOS GEGEN ACHILL IN DER *ILIAS*

Zusammenfassung

Den Verlauf der *Ilias* initiiert und leitet Apollo. Als der Dichter seine Muse fragt, wer aus den Gottheiten Agamemnon und Achill zu einem Streit führte, antwortet sie „der Sohn von Leto und Zeus.“ Eigentlich hat Zeus ja eine βουλή, ein langfristiges Vorhaben und Wünschen, d.h. Troja (und Trojaner Priam und Hektor) zu ehren, ehe er sich ins endliche Ableben derer fügen muss. Auf kürzere Frist will er sein der Thetis gegebenes Versprechen halten, ihren Sohn Achill zu verehren. Kronos' Sohn leitet Ergebnisse im grösseren Rahmen zwar, z.B. siegreiche Kampftage während des langen Kriegs, und in das traurige Ergebnis dessen willigt ein. Pallas Athene hat ihre eigenen Ziele, worunter: Ruhm besonderen Helden zu schaffen, aber auch die ganze akhaische Sache bis in Vernichtung Trojas zu fördern. Andererseits hat Apollo, der zu hoch steigende Erfolge überheblicher sterblichen Menschen immer beneidet, grimmige, detaillierte, andauernde Pläne gegen den halbgöttlichen Peliaden und führt diese wohl durch. Apollo kann sowohl planen und vorhersehen, und macht sowohl Feind als auch Freund zunutze in seiner Kampagne: den Patroklos, welcher sich von selbst übernimmt, fast wie sein ehemaliger Schützer Achill; und Hektor, der die Schirmherrschaft des Phoibos verdient, weil er seine Sterblichkeit nicht zu überwinden strebt sondern anerkennt. Durch die engen Umstände zwei nacheinanderfolgender Tötungen, d.h. Patroklos' und Hektors, läßt Apollo den Achill nach und nach verstehen was der Tod wirklich sei, und seine eigene Mortalität und eine herankommende dritte Tötung von rachendem Paris, strafend Apollo annehmen, selbst wenn der Tod Achills am Ende der *Ilias* nur im baldigen Voraus liegt.

Weitere Krieger-Helden der beiden Seiten spielen Rollen im einen oder anderen der Unterpläne Apollos, wie Aineias und Helenos, Glaukos und Sarpedon, Agamemnon (!) und Telamonier Aias, Diomedes und Odysseus. Seine göttliche Schwester Athene ist dabei auch beschäftigt, obwohl sie sich vielmehr für glorreiche Taten interessiert als für Leben oder Tod—diejenige aber die dem Achill Nektar und Ambrosia einflößt.

Die selbe Göttin, welche dem Achill beim Töten Hektors notwendige Hilfe anbot, scheint so wenig verstanden zu haben wie ihr Vater (welcher Thetis' Bitte perfekt

und erhört hatte), was der Tod für den getöteten Trojaner und für dessen bald danach zu sterbenden Töter bedeuten wurde.

Im 24. Gesang des Epos weder ganz stimmlose Athene steuert Aktion und Passion noch Zeus, der allein reagiert und ermöglicht. Phoibos Apollo macht es, und leitet Urfeinde Priam und Achill an eine erhabene zwischen einander Versöhnung, die von einem gegenseitigen Eingeständnis bewirkt ist. Als Achill dem Priam den Leichnam Hektors ehrvollerweise übergibt, akzeptiert er nicht nur seine eigene Sterblichkeit, sondern auch dazu alle Bedingungen jener nichtgöttlicher Stellung, d.h. solche verschiedenen Lebenstätigkeiten die er an den Patroklos vormals delegierte.

Mit der Feuerbestattung des von Apollo einzigartig beliebten Hektors endet das Epos. Bei unserem letzten Blick auf Achill schläft der Sohn des alten, abwesenden Peleus bei einer Frau, nach gastlichem Abendessen das σῆτος und Wein einschloß, menschlich Nahrung. Der glorreiche scheinende Halbgott, der die Ratschläge seiner göttlichen Mutter (wovon ihm wesentlich die gleichen gesagt werden wie von Siduri dem Gilgamesch wurden) befolgt hat, ist ein Mensch nun geworden. So ist Apollos Plan gelungen.

Keywords: Achilles, Apollo, Athena, Hector, Zeus; Iliad, Trojan War, mortality.

Јелена Пилиповић
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

АПОЛОНОВ ДАР. СЛИКЕ ПРОРОЧКОГ ЗАНОСА У ПЛАТОНОВОМ *ФЕДРУ* И У ВЕРГИЛИЈЕВОЈ *ЕНЕИДИ**

АПСТРАКТ: „Највеће добробити настају из оних заноса који су божански дарови“, каже творац *Федра* (44а). Амбивалентност заноса који дарује Аполон умногоме доприноси сложеној и истанчаној мрежи значења која се исплиће у *Енеиди*. Вергилије користи феномен ентузијастичке мантике како би продубио многослојност и многозначност свога епа. Како наративна *крозвременосћ* води ка симболичкој *надвременосћи*, у Сибилиној пећини *Енеида* почиње своје уздизање над праволинијским током времена, које ће достићи врхунац на Елисејским пољима. Узевши за водича Платонов дијалог о лепом, овај прилог је покушај да се покаже у чему лежи Аполонов дар херојима Вергилијевог спева, али и његовим читаоцима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: занос, ентузијастичка мантика, дијакхронија, поетска вредност, полисемија, Сибила.

УВОД

Поетски глас којим се изговара *Енеида* и особен, поетософски, глас којим се изговара *Федар* налазе се у непостојаном, али далекосежном дослуху: сусрећу се и разилазе, спајају и расејавају.¹

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 177001 Министарства за просвету, науку и технолошки развој. Саопштен је на Једанаестом међународном скупу Друштва за античке студије Србије 17. децембра 2017. године у Београду.

¹ За општи увид у Вергилијев интертекстуални поступак упућујем на Thomas 2002; на српском језику Будимир – Флашар 1991: 285–331.

Иако је непостојана хармонија два гласа, Платоновог и Вергилијевог, и разуђена и истанчана, усуђујем се да је у анализи поједноставим, да тренутке њиховог сусретања разграничим и сведем на кратак низ. Док први сусрет наступа са самом појавом Сибиле као парадигматске пророчице,² други сусрет стваралачких гласова почива на сублимацији еротског чина, који у оба дела води сазнању. Рађање пророчанства у Аполоновом храму, профетски процес описан Вергилијевим стиховима умногоме је аналоган алегоријском успону душе ка анамнестичком сазнању, одсликаном у *Федру*:³ као што возар душе кроти обесног *коња*, у његовој пожудности, инстинктивности, акратији и бесловесној неумерености, тако бог прорицања кроти Сибилу у њеној хтоничности и фемининости,⁴ а надасве у њеној телесности. По трећи пут *Федар* и *Енеида* се сусрећу у успону ка надземном и ка надвременом. У Платоновом неисцрпивом тексту, једном заузадани *двойреџ* *душе* узноси људско биће ка вишим сферама, вечним прастаништима, ка наднебесју. У Вергилијевом делу пак једном зауздана Сибилa води праоца Римљана, а и читаоце са њим, ка оностраним пределима, ка есхатолошким просторима, ка Елисију.

Симболички тренуци сустизања, које ипак никад не прераста у унисоност, истовремено су и процепи ка новим значењским видокрузима оба дела. Овај оглед је покушај да се ухвате ти тренуци и да се кроз њих пробије ка ширим херменеутичким хоризонтима.

СИБИЛА

Први симболички *ѿрен* у коме Вергилијев и Платонов глас сједињују своје звуке наступа са самим именом Сибиле⁵. Два света

² О културолошким везама *хеленске* и *римске* Сибиле вид. Févriér 2004. Иако је пророчица *ѿошћа* из *Хеладе*, параисторијски наративи је чврсто везују за етрурске краљеве (Дионисије из Халикарнаса 4.62, Аул Гелије 1.19), што отвара питање веза особито између феномена профетских књига, *Сибилинских* и *Веѿоичких* – о чему Guittard 2004.

³ За свеобухватну анализу овог дијалога вид. Werner 2012; Capra 2015.

⁴ Упоредива са женским еманицијама тла о којима је било речи, Сибилa као митски, а не Вергилијев конструкт, везана је за тле. Заснована је на митској фигури која се умножава до броја десет и везује за одређени географски простор, тако да топоним постаје њено друго име. Варон у изгубљеном делу *Res Divinae*, о коме извештава Лактантије (*Institutiones* 1.6.8–12), даје следећи каталог Сибилa: Персијска, Либијска, Делфијска (истоветна са Пителијом?), Кимеријска, Еритрејска, Самска, Кумска, Хелеспонтска, Фригијска, Тибуртинска. Испрва постоји само једна Сибилa: код Хераклита (22B92), Аристофана (*Мир* 1095, 1116) и Платона (*Федар*, 244б), док Паусанија (*Опис Хеладе* 10.12.5) задржава сингулар упоредо са плуралом. Вид. Störра 2004.

⁵ По етимологији коју је предложио Варон, а коју преносе Сервије (*Коменѿар Енеиде*, *ѿри сѿи*. 3.445) и Лактантије (*Institutiones divinae*, 1.6. 7–12), Σιβυλλά, Сибилa, не би била лично већ генеричко име. У прилог томе говори што јој Вергилије придева и

од речи у које је уведена веома се разликују и пророчица је у њих дозвана из разнородних разлога.

Платон призива ритуализовану праксу аполонског култног прорицања и његове општепризнате носиоце – Питију, додонске свештенице, Сибилу. Атински поетософ тежи да преусмери еротски феномен од чулног⁶ ка еидетском и тиме устоличи особен, анагогијски облик мишљења као откровењског сазнања. У ту сврху изналази феномен који је логички надређен еросу, те га, као родни појам, садржи у себи: занос, који се разграђава на пророчки, песнички, диониски, и, наравно, еротски вид. Преосмишљава пак и превреднује појам заноса⁷ утемељујући га у категорији корисног, односно у његовом пророчком виду:

... νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἰ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν: καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέω πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὥρθωσαν...

... до најдрагоценијих добара долазимо заносом, уколико нам се он даје као божји поклон. Та и пророчица у Делфима и свештенице у Додони учиниле су у заносу много добара Хеладџи, како појединим кућама тако и државама, а у стању разборитости мало или ништа. И кад бисмо говорили и о Сибили и о другима, који су помоћу божје пророчке силе многе ствари многим унапред казали и тиме за будућност спасење донели...⁸

Творац *Федра* тако изграђује своју *теорију заноса*, а вредност која се изворно може придати само пророчком надахнућу, *Айолоновом дару*, преноси се и на остале видове заноса, као на огранке истог родног феномена.

лично име, Дејфоба, употребљено само једном, 6.36. Сибилџ би, дакле, означавало *жену пророка*, сачињено је од еолског облика речи θεός, који би гласио σιός, и лексеме која означава мишљење, исказ, савет, *βουλή*, еолски *βούλλα*. У питању је, сматра се данас, паретимологија, али право порекло ове именице остаје непознато (Chantraine 2009: 966). Уп. Chamreaux 2004.

⁶ Хеленска представа о срамотности и погубности *маније* може се увидети у два сачувана текста: *Баханџињињама* и Платоновом ранијем дијалогу, *Ијону*. У Еурипидовој трагедији занос је погубан, у спрези је са потпуним безумљем, деструкцијом и аутодеструкцијом, док је у *Ијону* по страни од знања, нема корелативну епистему и стога је његов креативитет неаутономан.

⁷ Продорну анализу смисла који појам *μανία* задобија у *Федру* доноси Brisson 2000: 135–150.

⁸ *Федар* 244а–б. Прев. М. Ђурић.

Песник *Енеиде* се тананим али чврстим аутоалузивним нитима везује за сотериолошко пророчанство *Чейвртше еклогѐ*, призивајући и *Сибилинске књиџе*⁹, важан део идеокултуролошке историје Рима, што не значи да, у складу са поетиком вишеструких значења, не захвата у своје ткање и Платонов славни дијалог о лепом. Вергилијевска Сибила¹⁰ најављује (6.77–97) непосредну будућност која ће се одиграти у потоњим певањима, вршећи функцију традиционалне епске пролепсе, која је унеколико условљена аутоматизмом жанра,¹¹ али омогућава и уплив стоичког концепта предестинираности¹². С обзиром на интрафикционалну будућност, пророчанство је тачно, али веома уопштено, магловито, а надалеко служи као смерница, истиха понуђена, или можда наметнута, читаоцу, да би постало неизбежан „кључ“ интерпретације. Профетесина беседа наставак пева недвосмислено одређује као *друџу* или *нову Илијаду*, чиме текст остварује аутохерменеутичку функцију. Песник зацртава и предодређује читање свога дела, служећи се сложеношћу феномена пророчанства.¹³

ОД ЕРОТСКОГ КА САЗНАЈНОМ

Вергилије предочава муку, ужас и бол стварања *ајолонске* речи, амбигуитетног дара пророчици из Куме. Присуство бога је зачетак профетског процеса:¹⁴ до обзнањивања пророчанства долази, међутим, тек Аполоновим дејствовањем, а не пуким присуством. Мантичка епифанија стога има пасивни и кинетички вид, за који бога треба умолити, но тек кад је већ *ију*:

⁹ Енеја ће их антиципирати у 6.71–75. О феномену *Сибилинских књиџа*, уз библиографију, вид. Пилиповић 2010.

¹⁰ Посебну пажњу култно-митској фигури Сибиле посвећује Цицерон у спису *О љпорицању* (*De divinatione* 1.34, 1.79, 2.110, 2.112), што је могло оставити посебан траг у колажном поступку којим Вергилије гради овај лик, на темељу разнорodne традиције, о чему вид. Gowers 2005.

¹¹ Уп. Deremetz 2004.

¹² Конкорданце са Хрисиповим трактатом *О судбини* могу се делимично успоставити на основу одломака и парафраза сачуваних код Еусебија, Псеудо-Плутарха, Цицерона и Диогена Лаертија: вид. Gourinat 2005, Duhot 2003.

¹³ Аналогија између другог дела *Енеиде* и *Илијаде* несумњиво постоји, многи сегменти и чак неки ликови су интертекстуални конструкти: ипак, целина је сасвим различита. И један и други текст певају о крвавим борбама, али док су код Хомера те борбе посвећене освети, освајању и уништењу, код римског песника посвећене су спајању разнородних идентитета у један, нови, и стварању будуће целине, заједнице, државе. Посвећени су новом.

¹⁴ У свом коментару овог сегмента *Енеиде* Маур Сервије Хонорат Сибилин занос дели на низ етапа, разликујући степене њеног *furor*-а: најава бога, *deus, ecce deus*, пророчица је само задахнута њиме, *adflata est numine*; улазак бога у њено биће има два степена, први у коме још није *ијуна Ајолона*, *nondum plena*, и други у коме је потпуно обузета, *similis furenti*; у следећој фази бог напушта, *deponat*, Сибилу, такође у две фазе.

Ventum erat ad limen, cum virgo. “Poscere fata tempus” ait; “deus, ecce, deus!”

СТИГОШЕ ТАМАН ДО ПРАГА, КАД ДЕВОЈКА ПОВИКА: „ЧАС ЈЕ!
ПИТАЈТЕ ШТА ВАМ ЈЕ УСУД! И БОГ ЈЕ ТУ! БОГ!”

Енеида 6.45–46¹⁵

Пророчки занос је приказан као преображавање пророчице: Аполоново присуство се претвара у сасвим особено *крейџање унутар* Сибиле. Метаморфоза је функционализована и инструментализована: служи томе да девица обзнани пророчанство, поставши божја гласноговорница. Богом обузето, њено биће се дели на спољно и унутарње, те и метаморфоза кроз коју пролази такође има спољни и унутарњи вид. Спољно биће пророчице постаје *ипросијор* у који бог улази, а његова метаморфоза се одиграва на првом степену пророчког процеса.

Преображај започиње у часу кад пророчица ускликне „deus, ecce, deus!” (6.42) а њен ток је само одслик све приснијег божјег присуства (*iam propiore dei*, 6.51):

“deus, ecce, deus!” Cui talia fanti
ante fores subito non voltus, non color unus,
non comptae mansere comae; sed pectus anhelum,
et rabie fera corda tument; maiorque videri,
nec mortale sonans, adflata est numine quando
iam propiore dei.

И БОГ ЈЕ ТУ! БОГ!” У ТОЈ РЕЧИ,
ТАМО ПРЕД ВРАТИМА, ЊОЈ СЕ ПРОМЕНИШЕ КОСА И ЛИЦЕ:
ВЛАСИ СЕ РАСУШЕ, ОНА СЕ ЗАДИХА, КАО ДА ДАХЋЕ,
ДИВЉЕ ЈОЈ УДАРА СРЦЕ, ТЕ НЕКАКО ДОЋЕ И ВИШЕ.
НИТ ЈОЈ ЈЕ ГЛАС ПОПУТ ЉУДСКОГ, СИЛОВИТ ЈЕ ОБУЗЕ ЗАНОС,
БЕШЕ ВЕЋ БЛИЖА БОЖАНСТВУ.

Енеида 6.46–51

Названа *ипресветом ипророчицом* (*O sanctissima vates*, 6.65), Сибиле се Енејиним речима (6.52–76) уздиже на готово божанске висине, придају јој се надсмртне одлике и завређује култно штовање. Не само протагониста пева већ и његов екстрадијегетички припо-

¹⁵ Сви стихови *Енеиде* дати су у преводу Марјанце Пакиж.

ведач пророковање описују као натчовечанско искуство. Међутим, и надљудскост, и боголикоост, или чак и божанственост, последица су метаморфозе кроз коју *девица* пролази: нису одлика њеног бића по себи, већ одлика ентузијазмичког стања у које то биће запада. Стога су привремене, краткотрајне и врло наглашено происходе из присуства бога, што песник потцртава истом именицом, *deus*, започевши и завршивши опис Сибилиног спољашњег преображаја.

Унутарње преображавање пророчице је много флуидније, јер је и њено унутарње биће нешто тешко одредљиво, са чим Аполон ступа у многолик и амбигуитетан однос, који је насилан, екстремно енергичан а по коришћеним поетским сликама призива однос кротитеља према дивљој животињи, особито дивљем коњу:

At, Phoebi nondum patiens, immanis in antro
 bacchatur vates, magnum si pectore possit
 excussisse deum; tanto magis ille fatigat
 os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo.
 Ostia iamque domus patuere ingentia centum
 sponte sua, vatisque ferunt responsa per auras.

Али не поседну Феб још Сибилу, свом пећином она
 Страшно махната, из груди да свесилног избаци бога;
 Он јој пак јаче и јаче изнурује бунцава уста,
 Дивље јој срце обуздава, кроти је присуством снажним.
 Те се ту сами од себе отворише улази храма,
 Стотину њих, и полетеше ваздухом пророчке речи.

Енеида 6.77–82

Феб изнурује, обуздава и кроти Сибилу у целини њеног бића: но, какво је то биће? Песник *Енеиде* је пре свега описује као тело: груди, уста, срце, пут, лице, коса, *pectus, os, corda, color, voltus, comata*. То тело, женско, штавише девичанско, наводи се у пећини и снажно, *бакховски*, опире се, *bacchatur*, томе да прихвати Аполоново присуство у својој нутрини – управо у својим грудима, срцу и устима. Врата храма се отварају у исти час кад и уста свештенице – која, као и храм, постаје „силом божанском поседнут дом“ (6.53). Вергилије наглашава аналогију тиме што двери храма назива *ostia*, именицом истог корена као и *os, усџа*.

Зауздавајући Сибилу, Аполон зауздава телесност и хтониичност, али и онај део профетесиног бића који одбија да буде дом богу и који у том отпору *бакхује, bacchatur*, понаша се као баханткиња,

жена која одбацује своје полисне и оикосне функције и своју родну улогу¹⁶. Да ли је у питању отпор мушкарцу, отпор божанству или самоочување бића које не пушта Другог, био то родно други, он-тички други или само физички други, у себе?

Кинетички вид Аполонове епифаније у Шестом певању *Енеида* не одговара мантичком заносу, него еротском заносу из Платоновог дијалога о лепом. Агресивност која је иманентна ентусијазмичком чину у Вергилијевом спеву разоткрива свој дослук са интрапсихичком агресивношћу коју одсликава творац *Федра*:

... καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδὰκὼν τὸν χαλινόν, μετ'ἀναιδείας ἔλκει· ὁ δ' ἠνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτ'ὸν πάθος παθὼν, ὥσπερ ἀπὸ ὕσπληγος ἀναπесῶν, ἔτι μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βίᾳ ὀπίσω σπάσας τὸν χαλινόν, τὴν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ τὰς γνάθους καθήμαξεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύναις ἔδωκεν. ὅταν δὲ ταῦτ'ὸν πολλάκις πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, ταπεινωθεὶς ἔπεται ἤδη τῇ τοῦ ἠνίοχου προνοίᾳ, καὶ ὅταν ἴδῃ τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται...

И када се приближе, он /коњ црне ђлаке/ спусти главу, а надигне реп, загризе у узду и стане бестидно вући. А возару се у још већој мери догоди оно што му се и пре догодило: он као пред оградом одбије се назад и још више обесном коњу силом натраг повуче узду, те му окрвави ружилачки језик и чељуст, а ноге му и кукове притисне к земљи да га заболе. А када то зли коњ више пута претрпи и своју обест утиша, најзад се понижен покорава возаревој смотрености, и кад види красника, гине од страха.¹⁷

У оба случаја одиграва се самосвојна сублимација коиталног искуства: Аполон не улази у Сибилино тело сопственим телом, већ својом надтелесном силом, не зато да би продро у њу и оплодио је, терајући је да роди његово дете, већ да би продро у њу и нагнао је да *роди* његову, профетску, реч. Чулни, оплођујући, еротизам се сублимише у еротизам сазнавања.

Последњи степеник у профетском процесу, обзнањивање пророчанства, одговара коначном кроћењу дивље животиње којој су стављене узде, *frena*:

¹⁶ Имам у виду вероватно најдалекожнију слику баханткиња, ону коју ствара Еурипид у истоименој драми.

¹⁷ *Федар* 254 д–е. Прев. М.Ђурић.

Talibus ex adyto dictis Cumaea Sibylla
horrendas canit ambages antroque remugit,
obscuris vera involvens: ea frena furenti
concutit et stimulos sub pectore vertit Apollo.

Тако из скривеног храма прорицаше кумска Сибила,
Шпиљом пак језиве јечаху и недокучиве тајне,
Јер је сву истину скрила у нејасне речи, но тако
Махнитој тресаше узде, подбадаше срце Аполон.

Енеида 6.98–101

Сибила обзнањује¹⁸ истините речи о будућности коју Аполон жели да дарује човеку. Метафоре којима се описује ентузијазмички чин, пророчицу, у том изузетном часу, уподобљавају дивљем коњу, чији је возар бог. Изговарање речи се представља као вожња једнопрега, а Вергилијевом поетском сликом просијава древнија, Платонова:

ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοῖτε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνίοχησις.

Она личи на сраслу снагу крилате запреге и уздодрже: коњи богова и њихове уздодрже сви су и племенити и племенитог рода, а код осталих измешаног. Најпре наш уздодржа управља двопрегом, а потом од коња само један му је леп и добар и добродој соја, а други је томе насупрот и од сасвим супротног соја. Тежак и мучан мора, стога, бити возарски посао у нама.¹⁹

У *Федру* је алегоријско-симболичким језиком описана итеративна динамика људске психе: у питању је унутардушевна борба која се не одиграва непрестано, већ често, или бар у више наврата, континуално усмеравајући човекову егзистенцију. У *Енеиди* пак у питању је краткотрајно ентузијазмичко стање које пресудно усмерава животни пут Енеје и његових пратилаца, а тиме и самог, још

¹⁸ Изговоритељка је, а посебна пажња посвећује њеном гласу, но може бити и записивачица на веома особен начин, који је описан у два наврата у *Енеиди* (3.443–52; 6.74–76), а отвара посебан спектар мотива, надасве метапоетских.

¹⁹ *Федар* 246а–б. Прев. М. Ђурић.

нествореног, Рима. Током надахнутог прорицања Сибилино тело, како спољашњошћу тако и унутрашњошћу, у својој коњоликој дивљачности, постаје вучна сила, снага која носи. Вергилије спаја, *конџаминира*, две Платонове иконософске представе: занос као божански дар и запрега душе, али и два типа заноса: мантички и еротски. Вишезначност римског песника ставља тумача пред тегобан избор између два интерпретативна пута.

Ако се пође првим од њих, следећи алегоричност платоновског дискурса, ентузијазмично искуство које се одиграва у Куми може бити дедивинизовано, а цео профетски процес препознат као интраментални догађај.²⁰ И Сибила и Аполон могу бити схваћени као симболички, ако не и алегоријски ликови: као што Платон користи амалгам антропоморфних и зооморфних бића у градњи своје алегорije, при чему са свог поступка скида копрену, и објашњава, Вергилије може користити амалгам антропоморфног и теоморфног: Аполон може бити схваћен као симбол надљудског, божанског, дела душе, а Сибила као симбол њеног подљудског, животињског дела. Вергилијева слојевитост такво тумачење дозвољава, можда на њега и наводи.

Пође ли се другим интерпретативним путем, следећи миметичност *Енеиде* у њеној целини, истински *дар бога* лежи у томе да заузда *оно људски џелесно* у самој нутрини бића, чиме се стиче сазнање које надилази профано-обично знање. Препрека која се на овом путу јавља јесте неизвесност у погледу тога до које мере се пророчица из Куме замишља као људско биће. Иако се око Сибилине фигуре плету митолошки и параисторијски наративи,²¹ у њима, као ни у стиховима *Енеиде*, људскост није доведена у питање, премда може задобити изазовне, у митско-епском свету прихватљиве облике. Минуциозна анализа предвергилијевских текстова указује да постоји неизвесност у погледу њене антропофоности, будући да се на Сибилин глас, осим лексемом *αὐδή*, која именује хармонизован људски глас, упућује и речју *φθόγγος*, која означава неартикулисан звук животиња и надљудских бића.²² Ипак, Хераклит пророчицу ставља у исту раван са Сапфом,²³ а Платон са Питијом и свеште-

²⁰ Целовиту анализу психичких категорија у *Енеиди* даје Thomas 1981.

²¹ Петроније, *Сатирикон* 48; Плутарх, *О њиџијским пророчанствима* 398 C–D; Силије Италик, *Пунски рајнови* 13.399; Овидије, *Метаморфозе* 13.497–14.153.

²² Пророчке птице у Софокловој *Анџиџони* 1001–2 или у Пиндаровој *Шестој олимпијској оди* 65–6, пророчке козе код Диодора Сикула, *Историјска библиотџека* 16.26), чудовишта (као Тифон у *Теоџонији* 829–34, Скила у *Одисеји*), али и Сирене у Хомеровом епу (*Одисеја*, 12.198), што их на извeстан начин сврстава у чудовишна бића, баш као и Сибилу саму. Stipra 2004.

²³ Фр. 22B92.

ницама из Додоне,²⁴ посредничким бићима која спајају профано и сакрално, али која недвосмислено спадају у смртнике, у које је убраја и перипатетичка традиција.²⁵ Верујем да Сибила, стога, треба да буде замишљена као људско биће и да кроз њу *оно људски њелесно* постаје оруђе на путу ка вишем сазнању – постаје симболички *коњ* чији уздржа долази из онтичке другости, из домена божанског. Оно што, у Вергилијевој визији, мора бити укроћено није тек један од аспеката људске душе, већ људскост сама, у својој телесности и хтоничности. У благодатности пророчког заноса, *Айолоновог дара*, људска природа се анимализује и инфериоризује.

Као заговорник очувања поетске полисемије, не одричем се ниједног од ових путева, већ *крсџарим* међу њима: читање песника *Енеиде* не може бити једносмерни ход. У том *крсџарењу*, иконософија *Федра* помаже да се скину копрене са неких видова Вергилијевог поимања човека, као и његове ехсатологије и идеолошке ангажованости.

КА НАДЗЕМНОМ, КА НАДВРЕМЕНОМ

После ентузијазмичког догађаја и благодарећи вишем сазнању до кога је њиме дошла,²⁶ вергилијевска Сибила ће постати и водич у Елисиј и то на два начина: речима Енеји открива шта мора учинити да би до рајских станишта допро и у њих зашао, а потом га и физички тамо одводи.²⁷ Водећи ка Елисију, она Енеју води и ка предестинираном, олимписком Риму. У питању није проста катабаза већ успон ка трансцендентном. Утолико пророчица врши функцију аналогну оној коју имају коњи упрегнути у *зајрежу душе*, омогућавајући, у Платоновом дијалогу о лепом, онострани успон и сазнавање ейдосног. Наднебесје, које је одсликано у Сократовој *йалинодији*, међутим, својом многостраношћу надилази строгост епистемолошког концепта.²⁸

Колико је вергилијевски рај самерљив са Платоновом визијом оностраног простора који се апсолутној вредности приближава: из кога се она да назрети, спознати? Елисиј је надвремен, али није

²⁴ *Федар* 2446. Цитирани одломак.

²⁵ Псеудо-Аристотел, *De Mirabilibus Auscultationibus* 95.

²⁶ Сибила је култно амбивалентан лик: истовремено је и Хекатина свештеница, и у том својству извештава о Тартару. Немогуће је тачно раздвојити која од њених кулних улога, аполонска или хекатинска, узрокује поједине њене функције током Енејине катабазе.

²⁷ О Вергилијевом подземном свету вид. Solmsen 1990; Negri 1992; Heuzé 1999.

²⁸ О овоме Платоновом митопоетском тексту вид. Деретић 2014: 132–146; Mattéi 1996: 165–190.

натчулан, напротив, одликује га синестетичка многочулност. Чува у себи бесмртне душе као екстрамундана семена која ће бити посејана у историјском времену и простору. Место је оваплоћених вредности, као и идеалног начина живота, који носи у себи и неке сасвим особене елементе. Тако у Елисију коњи немају узде (6.653) а људи стан (6.673–4). Рај се открива као ослобођење од заузданости, у коју се може убројати и Сибилина подјармљеност Аполону, у свом многозначју којим може бити протумачена.

Превазилажење профаног простора прати и превазилажење временитости. И у хеленском дијалогу и у латинском спеву време постаје својеврсна играчка мишљења: оно се преусмерава, преосмишљава, најзад превазилази надвременошћу, а у извесном аспектима и сасвим укида. У томе важну улогу имају две утицајне философске концепције: платоновска теорија анамнесе и стоичка теорија предестинираности, којима се у овом огледу не бави, већ се жели осветлити непосредни однос времена и *надвремений* феноменом прорицања и профетским доживљајем.

У првом тексту који спомиње Сибилино име, Хераклитовом диктуму,²⁹ пророчица продире кроз време:

... χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

... посредством бога гласом продире кроз хиљаде година.

Било тиме што открива шта ће се у предстојећим хиљадама година догодити или шта се у претходним хиљадама догодило, било тиме што је већ хиљадама година славна, хераклитовска Сибила запоседа миленијуме. И платоновска и вергилијевска Сибила пак рађају, уз садејство Аполона, знање о будућности које ће користити другима.

У *Федру* примарни занос јесте профетски, међутим, у овом дијалогу се одиграва идејни догађај који дестабилише вредност *Айолоновог дара*: смисаоност заноса као феномена лежи у његовој моћи да, преко *ероса*, поведе душу ка анамнестичком сазнању. Заправо, мантичко знање као откровење будућег сасвим се баца у засенак пред анамнестичким знањем као откровењем вечног. У појмовима будућности, садашњости, прошлости платоновска теорија

²⁹ Фр. 22В92 (Плутарх, *О Пийијиним пророчанствима* 397А). Уп. Шијаковић 2002: 199–236.

Постоји могућност да Фаворин из Арелате у *Беседи Коринћанима* 13 (традиционално приписаној Диону Хрисостому, *Беседе* 37) наводећи пет стихова које изговара Сибила уистину цитира *Ей о Коринћу* Еумела из Коринта (око 740. п.н.е.), што би био најдревнији помен пророчице. Ипак, таква атрибуција је спорна.

бића препознаје привид и покривку вечности, као што се објашњава у *Тимају*:

... καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίου οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὥς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, /.../ ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ'ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη.

... ми у незнању грешимо када 'било је' и 'биће', постале облике времена, преносимо на вечито биће. Ми, наиме, кажемо 'било је', 'јесте', 'биће', а том */вечитоу бићу/* само 'јесте' одговара као истинита реч; ... 'било је' и 'биће' су настали као облици времена, које подражава вечност, и кружно се креће према броју.³⁰

Вредност профетског као знања тиме је укинута: суштаствено знање је знање ейдоса, а не његовог еикона. *Било је* и *биће* – истом језичком конструкцијом хесиодске Музе (*Теоџонија* 36–38) означавају трансцендентно знање које се посредништвом поезије даје људима, али у платонском идејном универзуму знање прошлости и будућности не носи у себи ништа трансцендентно, напротив, такво знање је странпутица и лаж, јер су прошлост и будућност еиконичке категорије. Појам времена представља међу, којом се домен рађања – људске оностраности – одваја од домена вечитог постојања.

Шесто певање *Енеиде* носи у себи готово чаробњачку привлачност, великим делом зато што на више начина *логиком жеље* повезује прошлост, садашњост и будућност, стапајући их потиरे *било је, јесте* и *биће*. Да ли иза самопотпурућег вртлога вергилијевског времена стоји *оно вечно постојеће* према коме време има однос еикона, како је изложено у *Тимају*, или само пука безвременост?

ЗАКЉУЧАК

Поетософске слике у Платоновом дијалогу о лепом нису самосврховите, већ предочавају да људско биће истински *дела* умом. Пре но што започне своје делање у спољашњости – сазнајно успињање кроз рађалачко *сећање*, анамнеси, ум мора довршити своје дејствовање у унутарњости – борбу са осталим интраменталним моћима. И профетске слике *Енеиде* преносе поруке о универзално људском: али стожерни појам вергилијевске антропологије није

³⁰ *Тимај* 37е–38б. Прев. М. Пакиж.

делање, већ трпљење. Стихови посвећени сибилинском заносу откривају не само *како*, већ превасходно *зашто* је немоћ пред божанством сврсисходна. Кроћењу и зауздавању пожудног дела душе, одсликаном у *Федру*, одговара кроћење и зауздавање телесности, чак људскости саме. Сублимирање еротског, чак коиталног, рађа најпре непосредно сазнање у виду пророчанства, које је аналогно платоновској представи о *корисном* Аполоновом дару, а потом води ка дубљем, даљем и далекосежнијем открочењу, које је аналогно платоновској представи о успону душе у наднебесне сфере.

И у творачкој визији атинског философа, као и римског песника, људском бићу је дато да наслути величанственост вишег постојања. Штавише, надземни простори, са самосвојним, премда различитим вредностима, раскошно се разастиру пред оком изабраника у фикционалном свету, али и пред оком читаоца који тај фикционални свет поима и тумачи. Наднебесје, хиперуранско прастаниште бесмртних душа, Елисиј, олимписки Рим, на овај или на онај начин откривају се као досежни. У свету *Федра*, да би се место вредности досегло, цело људско биће мора да се подреди хегемоникону душе, уму – тек када украти и заузда све друге аспекте психе, ум може почети да се успиње ка истинском сазнању. У универзуму *Енеиде* пут ка месту вредности се рачва и вишезначје открива свој дубљи смисао. Док симболичко читање умногоме понавља платоновску поруку, *мимејичко* читање, које следи ток епске радње, казује да човек доспева до открочења вишег света и надсмртних простора само ако прихвати положај својеврсног оруђа и функцију средства у вишем, онтолошки или само метафорички *божанском* делању. Надсмртни простори се отварају пред људским бићем само ако је *ујређнуто* у запрегу чији возар није његов сопствени ум, тај хегемоникон психе, већ онострана снага, чије име или чија маска може бити Аполон, божанство, судбина. Сетни поглед великог песника у човеку сагледава могућност успона, чак и узнесења, али се двоуми пред смислом и пред сврсисходношћу његове улоге у игри бивствовања.

ИЗВОРИ

- Vergilius Maro, Publius. *Œuvres. Texte latin*, éd. F. Plessis et P. Lejay. Paris: Librairie Hachette, 1913.
- Вергилије Марон, Публије. *Енеида*. Превела Марјанца Пакиж. Београд: Федон, 2014.
- Платон. *Ијон – Гозба – Федар*. Предговор, превод и напомене Милош Н. Ђурић. Београд: БИГЗ, 1985.

Платон. *Тимај*. Превела Марјанца Пакиж. Врњачка Бања: Еидос, 1995.
Perseus Collection. Plato.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato>. 2.2.2018.
Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>. 2.2.2018.

ЛИТЕРАТУРА

- Будимир, Милан и Мирон Флашар. *Прељед римске књижевности. De auctoribus romanis*. Београд: Научна књига, 1991³.
- Деретић, Ирина. *Платонова филозофска митологија. Сјудуја о Платоновим митовима*. Београд: Завод за уџбенике, 2014.
- Пилиповић, Јелена. „Невидљиви текст. Инструментализација и трансгресивност књиге: Libri Sybillini“. А. Вранеш (ур.). *Књижа и језик у развоју савременог друштва*. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2010. 93–104.
- Шијаковић, Богољуб. *Mythos, physis, psyche. Огледање у ђредсократиовској „онитологији“ и „психологији“*. Београд – Никшић: Јасен, 2002.
- Brisson, Luc. *Lectures de Platon*. Paris: J. Vrin, 2000.
- Capra, Andrea. *Plato's Four Muses: The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*. Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2015.
- Champeaux, Jacqueline. “Figures romaines de la Sibylle”. M. Bouquet – F. Morzadec (éd.). *La Sibylle – parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. 43–52.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.
- Crippa, Sabina, “Figures of σιβυλλαίνειν”. M. Bouquet – F. Morzadec (éd.). *La Sibylle – parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. 99–109.
- Deremetz, Alain. “La Sibylle dans la tradition épique à Rome: Virgile, Ovide et Silius Italicus”. M. Bouquet – F. Morzadec (éd.). *La Sibylle – parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. 75–84.
- Duhot, Jean-Joël. “Du logos stoïcien au code génétique”. M. Fattal (éd.). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2003. 135–145.
- Février, Caroline. “Le double langage de Sibylle: de l'oracle gres au rituel romain”. M. Bouquet – F. Morzadec (éd.). *La Sibylle – parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. 17–28.
- Gourinat, Jean-Baptiste. “Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le destin*”. J.-B. Gourinat (éd.). *Les stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2005. 247–273.
- Gowers, Emily. “Virgil's Sibyl and the ‘Many Mouths’ Cliché (Aen. 6.625–7).” *The Classical Quarterly* 55, no. 1 (2005): 170–82. <http://www.jstor.org/stable/3556247>. 2.2.2018.

- Guittard, Charles. "Reflets étrusques sur la Sibylle: *Libri Sibyllini* et *Libri Vegoici*". M. Bouquet – F. Morzadec (éd.). *La Sibylle – parole et représentation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004. 29–42.
- Heuzé, Philippe. *Enéide*. Paris: Ellipses, 1999.
- Mattéi, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. Paris: Quadrige – PUF, 2002.
- Negri, Angela Maria. "La psyché chez Virgile: conception et terminologie". *Bulletin d'Association Guillaume Budé* 3 (1992): 272–295.
- Solmsen, Friedrich. "The World of the Dead in Book 6 of the *Aeneid*". S. J. Harrison (ed.). *Oxford Readings of the Vergil's "Aeneid"*. Oxford: Oxford University Press, 1990. 208–223.
- Thomas, Joël. *Structures de l'imaginaire dans l'Enéide*. Paris: "Les Belles Lettres", 1981.
- Thomas, Richard. *Reading Virgil and His Texts. Studies in Intertextuality*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002.
- Werner, Daniel S. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2012.

Jelena Pilipović
Université de Belgrade

LE DON D'APOLLON. IMAGES DE L'ENTHOUSIASME PROPHETIQUE DANS LE *PHEDRE* DE PLATON ET DANS L'*ENEIDE* DE VIRGILE

Résumé

L'ambivalence de l'enthousiasme, ce don d'Apollon à la Sibylle, contribue grandement à la polysémie délicate de *l'Enéide*. Virgile se sert du phénomène de la mantique enthousiaste pour approfondir la multiplicité de son épopée. En traçant les analogies concrètes entre deux images symboliques, celle de l'attelage ailé du *Phèdre* et celle de l'envahissement de la prophétesse de Cumes par Apollon, cette contribution postule une nouvelle lecture de *l'Enéide* 6. Les deux images sont situées dans des contextes considérablement divergents et intégrées dans des expériences fictionnelles différentes. Tout de même, l'imaginaire de Virgile miroite celui de Platon et pousse à se demander: y a-t-il de parentés latentes, de similitudes profondes entre les deux visions créatrices?

Mots-clés: enthousiasme, mantique, diachronie, valeur poétique, polysémie, Sibylle.

Уна Поповић

Одсек за филозофију

Филозофски факултет Нови Сад

unapopovic@ff.uns.ac.rs

АРИСТОТЕЛОВА *ПОЕТИКА*: АВЕРОЕСОВИ КОМЕНТАРИ И РЕНЕСАНСНИ ПРЕОБРАЖАЈ*

АПСТРАКТ: Аристотелову *Поетику* у овом раду разматрамо у контексту утицаја који је ово дело остварило на обликовање разумевања уметности и уметничког стварања у доба ренесансе. Традирана идеја *mimesis*-а у том контексту мења се с обзиром на нову идеју о уметничкој продукцији, у светлу чега се нарочито истиче њено прожимање са проблемом имажинације. У овом раду настојаћемо да поређењем Аристотеловог и ренесансног разумевања *mimesis*-а укажемо на померања у смислу овог појма, а тиме и начина на који се разуме суштина уметности. Додатно ћемо покушати да истражимо да ли је и у којој мери Авероесово посредовање Аристотелове баштине условило ове промене.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Аристотел, ренесанса, Авероес, поетика, уметност, имажинација.

Аристотелова *Поетика* несумњиво је једно од најзначајнијих дела историје естетике, као и једно од најчитанијих и најутицајнијих Аристотелових дела уопште. У контексту античке естетике ово дело означило је специфичну контратезу Платоновом доста негативном вредновању уметности, те отварање сасвим новог философског приступа овој проблематици. Аристотел је, наиме, уметности (поезији) приступио као предмету од засебног философског значаја: његова *Поетика* полази од низа постојећих уметничких дела, те

* Рад је саопштен на Једанаестом скупу Друштва за античке студије Србије *Античка некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном 16. и 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

смера на издвајање оног што је за сва та дела карактеристично и заједничко. Другим речима, Аристотелова намера била је да објасни шта поезија јесте према својој суштини и начелно.¹ За разлику од тога, Платонов коментари о уметности нису постављени као засебно њено истраживање, већ су понуђени на позадини обраде неких других и Платону важнијих питања, пре свега питања образовања и конституције праведног полиса.

Аристотелова *Поеџика*, међутим, свој изванредни утицај постиже доминантно за ренесансну културу, а последично и за модерно доба, које наслеђује ренесансне идеје. Почев од ренесансе, па све до XVIII века, европска култура пролази кроз низ преображаја који су иницирани настанком нове идеје науке, односно нове механицистичке физике. У том контексту и разумевање суштине уметности пролази кроз низ трансформација, услед чињенице да се средњовековно јединство науке и уметности, оличено у појму *ars*, више не може одржати.² Ипак, ове трансформације разумевања уметности започињу и независно од научне парадигме, а управо обновом интересовања за античке поетике – пре свега за ону Аристотелову.

Аристотелова *Поеџика* била је, као и већина његових дела, изгубљена на Западу све до арапских освајања јужне Шпаније, када интелектуалци средњег века поново добијају приступ већини Аристотелових дела. Важно је напоменути да је њихово поновно откривање непосредно утицало и на обновљено интересовање за проучавање природе, при чему су од највећег утицаја биле *Физика* и *Друга аналиџика*. Заједно са *Меџафизиком*, ова два дела посве су изменила дотадашњи начин разумевања карактера и смисла философије и у целини одредила схоластику.

Ипак, сама *Поеџика*, иако откривена у исто време, није за мисао средњовековља имала онај значај који је накнадно задобила у доба ренесансе. Упркос томе што је још у XIII веку постојао сасвим коректан превод овог Аристотеловог дела, он је остао без већег одјека, те су кључни преводи *Поеџике* заправо рађени у XVI веку.³ За само средњовековље, међутим, *Поеџика* је пре била позната преко Авероесових (Averroes, Ibn Rushd) коментара, него преко изворног

¹ Уп. Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, стр. 4–5.

² Уп. Speer, A., „Aesthetics”, у: J. Marenborn (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2015, стр. 671–672.

³ Уп. Preminger, A., Brogan, T. V. F., *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, New Jersey, 1993, стр. 1025. У оригиналном грчком тексту *Поеџику* је 1508. године објавио Алдус (Aldus); превод на латински објавио је 1536. године Паззи (Pazzi).

Аристотеловог текста.⁴ Другим речима, начин на који је Аристотелов пројекат поетике, као пројекат философског приступа проучавању уметности, заживео у доба схоластике и ренесансе био је у великој мери одређен Авероесовом рецепцијом: како у конкретним идејама, тако и у начелном разумевању поетичког пројекта, Авероес је утицао на контекст у ком је *Поетика* била прихваћена и постављена у доба ренесансе. У редовима који следе настојаћемо да прецизније покажемо овај утицај.

СУШТИНА УМЕТНОСТИ И СМИСАО ПРОЈЕКТА ПОЕТИКЕ

Ренесансно разумевање уметности представља једно од кључних места преображаја њеног промишљања и смисла у историји естетике. Наиме, ренесансно доба родно је место потоње тезе о генију – уметнику ствараоцу, који своје дело ствара полазећи од себе самог и на основу сопствене природе. Иако делимично условљена грчком идејом о уметности као *poiesis*-у, идеја генија ипак представља засебну тезу и сасвим специфичан начин разумевања суштине уметности.

Наиме, у оба случаја ради се о поставкама које питање уметности решавају полазећи од перспективе њене продукције. Слично томе, обе поставке наглашавају да сам уметник није у стању да положи рачуна о настанку и току сопственог стваралаштва – што је позније прецизно формулисано у Кантовој концепцији генија. Упркос томе, идеја *poiesis*-а подразумева да је уметник приликом стварања *иасиван*, будући да он сам заправо и није стваралац: како то показује Платон у *Ијону*, кроз уметника ствара оно божанско, музе и Аполон, док он сам представља само један од магнетних прстенова путем којих се такво стварање реализује.⁵ Насупрот томе, ренесансно разумевање уметничког стварања не подразумева деловање оног божанског; напротив, према овом схватању уметник ствара *из себе* и *иолазећи од себе*, односно с обзиром на сопствену природу.⁶ Насупрот традиционалној идеји, ренесансни уметник *активан* је приликом стварања, а последично је и одговоран за оно створено.

⁴ Уп. Javitch, D., „The Assimilation of Aristotle’s Poetics in sixteenth-century Italy”, у: G. P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: The Renaissance*, Cambridge University Press, 2008, стр. 54.

⁵ Платон, *Ијон* 536a–536d.

⁶ Уп. Kahn, V., „Allegory, Poetic Theology, and Enlightenment Aesthetics”, у: P. A. Kottman (ed.), *The Insistence of Art: Aesthetic Philosophy After Early Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2017, стр. 40.

Наведена разлика сведочи о особености ренесансног разумевања суштине уметничког дела, односно о новом приступу уметности. Нове идеје, међутим, порекло имају у хришћанском учењу, иако га битно модификују: полазећи од учења да је човек створен као слика Бога, ренесансни мислиоци одважили су се на тврђење да је последично и човек створитељ, иако секундарно и у сасвим другачијем смислу него Бог.⁷ За разлику од Бога, човек не може да ствара *ex nihilo*, већ је његово стварање увек усмерено на регију већ постојећег и створеног, унутар које он додатно стваралачки делује. Ипак, као стваралац секундарног ранга, човек ствара у мери у којој је слика Бога, а то значи *из сојстивене њприроде*, с обзиром на сопствену метафизичку конституцију. У том контексту нарочито се издваја појам *имагинације* – једне од функција људске душе – који постаје носилац нове идеје уметничког стварања.

Нова ренесансна идеја уметности, међутим, теоријски је заживела управо у контексту обнове интересовања за поетичке пројекте. Рехабилитација поетике је у овом контексту подразумевала и рехабилитацију значаја и вредности уметности као такве, што је у периоду ренесансе истински био неизвестан подухват. Обнова интересовања за поезију најпре је наишла на снажан отпор, те су уметници тог времена били принуђени на својеврсну апологију сопствене делатности: поезија је оптуживана за неозбиљност и фриволност, односно за неистинитост (сазнајну варљивост) и за моралну неподобност.⁸ Оба приговора, наравно, теоријско порекло имају у Платоновој философији; но, у случају ренесансе, они су поезији превасходно упућени из перспективе хришћанског морала. Примера ради, ренесанса мотива античких митова у уметности била је схваћена као непосредни удар на хришћанску врлину.

Одбрана поезије и уметности од оваквих приговора кретала се у њима назначеном хоризонту: тако ће, на пример, Кастелветро (L. Castelvetro) на приговор о сазнајној упитности уметности одговорити помирљиво, тврдећи да уметност нема за циљ истину, већ сличност са истином.⁹ Ипак, више од самих одговора нас овде ин-

⁷ Уп. Поповић, У., „Номо Faber: Проблем креативности у ренесанси”, у: И. Драшкић Вићановић, У. Поповић, М. Новаковић (ур.), *Проблем креативности*, ЕДС, Београд, 2012, стр. 253–254.

⁸ Веза између морала, поетике и реторике овде је кључна; управо у том контексту Авероесов утицај јасно се види. Отуда су Авероесови коментари *Поетике* били поново објављени заједно са латинским преводом Ђорђа Вале (Giorgio Valla) 1498. године, као и уз Алдусов оригинални грчки текст. Уп. Javitch, D., „The assimilation of Aristotle’s *Poetics* in sixteenth-century Italy”, у: G. P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, стр. 54.

⁹ Уп. Castelvetro, L., „On the Poetics”, у: A. H. Gilbert, *Literary Criticism: Plato to Dryden*, Wayne State University Press, 1962, стр. 307.

тересује контекст унутар ког се они појављују – а то је контекст пројекта поетике. Наиме, ренесансни аутори бранили су уметност у хоризонту који је у великој мери одредио и могуће стратегије њихових апологија: чињеница да је тај хоризонт представљала управо идеја поетике не сме се олако подразумевати, иако се борба око уметности пре свега водила поводом поезије.

Пројекат поетике, као одабрано подручје борбе око уметности, веома је интересантан избор, будући да је унутар њега заступана и брањена нова идеја уметности као продукта уметничког стварања по моделу имагинације, док је сам Аристотелов пројекат поетике традирао сасвим другачију идеју уметности, *mimesis*. Другим речима, на делу је судар две идеје о суштини и пореклу уметности – оне миметичке и оне имагинативне. Као и у односу идеје о генију и *poiesis*-а, и овде је реч о сагледавању суштине уметности с обзиром на перспективу продукције. Ипак, разлика традиционалне и нове идеје овде је наглашенија, јер разумевање уметности као мимезе код Аристотела почива на грчком схватању уметности као *techne* – посве у другом смислу и облику уметности у односу на *poiesis*. Истина је да је управо Аристотел на особен начин ујединио ова два грчка погледа на уметност, проглашавајући да се *poiesis* теоријски може разматрати на начин који је више примерен *techne*.¹⁰ Ипак, напетост између миметичког и имагинативног разумевања уметности, обједињених у ренесансним поетичким пројектима, тиме не губи на снази.

Овде је важно разумети да тезу о имагинацији не можемо без остатка редукovati на већ поменути трансформацију хришћанског учења о суштини човека као слике Бога. Напротив; чини се да теза о човеку као ствараоцу ни у ком смислу не имплицира да је управо имагинација онај његов аспект који би морао бити проглашен за иманентно стваралачки. Идеја мимезиса једнако би могла да се уклопи у тако замишљено људско стварање, можда и са већим успехом, јер она подразумева да је човек приликом стварања већ упућен на неки уметности спољашњи објекат и свет – односно на оно што је последица божанског стварања. Додатно, ни начин на који хришћанска схоластичка мисао разуме имагинацију не имплицира да је она превасходно стваралачког карактера: како можемо видети код Томе Аквинског (Т. Aquinas), имагинација представља једну од сазнајних функција човека, она обезбеђује рад активног ума, а тиме последично и могућност стицања знања о стварности.¹¹

¹⁰ Уп. Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, стр. 56.

¹¹ Уп. Eco, U., *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, 1988, стр. 170–171.

Веза имагинације с поетиком се, стога, мора тражити у другом регистру. Према нашем суду, њено место – бар када је реч о начину на који је та веза заживела за ренесансну мисао – налази се у Аверроесовим коментарима на Аристотелову *Поеџику*, познатим под називом *О њоеџским ѓоворима*. Дефинишући предмет свог истраживања, Авероес каже: „Поетски говори су ритмички уравнотежени говори. Њима тежимо ка имагинативном представљању или поједностављењу неке ствари у говору како бисмо подстакли душу да бежи од ствари или да тежи ка њој, или просто да се диви услед задовољства које произилази из имагинативне представе” [прев. У. П.].¹² Дефиниција је јасна: оно поетско у суштинској је вези са имагинацијом.

Авероесови коментари *Поеџике* се као место повезивања поезије и имагинације потврђују у још једном погледу, а не само преко дефиниције поезије. Наиме, чињеница да су поезија и имагинација повезане овом дефиницијом још увек не сведочи о томе да се код Авероеса имагинација разуме као одликовани извор уметности: ово и даље оставља отвореном могућност да је имагинација један од услова поетског, али не и да је она искључиво везана за поетско. Наша теза потврђује се у ширем контексту ових Авероесових коментара: коментари *Поеџике* код Авероеса удружени су са коментарима Аристотелових дела *Дијалекџика* и *Ретџорика*. Авероес сва три дела, противно Аристотелу, разуме као *логичка* дела, те су њихови коментари, заправо, наставак обимнијих истраживања посвећених разумевању централних књига *Орџанона*.¹³

Авероесово интересовање је сасвим конкретно: анализом реторике, дијалектике и поетике он смера на то да осветли праву природу ових делатности, а тиме да спречи њихову злоупотребу у политичком и религиозном контексту.¹⁴ Уколико ово имамо у виду, чини се природним претпоставити да се и дијалектика и поетика заправо сагледавају с обзиром на доминантну перспективу реторике. Нешто слично се може закључити и на основу самог текста, будући да Авероес и дијалектику и поетику одређује путем разграничавања с обзиром на реторику: он ће, на пример,

¹² Averroes, I. R., „On Poetical Speeches”, у: C. E. Butterworth (ed.), *Averroës's Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics', and 'Poetics'*, State University of New York, New York, 1977, стр. 83.

¹³ Уп. Butterworth, C. E., „The Text”, у: C. E. Butterworth (ed.), *Averroës's Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics', and 'Poetics'*, стр. 9.

¹⁴ Уп. Kalem, S., *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*, Routledge, London, 2012, стр. 30–31.

тврдити да је поетика различита од реторике управо по томе што *убеђује уз помоћ имагинације*.¹⁵

На основу ових разјашњења сада можемо тврдити да је управо имагинација оно што поезију чини поезијом, односно да је *differentia specifica* поетског у односу на остале говоре управо то што он настаје посредством имагинације, те што разумевање таквог говора ангажује имагинацију реципијента. Како смо видели, Авероесова дефиниција подразумева да поетски говор наводи душу на одређена осећања, односно да непосредно утиче на њу – такав утицај, међутим, искључиво је остварен радом имагинације.

Овакво Авероесово разумевање поезије посве је различито од Аристотеловог. Наиме, Авероес у овом кратком коментару *Поетиике* уопште не помиње појам мимезиса, нити се, самим тим, осврће на могуће проблеме које у том контексту отвара његово увођење имагинације, као ни на чињеницу да Аристотел у *Поетици* уопште не предвиђа овакву улогу имагинације у конституцији уметничког дела. Истина, веза између поезије и осећања може се наћи и код Аристотела: она је чак и наглашена у последњем делу дефиниције трагедије, који се по правилу тумачи као њен кључни део – онај који заправо одређује специфичност трагедије у односу на друга поетска дела.¹⁶ Међутим, код Аристотела реч је о катарзи, односно о страху и сажаљењу: како смо видели, код Авероеса реч је о било ком осећању које ће наводити душу ка некој ствари или од неке ствари, а посебно о осећању дивљења. Штавише, Авероес наглашава задовољство које настаје радом имагинације: насупрот томе, естетско задовољство које Аристотел помиње суштински је везано за разумевање уметности као мимезиса (миметичко задовољство), и оно није укључено у дефиницију трагедије.¹⁷

Упркос томе, Авероес сматра да је његова концепција посве у духу Аристотела. Тако он тврди: „Аристотел је био мишљења да је ова вештина веома корисна пошто се њеним средствима душе многих могу покренути да верују или да не верују у нешто, односно да нешто учине или напусте. Због тога је он набројао оно што омогућава човеку да по жељи створи имагинативну представу било које

¹⁵ Уп. Averroes, I. R., „The Speech About Rethorical Arguments”, у: C. E. Butterworth (ed.), *Averroës's Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics', and 'Poetics'*, стр. 73–74.

¹⁶ Уп. Aristotel, *О pjesničkom umijeću*, prev. Z. Dukat, ITRÖ August Cesarec, Zagreb, 1983, стр. 18 (1449b 25).

¹⁷ Уп. Поповић, У., „Проблем естетског задовољства у Аристотеловој ‘Поетици’”, у: Р. Васић, С. Ферјанчић, К. Марицки Гађански (ур.), *Анџика као инспирација и предмет истраживања кроз миленије*, Друштво за античке студије Србије, Београд, 2017, стр. 183–193.

појединачне ствари и да тако чини на најпотпунији могући начин за ту ствар” [прев. У. П.].¹⁸ Како видимо, Авероес погрешно сматра да је Аристотел имагинацију разумео као место стварања поезије.

Међутим, кључна разлика између Авероеса и Аристотела, према нашем мишљењу, ипак се не састоји у увођењу имагинације у оквир разматрања поезије, већ је то увођење њена последица. Наиме, кључна разлика овде се не показује на конкретним проблемима уже поетичке природе, већ на начелном нивоу разумевања тога шта је поезија, односно шта подразумева њено теоријско разматрање – пројекат поетике. Како смо видели, Авероес и дијалектику и реторику и поетику третира као аспекте *логике*; код Аристотела то није тако. Иако је логички карактер дијалектике традиционално утврђен, будући да се последње две књиге *Орџанона* – *Тојика* и *О софистичким њобијањима* – сматрају за Аристотелово учење о дијалектици, исто се не може рећи ни за реторику, ни за поетику. Напротив, према Аристотеловој подели наука логика уопште и нема статус науке, већ истраживања које треба да буде нека врста темеља за било коју науку, док бисмо за реторику и поетику условно могли рећи да припадају поетичким наукама. Штавише, уколико бисмо желели да изађемо у сусрет Авероесу, могли бисмо тврдити да Аристотел о реторици расправља у *Орџанону*, у оквиру дијалектике, те да се стога условно може прихватити да је стога и реторика део логике; међутим, таква референца на поетику не постоји.

Имајући претходно у виду, неопходно је подробније размотрити овај логички карактер поетике, као и последице по разумевање уметности које он имплицира.

ПОЕТИКА КАО ЛОГИКА: ЛОГИЧКО УСТРОЈСТВО ПОЕТСКИХ ГОВОРА

Авероесова три кратка коментара, међу којима је и онај о *Поетички*, замишљени су као наставак његових истраживања Аристотеловог *Орџанона*. Другим речима, дијалектика, реторика и поетика су код Авероеса схваћене као различите могућности говора, а тиме су за њега оне и предмет логике. Ово, међутим, представља одступање од Аристотела не само у већ назначеном смислу, већ такође и у погледу фиксирања говора као заједничког именитеља ових дисциплина, што представља основ Авероесове тезе.

¹⁸ Averroes, I. R., „On Poetical Speeches”, стр. 84.

Наиме, несумњиво је да и Аристотел логику разматра имајући у виду језик, једнако као и мишљење; из савремене перспективе тешко је разлучити шта је од овога заправо предмет логики, будући да однос мишљења и говора Аристотел извесно не разуме на нама близак начин. Ипак, на основу *Орџанона* јасно је да језик није искључиви предмет логики, односно да се овде не ради просто о говору; да је то случај, Аристотел не би правио разлике између логики и граматике уводећи логичке рестрикције на уобичајене говорне праксе. Слично важи и за дијалектику и реторику, које код Аристотела такође нису превасходно одређене позивањем на језик, иако се свакако подразумева да су у питању говорне праксе. Поетика, додатно, посве одступа од овог контекста.

Разумевање језика као примарног предмета логики обележје је средњовековне мисли – такозване *logica moderna*, односно логики каква се развија после XI века и поновног открића Аристотелових списа. Очигледно је да је додатни импулс за такав развој средњовековне логики потекао и од Авероеса, но ипак је важно што он започиње и независно од њега, са Абеларовом (P. Abelard) „секуларизацијом” копуле као асерторичког оператора.¹⁹ У сваком случају, на основу претходног јасно је да Авероесово третирање поетике као логики – у смислу поетике као разматрања поетског начина говора – за средњовековну мисао није необично, те можда управо у томе можемо тражити разлог због ког *Поетика* није за саму схоластику имала онакав утицај какав је после остварила у доба ренесансе.

Логички карактер поетике, дакле, треба разумети на следећи начин: поезија представља поетски начин говора; будући да је она говор, онда се њена исправна теоријска тематизација мора реализовати као логика; коначно, тиме се поетика, као пројекат теоријске обраде поезије, имплицитно проглашава за логичку дисциплину. Вођен оваквим разумевањем поезије, Авероес тврди: „Иако је ова вештина силогистичка, силогизам се у њој заправо не користи, нити постоји нека врста силогизма која је за њу специфична; пре, када се силогистички закључак заправо користи у њој, то се чини на начин преваре и са циљем да се она учини сличном другој вештини” [прев. У. П.].²⁰

Наведени цитат може бити збуњујући: поезија је силогистичка вештина, али се силогизам у њој не користи; реч је, очигледно, о

¹⁹ Уп. Wilks, I., „Peter Abelard and his Contemporaries”, у: D. M. Gabbay, J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. Mediaeval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008, стр. 98–99.

²⁰ Averoes, I. R., „On Poetical Speeches”, стр. 84.

силогизму какав представља Аристотелова логика у ужем смислу. Додатно, не само да се класични силогизам не користи у поезији, већ не постоји ни неки специфичан облик силогизма који би био карактеристичан само за њу. Отуда Авероес закључује да силогизму није место у поезији, те да, у случају да се он у њој користи, то није у складу с оним што поезија јесте.

Имајући ово у виду, можемо се упитати како је онда могуће разумети поезију као силогистичку вештину, уколико је силогизам посве искључен из ње? Решење дате дилеме ми смо претходно већ понудили, а оно почива на разликовању поезије и поетике. Наиме, Авероес овде експлицитно говори о поезији – не о поетици: његов став је да поезија не барата силогизмима, али да је силогистичка вештина. Овај став, према нашем суду, треба тумачити на следећи начин: поезија је силогистичка у мери у којој представља особену врсту говора, те као таква потпада под домен логике (овде именоване као силогистика). Она није силогистичка у ужем смислу, односно она није логика – отуда њен начин говора морамо разликовати од оног логичког, што се овде читује у ставу да се поезија не користи силогизмима. С друге стране, једна наука о поезији – поетика – сходно реченом морала би да се користи силогизмима, управо због тога што је она наука.

Поменуто разликовање поезије од логике – научног говора – ипак је овим одређено само на негативан начин. Позитивно одређење особености поезије као говора, међутим, везано је за појам имагинације, јер Авероес, како смо видели из раније цитиране дефиниције поезије, исту одређује као такву врсту говора који настаје радом имагинације. Овакво одређење поезије веома је важно, будући да оно сугерише могућност да се имагинација, као извор поезије, у сазнајном погледу вреднује позитивно, односно као претендент на истину.

Наведено сада јасно сведочи о контексту у ком поезија и поетика наступају у доба ренесансе. Наиме, обновљено интересовање за поезију и поетику у ренесансној мисли поезију ситуира у необичан контекст: она се не одређује диференцирањем у односу на друге уметности, већ с обзиром на хоризонт науке и философије (реч је и даље о наслеђу појма *ars*). Заправо, поезија се и у ширем друштвеном контексту јавља као ривал средњовековном тривијуму (реторика, граматика и дијалектика/логика), који подразумева искључиво језичке науке. Другим речима, поезија се сада разуме као претендент на истину и знање, а такав њен статус последица је управо чињенице да се она разуме као особена веза мишљења и говора.

Како можемо видети, овакво ренесансно разумевање поезије супротно је Платоновој критици уметности као привида, те оно, супротно Грцима, у први план поставља контекст језика. Помену-те платоничке оптужбе против поезије у доба ренесансе заснивале су се на аргументу да је говор поезије сликовитог карактера, те да је управо стога такав говор и сазнајно и морално упитан. Реч је о ставу да имагинација, препуштена сама себи, не гарантује истинитост говора који продукује – за разлику од разума и наука. Другим речима, имагинација јесте продуктивна, али је у тој продуктивности слободна – неусловљена већ постојећим светом и бићима у њему; за разлику од мимезиса. Сагледано из те перспективе, миметичко стварање чињеницом своје упућености на већ постојећу стварност настаје с обзиром на критеријум стварног; чак и ако од њега одступа, као што би то тврдио Платон, оно ипак има своје реално утемељење, те се на основу тога може разликовати истина од лажи. С друге стране, стварање путем имагинације слободно је од стварног – а тиме и од божанског – те оно стога не може имати критеријум ван себе самог. Последишно, оно може продуковати *било шта*, те у овом случају разликовање истине од лажи нема поуздан основ.

Веза између имагинације и поетског начина говора, како смо показали, порекло има код Авероеса. Од Авероеса, међутим, потиче и ова специфична напетост те везе, која истовремено имплицира и сазнајно позитивне и сазнајно негативне могућности вредновања поезије. Будући да тврди логички карактер поезије, Авероес начелно заступа тезу о њеном сазнајно позитивном статусу, будући да критеријум у овом случају постоји – њега испоставља сама логика. С друге стране, и сам Авероес каже да: „Ипак, јасно је да ова вештина не узима представе нечега као да би то била сама ствар. Али многи људи би могли да погреше у вези с тим и да тако узму представу нечега као да је она сама ствар” [прев. У. П.].²¹

Другим речима, Авероес тврди да поетски говор, настао путем имагинације, изражава само представе имагинације – не и саме ствари, онакве какве су оне реално. Сходно томе, грешимо ако поетски говор третирамо као научни говор, као тврђење о стварима какве оне реално јесу, јер то није карактеристика поезије. Наведено је у контексту Авероесових намера јасно, будући да он жели да спречи злоупотребе поезије у политичком контексту, те наглашавањем чињенице да поезија утиче на душе, а да не представља реално стање ствари, он смера на „отрежњење” које ће служити као баријера за такве злоупотребе.

²¹ Averoes, I. R., „On Poetical Speeches”, стр. 83.

Решење ове дилеме двоструког сазнајног карактера поезије морамо тражити у промењеном контексту унутар ког се поезија и поетика у ренесанси заправо затичу. Наиме, како смо видели, за ренесансну мисао поетика *није логика* – напротив, она наступа као ривал тривијуму, чији је логика део. Од Авероесове везе логике и поетике ренесанса задржава само кључни појам имажинације, као извор поетских говора. Ипак, одбацивањем њеног логичког карактера, одбацује се и критеријум разликовања истине од лажи, те поезија и имажинација сада истински постају слободне. Почев од ренесансе, па све до романтизма, уметност ће, сходно томе, бити полигон разматрања управо оне слободе човека коју супротстављамо нужности и каузалности природе и њених закона. Коначно, пуна слобода имажинације, те последично разрешење уметности од фактичке стварности, отвориће простор за тезе о *уметничкој истини*, односно о пуној и неусловљеној креативности уметника, који, напokon, можда може да створи и сам свет.

ЛИТЕРАТУРА

- Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, prev. Z. Dukat, ITRO August Cesarec, Zagreb, 1983.
- Butterworth, C. E. (ed.), *Averroës's Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetorics', and 'Poetics'*, State University of New York, New York, 1977.
- Castelvetro, L., „On the Poetics”, у: A. H. Gilbert, *Literary Criticism: Plato to Dryden*, Wayne State University Press, 1962.
- Eco, U., *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, 1988.
- Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Javitch, D., „The Assimilation of Aristotle's *Poetics* in sixteenth-century Italy”, у: G. P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: The Renaissance*, Cambridge University Press, 2008.
- Kahn, V., „Allegory, Poetic Theology, and Enlightenment Aesthetics”, у: P. A. Kottman (ed.), *The Insistence of Art: Aesthetic Philosophy After Early Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- Kalem, S., *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*, Routledge, London, 2012.
- Платон, „Ијон”, у: Дела, прев. М. Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002.
- Поповић, У., „Номо Faber: Проблем креативности у ренесанси”, у: И. Драшкић Вићановић, У. Поповић, М. Новаковић (ур.), *Проблем креативности*, ЕДС, Београд, 2012.
- Поповић, У., „Проблем естетског задовољства у Аристотеловој ‘Поетици’”, у: Р. Васић, С. Ферјанчић, К. Марицки Гађански (ур.), *Антика као инспирација и предмет исцртавања кроз миленије*, Друштво за античке студије Србије, Београд, 2017.

- Preminger, A., Brogan, T. V. F., *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, New Jersey, 1993.
- Speer, A., „Aesthetics”, y: J. Marenborn (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Wilks, I., „Peter Abelard and his Contemporaries”, y: D. M. Gabbay, J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. Mediaeval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008.

Una Popović

ARISTOTLE'S *POETICS*: AVERROES'S COMMENTS AND RENAISSANCE TRANSFORMATION

Summary

In this paper we will consider the impact of Aristotle's 'Poetics' on developing the understanding of art and artistic creation in the Renaissance. However, an ancient idea of mimesis is changed in this context due to the new idea of artistic production, in the light of which its intertwining with the problem of imagination is especially emphasized. In this paper, by comparing Aristotle's and the Renaissance understanding of mimesis, we will try to point to shifts in the sense of the term, and thus to shifts in the way of understanding of the essence of art. Further, we will try to investigate whether and to what extent Averroes's comments on Aristotle's heritage caused these changes.

Key Words: Aristotle, Renaissance, Averroes, poetics, art, imagination.

Roberta Carlesimo

Università degli Studi della Basilicata
Potenza

LA TRADIZIONE PAPIRACEA DI MENANDRO: VERSO UN RIESAME CRITICO DELLE FONTI*

ABSTRACT: La tradizione diretta di Menandro, prolifica di testimoni durante il II-III secolo d.C., si ridusse – com'è noto – nei secoli successivi, fino ad estinguersi del tutto con il VI-VII d.C. Essa riapparve, in un *aprosdoketon* tanto fortuito quanto fortunato, agli inizi del Novecento. La nostra conoscenza del commediografo, ad oggi assai più ampia di quanto non si potesse sperare fino alla fine del XIX secolo, è tuttavia ancora fortemente disorganica: basti pensare che in MP³ sono ascritti a Menandro 105 papiri; in LDAB 181. I dati disponibili sono troppo spesso parziali, talora contraddittori. Nel presente contributo si illustrerà la fase di ricognizione e censimento rigoroso dei testimoni papiracei finora noti dell'opera di Menandro; di questi si considereranno la distribuzione cronologica e geografica, le caratteristiche materiali, la provenienza dalle singole commedie. Sulla base di quanto emerso si proporranno alcune, pur provvisorie, riflessioni.

«Quale scossa a un amatore dell'antichità darebbe questo titolo [*Menandro*], se già non gli fosse noto che non va preso alla lettera! No: non torna, non si può ancora dire che torni, lo squisitissimo autore della «commedia nova», il distillatore più puro di miele attico, quegli a cui non sapeva l'epigramma antico se la vita umana fosse modello o copia. Non torna a noi lo scrittore più desiderato tra gli antichi perduti, lo scrittore che più d'ogni altro antico interesserebbe i moderni, e qualcosa o

* Un vivo ringraziamento va a E. Esposito, con cui ho discusso queste pagine; inoltre a R. Luiselli e A.M. Belardinelli, per tutti gli utili spunti e suggerimenti. Dei papiri citati, quando presenti in fig. 1 (nella quale sono catalogati tutti i reperti di sicura attribuzione a Menandro), si riporta il numero di riferimento, preceduto dall'abbreviazione P. (= papiro); si rinvia altrimenti ai numeri di inventario in LDAB e MP³.

molto ai moderni potrebbe ancora insegnare. Una cosa grande, sopra tutto, potrebbe insegnare ai nostri scrittori e poeti: il modo di imitare il vero rispettando le leggi del bello, e di coltivare la bellezza senza uscire dalla verità. [...] Ma purtroppo non torna ancora: sebbene un segno di vita pare che l'abbia pur dato il commediografo di cui Terenzio nostro, a giudizio di Cesare, non era che una metà – *dimidiate Menander* – : un segno di vita, 'una prima scoperta' che si spera 'abbia rotto lo strano incantesimo il quale pareva impedire alla terra d'Egitto di renderci il teatro del grande poeta greco'»¹.

Con queste parole G. Pascoli accoglieva la pubblicazione di un frammento del *Georgos*, edito da Nicole 1898, P. Genav. inv. 155 (P.63), in una recensione preannunciata al direttore de *La Tribuna* il 21 dicembre 1897. Essa fu pubblicata in tre articoli: i prime due (del 25 dicembre 1897 e del 3 gennaio 1898) dedicati al ritrovamento di P. Lond. Lit. 46 (B., *Dit.*), allora edito da F.G. Kenyon², il terzo (datato 10 gennaio 1898) ispirato dalla scoperta del citato frustolo dal *Georgos*. Il reperto, acquistato in Egitto da J. Nicole nel 1896, fu pubblicato tra il 1897 e il 1898.

Un primo incontro con il testo di Menandro era tuttavia avvenuto già nel 1844, quando K. von Tishendorf, visitando il Monastero di S. Caterina sul M. Sinai, scoprì tre pagine di un codice pergameneo, databile al IV sec. d.C., impiegate come supporto per una rilegatura e contenenti parti del *Phasma* e degli *Epitrepontes*³.

*Iniziava così quella che fu definitiva, circa un secolo dopo, «the rebirth of Menander»*⁴, una «résurrection», secondo le parole di Dain e Blanchard⁵.

*La storia del testo di Menandro è, infatti, tanto singolare quanto affascinante: la tradizione diretta dell'autore, prolifica di testimoni durante il II-III secolo d.C., si ridusse nel periodo successivo, fino ad estinguersi del tutto con il VI-VII sec*⁶. *Alle soglie del XX secolo, di Menandro, maximus poetarum nel giudizio degli antichi*⁷, autore amato e a

¹ Da 'Dalle tombe egizie'; vd. G. Capecchi (a cura di), *G. Pascoli. Prose disperse*, Lanciano 2004, pp. 139-159.

² Cf. F.G. Kenyon, *The Poems of Bacchylides, from a Papyrus in the British Museum*, Oxford 1897. Per un regesto bibliografico, cf. LDAB: 438; MP³: 175.

³ Si tratta di P. Petrop. inv. G 388 (P. 52). Per la storia del ritrovamento, cf. Koerte-Thierfelder 1938, 1957, pp. xvi-xvii.

⁴ Arnott 1979, p. xxiv così titola il terzo paragrafo della sua introduzione.

⁵ Cf. Dain 1963, p. 278; Blanchard 1997, p. 217. D'altro canto, nel 1959, J.M. Jacques pubblicò un articolo dal titolo "*La résurrection du Dyscolos de Ménandre: sés conquise*".

⁶ Cf., tra gli altri, Cavallo 1989, pp. 169-180; Blanchard 1989, pp. 181-190; Canfora 1995, pp. 137-164 e, soprattutto, pp. 156-158; Easterling 1995; Cavallo 2002, pp. 99-104; Blanchard 2014.

⁷ Il celebre giudizio è di Seneca (*De Brev.* II 2); l'identità del poeta cui Seneca si riferisce è tuttavia discussa (cf. G.D. Williams 2003 (ed.), *Seneca, De otio, De brevitate vitae*, Cambridge 2003, p. 125).

lungo imitato⁸, non rimaneva che un pur ricco patrimonio di citazioni in tradizione indiretta⁹. La consapevolezza dei limiti angusti entro cui si muoveva la conoscenza dell'autore cresceva, frattanto, in studiosi e poeti, calati nel fervente clima della filologia ottocentesca, ora suscitando espressioni di caldo rammarico dinanzi alla presunzione di una ricchezza perduta e inattuabile¹⁰, ora suggerendo un lavoro scientifico che avrebbe presto dovuto fare i conti con un *altro* Menandro: il Menandro ritrovato¹¹.

Dalla fine del XIX sec., un inaspettato susseguirsi di ritrovamenti, ad oggi non ancora esaurito¹², ha restituito tutto ciò che possiamo leggere di Menandro.

Contestualmente un ininterrotto fiorire di studi si è riversato sui vari e affascinanti aspetti della tradizione dell'autore, mettendone in luce la complessità e la ricchezza. Fonte imprescindibile per la stessa sono i ritrovamenti papiracei; tuttavia, il *corpus* menandro ha lasciato traccia di sé in numerosi altri reperti. Accanto alla tradizione indiretta, ricca e assai diversificata¹³, stupisce l'ininterrotta vitalità delle scoperte archeologiche: basti qui ricordare le maschere in terracotta di Lipari, i mosa-

⁸ Per alcune testimonianze antiche sulla fortuna di Menandro cf. Men. testt. 83 ss. K.-A. Tra i numerosi contributi sull'argomento, cf. De Falco 1930; Garzya 1959; Puppini 1999; Barbieri 2003. Più recenti sono le riflessioni di Nervegna 2013 e Magnelli 2014.

⁹ Circa 950 erano i frammenti in tradizione indiretta ascritti a Menandro alla fine del XIX secolo; gli stessi, editi in varie e disorganiche raccolte di sentenze (Morel 1553, pp. 1-53; Hertel 1560, pp. 1-169; Estienne 1569, pp. 86-181; Groot 1626, pp. 708-763), dopo una prima edizione curata da Le Clerc 1709, furono magistralmente pubblicati da Meineke 1823; su questa base Duebner 1838 diede alle stampe a Parigi i suoi *Menandri et Philemonis Fragmenta*, corredati di traduzione latina; ancora a Meineke si devono, invece, i *Fragmenta Poetarum Comoediae Novae* del 1841, dove Menandro figura a pp. 69-334; di questa, l'*editio minor* è del 1847. Infine Kock 1888 pubblicò un'ancora importante edizione delle testimonianze in tradizione indiretta dell'autore. In questa veste dovevano verosimilmente circolare i frammenti del Nostro, alla vigilia di quella che sarebbe stata, nei fatti, la sua rinascita.

¹⁰ Accanto alle citate parole di Pascoli, basti qui ricordare il noto parere di Goethe: «dopo Sofocle, non conosco nessuno che mi sia più caro: Menandro è schietto, nobile, grande, chiaro; la sua grazia è inarrivabile. Dispiace molto che si posseda così poco di lui» (*J.-P. Eckermann, Colloqui con Goethe*).

¹¹ Emblematici sono in proposito gli studi di Ch. Benoit, *Essai historique et littéraire sur la comédie de Ménandre*, Paris 1854 e di G. Guizot, *Ménandre. Etude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques*, Paris 1855, premiati dall'Académie française intorno agli anni cinquanta dell'Ottocento.

¹² L'ultimo reperto menandro di cui abbia notizia è P. Oxy. LXXXII 5293, edito nel 2016 (P. 30). Tre nuovi papiri ossirinchi recanti versi dell'autore sono stati pubblicati nel 2014: P. Oxy. LXXIX 5198-5200 (P. 29, 12, 62); inoltre è del 2015 il contributo di C. Roemer su due frustoli scoperti di recente nelle carte dell'Archivio di Socrate: i due scampoli provengono dal noto rotolo degli *Epit.* (P. 18).

¹³ Cf. nn. 8 e 9, cui si dovranno aggiungere alcune successive edizioni della tradizione indiretta dell'autore: in particolare Koerte-Thierfelder 1959; Edmonds 1961, pp. 726-729; Kassel-Austin 1998. Infine, restano da citare le *sententiae* di Menandro, un «*mare magnum* di materiale estremamente eterogeneo», secondo le parole di Pernigotti 2011, p. 109.

ici di Mitilene, di Zeugma, gli affreschi di Efeso o i reperti musivi scoperti recentemente a Daphne¹⁴.

L'inattesa ricchezza di questi ritrovamenti rende ancora più inspiegabile, e per alcuni versi disarmante, la scomparsa di Menandro, poiché ne rimangono, in definitiva, evanescenti e inattingibili le ragioni. La straordinaria fama di cui l'autore godette nei secoli successivi alla sua morte, nel consacrarlo secondo solo a Omero, lo istituì modello e fonte imprescindibile per ogni attività poetica e letteraria, tanto che la sua finezza concettuale lo rese vincitore *post mortem* sulla *vis* comica di Aristofane¹⁵; non riuscì, tuttavia, a preservarlo dal suo fatale destino: un oblio durato 1500 anni, che rimane per i suoi ritrovati lettori «something of a puzzle»¹⁶.

LA SCOMPARSITA DEL TESTO DELL'AUTORE: ALCUNE IPOTESI

Lefebvre, nelle pagine introduttive alla sua edizione del 1907 di P. Cair. J.E.inv. 43227, codice di fondamentale importanza per la nostra conoscenza di Menandro, riconduceva la scomparsa dell'autore alla censura morale della chiesa bizantina, volta a colpire le storie d'amore messe in scena dal commediografo; quest'ipotesi, sostenuta a lungo, è ad oggi rigettata dai più¹⁷. Cantarella imputava a «un puro incidente materiale»¹⁸ la scomparsa di Menandro a Bisanzio, prima del cruciale momento della traslitterazione in minuscola; in quella sede l'autore indicava inoltre nel singolare destino del commediografo un «istruttivo caso-limite»¹⁹ delle circostanze, non sempre chiaramente definite, che produssero la scomparsa di numerosi classici a Bisanzio tra il VII e il IX sec. Alcuni anni dopo Irmscher individuò nelle mutate condizioni socio-economiche (il venir meno di un ceto di possidenti-lettori) la ca-

¹⁴ Per cui si vedano rispettivamente Bernabó Brea 1981, Schwartzmaier 2011; Charitonidis-Kahil-Ginouvs 1970; Abadie *et al.* 2003; Stročka 1977; Gutzwiller-Çelik 2012; cf. inoltre MNC³. Infine alcune interessanti riflessioni sul rapporto proficuo e per più versi illuminante tra tradizione diretta e reperti archeologici, sono in Ferrari 2003 e Belardinelli 2011.

¹⁵ I tre pareri antichi su Menandro sono rispettivamente di Aristofane di Bisanzio (*IGUR* 1526 vv. 9-12; *IG XIV* 1183; Men. test. 170 K.-A.; Ar. Byz. 9 Slater), Quintiliano (X 1,69. Men. test. 101 K.-A.) e Plutarco (*Mor.* 853a-854d; Men. test. 103 K.-A.).

¹⁶ Gomme- Sandbach 1973, p. 2, n. 5.

¹⁷ L'ipotesi fu avanzata da Lefebvre 1907, p. viii; tuttavia di questo parere era già Demetrio Calcondila, stando a quanto riportato da Pietro Alcionio, *Medices Legatus de exilio*, Venezia nel 1522, pp. 36-37. È considerata tesi non più valida da molti; cf. Blanchard 1997, pp. 218-220 e Nervegna 2013, p. 257.

¹⁸ Cantarella 1954, p. 24.

¹⁹ Cantarella 1954, p. 24.

usa della scomparsa di Menandro²⁰. Di Blanchard l'ipotesi, divenuta in seguito normativa, secondo la quale la perdita di Menandro sarebbe da ricondursi al canonizzarsi del pregiudizio atticista di Frinico, e al conseguente «*changement de modèle culturel*»²¹, di cui lo studioso rintracciava conseguenze ancora nella mancata menzione di Menandro tra i modelli di *καθαροῦ καὶ ἀττικοῦ λόγου* ricordati da Fozio, *Bibl.* 101b 4-15. Tale ipotesi è stata ripresa ancora recentemente da Vessella²². Per Canfora, Menandro sopravvisse fintantoché godette «dello *status* di letteratura scolastica»²³; a causare la scomparsa dell'autore, fu, dunque, la sua «fuoriuscita dall'alveo della cultura scolastica: un verso scacco per il *maximus poetarum*»²⁴. Cavallo ha sottolineato la crucialità del III secolo, durante il quale «nessuna specifica iniziativa poté esserci in favore di una conservazione di Menandro», ragion per cui «a partire dal IV secolo inoltrato» lo stesso «risulta scarsamente letto e per di più soltanto in *milieux* privati»²⁵. Pernigotti ha riconosciuto nella storia del testo di Menandro il caso di una «tradizione non sufficientemente protetta, fortemente esposta a vari tipi di attacchi esterni e, quindi, geneticamente dobole»²⁶. Nervegna, infine, prospetta tra le possibili cause della scomparsa dell'autore la fissità e, soprattutto, l'apoliticità delle trame delle commedie; tali caratteristiche, se da una parte garantiscono ai drammi menandrei una facilità di ripresa e di adattamento, quali modelli per la produzione comica latina, avrebbero dall'altro avuto un peso nella successiva scomparsa della produzione del commediografo, arida com'era di spunti e riferimenti al glorioso passato dei greci²⁷.

Questo intenso pullulare di studi ha avuto il merito di portare l'attenzione su quello che Dain definì nel 1963, a ragione, un «cas singulier»²⁸. D'altro canto, le molteplici ipotesi sostenute dagli studiosi fin dal primissimo riapparire dell'autore, concorrono, nell'integrarsi delle varie prospettive d'indagine, a sottolineare la complessità dei fattori in gioco, in una tradizione che attende ancora di essere definita e compresa in tutti i suoi aspetti e, precipuamente, nelle sue caratteristiche materiali, le quali sono rimaste, finora, sorprendentemente ai margini degli interessi

²⁰ Irmscher 1965, pp. 207-233.

²¹ Blanchard 1997, p. 222.

²² Vessella 2008.

²³ Per cui lo studioso rinvia a Ov. *Tr.* II 370, *solet hic [Menandro] pueris virginibusque legi* (Canfora 1995, p. 158).

²⁴ Canfora 1995, p. 158.

²⁵ Cavallo 2002, p. 102.

²⁶ Pernigotti 2005, p. 144.

²⁷ Cf. Nervegna 2013, pp. 252-260 e, in particolare, p. 260.

²⁸ Dain 1963, p. 278.

di editori e studiosi, per farvi capolino per lo più in maniera episodica, quando non volutamente parziale.

Il carattere disorganico, e a tratti contraddittorio, della nostra conoscenza di Menandro risulta, infatti, immediatamente evidente, se solo si considera il numero dei papiri attribuiti all'autore: 105 in MP³, 182 in LDAB.

Da ciò deriva un'immagine evanescente dei canali di fruizione e conservazione entro i quali il testo di Menandro si mosse nei secoli della sua sopravvivenza, una definizione dei quali potrebbe, nel restituire l'autore al suo originario contesto, concorrere a chiarire le ragioni materiali che poterono scatenare il collasso di una tradizione prolifica e così a lungo vitale.

In questa direzione muove il presente contributo; nello stesso si discuteranno i dati emersi da un censimento preliminare dei reperti dell'autore. Tale studio costituisce il momento iniziale di un più articolato progetto di ricerca, che si prefigge di riconsiderare organicamente la tradizione diretta del testo di Menandro.

È chiaro che nel muovere queste considerazioni, si è consapevoli della parziale precarietà delle nostre conoscenze e dell'incidenza del caso sui nostri ritrovamenti; essi non potranno che riflettere e risentire di una congerie di fattori contingenti: il carattere non sistematico degli scavi, la fatalità della pressoché completa assenza di materiale proveniente da Alessandria, centro che esercitò, come noto, un ruolo normativo in campo culturale in Egitto, le peculiarità di una realtà quale l'Egitto e, infine, la nostra altrimenti assai lacunosa conoscenza del *corpus* del commediografo. E, tuttavia, per un autore quale Menandro, i reperti papiracei costituiscono la principale fonte cui attingere nel tentativo di individuare i percorsi multipli attraverso i quali il testo dell'autore si è conservato per un certo tempo, per poi scomparire; né è possibile, salvo voler attingere a proiezioni puramente congetturali, prescindere da questi dati e sminuirne la pur non matematica rappresentatività.

Nell'analisi che segue si illustrerà la fase di ricognizione e censimento rigoroso dei testimoni papiracei finora noti dell'opera di Menandro. In seguito, di tali reperti si considereranno l'attribuzione cronologica, le caratteristiche materiali, la distribuzione geografica, la provenienza dalle singole commedie. Sulla base dei dati così raccolti si proporranno alcune, pur provvisorie, riflessioni.

I PAPIRI ATTUALMENTE NOTI

105 sono i papiri attribuiti a Menandro in MP³, 182 in LDAB²⁹. A uno studio ragionato della tradizione diretta, tuttavia, 67 risultano essere i testimoni riconducibili con certezza all'autore (fig. 1)³⁰. Su di essi si baserà l'analisi che segue, sebbene si tenda a ritenere che «many of the unattributed papyri are likely to have been Menandrian»³¹.

LA DISTRIBUZIONE CRONOLOGICA

I papiri menandrei sono distribuiti nel tempo, come mostrato in fig. 2:

• **III-I sec. a.C.:** 4. Sebbene al III-II sec. a.C. siano datati alcuni testimoni d'interesse³², il numero assai esiguo dei reperti e la loro pro-

²⁹ L'evidente discrepanza nel numero delle fonti menandree nei due database deriva in parte da una diversa indicizzazione di quei supporti che, attribuiti dubitativamente all'autore, sono inclusi in entrambi i repertori tra i testimoni dello stesso. In LDAB compaiono tra i reperti menandrei molti testimoni riconducibili a non meglio precisati autori della *Néa*: cf. e.g. P. Köln Gr. V 203 (inv. 8000) + P. Köln Gr. VI 203 (inv. 20546) + P. Mich. inv. 6950 (LDAB: 2732; MP3: 1645.01); P. Rain. III 22 (LDAB: 7020; MP3: 1668); P. Hamb. II 120 (LDAB: 2731; MP3: 1643); maggiore cautela sembra guidare la catalogazione del materiale in MP³, sebbene figurino tra le fonti dell'autore diversi reperti per i quali un'attribuzione allo stesso è da considerarsi ad oggi puramente congetturale: basti ricordare P. Haun. inv. 50 (LDAB: 2739; MP3: 1306.2), ancora tra gli adespoti in K.-A. (PCG VIII 1124); PSI XV 1480 (LDAB: 2725; MP3: 1309.1), per il quale ancora Bastianini 2003, p. 214 dinanzi a «tutti i problemi che il testo presenta» conclude: «se si tratti davvero della *Theophrastumene* di Menandro, non possiamo dirlo con sicurezza»; P. Oxy. LXVIII 4643 (LDAB: 8893; MP3: 1302.51): nel testimone compaiono tre indicazioni di personaggi, di cui due (rr. 2 e 9), leggibili «certainly or probably» come v; su questa base gli editori suggeriscono, quale possibile provenienza del frammento l'*Hymnis* di Menandro, poiché «no other comic name at present known starts with upsilon» (Austin-Parsons 2003, p. 33); tuttavia, la ripetitività dei nomi dei personaggi, soprattutto in Commedia Nuova (cf. Blanchard 2014, pp. 246-247), suggerisce cautela nell'attribuzione del reperto. In entrambi i *databases* compaiono, inoltre, sebbene in maniera non sistematica e con delle differenze, *ostraka* (e.g. O. Claud. I 187, LDAB: 2638), tavolette lignee (e.g. T. Hearst Mus. inv. 6-21416; LDAB: 2655), raccolte di *gnomai* dell'autore (e.g. P. Hib. I 7, LDAB: 1057; P.UB Trier inv. S 188-72, LDAB: 131664; MP3: 1322.011), citazioni dello stesso (e.g. P. Oxy. XIX 2221r + P. Köln 5.206r (inv. 3858), LDAB: 3073).

³⁰ Si dovranno inoltre considerare 4 papiri recanti *hypotheses*: P. Oxy. XXXI 2534 (LDAB: 2615; MP3: 1321.1), PIFAO inv. 337 (LDAB: 2634; MP3: 1321.2), P. Oxy. X 1235 (LDAB: 2635; MP3: 1321), P. Oxy. LX 4020 (LDAB: 2649; MP3: 1321.21); 2 papiri figurati: P. Oxy. XXXII 2652 (LDAB: 2665; MP3: 1324.1), P. Oxy. XXXII 2653 (LDAB: 2666; MP3: 1324.2); 3 papiri recanti titoli di opere: P. Cair. s.n. (LDAB: 2741; MP3: 1300.3), P. Oxy. XLVIII 3371 (LDAB: 2647; MP3: 1303.1), P. Turner 6 (LDAB: 2700; MP3: 1308.7).

³¹ Batherellou 2014, p. 812 e considerazione analoga è in Blanchard 2014, p. 249. D'altro canto, il medesimo criterio di selezione delle fonti guidò Mertens 1992, nel suo saggio di «classement rationnel» dei reperti papiracei menandrei. Allo stato delle conoscenze, circa 60 sono i testimoni attribuiti dubitativamente all'autore; per almeno 20 di questi un'attribuzione a Menandro è da considerarsi assai verosimile. A questi reperti si aggiungono antologie di contenuto gnomico e numerose raccolte di *sententiae*.

³² Oltre al noto P. Sorb. inv. 72+2272+2273 (P. 2), sarà bene ricordare P. Oslo III 168 (P. 1), un frustolo recante la parte centrale dei vv. 766-773 dal *Dyskolos*. Pubblicato originariamente come testimone di uno sconosciuto autore di prosa (Eitrem-Amundsen 1936, p. 259), fu

venienza da centri differenti³³ sembra suggerire che la fruizione del testo dell'autore fu piuttosto episodica in questo periodo e ancora lontana dalla fiorente circolazione di cui godette nei secoli successivi³⁴.

• **I a.C.-I d.C.: 8; fine I-III d.C.: 33.** I secc. II-III sono stati a ragione considerati momento di una «ripresa insistente» del testo del commediografo³⁵; tuttavia, una circolazione ampia è già attestata nel I sec. d.C. Il dato, che indica nell'età imperiale il periodo di massima vitalità del testo dell'autore, non stupisce per i secc. I-II, epoca di una fiorente circolazione libraria in Egitto; il protrarsi di una massiccia presenza di reperti menandrei nel III sec., in una situazione altrimenti di generale *debâcle* culturale, trova probabilmente giustificazione nella concentrazione dei reperti menandrei ad Ossirinco, di cui meglio si dirà: il centro, fortemente ellenizzato, visse una fase di vitalità nella circolazione di reperti greci ancora nel III sec., in aperto contrasto con quanto si può riscontrare in altre località³⁶.

• **Fine III-IV d.C.: 10; fine IV-VII d.C.: 12.** Il IV sec. è stato spesso inteso come il *breaking point* dello straordinario successo di Menandro³⁷. I dati raccolti, tuttavia, spingono a riconsiderare o, quantomeno, ad attenuare sensibilmente questa frattura, indicando per il commediografo una circolazione che, discretamente ampia nel IV sec. d.C. (10 testimoni), si protrasse ancora fino al VII sec. D'altro canto, la parabola discendente nel numero dei reperti menandrei rispecchia quanto si può facilmente riscontrare per i testimoni letterari in lingua greca in Egitto nel loro complesso (cf. fig. 3)³⁸. A questo mutato quadro, dovuto in parte alla scoperta di nuovi reperti³⁹, in parte a una datazione seriore di altri⁴⁰, aggiunge alcuni preziosi elementi la varietà tipologica dei testi-

in seguito attribuito a Menandro da Lenaerts 1977. Il reperto, di dimensioni estremamente ridotte (cm 3x3), attesta tre varianti sicuramente migliorative del testo della commedia, come conservato dal codice bodmeriano (P. 47), unico altro testimone per questi versi del *Dysk*.

³³ P. Oslo III 168 (P. 1) proviene da Hermopolis; P. Sorb. inv. 72 + 2272 + 2273 (P. 2) da Ghoran; BKT IX 6 (P. 4) dall'Arsinoites; di BKT V 2 115-122 (P. 3), invece, la provenienza è ignota.

³⁴ Queste considerazioni potrebbero trovare conferma nella peculiare storia di P. Sorb. inv. 72+2272+2273 (P. 2): il testimone, una copia privata, vergata su commissione da uno scriba, ebbe probabilmente vita breve, stando al precoce reimpiego nella confezione dei *cartonnages* nei quali venne rinvenuto.

³⁵ Cavallo 2002, p. 99.

³⁶ Per cui cf. Habermann 1998, fig. 3: sebbene nel contributo si considerino «alle Texte, die nicht literarisch oder semiliterarisch sind» (Habermann 1998, p. 145), lo studioso ricostruisce dal punto di vista quantitativo per i reperti greci nel sito una distribuzione cronologica che risulta rappresentativa della trasmissione dai testimoni menandrei nei secoli.

³⁷ Cavallo 2002, p. 102.

³⁸ Vd. inoltre Habermann 1998, fig. 11. In merito alla produzione scritta per questo periodo, cf. anche Cavallo 1975, pp. 83-132.

³⁹ Per cui si veda Bathrellou 2014.

⁴⁰ Cf. P. Lips. inv. 613 (P. 56), precedentemente datato al III sec. d.C. ed ora attribuito al IV-V d.C.

moni conservati: accanto a codici di lusso⁴¹, compaiono codici riconducibili ad ambiente scolastico⁴², copie private⁴³, probabili esemplari di biblioteca⁴⁴. Una simile complessità nella tradizione testuale potrebbe rivelare una fruizione ancora vitale e diversificata del testo dell'autore in questi secoli, quanto a contesti e metodologie di ricezione; tanto più che i reperti menandrei attribuibili a questo periodo provengono, in gran parte, da più ampie raccolte di commedie⁴⁵. Ciò, oltre a modificare in maniera, credo significativa, il quadro che possiamo ricostruire della trasmissione del testo di Menandro, potrebbe spingere a riconsiderare la *vexata quaestio* della conoscenza diretta o indiretta dell'autore sottesa alle molte testimonianze in tradizione indiretta per questi secoli⁴⁶.

I SUPPORTI

Per 60 dei 67 testimoni menandrei catalogati è possibile definire con certezza la forma codicologica⁴⁷.

Volumina

I rotoli sono **38** (fig. 4). Tra III a.C. e I d.C. i testimoni risultano tutti redatti sul *recto*; al I d.C. è datato il primo testimone recante versi menandrei sul *verso*: P. Oxy. LX 4024 (P.11); tra II e III-IV sec. d.C. i supporti redatti sul *verso* e sul *recto* si equivalgono. Oltre 15 dei testimoni nei quali il testo dell'autore figura sul *verso* recano un documento sul *recto*⁴⁸.

⁴¹ P. Oxy. LX 4018 (P. 58); Vat. Sir. 623 (P. 55).

⁴² P. Oxy. LXI 4094 (P. 65).

⁴³ P. Cair. J.E. inv. 43227 (P. 59).

⁴⁴ P. Bingen 23 (P. 66).

⁴⁵ Basti qui rinviare, a titolo di esempio, a Var. Sir. 623 (P. 55), per il quale D'Aiuto 2003, pp. 276-277 ha ipotizzato, secondo una tesi tuttavia difficilmente condivisibile, una provenienza da una raccolta integrale di commedie dell'autore, e a P. Cair. J.E. inv. 43227 (P. 59): il codice, che ha restituito ampie sezioni di cinque drammi del Nostro (*Her.*, *Epit.*, *Pk.*, *Sam.*, *Fab. Inc.*), doveva contenere una o più commedie perdute, sulla base di alcuni dati librari.

⁴⁶ È utile citare, fra i molti possibili esempi, i casi di Coricio e Teofilatto Simocatta, per cui si vedano rispettivamente Puppini 1999 e Barbieri 2003. A proposito della controversa testimonianza di Coricio di Gaza, inoltre, alcune riflessioni potrebbero giungere dall'eventualità di una provenienza da area siro-palestinese di Vat. Sir. 623 (P. 55), sulla quale si è espresso D'Aiuto 2003, pp. 277-278: essa potrebbe costituire traccia di una permanente circolazione menandrea in questa zona, almeno filo al IV sec., peraltro, in un codice di lusso e, verosimilmente, in un'edizione piuttosto estesa, se non completa come vorrebbe D'Aiuto 2003, pp. 276-277, delle commedie dell'autore.

⁴⁷ Per i testimoni le cui esigue dimensioni impediscono di definire con certezza il formato, si sono considerati come certamente provenienti da rotolo i reperti precedenti al II sec. d.C.; degli altri (6 complessivamente) non si è tenuto conto in questa sede.

⁴⁸ Cf. e.g. P. Oxy. XXXIII 2657 (P. 36); P. Oxy. XLVIII 3368 (P. 38); P. Oxy. LX 4019 (P. 43).

Codices

I codici sono **23** (fig. 5). Il più antico è P. Oxy. LX 4022 (P. 22; II d.C.); tuttavia nel corso dei secc. II-III il rotolo rimane il formato maggiormente attestato: 24 *volumina* a fronte di 3 *codices*. Parsons, nel descrivere il passaggio dal rotolo al codice per i testimoni di contenuto profano ad Ossirinco, indica percentualmente al 2% i codici nel II sec. d.C., al 20% nel III sec., al 75% nel IV. La parabola così descritta dallo studioso sembra rispecchiare ciò che accadde in questi secoli per la tradizione menandrea: a fronte di un solo codice nel II sec. (contro 6 rotoli), abbiamo 2 codici (12 rotoli) nel III sec., infine 8 codici (2 soli rotoli) nel IV d.C., quando il passaggio alla nuova forma libraria può dirsi ormai ultimato⁴⁹. Dei 23 codici conservati, 14 sono in papiro, 9 in pergamena. Stupisce per gli stessi la varietà associativa delle *pièces*⁵⁰, *la diversa qualità di redazione e l'eterogeneità dei contesti d'uso*⁵¹.

GEOGRAFIA DEI RITROVAMENTI

Tra i testimoni attribuiti all'autore (fig. 6), 45 sono ossirinchiti, 8 sono di provenienza ignota.

Gli altri sono così distribuiti:

- Arsinoites (Fayum): 2, di cui Ghoran: 1, Karanis: 1; +1 (?)
- Hermopolis: 3
- Antinopolis: 1+1 (?)
- Alto Egitto: 1 (?)
- Aphrodito: 1
- Sinai, Monastero di S. Caterina: 2.

Solo per Ossirinco si può dunque parlare di una diffusione dell'autore ampia e statisticamente significativa. Il dato è interessante, se considerato congiuntamente all'intensa circolazione dei testimoni menandrei nei secc. II-III, epoca d'oro per la letteratura greca ad Ossirinco, e alla forte ellenizzazione del sito. Sebbene, come noto, il ruolo di Ossirinco nella restituzione dei reperti in lingua greca fu cruciale, la concentrazione dei testimoni menandrei in questa sede induce a considerare, pur con tutte le cautele del caso, l'eventualità che la circolazione dell'autore possa aver interessato in maniera particolare, se non esclusiva, alcuni

⁴⁹ Parsons 2014, pp. 247-248.

⁵⁰ Dei codici meglio conservati, P. Bodm. (P. 47) riporta *Sam.*, *Dysk.*, *Asp.*; P. Cair. J. E. inv. 43227 (P. 59) *Her.*, *Epit.*, *Pk.*, *Sam.*, *Inc.*; PSI 126 + P. Berol. 13932 (P. 61) *Asp.* e *Mis.* In proposito si veda anche Cavallo 1989, p. 176; inoltre Blanchard 1998 pp. 98-100 e Blanchard 2014, p. 251 ha supposto che le commedie menandree circolassero raccolte in triadi.

⁵¹ Per cui si vedano nn. 40-44.

siti fortemente ellenizzati⁵². Rimane da chiedersi se ciò possa aver giocato un ruolo nella controversa storia della trasmissione del testo dell'autore e della sua scomparsa.

Occorre forse tener presente, sotto questo aspetto, che ad Ossirinco era attivo, come noto, un teatro nei secc. II-III d.C.

LA TRADIZIONE DELLE COMMEDIE

Wilamowitz nel 1899⁵³ sosteneva che soprattutto per *Mis.*, *Dysk.* e *Pk.* si poteva sperare in ritrovamenti. Fortunati correttivi a questa previsione sono *Epit.* e *Sam.* Allo stato attuale possediamo 14 testimoni dal *Mis.*, 13 dagli *Epit.*, 8 dal *Dysk.*, 7 dalla *Pk.*, 5 dalla *Sam.* Dal grafico proposto (fig. 7) si può facilmente evincere l'assenza per queste commedie di una tradizione alta; unica eccezione è P. Oslo III 168, testimone di III a.C. dal *Dysk.* La circolazione di tali drammi si fa intensa a partire dal I sec. e, ancor più, con il II sec. d.C. Il concentrarsi dei reperti provenienti da queste commedie a partire dal I-II sec. d.C., parallelamente alla rarefazione dei testimoni provenienti da altri drammi, indurrebbe a riconoscere in questo periodo la fase iniziale di una strozzatura che, non definitiva e indubbiamente lontana dal canonizzarsi, intervenne a selezionare alcune commedie all'interno di un ben più ampio *corpus* dell'autore⁵⁴. Difficile è dire se un simile fenomeno possa in qualche modo ricondursi ad un processo di selezione analogo a quello che si ebbe per la trasmissione dei tragici e di Aristofane, come ipotizzato a suo tempo da Del Corno⁵⁵; pare preferibile limitarsi, più cautamente, a parlare di un'insistente preferenza accordata ad alcune opere, *a latere* della quale rimangono tracce, sebbene desultorie e discontinue, di altre commedie. La natura ancora magmatica e tutt'altro che canonizzata della tradizione dell'autore, si mostra in alcune caratteristiche codicologiche dei reperti e, in particolare, nella varietà associativa delle *pièces* operante ancora nei codici di IV sec. e successivi⁵⁶. D'altro canto non sfugge la possibile distorsione prodotta nei dati in nostro

⁵² Ciò sembrerebbe trovare conferma nell'episodicità della distribuzione degli altri reperti menandrei e nella ricostruibile destinazione privata degli stessi, per cui si vedano, a titolo puramente esemplificativo, P. Sorb. inv. 72+2272+2273 (P. 2; Ghoran, III a.C.) e P. Cair. J.E. inv. 43227 (P. 59; Afrodito, V sec.).

⁵³ Wilamowitz-Moellendorf 1899, p. 531.

⁵⁴ Gellio (XVII 4,4; Men. test. 46 K.-A.) testimonia che un dibattito intorno al numero delle opere attribuite all'autore esisteva già nell'antichità: al commediografo erano ascritte 105 (Apollod. *Chron.*; Men. test. 46 K.-A.), 108 (Sud. μ 589, Men. test. 1 K.-A.; Anon. De com., Men. test. 3 K.-A.; Suet. *Vita Ter.* 5, Men. test. 63 K.-A.) o 109 commedie; di queste «from our various sources, we know 106 titles of plays, but at least eight of them are alternative titles» (Blanchard 2014, p. 243; si vedano, più in generale, pp. 243-247).

⁵⁵ Del Corno 1964 e Del Corno 1984.

⁵⁶ Cf. n. 50.

possesso dalla assai limitata conoscenza delle commedie ad oggi meno attestate: lo stato di conservazione del testo di tali drammi rende infatti estremamente difficile il riconoscimento nel contenuto di questo o quel reperto di sezioni testuali già note ed impedisce spesso di assumere elementi realmente distintivi circa la trama.

Malgrado ciò, se, allo stato delle evidenze, i dati raccolti indicano la posizione di particolare fortuna di alcune opere del commediografo, resterà da chiedersi quali fattori ne guidarono la scelta e per che canali essa si perpetuò nel tempo⁵⁷; tali canali non poterono essere infatti scolastici o certo non lo furono esclusivamente, come prova la sopravvivenza di queste commedie in reperti riconducibili a ben meno istituzionalizzati e, per ciò stesso, più intrinsecamente pericolosi contesti di fruizione⁵⁸. Infine interessante sarebbe chiarire se il successo tardo di queste commedie possa aver giocato un ruolo nella loro assenza tra i modelli sottesi alla produzione comica latina.

Per le commedie meno attestate, la situazione è più complessa e difficilmente interpretabile. Mi limiterò a segnalare, di contro ad alcune precoci scomparse, tra le quali esemplare è il caso dei *Sikyonioi*⁵⁹, *il tardivo riapparire di commedie, non precedentemente attestate, per cui basti rinviare a Titthe ed Aspis* (fig. 8)⁶⁰.

Mancano infine a oggi testimoni da commedie della cui enorme fortuna abbiamo notizia da altre fonti (esemplare il caso della *Thais*⁶¹).

I dati raccolti e le considerazioni proposte costituiscono il momento iniziale di un più ampio progetto di ricerca che, come si è sopra accennato, intende condurre un riesame critico organico delle fonti in tradizione diretta dell'autore. In questa analisi si indagheranno i reperti papiracei alla luce delle altre fonti ad oggi note (figurative, archeologiche, di tra-

⁵⁷ Queste commedie mantengono un ruolo preponderante nella tradizione del testo dell'autore fino al VII sec., come si può facilmente evincere dai dati raccolti in fig. 7.

⁵⁸ Si pensi, ad esempio, a P. Oxy. LX 4021 (P. 44), testimone redatto sul verso di un rotolo, confezionato da almeno tre differenti fogli di papiro, forse un'“amateurish copy” (Bathrellou 2014, pp. 845-846) o a P. Oxy. III 409 + XXXIII 2655 (P. 18).

⁵⁹ La commedia, che vanta una circolazione estremamente alta, con P. Sorb. inv. 72+2272+2273 (P. 2; III sec. a.C.), è attestata in due testimoni databili ai primi secoli della nostra era: P. Oxy. X 1238 + P. Oxy. XLV 3217 (P. 10; I sec. d.C.) e P. Oxy. inv. 33 4B 83E (8-11) (P. 13; I-II sec. d.C.); la stessa compare, inoltre, nella nota Stanza del Teatro di Efeso (cf. Strocka 1977) e vanta una davvero prolifica tradizione indiretta (fr. 371-379, 698 K.-Th.). Scompare, tuttavia, nella tradizione papiracea, già alle soglie del II sec. d.C.

⁶⁰ La *Titthe*, ricomparsa fortunatamente in Vat. Sir. 623 (P. 55), non ha lasciato precedentemente di sé alcuna traccia e questa rimane, d'altro canto, un'attestazione isolata; dell'*Aspis* abbiamo testimoni relativamente tardi: dopo P. Bodm. (P. 47; III-IV d.C.), la commedia compare in PSI II 126 + P. Schub. 22 fr. II (P. 61; V sec. d.C.) e in P. Oxy. LXI 4094 (P. 65; VI sec.).

⁶¹ La commedia, che godette di grandissima fortuna nei primi secoli della sua circolazione, come si può ricostruire in base ai fr. di tradizione indiretta (163-169 K.-A.), scomparve; unico testimone superstite è P. Turner 6 (LDAB: 2700, MP3: 1308.7), un frustolo di papiro recante nome dell'autore e titolo dell'opera.

dizione indiretta), nel tentativo di giungere, in ultima analisi, ad una comprensione più organica e strutturata della tradizione di Menandro e di chiarire, se e dove possibile, i contesti di fruizione dell'autore.

FIG. 1. I REPERTI PAPIRACEI MENANDREI

N°	TESTIMONE	CATALOGHI	SUPPOR- TO ⁶²	RITROVA- MENTO	OPERA ⁶³	SECO- LO
1	P. Oslo III 168	LDAB: 2737 MP ³ : 1300.2 TM: 61588	fr. Pr	Hermopolis	<i>Dysk.</i> 766-772	III a.C.
2	P. Sorb. inv. 72 + 2272 + 2273	LDAB: 2738 MP ³ : 1308.1 (<i>antea</i> 1656) TM: 61589	V Pr	Ghoran	<i>Sik.</i> 1-423, <i>coloph.</i>	III a.C.
3	BKT V 2, 115-122, n. XIXB (P. Berol. inv. 9767)	LDAB: 2726 MP ³ : 1297. 4 (<i>antea</i> 1310) TM: 61577	V P r		<i>Kith.</i> (?) 1-101 (= 35-101 S.)	II-I a.C.
4	BKT IX 6 (P. Berol. inv. 21106)	LDAB: 2724 MP ³ : 1302.3 TM: 61575	V P r	Arsinoites (?)	<i>Georg.</i> 25-31	I a.C.
5	P. Oxy. XXXVIII 2825	LDAB: 2727 MP ³ : 1306.3 TM: 61578	V P r	Oxyrhynchus	<i>Phasm.</i> 57-107, 193-208 (57-107 S.)	I a.C.-I
6	P. Oxy. XLIX 3433	LDAB: 2728 MP ³ : 1320.2 TM: 61579	V P r	Oxyrhynchus	fr. 602 K.-A. (vv. 1-18 = fr. 740 K.-Th.)	I a.C.-I
7	PSI XII 1280	LDAB: 2623 MP ³ : 1309 TM: 61476	V Pr	Oxyrhynchus	<i>Theoph.</i> (?) 1-30	I
8	P. Oxy. II 211	LDAB: 2625 MP ³ : 1305.3 TM: 61478	V P r	Oxyrhynchus	<i>Pk.</i> 925-970 (<i>partim</i>), 976-1026	I
9	P. Oxy. XXXIII 2654 + P. Koeln. I 4 (P. Colon. inv. 5031) + P. Oxy. LIX 3966	LDAB: 2621 + 2616 MP ³ : 1297.3 ⁶⁴ + 1297.31 TM: 61474 + 61470	VPr	Oxyrhynchus	<i>Karch.</i> 1-62, 70-84, 85-104 B. (= 1-61, 101-130 A.; 1-40 S.)	I
10	P. Oxy. X 1238 + P. Oxy. XLV 3217	LDAB: 2612 MP ³ : 1308.2 TM: 61466	VPr	Oxyrhynchus	<i>Sik.</i> fr. 1+2 (= fr. 11 B.)	I
11	P. Oxy. LX 4024	LDAB: 2617 MP ³ : 1302.52 TM: 61471	VPv (r = doc. ined.)	Oxyrhynchus	<i>Leuk.</i> (?) 10 vv., di cui v. 5 = fr. 686 K.-Th.	I

⁶² Si intendano le sigle come segue: C: *codex*; V: *volumen*; P: *papyrus*; M: *membrana*; r: *recto*, v: *verso*.

⁶³ Per l'indicazione dei vv., si segue la numerazione di Arnott 1979-2000; numerazioni alternative si indicheranno di volta in volta, come segue: S. = Sand-bach 1972; J. = Jacques 1989; B. = Blanchard 2009, 2013, 2016; A2 = Austin 2012; K.-A. = Kassel-Austin 1995, 1998; K.-Th. = Koerte-Thierfelder 1938, 1957; 1959.

⁶⁴ Dove il numero d'inventario include anche P. Oxy. VI 866, attribuito alla medesima copia di P. 9 da Turner 1968, ma difficilmente parte del *volumen*, per ragioni paleografiche. Il reperto restituirebbe i vv. 63-69 B. (= 81-87 A.).

12	P. Oxy. LX 4025 + P. Oxy. LXXIX 5199	LDAB: 2618 + 372064 MP ³ : 1304.11 + 1303.910 TM: 61472 + 372064	V Pr	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> vv. 735-741 o 743-749 ? (= fr. 3 A., 11 B.) +753-766 (= 352-365 S.)	I
13	P. Oxy. inv. 33 4B 83E (8-11)	LDAB: 2631 MP ³ : 1308.4 TM: 61484	V Pr	Oxyrhynchus	<i>Sik.</i> vv. 29 c. (= fr. 3 A., 12 B.)	I-II
14	P. Oxy. XXXVIII 2831	LDAB: 2628 MP ³ : 1307.2 TM: 61481	fr.Pr	Oxyrhynchus	<i>Sam.</i> 385-390 S. (= 557-562 J.)	I-II
15	P. Ross. Georg. I 10	LDAB: 2653 MP ³ : 1297.9 TM: 61506	VPv (r = doc., conti)		<i>Kon.</i> 1-36 A. (= 1-37 B.; di cui 1-20 S.)	II
16	P. Heid. inv. G219 + G239h	LDAB: 2640 MP ³ : 1305 TM: 61493	V (?) P r		<i>Pk.</i> vv. 162-179, 182-191	II
17	P. Mich. inv. 4733+ P. Mich. inv. 4807, fr. g1+ 2 + P. Mich. inv. 4801 j + P. Mich. inv. 4752 a,b,c + P. Mich. inv. 4805+P. Cair. Mich. II 3 (P. Mich. inv. 4795a, 4795b/26/ B17F/A a, d, l) +P. Mich. inv. 4803/26/ B17F/A + P. Mich. inv. 4804/26/ B17F/A/c, d + P. Mich. inv. 4798c.	LDAB: 2643 MP ³ : 1301.04 TM: 61496	VPv	Karanis	<i>Epit.</i> 676-710, 786-823	II
18	P. Oxy. III 409 + XXXIII 2655	LDAB: 2652 MP ³ : 1297.6 TM: 61505	VP r	Oxyrhynchus	<i>Kol.</i> 1-53, 190-255 <i>part.</i> (=1-54, 85-132 S.)	II
19	P. Oxy. L 3532	LDAB: 2645 MP ³ : 1301.1 TM: 61498	VP r	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 788-835 B.	II
20	P. Oxy. L 3533	LDAB: 2646 MP ³ : 1301.2 TM: 61499	V P v (r = doc. lat?)	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 790-808 B.	II
21	P. Oxy. LX 4022	LDAB: 2648 MP ³ : 1301.01 TM: 61501	C P	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 290-299, 338-345, 376-399, 421-447	II
22	P. Oxy. LXXIII 4936	LDAB: 117815 MP ³ : 1302.01 TM: 117815	VP v (r = doc. ined.)	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 1a-35b	II
23	PSI I 99	LDAB: 2658 MP ³ : 1300.4 TM: 61511	CP	Oxyrhynchus	<i>Ench.</i> 1-34	II-III
24	P. Oxy. XXVII 2467 (Brit. Libr. inv. 3050)	LDAB: 2660 MP ³ : 1300 TM: 61513	fr. P r	Oxyrhynchus	<i>Dysk.</i> vv. 263-272, 283-290	II-III
25	P. Oxy. XLI 2943	LDAB: 2664 MP ³ : 1307.1 TM: 61517	VPv (r = doc., corrispon- denza uffii- ciale); capovolto	Oxyrhynchus	<i>Sam.</i> 119b-d, 120-125, 134-142, 143a-m (212-223, 230-251 J.)	II-III

26	P. Oxy. XLVIII 3370	LDAB: 2663 MP ³ : 1303.5 TM: 61516	VP _v (<i>r</i> = doc.)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 29-43	II-III
27	P. Oxy. LXIV 4408	LDAB: 2670 MP ³ : 1303.71 TM: 61523	V P <i>r</i>	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 552-559 (= 152-159 S.)	II-III
28	P. Oxy. LXVIII 4641	LDAB: 10220 MP ³ : 1300.52 TM: 68950	V P <i>r</i>	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 195-216	II-III
29	P. Oxy. LXXIX 5198	LDAB: 372063 MP ³ : 1303.701 TM: 372063	VP _v (<i>r</i> = doc.)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 523-554 (=123-154 S.)	II-III
30	P. Oxy. LXXXII 5293+ P. Turner 5 (P. Oxy. inv. 36 4B.93/M (4-5)c)	LDAB: 2654 MP ³ : 1297.5 TM: 61507	fol. P <i>r/v</i> , opist. (<i>v</i> = nome dell'autore e titolo)	Oxyrhynchus	<i>Kith.</i> (?) vv. 19 (= fr. 1 S.), con titolo	II-III
31	Bodl. Libr. inv. Gr. cl. g. 50 (P)	LDAB: 2699 MP ³ : 1299 TM: 61552	CM	Hermopolis	<i>Dysk.</i> 140-150, 169-174	III
32	P. IFAO inv. 89v+P. Köln Gr. VII 282 (P. Colon. inv. 96v)	LDAB: 2657 MP ³ : 1303.2 TM: 61507	VP _v (<i>r</i> = doc.)		<i>Mis.</i> 1-30	III
33	P. Oxy. VI 855	LDAB: 2697 MP ³ : 1306.1 TM: 61550	V P <i>r</i>	Oxyrhynchus	<i>Per.</i> 1-23	III
34	P. Oxy. X 1237	LDAB: 2698 MP ³ : 1297.7 TM: 61551	VPr	Oxyrhynchus	<i>Kol.</i> B52-69, B90-98, fr. 13a-e (= 52-71, 90-98, fr. 2 B.; 53-84 S.)	III
35	P. Oxy. XIII 1605 (P. Cair. inv. J.E. 47497)	LDAB: 2676 MP ³ : 1304.1 TM: 61529	V P <i>r</i>	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 919-932, 948-974 (= vv. 418-444 S.)	III
36	P. Oxy. XXXIII 2657	LDAB: 2682 MP ³ : 1303.6 TM: 61535	VP <i>v</i> (<i>r</i> = doc., contratto di locazione)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 301-392 A., fr. 2 (= 401-492, fr. 9 B.; 1-92 S.)	III
37	P. Oxy. XXXVIII 2830	LDAB: 2683 MP ³ : 1305.2 TM: 61536	VPr	Oxyrhynchus	<i>Pk.vv.</i> 473-492 + 5 vv.	III
38	P. Oxy. XLVIII 3368	LDAB: 2680 MP ³ : 1303.3 TM: 61533	V P <i>v</i> (<i>r</i> = doc., registro di tasse)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 1-18, 34-45, 51-68, 85-100, 241-248 ? (fr. C)	III
39	P. Oxy. XLVIII 3369	LDAB: 2681 MP ³ : 1303.4 TM: 61354	VPr (<i>v</i> = doc.)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 12-54, 78-94	III
40	P. Oxy. L 3534	LDAB: 2679 MP ³ : 1297.8 TM: 61532	VPr	Oxyrhynchus	<i>Kol.</i> 6 vv. (= fr. 12 A.; fr. 1 B.)	III
41	P. Oxy. LIII 3705	LDAB: 2690 MP ³ : 1305.21 TM: 61543	tr. ch. (?) P <i>r</i>	Oxyrhynchus	<i>Pk.</i> 796, con indi- cazioni musicali	III
42	P. Oxy. LIX 3967	LDAB: 2689 MP ³ : 1304.01 TM: 61542	VP _v (<i>r</i> = doc., conti)	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 784-821, fr. 10 (= 381-403, A404*-418* S.)	III

43	P. Oxy. LX 4019	LDAB: 2687 MP3: 1300.12 TM: 61540	V P v (r = doc.)	Oxyrhynchus	<i>Dysk.</i> 741-750	III
44	P. Oxy. LX 4021	LDAB: 2688 MP3: 1300.51 TM: 61541	VP v (r = doc.) capovolto in rapport al r., <i>tom. synk.</i>	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 150-164 + 21 vv. (fr. 3)	III
45	P. Harr. II 172 (P. Harr. inv. 281a)	LDAB: 2674 MP3: 1320.21 TM: 61527	V P r		fr. VI 2 908 K.-A. (8 vv., finale di commedia; v. 6 = fr. 771 K.-Th.)	III
46	P. Oxy. LXIV 4407	LDAB: 2704 MP3: 1297.91 TM: 61555	VPv (r = doc., registro, 241/242)	Oxyrhynchus	<i>Disex.</i> 11-113	III-IV
47	P. Bodm. XXV + P. Barc. inv. 45 + P. Bodm. IV + P. Bodm. XXVI + P. Köln I 3 (P. Colon. inv. 904) + VIII 331 + P. Duk. inv. 775 (antea P. Rob. inv. 28)	LDAB: 2743 MP3: 1298 TM: 61594	C P	Panopolis	<i>Sam.</i> 1-119a, 120- 143a, 144-245, 254-605, 612-737 (con tit. fin.); <i>Dysk. hyp.</i> + 1-969 (con tit. in e fin); <i>Asp.</i> 1-146, 149-400, 405-544	III-IV
48	P. Oxy. XXXVIII 2829	LDAB: 2705 MP3: 1300.6 TM: 61556	VP r	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 218-256, 310-322, 347-361, frr. 11a-f A. (= frr. V-X B.)	III-IV
49	P. Oxy. LX 4023	LDAB: 2706 MP3: 1301.02 TM: 61557	C M	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 655-665 + c. 11 vv.	III-IV
50	Brit. Libr. inv. 2823A	LDAB: 2710 MP3: 1302.5 TM: 61561	CP		<i>Georg.</i> fr. 1, 3-5, fr. 9a-e A. (= 129-167 Koerte)	IV
51	PSI I 100	LDAB: 2709 MP3: 1302.4 TM: 61560	C P	Alto Egitto (?) (comprato a Luxor)	<i>Georg.</i> 79-128	IV
52	P. Petrop. inv. G 388	LDAB: 2713 MP3: 1300.5 TM: 61564	C pal. M <i>script. inf.</i> (<i>script. sup.</i> = siriano, VIII/IX)	Sinai, Monastero S. Caterina	<i>Epit.</i> 127-148, 159-177, <i>Phasm.</i> vv. 1-56	IV
53	P. Oxy. X 1236 (P. Cair. inv. J.E. 47455)	LDAB: 2702 MP3: 1302 TM: 61554	CM	Oxyrhynchus	<i>Epit.</i> 880-901, 923-943	IV
54	P. Oxy. XXXIII 2656 (Brit. Libr. inv. 3077)	LDAB: 2711 MP3: 1303.7 TM: 61562	CP	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 501-801, 959-996 (= 101-466 S. con colofone)	IV
55	Vat. Sir. 623 (fol. 211 + 218, 212 + 217)	MP3: ? LDAB: 10072 TM: 68801	C M pal. 2 volte 1 scr.	Sinai, Monastero S. Caterina	<i>Dysk.</i> 305-500 (fol. 212+217); 196 vv. <i>Tit.</i> (fol. 211+218)	IV
56	P. Lips. inv. 613	LDAB: 2677 MP3: 1305.1 TM: 61530	CM	Antinoopolis (?)	<i>Pk.</i> 467-527, 768-827	IV-V

57	P. Schub. 22 fr. I (P. Berol. inv. 13281)	LDAB: 2714 MP ³ : 1303.8 TM: 61565	CP		<i>Mis.</i> 532-544, 560-572 B. (= 567-578, 611-622 A.; 167-178, 210-221 S.)	IV-V
58	P. Oxy. LX 4018	LDAB: 2716 MP ³ : 1300.11 TM: 61567	CM	Oxyrhynchus	<i>Dysk.</i> vv. 529-531, 557-561	IV-V
59	P. Cair. J.E. inv. 43227	LDAB: 2745 MP ³ : 1301 + 0375 TM: 61596	CP	Aphrodito	<i>Her.hyp.</i> + 1-97; <i>Epit.</i> 218-699 714-725, 749-759, 853-922, 934-958, 969-989, 1000- 1014, 1018-1023, 1035-1049, 1052- 1057, 1060-1131; <i>Pk.</i> 121-190, 261- 406, 480-550, 708-725, 742-760; <i>Inc.</i> 1-64; <i>Sam.</i> 216-416, 547-686	V
60	P. Laur. inv. III/ 310 A	LDAB: 7125 MP ³ : 1301.03 TM: 65862	CP		<i>Epit.</i> 662-666, 688-691	V
61	PSI II 126 + P. Schub. 22 fr. II (P. Berol. inv. 13932)	LDAB: 2715 MP ³ : 1318 TM: 61566	CM	Panopolis o Hermopolis (comprato a Luxor)	<i>Asp.</i> 120-135, 145-160, 378-408, 410-429; <i>Mis.</i> 532-544, 560-572 (= <i>Mis.</i> 132-144 (?), 160-172 S.)	V
62	P. Oxy. LXXIX 5200	LDAB: 372065 MP ³ : 1305.201 TM: 372065	C P	Oxyrhynchus	<i>Pk.</i> 540-541 + v. 569 (?)	V
63	P. Genav. inv. 155	LDAB: 2718 MP ³ : 1302.2 TM: 61569	CP		<i>Georg.</i> 1-87	V-VI
64	P. Oxy. VII 1013	LDAB: 2720 MP ³ : 1303.9 TM: 61571	CP	Oxyrhynchus	<i>Mis.</i> 641-645 (vel 642-646), 649-665, 677-680, 683-700 (= 244-264, 276-299 S.)	VI
65	P. Oxy. LXI 4094	LDAB: 2721 MP ³ : 1297.01 TM: 61572	CP	Oxyrhynchus	<i>Asp.</i> 170-231 (om. 189; add. 193a)	VI
66	P. Bingen 23 (P. Ant. inv. 4)	LDAB: 8002 MP ³ : 1307.11 TM: 66752	CM	Antinoopolis	<i>Sam.</i> 312-315, 341-350	VI-VII
67	BKT IX 103 (P. Berol. inv. 21199)	LDAB: 2722 MP ³ : 1300.1 TM: 61573	C P	Hermopolis	<i>Dysk.</i> vv. 452-457, 484-489	VI-VII

FIG. 2. LA DISTRIBUZIONE CRONOLOGICA DEI REPERTI

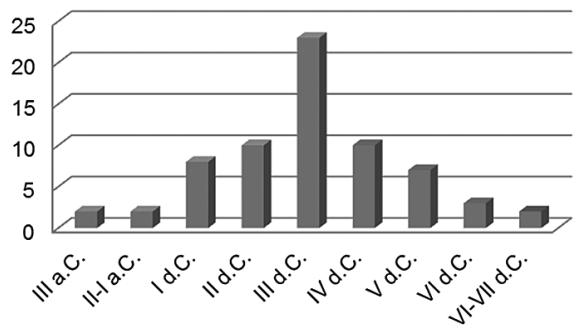
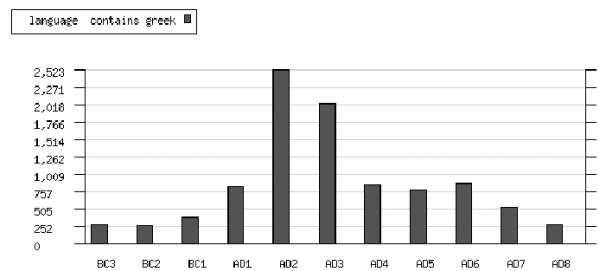


FIG. 3. LA DISTRIBUZIONE DEI REPERTI LETTERARI IN LINGUA GRECA IN EGITTO



Il grafico è tratto da LDAB

FIG. 4. I ROTOLI

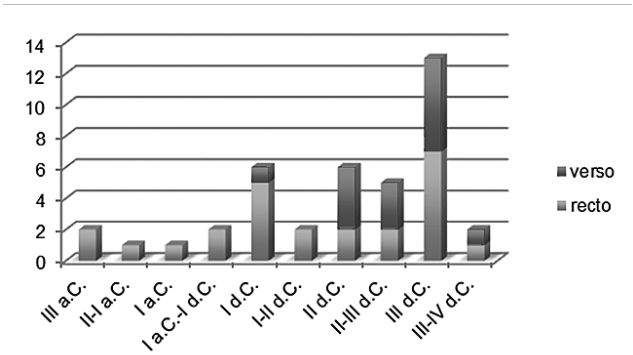


FIG. 5. I CODICI

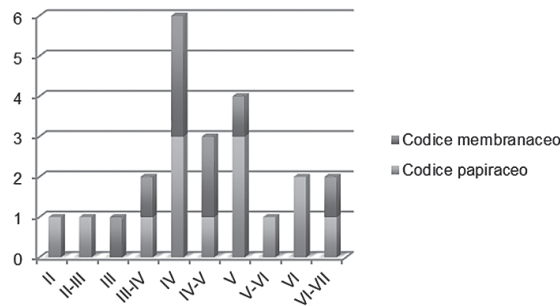
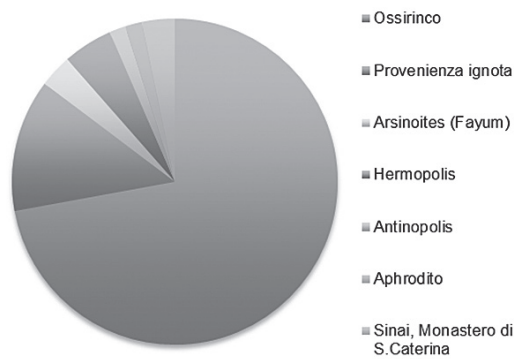


FIG. 6. LA DISTRIBUZIONE GEOGRAFICA DEI RITROVAMENTI



Siconsiderano isoli reperti per i quali la provenienza è certa.

FIG. 7. LE COMMEDIE MAGGIORMENTE ATTESTATE

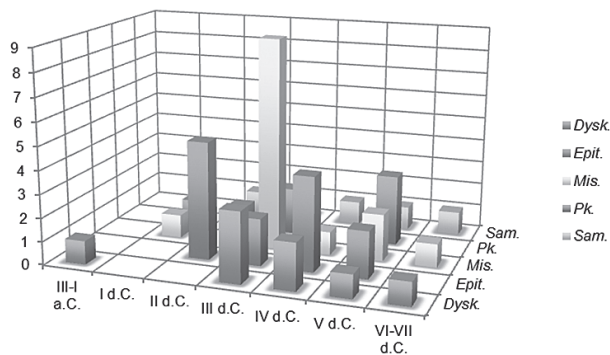
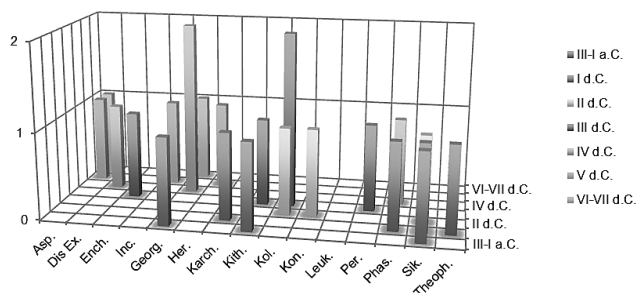


FIG. 8. LE COMMEDIE MENO ATTESTATE



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abadie *et al.* 2003 = C. Abadie-Reynal, J.-P. Darmon, A.-M. Manière-Lévêque, *La Maison et la Mosaïque des Synaristôsai (Les Femmes au déjeuner de Ménandre)*, in E. Early *et al.* (eds.), *Zeugma: Interim Reports: Rescue Excavations (packard Humanities Institute), Inscription of Antiochus I, Bronze Statute of Mars, House and Mosaic of the Synaristôsai, and Recent Work of the Roman Army at Zeugma*, in «JRA», suppl. LI, Portsmouth 2003, pp. 79-99
- Arnott 1979 = W. G. Arnott, *Menander I*, Cambridge 1979
- Arnott 1996 = W. G. Arnott, *Menander II*, Cambridge 1996
- Arnott 1996a = W. G. Arnott, s.v. *Menander*, in S. Hornblower, A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary* (OCD³), Oxford-New York 1996, pp. 956-957
- Austin-Parsons 2003 = C. Austin, P. Parsons, *The Oxyrhynchus Papyri LXVIII 4643*, in N. Gonis *et al.* *The Oxyrhynchus Papyri LXVIII*, London 2003
- Barbieri 2003 = A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei "secoli ferrei" di Bisanzio: la testimonianza dell'epistolario di Teofilo Simocatta*, «MEG» III, 2003, pp. 43-51
- Bastianini 2003 = G. Bastianini, *Osservazioni su PSI XV 1480 (Theophoromene?)*, in G. Bastianini, A. Casanova (a cura di), *Cent'anni di Papiri, Atti del convegno internazionale di studi Firenze, 12-13 Giugno 2003*, Firenze 2003, pp. 205-214, pl. II
- Bathrellou 2014 = E. Bathrellou, *Appendix I, New Texts: Greek Comic Papyri 1973-2010¹*, in M. Fontaine, A. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford 2014, pp. 803-870
- Belardinelli 2011 = A. M. Belardinelli, *Argilla. Creazione di un'immagine: le maschere del teatro greco ellenistico*, in M. Ramazzotti e G. Greco (a cura di) *Argilla. Storie di terra cruda*, Roma 2011, pp. 61-72

- Bernabò Brea 1981 = B. Bernabò Brea, *Menandro e il teatro Greco nelle ter-racotte liparesi*, Genova 1981
- Blanchard 1989 = A. Blanchard, *Choix antiques et codex*, in Id. (ed.), *Les débuts du codex: actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire de Textes*, Tournhout 1989, pp. 181-190
- Blanchard 1997 = A. Blanchard, *Destins de Ménandre*, «Ktema» XXII, 1997, p. 213-225
- Blanchard 1998 = A. Blanchard, *Colère et comédie: les conditions du rire dans le théâtre de Ménandre*, in M. Trédé, Ph. Hoffmann (eds.), *Le Rire des anciens*, Actes du colloque international (Université de Rouen, Ecole Normale Supérieure, 11-13 janvier 1995), Paris 1998, pp. 91-100
- Blanchard 2009 = A., *Ménandre, IV, Les Sicyoniens*, Paris 2009
- Blanchard 2014 = A. Blanchard, *Reconstructin Menander*, in M. Fontaine, A. Scafuro (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford 2014, pp. 239-257
- Blanchard 2013 = A. Blanchard, *Ménandre, II, Le Héros, L'arbitrage, La Ton-due, La fabula incerta du Caire*, Paris 2013
- Blanchard 2016 = A., *Ménandre, III, Le laboureur, La double tromperie, Le poignard, L'eunuque, L'inspirée, Thrasylléon, Le carthaginois, Le citha-riste, Le flatteur, Les femmes qui boivent la ciguë, Le leucadienne, Le hai, La périnthienne*, Paris 2016
- Canfora 1995 = L. Canfora, *Le collezioni superstiti*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, pp. 95-250
- Cantarella 1954 = R. Cantarella, *Fata Menandri*, «Dioniso», XVII, 1954, pp. 22-37
- Cavallo 1975 = G. Cavallo, *Libri e pubblico alla fine del mondo antico*, in G. Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Guida storica e critica, Roma-Bari 1975¹
- Cavallo 1989 = G. Cavallo, *Codice e storia dei testi greci antichi. Qualche riflessione sulla fase primitiva del fenomeno*, in A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex: actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire de Textes*, Tournhout 1989, pp. 169-180
- Cavallo 2002 = G. Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali e culturali*, in Id., *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002, pp. 49-175
- Charitonidis-Kahil-Ginouvès 1970 = S. Charitonidis, L. Kahil, R. Ginouvès, *Les Mosiques de la Maison du Ménandre à Mytilène*, «Antike Kunst», Beiheft VI, Bern 1970
- D'Aiuto 2003 = F. D'Aiuto, *Graeca in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manoscritto tardoantico delle commedie di Menandro)*, in L. Perria, *Tra Oriente e Occidente: scritture e libri greci fra le regio-ni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Roma 2003, pp. 227-296
- Dain 1963 = A. Dain, *La Survie de Ménandre*, «Maia» XV, 1963, pp. 278-309

- De Falco 1930 = V. De Falco, *Menandro*, «Athenaeum» VIII, 1930, pp. 195-225
(= Id., *Studi sul teatro greco*, Napoli 1958², pp. 184-204)
- Del Corno 1964 = D. Del Corno, *Selezioni Menandree*, «Dioniso» XXXVIII, 1964, pp. 130-181
- Del Corno 1984 = D. Del Corno, *Papiri e selezioni menandree. Un aggiornamento*, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Napoli, 1984, pp. 269-273
- Duebner 1838 = Fr., *Menandri et Philemonis fragmenta auctiora et emendatiora* in G. Dindorf, *Aristophanis comoediae et deperditarum fragmenta ex nova recensione Guilelmi Dindorf; accedunt Menandri et Philemonis fragmenta auctiora et emendatiora, graece et latine cum indicibus*, Parisiis 1838
- Easterling 1995 = P. Easterling, *Menander: Loss and Survival* in A. Griffiths (ed.), *Stage Directions*, London 1995, pp. 153-160
- Edmonds 1961 = J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy, after Meineke, Bergk, and Kock Augmented, Newly Edited with their Contexts, Annotated, and Completely Translated into English Verse* by J. M. Edmonds, III B, *Menander*, Leiden 1961
- Eitrem-Amundsen 1936 = S. Eitrem, L. Amundsen, *Papyri Osloenses*, Fasc. III, Oslo 1936
- Estienne 1569 = H. Estienne, *Comicorum Graecorum sententiae, id est γνῶμαι, Latinis versibus ab Henr. Stephano redditae, et annotationibus illustratae*, Genève 1569
- Ferrari 2003 = F. Ferrari, *Papiri e mosaici: tradizione testuale e iconografia in alcune scene di Menandro* in *Menandro*, in G. Bastianini, A. Casanova, *Cent'anni di Papiri, Atti del convegno internazionale di studi Firenze, 12-13 Giugno 2003*, Firenze 2004, pp. 127-149
- Garzya 1959 = A. Garzya, *Menandro nel giudizio di tre retori del primo impero*, «RFIC» XXXVII, 1959, pp. 237-252
- Gomme-Sandbach 1973 = A. W. Gomme, F. H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973
- Groot, *Excerpta ex Tragoediis et Comoediis Graecis tum quae extant, tum quae perierunt: emendata et latinis versibus reddita, cum notis et indice auctorum ac rerum*, Parisiis 1626
- Gutzwiller-Çelik 2012 = K. Gutzwiller, Ö. Çelik, *New Menander Mosaics from Antioch*, in «AJA», CXVI, 2012, pp. 573-623
- Habermann 1998 = W. Habermann, *Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Zeugnisse*, «ZPE» CXXII, 1998, pp. 144-160
- Handley 1965 = E. W. Handley, *The Dyskolos of Menander*, London 1965
- Handley 1979 = E. W. Handley, *Recent papyrus finds: Menander*, «BICS» XXVI, 1979, pp. 81-87
- Handley 2011 = E. W. Handley, *The Rediscovery of Menander*, in D. Obbink-R. Rutherford (eds.), *Culture in Pieces. Essays on Ancient Texts in Honour of P. Parsons*, Oxford 2011, pp. 138-159
- Henry 2014 = W. B. Henry et al., *The Oxyrhynchus Papyri LXXIX*, London 2014.

- Hertel 1560 = J. Hertel, *Vetustissimorum et sapientissimorum comicorum quinquaginta, quorum opera integra non extat, sententiae, quae supersunt: Graece et Latine collectae, et secundum litteras Graecorum, in certos locos dispositae*. Per Iacobum Hertelium, Basileae 1560
- Ireland 1995 = S. Ireland, *Menander. The Bad-Tempered Man*, Warminster 1995
- Irmscher 1965 = J. Irmscher, *Menander in Byzanz* in F. Zucker (cura di), *Menanders Dyscolos als Zeugnis seiner Epoche*, Berlin – New York 1965
- Jacques 1959 = J. M. Jacques, *Ménandre, I, Samienne*, Paris 1989
- Kassel-Austin 1995 = R. Kassel, C. Austin, *Poetae comici graeci (PCG), VIII, Adespota*, Berlin-New York 1995
- Kassel-Austin 1998 = R. Kassel-C. Austin, *Poetae comici graeci (PCG), VI. 2, Menander. Testimonia et fragmenta apud scriptores servata (PCG VI.2)*, Berlin – New York 1998
- Koerte-Thierfelder 1938, 1957 = A. Koerte, A. Thierfelder, *Menandri quae supersunt, I. Reliquiae in papyris et membranis vetustissimis servatae*, Lipsiae 1938 (Ed. stereotypa correctior tertiae ed. Addenda ad. A. T., Lipsiae 1957)
- Koerte-Thierfelder 1959 = A. Koerte, A. Thierfelder, *Menandri quae supersunt, Pars altera, Reliquiae apud veteres scriptores servatae*, edidit Alfredus Koerte. Opus postumum retractavit, addenda ad utamque partem adiecit A. Thierfelder. Editio altera aucta et correcta, Lipsiae 1959
- Konstantakos 2008 = I. M. Konstantakos, “*Rara coronato plausere theatra Menandro?*” *Menander’s success in his lifetime*, «QUCC» LXXXVIII, 2008, pp. 79-106
- LDAB = Leuven Database of Ancient Books (LDAB). <http://www.trismegistos.org/ldab/>
- Le Clerc 1709 = J., *Menandri et Philemonis reliquiae, Quotquot reperiri poterunt; Graece et Latine, cum notis Hugonis Grotii et Joannis Clerici, Qui etiam novam omnium versionem adornavit, Indicesque adiecit*, Amstelodami 1709
- Lefebvre 1907 = G. Lefebvre, *Fragments d’un Manuscrit de Ménandre*, Le Caire 1907
- Lenaerts 1977 = J. Lenaerts, *Papyrus littéraires grecs* (Pap. Brux. 13) 7, Bruxelles, 1977, pp. 23-25, pl. I
- Magnelli 2014 = E. Magnelli, *Opinioni antiche sullo stile di Menandro*, in A. Casanova (a cura di), *Menandro e l’evoluzione della commedia greca. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Adelmo Barigazzi nel centenario della nascita* (Firenze, 30 settembre-1 Ottobre), Firenze 2014, pp. 145-158
- Meineke 1823 = A. Meineke 1823, *Menandri et Philemonis Reliquiae* edidit A. Meineke; *accedunt R. Bentleii in Menandrum et Philemonis Emendationes Integrae*, Berolini 1823, pp. 1-310
- Meineke 1841 = A., *Fragmenta Comicorum Graecorum* collegit et disposuit A. Meineke, IV, *Fragmenta Poetarum Comoediae Novae*, Berolini 1841
- Meineke 1847 = A., *Fragmenta Comicorum Graecorum* collegit et disposuit A. Meineke (ed. minor), Berolini 1847

- Mertens 1992 = P. Mertens, *Les témoins papyrologiques de Ménandre. Essai de classement rationnel et esquisse d'étude bibliologique*, in *Serta Leodiensia Secunda, mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175e anniversaire de l'université*, Liège 1992, pp. 331-356
- MNC³ = T. B. L. Webster, *Monuments illustrating new Comedy* (MNC³), edition revised and enlarged by J. R. Green and A. Seeberg, «BICS» Suppl. L, London 1995³
- Morel 1553 = G. Morel, *Ex veterum Comicoꝝ fabulis quae integrae non extant sententiae, nunc primum in sermonem latinum conversae a G. Morelio*, Parisiis 1553
- MP³ = Cedopal- Base de données expérimentale Mertens-Pack3, (<http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm>).
- Nervegna 2013 = S. Nervegna, *Menander in Antiquity. The Contexts of Reception*, Cambridge 2013
- Nicole 1897 = J. Nicole, *Le labour de Ménandre. Fragments inédits sur papyrus d'Égypte, déchiffres, traduits et commentés par J. Nicole*, Genève 1898
- Parsons 2014 = P. Parsons, *La scoperta di Ossirinco. La vita quotidiana in Egitto al tempo dei Romani*, ed. it. a cura di L. Lulli, Roma 2014
- Pernigotti 2005 = C. Pernigotti, *P. Turner 5: testi e lettori di Menandro*, «Eikasmos» XVI, 2005, pp. 135-144
- Pernigotti 2011 = C. Pernigotti, *Perché Menandro? Riflessioni sulle cause della fortuna gnomologica del poeta della Commedia Nuova, fra prospettive antiche e moderne*, in C. Mauduit e P. Raré-Rey (a cura di), *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome: transferts, réécritures, emplois. Actes du colloque organisé les 11-13 juin 2009 par l'Université Jean Monin-Lyon 3 et l'ENS de Lyon*, Paris 2011, pp. 109-119
- Puppini 1999 = P. Puppini, *Allusioni menandree in Coricio*, in B. Gentili, A. Grilli, F. Perusino (a cura di), *Per Carlo Corbato. Scritti di filologia greca e latina offerti da amici e allievi*, Pisa 1999, pp. 109-127
- Roemer 2015 = C. Römer, *Two Fragments from the Roll of Menander's Epitrepontes*, in M. G. El-Maghrabi, C. Römer, *Texts from the "Archive" of Socrates, the Tax Collector, and Other Contexts at Karanis* (P. Cair. Mich. II), in «APF», Boston-Berlin 2015, pp. 9-13
- Sandbach 1972 = F. H., *Menandri reliquiae selectae*, Oxonii 1972
- Schwartzmaier 2011 = A. Schwartzmaier, *Die Masken aus der Nekropole von Lipari*, Wiesbaden 2011
- Strocka 1977 = V. M. Strocka, *Die Wandmalerei der Hanghäuser in Ephesos. Forschungen in Ephesos VIII, 1*, Wien 1977
- Turner 1968 = E. G. Turner, *P. Oxy. XXXIII 2656*, in P. Parsons et al. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri, XXXIII*, London 1968
- Wilamowitz-Moellendorff 1899 = U. von Wilamowitz, Moellendorff, *Der Landmann des Menandros*, «NJA» 1899, pp. 513-531 (= *Kleine Schriften I, Griechische Poesie*, Berlin, 1935, pp. 224-248)

MENANDER'S TRADITION: TOWARDS A CRITICAL REVIEW OF PAPYRUS SOURCES

Summary

The history of Menander's text transmission remains at present time something singularly puzzling for classical philology: the author, unappreciated in his life, seems to have been so popular after his death to become a symbol of Greek culture, second only to Homer (Ar. Byz. 9 Slater, Men. test. 170 K.-A.), the model for every kind of composition (Quint. X 1,69; Men. test. 101 K-A), *maximus poetarum* according to Seneca's opinion (*De brev.* II, 2). This quite unexpected popularity increases the mystery of Menander's lost texts. At the end of the eighteenth century, the author survived only in some quotations in the indirect tradition.

That was when it happened: in an *aprosdoketon* so fortuitous as fortunate, a lot of papyrus discoveries abruptly started. Now we know that Menander's direct tradition, prolific of attestations until the II-III AD, started to decrease and disappeared finally at the crucial point of the Macedonian Renaissance.

If at present time the knowledge of Menander's comedy is so better than anything desirable until a century ago, the continuous discoveries, the amount and the variety of them make it incoherent and disorganized. It is immediately evident if we consider that 105 are the papyri attributed to Menander in MP³, 181 in LDAB. The data are too often partial, sometimes conflicting. Therefore, an organic review could be, if not necessary, doubtless desirable and hopeful.

The present paper's proposal intends to present the preliminary reconnaissance and the strict census of Menandrian papyri. On this basis, I will examine the chronological distribution, the geography of the findings, their bibliographic and codological characteristics, the different tradition of Menander's comedies. Based on these data, I will propose some preliminary considerations on the real consistency and on the evolution of Menander's direct tradition.

Немања Вујчић

Филозофски факултет

Универзитета у Београду

nemanja.vujcic@f.bg.ac.rs

АНТИГОН ДОСОН И ОКОЛНОСТИ ОСНИВАЊА АНТИГОНИЈЕ У ПЕОНИЈИ*

АПСТРАКТ: Међу древним градовима балканског полуострва антички извори спомињу и Антигонију у Пеонији. Ретки наводи грчких и римских писаца не садрже информације о тачном времену, месту и околности оснивања овог града. Изузев саме чињенице да је град и даље постојао у царско доба и да се налазио негде на југу Пеоније, све друго је спорно и подложно несигурним претпоставкама. Династичко име и друге паралеле упућују на закључак да је у питању хеленистички, краљевски град, назван по владару који га је основао, или по неком припаднику владарске породице. Већина научника и данас прихвата хипотезу Вилијема Тарна (W. W. Tarn) да је у питању насебина коју је основао Антигон I Гоната после свог (такође у потпуности хипотетичког) освајања Пеоније. Фанула Папазоглу је указала на Антигона II Досона као на много вероватнијег оснивача. Овај рад је написан са циљем да се тачније одреде време и околности када је Антигонија у Пеонији основана.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Антигонија, Пеонија, Македонија, Дарданци, Антигон Досон, хеленистички полис.

Антички писци спомињу више градова на широј територији античке Македоније по имену Антигонија. Штурост и повремена противречност њихових информација довеле су до извесне забуне и међу модерним истраживачима: колико градова је у питању, када и где су основани? Више извора из римског доба говоре о Антиго-

* Рад је настао у оквиру истраживања на научном пројекту „Градски живот у антици: експанзија градова и урбане цивилизације на Балкану и у суседним областима од хеленистичког до позног римског периода“ (бр. 177005, руководиоца пројекта је проф. др Маријана Ричл), који се реализује на Филозофском факултету у Београду, под окриљем Министарства просвете, науке и технолошког развоја.

нији у Пеонији,¹ Антигонији на Халкидику,² док Антигонију Псафару и Антигонију у Мигдонији помиње једино Клаудије Птоlemeј.³ У стварности, вероватно није било ни три (још мање четири) града истог имена у античкој Македонији – Псафара и град у Мигдонији се, из много разлога, одбацују као двојници истоимених градова на Халкидику и у Пеонији.⁴

С друге стране, у постојање Антигоније у Пеонији не може се разумно сумњати. Плиније је смешта у долину Вардара, између Стоба и Еуропа.⁵ *Tabula Peutingeriana* потврђује овај навод,⁶ као и Аноним из Равене, а топоним сличног имена се јавља и код Хијерокла.⁷ Шира област у којој се овај град налазио дала је у римско доба доста археолошких и епиграфских налаза.⁸ Имамо, дакле, град македонског династичког имена – и стога, извесно хеленистички – изван ужих, традиционалних граница македонске краљевине. Извори не дају ништа у погледу времена настанка или идентитета оснивача што је подстакло историчаре на разне, често врло маштовите спекулације.

¹ Вид. ниже, нап. 5–7.

² Ps. Scymn. 36, 631 (наведен између Касандрије и рушевина Олинта: "Ἐν τῇ μεσογειῷ δ' Ἀντιγόνηα λεγομένην); Liv. XLIV 10, 8; Steph. Byzant. sv. Ἀντιγόνηα (3). Plin. NH IV 12 спомиње заједницу *Antiochenses*, што је вероватно рукописна грешка од *Antigonenses*. Град је потврђен и епиграфски: око 230. г. п.н.е. у листи теородока у Делфима наводи се и Ἡ]ρακλέων Ξένωνος, који ће примати теоре у Антигонији (ἐν Ἀντιγόν[ε]ϊαι), A. Plassart, BCH 45 (1921), 18, бр. 1, кол. III 76. Град се у листи наводи после Енеја а пре Касандрије.

³ Ptol. Geog. III 13 (12), 36, 21: Ἀντιγόνηα; и 38, 8: Ἀντιγόνῃ Παφάρᾳ (?). Већина истраживача сматра Псафару другим називом за Антигонију на Халкидику, нпр. G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkley 1995, 91; L. Robert, RPh (1939), 145–146; V. Tscherikower, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927, 3. Фанула Папазоглу је изнела тврдњу да је у питању дублет Антигоније у Пеонији: F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris 1988, 324. G. Hirschfeld, *Antigoneia* 4, RE 1 (1894) 2045 изједначио је град у Мигдонији са пеонском Антигонијом.

⁴ Вид. библиографију у нап. 3, 7 и 8. Старији историчари су понекад (погрешно) приписивали македонским владарима и Антигонију у Епиру, град који је готово извесно основао Пир или његов син Александар, вид. G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 75–76 (уп. 76, нап. 5).

⁵ Plin. NH IV 34: „Macedonia postea cl populorum, duobus incluta regibus quondamque terrarum imperio... Oppida... oppidum Stobi civium Romanorum, mox Antigonea, Europus ad axium amnem...”

⁶ *Tab. Peut.* VI 5.

⁷ Rav. Anon. IV 9. 7, 196 наводи место *Asigonia*, што је највероватније искварен облик топонима *Antigonia*. Hier. 639, 2а спомиње место по имену Ἀντιγόνια, које су старији истраживачи тумачили као још једно квање имена Ἀντιγόνηα (тако G. Hirschfeld, *нав. месџо*, који је, међутим, сматрао да је у питању Антигонија на Халкидику). Луј Робер (Louis Robert, 1902–1985) протумачио је овај топоним као Ἀντάvia, метропола племена Антањана (L. Robert, Ἀντανοί, *Revue des Etudes Grecques* 47 (1934), 35–36 [cf. 37, п. 7]). Ово објашњење прихватила је већина модерних истраживача, укључујући и Фанулу Папазоглу и Гецела Коена (Getzel M. Cohen, 1942–2015): вид. ниже, нап. 8.

⁸ О Антигонији у Пеонији уопште вид. G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 92–93; G. Hirschfeld, *нав. месџо*; F. Papazoglou, *Les villes*, 323–326; V. Tscherikower, *Die hellenistischen Städtegründungen*, 2.

Данас најраширенија идеја о Антигону Гонати као оснивачу града у Пеонији потиче од шкотског историчара Вилијема Тарна (William Woodthorpe Tarn, 1869–1957). У својој обимној и утицајној монографији о овом македонском владару, Тарн је претпоставио да је он био јако ангажован на северним границама своје земље, да је освојио Пеонију и у њој основао град Антигонију.⁹ Мада врло разрађене и препуне интересантних појединости, ове претпоставке су готово без икаквог ослонаца у изворима. До њих се дошло применом не сасвим валидних аналогича са боље познатом историјом Антигонових наследника: ако су Деметрије II, Антигон Досон и Филип V утрошили много снаге и времена на одбрану северних граница Македоније, онда је то морао бити случај и са Гонатом, утолико више јер је овај тако дуго владао.¹⁰ Упркос очигледним проблемима, велика већина историчара је прихватила Тарнову хипотезу и она преовлађује у модерној литератури.¹¹ Овде је често примењиван цикличан аргумент: Антигонија се приписује Гонати на основу претпоставке освајања Пеоније а освајање се доказује позивањем на постојање града Антигоније. Другачији став су изнели Ирвин Меркер (Irwin L. Merker) и Фанула Папазоглу, приписујући оснивање града Антигону Досону, али њихово мишљење није имало утицај упоредив са Тарновим.¹²

Међутим, историјски извори не пружају основу за тврдњу да су се у време Антигона Гонате Пеонија или неки њен део нашли под директном влашћу Македоније. У ствари, Пеонија није била у таквом статусу ни под Гонатиним претходницима. Филип II је био први македонски краљ који је, као што је добро познато, убедљиво поразио Пеонце и принудио их да признају македонску врховну власт.¹³ Међутим, за разлику од неких других области, Пеонија

⁹ W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas*, Oxford 1913, 320–321 (уп. и 173, и 321, нап. 21).

¹⁰ *Исџо*, 200–201.

¹¹ Између осталих: F. W. Walbank, *Macedonia and Greece*, у: F. W. Walbank, E. A. Astin, M. W. Frederiksen, R. M. Ogilvie, *The Cambridge Ancient History VII–12: The Hellenistic World*, Cambridge 1984, 230; N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *A History of Macedonia III: 336–167 B.C.*, Oxford 1988, 268; R. M. Errington, *A History of Macedonia*, Berkley – Los Angeles, 1990, 164; J. J. Gabbert, *Antigonos II Gonatas: A Political Biography*, London – New York 1997, 60 (на стр. 79, нап. 66 ауторка ипак изражава резерву); W. L. Adams, *Alexander's Successors to 221 BC*, у: J. Roisman, I. Worthington (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Oxford 2010, 220. G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 92 није могао да се одлучи између два владара, па је навео обојицу као могуће осниваче.

¹² I. R. Merker, *The Ancient Kingdom of Paionia*, *Balkan Studies* 6–1 (1965), 52; F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris 1988, 324 (уп. F. Papazoglou, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba: Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi*, Beograd 2007, 111). У својим раним делима, Фанула Папазоглу је следила Тарново мишљење (уп. Ф. Папазоглу, *Македонски градови у римско доба*, Скопје 1957, 241).

¹³ Diod. XVI 2,6; 3, 4; 4, 2. Писац не каже да је Филип припојио Пеонију Македонији, већ да је после победе „приморао то племе да се потчини Македонцима“ (…ἡνῴκασε

није прикључена Македонији, и даље је поседовала властите краљеве који су имали сопствену војну силу и чак ковали сребрни новац. Зависност према Македонији се огледала у плаћању годишњег данка (чију висину не знамо) и учешћу Пеонаца у војним походима македонских краљева. Исти однос је постојао и за време Александра Великог, када су Пеонци дали један коњички одред за краљев азијски поход.¹⁴ Однос између Македоније и Пеоније после Александрове смрти мање је јасан. Фрагмент једног позног историчара (Дексип Атињанин) наводи на помисао да владари Пеоније у време Вавилонског споразума више нису примали наређења од Антипатра.¹⁵ Да ли је Пеонија признавала власт Касандра (316–297) или Деметрија Полиоркета (294–287)? Често се претпоставља да јесте али, поново, само по аналогiji са ситуацијом у време Филипа и Александра. Не само да добре изворне потврде нема већ постоје и снажни аргументи против те тврдње.¹⁶ Да је Лисимах владао Пеонијом, бар

τὸ ἔθνος πεῖθαρχεῖν τοῖς Μακεδόσιν). Уп. N. G. L. Hammond, G. T. Griffith, *A History of Macedonia II: 550–336 BC*, Oxford 1979, 212–213; I. R. Merker, *The Ancient Kingdom of Paionia*, 43–44.

¹⁴ Diod. XVII 8, 1 говори о покушају одметања Пеонаца после убиства краља Филипа, који је Александар енергично зауставио. Пеонски одред и његов заповедник Аристон се не спомињу често у изворима о Александровом походу, али вид. Curt. IV 24–25 (Аристон и Пеонци јуришају на персијску коњицу у бици код Гаугамеле, Аристон убија персијског заповедника Сатропата); Plut. *Alex.* 39, 2–3 (Аристон тражи од Александра награду за убиство персијског заповедника); Arr. I 14, 1 (пеонска коњица је са Филотом, на десном крилу, у бици на Гранику); II 7, 5 (Александар, у говору упућеном војсци пред битку код Иса, убраја Пеонце међу најратоборније варваре у Европи); III 8, 1 (пеонска коњица као претходница македонске војске пред битку код Гаугамеле); III 13, 4 (Александар шаље Аристона и Пеонце против Скита у бици код Гаугамеле).

¹⁵ FGH II A, 100, F8, 3: Ἀντίπατρος δὲ ἐπὶ πᾶσι Μακεδόσι καὶ Ἑλλήσι καὶ Ἰλλυριοῖς καὶ Τριβαλλοῖς καὶ Ἀγρίασι καὶ ὅσα τῆς Ἠπείρου ἐξέτι Ἀλεξάνδρου στρατηγὸς αὐτοκράτωρ ἐτέτακτο. У списку су Македонци, Хелени, Илири, Трибали, Агријани, па чак и део Епира, али Пеонаца нема.

¹⁶ Диодоров податак (Diod. XX 19, 1) о томе да је Касандар помогао пеонском краљу Аудолеонту у борби против Аутаријата не имплицира, како се то понекад тврди, да је између двојице владара постојала нека врста „вазалног“ односа (уп. Just. XV 2, 1–2, где се види да је Касандар страховао и за безбедност Македоније). У тренутку када су дијадоси узели краљевске титуле (306/305. г. п.н.е.), и Аудолеонт је осетио потребу да обзнани свој краљевски статус. Промена се види из неких његових ковања, која после 306. г. п.н.е. одступају од раније пеонске традиције и почињу да имитирају новац Александра Великог: поред имена сада је ту и краљевска титула, што на ранијим ковањима није био случај (легенда ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΥΔΩΛΕΟΝΤΟΣ): B. V. Head, *Historia Numorum: A Manual of Greek Numismatic*, Oxford 1911, 237; I. R. Merker, *The Ancient Kingdom of Paionia*, 47; O. Mørkholm, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336–188 B.C.)*, Cambridge 1991, 83; Е. Павловска, *Монетниште на Пајонија од нумизмајичкајна збирка на НБМ, Скопје* 2008, 22–23, 39–40. Из атинских натписа се види да је Аудолеонт био независан и утицајан владар почетком III века п.н.е. У IG II² 654, р. 12–13 он је наведен као Παίωνων βασιλεὺς [Α]ῦδωλ[έω]ν. Атињани, захвални за помоћ у житу, послату током опсаде града од стране Деметрија Полиоркета 287. г. п.н.е., дали су краљу грађанско право, за њега и потомке, златни венац и почасну статуу на самој атинској агори (IG II² 654, 655). Једна од Аудолеонтових кћери постала је супруга краља Пира (Plut. *Pyrrh.* 9, 1).

накратко, претпоставља се на основу двеју анегдота које читамо код Диодора и Полијена.¹⁷ У облику у којем су дошле до нас оне су све само не веродостојне (подсећају на народне приче), али постоји могућност да је у њима сачувано сећање на Лисимахово историјско освајање Пеоније.

Али убрзо, а најдаље после келтске најезде на Балкан, Пеонија је као краљевина обновљена. Знамо за имена још два пеонска владара у III веку п.н.е. – Леона и Дропиона. Обојица су ковали новац а Дропион је оставио трага и у наративним изворима и у епиграфском сведочанству.¹⁸ Антигон Гоната је владао Македонијом готово четири деценије, па ипак сачувани извори не говоре ништа о походима против Пеонаца, Дарданаца или уопште о било каквом ангажовању овог краља на северним границама Македоније.¹⁹

Далеко је исправније повезати оснивање Пеоније са Антигоном Досоном (229–221), краљем за кога *јоуздано знамо* да је ратовао у овим крајевима, да је освојио део Пеоније и да је одбрану северних граница Македоније видео као приоритет, бар у првим годинама своје владавине. При свему томе, овај краљ није дошао у Пеонију због Пеонаца, већ због Дарданаца. Да бисмо разумели зашто, потребно је да се најпре вратимо у последње године владавине злосрећног Деметрија II (239–229). Двојни савез Етолаца и Ахајаца озбиљно је угрозио македонску превласт у Грчкој и македонски краљ је ангажовао све своје снаге у борби против ове претње. У почетку, он је имао успеха. Око 236. године п.н.е. македонска војска је у муњевитом налету преотела Беотију од Етолаца, док је један македонски заповедник (истовремено?) нанео пораз Аратовим Ахај-

¹⁷ Diod. XXI 13 говори о скривеном благу пеонског краља Аудолеонта, којег се докопао Лисимах или неки други краљ Тракије захваљујући издаји Аудолеонтовог пријатеља Ксермодигеста. Polyae. IV 12, 3 приповеда како је Лисимах довео пеонског краљевића Аристона у Пеонију да преузме своје наслеђе. Док се краљевић купао у реци Арисби (саставни део церемоније проглашења краља) и док је краљевска гозба била у припреми, Лисимах је наредио својим људима да узму оружје. Аристон је на време уочио издају, зајахао коња и побегао Дарданцима, остављајући Лисимаха у поседу Пеоније.

¹⁸ J. Pouilloux, Dropion, roi des Péones, *BCH* 74 (1950), 22–32; I. R. Merker, *The Ancient Kingdom of Paionia*, 50–52. У *Syll.*³ 394 (=I. *Olympia* 303), р. 3–4, Дропион се назива „оснивачем савеза Пеоњана“ (κτίστην τὸ κοινὸν | τῶν Παϊόνων). Паусанија је у II веку н.е. видео бронзану главу бизона, коју је краљ Дропион послао као заветни дар у Делфе (Paus. X 13, 1). Палеографски и језички груб натпис на златној траци са наводном посмртном маском краља Дропиона, откривен у околини Тиквеша (И. Микулчић, В. Соколова, Икона на кралот Дропион, *Macedoniae Acta Archaeologica* 11 (1987–89), 103–110), вероватно је модеран фалсификат (уп. *SEG* XL 560). За новац Леона и Дропиона, вид. В. V. Head, *Historia Numorum*, 237–238; I. R. Merker, *The Ancient Kingdom of Paionia*, 49–52; Е. Павловска, *Монетнишће на Пајонија*, 24–25, 40–41 (кат. бр. 115–221); Е. Pavlovska, *The Coinage of the Paeonian kings Leon and Dropion*, у: N. Holmes (ed.), *Proceedings of the XIVth International Numismatic Congress, Glasgow 2009*, Glasgow 2011, 319–329.

¹⁹ F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena*, 111–112 (уп. и 111, нап. 43).

цима.²⁰ У наредним годинама, међутим, нова претња на северу приморава краља да се више ангажује на тој страни и да постепено занемари Грчку. Када су, око 232/231, Епирци затражили помоћ против етолских напада, Деметрије није био у прилици да је пружи. Уместо тога је предложио илирском краљу Агрону да крене на југ, нудећи му новац за трошкове операције.²¹ Тиме је покренут судбоносни ланац догађаја који ће довести до прве римске интервенције на Балкану. Оскудни извори не допуштају да се детаљније говори о овим догађајима. Сазнајемо само да су непријатељи били Дарданци, да су све агресивније упадали у Македонију из Пеоније, и да краљ није успео да их заузда. Последњи догађај Деметријеве владавине за који чујемо је пораз Македонаца у великој бици са Дарданима које је предводио извесни Лонгар, за кога се обично претпоставља да је био дардански краљ, мада извори то не тврде. Деметрије II је у току ових догађаја умро, а неки модерни историчари претпостављају да је погинуо у борби.²²

Још од времена илирског краља Бардилиса једно балканско племе није постигло такав успех у борби против Македонаца. Да су Дарданци били у пуној снази, а у великом покрету ка југу, види се и из тога што су угрозили и Теутино краљевство, у време када је оно и само било на врхунцу моћи: две илирске армије послате у Епир 230. године п.н.е. опозване су како би биле употребљене против Дарданаца, који су напали краљевство са севера, и на чију су страну неки од Теутиних поданика већ прешли.²³ У тренутку смрти Деметрија II његов наследник Филип је био малолетан. Власт је уместо њега преузео Антигон Досон, син Деметрија Лепог, Гонатиног полубрата.²⁴ Опасност од Дарданаца била је толика да је Досон у почетку морао да занемари све што се дешавало у Грчкој, а ову заузетост македонских владара су њихови непријатељи добро искористили. Арат из Сикиона је методично уклањао последња македонска упоришта и македонске савезнике из пелопонеских градова.²⁵ Македонске трупе су се повукле из Беотије, која се ускоро придружила Ахајском савезу.²⁶ Атињани су поткупили најамнике

²⁰ Plut. *Arat.* 33, 1–2.

²¹ Polib. II 2.

²² Liv. XXXI 28, 1–2; Trog. *Prolog.* 28. Уп. N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *A History of Macedonia III*, 336, нап. 1.

²³ Polib II 6.

²⁴ Polib. XX 5, 7; Plut. *Aem.* 8, 3.

²⁵ Поред низа мањих градова, Мегалепол је уведен у Ахајски савез 235. г. п.н.е. (Plut. *Arat.* 30, 1–2) а 229. п.н.е. Арг и Егина (Plut. *Arat.* 34, 5; 35. 1–4); уп. Polib. II 44.

²⁶ Да су Беотјани постали савезници Ахајаца види се из *Syll.*³ 519, уклесаног неколико година касније. Раскид са Македонијом је очигледан и из савеза са Фокијанима (IG IX 1, 98), у овом тренутку такође македонским непријатељима, и из зајма који су

у македонској служби и ослободили своју земљу.²⁷ Чак је и у Тесалији избила побуна, што су искористили Етолци.²⁸ Укратко, македонска превласт у Грчкој, коју је Гоната обновио уз велике напоре, урушила се у потпуности. Детаље о рату који је уследио на северној граници не знамо, изузев да је Антигон брзо мобилисао снаге и поразио Дарданце негде северно од Македоније.²⁹ У овом тренутку је највероватније и донета одлука о оснивању Антигоније на Вардару.

Важно је указати на још једну појединост: неспомињање Пеонаца као учесника у овим догађајима. Док је постојала независна пеонска држава, нема ни помена о дарданској претњи на македонским границама.³⁰ Информације о Пеонцима нагло престају после 240. године п.н.е. Нема више пеонских ковања, пеонски краљеви се више на јављају у грчким натписима или наративним изворима. Неколико година после овог мистериозног „нестанка“ пеонске државе из извора, почиње директан дардански притисак на Македонију. У светлу ових чињеница, претпоставке о Гонати, Досону или Филипу V као о краљевима који су окончали независност Пеоније не чине се утемељеним. Исправније је претпоставити да је Пеонија пала пред навалом Дарданаца. Освајање Пеоније, која није била

беотски градови дали Атињанима (*IG VII 1737–38, 2405–06*), ради исплате најамника у македонским гарнизонима у Атици, уп. нап. 24.

²⁷ Plut. *Arat.* 34, 3–4; Paus. II 8, 6. Вид. Ch. Habicht, *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge MA – London 1997, 173–174.

²⁸ Вид. нап. 29.

²⁹ Just. XXVIII 3, 14; Frontin. *Strateg.* II 6, 5.

³⁰ У западној историографији је и даље раширено изједначавање ранијих илирских непријатеља Македоније са Дарданцима, иако за то антички извори не пружају никакву основу. Ова идеја потиче од Дројзена (Johann Gustav Droysen, 1808–1884; вид. J. G. Droysen, *Kleine Schriften zur alten Geschichte I*, Leipzig 1893, 89) а у XX веку је Хамонд (Nicolas L. G. Hammond, 1907–2001) био њен најгласнији заступник (вид. N. G. L. Hammond, *The Kingdoms of Illyria circa 400–167 B.C.*, *The Annual of the British School at Athens*, 41 (1966), 239–253). Не улазећи у дубљу дискусију на овом месту и остављајући то за посебан рад, морам истаћи да се непријатељи који са севера и запада угрожавају Македонију у IV веку п.н.е. у изворима никада не називају Дарданцима, већ само Илирима или илирским краљевима. У вези са македонском историјом IV века п.н.е. Дарданци се помињу свега два пута: када их је Филип II (између 346. и 340. п.н.е.) претворио у једно од потчињених племена (Just. VIII 6, 2–3) и 336. г. п.н.е., која су размишљала о побуни али их је Александрово чврсто држање привело послушности (Just. XI 1, 6). Извори праве јасну разлику изједначавања Дарданаца и Илира врло је убедљиво полемисала Фанула Папазоглу, вид. F. Papazoglou, *Les origines et la destinée de l'État illyrien : Illyrii proprie dicti*, *Historia* 14–2 (1965), 143–179; Ф. Папазоглу, Илирска и дарданска краљевина, у: *Илири и Албанци*, Научни скупови САНУ 39, Одељење историјских наука књ. 10, Београд 1988, 145–171 (=F. Papazoglou, *Iz istorije antičkog Balkana. Odabrane studije*, Beograd 2007, 64–90). Уп. и F. Papazoglou, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*, 104–112.

ни мало ни безначајно старобалканско краљевство, било је предуслов за дарданске упаде у Македонију.

Дакле, извори нам дају следеће елементе за тумачење:

1. Дарданци су око 235–230. п.н.е., вероватно по први пут у својој историји, угрозили Македонију.
2. Македонци су у овој борби претрпели и један већи пораз, битку у којој је можда и сам краљ изгубио живот.
3. Дардански напади су дошли из Пеоније, али се пеонски краљеви и њихова држава не спомињу – нестали су пре тога.
4. Следећи македонски краљ Антигон Досон је, занемарујући друге проблеме, потукао Дарданце.
5. Потискујући нападаче на север, Досон је запосео део јужне Пеоније.
6. У овој области је у римско доба постојао град Антигонија.

Поставља се питање: зашто је одбрамбена акција укључила и померање граница и да ли је оснивање града у вези с тим?

Како извори не дају директан одговор, неопходно је у помоћ позвати историјске аналогije (овај пут ваљане). Чак и када је Македонија била на врхунцу моћи, њени краљеви су се суздржавали од великих анексија у земљама северно и западно од њених традиционалних граница. Амбиције македонских краљева су лежале на југу и истоку, док је илирској и пеонској граници посвећивана пажња у оној мери у којој је то захтевала безбедност саме Македоније. Евентуална експанзија у овим областима била је врло ограничена и није за собом имала широке политичке, економске или друге освајачке мотиве, већ је била вођена стратешким и одбрамбеним разлозима. Филип II је 358. године п.н.е. напао и победио Пеонце, а затим је нанео застрашујући пораз и Бардилисовим Илирима.³¹ У оба случаја краљ је био у прилици да својој земљи прикључи велике спољне области, али се уместо тога задовољио врло умереним ширењем. Македонска територија је проширена ка северу и северозападу али се зауставила већ на Лихнидском језеру.³² Нова граница је врло пажљиво одабрана, уз вођење рачуна о свим детаљима локалне географије, како би се створила што непроходнија баријера за будуће нападе из Илирије. „Он [Филип] је одбацио оно што би се на први поглед чинило природном границом, планински ланац Перистера [Баба планина] источно од Преспанског језера, већ је отишао даље, преко следећег паралелног планинског ланца до источне обале Лихнидског (Охридског) језера... Ово територијално проширење је до-

³¹ Diod. XVI 4, 3–7; Just. VII 6, 7; Front. *Strateg.* II 3, 2.

³² Diod. XVI 8, 1.

вело до револуције у систему одбране македонског краљевства.³³ На овој линији створен је појас нових утврђења, која нису искључиво стајала на самој граници, већ су се пружала до извесне мере у дубину.

Корист од овог померања граница постала је очигледна у следећој генерацији, када се Александар враћао из подунавског похода, а два илирска краља, Клит и Глаукија, удружили снаге ради упада у Македонију. У тренутку када је Александар био близу земље Агријана, стигле су вести о Клитовој побуни (он је до тада био потчињен македонском краљу) и његовом савезу са Глаукијом, краљем Тауланата. Македонски владар је похитао ка југу, у области Орестида, само да би открио да нападачи још нису ни ушли у Горњу Македонију. Глаукија је каснио а Клит се мучио да пробије спољни зид македонске одбране, који је Филип изградио. Илири су успели да заузму Пелион (Πέλλιον), најјаче утврђење у пограничној области, али ова и друге опсадне операције одузеле су им превише времена.³⁴ Александар се појавио с војском и одлучујућа битка није вођена у Горњој Македонији, као што је то било у време Филипа II, већ на западној ивици Десиратиде, у околини Пелиона.³⁵

Добру аналогију догађајима с почетка Досонове владавине налазимо и деценију касније. Упркос Досоновим напорима, дардански проблем био је само ублажен, не и трајно решен. Филип V је 217. године п.н.е. напао Дарданце у Пеонији. Поход је био успешан, краљ

³³ N. G. L. Hammond, *The Macedonian State: Origins, Institutions and History*, Oxford 1989, 107–108: “He rejected what might have seemed the natural frontier, namely the Peristeri range east of the Lake Prespa, and went beyond the next parallel range to the eastern shore of Lake Lychnitis (L. Ochrid)... This territorial expansion revolutionized the defense system of the Macedonian kingdom.”

³⁴ Arr. *Anab.* I 5, 5 преноси да је „Клит тај град запосео, као најјаче утврђење у покрајини“ (Ταύτην γὰρ κατείληφει ὁ Κλεῖτος ὡς ἐχυρωτάτην τῆς χώρας...). Глагол καταλαμβάνω у плусквамперфекту у овом контексту значи да је Клит заузео тај град пре доласка Македонаца, не да га је држао давно пре, нијанса која се у нашим преводима Аријана углавном испушта (Стахуљчев превод: „Тај је град Клит држао у својим рукама као најбоље утврђен у тој земљи.“ Превод Дејана Ацовића је готово идентичан: „Тај је град Клит држао у својим рукама као најбоље утврђени град у земљи.“). Да је Клит освојио македонски Пелион мислио је још W. W. Tarn, *Alexander the Great I*, Cambridge 1948, 6. Ово је оспорио Николас Хамонд (N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *A History of Macedonia III*, 41, нап. 1) који је сматрао да се град (о чијој локацији и даље не постоји сагласност) налазио изван граница Македоније, и да га је Клит отео од неког локалног илирског племена које је одлучило да пружи отпор његовој војсци. Хамондов став почива на сагласности античких писаца да Пелион лежи негде у Десаратиди а не у Горњој Македонији, што је тачно, али заправо неважно за ову дискусију. Управо је Филип II померио македонску границу изван традиционално македонских области. Уколико се покаже да је Пелион био на македонској граници или унутар ње, његово утврђивање би требало приписати краљу Филипу. Поражена Клитова је војска у току повлачења спалила Пелион.

³⁵ Arr. *Anab.* I 5–6. N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *History of Macedonia III*, 40–48.

је освојио северну Пеонију и њен највећи центар, утврђени град Билазору (Βυλάζωρα). Полибије прецизно наводи краљеве мотиве за овај подухват: „У исто ово време краљ Филип је освојио Билазору, највећи град Пеоније, веома повољно смештен за упаде из Дарданије у Македонију. Његовим освајањем се скоро решио дарданске опасности, јер Дарданци више нису могли тако лако упадати у Македонију кад је Филип једном освојио поменути град а с њим и прилазе Македонији.“³⁶ (прев. М. Рицл). Видимо да су и његови мотиви били стратешко-одбрамбени: запоседање и утврђивање снажне географске баријере, која би играла улогу препреке даљим дарданским упадима.³⁷ И само померање границе на север пружало је већу безбедност централним македонским областима. Мада то није била основна намера, овај поход је пружио прилику и за стабилнији и трајнији развој пеонске Антигоније, која више није била погранична тврђава. Билазора и друга утврђења у околини постала су од тог времена носиоци македонске пограничне одбране. Све то никако није значило крај упадима Дарданаца у Македонију, али сада су имали далеко тежи задатак и њихови напади често долазе са североистока, заобилазећи северни одбрамбени систем. Филип V је и касније показивао бригу за ово гранично подручје у Пеонији, настојећи да га колонизује становништвом из егејског приморја.³⁸

Антигон Досон као оснивач Антигоније у Пеонији једино је објашњење у потпуном складу са доступним изворима и валидним историјским аналогијама. Антигон Гоната није, по свему што знамо, деловао на простору Пеоније. С друге стране, није незамисливо да би и Филип V могао бити оснивач града – у том случају град је именован по његовом претходнику. Такав поступак није без аналогија у хеленистичкој историји, али то објашњење је ипак мало вероватно. Да је Филип стајао иза овог подухвата, сва је прилика да се град не био звао Антигонија и да би лежао доста северније. На крају, може се издвојити још један, макар и посредан, аргумент у прилог Досоновог оснивања Антигоније. Изузев Персеја, чија је

³⁶ Polyb. V 97, 1–2: Κατὰ δὲ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς Φίλιππος ὁ βασιλεὺς κατελάβετο Βυλάζωρα, μεγίστην οὖσαν πόλιν τῆς Παιονίας καὶ λίαν εὐκαίρως κειμένην πρὸς τὰς εἰσβολὰς τὰς ἀπὸ τῆς Δαρδανικῆς εἰς Μακεδονίαν, ὥστε διὰ τῆς πράξεως ταύτης σχεδὸν ἀπολελύσθαι τοῦ φόβου τοῦ κατὰ Δαρδανίους: [2] οὐ γὰρ ἐτι ῥᾶδιον ἦν αὐτοῖς ἐμβάλειν εἰς Μακεδονίαν κρατοῦντος Φιλίππου τὼν εἰσόδων διὰ τῆς προειρημένης πόλεως.

³⁷ Уздржаност I. R. Merker–a, *The Ancient Kingdom of Paionia*, 53 (“In any case, Philip V seized Bylazora in 217. Unfortunately we do not know the circumstances, nor do we know from whom he seized the city.”) ми се чини непотребном. Полибије нам даје сасвим довољно информација о околностима: Билазору су држали Дарданци и Филип V је град отео од њих, како би осигурао македонску границу. Уп. N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *A History of Macedonia III*, 385–386.

³⁸ Polib. XXIII 10, 4; Liv. XL 3, 3–4. Полибије је овде врло пристрасан у тумачењу околности и краљевих мотива.

владавина протекла у сенци римске претње и окончала се трагично, сви припадници династије Антигонида у Македонији су оснивали градове и давали им династичка имена.³⁹ Ако бисмо Антигонију у Пеонији приписали другом владару – за шта, као што смо видели, добри разлози не постоје – Досон би стајао по страни, као једини припадник династије који се није одважио на тај политички и идеолошки значајан корак.⁴⁰

БИБЛИОГРАФИЈА

- W. L. Adams, *Alexander's Successors to 221 BC*, у: J. Roisman, I. Worthington (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Oxford 2010, 208–224.
G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkley 1995.
J. G. Droysen, *Kleine Schriften zur alten Geschichte I*, Leipzig 1893.
R. M. Errington, *A History of Macedonia*, Berkley – Los Angeles, 1990.
J. J. Gabbert, *Antigonos II Gonatas: A Political Biography*, London – New York 1997.
Ch. Habicht, *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge MA – London 1997.
N. G. L. Hammond, The Kingdoms of Illyria circa 400–167 B.C., *The Annual of the British School at Athens*, 41 (1966), 239–253.
N. G. L. Hammond, *The Macedonian State: Origins, Institutions and History*, Oxford 1989.
N. G. L. Hammond, G. T. Griffith, *A History of Macedonia II: 550–336 BC*, Oxford 1979.
N. G. L. Hammond, F. W. Walbank, *A History of Macedonia III: 336–167 B.C.*, Oxford 1988.
B. V. Head, *Historia Numorum: A Manual of Greek Numismatic*, Oxford 1911.

³⁹ Деметрије I је градитељ велике луке Деметријаде у Тесалији (Strab. IX 5, 15; Plut. *Demet.* 53, 3; Steph. Byz. sv. *Δημητριάς* (1)); Антигон Гоната је основао Антигонију на Халкидику (вид. нап. 2) а можда и Стратоникеју на истом полуострву (Ptol. III 12, 9); Деметрије II је основао Филу у Македонији (Liv. XLIV 8, 9; Steph. Byz. sv. *Φίλα*: πόλις Μακεδονίας, κτίσμα Δημητρίου τοῦ Ἀντιγόνου παιδός, τοῦ Γονατᾶ καλουμένου...) а можда и једну Деметријаду коју помиње само Стефан Византинац (Steph. Byz. sv. *Δημητριάς* (2): πόλις Μακεδονίας); Филип V је основао Филиполис на месту разорене фтиотидске Тебе (Polib. V 100), можда и Филиполис у Тесалији (Liv. XXXIX 25, 3), а свакако град Персеиду у Пеонији (Liv. XXXIX 53, 14–16). Због специфичних околности, Персеј није имао времена и могућности да овом низу краљевских градова дода свој. За ове градове, вид. V. Tschirikower, *Die hellenistischen Städtegründungen*, 2–4; F. Papazoglou, *Les villes*, 115–116, 304–305, 323–326, 419–420, 432–433; G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 92–94, 99–101.

⁴⁰ Поред града на Вардару, једино насеље које је понело Досоново име је Антигонија у Аркадији (преименована Мантинеја), мада се у овом случају он не може сматрати оснивачем (уп. *IG V 2*, 263) – град је тако назван њему у част (Plut. *Arat.* 45, 4–6; уп. Paus. VIII 8, 12); вид. F. Böhle, *RE* sv. *Mantineia*, 1291, 1330; V. Tschirikower, *Die hellenistischen Städtegründungen*, 6; G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 123–124; M. P. Maher, *The Fortifications of Arcadian City-States in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 2017, 216.

- G. Hirschfeld, *Antigoneia* 4, y: G. Wissowa, (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I*, Stuttgart 1894, 2045.
- M. P. Maher, *The Fortifications of Arcadian City-States in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 2017.
- I. R. Merker, The Ancient Kingdom of Paionia, *Balkan Studies* 6–1 (1965), 35–54.
- O. Mørkholm, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336–188 B.C.)*, Cambridge 1991.
- F. Papazoglou, Les origines et la destinée de l'État illyrien: Illyrii proprie dicti, *Historia* 14–2 (1965), 143–179.
- F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine*, Paris 1988.
- F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba: Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi*, Beograd 2007.
- Ф. Папазоглу, Илирска и дарданска краљевина, у: *Илири и Албанци*, Научни скупови САНУ 39, Одељење историјских наука књ. 10, Београд 1988, 145–171.
- Ф. Папазоглу, *Македонски градови у римско доба*, Скопје 1957.
- F. Papazoglu, *Iz istorije antičkog Balkana. Odabrane studije*, Beograd 2007.
- E. Pavlovska, The Coinage of the Paeonian kings Leon and Dropion, y: N. Holmes (ed.), *Proceedings of the XIVth International Numismatic Congress, Glasgow 2009*, Glasgow 2011, 319–329.
- L. Robert, Ἀντιόει, *Revue des Etudes Grecques* 47 (1934), 31–36.
- W. W. Tarn, *Alexander the Great I*, Cambridge 1948.
- W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas*, Oxford 1913.
- V. Tscherikower, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927.
- F. W. Walbank, Macedonia and Greece, y: F. W. Walbank, E. A. Astin, M. W. Frederiksen, R. M. Ogilvie, *The Cambridge Ancient History VII–12: The Hellenistic World*, Cambridge 1984, 221–256.
- E. Павловска, *Монејиите на Пајонија од нумизмајичка збирка на НБРМ*, Скопје 2008.

Nemanja Vujčić
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
nemanja.vujcic@f.bg.ac.rs

ANTIGONUS DOSON AND THE CIRCUMSTANCES OF THE FOUNDATION OF ANTIGONEIA IN PAEONIA

Summary

Among the ancient cities of the Balkan Peninsula, classical sources mention one called Antigoneia (Ἀντιγόχεια) in Paeonia, on the Axios river. Rare references by the Greek and Roman writers contain no information on the exact time, location or the circumstances of the foundation of this city. Apart from the fact that the city existed

during the Roman Imperial age and that it was located somewhere in the southern part of Paeonia, everything else is unclear and debatable. Dynastic name as well as other analogies point to the conclusion that it was a Hellenistic, i.e. royal city, named after some monarch or after a member of a royal family. Most scholars today still accept the hypothesis of William Woodthorpe Tarn (1869 – 1957), who claimed that it is a settlement founded by Antigonus I Gonatas (277 – 239) after his (entirely hypothetical) conquest of Paeonia. Some researchers, namely Irwin R. Merker and Fanoula Papazoglou viewed Antigonus II Doson (229 – 221) as the more likely founder of this city, but their opinion failed to make a serious impact on the majority of scholars.

Tarn elaborated his hypothesis about Gonatas' conquest of Paeonia and the foundation of a city in a surprising level of detail, in spite of lack of any support in the extant sources. The argument is actually circular, and this can be seen both in the works of Tarn and his followers: the conquest of Paeonia is deduced from the existence of a city named Antigoneia, and the city is attributed to Antigonus I because "we know" that he conquered Paeonia. However, at the time Tarn was writing his monograph on Antigonus Gonatas, it was at least possible to claim that Paeonia could have been under direct Macedonian rule. This is no longer the case, and the steady increase in relevant epigraphical and, especially, numismatic finds makes any such view unacceptable. Expect, perhaps, for a short time in 280s, when it may have been a part of the kingdom of Lysimachus, and during the anarchy caused by the Celtic invasions of 279/278 BC, Paeonia was an independent and comparatively large and important political entity in the Central Balkans throughout the first half of the 3rd century BC. During this time, we know the names of four kings, and these rulers are documented by the Classical writers, by the Greek epigraphical record and by their own abundant coinage. Only after 240 BC coinage of the Paeonian kings ends, exactly at the time when Dardanians make their first documented appearance on the northern borders of Macedonia.

So far as we know, Antigonus Gonatas was not active in Paeonia, nor anywhere else along the northern border of Macedonia. Therefore, it is much more plausible to attribute Antigoneia in Paeonia to his namesake, for whom we have positive evidence of involvement in this region. Antigonus II Doson began his rule in a time of crisis, when Macedonian hegemony in Greece collapsed while Macedonian homeland itself was threatened by the increasingly aggressive Dardanians. Doson's predecessor, Demetrius II, died at the height of this crisis, shortly after Macedonians lost a large pitched battle against Dardanians. While details are lacking, available sources tell us that Doson immediately and successfully rallied his forces against the invaders, seizing the southern part of Paeonia in the process. The decision to found a new settlement was probably made at this very moment.

If this interpretation is correct, the defensive measures involved an expansion of the kingdom's borders into Paeonia, and the establishment of at least one (more likely several) fortified settlement in the newly acquired region. Actions analogous to this can easily be found in the Macedonian history, both before and after the reign of Doson. After inflicting a crushing defeat on the Illyrian army of Bardylis in 358 BC, Philip II was in the position of annex vast regions to the north and west of his kingdom. Instead, he was satisfied with a modest but strategically well conceived expansion that served to improve the safety and defense of the Upper Macedonia. The value of this new defense system became apparent one generation later, when Illyrian

kings Cleitus and Glaucias made an attempt to invade Upper Macedonia. Similarly, after the death of Antigonos Doson, his successor Philip V led a vast military expedition into Paeonia (217 BC). This time, the norther part of Paeonia was annexed, including the important fortress–town of Bylazora. According to Polybius (5.97.1–2) this action was defensive in nature, aimed at foiling further Dardanian raids by creating a new fortified frontier. This also had an impact on the settlement founded by Doson. Although it was created to serve as the main stronghold in the system of defense of the northern border, Antigoneia in Paeonia maintained this role for little over a decade. After the border was once again pushed to the north, Antigoneia was removed from the zone of immediate Dardanian threat, thus obtaining opportunity for a more stable and peaceful development.

Keywords: Antigoneia, Paeonia, Macedonia, Dardanians, Antigonos Doson, the Hellenistic polis.

Зоја Бојић

Универзитет Новог Јужног Велса

Сиднеј, Аустралија

ФИЛОСОФСКИ ПОЈМОВИ У ДЕЛИМА АНТИЧКИХ ИСТОРИЧАРА УМЕТНОСТИ И ПИТАЊЕ КАТАРЗЕ

АПСТРАКТ: Антички историчари уметности су писци који су велики део својих литерарних дела посветили ликовним уметностима. То су Витрувије (*О архитектури*, 1. век старе ере), Плиније Старији (делови *Историја природе*, 1. век наше ере), Филострат Старији (*Слике*, 2. или 3. век наше ере), Филострат Млађи (*Слике*, 3. век наше ере) и Калистрат (*Описи [скулптура]*, 3. или 4. век наше ере). Њиховим књижевним делима заједнички су тема, мисао да су ликовне уметности и уметничка пракса вредни истраживања и писања, и директно или индиректно дефинисање појмова релевантних за ликовне уметности. Са једне стране то су бројни и различити појмови ликовне праксе. Са друге стране, то су појмови оних философских концепција које су неизоставна основа две касније установљене дисциплине – естетике и историје уметности. Међу њима су питање подражавања природе, питање стварног творца уметничког дела и питање чина стваралаштва. У сачуваним античким философским списима ти философски појмови су бивали дефинисани примерима из поезије и драмског песништва а не примерима из ликовних уметности.

У овом раду се истражује начин на који су антички историчари уметности пионирски дефинисали тада постојеће појмове философских концепција у ликовним уметностима. Као последица анализе дефиниција ових појмова у делима античких историчара уметности израња једна синтеза античке естетичке мисли у ликовном стваралаштву. Међутим, целовитости такве синтезе недостаје помињање, дефинисање или примена једног од кључних појмова, катарзе. У овом раду испитују се узроци изостављања појма катарзе у античкој историји уметности.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: антички историчари уметности, ликовне уметности, античка естетика, мимеза, ауторство, инспирација, катарза.

Уметност европске антике до нас је дошла фрагментарно, будући да је велики број ликовних дела грчке, хеленистичке и римске уметности нестао у вихорима историје. О многим таквим делима, уметницима који су их створили, ктиторима и наручиоцима, трговцима и аукционарима, колекционарима, збиркама и јавном излагању тих дела сазнајемо од античких историчара уметности. Од њих сазнајемо и то да су многа ликовна дела европске антике стварана са одређеном наменом, на пример у религијске, практичне или декоративне сврхе, али и да су многа дела стварана без такве сврхе, већ су сама себи била циљ, и да су на тај начин посматрана, доживљавана и разматрана.¹ Међу философским појмовима које су формулисали или антички философи налазе се кључни појмови касније дефинисане естетике.² То су, између осталих, појам мимезе, односно питање подражавања природе у књижевном и сценском делу; ауторство, односно питање стварног творца уметничког дела; и појам инспирације, односно питање чина стваралаштва. У сачуваним списима философа као што су Платон (427–347. старе ере) и Аристотел (384–322. старе ере), ови појмови се односе на књижевно и сценско стваралаштво а не на ликовне уметности.

МИМЕЗА

Појам мимезе уводи Платон у својој *Држави*,³ 10, који он илуструје пишући о форми стола, столу и представи стола. О релевантним појмовима илузије и инспирације расправља у свом делу *Ијон*.⁴ Аристотел у својој *Поеџици* даје дефиницију трагедије⁵ која се заснива на појму мимезе, пишући о томе да је трагедија подражавање одређене радње, о чему ће бити више речи касније у овом тексту.⁶

Дефиниције мимезе у античкој историји уметности налазе се у списима неколико аутора, који су писали специфично о ликовним

¹ Зоја Бојић, *Антички историографи уметности* и Калистрат *О скулптури*, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2017. Рад је саопштен на 11. скупу друштва за античке студије Србије 17. 12. 2017.

² Зоја Бојић, *Антички историографи уметности* и Калистрат *О скулптури*, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2017, *passim*.

³ Платон, *Држава*, превод Албин Вилхар и Бранко Павловић, Предговор Вељко Кораћ, Објашњења и коментари Бранко Павловић, БИГЗ, Београд, 2003.

⁴ Платон, *Ијон*, у: *Ијон, Гозба, Федар*, превод и коментар Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970.

⁵ Аристотел, *О ђесничкој уметности*, превод М. Н. Ђурић, штампарија КМ, Бојковић, Београд, 1935, VI глава, 1449b.

⁶ Неки истраживачи именују и комедиографа Аристофана (око 445. – око 385. старе ере) као писца који је говорио о појму мимезе у својим комедијама *Жабе* и *Тезмофоријазе*, Nickolas Pappas, "Mimēsis in Aristophanes and Plato", *Philosophical Inquiry*, 21: 61–78, 1989.

уметностима, Филострата Старијег,⁷ Плинија Старијег⁸ и Витрувија.⁹

Филострат Старији у Уводу за своје *Слике* каже:

Изум сликарства припада боговима – а сведочанство за ово на земљи су све шаре којима годишња доба обоје пејзаж, и појаве које видимо на небу, а најстарији изум и најсличнији природи је подражавање, а то су измислили мудраци, назвавши га или сликарством или скулптуром.

Овде се јасно види да Филострат Старији појам подражавања који се, како смо помињали, у философским списима односио на књижевно стваралаштво, везује (искључиво) за ликовне уметности.¹⁰ Да се појам подражавања природе односи на ликовне уметности, односно сликарство, потврђује Плиније Старији у XXXIV, 8:

Према Дурису, Лисип из Сикиона није био ничији ученик, већ је прво био радник у бронзи, а на прављење статуа га је навео одговор који је дао сликар Еупомп који је, када су га питали на кога од својих претходника намерава да се угледа, показао на гомилу света и одговорио да намерава да подражава Природу а не било ког уметника.

Витрувије помиње да је добра слика она која подражава предмете *не нарушавајући законе стварности* у VII, v, 3–4:

„Чињеница је да слике које не личе на стварност не треба да се хвал, па чак ни када су занатски одличне, нема никаквог разлога да се прогласе за добре ако не подражавају предмете не нарушавајући законе стварности.

У свом даљем тексту Филострат Старији разрађује дефиницију сликарства, 1.12 Босфор:

⁷ Филострат Старији, Филострат Млађи, *О сликарству*, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2013.

⁸ Плиније Старији, *О уметности*, избор текстова, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2011.

⁹ Витрувије, *О архитектури*, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2011.

¹⁰ Филострат Старији даље у свом тексту указује на разлике између приказивања драмске радње на сцени и приказивања исте те радње на слици. О тој разлици биће више речи даље у овом тексту.

Али је Филострат Млађи у свом Уводу записао: „у уметности сликања фигура линијама [је] приказано оно што ђесници описују речима, изједначавајући ликовну уметност и књижевност. И Калистрат у 2. О статуи бакханткиње, пишући о инспирацији, изједначава песника и вајара, Зоја Бојић”, *Антички историографи уметности* и Калистрат *О скулптури*, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2017.

Слика приказује ствари које постоје, ствари које се дешавају, и у неким случајевима и начин на који се дешавају, не вређајући истину разлогом за тако велики број представљених ствари, већ показујући праву природу ствари баш као да је сликар представљао само појединачну ствар.

Једноставнију дефиницију слике неколико векова раније понудио је Витрувије, VII, v, 1:

Слика је, у ствари, представљање предмета који стварно постоји или који може да постоји, на пример човек, кућа, лађа, или било шта друго према чијем одређеном и стварном облику може да се створи лик који личи на њега.¹¹

У писању неких од античких историчара уметности појављује се појам који прати појам мимезе. То је појам илузије у сликарству. Први је о овом појму писао Витрувије у VII, v, 3–4 у већ помињаном цитату у ком каже да ствари које *не ѿсѣјоје и не моџу да ѿсѣјоје и никад нису ни ѿсѣјојале* не треба да буду приказане у сликарству.

Код неких других од ових аутора појам илузије значи нешто друго. Филострат Старији у 1.28 Ловци пише:

Како сам се преварио! Завела ме је ова слика да помислим да ове фигуре нису насликане, већ да су стварни људи који се крећу и који осећају – у сваком случају, ја им довикујем као да могу да ме чују и замишљам да ми одговарају – а ти ниси ни писнуо да ме одвратиш од моје грешке пошто си и сам исто као и ја савладан овом варком и не можеш да је се ослободиш, као ни чуђења које је она изазвала.

У многим другим текстовима о сликама Филострат Старији исказује своје дивљење сликарима што су на слици приказали не само радњу и форме већ и мирисе и звуке, и указује на привидно тактилни квалитет ствари приказаних на сликама. Код њега илузија у сликарству значи хиперреалистично представљање ствари које постоје или које могу да постоје, да се изразимо Витрувијевим језиком. Таква илузија са једне стране представља пищев трик приликом обраћања својим читаоцима, са друге стране указује на пищев став о томе да сликарево опонашање природе треба да настоји да прикаже *сѣвари које ѿсѣјоје или које моџу ѿсѣјојати* у свој њиховој целовитости и да их дочара посматрачу и изван могућности медија слике.

¹¹ У овој дефиницији рефлектује се и један аспект Аристотелове дефиниција трагедије, односно његово помињање оне радње која се догодила или која је могла да се догоди, а коју трагедија подражава.

АУТОРСТВО

Питање ауторства, односно стварног творца уметничког дела, у античкој мисли превасходно се тицало књижевности. Хомер и Хесиод се обраћају музама, Платон у делу *Одбрана Сократова* говори о песницима који као теоманти стварају по (својој) природи.¹²

У античкој историји уметности појављује се појам уметника као творца уметничког дела. Недвосмислен илустративни пример ове мисли налазимо код Плинија Старијег у његовој Посвети:

... Желим да се на мене гледа на исти начин као и на оне који су створили нова дела у уметностима сликарства и скулптуре, о којима ће се наћи опис у овим књигама, а чија дела, иако су савршена да не можемо довољно да их се нагледамо, носе натпис који указује на привременост тих дела, као што је „Апел, или Поликлет, је правио ово“, на тај начин подразумевајући да је то дело само започето, односно да није завршено, и да је и даље несавршено, те да би уметник имао користи од критике коју би добио за своје дело и да би га поправио где год би то било потребно, само да га смрт није спречила.

... То што су уметници на својим делима исписивали такве натписе такође је изванредан знак скромности пошто тиме као да хоће да кажу да је то последње дело које ће икада направити, као да је оно још увек у раду у тренутку њихове смрти.

Ја мислим да постоје само три уметничка дела на којима је исписано „Тај и тај је направио ово,“ а о њима ћу говорити на одговарајућем месту.

Изгледа да је у овим случајевима уметник осетио савршено задовољство својим делом, а заиста су та дела затим код свих људи изазивала завист.

Код других античких историчара уметности наилазимо на традиционалнији став, ближи мисли о божанству као творцу ликовног уметничког дела. Филострат Млађи у свом опису слике 10. Пир или о Мижанима чак указује на ланац божанске инспирације описујући изглед насликаног Ахилејевог штита који је израдио Хефест и који је песнички описао Хомер, *Илијада*, XVIII, 478–606. Калистрат¹³ у 2. О статуи бакханткиње пише:

¹² Начин на који они стварају, односно питање инспирације и чина стваралаштва посебна је тема о којој ће бити више речи касније у овом тексту.

¹³ Зоја Бојић, *Антички историографи уметности* и Калистрат *О скулптури*, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2017.

Није само уметност песника и писаца та која је инспирција онда када божанска моћ богова падне на њихове језике, не, и руке вајара, када их запоседне дар више божанске инспирације, оживљавају бића која су пуна божанског лудила. Па је Скопас, кога је покренула нека инспирација, пренео на стварање ове статуе божанско лудило из себе.

Калистрат у свом даљем тексту, 3. О статуи Ероса, наводи да је божански створено дело свето:

Моја расправа налаже да се протумачи још једно свето уметничко дело јер није правично да ја одбијем да уметничко стварање назовем светим. Ерос, Праксителово дело, био је сам Ерос, дечак у цвету младости са крилима и са луком.

Уметник је, по Калистрату, посредник између божанства које је стварни творца дела и самог уметничког дела. Уметник је дакле роб божанства, али Калистрат каже и да је роб свог дела, 2. О статуи бакханткиње:

[Лик приказан у уметничком делу] је истовремено и господар свог творца и својим постојањем га одржава живим.

ИНСПИРАЦИЈА

Како божанство омогућава уметнику да створи дело? Питање инспирације, чина стваралаштва у античкој философији се појављује као значајно философско питање, о коме Платон пише у својим делима *Ијон*,¹⁴ *Закони*¹⁵ и *Федар*.¹⁶ У делу *Ијон* Платон разматра појам божанског лудила и пише о инспирацији, поредећи стваралачки процес са магнетским силама које повезују Музе, песника, рапсода и публику, а у делу *Закони*, Платон помиње трипод Музе на ком седи песник. И, најзад, у делу *Федар*, Платон објашњава квалитет те силе називајући је еросом (љубављу) и објашњавајући појам *маниа* као љубав, истовремено уводећи појам диониског лудила и поредећи пророштво са стварањем поезије.¹⁷

Ови Платонов појмови као да постају полазна тачка за Калистратове мисли о појму чина стваралаштва у ликовним уметности-

¹⁴ Платон, *Ијон*, у: *Ијон, Гозба, Федар*, превод и коментар Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970.

¹⁵ Платон, *Закони*, превод Албин Вилхар, предговор Вељко Кораћ, БИГЗ, Београд, 1971.

¹⁶ Платон, *Федар*, у: *Ијон, Гозба, Федар*, превод и коментар Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970.

¹⁷ 244b–245a.

ма. При томе Калистрат, поред Платонове мисли о манијској инспирацији, уводи и нову категорију коју можемо да назовемо немањијском инспирацијом. Из тога следи да, по Калистрату, божанска инспирација има разнолики квалитет, већ према природи божанства које инспирише њему одговарајуће ликовно уметничко дело.

Калистрат разматра појам манијске инспирације на почетку својих списа, у 2. О статуи бакханткиње:

Није само уметност песника и писаца та која се инспирише онда када божанска моћ богова падне на њихове језике, не, и руке вајара, када их запоседне дар више божанске инспирације, оживљавају бића која су пуна божанског лудила.

Па је Скопас, кога је покренула нека инспирација, пренео на стварање ове статуе божанско лудило из себе. Зашто да вам не опишем од почетка инспирацију за ово уметничко дело? Статуа бакханткиње, начињена од парског мермера, претворила се у истинску бакханткињу. Јер овај камен, иако је задржао своју природу, изгледа да одступа од закона који управља каменом – оно што се види је стварно лик, али је уметност пренела имитацију у саму стварност.

... Када смо видели лице статуе, остали смо неми. Толико је оно показивало опажање чулима иако није било шта да се опажа – тако је јасно дат наговештај бакханткињиног божанског лудила које га је узроковало и тако је упадљиво оно исијавало из њеног лица, а да га је створила уметност на начин који не може да се опише, све знаке страсти које показује душа запоседнута лудилом.

... Не, статуа је показивала руке у покрету – пошто она није махала Бакховим тирсом, већ је носила жртву као да испушта евијски крик, знак вишег лудила, а фигура јарета била је модра, јер је камен узео изглед мртвог ткива, и, иако је материјал био исти, он је наизменично имитирао и живот и смрт, јер је делимично представљао сам живот тиме што статуа као да жуди за Китајроном, а делимично смрт приказивањем бакхијског лудила угашених чула.

Тако је Скопас, обликујући створења без живота, био стваралац истине и утиснуо чуда на тела начињена од неживе материје, док је Демостен, обликујући слике речима, облике речи учинио скоро видљивим тако што је мешао боје уметности са оним што стварају ум и памет.

Одмах ћеш приметити да лику намештеном да се посматра није ускраћена моћ покрета. Не, он је истовремено и господар свог творца и својим постојањем га одржава живим.“

Овај платоновски опис божанства оличеног у бакхантском лудилу једне статуе путем божанског лудила које је уметник пронашао

у себи у сагласју је са познатим филозофским појмом манијског уметничког стваралаштва. Међутим, Калистратов опис 10. О Асклепијевој статуи [О статуи Пеана] садржи пишечево разматрање о другачијем, неманијском, квалитету божанске инспирације, која за резултат има том божанству одговарајуће ликовно дело:

Како то да верујемо да је брод Арго, који је својим рукама створила Атина и који је касније заузео своје место међу звездама, био способан да говори, а да не верујемо да статуа, у коју је Асклепије улио своје сопствене моћи на тај начин уливши му корисну памет и створивши себи пандан, заиста садржи моћ бога који у њему живи? Не, пре ћемо признати да божански дух силази у људска тела да се ту и оскрнави због страсти, а ипак не верујемо у то када онај који је присутан не изазива зло?

... Мени се у сваком случају чини да је предмет пред нашим очима не лик већ извајано представљање истине, јер види како уметност не само да није лишена моћи да покаже карактер већ се, пошто је представила самог бога, ликом сама претворила у бога.

Али, иако је статуа од материје, она показује божанску интелигенцију и, иако је она дело људских руку, успева да постигне оно што рукотворине не могу јер на чудесан начин стварају израз душе.

Док посматраш лице, оно заокупља чула, јер оно није достигло облик лепоте, али како подиже свети и доброћудни поглед, он исијава неописиву дубину величанствености ублажене скромношћу...

... Али као да их сам живот покреће и влажи, праменови се увијају у коврце, а да материја није слушкиња закона уметности већ зна да представља бога и да мора да се повинује његовој вољи.

И мада све што је рођено мора и да умре, облик ове статуе као да у себи носи суштину здравља, цвета, будући да садржи неуништиву младост.

И тако ти ми, о Пеане, нудимо прве плодове расправе, тек створене, и које су чедо памћења. Јер ти си нас на то натерао, мислим, и жудим да ти певам, ако ми одредиш добро здравље.

Ова Калистратова мисао, коју он на разне начине више пута понавља у овим сегментима текста, о квалитету божанске инспирације, занемарена је током касније дисциплине историје естетике, иако та мисао за пандан има знатно каснију Ничеову далекосежну дихотомију¹⁸ о аполонијском насупрот дионисијском квалитету стваралаштва. Било би значајно упоредити ову Калистратову мисао са

¹⁸ Ниче, *Рођење трагедије*, превод Вера Стојић, Дерета, Београд, 2012.

средњовековном хришћанском мисли, посебно у византијском свету, о божанском пореклу и божанској природи ликовних дела.

Тиме антички историочари уметности, иако разнолико разматрају значајна философска питања, узети заједно представљају писце који омогућавају да на њихова дела гледамо као на синтезу античке естетичке мисли о ликовном стваралаштву. Та синтеза античке естетичке мисли о ликовном стваралаштву укључује познате античке философске појмове о природи (књижевног) уметничког дела и на различите начине одговара на питања односа ликовног уметничког дела према природи као и према свом (божанском и људском) творцу. Сходно томе, синтеза античке естетичке мисли о ликовном стваралаштву опет на различите начине одговара и на питања квалитета ликовног дела, који очигледно зависи од степена одражавања онога *цићо йосѿоји и цићо може да йосѿоји* у том делу као и од присуства одређеног одговарајућег божанског квалитета у њему.

Оно што упадљиво разликује ову античку естетичку синтезу о ликовним уметностима од могуће синтезе античке естетске мисли о песништву јесте недостатак једног појма који је у философију песништва увео Аристотел. То је појам катарзе.

КАТАРЗА

Појам катарзе у античкој философији појављује се у Аристотеловом делу *О ѿесничкој умейћносѿи*,¹⁹ *VI глава*, 1449b, у његовој дефиницији трагедије. Овај појам може да се посматра наспрам Платонове тезе о моралној уравнотежености коју онемогућава илузија, *Држава*, 10, и Платоновом појму тзв. корисне насладе, који помиње у свом делу *Закони*. Аристотелова дефиниција гласи:

„Трагедија је подражавање озбиљне и завршене радње која има одређену величину, говором који је отмен и посебан за сваку врсту у појединим деловима, лицима која делају а не приповедају, а изазивањем сажаљења и страха врши се прочишћавање таквих афеката.“

По Аристотелу је резултат, а вероватно и циљ, трагедије прочишћење именованих емоција публике. Који је резултат или циљ ликовног дела?

Синтеза античке естетичке мисли о ликовној уметности на ово не даје јединствен нити јасан одговор. Ако пођемо од Аристотелове дефиниције катарзе као дефиниције трагедије, у наше разматрање

¹⁹ Аристотел, *О ѿесничкој умейћносѿи*, превод М. Н. Ђурић, штампарија КМ, Бојковић, Београд, 1935, *VI глава*, 1449b.

морамо да укључимо три кључна питања. Једно је питање односа публике, то јест посматрача, и уметничког дела. Друго је поређење драмског дела са ликовним делом. Треће је директно поређење дефиниције ликовног дела с Аристотеловом дефиницијом трагедије.

Питање односа публике и уметничког дела помиње се на различите начине код античких историчара уметности. Ово питање је посебно упадљиво у списима Филострата Старијег, који користи управни говор обраћајући се његовом наводном неименованом пратиоцу, једном дечаку, (1.4, 1.6, 1.13, 1.22, 1.24, 2.1, 2.6, 2.7, 2.8, 2.11, 2.12, 2.17, 2.29), и неким од ликова приказаних на сликама (1.21, 2.8, 2.34, 1.28). Тиме што се обраћа дечаку, писац се обраћа и својој читалачкој публици, од које захтева да визуализује и слике које описује и тренутак његовог обраћања наводно присутној публици. Филострат Млађи примењује сличан метод. Поменули смо да се Филострат Старији обраћа и неким од ликова приказаних на сликама, чиме постиже утисак своје директне комуникације као посматрача слике и саме слике, што преноси даље на своје наводне пратиоце и на читаоце тих описа. Пасажи о интеракцији ликовног дела и публике налазе се и код Витрувија у IV, I, ii, и код Плинија Старијег који у XXXV, 9 описује реакције пролазника на једно апстрактно ликовно дело изложено у Риму. У том смислу, иако ниједан од античких историчара уметности то нигде експлицитно не наводи, јасно је да ови писци очекују реакцију публике приликом посматрања ликовног дела или чак и интеракцију ликовног уметничког дела и његове публике.

Поређење драмског дела са ликовним делом експлицитно наводе Филострат Старији, Филострат Млађи и Калистрат. Филострат Старији најпре говори о односу између песништва и сликарства у 1.1 Скамандар, а ову мисао продубљује Филострат Млађи у свом Уводу:

Ако се размисли, видеће се да је уметност сликања сродна са поезијом и да су обема заједничке појава, позорница, која као да је стварна, а и сви додаци који означавају достојанство и величину и моћ, и који служе да зачарају ум, а исто тако је у уметности сликања фигура линијама приказано оно што песници описују речима.

Тај сегмент Увода Филострата Млађег, у којем заправо говори о односу драмског песништва и ликовног дела, надовезује се и на кратку расправу Филострата Старијег посвећену сличностима и разликама између ликовног и драмског дела у 2.10 Касандра:

Ако посматрамо ову сцену као драму, мој дечаче, велика трагедија се одвија у кратком времену, али ако је посматрамо као слику, у њој ћеш видети више него драму.

У даљем тексту Филострата Старијег показује се да слика коју описује истовремено представља и ону сцену која се одвија на позорници, односно сцену где Клитемнестра убија Касандру још топлом секиром, и мање композиције које су део истог драмског наратива али не и сценског приказа као што су поубијани пијани војници или убијени Агамемнон. У укупном тексту Филострат Старији описао је слике које приказују наратив (1.13, 1.16, 1.17, 1.18, 1.23, 1.24, 1.26, 1.27, 1.28, 1.29, 2.1, 2.2, 2.5, 2.17 – 10), слике које представљају један драматичан тренутак (1.11, 2.17 – 11) и поменути слику која приказује саму драму (2.10).

О ликовном делу које приказује сценску радњу писао је и Калистрат описујући једну скулптуру, 13. О статуи Медеје:²⁰

Видео сам славну Медеју у земљи Македонаца. Статуа је била од мермера и показивала је природу своје душе тиме што је уметност у њу обликовала елементе који сачињавају душу, јер је статуа откривала и ток размишљања, и на површину је избијала страст, и фигура је прелазила у стање туге, и, укратко, оно што се видело, било је тумачење целе њене приче...

... Јер њено размишљање о току дешавања откривало је намере жене, страст обележена настанком њеног беса пробудила је њену природу да учини своје дело показавши нагон за убиством, а туга је показивала њену самилост према својој деци, ненасилно мењајући израз мермера од страсти до природног осећања мајке.

Јер фигура није била ни немилосрдна ни брутална, већ је била одређена тако да покаже и страст и нежност, на тај начин повинујући се различитим сврхама женске природе, јер је природно да ће се њен гнев претворити у сажаљење и да ће се њена душа, када допре до разумевања њеног злог чина, потрести до сажаљења...

... Статуа се трудила да подражава те страсти исто колико и облик тела и могло је да се види како мермер блиста страшћу у очима, показујући поглед суморан и омекшан до огромне туге, баш као да је уметник обликовао женин страсни нагон подражавајући Еурипидову драму, али такође и њен дух, узбуђен до беса, јер она одбацује принципе које је природа утврдила да управљају љубављу мајке према својој деци, а затим, после злочиначког убиства, изговара нежне речи мајке.

У руци јој је био мач, спреман да се повинује њеној страсти, док она жури да испуни своје страшно дело, а коса јој је рашчупана, знак јада, и носи хаљину жалости, у складу са стањем своје душе.

²⁰ Занимљива је чињеница да се таква врста скулптуре није сачувала кроз векове, а да јесу ликовна дела рађена као слике или као мозаици са истом темом.

Директно поређење дефиниције ликовног дела из пера неких од античких историчара уметности с Аристотеловом дефиницијом трагедије је оправдано због тога што су антички историчари уметности, како смо видели, поредили ликовне уметности са песништвом, посебно са драмским песништвом и драмском сценском представом. Ево тих упоредних дефиниција.

Аристотел:

Трагедија је подражавање озбиљне и завршене радње која има одређену величину, говором који је отмен и посебан за сваку врсту у појединим деловима, лицима која делају а не приповедају, а изазивањем сажаљења и страха прочишћују се такви афекти.

Филострат Старији:

... слика приказује ствари које постоје, ствари које се дешавају, и у неким случајевима и начин на који се дешавају, не вређајући истину разлогом за тако велики број представљених ствари, већ показујући праву природу ствари баш као да је сликар представљао само појединачну ствар.

Филострат Млађи:

Ако се размисли, видеће се да је уметност сликања сродна са поезијом и да су обема заједничке појава, позорница која као да је стварна, а и сви додаци који означавају достојанство и величину и моћ, и који служе да зачарају ум, а исто тако је у уметности сликања фигура линијама приказано оно што песници описују речима.

Витрувије:

Слика је, у ствари, представљање предмета који стварно постоји или који може да постоји, на пример човек, кућа, лађа, или било шта друго према чијем одређеном и стварном облику може да се створи лик који личи на њега.

Циљ или последица драме, по Аристотелу, јесте да (код публике) изазове сажаљење и страх и изврши прочишћавање таквих афеката. Циљ ликовног дела антички историчари уметности нису именовали. Филострат Млађи ипак је понудио делимично објашњење у горе наведеној дефиницији уметности сликања у поређењу са драмском представом рекавши да слика, као и сценско приказивање драме, садржи елементе *који служе да зачарају ум* (посматрача). Ако је у *уметности сликања фигура линијама приказано оно што песници описују речима*, онда је учинак ликовне уметности једнак учинку песничке уметности. Филострат Млађи се, међутим, овде

удаљава од Аристотела и његовог појма катарзе и на неки начин приближава Платоновом појму корисне насладе (*Закони*):

А варка коју садржи његово [сликарево] дело је пријатна и не заслужује прекор, пошто није ли сусретање са стварима које не постоје а изгледају као да постоје, и потпадање под њихов утицај, пошто је нешкодљиво, одговарајући и примерени начин забаве?

На извештан начин, овим се враћамо на почетак нашег излагања и на појам ларпурлатизма који су у античку историју уметности па и у античку естетичку мисао увели антички историчари уметности. Ако дела ликовне уметности могу да сама себи буду циљ, онда и њихово доживљавање, посматрање и разумевање такође могу да буду сами себи циљ. Тиме се не искључује аристотеловско изазивање сажаљења и страха којим се прочишћују такви афекти у процесу доживљавања ликовног дела, као што о томе уосталом сведоче наведени сегменти Калистратовог описа статуе Медеје, већ се *ὑποπίπτα* дање *ὑπο ... υἱοῖσι* дај *... σῖν* вари које не *ὑποπίπ* тоје а *εἰς* ледају као да *ὑποπίπ* тоје схвата као један део процеса, а не обавезно као његова сврха. Ако се вратимо Аристотелу, *изазивање сажаљења и σῖν* страха је део процеса посматрања драмске радње. Паралела томе у дефиницији Филострата Млађег је управо помињање *ὑποπίπτα* дање *ὑπο ... υἱοῖσι* дај *... σῖν* вари које не *ὑποπίπ* тоје а *εἰς* ледају као да *ὑποπίπ* тоје то јест то да *σῖν* вари које не *ὑποπίπ* тоје а *εἰς* ледају као да *ὑποπίπ* тоје изазивају одређена осећања код посматрача. Ова мисао може да се дефинише и као полазна тачка укупних текстова о сликама историјског претходника овог аутора, Филострата Старијег. Та осећања су разнолика, како о томе сведоче бројни појединачни описи слика оба поменута Филострата, односно описи реакције посматрача приликом посматрања тих слика, и не ограничавају се на осећања сажаљења и страха.

Према цитираној дефиницији, по Филострату Млађем сврха посматрања ликовног дела би била не аристотеловско прочишћење већ *οδῶν* арајући и *ὑπο* примерени начин забаве. Ова мисао у складу је са идејом да ликовно уметничко дело изазива широк дијапазон могућих осећања или *αἰσθημάτων*, како их назива Аристотел, којих посматрач можда не мора да се ослобађа и од којих или које можда нема потребе да (се) прочишћава. Уместо тога, Филострат Млађи као сврху посматрања ликовних уметничких дела наводи *οδῶν* арајући и *ὑπο* примерени начин забаве, дакле, према овој дефиницији – емотивне забаве, а према идеји његових укупно узетих описа слика (а посебно упадљиво ако се укључе описи Филострата Старијег), и интелектуалне забаве. Сходно томе, за ове ауторе појам катарзе у посматрању ликовног уметничког дела постаје сувишан.

БИБЛИОГРАФИЈА*

- Аристотел, *О ђесничкој уметности*, превод М. Н. Ђурић, штампарија КМ, Бојковић, Београд, 1935.
- Бојић, З., *Антички историографи уметности* и Калистрат *О скулптури*, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2017.
- Витрувије, *О архитектури*, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2011.
- Ниче, Ф., *Рођење трагедије*, превод Вера Стојић, Дерета, Београд, 2012.
- Pappas, N., "Mimēsis in Aristophanes and Plato", *Philosophical Inquiry*, 21: 61–78, 1989.
- Платон, *Држава*, превод Албин Вилхар и Бранко Павловић, Предговор Вељко Кораћ, Објашњења и коментари Бранко Павловић, БИГЗ, Београд 2003.
- Платон, *Закони*, превод Албин Вилхар, предговор Вељко Кораћ, БИГЗ, Београд, 1971.
- Платон, *Федар*, у: *Ијон, Гозба, Федар*, превод и коментар Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970.
- Платон, *Ијон*, у: *Ијон, Гозба, Федар*, превод и коментар Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970.
- Плиније Старији, *О уметности*, избор текстова, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2011.
- Филострат Старији, Филострат Млађи, *О сликарству*, предговор, превод, коментари и избор репродукција Зоја Бојић, Завод за уџбенике и Досије студио, Београд, 2013.

* Напомена редакције о приоритету термина историчар, пре него историограф.

Zoja Bojić

The University of New South Wales
Sydney, Australia

PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN THE WORKS OF ART HISTORIOGRAPHERS OF THE EUROPEAN ANTIQUITY AND THE QUESTION OF CATHARSIS

Summary

Art historiographers of the European antiquity include five writers who dedicated their texts or significant parts of their texts to the topic of the visual arts practices. These are Vitruvius (1. c. BC) with his *De Architectura*, Pliny the Elder (1 c. AD) with his segments on the visual arts within his *Naturalis Historia*, Philostratus the Elder's (2. c. AD) *Eikones* and Philostratus the Younger's (3. c. AD) eponymous work, and

Callistratus' *Descriptiones* (3/4 c AD). Common to these diverse texts is their overall theme, which is the idea that the visual arts and the visual arts practices are a valid subject of research and writing. Also common to these authors is their direct or indirect defining of the constructs relevant to the visual arts. Amongst these are numerous and diverse notions pertinent to the visual arts practices, as well as those relevant to the philosophical concepts that later on formed a nucleus of the disciplines of aesthetics and art history: the construct of mimesis, the question of the true creator of artwork and the question of the impetus for creative act. Literary works by philosophers of the European antiquity such as Plato (427 – 347 BC) and Aristotle (384 – 322 BC) introduced these constructs and defined them largely in relation to poetry, especially drama writing, rather than in relation to the visual arts.

This essay examines the manner in which the art historiographers of the European antiquity identified these pre-existing philosophical constructs within the field of the visual arts practice. It also provides a brief synthesis of aesthetical thought on the topic of the visual arts. This synthesis, however, clearly demonstrates the omission of one of the crucial notions, the Aristotle's construct of catharsis. Here, the reasons for this omission are examined and an alternative construct voiced out by some of the art historiographers of the European antiquity is offered: in the visual arts the construct of affects related to catharsis could be understood as significantly more numerous and varied and as inherent to the process of observing visual art. Hence the aim of the process of observing visual artworks greatly differs from that of observing a drama and the construct of catharsis which relates to specific affects becomes obsolete within the art of observing art.

Key words: art historiographers of the European antiquity, visual arts, the aesthetics of the European antiquity, mimesis, authorship, inspiration, catharsis.

Konstantinos Kalachanis

Efstratios Theodosiou

Section of Astrophysics, Astronomy and Mechanics,
Department of Physics, University of Athens

Milan S. Dimitrijević

Astronomical Observatory, Belgrade

JOHN PHILOPONUS CRITICISM OF ARISTOTELIAN AETHER AND HIS VIEWS ON THE MOTION OF CELESTIAL BODIES*

ABSTRACT: John Philoponus (490-570) rejected in his work several aspects of the Aristotelian philosophy of nature, such as the cause of movement of celestial bodies and non existence of the void in the Universe. Aristotle considered a fifth element –aether– as the cause of $\tau\eta\epsilon$ movement of the stars, an argument which was not approved by Philoponus, whose Christian faith was inconsistent with the existence of aether. Instead, Philoponus suggests the existence of a divine kinetic force – impetus, which causes the movement of all celestial bodies (Moon, stars, Earth, sky). Philoponus considers that during the Creation, Creator had impressed this kinetic force in celestial objects in the Universe. Due to this impetus, celestial bodies continue to move not in the Aristotelian aether but in the void, where there is no resistance of the medium to stop them. Therefore, God is the only cause of the motion of celestial bodies. This view of John Philoponus has a significant scientific and religious value, because explains the motion of celestial bodies based on physical laws whose origin however is divine. Moreover, as a difference to views of Aristotle, Philoponus explains terrestrial and celestial motions in unique way, opening doors to the concept of inertia and development towards Newton's laws.

KEY WORDS: Philoponus, impetus, aether, Aristotle, history of science.

* Рад је саопштен на Једанаестом скупу Друштва за античке студије Србије *Антика некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном 16. и 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

INTRODUCTION

John Philoponus the Grammarian (490–570) was one of the most significant Byzantine scholars, whose work had a major impact not only in the field of philosophy, but also in physics and theology. He was a native of Alexandria, and his teacher was the celebrated Aristotelian commentator Ammonius son of Hermias, the head of the school at Alexandria and the former student of Proclus at Athens¹. John's nickname 'Philoponus' means 'Lover of toil' or 'Lower of work'.

His work which is directly related with the Neoplatonic School of Alexandria consists mainly of commentaries in the Aristotelian work and philosophical treatises. Apart from the Aristotelian work a fundamental factor which affected Philoponus' work was his Christian faith, according to which God was the unique cause that created the Universe². This belief resulted in the rejection of several aspects of Platonic and Aristotelian thought, one of which was the cause of movement of celestial bodies.

In this paper is initially examined the Aristotelian assumption about the existence of aether and its role in the movement of celestial bodies. Next is considered Philoponus' criticism on the Aristotelian theory of aether, presented his theory about the cause of motion of the stars, and finally, the basis for his unification of the origins of celestial and terrestrial motions, the theory of impetus, giving him arguments that existence of aether is not necessary and that celestial objects move in the cosmic void, which existence was denied by Aristotle.

ARISTOTELIAN THEORY OF AETHER

The term 'aether' was not introduced by Aristotle but was widely used in ancient Greek Philosophy. Aristotle informs us that the Presocratic philosopher Anaxagoras (510-428 BC) used this term instead of *pyr* (fire), in order to describe the region that lies beyond the four elements (earth, wind, fire, water)³. Moreover Plato considers aether as the purest kind of air⁴. Although, Aristotle claims that aether symbolizes the eternal movement, since it is compound of the greek words *ἀεῖ* which means 'eternal' and *θεῖν* which means 'moving'⁵. Aristotle had developed his own language to refer to aether since he used terms such as first element, first

¹ Wildberg, Christian (2016) "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

² J. Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, 1899, 66, 26.

³ Aristotle, *De caelo*, 1965, 270b, 24.

⁴ Plato, *Timaeus*, 1902, 58d.

⁵ Aristotle, *De Caelo*, 1965, 270b 20-23.

substance or first body⁶ because his nature is considered as superior over the other four elements⁷. The superiority of the fifth element is obvious in the Aristotelian view of the cosmos. Aristotle's Universe is divided into two regions. The first region which is called sublunar lies under the Moon and is divided into four spheres which correspond to the four elements (fire, earth, wind, air). The second region that lies beyond Moon is consisted of the fifth element – aether – and includes all heavenly bodies, such as the Sun and the stars⁸.

Aristotle needed the introduction of aether in order to explain the eternal movement of celestial bodies. Namely in the sublunar region every natural body moves downwards or upwards toward their natural place, until they reach a point of rest where motion stops⁹. Aristotle supposed that always when there is motion there must be some force acting on moved object and that mover and moved must be in contact.¹⁰ For example considering why a stone or an arrow do continue to fly after the contact with the hand or the bow-string has ceased, Aristotle supposed, that the air in front of the projectile moves somehow around and pushes it from behind¹¹, so that the projectile continues to move along. Due to the resistance of the air its velocity decreases and finally, the projectile come to the point of rest.

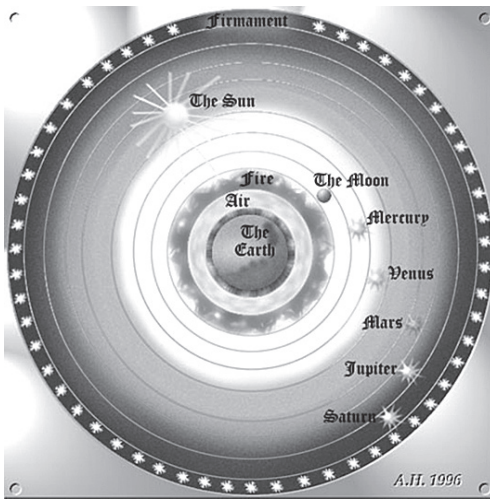


Fig. 1. *Aristotelian Universe*
(<http://homework.uoregon.edu/pub/class/121/aristotle.html>).

⁶ A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature*, 2005, p.115.

⁷ Aristotle, *De Caelo*, 1965, 272b, 15.

⁸ *Ibid.*, 308b.

⁹ *Ibid.*, 301a, 20 and 304b, 14.

¹⁰ Wildberg, Christian (2016) "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹¹ Philoponus, J., *Commentarius Ioannis Philoponi in Aristotelis Analyticorum priorum libros duos*, XV sec., manuscript, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze (Italy).

On the contrary, natural motion of heavens and celestial bodies is circular, because circle was considered as the perfect geometrical shape. Thus the nature of the stars is to keep moving eternally in circular orbits¹². Wildberg assessing Aristotle's views on aether claims that this theory underpins his *conception of the world as self-identical, spatially finite and temporally eternal Universe*¹³.

It is clear that the properties attributed to aether by Aristotle set it as the cause of circular movement of heaven and stars, propelling them without the resistance of the medium so that the movement is eternal. Also, his nature is considered as superior to the four elements from which is consisted the sublunar region¹⁴. Consequently, according to Aristotle there is no void in the Universe because for the movement of celestial bodies aether is needed. Namely, as stated by Casteli and Benini¹⁵, "it can be clearly argued that Aristotle dismissed the notion of void as a logical impossibility".

JOHN PHILOPONUS' CRITICISM ON THE THEORY OF AETHER

John Philoponus examined in his work several aspects of the Aristotelian thought and especially those referring in the nature and the origin of the Universe. One of these aspects was the assumption of the existence of aether, which was clearly rejected by Philoponus.

The first argument against the theory of aether was expressed by Philoponus in his treatise *De aeternitate mundi contra Proclum*. In this work the Byzantine scholar supports the view that the theory of aether implies the eternity of the Universe, based on the existence of the fifth element which is eternal¹⁶. However, the basic parameter of Philoponus' work is that the Universe does not exist eternally since it is created by God out of nothing (ex nihilo creation)¹⁷. In this sense, there is no need for the existence of any eternal substance – except from God – to be con-

¹² *Ibid*, 272b, 15.

¹³ C. Wildberg, *John Philoponus criticism of Aristotle's Theory of Aether*, 1988, p.235.

¹⁴ K. Kalachanis, "From aether to dark matter", *Socrates, International Scientific Review of Ancient Greek Philosophy*, vol. 1 (2015), 127-135.

¹⁵ Castelli, M. R., Benini, E. (2013). "Philoponus' Comments to Aristotle's Physics as the First Step to the Development of Modern Laws of Motion", *Advanced Materials Research*, vol. 748, 381-385.

¹⁶ R. Sorabji, *John Philoponus. Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2006, p. 58.

¹⁷ John Philoponus, *De Officio Mundi*, 1897, 240, 16. see also: Tollefsen, Torstein Theodor (2013). *Does the cosmos have a beginning?: John Philoponus and St. Maximus the Confessor against Proclus*, 189-196. Djurić, Drago (2009). "John Philopon and cosmological argument", *Filozofski godišnjak*, 22, 137-148.

sidered as principle of the Universe. This opinion supported by Philoponus, is in line with Christian cosmological view as it has been expressed by St. Basilios of Caesarea in his treatise *Homiliae in Haexaemeron*¹⁸.

Philoponus was aware that aether was regarded from ancient philosophers as a *principle* because of the superiority of his nature¹⁹. It is clear that this view of aether does not comply with the uniqueness of God as creator and unique principle of the universe. Also, Philoponus informs us that aether was regarded as *incorporeal*²⁰ and *divine* because of its eternal movement, an assumption clearly rejected by Philoponus²¹. It is obvious that a Christian scholar would have never attributed such features in any substance except from God. So, the Aristotelian cosmological model that includes aether does not comply with Philoponus perception about the uniqueness of God as the principle of the Universe²².

Apart from the properties of aether Philoponus rejected the Aristotelian view about the division of the Universe into sublunar and celestial region, a fact which led another commentator of Aristotle – Simplicius (5th and 6th cen. AD) to

criticize severely Philoponus²³. It has been claimed that this view of Philoponus means that there are uniform laws governing both celestial and terrestrial, a teaching which was precursor of cosmology of 17th century²⁴. Therefore, the existence of aether is not necessary to explain the motion of celestial bodies.

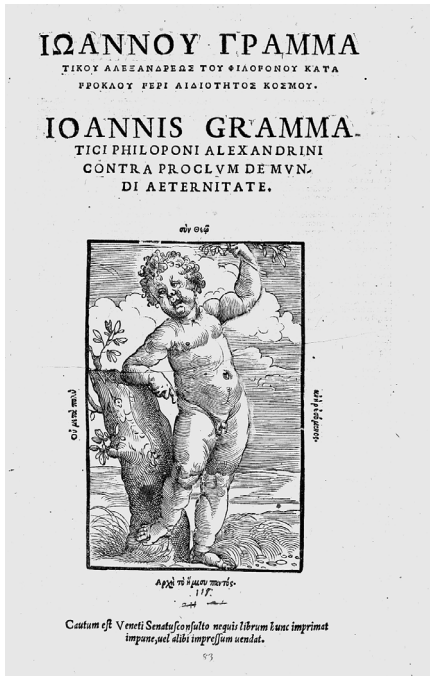


Fig. 2. John Philoponus: *Contra Proclum de Mundi Aeternitate*, Venice, in *aedibus Bartholomaei Casterzagensis* (Bartolomeo Zanetti), aere Ioannis Francisci Trincavelli, 1535.

¹⁸ N. Matsoukas, *History of Byzantine Philosophy*, 2001, p.126.

¹⁹ John Philoponus, *De Opificio Mundi*, 1897, 9, 2.

²⁰ J. Philoponus, *In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione*, 1897, 67, 17.

²¹ J. Philoponus, *In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, 1901, 17, 24-27.

²² K. Kalachanis, *On the paradigm and the icon in the work of John Philoponus*, 2011.

²³ Simplicius, *In Aristotelis De Caelo Commentaria*, 1894, 59, 15-19.

²⁴ N. Politis, *Philosophy in Byzantium*, 1992, p. 299.

As a conclusion from Philoponus comments on the theory of aether, it should be mentioned that his cosmological model does not require the existence of a fifth element with similar properties to God, that stars are not divine and that celestial objects, created by unique God, and Earth, have the same physical properties.

JOHN PHILOPONUS' THEORY ON THE MOTION OF CELESTIAL BODIES

After the rejection of the assumption of the existence of aether and his role in the movement of celestial bodies, Philoponus tried in his work to prove that there is another cause of their motion.

The Byzantine scholar trying to explain the motion of celestial bodies by introducing a new view, according to which there is a divine kinetic force implanted, during the creation, to the Sun, the Moon and all the stars²⁵ an idea supported even in the 17th century by the great mathematician Rene Descartes²⁶.

This view of Philoponus is closely related to his theory of impetus. Attacking the conclusion of Aristotle that motion must be the effect of some kind of force acting on a body, so that a continuous operation of an external agent is needed, Philoponus' proposes that the motion is the result of a force, a kind of kinetic energy – impetus, impressed by a mover. This kinetic energy exhausts during the motion due to the resistance of the medium.²⁷ This force which is called *energeia* is regarded as incorporeal and causes motion²⁸. It is obvious that since Philoponus speaks on impetus acting on motion, actually implies that motion is a mechanical phenomenon. With this view Philoponus tried to refute the Aristotelian notion of dynamics according to which a javelin is moving due to air thrust even when the motor cause is at rest²⁹.

The concept of motion due to kinetic energy impressed in the moving object, gave possibility to Philoponus to reconsider the role of the medium, which is not responsible for the continuation of the body's motion but, due to its resistance, an obstruction to it.³⁰ Consequently, contrary to the conclusion of Aristotle, the motion through a void is possible, and since there is no resistance, an initially impressed kinetic energy will

²⁵ J. Philoponus, *De opificio Mundi*, 1897, 240, 16.

²⁶ L. Krauss, *Quintessence*, 2005, p. 50.

²⁷ Wildberg, Christian (2016) "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²⁸ J. Philoponus, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 1887, 642, 11-12.

²⁹ Aristotle, *Physica*, 1950, 267a, 2-12 see also: Marić, Ilija (1995). "Philopon's critics of the Aristotle's theory of the motion of a projectile", *Gledišta*, 36, 92-99 [in Serbian].

³⁰ Wildberg, Christian (2016) "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

move an object eternally. So there is no need for aether and the motion of celestial and terrestrial objects can be explained in the same way.

We note as well that Philoponus attacked Aristotle's view that, since the speed is directly proportional to the weight of the falling object and indirectly to the density of the air, objects with different weights will fall with different speeds. As a prove that this is not correct Philoponus proposed the same kind of experiment³¹ which Galileo performed centuries later³².

The theory of impressed force should not be approached by the researcher only as a pure physical theory, since Philoponus uses it as an argument to emphasize on the role of God in the Universe. This is the reason why he claims that the motion of celestial bodies is cyclical because it is an imitation of divine energy, a view also supported by the Neo-Platonist philosopher Plotinus (3rd cen. AD)³³.

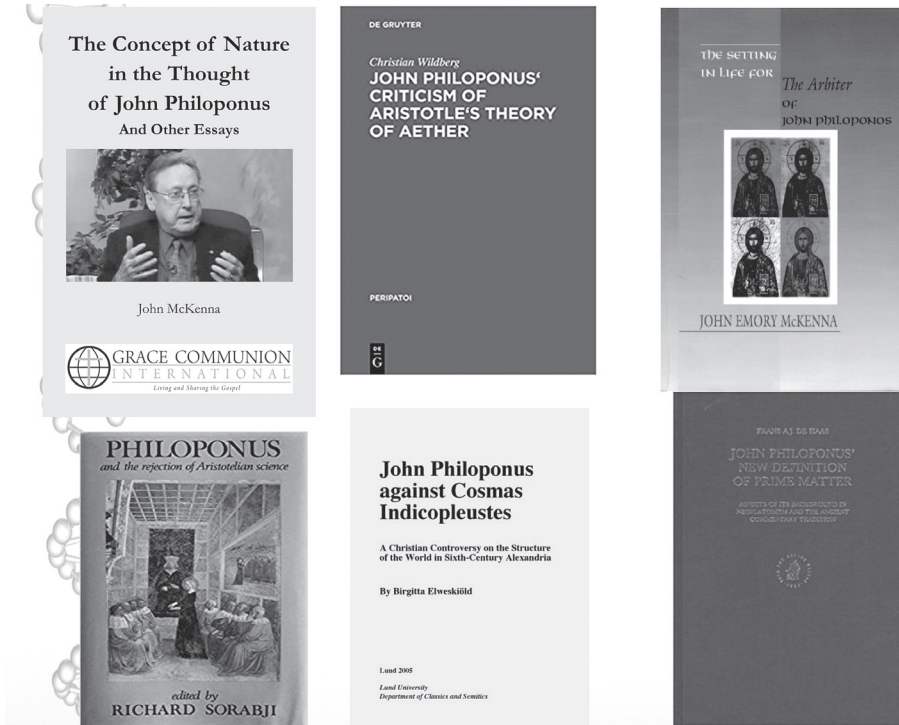


Fig. 3. Some of the many books about the work of Philoponus

³¹ Philoponus, J. (1887). In *Aristotelis physicorum libros commentaria*, 682-84.

³² Wildberg, Christian (2016) "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³³ J. Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, 1899, 486, 16-20.

Philoponus view on the divine kinetic force has significant scientific and religious value, because it explains the motion of celestial bodies based on physical laws of divine origin since God is considered as the cause of creation of the Universe³⁴. It must be considered that in Byzantine thought – apart from the Philosophy- even Science had as a basic parameter to serve Theology. Therefore a Byzantine thinker dealing with issues concerning the nature of the world attributes to God the cause of the creation of the Universe and celestial bodies. Actually, this argument includes Philoponus' assumption of the uniqueness of God as principle of the Universe which is created *ex nihilo*³⁵. Therefore not only creation, but also motion of celestial bodies depends on God.

Based on this assumption, Philoponus rejects any explanation for the movement of celestial bodies, which does not include God. More specifically Philoponus refutes the assumptions of Theodore of Mopsuestia (in 553 AD the 5th Ecumenical Council of Constantinople pronounced an anathema against him) who claimed that angels were the cause of motion of celestial bodies³⁶. It is obvious here that Philoponus considers that the motion of celestial bodies should be attributed to causes related to physical laws, rather than supernatural entities.

Philoponus' works were translated into Latin and Arabic, and were carefully examined by later thinkers. Jean Buridan (1300-1361) and his student Nicole Oresme (1325-1382) renovated the theory of impetus. In the sixteenth century, the Philoponus' commentaries and the treatise *Against Proclus* began to appear in print. (see Fig. 2) and influenced for example Gianfrancesco Pico della Mirandola³⁷ (1469-1533) and Galileo Galilei (1564-1642), who mathematically assess the modern theory of motion³⁸. Finally, Newton showed that the motions of the terrestrial and celestial bodies are governed by the same natural laws³⁹, as was proposed by Philoponus in 6th century.

CONCLUSION

It is obvious that John Philoponus supports the view that God is the only principle of the Universe. In this context Philoponus claims that

³⁴ John Philoponus, *De Opificio Mundi*, 1897, 240, 16.

³⁵ S. Triantari, *The influence of Ancient Greek Knowledge and Christian Faith in the work of John Philoponus*, 1995, p. 50.

³⁶ John Philoponus, *De Opificio Mundi*, 1897, 28, 20-23.

³⁷ Schmitt, C. B. (1967). *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*.

³⁸ Naylor, R. H. (1977). "Galileo's Theory of Motion: Processes of Conceptual Change in the Period 1604-1610", *Annals of Science*, 34, 365-392.

³⁹ Newton, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Streater, London.

God is also the cause of motion of celestial bodies, since he impressed a kinetic force in the stars. Based on this theory, Philoponus rejects the Aristotelian assumption of the existence of aether. So, his contribution both in Philosophy and Astronomy was his perception of motion as a result of mechanical laws whose origin is divine.

According to Wildberg, by his theory of impetus, Philoponus initiated “the liberation of natural philosophy from the straitjacket of Aristotelianism”, and way to abandon the Aristotelian concept that in the origin of the motion is the seek of a natural place of rest, drawing attention that the reason of motion is an external force.⁴⁰

Castelli and Benini underline⁴¹ the historical importance of John Philoponus’ concept of the origin of movement as “the basis of the birth of the science of modern mechanics” since the theory of impetus, although erroneous, is “the first step towards the concept of inertia in modern physics”, a very significant step towards the modern theory of motion based on inertia.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, (1950). *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, (1965). *De Caelo*, ed. P. Moraux, Paris: Les Belles Lettres.
- Castelli, M. R., Benini, E. (2013). “Philoponus’ Comments to Aristotle’s Physics as the First Step to the Development of Modern Laws of Motion”, *Advanced Materials Research*, vol. 748, 381-385.
- Djurić, Drago (2009). “John Philopon and cosmological argument”, *Filozofski godišnjak, Institute of Philosophy of the Philosophical Faculty, Belgrade*, vol. 22, 137-148 [in Serbian].
- Falcon, A. (2005) *Aristotle and the Science of Nature*, New York: Cambridge University Press.
- Kalachanis, K. (2011). *On the Paradigm and the icon in the work of John Philoponus*, Phd Dissertation, Dept of Philosophy-Pedagogics-Physchology, Dept. of Philosophy, University of Athens, Greece [in Greek].
- Kalachanis, K. (2015). “From ether to dark matter” *Socrates, International Scientific Review of Ancient Greek Philosophy*, vol. 1, 127-135.
- Krauss, L. (2005). *Quintessence* (trans. in Greek Th. Grammenos), Athens: Travlos Publications [in Greek].
- Marić, Ilija (1995). “Philopon’s critics of the Aristotle’s theory of the motion of a projectil”, *Gledišta*, 36, 92-99 [in Serbian].

⁴⁰ Wildberg, Christian (2016) “John Philoponus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁴¹ Castelli, M. R., Benini, E. (2013). “Philoponus’ Comments to Aristotle’s Physics as the First Step to the Development of Modern Laws of Motion”, *Advanced Materials Research*, vol. 748, 381-385.

- Matsoukas, N. (2001). *History of Byzantine Philosophy*, Thessaloniki: Vanias Publications [in Greek].
- Naylor, R. H. (1977). "Galileo's Theory of Motion: Processes of Conceptual Change in the Period 1604-1610", *Annals of Science*, 34, 365-392.
- Newton, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Streater, London.
- Philoponus, J., *Commentarius Ioannis Philoponi in Aristotelis Analyticorum priorum libros duos, XV sec.*, manuscript, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze (Italy).
- Philoponus, J. (1887). In *Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. Vitelli, Commentaria in Aristotelem Graeca 16 & 17 Berlin: Reimer.
- Philoponus, J. (1897). *De officio mundi*, ed. W. Reichardt, Leipzig: Teubner.
- Philoponus, J. (1897). In *Aristotelis libros de generatione et corruptione*, ed. H. Vitelli, Berlin: Reimer.
- Philoponus, J. (1899). *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig: Teubner.
- Philoponus, J. (1901). In *Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 14.1. Berlin: Reimer.
- Plato, (1902). *Timaeus*, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press.
- Politis, N. (1992). *Philosophy in Byzantium*, Athens: Self-edited [in Greek].
- Schmitt, C. B. (1967). *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Simplicius, (1894). In *Aristotelis De Caelo Commentaria*, ed. L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 7, Berlin: Reimer.
- Sorabji, R. (2006). *John Philoponus. Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, translated in Greek by Chl. Balla, Athens: MIET Publications.
- Tollefsen, Torstein Theodor (2013). *Does the cosmos have a beginning?: John Philoponus and St. Maximus the Confessor against Proclus*, Saint Emperor Constantine and Christianity, ed. Dragiša Bojović, Center for ecclesial studies, Niš, 189-196.
- Wildberg, C. (1988). *John Philoponus criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Wildberg, Christian (2016). "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/philoponus/>.

Константин Калаханис
Ефстратије Теодосију
Атина

Милан С. Димитријевић
Београд

КРИТИКА ЈОВАНА ФИЛОПОНА АРИСТОТЕЛОВСКОГ ЕТРА И ЊЕГОВИ ПОГЛЕДИ НА КРЕТАЊЕ НЕБЕСКИХ ТЕЛА

Резиме

Јован Филопон (490–570) је одбацио у своме раду неколико аспеката аристотеловске философије природе, као што су узрок кретања небеских тела и непостојање празнине у Универзуму. Аристотел је сматрао да је пет елемент – етар – узрок кретања небеских тела, што Филопон није прихватио, пошто његова хришћанска вера није била у складу са постојањем етра. Уместо тога, Филопон сугерише постојање божанске кинетичке силе – импетуса, која изазива кретање свих небеских тела (месец, звезде, Земља, небо). Филопон сматра да је за време Креације Творац утиснуо ову кинетичку силу у објекте у Универзуму. Услед тога импетуса, небеска тела се непрекидно крећу и то не у Аристотеловом етру него у празнини, где нема отпора медијума који би их зауставио. Филопон сматра ову кинетичку силу бестелесном и супериорном, каква се својства могу приписати само Богу. Због тога је Бог једини разлог који покреће небеска тела. Овај поглед Јована Филопона има значајну научну и религијску вредност, јер објашњава кретање небеских тела на основу физичких закона, чије је порекло ипак божанско. Осим тога, за разлику од Аристотелових погледа, Филопон објашњава на јединствени начин кретања земаљских и небеских тела, отварајући врата концепту инерције и развоју према Њутновим законима.

Κωνσταντίνος Καλαχάνης
Ευστράτιος Θεοδοσίου
Αθήνα

Μίλαν Σ. Δημητρίεβιτς
Βελιγράδι

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΦΙΛΟΠΟΝΟΥ ΕΝΑΝΤΙ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟ-
ΤΕΛΙΚΟΥ ΑΙΘΕΡΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΙΝΗΣΗ ΤΩΝ
ΟΥΡΑΝΙΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ

Περίληψη

Ο Ιωάννης Φιλόπονος (490-570) απέρριψε στο έργο του διάφορες πτυχές της αριστοτελικής φιλοσοφίας της φύσης, όπως η αιτία της κίνησης των ουράνιων σωμάτων, αλλά και την ύπαρξη του κενού στο Σύμπαν. Ο Αριστοτέλης θεώρησε ένα πέμπτο στοιχείο - τον αιθέρα - ως την αιτία της κίνησης των άστρων, ένα επιχείρημα που δεν εγκρίθηκε από τον Φιλόπονο, του οποίου η χριστιανική πίστη ήταν ασυμβίβαστη με την ύπαρξη του αιθέρα. Αντί αυτού, ο Φιλόπονος προτείνει την ύπαρξη μιας θεϊκής κινητικής δύναμης που προκαλεί την κίνηση όλων των ουράνιων σωμάτων (φεγγάρι, αστέρια, Γη, ουρανό). Ο Φιλόπονος θεωρεί ότι κατά την δημιουργία ο Θεός εμφυτεύει αυτή την κινητική δύναμη σε όλα τα ουράνια σώματα, τα οποία κινούνται όχι μέσω του αριστοτελικού αιθέρα, αλλά του κενού, όπου δεν υπάρχει αντίσταση. Ο Φιλόπονος θεωρεί αυτή την κινητική δύναμη ως ασώματα και ανώτερη, ιδιότητες που μπορούν να αποδοθούν μόνο στον Θεό. Ως εκ τούτου, ο Θεός είναι η μόνη αιτία που θέτει τα ουράνια σώματα σε κίνηση. Αυτή η άποψη του Ιωάννη Φιλοπόνου έχει σημαντική επιστημονική και θρησκευτική αξία, διότι εξηγεί την κίνηση των ουράνιων σωμάτων βάσει φυσικών νόμων, με την προέλευσή τους όμως να είναι θεϊκή. Επιπλέον, διαφοροποιούμενος από την αντίληψη του Αριστοτέλη, εξηγεί την κίνηση των ουρανίων σωμάτων με έναν τρόπο που ανοίγει νέους δρόμους στην επιστήμη.

РЕЦЕПЦИЈА АНТИКЕ
И НАСЛЕЂЕ
HERITAGE



Милена Полојац
Правни факултет
Универзитет у Београду

ПУТЕВИ РЕЦЕПЦИЈЕ РИМСКО-ВИЗАНТИЈСКОГ ПРАВА У СРЕДЊОВЕКОВНО СРПСКО ПРАВО: СКРНАВЉЕЊЕ ГРОБОВА И ЦРКАВА*

АПСТРАКТ: Одредбе о скрнављењу гробова и цркава, најчешће у виду крађе и разбојништва, налазе се у три односно четири средњовековна правна извора византијско-српског права и то у Законоправилу Светог Саве, у глави 47, заједно с одредбама о крађи, у Скраћеној синтагми Матије Властара, у тзв. Јустинијановом закону као и у новој редакцији овог закона – Закону цара Константина Јустинијана. Одредбе о скрнављењу гробова и цркава имају свој почетни извор у Јустинијановој кодификацији, али су оне у српско право стигле кроз византијске прераде. Кад је реч о Законоправилу Светог Саве, одредбе о гробокрадицима као и о црквеним лоповима изводи су из Јустинијанових Дигеста, и то из књиге 47. титулус 12 (*De sepulchro violato*), из књиге 48, титулус 13 који је, између осталог, посвећен кривичном делу светогрђа (*sacrilegium*). Постоји мишљење (Троицки, Милаш) да је рецепција извршена посредством ране византијске компилације назване *Collectio tripartita*. Ова компилација је састављена од сажетака фрагмената из Јустинијанове кодификације на грчком језику анонимног аутора који се односе на религијске и црквене теме. Ова теза захтева даље испитивање. У осталим зборницима римско-византијског права који чине делове Душановог законодавства (Скраћена синтаagma Матије Властара, тзв. Јустинијанов закон, тзв. Закон цара Константина Јустинијана) реципиране су такође и конституције из Јустинијановог Кодекса (9.19) које се односе на забрану скрнављења гробова. Примећује се, осим тога, знатније скраћивање, односно веће одступање од Јустинијановог законодавства и истовремено већи утицај византијског права. Прецизнији путеви рецепције још су увек недовољно истражени.

* Рад је изложен на 11. Међународном научном скупу *Антика некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, 16–17. децембра 2017. године. Урађен је у оквиру пројекта Правног факултета Универзитета у Београду под називом „Идентитетски преображај Србије“ за 2017. годину.

ВИЗАНТИЈСКО-СРПСКЕ КОМПИЛАЦИЈЕ И РИМСКО ПРАВО

Рецепција римског права имала је толико путева и облика колико је земаља односно подручја било њоме обухваћено. Не постоје два једнака искуства рецепције.¹ То исто важи и за Србију која је први пут у контакт с римским правом дошла посредством Византије.² Познато је да је у Византији оригинални текст Јустинијанове кодификације превођен, скраћиван, парафразирао, интерпретиран и др. Зато се новонастале византијске компилације попут Прохирона, Василика, па и Еклоге сматрају римско-византијским правом.

Први сачувани правни извор српског права с почетка 13. века у којем је видљиво присуство римско-византијског права је Законоправило Светога Саве. То је најстарији и најобимнији сачувани споменик средњовековног српског права који је регулисао правни живот и цркве и државе настао око 1220. године у Хиландару и/или Солуну.³ Ту су главно место заузимала специфично црквена правила (канони) са тумачењима канониста, али је било и световних норми, од којих су многе корен имале у Јустинијановом законодавству (главе 45, 47 и 55). С обзиром на то да овај обимни правни спис није прост превод неког византијског номоканона, него у њему има и креативних елемената,⁴ ова компилација се може сматрати византијско-српском, а у неким својим деловима који су предмет интересовања у овом раду римско-византијско-српском компилацијом.

Номоканон је задржао своје место у систему српског права и у време Душана, и није ниједним другим правним актом, па ни Душа-

¹ *Borkowski's Textbook on Roman Law*, fourth edition, ed. Paul du Plessis, Oxford University Press, Oxford 2010, 360 и даље.

² Стојан Новаковић, *Средњовековна Србија и римско право* (прештампано из Архива за правне и друштвене науке), Књижара Геце Кона, Београд 1906, 1–20.

³ Доментијан, „Житије Светога Саве“, *Стефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије* (прир. Љиљана Јухас Георгијевска), Антологијска едиција *Десет векова српске књижевности*, књига 2, Матица српска, Нови Сад 2012, 128.

⁴ Сергије В. Троицки, „Како треба издати Светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима)“, САНУ, *Споменик СП*, Одељење друштвених наука, Нова серија 4, Београд 1952, 1 и даље; Миодраг М. Петровић, „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског Номоканона“, *Историјски часопис* XLIX/2002, 43; Александар Соловјев, *Историја словенских права, Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, (приредио и предговор написао проф. др Сима Аврамовић), Службени лист СРЈ (Класици југословенског права), Београд 1998, 189; вид. и Милена Полојац, „Јунац који бode у Законоправило Светога Саве“, *Анали Правног факултета у Београду*, 2/2017, 43–69.

новим закоником, поништен. Међутим, у Византији су се појавили и нови номоканонски зборници као што је на пример Синтагма Матије Властара из 1335. године. То је зборник на грчком језику у којем је солунски монах и канониста унео одабрану грађу црквеног и световног права и распоредио је у 24 поглавља, састава, слова, према грчком алфавету. Овај номоканонски зборник је у интегралном облику преведен на српски тога времена, односно српскословенски језик.⁵ Данас је он преведен и на савремени српски језик.⁶

Убрзо је, међутим, настала и скраћена Синтагма, српска скраћена и прерађена верзија грчког зборника, која је чинила део Душановог законодавства.

Део Душановог законодавства био је и тзв. Јустинијанов закон. Кратки избор из византијског законодавства највећим делом преузет је из Земљорадничког закона (преведеног и на старосрпски језик) с краја 7. или почетка 8. века, а остали су прописи из Василика, Прохирона и Еклоге. „И ова је компилација оригинална. Непозната у грчким рукописима, она је самосталан подухват српских правника из времена пре цара Душана, када је један такав избор византијског аграрног права вероватно важио у српским аграрним односима.“⁷

Душаново законодавство, које је остало да живи у извесном смислу и после пропасти српске средњовековне државе, претрпело је видљиве промене.⁸ Сада Душаново законодавство, поред Душановог законика, чини тзв. Закон цара Константина Јустинијана који преузима одредбе из Скраћене синтагме Матије Властара, али и из других извора у скраћеном или прерађеном облику.⁹

Одредбе о скрнављењу гробова и цркава, најчешће у виду крађе, налазе се у сва три односно четири средњовековна правна извора

⁵ *Матије Властара Синџаџмај*, (азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, словенски превод времена Душанова), издао Стојан Новаковић, Српска краљевска академија, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, прво одељење, споменици на српском језику књига IV, Београд 1907; такође вид. Александар Соловјев, 1998, 310.

⁶ Матија Властар *Синџаџма* (превела са старословенског Татјана Суботин-Голубовић), САНУ, Одељење друштвених наука, Београд 2013.

⁷ Димитрије Богдановић, „Душаново законодавство“, *Историја српског народа*, (у шест књига), прва књига, Српска књижевна задруга, Београд 2000³, 560.

⁸ „У рукописима млађе редакције законодавства цара Стефана Душана постоји низ промена у односу на рукописе старије редакције. Првобитна три текста (*Codex tripartitus* – Синтагма Матије Властара у скраћеној верзији, Закон цара Јустинијана и Душанов законик) преиначена су у два правна текста (*Codex bipartitus* – Закон цара Константина Јустинијана и Душанов законик)... Закон цара Јустинијана добија назив Закон цара Константина Јустинијана и тако се велики византијски цареви Константин и Јустинијан спајају у једну имагинарну личност.“ Биљана Марковић, *Јустинијанов закон, средњовековна византијско-српска правна компилација*, Српска академија наука и уметности, одељење друштвених наука, извори српског права XV, Београд 2007, 27.

⁹ *Ibid.*, 40.

византијско-српског права и то у Законоправику Светога Саве у глави 47, у Скраћеној синтагми Матије Властара Т, 2, као и у тзв. Јустинијановом закону, односно у Закону цара Константина Јустинијана.¹⁰

Одредбе о скрнављењу гробова и цркава имају свој почетни извор у римском праву Јустинијанове кодификације, али су оне у српско право стигле кроз прераде и скраћивања.

Иако изабрани пример изгледа на први поглед бизарно, ово кривично дело је итекако данас актуално. Довољно је само погледати штампу која преноси најразличитије примере извршења овог кривичног дела, с различитим облицима и мотивима свуда у свету, као и на нашим просторима.¹¹

ЈУСТИНИЈАНОВА КОДИФИКАЦИЈА И СКРНАВЉЕЊЕ ГРОБОВА И ЦРКАВА

Одредбе Јустинијановог законодавства које су биле предмет рецепције српског средњовековног законодавца налазе се у 47. књизи Јустинијанових Дигеста у наслову 12 – *De sepulchro violato*, затим у књизи 48. у титулусу 13 који се, поред осталог, односи на светогрђе (*sacrilegium*).¹² Реципиране су и конституције из Јустинијановог Кодекса (*De sepulchro violato* 9.19).

Гробови и цркве су ствари божанског права – *res divini iuris*.¹³ Гробови су *res religiosae*, ствари посвећене боговима подземља (*diis Manibus*) односно култу покојника, за разлику од храмова који су *res sacrae*, посвећене вишим (небеским) божанствима.¹⁴ Гроб

¹⁰ О облицима крађе у Јустинијановом закону писала је историчарка Биљана Марковић упоредивши 15 сачуваних рукописа, шест рукописа старије редакције и седам рукописа млађе редакције. Биљана Марковић, „Облици кривичног дела крађе у неким српским споменицима византијског порекла“, *Историјски часопис*, XLVIII (2002), 97–116.

¹¹ Наслови попут ових. „Ухапшени због пљачке 190 гробова широм Србије“, <http://pressonline.rs/info/hronika/116541> прегледано 31.07.2017 у 14.47. Или на пример: „тинџери вандала оскрнављивали 40 хришћанских гробова“ – на гробљу у граду Лабри у источној Француској, затим „Џихадисти руше хришћанске гробове“, „Гроб Садама Хусеина савршен са земљом“, или овај бизарни случај из Тетова: „Крао протезе са покојника па их продавао у Србији“, <http://www.vesti-online.com/tag/11332/Skrnavljenje-grobova>: 31.07.2017.

¹² Пуни наслов титулуса 13: *Ad legem Iuliam peculatus et de sacrilegis et de residuis*.

¹³ Више детаља о религији, религијским обредима, о стварима божанског права и о њиховој подели и другим темама везаним за *ius divinum*, може се наћи у монографији: Антун Маленица, *Ствари божанског права у римском и рехришћанском периоду*, Нови Сад 2014.

¹⁴ *Gai Inst. II.3. Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae. 4. Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt; religiosae, quae diis Manibus relictas sunt. 6. Religiosum uero nostra uoluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad*

sepulchrum (*sepulcrum*¹⁵) има интересантну правну природу. Од момента када је у њему сахрањен покојник, било да је слободан човек или роб, гроб не може бити у приватној својини, али се на њега примењује *ius sepulchri*, право које припада бившем власнику земљишта на којем је покојник сахрањен.¹⁶ На основу *ius sepulchri* он има право да одржава гроб и обавља пригодне церемоније. Такође, он пре свих има право да затражи деликтну заштиту од претора уколико гроб буде оскрнављен. Ако титулар „права гроба“ земљиште прода, он и даље задржава ово право.¹⁷ *Ius sepulchri* је било наследно.¹⁸ Грбови непријатеља нису били *res religiosas*.¹⁹

Статус грובה и цркава као и њихова заштита регулисани су световним нормама *ius civile*, али ова материја спада и у сакрално право у ширем смислу (*ius sacrum*).²⁰ *Ius sacrum* је најпре према предању регулисао легендарни краљ Нума Помпилије у тзв. краљевским законима.²¹ Нормама десете таблице Закона дванаест таблица озакоњени су обичаји приликом сахрањивања, а односе се и на статус грובה.²² О овоме највише података даје Цицерон у фи-

nos pertineat. 7. Sed in prouinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi Romani est uel Caesaris, nos autem possessionem tantum et usum fructum habere uidemur; utique tamen, etiamsi non sit religiosum, pro religioso habetur: item quod in prouinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur.

¹⁵ У овом облику Mirko Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb 1900, reprint 1980, 971. Овако и Ante Romac, *Rimsko pravo*, Zagreb 1981, 135. Чешће се користи облик *sepulchrum*, а тако је и у Дигестима. У Василикама пак користи се *sepulcrum*.

¹⁶ Вид. Max Kaser, „Zum römischen Grabrecht“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung (ZSS-RA)*, Weimar 1978, 13–92, Основне информације и у титулусу Дигеста D.11.7. *De religiosis et sumptibus funerum et ut funus ducere liceat*. Вид. Антун Маленица, „*Res sanctae* у римском претхришћанском периоду“, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, XLVIII, 1(2014), Нови Сад 2014, 7–24.

¹⁷ D.47.12.5 *Pomponius libro sexto ex Plautio: Utimur eo iure, ut dominis fundorum, in quibus sepulchra fecerint, etiam post venditos fundos adeundorum sepulchrorum sit ius. Legibus namque praediorum vendundorum cavetur, ut ad sepulchra, quae in fundis sunt, item eius aditus ambitus funeri faciendi sit.*

¹⁸ „*Ius sepulcri* је било наследно, s time što је код породичних грובה (*sepulcra familiaria*) pripadalo agnatima umrloga, а код *sepulcra hereditaria* – oporukom postavljenom nasljedniku. Međutim, bio је običaj да ostavitelj забрани nasljeđivanje *iuris sepulcri* riječima које се често срећу на grobnim natpisima (*hoc monumentum heredem non sequitur*, односно скраћено H–M–N–S). Тако, на примјер, Petronijev Trimalhion određuje у својој oporuci, а istu ту formulu navodi i Horacije у jednoј satiri.“ A. Romac, 1981, 134.

¹⁹ D. 47.12.4 *Paulus libro 27 ad edictum praetoris: Sepulchra hostium religiosa nobis non sunt: ideoque lapides inde sublato in quemlibet usum convertere possumus: non sepulchri violati actio competit.*

²⁰ *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike in fünf Bänden, Band 3*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1979, 17–18; Max Kaser – Rolf Knütel, *Römisches Privatrecht*, Verlag C. H. Beck, München 2008¹⁷, 105.

Поделу на *ius divinum* и *ius humanum* истиче А. Маленица, 2014а, 25 и даље.

²¹ Текст и превод сакралних закона Нуме Помпилија у *Zakonik XII plaća* (prevod, uvod, komentar Ante Romac), Latina et Graeca, Zagreb 1994, 116–119.

²² *Ibid.*, 98–101.

лософском спису „О законима“.²³ Готово цела таблица десета реконструисана је с ослонцем на ово Цицероново дело.²⁴ Нарочито пада у очи забрана луксуза приликом сахрањивања под утицајем Солонових закона.²⁵ Осим на обичаје приликом сахрањивања, Цицерон се детаљно осврће на сакрално право у целини, дајући примат овим нормама у односу на *ius civile*.²⁶

Титулус Дигеста *De sepulchro violato* налази се у 47. књизи Дигеста. Књига 47. и следећа 48. књига познате су и као *libri terribiles*, тј. страшне књиге, због тога што се односе на деликте и кривична дела. Титулус није дугачак. Састоји се од свега једанаест фрагмената. Основне информације о деликту који је уведен преторовим едиктом даје трећи фрагмент из Улпијанове књиге коментара преторовог едикта:

D. 47.12.3 pr. Ulpianus libro 25 ad edictum praetoris: Praetor ait: „Cuius dolo malo sepulchrum violatum esse dicitur, in eum in factum iudicium dabo, ut ei, ad quem pertineat, quanti ob eam rem aequum videbitur, condemnetur. Si nemo erit, ad quem pertineat, sive agere nolet: quicumque agere volet, ei centum aureorum actionem dabo. Si plures agere volent, cuius iustissima causa esse videbitur, ei agendi potestatem faciam. Si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificumve aliud, quamque sepulchri causa factum sit, habuerit: in eum, si quis eo nomine agere volet, ducentorum aureorum iudicium dabo“. (Претор каже: „За кога се каже да је злонамерно оскрнавио гроб, против њега ћу дати тужбу на основу чињеница [*actio in factum*], тако да ће бити осуђен

²³ Cicero, *De re publica, De legibus*, Loeb Classical Library, London 1977; Цицерон, *Законои*, превела с латинског Бојана Шијачки-Маневић, Београд 2002, II.XXII. О гробовима Цицерон каже: „Гробови су толико свети да кажу како је грех сахрањивати не водећи рачуна о светости обичаја и о роду...“

²⁴ II.XXIV: „Иако је у том закону стајало: ‘Не полажи злато’, кад гле, како други закон томе придодаје један људски изузетак: Ако некоме зуби буду повезани златом па га са њиме сахране или спале, нека се не сматра за противзаконито.“

²⁵ II.XXVI: „О гробовима пак, код Солона стоји само тај захтев да их нико не уништава и да у њих не сахрањује туђинца, а предочена је и казна „ако неко хумку (мислим да је називају τειχρον), споменик или стуб уништи, повреди или разбије... Мало касније, због величине тих гробница које смо видели на Керамејку, законом је установљено да нико не гради гробницу која захтева више времена него што десет људи може да изгради за три дана. Не беше дозвољено да се гробнице украшавају осликаним зидовима, да се на њих постављају такозване херме, ни да се говори у похвалу покојника осим при јавним сахранама – а то је могао да учини само онај ко беше јавно овлашћен да то обави... Деметрије саопштава о учесталости велелепних сахрана и гробница, скоро као што је и сада случај у Риму.“

²⁶ Сакралном праву посвећена је друга књига, главе VIII–XXVII. То су закони о обавезности државне вере, дужности неговања култа предака, поштовању прописанх обреда, о празницима, о подели надлежности свештеника, о допуштеним култовима, о казнама за повреду сакралних прописа. Ту су прописи који се тичу начина сахрањивања и гробова, с напоменом да они улазе у оквир цивилног права (*ius civile*), али да су уско повезани с религијом (II.XIX.47). Вид. и Милена Полојац, „Цицерон и Платорн – узор Цицеронових ‘Закона’“, *Архив за правне и друштвене науке*, 1/1995, 51–52.

на онолико колико се у овој ствари сматра правичним за онога који је тиме повређен. Ако не би било никога, коме би припадало [*ius sepulchri*], или не би хтео да тужи, ко год хоће да тужи, њему ћу дати тужбу на сто златника. Ако више њих хоће да туже, онеме ћу дати право да тужи који се сматра да има најправичнији разлог. Ако неко злонамерно живи у гробу или у каквој другој грађевини која је направљена као гроб, против њега ћу дати тужбу на две стотине златника онеме ко жели да тужи у то име.)

Скрнављење гробова могло се извршити злонамерним оштећивањем, али и тиме што се неко злонамерно усели у гробницу и у њој живи. Што се тиче преторског деликта о коме је овде реч, право да подигне тужбу због скрнављења гроба има пре свега онај ко је титулар *ius sepulchri*, а то је најближи сродник односно агнат сахрањеног. Супсидијарно, међутим, уколико таквог лица нема или оно не жели да тужи, тужба се даје свакоме ко жели (*cui volet* тј. *cuivis ex populo*). У случају да има више заинтересованих, онда ће право да тужи добити онај који има најправичнији разлог.

Тужба је пенална, како јасно произилази из Папинијановог фрагмента.²⁷ Осим тога, тужба *de sepulchro violato* је популарна тужба: *D.47.12.3.12. Haec actio popularis est*. Ово није необично, с обзиром на то да заштита гроба, ствари изузете из правног промета по божанском праву, може бити у ширем интересу заједнице.²⁸

Владари у принципату (овде се спомињу Септимије Север и Марко Аурелије) су својим конституцијама (едикти и рескрипти) регулисали начин сахрањивања. Кршење ових наредби је такође било један вид скрнављења тела умрлих:

D.47.12.3.4 Non perpetuae sepulturae tradita corpora posse transferri edicto divi severi continetur, quo mandatur, ne corpora detinerentur aut vexarentur aut prohiberentur per territoria oppidorum transferri. Divus tamen Marcus rescripsit nullam poenam meruisse eos, qui corpus in itinere defuncti per vicos aut oppidum transvexerunt, quamvis talia fieri sine permissu eorum, quibus permittendi ius est, non debeant. (У едикту божанског Севера је прописано да се могу преносити тела која још нису трајно сахрањена, иако је (овим едиктом) налагано да се тела не смеју задржавати, скрнавити или да је забрањен транспорт

²⁷ D. 47.12.10 Papinianus libro octavo quaestionum: *Quaesitum est, an ad heredem necessarium, cum se bonis non miscuisset, actio sepulchri violati pertineret. Dixi recte eum ea actione experiri, quae in bonum et aequum concepta est: nec tamen si egerit, hereditarios creditores timebit, cum etsi per hereditatem optigit haec actio, nihil tamen ex defuncti capiat voluntate, neque id capiat, quod in rei persecutione, sed in sola vindicta sit constitutum.*

²⁸ Детаљније о недоумицама везаним за популарне тужбе у римском праву вид. Јелена Даниловић, *Популарне тужбе од римског до савременог права*, Београд 1968.

кроз територију градова. Међутим, божански Марко је прописао да не заслужују никакву казну они који носе тела кроз место или град, на путу до гроба, иако такве ствари не треба чинити без одобрења оних који су овлашћени да дају право на то.)

У следећем параграфу се спомиње и тежи облик скрнављења који се састоји у плачки тела положених у гроб:

D.47.12.3.7 Adversus eos, qui cadavera spoliant, praesides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut, si armati more latronum id egerint, etiam capite plectantur, ut divus Severus rescripsit, si sine armis, usque ad poenam metalli procedunt. (Против оних који плачкају тела, управници провинција строже интервенишу, најстроже ако с оружјем у рукама упадају, ако наоружани као банда разбојника (плачкаша) то ураде, тада се изриче смртна казна, као што је прописао божански Север у рескрипту, ако без оружја, осуђују се на казну рада у рудницама).

Смртна казна као и казна присилног рада у рудницама (*poena metalli*), свакако указују на то да се овај деликт сматра кривичним делом (*crimen, delictum publicum*).

Последњи фрагмент указује такође на кривичну одговорност скрнавитеља за вид скрнављења који се састоји у вађењу тела из гробова и разбацавању костију сахрањених. Текст је преузет из Паулових Сентенција у којима се ово дело сматра светогрђем.²⁹

D. 47.12.11 Paulus libro quinto sententiarum: Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur. Alias autem relegantur aut in metallum damnantur. (Гужени за повреду гробова, ако сама тела ваде или кости разбацују, казниће се најтежом казном ако су из нижег staleжа [*humiliores*], а ако су из вишег staleжа [*honestiores*] депортоваће се на острво. У другим случајевима биће протерани или осуђени на рад у рудницама.)³⁰

²⁹ Упор. *Pauli Sententiae*, 5.19a *De sacrilegis*: 1. *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur: alias autem relegantur aut in metallum damnantur.*

³⁰ У Пауловом спису је велики простор посвећен прописима о гробовима, њиховом статусу, начину сахрањивања умрлих, о забрани скрнављења гробова и тела умрлих као и жаљењу умрлих. Наслов прве књиге ове посткласичне прераде *De sepulchris et lugendis* садржи 16 фрагмената. 1.21.1–12: 1. *Ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus redditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest.* 2. *Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis: et qui contra ea fecerit, extra ordinem puniatur.* 3. *Intra muros civitatis corpus sepulturae dari non potest vel ustrina fieri.* 4. *Qui corpus perpetuae sepulturae traditum vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit: atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior in metallum dari solet.* 5. *Qui sepulchrum violaverint aut de sepulchro aliquid sustulerint, pro personarum qualitate aut in metallum dantur aut in insulam deportantur.* 6. *Qui sepulchrum alienum effregerit vel aperuerit eoque mortuum suum alienumve intulerit, sepulchrum*

У Јустинијановом кодексу је такође један титулус – *C.9.19, De sepulchro violato* – посвећен скрнављењу гробова. Овај деликт се пореди са светогрђем (*sacrilegium*) или се с њим изједначава.³¹ Вид скрнављења је и одношење (крађа) камења, мермера, стубова или другог материјала с гробова:

C.9.19.4.1. Imperator Constantius. Si quis igitur de sepulchro abstulerit saxa vel marmora vel columnas aliamve quamcumque materiam, fabricandi gratia sive id fecerit venditurus, decem pondo auri cogatur fisco inferre, sive quis propria sepulchra defendens hanc in iudicium querellam detulerit sive quicumque alius accusaverit vel officium nuntiaverit. (Ако неко с гроба односи камење или мермер или стубове или неки други материјал, ради грађења или да га прода, мора да плати десет фунти (либри) злата у корист фиска, било да неко бранећи властите гробове поднесе суду кверелу или оптужи другог или га пријави из моралне дужности.)

violasse videtur. 7. Vendito fundo religiosa loca ad emptorem non transeunt nec in his ius inferre mortuum habet. 8. Qui monumento inscriptos titulos eraserit vel statuam everterit vel quid ex eodem traxerit, lapidem columnamve sustulerit, sepulchrum violasse videtur. 9. In eo sarcophago vel solo, ubi corpus iam depositum est, aliud corpus inferri non potest, et qui intulerit reus sepulchri violati postulari potest. 10. Qui alienum mortuum sepelierit, si in funus eius aliquid impenderit, recipere id ab herede vel a patre vel a domino potest. 11. Maritus id quod in funus uxoris impendit ex dote retinere potest. 12. Neque iuxta monumentum neque supra monumentum habitandi ius est: attactu enim conversationis humanae piaculum admittitur: et qui contra ea fecerit, pro qualitate personae vel opere publico vel exilio multatur. (1. Код опасности од поплаве реке или страха од одроњавања (рушења) може се тело умрлог које је трајно сахрањено, уз приношење свечаних жртава, током ноћи пренети на друго место. 2. Тело (леш) се не сме покопати унутар града да се тиме не би оскврнула градска светишта, па онога који супротно томе поступи треба казнити у ванредном поступку. 3. Унутар градских зидина не може се допустити сахрана тела (леша), нити се оно ту може спалити. 4. Ако неко тело, које је трајно сахрањено у гроб или привремено смештено на одређено место, откопа и изложи сунчаним зрацима, чини тешки злочин, па због тога бива прогнан на острво, ако је из виших друштвених слојева, а ако је из нижих, кажњава се осудом на рад у рудницима. 5. Ко оскрнави гроб или с гроба нешто узме (украде), зависно од личног својства, биће осуђен на казну рада у рудницима или изгнан на острво. 6. Ко насилно провали у туђи гроб или га отвори, па ту свога или туђег мртваца сахрани, сматра се да је оскрнавио гроб. 7. Продајом земљишта део посвећен мртвима не прелази у власништво купца, па он (услед тога) нема право на том месту сахранити умрлог. 8. Кад неко избрише натпис на гробници, поруши статуу или нешто одатле скине, однесе камен или стуб, сматра се да је оскрнавио гроб. 9. У саркофаг или у земљу где је већ положено тело не може се сахранити други леш, па је онај ко то учини кривац због оскрнављења гроба. 10. Ко сахрани туђег мртваца, ако је приликом сахране нешто утрошио, има право да тражи накнаду од наследника, оца или власника. 11. Муж може од мираза придржати онолико колико је утрошио за сахрану друге. 12. Нико нема права да станује ни уз гробницу нити над гробом, јер се таквим боравком људи чини тежак злочин, па сви они који супротно поступе, зависно од личних својстава, бивају кажњени упућивањем на јавне радове или на прогонство.) Вид. *Julije Paulo Sentencie* (priredio i preveo Ante Romac), Latina et Graeca, Zagreb 1989, 72–73.

³¹ *C.9.19.5 Imperator Julianus. Pergit audacia ad busta diem functorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio maiores semper habuerunt: sed et ornamenta quaedam tricliniis aut porticibus auferri de sepulchris. I. Quibus primis consulentes, ne in piaculum incidant contaminata religione bustorum, hoc fieri prohibemus poena sacrilegii cohibentes. * IUL. A. AD POP. * <A 363 D. PRID. ID. FEBR. ANTIOTCHIAE IULIANO A. IIII ET SALLUSTIO CONS. >*

Титулус 13. Дигеста из 48. књиге између осталог се односи на кривично дело *sacrilegium* (D.48.13. *Ad legem Iuliam peculatus et de sacrilegis et de residuis*). Он је био такође предмет рецепције српског средњовековног законодавца.

У Законоправило су уврштени фрагменти из ове књиге Дигеста који се односе на крађу из храмова, а најтежи облици се кажњавају смртном казном која се извршава бацањем делинквента зверима, спаљивањем живих починилаца или вешањем:

D.48.13.7 (6) Ulpianus libro septimo de officio proconsulis: Sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personae proque rei conditione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. Et scio multos et ad bestias damnassee sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse. Sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. Ceterum si qui interdum modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coercendus est, aut, si honestiore loco natus sit, deportandus in insulam est. (Проконзул треба да установи казну за светогрђе, тежу или лакшу зависно од статуса, доби и пола лица, природе ствари и времена. И знам да су многи за светогрђе (*sacrilegium*) осуђени на (смртну казну) бацања зверима, неки су чак живи спаљивани, а други обешени. Али казна треба да буде одмерена тако да се зверима предају они који упадају у храмове и односе дарове боговима ноћу. Остали, ако неко нешто дању односи из храма, нека буде осуђен на рад у рудницима, или ако је рођен вишег статуса, нека буде депортован на острво.)³²

Ипак, прави се разлика између *sacra publica* и *sacra privata*³³ у следећем Пауловом фрагменту, јер се светогрђе односи само на скрнављење *sacra publica*:

D.48.13.11 (9) pr-1 Paulus libro singulari de iudiciis publicis: Sacrilegi capite puniuntur. 1. Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt. At qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur. Quare quod sacrum

³² Упор. *Pauli Sententiae*, 5.19 *De sacrilegis*: 1. *Qui noctu manu facta praedandi ac depopulandi gratia templum inrumpunt, bestiis obiciuntur: si vero per diem leve aliquid de templo abstulerint, vel deportantur honestiores vel humiliores in metallum damnantur.* (Ако неко скупи гомилу људи ради пљачке и отимања, те ноћу провали у храм, треба га осудити на смрт бацањем зверима. Ако међутим по дану однесе нешто мање вредно из храма, треба га, ако је из виших слојева, послати у прогонство, а ако је из нижих, биће осуђен на казну рада у рудницима.)

³³ Изрази *sacra publica* и *sacra privata* означавају јавне и приватне религијске обреде, како произлази из тумачења филолога и граматичара Феста, 245: „*Publica sacra quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus pagis curiis sacellis, at privata quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt.*“ О јавним и приватним обредима више у А. Маленица, 2014а, 15–23. У тексту из Дигеста ови се изрази употребљавају у значењу „свете ствари за јавне обреде“ и „свете ствари за приватне обреде“.

quodve admissum in sacrilegii crimen cadat, diligenter considerandum est. (Они који чине светогрђе кажњавају се смртном казном. Они су светогрдници који пљачкају свете ствари за јавне обреде. А они који посежу за светим стварима за приватне обреде или за малим светилиштима која нису чувана, кажњавају се теже него лопови, а блаже него светогрдници. Због тога треба пажљиво имати у виду о којој врсти свете ствари је реч и да ли се дело може сматрати кривичним делом светогрђа.)

Посебно је интересантна и инвентивна пљачка храма коју описује Марцијан. Младић из вишег сталежа је унео ковчег у храм сакривши у њему човека који је затим опљачкао храм:

D.48.13.12 (10).1 Marcianus libro primo iudiciorum publicorum Divus Severus et Antoninus quendam clarissimum iuvenem, cum inventus esset arculam in templum ponere ibique hominem includere, qui post clusum templum de arca exiret et de templo multa subtraheret et se in arculam iterum referret, convictum in insulam deportaverunt. (Божански Север и Антонин је младића из вишег сталежа (*clarissimi*), који је ковчег у којем је био затворен човек ставио у храм, који је, кад се храм затворио, изашао из ковчега и из храма украо многе ствари и ушао поново у ковчег, после осуде депортовао на острво.)

Скрнављење храмова и скрнављење гробова нису истоветни деликти у римском праву, али се временом ова недела све више приближавају. Преторски деликт санкционисан у титулусу Дигеста 47.12. приватни је деликт, извор облигација. Али тежи облици скрнављења у виду пљачке гробова и тела умрлих кажњавају се као кривична дела. Крађа из већих јавних храмова (*sacra publica*) сматрана је кривичним делом светогрђа (D.48.13.7) – *sacrilegium*, док је скрнављење мањих светилишта (*sacra privata*) блаже кажњавано. Преторска тужба *de sepulchro violato* је популарна тужба која, са становишта поступка, има сличности с кривичним поступком. Све ово указује на нејасне и порозне границе између приватних деликата и кривичних дела у римском праву.

О ГРОБОКРАДИЦАМА И СКРНАВИТЕЉИМА ЦРКАВА У ЗАКОНОПРАВИЛУ СВЕТОГА САВЕ

Одредбе које су предмет компаративне анализе у овом раду налазе се у оквиру главе 47 Законоправила.³⁴ У поднаслову је озна-

³⁴ *Законоправило или Номоканон свештога Саве: Иловички ѿреѣис 1262. године* (прир. и прилоге написао М. Петровић), Дечје новине, Горњи Милановац, Историјски институт САНУ, Републички завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу, Народна библиотека Србије, Београд 1991. *Законоправило Свештога Саве 1* (прир.

чено да је та глава избор „из разних наслова то јест грана новела цара Јустинијана“. Тиме је јасно стављена до знања веза с Јустинијановим законодавством. Међутим, поднаслов наводи на погрешан закључак. Одредбе о скрнављењу гробова, тј. о гробокрадицама, заједно са одредбама о крађи и скрнављењу цркава, потичу у крајњој линији из Јустинијанових Дигеста³⁵:

Текст о гробокрадицама уврштен у Законоправило гласи (глава 47, грана 9, глава 27):

О гробокрадицама начелно говори дванаеста грана четрдесет осме књиге, у којој се каже да подлежу одговорности – и имовинској и кривичној. Казна за имовину је понекад сто перпера, понекад двеста, а понекад зависно од учињене штете, и ништа да не узме онај ко победи на суду. А они који прекопавају гробове, уколико беху са оружјем, мачем главе да им се одсеку; уколико, пак, без оружја – на копање златне руде да бивају слати. Уколико тела мртвих, или кости, подижу и преврћу – ако су, дакле, убоги, биће крајње кажњени, а ако су уважени и богати, одузеће им се њихова имовина и, пошто кроз

и прев. Миодраг М. Петровић, Љубица Штављанин Ђорђевић), Историјски институт, Београд 2005.

Иловички препис је најстарији сачувани рукопис Савиног Законоправила и један од једанаест постојећих рукописа тзв. српске рецензије који су настајали у распону од XIII до XVII века. Оригинал рукописа се налази у библиотеци (архиву) Хрватске академије знаности и умјетности (ХАЗУ), претходно Југославенска академија знаности и умјетности (ЈАЗУ) у Загребу. Овде је доспео као власништво Антуна Михановића, ондашњег аустријског конзула у Солуну. Остали рукописи српске рецензије су Рашки (у рукописном одељењу Историјског музеја у Москви и у Лењиновој библиотеци у Москви), Дечански (у библиотеци Дечанске лавре), Пчињски (у библиотеци САНУ), Сарајевски (у музеју Старе цркве у Сарајеву), Београдски (у Народној библиотеци Србије), Хиландарски (рукописно одељење Бечке националне библиотеке), Савински (у манастиру Савина код Херцег Новог), Пећки (САНУ), Милешевски (национални музеј у Букурешту), Морачки. Они су настали у распону од XIII до XVII века, с текстуалним разликама. Рукописе је Сергије Троицки описао и поређао хронолошки: Аутограф 1219, Теофилов 1252, Иловички 1262, оригинал Пећког рукописа око 1270, Германовски 1295, Рашки 1295–1305, Дечански око 1340, Пчињски око 1360, Сарајевски пре 1371, Београдски око 1470, Хиландарски око 1500, Савински око 1510, Милешевски око 1550, Пећки око 1552, Морачки 1615. – Сергије В. Троицки, „Како треба издати Светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима)“, САНУ, Споменик СП, Одељење друштвених наука, Нова серија 4, Београд 1952, 67.

Иловички препис је изабран као основ за критичко издање Номоканона Св. Саве с преводом на савремени српски језик, јер се сматра временски, а и садржајно, најближим оригиналу. Рукопис је најпре постао доступан широј јавности захваљујући фототипском издању које је приредио Миодраг Петровић. До данас је преведен и објављен први део Законоправила. То издање садржи упоредни текст на српскословенском језику и превод на савремени српски језик. Преведено је и објављено 47 глава зборника од укупно 64 главе.

³⁵ Пре гробокрадица санкционисана је (обична) крађа преузета из Јустинијанових Дигеста (Д. 47.2.2 и 47.2.3–6). Затим следи одељак о посебном облику крађе у случају пожара, рушења зграде и бродолома видљиво повезан с једним фрагментом из Јустинијанових Дигеста (Д. 47.9.1).

град буду осрамоћени, послаће се у заточеништво. А они који се на други начин огреше о гробове, шаљу се у заточење или осуђују на копање златне руде.

Није тешко закључити да је овај текст настао парафразирањем, скраћивањем или преузимањем фрагмената из титулуса *De sepulchro violato* Јустинијанових Дигеста. Реципирани су текстови с почетка титулуса (D. 47.12.3pr) из средине (D. 47.12.3.7) и из последњег фрагмента који је готово дословно преузет (D. 47.12.11). Компилатор је најпре дао уводно објашњење нагласивши двоструку природу одговорности скрнавитеља гробова; приватноправну (имовинску) и кривичноправну. „Казна за имовину“ је у ствари погрешна формулација за имовинску казну. Овај део је претрпео знатно скраћивање у односу на уводни параграф трећег фрагмента из Дигеста. Компилатор је, као и у оригиналу, додао напомену која указује да се ради о популарној тужби. Он, међутим, за разлику од Улпијановог текста, изричито напомиње да тужилац не наплаћује ту казну у своју корист.³⁶

Други део норме из Законоправила кореспондира са седмим параграфом истог, трећег фрагмента, а приметно је скраћен уз избацивање непотребних елемената као што је помињање управника провинције, на пример.³⁷

У трећем делу норме о гробокрадицама лако се препознаје Паулов фрагмент који је као последњи уврштен у титулус Дигеста *De sepulchro violato*. Овај текст је преузет у Законоправило готово до-

³⁶ Упор. D. 47.12.3 pr. *Ulpianus libro 25 ad edictum praetoris: Praetor ait: "Cuius dolo malo sepulchrum violatum esse dicetur, in eum in factum iudicium dabo, ut ei, ad quem pertineat, quanti ob eam rem aequum videbitur, condemnetur. Si nemo erit, ad quem pertineat, sive agere nolet: quicumque agere volet, ei centum aureorum actionem dabo. Si plures agere volent, cuius iustissima causa esse videbitur, ei agendi potestatem faciam. Si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificiumve aliud, quamque sepulchri causa factum sit, habuerit: in eum, si quis eo nomine agere volet, ducentorum aureorum iudicium dabo".* (Претор каже: „За кога се каже да је злонамерно оскрнавио гроб, против њега ћу дати тужбу на основу чињеница [actio in factum], тако да ће бити осуђен на онолико колико се у овој ствари сматра правичним за онога који је тиме повређен. Ако не би било никога, коме би припадало, или не би хтео да тужи, когод хоће да тужи, њему ћу дати тужбу на сто златника. Ако више њих хоће да туже, онеме ћу дати право да тужи који се сматра да има најправичнији разлог. Ако неко злонамерно живи у гробу или у каквој другој грађевини која је направљена као гроб, против њега ћу дати тужбу на двестотине златника онеме ко жели да тужи у то име.)

³⁷ Упор. D. 47.12.3.7 *Adversus eos, qui cadavera spoliant, praesides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut, si armati more latronum id egerint, etiam capite plectantur, ut divus Severus rescripsit, si sine armis, usque ad poenam metalli procedunt.* (Против оних који пљачкају тела, управници провинција строже интервенишу, најстроже ако с оружјем у рукама упадају, ако наоружани као банда разбојника (пљачкаша) то ураде, тада се изриче смртна казна, као што је прописао божански Север у рескрипту, ако без оружја, осуђују се на казну рада у рудницима.)

словно, без скраћивања, уз мале модификације које битно не мењају садржај прописа.³⁸

Сличан поступак видљив је и у одредбама о крађи у цркви које порекло воде такође из Јустинијанових Дигеста:

Законоправило, глава 47, грана 2, глава 2: Казна за црквеног лопова бива или лакша или тежа, зависно од тога о каквом се лицу ради, и зависно од кривице, и времена, и узраста и природе, јер неки бивају предавани зверима, неки бивају спаљени а неки вешани. Одмерена казна је она када се зверима предаје ноћни црквени лопов; дневном је нешто лакша, јер онога који дању краде цркву, шаљу у заточење на копање златне руде.³⁹ А лопови часних и великих цркава бивају посећани мачем. Црквени лопови су они који велике јавне цркве краду, а они који особне и мале цркве које нису чуване – ако такве, дакле, краду, мање се, наравно, кажњавају од црквених лопова, а више од обичних лопова који краду.⁴⁰ Спољни човек који краде цркву кажњава се казном за црквеног лопова. А онај коме је поверено да чува и пази цркву, ако узме нешто из ње, не подлеже том закону. Уколико неко стави човека у ковчег и положи ковчег у цркву, па ако тај изашавши из ковчега покраде нешто

³⁸ D. 47.12.11 *Paulus libro quinto sententiarum: Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur. Alias autem relegantur aut in metallum damnantur.* (Тужени за повреду гробова, ако сама тела ваде или кости разбацују, казниће се најтежом казном ако су из нижег сталежа [*humiliores*], а ако су из вишег сталежа [*honestiores*] депортоваће се на острво. У другим случајевима биће протерани или осуђени на рад у рудницима.)

³⁹ D.48.13.7 *Ulpianus libro septimo de officio proconsulis: Sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personae proque rei condicione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. Et scio multos et ad bestias damnasse sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse. Sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. Ceterum si qui interdium modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coercendus est, aut, si honestiore loco natus sit, deportandus in insulam est.* (Проконзул треба да установи казну за светогрђе, тежу или лакшу зависно од статуса, доби и пола лица, природе ствари и времена. И знам да су многи за светогрђе (*sacrilegium*) осуђени на (смртну казну) бацања зверима, неки су чак живи спаљивани, а други обешени. Али казна треба да буде одмерена тако да се зверима предају они који упадају у храмове и односе дарове боговима ноћу. Остали, ако неко нешто дању односи из храма, нека буде осуђен на рад у рудницима, или ако је рођен вишег статуса, нека буде депортован на острво.)

⁴⁰ D.48.13.11 *pr-1 Paulus libro singulari de iudiciis publicis: Sacrilegi capite puniuntur. 1. Sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilaverunt. At qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur. Quare quod sacrum quodve admissum in sacrilegii crimen cadat, diligenter considerandum est.* (Они који чине светогрђе кажњавају се смртном казном. Они су светогрдници који пљачкају свете ствари за јавне обреде. А онај који посежу за светим стварима за приватне обреде или за малим светилиштима која нису чувана, кажњавају се теже него лопови, а блаже него светогрдници. Због тога треба пажљиво имати у виду о којој врсти свете ствари је реч и да ли се дело може сматрати кривичним делом светогрђа.)

црквено, кривица за црквену крађу равна је и за саучесника који је унео ковчег у цркву, јер ће се имовина узета од цркве од њих потраживати.⁴¹

Могу се уочити неке интересантне и важне разлике у односу на текстове из Јустинијанових Дигеста. У Законоправилоу је предвиђено извршење смртне казне мачем у случају крађе у великим црквама („А лопови часних и великих цркава бивају посећани мачем“) Овакав вид извршења смртне казне се у Дигестама не спомиње.

Такође, крађа у цркви коју почини човек сакривен у ковчегу разликује се у неким упечатљивим елементима од Марцијановог фрагмента из Дигеста. Законоправило за саучеснике, младића који је унео ковчег у цркву и човека који је из ковчега изашао и покрао предмете, предвиђа само имовинске последице, док текст из Дигеста говори о депортацији која, по свему судећи, погађа само младића из вишег staleжа који је унео ковчег у цркву.⁴²

Како су фрагменти из Јустинијанових Дигеста доспели у Законоправило? Свакако посредством Византије, јер је познато да је Србија у контакт с римским правом први пут дошла посредством Византије те да је у Византији оригинални текст Јустинијанове кодификације превођен, скраћиван, парафразиран и интерпретиран. Ипак, то је само начелан одговор.

Наш канониста Никодим Милаш истицао је да су одредбе римског права поред канона биле извор за црквено право.⁴³ Он указује на византијски зборник из 7. века у којем су сакупљене одредбе из Јустинијанове кодификације које се тичу црквених питања под називом *Collectio constitutionum ecclesiasticarum*, или *Paratitla* односно

⁴¹ D.48.13.12.1 *Marcianus libro primo iudiciorum publicorum: Divus Severus et Antoninus quendam clarissimum iuvenem, cum inventus esset arculam in templum ponere ibique hominem includere, qui post clusum templum de arca exiret et de templo multa subtraheret et se in arculam iterum referret, convictum in insulam deportaverunt.* (Божански Север и Антонин је младића из вишег staleжа (*clarissimi*), који је ковчег у којем је био затворен човек ставио у храм, који је, након што се храм затворио, изашао из ковчега и из храма укарао многе ствари и ушао поново у ковчег, након осуде депортовао на острво.)

⁴² Посебно је питање избора текстова који су реципирани. Можемо се запитати да ли је наведени Марцијанов текст, који је без сумње интересантан и живописан, био баш учестали случај крађе у цркви.

⁴³ „Поред канона за црквено право имају првоступно значење извора законске одредбе римског права. Већ у почетку цркве, кад римски цареви још нијесу били ни хришћани, чланови цркве пазили су у свима својим ванцрквеним пословима односне прописе римског права. Кад су послје ти цареви исповиједали хришћанску вјеру и као такви развијали свој законодавни рад, значење римског, односно грчко-римског права постало је још јаче у цркви.“ Јустинијанове Новеле су најважнији извор црквеног права (посебно новела 123. која се по садржају своме може сматрати Црквеним законом, као и новела 137).

Collectio tripartita.⁴⁴ На ову грчку збирку указује и наш угледни канониста руског порекла Сергије Троицки. Он се бавио питањем односа између *Collectio tripartita* и главе 47 Законоправила.⁴⁵

Collectio tripartita је колекција анонимног аутора састављена од сажетака на грчком језику фрагмената из Јустинијанове кодификације који се односе на религијске и црквене теме.⁴⁶ Позната још и под именом *Collectio constitutionum ecclesiasticarum*, тј. избор црквених конституција, она представља суплемент, у форми апендикса, уз Синтагму канона 14 наслова. Садржи текстове који оригинално представљају норме грађанског, а не канонског права.

Збирка је добила име по томе што је подељена на три дела. У првом делу су норме из прве књиге Јустинијановог кодекса, наслови 1–13, с поднасловима. У тим поднасловима узимане су у обзир и друге књиге Кодекса као и Новеле. То нису само сажеци норми, него има и аутентичних текстова из конституција које су писане на грчком.

У другом делу, који је мањи, налазе се норме из Дигеста (Пандекта) које се односе на *ius sacrum*. Мањи број норми преузет је и из Институција. Ове норме су из паганског периода и односе се на паганске храмове. Зато су узети само они фрагменти који су се аналогично могли применити на хришћанску цркву и правне односе у њој.

Трећи део садржи новеле Јустинијана као и његовог непосредног наследника Јустина II. Може се сматрати да је целокупна збирка настала око 580. године.⁴⁷

Према Троицком, глава 47 Законоправила не садржи комплетну збирку названу *Collectio tripartita*, већ отприлике осми део те збирке. Преузете су само неке главе и то делимично. Троицки за-

⁴⁴ „Све одредбе у Јустинијановим зборницима (Институцијама, Дигестима, Кодексу и Јустинијановим новелама), које се тичу црквених питања, сакупљене су биле у првој поли VII вијека у један засебни законски зборник, који се у латинском пријеводу зове: *Collectio constitutionum ecclesiasticarum*, или *Paratitla*; а ради тога, што је тај зборник подијељен на три дијела, од којих у првоме су закони из Јустинијанова Кодекса, у другоме извадци из Институција и Дигеста, а у трећем дијелу Јустинијанове Новеле о цркви, зове се још овај зборник: *Collectio tripartita*. Сав овај зборник ушао је у састав прве редакције Номоканона XIV титула поред канонског његовога дијела. Овај зборник саставља 44. главу печатане слов. Крмчије.“ Никодим Милаш, *Црквено казнено право*, Мостар 1911, 36, фн. 2.

⁴⁵ Навео је прецизније у прилогу трећем (преглед глава и других одељака Крмчије) каква је веза између Јустинијановог законодавства и појединих одредби из главе 47. Он је означио из којег дела Јустинијанове кодификације и с којег места су одредбе преузете у облику извода. С. Троицки, 1952, 85–87.

⁴⁶ J. H. A. Lokin, “The Study of Byzantine Law in the Netherlands”, *Tijdschrift voor Rechtsgechiedenis/Legal History Review*, 61, 3/1993, 325 и даље.

⁴⁷ *Collectio tripartita, Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs* (ed. N. van der Wal, B. H. Stolte), Egbert Forsten, Groningen, 1994, Preface XIII etc.

кључује да то није дело српског компилатора и/или преводиоца, него да је постојао грчки скраћени оригинал ове збирке који је приредио грчки компилатор и који је био сједињен с канонима из Номоканона у XIV титула.⁴⁸

После Троицког, колико је познато аутору овог чланка, нико се није бавио детаљније истраживањем каква веза постоји између римског права из Јустинијановог законодавства и одредби Законоправила о крађи, гробокрадицама и скрнавитељима цркава. Штавише, углавном се узима „здрово за готово“ податак из наслова главе да је избор норми извршен из Јустинијанових Новела.

Проблем начина рецепције за аутора овог чланка ипак остаје отворен јер је увидом у збирку *Collectio tripartita* утврдио да се у њеном другом делу (Συναγωγή των σποραδην εν τοις DIGESTOIS και INSTITUTOIS.....) налазе само два фрагмента која су реципирана у Законоправило и то Улпијанов фрагмент о светогрђу тј. скрнављењу цркава (Д. 48.13.7), који је у ову збирку уврштен под бројем 52, и живописни случај саучесничке крађе из цркве описан у Марцијановом фрагменту (Д. 48.13.12.1) коју почине младић вишег порекла и човек сакривен у ковчег па унет у цркву, бр. 55⁴⁹:

Βίβ. μη' τίτ. ιγ' DIG. ζ'. ULPIANU. Ἡ του ιεροσυλου ποινη απο της ποιητητος των προσωπων και του καιρου και της ηλικιας και της φυσεως η βαρύτερα η ελαφρότερα επφερεται τινες γαρ θηριοις παραδιδονται, τινες καιονται, τινες φουρκιζονται. μεμετρημενη δε ποινη εστι το θηριοις παραδοθηναι, τον δε τιμιον DEPORTATEUESTHAE.

DIG. ιβ. ΜΑΡ. DEPORTATEUETAE ο εμβαλων ανθρωπον κιβωτιω και παραθεμενος αυτον εν ναω, εαν εκεινος εξιων της κιβωτου κλεψη τινα του ιερου.

О скрнављењу гробова нема нити једног фрагмента у овој грчкој збирци. Осим тога, два горе наведена фрагмента о крађи у црквама из *Collectio tripartita* су скраћени у односу на исте те текстове у Јустинијановим Дигестима. Реципирана верзија у Законоправилу

⁴⁸ Троицки упоређује главу 45 Законоправила и главу 47 које су преузете из Јустинијановог законодавства. У већини случајева нема понављања. Малобројни случајеви понављања „дају се објаснити непажњом компилатора грчког оригинала 47 главе К. Овај је компилатор користио се грчким зборником, у ком је *Collectio tripartita* већ била укључена у састав Номоканона у XIV титула, што доказује почетак трију глава I гране 47 главе К. Одавде се види, да је компилатор искористио текст, у коме су одредбе Јустинијановог законодавства биле сједињене са канонима „тј. текстом Номоканона у XIV титула, али, вероватно, пре–Фотијевске редакције, јер у 47 глави К нема ни једног позивања на Јустинијанове Институције, док у Фотијевом номоканону таквих позивања имамо 9.“ С. Троицки, 1952, 87.

⁴⁹ *Collectio tripartita*, 1994, 103–104. Други део збирке има укупно 97 фрагмената.

Светог Саве разликује се у односу на Јустинијанова Дигеста и у односу на фрагмент из грчке збирке. Тако се, на пример, кључна реч „депортација“, тј. казна депортације за човека који изашавши из ковчега покраде цркву, уопште не спомиње у Законоправиљу.⁵⁰

Више од 40 година после Троицког немачки научник Лудвиг Бургман изнео је тезу да је Номоканон Светог Саве могао бити преписан и преведен с једног јединог грчког предлошка. То је, по мишљењу овог аутора, био *Codex Vaticanus Graecus* из 1167. године.⁵¹

Реципирани текст Законоправила садржи неке специфичности којих нема у фрагментима Дигеста и на које треба обратити пажњу у трагању за одговором на питање о путевима рецепције. На пример, за оне који прекопавају гробове оружјем Законоправило предвиђа извршење смртне казне мачем – „мачем главе да им се одсеку“. То се понаља и у фрагменту Законоправила који говори о крађи у цркви: „А лопови часних и великих цркава бивају посећани мачем“.

Мач се спомиње у Василикама, у схолијама, 60.23.3 (превод на латински): *Sepulcrorum violatores et qui spoliant corpora defunctorum, si cum armis, capite puniuntur: si sine armis, usque ad metallum*. У схолији 12 непознатог аутора додато је објашњење да се смртна казна извршава мачем (*gladio*).⁵²

Аналогни фрагменти из Дигеста говоре само о смртној казни без помињања начина извршења. Из овога се може закључити у најмању руку да је творац Законоправила могао бити под утицајем варијанте текста из Василика.

Очигледно је да питање о путевима рецепције захтева још истраживања и чека коначан одговор.

ДУШАНОВО ЗАКОНОДАВСТВО

Скраћена синтагма Матије Властара: О пљачкшима гробова – Т. 2

У Византији се у првој половини 14. века појавио номоканонски зборник – Синтагма Матије Властара. Солунски монах и канониста Матија Властар унео је у зборник одабрану грађу црквеног и све-

⁵⁰ Упор. на пример Законоправило, 47,2,2 (последњи пасус): „Уколико неко стави човека у ковчег и положи ковчег у цркву, па ако тај изашавши из ковчега покраде нешто црквено, кривица за црквену крађу равна је и за саучесника који је унео ковчег у цркву, јер ће се имовина узета од цркве, од њих потраживати.“

⁵¹ Ludwig Burgmann, „Der Codex Vaticanus Graecus 1167 und der serbische Nomokanon“, *Зборник радова Византолошког института* XXXIV, Београд 1995, 91–106, посебно 102.

⁵² *Basilicorum libri LX*, tom V, 649.

товног права и распоредио је у 24 поглавља, састава, слова, према грчком алфabetу. Овај номоканон је у интегралном облику преведен на српскословенски језик.⁵³ Данас је он преведен и на савремени српски језик.⁵⁴ Убрзо је настала и скраћена Синтагма, српска скраћена и прерађена верзија грчког зборника, која је чинила део Душановог законодавства. У оквиру слова Т.2 Скраћене синтагме налазе се следећи прописи који се односе на пљачку, тј. скрнављење гробова:⁵⁵

„Онај ко из гробова украде ствар да буде оптужен као богохулник.“

Ова норма је конституција царског законодавства уврштена у Јустинијанов Кодекс (С.9.19.5)⁵⁶, а затим преузета у Василике, 60.23.15.⁵⁷ Скрнављење гробова је према овој конституцији кривично дело светогрђа – *sacrilegium*. У схолији анонимног коментатора наводи се да је то деликт сличан сакрилегијуму.

„Ако неко са гроба украде камење или стубове или мермер или било коју другу ствар, да плати двадесет литара у царину.“

И ова норма потиче из Јустинијановог Кодекса,⁵⁸ одакле је преузета у Василике, 60.23.14.

⁵³ *Матије Властара Синџаџмај*, (азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, словенски превод времена Душанова), издао Стојан Новаковић, Српска краљевска академија, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, прво одељење, споменици на српском језику књига IV, Београд 1907; такође вид. А. Соловјев, 1998, 310.

⁵⁴ Вид. фн. 6.

⁵⁵ У интегралној верзији, правила која се односе на пљачку, тј. скрнављење гробова, налазе под словом Т.10. Ту су, поред закона, и правила црквених отаца Василија и Григорија Нискога: Василијево шездесет шесто (правило): „Шездесет шесто правило Василија Великог заповеда да пљачкашу гробова, то јест ономе ко отвара гробове и краде ствари сахрањене са мртвима, на десет година буде ускраћено примање свете причести.“ (Григорија) Нискога седмо (правило): „Велики Григорије Ниски у седмом правилу каже: пљачкање гробова се дели на оно које се може опростити и оно које не може. Ако неко, штедећи сахрањене мошти, остави тело неопљачкано и покривено да се на сунцу не би показала његова ружноћа, те, да би нешто сазидео, узме неко камење које лежи на гробу – то није за похвалу, али пошто је уобичајено, може се опростити, ако та ствар буде употребљена за нешто боље и што је од опште користи. А онај ко пребива по праху тела које се у земљу претворило и премешта кости у нади да ће просвојити неки од украса који је са њим сахрањен треба да се осуди истом казном као и прости блуд – на девет година. Ако примењено лечење покаже да се преобратио, онај ко је уредио његово лечење (преваспитање) може да скрати трајање казне коју прописују правила.“ Матија Властар *Синџаџма*, 2013, 366 и даље.

⁵⁶ *Qui ex sepulcris materias auferunt sacrilegii crimine teneantur.*

⁵⁷ *Basilicorum libri LX.* (cum scholiis, ed. D. Carolus Guilielmus Ernestus Heimach), Lipsiae 1850, tom V, 652.

⁵⁸ *C.9.19.4: Si quis ex sepulcro auferat lapides vel statuas, vel marmora, vel aliam quamcunque materiam, viginti libras auri fisco persolvat, sive ipse dominus sepulcri queratur, sive alius, sive officium nunciet. Poena autem accedit antiquo supplicio eaque tenentur et qui corpora contrectant iam tradita perfectae sepulturae.*

„Они који раскопавају гробове и пљачкају тела умрлих, ако су то оружјем учинили, кажњавају се смрћу; ако ли без оружја – (осуђују се) на рад у руднику.“

Текст потиче и Јустинијанових Дигеста⁵⁹, преузет је у Василике⁶⁰, а уврштен је и у Законоправило Светога Саве.⁶¹

„Онима који пљачкају мртве у гробовима, да се одсеку руке.“ Телесне казне су новина византијског законодавца.⁶²

„Ако себри померају мошти или кости, кажњавају се смртном казном; ако су угледни људи, бацају се у тамницу или се шаљу у рудник.“ Овај пропис има порекло у помињаном Пауловом фрагменту из Јустинијанових Дигеста (Д. 47.12.11). Из Василика (60.23.11) је вероватно преузет у Синтагму. Норма се налази и у Законоправило Светога Саве (47.9.27).

„Не приличи земне остатке покојника пипкати и отимати; оне који су привремено сахрањени, допуштено је пренети (на друго место).“

„Никоме није допуштено да без царске заповести пренесе људско тело на друго место.“

Обе норме имају извориште у Јустинијановим Дигестима (Д. 47.12.3.4), а преузете су по свему судећи посредством Василика (60.23.3. схолија 9).⁶³

Јустинијанов закон и Закон цара Константина Јустинијана

Јустинијанов закон као византијско-српска компилација нашао је своје место у укупном законодавству цара Стефана Душана.⁶⁴ Сматра се да је његова улога била да надопуњује постојеће законодавство и правне обичаје.⁶⁵

⁵⁹ D.47.12.3.7

⁶⁰ У Василикама (превод на латински), 60.23.3: *Sepulcrorum violatores et qui spoliant corpora defunctorum, si cum armis, capite puniuntur: si sine armis, usque ad metallum*. У схолији 12 непознатог аутора додато је објашњење да се смртна казна извршава мачем (*gladio*). *Basilicorum libri LX*, том V, 649.

⁶¹ Законоправило Светог Саве 47.9.27.

⁶² Прόχ. Νόμος, XXXIX, 57.

⁶³ *Basilicorum libri LX*, том V, 648.

⁶⁴ „Јустинијанов закон је невелика правна компилација настала избором, а често и преиначењем норми из различитих правних извора, претежно византијских, од којих се неки заснивају претежно (Еклога, Прохирон) или чак искључиво на римском праву (Василике). Највећи број одредби потиче из Земљорадничког закона. Ту је затим Еклога Лава III Сиријца (717–741) која је карактеристична по телесним казнама, посебно казни сакаћења, у чему одступа од римског права. Следећи извор је Прохирон Василија I Македонца (између 870. и 879. године) који је настао на темељу грчких превода и коментара Јустинијанових Институција. Прохирон је већим делом преведен у средњовековној Србији и као *Градски закон* је нашао своје место у Законоправило св. Саве. То су такође и Василике Лава VI Мудрог (886–912), као и новеле византијских царева.“ Б. Марковић (2007), 32–41.

⁶⁵ „Њиме се регулишу правни односи у оквиру више правних области, те обухвата грађанско и кривично право, брачно и наследно, облигационо право и судски поступак.

Законодавство цара Душана је, за разлику од Законоправила Светог Саве, претрпело доста измена у каснијем времену, а то се односи и на тзв. Јустинијанов закон. Скоро сви рукописи старије редакције⁶⁶ имају једнаку правну садржину и једнак редослед чланова. Одредби о скрнављењу гробова нема у рукописима старије редакције. Једино о крађи из цркве, која се у извесном смислу може довести у везу са скрнављењем гробова, говори чл. 28. Њиме се предвиђају казне ослепљивања и смуђења:

Чл. 28. Атонског рукописа: „Ако ко украде нешто из цркве или по ноћи или по дану, да се ослепи. Ако ли на двору што црквено украде, да се бије и осмуди и протера из тога места.“⁶⁷

Ова одредба с карактеристичним телесним казнама потиче из Еклоге. Она је могла по аналогiji бити примењивана и на гробокрадице.

У рукописима млађе редакције законодавства цара Стефана Душана постоји низ промена у односу на рукописе старије редакције. Првобитна три правна текста, тзв. *Codex tripartitus* (Синтагма Матије Властара у скраћеној верзији, Закон цара Јустинијана и Душанов законик), преиначени су у два правна текста, тзв. *Codex bipartitus*, који сада чине Закон цара Константина Јустинијана и Душанов законик.⁶⁸

У овом проширеном Јустинијановом закону, сада названом по најважнијим византијским царевима Константину и Јустинијану, додате су одредбе чије је порекло углавном у Синтагми Матије

Из сваке од тих области и у старијој и у млађој рукописној редакцији постоји само једно или неколико правила, што ни издалека није могло бити довољно за практичну примену, а поготово за судску праксу. Осим тога, када се цео законски текст пажљиво ишчита, намеће се закључак да су та правила и појединачно имала допунску улогу. Њима се допуњују, прецизирају или мењају неке одредбе писаног или обичајног права које се не налазе у оквиру Јустинијановог закона.“ *Ibid.*, 41.

⁶⁶ До новијег времена сачувано је 25 рукописа Душановог законодавства насталих између последње деценије 14. века и почетка 19. века. Јустинијанов закон налазимо у 22 рукописа (нема га у Струшком и Студеничком рукопису). Осам рукописа спада у старију редакцију (Атонски, Хиландарски, Ходошки, Бистрички, Бараљски, Призренски, Шишатовачки и Раковачки). Петнаест рукописа спада у млађу редакцију (Раванички, Софијски, рукопис Борђошких, Текелијин, Стратимировићев, Ковиљски, Паштровски, Патријаршијски, Карловачки, Грбаљски, Вршачки, Попиначки, Јагићев, Богишићев, Руднички рукопис који је изгорео у пожару приликом немачког бомбардовања Београда 6. априла 1941. године). Рукопис Борђошких, који ће бити предмет анализе и који је преведен на савремен српски језик, један је од рукописа млађе редакције. Спада у групу северносрпског огранка и то у новију (обновљену верзију). Постоје два огранка млађе редакције, приморски и северносрпски огранак. Овај други има пак две верзије, старију и новију (обновљену). *Ibid.*, 7–8.

⁶⁷ Превод са српскословенског Б. Марковић, *Ibid.*, 36, фн. 55.

⁶⁸ Закон цара Јустинијана добија назив Закон цара Константина Јустинијана и тако се велики византијски цареви Константин и Јустинијан спајају у једну имагинарну личност. *Ibid.*, 27.

Властара.⁶⁹ Изабране одредбе су углавном прерађене и поједностављене.⁷⁰ Прописи који се односе на скрнављење гробова наводе се према препису Борђошких.⁷¹

Закон царски, 76⁷²:

Ако ко краде гробове, ако буде дошао са оружјем, смрћу да умре, а прво да буде мучен. Ако ли (дођу) без оружја, у тамницу да се баче, или да копају руду.⁷³

И онемо који мртве у гробу свлачи да се руке одсеку.⁷⁴

Не смеју се мошти или кости умрлога преметати, него је дозвољно у време полагања пренети (их).⁷⁵

И не треба сахрањивати (никога) тамо где су мошти или кости мученичке.

Нико из гроба да (се не) преноси осим (по) царевом наређењу да (се) на тајно место пренесе.

⁶⁹ „Соловјев је закључио да би један од разлога за такве измене могло бити удаљавање од времена настанка Синтагме. Име Матије Властара, монаха из XIV века, није могло обезбедити ауторитет овом правном извору у XVII или XVIII веку, па се у прерађени текст уносе два најзвучнија имена са царским титулама из славне хришћанске прошлости.“ *Ibid.*, 27.

⁷⁰ „Грађа која је преузета из Синтагме је непотпуна, неки делови су испуштени, а неки скраћени или преиначени. Није било никаквог механичког преписивања или преузимања текста. Изабране одредбе су углавном прерађене и поједностављене. Постоје грешке не само у преписивању него и у формулацијама, јер неке нормe нису биле јасне преписивачу, било због тога што нису примењиване или што су одударале од начина живота у то време.“ *Ibid.*, 40.

⁷¹ „Препис Борђошких је типичан представник карловачке верзије Душановог законодавства. Састоји се из садржаја Закона Константина Јустинијана и Душановог законика на почетку, Српског летописа до 1638 и текстова Закона Константина Јустинијана и Душанова законика. Због губитка првог листа садржај је сачуван од 47. члана Закона Константина Јустинијана. У рукопису се препознају две писарске секције – садржај је писао један писар, а сав остали текст други, препознат као даскал Максим, један од преписивача рачанске школе. Према воденим знацима рукопис је преписан око 1703–1710. године. Рукопис је добио назив по познатој српској породици из Сомбора, у чијем се власништву налазио. Према предању које се у породици чувало, рукопис је донет из њихове постојбине у Старој Србији приликом пресељења у Хабзбуршку монархију. То зацело неће бити тачно јер је рукопис, као што је већ истакнуто, несумњиви представник оне скупине преписа ДЗ који су настали у српској средини под аустријском влашћу. Последњи од Борђошких који је имао књигу био је Лазар, школски надзорник из Загребa. Он је 1941, пред сам почетак рата у Југославији, обзнанио намеру да своју драгоценост прода некој културној или научној установи. Ратне прилике принудиле су га да одложи остварење свог наума, али не и да од њега одустане. Матица српска откупила је рукопис 1949. и данас се чува у њеној библиотеци [сигн: ПП ИИИ 2 (ПП 176–352 А 19) – 52364].“ *Душанов законик*, приредио Ђорђе Бубало, Завод за уџбенике, Београд 2010, 49–50.

⁷² Превод са српскословенског Б. Марковић, 2007, 130.

⁷³ *D. 47.12.3.7*, *B.60.23.3*, Номоканон Светог Саве 47.9.27, Синтагма Матије Властара Т.10, Скраћена синтагма Матије Властара Т.2.

⁷⁴ *Πρόχ. Νόμος*, XXXIX, 57, Синтагма Матије Властара Т.10, Скраћена синтагма Т.2.

⁷⁵ *D. 47.12.3.4*, *B.60.23.3. sh. 9*, Синтагма Матије Властара Т.10, Скраћена синтагма Т.2.

Онај који из гроба неку ствар узме исти је као лопов црквени.⁷⁶
Ако ко узме са гроба камен или дрво, или било коју ствар, да
дâ 20 литара злата за царину.⁷⁷

Душанов законик

Одредба чл. 20 Душановог законика се може схватити као вид скрнављења гробова, али њен садржај се не може довести у везу с римско-византијским правом, него с народним обичајима и веровањима.⁷⁸

Чл. 20:

„И људи који с враџбином ваде (тела) из гробова те их спаљују, село које то учини да плати вражду. И ако буде поп на то дошао да му се одузме поповство.“

Овај члан санкционише плаћањем глобе (вражда) оне који из гробова ваде тела умрлих и спаљују их, а свештеника, ако том чину присуствује, одузимањем положаја. Ово је био раширен обичај у народу повезан с веровањем у вукодлаке, односно вампире. Из гробова се ваде тела умрлих за које се верује да су се повампирили и њихова се тела спаљују. „У симболичном смислу спаљивањем се поново предају смрти.“⁷⁹

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Одредбе о скрнављењу гробова и цркава, најчешће у виду крађе и разбојништва, налазе се у три односно четири средњовековна правна извора византијско-српског права: у Законоправилу Светога Саве у глави 47 заједно с одредбама о крађи, у Скраћеној синтагми Матије Властара, у тзв. Јустинијановом закону као и у новој редакцији овог закона под називом Закон цара Константина Јустинијана. Иако нема сумње да одредбе о скрнављењу гробова и цркава имају свој почетни извор у римском праву садржаном у Јустинијановој кодификацији, као ни у то да су у српско право стигле кроз византијске прераде и скраћивања, прецизнији пут рецепције није довољно истражен. Кад је реч о Законоправилу Светога Саве, одредбе о гробокрадицама и о црквеним лоповима изводи су из

⁷⁶ Упор. Јустинијанов закон, чл. 28. Атонског рукописа: „Ако ко украде нешто из цркве или по ноћи или по дану, да се ослепи. Ако ли на двору што црквено украде, да се бије и осмуди и протера из тога места.“

⁷⁷ С.9.19.4, В.60.23.14, Синтагма Матије Властара Т.10, Скраћена синтагма Т.2.

⁷⁸ Душанов законик, 2010, 156.

⁷⁹ Ibid.

Јустинијанових Дигеста, и то из књиге 47. титулус 12 (*De sepulchro violato*), из књиге 48, титулус 13 који је, између осталог, посвећен кривичном делу светогрђа (*sacrilegium*). Постоји мишљење (Троицки, Милаш) да је рецепција извршена посредством ране византијске компилације назване *Collectio tripartita* састављене од сажетака фрагмената из Јустинијанове кодификације на грчком језику анонимног аутора који се односе на религијске и црквене теме. Ова теза захтева даље испитивање и треба је узети с резервом јер се у овој збирци налазе само два фрагмента из Дигеста која се односе на крађу из храмова, а такође су видљиве текстуалне и садржајне разлике између фрагмената из грчке збирке и верзије преузете у Законоправило. У осталим зборницима римско-византијског права који чине делове Душановог законодавства (Скраћена синтаagma Матије Властара, тзв. Јустинијанов закон, тзв. Закон цара Константиана Јустинијана) реципиране су делом одредбе Јустинијановог законодавства које налазимо и у Номоканону Светога Саве. Ипак, избор норми се разликује јер су преузимане и норме које изворно потичу из Јустинијановог Кодекса, књига 9. титулус 19. Оне су у српско средњовековно право могле доспети посредством Василика, а скрнављење гробова се сада сматра светогрђем. Примећује се осим тога веће скраћивање и одступање од Јустинијановог законодавства, и истовремено већи утицај византијског права. Прецизнији путеви рецепције још су увек недовољно истражени.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Димитрије Богдановић, „Душаново законодавство“, *Историја српског народа*, (у шест књига), прва књига, Српска књижевна задруга, Београд 2000.
- Матија Властар, *Синџаџма* (превела са старословенског Татјана Суботин-Голубовић), САНУ, Одељење друштвених наука, Београд 2013.
- Матије Властара Синџаџмај*, (азбучни зборник византијских црквених и државних закона и њихових правила, словенски њервод времена Душанова), издао Стојан Новаковић, Српска краљевска академија, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, прво одељење, споменици на српском језику, књига IV, Београд 1907.
- Ludwig Burgmann, „Der Codex Vaticanus Graecus 1167 und der serbische Nomokanon“, *Зборник радова Византjолошког инстjтjтута XXXIV*, Београд 1995.
- Законоправило или Номоканон свѣтога Саве: Иловички ѡреѣис 1262. године* (прир. и прилоге написао М. Петровић), Дечје новине, Горњи Милановац, Историјски институт САНУ, Републички завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу, Народна библиотека Србије, Београд 1991.

- Законоправило Светога Саве I* (прир. и прев. Миодраг М. Петровић, Љубица Штавланин Ђорђевић), Историјски институт, Београд 2005.
- Collectio tripartita, Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs* (ed. N. van der Wal, B. H. Stolte), Egbert Forsten, Groningen, 1994.
- Душанов законик*, приредио Ђорђе Бубало, Завод за уџбенике, Београд 2010.
- Биљана Марковић, *Јустинијанов закон, средњовековна византијско-српска љравна комџилација*, САНУ, Одељење друштвених наука, извори српског права XV, Београд 2007.
- Биљана Марковић, „Облици кривичног дела крађе у неким српским споменицима византијског порекла“, *Историјски часопис*, XLVIII (2002).
- Антун Маленица, „*Res sanctae* у римском претхришћанском периоду“, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, XLVIII, 1(2014), Нови Сад 2014.
- Антун Маленица, *Сџвари божанског љрава у римском љрећхришћанском љериоду*, Нови Сад 2014.
- Никодим Милаш, *Црквено казнено љраво*, Мостар 1911.
- Сергије В. Троицки, „Како треба издати Светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима)“, САНУ, *Сџоменик Сџ*, Одељење друштвених наука, Нова серија 4, Београд 1952.
- Миодраг М. Петровић, „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског Номоканона“, *Историјски часопис* XLIX/2002.
- Александар Соловјев, *Историја словенских љрава, Законодавсџво Сџефана Душана цара Срба и Грка*, (приредио и предговор написао проф. др Сима Аврамовић), Службени лист СРЈ (Класици југословенског права), Београд 1998.
- Милена Полојац, „Јунац који бoде у Законоправилу Светога Саве“, *Анали Правног факултета у Београду*, 2/2017, 43–69.
- Стојан Новаковић, *Средњовековна Србија и римско љраво* (прештампано из Архива за правне и друштвене науке), Књижара Геце Кона, Београд 1906, 1–20.
- Доментијан, „Житије Светога Саве“, *Сџефан Првовенчани, Доментијан, Теодосије* (прир. Љиљана Јухас Георгијевска), Антологијска едиција *Десет љвекова српске књижевносџи*, књига 2, Матица српска, Нови Сад 2012.
- Max Kaser, „Zum römischen Grabrecht“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung (ZSS-RA)*, Weimar 1978, 13–92.
- Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike in fünf Bänden, Band 3*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1979.
- Max Kaser-Rolf Knütel, *Römisches Privatrecht*, Verlag C. H. Beck, München 2008.
- Ante Romac, *Rimsko pravo*, Zagreb 1981.
- Julije Paulo, *Sentencije* (priredio i preveo Ante Romac), Latina et Graeca, Zagreb 1989.
- Zakonik XII plaća* (prevod, uvod, komentar Ante Romac), Latina et Graeca, Zagreb 1994.
- Cicero, *De re publica, De legibus*, Loeb Classical Library, London 1977.
- Цицерон, *Закони*, превела с латинског Бојана Шијачки-Маневић, Београд 2002.

Milena Polojac, „Ciceron i Platon – uзор Ciceronovih ‘Zakona’“, *Arhiv za pravne i društvene nauke*, 1/1995.

Јелена Даниловић, *Популарне шџџбе од римскоџ до савременоџ љрава*, Београд 1968.

J. H. A. Lokin, „The Study of Byzantine Law in the Netherlands“, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Legal History Review*, 61, 3/1993.

Milena Polojac

Law Faculty

University of Belgrade

ROMAN-BYZANTINE LAW IN MEDIEVAL SERBIA AND THE WAYS OF RECEPTION: VIOLATION OF TOMBS AND CHURCHES

Summary

The provisions concerning violation of tombs and churches, associated with Roman law, could be found in the following Serbian medieval legal sources: the Nomocanon (*Zakonopravilo*) of Saint Sava, the oldest Serbian source of Roman-Byzantine law, specific slavonic compilation and variation of Byzantine nomocanons from the beginning of 13th century. Another medieval source is the famous legislation of Tsar Dušan, from the middle of 14th century. Its parts which contain Roman law provisions are the Matthew Blastares Syntagma, abridged version, so called Justinian's Law (in the old version of the legislation), and the so called Constantine Justinian's Law (in the new version of the legislation of Tsar Dušan).

As far as Roman law is concerned, provisions strictly speaking about the violation of tombs are collected into separate *tituli* of Justinian's Digest and the Codex – D.47.12 and C.9.19. The tombs could be violated in many ways: by destruction and deterioration – removing stones, marble, columns, steal, robbery, living in a tomb, building in a tomb, removing death bodies, scattering bones etc. The violation of churches is considered to be the crime of *sacrilegium* (D. 48.13). The penalty depended on the status, age and sex of the person delinquent. The circumstances concerning the crime are of a great significance as well: the object of the crime (a big temple or a small church), the value of the object (a god's offerings of high value or an article of moderate value) way it was perpetuated (armed, in a band, or without arms) and the time when it was perpetuated (by day or by night). Death penalty for more severe crimes was executed in different forms: *ad bestias*, by burning alive, or hanging. Less severe *sacrilegia* were punished by working in the mines (*ad metallum*) or deportation to an island (*deportatio in insulam*).

The reception of Roman law into Serbian medieval texts was not direct, but through certain Byzantine compilations. This fact is well known. The question which were the sources for the Serbian compiler deserves further in-depth research. The author especially examines the so called *Collectio tripartita* (or *Collectio constitutionum ecclesiasticarum*), an anonymous collection of Greek summaries of fragments from the *Corpus iuris civilis*, concerning religious and ecclesiastical affairs.

Alexandra Samouil

Department of Byzantine and Modern Greek Studies
University of Cyprus

COMMENTS ON THE GREEK DEMOTIC SONGS

ABSTRACT: The belief that the human microcosm in correlation with the heavenly world is constituted according to number (a belief that originated with Pythagoras and Plato and had flourished until at least the 17th century), is reflected in the Greek demotic songs. The rural society that engendered them had assimilated elements of the centuries-old arithmological tradition, mostly through astrology, an art practiced during the Byzantine era. More precisely: the abundance of triads in the demotic song must be seen as symbolizing an ideal universe, both astrological and Christian, harmoniously arranged on the principle of the number 3 and portrayed by the demotic song.

KEYWORDS: Numerical organization; prognostication-christianized astrology; demotic song; Byzantine world

Arithmological thinking, or the symbolic treatment of numbers,¹ originated with the Pythagoreans. As strangers to the arithmetical system which the West inherited much later from the Arabs, the Pythagoreans thought of numbers geometrically, like pebbles set out on the ground and forming patterns, so that 3 was a triangle, 4 was a pyramid, etc. However, by approaching numbers as geometrical objects, and making a mental leap to arrive at the conclusion that all natural objects were numbers, they assigned symbolic qualities to numerals. For example, the number 3, the first actual number, was an ideal number, for in it the singularity of 1 and the multiple of 2 were brought into harmony, and thus 3 was called 'perfect harmony'. The reverence of the Pythagoreans for numbers

¹ For an outline of the birth and development of arithmological thinking from the Pythagoreans to the later Renaissance, see J. MacQueen, *Numerology: Theory and Outline History of a Literary Mode* (Edinburg 1985) and A. Fowler (ed.), *Silent Poetry: Essays in Numerological Analysis* (London 1970).

also played a part in their greatest discovery: the relationship of music to numbers, to the numerical causes or fractions underlying musical harmony. Indeed, they extended their knowledge about the relationship of music and number to arrive at their theory of the music of the heavenly spheres: that the relative velocities of the planets are analogous to the intervals on the musical scale.

The Pythagoreans' conviction that reality must have a mathematical structure is likewise reflected in Plato's *Timaeus*. The harmonious construction of the universe is outlined in the Platonic description of the World Soul, which is constituted by a mathematical series, and composes what is essentially a cosmic musical scale. The early Christians also dabbled in the arithmology of the Ancient Greeks and added new meanings to the arithmological symbols. Thus, the One was no longer the abstract First Principle of the Pythagoreans, but God himself, and the meaning of the triad was transmuted into the Holy Trinity: a triadic unity which comprised divinity and for this reason symbolized perfection and the essence of all things.

In addition, scholars during the Middle Ages and the Renaissance continued to believe that the design of the world was predicated on the rule of number, and they too attributed symbolic qualities to numerals. Nevertheless, since numbers predominated on many different levels and spheres of knowledge (e.g. music, the movements of the planets, Biblical hermeneutics, and the human microcosm), they considered that all these different levels were linked to each other through mystical correspondences and analogies.

However, this correspondence and communication between all things, particularly of the earthly with the heavenly supra-sensible world of God, entailed an aesthetics of the work of art. If the universe is formed on the basis of number ('thou hast ordered all things in measure and number and weight', *Wisdom of Solomon* XI, 20), and if the human microcosm, in correlation with the heavenly world, is also constituted according to number, then an artistic representation of the world should reproduce this mathematical design. Or, in modern terms, if the creative artist's work is to replicate the world, and if the world is defined as a harmonious order of things, created by God in accordance with a mathematical design, then the image of the world is arrived at through reproducing this mathematical design.

This Neoplatonic view of the natural world as no less than a copy of a transcendent ideal world – which can be deciphered only by looking for correspondence, symmetry and number – died out with Galileo, and thereafter the old hierarchies between the world of sense and the world of intellect were rejected, and the world-picture became integrated. The object of study was now no longer God's principles but God's works, the mathe-

matical study of Nature, with the consequent loss not only of the hierarchies of the two worlds but also of the value judgements implicit in them, i.e. perfection and harmony, and thus the mystical and symbolic meanings of number. Nevertheless, the legacy of cosmic relationships and correspondences that was suppressed by the scientific revolution, the ancient interactive pattern of microcosm and macrocosm which had flourished from late antiquity until the 16th century, returned to the foreground with the Romantic movement. It suffices to remember what Baudelaire wrote about Victor Hugo, setting out the basis for the reading of his own poetry as well, especially the famous poem ‘Correspondances’: ‘Everything, form, movement, number, colour, scent, on both the spiritual and the physical level are significant, reciprocal and correspond with each other’²; or what Madame de Stael observes in *De l’Allemagne*: ‘The first principle consists in that the universe is created according to the prototype of the human soul, and the second in that the correspondence of the universe with each of its parts is such that the same idea is reflected continually from the whole to each part, and from each part to the whole’.³ In the 20th century, this idea was expressed, apart from writers such as Borges and Calvino, by distinguished physicists such as Niels Bohr, whose atomic theory is based on the hypothesis that the atom resembles a miniature solar system, or Wolfgang Pauli, who, influenced by Jung, believed that matter and mind could be viewed as complementary aspects of the same reality.⁴

Bearing these things in mind, therefore, we can understand why so many works of poetry are constructed around number, particularly the number 3 that transcends opposites and unites them in harmony, from the *Divine Comedy* and the Greek demotic song to the relatively recent compositions by Elytis, Ritsos and Engonopoulos.

Let us now turn our attention to the demotic song. The ancient distinction between microcosm and macrocosm – which as we saw is related to arithmology – in the universe of the demotic song can be roughly translated into a three-part pattern made up of the heaven of God, the angels and the heavenly bodies (chiefly the sun, the moon, the Pleiades and the morning star); the terrestrial world; and the underworld of Hades.⁵ These three levels are reflected in the verses of the lament below, spoken by inhabitants of the underworld:

² Baudelaire, *Curiosités esthétiques: L’Art romantique et autres Œuvres critiques*, 2nd edn, ed. H. Lemaître (Paris 1986) 734–735.

³ G. de Stael, *De l’Allemagne*, II (Paris 1968) 167.

⁴ A. I. Miller, Γιούνγκ-Πάουλι: Ο ψυχχαναλύτης, ο φυσικός και ο αριθμός 137, translated by N. Apostolopoulos (Athens 2010) 322.

⁵ Nevertheless, the borders of these three worlds are not always clearly delineated in the universe of the demotic song, as the sun can sometimes take on the role of ‘murderer-psychopomp’, whereas Death can ‘acquire solar powers, as for example when he is transformed into a golden eagle, mounts into the heavens and meets God’, see G. Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: Συναγωγή μελετών: 1968–2000* (Athens 2001) 160–164.

Ο ουρανός κι αν κατεβή κι η γη κι αν πάη απάνου,
ετότε θε να ρθω και γω στον κόσμο τον απάνου.⁶

Κάτου στα Τάρταρα της γης, τα κρυοπαγωμένα,
μοιρολογούν οι λυγεραίς και κλαιν τα παλληκάρια.
“Τάχα να στέκη ο ουρανός, να στέκη ο Απάνου κόσμος”;⁷

Yet this division into different realms, particularly the division of the world into heavenly and terrestrial, does not indicate that the former self-evidently occupies a position of transcendent preeminence over the latter; in other words, it is not so much a question of a wholly ideal heavenly world as opposed to an earthly, perishable world, but of a siting of these two levels on the basis of their higher or lower position on the demotic geographical map. The fact that, as mentioned above, the heavenly world does not unequivocally predominate over the earthly world, becomes readily perceptible in certain religious demotic songs, which are a far cry from a metaphysical conception of divinity: for example, in them the Virgin is portrayed as about to give birth, possibly recalling the apocryphal *Gospel of James*.⁸

Κυαρά Θεοτόκο εκοιλοπόνα,
εκοιλοπόνα και παρεκάλει [...]
“Βοηθείστε με τούτη την ώρα,
τη βλογημένη, τη δοξασμένη”.⁹

We also see the Virgin wanting to commit suicide when she loses her only son in the Cypriot ‘Hymn for Good Friday’ and in another similar hymn from the Dodecanese, a motif which according to Margaret Alexiou ‘occurs in the *Christus Patiens*, in the homilies and the lament of the apocryphal *Gospel of Nicodemus*’.¹⁰

και πού μαχαίριν να σφαώ και πού κρεμμόν να δώσω
και πού ποτάμιν σύθθολον να μπω να ξηψυχήσω.¹¹

⁶ D. Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II (Athens 1959) 224.

⁷ N. G. Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 3rd edn (Athens 1932) 219.

⁸ See ‘The Protevangelium of James, 17’ in J. K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English* (Oxford and New York 1993) 64.

⁹ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 4.

¹⁰ M. Alexiou, *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, translated by D. N. Yatromanolakis and P. A. Roilos (Athens 2002) 135–136.

¹¹ A. A. Sakellariou, *Τα Κυπριακά*, II (Nicosia 1991) 86. Similar verses occur in the Good Friday Lament from the Dodecanese islands, see Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 18.

It is, I think, clear that the resemblance and correspondence between earthly and heavenly in the universe of the demotic song is more vividly brought out than in the western intellectual tradition. Writing about the demotic song, Eratosthenis Kapsomenos has this to say: ‘The presence of the divine does not split up the integrality of the world into physical and metaphysical realms. God, the saints, the angels inhabit physical space (the heavens) and are active within it as physical beings, but are endowed with metaphysical powers’.¹² The communication and interaction of the two worlds is also more vividly portrayed, not only in the religious demotic songs; for example, in the following stanzas from the Pontic song ‘Andronikos’ Son’, he travels to Greek lands in search of his father and asks the heavenly bodies to help him:

“Αστρίτσια μ’, χαμηλώσετεν, φεγγάρι μ’ κάθεν έλα,
για δείξετέ με τη στρατήν, ντο πάει στη Ρωμανίαν”.
Οι άστροι εχαμέλεναν, οι φέγγοι κάθεν έρθαν,
Εδείξαν ατόν τη στρατήν, ντο πάει στη Ρωμανίαν.¹³

or in these lines from ‘The death of Digenis’:

Ο Διγενής ψυχομαχεί κ’ η γη τότε τρομάσσει.
Βροντά κι αστράφτει ο ουρανός και σειέτ’ ο απάνω κόσμος.¹⁴

Stilpon Kyriakidis focuses on similar verses in his study on ‘nature-worship’ in the demotic song, and attempts to relate it to the nature-worship of the Romantics (though he also perceives the differences between them). He considers that among other common features, they both project emotional moods onto nature, through the use of natural images which function ‘as reflections of situations that arise in the life of a human being’.¹⁵

But this use of images from the natural world to convey emotions or to depict the part played by heaven in human affairs (as in the lines from ‘Andronikos’ Son’), giving rise to the sense of an animated universe whose parts interact with each other, of a mind-spirit microcosm in constant communication with the macrocosm, should not, in my view, be compared to the practice and world-view of the Romantics. For, given that certain categories of demotic song appear as early as the 9th century (for example, the medieval heroic songs), along with the fact that certain

¹² E. G. Kapsomenos, *Δημοτικό τραγούδι: Μια διαφορετική προσέγγιση* (Athens 1999) 259.

¹³ D. Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, I (Athens 1958) 38

¹⁴ Politis, *Έκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 104.

¹⁵ S. P. Kyriakidis, *Το δημοτικό τραγούδι: Συναγωγή μελετών* (Athens 1990) 156–157.

verses, motifs and formal elements are transferred from older to newer categories of song, I think it would be a good idea to look to Byzantium for the origin of this interaction of terrestrial and heavenly.

To begin with, as Margaret Alexiou has demonstrated, the Byzantine lament of the Virgin – in its different versions and to different degrees – has assimilated the characteristics of ancient laments for gods and heroes, and thus reflects the idea ‘which is close to the ancient belief, that nature itself participates [in the lament] for the dying god: in both cases, the lost spring and the god are identified’.¹⁶ This observation leads the writer to conclude, rightly, ‘it is to be expected that the later demotic songs should also retain traces of the centuries-old oral history of the laments’.¹⁷

On the other hand, I think that we need to consult those scarcely studied aspects of Byzantine culture which concern astronomy and astrology, whose respective spheres even in ancient times had overlapped considerably. We know that in his *Tetrabiblon* the astronomer Claudius Ptolemaios accepts that the future can be foretold through the study of the stars (‘το δι’ αστρονομίας προγνωστικόν’), a concept of astronomy which was adopted by several Neoplatonists,¹⁸ among them Porphyry, Iamblichus and Proclus – who, we might add, are considered exponents of early Neo-Pythagoreans.¹⁹ And in spite of the fact that the Church Fathers rejected all astrological interpretations of the passage in Genesis I, 14 ‘and let them [the lights in the firmament] be for signs, and for seasons, and for days, and years’, which had been taken to mean that the stars would function as auguries presaging the seasons and the days and the years, it seems that not a few Byzantines never forgot that the Wise Men were the first to receive the message of Christ’s birth from the appearance of a star, whose precise meaning they were able to decipher. Herbert Hunger notes²⁰ that ‘astrological “learning” from the simple horoscope’, or ‘themation’ as it was called,²¹ ‘to astrological handbooks was so popular that such texts have been preserved to this day in hundreds of manuscripts written in Greek’, something which suggests that large sections of the Byzantine population, both learned and ignorant, looked to the ‘otherworldly’ power of the stars for an augury even in everyday activities, such as a journey or a financial transaction. And

¹⁶ Alexiou, *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, 132.

¹⁷ *op.cit.*, 135.

¹⁸ H. Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία: Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, III, translated by L. G. Benakis, I. Anastasiou and G. X. Makris (Athens 1994) 29.

¹⁹ See C. L. Joost-Gaugier, *Measuring Heaven: Pythagoras and His Influence on Thought and Art in Antiquity and the Middle Ages* (Ithaca and London 2006) 44–65.

²⁰ Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, III, 16–17.

²¹ See A. Tihon, *Études d’astronomie byzantine* (Norfolk 1994) 13.

while we lack any testimonies regarding the importance of astrology in popular culture, such as we possess for the Byzantine upper classes, we can assume, says Paul Magdalino, that the common people were not less inclined than the educated to believe in prediction and to consult astrologers.²²

Thus, despite the clergy's opposition (for owing to its scholarly credentials, astrology for the church was the most dangerous of all the forms of 'prediction' inherited by Byzantium from antiquity), the art of astrology flourished in Byzantium (with the exception of the 13th century), chiefly because of the services it provided instead of its theoretical formulations, and often as a result of the interest, acceptance and even the active intervention of the emperor.²³ One of Heraclius' retainers was Stephen of Alexandria, who was among the last exponents of the Alexandrian School, and to whom are attributed texts about astronomy, astrology and alchemy;²⁴ Constantine VI conducted wars according to the advice of his astrologist Pancratius; and we learn from 10th century chronicles that the 'magus-soothsayer' Ioannis Grammatikos ascended the patriarchal throne thanks to the predictions 'through lecanomancy and enchantment' that he carried out for the emperor Theophilus.²⁵ These are only a few examples of the close links between "star magic" and the ruling powers.

When Manuel I Komnenos (1143-1180) ascended to the imperial throne, he actually wrote a treatise defending astrology, although for this period – as opposed to the reign of Alexis I Komnenos (1081-1118), whose daughter Anna Komnenos gives us the names of four astrologers of the time – ²⁶ the only astrologer's name that has come down to us is that of Ioannis Kamateros, who wrote an astrological text, or more precisely a poem, dedicated to Manuel Komnenos. I cite a few of the 4146 lines of Kamateros' decapentasyllabic poem, referring to the correspondences of the planets with the parts and functions of the human body:²⁷

Προς μέρη δε του σώματος επιβλέπουσιν οὔτοι·
Κρόνος μερών των δεξιῶν, ακοῆς και σπληνός τε,
της κύστεως και φλέγματος και πάντων των οστέων·
ο Ζεὺς ἀφῆς και πνεύματος, σποράς και αρτηρίων·

²² P. Magdalino, *L' Orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination a Byzance: VIIe-XIVe siècle* (Paris 2006) 127.

²³ op. cit., 10, 109.

²⁴ op. cit., 35.

²⁵ op. cit., 55–59.

²⁶ op. cit. 96, 109.

²⁷ Johannes Kamateros, *Εισαγωγή αστρονομίας*, ed. L. Weigl (Leipzig and Berlin 1908) 66.

Ἄρης μερῶν αριστερῶν, ακοῶν και νεφρῶν τε
και των φλεβῶν του σώματος και των λοιπῶν μορίων·
ο δ' Ἥλιος οράσεως, καρδίας, εγκεφάλου
και των νευρῶν, των αρθρικών και δεξιῶν απάντων,
η δ' Αφροδίτη οσφρήσεως, ήπατος και σαρκός τε·
Ερμής φρενός και λόγου τε χολής τε και της έδρας,
κοιλίας, μήτρας και μερῶν και πάντων ευώνυμων (l. 2017-2027).

We encounter similar correspondences in the 'astrological' treatise by Manuel Komnenos, which is an answer to a letter written by a monk to the emperor 'denouncing the practice of the astronomical arts';²⁸ the dialogue between the two men can be dated between 1165 and 1180.²⁹ Manuel Komnenos, after expounding views that were already established, such as that the sun and moon exercise a beneficial influence on earthly beings, goes on to wonder how one can possibly not accept that the other stars also have influences, which in combination determine the various features of the body; and how one can doubt that their 'effect' results in illuminating revelations about the future ('τας δηλώσεις των μελλόντων διατρανοί').³⁰ And the emperor goes on to state that the wise man who does not advise surgery on a part of the body when the moon is in the sign of the zodiac that corresponds to that part, or the use of a medicine when the moon is in conjunction with Jupiter, appears irrational to the ignorant man; whereas the wise man perceives and accepts the natural logic, acting in full accordance with God and the Holy Scripture.³¹ The attempt to uphold a Christianized astrological theory and practice becomes clearer when the emperor observes that astrology is a natural science which has been given by God to man for the well-being of life and of this human body, and that it is immoral only when it is abused, as when someone consults the stars, like those who practice magic, whence it has come about that astrologers are called magicians.

Thus, the stars do nothing more than reveal the past, the present and the future ('δηλωτικοί μόνο των τριών οι αστέρες καιρών εισί, παρεληλυθότος, ενεστώτος και μέλλοντος'),³² and the astrologer who surveys them attentively, conversant with their inanimate and irrational nature and their configurations, finds out about everything that is happening and will happen ('σημειούται τά τε όντα τά τ'εσόμενα').³³

²⁸ M. Glykas, *Εις τας απορίας της Θείας Γραφής κεφάλαια*, I (Athens 1906) ξζ'.

²⁹ Magdalino, *L' Orthodoxie des astrologues*, 114.

³⁰ In Glykas, *Εις τας απορίας της Θείας Γραφής κεφάλαια*, I, ο'.

³¹ *op. cit.*, οα'-οβ'.

³² *op. cit.*, ογ'.

³³ *op. cit.*

This 'theoretical' defense of astrology on the part of the emperor and his view that astrological prognostication is ultimately no more than an example of reverence and piety, proves, among other things, how widely astrology was practiced in the world of Byzantium. This practice was based on the cosmological hypothesis that the universe is a harmonious whole, whose parts are linked together in a cosmic sympathy. The hypothesis finds a clear illustration in the correspondences between the planets and the parts of the human body in Kamateros's poem, or, more specifically, the relation of the ailing members to the movements of the stars in the treatise of Manuel Komnenos. In a more general form, this hypothesis recurs in a later anonymous dialogue-apologia of Christian astrology, in *Hermippus, [or] On Astrology*, where the human microcosm is seen as an image of the heavenly macrocosm and where it is emphasized that the discrete parts and the secret powers of the universe are constitutive of 'the cosmic sympathy of the parts'.³⁴

We should not assume, either, that this view only makes its appearance in the middle or later Byzantine period, or in secular writings alone. For despite the church's criticism of the practices of astrologers, the cosmological principles of astrological divination occur in the proto-Byzantine centuries and in texts of the Church Fathers such as Gregory of Nyssa, brother of Basil the Great, who through the mouth of a supporter of Fate – most likely an astrologer – notes the affinity between beings, and the cohesion of the universe ('ἀλλ' μία τις ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσι συμπάθεια, καὶ συνεχές ἐστὶ τὸ πᾶν ἐαυτῷ'), since all the separate parts must be viewed as parts of one sole body, where each member is in accord with the other.³⁵ Consequently, the Bishop of Nyssa may reject the conclusions which astrologers draw from this cosmology, but he takes for granted the principle of cosmic sympathy and communication. As Magdalino points out, the cosmological principles of astrology, though not astrological determinism itself, accord with the Christian understanding of Creation, at least as this is portrayed by Gregory of Nyssa and Basil the Great in their commentaries on the first book of the Genesis. 'The concept of sympathy and of cosmic harmony', Magdalino continues, 'corresponds fully to the requirements of monotheistic theology, in which the All is guided and animated by one sole divine principle'.³⁶ As a result, astrology exists at that threshold where Christian anthropology borders on Neoplatonic cosmology, which was still in evidence during the Byzantine epoch, demonstrating, in the context of divine providence,

³⁴ *Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus*, ed. G. Kroll-P. Viereck (Leipzig 1895) 18, 69–70.

³⁵ Gregorii Nysseni opera, vol. III/II, ed J. McDonough (Leiden 1986) 37.

³⁶ Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues*, 13.

the relationship between the human microcosm and the macrocosm of the universe.³⁷ But it also exists at another threshold, the point where learned culture and popular culture, education and superstition, in a word rationalism and naïve faith, meet and ultimately blend into each other.³⁸ Thus, astrology is a special area which permits the osmosis and mutual interpenetration of popular and learned culture, an osmosis that, according to Nikos Svoronos, ‘at any rate in the historical nations, of which the Greek nation is a supreme example [...] is always effected to a greater or a lesser degree’.³⁹

To go back to the demotic song, it would seem that the participation of the heavenly bodies, and by extension of all nature, in human activities is due not so much to the projection, as with the Romantics, of psychological moods onto the natural environment, as Kyriakides maintains, but either to survivals of the age-old history of lamentation, or to events in the macrocosm which ‘predict’ human destiny, thereby confirming the affinity between the parts of the universe. The following stanzas from a demotic song of Karpathos provide an example: its double stanzas, divided into iambics and trochaics, refer both to the dire forecast of the future and to its ‘astrological’ agent, a ‘tear-dimmed star’:

Πάνω στις τρεις τις χρόνους τις απλέρωτους,
 ήβγεν η Εβραιοπούλλα ν’ αστρονομιστεί
 ποιον άνδρα θεν να πάρει νεόν ή έροντα
 γη ράφτη γη τσαγκάρη γη πραματευτή,
 ‘μμε για το ριτζικόν της άστρον εν ήβγαινε,
 μόνον έναν αστρίτσι στην Ανατολή,
 θολό και ουρκωμένο κι ανεγνώριμο,
 σημάι πως η κόρη θα χριστιανευτεί.
 Στης μάννας της εμπαίνει για να της το πει.
 “Μάννα, τα λέει τ’ άστρο, μάνα, να μη γενεί,
 αν αληθέψει τ’ άστρο θα ίνω χριστιανή,
 να λούννωμαι Σαββάτο, ν’ αλλάσσω Κυριακή
 και να μεταλαβαίνω Πάσκα και Λαμπρή”.⁴⁰

But ‘astrological bewitchment’ is also recorded in demotic songs; in the following lines the exile cannot return home because:

³⁷ op. cit.

³⁸ op. cit. 15.

³⁹ P. Iliou and N. Svoronos, ‘Η έννοια του λαού στη νεοελληνική ιστοριογραφία: Διάρκειες και τομές’, *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας* IV b (1980) 79–80.

⁴⁰ M. G. Michailidis Nouaros, *Δημοτικά τραγούδια Καρπάθου* (Athens 1928) 111. On this song, see also Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, I, 139.

Τι εμένα με παντρέψαν δώ 'ς στην Αρμενιά,
και πήρα Αρμενοπούλα, μάγισσας παιδί,
οπού μαγεύει τάσπη και τον ουρανό.⁴¹

Linked to divination by the stars was the custom, inherited from Byzantium, of the Klidonas (fortune-telling), a method of predicting one's love-life: in some regions, a pitcher containing the apples which would aid prediction (together with the water, the carnations and pieces of jewelry), was placed in the garden or on the roof of a house, where it remained all night in order to 'consult the stars';⁴² The couplets below recall this process:

Αννοίξετε τοκ κλήονα, να βγη τσαι το 'έκό της,
της καλομοίρας, της ξαθής, να 'η το ριζικό της.

Ανοιξετε τοκ κλήονα, να βγη το παινεμένο,
Τ'όνομα το αλεθινό τσαι το χαριτωμένο.⁴³

On some occasions, the concept of universal sympathy and of the correspondence between earth and heaven (which during the Byzantine epoch astrology shared not only with Neoplatonic theory and Christian cosmology, but also with medicine, alchemy and magic), is more strikingly presented, identifying the human being with the heavenly bodies (something which is evident in very many demotic verses, e.g. 'Sleep star, sleep dawn, sleep new moon/Sleep to delight the young man who will wed you').⁴⁴ The original source of this identification may be the 'astrological' poem ascribed to Michael Psellus, with the revealing title 'That the motions of the heart resemble the motions of the heavenly bodies'. The first lines are as follows:

Των πρωτοτύπων ουρανού κινήματων
και των εν αυτώ προσφυνών παθημάτων
εύρης παρ'ημίν εικόνας κεκρυμμένας.
Ο νους γαρ ημών, οία λαμπρός φωσφόρος,
τον ήλιο πως εικονίζει πανσόφως·
της δ' αυ σελήνης εστίν η ψυχή τύπος.⁴⁵

⁴¹ Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 202.

⁴² E. Vynilakis, *Ο νεοελληνικός βίος σε σύγκριση με τον αρχαιοελληνικό: Μια αμφίδρομη ερμηνεία*, translated by S. Petrakis (Heraklion 2005) 67–69.

⁴³ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 33.

⁴⁴ Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 187.

⁴⁵ M. Psellus, *De operatione daemonum*, ed. J. Fr. Boissonade (Nuremberg 1838) 56.

(You will find in ourselves the archetypical
 motions of heaven and its proper passions
 as hidden images.
 Because our mind as glowing phosphorus
 Depicts somehow the sun most wisely
 And our soul is the image of the moon).

At first sight this looks like a familiar poetic image, but it is one which, in this poem at least, does not spring from poetic fantasy. For if we look at the *Theology of Arithmetic* attributed to Iamblichus, which focuses ‘chiefly on the metaphysical dimension of mathematics and on neo-Pythagorean arithmosophy’,⁴⁶ -an adaptation of the work of the same name, widely read up till the late Renaissance, by Nichomachus of Gerasa, with the addition of extracts from the third century Neo-Platonist philosopher Anatolius of Laodicea-⁴⁷ and if in addition we examine the texts by Psellus himself entitled *On natural numbers* and *On arithmetic in ethical and theological matters*,⁴⁸ which were based on the 5th, 6th and 7th books of Iamblichus’ *Collection of Pythagorean Doctrines*⁴⁹ we will see that in the lines above the identification of the sun and the moon with man’s mind and soul respectively are not merely poetic images but cosmological ones, which require a knowledge of the symbolism of numbers to be rightly understood. In both the *Theology of Arithmetic* and the works by Psellus that are based on Iamblichus, the sun and the intellect are identified with the monad, in accordance with the authors’ theological arithmetic. Thus, in the *Theology of Arithmetic* the monad reveals its kinship with the sun in the summation of its name (μ, ο, ν, α, ζ: 40+70+50+1+200) which when added up yields 361, which are the degrees of the zodiacal circle (we should note here that each month the sun passes through one of the constellations of the zodiac, and every person’s star sign is ruled by its position); the monad – the next sentence says – was called by the Pythagoreans ‘intellect’, and thought to be akin to the one.⁵⁰ The monad is also compared to the intellect in Psellus’ *On Arithmetic in Ethical and Theological Matters*, for ‘the powers of the soul derive from the types of number’.⁵¹ Finally, with regard to the moon which in Psellus’ poem equates to the soul, in the *Arithmetic of Theology* we are told that the name of ‘dyad’ is suited to it.⁵²

⁴⁶ Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, III, 19.

⁴⁷ [Iamblichus], *Theologoumena Arithmeticae*, 2nd edn, ed. V. de Falco (Stuttgart 1975).

⁴⁸ M. Psellus, ‘Περὶ τοῦ φυσικοῦ αριθμοῦ’ καὶ ‘Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς’, in Iamblichus, *Ἀπαντα*, IV (Athens 2011) 350-371.

⁴⁹ op. cit., 347-348.

⁵⁰ [Iamblichus], *Theologoumena Arithmeticae*, 6.

⁵¹ Psellus, ‘Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς’, 365.

⁵² [Iamblichus], *Theologoumena Arithmeticae*, 14.

Thus, in the poem attributed to Psellus, number and its symbolism – the Pythagorean arithmosophy which in the Middle Ages and the Byzantine era was firmly associated with magic and astrology – acts as a common connective tissue, a channel for communication and correspondence between the earthly and heavenly worlds.⁵³ The association with magic might be one reason for the disapproving comments of Patriarch Photios concerning Nichomachus' *Theology of Arithmetic*, of which he gives a summarized version in his *Bibliotheca* (the original *Theology* has been lost and survives only in the brief survey by the Patriarch and the Iamblichus version mentioned above). In any event, even in Patriarch Photius' survey in the *Bibliotheca*, numbers underpin and bring together natural objects and spiritual values, as for example the monad is again identified with the intellect and the sun and the solar fire.⁵⁴ More relevant to what concerns us here is what the Patriarch's summary says about the triad, which 'is superior to astronomy and to nature and to the knowledge of heavenly phenomena and contains them and brings them into existence'.⁵⁵ This statement finds support in the *Theology of Arithmetic* attributed to Iamblichus, in a passage which explicitly quotes Nichomachus and describes astrological phenomena that are structured in triads: the configurations of the moon (waxing, waning and full moon), the irregular motion of the planets (direct motion, retrograde motion, and stationary mode) and the circles defining the zodiacal plane (summer, winter, and the in-between which is called ecliptic).⁵⁶

Thus, according to the arithmosophical and astrological views of the Neo-Pythagorean Nichomachus of Gerasa and Iamblichus, which were read and annotated in Byzantium, the triad is what principally determines and directs nature and the motions of the stars and the planets. This means that the communication, correspondence and sympathy between the parts of the universe, attributed to the 'effect' of the stars – and the accompanying 'knowledge' of present, past and future noted by Manuel Komnenos – must be enacted mainly through the number 3. And indeed, as noted in the *Theology of Arithmetic*, the triad is referred to as 'prudence' and 'wisdom' since wisdom presupposes command of the three elements of time: people must act rightly in the present, but must also look process their experience from the past and look ahead into the future.⁵⁷

To return to the demotic song: Even if we suppose that the rural society that engendered it had not assimilated elements of the centuries-old arithmological tradition – something which is disproved by the existence

⁵³ Joost-Gaugier, *Measuring Heaven*, 127.

⁵⁴ Φώτιος, 'Βιβλιοθήκη 187', in Nichomachus, (Athens 2009) 421.

⁵⁵ op.cit., 425.

⁵⁶ [Iamblich], *Theologoumena Arithmeticae*, 18-19.

⁵⁷ op. cit., 16.

of arithmetical children's songs which, as Kyriakidis says, 'according to Bolte are based on ancient Pythagorean arithmology'⁵⁸ – it would not be hard to perceive that time is made up of the threefold pattern of past, present and future, a pattern which, in the view of such a society, could only be interpreted with the aid of the stars. So it is not by chance that in the demotic song already quoted, the Jewish girl went out 'to consult the stars about the three unfulfilled years', nor that at that precise moment the 'tear-dimmed' star appeared which presages her future. Nor is it by chance that guerrilla leaders, like Karamitsos in the song named after him, were not indifferent to the astrological connotations of the number 3:

Ανάμεσα τρεις θάλασσες, Κασάντρα κι Άγιον Όρος
βγήκαν τρία αστέρια λαμπιρά και τρία θαμπωμένα
και το φεγγάρι το λαμπρό πολύ σκοταδισμένο.
-Ξήγα το, Μήτσο μ', ξήγα το, να ιδούμε τι θα δείξη.
-Είναι σημάδια των κλεφτών και των καπεταναίων,
πως θε να τους βαρέσουνε, πως θε να τους χαλάσουν.⁵⁹

I believe, moreover, that a large number of the triads in the universe of the demotic song retain something of the astrological meaning of the number 3, such as the following:

Τρι' άστρα 'ναι στον ουρανό, που παν αράδα 'ράδα,
Το 'να ν' η νύμφη κι ο γαμπρός και τ' άλλον η κουμπάρα.⁶⁰

Needless to say, the number 3 does not only foretell the future but is also a gauge, positive or negative, of the present, as in the theme 'Three glasses of poison', which is used both in wedding songs and funeral laments to symbolize the pain of separation:⁶¹

Αφήνω γεια στο μαχαλά και γεια στους ιδικούς μου
αφήνω και στη μάνα μου τρία γυαλιά φαρμάκι
τό 'να να πίνει το ταχύ, τ'άλλο το μεσημέρι
το τρίτο το φαρμακερό τες πίσημες ημέρες.⁶²

It is worth noting that the 'three glasses of poison' which the departing subject of the poem leaves behind for their loved ones, are not only

⁵⁸ Kyriakidis, *Το δημοτικό τραγούδι*, 26.

⁵⁹ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, I, 214.

⁶⁰ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 133.

⁶¹ Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: Συναγωγή μελετών*, 509.

⁶² G. Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: Τα Μοιρολόγια* (Athens 1999) 44.

three in themselves, but in terms of versification are arranged in three sections which are similar in grammar and syntax and which grow to a climax, exemplifying the tripartite motif (lines 3-4).⁶³ Very many instances exist of demotic songs where the verses consist of three-part textual patterns, or tripartite motifs, giving form to the poem's universe which is structured for the most part around the number 3, and creating the illusion of a natural link between the signifiers and the signified in the demotic song, and by extension the sense of a harmonious world.

The hypersignification, however, of the number 3 in demotic songs was undoubtedly bolstered not only by arithmosophic astrology (which was often Christianized),⁶⁴ but by Christian theology itself, for which this number was the principal symbol of universal oneness. In fact, there are parallels between arithmology and Christian theology with regard to the composition of the number 3 and its relationship with the monad. Thus, as in arithmology the triad, more than any other number, actualizes the potentialities of the monad⁶⁵ in a somewhat similar fashion the one and only God is composed of the three beings of the Holy Trinity. The following lines are from a Pontic song about the day of the Epiphany:

Σήμερον ο κτίστης δεδόξασται
δι' αυτό το μέγα μυστήριον.
Τρεις γαρ υποστάσεις εγνώκαμεν,
Πατρός και Υιού και του Πνεύματος.⁶⁶

Other pious triads in the demotic song can be traced back to the Holy Trinity:

Κάτω στα Γεροσόλυμα και στου Χριστού τον τάφο
εκεί δέντρο δεν ήτανε, δέντρον εξεφυτρώθη.
Στη μέσην ήταν ο Χριστός, στην άκρα η Παναγία
και στα περικλωνάρια του Αγγέλοι κι Αρχαγγέλοι.⁶⁷

Furthermore, it is common knowledge that of all the *loci theologici* of Christian dogma, it was trinitarian theology above all that lent itself to the fashioning of analogies with the material or the spiritual world (we

⁶³ See G. M. Sifakis, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού* (Heraklion 1998) 165–174.

⁶⁴ See for example the Christianized arithmological views expressed in the astrological dialogue *Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus*, 29.

⁶⁵ [Iamblich], *Theologoumena Arithmeticae*, 14.

⁶⁶ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 9.

⁶⁷ *op. cit.*, 8.

may recall the *vestigia Trinitatis*).⁶⁸ These analogies are echoed in some of the triadic sequences elaborated by the communal poetic imagination. I quote from the song ‘Aghia Sophia’:

Μον στείλτε λόγο ’ς τη Φραγκιά, νά ρτουνε τριά καράβια·
τό να νά πάρη το σταυρό και τάλλο το βαγγέλιο,
το τρίτο, το καλύτερο, την άγια τράπεζά μας.⁶⁹

Finally, I believe that the combination of arithmology, astrology and Christian religion provides the context for the well-known motif or formula of ‘the three little birds’ or ‘the three clouds’ through which the narrator speaks in the demotic song, making them the emissaries of good or bad news:

Τρία πουλάκια κάθονται μεσ’ ’ς το Γερακοβούνι,
τό να τηράει τον Αρμυρό, τάλλο κατ’ το Ζητούνι,
το τρίτο το καλύτερο μοιρολογάει και λέει:
“Ο Λιάκος τι να γίνηκε φέτο το καλοκαίρι”;⁷⁰

Τρία μεγάλα σύγνεφα ’ς το Καρπενίσι πάνε,
τό να φέρνει αστραπόβροντα, τάλλο χαλαζοβρόχια,
το τρίτο το μαυρύτερο μαντάτα του Λιβίνη.⁷¹

The listener only learns about some important event in the hero’s life through the agency of the three birds, or the three clouds, since, as we saw in the *Theology of Arithmetic*, knowledge falls under the triad, which symbolizes the chronological stages of human life and the subsequent assessment of it. Equally, of course, this appearance in threes of the birds is inevitably influenced by the preeminence of the number 3 in Christianity, more precisely the divine wisdom, which is inherent in the threefold existence of God. The following lines are from a Cypriot demotic song:

Ω Τριάς υπεραγία
δος μου γνώσιν και σοφίαν,
δος μου γνώσιν να λαλήσω
και με πρώτον ν’αρκινήσω.⁷²

⁶⁸ On this issue see P. C. Phan, ‘Systematic issues in trinitarian theology’, in P. C. Phan (ed.), *The Cambridge Companion to the Trinity* (Cambridge 2011) 13–14.

⁶⁹ Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 13.

⁷⁰ op. cit., 65–66.

⁷¹ op. cit., 55.

⁷² Sakellariou, *Τα Κυπριακά*, II, 150.

Regarding the superlative degree of ‘the best’, as the worth assigned to the third bird – apart from the progression, typical of the tripartite motif from less to more powerful or remarkable – it is most likely related to a belief which is common to the mythology of many countries, and shared by Greek fairy tales, that the third brother or the third sister is supposed to be better than the two preceding ones.⁷³

By contrast, when one of the birds announces the death of the hero, ‘it is no longer called the *third and best*, but the *third and cruelest*’, or, in the case of a cloud, ‘the blackest’. Likewise, the hero’s life is ended by the ‘poisonous’ or ‘cruelest’ third shot, the one which proves fatal:⁷⁴

Τρεις μάλαις του ερρήξανε, πικραίς φαρμακωμέναις.
Η μια τον πήρε ’ς το λαιμό η άλλη μεσ’ ’ς το χέρι,
κ’ η τρίτη η φαρμακερή τον ήυρε ’ς το κεφάλι.⁷⁵

In such cases, these are anti-triads, deprived of the positive connotations of the number 3, corresponding in their negativity to triadic patterns of the underworld of demotic song, which is portrayed in various laments as the anti-world, where ‘all the realities and the actions of the world above are reversed’.⁷⁶ Yet on the other hand, they are also significant triads, which convey – much more effectively than if it was one bullet or two – the abrupt termination of the hero’s life. In other words, one realizes, yet again, that in the demotic song we are not dealing with natural numbers, least of all when it comes to the number 3, which as a natural number bears no relation to the quality of the object depicted, but merely denotes its quantity.

Finally, even the duration of the fighting that the klephts engage in – when of course this duration is not historically accurate – is not devoid of symbolism:

Τρεις μέρες κάνουν πόλεμο και τρία μερονύχτια,
χωρίς ψωμί, χωρίς νερό, χωρίς κανένα πράμα.⁷⁷

As G. M. Sifakis observes, lines like these two idealize the valor and endurance of the klepht in an unequal fight: ‘the repetition of “without” emphasizes the inequality of the terms of the conflict, the repetition of “three” emphasizes its long duration, which means that the “three days

⁷³ Politis, *Νεοελληνική μυθολογία* (Athens 1979) 42.

⁷⁴ Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: Συναγωγή μελετών*, 368.

⁷⁵ Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, 58–59.

⁷⁶ Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: Συναγωγή μελετών*, 372.

⁷⁷ Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, II, 205.

and nights” [...] should not be taken literally’, since ‘in this context three has more impact than ten, for example, or twenty’.⁷⁸ In other words, one could also say that this idealization is not unrelated to the symbolism of numbers and the arithmological tradition, for as we are told in the *Theology of Arithmetic*, ‘the triad is the first plurality’, and ‘we use the triad also for the manifestation of plurality, and say “thrice ten thousand” when we mean “many times many”’.⁷⁹

To sum up: the abundance of triads in the demotic song (three brothers, three slender maidens, three birds) must be seen first and foremost as expressing an ideal concept of the world in these songs, a concept with links to a universe, both astrological and Christian, harmoniously arranged – that is, organically structured – on the principle of the number 3, and which the demotic song attempts to portray. This representation on the level of the signifier very often takes place in a way that equates to the signified, that is, with the tripartite motif, creating in the listener the sense of a ‘natural’, organic coming together of the signifiers with the signified, and establishing the triadic elements of demotic poetry as the principal components of its organic form.

Alexandra Samouil
Université de Chypre

REMARQUES SUR LES CHANTS POPULAIRES GRECS

Résumé

La croyance que le microcosme humain en rapport au macroscosme céleste sont constitués suivant le nombre (une croyance originaire de Pythagore et de Platon et qui se perpétue jusqu’ au moins le 17^e siècle), se reflète dans les chants populaires grecs. La société rurale qui les a produits a assimilé des éléments de l’ ancienne tradition arithmologique, surtout à travers l’ astrologie, un art pratiqué tout au long de la période byzantine. Plus précisément: l’ abondance des triades doit être traitée comme symbole d’ un univers idéal, à la fois astrologique et chrétien, constitué sur le principe du nombre 3 et reproduit dans les chants populaires grecs.

⁷⁸ Sifakis, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, 45–46.

⁷⁹ [Iamblich], *Theologoumena Arithmeticae*, 18, 16.

Ивана Кузмановић Нововић

Висока школа СПЦ за уметности и конзервацију
Београд

ПЕРЦЕПЦИЈА ЛАОКООНОВЕ ГРУПЕ – ОД ХЕЛЕНИЗМА ДО ДАНАС*

АПСТРАКТ: Најпознатија скулптура хеленистичког доба *Лаокоонова ђруја* (Лаокоон и његови синови) из 1. века пре н.е., била је инспирација многим уметницима различитих усмерења. Теоретичари уметности 18. века Ј. Ј. Винкелман и Г. Е. Лесинг писали су о *Лаокооновој ђруји* као примеру узвишене трагедије тумачећи психолошку експресију надљудске борбе са змијама које су послали богови, неискazани бол и физичку напрегнутост атлетски грађених тела. Друго тежиште њиховог посматрања била је естетска компонента пирамидално грађене композиције која приказује тројанског свештеника са синовима у борби са змијама.

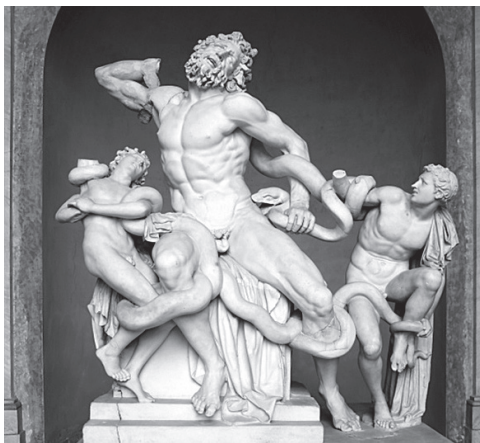
У раду се посматра и тумачи мотив *Лаокоонове ђрује* који је имао одјек како на скулптуру ренесансе (Микеланђело), тако и на сликаре међу којима се у овом истраживању издвајају дела Ел Грека и Виљема Блејка. Модерна уметност која, с мањом или већом мером, одржава везе с уметношћу антике, инспирацију налази и у овом снажном скулпторском остварењу користећи се елементима новог ликовног израза. У овом раду је то пример апропријације на графичком листу београдског уметника Владимира Милановића.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: хеленистичка скулптура, Лаокоон, *Лаокоонова ђруја*, Микеланђело, Ел Греко, Виљем Блејк, модерна уметност, апропријација, Владимир Милановић.

Антички период као доба високе уметности и културе представља један од највећих узлета људског духа. Чињеница да античка култура и уметност током векова континуирано зраче на потоње

* Рад је изложен на 11. Међународном научном скупу *Антика некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном од 16. до 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

културно-историјске епохе је општепозната и документована многобројним списима и уметничким остварењима. Таква манифестација антике огледа се у различитим уметничким дисциплинама, пре свега у књижевности и ликовном стваралаштву. У овом раду је реч о најпознатијој скулптури хеленистичког доба, о *Лаокооновој ђруји*, и њеном одјеку на неколико уметника различитих поетика. Она је надахнута грчким митом о свештенику Тимбрејског Аполона, Тројанцу Лаокоону, који се успротивио боговима и упозорио суграђане да не отворају врата Пријамовог града и не примају дрвеног коња као ахајски поклон, говорећи: „Дајанаца се бојим и кад дарове носе“.¹ У миту се приповеда да је Лаокоон, одређен да принесе жртву Посејдону, већ навучао гнев Аполона, који је у том тренутку послао морске змије да угуше Лаокоона и синове.² Скулпторска интерпретација овог чина смрти остала је као иконографски модел, исклесана у каменом блоку тројице родоских уметника Агесандра, Полидора и



Сл. 1. *Лаокоонова ђруја*, 1. век пре н.е., Музеј Пио Клементино, Ватикански музеји, Рим

Fig. 1. *The Laocoön Group*, 1st century BC, Pio Clementino Museum, Vatican Museums, Rome

Атенодора средином 1. века пре н.е. (сл. 1). Позната је још из Плинијевих списа који ју је сврстао у ремек-дела: „Нема ни једног уметничког дела које је стекло такву славу као што је Лаокоонова група, која се налази у царском Титовом дому, дело које се издваја изнад осталих и по боји и по скулпторским одликама. Од једног комада камена, њега (Лаокоона) и децу му и сплет змија извајали су најбољи родоски уметници Агесандар, Полидор и Атенодор“.³

Монументална скулптура Лаокоона са синовима откривена је 14. јануара 1506. године у Риму, у виногради-

¹ П. Вергилије Марон, *Енеида*, Београд 1964, II певање, 94, 99–100.

² Лаокоон је на себе и своје синове навучао гнев, јер је прекршио свештенички закон и оженио се и усудио да обљуби своју жену у храму пред Аполоновим кипом. Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ђрчке и римске митологије*, Београд 1979, 226 (Лаоконт).

³ Плиније Старији, *О уметности* (предговор, избор текста, превод са латинског, избор репродукција и апарат Зоја Бојић), Београд 2011, 40, 127 (Историја природе, XXXVI, 5).

ма на брду Есквилин, у близини Неронове *Domus Aurea*.⁴ Убрзо по открићу откупио ју је папа Јулије II и изложио у Ватиканским вртovima. Овај запис се не подудара са местом где је, по Плинију, ова скулптура стајала. Као ремек-дело хеленистичког барока, већ тада је задивило Микеланђела и архитекту Ђулијана де Сангала, који су, сматра се, били и први који су видели ово дело, јер су позвани да, као познаваоци античке уметности, потврде његову аутентичност и дају своје мишљење. Скулптура Лаокоона добила је и политичку функцију, када је Толентинским уговором, а као Наполеонов ратни плен, заједно с Аполоном Белведерским и Книдском Венером, пренета у Париз 1798. године и изложена у Музеју Наполеона од 1800. до 1815. Потом је, по Наполеоновом поразу код Ватерлоа, враћена у Ватикански музеј заслугом италијанског скулптора неокласицизма А. Канове, где се и данас налази.⁵ Скулптура је, откад је откривена, неколико пута рестаурисана и реконструисана, а коначан изглед добила је 1960. године.⁶

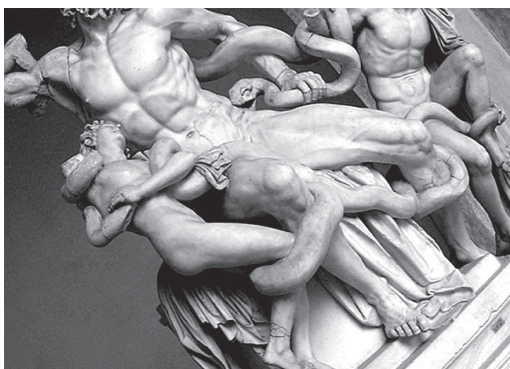
Исклесана у пирамидалној схеми, *Лаокоонова ђруи*а везана је у затворену композицију телима двеју огромних змија које у широком сплету обавијају нага тела двојице немоћних дечака. У центру композиције је извијена, нага мишићава, атлетска фигура Лаокоона у пуној физичкој снази; наглашена мускулатура изражава унутрашњу напетост, а физички напор је изражен у међусобно супротстављеним, раздирућим линијама сила. На лицима фигура се манифестују снажне емоције и велики бол који се код Лаокоона уочава не само на лицу већ и у сваком мишићу његовог тела (сл. 2). Скулптура постаје и епска манифестација трагедије и исказаног бола, док је арабескно извијени покрети змијских тела чине пуном живота. Ово дело познохеленистичког доба представља стилску синтезу какву видимо на Скопасовој скулптури израженог 'патоса', као и на фигурама Лисипових атлета и галских ратника, а и на фигурама Титана са Пергамонског фриза.⁷

⁴ О томе, вид. V. Kubale, *Laocoön and His Sons, The Myth about the Myth*; Proceedings of an International Conference at Humboldt-Universität. Vol. 2. 2013, 59–66.

⁵ I. Lindsay, *The History of Loot and Stolen Art: from Antiquity until the Present Day*, London 2014.

⁶ Скулптури су недостајале десна Лаокоонова рука и десна рука млађег сина. Рестаурације су вршене неколико пута, детаљно о томе вид. F. Haskell, N. Penny, *Taste and the Antique: The Lure of Classical Sculpture 1500–1900*, New Haven 1981, 247; S. Howard, *On the Reconstruction of the Vatican Laocoon Group*, *American Journal of Archaeology*, Vol. 63, No. 4 (Oct., 1959), 365–369; S. Howard, *Laocoon Rerestored*, *American Journal of Archaeology*, Vol. 93, No. 3 (Jul., 1989), 417–422.

⁷ Новију теорију Лин Катерсон са Колумбијског универзитета која је, користећи Микеланђелове цртеже и писма као нове доказе, покушала да докаже да је Лаокоон Микеланђелово дело, односно фалсификат, стручњаци нису прихватили, вид.: L. Catterson, *Michelangelo's "Laocoön?"*, *Artibus et Historiae*, Vol. 26, No. 52 (2005), 29–56.



Сл. 2. Лаокоонова *џруи* (детал), 1. век пре н.е., Музеј Пио Клементино, Ватикански музеји, Рим
Fig. 2. *The Laocoön Group* (detail), 1st century BC, Pio Clementino Museum, Vatican Museums, Rome

Од 18. века, Лаокоон је био у средишту интересовања немачке естетике. О *Лаоконовој џруи*, као ремек-делу хеленистичке

уметности, писали су теоретичари уметности и књижевности Ј. Ј. Винкелман (J. J. Winckelmann), Г. Е. Лесинг (G. E. Lessing), Гете (Goethe). Њихова перцепција се заснивала на тумачењу естетског и психолошког израза у лепоти Лаокооновог тела и естетике бола, као дихотомије која је покренула широк дискурс око ове скулптуре.

Винкелман је скулптуру Лаокоона сматрао врхунским симболом моралног достојанства трагичног јунака; она одсликава „племени-ту једноставност и мирну величину и у ставу и у изразу“ што је, по његовом уверењу, суштина грчке уметности и кључ истинске лепоте. С овим ставом сложио се касније и Лесинг, уочавајући не-склад Вергилијевог описа догађаја са Лаокооном и скулптуралне интерпретације и психолошке експресије.⁸ Винкелман поставља питање о неизбежним унутрашњим сукобима са којим се сусреће гледалац када се диви Лаокооновој лепоти, свестан да скулптура приказује најтеже патње у последњим тренуцима човека који није успео да спасе свој живот и животе своје деце. Физички бол и племенитост душе шире се истом снагом над целим телом и у равнотежи су једно с другим.⁹

Лесингово дело *Лаокоон или О џраницама сликарства и поезије, са уопшћеним објашњењима различитих начина стварања историје уметности* објављено је 1766, а на српски је преведено 1954. године. Значајан је утицај који је оно имало на критичку мисао Запада, посебно на естетику постпросветитељства и промену ставова према класичној уметности. Циљ његове расправе је био да песништво ослободи поистовећивања са ликовним уметностима. Утврдио је

⁸ G. E. Lessing, *Laokoon ili o granicama slikarstva i poezije* (prev. Svetislav Predić), Beograd 1954, 66.

⁹ R. Cinà, *La scultura nella letteratura artistica del Settecento*, Temi di Critica 1 (a cura di S. La Barbera), Palermo 2010, 35–40.

конкретна изражајна средства ових уметности – средства сликарства и скулптуре описао је као „фигуре и боје у простору“ а средства песништва као „артикулисане тонове у времену“.¹⁰ Поезија описује ток догађаја који се представља, док слика показује само један обједињени тренутак. Полазећи од естетских категорија – лепо, ружно, смешно, ужасно, гадно, достојанствено, и њихових комбинација, Лесинг указује на разлике у уметничким поступцима песника и ликовног уметника. Уметност и литература су имитативне уметности и имају заједничка правила која потичу из концепта имитације, али користе потпуно другачија средства. Лесинг је у овом делу поставио темеље модерне естетике. У својим размишљањима често се упуштао и у жестоке филолошке, културно-историјске и теолошке полемике. Лесингова расправа о Лаокоону посматрана је из различитих критичких углова, са становишта компаративне литературе, философије, естетике, историје уметности.¹¹

У једном поглављу Лесинг се позива најпре на чињеницу да је лепота била врхунски закон грчке уметности који је морао да се поштује. Отуда закључује да је у *Лаокооновој ђруји* патња стишана управо због закона пластичне лепоте. Његова теза је да је суштински захтев ликовне уметности управо то како је рађена *Лаокоонова ђруја*.¹² Он објашњава да ликовни уметник као медијум има простор, а његов предмет је тело у простору. Стога он мора да изабере само један тренутак који ће овековечити, а, уколико је талентован, изабраће „плодан тренутак“ зато што машти оставља слободну игру. Песник, за разлику од ликовног уметника, има као медијум време, а његов предмет је радња у времену. Оно што је за ликовног уметника „плодан тренутак“, то је за песника „динамичан опис“. Закључује да је временски редослед област песништва, као што је простор област уметника.¹³ И, као што сматра Шнајдер, у средишту интересовања Лесинговог *Лаокоона* заправо је мимесис, а разумевање тог кључног појма мора превазићи конвенционално свођење на питање „уметничког представљања“, које му намеће теорија естетике.¹⁴

Винкелманово дело утицало је и на Гетеа и његово враћање грчкој и римској класичној уметности. Путовање по Италији 1796–1798. године допринело је оживотворењу његових естетских идеала.

¹⁰ G. E. Lessing, *nav. delo*, 139–145.

¹¹ *Rethinking Lessing's Laocoon: Antiquity, Enlightenment, and the 'limits' of Painting and Poetry* (eds. A. Lifschitz, M. Squire), Oxford 2017.

¹² G. E. Lessing, *nav. delo*, 74, 78–79.

¹³ *Исццо*, 76–77.

¹⁴ M. Šnajder, *Problematične razlike: „Konfliktni mimesis“ u Lessingovom Laokoonu*, Polja br. 457, Novi Sad 2009, 104.

У есеју *Über Laokoon* детаљно је описао и тумачио статуу Лаокоона и синова.¹⁵ Разматрао је перцепцију њихових различитих физичких и духовних квалитета, изражајног ‘патоса’ скулптуре која у посматрачу изазива различите емоције. Између осталог, он поставља питање контекстуализације дела – уколико није позната митолошка позадина, он би га могао видети као трагичну идилу.

Овде ћемо скренути пажњу на перцепцију *Лаокоонове групе* у делима три уметника различитих сликарских поетика који су, користећи иконографију овог дела, изразили своју мисао сагласно времену у коме су живели. То су Ел Греко, Виљем Блејк и припадник средње генерације београдских уметника Владимир Милановић.



Сл. 3. Микеланђело, *Побуњени роб*, 1513–1516, Музеј Лувр, Париз

Fig. 3. Michelangelo, *Rebellious Slave*, 1513–1516, The Louvre Museum, Paris

Задивљен значајном масом скулптуре, Микеланђело на својим делима инкорпорира својства Лаокоонове скулптуре. Његов скулпторски и сликарски опус јасно показује да је био заинтригиран мишићном напетости скулптуре и спиралним кретањем централне Лаокоонове фигуре. На таваници Сикстинске капеле насликао је велики број фигура које положајем и израженом мускулатуром показују реминисценцију на хеленистичко дело. То се још више манифестује на скулптурама међу којима су *Побуњени роб* (сл. 3) и *Умирући роб* са недовршене гробнице папе Јулија II. Фигуре су извијене у драматичном покрету тзв. *figura serpentinata*, што је заступљено у већој мери касније, у маниризму, и нарочито наглашено у бароку.

Трагичну тему о Лаокоону, велики сликар маниризма Ел Греко је сместио у тамни, злосутни пејзаж Толеда. У односу на хеленистички рад, он је променио позицију грчких јунака; Лаокоон је оборен на тло, а његово изнемогло тело одаје самртнички грч. Смела динамична композиција, колористичка драма и јединствен, експресивни

¹⁵ J. W. von Goethe, *Essays on Art and Literature* (ed. J. Gearey, trans. E. von Nardroff), Princeton 1994, 15–23 (*On the Laocoon Group*, 1798).



Сл. 4. Ел Греко, *Лаокоон*, 1610, Национална галерија уметности, Вашингтон
Fig. 4. El Greco, *The Laocöon*, 1610, National Gallery of Art, Washington

ликовни израз јединог Ел Грековог дела са митолошком тематиком (1610), упућује на вишеслојно ‘читање’ ове слике (сл. 4).¹⁶ Потпуно прихватљиву тезу да уметник користи митолошку причу како би изразио трагедију Кастиљанског рата и побуну комуникероса из Толеди 1520–1521. године против краља Карла V (*Guerra de las Comunidades de Castilla*), поставио је пољски историчар уметности Марек Ростворовски (Marek Rostworowski).¹⁷ Ел Греко у први план и у централни део композиције поставља фигуре нагих мушкараца, Лаокоона и његових синова у експресивном изразу. Издужене, непропорционалне, типично Ел Грекове фигуре ахроматским бојама приказују својеврстан *Danse macabre*. Два усправна мушка акта са

¹⁶ Ел Грекову слику *Лаокоон* откупио је југословенски кнез-наследник Павле Карађорђевић 1936. и у ратним временима продао. Дело је било изложено у Музеју кнеза Павла (данашњи Народни музеј), а данас се чува у Националној галерији уметности у Вашингтону, где је део сталне музејске поставке. Први број „Уметничког прегледа“, објављен октобра 1937, садржао је и репродукцију Ел Грековог *Лаокоона* са изменама које су означавале прекривање нагости досликаном драперијом.

¹⁷ Ростворовски наглашава да је ово тумачење у домену претпоставке док не буде откривен неки документ који би га поткрепио или одбацио; M. Rostworowski, *El Greco's „Laocoön“: An Epitaph for Toledo's „Comuneros“?*, *Artibus et Historiae*, Vol. 14, No. 28 (1993), 77–83.

стране слике посматрају овај приказ и нису идентификовани са сигурношћу; на њима се називу трагови технике и стила Сезана и његових актова.¹⁸ Један од њих би могао да представља вођу побуњеника (Juan de Padilla).¹⁹ Може се претпоставити да је Ел Греко добио наруџбину од грађана Толеда а да је меморијалну слику урадио као алегорију античког мита, одајући признање борцима страдалим за слободу.²⁰ Драматична атмосфера страдања у првом плану, појачана је тамним и турбулентним колоритом облака и Толеда у позадини, са својим познатим топосима (катедра, цитадела). Свакако да је скулптурална група хеленистичког Лаокоона имала одјека у Ел Грековом избору, с обзиром на то да је оставила снажан утисак и на његове ренесансне узор, Микеланђела и Тицијана.

Као пример перцепције Лаокоонове скулптуре треба споменути и интерпретацију коју је реализовао Вилијам Блејк (William Blake), особени репрезентант романтизма. Фигура Лаокоона подстакла је његову унутрашњу визију: када је урадио гравиру статуе Лаокоона са синовима, 1817/1820, испунио је слободан простор текстуалним записима / епиграмима који су израз његових кључних идеја (сл. 5). Интегрисао је текст и илустрацију. Илустрација одређује облик текста тако да он прати линију статуе, шири се простором унутар цртежа или се прилагођава површинама које су остале празне. Свака сентенца има своје симболично значење, у којима се дотичу разни слојеви који обухватају филозофска, теолошка, антрополошка, психолошка, етичка и друга питања. Блејк реинтерпретира централну фигуру Лаокоона као Јехову, или „Анђела Божанског присуства“, са два сина Сотоном и Адамом, док су две змије уплетене око њихових тела означене као ‘зло’ (Evil) и ‘добро’ (Good). Хебрејски и грчки алфавит, као и различите врсте слова у енглеском тексту, скрећу пажњу и на графичке особине текста исписаног у алегоричком значењу.²¹ Једна од реченица носи јасан пророчки израз: „Art degraded, Imagination denied, War governed the Nations“ („Уметност деградирана / Имагинација одбачена / Рат је владао нацијама“).

Неопходно је познавати генијално и импозантно Блејково стваралаштво, његов књижевни и ликовни израз у коме доминира визија

¹⁸ Т. Манојловић, *Ел Греко и његов Лаокоон*, Уметнички преглед 1, Београд 1937, 3–5; примећује се субјективан приступ аутора текста у компарацији Ел Грековог и хеленистичког Лаокоона.

¹⁹ М. Rostworowski, *nav. delo*, 81.

²⁰ С обзиром на то да је Ел Греко живео у време наследника Карла V, свакако није хтео да се овом сликом супротстави краљу.

²¹ У раду је само назначен Блејков литерални израз путем сопствених цитата на графичком листу *Лаокоон*. Целокупан издвојен текст, означен по месту где се налази, може се прочитати на страници: [https://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_\(Blake\)](https://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_(Blake))



Сл. 5. Виљем Блејк, *Лаокоон*, 1820, Музеј Фицвилијам, Кембриџ
Fig. 5. William Blake, *The Laocöon*, 1820, The Fitzwilliam Museum, Cambridge

слободе, да би се одгонетнула свака од ових сентенци у њеном пуном значењу. А његово дело се тумачи као напад на рационализам и материјализам, механицизам, деизам, верско лицемерје, аналитички разум, заробљени ум.²² Исписане реченице исказују и његов став према друштву, религији, уметности. Одступајући од ортодоксног хришћанства, он инвертира утврђене вредности и посматра борбу супротности као основни активни принцип, чији циљ није измирење, већ перманентно кретање.²³

Графика београдског уметника средње генерације Владимира Милановића укључена је у овај рад, али са посебним тумачењем као апропријација уметничког дела. Крајем 20. века, тачније 1980,

²² Ц. В. Дигби, *О разумевању Блејкове уметности* (прев. А. Милосављевић), Градац, часопис за књижевност, уметност и културу (ур. Б. Кукић), 18, Чачак, 1990, 58–76.

²³ О значењима Блејкових цитата на графичком листу *Лаокоон* у контексту његових ранијих дела, вид. D. E. James, *Blake's Laocöon: A Degree Zero of Literary Production*, PMLA, Vol. 98, No. 2 (Mar., 1983), 226–236; I. Tayler, *Blake's Laocöon*, *Blake/An Illustrated Quarterly*, Volume 10, Issue 3, Winter 1976/77, 72–81.

у историји уметности се појављује нови термин означен као апропријација, а подразумева, најкраће речено, преузимање елемената неког дела за стварање новог. Користе се различити поступци преузимања, од реконтекстуализације, преко поновног прављења (*re-make*) до модификовања постојећег садржаја.²⁴ Апропријација као феномен обухвата бројне индивидуалне и колективне уметничке појаве које су обележиле уметност 20. века.²⁵ На графичком листу који представља групу Лаокоона са синовима, Милановић је уз помоћ дигиталних медија преузео репродукцију дела и контекстуализовао је у савремену слику. Његов *Лаокоон USB* уплетен је у каблове који се змијолико стежу око људских тела (сл. 6), а алегорија страдања у новој реинтерпретацији добија и ново значење. Црни USB каблови обавијени око светлих тела представљају контраст,



Сл. 6. Владимир Милановић,
Лаокоон USB, дигитална штампа, 2011
Fig. 6. Vladimir Milanović, *The Laocoon USB*, digital print, 2011

чиме се наглашава критички однос према оним елементима који чине савремену технологију. Аутор у свом раду истиче утицај традиције у креирању актуалности и наводи: „Цитатност је у функцији стварања интерликовних релација између ремек-дела историје уметности и знакова културе савременог света. Репродукција ремек-дела, која је оптерећена слојевима културе, интерпретира се из угла критике друштва. Тематска равн испитује базичне проблеме односа савременог човека, односно културе, према природи и сопственом телу кроз призму историčnosti.“²⁶

Неисцрпне могућности визуелног тумачења *Лаокоононе*

²⁴ О појму апропријација и његовој употреби, детаљно, вид. J. Verwoert, *Apropos Appropriation: Why stealing images today feels different*, Art&Research, Vol. 1, No. 2, 2007.

²⁵ Апропријација уметности покреће питања оригиналности, аутентичности и ауторства и припада дугој модернистичкој традицији уметности која доводи у питање природу или дефиницију самог уметничког дела, вид.: I. Graw, *Dedication Replacing Appropriation: Fascination, Subversion, and Dispossession in Appropriation Art*, in G. Baker, J. Bankowsky (eds.), Louise Lawler and Others, London 2004, 45–67.

²⁶ V. Milanović, *Aproprijacija kao metod umetničkog izražavanja – digitalni kolaži*, Doktorski umetnički projekat (Fakultet likovnih umetnosti), Beograd 2014.

ѡрује могу се сагледати и на изложби „Towards a New Laocoön“ („Ка новом Лаокоону“), одржаној у галерији Фондације Хенрија Мура (The Henry Moore Foundation) у Лидсу, 2017. године. Фокус изложбе су три новије скулптуре британских уметника Тонија Крега (Tony Cragg), Ричарда Дикна (Richard Deacon) и Едуарда Паолоџија (Eduardo Paolozzi) и њихова реинтерпретација хеленистичког Лаокоона. Узимајући Лаокоонове формалне карактеристике, уметници су претворили фигуративно у апстрактно и превели античку скулптуру у облике савремене скулптуре и тзв. инсталације. На изложби је доминантна монументална спирална конструкција Р. Дикна, састављена од извијених дрвених комада везаних алуминијумским и челичним спојевима (сл. 7). Конструкција оставља утисак непобедиве морске немани.

Многобројне су адаптације Лаокоона у савременој култури и у радовима уметника 20. века, које алузивним значењем циљају актуалне друштвене проблеме или патњу појединца, а често су у функцији политичке пародије. Лаокоонова схема је препознатљива и пријемчива. Напетост тела у извијеним покретима у борби са змијама које се уплићу око њих као иконографски модел борбе је присутна од када је ово дело настало и у савременом обраћању означава борбу са моћним и неконтролисаним силама модерне технолошке епохе.²⁷

Као неисцрпна инспирација не само за ликовна остварења већ и за књижевна и философска, антички мит о трагедији Лаокоона ушао је у модерно доба постављајући етичко питање постојања правде. Страдање појединца који говори и ради по својој савести и у сукобу је са бесмртним боговима као владајућим силама персонификовано је *Лаокооновом ѡрујом*. Као каква константа, тема која



Сл. 7. Ричард Дикн, *Лаокоон*, инсталација (буково дрво, алуминијум и челик), 1996

Fig. 7. Richard Deacon, *Laocoön*, Instalation (beech wood, aluminium and steel), 1996

²⁷ S. Settis, «La fortune de Laocoön au XXe siècle», *Revue germanique internationale* [En ligne], 19 | 2003, mis en ligne le 26 septembre 2011, consulté le 30 septembre 2016. UR: <http://rgi.revues.org/959>; DOI : 10.4000/rgi.959

почива на античким трагедијама Есхила, Софокла и Еурипида, актуална је и данас, посебно у тешким и кризним временима, када правда постаје само фикција. Већ и зато што, као уметничко дело, симболизује човеково опирање неправди, *Лаокоонова ђруја* од античког времена до наших дана не губи на актуалности.

БИБЛИОГРАФИЈА

- П. Вергилије Марон, *Енеида* (прев. Младен Атанасијевић), Београд 1964.
- J. Verwoert, *Apropos Appropriation: Why stealing images today feels different*, Art&Research, Vol. 1, No. 2, 2007.
- Ц. Винфилд Дигби, *О разумевању Блејкове уметносџи* (прев. А. Милосављевић), Градац, часопис за књижевност, уметност и културу (ур. Б. Кукић), 18, Чачак, 1990.
- J. J. Winckelmann, *Writting of art* (ed. D. Irwin), New York 1972.
- I. Graw, *Dedication Replacing Appropriation: Fascination, Subversion, and Dispossession in Appropriation Art*, in G. Baker, J. Bankowsky (eds.), *Louise Lawler and Others*, London 2004, 45–67.
- W. Guild Howard, *Goethe's Essay, Über Laokoon*, PMLA (Modern Language Association), Vol. 21, No. 4 (1906), 930–944.
- D. E. James, *Blake's Laocoön: A Degree Zero of Literary Production*, PMLA, (Modern Language Association), Vol. 98, No. 2 (Mar., 1983), 226–236.
- V. Kubale, *Laocoön and His Sons, The Myth about the Myth*, in: Ch. Klose, L. C. Bossert and W. Leveritt (eds.), *Fresh Perspectives on Graeco-Roman Visual Culture. Proceedings of an International Conference at the Humboldt-Universität, Berlin, 2nd–3rd September 2013*, 2015, 59–66.
- G. E. Lessing, *Laokoon ili o granicama slikarstva i poezije* (prev. Svetislav Predić), Beograd 1954.
- I. Lindsay, *The History of Loot and Stolen Art: from Antiquity until the Present Day*, London 2014.
- Т. Манојловић, *Ел Греко и његов Лаокоон*, Уметнички преглед 1, Београд 1937, 3–5.
- V. Milanović, *Aproprijacija kao metod umetničkog izražavanja – digitalni kolaži*, Doktorski umetnički projekat (Fakultet likovnih umetnosti), Beograd 2014.
- Плиније Старији, *О уметносџи* (предговор, избор текста, превод са латинског, избор репродукција и апарат Зоја Бојић), Београд 2011.
- Rethinking Lessing's Laocoon: Antiquity, Enlightenment, and the 'limits' of Painting and Poetry* (eds. A. Lifschitz, M. Squire), Oxford 2017.
- M. Rostworowski, *El Greco's "Laocoön": An Epitaph for Toledo's "Comuneros"?* Artibus et Historiae, Vol. 14, No. 28 (1993), 77–83.
- S. Settis, «*La fortune de Laocoon au XXe siècle*», Revue germanique internationale [En ligne], 19 | 2003, mis en ligne le 26 septembre 2011, consulté le 30 septembre 2016.
- URL: <http://rgi.revues.org/959> ; DOI : 10.4000/rgi.959

- I. Tayler, *Blake's Laocoön*, Blake/An Illustrated Quarterly, Volume 10, Issue 3, Winter 1976/77, 72–81.
- Towards a New Laocoön* (eds. P. Curtis, St. Feeke), Henry Moore Institute, Leeds, 2007.
- F. Haskell, N. Penny, *Taste and the Antique: The Lure of Classical Sculpture 1500–1900*, New Haven 1981.
- S. Howard, *On the Reconstruction of the Vatican Laocoön Group*, American Journal of Archaeology, Vol. 63, No. 4 (Oct., 1959), 365–369.
- S. Howard, *Laocoön Rerestored*, American Journal of Archaeology, Vol. 93, No. 3 (Jul., 1989), 417–422.
- L. Catterson, *Michelangelo's "Laocoön?"*, Artibus et Historiae, Vol. 26, No. 52 (2005), 29–56.
- R. Cinà, *La scultura nella letteratura artistica del Settecento*, Temi di Critica 1 (a cura di Simonetta La Barber), Palermo 2010, 31–85.
- M. Šnajder, *Problematične razlike: „Konfliktni mimesis“ u Lesingovom Laokoonu*, Polja, br. 457, Novi Sad 2009, 103–115.

Ivana Kuzmanović Novović
Academy of Serbian Orthodox Church
for Fine Arts and Conservation
Belgrade

PERCEPTION OF LAOCOON GROUP – FROM HELLENISM TO NOWDAYS

Summary

The most famous sculpture from Hellenistic period, The Laocoön group (Laocoön and his sons) from the 1st century BC, has been inspiration to many artists of various art movements and periods. Art historians of the 18th century J. J. Winkelmann and G. E. Lessing wrote about Laocoön group as an example of heightened tragedy in expression of almost above human struggle with snakes, enormous suppressed pain and physical strain of athletically built bodies. Lessing's work "*Laocoön: Or The Limits Of Poetry And Painting*", had significant effect on the western critical thought, especially on the esthetics of the Post-Enlightenment period, and changing attitudes towards the classic art. At the same time with this work he established the foundations of the modern esthetics. It is worth mentioning that the poet Goethe in his essay *Über Laokoon* describes into details and explains the sculpture of Laocoön and his sons and also poses the question of the context of this work.

In this paper we are looking at and interpreting the perception of Laocoön's group in the work of three artists of different visual poetics who, while using iconography of this masterwork, expressed their own reflection but in the spirit of the time in which they lived. They are El Greco, William Blake and a member of the middle generation of Belgrade's artists, Vladimir Milanović. We can not overlook the echo of this sculpture on Michelangelo: at the ceiling of Sistine Chapel many of the figures resemble the hellenistic Laocoön by their postures and enhanced muscular features.

That is even more manifested in the sculptures of 'Rebellious Slave' and 'Dying Slave' in a twisting dramatic movement of the so-called *figura serpentinata*.

El Greco has placed tragic theme of Laocoon in a dark, ominous landscape of Toledo and changed the position of the Greek heroes: Laocoon defeated down on the ground. Polish art historian Marek Rostworowski proposed a theory that El Greco used the mythological story in order to present the tragedy of the Castilian War and the Revolt of the Comuneros from Toledo against the king Charles V in 1520-1521 (*Guerra de las Comunidades de Castilla*).

As an example of how Laocoon sculpture has been perceived is interpretation by William Blake: after doing the engraving of the sculpture he filled in empty space around it with epigrams where each sentence has allegorical meaning, touching on various layers and aspects in philosophy, theology, anthropology, psychology, ethics, etc. Blake reinterprets the Laocoon's figure as Jehovah or "The Angel of the Divine Presence" with his two sons, Satan and Adam, while the two snakes wrapped around their bodies are signified as Evil and Good.

Modern art also finds its inspiration in this powerful sculptural achievement by using the elements of new artistic expression. In this paper we take the example of Vladimir Milanović's appropriation, 'Laocoon USB' made in digital print. Black USB cables wrapped around light human bodies present contrast that accentuates critical attitude toward the elements of modern technology. Endless possibilities of visual reinterpretation of Laocoon's group are also present at the exhibition "Towards a New Laocoon" held at The Henry Moore Foundation in Leeds in 2017. The focus of this exhibition are three recent sculptures by British artists Tony Cragg, Richard Deacon and Eduardo Paolozzi who, by taking Laocoon's formal characteristics, changed figurative to abstract, and changed classic to modern sculpture or to so-called installations. Numerous adaptations of Laocoon in modern culture and works of 20th century artists assume use of the iconographic model whose allusive meanings target acute contemporary social problems or suffering of an individual, and often are expression of political parody.

Antique myth of Laocoon's tragedy has entered the modern times by asking the ethical question of existence of justice which, particularly in difficult times of crisis, becomes fiction. That is why Laocoon's group, as artistic masterpiece that has been symbolizing man's rejection and fight against the injustice from ancient time until today, has never lost its importance and relevance.

Key words: Hellenistic sculpture, Laocoon, *Laocoon group*, El Greco, William Blake, Modern art, appropriation, Vladimir Milanović.

Милан С. Димитријевић
Астрономска опсерваторија, Београд

ПРАКСИТЕЛОВА ФРИНА – ИНСПИРАЦИЈА УМЕТНИКА КРОЗ ВЕКОВЕ

АПСТРАКТ: Један од најславнијих вајара старе Грчке био је Праксител. У античким изворима постоји много анегдота из живота његовог модела, куртизане Фрине, и о њиховој вези. Најпознатији догађај из Фрининог живота је оптужба и суђење за безбожништво, на коме ју је одбранио говорник Хиперид. Ово суђење и друге анегдоте вековима су инспирисали уметнике. Из мноштва сликарских и вајарских дела која се односе на Фрину, у овоме раду ћемо приказати најславнија и најзанимљивија, као и она која су привукла нашу пажњу и интересовање.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Фрина, Праксител, античка Грчка, уметност, сликарство, историја уметности.

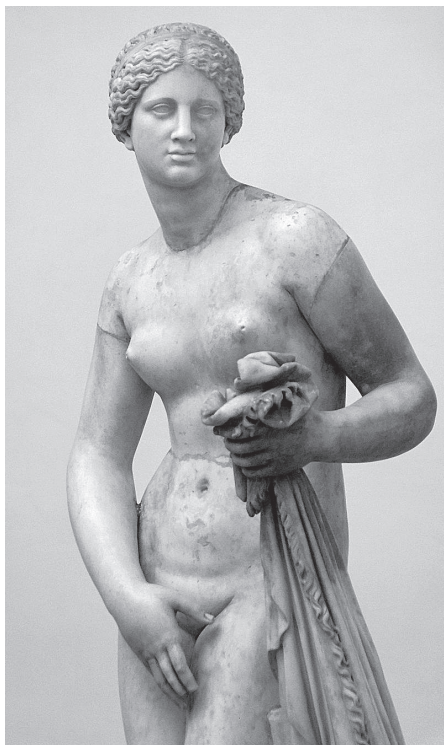
Међу најпознатијим вајарима старе Грчке свакако је Праксител (Πραξιτέλης, рођен око 400. пре н.е., умро пре 326. пре н.е.). Његово име значи „онај који завршава посао“ и често је давано дечацима. У античким изворима често се наводи интимна веза коју је имао са својим моделом, куртизаном Фрином (Φρύνη, око. 390. пре н.е. – око 330. пре н.е.), која му је била инспирација за једну од најславнијих скулптура антике – *Афродитију из Книда*. Ова статуа је прва представа потпуно наог тела богиње међу великим вајарским делима у старој Грчкој. У античким изворима се наводи низ анегдота о Фрини и њеној вези са Праксителом. За време празника Посејдоније у Елеусини имала је обичај да се пред свима гола купа у мору, што је, према неким, инспирисало чувеног сликара Апела са Коса за слику *Афродитија рођена из њене – Афродитија Анадиомене* (Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη), за коју му је модел била Кампаспе, љубавница Александра Великог. То су као тему прихватили

много каснији сликари, као нпр. Сандро Ботичели. Најпознатији догађај из Фрининог живота је оптужба и суђење за безбожништво, на коме ју је одбранио говорник Хиперид. Ово суђење и друге анегдоте вековима су инспирисали уметнике. Из мноштва сликарских и вајарских дела која се односе на Фрину, у овоме раду приказате најславнија и најзанимљивија, као и она која су привукла нашу пажњу и интересовање.

Њено право име било је Мнесарете (Μνησαρέτη, која памти врлину) а надимак Фрина (жаба). Отац јој је био Епикле, а тачан датум Фрининог рођења и смрти није познат. Родила се око 371. пре н.е. у Теспији у Беотији. Те године, овај град су разорили Тебанци, после битке код Леуктре, а становништво протерали, тако да је са породицом прешла у Атину.

За њу сам се заинтересовао када сам у музеју Лувр у Паризу посетио велику изложбу „Праксител“, која се тамо одржавала од марта до јуна 2007. Посебно ме је изненадило да на њој није било ниједно дело великог уметника него само бројне копије, као и слике и скулптуре уметника из разних периода инспирисане Фрином и њеним доживљајима. О њима постоји низ анегдота у античкој литератури а тешко је утврдити шта је од тога истина, пошто о некима имамо и различите варијанте. Изненадило ме је и колико су бројна уметничка дела којима је Фрина главни мотив и да је уметницима остала велика и честа инспирација и мотивација за њихова дела све до данас.

Славу уметника и његовог модела пронела је широм античког света статуа Афродите из Книда, прва нага статуа једне богиње, за коју је позирала управо куртизана Фрина. Ако је веровати Плинију, становници острва Кос су наручили статуу Афродите а Праксител је направио две, једну обучену и другу нагу. Кошани су се одлучили за обучену а Книђани, који су код Пракситела дошли са истом жељом, узели су нагу. Афродита из Книда постала је једна од најславнијих скулптура антике а Праксител први у великој грчкој скулптури који је представио потпуно наго женско тело. Плиније такође напомиње да су многи путовали у Книд само да би је видели. Оригинал није сачуван, али на основу бројних копија можемо да стекнемо утисак о овом веома значајном делу (сл. 1 и 2). Становници Книда су се толико поносили овом статуом да је за време Каракале кован новац са њеном представом (сл. 3).



Сл. 1. Римска копија Афродите из Книда рестаурисана у XVI веку, Рим: Museo nazionale romano di palazzo Altemps



Сл. 2. Афродита Браски по Афродити из Книда, I век пре н.е. – Глиптотека у Минхену



Сл. 3. Каракалин новац Книда на коме је статуа Афродите



Сл. 4. Венера из Арла, римска копија са краја I века Афродите из Теспије – музеј Лувр, Париз



Сл. 5. Жан Тири, Венера из Арла, слика на зиду, Карос (Carros) код Нице, настала око 2000.

Фрина је Праксителу била модел и за статуу Афродите (вид. сл. 4) коју је поклонила своме родном граду, Теспији, где је стајала поред другог кипа ове богиње. Она је такође мотив који уметници и данас користе (вид. сл. 5).

У једној анегдоти Пausанија прича како је Фрина добила чувену скулптуру Ероса из Теспије, коју је поклонила храму овог божанства у своме родном граду. Праксител је једном приликом обећао да ће јој поклонити своје најлепше дело али није рекао које. Она је приредила гозбу а роб је по њеном налогу дошао вичући да је вајарев ателје у пламену. Овај је повикао само да Сатир и Ерос не пропадну, тако да је Фрина знала шта да тражи. И ова анегдота, истинита или не, коришћена је у уметности (сл. 6, на пример) као и многе друге.



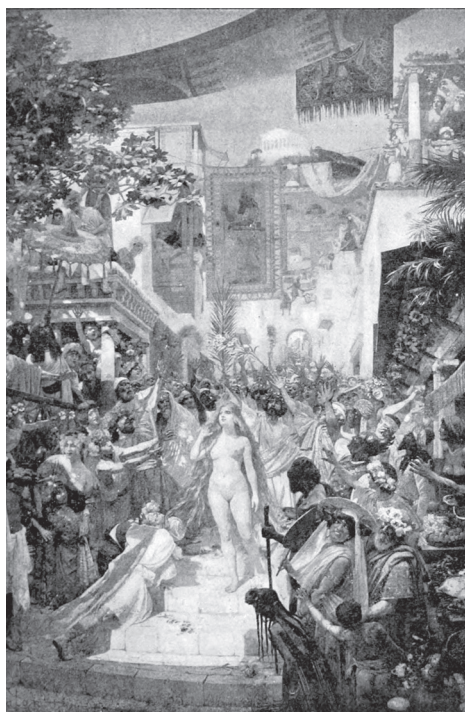
Сл. 6. Анделика Кауфман,
Праксител поклања Фрини статуу Ероса, 1794.



Сл. 6. Анделика Кауфман,
Фрина заводи Ксенократа, 1794.



Сл. 8. Хенрик Семирадски, Фрина на Посејдонијама у Елеусини, 1889,
Руски државни музеј у Санкт Петербургу



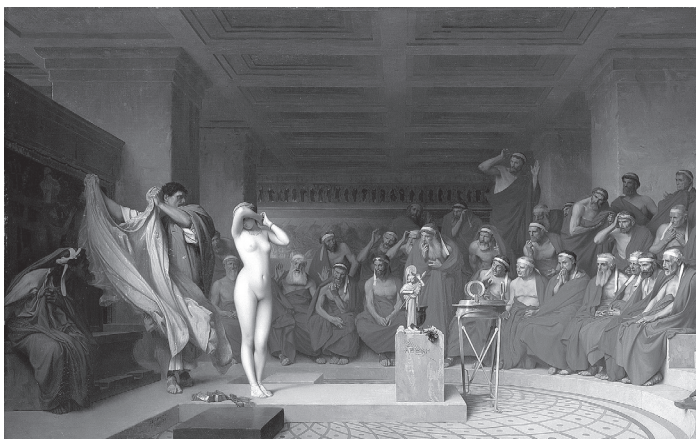
Сл. 9. Луј Шалон, Фрина на празнику
Венере, 1901.

Диоген Лаертије прича о опклади да ће Фрина завести философа Ксенократа (396. пре н.е. – 314. пре н.е.), Платоновог ученика и једног од његових наследника, ректора Академије, кога ниједна хетера није успела да намами у своју постељу. Једне вечери је дошла код њега, рекла да је прогоне лопови и замолила за помоћ те је он примио да преноћи. После извесног времена скинула се гола и увукла у његову постељу, али је овај аскета избацио на улицу. Љутита пошла је гола улицама а закаснили пролазници су могли помислити да то сама богиња Афродита шета Атином. Касније се правдала да је обећала да заведе човека а не статуу. И ова прича послужила је уметницима као надахнуће (вид. сл. 7).



Сл. 10. Пол Деларош, средишњи део „Хемицикла“: Фрина на Посејдоновом фестивалу, Париз, École nationale supérieure des Beaux-Arts, мурал у уљу и воску

Више анегдота о Фрини оставио нам је Атенеј Наукратита (Athenaeus Naucratis, крај другог / почетак трећег века) према коме је, два пута годишње, за време Елеусинских и Посејдонових мистерија, долазила у Афродитин храм, скидала се гола пред окупљенима и купала у мору, што је навело познатог сликара Апела са Коса да наслика *Афродитију рођену из њене – Афродитија Анадиомене* (Αφροδίτη Αναδυομένη). То је надахнуло и низ сликара који су се посветили овој теми (сл. 8–10).



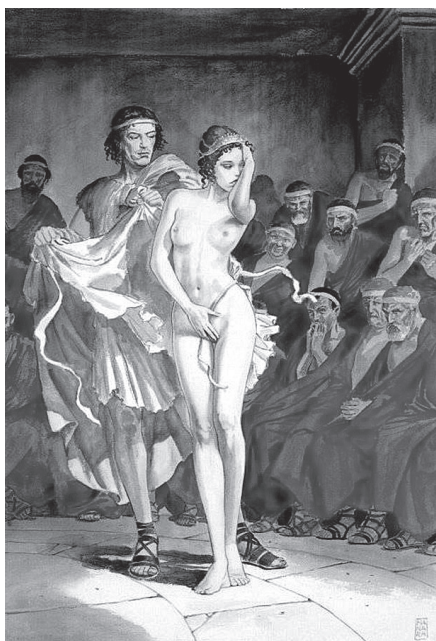
Сл. 11. Жан-Леон Жером, Фрина нага пред Ареопагом, 1861, Kunsthalle, Хамбург



Сл. 12. Лево: Жан Жак Прадије, Фрина. У средини: Жан Александар Жозеф Фалгијер, Фрина. Десно: Фрина која се у Енглеској масовно производи и продаје као вртна статуа.

Најпознатији, и највише присутан у уметности, догађај из Фриног живота је њено суђење. На суду је бранио један од њених љубавника, говорник Хиперид, а говор оптужбе је написао Анаксимен из Лампсакуса према Диодору Периегетесу. Атенеј не пише каква је била оптужница али Псеудо-Плутарх наводи да је то било безбожништво. Када је процес пошао неповољно по Фрину, Хиперид је стргао са ње одећу да би умилостивио судије. Према једној од верзија, питао их је да ли су богови могли да створе нешто тако лепо да би било безбожно. У другој верзији, њена лепота је изазвала сујеверан страх да не могу да осуде на смрт свештеницу Афродите. Атенеј наводи и да је Хиперид питао судије могу ли да осуде на смрт ону коју би сама Афродита признала за своју сестру. Он нуди и верзију, дату у *Ephesia* Посидипа из Касандрије, према којој је Фрина стегла руку сваком судији молећи у сузама за живот. Према једној од других верзија, Хиперид је обнажио само њене груди, што је било довољно. Постоји низ уметничких дела на ту тему а овде су као примери сл. 11–14.

Према другој варијанти, пошто жене нису имале право да пред судом иступају у своју заштиту, Фрина је решила да се судијама



Сл. 13. Мило Манара, Фрина пред
Ареопагом



Сл. 14. Алберт Веин, Фрина пред
судијама, 1948. Скулптура се налази
у Брукгрион вртовима (Brookgreen
Gardens) у Јужној Каролини



Сл. 15. Хозе Фрапа, Фрина, 1904, музеј Орсеј



Сл. 16. Франц фон Штук,
Фрина, око 1917/18.



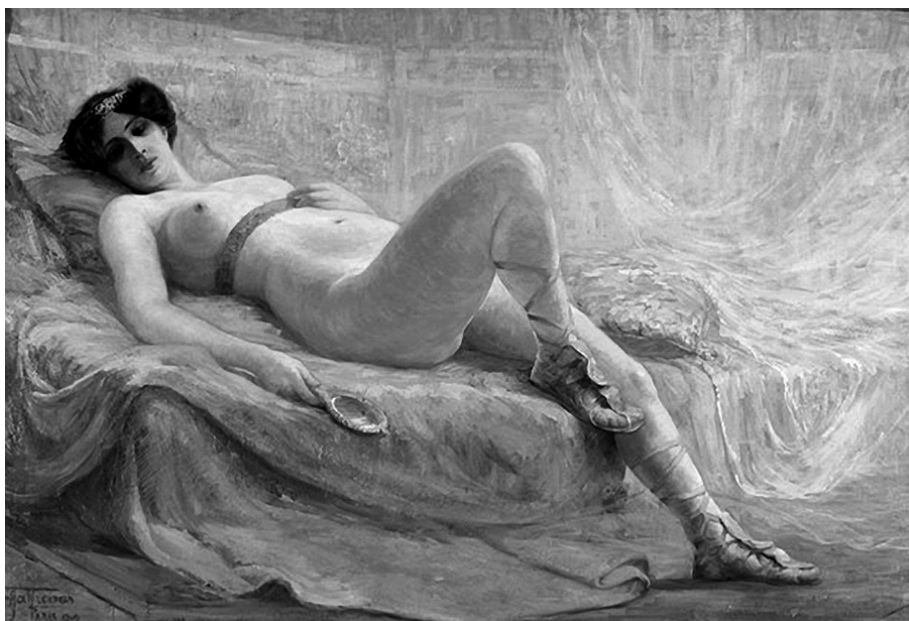
Сл. 17. Пјер Кампањ,
Фрина, 1885.

представи каква јесте, односно сама се разголити или обнажила груди (сл. 15–17). Нарочито је занимљива слика Хозеа Фрапе (сл. 15), где се Фрина поносно открива свесна своје лепоте а Хиперид заверенички гледа насмејане и веселе судије, као да жели да каже: „Ма каква безбожност, гледајте ово“.

Интересантна је и Фрина Бразилца Антонија Пареираса, која нага лежи на кревету, приказујући своје дражи (сл. 18).

Атенеј наводи, као анегдоту, која нема потврда, да је била тако богата да је понудила Тебанцима да обнови зидине њиховог града које је 336. пре н.е. срушио Александар Велики, под условом да на њима буде написано: „Разорио Александар, обновила куртизана Фрина“.

Праксител је направио и њену статуу од позлаћене бронзе (неки каснији писци помињу претерујући да је била од чистог злата) и Фрина је као заветни дар послала Делфијском пророчишту, где је



Сл. 18. Антонио Пареирас, Фрина, око 1909.

у храму стајала између статуа спартанског краља Архидамаса III и Филипа II Македонског. То је изавало гнев тебанског философа Кратета, који је изјавио да је то вотивни поклон грчке распуштености. Према неким, вајар Праксител је одговорио да се ми људи клањамо лепоти и по томе се разликујемо од животиња и богова. Паусанија извештава да су поред Фринине статуе биле две Аполонове и да је била од позлаћене бронзе. Плутарх такође пише да је лично видео њене статуе у Теспији (Афродита Теспијска) и Делфима.

Фринина лепота и слава надахнуле су Шарла Бодлера да напише песме „Лезбос“ и „Лепота“ а Рајнера Марију Рилкеа за поему „Фламингос“. Камиј Сен Санс је 1833. написао оперу „Фрина“, грчки писац Димитрис Варос књигу под тим именом а пољски аутор Витолд Јаблонски је своје дело назвао „Фрина Хетера“. У Италији је 1953. снимљен филм „Фрина, куртизана Истока“ (Frine, cortigiana d'Oriente).

Прегледао сам електронски Узајамни каталог библиотека Србије да бих видео да ли је најславнија грчка хетера побудила и пажњу наших истраживача и пронашао само једну референцу:

Кордић Горан: „Праксител и Фрина“, *Найџрон*, часопис за књижевност и уметност, год. 1, бр. 2 (2002), стр. 16.

Milan S. Dimitrijević
Astronomical Observatory
Belgrade

PRAXITELES'S PHRYNE – INSPIRATION OF ARTISTS THROUGH CENTURIES

Summary

One of the most famous sculptors of Old Greece was Praxiteles, and in ancient sources there are many anecdotes from the life of his model, the courtesan (hetaira) Phryne, and their relationship. The most famous event in Phryne's life was her trial for impiety and the defense by the orator Hypereides, who was one of her lovers. This trial and other anecdotes inspired artists for centuries. From the many works of art and sculpture related to her, in this article we will present the most famous and most interesting, as well as those that have attracted our attention and interest.

Key words: Phryne, Praxiteles, ancient Greece, art, painting, art history.

Милорад Стојић

Археолошки институт Београд

ФИГУРИНЕ СФИНГЕ ВИНЧАНСКЕ КУЛТУРЕ

АПСТРАКТ: За винчанску културу с краја V миленијума пре н. е. у средњем делу басена Јужне Мораве у Србији карактеристични су предмети, несумњиво култне намене, у виду поклопца на којима је дршка зооморфна или зооморфно/антропоморфна; поједини примерци имају антропоморфну главу и тело звери (мачке?), по чему веома подсећају на египатску Сфингу.

Позната су три типа фигуре Сфинге, староегипатска са људском или овнујском главом и телом лава, грчка (посебно она из Тесалије, сестра немејског лава, везана за мит о Едипу) – у виду лавице са главом жене, и источњачка – лавље тело са људском главом. Свакако да су најпознатије египатске Сфинге. Сматра се да су представу поменутог хибридног бића Грци преузели од Египћана, посредством Феничана.¹

Мотивом Сфинге Грци су украшавали вазе још у VII веку пре н. е., а, из апотропејских разлога, лик тог бића аплициран је на штитове; релативно често, кипови Сфинге стављани су као споменик на гробове.

Са четири налазишта винчанске културе у басену Јужне Мораве (Алексинач, локалитет Окно, из села Грабовница и Плочника, као и са непознатог налазишта из околине Лесковца или са Косова) потичу керамички поклопци на којима се налазе дршке у виду бића са људским лицем и животињским телом.² Поклопац је кружан.

¹ Срејовић, Д., Цермановић, А., 1979, *Речник ђрчке и римске митологије*, Београд, 1979, 395–396.

² Поклопци из Алексинца и Плочника налазе се у два приватна збирка, док примерци који се објављују у овом раду потичу из збирке проф. др Зорана Бојанића из Ниша.



Сл. 1а, б–2. Поклопци из Грабовнице

Лице је особено за антропоморфне фигурине из старије фазе винчанске културе, највероватније за фазу Винча Б, друга половина V миленијума пре н. е. Тело је шематизовано. За све ове поклопце посебно су карактеристични издужени предњи удови који су, као и код египатских Сфинги, веома дуги и положени на тле. Да су представљене животињске шапе, а не људске руке, осим поменутог положаја удова, указује и представа шапа, односно канци.

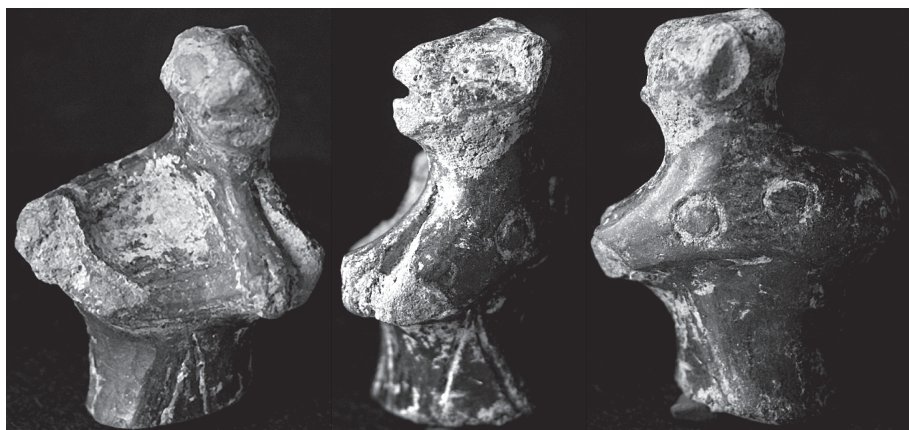
Занимљиво, са поменутих налазишта потичу и релативно бројни предмети у виду шупље купе или поклопца на чијем горњем делу се налазе зооморфне или антропоморфне дршке, што указује да су поклопци са пластичним делом у виду Сфинге само једна од више варијаната ове врсте просопоморфних керамичких предмета.



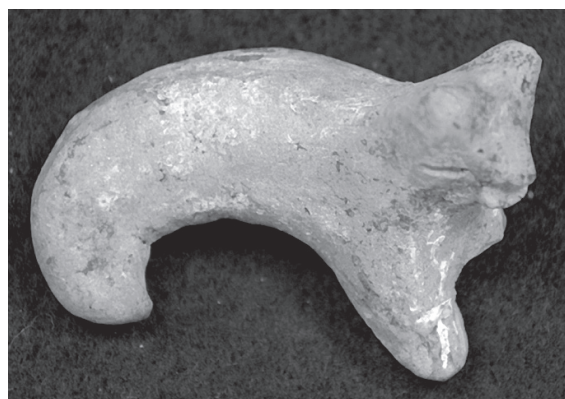
Сл. 3–4. Предмети из околине Лесковца

Посебно је занимљива дршка поклопца из Плочника изванредне фактуре, црнополиране површине, израђена у виду лежеће веома реалистички приказане звери (мачка ?), отворених чељусти испуњених окером. На дорсалном делу налази се низ минијатурних кругова, такође испуњених окером, што целој фигури даје изглед леопарда. Трагови црвеног минерала налазе се и на осталим деловима предмета. Једна шапа подупире браду животиње.

Дакле, за винчанску културу у средњем делу басена Јужне Мораве карактеристични су предмети, несумњиво култне намене, у виду поклопаца на којима је дршка зооморфна или зооморфно/антропоморфна. Поједине фигуралне представе на тим предметима имају доста заједничког са представом Сфинге у Египту, од којих су старије више до два миленијума. Детаљније описана дршка у виду мачке из Плочника и више зооморфних дршки поклопаца са винчанских насеља у околини Лесковца указују да су носиоци винчанске културе у басену Јужне Мораве, приближно 5000. године пре н. е., уобличили митолошки мотив, у чијој основи се налази представа звери, бар једним делом и у облику мачке. Сличан мотив, али бар два миленијума касније, створиће се, независно, у Египту, а знатно касније и у Грчкој. Да та представа има више везе са подсвешћу, архетиповима, наводи чињеница да се сличан мотив налази и у заједницама које никако нису могле да дођу у контакт са винчанском културом, Египтом нити Грчком, као што су поједине културе с далеког Истока.



Сл. 5. Зооморфне дршке, Плочник



Сл. 6–8. Зооморфне дршке, околина Лесковца

Milorad Stojić
Arheološki institut Beograd

SPHINX FIGURES IN THE VINČA CULTURE

Summary

A characteristic of the Vinča culture in the middle part of the South Morava basin in Serbia is the pottery, obviously with cult significance, in the shape of a lid whose handle is zoomorph or zoomorph/anthropomorph. Some figures on these lids have much in common with the representation of the sphinx in Egypt, which is some two thousand years later. A handle from Pločnik, described in detail, in the shape of a cat and several zoomorph handles from the Vinča settlements around Leskovac point to a specific mythological motif, based on the representation of a beast, and to some extent also of a cat, which the bearers of the Vinča culture in the South Morava basin formed around 5.000 years B.C. A similar motif will appear independently two millennia later in Egypt and much later also in Greece and in Far East.

Жика Бујуклић

Правни факултет

Универзитет у Београду

ОДБРАНА ДОКТОРАТА ПЕСНИКА ЛАЗЕ КОСТИЋА У ПЕШТИ 1866. ГОДИНЕ: *DISSERTATIO* ИЛИ *THESES*?

АПСТРАКТ: У овом раду се први пут у нашој научној литератури поставља питање карактера одбрањеног доктората песника Лазе Костића на Краљевском универзитету у Пешти 1866. године. Аутор отвара дилему да ли је текст од шест страница *Theses e scientiis iuridicis et politicis* заиста докторат Лазе Костића или је уз тај сачувани штампани текст ишао и рад већег обима, који се уобичајено називао *Dissertatio*, уз који су заједно ишле *Theses*. Из два дела су били докторати и других аутора који су то академско звање стекли на истом факултету, попут Јована Хаџића (1826) и Саве Текелије (1786). Одговор на ову дилему могу пружити само даља истраживања у одговарајућим мађарским и домаћим архивама.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Лаза Костић, одбрана доктората, *Theses*, *Dissertatio*, Јован Хаџић, Сава Текелија.

Велики српски песник постао је доктор правних наука већ са 25 година, а то академско звање стекао је одбраном одговарајућег научног рада на пештанском Краљевском универзитету 1866. године. Током студија боравио је у Пешти, где је извесно време становао у Текелијануму, задужбини имућног добротвора и српског племића Саве Поповића Текелије (1761–1842).¹ Ова установа била је наме-

* Рад је саопштен на Једанаестом скупу Друштва за античке студије Србије *Античка некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном 16. и 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

¹ М. Савић, *Лаза Костић*, Београд 2010, стр. 37. По окончању студија права у Пешти, Текелија је постао први *doctor iuris* „не само от Србаља већ и от Маџара“ који нису професори универзитета, расправом *Dissertatio iuridica de causa, et fine civitatis, Pešta, 1786* (*Правна дисертација о узроку и циљу постојања државе*, Нови Сад 2009). У

њена школовању даровите српске деце, поготово студената „сиромашнијих прилика“, којима су обезбеђивани смештај и „благодејаније“ (стипендије). Лази Костићу ова материјална потпора није била потребна, јер га је богати ујак издашно помагао и омогућио му да студентске дане посвети не само стицању правничкога знања, већ да своја широка интересовања и таленат усмери и на друге ствари. Веома активно се укључује у омладински књижевни кружок, под називом „Преодница“ (1861. основали Коста Руварац и Гига Гершић), који временом прераста у политички покрет „изучене младежи“, чији су циљ буђење националне свести и борба за ослобођење и уједињење свег Српства.² На књижевном плану Костић је већ 1863. створио „звездане строфе“ (Винавер) антологијске песме *Међу јавом и мед сном*, а исте године је завршио и ревидирани рукопис драме *Максим Црнојевић*.³ Ипак, уз све то, нису му били страни младалачка раскалашност, страсни љубавни јади и целоноћни проводи по пештанским пивницама.⁴

Текелијануму је било седиште Матице српске све до њеног пресељења у Нови Сад (1864), а пред смрт он је задужбини завештао целокупну своју имовину. С. Вејиновић, *Текелијанум задужбина Саве Текелије*, у: „Даница“, Вукова задужбина, Београд 2004, стр. 93–110.

² Ментор ових окупљања био је Антоније Хаџић, тадашњи секретар Матице, под чијим кровом су и одржавани састанци на којима су талентовани млади људи читали своје литерарне саставе или преводе из стране књижевности, а потом о томе жучно расправљали. Хаџић је био посебно наклоњен Костићу и уживао је у његовом надметању са Костом Руварцем око познавања Хомерове *Илијаде*, али и око тумачења римског права, јер је и овај у Пешти студирао правне науке, поред философије и естетике. Ж. Младеновић, *Лаза Костић – животи и књижевна дела*, Београд 2015, стр. 37. На тим окупљањима, констатује Винавер, много се србвало и декламовало, а говорничка вештина се посебно неговала: „Нарочито је Лаза Костић, као и доцније на јавним беседама, своје стихове декламовало и то глумачким рецитаторским стилем. Уосталом, глума је у то доба носила обележје надахнуто, била је нека врста службе народном језику“. *Нав. дело*, стр. 256. Несумњиво да су ове реторске способности биле од користи младом студенту права приликом полагања испита, а поготово током одбране доктората.

³ Прву варијанту текста написао је већ са 19 година, како би учествовао на конкурс Матице српске, расписаном 27. октобра 1859. за историјску драму са наградом од 100 дуката. Награду је, међутим, добио Ђура Јакшић за историјски комад *Сеоба Србаља*. Костић је ипак наставио да, уз помоћ свога професора Јована Ђорђевића, дотерује и мења првобитну верзију текста очекујући нови конкурс и тај посао је окончао септембра 1863. Међутим, Матица те године није објавила конкурс, нити је додељивана награда, па је Костићева драма штампана тек три године касније (1866) и то о Матицином трошку. Дакле, исте године када је бранио и свој докторат. Ж. Младеновић, *Трагедије Лазе Костића*, у: „Лаза Костић: Трагедије“, Нови Сад 1989, стр. 7, 9.

⁴ Очигледно да је управо такав начин живота приморавао Лазу Костића, који је поред очеве помоћи уредно добијао још 200 форинти од ујака, да се крајем месеца задужује код „свог сабрата“ Косте Руварца, који је као текелијанумски „благодејанац“ добијао свега 40 форинти месечно. В. Винавер, *Заноси и ѝркоси Лазе Костића*, Београд 2012, стр. 139. Када је током студија ујак изненадно умро (1864), Лаза је наследио салаш са преко 100 јутара земље, међутим, његов бoемски начин живота довео је до тога да је већ у младости остао без свог дома и материјалне сигурности. То ће стећи тек у позним годинама, браком са миражџиком Јулком Паланачки.

О Лазиним студентским данима доста података сачувано је у његовој преписци из тог времена, али се у њој најмање говори о томе како су текле правне студије. Тек узгредно помиње да је положио понеки испит, али већ по дужини његовог студирања (1859–1866) може се закључити да му се није превише журило.⁵ Из писама се види да је за време распуста, али и током предавања, чешће био у Новом Саду него у Пешти. Тај град је већ тада израстао у духовно средиште не само Срба у Угарској него и целог српског народа, задобијајући атрибут „Српска Атина“. У њему се Костић сусретао са истомишљеницима из сфере културног и политичког деловања и присуствовао бројним манифестацијама на којима је омладина давала одушка свом нарастајућем националном полету. Ту је излазио и највећи број листова у којима је српска младеж могла да искаже своје уметничке, али и ослободилачке тежње (*Даница*, *Јавор*, *Матица*). У њима је Костић већ од 1860. године објављивао велики број песама, које ће га прославити као оригиналног и талентованог литерарног ствараоца.⁶ О угледу овог младог песника говори и чињеница да је на импозантној прослави у част покојног Саве Текелије у Новом Саду (1861) његова химна *У сѿомен сѿогодишњице Саве Текелије*, награђена на Матичином конкурс у поводом ове прославе, била декламована одмах после свечаног говора др Јована Суботића.⁷

⁵ Свом пријатељу Антонију Хаџићу он јавља да спрема националну економију из књиге коју је добио од Светозара Милетића и да му ништа не шаљу јер ће када дође у Пешту све сам набавити. У писму из 1863. сазнајемо да је положио неки испит (судски) на мађарском језику, а из Пеште 1864. пише: „У суботу сам полагао суплеторију из каноникума. Сад само мене бирајте на сабор, ако хоћете да утучете калуђере“, док у писму од 24. новембра 1865. године јавља да је дао завршни испит, тзв. трећи ригорозум. М. Савић, *нав. дело*, стр. 43.

⁶ Радивој Симоновић, Костићев лекар и пријатељ, записао је: „Не знајући за збиљу живота и прозаичну борбу за опстанак, Лаза се у Пешти умешао у старије друштво међу занешењаке омладинског покрета, који су навели на танак лед поезије и књижевности, па је Лаза већ као јуриста пропао кроз тај лед“. Р. Симоновић, *У сѿомена на др Лазу Косѿића*, Нови Сад 1986, стр. 88; Уп. Ж. Младеновић, *Лаза Косѿић – живиој и књижевна дела*, стр. 26.

⁷ Л. Костић, *Сѿогодишњица Саве Текелије*, у књизи *О књижевности. Мемоари*, Нови Сад 1992, стр. 21–25. Суботић је тада био поджупан Сремске жупаније административно везан за власти у Загребу, а тек ће 1868. постати председник Матице српске, када је њено средиште већ премештено у Нови Сад. Организација Текелијине стогодишњице поверена је владици бачком Платону Атанацковићу и тадашњем начелнику новосадског Магистрата Светозару Милетићу, који је највероватније и одредио свесрпски карактер ове прославе, тако да је она добила политичке манифестације са јасним обележјима будућег националног програма Уједињене омладине српске. Ж. Милисавец, *Историја Матице српске*, I део (1826–1864), Нови Сад 1986, стр. 843–845; В. Милосављевић, *Сава Текелија и српска мисао*, први део, Београд 1998, стр. 262–268. Занимљиво је да ће кроз пет година управо Суботић и Милетић бити укључени у одбрану доктората Лазе Костића.

Може се закључити да је доба студирања Лазе Костића било време у коме је он себе далеко више проналазио у својим књижевним думетима, него у правничким. Међутим, он је правне студије ипак успешно окончао, вероватно из жеље да се потврди и на овом интелектуалном пољу, али и враћајући морални дуг према свом оцу, граничарском официру, и богатом ујаку Павлу Јовановићу, који га је материјално подржавао свих тих година. Уз то, студирање права постало је идеал младе српске интелигенције, управо оне која је доживела стицање извесних уставних слобода и могућности за укључење у парламентарни живот Монархије. Постало је уобичајено да се проведе бар неколико година на студијама права или да се чак докторира, било у Пешти или на другим факултетима, а да се потом тако образована српска младеж посвети књижевности, лингвистици, историографији, медицини, професури и сл. Лаза Костић је управо карактеристичан пример за овакву праксу, јер правосуђе и адвокатура нису постали његово животно опредељење.

Лаза Костић је 1/13. маја 1866. године одбранио докторат под називом *Theses e(x) scientiis iuridicis et politicis* (*Тезе из љравних и љолићичких наука*), написан и одбрањен на латинском језику.⁸ У писму Антонију Хаџићу тај догађај он најављује помало суморним речима, изазваним можда предиспитном нервозом: „У понедељак, *prima die Calendas maiiales* /првог дана мајских Календа/, промовујем се. Опоненти су ми Суботић и Милетић. Белај с тезама, с дисертацијом, с Венцлом, с професорима и њиховим латинским језиком!“⁹ Међутим, његов биограф и савременик Милан Савић за ову промоцију каже да је била „датум у историји Правног факултета

⁸ У наслову, као и касније у тексту теза, користи се средњовековни начин писања предлога *ex*, без другог слова, када му претходи реч са сугласником. Превод са опширним коментарима објавио је професор новосадског Правног факултета Срђан Шаркић: Л. Костић, *Theses e scientiis iuridicis et politicis* (*Тезе из љравних и љолићичких наука*), Нови Сад 2011 (даље: *Тезе*). Занимљиво да је рукопис ове књиге чекао две деценије да буде публикован. Штета што се на корицама, а потом и на насловној страници, поткрала иста грешка: написано је *politics*, уместо *politicis*.

⁹ Л. Костић, *Прејиска, љрви љом*, Нови Сад 2005, стр. 76–77. Професор кога помиње Лаза Костић је Густав Венцел (Gustav Wenzel, 1815–1891), доктор философије и „оба права“, цивилног и канонског (*Philosophiae et iuris utriusque Doctor*), који је од 1838. године радио на универзитету у Пешти, а истовремено и на Терезијануму у Бечу (*Theresianischen Akademie*). Био је професор правне историје и ректор пештанског универзитета у време Костићеве одбране, а најзначајнији радови су му: *Ојћије евројско љривајно љраво* (1868) и *Мађарско љривајно љраво до 1848* (1885). Наведено према 55. тому (од укупно 60) *Биођрафскођ лексикона Аустријске царевине*, који садржи преко 24.000 биографских одредница најугледнијих личности те државе између 1750. и 1850. године: Constantin von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, Wien 1856–1891.

Уп. <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=11714&page=22&scale=3.33&viewmode=fullscreen>

пештанског Универзитета“.¹⁰ О томе како је она заиста текла нема неких других података, осим ако није понеки сачуван у службеној архиви ове установе, попут записника са одбране. Тек понешто са-знајемо из писма послатог одмах по одбрани Јовану Ђорђевићу (Пешта, 2/14. маја 1866), свом ранијем професору и управнику Српског народног позоришта у Новом Саду:

Јуче сам дишпутовао са Суботићем и Милетићем, с оним из угарског права о коаквизицији, а с овим из политике, нешто о изборној теорији. Морали су се да боме дати потући. За диспутацијом узастопце промоција. И тако по предлогу омладине под прве стихове што их будем излегао подписујем се др. – само да зловни свет не узме то као абривиацију од *дрвени*! Суботић је врло шармантан, учтивост и снизхожденије му не зна границе. Дао ми је на чтеније своју најновију историјску драму под називом *Бодин*...¹¹

У чланку посвећеном Костићевом докторату С. Шаркић објашњава зашто је он обухватао свега неколико страница и износи став да, за разлику од данашњих доктората, тезе онога времена нису биле обимне монографије посвећене једном одређеном проблему, већ текстови са кратким сентенцама, тврдњама (дословце „тезама“) које је тек требало усмено одбранити.¹² Зато се за стицање високог научног знања тражило широко познавање различитих правних области, које су кандидати претходно морали да положи кроз тзв. ригорозе (испите строгости, *examinibus rigorosis*). Отуда и Костићев рад садржи само шест страница, са педесетак теза написаних на латинском, и како је то било уобичајено, прво је тај текст штампан, како би био свима доступан, а потом је брањен на факултету.¹³ Његове тезе су морале бити шире расправљање пред комисијом (тзв. опонентима) и то свакако на латинском, што за Костића није представљало препреку јер је тај језик веома добро познавао, као уосталом и старогрчки и друге језике на којима се образовао.

¹⁰ М. Савић, *нав. дело*, стр. 37, 43.

¹¹ Л. Костић, *Прејиска*, стр. 26. Чудно је да се из једног писма, упућеног Ђорђевићу скоро годину дана пре одбране (Пешта, 6/18. јула 1865), види да је Костић тада намеравао да одустане од правне струке: „Ја имам план да се оканем јуратства /правне науке/ па одем кући – не знам како ће поћи за руком; ако буде у Новом Саду велика гимназија, искаћу професуру“. *Истио*, стр. 25. Његово прво запослење је и било на месту професора латинског и немачког језика у тој гимназији (вид. ниже).

¹² С. Шаркић, *Римско право у докћорској дисертацији Лазе Костића*, у: Зборнику „Антика, савремени свет и рецепција античке културе“, ур. Ксенија Марици Гађански, Београд 2012, стр. 455–460.

¹³ Његове *Тезе* објавила је Краљевска универзитетска штампарија у Будиму, а један примерак је касније Костић поклатио Матици српској с посветом написаном својеручно: „Славној Матици Српској Лаза Костић“.

Из назива његовог доктората јасно се види да он обухвата веома широку материју и то из сасвим различитих правних дисциплина. Костићеве сентенце (укупно 56) сврстане су у десет целина које се односе на природно, црквено, римско, угарско приватно, аустријско грађанско, кривично и менично право, грађански поступак, статистику Аустријске монархије, док поглавље *E(x) scientiis politicis* укључује неколико сентени из, назовимо то условно: „политичких наука“.¹⁴ Правни зналци који данас читају ову тезу запажају да Костић своје сентенце „није увек разврставао конзистентно, јер се оне које су тематски блиске понекад налазе под различитим насловима, тј. увршћене су у различите правне гране“.¹⁵ Остаје нејасно зашто је то тако, али код правно образованог читаоца ова недоследност свакако изазива чуђење. Тешко је поверовати да је у питању недовољна стручност кандидата, јер се претходна спрема проверава кроз „ригорозум“ за сваку од области која је укључена у тезу и тек када се ови испити положи, одобрава се одбрана. Као и за многа друга питања, и овде ће савремени читалац остати ускраћен за објашњење, будући да је овај крајње лапидарни текст био само подлога, неопходан оквир за расправу пред комисијом.

Може се помислити да су поједине сентенце саме по себи биле довољно јасне и да се већ из њих може одмах препознати став који ће кандидат заступати – али није увек тако. На пример, већ на почетку свог доктората, у поглављу *E(x) jure naturali*, Костић износи став: „Природно право се разликује од филозофије позитивног права“ (*Jus naturale a philosophia juris positivi differt*). Међутим, из њега уопште не произлази становиште самог аутора о карактеру и садржини ових правних феномена, а још мање којем од њих он даје предност. То постаје јасније тек када се узму у обзир и остале сентенце обухваћене овим поглављем (укупно седам). У једној од њих се каже: „Ни одржај ни застарелост, само природно право траје“ (*Nec usucapio nec praescriptio, solo jure naturali subsistit*). Правни теоретичар Данило Баста из ове сасвим кратке изреке (налик питијском пророчанству), долази до закључка да за Костића природно право има примат у односу на позитивно, јер „узевши одржај и застарелост, две међусобно супротстављене правне установе које у различитим порецима позитивног права могу бити разнолико регулисане, што у исти мах значи да саме по себи нису трајне, Костић

¹⁴ У објашњењима и коментарима Костићевих *Теза* проф. Шаркић с правом упозорава да ова терминологија има сасвим другачије значење од данашњег, јер је Костић реч „политика“ употребљавао у „најопштијем значењу, као управљање друштвом“. *Нав. дело*, стр. 58.

¹⁵ Д. Баста, *Самойощиџовање и љузавоси* (3), Београд 2015, стр. 360.

је наспрам њих ставио природно право баш због тога што је оно, поред својих других атрибута, и трајно, тј. постојано и непромењиво“. Отуда Баста закључује да Костић у крајњој линији, и без потребе да сасвим одбаци позитивно право, заступа јуснатуралистичко схватање као своје основно правно становиште.¹⁶ Са 25 година овај млади доктор наука очигледно се приклонио тада владајућем теоретском погледу, заснованом на учењу Хуга Гроцијуса (1583–1645), а касније је свесрдно прихватио учење историјскоправне школе, коју је почетком XIX века устоличио Карл фон Савињи (1779–1861).

У поглављу о *црквеном љраву* заступа став да „непогрешивост папе није догма, већ само теза доктрине“ (*Infalibilitas papae non est dogma, sed tantum thesis doctrinae*). Овде се опет види утицај владајућег гледишта из времена када је теза брањена, али ће оно убрзо бити превазиђено, јер ће први Ватикански сабор већ 1869–70. прогласити догму о непогрешивости папе. Другачији је случај са *поглављем о кривичном љраву*, где се прва сентенца односи на установу укидања смртне казне, коју Костић назива „узвишеном новином културе и хуманистичких наука, којом се најбоље напредује“ (*Abolitionem poenae capitalis, culturae ac studii humanitatis ampliora incrementa, majorem in modum provhant*). Овде Костић очигледно стаје на страну аболициониста, насупротив присталица смртне казне (ретенционисти) – и поред тога што су тада и *Аустријски кривични законик* (из 1852) и *Криминални (казнијелни) законик за Књажевсјиво Србију* (из 1860) за бројна дела предвиђали ову најтежу казну.¹⁷

Посебно поглавље у Костићевим тезама посвећено је установама *римског љрава*, и ту аутор само кратко набраја неке од најважнијих правних установа: *ius civile* и *ius gentium*, цивилне тужбе (*actiones civiles*), преторске (*actiones honorariae*), публицијанску тужбу (*actio Publiciana*), савесну државину (*possessio bonae fidei*), природне облигације (*obligationes naturales*), а из наследног права *fideicommissum*.¹⁸ У време када је бранио своју тезу, Костић свакако није ни слутио да ће му познавање ове правне дисциплине бити итекако потребно када се у позним годинама буде упустио у превођење тротомног уџбеника Римског права славног романисте Дерн-

¹⁶ Д. Баста, *нав. дело*, стр. 361

¹⁷ С. Шаркић, *Тезе*, стр. 37–39, 54–57.

¹⁸ Уп. С. Шаркић, *Римско љраво у докторској дисертацији Лазе Костића*, стр. 455–460. Пошто је само једно поглавље посвећено овој материји, не може се тврдити да је докторат Лазе Костића био из римског права, као што није тачно да му је у одбрани био професор са тог предмета, како је наведено у књизи Ж. Младеновић, *Лазе Костић – животи и књижевна дела*, стр. 24.

бурга. Још мање је могао претпоставити да ће му се указати прилика да постане професор на овом предмету на Великој школи у Београду, а потом и на Свеучилишту у Загребу.

Сентенце из *уџарског приватног права* односе се на установе специфичне за мађарску варијанту феудалног система: на авитацитет (*avitacitas*) којим се обезбеђивала непромењивост породичног имања („племенштине“) и на тзв. донационални систем, који, за разлику од вазалитета западног типа, није почивао на пирамидалној хијерархијској лествици власти, већ је сваки даровани племић директно био потчињен краљу, који му је због одређених заслуга додељивао својину над властелинством уз одговарајућу даровницу (*donatio regia*).¹⁹ Све сентенце које је Костић укључио у *поглавље о аустријском грађанском праву* односе се на параграфе из Општег аустријског грађанског законика донетог 1811. године, док је у *поглављу о грађанском пословику* разматрао питања везана за парнични поступак, врсте доказних средстава, поготово приватних исправа и вишестепеност суђења. Правна материја заступљена је још у *поглављу о меничном праву*, које регулише обавезе настале из тзв. хартија од вредности.

Колико је широку материју захватала Костићева „теза“ види се из *поглавља о савјетственици Аустријске монархије*, у коме се говори о наталитету и степену смртности у овој држави, о привредном расту који се може обезбедити „већом слободом трговине, а не ограничењима“, па до последње сентенце која се очигледно односи на српски народ: „Заједничким пореклом у Војној граници и храбрим делима, уверили смо се да се тиме задржало својство нације“.²⁰ Потпуна разноликост тема обухваћена је у *поглављу из „пољопривредних наука“*, где су скупљене сентенце које су везане за ефикасније управљање друштвом, почев од усавршавања рада посланика у Сабору, о опрезној примени принципа јавности у судству, о предностима дугорочног закупа на непокретностима, па до чисто економских констатација: да „употреба машина у техничкој производњи повећава количину производа и умањује производне трошкове“ или да „производња која ствара умерено обиље грађанима, није штетна“. Свакако је најупечатљивија Костићева сентенца о томе да „слобода штампе мора имати предност над цензуром књига“, поготово када се зна да су у то доба сви закони донети у Аустрији и Угарској предвиђали цензуру штампе. Колико ли ће се само Лаза Костић морати да бори за остварење овог либералног начела током свог књижевног, али и новинарског деловања, плаћајући ту своју одлуч-

¹⁹ С. Шаркић, *Тезе*, стр. 45–50.

²⁰ С. Шаркић, *Тезе*, стр. 61–63.

ност понекад и затвором. Далеко је лакше било ову слободарску идеју унети у тезу и пред комисијом је теоријски оправдати, него је касније одбранити у свакодневној пракси.

Ма колико да савремени читалац Костићевих *Theses ex scientis juridicis et politicis* остаје задивљен обимом и разноликошћу тема којима је владао овај млади докторанд, логично је запитати се колика ли је тек морала бити ученост двојице знаменитих Срба, који су као „опоненти“ водили ову одбрану – Јован Суботић и Светозар Милетић. Пошто их је њихова ерудиција одводила у најразличитије области интелектуалног ангажмана, корисно је издвојити оне чињенице које се односе на њихово правничко образовање и деловање у тој сфери, а које се у званичним биографијама често запостављају.

Др Јован Суботић (1817–1866) је на пештанском универзитету одбранио два доктората: 1836. из философије, а 1840. из правних наука. Као адвокат остао је у Пешти до 1848, када се активно укључио у револуционарне догађаје из те године. У његовој аутобиографији забележено је да је на пештанском универзитету био сарадник (суплент) професора римског права, а после револуције живео је као адвокат у Пешти и Новом Саду. Прелази 1862. у Загреб, где постаје члан управо основаног врховног суда за Краљевину Далмацију, Хрватску и Славонију (тзв. Краљевски стол седморице), а од 1865. све до смрти биран је у Руми и Илоку за посланика у Хрватском сабору и за делегата Сабора у Пешти, где је имао видну политичку улогу. Када је 1866. године у Загребу основана Југославенска академија знаности и умјетности, изабран је међу првим редовним члановима. Због своје посете Свесловенској етнографској изложби у Москви изгубио је државну службу, па се 1868. вратио у Нови Сад и наставио бављење адвокатуром. Његово образовање је далеко превазилазило правничку струку, јер се он исказао и као плодан књижевник, писац филолошких расправа, естетичких списа, историјских и политичких чланака, а уз то је управљао загребачким Земаљским казалиштем и Српским народним позориштем у Новом Саду. Био је биран за председника Матице српске и радио као уредник њеног *Летописа* (1842–1847), док је још излазио у Пешти. На политичком плану, Суботић се са својим умерено либералним ставовима истакао у иступањима у заједничком Угарском сабору, где је био близак идејама свог саборца, другог члана комисије, Светозара Милетића.²¹

²¹ Опширна аутобиографија, под насловом *Живот Д-ра Јована Суботића*, штампана је од 1901. до 1910. у Новом Саду, у пет свезака. Овде су цитати наведени према новијем издању: Ј. Суботић, *Аутобиографија*, I–V, Нови Сад 2009. Уп. Д. Медаковић, *Срби у Загребу*, Нови Сад 2004, стр. 132–134.

Др Светозар Милетић је највише академско звање, докторат правних наука, стекао у Бечу 1854. године, а адвокатски испит је већ наредне године положио у Темишвару. Темељно образовање претходно је стекао у Српској православној великој гимназији у Новом Саду, где је током шест година учио највише на латинском и немачком, а савладао је и мађарски језик. Постигао је изузетне резултате, тако да је директор ове институције, славни Јован Хаџић, записао да је Светозар био „најбољи ђак кога је ова гимназија икада имала“. Отуда га је он, уз патријарха Рајачића, финансијски помагао не само током гимназијског школовања, касније и на евангелистичком лицеју у Пожуну (Братислава), него и на универзитетским студијама. По његовом савету, Милетић је права уписао на пештанском универзитету (1846), али су догађаји из 1848/49. године приморали разочараног двадесетогодишњег националног револуционара (због неостварене идеје о самосталној Српској Војводини) да студије настави у Бечу. Уз Хаџићево заузимање, Милетић је тада од кнеза Михаила Обреновића добијао и издашну помоћ (500 форинти годишње), што му је умногоме олакшало студентске дане у овој царској метрополи. Мада је по стицању доктората радио као судски чиновник (судски пристав) више од две године, није прихватио да му се издејствује обећано унапређење у судској струци, као ни предлог Николе Крстића, тадашњег професора београдске Велике школе, да у овој установи предаје римско право и народну економију. У Новом Саду се од 1857. почиње бавити адвокатуром, потом је у обновљеном Магистрату три године био *градски фишкар* (јавни правобранилац), али ће га политички афинитети временом одвојити од правне струке и довести на место *градоначелника*, најмлађег у историји овога града (1861). У њему је организовао прославу стогодишњице рођења Саве Текелије, изразито антиаустријски обојену и у знаку српско-мађарског пријатељства, на којој је прочитана и свечана пригодна песма младог Лазе Костића.²² На тој прослави Милетић је желео да искористи повољни политички тренутак и заузео се за оснивање Правне академије у Новом Саду са рангом факултета, осигуравши чак и средства за ту сврху, али је мађарска влада овај захтев одбила.²³

Одбрана доктората Лазе Костића на Правном факултету у Пешти водила се, очигледно, пред двојицом веома угледних и обра-

²² Пре тога је Ј. Суботић одржао свечану беседу у част Текелије, коју је, заједно са његовим животописом овог српског добротвора, објавила Матица српска: *Живот Саве Текелије, бесмртног благоделајтеља народа српског*, Будим 1861, стр. 73.

²³ Д. Микавица, *Политичка идеологија Светозара Милетића*, Београд 2006, стр. 14–17, 19. Да је Милетић успео у свом племенитом науму, овај град не би чекао још скоро цео век да добије овакву високошколску установу (1955. године).

зованих Срба, уз то доктора правних наука: Суботић је тада био судија највишег судског већа са седиштем у Загребу, а Милетић председник Српске читаонице у Новом Саду (пошто је накратко суспендован са места градоначелника).²⁴ Обојица су двадесетпетогодишњег кандидата познавали већ од раније и у њему видели талентованог младог човека, док је Костић, с друге стране, увелико пратио Суботићев литерарни опус национално историјске оријентације (роматични еп *Краљ Дечански*, драма *Немања*), а Милетић му је помагао током студија и уводио га у либералне политичке идеје. Да ли је познанство са члановима комисије, уз заједничку националну, политичку и верску припадност, кандидату током одбране помогло или одмогло – не можемо знати. Ипак, остаје нејасно зашто су баш они изабрани да буду „опоненти“ младом Костићу, а не неки од професора пештанског универзитета, на коме се одбрана и одвијала. Тројица аустријских Срба су тако, усред Пеште, на латинском језику водили дијалог о правничким питањима из најразличитијих области, обухваћених кратким „сентенцама“ које су одређивале оквир и ток саме докторске расправе.

Можда се разлози укључивања др Суботића у ову комисију налазе у чињеници да је он био први Србин који је у Пешти, накратко али веома успешно, водио катедру римског права.²⁵ Највероватније да се та сарадња са овом институцијом наставила и касније, па и после две деценије, када је др Јован Суботић своје врхунско знање латинског језика и богато правничко образовање, а поготово из римског права, могао применити и приликом одбране Костићевог доктората.²⁶ Управо се једно од десет поглавља његовог рада односило на установе овог древног правног система који је уграђен у модерне европске кодексе, па и у *Аустријски грађански законик* из 1811. године, коме је Костић посветио посебно поглавље.

После успешно одбрањеног доктората, Лаза Костић се прво запослио као професор у новосадској гимназији, где је предавао латински и немачки језик, али је већ следеће године (1867) изабран за *великог бележника* у тада реорганизованом новосадском Магистрату, где је службовао под председништвом Светозара Миле-

²⁴ И поред апсолутне подршке чланова Магистрата, угарска влада га је суспендовала са овог места почетком 1862. године, али је маја 1867. српским гласовима поново изабран за градоначелника Новог Сада. Милетићевим деловањем овај град је постао средиште националне и културне политике српског народа и центар институционалног отпора денационализацији у Угарској, а поготово дискриминаторској политици владајуће елите у Бечу и Пешти. Д. Микавица, *нав. дело*, стр. 18–19.

²⁵ Ј. Суботић, *Автобиографија*, део други, стр. 57–58.

²⁶ Суботић нам оставља сведочанство о свом изузетном познавању латинског језика још у гимназијским данима, а када је похађао сегедински Лицеум, био је чак и награђен (1835) за текст једне свечане оде. *Нав. дело*, стр. 60.

тића.²⁷ После две године додељен је Варошком суду као *сенатор*, где је остао до 1872, када је централна власт судство одузела варошким општинама и ставила га под своју управу. Милан Савић, пријатељ и биограф Лазин, тврди да се он није ни побринуо да остане у државној служби („њему за тим положајем није ни суза из ока канула“), а судски или адвокатски испит није ни покушавао да положи.²⁸ Тиме је његова правничка каријера устукнула пред изазовима бурних политичких догађања и пред жељом да се посвети песничком и књижевном деловању. Тек пред крај своје каријере опет ће се вратити правној струци, превodeћи капитално дело немачког романисте Хајнриха Дернбурга *Pandekten*. О правничким думетима Лазе Костића у остварењу овог позамашног пројекта биће говора у нашем следећем раду.

Овде ћемо се задржати само на питању које је до сада остало потпуно ван интересовања стручне јавности – да ли је текст од шест страница *Theses e scientiis iuridicis et politicis* заиста докторат Лазе Костића или не? Свакако не у смислу његовог ауторства, већ да ли је уз тај сачувани штампани текст ишао и рад већег обима, који се уобичајено називао *Dissertatio*, а не *Theses*.

На сумњу упућује чињеница да су докторати и других Срба, браћени такође на пештанском универзитету, имали два дела: обимнији текст са сасвим специфичном темом и са одговарајућом научном апаратуром (фусноте, закључак, списак извора и сл.), а да је уз тај текст ишао веома кратак додатак, са типизираним поглављима и тезама из области природног права, римског, канонског, кривичног, угарског итд.

Узећемо за пример славног Јована Хацића (1799–1869), који је докторирао на Краљевском универзитету у Пешти 1826. године са темом: *De causis matrimonium dissociantibus, juxta disciplinam orthodoxae ecclesiae christi orientalis*.²⁹ За разлику од докторских „теза“ Лазе Костића, браћених четири деценије касније, овај рад је далеко ближи савременом значењу тог појма: има уско одређену тему, много је обимнији (садржи педесетак страница), па је подељен на четири поглавља и 32 параграфа, постоје бројне фусноте (многе су на готици), а на крају је *appendix* (додатак на осам страница) у коме кандидат наводи опширан попис „неких збирки, нарочито канон-

²⁷ Костићево звање *јавног бележника* није подразумевало нотарску функцију, већ само вођење записника на седницама Магистрата и регистровање поднесака овом органу.

²⁸ М. Савић, *нав. дело*, стр. 47

²⁹ Ј. Хацић, *О узроцима развода брака, према учењу Источне православне цркве Христове* (превод са латинског и коментари В. М. Тодоровић), Нови Сад 2009, стр. 23–134 (даље: *О узроцима развода брака*).

ског права који се у Источној цркви – чак и у питањима брака – узимају као извор и водич“ и придодаје садржај дисертације (*conceptus dissertationis*). Тек потом следи део, од свега три странице, који по свом називу и структури неодољиво подсећа на докторску „тезу“ Лазе Костића. Овај спис је насловљен *Theses ex universa Jurisprudentia et scientiis politicis* (Тезе из васколике правне науке и политичких студија)³⁰ и садржи слична поглавља као и код Костића: *Ex jure naturae, publico universali et gentium, Ex jure ecclesiastico, Ex jure civili Romano, Ex jure criminali, Ex jure Hungarico, Ex scientiis politicis* (из природног права, општег јавног и међународног, црквеног, римског, кривичног, угарског и тзв. „политичких“ наука), а ова потом имају укупно тридесетак тема, једноставних „сентенци“ (=теза) које су груписане у одговарајућим поглављима. Чудно је да се у пропратном чланку уз сам превод, индикативног назива *О докторској дисертацији*, овом питању уопште не посвећује пажња, мада оно отвара низ дилема о карактеру и врстама научних радова који су се бранили на пештанском универзитету.³¹

Јасно је чак и неправнику да се овде ради о два потпуно самостална дела: првог који се назива „дисертација“, додуше не у самом наслову, али се попис поглавља на крају списка јасно означава терминима *conceptus dissertationis* (садржај дисертације), док ће део који следи, сасвим другог карактера, бити насловљен *Theses ex universa jurisprudentia et scientiis*.

Други поучан пример је докторат који је Сава Текелија (1761–1842) одбранио 1786. године, дакле тачно осам деценија пре Лазе Костића, на универзитету у Пешти, под називом: *Dissertatio ivridica de cavsa, et fine civitatis*.³² Овде се већ у наслову јасно истиче да је реч о *Dissertatio*, која има сасвим конкретну тему, обрађену на петнаестак страница на латинском језику, па је садржина подељена на 29 параграфа, са доста фуснота. Затим следи део од осам страница, насловљен *Positiones ex vniversa ivrisprvdentia* (Тезе из васколике правне науке),³³ које су подељене (као код Костића и Хаџића) на тематска поглавља којима је обухваћена општа правна култура: *Ex ivre natvrali, Ex publico vniversali, Ex ivre gentivum, Ex ivre civili romano*,

³⁰ *О узроцима развода брака*, стр. 125–126. В. М. Тодоровић је овај наслов превео исувише слободно: „Тезе из права сваке врсте и политичких студија“. Термин *iurisprudentia* у правничкој струци има сасвим одређено значење: правна наука.

³¹ Г. Ковачек-Станић, *О докторској дисертацији*, у: *О узроцима развода брака*, стр. 145–164.

³² *Правна дисертација о узроку и циљу постојања државе* (превод са латинског и коментари В. М. Тодоровић), Нови Сад 2009, стр. 1–103. У штампаном тексту се користи старији, римски начин писања у коме не постоји латинично слово U.

³³ Овде је термин *iurisprudentia* одговарајуће преведен. Може да нас збуну термин *positiones*, који се овде користи као синоним за *theses*.

Ex ivre criminali, Ex ivre ecclesiastico pvblico, Ex ivre ecclesiastico privato, Ex ivre hvngarico (из природног права, општег јавног права, међународног права, римског, кривичног, јавног и приватног црквеног, из угарског права). Ова поглавља садрже 44 „тезе“ груписане у оквиру наведених целина (као код Костића и Хацића).

Очигледно да би сва три докторска рада, брањена на истом факултету у размацима од по четрдесет година, морала имати сличну структуру. Тешко је претпоставити да је Лаза Костић стекао звање доктора наука само на основу одбране „Теза из области правних и политичких наука“ – а да поред шест страница тих *Theses* није имао и одговарајућу *Dissertatio*. Ако се изнова пажљивије прочита текст горе наведеног Костићевог писма, које је пред одбрану послао пријатељу Антонију Хацићу 1866. године, видеће се да и он прави ту разлику: „Опоненти су ми Суботић и Милетић. Белај с тезама, с дисертацијом, с Венцлом, с професорима и њиховим латинским језиком!“.³⁴ Зашто би Костић користио два термина за исту ствар, ако поред „теза“ (*Theses* које су нам сачуване) није постојала и *Dissertatio*, „дисертација“ која му је задавала толике муке, и уз то везана за професора правне историје са тог факултета. То би можда могло да нам објасни и зашто је Костић безуспешно покушавао да се ангажује баш на предмету Римско право на Великој школи у Београду, а потом на истој катедри и на Свеучилишту Фрањо Јосиф у Загребу.

Уколико будућа истраживања, у одговарајућим мађарским институцијама (попут Државног архива у Будимпешти, Универзитетској библиотеци и сл.), покажу да Костићева *dissertatio* не постоји, онда се намеће питање коју врсту доктората је он стекао. У том правцу треба да иде и претрага у Архиву Србије, у коме морају постојати писмени трагови Костићевог конкурсисања за професорско звање на Великој школи – бар пријава, јер се из његове преписке поуздано зна да је поднео такав акт овој високошколској институцији. Није искључено да се и у фонду Матице српске налазе документи који нам могу помоћи у трагању за евентуалном *Dissertatio inauguralis* Лазе Костића.

Без резултата оваквих претрага немогуће је дати поуздане одговоре на овде постављена питања, али је сврха овога рада и била да се први пут у нашој научној јавности укаже на овај проблем, који је зачудо све до сада остао незапажен.

³⁴ Л. Костић, *Прејиска, њрви њом*, Нови Сад 2005, стр. 76–77. Треба запазити да Костић истиче како су му проблем (*белај*) чиниле „тезе“ – наведено у множини (= *Theses*), а потом додаје и „дисертација“ (= *Dissertatio*). Очигледно да то нису синоними, јер би и у првом случају користио јединину.

Žika Bujuklić
Faculty of Law
University of Belgrade

DEFENSE OF DOCTORATE BY SERBIAN POET LAZA KOSTIĆ IN
PEST IN 1866: *DISSERTATIO* OR *THESES*?

Summary

In this paper the question about the character of the defended doctorate of poet Laza Kostić at the Royal University in Pest in 1866 has been raised for the first time in our scientific literature. The author has opened the dilemma whether the text of the six pages “Theses e scientiis iuridicis et politicis” actually was the doctorate of Lazo Kostić or this printed text was followed by a larger part, usually called *Dissertatio*, which went along with the *Theses*. Doctorates of other authors, who obtained this academic title at the same faculty in Pest, such as Jovan Hadžić (1826) and Sava Tekelija (1786), also contained these two parts. The answer to this dilemma can be given only by further research in the relevant Hungarian and domestic archives.

Key words: Laza Kostić, Defense of the doctorate, *Theses*, *Dissertatio*, Jovan Hadžić, Sava Tekelija.

ПРВА ИСТРАЖИВАЊА
RESEARCH DEBUTES



Ненад Радуловић
Филозофски факултет, Ниш

О САВЛАДАРСКИМ ОДНОСИМА ЦАРЕВА ТЕТРАРХИЈЕ У ЛАТИНСКИМ ПАНЕГИРИЦИМА

АПСТРАКТ: Предмет истраживања овог рада јесу панегирици из колекције XII латинских панегирика, тј. четири панегирика из ове колекције који покривају период од 289. године до 310. године. Панегирици су настајали поводом посебних прилика попут прославе годишњице почетка владавине владара, владаревих рођендана, склапања бракова. Аутори су били школовани реторичари који су репутацију стекли предајући у школама реторике или служећи при дворовима владара тетрархије, те су стога као врсни познаваоци актуелних прилика у царству били погодни да саставе говоре поводом разних прилика. Анализом панегирика могуће је сагледати односе међу владарима тетрархије, као нпр. однос између Максимијана и Диоклецијана, те Максимијана и Константина. Настојаћемо да на основу података из панегирика утврдимо да ли су односи између њих били константни или су политичке прилике утицале на њихову промену.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: латински панегирици, тетрархија, Максимијан, Диоклецијан, Константин, савладарски односи.

Податке о периоду тетрархије (285–311), као и о Константиновој владавини (306–337), налазимо у више извора, међу којима су и *De mortibus persecutorum*¹ Луција Цецилија Фирмијана Лактанција, *Vita Constantini*² Јевсевија из Цезареје, спис Аурелија Виктора познат под називом *De Caesaribus*,³ Зосимова *Historia nova*,⁴ Еутропијев прируч-

¹ Babić, Ivo – Belamarić, Joško и остали (ур.) (2005): *De mortibus persecutorum* / Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. Split.

² Cameron, Averil – Hall, Stuart G. (ed.) (1999): *Life of Constantine* / Eusebius. Gloucester.

³ Bird, Harry W. (ed.) (1994): *Liber de Caesaribus* of Sextus Aurelius Victor. Liverpool.

⁴ Ridley, Ronald T. (ed.) (1982): *New History* / Zosimus. Sydney.

ник *Breviarum ab urbe condita*,⁵ латински панегирици из колекције Дванаест латинских панегирика (XII *Panegyrici Latini*),⁶ као и два списа анонимних аутора познатих под називима *Epitome de Caesaribus*,⁷ односно *Anonymus Valesianus*.⁸ Четири панегирика (панегирици X, XI, VII и VI) из поменуте збирке доносе највише података о односима међу владарима тетрархије, подразумевајући односе између Максимијана (285–305) и Диоклецијана (284–305), као и Максимијана и Константина (306–337). На основу података из панегирика, покушаћемо да утврдимо да ли су односи између њих били константни или су политичке прилике утицале на њихову промену.

МАКСИМИЈАН И ДИОКЛЕЦИЈАН

Главни извор за анализу односа између царева Максимијана и Диоклецијана су панегирици X и XI. Ова два похвална говора, заједно са још девет њих, сакупљени су и преведени на енглески у књизи *In Praise of Later Roman emperors. The Panegyrici Latini*, уредника Чарлса Никсона и Барбаре Сејлор Роџерс.⁹ Панегирик X је настао 289. године поводом прославе годишњице оснивања града Рима,¹⁰ док је панегирик XI настао 291. године поводом Максимијановог рођендана.¹¹ И један и други су саопштени у Максимијановом присуству на двору у Тријери. Анонимни аутор првог од два наведена говора назива Максимијана и „његовог брата“ оснивачима и обновитељима Римског царства,¹² а потом и „очевима“ Рима.¹³ Наводи се да је Максимијана „његов божански когнат Диоклецијан“ позвао да обнови државу.¹⁴ У даљем тексту панегирика X аутор напомиње како је Максимијан преузео на себе улогу управљања читавим светом.¹⁵

⁵ Watson, John Selby (ed.) (1886): *Eutropius's Abridgement of Roman History*. London, 401–505. (<http://www.forumromanum.org/literature/eutropius>)

⁶ Nixon, Charles E. V. – Saylor Rodgers, Barbara (ed.) (1994): *In Praise of Later Roman emperors. The Panegyrici Latini*. Berkeley – Los Angeles – Oxford.

⁷ Festy, Michael (ed.) (2002): *Abrégé des Césars / Pseudo – Aurélius Victor*. Paris.

⁸ Lieu, Samuel N. C. – Montserrat, Dominic (ed.) (2003): *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*. London and New York, 39–62.

⁹ Уредници су уз превод сваког појединог панегирика приложили и кратку анализу сваког говора, првенствено се осврнувши на податке о ауторима ових дела које они дају, као и о околностима њиховог настанка.

¹⁰ Pan. Lat. X 1, 4. Рођендан града Рима је био 21. априла, в. Nixon – Saylor Rodgers 1994, 42.

¹¹ Тачан датум није познат. Један од могућих датума је 21. јул. О овој проблематици детаљније в. Nixon 1981, 157–166; Nixon – Saylor Rodgers 1994, 81 н. 2.

¹² Pan. Lat. X 1, 4–5.

¹³ Pan. Lat. X 2, 1.

¹⁴ Pan. Lat. X 3, 1.

¹⁵ Pan. Lat. X 3, 3

У панегирику X описан је сусрет двојице владара. Наводи се да је био братски и поверљив, да су савладари разменили дарове, Диоклецијан доделивши колеги поклоне добијене од Персијанаца, а Максимијан узвративши пленом задобијеним од Германа.¹⁶ Панегиричар истиче како су оба владара дарежљива, храбра и слична у својим особинама, како је слога међу њима све већа. Они су браћа по врлинама, што представља сигурнију везу него било какво крвно сродство.¹⁷ Међу њима нема разлике ни ривалитета, већ је управа над царством подједнако подељена. Цареви се пореде са браћом близанцима, Херкуловим потомцима, лакедемонским краљевима. Панегиричар наводи да је лакедемонске краљеве мајка натерала да владају као равноправни лукавством, јер никоме није признала којег је прво родила.¹⁸ Међутим, августи су и од њих бољи јер владају као равноправни од своје воље, а једнаки су не због физичке сличности, већ због сличности карактера.¹⁹ Савладари управљају државом једним умом, иако их дели велико растојање.²⁰ Њихово царско величанство је увећано, пошто су обојица богови, а њихова једногласност је предност, јер царство није подељено.²¹ Као што су грчки песници обећали људима који негују правду дво-струко увећање њихових стада и дупло већи принос из воћњака, тако је сада све дуплирано за поданике царства чији господари пажљиво негују праведност и слогу.²² Све корисне ствари које настају на небесима или на земљи, долазе до римских грађана посредством различитих божанстава, али ипак произилазе из врховног творца Јупитера, небеског господара, и Херкула, земаљског миротворца.²³ Тако и по узору на њих, Диоклецијан је тај који доноси одлуке, а Максимијан их извршава.²⁴

У завршним поглављима панегирика X, аутор се обраћа Риму, истичући да је град срећнији сада него што је био у доба Ромула и Рема.²⁵ Диоклецијан и Максимијан су представљени као спасиоци Рима који се боре за њега без међусобне љубоморе. Када се буду вратили у овај град, возиће се једним кочијама, попеће се заједно на Капитол, становаће на Палатину. Рим се моли да носи когномен и једног и другог владара, тј. да се истовремено назива и Јовијем и

¹⁶ Pan. Lat. X 9, 2.

¹⁷ Pan. Lat. X 9, 4.

¹⁸ Pan. Lat. X 9, 4–5

¹⁹ Pan. Lat. X 9, 5.

²⁰ Pan. Lat. X 11, 1.

²¹ Pan. Lat. X 11, 2.

²² Pan. Lat. X 11, 3.

²³ Pan. Lat. X 11, 6.

²⁴ Исто.

²⁵ Pan. Lat. X 13, 2.

Херкулијем.²⁶ Прослава рођендана града Рима била би још свечанија када би њој присуствовала двојица августа. Сада, без њих, становници града хрле у храмове посвећене њиховим божанствима и, дозивајући Јупитера Постојаног и Херкула Победника, замишљају своје владаре присутне међу њима.²⁷ На самом крају, панегиричар изражава став да је за савладаре прикладно да столују заједно у Риму и нада се да ће то ускоро учинити, али се исто тако нада да ће често обилазити провинције којима управљају, Диоклецијан источно, а Максимијан „ове своје“ провинције.²⁸

Поред панегирика X, податке о савладарском односу двојице августа даје и панегирик XI. Анонимни аутор истиче да је Јупитер, као Херкулов отац, истовремено и Максимијанов и Диоклецијанов предак.²⁹ Савладари се међусобно поштују. Хармонија међу њима је на највишем нивоу.³⁰ Њихове душе су небеске и вечите, веће од било каквог богатства, среће или читаве Римске империје. Побожност им дарује двоструку божанску моћ коју уживају обојица истовремено.³¹ Бесмртни богови не праве разлику између двојице августа. Сви походи, битке и победе које су остваривали начинили су их браћом. Они су браћа не по прилици, већ по избору. Без обзира на разлику у годинама, савладари су попут близанаца. Нити је Максимијан јачи, нити Диоклецијан слабији, већ се, међусобно имитирајући, желе да буду један попут другог.³²

Панегирик XI помиње и састанак двојице августа у Медиолану. Максимијан је по највећој зими, преко снега и леда прешао Алпе и дошао у Медиоланум, што је био, према панегиричару, подвиг раван Ханибаловом.³³ Становници града су се клањали савладарима истовремено, без давања предности једноме од њих. Августу су се заједно у кочији провозали кроз Медиоланум, што је изазвало одушевљење грађана.³⁴

У завршним поглављима, панегиричар изражава дивљење према својим владарима, тврдећи да где год се они налазе, чак и кад су заједно, њихова божанственост се свуда простире, попут Јупитерове. Наглашава и да како је цео свет испуњен Јупитером, исто тако може бити испуњен и Херкулом.³⁵

²⁶ Pan. Lat. X 13, 3.

²⁷ Pan. Lat. X 13, 4.

²⁸ Pan. Lat. X 14, 4.

²⁹ Pan. Lat. XI 3, 2–4.

³⁰ Pan. Lat. XI 6, 3.

³¹ Pan. Lat. XI 6, 4–7.

³² Pan. Lat. XI 7, 3–7.

³³ Pan. Lat. XI 9, 1 – 10, 3.

³⁴ Pan. Lat. XI 11, 1–5.

³⁵ Pan. Lat. XI 14, 2–4.

Бројни проблеми у Римском царству, како на спољашњем тако и на унутрашњем плану, навели су Диоклецијана да царску власт подели са неким.³⁶ Именовањем Максимијана за свог савладара (285. године), а потом Констанција и Галерија (293. године), Диоклецијан је створио јединствен и до тада непознат систем владавине, такозвану тетрархију.³⁷ Међутим, тетрархија је успостављена тек 293. године, док је период од 285. године до 293. године обележен диархијом, владавином двојице, Диоклецијана и Максимијана. Систем диархије није био нов систем. Римски цар Кар је поставио свог сина Карина 283. године за цезара доделивши му на управу Галију, када је кренуо у рат против Персије.³⁸ Век пре тога, Марко Аурелије је власт делио са својим адоптивним братом Луцијем Вером (161–169).³⁹ Иако су обојица носила титулу августа, Марко Аурелије је важио за старијег савладара. Могуће је да је наведени модел послужио Диоклецијану када је узео Максимијана за савладара. Оно што је било ново, јесте да савладари нису били родбински, тј. крвно повезани. Диоклецијан је сматрао да су за управљање државом најважније способности појединца. Учешће у политичком животу земље требало би обезбедити искључиво заслугама, а не крвним сродством.⁴⁰ Родом из околине Сирмијума, ниског порекла, Максимијан је каријеру изградио служећи у војсци.⁴¹ Показавши се на бојном пољу и стекавши Диоклецијаново поверење, постао је један од најближих сарадника новог августа, те је стога 285. године позван да учествује у власти. Диоклецијан је Максимијана именовао за цезара, вероватно 21. јула 285. године, а кроз непуних годину дана, 1. априла 286. године, уздигао на ранг августа.⁴²

Савладари су били формално изједначени. И један и други су управљали делом Римског царства, имали су свој двор који их је пратио на путовањима, своју војску. Носили су и заједничко гентилно име, Валерије. Победи које су остваривали сматране су заједничким и обојица су их уносила у своје титулатуре. У јавности су наступали као браћа.⁴³ Међутим, како у диархији тако касније и у тетрархији, Диоклецијан је био најстарији, тј. први владар по рангу. Доношење закона и вођење спољне политике били су искључиво у

³⁶ Детаљније Мирковић 2014, 48.

³⁷ Pohlsander 2004², 8.

³⁸ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 57–58, н. 14.

³⁹ Мирковић 2003, 121.

⁴⁰ Мирковић 2014, 44–45.

⁴¹ Мирковић 2003, 176.

⁴² *САН* XII, 69 (Bowman, A. K.); Potter 2004, 280–282.

⁴³ Мирковић 2014, 45.

његовим рукама, а одлуке које је доносио морале су бити спровођене у свим деловима царства.⁴⁴

Однос између двојице савладара најбоље се може сагледати из когномена који су носили. Диоклецијан као старији август и онај који о свему одлучује понео је име Јовије, по врховном богу Јупитеру, док је Максимијан био онај који извршава наређења, Херкулије, по Херкулу. Херкул је био потчињен Јупитеру, те је тако очекивано да Максимијан буде потчињен Диоклецијану. Није сигурно када су савладари понели когномене изведене из имена поменутих божанстава. Могуће је да се то десило приликом Максимијанове инаугурације у августу 286. године, или евентуално наредне, 287. године.⁴⁵ Не би било погрешно у овоме видети чисто политички потез, настао поводом Караузијеве узурпације. Владарски колегијум је можда желео да укаже на божански поредак у управљању државом, на стварање свеукупног, „космичког јединства“ и да ниједан узурпатор не може себе уврстити у систем.⁴⁶ Претпоставка нарочито добија на значају на основу сазнања да је Караузије ковао новац са ликовима Диоклецијана, Максимијана и својим ликом и натписом где се представља као август и брат двојице савладара.⁴⁷

Судећи искључиво на основу панегирика X и XI, савладарске односе између двојице царева није могуће у потпуности сагледати на прави начин. Треба водити рачуна да су и панегирик X и панегирик XI посвећени првенствено Максимијану. Њихови писци су били упознати са стварним односом снага, тј. са чињеницом да је Диоклецијан старији владар. Стога, они настоје да ублаже, или да, на неки начин, прикрију стварно стање инсистирајући на потпуној једнакости двојице августа. Владари су представљени као браћа, оснивачи, обновитељи и очеви Римског царства. Обојици се могу приписати заслуге за увођење реда у римској држави, што панегирици са правом тврде. Међутим, савладари нису били у крвном сродству, те стога не би могли бити родбински сматрани браћом. Тога су и аутори свесни, те их називају браћом по врлинама, пошто су сличних особина и карактера. Њихова једнакост се додатно истиче ставом да је Јупитер и Диоклецијанов и Максимијанов предак и да богови међу њима не праве разлику. Опис доласка у Медиоланум и одушевљење грађана када су цареви заједно прошли кочијама кроз град требало је да покаже да су августи потпуно равноправни како пред боговима, тако и пред својим поданицима. Са-

⁴⁴ Мирковић 2014, 45.

⁴⁵ *CAH* XII, 70 (Bowman, A. K.).

⁴⁶ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 48.

⁴⁷ *CARAVSIVS ET FRATRES SVI, PAX AVGGG*, в. Leadbetter 2009, 59.

владари се и међусобно уважавају и то доказују поклонима које су разменили приликом првог састанка, одржаног 288. године.⁴⁸ Став да цареви управљају државом једним умом а снагом двојице требало би да покаже да све одлуке доносе у договору један са другим.

Сагледавајући све претходно речено, стиче се утисак да су цареви потпуно равноправни у вођењу Римске империје. Међутим, само на једном месту у панегирику X, анонимни аутор даје реалнији приказ система диархије говорећи да је Диоклецијан, по узору на Јупитера, тај који доноси одлуке, а Максимијан, по узору на Херкула, онај који их извршава.⁴⁹ Истицање правог односа у којем је Максимијан подређен Диоклецијану било би у супротности са свиме што је речено у панегирику у прилог њихове апсолутне једнакости. Писац сигурно није хтео то да наглашава, али је вероватно желео да бар на једном месту представи ситуацију онаквом каква је заиста била. Поређење двојице августа са њиховим боговима заштитницима је био најбезболнији начин да се прикаже прави Максимијанов положај у диархији, а да августа те ауторове речи не увреде.

Поставља се питање зашто су панегиричари идеализовано приказали савладарски однос између Максимијана и Диоклецијана. Треба се вратити на време и место настанка панегирика, као и на то коме су посвећени. Оба су настала у временском периоду од три године (289–291), у годинама Максимијанове владавине. Место настанка, град *Augusta Treverorum* (данашњи Трир), као и личност којој су посвећени, август Максимијан, заједнички су и за један и други панегирик. Свечаности приликом којих су саопштени, прослава два „рођендана“, града Рима и цара Максимијана, биле су прилика да се о владавини актуелних царева каже похвална реч. Максимијан је морао бити у центру пажње јер је он био владар који је управљао западним делом царства, тј. територијом на којој се налазио и град *Augusta Treverorum*. Био је присутан и на свечаностима, од којих је на једној прослављан његов рођендан. Сигурно да нико, ни присутни слушаоци ни сам цар, није желео да чује говор о Максимијановој неравноправности са Диоклецијаном и подређености старијем августу, који једини има права да доноси законе и одлуке које важе за целу територију римске државе. Боље је било истицати њихову слогу, поштовање које исказују један према другом, као и њихово заједничко „божанско порекло и сродство“, када већ крвног сродства није било. Још један, можда не пресудан, али могући разлог, везан првенствено за панегирик X и ауторово до-

⁴⁸ Pan. Lat. X 9, 2.

⁴⁹ Pan. Lat. X 11, 6.

дворавање августу, налази се на самом крају овог хвалоспева када писац напомиње да Максимијан има сина, талентованог за уметност, кога ће подучавати неки срећни учитељ, вероватно алудирајући на себе као кандидата за то место.⁵⁰

МАКСИМИЈАН И КОНСТАНТИН

Панегирици VII и VI представљају главни извор за проучавање савладарских односа између Максимијана и Константина. Панегирик VII је настао августа или септембра 307. године поводом склапања брака између цезара Константина и Максимијанове кћерке Фаусте,⁵¹ док је панегирик VI настао 310. године поводом обележавања годишњице оснивања града *Augusta Treverorum*.⁵² Оба говора су саопштена на тамошњем царском двору. Писац првог панегирика се обраћа Максимијану као вечитом владару, тј. августу,⁵³ док је Константин владар који се уздиже или нови владар.⁵⁴ Наводи да се Максимијан уз свог новог зета подмладио, док је Константин уз свог таста увећао своје владарско звање.⁵⁵ Аутор истиче да је држава некад била уздрмана различитим особинама и судбинама њених владара; од сада ће бити јака захваљујући вечитим коренима Максимијанове куће, а царство ће бити бесмртно као што је бесмртно и потомство његових царева.⁵⁶ Максимијан треба да буде старији владар који води свет који они деле, да управља људском судбином, да спроводи ауспиције пред будуће ратове, да по потреби поставља услове склапања мира. Константин, као млађи владар, има задатак да води битке када је римска држава угрожена варварским нападима, да тражи упутства од свог таста и да га извештава о постигнутим успесима шаљући победичка знамења.⁵⁷ Оба владара

⁵⁰ Pan. Lat. X 14, 1; Nixon – Saylor Rodgers 1994, 75, н. 51.

⁵¹ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 214; Ферјанчић 2013, 38. У историографији не постоји јединствено мишљење о датуму венчања и саопштења панегирика. Као могући датуми су узимани Константинова годишњица владавине, 25. јул 307. године, август односно септембар 307. године, или 25. децембар исте године који су неки сматрали за Константинов *dies imperii*. Највероватније је свадба уприличена крајем лета, августа или септембра 307. године, за време Галеријеве инвазије на Италију и опсаде града Рима. Детаљније: Nixon – Saylor Rodgers 1994, 179–185.

⁵² Ни за панегирик VI не постоји фиксан датум настанка, али је дефинитивно састављен после Максимијанове смрти, вероватно августа 310. године. Детаљније: исто, 212–214.

⁵³ Pan. Lat. VII 1, 1; 8, 9; 11, 5; 12, 1; 13, 3.

⁵⁴ Pan. Lat. VII 1, 1; 13, 3.

⁵⁵ Pan. Lat. VII 2, 1.

⁵⁶ Pan. Lat. VII 2, 2.

⁵⁷ Pan. Lat. VII 14, 1.

управљају једним умом, али имају снагу двојице.⁵⁸ Наглашава се да су владари Херкулији заувек.⁵⁹

Панегиричар наставља да велича Максимијана речима да му је лично Јупитер доделио владарско достојанство и то не привремено, као позајмицу, већ за сва времена. Максимијан може другима додељивати владарско звање, али он лично не може бити без њега.⁶⁰ Разлог због кога се одлучио на абдикацију било је испуњење плана који је установио заједно са својим савладаром.⁶¹

Похвалне речи су изречене и о Констанцију. Његове умереност, храброст, праведност и мудрост пренете су на Константина.⁶² Констанције је сузбио упад Франака преко Рајне, ослободио Британију и поразио је бројна варварска племена. Од самог почетка своје владавине, Константин се угледао на владавину свога оца. Поразио је Франке и заробио њихове краљеве, а Британији је придао важност на тај начин што је у њој уздигнут за владара. Сваки Константинов успех доказује да је заиста истински син Констанција.⁶³ Панегиричар код Константина посебно хвали и истиче зрелост коју је приказао у младим годинама прихватавши титулу цезара, иако је од оца наследио царску власт.⁶⁴ Сачекао је да га у звање августа произведе иста особа која је произвела и његовог оца. Тако је поступио јер је увидео да је боље да царску власт заслужи од врховног августа као награду за своја достигнућа, него да је добије као наследство.⁶⁵ Максимијан је представљен као врховни август, који је звањем августа наградио свог зета.

Абдикацијом двојице августа, Диоклецијана и Максимијана, 1. маја 305. године, власт преузимају цезари Констанције и Галерије, који су понели титуле августа.⁶⁶ Као нови цезари именовани су Флавије Север и Максимин Даја. По окончању политичке каријере, Диоклецијан се повукао у своју палату у Салони, а Максимијан у Луканију.⁶⁷ Обрађивањем земље, вођењем послова унутар палате, мирним животом – тако је Диоклецијан провео своје последње године после повлачења са власти. За Максимијана се не може рећи исто. Иако је абдицирао заједно са старијим савладаром, никада се није искрено одрекао престола. Већ наредне 306. године

⁵⁸ Pan. Lat. VII 14, 2.

⁵⁹ Pan. Lat. VII 2, 5.

⁶⁰ Pan. Lat. VII 7, 6; 12, 6.

⁶¹ Pan. Lat. VII 9, 2.

⁶² Pan. Lat. VII 3, 4.

⁶³ Pan. Lat. VII 4, 2 – 5, 1.

⁶⁴ Pan. Lat. VII 5, 3.

⁶⁵ Исто.

⁶⁶ Goldsworthy 2009, 174.

⁶⁷ Мирковић 2014, 140.

умешао се у борбу за власт, подржавајући свога сина, узурпатора Максенција.⁶⁸

Константин је био легитимни владар, цезар и члан нове, треће тетрархије која је успостављена после смрти августа Констанција. У сукоб између двојице узурпатора, оца и сина са једне стране, и двојице легитимних владара, августа Галерија и Севера са друге стране, цезар Константин се у почетку није мешао. Максимијан је желео да склопи савез са Констанцијевим сином и да га приволи макар на неутралност, ако не и на савез против Галерија, који је крајем лета 307. године започео напад на Италију.⁶⁹ Августа или септембра 307. године склопљен је брак између цезара Константина и Максимијанове кћерке Фаусте.⁷⁰ Константин је, са пристанком свог таста, проглашен за августа, што је вероватно био услов који је цезар поставио а узурпатор прихватио ради склапања династичког брака и савеза.⁷¹ Тим потезом односи између Константина и Галерија су погоршани. Најстарији август је на склапање савеза гледао као на непријатељски потез усмерен против себе, те је Констанцијевог сина искључио из тетрархије, остајући уз Максимиана Дају једини њен легитимни члан.⁷²

Свестан тренутног Максимијановог положаја и чињенице да је Константин легитимни владар иза кога стоји војска, аутор панегирика VII настоји да балансира и да оправда покушај повратка на власт бившег августа. Максимијан је као владар управљао двадесет година западним делом Римског царства. У очима како самог аутора тако и становника Галије, уживао је велико поштовање и поред тога што у том тренутку није био на престолу. С друге стране, Константин је био нов и релативно непознат владар.⁷³ Стога је за писца Максимијан вечити август, док на Константина гледа као на новог владара који се тек уздиже. Да је Констанцијев син нов владар заиста је тачно. Константин је провео тек мало више од годину дана на престолу, а пошто је своју војну каријеру градио на истоку у борбама Диоклецијана и Галерија против Персијанаца (296–299), мало је ко на западу Римског царства могао нешто више о њему и да зна. У речима да се Максимијан уз свог новог зета подмладио можда се заправо крије намера аутора да индиректно саопшти да је бивши август обновио свој политички утицај придобивши на своју страну легитимног члана тетрархије. Да је Константин увећао

⁶⁸ Ферјанчић 2013, 35.

⁶⁹ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 179.

⁷⁰ Исто, 214.

⁷¹ Ферјанчић 2013, 38.

⁷² Исто, 39.

⁷³ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 187.

своје владарско звање писац потврђује још једном у панегирику тврдећи да је Максимијан звањем августа наградио свог зета.

Аутор не велича тетрархијски систем владавине. Насупрот томе, истиче династички принцип наслеђивања престола. Потомци нове владарске породице владаће јаком и бесмртном државом како панегиричар предвиђа. Међутим, неки обриси идеологије владавине тетрархије, а првенствено диархије, могу се сагледати. Као што је Диоклецијан важио за владара који доноси одлуке, а Максимијан их извршава, тако важи и у односу друге двојице владара, таста и зета. Максимијан је владар који треба да управља државом и води њену спољну политику, док Константин мора да извршава тастова наређења. Став да владари владају једним умом појављује се и у претходно анализираном панегирику X, где се указује на добру сарадњу августа Диоклецијана и Максимијана, што представља пишчеву жељу да се таква сарадња понови и у новом савладарству. Наглашавање да су владари Херкулији заувек јесте једно од битних наслеђа тетрархије. Међутим, за разлику како од тетрархије тако и од диархије, не помиње се Јупитер, нити род Јовија. Јупитер је важио за врховног бога и заштитника Галерија Јовија, најстаријег владара треће и четврте тетрархије. Стога за њега није било места у „новој диархији“.⁷⁴

Максимијанова узурпација оправдава се и ставом да је њему владарско достојанство доделио сам Јупитер за сва времена. Максимијан лично не може бити без њега, али може другима додељивати владарско звање. Тиме његово царско достојанство добија на значају и универзалности и извесно оспорава право на владавину оних владара који носе царску титулу а нису је добили из Максимијанове руке, Максимиана Даје на првом месту, кога је Галерије прогласио за свог цезара, а вероватно и самог Галерија, кога је на цезарски и августовски престо поставио Диоклецијан. Панегиричар прикрива чињеницу да је и самог Максимијана Диоклецијан уздигао на власт, тврдећи да је за његов успон заслужан Јупитер, као врховно римско божанство. Навођење разлога Максимијанове абдикације у циљу испуњења плана установљеног заједно са Диоклецијаном још један је знак добре сарадње која је постојала између двојице бивших августа, али и врлине коју је Максимијан показао не желећи да погази дату реч своме савладару.⁷⁵ Међутим, опасност која прети Риму виђена је у Галерију и задатак старог августа био је да спаси свој народ и град од Галерија и његове инвазије на Италију.

⁷⁴ Исто, 186.

⁷⁵ Pan. Lat. VII 9, 2.

Поред величања Максимијана, аутор хвали и Констанција, његове врлине и ратне победе. Међутим, писац није приписао ниједну битну особину коју Константин поседује лично њему, нити заслугу за победе у борби против варвара. Све врлине које поседује као и све успехе које је постигао у почетку своје владавине, млади владар дугује своме оцу. Панегиричар тиме жели да истакне Максимијана у односу на Константина, као и уопште владавину претходних августа у односу на цезаре. Константинове квалитете и заслуге је требало умањити, како би до изражаја дошао Максимијан.

Једино што писац посебно хвали и истиче код Констанцијевог сина јесте његова зрелост у младим годинама када је прихватио титулу цезара, иако је од оца наследио звање августа. Разлог због кога је то учинио, како панегиричар тврди, јесте зато што је хтео да га звањем августа награди лично Максимијан, који је као врховни август на то имао право. Познато је да је август Галерије прихватио учешће Константина у тетрархији али са звањем цезара, не августа за кога су га извикали очеви војници у Британији. Константин се са одлуком сложио, добро просудивши да није паметно улазити у сукоб са осталим члановима владарског колегијума. Овом одлуком је обезбедио легитимитет својој власти. Истовремено је радио на јачању и учвршћивању свога положаја у трећој тетрархији.⁷⁶ На проглашење Константина за августа пре би се могло гледати као на део договора између њега и Максимијана, него на знак добре воље бившег тетрарха, како је речено у панегирику. Писац није потпуно искрен ни када представља Константина као изузетно младог владара. Рачунајући да је рођен 272. или 273. године,⁷⁷ у тренутку женидбе Фаустом је имао најмање тридесет четири или тридесет пет година. Аутор жели да направи што већу разлику у годинама између Максимијана и Константина, истичући потоњег као особу која није дорасла Максимијану и његовим годинама да бисмо могли да га поредимо са старим августом.

Поставља се поново питање зашто је и аутор панегирика VII, попут у претходно анализираним панегирицима X и XI, дао идеализовану слику односа између Максимијана и Константина. Треба истаћи да у односу на владавину претходних владара, прво дијархије, потом и тетрархије, савладарство између Константина и његовог таста онако како је представљено у панегирику VII није постојало, нити би га легитимно или званично прихватили остали цареви. Максимијан није више имао право на престо и његово уздизање је усмерено против владавине актуелних тетрарха и сасвим јасно окарактерисано као узурпација. У том смислу, пре се може говорити о савезу

⁷⁶ Ферјанчић 2013, 33.

⁷⁷ Odahl 2004, 13.

склопљеном између узурпатора и легитимног цара, него о некаквој новој диархији. Тога је био свестан и панегиричар док је састављао свој хвалоспев, те је стога политичко и родбинско повезивање Максимијана и Константина представио као ново савладарство, које треба да личи на оно какво је постојало између Диоклецијана и Максимијана, где су оба цара носила титулу августа, с једне стране, или на савладарство Максимијана и Констанција, првог као августа, а другог као њему потчињеног цезара, с друге стране. Аутор је навео много тога што квалификује Максимијана као старијег савладара, осим његових година и чињенице да је постао Константинов таст, а тиме можда и нека врста очинске фигуре за свог зета. Међутим, чињеница да је Констанцијева син владао као цезар и члан тетрархије и имао подршку војске, овом новом савладарству није дала никакво упориште у стварности, остајући у домену панегиричарове маште и лепих жеља које је аутор на један пристојан начин пожелео новој породици Херкулијевских владара.

Кроз свега три године, ситуација се драстично променила. Између таста и зета је дошло до прекида сарадње и сукоба који је окончан Максимијановом смрћу. Панегирик VI описује сукоб. Његов говор је саставио августа 310. године, у кратком временском року после узурпаторове смрти, непознати аутор који је био сведок обрачуна између таста и зета.⁷⁸ Панегиричар наводи да је Константин примио Максимијана у своје провинције, у своје армије и у своју палату када га је Илирик презриво одбио.⁷⁹ Међутим, Максимијан је покушао да организује заверу против свог зета и тиме је прекршио заклетву коју је положио.⁸⁰ Нешто слично бивши август је већ једном урадио, када је такође прекршио положену заклетву у храму Јупитера Капитолинског човеку који га је прихватио као свог брата.⁸¹ Узурпатор се попео на градске зидине, по трећи пут обукао пурпур и поново посегао за владарским престолом иако га се већ два пута одрекао. Покушао је да поткопа оданост трупа легитимном владару тетрархије тиме што их је дао поткупити наградама и даровима. Аутор тврди да су војници остали одани своме цару и узурпатор није успео да их придобије.⁸²

Сазнавши за побуну, Константин се са војском одмах упутио према Максимијану. Најпре је кренуо копненим путем према граду Кабилонуму (Шалон) на реци Саони. Даље је наставио долином Саоне до њеног ушћа у Рону, те низ реку Рону до града Арелате.⁸³ Панегиричар посебно хвали брзину којом је Константин напредо-

⁷⁸ Nixon – Saylor Rodgers 1994, 212.

⁷⁹ Pan. Lat. VI 14, 6.

⁸⁰ Pan. Lat. VI 15, 6 – 16, 1.

⁸¹ Pan. Lat. VI 15, 6.

⁸² Pan. Lat. VI 16, 1–9; 17, 4.

⁸³ Pan. Lat. VI 18, 2–4.

вао. Иако је Максимијан уништио све залихе у станицама на путевима према Арелати, војници се нису дали успорити. Жељни освете, без дана одмора марширали су према Кабилонуму, а потом и веслали низ спору Саону.⁸⁴ У међувремену Максимијан се повукао у Масилију, град на обали мора, опкољен дубоким воденим каналом и утврђен јаким зидинама са кулама. Прилаз граду је био могућ само са југа, где је постојао узак земљани прилаз.⁸⁵ По доласку пред Масилију, Константин је наредио да се град заузме на јуриш. Војници су лествама покушали да се попну на високе зидине. Међутим, лестве су биле прекратке, те су, пењући се једни преко других и стојећи на раменима својих сабораца, настојали да досегну висину зидина.⁸⁶ Ипак, цар је наредио повлачење, а као разлог за такав потез аутор наводи да је Константин донео одлуку да одложи победу да би омогућио војницима који су стали иза Максимијана да се искупе за почињену издају.⁸⁷ Панегиричар још констатује да је цар поштедео Максимијана и све његове савезнике.⁸⁸ Оправдање за неразуман потез старог августа писац види у судбини, тј. сазнању да ниједан човек неће починити грех ако му тако није предодређено, док су, с друге стране, врлине које појединац поседује заслуга богова.⁸⁹

Криза власти настала узурпацијом Максимијана и његовог сина Максенција, као и Константиновим искључењем из тетрархије, добила је на снази сукобом између самих узурпатора. Максимијан је себе сматрао старијим и главним владаром, док је син сматрао оца само саветником. Сукоб је кулминирао априла 308. године, када је Максимијан безуспешно покушао да збаци свога сина, настојећи да задобије подршку војске.⁹⁰ Трупe су остале верне Максенцију, а бивши август је морао да побегне из Рима, потраживши уточиште на двору свога зета у граду *Augusta Treverorum*.⁹¹

Сагледавши тешко стање у држави, Галерије се за помоћ обратио Диоклецијану, личности која је уживала највећи ауторитет. Бивши владар је прихватио да председава на састанку у Карнунтуму, одржаном 11. новембра 308. године.⁹² Уз Диоклецијана, присуствовали су Галерије, Максимијан и будући август Лициније.⁹³

⁸⁴ Pan. Lat. VI 16, 1; 18, 2–4.

⁸⁵ Pan. Lat. VI 18, 6 – 19, 1.

⁸⁶ Pan. Lat. VI 19, 4–6.

⁸⁷ Pan. Lat. VI 20, 1–2.

⁸⁸ Pan. Lat. VI 20, 2–4.

⁸⁹ Pan. Lat. VI 14, 3.

⁹⁰ Odahl 2004, 76; Ферјанчић 2013, 39.

⁹¹ Исто.

⁹² Odahl 2004, 77.

⁹³ Ферјанчић 2013, 42; Potter 2004, 349.

Максимијан се надао да ће убедити свог старог савладара да поново преузму власт. Међутим, Диоклецијан је одбио и уз помоћ Галерија извршио притисак на Максимијана да се поново повуче. Цезари су остали Константин и Максимин Даја, а Лицинијан Лициније је постао нови август. Максенције је проглашен за узурпатора.⁹⁴

По окончању састанка у Карнунтуму, Максимијан се вратио на двор свога зета у граду *Augusta Treverorum*. Топло примивши бившег августа, али познајући његов карактер, Константин је од таста тражио да положи заклетву верности.⁹⁵ Мисао да је искључен из тетрархијског колегијума и очајничка жеља да се опет домогне власти су преовладале код Максимијана. Искористивши заузетост свога зета учвршћивањем рајнске границе, подигао је устанак у Арелати лета 310. године и прогласио се поново августом, задобивши поверење једног дела Константинових војника.⁹⁶ Чим је добио вести о побуни, цар се са војском упутио према Арелати. Узурпатор је из Арелате прешао у Масилију, где га је Константин опколио. Војници који су подржали Максимијана променили су страну и, заробивши Максимијана, предали град Константину.⁹⁷ Убрзо после окончања побуне, током јула 310. године, Максимијан је изгубио живот. Бивши август је вероватно страдао по Константиновом налогу тако што је натеран да изврши самоубиство.⁹⁸

Панегирик VI је важан извор за опис Константиновог сукоба са Максимијаном. Писац напомиње да је Илирик презриво одбио Максимијана, мислећи на неуспех који је бивши август доживео на састанку у Карнунтуму.⁹⁹ Непрекидна варварска претња рајнском лимесу није дозвољавала Константину да се посвети јужним провинцијама Галије угроженим могућим Максенцијевим нападом. Стога, речи аутора да је Константијев син примио таста у своје провинције, армије и палату могу се протумачити тако да је осим уточишта на Константиновом двору Максимијан добио и део војске под команду. Његов задатак је био да заустави евентуални напад покренут из Италије.¹⁰⁰ Податак да је узурпатор прекршио дату заклетву говори да је Константин сумњао у Максимијанову верност и да је, пре него што му је поверио војску, заклетвом обавезао бившег владара на оданост. Међутим, жеља за влашћу је била јача од сваке заклетве и Максимијан је Константиново одсуство искористио

⁹⁴ Ферјанчић 2013, 43; Potter 2004, 349–350.

⁹⁵ Ферјанчић 2013, 44.

⁹⁶ Pohlsander 2004², 17.

⁹⁷ Odahl 2004, 80.

⁹⁸ Ферјанчић 2013, 46; О различитим верзијама Максимијанове смрти в. исто, 46–47; Nixon – Saylor Rodgers 1994, 246–247, н. 88.

⁹⁹ Исто, 238–239, н. 66.

¹⁰⁰ Ферјанчић 2013, 45.

да, како писац лепо примећује, по трећи пут обуче пурпур, рачунајући да је први пут то било када је постао Диоклецијанов савладар (285. године), а други пут 306. године, када је подржао Максенцијеву узурпацију.¹⁰¹ Максимијан се два пута одрицао пурпура, први пут када је абдицирао заједно са Диоклецијаном 305. године, а други пут на скупу у Карнунтуму 308. године.¹⁰² Панегиричар тврди и да је бивши август био склон да погази дату реч и да је то једном већ учинио, мислећи на ону о заједничкој абдикацији коју је положио Диоклецијану. Ипак, податак да су трупе остале верне Константину не треба прихватити у потпуности. Максимијан није придобио све трупе које су биле у његовој пратњи, али један део њих јесте. Потврду налазимо у панегирику VI, када аутор наглашава да Константин није желео одмах да заузме Масилију, већ је, вођен најискренијим људским осећањима, војницима дао прилику да се покају и моле за опроштај.¹⁰³ Цар је то учинио јер није имао довољно војске и његови покушаји да заузме град остали су безуспешни. Давањем прилике за покајање панегиричар „оправдава“ незгодну ситуацију у којој се август нашао.

Да је Константин брзо напредовао према Арелати, несумњиво је тачан податак. Август је намеравао да стигне што пре и угуши побуну у што краћем року, док не поприми веће размере. Било је битно одржати стабилност земље у тренутку када је опасност претила из Италије. Не треба сумњати ни у податак да је цар поштедео живот Максимијану. Тиме је желео да покаже своју милост и побожност, које треба да буду особине сваког римског владара, али је и зазирао од реакција становништа Галије, којима је Максимијан остао у најлепшем сећању из времена када је био на престолу. Ипак, Константинов страх од нове побуне, а можда и њен поновни покушај, коштао је живота старог августа. Панегирик не даје податке о Максимијановој смрти. Аутору, који је део своје каријере провео радећи на Максимијановом двору,¹⁰⁴ било је непријатно да о томе говори. За неразуман потез бившег тетрарха писац је окривио злу судбину. Више од тога у одбрану старог августа није могао да каже.

Раскидом са Максимијаном и његовом идеологијом везаном за Херкула, Константин је морао да потражи нови идеолошки ослонац владавине. Панегирик VI је значајан и као први извор у коме су изложена нова политичка схватања. Наводи се да је Константинов предак деификовани Клаудије.¹⁰⁵ Поменути владар је увео ред у др-

¹⁰¹ Pohlsander 2004², 8, 16.

¹⁰² Nixon – Saylor Rodgers 1994, 246–247, н. 76.

¹⁰³ Pan. Lat. VI 20, 1–2.

¹⁰⁴ О аутору панегирика VI детаљније: Nixon – Saylor Rodgers 1994, 211–212.

¹⁰⁵ Pan. Lat. VI 2, 2. Клаудије II Готски (268–270) прославио се у победи оствареној над Готима у близини Ниша 269. године. Детаљније: Мирковић 2003, 166–167.

жави и уништио Готе који су провалили на територију Римског царства. Пошто је и Констанције био владар, Константин је трећи владар из те династије. Од свих који деле царско достојанство, Клаудијев потомак је једини владар по рођењу.¹⁰⁶ Он није постао цар одлуком поданика, нити сплетом околности, већ даром богова, јер је наследио звање које припада његовој породици, за које се други боре целог живота.¹⁰⁷ Прича о Константиновом пореклу је готово сигурно измишљена. У изворима не постоји јединствено гледиште о степену сродства са Клаудијем Готским. Констанције је негде представљан као Клаудијев син, а негде као син Клаудијеве кћерке или брата.¹⁰⁸ Ни панегиричар није дао прецизнију одредницу, дефинишући само као крвно сродство (*avita cognatio*), које може бити преко деде или било ког мушког претка.¹⁰⁹ Разлог због кога је одабран Клаудије Готски јесте што се о њему мало тога знало, а слављен је због успеха у заустављању готског пљачкашког похода 269. године. Прича о Константиновом пореклу је настала са циљем да се покаже да Констанције син поседује наследно право на царски престо.¹¹⁰

На крају, може се закључити да панегирик VI објективније приказује однос између Максимијана и Константина него панегирик VII. Треба имати у виду да панегирик VII описује савладарство таста и зета онако како аутор замишља да треба да буде. С друге стране, ради самог Константина и стабилне владавине панегирик VI је морао реалније приказати тренутну ситуацију и детаљно описати Максимијанову неразумну побуну, да би август имао оправдање за убиство владара који је двадесет година успешно бранио Галију и њен народ од варвара. Тој сврси служи и прича о сродству са Клаудијем Готским, чиме Константин настоји да се што више дистанцира од Максимијана, његовог божанског заштитника Херкула, чије је име и сам носио, а вероватно и саме тетрархије као идеје о подели власти, тј. савладарству више царева. Ипак, са тетрархијом никад није дефинитивно раскинуо, ни у периоду када је био једини владар Римског царства, а којој се вратио на крају владавине, оставивши тројици синова царски престо.¹¹¹

¹⁰⁶ Pan. Lat. VI 2, 2–5.

¹⁰⁷ Pan. Lat. VI 3, 1–2.

¹⁰⁸ Детаљније Nixon – Saylor Rodgers 1994, 219–220, н. 6; Ферјанчић 2013, 48–49.

¹⁰⁹ Pan. Lat. VI 2, 2. Ферјанчић 2013, 48.

¹¹⁰ Исто, 49.

¹¹¹ Константин је преминуо 337. године. Престо је оставио тројици синова: Константину II (337–340), Констанцију II (337–361) и Констансу (337–350) који су у периоду од 317. године до 333. године добили титуле цезара. В. Ферјанчић 2013, 116, 182.

ИЗВОРИ

- Babić, Ivo – Belamarić, Joško и остали (ур.) (2005): *De mortibus persecutorum* / Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. Split.
- Bird, Harry W. (ed.) (1994): *Liber de Caesaribus* of Sextus Aurelius Victor. Liverpool.
- Cameron, Averil – Hall, Stuart G. (ed.) (1999): *Life of Constantine* / Eusebius. Gloucester.
- Festy, Michael (ed.) (2002): *Abrégé des Césars* / Pseudo – Aurélius Victor. Paris.
- Lieu, Samuel N. C. – Montserrat, Dominic (ed.) (2003): *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*. London and New York, 39–62.
- Nixon, Charles E. V. – Saylor Rodgers, Barbara (ed.) (1994): *In Praise of Later Roman emperors. The Panegyrici Latini*. Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- Ridley, Ronald T. (ed.) (1982): *New History* / Zosimus. Sydney.
- Watson, John Selby (ed.) (1886): *Eutropius's Abridgement of Roman History*. London, 401–505. (<http://www.forumromanum.org/literature/eutropius>).

ЛИТЕРАТУРА

- Bowman, Alan K. – Gransey, Peter – Cameron, Averil (ed.) (2007²): *The Cambridge Ancient History XII: The Crisis of Empire A. D. 193–337*. Cambridge.
- Goldsworthy, Adrian (2009): *How Rome fell*. New Hawen and London.
- Leadbetter, Bill (2009): *Galerius and the Will of Diocletian*. London and New York.
- Мирковић, Мирослава (2003): *Римска држава у доба ђринцијата и домината (27. пре Хр. – 337. н. е.): Од Августата до Констинтина*. Београд.
- Мирковић, Мирослава (2014): *Диоклецијан*. Београд.
- Nixon, Charles E. V. (1981): The “Epiphany” of the Tetrarchs? An Examination of Mamertinus’ Panegyric of 291, *Transactions of the American Philological Association* (1974–) 22, 157–166.
- Odahl, Charles Matson (2004): *Constantine and the Christian Empire*. London and New York.
- Potter, David S. (2004): *The Roman Empire at Bay AD 180–395*. London and New York.
- Pohlsander, Hans A. (2004²): *The Emperor Constantine*. London and New York.
- Ферјанчић, Снежана (2013): *Констинтин*. Београд.

Nenad Radulović
Faculty of philosophy,
Niš

ABOUT RELATIONSHIPS BETWEEN EMPERORS OF THE TETRARCHY IN LATIN PANEGYRICS

Summary

The subject of this paper are four panegyrics from collection of the XII *Panegyrici Latini* covering the period from 289 to 310. Panegyrics were created for special occasions such as celebration of the anniversary of the beginning of the ruler's reign, his birthdays, or marriage ceremony. Authors were educated rhetoricians who had acquired their reputation through teaching rhetoric in schools or serving in courts of rulers of the Tetrarchy. Since they knew the actual situation in the Empire, they were suitable to compose speeches regarding special occasions. Through analysis of panegyrics, it is possible to glimpse the relationships between emperors of the Tetrarchy, for example the relationship between Maximian and Diocletian, or Maximian and Constantine. Based on the information from panegyrics, we will try to determine whether the relationships between them were constant or whether they changed due to the political situation.

Keywords: Latin panegyrics, the Tetrarchy, Maximian, Diocletian, Constantine, rulers' relationships.

ПРОЕКТИ
PROJECTS



Милорад Стојић
Археолошки институт
Београд

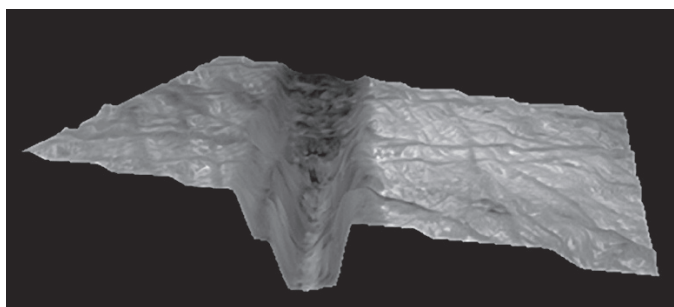
КОРЕНИ ПИТАГОРЕЈСТВА?

ДА ЛИ ЈЕ НА ЛОКАЛИТЕТУ МЕДВЕДЊАК У НЕОЛИТУ ПОСТОЈАО ОРИГИНАЛНИ ЗНАКОВНИ СИСТЕМ

Међу предметима са протостарчевачког и винчанског насеља Медведњак у Грчку (код Смедеревске Паланке у Србији) налази се и педесетак предмета од кости и неколико од камена на којима се понављају исти, углавном веома једноставни и прецизно уобличени мотиви или су они у облику зубаца односно троугластих удубљења. Како ти мотиви не доприносе естетици предмета на којима се налазе, а уз то се и понављају у истим облицима и конструкцијама, извесно је да они представљају ознаке, углавном, веома сугестивног значења. Значење појединих графема и њихових скупина могућно је релативно лако протумачити, као што су оне које изражавају трајање једне соларне године (број 12) или Месецевог циклуса (број 28). На знатном броју предмета, међутим, угравиране су ознаке које, извесно, изражавају неку бројчану вредност, али аутор овог прилога није могао да утврди на шта се ти бројеви односе.



1. Гиноморфно/зооморфна коштана фигурина
(дуга кост јелена – *Cervus elaphus*) – на чијој вентралној
страни је изведено 17 „V“ мотива односно пари косих жлебова.

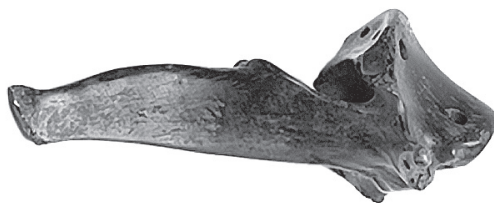


(Изглед једног жлеба под микроскопом)

2. Схематизована антропоморфна коштана (кост јелена ?) статуета; на свакој
нози је изведено по шест хоризонталних жлебова, укупно 12.



3. Лумбални пршљен срне или овце (*capriolus/ovis*) на коме је распоређено 28 жлебова.



4. Грудни пршљен срне или овце на коме се налазе три пара узаних конусних перфорација.



5. Грудни пршљен срне или овце на коме се налазе три пара перфорација, два „V“ жлеба и пет косих жлебова (18 појединачних жлебова).



6. Први вратни пршљен (*axis*) *canidae* по чијем је ободу кичменог канала изведено 12 жлебова.



7. Облутак у облику људске главе. На темену налази се 14 дужи, а са стране и на доњем делу лица три „V“ мотива.



8. Облутак у виду људске главе на коме се налазе три „V“ мотива.



9. Гиноморфна фигурина; на роговима и шакама налази се по шест „V“ и два „Г“ мотива, односно по 14 жлебова, укупно 28, а на потколеници и стопалу по један „X“ и два „Г“ мотива, укупно 12.



10. Антропоморфна (дуга кост) фигурина.



11. Групни налаз 28 правоугаоних плочица, 27 од камена и једна од кости.



12. Групни налаз (28 комада) зуба младог јелена (*Cervus elaphus*).



13. Коштани (дуга кост) амулет на коме је изведено 12 жлебова.



14. Рогата фигурина змије (?) од рога срне (*Capriolus* с.), на чијој дорсалној страни су груписане по две, три и четири дужи.



15. Амулет од зуба свиње на коме се, највероватније (због излизаности поједини жлебови су слабо видљиви), налази 28 жлебова („X“ и „V“ мотиви).



16. Предмет (дуга кост *Capriolus* с.) у виду шиваће игле на коме је ижлебљено четири „X“ мотива.



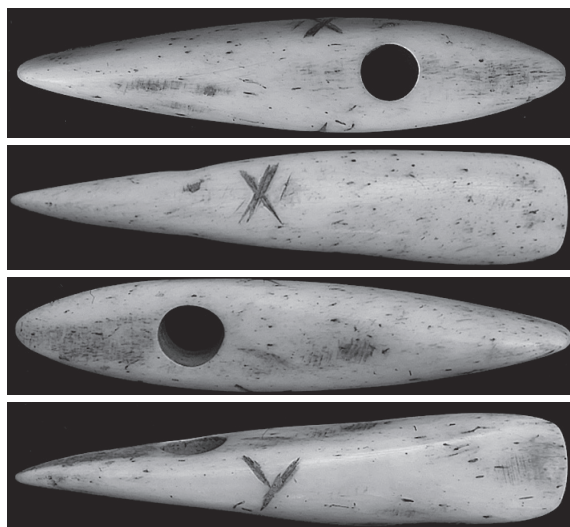
(Детаљ: изглед једног од отвора)



17. Композитна фигурина у виду корњаче од дуге кости јелена (*Cervus elaphus*); на лучном делу налази се 14 парова уреза или 28 појединачних жлебова, а на игластом делу изведено је 12 жлебова.



18. Просопоморфна – орнитоморфна наруквица украшена са 19 „V“ мотива (36 појединачних жлебова).



19. Привесак; на једној бочној страни урезан је мотив у виду слова „X“, а на супротној страни ижлебљен је мотив у виду слова „Y“.



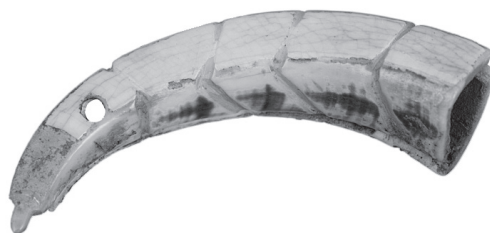
20. Коштани предмет на коме је изведено осам попречних жлебова.



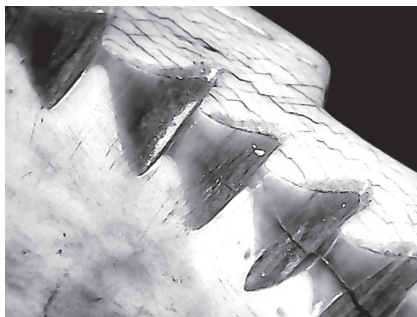
21. Коштани (дуга кост) декорисан предмет на коме се налази шест „V“ мотива, односно 12 појединачних жлебова.



22. Коштана плочица на којој се, с једне стране, налазе један попречни и шест косих жлебова, а на другој страни изведено је пет попречних и један „V“ мотив, укупно 14 жлебова.

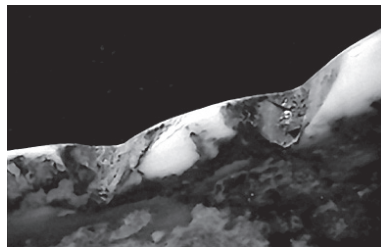


23. Предмет од кљове дивље свиње на коме су, са обе стране, изведена по четири „V“ мотива, односно 16 жлебова.



(Детаљ: изглед удубљења
под микроскопом)

24. Кљова дивљег вепра; на вентралној страни налази се 28 зареза,
а на дорсалној страни четири месечаста облика.



(Детаљ: изглед зубаца
под микроскопом)

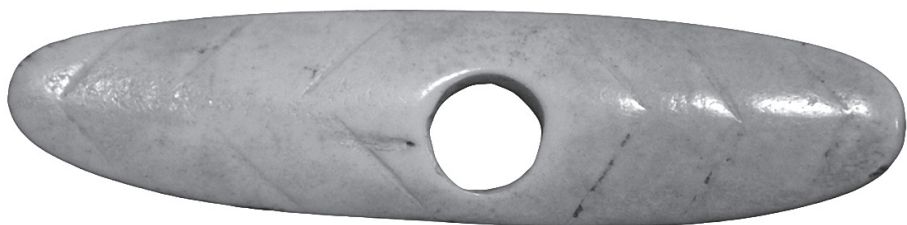
25. Предмет од зуба дивље свиње, на чијој се вентралној страни налази
12 минијатурних зубаца.



26. Предмет од бочног одбитка зуба дивљег вепра, на коме се налазе три „V“
мотива и три перфорације. Дужина: 0072 m.



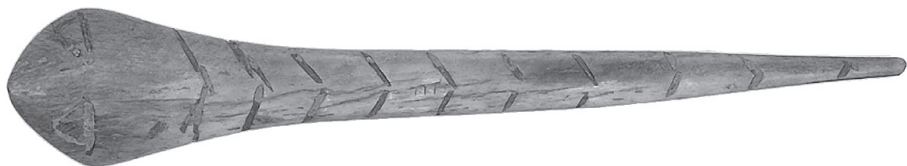
27. Предмет од одбитка зуба дивљег вепра на чијој је дорсалној страни изведено пет а на вентралној страни три перфорације. На дорсалној страни налази се 14 или 15 попречних жлебова.



28. Предмет од дуге кости јелена на коме се налази шест „V“ мотива.



29. Коштани предмет на коме су угравирана три „X“ мотива, односно 12 жлебова.



30. Игла у виду змије на којој се налази девет „V“ мотива и један коси жлеб, односно 19 жлебова.



31. Коштани предмет на чијим је обема странама урезано по шест жлебова, укупно 12.



32. Грудни пршљен на чијем се спиналном наставку (обојстрано) налази по пет косих жлебова, а на чеоном делу – два „V“ мотива.



33. Коштани привесак на коме се налази 11 кружних отвора (могућно да се пре оштећења на предмету налазило 12 отвора).



34. Коштани предмет (*metakarpus/metarsus* *Mc/Mt Бос љ.*) на коме се налазе две перфорације и 26 минијатурних удубљења (укупно 28).

КОРЕНИ ПИТАГОРЕЈСТВА¹

Свакако да се улога предмета од кости и камена са локалитета Медведњак, на којима су приказани циклуси Сунца и Месеца, као и, очигледно, бројчане ознаке на извесном броју коштаних фигури-на и предмета, не своди само на њихову намену у мерењу протока времена. Наиме, извесно је да су ти предмети, осим мерења времена у години и утврђивања термина празника и специфичних појава на небу, служили да означе бит одређених процеса, укључујући ту и животне; да им нагласе суштину, представе идентитет и укажу на њихову улогу у живој природи. Месечев процес од 28 дана и женин плодносни циклус истог трајања, Месечев раст у првој половини свог циклуса и опадање у другој, не само да су слика развоја човека и живе природе већ су за становнике неолитског Медведњака били убедљив доказ о истој таквој, живој природи првог Земљиног суседа. Несумњиво, то сазнање пресудно је утицало да се на Месец (и Сунце) не гледа само као на небеско тело већ као на живо божанство које реплицира живот на Земљи. Дакле, вероватно је одлучујући моменат у деификацији Сунца и Месеца имало управо то сазнање о истој природи живог света на Земљи и његовој зависности од животне природе Земљиних небеских суседа.

Прецизно уобличене ознаке на костима и камену, несумњивог математичког значења, које се понављају на већем броју предмета, указују на постојање договорених, конвенционалних знакова за изражавање аритметичких вредности, и то: једна дуж **I** = број 1, две дужи у виду **>** = број 2, знак **→** = број 3 и знак **><** = број 4, знак **XI** = број 5, знак **>>>** = број 6, знак **>>>>** = број 10, знак **oooooooooooo** = број 11, знак **<<<>>** или **>>>>** **<** = број 12. Очито је да основна јединица **I** у свим тим записима има вредност броја (један). На знатном броју предмета бројчани низ исказан је одређеним бројем знакова у виду једне дужи (**I**) или ознака од груписаних дужи (**II**, **III**, **III**). Тамо где је било потребе да се рационалише расположивом површином или да се олакша успостављање одређених корелација, коришћени су сви поменути облици нумеричких знакова. На поједи-

¹ Аристотел: „...пре њих (Леукип и Демокрит) појавили су се питагорејци, први који су почели да се баве математиком и да је унапређују. Имајући на уму да су у њој васпитани, почели су сматрати да су њена прапочела (истовремено) и начела (свих) ствари на свету. ... чинило им се да уочавају у бројевима, више него у ватри, земљи и води, многе сличности с битком и са оним што постаје. ... један однос бројева (је) праведност, други је душа и разум.... у бројевима су видели односе и законе хармоније. Учинио им се да и остале ствари, с обзиром на своју природу, постадоше сличне бројевима, али да су бројеви први (принципи) целе природе, сматрали су да су елементи бројева (истовремено) делови свега и да је читав свемир хармонија и број“, *Метифизика*, I 5,985 623.

ним предметима (од зуба дивљег вепра) бројчане ознаке изведене су правилним троугластим удубљењима или зупцима, и то: број 12 = , а број 28 = .

ТАБЕЛАРНИ ПРИКАЗ ОЗНАКА НА КОШТАНИМ ПРЕДМЕТИМА

[illegible]

Карактеристично је да је на највећем броју предмета представљен збир ознака од 28 и (или) 12 јединица, што одговара броју дана Месечевог (28), односно броју месеци Сунчевог циклуса (12). Занимљиво, на појединим коштаним предметима урезано је 40 јединица или приближно 40 (број дана). Тај број, најчешће, доводи се у везу са дубоко укоревљеним веровањем о броју дана током којих душа покојника трага за вечним одредиштем или о броју дана потребним за опоравак мајке и детета после порођаја.

Очигледно је да су ти знакови коришћени за приказивање помених циклуса, али и за мерење времена, односно за календар. На

пример, 12 дужи на статуети змије означава трајање сунчеве године а, истовремено, указује да управо тај гмизавац – амблем Сунца – симболише годишњи циклус те звезде. Већи или мањи низ знакова I на коштаним предметима од наведених могућно је да приказује одређене временски интервал или пак извесну квантитативну вредност.

Према томе, може се закључити да је на Медведњаку функционисао конвенционални аритметички систем, који се састојао од наведена четири веома упечатљива графичка знака. Већа бројчана вредност („цифра“) и кумулативни збир могли су се исказивати (природном) одређеном животињском кошћу или специфичном врстом предмета; на пример број 28 колико има дана у Месечевом циклусу приказиван је пршљеновима одређене животиње и зубима дивље свиње, збиром помињаних графичких ознака, али, извесно, и истим тим врстама костију без ознака. Исто је и са бројем 12 и трајањем Сунчевог годишњег циклуса. За те потребе, вероватно, подједнако су били важни изглед зуба и пршљена, њихова конфигурација, и врста животиње од које потичу.

Иако је очигледно да је на Медведњаку функционисао један специфичан бројчани систем, нема потврде да је он коришћен и на другим неолитским локалитетима.² Овај оригинални нумерички систем, очигледно, није настао из потребе да би се приказала нека пука профана квантитативна вредност већ сазнања о природи, трајању и току одређених универзалних процеса, као што су циклуси Месеца и Сунца и њиховог реалног и изведеног значаја за опстанак живог света. Имајући на уму предочене чињенице, овај систем функционисао је, вероватно, само у духовној сфери становника на Медведњаку, и то, извесно, у оквиру свештеничког staleжа. Тај систем показује да је конвенционални систем бележења настао из потребе да се утврди трајање оних процеса који су, према тадашњем веровању, били пресудни за обнову живота. Имајући на уму хронологију ових коштаних предмета, проистиче да је најстарији конвенционални систем графичког споразумевања у оквирима неолитске културе настао у VI миленијума пре н. е. (могућно и пред крај VII миленијума),

² Такви мотиви спорадично су регистровани на керамици са више винчанских налазишта, али се не зна шта су они изражавали. Марцо Мерлини је систематизовао знатан број знакова који се налазе, искључиво, на керамици из неолита и бакарног доба југоисточне Европе и разврстао их је на више група. Међу апстрактним Роот-знацима налазе се и они у виду слова „V“, ознаке од два, три и четири „V“ мотива један у другоме као, ознаке у облику „V“ мотива са симетралом, знаке у облику слова „X“, као и могуће нумеричке ознаке: Мерлини, М., 2009. За разлику од ознака на костима из Медведњака, знакови са керамике које даје Мерлини су неупоредиво разноврснији и непрецизније извадени. Управо због тога, чини се да се они не могу сматрати кодификованим ознакама ширег значаја било које врсте, већ су, према свему судећи, у питању *ad hoc* ознаке.

али да је функционисао само на једном, али, очигледно, изузетно значајном насељу протостарчевачке и винчанске културе.

Дакле, предмети на којима се налази календарски приказ одражавају аритметички поступак; знакови су сврстани према одређеним правилима, систему, а њихова графика веома прецизно и недвосмислено одсликава бројчану вредност. У питању су предмети на којима се налази комплексна информација пренета на кост коју је релативно једноставно протумачити на основу недвосмислених графема. Извесно је да су ти знакови имали и свој звучни, фонетски израз у језику. Према томе, може се говорити о постојању одређеног графичког система који је током неолита коришћен у култно-астрономске (календарске) сврхе. Без обзира на то што је употребљаван веома ограничено и што га је, вероватно, користио само сталеж који се бринуо о култу, ипак се чини да се, у извесној мери, може говорити о покушају стварања графичког система који се карактерише као „претписмо“.³ Графички, формално посматрано, нумерички знакови (I, V и X) са костију из Медведњака веома подсећају на римске бројеве; очигледно је да су се творци бројчаних ознака из Медведњака из VI миленијума пре н. е. и изумитељи бројева из града Рима, пет миленијума касније, водили истом логиком визуелног приказивања нумеричких вредности.⁴ Град Рим проширио је свој систем на цело царство које је створио, а није познато да ли је ауторитет средишта из Медведњака био довољно јак да своју аритметику наметне ма ком другом неолитском насељу.

Занимљиво, ознаке које су изражавале бројчане вредности постоје на бројним бронзаним срповима из приближно 1200. године пре н. е. са севера средње Европе, од којих су поједине морфолошки сличне ознакама са више хиљада година старијих предмета из Медведњака.⁵ Имајући на уму поменуте предмете из палеолита, извесно је да су аутентични бројчани системи постојали у знатном броју праисторијских периода.

Ови примери са костију из Медведњака указују да су аритметика, претписмо и протописмо уопште, могли настати из култно-астрономских разлога. Није искључена могућност да су постојали и облици означавања количине за различите производе и сировине

³ Да би се подигли на ниво конвенционалности, и као такви били прихваћени у целој заједници, ти знакови морали су се прецизно графички уобличити и, несумњиво, прогласити светим инструментима.

⁴ Занимљиво, са палеолитског локалитета Сен Жермен ла Ривер (Saint-Germain La-Rivière) је педесетак перфорираних животињских зуба на којима су урезани мотиви, донекле слични онима са Медведњака, који вероватно имају одређено бројчано и симболичко значење: Müller-Karpe, H., 1966, Tafel 131/E и цитирана литература.

⁵ Sommerfeld, Ch., 2005, 118–123.

поготово у оквирима млађенеолитске културе, али то је чињено, највероватније, индивидуално, *ad hoc*, на шта указује приближно 1000 до сада регистрованих, углавном појединачних ознака на керамици са свих винчанских локалитета које нису графички уобличене нити су се могле уклопити у одређени систем.

Ако се имају на уму карактеристике изузетно бројне културне пластике и других атрактивних предмета од три врсте материјала (керамике, кости и камена) протостарчевачке и винчанске културе, извесно је да се на локалитету Медведњак у Грцу налазило верско средиште које је функционисало током целог неолита.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Aristotel, *Metafizika I, Grčka filozofija*³, priredio Branko Bošnjak, *Hrestomatija I*, 159, Zagreb 1982.
- Merlini, M., 2009, A inquiry into clues od Literacy Neolithic and Copper Age Southeasern Europe, *Acta Terrae Septemcastrensis*, VIII, ed. Sabin Adrian Luca, Sibiu, 90–167.
- Müller-Karpe, H., 1966, *Handbuch der Vorieschichte*, Band I, Altsteinzeit, München.
- Sommerfeld, Ch., 2005, Handel mit den Göttern – das Hortphänomen im Nördlichen Mitteleuropa, in *Der geschmiedete Himmel*, bay Harald Meller, *Theiss*, Halle (Saale), 118–123.

Milorad Stojić

Institute of Archaeology
Beograd

ROOTS OF PYTHAGOREISM?

Summary

In this paper the author investigates if it is possible to consider the neolithic material from the site Medvednjak near Smederevska Palanka in Serbia as an original sign system on objects of bone and stone. He underlines that motifs on these objects do not enhance their aesthetic view but express a numeric value. He starts from a premise that they mark a duration of the solar year (number 12) or lunar cycle (number 28). The inspiration for this he found in the citation by Aristotheles (*Metaphysics I* 5, 985 b23) about the earliest appearance of Pythagoreans who believed that all things are similar to numbers.

Systematizing these graphic signs on pottery, animal bones and on stones the author surmises that their origin could lie in cult-astronomic reasons on the site Medvednjak in Grcac, which was very probably a religious center of neolithic protostarcevo and vinca cultures.

Мира Ружић

Филозофски факултет
Универзитет у Београду

О НЕКИМ ПРЕДСТАВАМА ГУШТЕРА, ПУЖА И МИША У АНТИЦИ*

АПСТРАКТ: Тумачећи античке споменике, понекад занемаримо оно што је скривено и често ненаглашено, а што у себи може да носи поруку предака. Такав је случај са представама три животиње – гуштера, пужа и миша, које прикривене и са симболичном поруком могу да се пронађу у делима примењене уметности и сликарства антике али и каснијих епоха. Природа и начин понашања гуштера одувек су били инспирација за различите митове и легенде. Он репрезентује мудрост и добру срећу и најчешће се повезује са Аполоном и Сераписом. Као биће које спава током зиме, у римским веровањима симболизује и смрт и нови живот па је зато присутан у сепулкралној иконографији. Пуж је животињица која свуда са собом носи своју кућицу која и сама, по свом облику, има својеврсну симболику. Иако нам је познатији као намирница коју су волели и Грци и Римљани, његове представе у антици имају и апотропејску улогу. Миш је најпознатији као света животиња Аполона Сминтеја, иако његове представе у антици могу да се повезу са богињом Атином али и са Церером. Све три животиње повезује то што су њихове представе у антици биле део фунерарне иконографије.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: антика, пуж, гуштер, миш, Аполон, Атина, Церера.

Тумачећи античке споменике, засењени уобичајеним симболима којима ти споменици обилују, понекад занемаримо оно што је на њима скривено и често ненаглашено, а што у себи може да

* Текст др Мира Ружић, *О неким представама гуштера, пужа и миша*, настао је крајем 2016. године. Инспирисана *каменим благом* Муниципија С..., коме је посветила последњу деценију своје плодне каријере, изнедрила је неколико текстова посвећених античким култовима и иконографији на источном рубу провинције Далмације. Овај постхумни текст прерано изгубљене колегинице из њене оставштине приредиле су Ј. Цвијетић и В. Манојловић Николић.

носи поруку предака. Такав је случај са представама три животиње – гуштера, пужа и миша, које прикривене и са симболичном поруком, могу да се пронађу у делима примењене уметности и сликарства антике али и каснијих епоха. Повод за овај рад биле су моје личне симпатије према једном споменику из Муниципијума С... (данашње село Комини код Пљеваља) који сам имала срећу да истражујем током три године веома лепе сарадње са тадашњим директором Завичајног музеја у Пљевљима, етнологом Ристом Мањојловићем (1959–2014).¹ У том послу имала сам част да наследим свог наставника, професорку Александрину Цермановић Кузмановић (1928–2001), која је више од 10 година посветила истраживању овог налазишта.

Животињице о којима је реч припадају потпуно различитим класама: гуштер гмизавцима, пуж мекушцима, а миш сисарима. Па ипак, повезују их необичности у начину живота: фасцинантна је способност гуштера да регенерише неке делове свог тела; пужу његов спољни скелет чини и кућицу у коју може увек да се сакрије и коју увек носи са собом, односно на себи; мишја јазбина је увек пребогата, како би професор Александар Јовановић (1947–2009) рекао, берићетна – пуна хране и небројеног потомства. Иако повезане са различитим божанствима богатог римског пантеона, све три животиње повезује и то што су током римске доминације биле део фунерарне иконографије.

*

Природа и начин понашања гуштера (*lacertus*) били су инспирација за различите митове и легенде, пре свега оних који су у вези са Сунцем. Многи од њих су из Египта, преко Грчке, пренети и у римске легенде. У том смислу интересантне су представе гуштера



Слика 1

на протокоринтским вазама које су настале средином 7. века пре н.е. Реч је о арибалосима који су откривени у Теби, а сада се чувају у Музеју финих уметности у Бостону.² У централној зони посуде насликана је митолошка борба Химере и Белерофонта (сл. 1).

¹ М. Ружић, *Комини (Municipium S...)* у свейду нових истраживања, Гласник Завичајног музеја 8–9, Пљеваља 2013, 27–46.

² J. Hurwit, *Lizards, Lions, and The Uncanny in Early Greek Art*, *Hesperia* 75, *Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Athens 2006, 121–122, Fig. 1.

У међупростору, фланкираном Химером и Пегазом са Белерофонтом на леђима, представљена је мала птица која стреми на доле и гуштер који се пење нагоре. Начин на који је гуштер приказан показује да је тај мотив преузет са египатских рељефа Средњег и Новог царства, односно блискоисточних рељефа из истог периода. Ако се повежу са главном темом (борба Химере и Белерофонта на Пегазу), јасно је да обе животиње насликане у међупростору – птица и гуштер, нису ту случајно. Оне у ствари, у скраћеној форми, пресликавају главну тему: борбу између за земљу везаног гуштера (Химера) и за ваздух везане птице (Белерофонт на Пегазу). Својим односом оне потврђују исход ове борбе: рептили не нападају птице, али су птице смртни непријатељи рептила. На исти начин гуштер је представљен на Кикладском питосу датованом у 7. век пре н.е., на чијем је врату рељеф са представом Персеја који убија Медузу (сл. 2).³ Изнад леђа необичног тела Медузе је гуштер који наглашава пораз и земаљски аспект чудовишта.⁴ У контексту грчке уметности ране епохе треба свакако поменути и тзв. Лаконске пехаре. На једном од њих, откривеном у Лавинијуму (*Pratica di Mare*), сликар Наукратис представио је банкет (сл. 3).⁵ Међу разноврсним учесницима, назначена је важност гуштера који је смештен између брадатих лица две централне фигуре, изнад чијих глава лете птице, односно душе покојника и демони.



Слика 2

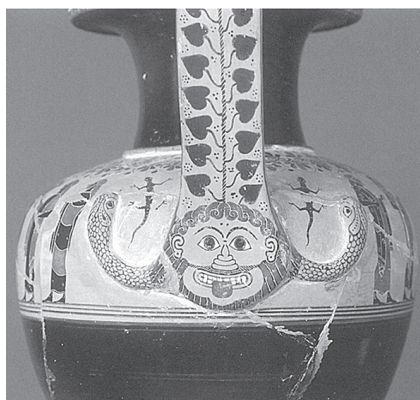


Слика 3

³ J. Hurwit, *Lizards, Lions, and The Uncanny in Early Greek Art*, 123–124, Fig. 4.

⁴ О сличним представама Медузе крајем 8. и почетком 7. века, али и током 6. века пре н.е. в.: J. Boardman, *Archaic Greek Gems*, Evanston 1968, 27–2, Pl. II; Isti, *Early Greek Vase Painting: 11th–6th Centuries B.C.*, New York 1998, 86, Fig. 174.

⁵ J. Hurwit, *Lizards, Lions, and The Uncanny in Early Greek Art*, 127–128, Fig. 8.



Слика 4



1



2

Слика 5

Ова сцена би могла да се протумачи и као сцена посмртног банкета у којој гуштер има улогу заштитника. Низ посуда из касноархајског периода потврђује да се гуштер, заједно са змијом, појављује у сценама у којима су приказани хероји које ће прогутати земља и који ће потом постати пророчка хтонска божанства (нпр. Амфијарај). Такву апотропејску улогу гуштер има и касније, на атичкој црнофигуралној амфори из Лувра датованој у 540–530. годину пре н.е. (сл. 4).⁶ Ту се два гуштера појављују у оквиру змијских увојака Медузе, смештене у корену дршке посуде украшене врежом. Пасторализам слике овде је нарушен појавом змија и гуштера, што је вековима касније преузето у римској уметности – на чувеном споменику Августу (*Ara Pacis*) где ове две животиње упозоравају да опасности и претње постоје чак и у Августовском рају.⁷

Гуштер репрезентује и мудрост и добру срећу и најчешће се повезује са Аполоном и Сераписом. Аполон је још током класичног периода грчке културе био познат као бог лепоте и светлости, али не оне елементарне, физичке, већ духовне коју репрезентује и порука на храму у Делфима – *ујо-знај самог себе*. Представе гуштера које се понекад могу наћи на керамичким или бронзаним лампама римског периода могу се повезати

⁶ О апотропејској природи гуштера в.: C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, 69–71.

⁷ J. Hurwit, *Lizards, Lions, and The Uncanny in Early Greek Art*, 130–131, Fig. 10.

са скраћеном иконографском сликом Аполона Феба, а такве лампе биле су углавном вотивни дарови храмовима посвећени вероватно баш овом божанству (сл. 5/1, 2).⁸

Неке представе гуштера су још током антике изазивале недоумице као што је, на пример, његова улога у познатој Праксителовој композицији Аполона Сауроктона (сл. 6/1).⁹ Према Плинијевом опису, она представља младолико божанство које стрелом намерава да улови, односно убије гуштера који се пење ка њему.¹⁰ Супротно, Марцијалови стихови који описују исто дело, више наводе на то да Аполон жели да се поигра са њим, алудирајући притом на брзину и изненадне покрете гуштера.¹¹ Такав позитивни однос између њих поједини аутори тумаче кроз однос дечака-божанства, који је симбол долазећег пролећа, према гуштеру коме као пријатељ помаже да се разбуди после зимског сна.¹² Слава и популарност овог Праксителовог рада јасно су илустроване и бројношћу римских копија овог дела.¹³ То исто потврђују и бројне представе на новцу и гемама, пре свега римског царског периода.¹⁴ Аполон Сауроктон карактеристичан је за ковницу у Никополису и то за новац искован углавном у време Антонина и Севера, а ређе за време потоњих царева (сл. 6/5, 6). За исти период везују се и бројне геме са представом овог чувеног Праксителовог дела (сл. 6/2, 3, 4). Очигледно је слава Аполона Сауроктона, код римских љубитеља уметнина, нагло порасла тек пошто је Плиније са сигурношћу приписао ту скулптуру тада већ чувеном грчком вајару. Интересантно је да се у време Републике Аполон често појављује на новцу, на пример оном кованом у Риму 67. године пре н.е., али на другачији начин – као неумољиви јахач који ће победити Питона. На тим монетама гуштер се јавља на аверсу, иза Аполоновог лика (сл. 6/7) или на реверсу, изнад јахача (сл. 6/8).¹⁵

⁸ D. M. Bailey, *Catalogue of the Lamps in the British Museum*, London 1975, Q1246.

⁹ Овај изузетни Праксителов рад, настао око 350–340. године пре н.е., није сачуван. Познате су три римске копије овог дела: мермерна копија у Ватиканском музеју, такође мермерна, изложена је у Лувру, док је трећа бронзана фигурина данас у Вили Албани у Риму.

¹⁰ Plinius, *NH* XXXIV, 69–70.

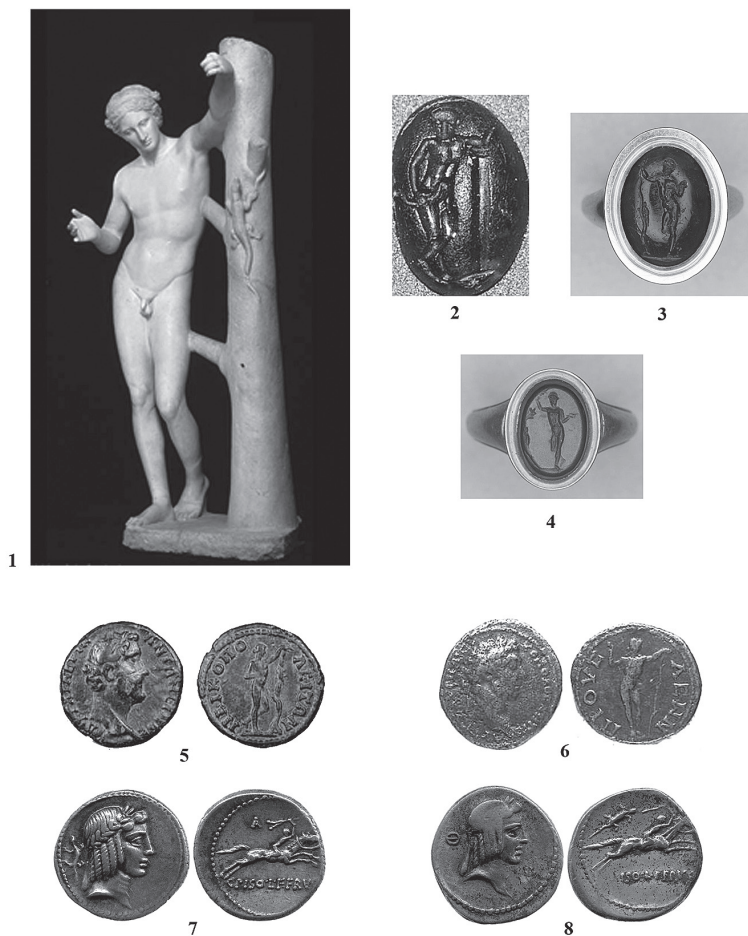
¹¹ Martial 14, 172.

¹² R. Preissshofen, *Der Apollon Sauroktonos des Praxiteles*, *Antike Plastik* 28, München 2003, 41–115.

¹³ Музеј уметности у Кливленду је 2013. године објавио да је дошао у посед једине монументалне бронзане фигуре Аполона Сауроктона. Кустос античке грчке и римске збирке М. Бенет сматра да је скулптура израђена за светилиште Аполона Питијског у Делфима: M. Bennett, *Apollo the Python-Slayer*, *Cliveland Art*, The Cliveland Art Museum, September/October 2013, 8–9.

¹⁴ D. Plantzos, *Praxiteles, the Sauroctonus, and the Roman gem cutter*, *Antike Kunst* 54, Basel 2011, 49–61.

¹⁵ M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974, 361/1c; H. A. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, Vol. I, London 1970, 467, No. 3803.



Слика 6

Касније, 64. године пре н.е., у Риму се опет кују монете на којима је на аверсу, иза лика, приказан гуштер, али са другим божанствима, Јуноном Соспитом (сл. 7/4) и Минервом/Просерпином (сл. 7/5).¹⁶

Недоумице у вези са Аполоном Сауроктоном присутне су и данас међу научницима. По многим ауторима, окрутни придев који иде уз име божанства треба интерпретирати или као симболичну представу мита о убиству Питона (где гуштер симболизује неман), или као одраз иконографске слике Аполона као исцелитеља – оног који уништава кугу изазвану најездом мишева и пацова (*smintheus*)

¹⁶ М. Н. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Nos.: 412/1; 405/3b. На свим монетама Републике гуштер представља тзв. контролну ознаку ковања.

или скакаваца (*parnopios*). Та апотропејска црта Аполона често је повезана са разним магијским веровањима која нису била увек одраз званичне религије, већ део фолклора и интима античког човека. Симболе ових веровања често је носио уз себе ради заштите, нарочито геме уметнуте у прстење, наушнице или привеске. Понекад су то биле поједностављене иконографске слике Аполона заштитника и исцелитеља, као што је гема са представом гуштера (сл. 7/1), или она са представом гуштера и скакавца који фланкирају клип кукуруза у којој препознајемо један од његових епитета – *parnopios* (сл. 7/2).¹⁷



1



2



3



4



5



Слика 7

Поред Аполона, гуштер се појављује и уз нека друга божанства, на пример Диониса и Орфеја. Представа божанства које држи гуштера на узици појављује се на једном изузетно лепом мозаику из Туниса. Реч је о Дионису (римском Баху), судећи по богатој флоралној декорацији и низу животиња које га окружују и учествују као пратња у његовим свечаностима (сл. 8/1).¹⁸ Божанство природе које и само сваке године умире и поново се рађа, покреће вегетацију да се сваке године обнавља. Зато су неки елементи његове иконографске слике скоро неизбежни у фунерарном контексту; бршљан, винова лоза и њени плодови изузетно су бројни на римским надгробним споменицима. Гуштер представљен на римском мозаику из Туниса управо на симболичан начин указује на тамну страну Диониса. Биће које се везује

¹⁷ H. B. Walters, *Catalogue of Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan and Roman in the British Museum*, London 1926, Nos. 2531, 2547.

¹⁸ Мозаик се налази у Националном музеју Бардо и потиче из касноантичког периода (крај 3. – почетак 4. века). Интересантан је ореол који се види иза Дионисове главе.

за земљу, из ње излази и у њу одлази, које се у пролеће буди, јасно алудира на двојност коју Дионис поседује. Интересантна је још једна представа Диониса у којој гуштер има исту симболичну улогу. Реч је о илустрацији месеца септембра у познатом Филокалсовом календару из 354. године. Цртеж заснован на илустрацијама месеци, показује радост септембра у коме дозрева грожђе, врши се берба и прави се вино. Све то је под патронатом Диониса који десном руком држи на узици гуштера и гледа у њега (сл. 8/2).¹⁹ Гуштер нас симболично подсећа на крај лета и почетак периода када вегетација вене, па и он сам бежи у недра земље. Слично је и са Орфејем. На изузетно лепом мозаику из Спарте, датованом у римски царски период, представљен је најчувенији митски певач како седи држећи у левој руци лиру (сл. 8/3).²⁰ Његова песма била је чудотворна и имала је моћ да привлачи животиње.²¹ На мозаику из Спарте, поред разних птица и дивљих животиња, подно његових ногу су змија са десне стране и гуштер са леве. Обе ове животиње повезане су са земљом у којој проводе хладне дане, да би са топлим сунцем из ње поново изашле. Управо зато оне подсећају на чувени Орфејев силазак у Подземље.

Најзанимљивије, али и најзагонетније су геме са грило представама, као што је примерак из Британског музеја: представљена фигура има главу састављену од две људске главе (Јанус), тело које чини људско лице на овнујској глави и птичије ноге; у устима овна је клип кукуруза, а на земљи гуштер (сл. 7/3).²² Представа овнујске главе повезује ову иконографску слику са још једним божанством чији је један од симбола гуштер, а то је Сабазије. Син Зевса и Персефоне приказиван је у фригијској одећи, најчешће са шишарком у руци и ногом на овнујској глави, а придодати су му и очеви атрибути – орао и муња. Овај оргијастички култ стекао је велику популарност током 2–3. века, када су му често дароване тзв. Сабазијеве руке – шаке од бронзе са згрченим малим и домалим прстом у гесту благосиљања. Прсти су украшавани низом симбола као што су шишарка, змија, жаба, корњача, петао и, наравно, гуштер.²³ У оквиру Сабазијеве скраћене култне слике могли бисмо посматрати декорацију надгробног споменика Гаја Корнелија Магна из Злокућана:

¹⁹ M. R. Salzman, *On the Roman Time. The Codex – Calendar of 354 and Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, 64, 103–106, Figs. 48–49.

²⁰ Мозаик се налази у Археолошком музеју у Спарти.

²¹ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ђрчке и римске митологије*, Београд 1987, 310–311.

²² H. B. Walters, *Catalogue of Engraved Gems and Cameos, Greek*, No. 2578.

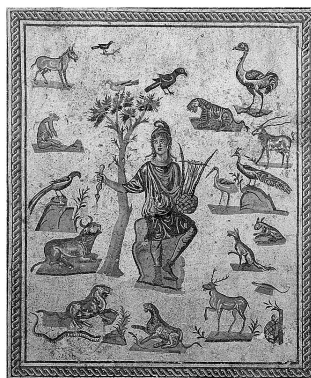
²³ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ђрчке и римске митологије*, 375.



1



2



3

Слика 8

Тита Коминија Севера из Сирмијума. Како то показује фронтална представа на сандучићу за пепео ослобођенице Випсаније Таласо, Сабазијев култ је у Риму поштован још средином 1. века.

Као биће које спава током зиме, у римским веровањима гуштер симболизује и смрт и нови живот па је зато присутан и у сепулкралној иконографији. На два надгробна споменика из Пуле у богату флоралну декорацију, поред птица које кљуцају грожђе, птица у гнезду и лабудова, укомпонован је и гуштер. Ови споменици датовани су у средину и другу половину 1. века. Сматра се да су ови елементи преузети из богатог декоративног опуса Аре Пацис, а у Риму су чак и урне понекад имале ову врсту представа. У фунерарном контексту гуштер се повезује и са Еросом, пре свега у скулптури. Иако свој узор има у хеленистичким делима, тзв. *Ерос који сјава*, стекао је велику популарност тек у римском периоду. Поред уобичајених атрибута који Ероса повезују са Херкулом (стреле и тоболац, батина, лавља кожа), могу се јавити и махуне мака које упућују на везу са Сомнусом, персонификацијом сна. Неизоставан у композицији је гуштер, али о његовој симболици не постоји јединствен став. И док једни сматрају да је симбол детињства позивајући

богат флорални орнамент сачињен је од биљака различитих сезона и поднебља и указује на смену годишњих доба и идеју повратка. У њега су уткане минијатурне главе бика и овна, гуштер, можда медвед, делфин и корњача. Ове животиње нису атрибути ниједног главног божанства из римског пантеона и, по мишљењу професора Александра Јовановића, симболично представљају ступњеве промена које душа пролази на путу ка оностраном, као и слични симболи на надгробном ципусу

се на античке изворе који помињу гуштере као дечије мезимце, други му дају много дубљи смисао повезан са тугом родитеља за изгубљеним дететом. Ова необична животиња која увек трага за сунцем појављује се у иконографским сликама још неких римских божанстава: Сераписа, Јуноне Соспите (спаситељке) и Минерве.

*

У радовима који се баве представама животиња у античком периоду пуж је неправедно запостављен, премда интересантан из више разлога. То је животињица која свуда са собом носи своју кућицу која и сама, по свом облику, има својеврсну симболику. И данас нам је најпознатији као намирница коју су волели и Грци и Римљани. По Апицијевом рецепту, пужеве прво треба прочистити тако што се држе неколико дана у млеку све док се не смање да могу сами да испадну из кућице; затим их можете пржити и служити са различитим сосовима.²⁴ Његове речи потврђују и мозаици са представама пужа, попут оног из Аквилеје на коме су представљени пужеви у здели, или из Рима на коме је представљен под са отпацима после једне гозбе. Као и током антике, и данас је посебно цењена посланица тзв. бели кавијар, односно пужева икра, познат и као Афродитине перле.

Варон и Плиније Старији сведоче о томе да су имућнији људи јели доста пужева који долазе са фарми на којима су храњени кукурузним брашном и биљем. Ове фарме су настале средином 1. века пре н.е. Таква је и фарма Квинта Фулвија Липина која је увозила пужеве из свих познатих делова света. Да би задовољио своје богате клијенте, успоставио је редовну скелу која је у Рим довозила свежу робу са Сардиније, Сицилије, Каприја, шпанске обале и северне Африке. У својој кући у Тарквинији, Липин је имао бројна узгајалишта у којима је држао различите врсте пужева који су захтевали и различит третман.²⁵

Антички уметници и занатлије, задовољавајући укусе својих послодаваца, често су у својим делима представљали идиличне сцене природе у којима је понекад присутан пуж (сл. 9).²⁶ Осврнућемо се и на улепшавање римских дама. У стиховима своје *Умешности лейоше* Овидије даје најбоље сачувани опис женске лепоте у Риму: жена мора бити бледа у лицу, румена у образима, црних очију и без неприродних мириса. Зато су да би заруменеле образе користиле

²⁴ Apicius, *De Re Coquinaria* VII, 16.

²⁵ J. M. C. Toynbee, *Animals in the Roman Life and Art*, New York 1982, 215.

²⁶ The British Museum in London, Inv. No. 1923, 0401.968.

латице мака па чак и крокодилски измет, а да би прекриле нежељене пеге од сунца користиле пепео од пужева.²⁷

Представе пужа на гемама из римског периода показују да су пужеви имали и апотропејску и магијску улогу. Било је доста тешко наћи симболику и повезати га са још неким божанством, осим са Амором/Еросом, односно Купидоном. Син Венере и Марса био је заштитник еротске љубави, жеље, привлачности и осећања. Један од његових симбола биле су стреле, и то две врсте: једне са оштрим златним врхом и друге са тупим оловним врхом. Особа погођена стрелом са златним врхом почиње да осећа неконтролисану жељу, док она погођена стрелом са оловним врхом жели да побегне. Што се тиче осећаја неконтролисане жеље, треба рећи да су пужеви хермафродити и да у њиховом вишесатном полном чину важну улогу имају тзв. љубавне или Купидонове стреле, кречњачке формације покривене неком врстом слози са мушким хормонима. Ова појава је позната још од ренесансе, па нису неуобичајене ликовне представе Купидона у којима учествује и пуж (сл. 10).²⁸

Професор Роналд Чејс, биолог, указује на могућност да је мит о Купидоновим стрелама заснован на раној опсервацији ове појаве од стране античких научника. Ову везу потврђује и гема са два Ероса између којих је пуж. Повезаност ове мале



Слика 9



Слика 10

²⁷ Ovidius, *Medicamina Faciei Femineae*; P. Green, *Ars Gratia Cultus: Ovid as Beautician*, *American Journal of Philology* 100(3), 390–391.

²⁸ The British Museum in London, Inv. No. 1851, 1213.118.

животиње са Еросом и љубављу показује и једно љубавно гатање које и данас постоји у Тоскани: да би се одредило да ли је вољени „онај прави“, треба узети баштенског пужа и посуду са доста бршљановог и виновог лишћа. Посуду поставити на дрво као кишобран и у њу ставити два портрета, мушки и женски, па све покрити белим платном. Испод платна треба ставити пужа и оставити га три дана уз одговарајућа бајања. Ако је пуж отишао ка женском портрету, мушкарац је неверан и није онај прави. У том, магијском смислу могли бисмо сагледати представе пужа на гемама као скраћену слику Купидона. Компликованије, али доста честе су његове представе са птицом, где би птица представљала ваздушни елемент, а пуж земаљски терестијални (сл. 11).²⁹ Најтеже је објаснити грило представе, понекад и комичне (сл. 12),³⁰ као што су оне где слон излази из пужеве кућице. Поједини археолошки налази вероватно представљају одраз античког мита о Купидону и Психи. Глас о лепоти Психе претио је да угрози и саму Венеру па је она послала Купидона као освету. Купидон се, наравно, заљубио у Психу и организовао да га она посети у његовој палати. Пришао јој је ноћу упозоравајући је да га не гледа. Психина завидна сестра убедила ју је да је њен љубавник сигурно чудовиште, тако да девојка није одолела да упали лампу. Изненађена његовом лепотом, просула је врело уље на њега и пробудила га. Купидон ју је напустио, а Психе је наставила да лута земљом у потрази за њим а на крају је ступила у Венерину службу.³¹ Ова дирљива прича касније је била подлога за



Слика 11



Слика 12

²⁹ The British Museum in London, Inv. No. 1814, 0704.1439.

³⁰ The British Museum in London, Inv. No. 1814, 0704.1407.

³¹ А. Цермановић-Кузмановић, Д. Срејовић, *Речник ђрчке и римске митологије*, 365–367.

У сепулкралном контексту представе пужева су изузетно ретке.

Споменик је подигао Аурелије Плар своме оцу Аурелију Северу Целсијану који је поживео 80 година.³⁴ И он је препун симболичке која укључује пужа. Богата врежа која на дну споменика извире из дрвета живота на врху се завршава Херкуловим чвором, док се на бочним странама налазе младићки парови. Младићки пар



³⁴ C. Patsch, *Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien, Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina VIII*, 117, 3: CIL III, 14605: AE 1980, 0704.

се често јавља на надгробним споменицима североисточне Далмације и може се поистоветити са римским Силваном, а дрво живота је његова честа супституција. Придодати пуж, као симбол вегетације овог краја, допуњава слику божанства које је чувар неповредивости гроба.

*

Долазимо до миша, животињице која одвајкада изазива опречна осећања код људи.³⁵ Биологија каже да је то мали сисар (*mammalia*) из реда родента (*rodentia*), специфичног носа, малих округлих ушију и дугог бездлаког репа. За ратаре и њихове усеве он представља неопisivу напаст, за домаћице непожељног госта и чест разлог за вриску. Па ипак, захваљујући свом прђастом носу којим стално нешто њушка у потрази за храном, својој брзини и лукавости, постао је симбол детињства и омиљени јунак низа генерација. Управо због тих особина он је чест јунак Езопових басни (Миш и мачка; Миш у скупштини; Лав и миш; Миш, жаба и јастреб; Миш и ласица; Лав, миш и лисица; Миш и бик; Градски и пољски миш). Кроз цео стари век однос према мишу и његова симболика схватани су двојачко: од онога који уништава до симбола плодности. Плиније Старији сматра да су мишеви једна од најплоднијих створења на земљи, наводећи да једна женка може да окоти и до 120 младих. Веровало се чак и да још нерођена јединка у мајчиној утроби може да буде гравидна.³⁶ Пратећи траг овог симпатичног глодара, откривамо да је током антике био, истина ретко, представљан у уметности као и на предметима за свакодневну употребу, а његова симболика може се пратити у неколико праваца.

Миша срећемо у оквиру жанр-сцена. У Латеранској збирци у Риму данас се налази леп мозаик који одсликава под римске трпезарије после гозбе, са отпацима хране и једним кућним мишем који се прикрада раствореном ораћу (сл. 15).³⁷ Поменућу и неколико примера где се миш јавља као јунак шаљивих сцена које као да илуструју Езопове басне: гема на којој је представљен миш као кочијаш у колима која вуку петлови (сл. 16),³⁸ а на диску керамичке лампе пореклом из Италије налази се сцена у којој барска птица у кљуну држи теразије на чијим тасовима се с једне стране налази слон, а с друге, која претеже, миш.³⁹

³⁵ M. Ružić, About the Mouse, in: *Ante portam auream, Studia in honorem professoris Aleksandar Jovanović*, M. Vujović (ed.), Belgrade 2017, 129–140.

³⁶ H. B. Werness, *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*, New York 2006, 284–285.

³⁷ A.G. Mitchell, *Greek Vase-Painting and the Origins of Visual Humor*, Cambridge 2009, 51, fig. 9.

³⁸ Metropolitan Museum of Art, New York, Inv. No. 4160.563.

³⁹ S. Aurigema, *I mosaici di Zliten*, Milano 1926, Pl. E, Fig. 136; Isti, *I mosaici di Tripolitana*, Roma 1960, Pl. 167; J. M. C. Toynbee, *Animals in the Roman Life and Art*, 204.



Слика 15



Слика 16

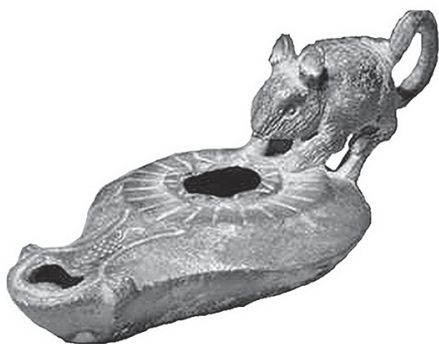
Анализирајући миша као свету божанску животињу, морамо се вратити античкој легенди елегичара Калина (*Callinus*) који је живео у 7. веку пре н.е. Преселићемо се у Малу Азију, у Троаду. Ту је Теукро (краљ Троаде, син бога реке Скамандера и нимфе Идеје и родоначелник тројанске краљевске лозе) са својом пратњом дошао са Крита. Исељеницима је пророчанство наложило да се настане на месту на коме их „нападу деца земље“. Лутајући Малом Азијом, заноћили су у близини потоњег града Хамаксита, када су их нападе хорде мишева и појеле све кожане делове њихове ратне опреме. Теукро је протумачио пророчанство: мишеви су „деца земље“, односно „они које рађа земља“. Избеглице су на то побацале пртљаг и саградиле велику грађевину и назвале је храм Аполона Сминтеја, у коме су поштовани и Аполон и миш.⁴⁰ Аполона Сминтеја, Господара мишева, помиње и Хомер на почетку *Илијаде* (I.39), где описује како је казнио Грке пославши им кугу зато што је Агамемнон силовао ћерку Аполоновог свештеника Криса и тако га понизио. Страбон наводи да се храм Аполона Сминтеја налазио јужно од Александрије Троадске, у Криси, где је стајала култна статуа овог божанства коју је израдио Скопас. Причало се да у храму постоји бели миш који живи испод жртвеника и да су му давани храна и вода о јавном трошку.⁴¹ Култне статуе Аполона Сминтеја нису доспеле до нас, али су познате са новца Александрије Троадске.⁴² Новац с представом заштитника града кован је у дугом раздобљу, од хеленизма до касне антике.

У оквиру шире Аполонове култне слике треба поменути миша који се јавља на једном броју медицинских инструмената. Лечење и

⁴⁰ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, 414.

⁴¹ С. О. Müller, *Ancient Art and Its Remains*, London 1850, 361.

⁴² А. R. Bellinger, *Troy, The Coins*, Princeton 1961, 81.



Слика 17

исцелитељске моћи повезани су са Аполоном, било да их спроводи он лично или преко свог сина Асклепија. Ове његове моћи приписиване су сунчевој топлоти која доприноси да нестану све болести.⁴³ У том контексту најпознатије су представе миша на лекарским ножевима.

Мишеви се често јављају као декорација на античким лампама, како керамичким тако и бронзаним. Поједини аутори ову појаву доводе у везу са Аполоном

као божанством светлости, у почетку духовне и небеске, а потом и оне физичке – Сунчеве. Чини се да овде можемо кренути и другим путем. Антички извори кажу да мишеви једу уље из лампи (сл. 17).⁴⁴ Ако не може да дође до уља у лампи језиком, убади свој реп, а потом га полиже.⁴⁵ У познатој причи о борби мишева и жаба, богиња Атина објашњава зашто одбија да стане на страну мишева. Она их оптужује да су у прошлости уништили имовину њеног храма у потрази за уљем и направили такву буку да није могла да спава.⁴⁶ Миша из ове приче срећемо и на геми од црног јасписа, данас у музеју Метрополитен. На њој је представљен на округлом столу – трonoшцу како пије из малог канделабра.⁴⁷ Ехо ове приче видимо и кроз фигуре мишева који се током хеленистичког и римског периода јављају управо на оном делу лампе који их спречава да краду уље, односно на поклопцима бронзаних лампи.

Већи број римских бронзаних фигурина овог симпатичног глодара, за које се сматра да су вотивног карактера, можемо посматрати као скраћену култну слику римске богиње Церере. Реч је о представама миша који чучи на задњим ногама, док у предњим држи храну, парче хлеба или орах.⁴⁸ На повезаност богиње плодности и миша указује и сребрни републикански денар искован 81. године пре н.е. На аверсу је лик Церере, док је на реверсу представа орача са плугом који вуку два вола са ознаком XXVIII изнад. У одсечку је ознака S C,

⁴³ P. Prioreschi, *A History of Medicine: roman medicine*, Omaha 1998, note 2.

⁴⁴ Timotheus, *De animalibus*, 8; Бронзана лампа из приватне колекције.

⁴⁵ J. C. McKeown, *A Cabinet of Greek Curiosities, Strange Tales and Surprising Facts from the Cradle of Western Civilisation*, Oxford 2013, 45.

⁴⁶ J. M. Ziolkowski, *Fairy Tales from Before Fairy Tales*, Ann Arbor 2009, 120.

⁴⁷ H. B. Walters, *Catalogue of Engraved Gems and Cameos, Greek*, no. 2644.

⁴⁸ Isto, nos. 1861, 1863, 1864, 1865, 1869.

а испод ње миш који њушка неку храну.⁴⁹ Овај тип представе миша (који у предњим шапама носи храну) чест је и у глиптичком материјалу.

На крају, о улози миша у Хадовом царству. Једна од његових карактеристика је да храну налази на земљи, али обитава под њом, те се у многим религијама појављује у фунерарном контексту. То показује и рељеф из Ремса.⁵⁰ Централна фигура овог споменика је келтски бог Цернунос који седи прекрштених ногу, а на глави има јелење рогове (сл. 18).⁵¹ У



Слика 18

рукама држи велику кесу са новцем који просипа на јелена и бика, испод његових ногу. Десно од њега је Аполон са огртачем пребаченим преко левог рамена; лево је Меркур огрнут путничким огртачем и са летећом капом и у левој руци држи марсупицијум, а у десној кадуцеј. Читаву сцену фланкирају два стуба која носе забат у коме је велики миш. Цернунос је келтски бог дивље природе, изобиља и плодности, али и смрти.⁵² Јелењи рогови на његовој глави симболишу смрт и поновно рађање, васкрсење и бесмртност. Ове особине повезују га са оба божанства представљена поред њега. Меркур са којим је Цернунос често поистовећиван, познат је и као психопомп, који обезбеђује сигуран прелаз душа покојника на други свет; Аполон је, између осталих сфера људског живота, могао да га подари и смрћу. Овако схваћене фигуре представљене на рељефу из Ремса обједињује миш у центру забата, на врху споменика, чиме се наглашава подземни свет као Цернуносово пребивалиште. Миш се у овом контексту јавља и у нашој земљи. На једној мермерној анепиграфској надгробној стели из Сирмијума, у угловима троугаоног забата налази се по један миш.⁵³ Као и два

⁴⁹ M. H. A. Crawford, *Catalogue of Roman Republican Coins in the British Museum*, London 2010, no. 2854.

⁵⁰ H. Schoppa, *Die Kunst der Römerzeit in Gallien, Germanien und Britannien*, Berlin 1957, pl. 109; J. M. C. Toynbee, *Animals in the Roman Life and Art*, 204, note 38.

⁵¹ H. Schoppa, *Die Kunst der Römerzeit in Gallien*, pl. 109; J. M. C. Toynbee, *Animals in the Roman Life and Art*, 204.

⁵² A. Cermanović-Kuzmanović, D. Srejskić, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd 1992, 85.

⁵³ Стела се налази у Музеју Срема у Сремској Митровици.

делфина која фланкирају централну розету, и мишеви су представљени главом ка земљи из које се све рађа и у коју се све враћа.

Какав су утицај имали античка култура и схватања о подземном свету на потоње цивилизације илустроваћемо примером једне слике познатог италијанског уметника Ђованија Франческа Барбијерија (Giovani Francesco Barbieri – Il Guercino). Реч је о делу *Аркадијски њасџири* насталом 1618. године (сл. 19).⁵⁴ На слици су приказана два млада пастира који гледају у гроб на коме је лобања. Са бочне стране поклопца гроба је натпис *ET IN ARCADIA EGO*, а у сцени су присутни и један миш и мува. Натпис у преводу каже: *и ја сам био у Аркадији*. Ова сцена у себи крије алегорију на Аркадију, митску утопијску земљу блаженства. Хесиод каже да су ту душе живе као богови, без патњи. У грчкој митологији то је царство Пана. Велики римски песник Вергилије у својим *Еклоџама* пише о Аркадији, земљи бесмртних душа. Из његове поезије потиче и иконографија света као пасторалног окружења на који покојници одлазе после смрти и у коме миш има своје јасно место.



Слика 19

⁵⁴ Слика се налази у Народној галерији античке уметности у Риму (Galeria Nazionale d'Arte Antica).

ЛИТЕРАТУРА

- AE = *L'Aneé epigraphique*
 Apicius, *De Re Coquinaria*.
 S. Aurigema, *I mosaici di Zliten*, Milano 1926.
 S. Aurigema, *I mosaici di Tripolitana*, Roma 1960.
 D. M. Bailey, *Catalogue of the Lamps in the British Museum*, London 1975.
 A. R. Bellinger, *Troy, The Coins*, Princeton 1961.
 C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.
 J. Boardman, *Archaic Greek Gems*, Evanston 1968.
 J. Boardman, *Early Greek Vase Painting: 11th-6th Centuries B.C.*, New York 1998.
 A. Cermanović-Kuzmanović, D. Srejskić, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd 1992.
 CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*
 M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974.
 M. H. A. Crawford, *Catalogue of Roman Republican Coins in the British Museum*, London 2010.
 P. Green, *Ars Gratia Cultus: Ovid as Beautician*, *American Journal of Philology* 100 (3), 390–391.
 J. Hurwit, *Lizards, Lions, and The Uncanny in Early Greek Art*, *Hesperia* 75, *Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Athens 2006.
 J. C. McKeown, *A Cabinet of Greek Curiosities, Strange Tales and Surprising Facts from the Cradle of Western Civilisation*, Oxford 2013.
 A. G. Mitchell, *Greek Vase-Painting and the Origins of Visual Humor*, Cambridge 2009.
 C. O. Müller, *Ancient Art and Its Remains*, London 1850.
 Ovidius, *Medicamina faciei femineae*.
 C. Patsch, *Archäologisch-epigraphische Untersuchungen zur Geschichte der römischen Provinz Dalmatien*, *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina* VIII (1902), 115–121.
 D. Plantzos, *Praxiteles, the Sauroktonos, and the Roman gem cutter*, *Antike Kunst* 54, Basel 2011, 49–61.
 R. Preisshofen, *Der Apollon Sauroktonos des Praxiteles*, *Antike Plastik* 28, München 2003, 41–115.
 P. Prioreschi, *A History of Medicine: roman medicine*, Omaha 1998.
 М. Руџић, *Ко̀мини (Municipium S...) у свейду нових исцраживања*, *Гласник Завичајног музеја* 8–9, Пљевља 2013, 27–46.
 М. Руџић, *About the Mouse*, in: *Ante portam auream, studia in honorem professoris Aleksandar Jovanović*, М. Vujović (ed.), Belgrade 2017, 129–140.
 M. R. Salzman, *On the Roman Time. The Codex – Calendar of 354 and Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*.
 H. Schoppa, *Die Kunst der Römerzeit in Gallien, Germanien und Britannien*, Berlin 1957.

- Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ѓрчке и римске митологије*, Београд 1987.
 Timotheus, *De animalibus*.
 J. M. C. Toynbee, *Animals in the Roman Life and Art*, New York 1982.
 H. B. Walters, *Catalogue of Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan and Roman in the British Museum*, London 1926.
 H. B. Werness, *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*, New York 2006.
 J. M. Ziolkowski, *Fairy Tales from Before Fairy Tales*, Ann Arbor 2009.

Mira Ružić

Faculty of Philosophy
 University of Belgrade

ON SOME REPRESENTATION OF LIZARD, SNAIL AND MOUSE IN ANTIQUITY

Summary

This paper is dedicated to the presentation of three animals on the antique monuments and the interpretation of their symbolism. Those animals belong to completely different classes: lizard to reptiles, snail mollusks and mouse mammals. Nevertheless, they connect unusual ways of life: it is fascinating the ability of the lizard to regenerate some parts of his body; the snail's outer skeleton also makes a house which he always carried with itself and in which it can always be hidden; the mouse hole is always rich, *beričetna* – full of food and countless progeny, as Professor Aleksandar Jovanović (1947–2009) used to said. Although linked to various divinities of a wealthy Roman pantheon, all three animals are linked by the fact that during Roman domination they are part of funeral iconography.

The nature and behaviour of *lacerta* were an inspiration for various myths and legends, at first place with those related to the Sun. The lizard represents both wisdom and good fortune and most often connects with Apollo, in the first place with Apollo Saurokton. He is also connected with Janus, Dionysus, Sabazius. As a creature who sleeps during the winter, in Roman beliefs the lizard symbolized both death and a new life, and that is one of the main reason of representations on the sepulchral iconography.

The Snail, a small animal often used in cuisine and for cosmetics, also hermaprodites in whose long love play an important role has Cupid's (Eros/ Amor) arrows, the symbol of the son of Venus and Mars, the god of erotic love and desire. The representations of snails in sepulchral iconography are very rare, and one of them, which was also inspiration for this work is found in Municipium S... (Komini by Pljevlja).

Finally, the Mouse is famous as sacred animal of Apollo Smintheus, and its connection with this deity is multifaceted. The appearance of mice on lamps brings them in connection with Athena; a number of Roman figurines that hold walnuts, fruit or bread in their front paws were interpreted as a reflection of Ceres, on whose coins they appear. The role of these animals in the realm of Hades are analyzed through presentations in the funeral iconography.

Срђан Дамњановић

Правни факултет за привреду и правосуђе
у Новом Саду

ПЛАТОН И АРТУР ЛИБЕРТ: ФИЛОСОФИЈА НАСТАВЕ КАО КРИТИКА ДИДАКТИКЕ*

АПСТРАКТ: У београдском периоду свога живота и рада, знаменити немачки философ Артур Либерт (1878–1946) публикује дело *Философија наставе. Огledi на дидактику*. Према Либерту, дидактика губи свој еманципаторни потенцијал када се исцрпљује у пружању тачних упутстава и специјализованих правила, а поготово када се из ње одстрани философска и хуманистичка суштина, јер „дидактика није кувар“. Та упечатљива мисао Артура Либерта потиче од Платона. Платон (429–347) у више дијалога разликује вештину (*τέχνη*) од улагивања као пукe имитације вештине. Проблем разликовања вештине од имитације вештине, Платон посебно развија у дијалозима *Протјагора* и *Горгија*. Платон образлаже однос вештине и њене имитације на примеру односа медицине и кулинарског умећа. Дакле, без познавања теорије идеја, односно посебног типа философске аргументације, дидактика као увођење у највишу сферу људскости уопште није могућа, јер се исцрпљује у различитим типовима упутстава или радионица. Сурогат дидактике је кулинарско умеће, које два миленијума после Платонове критике постаје доминантна образовна парадигма. Савремена дидактика, како би то видео Платон, почива на умећу улагивања, померајући мотивацију ученика од стваралачке радости ка уживању у вршењу наметнутих избора. Савремена дидактика не инсистира на „учитељу незналици“, него на учитељу као зналцу начина како „завршити ствар“. Услед софистичког карактера савремене дидактике, интерпелирани субјекти су испоручени дилеми: партијска књижица или радна виза. Уколико наставници занемаре овај моменат, онда као *леге душе* паразитирају на предмету властите критике.

* Рад је саопштен на Једанаестом скупу Друштва за античке студије Србије *Античка некад и сад: значај, улога и наслеђе кроз векове*, одржаном 16. и 17. децембра 2017. године на Правном факултету у Београду.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Артур Либерт (1874–1946), Платон (429–347), Здравко Кучинар, дидактика, философија наставе, вештина (τέχνη), уживање (*jouissance*), слобода.

Књига Здравка Кучинара, *Артур Либерт. Живој и дела* (Београд 2015), посвећена је знаменитом философу и његовој делатности у немачкој, југословенској и међународној философској заједници.¹ Либерт је у свом београдском периоду публиковао значајно дело, *Философију наставе*, у чијој позадини се налази стара расправа између Сократа и софиста о карактеру знања и могућностима његовог преношења. Питање *шта је знање* и чему оно заправо служи, да ли се оно састоји у тражењу рецепата и у нуђењу овог или оног „кувара“, чиме се знање редукује на вештину изазивања задовољства, сасвим је ван хоризонта савремених напора и тзв. „реформе школства“.² Занемаривањем философске традиције која дидактику посматра унутар најуже листе философских проблема, као и интереса властитог цеха, обесмишљава се и постојање философије као посебне дисциплине, јер она данас живи углавном у школи.

Међународни углед Артур Либерт стекао је као руководилац Кантовог друштва, док је у Београду деловао као гостујући професор од краја 1933. до јула 1939. Јеврејског порекла и либерално-хуманистичког духа, напустио је Немачку и прихватио место гостујућег професора у Београду, а од 1939. боравио је као избеглица у Великој Британији. У београдском периоду објавио је чак пет књига, а свакако најзначајнији подухват у нашој средини био је стварање међународног философског друштва *Philosophia* као и истоименог часописа. У истраживачко-списатељском раду, налази Здравко Кучинар, најзначајнији су Либертови рани систематски радови: *Das Problem der Geltung* (1914) и *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich – Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie* (1919).³ Реч је о делима насталим у духу марбуршког новокантовства, са одлучним инсистирањем на „чистој науци“ и на разликовању логичког важења научних сазнања у односу на психолошко важење и научну неприхватљивост метафизичких ставова. Либерт користи кантовски жаргон, било да пише о револуцији, кризи, настави или чак о фило-

¹ З. Кучинар, *Артур Либерт/Artur Libert, Живој и дела/Leben und Werke/Life and Works*, Београд 2015.

² У тренутку редиговања текста наишао сам на фрапантан податак да уџбеник *Последицајарство* кошта фантастичних 2200,00 динара. Вид. чланак: Миленија Симић-Миладиновић, „Уџбеничка збрка унедоглед“, Политика <http://www.politika.rs/scc/clanak/363772/Pogledi/Udzbenicka-zbrka-unedogled> (19.09.217). Сабрана дела једног нашег философа могу се добити по сличној цени.

³ З. Кучинар, *Артур Либерт/Artur Libert, Живој и дела/Leben und Werke/Life and Works*, 19.

софском друштву („Како је философско друштво уопште могуће?“)⁴. Либертово становиште се најчешће означава као новокантовство марбуршке школе, а како је појам новокантовства прилично широк, Либертово становиште не подлеже лакој класификацији. На Либертово учење утичу Дилтајев историзам, баденско новокантовство, идеје Емила Ласка, као и Хегел.

Либерт је прихватио и развио Фихтеову идеју о значају васпитања, чврсто верујући да се васпитањем постиже остварење ума у свим областима културе. Поред бављења проблемима философије васпитања и наставе, нарочиту пажњу посветио је положају философије у школско-образовном систему. *Философију насћаве*⁵, српско и немачко издање дела, аутор је завршио и потписао као професор Универзитета у Београду.⁶

Либертова метафора о кулинарској дидактици потиче од Платона, а тиче се двојства које постоји у самој дидактици и тенденцији да се она симплификује и преведе у вештину повлађивања: „Дидактика није кувар. Ни учитељи а ни деца нису аутомати, нису механизми. А ни настава ни као материјал а ни као предмет није ни физикални ни хемијски процес; она није мртав махинални ток“⁷. Учитељ који од дидактике тражи сасвим конкретна упутства за извођење наставе је промашио свој позив. Дидактика није заснована на одређеној вештини, коначној збирци правила, већ је могућа на основу „моралне слободе човекове“. Дидактику Либерт види у кругу проблема који се тичу човекове слободе.

Проблем моралне слободе за Либерта спада у ред *йраїпроблема*, а број тих прапроблема је веома мали.⁸ Либертово позиционирање дидактике у ред најређих, основних проблема, дидактику смешта у само срце философског мишљења, а његова напомена да је конфликт основа моралног живота, везује фундаментални проблем, прапроблем, са конфликтношћу живота. Сам проблем моралног не може се извести из живота, пошто је повезан с требањем и има карактер безусловног. Прапроблеми долазе из „недокучивих дубина“⁹ и са њима се „не излази на крај“¹⁰. Та метафизичка задатост и нерешивост, према Либерту, утиче на то да се Платонов дијалози не завршавају нечим дефинитивним, па се у техничком смислу и не

⁴ *Исїо*, 19.

⁵ О преводиоцу *Философије насћаве* Кајици Миланову (1905–1986) вид.: В. Божичковић, А. Павковић, In *memoriam*. Кајица Миланов 1905–1986, *Theoria* 3–4/1987, 153–154; С. Жуњић, *Исїорија срїске философије*, Београд 2009, 253–255.

⁶ З. Кучинар, *Арїур Либерт*, 23.

⁷ А. Либерт, *Философија насћаве*, прев. К. Миланов, Београд 1935, 26.

⁸ А. Либерт, *Идеја моралног*, прев. Д. Баста, Београд 2006, 5.

⁹ *Исїо*, 6.

¹⁰ *Исїо*.

може знати шта је морално. Прапроблеми се могу сагледати само кроз призму културе или дидактике.¹¹ Према Либерту, дидактика губи свој карактер када се исцрпљује у давању тачних упутстава и специјализованих правила. „Дидактика није кувар“, него јој је потребна замашна количина кантовско-критичког духа, пошто су васпитавање и подучавање израз и доказ човекове моралне слободе, а не последица овладавања одређеним техничким знањем и збиркама правила.¹²

Према Либерту, философска становишта налазе се у царству идеја, које он посматра из перспективе кантовски схваћеног појма норме. И у том контексту треба сагледати и Либертове платоничке формулације, као и становиште да се вредност појединачног може одредити са становишта вечног, само радом ума, чиме се непосредно признаје да је стваралачки рад слободе корен свих појава. Ум „лучи“ вечне идеје, баш зато што је слободан. Либертов повратак Фихтеу и Шелингу јасно одређује хоризонт тумачења идеја и његов сасвим кантовски платонизам. Према Либерту, Платонов дијалог може бити узор дијалектичког и дидактичког односа према предмету мишљења.¹³ Педагошко-дидактички однос састоји се у пружању појма о тешкоћи, замршености и проблематици питања које представља основ целог дијалога.¹⁴ Сократ забрањује ослањање на ауторитете, тако да дух слободе васпитава саговорнике у критичком мишљењу, у складу са „дужношћу критиковања“, те ученици и противници не само да учествују у дијалогу, него противаргументима „потпомажу ток разговора“¹⁵. Либертово дивљење исказано Платону можда иде предалеко: „Није тек Кант, него је већ развиће грчког мишљења поклонило човечанству критицизам“¹⁶. „Мршавост резултата“ дијалога (ту се са Либертом не морамо сложити у потпуности), може да наведе на погрешан закључак како резултата уопште и нема. Резултат је већ у „снази коју они садрже“, док Сократ презире управо оно што софисти сматрају за своју предност: резултат који би се речима могао изразити и који би „ученици мирне душе могли понети кући“¹⁷. Такав

¹¹ *Исјо*, 7.

¹² Када би се морала сажети у једној реченици порука Либертове философије наставе, као и сва дидактичка правила, она би гласила, онако како је формулисао Шелинг: „Учи само зато да би сам стварао“. Без стваралачких моћи човек је само једна „осредње паметно уређена справа“.

¹³ А. Либерт, *Философија наставе*, 142.

¹⁴ *Исјо*, 143.

¹⁵ *Исјо*, 144.

¹⁶ *Исјо*, 143.

¹⁷ *Исјо*, 145.

вид знања човека затупљује и чини га морално неодговорним. Напротив, ништа не васпитава боље него мишљење испуњено „светом бесциљношћу“.¹⁸

Либертова метафора о кулинарској дидактици потиче из стоихеиолошке разраде теорије идеја. На основу сразмере обрнутих пропорција Платон представља однос знања и имитације знања. Однос реторике као искуства ласкања и додворавања према философској аргументацији сразмеран је односу између кулинарства и медицине:

Али да не бих дужио, рећи ћу ти језиком математичара (сад ћеш ме ваљда моћи пратити) да је однос између улепшавања и гимнастике једнак односу између кулинарства и медицине; или, боље речено, однос између дотеривања и гимнастике једнак је односу између софистике и законодавства, а однос између кулинарства и медицине једнак је односу између реторике и правосуђа. Јер, ствари се заиста разликују у природи онако како ја кажем. Таква иста природна разлика постоји и између ретора и софиста...¹⁹

Pl. *Gorg.* 465e.

Проста пропорција *кулинарство : медицина = реторика : правосуђе* треба да образложи празну претензију реторике на статус *τέχνη*, стручног знања, али у светлу теорије идеја. Реторика је сенка знања, баш као што је и кулинарство сенка вештина, а то значи ни мање ни више него да Платон тадашњу апсолутну „краљицу политичког живота“ (Јегер) деградира у слушкињу. Сама вештина (*τέχνη*) служи остваривању вредности сходно припадајућој регији стварности, регији којој је примерена њена делатност, а Платонов узор у анализи истинске вештине је медицина. Истинска вештина, као што је то медицина, почива на сазнању природе предмета, његовог узрока, и кадра је да положи рачун о свом поступку и да води одређеном добру, док ласкање тежи за постизањем пријатности и задовољства ради нечега другог (Pl. *Gorg.* 465). Платон класификује ласкање на четири дела: софистика, реторика, улепшавање и кулинарство:

Сада си чуо шта ја разумем да је реторика: она одговара кулинарству, јер за душу претставља исто што и кулинарство за тело.

Pl. *Gorg.* 465e.

¹⁸ *Исјо*, 146.

¹⁹ Уз увид у изворни текст, аутор је термилошки уједначио и осавременио превод М. Драшковић и А. Вилхара из Платон, *Прошагора. Горџија*, Београд 1968.

Чему Сократ подучава ако то нису уживање и успех? Васпитно-образовни процес (како би се то данас рекло) не заснива се на радионицама, нити на размени пробитачних рецепата за успех у животу, као ни у овладавању „техникама“ за достизањем што опојнијег уживања, него на образлагању проблема различитим типовима аргументације – и расправом о њима. Дакле, питање о „највишој норми“ враћа нам се у облику питања о потреби философске разложности, чија је сврха достизање врлине: „Човек пре свега треба да тежи, и у приватном и у јавном животу, за тим да буде добар“ (Pl. *Gorg.* 527b).

Питање о сврси учења философије, као и питање да ли она „квари омладину“, није довело у недоумицу само грађане атинске, поротнике и тужиоце, него и Сократову мудрољубну браћу. Ксенофонове *Усјомене* исцрпљују се у доказивању необоривих чињеница, као што су то, на пример, Сократово патриотско расположење, његова побожност и сл., премда оне уопште нису релевантне за расправу као ни за процес у коме се Сократ нашао. Зато је Ксенофонов закључак баналан, Сократ је напросто криво схваћен.²⁰ Међутим, како духовито напомиње Јегер: „Ксенофоновом опису може се приговорити једино да такав филистар никада не би пробудио сумње својих суграђана, нити би био осуђен на смрт зато што угрожава државу“.²¹ Могуће је да такав филистар има само једну ману, а то је што тематизује своје филистарство.

Друго тумачење Сократове судбине више је у складу са херменеутичким геслом: судије су Сократа боље разумеле него што је Сократ разумео самога себе. Судије су, према Хегелу, добро знале шта раде – осудиле су Сократа због његовог принципа, права субјективне унутрашњости подвостручене у новој врсти мудрости, софросинији, коју је тако бескомпромисно научавао. Тај принцип је у лику софистике већ ушао у Атину, а судије су га препознале у себи кроз „увођење нових богова и непоштовање родитеља“²². И могуће банализовање проблема које се јавља уколико се искључи теорија идеја из спора, опет нас упућује ка Хегеловој аргументацији. Антистен пружа слику „обрнутог“ Сократа у односу на представу коју шири Платон, а приближава се више Аристотеловој оптици. Сходно томе, Сократ је добродушни моралиста који поучава врлини, која се практиковањем једноставности и лишавањем од свега сувишног може научити и усвојити. Додуше, и у тој варијанти

²⁰ Ксенофонт, *Усјомене о Сократу*, прев. М. Н. Ђурић, Београд 1983, 6.

²¹ W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture* (translated by Gilbert Highet) Vol. II, Oxford 1947, p. 21. (В. Јегер, Паидеја. *Обликовање ђрчког човека*, прев. О. Кострешевих, Д. Гојковић, Нови Сад 1991, 240).

²² Хегел, *Историја философије* 3, прев. Н. М. Поповић, Београд 1983, 98–100.

се налази незгодан моменат који код самог Сократа не постоји, а за који опет Сократ плаћа цех. Закони и обичаји једне државе могу се одбацити уколико она не фаворизује Добро и врлину – антистеновска логика је примеренија савременим заговорницима грађанске непослушности него Сократу. Дакле, да ли су грађани поротници „с правом“ осудили добричину Сократа, тог „учитеља врлине“ и узвишеног „лекара душе“?

Сократ образује посредством незнања, а софисти нуде конкретно знање, збирке правила и проверених рецептура. Платон посебан облик знања и проблем његовог поучавања обухвата концептом сократског *незнања*. У сократском дијалогу *Хармид*, Платон тематизује појам практичне мудрости или умерености (σωφροσύνη), на позадини темељнијег питања, питања о карактеру философског знања: „И управо то значи бити умерен: знати шта се зна, а шта се не зна“ (Pl. *Charm.* 167a). Сократ је васпитач *незнања* – сама врлина је знање, али се не може научити, бар не онако како то верују софисти. Дијалектика са своје стране мора да садржи далеко тананије облике знања од софистичких разлагања појмовних супротности, док темељ софистичке аргументације, који преузима философија, мора да опстане у умствености стоихеиолошке структуре свега што јесте и бива.²³ Семе „многोगлавог софисте“ клија у знању које оспорава саму сврху софистике.

Платон у дијалогу *Софист* преокреће перспективу сагледавања идеје знања, испитујући појам небића који је важан за конституисање *незнања*. У дијалогу није извршена деоба знања, него деоба *незнања* подупире стварање и одбрану садржаја појма знања. Незнање има два главна облика: „Промотривши да ли незнање негде по својој средини има неку пукотину. Ако је наиме оно двојако, очевидно је да и умеће поучавања нужно има два дела, један за сваки облик незнања.“ (Pl. *Soph.* 229a). Први облик незнања је: „Кад ко не зна, а мисли да зна. Чини се да одатле потичу у свих све заблуде у мишљењу“ (Pl. *Soph.* 299c). Сразмерност у уређењу незнања

²³ Историјски значај софистике лежи у проширивању елејских појмова бића и небића на целокупну стварност. Питагора је тврдио да је свако биће релативно, или да не постоји по себи: „... оно постоји само у односу, и то у односу према свести; оно друго што је за њ суштинско јесте свест“ (Хегел, *Историја философије* 2, Београд, 1983, стр. 34). Горгијино доказивање да биће не постоји по себи јесте чистије, сматра Хегел, пошто он суштину узима као да је по себи, не претпостављајући друго, то јест свест. Горгија чулну бесконачност дијалектички поима с ону страну бића (*истио* 36), која битише као једна *разлика* постављена као *различити* од бића. Пошто бесконачност постоји, мора се налазити у нечему другом, дакле није бесконачно него различито. Идентитет бивствовања је празна апстракција уколико у себи не допушта разлику, која представља принцип реалне мноштености света. Тиме се одваја и апстрактна непосредност бића и мишљења: „Биће постоји онако како га философска истина исказује“ (*истио*, стр. 39).

указује на облике умствености у самом незнању. Наиме, у самом незнању пребива клица знања. Заблуда је одређена као мисао која се јавља „када неко не зна, а мисли да зна“ (Pl. *Soph.* 299c). Можемо даље претпоставити, на основу разлога који се придржавају Платонових начела сразмере и обрнуте пропорције у дихотомијској деоби, да постоји и друга врста незнања. Њен би облик био: *кад неко зна а држи се да не зна*. Реч је о методском држању „подмлађеног и улепшаног Сократа“, који разговара сходно концепту Платонове дијалектике: Прво, иронија постаје методско држање које изводи знање онога што се подједнако зна и не зна. Лукавство дијалектике се не исцрпљује победом у расправи и евентуалним интересом који из те победе производи, него постоји ради мисаоног овладавања предметом мишљења. Друга претпоставка је садржана у првој. Иронија није усмерена на раскринкавање сабеседникових незнања, него на властити карактер знања²⁴.

Иза живе дијалогске сцене, Платон рачуна на могућност извођења знања из самог незнања, враћајући се геслу „знам да ништа не знам“. Основа незнања у самом знању јесте најбитнија тема дијалога *Софист*. Небиће се не појављује као извориште привида, него се његова снага користи за постављање неопходног момента самог знања. Испитивање псеудоаргумента софистике треба да доведе до разлога знања и то у садржају највиших идеја. Дакле, привид небића треба да се покаже у виду знања, иначе би Платонова философија била контрадикторна у свом основном нивоу. Гонећи софисту, истерали смо философа, вели Платон. Сократову концепцију знања, његови савременици, грађани атински, доживели су као претњу, премда је он, а не софисти, „веровао у богове у које верује држава“.

Парадоксално, Сократ уопште не би био проглашен кривим да није веровао у богове у које верује држава. У чему се састоји „субверзивност“ тако наглашавањем „јединства животног и философског становишта“ као и поштовања нормативног оквира полиса? Крајем прошлог века, постојао је тип дисидента који је озбиљно схватио званичан идеолошки оквир, оно друштвено „вјерују“, изложио га „беспоштедној критици свега постојећег“, уз намеру да га очишћеног од аберација, у једном сублимнијем смислу, поново успостави. Ова, премда сувише удаљена аналогија, требало би да укаже на „несводиву блискост“ у којој се нашао Ксенофонов Сократ. Прихвативши нормативни оквир полиса као нешто вредно проблематизовања, Сократово „веома патриотско расположење“, удаљава се

²⁴ Кулминацију позитивног пута мишљења Платон често зауставља иронијом: „А овде Глаукон веома шаљиво рече: ‘О Аполоне, каква изванредна висина!’“ (Pl. *Pol.* 509c).

од нерелектоване обичајности његових суграђана, који, како то види Хегел, с правом уочавају у њему опасност за свој живот „по навици“. Сократ је осуђен баш зато што је бранио, али на аргументован начин, сходно карактеру философског знања, оно у шта су атински грађани веровали, а затим напустили, претварајући се да и даље у то верују. Софиста је у том смислу био прихватљивији и заштићенији од Сократа, зато што атински грађани чине управо оно што софисти проповедају, па и онда, или управо тада, када то сами јавно поричу. Софисти и „врли грађани атински“ играју исту игру, деле заједничко језгро уживања, док Сократ остаје искључен из фантазматске друштвене структуре. Сократ брани управо оно за шта се грађани-поротници тек декларативно залажу. Тужиоци су се посредством Сократа сусрели са властитим „порекнутим веровањима“, њиховим потребама удовољавају софисти које декларативно осуђују, а не „филистар“ Сократ.²⁵ Зато су Сократовим тужиоцима ближи софисти него сам Сократ, који одуставши од „дискурса уживања“ и заједничке фантазматске језгре, потписује своју смртну пресуду: „Ја не умем беседити као што се овде беседи“²⁶. И савремена дидактика, како се чини, не инсистира на „учитељу незналици“, него на учитељу као зналцу онога „како се ствари завршавају“.

Стварна ауторитарна личност нашег времена није садистички настројен учитељ који промишљено задаје високо постављене циљеве, уживајући у немогућности њиховог испуњења, него добро-намерни „модератор“ који налаже здрав живот, уживање, комуникацију, толеранцију и сл.²⁷ У садашњем друштву спектакла, захтева се уживање у раду, љубави, духовном напредовању, затим у фетишизованим облицима породичног живота, као и у вери да образовање доноси радост и успех. Тај обрат од ауторитарног ка комуникативном учитељу који промовише радост, задовољство, аутентичност и сл. неопходан је са становишта актуелне друштвене динамике: „Форме интелектуалног, афективног и когнитивног рада које задобијају централну улогу у савременој економији не могу бити контролисане формама надзирања и управљања развијеним у ери инду-

²⁵ Најразвијенији модели идеолошког фетишизма сходно односу знања и незнања могу се видети у: S. Žizek, *First a tragedy, then a farce*, London 2009, 68.

²⁶ Платон, *Одбрана. Кривон. Федон*, прев. М. Н. Ђурић, Београд 1976, 43.

²⁷ Проблем је осветљен из перспективе следећих списа: H. Marcuse, „Repressive Tolerance“, in: R. P. Wolff, B. Moore, jr., and H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), pp. 95–137. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolerance.htm> (25.08.2014); J. Lacan, „On jouissance“, in: *The Seminar of Jacques Lacan*, BOOK XX (ed. By J.-A. Miller), translated with notes by B. Fink, New York, London, 1999. Више од просте синтезе тих становишта налази се у С. Жижек, *Бирократија и уживање*, прев. Б. Бем, Београд 1984.

стријског друштава.²⁸ Сходно Харту и Негрију, транзиција ка хегемонији биополитичке производње покренута је акумулацијом борби, које су се у целом свету одвијале током шездесетих и седамдесетих, против империјалистичких и индустријалних дисциплинујућих модела капиталистичке производње. На тај начин је остварена синтеза уживања и контроле, као веома ефикасна компромисна формација.

И званичне образовне стратегије фаворизују комуникацију посредством интернета и у ту сврху се креирају „образовне“ мреже које форсирају наметнуте изборе. Истовремено, тривијалне електронске странице постале су незаобилазан извор дезинформација и мистификација о античкој философији, преносећи и далекосежне корупције садржаја, све до матурских и семинарских радова. Античка философија постаје и део масовне (контра)културе друштвених мрежа, па за њу важе она правила која важе за масовну културу, а не она која су карактеристична за један посебан облик људског знања, који себе непрестано одређује сходно разлици према науци, религији и уметности.

Медији крајем двадесетог века добијају на снази, али заузврат, од њих се захтева да обезбеде не само вертикалну него и хоризонталну комуникацију у складу са демократском легитимацијом које друштва настоје да обезбеде. Учесници у медијској сфери а убрзо и у образовној, подстакнути су да формирају програм на основу хоризонталне комуникације, комуникације између самих учесника, и вертикалне, где водитељ остварује контакт са публиком, односно ученици треба да комуницирају међусобно. Тако замишљена комуникација, наводно, остварује идеал демократије, јер потпомаже слободно доношење одлука на бази снаге аргумената. Односно, водитељ-наставник „подстиче“, „охрабрује“ и „мотивише“, а никако не „усмерава“ и „каналаше“, али његово „свевидеће око“ одређује начин на који се актери међусобно процењују и које реакције испољавају.

Тип комуникације коју заговара нова дидактика је недвосмислено инструменталан. Инструментално деловање потиче из света рада и профита, испољавајући се кроз функције задовољавања интереса и остваривања партикуларних циљева. Хабермас држи да комуникативно деловање наводи актере да се међусобно прихвате као говорници и слушаоци, истичући узајамне захтеве за важењем који се могу прихватити или оспорити, тако да унутар „демократизујуће“ парадигме комуникативног делања наводно није могуће неговање ауторитарног става. Али сама комуникација постаје ауторитарна управо одбацујући ауторитарност, јер искључује друге

²⁸ M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts 2009, 264.

облике образовања, рецимо однос учитељ–ученик, напредак путем уважавања ауторитета као и напредовање посредством критике ауторитета (потребно је и једно и друго). Говорници се не односе на свет непосредно, него свој исказ релативизују услед могућности да буду оспорени. Међутим, данашњи медији и телевизијски програми садрже један наглашено рационално-инструменталан став, услед кога је могуће генерално стратегијски утицати на одлучивање других учесника посредством премошћавања (bypassing) процеса консензуално оријентисане комуникације.²⁹ Функционална рационалност „монетаризације“ и „бирокупатизације“ шири се преко домена императива, језика, вредности и норми, који су засновани на системима и стратешким акцијама који засићују свет живота, замењујући језичку комуникацију симболичком генерализацијом награде и казне. Хабермас у ствари сугерише да смо достигли репродукциону кризу, узнапредовали капитализам ситуиран је с оне стране државе благостања, где економски и политички супсистеми присвајају задатак социјалне интеграције и где појединци и групе идентификују властите интересе са општим. Зато је сасвим могуће из себичног интереса позивати се на еманципацију, комуникацију и сл.

Последица пренаглашавања значаја комуникације доводи до превласти пропаганде над образовањем. Када се занемари критичка функција образовања, уместо тежње за истином, обмане и манипулативне технике улазе у садржај знања: „Чиста толеранција разума и безумља оправдава се демократским аргументом да нико, ни скупина ни појединац, не поседује истину нити може одредити шта је истинито а шта погрешно, добро или лоше, стога сва супротстављена мишљења треба дати ‘народу’ да их размотри и определи се. Већ сам рекао да је нужни услов тог демократског аргумента: људи морају моћи разматрати и бирати на основу знања, имати приступ веродостојним информацијама и, на темљу тога, њихова процена мора бити резултат аутономне мисли“³⁰. Изостављањем образовања из комуникације, као што наглашава Маркузе, онемогућено је стваралачко неслагање, препознавање значења, значење речи је стабилизовано и једнодимензионално, а спречено је свако уверавање у супротно. Основна чињеница савременог тоталитаризма налази се у томе што социјални закон почиње да делује као суперего, да налаже задовољство и обавезу комуникације, радости, уживања: „Закон није више онај који ‘забрањује’ и на основу ове забране отвара, подржава и гарантује поље коегзистенције ‘слободних’

²⁹ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, translated by T. McCarthy, Boston 1987, 183.

³⁰ H. Marcuse, *Repressive Tolerance*, 95–137.

грађанских субјеката, поље њихових разноврсних задовољстава, већ закон 'полуди' и почиње непосредно да наређује уживање: тачка преокрета на којој се дозвољена слобода-уживање преокреће у *обавезно* уживање...³¹ Применом психоаналитичких идеја, Маркузе објашњава једнодимензионалност друштва обиља, у коме је главна сфера експлоатације област слободног времена и разуздане потрошње. Најефикаснији механизам за проширивање обима производње састоји се у вештачком умножавању једнодимензионалних потреба. Термин репресивна десублимација сковао је Херберт Маркузе у делу *Човек једне димензије*, да би означио начин на који је принцип задовољства инкорпориран у принцип реалитета, док је „сексуалност ослобођена (или, прецизније, либерализована) у друштвено конструктивне форме“³². Шири концепт репресивне десублимације објашњава како је могуће да се спонтано прихвата оно што се сервира, и то на основу, како мисли Маркузе, већег ступња сексуалне слободе. То је могуће, између осталог, зато што она постаје тржишна вредност и део друштвеног понашања. Зато је телу допуштено да изложи своју сексуалност на различите начине, али тако да су сви они каналисани препознатљивим интересом, уз забрану да се наводна слобода тематизује. Репресивном десублимацијом се умањује стваралачка, продуховљена, сублимирана енергија, а „интензивира сексуална енергија“. Технолошка стварност као важан фактор у систему репресивне десублимације умањује потребу за сублимацијом. Заузврат, појединац се може успешно адаптирати у свету који више, чини се, не захтева одрицање од највластитијих потреба, у свету који више не изгледа „битно непријатељски“. На тај начин већа слобода делује у прилог одржања стања опште репресије, а не против њега, водећи стварању ауторитарне личности нашег времена. Хедонизам који промовишу друштвене мреже, злоупотребљавајући античку философију, дириговани је хедонизам, хедонизам који искључује сваку спонтаност и који упркос наводној либерализацији задовољстава, искључује и истинску слободу стратегијом раздвајања, „нагонске од интелектуалне сфере, уживања од мисли. То је један од најодвратнијих облика отуђења које друштво натура појединцу и које он затим 'спонтано' понавља као своју властиту потребу и задовољење.“³³

За разлику од „класичне“ фројдомарксистичке позиције засноване на појму потискивања, Маркузе и Лакан напуштају тај концепт:

³¹ С. Жижек, „Лаканов повратак Фројду“, прев. Т. Попов, Култура 57–58 Београд (1982), 206.

³² Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, прев. Б. Брујић, Сарајево 1989, 80.

³³ *Ibid.*, 13.

„Ништа не тера некога на уживање, осим суперега. Суперега је императив *jouissance* – Уживај!“³⁴ Развијајући идеју сагласности кантовског добра и садовског зла, Лакан настоји да покаже на који начин се уживање наслања на потчињавање субјекта неком налогу, без обзира на форму и садржај који га води. Када је *jouissance* у питању, никако није реч о једностраном уживању, нити уживање уопште може бити једнострано. Фројдовски суперега се у овом контексту јавља као садистичко деловање које нас обасипа немогућим захтевима, да би са необичним ентузијазмом посматрао наше неуспехе. Зато је једним преокретом Лакан довео у везу *jouissance* и суперега. Уживање није пуко слеђење својих спонтаних усмерења, то је пре нешто што чинимо као изопачену етичку дужност. Манипулативна тактика која се налази у савременој дидактици огледа се у налогу за уживањем. Либерализам натурализује разлоге за послушност у субјектову унутрашњу психолошку структуру. Данашњи поданици када највише мисле да су слободни, слободни су најмање, јер прихватају оно што им је наметнуто, као оно што произилази из њихове властите природе, и то тако да нису свесни своје подложности.³⁵ Основа ове нормализације принуде налази се у и идеји психолошког субјекта који у процесу учења остварује наводне потенцијале. Зато је субјекат оптерећен до краја, а на основу следе вере да је сам одговоран за свој успех или неуспех у потрази за уживањем. Идеолошка интерпелација одвија се позивом *уживај!*

Доминантни државни идеолошки апарат данас је школа, а школа развија наводно неутралне вештине. Према Алтисеру, школа утискује вештине (читање, писање, рачун) увијене у владајућу идеологију, вршећи класну и социјалну диференцијацију. Форсирајући идеологију која одговара класној диференцијацији, школа се представља као средина лишена идеологије, заменивши цркву у улози доминантног идеолошког апарата у репродукцији производних односа одређеног начина производње.³⁶ Тешко је поверовати Алтисеру на реч, да учење „читања, рачунања и писања“ представља идеолошку интерпелацију, али је сасвим довољно информисати се о тзв. компетенцијама које треба да обезбеди одређени предмет. Настава језика и књижевности обухваћена је низом компетенција, од поштовања културе дијалога, уважавања и неговања различитости, па до тзв. тржишне компетентности.³⁷ Либерално демократски мулти-

³⁴ J. Lacan, *On jouissance*, 3.

³⁵ S. Žižek, *O vjerovanju*, prev. M. Miladinov, Zagreb 2005, 128.

³⁶ Л. Алтисер, *Идеологија и државни идеолошки апарати*, прев. А. Филиповић, Лозница 2009, 43–45.

³⁷ Вид.: Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања, *Општи стандарди посматрања за крај општинске средње и средње стручног образовања и васпитања*

културализам делује као оправдање за фаворизовање наводно „невидљиве руке тришта“. „Невидљива рука“ је наменjena још у школској клупи.

Дидактика губи свој еманципацијски потенцијал када се исцрпљује у пружању тачних упутстава и специјализованих правила, а поготово када се из ње одстрани њена филозофска и хуманистичка суштина. Платон разликује вештину од улагивања као имитацију вештине, а без познавања теорије идеје, као посебног типа филозофске аргументативности, дидактика, као увођење у највишу сферу људскости, уопште није могућа. Њен сурогат је кулинарство, које два миленијума после Платонове критике постаје доминантна образовна парадигма. Савремена дидактика, како би то видео Платон, почива на умећу улагивања, померајући мотивацију ученика од стваралачке радости ка уживању у вршењу наметнутих избора. Пренаглашавање комуникације доводи до превласти пропаганде над образовањем, односно, уместо тежње за истином, фаворизује се неки облик сурогата. Друштвене мреже промовишу дириговани хедонизам, који искључује сваку спонтаност и слободу, а тај се налог преноси и на учење: *learning must be fun*. Према Маркузеу, дириговани хедонизам заснива се на стратегији раздвајања „нагонске од интелектуалне сфере, задовољства од мисли“. Реч је о систематичном замењивању слободе за очаравајућу принуду, чиме се из наставе изузима оно најважније, а то је стваралаштво као облик суочавања са новим и непознатим.

Srđan Damnjanović

Faculty of Law for Business and Justice in Novi Sad

PLATO AND ARTHUR LIEBERT: PHILOSOPHY OF EDUCATION AS A CRITIQUE OF DIDACTICS

Summary

Arthur Liebert (1878–1946), the famed German philosopher, published his work *A philosophy of education* while he was living and working in Belgrade. According to Liebert, didactics loses its emancipating potential when it is depleted in giving minute instructions and specific rules, especially when it is devoid of philosophical and humanistic essence, since “didactics is not a cookbook”. This Liebert’s striking thought actually comes from Plato (420–347) who in several of his dialogues differentiates between skill (τέχνη) and mere imitation of skill. He discusses the problem

ња у делу *ойцѣеобразовних ѣредмѣѣа* (За предмет Српски језик и књижевност), Београд 2015, стр. 7–17.

of differentiation between skill and the imitation of skill in his dialogues *Protagoras* and *Gorgias* and explains the relationship on the example of medicine and cooking. Without knowledge of the theory of ideas, that is a special type of philosophical argumentation, didactics as an introduction into the highest sphere of humanity is not possible at all, but is exhausted in different types of instructions or workshops. The surrogate of didactics is culinary skill, which has become, two centuries after Plato's critique, a dominant educational paradigm. Contemporary didactics, as Plato would see it, is based on the art of flattering, transforming the joy of creating as students' major motivation into the pleasure of conforming to imposed choices. Contemporary didactics does not insist on an "ignorant teacher" but on a teacher who "knows how things end" and is sophistic in its character as it finally leaves its objects with the dilemma: a political party membership card or a working visa.

Key words: Arthur Liebert (1874–1946), Plato (429–347), Zdravko Kučinar, didactics, philosophy of education, art, *jouissance*, freedom.

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ
REVIEWS



Irving Finkel, *The Ark Before Noah. Decoding the Story of the Flood*, Hodder & Stoughton, London 2014, pp 445.

Историја Старог истока предмет је фасцинација истраживача током последња три века. Нажалост, стање у српској издавачкој делатности не одсликава још увек актуелну фасцинираност и велики глобални замах у научном раду у овој области. С обзиром на тешко материјално стање и логистичке проблеме са којима су суочени научни радници у нашој земљи, и не може се очекивати нарочито оригинална продукција. Све се своди на трудбенички индивидуални напор појединих истраживача.¹ Простор за напредак постоји у преводилачкој делатности издавачких кућа и издавању дела иностраних аутора који се сваке године у свету појављују у солидном броју.² Тако је судбина читалаца на нашим просторима – од заинтересованих лаика, преко студената, па и до истраживача – да се окрећу делима на њиховим оригиналним језицима. Логично, то је и најбоље решење, али не доприноси обогаћивању библиографског корпуса на српском језику.

Многе нове публикације изазивају одређено узбуђење са својом појавом, али највише то чине она дела која саопштавају неко потпуно ново откриће у свету науке, и све оне закључке и последице које то откриће носи са собом. Управо таква је књига *The Ark Before Noah. Decoding the Story of the Flood* британског аутора Ирвинга Финкела (Irving Finkel). Др Финкел је кустос у Одељењу за Блиски исток Британског музеја (British Museum) у Лондону, и на тој позицији је од 1979. године. Задужен је за највећу светску збирку натписа на глиненим таблицама која се састоји од око 130.000 примерака. Каријеру је посветио чувању, превођењу и анализи ових текстова и сасвим сигурно спада у ред највећих светских познавалаца материје. Приликом читања ове књиге, показало се и као човек сјајног лите-

¹ Прва студија о историји Старог истока оригинално написана на српском језику издата је 2012. године: Danijela Stefanović, *I beše poput ptice u kavezu – Studija o istoriji i kulturi Starog istoka*, Službeni glasnik, Beograd 2012.

² Могу се издвојити ванвременски класик Амели Курт, *Сјари исток од 3000. до 330. године п. н. е., књиже 1–2*, Завод за издавање уџбеника, Београд 2012², и Vsevolod Avdiyev, *Istorija Starog istoka*, Edicija, Beograd 2009. Постоји и значајан број научно-популарних дела и дела енциклопедијског типа, нарочито о историји Египта.

парног стила и смисла за хумор. Поред тога што нас подробно уводи у проблематику приче о потопу, свим језичким и књижевним традицијама које су баштиниле тај еп, проблемима и изазовима превода, Финкел нам у многоме осветљава визуру једним веома модерним и надасве популарним приступом у англофоној историографији. Наиме, ово дело обилује личним гласом истраживача (*personal voice*) и међусобном преплетеношћу и утицајима његовог истраживања и приватног живота. Некада бизарне околности које су доводиле до одређених открића или сазнања, у књизи попримају анегдотални карактер и разбијају „монотонију“ веома комплексних језичких и историјских анализа. Ова монографија подељена је у 15 глава, а уз то поседује и 4 додатка са додатним појашњењима и анализама. Напомене на текст су дате одвојено, у засебном одељку на крају, а екстензивна библиографија (на 13 страница) побројава сва релевантна као и сва цитирана и поменута дела. После списка литературе налазе се искази захвалности, а затим и индекс појмова и имена дат заједно, по абecedном реду. Студија има укупно 445 нумерисаних страница.

На самом почетку, Финкел нас упознаје са феноменом приче о потопу и барци. У првој глави *About this book* (стр. 1–12), враћа нас у 1872. када Џорџ Смит (George Smith) открива тада прву верзију приче о потопу ван добро знане верзије из библијског канона. Реакцијама на Смитово откриће и кратким описом околности Смитовог живота и рада, уводи нас у хронологију истраживања, као и околности под којима ће сам доћи до открића које ће условити писање ове књиге. Како сам аутор каже, и као што је постало очигледно током читања, рад ове врсте подразумевао је невероватну дозу мултидисциплинарности, укључујући знања из филологије, археологије, психологије, етнографије, теологије, историје уметности, али и бродарства и математике (стр. 10). Друга глава, *The Wedge between Us* (стр. 12–30), враћа нас у прошлост аутора и сплет околности под којима је он постао студент професора асириологије Ламберта (G. W. Lambert) на Универзитету у Бирмингему, још једном указујући на дозу случајности овом путу. То свакако неће бити и последњи пут. На то надовезује увод у природу клинастог писма и језика који су њиме бележени, сумерског и акадског (асирског и вавилонског). Читалац на основу ове главе, стиче врло добар увид у природу овог писма и ствара осећај повезаности са материјом и без дубљег филолошког разумевања. Анализа ће се наставити и у трећој глави, *Words and People* (стр. 30–84), где се уз ближе објашњење природе текстова даје и преглед општих историјских, културних, религијских и научних одлика друштава Месопотамије, а опет у релацији са епиграфским изворима. Такође, дато је и појашњење нумеричког система и његовог каснијег преласка из вавилонске у грчку екумену.

Наредна глава, *Recounting the Flood* (стр. 84–105), бави се појавом потопа као теме у месопотамској епици и каснијим религијским текстовима аврамовских монотеистичких религија. Аутор наводи 9 таблица које садрже мотиве приче о потопу, а које су биле познате пре открића нове, и уједно даје лингвистичку и фактуалну компарацију извода из истих и њихову узајамну условљеност.

Глава *The Ark Tablet* (стр. 105–111) доноси детаљан физички опис плочице која је централна тема овог дела и уједно и превод целокупног текста који се на њој налази. Наредне четири главе говоре о садржини текста на плочици, а садрже и подробнију анализу. *Flood Warning* (стр. 111–123) анализира наговештаје, тј. упозорења од стране богова, да ће потоп доћи и пореди овај сегмент у осталим познатим верзијама приче о потопу. У глави *The Question of Shape* (стр. 123–157) такође се пореде сви ти текстови када је у питању облик пловила. Аутор ово питање обележава као једно од оних које је доживело доста промена у односу на време и место настанка приче, док у исто време посвећује пажњу контроверзама у каснијим теолошким тумачењима које је ово питање изазвало и нарочито диверзитету каснијих ликовних представа барке. Ипак, аутор покушава да у правом компаративном и мултидисциплинарном стилу нађе корелацију описа пловила старог неколико миленијума са остацима истих традиција у бродоградњи, на истом поднебљу, све до данас. Наредне главе, *Building the Arks* (стр. 157–184) и *Living on Board* (стр. 184–212), у врло сличном аналитичном маниру, говоре о техничким и функционалним питањима самог процеса изградње и живота на барки.

У глави *Babylon and the Bible Floods* (стр. 212–224) аутор излаже анализи све појединачне сегменте приче, покушавајући да искристалише нит старијих вавилонских текстова преплетених у библијској верзији приче о потопу и да извуче потенцијалне изворе који су служили као инспирација за каснију хебрејску варијанту. Ауторов закључак је да не може бити сумње око тога да је библијска верзија мита о потопу користила раније месопотамске изворе, и у том контексту користи наредну главу *The Judean Experience* (стр. 224–261) да анализира све историјске – политичке и културне – интеракције месопотамских и хебрејских народа. Тако успева да читаоцу предочи све оне везе које су највероватније условиле овакву предају традиције, осим да се задржи на лингвистичкој али и квалитативној и квантитативној анализи садржине текста и да на томе базира претходни закључак.

Глава *What Happened to the Ark* (стр. 261–298) синтеза је свих описа последица потопу и судбине барке. Међутим, ова глава доноси једну нову динамику делу. Опет, готово анегдотски, аутор описује дуг пут откривања несталих фрагмената и затим превођења и тумачења знамените таблице *Вавилонска маја свейџа*, која је у поседу Британског музеја у Лондону. На потпуно одушевљење аутора, овај први нама познат приказ света у себи садржи и одредницу о судбини барке после повлачења воде. У компарацијама са каснијим верзијама приче, аутор покушава да на основу мноштва сведочанстава реконструише старе географске одреднице у модерним оквирима.

У закључним главама *What is the Ark Tablet* (стр. 298–310) и *Conclusions: Stories and Shapes* (стр. 310–316) аутор још једном износи значај овог налаза за свет науке, и поново потврђује своје главне закључке о миту о потопу, његовој еволуцији и транслацији кроз различите цивилизације и културе, а потом и религије. И још једном наводи да је несумњиви закључак то да је у питању једна те иста прича која је путовала кроз време,

народе и језике прихватајући успут промене као резултат прилагођавања појединим културолошким ентитетима. Последња глава, *The Round Ark Comes to Life* (стр. 316–334), још је један куриозитет ове књиге јер је у њој описан процес реконструкције барке у модерним условима, а по упутствима са таблице. Цео овај процес је послужио као основа за телевизијску документарну емисију у којој су изнети сазнања и закључци ове књиге. Емисија је реализована у копродукцији, а потом и емитована на британском *Channel Four* и канадском *History Channel*. Као што је напоменуто, књига садржи и четири додатка³; напомене на додатке; затим напомене на целокупан текст; библиографију на 13 страница организовану по абecedном реду; изјаве захвалности и индекс појмова и имена.

Свакако, велики значај овог дела је то што саопштава један потпуно нови налаз у науци, даје његову потпуну анализу, објашњење, све околности везане за тај налаз и његово стављање у шири контекст. Ово последње је управо још један значајан аспект ове књиге и то онај у којем је потенцијално лежала највећа опасност по аутора. Још увек се чак ни на оне врхунски научне студије које на неки начин задиру у сферу интереса догме религијских учења не гледа са потпуним одобравањем и прихватањем. Наравно, постоји и друга крајност. Међутим, Ирвинг Финкел меастрално успева да избегне ту замку и да своје дело остави апсолутно вредносно неутрално и на апсолутно здравим научним основама. Иако наизглед врло контроверзног наслова у пређашњем смислу, ово је ипак једна врхунска лингвистичка, историјска и антрополошка студија Старог истока и његових одређених цивилизацијских тековина. С друге стране, стил којим аутор износи своје налазе прилагођен је широком кругу читалаца и чини књигу пријемчивом и могућом за читање чак и за неспецијализованог читаоца, док оном специјализованом опет пружа пуно задовољење интересовања.

Филип Митричевић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
Докторанд
filipmitricevic@gmail.com

³ Appendix 1: Ghosts, the Soul and Reincarnation (334–345); Appendix 2: Investigating the Text of Gilgamesh XI (345–351); Appendix 3: Building the Ark – Technical Report (351–375); Appendix 4: Reading the Ark Tablet (375–385).

Чињенице о једном старобалканском народу:
М. Стојић, *Трибали у археологији и историјским изворима*
(М. Stojić, *Triballi in Archaeology and Historical Sources*),
HERAedu: Београд (Belgrade) 2017.

Трибали су старобалкански народ, чија се повест преплиће са легендама протоисторијског времена. Митски период овог народа почиње у бронзано доба Балкана, а прве записе о Трибалима налазимо код оца историје, Херодота (*Herod.* IV, 49). У класичном периоду Грчке, бог Трибал (трибалски бог ?) је у Аристофановој комедији *Птице* прототип некултурног и сировог, али лукавог, варварина који је антитеза хеленској цивилизацији. Као последица наводне инвазије илирског племена Аутаријата на простор централног Балкана у последњој четвртини V века пре н.е., Трибали (*Τριβαλλοί*) су потиснути ка југоистоку полуострва, где чешће долазе у контакт са Хеленима, неретко као робови у грчким полисима. Ипак, осим већ наведених стереотипа, о Трибалима нема поузданих писаних сведочанстава. Скоро столеће касније, они се успутно, често пежоративно, помињу код Протагоре, затим код Тукидида, у дискурсу о Трачанима, те код Аристотела и Демостена, а касније код Диодора Сицилијанца и Плутарха у животописима Филипа II Македонског и његовог сина Александра Великог, а поводом њихових освајања на Балкану, односно преласка Хемуса (Стара планина, Балкан = *Αἴμος*, *Haemus mons*) и битке код острва Пеуке на Дунаву. Иако ослабљени сукобима са Аутаријатима, Трибали су приказани као организовани ратници, који пружају јак отпор македонској војсци. Треба поменути и касније писце, Плинија Старијег, Паусанију и Страбона, који се углавном баве територијом овог снажног племена, првобитно у долинама река Ангроса и Бронгоса, идентификованих као данашње Јужна и Западна Морава, а касније на простору између планине Хемус и долине Искера. У каснијим римским изворима народ, односно племе Трибала, њихова историја и територија наводе се некритички, а византијски писци их чак поистовећују са Србима (*Sic!*). Ове наводе о давно несталом старобалканском народу преузимају и средњовековни писци са запада и истока, што све доприноси митологизирању и конфузији података о Трибалима.

Тек у другој половини XX века објављивање књиге Фануле Папазоглу *Средњобалканска племена у њедримско доба* (два издања: на српскохрватском језику, Сарајево 1968. и на енглеском језику, Amsterdam 1978) иницирало је обимнија научна истраживања о Трибалима. Није необично што су се проучавањем овог старобалканског племена, односно народа, пре свега бавили археолози, с обзиром на чињеницу да су писани извори оскудни, а с друге стране остаци материјалне културе бронзаној и гвозденог доба на централном Балкану бројни и ексклузивни. Покушај повезивања археолошких налаза са протоисторијом Балкана и његовим

старим племенима, односно етногенеза праисторијских култура, појављују се као лажмотив у радовима академика Милутина Гарашанина, Драгослава Срејовића и Николе Тасића, са посебним акцентом на Трибале. Треба поменути и опус Растка Васића на ову тему, затим Милоша Јевтића, а пре свега Милорада Стојића, који је безмало радни век посветио проблему Трибала и њихове културе. Ипак, синтеза о народу/племену Трибала и њиховом материјалном и нематеријалном наслеђу на Балкану до данас је изостала, највероватније због непријатних политичких конотација теме. Наиме, назив Трибалија (*Triballia*, *Trivallia*, *Treballia*) као синоним за средњовековну Србију јавља се изнад представе дивљег вепра са стрелом у глави на хипотетичном грбу цара Стефана Душана из XIV века, а касније на грбу деспота Стефана Лазаревића и Српске деспотовине, све до реплицирања поменутог натписа и представе на грбовима српског и хрватског племства у Аустријском царству XVIII века. Коначно, први грб Србије у време Првог српског устанка, 1805. године, има два симбола – крст са оцилима и главу устрељеног дивљег вепра. Срећом, ово није био разлог за српске и хрватске историчаре, археологе и лингвисте да у време националне еуфорије балканских народа изједначе Србе (Хрвате) и Трибале, нити да фабрикују културни континуитет од протоисторијског времена до данас. Иначе, у другој половини XX века, социјалистичке владе суседних балканских земаља инсистирале су на „генеолошким истраживањима“, те су тако настале теорије о пореклу данашњих нација од палеобалканских народа, нпр. данашњих Румуна од Дачана, данашњих Бугара од Трачана, данашњих Македонаца од античких Македонаца (Александра Великог), Албанаца од Илира (косовских Албанаца од Дарданаца), итд. На срећу, нове генерације истраживача посматрају ове теорије са неопходном дозом хумора, иако политичке елите и даље подржавају превазиђене хипотезе.

Овај увод у приказ књиге сматрали смо неопходним да бисмо аргументовали важност појаве овог дела, утемељеног на вишедеценијским археолошким истраживањима и промишљеним научним чињеницама.

Монографија *Трибали у археологији и историјским изворима* дело је Милорада Стојића, научног саветника Археолошког института у пензији и професора Филозофског факултета у Косовској Митровици и Универзитета Сингидунум у Београду, археолога који је обележио истраживања праисторије у Србији на прелазу XX у XXI век. Готово пола века теренских археолошких истраживања на простору Поморавља (у долинама Велике, Западне и Јужне Мораве), али и на значајним налазиштима у другим областима Србије, као што су Феудвар (Банат), Бубањ (Понишавље), Ргоште и Шкодрино поље (Тимок), као и анализа великог броја ископаних артефаката и музејске археолошке грађе, обимна теоријска истраживања и бројне публикације, квалификују Стојића као компетентног аутора. Поред великог броја монографија, студија и чланака, где је ревносно објављивао све резултате свог рада, он је и покретач едиције о археолошкој грађи праисторијског периода у музејима Србије у издању Археолошког института (и коаутор пет књига).

Пред нама је књига обима од 412 страна текста с илустрацијама, одабраном библиографијом и резимеом на енглеском језику. На први поглед обимно научно дело, када отворимо корице, открива нам и научно-популарни и едукативни карактер. Наиме, у књизи је изостао научни апарат, систем цитирања и напомена (фуснота), који би отежао ширем читалаштву праћење текста. С друге стране, систематска подела монографије у заокружена поглавља и велики број информација, већим делом, од стране аутора, већ објављених научних података, чини ову књигу подједнако вредним штивом и за стручњаке, археологе, историчаре и историчаре уметности. Напросто, ко жели да цитира Стојића, слободно може да се позове на ову монографију, јер ће у његовој личној библиографији наћи публикације са резултатима његових сопствених истраживања, на које се аргументовано позива. Такође, у одабраној библиографији ове књиге налазе се сва значајна дела о проблематици Трибала која је Стојић користио, а која заинтересованом читаоцу могу да буду литература. Најважније од свега, М. Стојић пише о Трибалима са научном дистанцом, води нас правим путем индуктивним методом од анализе података ка аргументованом закључку, без странпутица идеализације, мистификације и романтичних дискурса, који вребају на трагу повести старих, несталих народа.

На основу својих археолошких истраживања, аутор је поделио повест Трибала у четири периода: прототрибалски (око 1300–800. године пре н.е.), ранотрибалски (око 800–600. године пре н.е.), трибалски (око 600–335. године пре н.е.) и период од 335. до римских освајања трибалске територије (на прелазу из старе у нову еру). То су уједно и главна поглавља књиге, која следе после уводног дела, у коме се разматрају проблематика теме, историјат истраживања, територија и културне традиције. Нарочито је користан преглед праисторијских култура, које се јављају од мезолита до бакарног доба, а које сведоче о културном интензитету и разноврсности на централном Балкану древних времена. Аутор образлаже настанак веома специфичних и високоразвијених култура на овом простору, као што су култура Лепенског вира, старчевачка и винчанска култура, које су покретачи развоја Европе током каменог доба. У бакарно и бронзано доба у Поморављу се формирају основе за настанак прототрибалске културе, као што су металургија бакра и интензивни контакти са Егејом.

У оквиру сваког од четири главна поглавља постоји низ подтема, које су јасно издвојене и могу се посматрати као посебне студије.

У поглављу *Пројатрибалски период (XIII–X век пре н.е.)* сусрећемо се са следећим подтемама: *Насеља, Сјанишћа, Привређивање, Керамика, Трговина, Исхрана, Сахрањивање, Религија, Умјетност*. Аутор је у већини подтема користио резултате интердисциплинарних истраживања, односно резултате сарадње археолога са геолозима, геофизичарима, архитектама, археозоолозима, археоботаничарима, антрополозима, археометалурзима и сл. У поглављима о религији и уметности, Стојић надахнуто, с великом ерудицијом, интерпретира теме из домена социјалне антропологије и историје уметности.

Поглавље *Ранотрибалски период (IX–VII век пре н.е)* уводи нас у време интензивног развоја и експанзије Трибала, у ствари у период стварања њиховог културног идентитета. Уједно, ово је период интензивних миграција и социјално-економске диференцијације унутар старобалканских заједница.

Подтеме овог значајног поглавља су: *Топографија и диспозиција насеља, Утврђење Градац у Ланишту, Градина Була – Гробље у Осириковцу, Градина у селу Басараби, Градина у Превешћу, Стамбена архитектура, Привређивање – Пољопривреда, Сточарство, лов и риболов, Керамика, Металургија, Трговина, Војска, наоружање, рајна вештина, Сахрањивање, Духовни животи и уметности*. У посебним подтемама исцрпно су дати подаци о најзначајнијим сегментима трибалске културе у успону. Могле би да се издвоје студије о топографији и диспозицији насеља са посебним акцентом на фортификациону архитектуру градинског типа, која сведочи о промени геополитичких околности у Поморављу. Друга значајна тема се односи на привреду, пре свега на металургију и трговину. Трећи стожер ранотрибалске културе односи се на вештину ратовања, наоружање и војну организацију, што је уједно утицало на друштвено устројство. Аутор, слично као у претходном поглављу, интердисциплинарном методологијом долази до интерпретације археолошких података, којих је за овај период знатно више. То се, пре свега, односи на број утврђених насеља, градина, које се уједно појављују на ширем простору, сведочећи о ширењу и утицају трибалске културе на друге заједнице.

Поглавље *Трибалски период (VI–IV век пре н.е)* бави се временом „класичне Трибалске културе“, које не оспоравају ни најскептичнији истраживачи. Поменули смо да је ово уједно период првих писаних података о овом старобалканском народу. М. Стојић завршава ово раздобље 335. годином пре н.е., датумом сукоба трибалске и македонске војске на Дунаву, и победом Александра Великог над трибалским краљем Сирмом. Овом сукобу претходили су војни успеси Трибала у рату против Одриске краљевине, када су потукли војску трачког владара Ситалка. Затим су уследили опсада и пљачкање грчке колоније Абдере, као и стални напади на северну границу Македоније. На прелазу V у IV век, Трибали су се непрекидно сукобљавали са моћним илирским племеном Аутаријата, а у Подунавље и долину Млаве продире са севера Келти, где се, после опсаде Делфа, стално насељава племе Скордиска. На тај начин, Трибали су стешњени између Аутаријата на западу, Скордиска на североистоку и Македоније на југу, што им оставља простор на југоистоку, односно територије у подножју Хемуса и у долини Искера.

У овом поглављу обрађене су подтеме: *Насеља, Изглед станишта, Привређивање, Керамика, Трговина, Занаетство, Одбрамбена организација, Војска, оружје, рајна вештина, Сахрањивање, Кнежевски гробови (Пейрова црква, Ашеница), Гробови аристократије, Војнички гробови, Гробови осталих сталежа, Погребни обичаји, Враца, Могила на скали, Појасеви итд. Мраморац, Остатак из Роџозена, Премонетарна средства итд.*

основу античких литерарних извора, Етничка припадност, значење имена Трибали, грчки извори о карактеру Трибала, разлози грчке нехришћанске историје према Трибалима, Религија, Уметност, Друштво.

Из броја подтема овог поглавља јасно је да се ради о најзначајнијем делу књиге, коме је М. Стојић посветио посебну пажњу, пре свега због важности каснијих утицаја на античку културу Балкана, односно Илирика. Традиције трибалске културе, прожимајући се са илирским, трачким, дачким и келтским елементима, чине основу за формирање културно јединственог простора пред римска освајања. Такође, могу се уочити и елементи друштвене организације, погребних обичаја, религијских веровања и уметности, нарочито уметничких заната (израда накита и посуђа од племенитих метала), који су обележили римску провинцијску културу на централном Балкану.

Аутор нам представља и познате теме у светлу нове и инвентивне интерпретације, поткрепљене интердисциплинарним анализама и теоријским разматрањима. То су студија о кнежевским гробовима на територији данашње Србије (Петрова црква код Новог Пазара и Атеница код Чачка), о гробном налазу из Враца у Бугарској, о „трибалском накиту“ – појасевима типа мраморац, о идентификацији премонетарних средстава плаћања, о трибалској територији и карактеру друштвене организације, о античким изворима, односу Хелена и Трибала, о „етно-карактерним“ особинама Трибала, односно о њиховом „менталитету“. После читања исцрпних анализа, следећи ауторов пут закључивања, сазнајемо да је свака интерпретација прошлости „двосекли мач“, односно да „батина има два краја“. До историјске истине праисторијског и протоисторијског периода долази се са различитих аспеката и разбијањем стереотипа.

Период после 335. године пре н.е. је последње поглавље монографије, својеврсни епилог трибалске повести. Овај период је обележен сукобима Трибала и Дарданаца, народа илирско-трачког порекла, као и келтском експанзијом. Ови догађаји су за резултат имали готово потпуну асимилацију Трибала која је окончана римским освајањима и формирањем царске провинције Мезије крајем I века пре н.е. на њиховој некадашњој територији. Дајући име провинцији по хипотетичном народу Меза, Римљани су поспешили процес романизације етничких Трибала, Дарданаца и Скордиска, који су насељавали ову област. Ипак, процес романизације је споро текао, и осим на Дунавском лимесу и у малобројним градовима нове провинције, окончан је тек средином III века н.е.

Подтеме последњег поглавља књиге су: *Насеља, Привређивање, Сахрањивање, Одбрамбена и војна организација, Уметност, Трибалска историја у доба Рима*. Кроз ове подтеме М. Стојић износи занимљиве, делимично аргументоване хипотезе о асимилацији Трибала у народ Скордиска, о заједничким религијским веровањима средњобалканских народа, пре свега претпоставку о постојању врховне богиње типа Велике Мајке (*Bendis, Kotys, Dea Dardania*), о софистицираној обради племенитих метала и, коначно, о периоду „старобалканске ренесансе“ у време „илирских царева“, која је кулминирала у доба тетрархије и, коначно, у владавини Константина I његових синова. Цареви, који су водили порекло из

провинција на централном Балкану, шире Илирику, донели су ново устројство Римске империје, обележено бројним реформама војске, царске администрације, фискалног система, монетарног система, привреде и државне идеологије. Аутократска власт и војска као главни ослонци ових реформи, а затим и монотеизам са владарем као небеским изаслаником, Митре, Непобедивог Сунца и, коначно, Христа обележили су овај период римске историје, називан у старијој литератури *доминат*. Можда се у најважнијим позноримским институцијама могу уочити елементи аутохтоне културе старобалканских народа Трибала, Дарданаца, Илира, Трачана и Дачана. У сваком случају, према досадашњим сазнањима, предримска друштва на централном Балкану су била аутократска, са „краљем“ на челу и изразито милитантна. С друге стране, ове заједнице су имале развијен религијски и духовни живот, који рефлектује неку врсту идеолошког заједништва, и карактеристична естетска мерила, отелотворена у врхунским делима примењене уметности.

Посебну вредност књиге чине изврсне илустрације и модеран дизајн Кристине Радовановић. Многе фотографије археолошких предмета, налазишта и пејзажа први пут се објављују у монографији о Трибалима, а дело су великог броја аутора, фотографа и археолога. Графичке реконструкције догађаја и места описаних у тексту рад су Иване Филиповић и Мирјане Стојић, а макете је направио вајар Живота Милановић. Све ово доприноси савременом и занимљивом изгледу књиге, који у потпуности прати њену наравицу.

Археологија Трибала је својеврсно трагање по најскривенијим деловима душе балканских народа. Културно наслеђе из времена пре писмености је најчешће најотпорније и најтрајније. Оно се чува кроз материјалну културу и кроз свакодневицу, међу „малим људима“, на рођењу, на венчању, у смрти. О овој култури се не пише у „великој историји“, која се бави углавном владарима, ратовима и боговима. Међутим, мозаик који археологија ствара на основу грађевина и артефаката сачуваних из древних времена, често је огледало садашњег и будућег времена. Дакле, прошлост би могла да подучава.

Поменимо да је ова књига прва у низу монографија едиције *Најлепше из археолошке баштине Србије* издавачког предузећа HERAedu из Београда.

Софија Пејковић
Виши научни сарадник
Археолошки институт

Теокритов парадокс: савремена проучавања и методолошки плуралитет

Présence de Theocrite, textes réunis par Christophe Cusset, Christine Kossaifi et Rémy Poignault, Collection CAESARODUNUM L-Li bis, Clermont-Ferrand, Centre de Recherche A. Piganiol-Présence de l'Antiquité, 2017, pp. 626, ISBN : 978-2-900479-22-3

Иако је извршио снажан утицај на пасторалну књижевност од хеленизма па надаље, на Вергилија, Лонга, Хенрија де Вира Стекпула (Henry de Vere Stacpoole)¹, Русоа и Гетеа, Теокритов парадокс почива у чињеници да је творац жанра идиле (εἰδύλλιον), представник буколичког песништва и један од највећих поета хеленистичког периода, можда највише занемарен од свих великих античких песника. Међународни скуп у Атини, у мају 2016. године, посвећен ерудицији и алузијама код грчког песника,² између осталог, показује да су савремена проучавања Теокрита често фрагментарна, односно усмерена на специфичне аспекте његовог песништва. Како наводе приређивачи недавно објављеног зборника *Присусџиво Теокритиџа*³ (*Présence de Théocrite*, 2017), бар у Француској, донедавно, није одржан скуп који би у потпуности био посвећен целокупном поетском благу Теокритовог опуса. Као део континуиране делатности пројекта *Присусџиво антиџике* (*Présence de l'Antiquité*) у оквиру истраживачог центра André Piganiol, у периоду од 14. до 17. октобра 2015. године, у организацији Универзитета у Лиону (ENS de Lyon) и Универзитета Блез Паскал у Клермон-Ферану (Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand), одржана је конференција посвећена Теокритовом стваралаштву у најширем контексту. Објављен крајем 2017. године, зборник, како и изабрана насловница упућује,⁴ представља скуп одабраних текстова учесника који су, методолошки разнолико и обухватно, пружили својеврстан омаж витализму и утицају Теокритовог песништва, као и прожимању буколичке традиције и савремених уметничких тенденција.⁵

¹ Ирски књижевник познат по љубавно-пустоловном роману *Плава лагуна* (*The Blue Lagoon*, 1908).

² Међународни скуп „Erudition and Allusion in Theocritus“ одржан је у Атини 27. маја 2016. године у организацији Универзитета у Атини, на којем је Теокритово дело тумачено у контексту песничке традиције, поетичког умећа, религије, политике, хеленистичке естетике и делатности Александријске школе.

³ Осим ако није другачије назначено, сви преводи су моји.

⁴ За насловну страну зборника, не случајно, изабрана је занимљива шаролика апстрактна композиција, уље на платну Рожеа Бисијера (Roger Bissière, 1886–1964), насловљена „Hommage à Théocrite“ (1946), која се чува у Унтерлинден музеју у Колмару, Алзас, Француска. Композиција представља теокритовску идилу у виду наивног, кљесовског приказа пастира из ишчашене перспективе египатске уметности.

⁵ Приређивачи navode da se tragovi Teokritovog bukoličkog pesništva mogu naći čak i u modernoj arhitekturi ili pak pogodnim govorima, kakav je bio i govor

Уз пропатни предговор уредника (Christophe Cusset, Christine Kossai, Rémy Poignault) зборник *Присусѣво Теокритѣа* подељен је у седам тематских поглавља: прво, најобимније, „Модални тоналитети песничког гласа“ (Tonalités modales de la voix poétique“, pp. 19–160), друго поглавље „Слике, контекст и тривијализација“ („Images, contexte et trivialisation“, pp. 163–218), треће насловљено „Женска питања“ („Présences féminines“, pp. 221–299), четврто „О неколико љубавних дискурса“ („Autour de quelques discours amoureux“, pp. 303–358), пето „Теокрит и његови претходници“ („Théocrite et ses devanciers“, pp. 361–412), шесто „Песници Августовог доба и Теокрит“ („Les poètes augustéens et Théocrite“, pp. 415–497) и седмо „Теокритова судбина после антике“ („Postériorité de Théocrite au-delà de l'Antiquité“, pp. 501–611). На свега нешто више од шестсто страна приређена су тридесет и два оригинална научна рада, варирајућег квалитета, већим делом писана на француском, али и на енглеском и, чак, на шпанском језику, с обзиром на то да је симпозијум окупио истраживаче из Француске, Велике Британије, Данске, Грчке, Шпаније, Немачке, Србије, САД, Швајцарске и Италије. Обухватност тема и језичка разноврсност нису једина значајна обележја зборника о Теокриту. Наиме, премда разноврсни, а понекад и контрадикторни, приступи Теокритовом песништву и рецепцији његовог опуса представљају праву вредност и лепоту зборника с обзиром на то да се тексту, било као целини или фрагменту, приступа из једног калеидоскопског методолошког спектра: из угла теорије стиха и жанра, тематске критике, генетичке критике и филолошке критике текста, феноменологије, естетике рецепције, теорије рода и разлике, студија културе.

Прво поглавље зборника посвећено је тензији реторичких, поетичких и дискурзивних компоненти Теокритовог песништва, хибридности и полифонији песничког гласа условљеног кратком формом – *идилом* која је фундаментално утемељена у усмености која се смешта у фикционалитет. Мишел Бријан (Michel Briand), у тексту „L'éloge (et le blâme) chez Théocrite: effet-recueil, effet-discours, trans-généricité“, позивајући се на Пиндара и Архилоха, пише о дијалектици похвале и покуде у *Идилама*, као и о генеричкој и дискурзивној хетерогености текста, док Кристин Козефи (Christine Kossai) у раду „La houlette de Mnémosyne. Écouter et transmettre le chant dans les *Idylles* bucoliques de Théocrite“ даје осврт на *Идиле* I, VII и XI и, кроз матрицу дијалога, проблем преношења и рецепције гласова ликова. Говорећи о распеваним женама код Теокрита, Валерија Пејс (Valeria Pace) у чланку „Singing Women in Theocritus: Magic, Genre and Gender in *Idylls* 2 and 15“ тумачи мимезу женског гласа као ехо жалопојке, а моћ песме доводи у спрегу са магијским инкантацијама. О *locus amoenus*-у и естетици простора певања читамо у тексту „Les lieux de chant dans les *Idylles* pastorales de Théocrite“ Франсоаз Даспе (Françoise Dasset), а о архитектоници „бинарног“ ритма и акцентуалним „пошалицама“ у раду „L'architecture rythmique des *idylles* éoliennes de Théocrite (Id.

француског министра пољопривреде у мају 2014. године и који је садржао цитат из Теокритових *Идила*.

XXVIII–XXX): une double lecture“ Марка Бореа (Marco Borea). Текстови Амидуа Ришеа (Hamidou Richet) „La IV^e idylle de Théocrite est-elle une „idylle sur rien?“ и „Le mystère de l’Idylle IX de Théocrite“ Алена Бланшара (Alain Blanchard) баве се специфичностима конкретних идила, први *Идилом* IV, јединој у којој је песма одсутна (*songless poem*), и други, *Идилом* IX, о чијој се аутентичности спекулише.

Друго поглавље чине свега три текста: „Poems from the World of Wool: Dress and Identity in Theocritus’ *Idylls*“ Марије Пападопулу (Maria Papadopoulou), „Le quotidien héroïque d’Héraclès (Théocrite, *Idylle XXIV*, 1–10)“ Луизе де Леден (Louise de Lesdain) и „*L’enargeia* chez Théocrite: du modèle homérique à la réception des *Idylles*“ Евелине Приу (Évelyne Prioux) обогаћен и фотографијама. Ово најкраће поглавље посвећено је разумевању стварања снажних менталних слика утемељених на стварности и ефекту стварног, вешто поетски инкорпорираних у Теокритов текст, узимајући у обзир интертекстуалне везе са Хомером, као и политички контекст владавине Птолемеја II у Египту.

Питањима рода и варијетета фасета женскости, приметне присутности и одсутности женских гласова, у трећем делу зборника, баве се текстови „Les voix féminines dans les *Idylles* de Théocrite: une question de genre?“ Кристофа Кисеа (Cristophe Cusset) и „Rethinking Gender Roles and Generic Identities: Sexual Jealousy in Theocritus, *Id.* 14 and Lucian, *Dial. Me-retr.* 15 and 8“ Андреаса Фундулакиса (Andreas Fountoulakis). О љубавној дебати у контексту теорије рода и разлике говори Гонзалес Галванова (M. Gloria González Galván) у раду „Confidencias de amor y violencia (Teócrito, *Id.* XIV)“, док улогу жена као смртних и митских мајки и позиције краљица у оквиру социополитичког контекста доба Птолемејида и интертекста Еурипидових *Баханџикиња* испитује Флора Манакиду (Flora P. Manakidou) у тексту „Femmes et politique: les mères chez Théocrite“.

О љубавном дискурсу и моделима манифестације вечне љубавне драме код Теокрита, у четвртном поглављу пишу: Френсис Кернс (Francis Cairns), Марко Фантуци (Marco Fantuzzi), Јелена Пилиповић и Адолф Кункен (Adolf Köhnken), недавно преминули немачки класични филолог, експерт за Пиндара и хеленистичку књижевност, коме су овим зборником одани почаст и признање за вишедеценијски рад. Кункен је у тексту насловљеном „*Lover’s Grief and Lover’s Complaint: Non-Bucolic Poems in Theocritus*“ предочио интертекстуално читање небуколичких *Идила* II и XIV. Док се Фантуци у чланку „Theocritus’ Shepherdly Egos“ бави љубављу доведеном до пароксизма, а Кернс конкретним ликовима и реинтерпретацијом граматичког облика ΕΠΑΞΑ,⁶ Јелена Пилиповић у тексту „*Phátmakon des Piérides. Vers l’érotologies de l’Idylle 11*“, преко феномена еротопатије и метапоетског сегмента, развија мотив „љубавног лека“ (φάρμακον) у Полифемовој оквирној песми и разјашњава како се *Идила* 11 уписује у еротопатску песничку традицију која сеже од Хесиода, Мимнерма, Сапфо и Анакреонта, преко Еурипидових трагедија до великих римских песника.

⁶ Чланак је насловљен „Battus and Corydon in Theocritus *Idyll* 4“.

Нешто краћи, пети део „Теокрит и његови претходници“ доноси три текста о философским читањима Теокрита у дијалогу са Платоном и Аполонијем Рођанином, као што су: „Les *Idylles* de Théocrite et le *Phèdre* de Platon“ Алена Бијоа (Alain Billault) о поетском мизансцену и митотворству, „*L'Idylle* 1, une réécriture philosophique du *Phèdre*?“ Арноа Тести-Пруа (Arnaud Testut-Prouha) о теокритовско-платонској концепцији душе и разумевању λόγος-а. Трећи текст, из пера Бенедикте Данијел-Милер (Bénédicte Daniel-Muller),⁷ посвећен је *Εἵς ο Αργωναύταις* као занемареном хипотексту *Идиле* 2 и Теокритовом моделу песништва и схватању традиције.

У контексту песника Августовог доба, Вергилијевих *Еклоџа* и Овидијевих *Метаморфоза*, у шестом поглављу, о животињском свету код Теокрита и Вергилија читамо текст „Le bétail bucolique, de Théocrite à Virgile“ Антјее Колде (Antje Kolde), а потом, и о контексту буколичке традиције Вергилија, Биона, Мосха и идиосинкратичности вергилијанског аркадијског идеала у чланцима „Virgil *Ecl.* 6 and the Greek Bucolic Tradition“ Ан Римијар (Anne Remillard) и „L'Arcadie de Théocrite et de Virgile“ Франка Колена (Franck Collin). Рад „Les plus lentes des déesses? *L'Idylle* 15, l'enfance d'Adonis et une (re)lecture ovidienne de Théocrite“ Флоранс Клан (Florence Klein) плете интертекстуалну мрежу око митског лика Адониса, док чланак „De Théocrite à Virgile. Permanence et transformations dans un passage des *Métamorphoses* (XIII, 738–989)“, који пишу заједно Елен Вијал (Hélène Vial) и Кристин Козефи, трансгредира читање Теокрита и усмерава се на Овидијев поступак ре-исписивања Теокритовог текста.

У обимној скоро као прва, седмој, закључној глави „Теокритова судбина након антике“ испитује се актуелност естетског саћа Теокритовог песништва у дијахроном плану, од хеленизма до данас. Стога, Теокрит се тумачи у контексту естетике рецепције и историографских извора (Плутарх, Аул Гелије, Атенеј), као, на пример, у тексту „Parting With Pastoral: Theocritus in Literary Imperial Symposia“ Дејвида Дрискола (David Driscoll) или пак као интертекст стихованог романа *Дросила и Харикле* византијског писца Никите Евгенијана у чланку Жерома Бастика (Jérôme Bastick) насловљеном „Présence de Théocrite dans le roman de Nicéas Eugénianos, ou l'esquisse d'un renouveau bucolique à Byzance“. Кончета Лонгобарди (Concetta Longobardi) испитује Теокритово присуство и одсуство у коментарима позних латинских писаца,⁸ а Седрик Шовен (Cédric Chauvain) Теокритов одјек тумачи у контексту хришћанства и буколичког ренесансног италијанског песништва.⁹ Да је Теокритов текст инспирација и за либрета и потоње хибридне жанрове, пише Тицијана Рањо (Tiziana Ragno) у тексту „The Sorceress' Song. Theocritus' Text on the Operatic

⁷ Рад је насловљен „Les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes: un hypotexte méconnu de l'*Idylle* II de Théocrite?“.

⁸ Текст је насловљен „Présence (et absence) de Théocrite dans les commentateurs latins tardifs“.

⁹ Наслов рада гласи „Un écho de Théocrite. La renaissance de la poésie pastorale dans les églogues de Dante, Pétrarque et Boccace“.

Stage: the Case of Antonio Cipollini's *Simeta* (1889)“ о музичкој драми каллабријског филолога из XIX века. Зборник о савременим проучавањима Теокритовог живота и дела затвара се текстом једног од уредника, Ремија Поањоа (Rémy Poignault), који се већ дужи низ година бави Маргерит Јурсенар и антиком, те се овог пута у чланку „Marguerite Yourcenar et Théocrite“ бавио преводима Теокрита из пера Јурсенарове и античким наслеђем у модерном роману, чиме се Теокритова актуелност снажно потцртава.

Проучавања Теокрита сабрана у овом зборнику осветљавају Теокритово стваралаштво из аспеката различитих слојева текста и становишта аутора, како у контексту социополитичког поретка и традиције, тако и унутар семантичке аутономије текста самог. Теокритова идила, незаобиласном Сервијевом синтагмом речено – *terrae rusticae*, нуди бескрајну симфонију гласова оркестрирану специфичним хумором. Иако је реч о краткој форми, *сличици*, фрагментарност текста захтева плуралност и интердисциплинарност методолошких приступа, не умањујући могућност *целовитио̑* и драгоценог увида у суштину Теокритовог стваралаштва, подстичући његову *ововременоси̑*, што се зборником уистину и постиже.

Марија М. Булајићовић
Филолошки факултет
Универзитет у Београду
bmarija90@gmail.com

UDC 061.22(497.11 Beograd):903/904]:655.4/5

Нове публикације Археолошког института у Београду о античким споменицима из Србије

У оквиру пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије „Романизација, урбанизација и трансформација урбаних центара цивилног војног и резиденцијалног карактера у римским провинцијама на тлу Србије“, којим руководи др Ивана Поповић, током 2017. године публиковане су следеће монографије о античким споменицима из Србије:

Ивана Поповић, *Порфир – моћ царева и доси̑ојанси̑во бо̑ова. Скулптуре из римских градова и палата у Србији* / Ivana Popović, *Porphyry – power of emperors and dignity of gods. Sculptures from Roman towns and palaces in Serbia*, Археолошки институт, Посебна издања бр. 62 / Institute of Archaeology, Monographs Nr. 62, Београд /Belgrade 2017, 1–167.

Текст на српском, интегрално преведен на енглески језик.

ISBN 978-86-6439-009-5

Апстракт: Монографија је посвећена анализи налаза касноантичких скулптура од порфира нађеним на тлу данашње Србије. Истакнуто је да порфир, као најтврђи камен на Земљи, тамноцрвене боје, има снажну симболичку функцију, те да су од њега у највећем броју случајева моделоване скулптуре и бисте царева. Та пракса је нарочито узела маха у доба тетрархије, када су фигуре од овог камена послужиле да се пропацира нови идеолошко-политички систем који је осмислио Диоклецијан. У Србији су порфирне скулптуре откривене у Сирмијуму (*Sirmium*), Гамзиграду (*Felix Romuliana*), Шаркамену, Текији (*Transdierna*), Наису (*Naisus*) и Медијани (*Mediana*). Ови налази потврђују да је током касне антике територија данашње Србије била у стратешко-пропагандном смислу од изузетног значаја.

Кључне речи: римски период, тетрархија, порфир, царска пропаганда, царски градови и палате у Србији.

Dragana Rogić, Bojan Popović, Ivana Popović, Miroslav Jesrećić, *Wall Painting of Sirmium. I Public and residential structures next to the northern city rampart (site 21)*, Institute of Archaeology, Monographs Nr. 61, Belgrade 2017, 1–195.

Текст на енглеском језику.

ISBN 978-86-6439-008-8

Апстракт: Група аутора је са више аспеката анализирао зидно сликарство, регистровано у једном објекту уз северни градски бедем античког Сирмијума. Архитектонским анализама (Бојан Поповић) дошло се до закључка да је реч о приватним и јавним објектима, распоређеним око мањег трга. Фрагменти фресака су, уз коришћење аналогии из обимне стручне литературе, верно реконструисани (Драгана Рогич). Драгоцене податке за датовање ових зидних слика у другу половину 2. века пружио је накит којим су људске фигуре биле окићене (Ивана Поповић). Анализа покретног археолошког материјала, новца, коштаних игала и фибула показала је да ови налази не припадају хоризонту у којем су фреске нађене (Мирослав Јесрећич).

Кључне речи: римски период, Сирмијум, зидно сликарство.

Ivana Popović, Michel Kazanski, Vujadin Ivanišević, eds. *Sirmium à l'époque des Grandes Migrations*, Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 53 (=Institut archéologique Belgrade. Monographie 60), Paris 2017, 1–279.

Текст на француском језику.

ISBN 978-2-916716-56-5

ISSN 0751-0594

Апстракт: Монографија је дело групе аутора који су, свако из свог угла, анализирали један од најмање познатих, а за науку најинтересантијих периода живота античког Сирмијума, доба Сеобе народа. После уводних поглавља о историјату истраживања и друштвено-економским променама које је Сирмијум доживео у 5. и 6. веку (Ивана Поповић), сле-

де текстови о непокретном и покретном археолошком материјалу који се може повезати са новопридошлом германском популацијом. Анализирајући су остаци архитектуре (Стефан Поп-Лазих), гробних конструкција (Ивана Поповић), хуманог остеолошког материјала (Наташа Миладиновић Радмиловић), керамике (Јасмина Давидовић), налаза од метала, кости и перли (М. Kazanski, А. Mastykova). Посвећена је пажњи и анализи циркулације новца у Доњој Панонији током 5–6. века (Вујадин Иванишевић, Павле Поповић), као изузетних златних предмета, израђених у византијском стилу (Ивана Поповић). Као додатак приложен је текст о налазима и традицији на основу којих се мученица Анастасија може посматрати као заштитница Гота (Ивана Поповић).

Кључне речи: Сирмијум, епоха Сеобе народа, археолошки и нумизматички налази

Miroslav Jeremić, *Sirmium – grad na vodi. Razvoj urbanizma i arhitekture od I do VI veka / Sirmium – City on the weather. Urban and architectural Development from 1st to the 6th Century*, Археолошки институт, Посебна издања бр. 59 / Institute of Archaeology, Monographs Nr. 59, Београд/Belgrade 2017, 1–279.

Текст на српском, с резимеом на енглеском језику.

ISBN 978-86-6439-002-6

Апстракт: Дуго очекивана књига о архитектури и урбанизму Сирмијума, услед низа објективних и субјективних разлога, изашла је, нажалост, *post mortem*. То је капитално дело у коме је приказан вишедеценијски рад на истраживању Сирмијума, а затим су главне архитектонске целине овог града представљене путем одличних планова и фотографија. Будући да је аутор био врстан познавалац античког Сирмијума, дугогодишњи теренски руководилац и научни коруководилац истраживања овог локалитета, његове анализе урбанизма и његових трансформација том шест векова живота Сирмијума остају незаобилазна основа за сва даља проучавања ове панонске престонице.

Кључне речи: Сирмијум, архитектура, урбанизам, трансформације античког града.

Бојана Племић, *Дијана, римска и ауџохијона богиња. Дијанин култ у провинцијама централног и западног Балкана / В. Plemić, Roman and Autochthonous Goddess. Diana's Cult in the Provinces of Western and Central Balkans*, Археолошки институт, Посебна издања бр. 63, Београд 2017, 1–194.

Текст на српском, с резимеом на енглеском језику.

ISBN 978-86-6439-012-5

Апстракт: Ауторка анализира различите аспекте култа богиње Дијане и њених хипостаза у провинцијама централног и западног Балкана. На основу бројних споменика, који су каталошки представљени уз добре фотографије, она је дошла до закључка да се ова римска богиња може

посматрати и као аутохтоно божанство, с обзиром на то да је више локалних богиња кроз процес *interpretatio romana* задобило неке од њених функција и поштовано од стране локалног становништва.

Кључне речи: римски период, Дијана, култ, митологија.

Ивана Појовић
Археолошки институт, Београд

UDC 7.032(38)(049.32)
7.032(37)(049.32)
7.01(049.32)

Античка историја уметности
Зоја Бојић, *Антички историографи уметности и Калисџаи, о скулптури*, Београд 2017.

Књига Зоје Бојић *Антички историографи уметности и Калисџаи, о скулптури*, изашла је 2017. године у издању Завода за издавање уџбеника и Досије студија. Настала је на основу ауторових дугогодишњих проучавања античких текстова о уметности. Најпре је, 2009. године, Зоја Бојић објавила превод са коментарима Витрувијеве књиге *О архитектури*, затим 2011. године књигу Плиније, *О уметности* и потом, 2015. године, Филострати, *О сликарству*.

Најновија књига из ове такоређи серије, садржи две целине: прва је *Антички историографи уметности*, а друга *Калисџаи о скулптури*. У њој је З. Бојић, као дугогодишњи познавалац, преводилац латинских и грчких текстова о уметности и коментатор, прикључила списима Витрувија, Плинија Старијег, Филострата Старијег и Филострата Млађег превод и коментар Калистратовог текста о скулптури.

У првом делу књиге, значајним упоређивањем сачуваних текстова петорице античких писаца о уметности, она је успела да укаже на целовиту слику о самој уметности, њеној историји и теорији. С једне стране, сведочанства ових античких историчара уметности откривају огроман број уметничких остварења која нису сачувана и за која су они једини извор. С друге стране, њихови списи показују оновремено схватање уметности и уметничких дела, тако да представљају основу за каснија проучавања историје и теорије уметности.

Као врсни зналац античке књижевности и уметности, З. Бојић је у уводу књиге указала на оправданост појма *историограф античке уметности* за ову петорицу античких писаца. Они су описали и објаснили уметничка дела, појмове уметничке праксе, излагања и доживљавања уметничких дела у свом времену, што се разликује од методологије касније установљених дисциплина као што су историја или теорија уметности.*

* Редакција овог Зборника задржава термин: историчари.

У овој књизи истражени су текстови: Витрувија, *О архитектѹри* са краја I века пре наше ере на латинском језику, Плинија, *О уметнојности* са краја I века наше ере такође на латинском језику, Филострата, *Слике* из II или III века наше ере на грчком језику и Филострата, *Слике* из III века наше ере на грчком језику, где у уводу пише да му је деда по мајци био Филострат Старији, као и Калистрата, *О скулптурѹи* из III или IV века наше ере на грчком језику. Иако су писали на различитим језицима: латинском и грчком, живели и стварали у различитим временима: од I века пре наше ере до IV века наше ере, ови писци имају заједничка схватања о уметности. Сви они су сматрали да је вредно пажње проучавање, описивање и документовање уметничких дела, као и да је изузетно важно подучавање градитељском и сликарском занату.

Испитивање садржине сваког списка о уметности и проучавање података о петорици античких историчара З. Бојић је обогатила цитатима из њихових текстова и адекватним илустрацијама сачуваних уметничких дела из тих времена. Упоређивањем ових текстова указала је на *идеје, теме и појмове* античке уметности, затим на *историју уметничког стваралаштва* у различитим гранама уметности: у архитектури, сликарству, примењеној уметности и у скулптури. Испитујући историографске списе, Зоја Бојић је приказала *жанрове* у античкој уметности као што су: портрет, фигура и композиција, пејзаж, жанр-сцене и мртва природа. Поред анализа дела античких уметника, а као познавалац опште и српске историје уметности, направила је паралеле с уметничким стваралаштвом каснијих периода и још једном показала како су тековине античке уметности у потоњим вековима послужиле као основа бројним ствараоцима европске уметности. Тако, на пример, на основу Плинијевих описа Праксителове Венере и Апеловог Рођења Венере, настала су бројна дела током векова од Ботичелијеве слике Рођења Венере до Пикасове Венере која цеди косу, Милене Павловић Барили и њене Венере са лампом и других.

Проучавајући списе античких историчара, Зоја Бојић је уочила да су сви они схватили колико је било значајно и важно на који начин су уметничка дела била излагана: у јавним или приватним збиркама, о чему говори у поглављу *Излагање уметничких дела*. Иако су постојале разлике у њиховим мишљењима, од Витрувијевог да је слика део декорације ентеријера, преко Плинијевог који се бавио питањима излагања, збирки и њихових посматрања, до филостратовског и Калистратовог схватања слике као уметничког дела изложеног у идеалном простору, она сачињавају основу за стварање каснијих правила музеологије и других сродних наука. Ови историчари уметности су дефинисали, како пише Зоја Бојић, појмове јавних и приватних збирки, колекционарства, патроната уметности, уметничког дела као робе, излагања дела, едукативних вредности, појмова који су самим тим значајни за формирање савремених дисциплина као што је историја уметности, теорија уметности, херитологија и теорија музеологије.

У другом делу своје књиге, З. Бојић је превела, коментарисала и илустровала делимично сачувани Калистратов спис, *Ојиси (скулптура)*, из III или IV века наше ере. Овај текст античког историчара састоји се

од тринаест описа скулптура и једног непотпуног описа слике, уз које постоје подаци о садржају, уметницима и материјалу од којег су израђене. З. Бојић је истакла посебан значај који је овај писац дао простору у којем су изложена ова уметничка дела, и указала је на живописне описе посвећене читаоцу, који асоцирају на уметничку критику.

Зоја Бојић је лепим језиком, јасним излагањем, широким знањем античке књижевности и уметности, као и опште историје уметности, приближила на најбољи начин стручном читаоцу, али и широј читалачкој публици временски удаљен свет антике. Својом ерудицијом, избором илустрација у боји и коментарима, истакла је још једном вредности античке културе и уметности, које су током векова биле узор европској култури. Ова књига по свом садржају, концепцији и пратећем научном апарату представља изузетно корисно, значајно и занимљиво штиво, које се прати с узбуђењем и без даха.

За дело *Антички историографи уметности и Калисџије о скулптури*, Зоја Бојић је добила Награду „Никола Милошевић“, коју додељује Радио Београд 2 за најбољу књигу у области теорије књижевности и уметности, естетике и филозофије у 2017. години.

Мирјана Глиџоријевић Максимовић

Александра Бајић

Друштво за археоастрономска и
етноастрономска истраживања
„Влашићи“, Београд

Милан С. Димитријевић

Астрономска опсерваторија, Београд

АРАТ, ЕУДОКС, СУНЦЕ И ЗВЕЗДЕ АРАТОВО ДЕЛО *ПОЈАВЕ* (*PHAENOMENA*) НА СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

АПСТРАКТ: Аратова књига *Појаве* (*Phaenomena*) је најстарији сачуван астрономски спис на тлу Европе и једино његово дело које је дошло до нашег времена. Настало је око 270. године пре н.е. То је дуга, дидактичка поема, веома популарна и често коментарисана и превођена на латински у хеленистичком и римском периоду. Она је пре свега један астрономски спис, посебно у свом првом делу, док се други односи на атмосферске појаве и метеоролошка знања и веровања.

Аратов рад је изазвао бројне коментаре у хеленистичко време. Најпознатији од коментатора је Хипарх, који је живео око сто година после Арата, „отац“ математичке астрономије, чије је једино сачувано дело управо коментар Аратове поеме *Phaenomena*, коме је додао и коментар дела Еудокса из Книда. Аратове *Појаве* (*Феномене*) је, поред осталих, шест векова касније издао и Теон из Александрије (с. 335. – с. 405. нове ере), коме се приписује најстарији сачувани препис на грчком језику. У периоду процвата Римског царства, појављују се многи преводи на латински језик, најпознатије су дали Цицерон, Германик и Авенијус.

У данашње време, постоји неколико превода на енглески (Даглас Кид, Г. Р. Маир), као и преводи на италијански, француски (Жан Мартен) и немачки језик. Овде је приказан први превод на српски. Сачињен је према преводу Г. Р. Маира, уз контролу текста према сачуваном грчком препису.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Арат из Сола, археоастрономија, антички писци, грчки митови, античка Грчка, античка астрономија.

Крајем јануара 2018. године, Друштво за археоастрономска истраживања је објавило први превод на српски језик још једне књиге, веома важне за историју астрономије. То су *Појаве* (Феномени, Φαινόμενα) Арата из Сола, Грка из Мале Азије, који је живео и радио крајем четвртог и већим делом трећег века старе ере, и уједно најстарије сачувано астрономско дело европске цивилизације. Превод и коментаре су дали Александра Бајић, лекар, специјалиста неуропсихијатар, и Милан Димитријевић, астроном.

Преводиоци су поново имали у виду неколико реченица др Саше Радојчића, које гласе: „Класике треба преводити и тумачити. Једно од мерила зрелости и богатства неке националне културе јесте и то да ли

су и у којој мери на њен језик преведена узорна дела књижевне и духовне традиције, као и то да ли је и у којој мери артикулисан њен однос према овим делима, њено разумевање идеја које та дела носе...⁴¹

Има мало детаља о Аратовом животу. Зна се да је рођен у Киликији (на југоистоку данашње Турске), у јонској колонији Соли, око 315. године пре н.е. Претпоставља се да је био ученик Менекрата из Ефеса и Филета из Коса. Такође је учио код Праксифана, рано у својој каријери, и дошао у контакт са стоичким философом Зеноном из Атине. Вероватно захваљујући Зенону, око 276. године старе ере је дошао на двор македонског краља Антигона II Гонате (с. 319–239. старе ере) из Пеле. Антигон је највероватније наручио и финансирао оно што ће касније постати најпознатије Аратово дело, *Phaenomena*. Песник је провео неко време и на двору селеукидског краља Антиоха I Сотера (живео између 324/3. и 261. старе ере) из Сирије и посетио друге центре источног Медитерана, укључујући и Александрију. Претпоставља се да се вратио у Македонију пре своје смрти, 240. године старе ере. Врло је вероватно да астрономија није била основно занимање Арата, сматра се да је био лекар.

Арат из Сола је око 270. године старе ере написао *Појаве*, дугу дидактичку поему о небу, Сунцу, Месецу и звездама. Сматра се да је наруџбину добио од македонског владара на чијем је двору лечио људе, што указује на тада распрострањено веровање да небеска тела снажно утичу на судбине људи а самим тим и на ток болести, па се сматрало да је један лекар сасвим квалификован за овакав посао. Арат из Сола, како изгледа, сам себе није сматрао довољно оспособљеним, па је потражио додатне изворе астрономских знања. Нашао их је у истоименом делу Еудокса из Книда. Препевао га је и тако учинио лакшим и за читање и за памћење. Нехотице, тиме је стекао још једну заслугу: његова поема је у наредним временима постала веома популарна, радо читана широм античке Грчке а потом и Рима, често превођена на латински језик, чиме је број преписа значајно увећан, па је сачувана до данашњег времена, за разлику од изворника, на који се аутор ослонио. Тако је пред нама књига о астрономским знањима хеленистичке Грчке, у време када су она била искључиво дескриптивна, када су звездознаници могли само да опишу оно што су видели на небу.

Сто година касније, дескриптивна астрономија ће све више уступати место математичкој, чијим се оснивачем сматра Хипарх. Он ће дати коментаре Аратовог и Еудоксовог рада, доприносећи њиховој тадашњој популарности. То су обимни списи, срећом сачувани до данас.

Оваква дела се ретко преводе. Први разлог је што ће читаоци бити само они ретки појединци који су заинтересовани за астрономију, њену историју и место у култури античке Грчке, као и за археоастрономију. Можда ће побудити и занимање антрополога, оних који се баве психологијом сазнајног процеса, али у сваком случају, број људи који ће желети да књигу прочитају на свом, српском језику, биће мали. Они који су били

⁴¹ Др Саша Радојичић, *Превод као интeрпpеtација*, Антика и савремени свет, тумачење антике, Друштво за античке студије, Београд 2014, стр. 335.

стварно заинтересовани вероватно су је већ прочитали на грчком, латинском или на неком од светских језика, на које је одавно преведена а преводи су широко доступни на интернету. Други разлог што је до сада нема на српском језику је садржан у чињеници да превод једног оваквог списка захтева интердисциплинарни приступ, прецизније речено, преводилац мора да има и одређена астрономска знања, бар у оној мери у којој су била доступна аутору књиге Арату из Сола. Тачан превод захтева разумевање материје изнете у изворнику. Зато се преводиоци са класичних језика нерадо лађају превођења оваквих дела.

Друштво за археоастрономска и етноастрономска истраживања „Влашићи“, које је издавач ове књиге, представља управо групу људи заинтересованих за овакву материју. То је непрофитабилна организација, дакле, профит није оно што покреће њене активности. Основни мотив, који обједињује преводиоце и издавача Аратовог дела, садржан је у сазнању да се у свету оно интензивно проучава. Многи истраживачи покушавају да схвате начине на које је настало, да испитају одакле долазе сазнања садржана у њему, да ли из Египта, Асирије или Вавилонa, или су настала у самој Грчкој, колико су стара, где се до њих дошло први пут, да сагледају како су та знања стицана и преношена, ко су били стари звездознаници, где су била њихова, специјално уређена места за посматрање неба. Како се Еудоксу, Аратовом узору, приписује и израда првог звезданог глобуса, истраживачи се питају да ли га је он стварно могао сам осмислити и направити или је имао узор, у некој, још старијој визуелној представи неба.

На нека од ових питања Арат сам одговара: каже како су поморци из Феникије први почели да своје бродове оријентишу према сазвежђу Мале медведице, обавештава нас о веровањима да је небеса уредио лично Зевс, врховно божанство, које је људима открило и знања о устројству неба. Тиме јасно обавештава да је астрономија била тесно повезана са религијом и митологијом и сматрана ултимативном драгоцености, даром богова; каже да неки звездознаници у његово време већ познају одређене законитости кретања планета, али признаје да он њима није овладао па не жели да ризикује да своје читаоце нетачно обавести... На нека друга питања истраживачи морају да потраже одговоре поређењем Аратовог списка са неким другим, сачуваним делима.

Повод за превођење овог Аратовог научног и песничког остварења је истраживање које су обавила тројица астронома (Овенден, 1966², Рој 1984³ и Житомирски 1999⁴ и 2003⁵). Запитали су се одакле су посматране небеске појаве које описује Арат. Дошли су до закључка да се географска ширина тог, хипотетичног места може приближно одредити на основу

² Ovenden, M. W., *The origin of constellations*, Philosophical journal (Glasgow) vol. 3, No. 1, 1966.

³ Roy, A., *The Origin of the Constellations*, Vistas in Astronomy 27, No. 2, 1984, стр. 176–185.

⁴ Zhitomirsky, Sergej, “Aratus” “*Phaenomena*”: Dating and Analysing Its Primary Source.” *Astronomical & Astrophysical Transactions* 17, 1999.

⁵ Zhitomirsky, Sergej, *Phaenomena of Aratus, Orphism, and Ancient Astronomy*, In: *Calendars, Symbols, and Orientations: Legacies of Astronomy and Culture*, 2003, 79.

оних звезда јужне небеске хемисфере које се одатле не виде, дакле, оних које се не помињу у делу. Користећи ту премису, утврдили су да се место посматрања налазило на географској ширини од око 36° N (плус-минус 1,5°), што најбоље одговара острву Криту, мада може бити и у најјужнијим деловима Мале Азије. Научнике је интересовало и време посматрања. Знајући за прецесију Земљине осе, као и за промену њеног нагиба, запитали су се у ком је тренутку распоред звезда на небу био управо онакав како га описује Арат. Користећи различите методе, сва тројица су дошли до веома изненађујућих закључака: Овенден је утврдио да се посматрање морало обавити 2600. године старе ере (плус-минус 800 година), јер су нека сазвежђа имала баш тада оне позиције које наводи Арат; Рој је утврдио да је то било 2000. године старе ере (плус-минус 200 година), док су прорачуни Житомирског били веома слични овим другим.

Према Житомирском, у Аратовој поеми, свет је виђен онако како одговара релативно развијеном моделу Платона и Еудокса: Земља је равна, око ње је Океан, а околико је сферично небо, које се граничи са њим. Зато, Арат хоризонт назива Океаном, звезде излазе одатле на истоку и тону у њега на западу. Свестан је небеске осе, полова, небеског екватора и обратница. Ти концепти су чврсто уграђени у садржај песме и готово да нема изгледа да су додати касније. Притом, митологија која прати опис појава на небу је прилично архаична, па би могла да води примарном извору Аратових (односно Еудоксових) сазнања. Али, постоји нешто што је још више изненадило научнике: концепт сферичног неба, који је код Арата јасан, према Житомирском НЕ ПОСТОЈИ код Вавилонца (те није, наравно, постојао ни код Сумера). Зато се он пита одакле је могао доћи до Еудокса, за кога се сматра да је аутор првог звезданог глобуса.

Овакво питање, као и тврдња да Вавилонци нису познавали концепт сферичног неба, мора се прихватити са резервом, када се зна да је цео бројчани систем Вавилонца био прилагођен мерењу углова, да су халдејски звездознаници итекако мерили угаона растојања. Њихово сабирање МОРА довести до круга, а онда и до сфере. Они можда нису нигде експлицитно рекли да небо схватају као сферично, али су свакако поступали као да га управо тако разумеју.

Према Диогену Лаертију (3. век нове ере), концепт сферичног неба постоји још од Анаксимандра (6. век старе ере), у приближно исто време питагорејци већ говоре о звездама на „кристалној сфери“.

Ставови Овендена, Роја и Житомирског није потпуно прихватила научна заједница.

Критикујући њихове радове, Шефер⁶ је истакао неколико примедби: најпре, да аутори, при одређивању географске ширине места са кога би се евентуално добили резултати које су навели, нису узели у обзир рефракцију светлости, па се положај звезда на небу објективно разликује од онога који саопштава Арат. Када се ово узме у обзир, заједно са још неколико астрономских параметара, Шефер добија резултат да су јужна

⁶ Shaefer B. E., *The latitude and epoch for the formation of the southern Greek constellations*, Journal for the History of Astronomy, Vol. 33, Part 4, No. 113, 2002, 313–350.

сазвезђа, описана у Аратовом делу, могла бити посматрана са географске ширине од 31 до 33°, што одговара, на пример, Феникији а не Криту. Исти аутор је истакао још једну примедбу на радове Овендена, Роја и Житомирског: ниједан од ова три аутора није објавио калкулације, на које се ослањају њихови закључци.

Пошто је поменут Крит (тј. минојска цивилизација), може се претпоставити и постојање некаквог усмено преношеног религијског предања, за која је познато да су веома дуговечна и конзервативна, кроз које је астрономско знање преношено источним Медитераном тих 2000 година, било да је оно са Крита или не. Концепт равне Земље, која плута на Океану окружена сферичним небом, може се наћи и у Ведама (свет-јаје), а близак је и орфичарима. Житомирски скреће пажњу да је учитељ, код кога је Еудокс са Книда учио астрономију, био Архитас са Тарента, питагорејац, а близак је и орфичарима постаје све јаснија. Тако, ако је истраживање Житомирског упутило на Крит, требало је погледати и новије радове који се односе на ту тему.

Маријана Ридерштад⁷, са Универзитета у Хелсинкију, истраживала је оријентацију грађевина критске (минојске) цивилизације и утврдила да је престона дворана палате у Кнососу оријентисана према изласку звезде Спика (Spica) између 2000. и 1000. године старе ере. Према Аполодору (*Библиотјека*, III, 8,11) Минотаур се звао и Астериос („отац звезда“), као и краљ Крита, који је децу Европе и Зевса (бика) одгајао као своју (Диодор, *Библиотјека* IV, 60,3). Због прецесије Земљине осе, Спика је, у време процвата критске цивилизације, хелијакално излазила раније него данас, те је најављивала сезону дозревања воћа. Када је почела да излази касније, ту улогу је преузео Арктур, управо онако како је навео Хесиод у свом делу *Послови и дани* у 7. веку старе ере.

Касније истраживање оријентације многих објеката критске културе, ове ауторке, потврдило је да је већина минојских грађевина била оријентисана у неком, астрономски значајном правцу. Најчешће су то соларни, према изласку и заласку Сунца на дугодневицу, равнодневице и краткодневицу. Ауторка је помно истраживала религију и археолошке налазе са Крита и закључила да постоје јасни докази астрономских и календарских знања која је ова заједница поседовала, као и да су она имала изузетан религијски значај, али није нашла доказе да су била систематизована у неку целину.

Тако се кристалисала идеја да је цело подручје источног Медитерана заправо било изузетно плодно тле за развој астрономских знања: с једне стране, тај део света је наследник веома старих тековина критско-минојске цивилизације, преношених путем народног предања. С друге, жива трговина је брзо довела до контакта са вавилонским астрономским достигнућима, као и запажањима морепловаца из Феникије и египатских свештеника, акумулираним стрпљивим посматрањем неба током дуго времена и пажљивим бележењем. Резултат те мешавине мора бити веома интересантан.

⁷ Marianna Ridderstad, *Evidence of Minoan Astronomy and calendrical practices*, Helsinki University Observatory, 2009, arXiv:0910.0560

Русо и Димитракудис⁸ су 2006. године, помоћу компјутерског софтвера, анализирали грчке митове који се односе на звезде и сазвежђа, као и географске појмове који се у њима помињу као поприште догађаја описаних у сваком појединачном миту. То су схватили као потенцијална места посматрања неба и утврдили да се подаци које користи Арат понегде слажу са временом када је живео Еудокс, који их је објавио, али каткад досежу и 2000. годину старе ере. Из њиховог рада произилази закључак да је Еудокс, при писању свог дела, на које се касније ослонио и Арат, користио изворе прибављене са различитих места и у разна времена.

Денис Дјук⁹, математичар и статистичар са универзитета у Флориди, статистички је анализирао Еудоксове податке из Аратовог дела. Његови прорачуни су сузили временски распон посматрања неба на период између 1150. и 300. године старе ере, али нису много помогли у одређивању места посматрања.

Ели Декер¹⁰ исте године, истражујући услове који су неопходни да би се направио један звездани глобус, анализира да ли су они били испуњени у Еудоксово време. Ауторка истиче да дескриптивна традиција, којој припадају и Еудокс и Арат, током наредних векова бива замењена математичком, коју следи већ Хипарх. То доводи до извесног његовог неразумевања Еудоксових података, па, руководећи се одређеним конвенцијама, које су у то време већ постојале, сматра да их је морао поштовати и Еудокс, када их још није било. Декер подвлачи одређени степен стандардизације сазвежђа, који је Хипарх познавао а у Еудоксово доба није постојао.

Иста ауторка наглашава значај чињенице да, при посматрању изласка Сунца на дане солстиција и еквинокција, посматрач не може директно да види сазвежђе у коме се оно налази, јер је засењено светлошћу, већ се о томе оријентише индиректно, према сазвежђу са еклиптике, које се последње накратко видело на источном хоризонту пре Сунчевог изласка (хелијакални излазак). Да би могао тачно да зна где се у тренутку изласка налази Сунце, посматрач треба да има прецизан инструмент за мерење времена и знање да се небеска сфера окреће за 15° сваког сата. Клепсидра свакако не омогућава такву прецизност. Ако се томе дода и чињеница да сазвежђа са еклиптике нису била стандардизована (на угаони распон од 30°), нити је постојала конвенција да се средиште сазвежђа Ован налази на деклинацији 0°, постаје јасно да је Еудокс могао да начини звездани глобус, и то на основу својих сопствених посматрања, али није могао да претендује на високу прецизност. Он није био свестан ни прецесије Земљине осе, због које се ова нулта тачка са временом полако помера. У одсуству прецизних алата, потребно је превелико самопоуздање да ста-

⁸ Rousseau, A., S. Dimitrakoudis, *A study of catasterisms in the Phaenomena of Aratus*, Mediterranean Archaeology and Archaeometry, Special Issue, Vol. 6, No 3, 2006, 111–119.

⁹ Duke, Denis, *Statistical Dating of the Phenomena of Eudoxus*, DIO, The International Journal of Scientific History, 15, 2008, 7–25.

¹⁰ Dekker, Elly, *Featuring the First Greek Celestial Globe*, Globe Studies, 55/56, 2008, 133–152.

рије податке занемари и ослони се искључиво на резултате својих посматрања.

Закључак да је Еудокс могао да направи звездани глобус није истовремено и доказ да је то збиља урадио. О томе се закључује на основу индиректних података, нађених на двема звезданим мапама, једна је откривена у рукопису из 11. века нове ере, који је познат као Абериствид NLW 735, другом из Монце, насталом у 12. веку (MS B 24/163), у којима су приказане звездане мапе, очигледно прецртане са глобуса, чији се цртежи сазвежђа прилично подударају са Еудоксовим подацима. То указује да је, у време настанка ових списа, још увек могао постојати у Европи примерак глобуса, направљен према Еудоксовом.

Оно у чему су сви аутори сагласни је следеће: вавилонско астрономско знање, а нарочито познавање сазвежђа Зодијака, СИГУРНО је уграђено и у Еудоксово и у Аратово дело, али постоји одређени број сазвежђа која се у њима појављују, а не могу се довести у везу са халдејским знањем, већ почивају на неким другим изворима. Ово није чудно јер је небо посматрано ради прављења пољопривредног календара и за потребе навигације много пре настанка прве државе у Месопотамији, практично још од неолита а понегде и од мезолита, што потврђују бројна, специјално удешена места посматрања, као што су, на пример круг код Госека, Стоунхенџ, Њугреинџ, бројне кружне формације у централној Европи, (делом неолитске а делом из бронзаног доба), круг у Белици на Балкану (старији неолит) као и локалитет Кокино у Македонији (бронзано доба). Стиче се све више доказа да је Сунце посматрано у циљу прављења неке врсте соларног календара још у Лепенском виру, за време мезолита, 8300 година пре данашњих дана. Културе без писма своја знања чувају и преносе усмено, са колена на колено, са веома конзервативним приступом, и сада је готово свима јасно да се дуговечност усменог предања често мери хиљадама година. Неке старе традиције су свакако могле сачувати одређене податке и донети Еудоксу и Арату свој допринос.

С друге стране, мало је вероватно да су бројна сазвежђа, чији су називи у вези са морем (Кит, Јужна риба, Делфин, Арго, део неба који Арат назива Вода и сл.) вавилонског порекла. Културе међуречја између Тигра и Еуфрата (дакле, месопотамска, потом асирска и вавилонска) нису биле поморске, мада су страни бродови са мора долазили у њихове речне луке. Њихови карактеристични округли и овални чамци су пловили рекама, али у мора нису залазили. За њих делфини, морска чудовишта, божанство мора и брод сличан Аргоу нису имали значаја. Ниједно од сазвежђа на еклиптици, за која се сматра да су дефинисана најпре у Вавилону (МУЛ АПИН), није везано за морска бића: они су Водолију називали „Реке Еридуа“. Много је логичније да су сазвежђа, чији је етиолошки мит везан за море, визуелизовали и именовали неки поморски народи, као што су Феничани или становници грчких острва. Феничани су крстарили Медитераном и стигли до Шпаније и Гибралтара још у бронзано доба. Ахајци су тада бродовима отишли да освоје Троју а Аргонаути су путовали у Црно море, у Колхиду по златно руно. Неке од

вештина навигације на отвореном мору су им свакако морале бити познате, што подразумева и одређена знања о небеским појавама.

Аратово дело је најстарији сачуван грчки запис о астрономском знању. Хомер, четири века раније, у *Илијади* и *Одисеји*, помиње тек неколико сазвежђа, астрономија није главна тема његовог дела. Хесиод, у 7. веку старе ере, у свом делу *Послови и дани* даје неколико календарских одредница према изласцима и заласцима појединих звезда и сазвежђа, које могу користити првенствено земљорадницима. Арат даје прилично опсежан каталог звезда, астеризама и сазвежђа, првенствено намењен поморцима и навигацији, а тек делимично и земљорадницима и сточарима. Интересантно је да су његова митолошка објашњења, тј. оно што ће се касније у науци називати *Interpretatio Graeca*, малобројна и не сасвим онаква каква ће се наћи у каснијим изворима, он нема баш никаквих амбиција да начини календар празника или религијски календар. Има се утисак да су се, у време настанка овог његовог дела, та објашњења, са етиолошким митовима тек кристалисала. Он углавном сматра довољним да каже да је небеса уредио Зевс. Осим њега, помиње веома мали број грчких богова, а знатно чешће старије генерације Титана.

Арат из Сола, лекар, следио је свој узор, Еудокса из Книда, астронома и математичара, и написао интересантну књигу, која постоји већ 2300 година. Досадашња истраживања су указала да је Еудокс највероватније и сам посматрао небо, те да је, на основу својих запажања као и запажања својих претходника и учитеља, веома вероватно направио најстарији звездани глобус, који није сачуван, али неке, неколико векова млађе копије, као што је чувени „Кугел глобус“¹¹ из 2. века старе ере, срећом, јесу. Аратово дело је сада први пут пред читаоцима на српском језику али преводиоци и коментатори нису нашли у литератури потпуни одговор на једно питање: како су изгледала места са којих су стари Грци посматрали небо у Еудоксово време?

Ефросини Буцикас¹² (Efrosini Boutsikas), археоастроном, потражила је одговоре на ово питање. Истраживала је оријентацију грчких храмова и дошла до неких сазнања. На пример, храм пророчишта у Делфима био је оријентисан према изласку сазвежђа Делфин (Delphinus), чији је хелијакални излазак означавао време ходочашћа; храм Артемиде Ортије у Спарти је био оријентисан према изласку астеризма Влашићи (Pleiades). Ауторка истражује велики, статистички значајан број храмова, па се из њених радова могу извести закључци да оријентација грчких храмова према звездама и сазвежђима није последица случаја, већ је сасвим намерна, планирана, са идејом да се тако одреде значајни празници храмова.

¹¹ Глобус носи име по Галарију Кугелу, париском антиквару, који га је пронашао у 19. веку, у близини језера Ван у Турској. Датиран је у 2. век старе ере, дакле, два века је млађи од Еудоксовог.

¹² Boutsikas, E., *Placing Greek Temples: An Archaeoastronomical Study of the Orientation of Ancient Greek Religious Structures*, *Archeoastronomy* XXI, 2007–8, 4–19; Boutsikas, E. and Ruggles, C., *Temples, Stars, and Ritual Landscapes: The Potential for Archaeoastronomy in Ancient Greece*, *American Journal of Archaeology* 115, 2011, 55–68.

Преводиоци Аратовог дела, Александра Бајић и Милан С. Димитријевић, запитали су се да ли и сами могу да пронађу неко место у античкој Грчкој, које би могло да буде специјално уређено тако да омогућује посматрање неког астрономског догађаја.

Једно од таквих места може да буде необична монументална формација, звана Портара са острва Наксос. Сматра се да ју је подигао извесни Лигдамис, владар острва, 515. године старе ере, дакле, око 100 година пре времена у коме је живео Еудокс а 200 година пре Арата. Споменик је стварно монументалан, висок је око 7 m, широк око 4 m.



Портара са Наксоса

Уобичајено је мишљење да је то био улаз у храм, али до данас трају расправе међу научницима о божанству коме је био посвећен. Неки аутори сматрају да је то био Аполон, правдајући своје мишљење положајем Портаре, која је наводно окренута према острву Делос, месту Аполоновог рођења. Други претпостављају да је храм био посвећен Дионису, као што је и цело острво Наксос. Према миту, он је ту видео уснулу Аријадну, коју је управо напустио Тезеј, побегавши својим бродом. Заљубио се и, када се пробудила, убедио да се уда за њега. На венчању је добила чувену круну, од злата и драгог камења, коју је начинио митски ковач Хефест. Круна је касније уздигнута у небо, као сазвежђе Северна круна (лат. *Corona Borealis*, гр. *Στέφανος*). То је један од ретких митова о коме пева Арат у свом делу *Појаве*.

Изгледа да се ова дилема може разрешити управо методама архео-астрономије. Треба видети правац, тачније азимут правца оријентације Портаре. Идеално би било отићи на Наксос и обавити астрогеодетско мерење теодолитом, али се исто може, са прихватљивом прецизношћу, обавити и помоћу сателитске мапе Google Earth-a.



Правац на који „гледа“ Портара

Правац Портаре је утврђен према положају њене линтеле – попречне греде на врху, под углом од 90° . На тај начин, не може се погрешити много, прецизност је у оквирима од плус-минус 1° , а азимут правца је $A = 320^\circ$ (или -40°).

То је сасвим довољна прецизност да се утврди да Портара НИЈЕ усмерена према острву Делос.

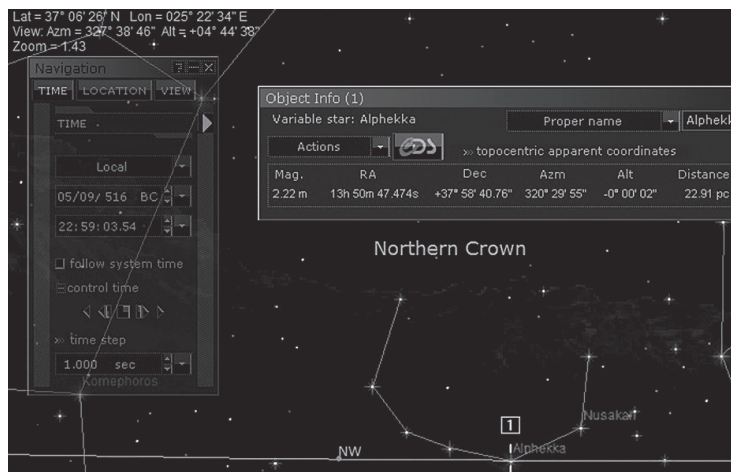


Правац од Наксоса према Делосу

Правац према Делосу је много ближе северу, то је толико очигледно да нема потребе да се измери азимут правца према овом острву ($A_D = 349^\circ$). Портара, дакле, вероватно није посвећена Аполону. Пошто је Аполон

соларно божанство, треба рећи и да Сунце никада не залази на правцу Портаре.

Да ли је посвећена Дионису? Највероватније јесте. Астрономски софтвер Red Shift 7 даје одговор на питање шта се могло посматрати на азимуту од $A = 320^\circ$ са Портаре (географске координате Наксоса су $37^\circ 6' 26''$ N $25^\circ 22' 34''$ E) крајем 6. века старе ере:



Залазак Северне круне

То је управо залазак сазвежђа Северна круна (Corona Borealis, Στέφανος), оне митске круне коју је Дионисова супруга Аријадна добила на венчању. Не постоје сачувани записи да ли је хелијакални или акро-нихални залазак овог сазвежђа био у вези са неким Дионисовим празником на острву Делос, али је сасвим извесно да је оно имало свој значај у култу Диониса и Аријадне, мит је у том питању јасан и недвосмислен.

Добро је читати књиге на свом матерњем језику. На њему се лакше мисли и лакше стичу неки нови, макар и мали увиди у материју о којој књига говори.

ЛИТЕРАТУРА

- Aratus of Soli, *Phainomena* (1921 translated and edited by G. R. Mair), Classical texts library.
- Boutsikas, E. (2007–8). *Placing Greek Temples: An Archaeoastronomical Study of the Orientation of Ancient Greek Religious Structures*, *Archeoastronomy* XXI, 4–19.
- Boutsikas, E. and Ruggles, C. (2011). *Temples, Stars, and Ritual Landscapes: The Potential for Archaeoastronomy in Ancient Greece*, *American Journal of Archaeology* 115 (1), 55–68.

- Dekker, Elly (2008). *Featuring the First Greek Celestial Globe*, *Globe Studies*, 55/56, 133–152.
- Duke Denis (2008). *Statistical Dating of the Phenomena of Eudoxus*, *DIO, The International Journal of Scientific History*, 15, 7–25.
- Ovenden, M. W. (1966). *The origin of constellations*, *Philosophical journal* (Glasgow) vol. 3, No. 1, 1–18.
- Radojčić, S. (2014), *Prevod kao interpretacija*, *Antika i savremeni svet*, tumačenje antike, Društvo za antičke studije, Beograd (str. 335).
- Ridderstad, M. (2009). *Evidence of Minoan Astronomy and calendrical practices*, Helsinki University Observatory, arXiv:0910.0560.
- Rousseau, A., Dimitrakoudis, S. (2006). *A study of catasterisms in the Phaenomena of Aratus*, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Special Issue, Vol. 6, No. 3, 111–119.
- Roy, A. (1984). *The Origin of the Constellations*, *Vistas in Astronomy* 27, No. 2, 176–185.
- Shaefer B. E. (2002). *The latitude and epoch for the formation of the southern Greek constellations*, *Journal for the History of Astronomy*, Vol. 33, Part 4, No. 113, p. 313–350.
- Zhitomirsky, Sergej (1999). “*Aratus’ “Phaenomena”*: Dating and Analysing its Primary Source.” *Astronomical & Astrophysical Transactions* 17, 483–500.
- Zhitomirsky, Sergej (2003). *Phaenomena of Aratus, Orphism, and Ancient Astronomy*, In: *Calendars, Symbols, and Orientations: Legacies of Astronomy and Culture* (p. 79).

Aleksandra Bajić

Society for Archaeoastronomical and Etnoastronomical
research “Vlašići”, Belgrade

Milan S. Dimitrijević

Astronomical Observatory
Belgrade

ARATUS, EUDOXUS, SUN AND STARS – ARATUS’ WORK *PHAENOMENA* IN SERBIAN TRANSLATION

Summary

Aratus’s work *Phaenomena* is the oldest preserved astronomical text on the soil of Europe and the only preserved work of this author. It was created about 270 BC. It is a long, didactic poem, very popular and often commented and translated into Latin in the Hellenistic and Roman periods. Zeus is often called in it, with the claims of the divine origin of the celestial structure. This is primarily an astronomical paper, especially in its first part, while other refers to atmospheric phenomena and meteorological knowledge and beliefs.

There is only few details about Aratus’ life. It is known that he is born in Cilicia (in the southeast of today’s Turkey), in the Ionian colony of Soli, about 315 BC. It is

assumed that he was a student of Menekrata from Ephesus and Filet from Kos. He also studied with Praxifan, early in his career, and came into contact with the stoic philosopher Zeno from Athens. Probably thanks to Zeno, around 276 AD, he came to the palace of the Macedonian king Antigonos II Gonatas (c. 319–239) from Pella. Antigonos most likely ordered and financed what would later become the most famous of the work of Aratus, *Phaenomena*. The poet also spent some time in the court of the Antiochian king Antiochus I Soter of Seleucia (living between 324/3 – 261 AD) from Syria and visited other centers of the eastern Mediterranean, including Alexandria. He is believed to have returned to Macedonia before his death, 240 BC. It is very likely that astronomy was not the main occupation of Aratus, he is considered to be a doctor.

Aratus's work has caused numerous comments in Hellenistic times. The most famous of the commentators is Hipparchus, who lived about a hundred years after Aratus, the "father" of mathematical astronomy, whose only preserved work was just the commentary of Aratus' poem *Phaenomena*, to which he added a commentary of the work of Eudoxus from Knid. The *Aratus Phenomena*, where six centuries later published and by Theon from Alexandria (c. 335 – c. 405), to whom is attributed the oldest preserved copy in the Greek language. In the period of the flourishing of the Roman Empire, many translations appear in Latin, the best known by Cicero, Germanicus and Avenius.

Today, there are several translations into English (Douglas Kid, G. R. Mair), as well as translations into Italian, French (Jean Martin) and German. This is the first one into Serbian. It is made according to the translation of G. R. Mair, with the control of the text according to the preserved Greek transcription.

Key words: Aratus of Soli, archaeoastronomy, antique writers, greek myths, antique astronomy.

ХРОНИКА
CHRONICLE



ПЕТИ МЕЂУНАРОДНИ КОНГРЕС ХЕЛЕНСКИХ СТУДИЈА МОСКВА, 25–27. АПРИЛ 2017. У СПОМЕН ИРИНЕ И. КОВАЉОВЕ

Један од водећих млађих руских стручњака за хеленске и неохеленске студије, професор на Државном универзитету Ломоносов у Москви, била је Ирина Коваљова, наш драги пријатељ и члан Уређивачког одбора *Зборника за класичне студије Мајице српске*, која нас је због тешке болести прерано напустила 2007. године. Поред обимне научне делатности била је и сјајан песник и одличан преводилац неохеленске поезије. У нашим *Зборницима* бр. 3 (2001) 51–58; бр. 7 (2005) 103–119; бр. 8 (2006) 37–41 објавила је своје радове и ангажовала низ својих млађих руских сарадника за учешће на конгресима Друштва за античке студије Србије, који су у радовима Друштва објавили низ драгоцених прилога.

Ирина је била стипендиста највишег ранга Фондације Александар Онасис из Атине, што је додатно допринело њеном повезивању са колегама из целог света, не само у Атини, него и на Криту, Кипру итд. За руску науку били су драгоцени њена сарадња са Универзитетом у Петрограду и учешће на бројним конгресима у свету, на пример у Берлину, где сам је последњи пут и срела 1998. године и уживо.

Конгрес који је 2017. године њој био посвећен у Москви, организовао је Универзитет Ломоносов у сарадњи с Друштвом неохеленских студија Русије, чији је делегат она била у Атини, кад сам и ја суделовала у оснивању тог неохеленског друштва за Европу. У Србији се, нажалост, у међувремену такво друштво угасило. У немогућности да учествујем на конгресу у Москви, овај кратак приказ доносим на основу обимног извештаја грчког лингвисте Христифора Хараламбакија, који је као професор емеритус Атинског универзитета био позван да поднесе уводно излагање на свечаном отварању скупа, о чему је објавио детаљан текст у листу *To Vima, Nees Erophes*, 28. маја 2017.

Уз главне организаторе Филолошког факултета Универзитета Ломоносов и њиховог одељења византијске и неохеленске филологије, суделовали су и сви други департмани, с којима је сарађивала Ирина Коваљова, почев од античке хеленске филологије, средњовековне и преводилачке области, лингвистике, класичне филологије и страних језика, све до лаографије и универзитета међународних односа. Веома тематски разуђена, ова научна конференција је окупила много младих учесника из Русије, Грчке, са Кипра, из Кијева, из Шпаније, с Исланда; из Србије је с Филолошког факултета у Београду био само један учесник.

Исцрпан преглед наслова из извештаја професора Хараламбакија овде није могуће навести, али ће Зборник радова бити велики допринос преиспитивању многих тема из наших, у свету доста скрајнутих научних области, од *Илијаде* и Ахилеја, *Цара Едија*, Тукидида и Плутарха, преко Дигенија Акрите и других тема из византологије, као и неохеленских обрада Дионисија Солома, Ника Казанцакија, Кавафија, Сеферија итд. и занимљивих лексикографских обрада грчког језика. Професор Хараламбаки на крају наглашава беспрекоран грчки језик у обраћању Ирининих студената скуп, чиме је она посебно задужила грчку културу у савременом свету, сарађујући пријатељски, одано и са нама. Њена опсежна научна библиографија тек треба да буде истражена и обрађена.

Ксенија Мариџки Гађански

UDC 930.2:003.071(37+38):061.3(436.1)''2017''(049.32)

ПЕТНАЕСТИ МЕЂУНАРОДНИ КОНГРЕС
ГРЧКЕ И ЛАТИНСКЕ ЕПИГРАФИКЕ
БЕЧ, 28. АВГУСТ – 1. СЕПТЕМБАР 2017. ГОДИНЕ

Петнаести међународни конгрес грчке и латинске епиграфике, под насловом *Sprachen – Schriftkulturen – Identitäten der Antike*, одржан је од 28. августа до 1. септембра 2017. године у Бечу у Аустрији, у организацији Међународне асоцијације за грчку и латинску епиграфику (*Association internationale d'épigraphie grecque et latine*). Програм су чинила пленарна излагања, тематски панели и презентација постера. Конгрес је отворен 28. августа 2017. године предавањем Силвије Орланди (*Silvia Orlandi*) "*Light on the history": epigraphy in a changing world*. Говорећи о значају епиграфских извора за изучавање историје, она је истакла потребу заштите епиграфског наслеђа од различитих фактора као што су природне непогоде или људска немарност. Очување натписа не подразумева само њихово пуко бележење, већ издавање и изучавање. Дobar део знања и вештина потребних за то данас је неповратно изгубљен, јер се број универзитетских катедри за грчку и латинску епиграфику у свету све више смањује.

Пленарна излагања била су посвећена темама везаним за културу писмености и идентитете у Средоземљу. Говорило се о келтској епиграфици и њеном односу према класичној епиграфици (*David Stifter, Ancient Celtic Epigraphy and its Interface with Classical Epigraphy*), о писмености на Иберијском полуострву пре римског освајања (*Javier Velaza, Writing (and reading) in pre-Roman Spain*), о преплитању различитих писама у епиграфици птолемејског и римског Египта (*Stefan Pfeiffer, Interferenzen verschiedener Schriftkulturen in der Epigraphik des ptolemäischen und römischen*

chen Ägypten), о епиграфским изворима са подручја Блиског истока у грчко-римском свету (Jean-Baptiste Yon, *Le Proche-Orient dans l'épigraphie du monde gréco-romain: la diversité des cultures locales*). Излагање Хајнера Ајхнера (Heiner Eichner), под насловом *Die Begegnung epigraphischer Traditionen im vielsprachigen Kleinasien*, било је посвећено језицима Мале Азије (фригијски, лидијски, каријски, ликијски, грчки итд.) од почетка I миленијума пре н.е. до доба Римског царства. За Кристијана Кернера (Christian Körner) би паралелна употреба слоговног писма и алфабета на Кипру у архајском и класичном периоду могла бити одраз постојања и утицаја различитих идентитета – етеокипарског, феничанског и хеленског. Он се у излагању *Silbenschrift und Alphabetschrift im archaischen und klassischen Zypern – Ausdruck verschiedener Identitäten?* запитао да ли су етничке разлике утицале на употребу различитих система писања. Енрико Бенели (Enrico Benelli, *Da Etruschi a Romani. Scelte linguistiche, epigrafiche e identitarie nell'Etruria del II-I secolo a. C.*) је говорио о епиграфској култури Етрурије у последњим вековима I миленијума пре н.е. Њено преплитање са римском епиграфском навиком изузетно је значајно за разумевање политичког и културног идентитета етрурских градова у раздобљу које је наступило непосредно по њиховом укључивању у римску државу. У оквиру излагања Вернера Ека (Werner Eck) – *Nebeneinander oder miteinander? Die Aussagekraft der verschiedenen Sprachen auf Inschriften in Iudaea-Palaestina* – представљен је корпус арамејских, набатејских, грчких и латинских натписа са подручја Јудеје/Палестине.

Петнаести међународни конгрес грчке и латинске епиграфике обухватао је 20 панела посвећених различитим сегментима античке историје (на пример, привредни живот, религија и магија, управа и право) и појединим врстама епиграфских извора (*carmina*, *defixiones*, графити). Значајно место заузимало је и представљање нових грчких и латинских натписа, а посебна пажња посвећена је позноантичкој и византијској епиграфици, као и епиграфским базама података. У оквиру панела *Römisches Militär* Снежана Ферјанчић је говорила о улози ветерана римске војске у градском животу и управи у Горњој Мезији. Анализа епиграфске грађе показала је да је њихов проценат нешто виши од процената у другим областима Римског царства (10% према 5,8% у подунавским провинцијама). На крају излагања под насловом *Veterans of the Roman Army as Members of the Municipal Elite in Moesia Superior* Снежана Ферјанчић је истакла да су ветерани који су били декуриони и магистрати у колонијама и муниципијима Горње Мезије током активне службе примали двоstrуко већу плату од обичних војника. Повољно имовинско стање утицало је на њихову спремност да се активно укључе у градску администрацију. Вршење магистратура и чланство у локалним већима подразумевао је одређене финансијске обавезе. Олга Пелцер Вујачић говорила је о формирању и развоју градских елита у Лидији и Фригији римског периода. Њено излагање, насловљено *Identity of urban elites in Roman Lydia and Phrygia*, представљено је у оквиру панела *Gesellschaft der Römischen Welt*. Анализирајући почасне натписе чланова појединих угледних породица, Олга Пелцер Вујачић је нагласила да су преко ових споменика

припадници елите стварали идеализовану слику о себи, која је често била дијаметрално различита од реалности. Излагање Анамарије Курилић и Драгане Грбић, под насловом *New epigraphic finds from the Roman province of Dalmatia*, у оквиру панела *Tituli Novi Latini*, обухватило је преглед натписа објављених од 2006. године. Представљена су нова епиграфска *corpora*, синтезе, монографије и појединачни радови, а посебна пажња посвећена је локалним и регионалним публикацијама које обично остају непознате међународној научној јавности.

Током петнаестог међународног конгреса грчке и латинске епиграфике представљена су и 82 постера посвећена разноврсним питањима и аспектима грчке, хеленистичке и римске историје, те грчке и латинске епиграфике. Нарочито запажен међу њима био је постер Иване Косановић *Literacy in Viminacium – Some Epigraphical and Archaeological Evidence*.

Конгрес је затворен 1. септембра 2017. године предавањем *Epigraphy between Philology and Technology*. Кристофер П. Џонс (Christopher P. Jones) је указао на значај савремене технологије у развоју епиграфике, њене методологије и презентовања нових научних резултата.

Петнаести међународни конгрес грчке и латинске епиграфике обухватио је, поред представљених, и бројна друга, изузетно занимљива и вредна излагања, која није било могуће поменути због ограничености овог приказа. Сви апстракти доступни су на сајту <http://epicongr2017.univie.ac.at>. У току конгреса одржана је и редовна скупштина Међународне асоцијације за грчку и латинску епиграфику, а организована је и посета археолошком локалитету Карнунтум.

Снежана Ферјанчић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Announcement: SOCRATICA IV, Buenos Aires,
November 13–16, 2018.

After the *Socratica* Conferences (*Socratica 2005*, held in Senigallia, *Socratica 2008*, held in Napoli, and *Socratica III* held in Trento), and the respective proceedings published in 2008, 2010 and 2013, we are pleased to announce the SOCRATICA IV Conference to be held in Buenos Aires on November 13–16, 2018 at the University of Buenos Aires, Argentina.

Steering committee: Claudia Marsico (Buenos Aires), Livio Rossetti (Perugia), Alessandro Stavru (Milano). The range of topics considered for this conference was as follows:

- a) The figure and thought of Socrates
- b) Socratic and anti-Socratic literature, i.e. texts and fragments of Ancient Comedy, first-generation Socratics, Polycrates, Isocrates and so on
- c) Philosophy and thought of the first-generation Socratics
- d) Historiographical problems related to the Socratic circle
- e) Key notions, such as sophistes and philosophos, before, during, and after Socrates time

The call for papers was honoured by 118 proposals coming from Belgium, Brazil, Canada, Chile, Colombia, Denmark, England, Estonia, France, Germany, Greece, Ireland, Israel, Italy, Mexico, Netherlands, Poland, Portugal, Russia, Serbia, Slovakia, Spain, USA, and Venezuela.

At present a detailed program is not yet available. It will be circulated as soon as possible through www.websocratica.com.

An international Socrates society is expected to be established on the occasion of the Buenos Aires conference.

Livio Rossetti

IN MEMORIAM



„МИСЛИЛАЦ ОЛУЈЕ СА СТРАШЋУ ЗА ИСТИНОМ“ Димитрије Маронити (22. 4. 1929, Солун – 12. 7. 2016, Атина)

У јулу 2016. године грчка култура и јавност су изгубиле једног од водећих грчких интелектуалаца широког профила делатности и далекосежног утицаја на многе генерације за време свог дугог живота. По образовању класични филолог, који је у тој области као професор Универзитета у Солуну и гостујући професор Универзитета у Бечу обавио огромне послове, али је поред тога био и више од пола века стални колумниста недељног левичарског листа *То Вима*, позоришни режисер, члан многих управних одбора научних институција, књижевни критичар, итд. Поред осталог, био је и руководиоца лингвистичког института „Маноли Тријандафилиди“ у Солуну, за који је с групом сарадника 1998. године објавио обиман *Речник неохеленског језика* (1532 стране).

Због жестоког противљења Хунти био је избачен с Универзитета у Солуну 1968. године и затваран три пута, о чему није желео да говори, чак ни кад смо га Иван и ја то питали посетивши га касније у његовом стану у Атини у близини библиотеке Генадион. Иван и он су били учесници конгреса о Хомеру на Итаци, а све троје смо као гости грчке владе били представници на конгресу о Сеферију у Смирни 2000. године, поводом стогодишњице песниковог рођења у том граду.

Свој уводни текст на том скупу Маронити нам је дао за објављивање у нашем *Зборнику за класичне студије Мајице српске* (бр. 2, 2000, 17–25). Рад је на грчком о Азији и Европи у хеленској антици. Доста пре тога сам ја приказала његову грчку књигу *О новелама код Херодота*, тема коју је с великим успехом презентирао и бечким студентима.

Неизводљиво је, не само на овом месту, приказати вишедеценијску научну, књижевну и критичку делатност Димитрија Маронитија. Модернизацију презентације античких аутора применио је на Хесиоду, Софоклу, Херодоту и „мало Сапфи“, на Хомеру, чију је *Илијад*у и *Одисеју* комплетно поново превео на савремени грчки језик.

Неохеленска књижевност била је посебна област његових студија, Кавафи, Сефери, Елити, Рицо, Анагностаки, Патрикије, Сахтури, Синопуло, Јорго Јоану, Јорго Химона. Анагностаки и Патрикије добитници су књижевних награда у Србији („Златни кључ Смедерева“, „Европска награда КОВ-а“ у Вршцу), исто као и Маронитијев и наш велики пријатељ,

историчар и песник Ели Скопетеа, која је у своје време, пре но што нас је прерано напустила, била најбољи зналац српског језика, књижевности и историје у Грчкој, где је објавила и сјајне преводе поезије Васка Попе и Ивана Гађанског.

За живота је Маронити добио низ важних награда: Државну награду 1981. и 2012, Орден феникса од председника републике 2003, награду за целокупно стваралаштво 2004.

Добитник награде Бранко Радичевић у Сремским Карловцима, атински професор универзитета, критичар и песник Насо Вајена, поводом његове смрти, писао је о посебном „критичком методу“ Маронити. Чиме је све задужио грчку културу тек ће време показати.

Висок, мршав и мргодан човек, Маронити је био сушта супротност томе, можда због малоазијског наслеђа његове мајке и оца из Тракије. Симболично рођен у Солуну у улици на пролазу из улице Софоклове, између улица Касандра и Атине, он је већи део живота посветио Солуну, али и Атини и бројној грчкој дијаспори. Председник Републике Грчке Прокопије Павлопуло назвао га је „стубом грчке цивилизације“.

Ми смо имали велико, иако недовољно, задовољство да сарађујемо с њим, прекидани у том послу многим бурама и олујама у његовој и нашој земљи. Неки некролози за њега у Грчкој су написали да је био „мислилац олује са страшћу за истином“.

Ксенија Марицки Гађански

Мирослава Панић Шторх
(8. април 1935. – 8. јануар 2017)

Људи који тихо живе тихо и одлазе. Другог дана Божића, празника коме се увек посебно веселила, у Београду је преминула Мирослава Панић Шторх, ванредни професор у пензији Филозофског факултета у Београду – историчар антике, египтолог и први професор Историје Старог истока.

Мирослава Панић Шторх дипломирала је на Филозофском факултету у Београду, на Групи за археологију, 1959. године. Потом је радила у Београду у Југословенском институту за заштиту споменика културе, Народном музеју, Архиву Србије и у Покрајинском заводу за заштиту споменика културе у Новом Саду. Специјализирала је египтологију на Универзитету у Каиру (1963–1965), код професора Абд ел Мохсена Бакира, једног од највећих египтолога прве половине XX века. Њен стручни рад посебно су обележили студијски боравци у Лондону, Оксфорду и Варшави.

Докторирала је 1987. на Филозофском факултету у Београду одбранивши дисертацију под називом *Управа у Египту у доба Аменхотеп III*. Године 1988. изабрана је за доцента, а 2000. за ванредног професора. Пензионисана је 2001. године.

Област којом се Мирослава Панић Шторх највише бавила у склопу историје Старог истока било је ново царство династичког Египта (извори, институције, међународни односи). Научне радове објављивала је у страним и домаћим часописима, нарочито у *Зборнику ФФ* и *Гласнику САД*. Учествовала је на страним и домаћим стручним конференцијама.

Посвећеност настави, брига за научни подмладак, истинска заинтересованост за људе са којима је сарађивала, говоре о њој као о врсном педагогу.

Важан сегмент живота Мирославе Панић Шторх била су путовања. Није преостало много места на кугли земаљској које није посетила. Са сваког путовања *свом Семинару* је слала разгледнице, до последњег тренутка дубоко остајући одана заједници у којој је провела радни век.

Остајте у спокоју, у царству Озириса за милионе година.....

Данијела Ситефановић

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 донесу кратак апстракт и кључне речи, а на крају рада резиме на језику другом од језика на ком је рад написан.

3. Наслови посебних публикација (монографија, зборника, часописа, речника и сл.) који се помињу у раду штампају се курзивом на језику и писму на којем је објављена публикација која се цитира. Треба настојати да подаци буду што потпунији.

Цитати из дела на страном језику могу се наводити у оригиналу или у преводу, када је потребно навести преводиоца. Грчки и латински цитати обавезно се дају у оригиналу, уз могућност превода. Препоручљиво је да се доставе и коришћени грчки фонтови.

Редакција инсистира да сарадници наводе домаће ауторе и дела где год постоје.

4. Белешке уз текст могу се донети на свакој страници или на крају целог текста, пре резимеа.

5. Библиографија или цитирана литература могу се донети кумулативно на крају текста, после бележака (ако су на крају текста) и пре резимеа.

6. Прилози и илустрације могу се уклопити у текст према садржају, или донети на крају рада. Потребно је да се јасно обележе, по могућству римским цифрама.

7. За цитирање и навођење библиографских података користе се уобичајени стандарди.

8. За цитирање on-line података пожељно је да се користе следећа упутства

Монографска публикација доступна on-line:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. *Наслов 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 енциклоџедије*. <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. Рукописи 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 Жика Бујуклић
Др Насо Вајена (Атина)
Др Растко Васић
Др Мирјана Глигоријевић Максимовић
Др Срђан Дамњановић
Др Ирена Љубомировић
Др Ксенија Марицки Гађански
Др Јелена Пилиповић
Др Небојша Раденковић
Др Данијела Стефановић
Др Снежана Ферјанчић

САДРЖАЈ CONTENT

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ STUDIES AND ARTICLES

Мирко Обрадовић (Београд), <i>Сарданапалов епитаф и хедонистички идеал у античкој Грчкој</i>	7
Mirko Obradović, <i>Sardanapallus' epitaph and hedonistic ideal in ancient Greece</i>	
Victor Castellani (Denver), <i>Apollo's Plan Was Also Being Completed: Phoebus versus Achilles in the Iliad</i>	23
Victor Castellani, <i>Der Plan Apollos wurde auch vollendet: Phoibos gegen Achill in der Ilias</i>	
Јелена Пилиповић (Београд), <i>Аполлонов дар. Слике пророчког заноса у Плајоновом Федру и у Вергилијевој Енеиди</i>	61
Jelena Pilipović, <i>Le don d'Apollon. Images de l'enthousiasme prophetique dans le Phèdre de Platon et dans l'Eneide de Virgile</i>	
Уна Поповић (Београд), <i>Аристотелова Поетика: Авероесови коментари и ренесансни преображај</i>	77
Una Popović <i>Aristotle's Poetics: Averroes's comments and renaissance transformation</i>	
Roberta Carlesimo (Potenza), <i>La tradizione papiracea di Menandro: verso un riesame critic delle fonti</i>	91
Roberta Carlesimo, <i>Menander's tradition: Towards a critical review of papyrus sources</i>	
Немања Вујчић (Београд), <i>Антигон Досон и околности оснивања Антигоније у Пеонији</i>	117
Nemanja Vujčić, <i>Antigonos Doson and the Circumstances of the Foundation of Antigoneia in Paeonia</i>	
Зоја Бојић (Сиднеј), <i>Философски појмови у делима античких историчара уметности и питање катарзе</i>	131
Zoja Bojić <i>Philosophical concepts in the works of art historians of the European antiquity and the question of catharsis</i>	

- Konstantinos Kalachanis, Efstratios Theodosiou, Milan S. Dimitrijević
(Атина, Београд), *John Philoponus criticism of Aristotelian aether
and his views on the motion of celestial bodies* 147
- Константин Калаханис, Евстратије Теодосију, Милан С. Димитри-
јевић, *Критика Јована Филопона Аристотеловог етра и
његови погледи на кретање небеских тела*
- Κωνσταντίνος Καλαχάνης, Ευστράτιος Θεοδοσίου, Μίλαν Σ. Δημη-
τρίεβιτς, *Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΦΙΛΟΠΟΝΟΥ ΕΝΑΝΤΙ ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟΥ ΑΙΘΕΡΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΙ-
ΝΗΣΗ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΙΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ*

РЕЦЕПЦИЈА И НАСЛЕЂЕ HERITAGE

- Милена Полојац (Београд), *Пућеви рецејције римско-византијског
права у средњовековно српско право: скрнављење гробова и
црква* 161
- Milena Polojac, *Roman-Byzantine Law in Medieval Serbia and the Ways
of Reception: Violation of Tombs and Churches*
- Alexandra Samouil (University of Cyprus), *Comments on the Greek De-
motic Songs* 187
- Alexandra Samouil, *Remarques sur les chants populaires Grecs*
- Ивана Кузмановић Нововић (Београд), *Перцепција Лаокоонове гру-
пе – од хеленизма до данас* 205
- Ivana Kuzmanovic Novović, *Perception of Laocoön group – from hel-
lenism to nowadays*
- Милан С. Димитријевић (Београд), *Праксипелова Фрина – инспи-
рација уметника кроз векове* 219
- Milan S. Dimitrijević, *Praxiteles's Phryne – inspiration of artists through
centuries*
- Милорад Стојић (Београд), *Фиџурине Сфинџе винчанске културе . .* 231
- Milorad Stojić, *Sphinx figures in the Vinča culture*
- Жика Бујуклић (Београд), *Одбрана доктората њесника Лазе Ко-
стића у Пецини 1866. године: DISSERTATIO или THESES? . .* 237
- Žika Bujuklić, *Defense of doctorate by Serbian poet Laza Kostić in Pest
in 1866: DISSERTATIO or THESES?*

ПРВА ИСТРАЖИВАЊА RESEARCH DEBUTS

- Ненад Радуловић (Ниш), *О савладарским односима царава ње-
тархије у латинским њанегирицима* 255
- Nenad Radulović, *About relationships between emperors of the Tetrarchy
in latin Panegyrics*

ПРОЈЕКТИ PROJECTS

Милорад Стојић (Београд), <i>Корени њињаџорејсѣва? Да ли је на лока- лиѣиѣу Медведњак у неолиѣу ѣосѣојао ориѣинални знаковни сисѣем</i>	277
Milorad Stojić, <i>Roots of pythagoreism?</i>	
Мира Ружић (Београд), <i>О неким ѣредсѣавама џуѣиѣера, ѣужа и миѣа у аниѣиѣи</i>	295
Mira Ružić, <i>On some representation of lizard, snail and mouse in an- tiquity</i>	
Срђан Дамњановић (Нови Сад), <i>Плаѣон и Арѣур Либерѣ: филосо- фија насѣаве као криѣика дидакѣике</i>	315
Srdan Damnjanović, <i>Plato and Arthur Liebert: Philosophy of education as a critique of didactics</i>	

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ REVIEWS

Филип Митричевић (Београд), <i>Irving Finkel, The Ark Before Noah. Decoding the Story of the Flood, Hodder & Stoughton, London 2014, pp. 445.</i>	333
Софија Петковић (Београд), <i>Чињенице о једном сѣаробалканском народу: М. Сѣојић, Трибали у археолоѣији и исѣиоријским из- ворима (М. Stojić, Triballi in Archaeology and Historical Sources), HERAedu: Беоџрад (Belgrade) 2017.</i>	337
Марија Булатовић (Београд), <i>Зборник о Теокриѣу, 2017</i>	343
Ивана Поповић (Београд), <i>Нове ѣубликаѣије Археолоѣкоџ инсѣи- ѣиѣа у Беоџраду о аниѣичким сѣомениѣима из Србије</i>	347
Мирјана Глигоријевић Максимовић (Београд), <i>Приказ књиѣе Зоје Бојић: Аниѣичка исѣиорија умеѣиносѣи, 2017</i>	350
Александра Бајић, Милан С. Димитријевић (Београд), <i>Превод Ара- ѣових Појава</i>	353

ХРОНИКА CHRONICLE

Ксенија Марицки Гађански, <i>Пеѣи међународни конѣрес хеленских сѣудија, 25–27. аѣрил 2017. у сѣомен Ирине И. Коваљове</i>	369
Снежана Ферјанчић, <i>Пеѣи насѣи међународни конѣрес џрчке и ла- ѣиѣинске еѣиѣрафике (Беч, 28. VIII – 1. IX 2017)</i>	370
Livio Roseti, <i>Announcement: SOCRATICA IV, Buenos Aires, November 13–16, 2018.</i>	373

IN MEMORIAM

Ксенија Марицки Гађански, <i>Димитрије Маронић (1929–2016)</i> . . .	377
Данијела Стефановић, <i>Мирослава Панић Шћорх (1935–2017)</i>	379
Основна упутства сарадницима	381
Рецензенти	383

Зборник Матице српске за класичне студије излази једном годишње

Уредништво *Зборника Матице српске за класичне студије*
деветнаесту књигу за 2017. годину закључило је 28. 12. 2017.

Штампање завршено јуна 2018.

За издавача
Проф. др Ђорђе Ђурић,
генерални секретар Матице српске

Службени сарадник Одељења
Јулкица Ђукић

Лектура и коректура
Татјана Пивнички Дринић

Технички уредник
Вукица Туцаков

Компјутерски слоџ
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

Штампа
САЈНОС, Нови Сад

Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
учествовало је у финансирању штампања овог *Зборника*

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

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

e-mail: 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 одговорни
уредник Ксенија Марицки Гађански. – 1998, 1– . – Нови
Сад : Матица српска, Одељење за књижевност и језик,
1998– . – 24 cm

Годишње.

ISSN 1450–6998

COBISS.SR-ID 135172871

