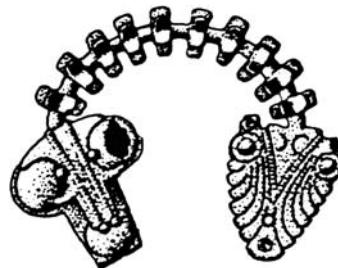


ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ 10

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ

JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES
МАТИЦА СРПСКА



10

НОВИ САД
2008



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES MATICA SRPSKA

10

Уредништво

Сима Аврамовић (Београд), Војислав Јелић (Београд),
Виктор Каstellani (Денвер), Карл Јоахим Класен (Гетинген),
Ирина Коваљова (Москва), Ксенија Марицки Гађански (Београд),
Емилија Масон (Париз), Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад),
Бојана Шијачки-Маневић (Београд)

Editorial Board

Sima Avramović (Belgrade), Victor Castellani (Denver),
Carl Joachim Classen (Göttingen), Vojislav Jelić (Belgrade),
Irina Kovaleva (Moscow), Ksenija Maricki Gadjanski (Belgrade),
Emilia Masson (CNRS Paris), Mirjana D. Stefanović (Novi Sad),
Bojana Šijački-Manević (Belgrade)

Главни и одговорни уредник
Ксенија Марицки Гађански

Editor-in-Chief
Ksenija Maricki Gadjanski

Уредник свеске 10
Мирјана Д. Стефановић

Editor of Vol. 10
Mirjana D. Stefanović

СЛИКА НА КОРИЦАМА — COVER PICTURE

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

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

Лого — Logo: Dr Rastko Vasić

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

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

Посвећено главном уреднику Зборника
професору Ксенији Марицки Гађански

Dedicated to Professor
Ksenija Maricki Gadjanski

10

НОВИ САД
NOVI SAD
2008

САДРЖАЈ C O N T E N T

Ксенија Марицки Гађански: Ергографија 7

I

Carl Joachim Classen (Göttingen), <i>Odysseus: Held oder Schurke</i>	37
Victor Castellani (Denver), <i>Gods in Title and Action: The Homeric Hymns</i>	49
Livio Rossetti (Perugia), <i>Socrate enkrates</i>	65
Livio Rossetti, <i>Socrates enkrates</i>	
Leonidas Bargeliotes (Athens), <i>Plato as a Mediator of East and West: The Paradigm Cases of K. Wang and J. Anton</i>	81
Soteres Fournaros (Athens), <i>Gregory Vlastos' Moral Blank of Socrates</i>	95
Sławomir Sprawski (Krakow), <i>Aristotle on the History of Euboea? Remarks on the Author Peri Euboias (FGrH 423)</i>	107
Zsigmond Ritoók (Budapest), <i>The Seikilos Poem</i>	117
Bernar Kolet-Dučić (Bruxelles-Durham), <i>Postajati deo: Slučaj 'vezivanja' kod Plotina</i>	125
Bernard Collette-Dučić: <i>On Becoming a Part: The Case of 'Attachment' in Plotinus</i>	
Kajetan Gantar (Ljubljana), <i>Nekaj misli ob Prokopijevem predgovoru k „Tajni zgodovini“: Prokopijeva ἀγώνισις pred sodnim stolom zgodovine</i>	137
Kajetan Gantar (Ljubljana), <i>Gedanken zum Proömium der “Geheimgeschichte” (Historia arcana) des Prokopios von Kaisareia</i>	

II

Emilia Masson (Paris), <i>Autour d'un concept primordial</i>	143
Емилија Масон, <i>Око једног прасништвог концепта</i>	
Bharat Gupt (New Delhi), <i>Indo-European Beliefs in Classical Greek and Indian Drama</i>	151
Aleksandar Loma (Beograd), <i>Les chants delà au delà. La poésie érique indo européenne et les lamentations funéraires</i>	167
Александар Лома (Београд), <i>Песме с оноћа свећа. Индоевропско епско песништво и надгробне тужбалице</i>	
Јасмина Грковић-Мејџор (Нови Сад), <i>Превод ἡρχκοء ταχύ, ταχέως у старословенским јеванђељима</i>	187
Jasmina Grković-Major, <i>Translation of Greek ταχύ, ταχέως in the Old Church Slavonic Tetraeuangelion</i>	
Срђан Шаркић (Нови Сад), <i>Аутономија (αὐτονομία) у средњовековном српском праву</i>	195
Srđan Šarkić, <i>Autonomy (αὐτονομία) in Serbian Medieval Law</i>	
Сима Аврамовић (Београд), <i>Hybris у античкој Атини — правни аспекти и савремени изазови</i>	203
Sima Avramović (Beograd), <i>Hybris in Ancient Athens — Legal Aspects and Modern Challenges</i>	
Georgia Xanthakis-Karamanos (Athens), <i>The Reception of Greek in Contemporary English</i>	223
Sandra Dučić-Collette (Bruxelles-Durham), <i>The Unpublished Correspondence of Anica Savić-Rebac and Hans Leisegang: Classical Philology or the Third Humanism</i>	229
Sandra Dučić-Kolet, <i>Neobjavljena prepiska Anice Savić-Rebac i Hansa Lajzeganga: Klasična filologija ili Treći humanizam</i>	

III

Данијела Стефановић (Београд), <i>Египат и Нубија у време средњег царства</i>	239
Danijela Stefanović, <i>Egypt and Nubia during the Middle Kingdom (ca. 2055—1650 B. C.)</i>	
Растко Васић (Београд), <i>Двојне ићле оћеј</i>	261
Rastko Vasić, <i>Double Shank Pins again</i>	
Eckart Frey (Magdeburg), <i>Sein Erbarmen über alle Armen — Die Sozialfürsorge der Essener</i>	267
Екарт Фрај, <i>Милосрђе према свим сиротим — „Друштвено стварање“ код Есена</i>	

IV

Ефстратиос Теодосију (Атина), Петрос Мандаракис (Четсворт, Калифорнија), Милан С. Димитријевић (Београд), Василиос Н. Маниманис (Атина) и Емануел Данезис (Атина), <i>Од Анаксимандровог „бесконачно” (ἄπεριον) у старој Грчкој до теорије о бесконачности универзума у модерној козмологији</i>	281
Efstratios Theodossiou, Petros Mantarakis, Milan S. Dimitrijević, Vasilios N. Manimanis and Emmanuel Danezis, <i>From the Infinity (ἄπεριον) of Anaximander in Ancient Greece to the Theory of Infinite Universes in Modern Cosmology</i>	
Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад), <i>Phronesis као могућност другачијег поимања културе</i>	299
Mirjana D. Stefanović, <i>Phronesis als Möglichkeit eines anderen Kulturverständnis</i>	
Аутори — Authors	307
Списак сарадника — Collaborators	311

Зборник *Матиће српске за класичне студије* излази једном годишње.

Уредништво Зборника *Матиће српске за класичне студије*
десету књигу закључило је 29. децембра 2008.

Штампање завршено фебруара 2008.

Спрутни сарадник Одељења
Јулкица Ђукић

Лекштура и корекштура
Татјана Пивнички-Дринић

Технички уредник
Вукица Туцаков

Комјутерски слођ
Младен Мозетић, ГРАФИЧАР, Нови Сад

Штампа
„Идеал”, Нови Сад

Министарство науке Републике Србије
учествовало је у финансирању штампања овог Зборника

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

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

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

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 од-
говорни уредник Ксенија Марицки Гађански. — 1998,
1— . — Нови Сад : Матица српска, Одељење за књи-
жевност и језик, 1998—. — 24 cm

Годишње.

ISSN 1450-6998

COBISS.SR-ID 135172871



Лесли Напусек Дженсен

Ксенија Маријки Гађански

ЕРГОГРАФИЈА

I Класичне науке, философија, античка историја, лингвистика

1. Књиџе, монографије

Хеленска глотологија пре Аристотела, Нови Сад, Матица српска, 1975, 107 стр.

(Summary: *Greek Glottology before Aristotle*), Index.

Разговор с временом. Античке и модерне теме I, Вршац, КОВ, 1995, 185 стр.

(Библиотека КОВ).

Историја наш сајућник. Античке и модерне теме II, Вршац, КОВ, 1998, 277 стр.

(Библиотека Атлас ветрова).

О мишу и религији. Огледи и критике, Београд, Идеа, 2003, 186 стр.

(Библиотека Расветљења, књ. 8).

Bura i snovi. Antičke i moderne teme III, Beograd, Rad, 2004, 227 str.

(Kolekcija Pečat).

Istina — oko istorije. Antičke i moderne teme IV, Beograd, Rad, 2006, 266 str.

(Kolekcija Pečat).

Još je rano na ovom svetu. Antičke i moderne teme V, Beograd, Rad, 2007, 196 str.

(Kolekcija Pečat).

Лоѓос макробиос. Античке и модерне теме VI, Београд, Рад, 2008, 176 стр.

(Колекција Печат).

Приређене и преведене књиџе

- Лудвиг Витгенштајн, *Философска истраживања*, Београд, Нолит, 1969, 270 стр., 2. изд. 1980. (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*).
(Библиотека Symposion).
- М. И. Ростовцев, *Историја стварања света*: Грчка, Рим, Нови Сад, Матица српска, 1974, 518 стр. (Редакција превода, Предговор „Историја као разјашњавање прошлости човечанства”).
- Платон, *О језику и сазнању*, Београд, Рад, 1977, 153 стр. (Избор, превод, делимично с Иваном Гађанским, Поговор, прилози), 2. изд. 1988, (Библиотека Реч и мисао, Тринаесто коло 309), 3. изд. 1999, (Библиотека Реч и мисао, Јубиларно коло).
- Плутарх, *Славни ликови антике I, II*, Нови Сад, Матица српска, 1978, 303 + 376 стр. (Избор и критичка редакција превода М. Н. Ђурића, Поговор „Плутарх данас”), 2. изд. 1987, 3. изд. 1990. (Библиотека Античка књижевност).
- Платон, *Писма*, Београд, Рад, 1978, 103 стр., Превод с Иваном Гађанским.
(Библиотека Дом и школа).
- Аристотел, *О јесничкој уметности*, Београд, Рад, 1982, 177 стр. (Критичка редакција превода М. Н. Ђурића, Белешке и Предговор).
(Библиотека Дом и школа).
- Платон, *Менексен. Филеб*, Београд, БИГЗ, 1983, 202 стр. (Превод и Предговор, *Филеб* превод с И. Гађанским).
(Велика филозофска библиотека)
- Плутарх, *Ромул*. Митски оснивач Рима, Београд, Графос, 1987, 61 стр. (Превод и Предговор „Вивисекција односа моћи и врлине код Плутарха”)
(Библиотека Историја и митологија).
- Плутарх, *Тесеј*, Београд, Графос, 1987, 63 стр. (Превод и Предговор „Тесеј легендарни творац атинске и европске демократије”)
(Библиотека Историја и митологија).
- Платон, *Писма*, Сремски Карловци, Кровови, 1998, 85 стр.
(Мала античка библиотека).
- Платон, *Писма*, Београд, Рад, 2001, 93 стр.
(Библиотека Склад).
- Платон, *Менексен. Филеб*, Београд, Рад, 2001, 151 стр. (Поговор „Поновно читање Платона”, превод с И. Гађанским).
(Библиотека Реч и мисао 518).
- Плутарх, *Тесеј. Ромул*, Београд, Рад, 2004, 115 стр. (Поговор „О Плутарху”).
(Библиотека Реч и мисао 549).
- Карл Јоахим Класен, *Aretai i Virtutes*. О вредносним представама и идеалима код Грка и Римљана, Београд, Службени гласник, 2008, 355 стр. (Избор, припрема, и делимично превод, поговор „Дванаест векова трагања за врлином”).
(Библиотека Гласник).

2. Студије, чланци и расправе; прикази;
преводи, предавања

- Платон о језику у дијалогу „Кратил”,* Београд, Филозофски факултет, 1962, 60 стр. (дипломски рад).
- Платон и Демокрит,* Филозофија 2 (1963) 89—96.
- О Демокритовој глотовој логији,* Београд, Филозофски факултет, 1964, 67 стр. (магистарски рад).
- Актуално и занимљиво философско штиво,* Књижевне новине, бр. 243, од 20. 2. 1965. (О Платоновој семантици).
- Democritea,* Жива антика XVI (1966) 343—346.
- The Early History of Linguistics: Democritus' Views on language,* Columbia University, New York, 15. 5. 1967.
- Heraclitus retractatus,* Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XI/1 (1968) 25—43.
- Ка најстаријој европској глотовој логији,* Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XII/1 (1969) 55—71.
- Старим Грцима у Јоходе* (Мих. Ђурић: „Хуманизам као политички идеал”, Београд 1968). Књижевне новине, бр. 350 од 29. 3. 1969. (приказ и оцена).
- Ризница балканског духа* (М. Будимир: „Са балканских источника”, Београд, 1969). Дневник од 7. 12. 1969. (приказ и оцена).
- Пепи међународни конгрес за класичне студије у Бону,* Жива антика XIX (1969) 303—305.
- Платон: *Кратил или о адекватности речи.* Летопис Матице српске, књ 403 (1969) 1—26 (избор и превод).
- О Платоновом „Филебу”.* Жива антика XXI (1971) 123—129.
- Nam certe ex vivo Centauri non fit imago.* Жива антика XXI/2 (1971) 417—428.
- Antike Geschichtsschreibung und ihre gesellschaftlichen Grundlagen.* (Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Jahrgang XVIII, Gesellschafts und sprachwissenschaftliche Reihe. Teil I—II, Heft 4/5. Rostock, 1969). Жива антика XXI/2 (1971) 702—705 (приказ и оцена).
- Корнелије Тацит: *Анали.* Београд, 1970; Тацит: *Анали.* Загреб, 1970. Жива антика XXI/2 (1971) 700—702 (приказ и оцена превода).
- Платонова Писма.* Трећи програм Радио Београда (Зима 1971) 369—419 (превод с Иваном Гађанским).
- Орезни философ Платон.* Летопис Матице српске, књ. 409 (1972) 483—493.
- Друштва, цивилизована и примитивна.* Летопис Матице српске, књ. 409 (1972) 642—644 (о књигама А. Тојнбија *Истраживање историје* и Б. Малиновског *Маџија, наука и религија* објављеним у „Каријатидама”).
- Платон: *Филеб или о уживању.* Летопис Матице српске, књ. 409 (1972) 469—482 (избор и превод с Иваном Гађанским).

- Жак Моно: *Инауѓурална беседа*. Летопис Матице српске, књ. 410 (1972) 108—122 (превод Беседе држане на Колеж д Франс 3. 11. 1967).
- Човек је сївoren да сам буде*. Летопис Матице српске, књ. 410 (1972) 123—125 (о књизи Жака Моноа „Нужност и случајност“ објављеној у Паризу 1971).
- Гордија о језику и разумевању*. Польја, бр. 171 (1973) 24.
- Хеленска глотнолоѓија йре Аристотела I*. Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XXI/2 (1973) 236—266.
- Хеленска глотнолоѓија йре Аристотела II*. Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XXI/3 (1973) 468—492.
- Хеленска глотнолоѓија йре Аристотела III*. Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XXII/1 (1974) 72—97.
- Бинаризам у једном софистичком трактату*. Књижевна реч, бр. 25 (1974) 5.
- Платон: *Алкибијад*, *Софист*, *Театстес*. Књижевна реч, бр. 34 (1975) (избор и превод).
- Πολιτεία τροφὴ ἀνθρώπων* или *Историја Атине у Платона*. Летопис Матице српске, књ. 417 (1976) 679—687.
- Платон: *Менексен*. Летопис Матице српске, књ. 417 (1976) 664—678 (превод са грчког).
- Белешка о хеленској реторици и глотнолоѓији*. Дело, јун 1976, 1—5.
- Историја Београда на камену* (М. Мирковић — С. Душанић: *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Vol. I: Singidunum et le Nord-Ouest de la province. Београд, 1976). Летопис Матице српске, књ. 423 (1979) 512—516 (приказ и оцена).
- Шта знамо о Ептуруцима* (О књизи Б. Гавеле: *Ептуруци*. Београд, Југославија, 1978). Књижевна реч, бр. 114 од 10. 1. 1979. (Приказ и оцена).
- Легенда и историја*. (О књизи Ц. Чедвика: *Микенски свет*. Београд, 1980). Дневник, од 7. 7. 1981.
- Ta Mythologoumena*. (О књизи Д. Срејовић — А. Цермановић: *Речник грчке и римске митологије*, Београд, 1979). Дело, бр. 7 (1981) 116—125.
- Рудник митова*. (О књизи Сабине Освалт: *Грчка и римска митологија*. Београд, 1980). Култура (1981) 137—139.
- Демос онеирон и античка апомислика*. Польја, бр. 274 (1981) 449—450.
- О Аристотелу и Поеици*. Летопис Матице српске, књ. 429 (1982) 902—915.
- Имлицијне философије историје у антици*. Польја, бр. 294—295 (1983) 346—349.
- Философија Хераклита Мрачног*, Београд, Коларчев народни универзитет, 16. 5. 1984. (Дискусија са Миланом Дамњановићем и Бранком Павловићем о истоименој књизи Мирослава Марковића објављеној у Нолиту 1983).
- Значај античких и средњовековних исисаца*, Београд, Дом културе Студентски град, 14. 6. 1984. (Дискусија поводом књиге *Речник грч-*

ких и латинских писаца антике и средњег века објављеној у Вуку Каракићу 1984. Остали учесници: Драгослав Срејовић, Ђорђе Трифуновић, Воја Јелић).

У сјомен врлини, Трећи програм Радио Београда, 8. 11. 1984.

Цезар или Кайсер. Како читати античка имена, Политика, 16. 8. 1985.

Пиндар, Коларчев народни универзитет, 27. 10. 1986 (Циклус Велики Писци).

Проблем говорништва — реторика, Културни центар Београда, 24. 12. 1985; учесници трибине С. Аврамовић, К. Марицки Гађански, Б. Ђорђевић, С. Ивић, Радомир Лукић, Амфилохије Радовић.

Уметност јавне речи, Трећи програм Радио Београда, 5. 8. 1986.

Тројански коњ или Парабола о намештању, Одјек 22—23, Сарајево, 1987.

Есеји о језику и стпраху, Трећи програм Радио Београда, 21. 6. 1988.

Учење класичних језика, Ниш, Међународни скуп Друштва за примењену лингвистику Србије, 6. 11. 1988.

О првом преводу Платона у Летопису Матице српске, Београд, 14. међународни скуп удружења књижевних преводилаца Србије, 9. 12. 1988.

Ризница древног ума. Античка књижевност у Матици српској, Дневник, 18. 5. 1989.

Плућархове биографије и српска књижевност, Београд, 15. Међународни преводилачки сусрети, 28. 5. 1989.

Семантика израза религија и атеизам, Трећи програм Радио Београда, 31. 5. 1989. (Две емисије).

Античке студије код Срба, Београд, Библиотека града Београда, 11. 1. 1990. (Дискусија о истоименом зборнику у којој су суделовали Драган Срејовић, Мирон Флашар, Миодраг Стојановић и Ксенеја Марицки Гађански).

Актуалност Флашарових студија о Старој, Београд, Трећи програм Радио Београда, 20. 3. 1990.

Демократија у антици — а данас?, Нови Сад, Филозофски факултет, 23. 3. 1990. (Симпозиј „Традиција и савременост“). Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XIX (1990), стр. 21—28.

„Древни Арији“ у радовима 19. века. Нека питања из наше културне историје, Нови Сад, Филозофски факултет, 24. 3. 1990. (Научни скуп „Рецепција антике у Војводини и нова сазнања“). Зборник Матице српске за књижевност и језик XXXVIII/2.

Из историје религије и атеизма у антици. I, Истраживања 13, Нови Сад (1990), стр. 7—29.

Холографска слика Стареје. Летопис Матице српске, 446 (1990), стр. 320—324.

Poetarum Patriarcha. Зборник Матице српске за књижевност и језик XXXVIII/2 (1990).

Реторика и антика. Зборник Матице српске за књижевност и језик XXXVIII/2 (1990).

Кратка „историја лингвистике” Вајрослава Јађића. Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, 1990, Споменица за Александра Младеновића.

Веронаука није ствар је датума. Политика, април 1991. (Одговор на анкету).

Лајшински као стручни језик, Смедерево, 17—18. мај 1991. Научни скуп Друштва за примењену лингвистику.

Без носилаџије за почесцима. Тревор Линг; *Историја религије Истока и Запада*, Дневник 26. 5. 1991. и Трећи програм Радио Београда, 3. 6. 1991. (приказ и оцена).

Мирча Елијаде и историја религије, Трећи програм Радио Београда, 20. 6. 1991, објављено у Дневнику 3. 7. 1991. (Критички приказ).

Студија о Монтењу, Трећи програм Радио Београда, 11. 7. 1991, Дневник, 17. 7. 1991.

Дванаест бесмртних божова Емилије Масон. Дневник, 28. 8. 1991. и Трећи програм Радио Београда, 5. 9. 1991.

Лични став, Интервју с Исидором Секулић на Првом програму ТВ Београд (30'), 2. 9. 1991.

Жива антика Милана Будимира, Београд, Савез слепих, 20. 11. 1991. (поводом 100-годишњице рођења), Политика, 3. 12. 1993.

Свето: лингвистичко-терминолошки приступ, Естетичко друштво Србије. Научни скуп „Свето и естетичко”, Београд, САНУ, 21. 11. 1991.

Исократ о миру, Удружење књижевних преводилаца Србије, 7. 12. 1991: вече добитника награде „Милош Н. Ђурић” (Излагање илустровано преводом са грчког изабраних делова Исократовог говора).

Рат су изазвали Тројанци, Политика, 4. 1. 1992. (Интервју с Милком Лучићем).

Римски Херодот најзад код нас, Трећи програм Радио Београда, 14. 2. 1992, објављено у Дневнику 19. 2. 1992. (Приказ *Историје* Тита Ливија у преводу Мирославе Мирковић).

Пол Дил: *Симболика у ѡрчкој митологији.* Превео Миодраг Радовић, Срем. Карловци — Нови Сад, 1991. Објављено више приказа и текстова:

1. Филозофски факултет у Новом Саду, промоција књига 14. 5. 1992.
2. Трећи програм Радио Београда, 17. 8. 1992.
3. *Колективни снови.* Дневник, 26. 8. 1992.

Ал. Цермановић-Кузмановић — Др. Срејовић: *Лексикон религије народа Европе,* Београд, Савремена администрација, 1992; објављено више приказа и текстова:

1. Научна дискусија у Народном музеју у Београду, 19. 5. 1992: Д. Срејовић, П. Палавестра, М. Флашар, А. Цермановић-Кузмановић и К. Марицки Гађански.
2. Трећи програм Радио Београда, 17. 6. 1992.

3. Политика, 27. 6. 1992.
4. *Богови и митови старе Грчке*, Дневник, 9. 9. 1992.
- Глиција Лазић и „божанствени Платон”*, Нови Сад — Сремски Карловци, 19—21. 6. 1992. (Међународни научни скуп „Класичне студије у Карловачкој гимназији”, Зборник за класичне студије Матице српске објављено у Дневнику, 22. 6. 1992. (одломак).
- Оглед о грежњу и нашем времену*, Трећи програм Радио Београда, 19. 8. 1992, Летопис Матице српске, књ. 450, св. 5 (1992), стр. 627—641.
- Ми, свети и Грци*, Трећи програм Радио Београда, 18. 9. 1992.
- Стотина или живот у новом тоналишту*, Трећи програм Радио Београда, 25. 9. 1992.
- Платон код Срба*, Трећи програм Радио Београда, 9. 10. 1992; Манастир Крушедол, 24. 10. 1992. (Књижевни сусрети „Милици у походе”).
- Критика: прилог историји речи*, Међународни интермедијални научни скуп, Нови Сад, Филозофски факултет, 20. 11. 1992. и Трећи програм Радио Београда, 25. 12. 1992; Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 1992.
- Граматика на јерес*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, XX, Нови Сад, 1992, 127—133 (с резимеом на енглеском језику).
- Сто година Милоша Н. Ђурића*, Народна библиотека „Глигорије Вожаревић”, Сремска Митровица, 25. 11. 1992; часопис Сунчани сат.
- Милош Н. Ђурић данас*, Удружење књижевних преводилаца Србије, Београд, 7. 12. 1992.
- Студије о Плутарху I—II*, Истраживања 14, Нови Сад, 1992, стр. 7—20 (с резимеом на немачком).
- Bakhtin and Classical Antiquity*. Зборник у част академика Војислава Ђурића, Београд, Философски факултет, Филолошки факултет, Институт за књижевност, 1992, стр. 335—344.
- Професор Ђурић у Грчкој*. — Научни скуп у САНУ, Београд, 15. 12. 1992, Гласник Друштва грчко-српског пријатељства, 3, Београд, 1993, стр. 22—27.
- Ο καθηγητής Miloš N. Đurić στην Ελλάδα (Περίληψη)*, Χρονικά Εταιρείας σερβο-ελληνικής φιλίας, 3, Βελιγράδι, 1993, 17—19.
- Lucretiana. I—V*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, са резимеом на немачком језику.
- Критика*, део I. Дневник, 20. 1. 1993. (Део уводног излагања са научног скупа „Критика”, Филозофски факултет, Нови Сад, 20. 11. 1992).
- Критика*, део II, Дневник, 27. 1. 1993.
- Критика: прилог историји речи*. Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, XXI—XXII (1992—1993) 21—29, с резимеом на француском језику *Critique: contribution à l'histoire du mot* (Година издања 1994)

- Обликовање ёрчкоћ човека.* Вернер Јегер: *Παιδεία*, 1991, Трећи програм Радио Београда, 19. 3. 1993, Борба, 25. 3. 1993. (скраћено), Зборник за славистику Матице српске, Нови Сад.
- Планови класичних активности,* Разговор с Оливером Симић, Први програм Радио Београда, 26. 3. 1993.
- Комерел о ђирађеђији,* Трећи програм Радио Београда, 9. 4. 1993. (Критички приказ).
- Филолог Милан Будимир,* Београд, Коларчев универзитет, 10. 5. 1993. (циклус „Београдска филолошка школа”).
- Платон код Срба.* Летопис Матице српске, књ. 451 (1993) 828—834.
- Језичко-штерминолошка истраживања ретора Исократса,* Београд, Међународни сусрет књижевних преводилаца, 4. 6. 1993.
- Даринка Грабовац и њен рад,* Удружење књижевних преводилаца Србије, 15. 6. 1993. (Поводом одликовања за животно дело говорили М. Пантић, М. Флашар и К. Марицки Гађански), Трећи програм Радио Београда, 7. 7. 1993.
- Античке хеленске теме у савременом ёрчком ѹесништву,* Крушедол, 2. 10. 1993. (Манифестација „Милици у походе”).
- Од пријатељства до сукоба: случај Св. Јеронима и Руфине.* Прилог културној и духовној историји IV века, Београд, САНУ, 6. 10. 1993. (Међународни научни скуп „Време тетрарха”).
- Повраћак ратника.* Античке нијансе у поетици Милоша Црњанског, Београд, Институт за књижевност, 26. 10. 1993. (Међународни научни скуп о Милошу Црњанском — Теоријско-естетички приступ, Трећи програм Радио Београда, 24. 11. 1993).
- Природно ћраво и толеранција,* Београд, Завод за културни развој Србије, Студентски град, 16. 11. 1993. (Међународни научни скуп „Верска толеранција и улога религија на Балкану”).
- Развој ёрчке драме* (Ајсхил, Софокле, Еурипид и Аристофан), Телевизија Србије, Београд (4 емисије за Школски програм, редакција, преводи, уводни коментари), децембар 1993.
- Св. Јероним из Сидриона,* Београд, Коларчев универзитет, 8. 12. 1993. (Циклус „Римски царски градови”).
- Η ὄνομάτων καινοτομία,* Београд, Институт за друштвене науке, 23. 12. 1993. (Научни скуп „Сократика и софистика”).
- Хиперборејска судбина или Црњански на Сицилији,* III програм Радио Београда 15. 6. 1994; Зборник Матице српске за књижевност и језик.
- Τὸ μυθῶδες κοδ Τυκιδιδα,* III Међународни интермедијални симпозиј о миту, Нови Сад, Филозофски факултет, 27. 10. 1994; *Μιᾶ,* Зборник радова, 1996, 21—27 с резимеом на енглеском.
- О иновацијама у језику код софиста,* Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XXIII (1994), стр. 341—346 (С резимеом на немачком језику).
- From Friendship to Conflict: the Case of Saint Jerome and Rufinus.* A Contribution to the Culture and Intellectual History of the 4th Century AD, Beograd, SANU, 1995, 184—195. (Zbornik *The Age of Tetrarchs*).

O јублици: из Ничеових претстава. У: Ниче и модерна естетика, зборник радова, Београд, Естетичко друштво Србије, 1995, стр. 103—112 (С резимеом на немачком језику).

'En τοῖς ὀνόμασι καινοτομίᾳ by the Sophists. У: Филозофија и друштво VII, Београд, Универзитет у Београду, Институт за филозофију и друштвену теорију, 1995, стр. 39—46 (С резимеом на српском језику). Саопштење с Међународног научног конгреса FIEC, Квебек, Канада, 27. 8. 1994.

Први превод Еурипидове „Медеје” на српски и Милан Будисављевић, Нови Сад, Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XLIII, св. 2—3 (1995) 381—387 (С резимеом на немачком језику).

Мит и историја у Плутарховој биоографији Тесеја, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XXIV (1996) 201—212 (С резимеом на енглеском језику).

Синкреатизам данас: Прокрустов кревећ, Философско друштво Србије, Сремски Карловци, 1996, стр. 57—65. (Зборник: *Филозофија као дијађноза времена*).

Амфиктионија данас, Међународни научни скуп у Атини, 25. 5. 1996. (На грчком).

A Future Renaissance of Classical Education — Reasons and Scope, Утрехт, 19—24. август 1996; Међународни научни скуп, објављено на CDROM, Utrecht-MIT Press Journals, Cambridge MA, USA.

Језично-терминолошка испитивања рејтора Исократија, Београд, Универзитет уметности у Београду, Естетичко друштво Србије, 1996, 346—349. (Зборник радова у спомен Милану Дамњановићу).

The Story of Failure. Some Remarks on Rhetorics and Politics in Fourth Century BC Athens.

I Οι λέγοντες

II Οι πολιτευόμενοι

III Ἰσοκράτης

Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XXV (1997) 5—17. (посвећено Фанули Папазоглу).

Задовољство и/или уживање. 'Ндоњ код Платона и Аристотела, Естетичко друштво Србије, Београд, 1997, Зборник радова, стр. 39—47 (с резимеом на немачком: *Hedone bei Platon und Aristoteles: Usus und/oder Animi tranquilitas*).

Ἐν τοῖς ονόμασι καινοτομίᾳ: η μελέτη της γλώσσας από τους σοφιστές, Θέματα λογοτεχνίας, Αθήνα, 5 (1997) 169—175.

Јован Рајић о сродносћи народа, Београд, Институт за књижевност и уметност, 1997, стр. 119—126 (С резимеом на енглеском: *Jovan Rajić on the Consanguinity of Nations*).

Демократија и образовање код стварних Грка, Београд, Институт за педагогска истраживања, 1997, стр. 35—58 (С резимеом на енглеском: *Democracy and Education with the Ancient Greeks*, p. 198).

Основе модерних идеја о језику. (О Де Сосију), Дневник, Нови Сад, 15. 6. 1997.

- Планови за Трећи миленијум: О будућностима хуманистичких студија*,
Дневник, Нови Сад, 21. 9. 1997.
- Исокраш и моћ/немоћ теорије*, Философско друштво Србије, Сремски Карловци, 8. 9. 1997.
- Античке теме*, Трећи програм Радио Београда, пет емисија: 12, 19, 26. децембра 1997. и 2, 9. јануара 1998.
- Велики проповедници*: 30 година од смрти Милоша Н. Ђурића, Политика, Београд, 3. 1. 1998.
- Уметност и оквири*, Београд, Естетичко друштво Србије, 1998, 125—130 (С резимеом на енглеском "Arts and frames"; зборник *Чему уметност?*).
- Полемика о (Црној) Атини*, Дневник, 12. јул 1998.
- Стари Грци и право*, Дневник, 19. јул 1998.
- Истраживања друштвене структуре у хеленизму*, Дневник, 26. јул 1998. (о књизи Фануле Папазоглу *Laoi et Paroikoi. Recherches sur la structure de la société hellénistique*, Beograd, 1997).
- Краљевски лов у гробници у Вергини*, Дневник, 2. август 1998.
- Ренесансне античке културе*, Дневник, 16. август 1998.
- Језичке формулатије и употреба античких назива у нацијама уџбеницима и приручницима*: Постојећа решења, недоумице и предлози, Београд, Институт за педагошка истраживања — Завод за уџбенике и наставна средства, 1998, 263—274 (Резиме на енглеском и руском језику).
- Подаци о Србима и другим балканским народима у новијим ѡрчким уџбеницима историје*, Нови Сад, Настава историје, бр. 7, 1998, стр. 226—234 и у *Зборнику радова* са 10. конгреса историчара Југославије, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1998.
- Језик и правопис код Грка*, Београд, Коларчева задужбина, 30. 3. 1998.
- Судбина Пиндарова*, Књижевност 1—2 (1998) 210—223.
- Како су судили Сократу*, Домети 92—93 (1998) 16—28.
- Свети Јероним и једна давна контрастивна језичка теорија*, Нови Сад, Филозофски факултет, 29. 5. 1998. (Међународни скуп Друштва за контрастивну лингвистику). Проширено: III програм Радио Београда, 25. 9. 1998.
- Археолошки лексикон: Јоселедњи подвиг Драгослава Срејовића*, Београд, Трећи програм Радио Београда, 15. 7. 1998.
- О превођењу у антици*, Београд, Међународни научни скуп књижевних преводилаца Србије, 26. октобар 1998.
- Глиша Лазић и „Божанске вени“ Платон*. Зборник Матице српске за класичне студије 1 (1998) 47—57 (с резимеом на француском језику *Gliša Lazić et “Le Platon divin”*).
- Хеленски ретори као политичари*. Зборник радова у част академика Славка Леовића. Ур. Радован Вукчевић, Бања Лука / Српско Сарајево, Академија наука и умјетности Републике Српске, 1999, 137—147. С резимеом на енглеском: *Hellenic Rhetors as Politicians*. (Зборници и монографије, Књ. I, Одјељење књижевности и умјетности, књ. I).

'Ισονομία πολιτική: Διγαλοῦ ή μοῆ, Нови Сад, Годишњак Филозофског факултета, књ. XXVII (1999) 5—12 (с резимеом на енглеском језику).

Φύσει πάντα πάντες ὄμοίως πεφύκαμεν. Olympia, Olympic Center for Philosophy and Culture, 9. 7. 1999, Зборник с међународног научног скупа о хеленској философији, часопис Iphitos (Атина).

Language as φέῦμα ἀτόμων: Democritus' Glottology Re-Interpreted, Kavala, XI FIEC Congress, 27. 8. 1999.

Одбрана и будућност артике, Дневник, Нови Сад 10. октобра 1999.

Оживљавање стварај модела хеленске историје, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, XXVIII (2000) 5—14.

Plato's Glottology in the Laws, ПЛАТОН, Тόμος 51 (EN ΑΘΗΝΑΙΣ) 2000, p. 158—164.

Поједи Милана Будимира на Бреуке и Амандине: Interpretatio difficultior, Београд, 23. 9. 2000. (Научни скуп Друштва за античке студије Србије).

Хеленистичка Васа Вујић и класичне студије код Срба, Београд, 23. 9. 2000. (Научни скуп Друштва за античке студије Србије).

Артичка филологија и лингвистика у раним проказима Мирона Флашара, Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 165—171 (с резимеом на енглеском језику).

Зборник радова у сјомен *J. M. Тронског* (*Классические языки и индоевропейское языкознание*. Сборник статей по материалам чтений, посвященных 100-летию со дня рождения Иосифа Моисеевича Тронского, Российская академия наук. Институт лингвистических исследований, Санкт-Петербург, 1998, 288 стр.), Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 203—205. (приказ).

Историја научника као историја науке (William M. Calder III, *Men in Their Books. Studies in the Modern History of Classical Scholarship*, Ed. by John P. Harris and R. Scott Smith, Georg Olms Verlag Hildesheim—Zürich—New York 1998, 324 стр. (Spudasmata 67), Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 205—206.

Извор нових увида и нових приступа (Paul Cartledge: *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press 1999 p. XV+234), Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 213—214.

Тукидид у канадском часопису (Études Helléniques/Hellenic Studies, Vol. 6, No 2, Autumn/Automne 1998 Université du Québec à Montréal — Canada, 224 стр.), Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 217—218.

СКЕПСИС: нови ћрчи часопис за философију (Атина), Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 218—219.

Научни скуп посвећен Мирону Флашару, Нови Сад, 21. децембра 1999, Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 232.

Артика у Југославији — Обласци и рецепција, Београд, 23. септембра 2000, Зборник Матице српске за класичне студије 2 (2000) 236—237.

- Περὶ φύσεως у српским часојисима у другој ћелицини 19. века*, САНУ — Матица српска, 30. 9. 2000 (Научни скуп).
- The "Cosmopolitan" Idea in 4th Century Athens: The Case of Isocrates*, Iphitus (Athens), 2000.
- Aere perennius? Класично образовање некад и данас*, Институт за педагошка истраживања, Београд, 30. 3. 2001.
- Демокриј о језику*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XXIX (2001) 5—11, с резимеом на енглеском.
- Чудесни мозаик прошлости. Philokypros. Mélanges de philologie et d'antiquités grecques et proche-orientales dédiés à la mémoire d'Olivier Masson*. Édités par Laurent Bubois et Emilia Masson. Suplementos a MINOS, Núm. 16, Universidad de Salamanca, Salamanca 2000, 316 p., Зборник Матице српске за класичне студије 3 (2001) 143—146 (приказ).
- На ћирађу средњега века*. Мирослава Мирковић, *Живоћи и претиска Светога Хијеронима*, СКЗ, Београд 2000, 417 стр. (коло 93, књига 618), Зборник Матице српске за класичне студије (2001) 148—150 (приказ).
- Античка лингвистика у „Правцима у лингвистици” Милке Ивић*. Милка Ивић, *Правци у лингвистици, I—II*, девето допуњено издање, Библиотека XX век, Београд, 2001, 310 стр. + 290 библ., Зборник Матице српске за класичне студије 3 (2001) 157—160 (приказ).
- Платонови „Закони” на размеђу миленијума*, Философско друштво Србије, Сремски Карловци 2001, Кровови, 2004, 27—33, с резимеом на енглеском језику.
- Васа Вујић и рецензија антике код Срба у 19. веку*, Зборник Матице српске за класичне студије 4—5 (2002—2003) 129—141 (с резимеом на енглеском језику).
- Каталог издање*. Bogoljub Šijaković, *Bibliographia Praesocratica. A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Les belles lettres, Paris 2001, 700 p., Зборник Матице српске за класичне студије 4—5 (2002—2003) 187—191 (приказ).
- У ћирађу за „оријенталним” на Балкану. В поисках „ориентального на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время*, Российская академия наук, Институт славяноведения, Москва 2003. Балканские чтения 7. Тезисы и материалы, Зборник Матице српске за класичне студије 4—5 (2002—2003) 197—200 (приказ).
- Искусство, ствар и иновација у Платоновој терминологији*, Зборник Естетско издаваштво, Естетичко друштво Србије, Београд, 2003, 141—147.
- Просојографска белешка: Аница Савић Ребац*, Нови Сад, Свеске Матице српске 40, 2003, 5—16, Серија књижевности и језика, св. 11.

- Language as ῥεῦμα ἀτόμων: Democritus' Glottology re-interpreted*, Πρακτικά ΙΑ' Διεθνούς Συνεδρίου κλασσικών σπουδών, Τόμος Γ', Αθina, 2004, 176–185.
- Светла сова бодиње Атине за Ђошку Петровића*, Нови Сад, Зборник Матице српске 2004, 139–152.
- Стилистика, религија, идолијика у антици: претиска Хијеронима са гојским монасима*, Српски језик IX/1–2, Филолошки факултет, Београд, 2004, 65–75, резиме на енглеском језику. (Споменица за Радоја Симића).
- Бечке студије Анице Савић Ребац*, Нови Сад, Педагошка стварност, 1–2 (2004), 12–19, резиме на енглеском и руском језику.
- Племена у Срему у Старом веку*, Нови Сад, Истраживања 15, Филозофски факултет, 2004, 15–24, с резимеом на енглеском језику.
- О крећању код Платона*. Τάσου Αρβανιτάκη, *Η κίνηση στο ἔργο του Πλάτωνα*. Επιστημονική επετηρίς του Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Τόμος XII, τεύχος 1, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 386, Зборник Матице српске за класичне студије 6 (2004) 177–178 (приказ).
- Лепо и античка естетика: неки термини*, Београд, Естетичко друштво Србије, 2005, 45–48 (Зборник радова са скупа „Положај лепог у естетици”).
- Хеленска философија у „Аутибиографији“ Михајла Пујина*, 20. 6. 2005, САНУ и Матица српска, Нови Сад (Зборник радова са скупа).
- Нова промишљања античке књижевности I. Хомерологија. Antike Literatur in neuer Deutung*. Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi, Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages, K. G. Saur, München—Leipzig, 2004, p. XI + 389 + Tafel XVI, Зборник Матице српске за класичне студије 7 (2005) 174–180 (приказ).
- Нова промишљања античке књижевности II. Antike Literatur in neuer Deutung*. Herausgegeben von Anton Bierl, Arbogast Schmitt, Andreas Willi, Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages, K. G. Saur, München—Leipzig, 2004, pp. 380 + XVI, Зборник Матице српске за класичне студије 8 (2006) 208–211 (приказ).
- Естетика и античка физика код Пујина*. У Зборнику радова „Шта је естетика“ Естетичког друштва Србије, 2006, 155–160, с резимеом на енглеском језику: *Esthetics and Ancient Physics as Pupin saw it*.
- APEIRON — PROGRESSUS IN INFINITUM: PERAS*, Сремски Карловци, Српско философско друштво, 10. 9. 2007.
- 'Ἀλλαγὴ: Кратка прича о промени*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику L (2007). Посвећено професору др Мати Пижурици поводом 65-годишњице живота, 473–479.
- 'Αφενδὴς τέχνη*, Београд, Филолошки факултет (2008) 23–37 (с резимеом на енглеском језику). Споменица за Николу Милошевића.
- Драгослав Срејовић о улоги ликовне уметности у даљовању хеленске митологије*, Зборник „Драгослав Срејовић и уметност“, САНУ — Универзитет у Крагујевцу, 2008, 97–104 (с резимеом на ен-

глеском: *Dragoslav Srejović' Views on the Role of Ancient Art as Means in Dating the Ancient Greek Mythology*).

Класичарска активност Албина Вилхара. Друштво за античке студије Србије, 27. 9. 2008. Међународни научни скуп „Антички свет, европска и српска наука”, Срем. Митровица.

Неки биолошки аспекти Аристотелове глотологије, Јужнословенски филолог 64, Београд, САНУ, 217—226. С резимеом на енглеском „Some Biological Aspects of Aristotle's Glottology”. Споменица за Милку Ивић.

Лојос, јоново, Сремски Карловци, Српско философско друштво, 12. 9. 2008.

Античка љодлога српске философије у 19. веку (прилог истраживању), Београд, Српско философско друштво, 13. 12. 2008, научни скуп „Историја философског живота у Србији”, Филозофски факултет у Београду.

Уметност и истини?, Београд, Естетичко друштво Србије, 18. 12. 2008, научни скуп „Уметност и истина”.

II Балканологија, књижевности, неохеленска филологија

1. Књиџе и антиологије

Јорго Сефери, *Лирика*, Београд, НУ „Светозар Марковић”, 1972, 45 стр. (избор, превод и уводна белешка).

Повратак љоезији. Савремена грчка поезија, Трећи програм Радио Београда, Лето-јесен (1977) 641—742 (избор и превод с Ели Скопетеа и предговор). Посебан отисак.

Грчке бајке, Београд, Народна књига, 1978, 147 стр. (Ελληνικά παραμύθια, избор, превод и предговор).

Антиологија савремене грчке љоезије, Београд, Нолит, 1978, 234 стр. (избор, превод, предговор и библиографски портрети песника). (Библиотека Орфеј).

Константин Кавафи: *Песме*, Београд, Рад, 1979, 106 стр. (избор, превод, коментари и поговор). (Библиотека Реч и мисао).

Одисеј Елити: *Изабране љесме*, Београд, ДОБ, 1980, 113 стр. (избор и превод с Е. Скопетеа и И. Гађанским и поговор „Визионарство Одисеја Елитија”).

Антиологија љоезије балканских народа. Књ. 1: *Антиологија новије грчке љоезије.* Избор, превод и предговор: „Модерна грчка поезија — велики дијалог”, Београд, Просвета, 1981, 1—135. (Библиотека „Светски класици”).

Јорго Сефери: *Митска историја и друге љесме*, Београд, Рад, 1981, 113 стр. (избор, превод, објашњења и поговор: „Хеленоцентрични песник Јорго Сефери”). (Библиотека Реч и мисао).

- Јани Рицо: *Грчки љрофил*, Београд, Народна књига, 1983, 207 стр.
(избор и превод с И. Гађанским и поговор).
- Васили Г. Вицакси: *Платон и Јананишаде*. Превод са грчког и поговор, Вршац, КОВ, 1990, 94 стр.
- Ели Скопетеа: *Песме — ПОИHMATA*, Смедерево, 1994, стр. 98 (Превод поезије с грчког с И. Гађанским и аутором, двојезично издање).
(Библиотека Златни кључ Смедерева 9).
- Осам грчких ћесника*, Београд — Бања Лука, 1996, 330 стр. (Двојезично издање, избор и превод с И. Гађанским).
- Тито Патрикије: *Обећано море*. Избор и превод са грчког с И. Гађанским, Вршац, КОВ, 1996, 89 стр.
(Библиотека Европска награда).
- Маноли Анагностаки: *Песме — TA ПОИHMATA*, Смедерево/Београд, 1997, 162 стр. (Двојезично издање, избор с И. Гађанским и превод с Е. Скопетеа и И. Гађанским).
(Библиотека Златни кључ Смедерева 12).
- Поезија Солуна*, Београд, Рад, 1998, 224 стр. Приредили Иван Гађански и Ксенија Марицки Гађански, превод, предговор.
(Библиотека Балкан).
- Кавафи, Константин: *Песме*. Избор и превод с И. Гађанским. Предговор „Рекреирање нове стварности из успомена” и коментари, Вршац, КОВ, 1999, 311 стр.
(Библиотека Атлас ветрова).
- Васили Вицакси: *Misao и вера*. Изабране странице, Вршац, КОВ, 2001, 214 стр. Избор и превод с И. Гађанским, предговор „Духовни мостови Василија Вицаксија”.
(Библиотека Несаница).
- Насо Вајена: *Варварске оде*. Избор и превод с И. Гађанским; предговор „Насо Вајена — песник и теоретичар књижевности”, Београд, Рад, 2002, 215 стр.
(Библиотека Хиперион).
- Јорго Сефери: *Гласови из камена, из снова*. Избор, превод и објашњења с И. Гађанским, предговор „Приснот мора, љубави, смрти”, Београд, Рад, 2003, 331 стр.
(Библиотека Хиперион).
- Насо Вајена: *Пад леїтача*. Избор и превод Иван Гађански и Ксенија Марицки Гађански, Смедерево, Међународни фестивал поезије Смедеревска песничка јесен, 2005, 78 стр. (Νάσος Βαγενάς: Η πτώση του ιπταμένου, двојезично издање).
- Тито Патрикије: *Одисејева лукавсїтва*. Избор и превод Иван Гађански и Ксенија Марицки Гађански, Смедерево, Међународни фестивал поезије Смедеревска песничка јесен, 2006, 77 стр. (Τίτος Πατρίκιος: Τεχνάσματα του Οδυσσέα, двојезично издање).
- Насо Вајена: *Песме*, Сремски Карловци, Бранково коло, 2008, 103 стр. Избор и превод с И. Гађанским.
(Едиција Светска поезија/Бранково коло — награда „Бранко Радичевић”).

Неутажива жеђ сећања. Неохеленске теме, Београд, Службени гласник, 2008, 257 стр.
(Библиотека Гласник).

2. Студије, чланци, расправе; прикази, преводи

- Велики бард хеленсїва.* Политика од 14. 8. 1966. (О Ангелу Сикељану).
На месићу где је леђена оживела (Криш). НИН од 4. 9. 1966. (с Иваном Гађанским).
- Арис Диктеос: *Четири љесме.* Књижевне новине, бр. 341. од 23. 11. 1968. (превод).
- Синона између традиције и модерног* (О новијој грчкој поезији). Летопис Матице српске, књ. 405 (1970) 50—56.
- Десет љесама новоѓрчких љесника.* Летопис Матице српске, књ. 405 (1970) 41—49 (избор и превод са грчког).
- Четири новоѓрчке паралође.* Летопис Матице српске, књ. 408 (1971) 9—13 (избор и превод са грчког).
- Поводом новоѓрчких паралога.* Летопис Матице српске, књ. 408 (1971) 14—23.
- Г. Μπαμπινιώτη — П. Κωντοῦ Συγχρονικὴ γραμματικὴ τῆς Κοινῆς Νέας Ἑλληνικῆς. Атина, 1967. Жива антика XXI/2 (1971) 700—702 (приказ и оцена).
- Ми у Грчкој.* Књижевне новине, бр. 392 од 5. 6. 1971.
- Четири ѡрчка љесника.* Књижевност, 5 (1972) 452—458 (избор, превод и белешка).
- Јорго Сефери: *Последња станица.* Мостови, 4 (1972) 335—337 (превод).
- Од Паламе до данас.* Летопис Матице српске, књ. 416 (1975) 92—109.
- Из савремене ѡрчке љоезије.* Летопис Матице српске, књ. 416 (1975) 110—114 (избор и превод са грчког).
- Бесмртна вода и мач нейобедиви.* Летопис Матице српске, књ. 419 (1977) 626—630 (о грчким бајкама).
- Златне ѡране.* Летопис Матице српске, књ. 419 (1977) 631—645 (превод грчке бајке).
- Трезно ијанство Константина Кавафија.* Израз, Сарајево, књ. XLII, бр. 8—9 (1977) 1182—1187.
- Константин Кавафи: *Љесме.* Поља, бр. 226 (1977) 18—19 (избор, превод и белешка).
- Јани Рицо: *Љесме.* Летопис Матице српске, књ. 421 (1978) (избор, превод и белешка).
- Два ѡрчка љесника: Н. Енгенојуло, О. Елиши.* Поља, бр. 229 (1978) 8—9 (избор, превод и белешка).
- Из савремене ѡрчке љоезије.* Књижевна реч, бр. 98 од 10. 4. 1978, 12—13 (избор, превод и библиографска белешка).
- К. Кавафи — *љесник друđоđ угла.* Књижевна реч, бр. 103 од 25. 6. 1978, стр. 7.

- Грчка народна љоезија.* Летопис Матице српске, књ. 424 (1979) 1233—1243.
- О грчкој народној књижевности.* Летопис Матице српске, књ. 424 (1979) 1244—1250.
- Одисејева љоешка бајка.* Политика, 20. 10. 1979. (О нобеловцу Одисеју Елитију).
- Друго лице неба: Одисеј Елиши.* Књижевне новине, бр. 503 од 3. 11. 1979 (Есеј, избор и превод песама).
- Песничко леоновање Одисеја Елишија.* Поља, бр. 249, новембар 1979 (Есеј, избор и превод песама).
- Одисеј Елити: *Облик Беогије.* Књижевност, бр. 5 (1980) 916—926 (избор и превод с И. Гађанским).
- Чаробно огледало Одисеја Елишија.* Књижевност, бр. 5 (1980) 927—928.
- Езејска свиштања Одисеја Елишија.* Летопис Матице српске, књ. 425 (1980) 331—347.
- Одисеј Елити: *Езејска земља.* Лица, бр. 7—8 (1980) 47—56 (избор из књиге *Марија Нефели* с Е. Скопетеа и И. Гађанским).
- Одисеј Елити: *Песме.* Трећи програм Радио Сарајева, бр. 31 (1980), октобар—новембар—децембар, 633—666 (избор и превод са И. Гађанским).
- Визионарство Одисеја Елишија.* Поговор у: Одисеј Елити: *Изабране песме*, ДОБ, Београд, 1980, 113 (избор и превод с Е. Скопетеа и И. Гађанским и поговор).
- О превођењу савремене грчке књижевности и о стварању неохеленских студија код нас.* Преводна књижевност, Београд, 1980, 67—72.
- Маноли Анаѓостаки: *Песме.* Градац, Чачак, бр. 39—40, (1981) 46—51 (избор и превод с Е. Скопетеа).
- Јани Рицо: *Песме.* Књижевне новине, бр. 649 од 10. јуна 1982, 32—33 (избор, превод и белешка с И. Гађанским).
- Часојис „Хомонона“* (Нови мађарски часопис за грчки језик, књижевност и културу). Дневник, од 25. 11. 1982.
- Јани Рицо: *Филомела.* Књижевност, бр. 11 (1982), 1763—1774 (избор и превод с И. Гађанским).
- Захарија Папандонију: *Светла освешта.* Летопис Матице српске, књ. 431 (1983) 945—959 (превод).
- Трактат о зависности Захарије Папандонијуа.* Летопис Матице српске, књ. 431 (1983) 960—973.
- Јани Каџури: *Стражара № 1.* Политика, 27. мај 1983 (превод с грчког).
- Захарија Папандонију: *Г. начелник долази.* Књижевне новине (Београд) бр. 708, 15. 4. 1986, стр. 16 (Превод са грчког).
- Нико Енгонопуло: *Баливар,* Одјек, Сарајево XXXIX (1986) стр. 14—15. (Превод са грчког).
- Мала Просветина енциклопедија.* Четврто издање, Београд, 1986. (аутори).
- Јорђо Сефери — љесник митске ис਼торије,* Београд, Коларчев народни универзитет, 13. 5. 1988. (Циклус „Велики светски песници“).

- За балканску књижевну енциклопедију*, Бор, Међународни симпозиј Борског сусрета балканских књижевника, 9. 9. 1988; Развитак (Зајечар) бр. 4—5 (1988) стр. 38—42; Трећи програм Радио Београда 6. 12. 1988. (Шира верзија).
- Савремена књижевност и балканска културна сарадња*. Радио Југославија (Београд) 1. 3. 1989. (Интервју Маји Вучковић, на енглеском).
- Балканске књижевности данас*. Саопштење студентима Философског факултета у Атини, 13. 4. 1989. (На грчком).
- Језичко јиштање у Грчкој — теорија, историја, емоције*. Нови Сад, Философски факултет, 24. 4. 1989. (Предавање у Друштву за примену лингвистику).
- Одисеј Елити — јесник Медитерана*, Београд, Коларчев народни универзитет, 16. 5. 1989. (Циклус „Велики песници“).
- Тито Патрикије: *Поезија*. Књижевне новине, бр. 89, 1. 6. 1989. (Избор, превод са грчког и белешка, с И. Гађанским).
- Паралелни колосеци или Колико се љознајемо*, Међународни симпозиј: *Балкан на крају века*, Бор, Борски сусрети балканских књижевника, 7. 6. 1989, објављено у часопису Развитак (Зајечар) бр. 4—5 (1989) стр. 65—68.
- Коста Мавруди: *Зайис о снегу*. Књижевне новине, бр. 90, 15. 6. 1989. (Избор, превод са грчког и белешка, с И. Гађанским).
- Одисеј Елити: *Док је ћирајала звезда*. Књижевне новине, бр. 90, 30. 6. 1989. (Избор и превод са грчког, с И. Гађанским).
- Encyclopaedia of Modern Balkan Literature — Theoretical Implications and Practical Problems*, Софија, VI Међународни балканолошки конгрес, 2. 9. 1989. (Реферат на енглеском).
- Савремена ћрчка ћрича*, Трећи програм Радио Београда 8. 10. 1989.
- Седам ћрчких ћријоведача*, Трећи програм Радио Београда 15, 22, 29. октобра, 5. и 12. новембра 1989. (Избор, превод са грчког или редакција превода троје сарадника и уводни текстови).
- Два ћрчка јесника: Патрикије и Мавруди*, Вршац, Књижевна општина Вршац, 21. 10. 1989. (Предавање и превод са грчког).
- Савремена поезија у Грчкој*, Београд, Коларчев народни универзитет, 1. 11. 1989. (Циклус „Савремена поезија наших суседа“).
- Нови језик у поезији — шта је то?*, Плужине, 21. 7. 1990. (Пјесничка ријеч на извору Пиве — Симпозиј критике).
- В. Вицакси: *Платон и Убанишаде*, Трећи програм Радио Београда 31. 10. 1990. (Избор и превод са грчког).
- Савремена ћрчка ћроза*. Избор, превод (са сарадницима и Увод 5—16), Стремљења, Приштина, бр. 10—11 (1990) стр. 3—68.
- Балкан као знање и истини*. Култуни живот, 8—9 (1990) 190—194.
- Нема више Јанија Рица*. Књижевне новине, бр. 809, 1. 12. 1990.
- Савремена ћрчка ћроза*. Дискусија у Библиотеци града Београда: Милисав Савић, Снежана Брајовић, Михајло Пантић, Дејан Чавић и Ксенија Марицки Гађански, Београд, 5. 6. 1991.
- Белешка о Косми Асимакојулу*. Дневник (Нови Сад) 25. 9. 1991.

- Грчки академик Тасо Атанасијади: Две краткe јриче*, Трећи програм Радио Београда 15. 3. 1992. (Избор, увод и редакција превода са грчког).
- Δος μου τα χέρια σου*, Journal Σερβία — Ελλάδα. — Велιγράди, Export-press, Јулиос 1992, 22—24.
- Вече ѡрчке њоезије*, Будва, Трг пјесника, 30. 7. 1992. Са Тањом Крагујевић и Иваном Гађанским.
- Ми, свеи и Грци*, Трећи програм Радио Београда 18. 9. 1992, објављено у часопису Улазница (Зрењанин) бр. 134—135 (1992) стр. 3—11.
- Грчки роман о грђанском рату*, Нови Сад, Споне, Удружење књижевника Војводине, 7. 11. 1992.
- Професор Ђурић у Грчкој*, Научни скуп у САНУ, Београд, 15. 12. 1992. Објављено у часопису Гласник Друштва српско-грчког пријатељства.
- Ο καθηγητής Miloš N. Đurić στήν Ελλάδα* (Περίληψη), Χρονικά Εταιρείας σερβο-ελληνικής φιλίας (Велιграђи) 3 (1993) 17—19.
- Новија ѡрчка њоза*. Избор уводни текст и редакција превода, Улазница (Зрењанин) бр. 134—135 (1993) стр. 12—24.
- Грчки роман о грђанском рату*, Трећи програм радио Београда 5. 2. 1993. (Уводно излагање са научног скупа Споне, 28 минута).
- Дискутиабилни ћериод*. Дневник (Нови Сад) 10. 2. 1993. (I део Грчког романа...)
- Историографија стпраха*. Дневник (Нови Сад) 24. 2. 1993. (II део Грчког романа...)
- Судар цивилизација*. Дневник (Нови Сад) 3. 3. 1993. (III део Грчког романа...)
- Грчко-српске културне везе данас*, Други програм Радио Београда 15. 5. 1993, разговор с Братиславом Милановићем у емисији „Одисеј — Радио путник”.
- Грчка модерна љоезија*. Избор, превод и есеј, Бања Лука, Стилос, 15. 6. 1993.
- Балканскe картие Риџе од Фере*. Дневник (Нови Сад) 4—6. 7. 1993. (Текст и интервју са Жељком Марковићем).
- Књига о историји ѡрчког језика*. Γεωργίου Μπαμπινιώτη *Συνοπτική ιστορία της ελληνικής γλώσσας*, Атина, 1985, Трећи програм Радио Београда 15. 7. 1993. Зборник за класичне студије Матице српске, књ. 1 (1993), 303—305.
- Грчки ћесник Типо Патрикије*. Дневник (Нови Сад) 25. 7. 1993.
- Савремена ѡрчка књижевност: љоезија и њоза*, Београд, Културни центар, 25. 8. 1993. (предавање).
- Майа вишака историје: Риџа од Фере и Балкан*. Вечерње новости, 30. 8. 1993. (Разговор са Дубравком Савићем).
- Призори из Грчке*. Дневник (Нови Сад) 15. 9. 1993. и Трећи програм Радио Београда 17. 9. 1993.

- Античке хеленске теме у савременом грчком јесништву*, Крушедол 2. 10. 1993. (Излагање на књижевној манифестацији „Милици у походе“).
- Савремена грчка и кипарска країка прича*. Прилог за *Античкото країко свеќеске* приче Милисава Савића и Снежане Брајовић, Прострета, Београд, 1993. (Избор и превод са грчког).
- Рица од Фере: личност и дело*, Београд, 10. 6. 1994 (Саопштење на научно-књижевном скупу).
- Транскритција и рецепција имена из савременој грчкој језику*, Нови Сад. 5. Међународни научни симпозијум Друштва за примењену лингвистику Војводине и Филозофског факултета, 9. 12. 1994.
- Српско-грчка културна сарадња*. ТВ Београд 28. 2. 1994 (Интервју М. Зечевићу).
- Савремено грчко јесништво* (Кавафи и Сефери), Телевизија Србије, Београд, април 1994 (три емисије за Школски програм, редакција, преводи, уводни коментари).
- Константин Кавафи: *Поморска битка*. Књижевна реч, бр. 438, 10. 5. 1994, стр. 1 (Превод са грчког).
- Песнички дијалог Тиша Патрикија*, у: Тито Патрикије, *Обећано море*. Избор и превод са грчког Иван Гађански и Ксенија Марицки Гађански, Вршац. Књижевна општина Вршац, 1996. стр. 80—85.
- Амфиктлонија данас*, Међународни научни скуп у Атини, 25. 5. 1996. (на грчком).
- Географска класификација књижевности*, Београд, Институт за књижевност и уметност, 1997.
- Константин Кавафи: *Ране јесме*. Свеске, Панчево, 33—34 (1997) 165—172.
- Савремена грчка поезија*, Трећи програм Радио Београда, фебруар/март 1997 (девет емисија у трајању 3,5 часа).
- Солунски јесници*, Трећи програм Радио Београда, август/октобар 1997 (девет емисија у трајању 4 часа).
- Солунски круг*. Свеске, Панчево, 36—37 (1997) 71—111. (Избор и превод са грчког с И. Гађанским).
- The Image of Rigas Pheraios in Serbian Literature and Culture*, Еπιστημονική εταιρεία μελέτης, Аттика, септембар 1997. (Међународни научни скуп).
- ΙΟΥΛΙΑΝΑ Константина Кавафија*. Летопис Матице српске, септембар 1998.
- Теоријска лингвистика у Грчкој*. (Критички приказ: Γεωργίου Μπαμπινιώτη Θεωρητική Γλωσσολογία. Εισαγωγή στη Σύγχρονη Γλωσσολογία, Аттика, 1998, 303 стр.). — Филолошки преглед, Београд, XXV (1998) 2, стр. 191—193.
- Подаци о Србима и другим балканским народима у новијим грчким уџбеницима историје*, Нови Сад, Настава историје, бр. 7, 1998, стр. 226—234 и у *Зборнику радова са 10. конгреса историчара Југославије*. — Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1998.
- Језик и правојис код Грка*, Београд, Коларчева задужбина, 30. 3. 1998.

Encyclopedia of Balkan Literatures. Александруполис, Међународни научни скуп Балканске књижевности и културна сарадња, 28. август, 1998.

Rhigas in Serbia, Солун, Међународни научни скуп 9. септембра 1998.

Нове неохеленске публикације у свећу (Критички приказ књига: *Estudios Neogriegos*. Boletín de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Número 2, Mayo 1998, Granada, 1998, 306. — Филолошки преглед, Београд. XXVI.

Путовања грчким остарвима (XIV Colloque international des Néo-Hellénistes des Universités Francophones: Actes, Université Rennes 2, 1998, 246 стр. — Филолошки преглед, Београд, XXVI.

The Reception of Major Modern Greek Poets in Serbian Literature and Culture in the 20th Century у Зборнику: *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στήν Ανατολή και τη Δύση 1453—1981*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1999, стр. 503—512.

Валкански прооптикј: О Кафадори и њеним србским поетама.

Текст у зборнику *Η ποίηση του κράματος*. Μοντερνισμός και Διαπολιτισμικότητα στο έργο του Καβάφη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, ΗΡΑΚΛΕΙΟ, 2000, 348 σ., 157—167.

Συνομιλώντας με τον Καβάφη. Ανθολογία ξένων καβαφογενών ποιημάτων. Επιμέλεια Νάσος Βαγενάς, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 311—326. (Избор српске поезије и уводни текст).

Nobel Prize Winners Giorgos Seferis and Ivo Andrić between East and West: A Parallel, Смирна, Турска 5. 10. 2000. (Међународни научни скуп).

Химна Грчкој. Предговор у: Едмунд Кили, *Школа за баћанске љубавнике* (превод с енглеског Владислава Фелбабов), Београд, Рад, 2000, 325 стр., Библиотека Балкан, стр. 5—11.

Духовни мостови Василија Вицаксија. Предговор у: Васили Вицакси, *Мисао и вера* (избор и превод с грчког Ксенија Марицки Гађански и Иван Гађански), Вршац, Књижевна општина Вршац, 2001, 214 стр., Библиотека Несаница, стр. 9—26.

О превођењу грчке поезије у Србији у другој половини 20. века, XXVI Међународни београдски преводилачки сусрети, 12. 5. 2001.

Јоланда Патераки, *Интареланетарна бајка*. Превела са грчког Марија Бајић. Редакција превода Ксенија Марицки Гађански, Београд, Рад, 2001, 86 стр., Библиотека Алиса.

Бесмртна вода и мач нейобедиви. Поговор у: *Грчке народне бајке*. Избор, превод са грчког и поговор Ксенија Марицки Гађански; илустрације Срђан Печеничић, Београд, Рад, 2001, 135 стр., Библиотека Балкан, стр. 127—132.

Море као судбина. Предговор у: *Море је наша судбина*, Грчке приче (избор и белешке о писцима Коста Асимакопуло, превод са грчког Бранка Паланачки), Београд, Рад, 2001, 203 стр., Библиотека Хиперион, стр. 5—12.

- О исѣтијском роману код Грка.* Предговор у: Танаси Пецили-Диомиди, *Звено Свете Тројице.* Повест 1304—1883, Београд, Рад, 2001, 215 стр., Библиотека Хиперион, стр. 7—16.
- Насо Вајена — јесник и џеоргичар књижевности.* Предговор у: Насо Вајена, *Варварске оде* (избор и превод са грчког Иван Гађански и Ксенија Марицки Гађански), Београд, Рад, 2002, 215 стр., Библиотека Хиперион, стр. 5—19.
- Присносити мора, љубави, смрти.* Предговор у: Јорго Сефери, *Гласови из камена, из снова* (избор, превод и објашњења Ксенија Марицки Гађански и Иван Гађански), Београд, Рад, 2003, 331 стр., Библиотека Хиперион, стр. 7—16.
- О дештињству и слободи.* Предговор у: Галатија Саанди, *У праскозорје слободе.* Барутане у Димицани (превод са грчког Ифигенија Радуловић), Београд, Рад, 2004, 135 стр., Библиотека Балкан, стр. 5—10.
- Теотока: уметност ради човека,* Предговор у: Јорго Теотока, *Леони.* Роман (превод са грчког Ники Радуловић), Београд, Рад, 2004, 179 стр., Библиотека Хиперион, стр. 5—10.
- Serbian Toponyms in Rhigas' Map,* Међународни научни скуп о Риги од Фере, Атина—Волос, септембар 2004.
- Tegea and Peloponnesus after the Crusade Wars as seen in Prose of the Eminent Serbian Writer Borislav Pekić (1930—1992),* Међународни научни скуп, Тегеа—Мистра, Грчка, октобар 2004.
- Грчки хоризонти и људска жеђ И. М. Панајотопула (1901—1982).* Предговор у: И. М. Панајотопуло, *Седам уснулих младића.* Роман (превод са грчког Ники Радуловић и Ифигенија Радуловић), Београд, Рад, 2005, 225 стр., Библиотека Хиперион, стр. 5—10.
- Пољеди Милана Будимира на антички Балкан и Панонију,* Нови Сад, јун 2005, с резимеом на енглеском језику *Milan Budimir' Concepts in regards of the Ancient Balkans and Pannonia,* Међународни научни скуп на Филозофском факултету у Новом Саду. Зборник Балкан и Панонија, 2006, 35—41.
- Η Σερβική προσλήψη του Γιάννη Ρίτσου,* Πρακτικά, Атина, 2008, 437—446 с резимеом на енглеском језику. Међународни научни скуп одржан септембра 2005.
- Антички Балкан Милана Будимира,* Зборник Антика и савремени свет, Београд, 2007, 165—178 с резимеом на енглеском језику: Professor Milan Budimir on Ancient Balkans. (Међународни научни скуп).
- Ρήγας Φεραίος και Πέταρ Πέτροβιτς Νιέγκος: παραλλήλια,* Међународни научни скуп о Риги од Фере, Атина—Волос, септембар 2007.
- Нобеловац Одисеј Елиши и српска култура,* Зборник са Међународног скупа неохеленских студија, Атина, Ellinika Grammata, 2007, том III, стр. 441—450 (на грчком).
- Књижевност преиспитивања.* Грчка данас, Београд, Књижевност 1 (2008) 141—147.

Поводом једне њесме Миодрага Павловића, Београд, Књижевност 2 (2008) 31—41 (темат посвећен Миодрагу Павловићу за 80. годишњицу).

Σερβικές Μεταφράσεις Νεοελληνικής Λογοτεχνίας, Πρώτο Παιγκόσμιο Συνέδριο Νεοελλήνιστών, Γραπτές εισηγήσεις, Αтина 2008, 53—58.

Транскрипција, транслитерација и адаптација имена из класичних језика, Београд, Зборник Друштва за античке студије Србије, 2008, стр. 475—477.

Нови рад за српски језик и правојис, Саветовање на Међународном научном скупу Друштва за античке студије Србије, Београд, 28. 9. 2008.

Уџбеници, скрипта, рецензије

Грчка историја I, Нови Сад, Филозофски факултет, 1984, 150 стр., друго допуњено издање 1985.

Грчка историја I с прегледом античке књижевности, Нови Сад, Филозофски факултет, 1990, 200 стр.

Уџбеник грчког језика за стручнице историје. Вежбања, текстови, речник, Нови Сад, Филозофски факултет, 1993, 120 стр., 1995², 1999³.

Из историје религије и атеизма у антици. Део 1—4, Нови Сад, Филозофски факултет, 1988, 142 стр.

Бојана Шијачки Маневић: *Граматика грчког језика*, Београд, Завод за издавање уџбеника, 2000, 350 стр. (рецензија).

Прилози у већим публикацијама

Речник књижевних термина. Главни и одговорни уредник Драгиша Живковић, Београд, Нолит, 1985; друго допуњено издање 1990. Одреднице: Абецедариј, Ad usum delphini, Аед, Академија, Александријска школа, Ананке, Аноним, Аутограм, Генетлијакон, Глотологија (Глосологија), Дионисије, Дублета, Екстаза, Епилиј, Епода, Епопеја, Ефемерис, Значење, Идеографско писмо, In memoriā, Иронија, Клинасто писмо, Којне, Криптоним, Ксеније, Логографи, Максима, Меџена, Метафора, Музе, Номенклатура, Октав, Орфија, Папирус, Пеан, Пергамент, Пинаке, Писмо, Rota doctus, Prodesse et delectare, Пролегомена, Рапсод, Сили, Терија значења, Транскрипција, Тријада, Хијероглифи, Хијероним, Цитат.

Мала Просветина енциклопедија, четврто издање, Београд, 1986.

Грчка: историја, књижевност, позориште

Рим: историја, књижевност, позориште

Савремена грчка књижевност

Кипарска књижевност.

300 одредница.

Српски биохрографски речник, Нови Сад, Матица српска.
Књига 1 (2004) А—Б: Будимир, Милан 851—852.
Књига 2 (2006) В—Г: Вилхар, Албин 211
Књига 3 (2007) Д—З: Ђурић, Милош Н. 653—656.

Уређивање часописа и књижица

Зборник Мајице српске за класичне студије, Нови Сад, главни и одговорни уредник од 1998. (међународни).
Главни и одговорни уредник Мале античке библиотеке, Сремски Карловци.
Члан редакције научног часописа *Истраживања*, Нови Сад, Филозофски факултет, Катедра за историју (домаћи).
Члан редакције зборника *Балкан и Панонија кроз историју*, Нови Сад, Филозофски факултет, 2006. (међународни).
Главни и одговорни уредник зборника *Античка и савремени свет*, Друштво за античке студије Србије, 2006.
Главни и одговорни уредник зборника *Европске идеје, античка цивилизација и српска култура*, Друштво за античке студије Србије, 2007.
Главни и одговорни уредник зборника *Антички свет, европска и српска наука*, Друштво за античке студије Србије, 2008.

Пројекти, аутор и руководилац

Историја Војводине у старом веку и античка историографија, Нови Сад, Филозофски факултет, 1978—1983.
Развој класичних студија у Војводини и о Војводини, Нови Сад, Филозофски факултет, 1985—1990.
Баланска књижевна енциклопедија, Бор, 1989. (авторизован пројекат).
Класичне студије у Карловачкој гимназији, Нови Сад, Филозофски факултет, Сремски Карловци, Гимназија, 1991—1992.
Историјска, књижевно-филолошка и лексикографска истраживања античке и античке рецензије, Нови Сад, Филозофски факултет, 1991—1995.
План и програм Студијске групе за неохеленске студије, Београд, Филолошки факултет, 1995. (авторизован пројекат).
Литерарни извори за Јулијану и културну историју антике од 4. века прве нове ере до 4. века нове ере, Нови Сад, Филозофски факултет, 1995—1999.
Античка у Југославији — област и рецензија, Друштво за античке студије Србије, 1995—2000. (пројекат Савезног министарства за науку).
Изучавање антике и античког наслеђа, Нови Сад, Филозофски факултет, 1996—2000.

- Античка и српска књижевност*. Компаративна и типолошка истраживања, Нови Сад, Матица српска, 2001—2005.
- Просојођографска истраживања српске историје и културе у Војводини у 19. и 20. веку*, Нови Сад, Филозофски факултет, 2002—2006.
- CLIOHRES.net project, The Network of Excellence, Council of Europe*, међународни пројекат, координатор пројекта за Универзитет у Новом Саду, од 2003.
- Антика и савремени свет*, Друштво за античке студије Србије, 2006.
- Антика у српској књижевности*, Нови Сад, Матица српска, 2006—2008.
- Европске идеје, античка цивилизација и српска култура*, Друштво за античке студије Србије, 2007.
- Антички свет, европска и српска наука*. Друштво за античке студије Србије, 2008.
- Антички лексикон са рецацијом антике код Срба*, Нови Сад, Матица српска, од 2008.

Напомена: Пројекти су финансирали из следећих извора: СИЗ за науку АП Војводине, Министарство науке Савезне Републике Југославије, Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије и Покрајински секретаријат за науку и технологију.

Конгреси, гостовања

- American Association for Advancement of Slavic Studies (AAASS), Washington, D. C., април 1967.
- Симпозион о пресловенским етничким елементима на Балкану у етногенези Јужних Словена, Академија наука и умјетности БиХ, Mostar, октобар 1968.
- Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC), Бон 1969.
- Међународни симпозиј Борског сусрета књижевника, Бор, 9. 9. 1988; 7. 6. 1989.
- VI Међународни балканолошки конгрес, Софија, 2. 9. 1989.
- Пети конгрес за класичне студије Југославије, Скопље, 26. 9. 1989.
- Традиција и савременост*, Нови Сад, Филозофски факултет, 23. 3. 1990.
- Класичне ступије у Карловачкој гимназији*, Сремски Карловци, Гимназија, 19—21. 6. 1992. Међународни научни скуп.
- Милош Н. Ђурић*, Београд, САНУ, 1992
- Критика*. Међународни интермедијални скуп, Нови Сад, Филозофски факултет, 20. 11. 1992.
- Време шефарха*, Београд, САНУ, 6. октобар 1993. (Међународни научни скуп).
- Милош Црњански*. Теоријско-естетички приступ, Београд, Институт за књижевност, 26. октобар 1993.

- Верска толеранција и улога религије на Балкану*, Београд, Завод за културни развој Србије, 16. 11. 1993.
- Сократика и софистика*, Београд, Институт за друштвене науке, 23. 12. 1993.
- Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC), Assemblée Générale (званични делегат Друштва за античке студије Југославије, односно Србије), Квебек 1994, Варшава 1997, Кавала 1999, Цирих 2002, Барселона 2007.
- Трећи међународни интермедијални симпозиј о миту, Нови Сад, Филозофски факултет, 27. 10. 1994.
- Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC), Квебек 1994.
- Пети међународни научни симпозиј Друштва за применењену лингвистику Војводине, Нови Сад, Филозофски факултет, 9. 12. 1994.
- International Society for the Study of European Ideas (ISSEI), Utrecht, 19—24. 8. 1996.
- Επιστημονική Εταιρεία Μελέτης Φερών-Βελεστίνου-Ρίγα, Αтина—Βελεστίνο, 1997, 2002, 2007. (по позиву).
- Διεθνές Συμπόσιον για την ποίηση του Καβάφη, Κύπρος, Πανεπιστήμιο Κύπρου, Αγία Νάπα, 4—6. 4. 1997. (по позиву).
- Балканские книжевности и сарадња, Александруполис, Грчка, 28. 8. 1997. (по позиву).
- Међународни научни скуп Друштва за компаративну лингвистику, Филозофски факултет, Нови Сад, 29. 5. 1998.
- Α' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2—4. 10. 1998, Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών: Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και Δύση 1453—1981. (по позиву).
- Међународни научни скуп књижевних преводилаца Србије, Београд, 26. октобар 1998.
- Први конгрес о Платону, Саламанка, Шпанија, новембар 1998.
- Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC), Кавала, 1999.
- Мирон Флашар: античка, свештанска и српска книжевност*, Филозофски факултет у Новом Саду, 21. 12. 1999.
- Античка у Југославији — области и рецензија*, Београд, Научни скуп Друштва за античке студије Србије, 23. 9. 2000.
- Природне науке код Срба у другој половини 19. века*, Нови Сад, САНУ и Матица српска, 30. 9. 2000.
- Светски конгрес о стогодишњици рођења ѡрчиког нобеловца Јорџа Сеферрија*, Министарство за културу Републике Грчке, 5—7. октобра 2000, Смирна, Турска (по позиву).
- Β' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών, Ρέθυμνο, Κρήτη, 10—12. 5. 2002, Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών, Η Ελλάδα των νησιών από τη Φραγκοκρατία ως σήμερα, (по позиву).
- Olympic Center for Philosophy and Culture, Атина—Олимпија 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005. (по позиву).

Природне и математичке науке у Срба до 1918, Нови Сад, САНУ, Матица српска, 20—21. 6. 2005.

Јован Стјерија Поповић 1806—1856—2006, Београд, САНУ, 5—8. 12. 2006. (по позиву).

Г' Еυρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών, Βουκουρέστι, 2—4. 6. 2006, Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών, Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφορισμού και στον επικοστό αιώνα

Српско философско друштво — годишњи научни скупови од 1990. до 2008.

Естетичко друштво Србије — годишњи научни скупови од 1998. до 2008.

Πρώτο Παγκόσμιο Συνέδριο Νεοελληνιστών, Αтина, јун 2008. (по позиву).

Најраде, признања, стипендије

Бранкова најрада Матице српске, 1957.

Универзитетска стипендија за магистарске студије, Универзитет у Београду, 1962—1964.

Стипендија владе Републике Грчке за докторске студије, Атина, 1965/66. Columbia University in the City of New York, Visiting Scholar, 1966/67, Summer Term 1967.

„Милош Н. Ђурић”, награда за преводилаштво, Београд, 1980.

Награда Грчког преводилачког друштва, Атина, 1993.

Повеља Коларчевог народног универзитета, 1994.

Стипендија Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, Foreigners' Fellowships Programme, Атина, 1996. (A I).

Награда Грчког преводилачког друштва, Атина, 1999. (с Иваном Гађанским).

Награда „Лаза Костић”, Нови Сад, 2001.

Укључена у *Малу Просвештину енциклопедију, Ко је ко у Србији* и др.

Укључена у *Great Minds of the 21st Century* (4th Edition) Америчког Биографског института, 2008.

Литература, критике, рецензије

Лудвиг Витгенштајн: *Философска исказивања* (превод са немачког). Станиша Новаковић, Политика, 25. 1. 1970.

Леон Којен, Књижевност 2 (1970) 200—203.

Платон: *Писма* Слободан Душанић, Историјски гласник 1 (1972) 212

Грчке фаралоге Ненад Љубинковић, Књижевна историја 5 (1973), стр. 473.

Хеленска глотовологија пре Аристотела Милка Ивић, *Правци у лингвистици*³, Љубљана, 1975, стр. 15, бел. 10.

Милка Ивић, Зборник за филологију и лингвистику Матице српске XIX/1 (1976) 259—260.

Ранко Бугарски, Књижевна реч, бр. 67 од 25. 11. 1976.

Ранко Бугарски, *На извору европске мисли о језику*, Филолошки преглед I—II, Београд, Научно дело, 1976, 171—178.

В. В. Иванов: *Очерки по истории семиотики в СССР*, Москва, 1976 (passim).

Косма Палама

Твртко Куленовић, Одјек, бр. 19, 1975.

Грчке бајке

Љиљана Шоп, Књижевне новине, 1. 6. 1977.

Платон о језику и сазнању

Светлана Којић, Књижевне новине, новембар 1977.

Дарinka Зличић, Дневник, 18. 12. 1977.

Милка Лучић, Политика, 12. 1. 1978.

З. Кнезовић, Домети 1—2 (1979) 146—148.

Милорад Радовановић, Зборник за филологију и лингвистику Матице српске, 1979.

Повратак йоезији

Братислав Милановић, *Homo politicus*, Књижевна реч, бр. 110 од 10. 11. 1978.

Антиологија ѡрчке ђоезије

Милан Влајчић, Политика, 11. 1. 1979.

Божидар Милидраговић, Вечерње новости, 18. 1. 1979.

Милан Комненић, Телевизија Београд, Лектира, 8. 5. 1979.

Александар Петров, Политика, 14. 6. 1979.

И. Ханцић, Ослобођење, 22. 8. 1979.

Божидар Милидраговић, Вечерње новости, 4. 11. 1979.

Твртко Куленовић, Трећи програм Радио Сарајева, 1979.

Константин Кавафи: *Песме*

Божидар Милидраговић, Вечерње новости, 29. 3. 1979.

Историја наш сајућник. Античке и модерне теме II

Драгиша Живковић, *Историја — наша људска судбина*, Летопис Матице српске, књ. 462, св. 1/2 (1998) 165—170.

Бура и снови. Античке и модерне теме III

Срђан Дамњановић, *Разумевање (не) разумевања*, Летопис Матице српске, књ. 478, св. 3 (2006) 497—501.

Истрина — око историје. Античке и модерне теме IV

Срђан Дамњановић, *Плодови разлике*, Летопис Матице српске, књ. 479, св. 3 (2007) 450—453.

Неутажива жеђ сећања. Неохеленске теме

Ники Радуловић, Дневник, 9. децембар 2008.

* * *

Јован Христић, рецензија, *Антиологија ѡрчке ђоезије*, 1976.

Миодраг Павловић, рецензија, *Антиологија ђоезије балканских народа*, књига 1, 1981.

Милан Комненић, рецензија, Јани Рицо: *Грчки љрофил*, 1983.
Јовица Аћин, рецензија за књиге: *Разговор с временом*. Античке и модерне теме I, 1995; Константин Кавафи: *Песме*, 1999.

Напомена: Неке јединице се понављају у разним сегментима Ергографије услед класификовања у више сегмената.

Carl Joachim Classen

ODYSSEUS: HELD ODER SCHURKE

Wenige Werke der Weltliteratur haben einen größeren Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt als die homerischen Epen, und wenige Helden werden so ausführlich und so mannigfach charakterisiert wie Odysseus, niemandes Heldentaten und Erlebnisse während des trojanischen Krieges und danach werden so eindringlich geschildert, niemandes Reden so zahlreich und in solcher Vielfalt wiedergegeben — und nicht einer ist später von Dichtern, Philosophen und Erklätern verschiedener beurteilt als Odysseus. In beiden Epen wird er als herausragend und tüchtig beschrieben,¹ tapfer und klug,² erfahren

¹ Es muß genügen, hier jeweils nur eine kleine Auswahl der einschlägigen Belege zu geben: ἀμίγμων (β 225); ἀντίθεος (α 21); ἀριστεύς (Β 404, mit anderen); ἀριστος (Ι 520, mit anderen); διφίλος (Λ 473); διογενής (θ 3); δῖος (Β 244); διοτρεφῆς (Ξ 27, mit anderen); ἔξοχος Ἀχαιῶν (σ 205); ἐσθλός (Λ 471); ἥρθς (Λ 483); θεῖος (Β 335); κλυτός (ω 409); κυδάλιμος (χ 89); παντοίης ἀρετῆσι κεκασμένος (δ 725); πολύαινος und μέγα κῦδος Ἀχαιῶν (Ι 673); φαιδιμος (κ 251 u. ö.); φέρτερος (σ 234 [als Iros]), s. auch πολύαινε, δόλων ἄτ' ἡδὲ πόνοιο (“viel gepriesen, unersättlich beim Erfinden von Listen und Ertragen von Anstrengung”: Λ 430).

² Tapfer: ἀλκιμος (χ 232; Rüge); δαΐφρων (γ 163); δουρικλυτός (Λ 661); “Αρεος θεράπων (Τ 47, mit Diomedes); θρασύς (κ 436); θυμολέων (δ 724); κρατερόφρων (δ 333); μεγάθυμος (ο 2); μεγαλήτωρ (δ 143); πολύτλας (“viel wagend”; ΘΥ 97, s. auch τλήμονα θυμὸν ἔχων [Ε 670]); πτολίπορθος (Β 278); ταλασίφρων (α 87); klug: Διὶ μῆτιν ὀτάλαντος (Β 169); θεοῖς ἐναλίγκια μῆδες ἔχων (ν 89); οὐκ ἀνοήμων (ρ 273); βουληχόρος (Α 144, mit anderen); ποικιλομήτης (γ 163); πεπνυμένος (θ 388); πολύμητις (β 173); πολυμήχανος (Δ 358); πολύφρων (ξ 424), s. auch ἐπητής, ὁγχίνοος und ἔχέφρων (ν 332: eine Situation rasch erfassend und sich ihr entsprechend verhaltend da Verstand besitzend); περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν (α 66—67); οὐκ ἀποφώλια εἰδώς (“nicht vertraut mit Nutzlosem”: ε 182—183); δῖος, μῆδεα πυκνά und πολύμητις, gipfelnd

und besonnen,³ fromm, hilfsbereit und gerecht,⁴ aber auch rachsüchtig und vor allem als schlau und hinterlistig.⁵ So ist es nicht überraschend, daß später kein einheitliches Bild von ihm gezeichnet wird, er in der Literatur vielmehr bald als Held, bald eher als Schurke erscheint.⁶

in: οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὁδθσῆι γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος (“da hätte sich wohl kein Sterblicher mit Odysseus messen können”: Γ 203—224, als Antwort auf Helena: πολύμητις … εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μῆδεα πυκνά: “sehr klug … vertraut mit vielfältigen Listen und klugen Gedanken”: Γ 199—202).

³ Erfahren: πολύτροπος (α 1); ἐπίστροφος (α 177); besonnen: σαόφρων (δ 158); ρ 235—238 und υ 183—184 (gegenüber dem Ziegenhirten); υ 9—17 und 22—24 (gegenüber den Mägden); φ 128—129 (Telemach zurückhaltend, ebenso die Diener: φ 226—229).

⁴ Fromm: θ 83—89; χ 333—336 (Opfer); Penelope: δ 763—766; Eumaios: ρ 240—243; Eurykleia: τ 363—368; gerecht: ἐναίσιμος (κ 383); hilfsbereit: Λ 396—400 (im Kampf); π 424—430; fürsorglich: α 6; β 226—227; gastfreundlich: α 175—177; 187—193; 208—211; φ 13—16; 31—41; freundschaftlich: φίλος (ω 400); mit anderen: φίλοι ἄνδρες und φίλτατοι ἄνδρες (Ι 197—198; 204, s. auch 642: κῆδιστοι … καὶ φίλτατοι); ferner φίλος ἀνήρ (δ 169); φίλος ξεῖνος (τ 350 [unerkannt]) und πᾶσι φίλος καὶ τίμιος (“allen willkommen und von allen geachtet”: κ 38—39); ferner φίλος mit Verwandtschaftsbezeichnungen: πατήρ (β 360); ἀκοίτης (φ 88); κουρίδιος (ο 22); πόσις (σ 204); παῖς (τ 404); τέκος (τ 474); νιός (ω 370); rechtschaffen: Β 271—278; β 70—74; λ 363—369(—376), τ 363—368; fürsorglich: ι 196—201 (belohnt: 201—211); ι 548—549; κ 270—274; κ 382—388 (auch 389—399); 422—428 480—487; 546—550; 561; φ 213—216; ω 392—397; besorgt um die Familie: λ 174—179; um die Mutter: λ 140—144; 152—163; 170—173; 204—215 (215—225); um beide Eltern: ο 347—350; um Laertes: ψ 359—360; um Telemach: υ 416—419; mitleidsvoll: ο 380—388; und 485—493; milde: χ 372—378.

⁵ Rachsüchtig: Δ 491—514; Λ 441—446 und 449—458; Rache an den Freiern: π 233—239; 258—261; 270—307; 468—477 (mit allgemeinen Grundsätzen); υ 168—172; χ 34—42; 60—68; 320—329; 381—389; ω 324—326; schlau und hinterlistig: δολοφρονέων (σ 51); κέρδεα εἰδώς (Ψ 709); νόον πολυκερδέα νομῶν (ν 255); κερδαλέος κ' εἴη καὶ ἐπίκλοπος, ὃς σε παρέλθοι ἐν πάντεσσι δόλοισι, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε … ποικιλομῆτα, δόλων ἄτ' … βροτῶν ὥχ' ἄριστος ἀπάντων βουλῇ καὶ μύθοισιν (“Ganz auf Vorteil bedacht und auf Betrug müßte sein, wer dich in allen listigen Vorhaben übertrüfe, auch wenn dir ein Gott begegnete, … reich an Plänen, unersättlich beim Erfinden von Listen, … unter allen Sterblichen weit herausragend durch Ratschläge und Reden”: ν 291—298). Die Vielfalt der Odysseus zugeschriebenen Wesenszüge ist so oft dargestellt, daß es nicht möglich ist, sie alle aufzuführen.

⁶ Vgl. nur W. B. Stanford, The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero, Oxford 1954; 1968; K. C. King, Achilles, Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Ages, Berkeley 1987, behandelt mehrere Passagen, in denen Achill und Odysseus einander gegenübergestellt werden, bei Homer “They were not seen as having opposing characters, but as having different talents within the same heroic mold” (69) und später z. B. bei Sophokles (66—69; 71—77); bei Euripides (69—70; 91—94); und bei Platon (71, ohne auf die Probleme einzugehen, die sich aus Sokrates’ Gespräch mit Hippias ergeben).

Hier soll die Frage beantwortet werden, ob die Deutung der Verse 308-34 aus dem neunten Gesang der *Ilias* zutreffend ist,⁷ die Platon den von ihm im *Hippias Minor* geschilderten Sophisten geben läßt.⁸ Will Homer Odysseus durch Achill als Lügner charakterisieren lassen? Um eine Antwort zu geben, empfiehlt es sich, einerseits den homerischen Sprachgebrauch zu überprüfen, andererseits die Argumentation in Platons Dialog. Denn über die Homererklärung und Homerdeutung des Hippias ist wenig bekannt, nur daß er Verse des Dichters mit Thesen frühgriechischer Philosophen zusammenstellte, um einen neuen, vielgestaltigen Logos zu schaffen.⁹

Nachdem Odysseus seine lange, auf Versöhnung zielende und Wiedergutmachung anbietende Rede beendet hat, antwortet Achill

⁷ Cf. M. L. West (ed.), *Homeri Ilias I—II*, Stuttgart 1998—2000, I 265—266:

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
χρὴ μὲν δὴ τὸν μῆθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
ἡ περ δὴ κρανέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται,
ὡς μῆ μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος·
ἔχθρὸς γάρ μοι κείνος ὄμῶς Ἄιδαο πύλησιν,
ὅς χ' ἔτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη.
αὐτὰρ ἐγών ἐρέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἀριστα.

⁸ Cf. I. Burnet (ed.), *Platonis Opera I—V*, Oxford 1900—1907, III: *Hippias Minor* 364 E 9 — 365 B 6, s. auch B. Vancamp (ed.), *Platon. Hippias Maior Hippias Minor*, Wiesbaden 1996, 111—112:

λέγει αὐτί ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Ὀδυσσέα:
Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
χρὴ μὲν δὴ τὸν μῆθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
ὦσπερ δὴ κρανέω τε καὶ ὡς τελέεσθαι ὄιω·
ἔχθρὸς γάρ μοι κείνος ὄμῶς Ἄιδαο πύλησιν,
ὅς χ' ἔτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη.
αὐτὰρ ἐγών ἐρέω, ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται.

ἐν τούτοις δηλοῖ τοῖς ἐπεσιν τὸν τρόπον ἐκατέρου τοῦ ἀνδρός, ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἴη ἀληθῆς τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψεθῆς: ποιεῖ γάρ τὸν Ἀχιλλέα εἰς τὸν Ὀδυσσέα λέγοντα ταῦτα τὰ ἔπη. J. Burnet und B. Vankamp drucken mit der homerischen Vulgata κρανέω und nicht mit Aristarch φρονέω.

⁹ Cf. H. Diels und W. Kranz (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker I—III*, Berlin 1951—1952, II 326—334, bes. frg. B 6; M. Untersteiner (ed.), *I Sofisti. Testimonianze e Frammenti I—IV*, Florenz 1949—1962, III 76—109, vgl. dazu B. Snell, *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, 119—128, bes. 123—128; W. v. Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Diss. phil. Berlin, 1959 (1961), 39—43; C. J. Classen, *Philologus* 109, 1965, 175—178; A. Patzer, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg 1986; zur möglichen Interpretation einzelner Wörter durch Hippias wie z. B. πολύτροπος s. u. S. 9. Allgemein zu Hippias: Die Philosophie der Antike 2/1, H. Flashar et al. (edd.), *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel 1998, 64—68 und 128—130 (G. B. Kerferd; H. Flashar).

mit einer langen Rede (I 307—430), mit den zitierten Versen beginnend (308—314). Dabei ist es offensichtlich seine Absicht, gleich am Anfang zu betonen, daß er es als “notwendig”, als allgemein geboten ansieht ($\chiρή$), “gerade heraus und unverhohlen zu sprechen” ($\tauὸν μῆθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν$)¹⁰ und die eigenen Wünsche und Gedanken offen vorzutragen, denen er durch $\ώς τετελεσμένον$ $\έσται$ zugleich den Stempel der Endgültigkeit aufdrückt. Zwar gibt es im Vers 310 eine Variante — es ist sowohl $κρανέω$ wie $φρονέω$ überliefert¹¹ — doch ist unzweifelhaft und wichtiger, daß Hippias im platonischen Dialog den Vers 311 ausläßt, in dem es heißt: “Daß ihr nicht bei mir sitzend der eine hier, der andere dort etwas vorwitschert” ($\ώς μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος$), in dem Achill also Odysseus, Aias und Phoinix im Hinblick auf ihr Verhalten und vor allem auf Odysseus’ Rede ($τρύζητε$) schilt. Diese Formulierung im Plural wäre nicht passend, wenn der Dichter Achill allein dem Odysseus gegenüberstellen wollte, wie es durch Hippias im platonischen Dialog geschieht. Es folgen nun die Verse, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen:

“Denn ein Feind — wie die Tore des Hades — ist für mich jener, der das eine in seinem Herzen verbirgt, und anderes ausspricht” ($\έχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλοσιν, ὃς χ' ἔτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ$: 312—313).

Der erste dieser Verse begegnet auch in der *Odyssee* in der etwas längeren Rede, mit der sich Odysseus (noch in der Gestalt des Hilfe suchenden Bettlers) an den Hirten Eumaios wendet; er fährt dort fort “Der der Armut nachgebend trügerische Reden führt”.¹² Wie von Achill zu Beginn seiner Rede das allgemeine $\chiρή$ mit dem

¹⁰ Zu $\άπηλεγέως$ ($\άπό$ und $\άλέγω$: “rücksichtslos”) s. D. Motzkus, in: B. Snell et al. (edd.), Lexikon des frühgriechischen Epos I—, Göttingen 1979—, I 1016 s. v. $\άπηλεγ(ής)$; zu $\άποειπεῖν$ (“absagen”; “deutlich aussprechen”) s. W. Beck, ibid. II 478—479 s. v. $\άπ(ο)ειπεῖν$.

¹¹ Cf. H. van Thiel (ed.), Homeri Ilias, Hildesheim 1996, 164 und M. L. West (ed.), Homeri Ilias (s. A. 7), I 265 drucken $κρανέω$ (zur Überlieferung s. in Apparatu), das auch B. Hainsworth, The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9—12, Cambridge 1993, für möglich hält (103), während es im Lexikon des frühgriechischen Epos (s. A. 10) nicht berücksichtigt ist; J. Griffin, Homer. *Iliad* Book Nine, Oxford 1995, 63 und Ch. H. Wilson (ed.), Homer. Iliad. Books VIII and IX, Warminster 1996, 142 drucken $φρονέω$; G. Lohse (Helikon 5, 1965, 253—256) versucht zu erklären, warum Platon $\ή περ$ durch $\ώσπερ$, vielleicht $κρανέω$ durch $φρονέω$, und $τετελεσμένον$ $\έσται$ durch $τελέεσθαι$ $\ότιο$ ersetzt.

¹² Cf. $\έχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησι, γίνεται, ὃς πενίη εἴκων ἀπατήλια βάζει$ (ξ 156—157; 157 nach P. V. d. Mühl [ed.], *Homeri Odyssea*, Basel 1946, 256 von Knight getilgt).

persönlichen κρανέω oder φρονέω verbunden wird, wird in den Versen 312—313 das allgemeine κεῖνος mit dem persönlichen μοι verknüpft, also die allgemeine Wendung von dem sprechenden Achill auf sich bezogen — ohne irgendwie erkennbaren Bezug allein auf den zunächst angeredeten Odysseus, zu dem Achill inzwischen durch τρύζητε παρήμενοι Aias und Phoinix hat hinzutreten lassen. Dann fährt er mit persönlichen Äußerungen fort und spricht aus, was ihm das Beste zu sein scheint (314): Weder wird ihn Agamemnon überreden noch die anderen Griechen, d. h. nicht allein Odysseus, sondern ebenso wenig die schon im Vers 311 mitgemeinten Phoinix und Aias oder auch die übrigen Griechen(fürsten), weil denjenigen keinerlei Dankbarkeit erwartete, der stets standhaft mit den Feinden kämpfte.¹³ Diese Verse, die allgemein formuliert seine persönlichen Erfahrungen beschreiben, ergänzt er durch zwei allgemeine Grundsätze, die sein persönliches Schicksal zurücktreten lassen, es vielmehr in einen größeren Zusammenhang einordnen und damit seine Pläne rechtfertigen: Gleiches Los widerfährt dem, der zurückbleibt, und dem, der kämpft; in gleicher Weise geehrt wird der Feigling und der Tüchtige.¹⁴ Sieht man von der Anrede ab, fällt nur einmal ein Name, der des Agamemnon.

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesen Beobachtungen? Die Interpreten schwanken. Die antiken Scholiasten charakterisieren zunächst Achills Rede, in der er Odysseus' Raffinesse verspottet und Phoinix zurückweist (zu 311): αὐθαδῶς ἐπισκώπτει τὴν ἐπιτέχνησιν τῶν λόγων Ὀδυσσέως, καὶ Φοίνικα προανακόπτει, ὃν ὑποπτεύει παρακεκλῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ἀγαμέμνονος, bemerken dann zu 312—313: πρὸς τὴν ἀλλοιωτικὴν στάσιν Ὀδυσσέως und fügen ergänzend zu 314 hinzu zu τὸ καλὸν καὶ ἐλεεινὸν τῶν λόγων Ὀδυσσέως ἔξεκουψεν· καὶ τὸ μὲν κεφάλαιον τῆς ἀντιρρήσεως ἔστι τὸ μὴ πεισθήσεσθαι τοῖς λεγομένοις; damit wird eindeutig der Bezug zu Odysseus hergestellt.¹⁵ Während sich W. B. Stanford ihnen anschließt,¹⁶ formuliert M. M. Willcock etwas vor-

¹³ Cf. ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦν μάρνασθαι δηίοισιν ἐπ’ ἀνδράσι νωλεμές αἰεί (I 316—317).

¹⁴ Cf. ἵση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι, ἐν δὲ ιῆ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἥδε καὶ ἔσθλός (I 318—319); die Echtheit von Vers 320 ist umstritten.

¹⁵ Vgl. H. Erbse (ed.), Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera) I—VII; Berlin 1969—1988, II 461 (zu 311); II 462 (zu 312—313); II 462 (zu 314—316). Eustathius begnügt sich mit der Bemerkung, Homer ergänze seine Einleitung durch eine gnomische, eine in der Form einer γνώμη gehaltenen Vorbereitung dessen, was er dann selbst vorbringt: M. v. d. Valk (ed.), Eustathii Commentarii ... ad Homeri Iliadem pertinentes I—IV, Leiden 1971—1987, II 713 (751).

¹⁶ Vgl. W. B. Stanford, The Ulysses Theme (s. A. 6), 18: “More likely those ancient commentators are right who take it (i.e. 312—313) as an oblique criticism

sichtiger: “The thought is germane to Achilleus’ point, that he proposes to say exactly what he means; but it is proper to see in it also a feeling about Odysseus”.¹⁷ O. Taplin und Ch. H. Wilson meinen, κεῖνος beziehe sich auf Odysseus und Agamemnon,¹⁸ J. Griffin dagegen, κεῖνος beziehe sich zunächst auf Achill selbst.¹⁹ Andere nehmen an, daß mit κεῖνος in diesem Vers nicht ein bestimmter einzelner gemeint sein soll,²⁰ und Achill zwar Agamemnon im Sinn habe (D. Motzkus), aber nicht direkt auf ihn hinweise (D. Lohmann).²¹ Obwohl sich auch Odysseus mit dem umstrittenen Vers

of Ulyssean wiles” (Er verweist [249 A. 22] auf scholia B and T zu α 1, außerdem auf die anders geartete Erläuterung von Eustathius zu I 309, s. A. 15).

¹⁷ M. M. Willcock (ed.), *The Iliad of Homer I—II*, London 1978—1984, I 276 zu 312—313.

¹⁸ Vgl. O. Taplin, *Homeric Soundings. The Shaping of The Iliad*, Oxford 1992, 69—71: “In a sense the superb couplet 312—313 refers to Achilleus himself, with γάρ (‘for’) explaining the general sentiment: he will exemplify his own ethics. But in another sense κεῖνος (‘that man’) has evident reference to Odysseus, i. e. γάρ explains the ἄλλοθεν ἄλλος (‘one after another other’) of 311, and αὐτῷ εἴγών (‘but I ...’) is in contrast with κεῖνος (‘that man’). So Achilles senses a deception. ... Taken in its whole context the couplet may even have a third level of submerged application as a parenthetical explanation referring to Agamemnon. His failure of *charis* (316) has to do with the lack of correspondence between what his ambassador says and what he hides in his heart”; Ch. H. Wilson (ed.), *Homer. Iliad. Books VIII and IX* (s. A. 11), 231: “After he has delivered this powerful outburst against hypocrisy, which, though explicitly directed at the impersonal κεῖνος, can only have Odysseus and Agamemnon as its object”.

¹⁹ Vgl. J. Griffin, *Iliad Book Nine* (s. A. 11), 111: “The thought is expressed in general terms. Strictly, its first application is to Achilles himself: ‚I speak frankly — any other way would be hateful to me.’ But it carries also a disobliging second meaning, in its implied contrast with what has just been said”, and refers to Motzkus, Plato and Taplin.

²⁰ Vgl. R. P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca 1989, 210: “He switches the second-person address (still present in 9.311, *truzete*) to a third-person description of an ambiguous foil-figure, *keinos*.”

²¹ D. Motzkus, *Untersuchungen zum 9. Buch der Ilias unter besonderer Beücksichtigung der Phoinixgestalt*, Diss. phil. Hamburg 1964, 11: “κεῖνος ... εἰπῇ ist also einmal ganz allgemein derjenige, der nicht so offen und gerade heraus spricht wie Achill. Andererseits steht jedoch für Achill hinter dem zunächst allgemein gehaltenen κεῖνος bereits eine ganz bestimmte Person, nämlich Agamemnon”; D. Lohmann, *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin 1970, 238 A. 53: “Jedoch wird das κεῖνος in Vers 312 überinterpretiert, wenn man es als direkten Hinweis auf Agamemnon auffaßt (Natürlich ist auch nicht Odysseus gemeint, richtig Motzkus, 11, 2); man muß den Gedanken 312/313 zunächst ganz allgemein verstehen als Kontrast gegenüber der in den Ringkomponenten 309f.: 314 betonten Offenheit Achills. Daß der korrespondierende Ausdruck 375f. nun speziell auf Agamemnon bezogen ist, entspricht der oft bemerkten Differenzierung in allgemeine und spezielle (infinite — finite) Aussage; noch weiter geht B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary. Volume III* (s. A. 11), 102: “It would be pointless to make Odysseus, the obvious candidate for a charge of duplicity, the sole target of Achilleus remarks: rather it is Agamemnon.”

(έχθρος γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν) an Eumaios wendet und mit ihm seinen Eid bekräftigt und daher eine allgemeiner Bezug von κεῖνος nahegelegt wird, scheint es angesichts der Deutung, die Platon Hippias in den Mund legt, ratsam, die Verwendung von κεῖνος / ἐκεῖνος in den homerischen Epen zu überprüfen. Im Lexikon für das frühgriechische Epos werden nur einige moderne Erörterungen genannt, und im übrigen wird auf Ebelings Lexicon Homericum verwiesen.²² Dieser gibt als Bedeutung für κεῖνος *ille* an und unterscheidet zwei Verwendungen vor allem nach zeitlichen Gesichtspunkten (jeweils mit Untergliederung nach formalen: ohne oder mit einem Substantiv): *Refertur saepissime ad superiora atque ad ea, quae sunt remotiora*,²³ und *Raro ad ea, quae sequuntur spectat κεῖνος mit dem Zusatz praecedit κεῖνος sententiae relativae, quae accuratius explicatur.*²⁴ Im zweiten, kürzeren Abschnitt des Lemma nennt Ebeling Stellen, an denen sich κεῖνος auf einen bestimmten einzelnen bezieht, andere, an denen jemand aus einer bestimmten Gruppe gemeint ist und wieder andere mit Bezug auf jeden, der eine bestimmtes Verhalten zeigt; ergänzend werden Stellen angeführt, wo κεῖνος im Deutschen durch “dort” wiedergegeben wird. Die Belege im ersten längeren Teil des Lemma zeigen, daß κεῖνος sich in der Regel auf abwesende Personen bezieht oder auf vorher genannte, aber nicht auf unmittelbar angedrehte.

Wer von den modernen Interpreten trifft den von Homer intendierten Sinn? Fraglos läßt er Achill den allgemeinen Grundsatz in einer konkrete Situation, nämlich in seiner Antwort auf Odysseus zitieren (wie Odysseus in seiner Entgegnung auf Eumaios, vor allem auf dessen Bemerkungen über herumstreichende Bettler, die lügen und nicht die Wahrheit sagen wollen: ξ 122—127). Doch hat Achill allein eine bestimmte Personen im Sinn, nämlich Odysseus, und will er ihn durch den allgemeinen Grundsatz charakterisieren, wie Platon Hippias in seinem Dialog unterstellen läßt?

²² Vgl. B. Snell et al. (edd), Lexikon des frühgriechischen Epos (s. A. 10), II 503, s. v. (ἐ)κεῖνος, τῆνος (W. Beck).

²³ H. Ebeling et. al., Lexicon Homericum I—II, Leipzig 1880—1885, I 742—745, 744—745 und 745, s. auch 382 zu ἐκεῖνος (*ille*).

²⁴ Es werden folgende Stellen angeführt (ohne Substantiv): ζ 158; I 312; ξ 156; ο 21; ω 321; und (mit Substantiv): E 636; N 232 (mit Hinweis auf ζ 201); θ 209; von diesen Stellen beziehen sich nur auf einen bestimmten einzelnen: N 232—233; ω 321—322; auf jemanden aus einer bestimmten Gruppe: E 635—637; ζ 158—159; allgemein auf jeden, der eine bestimmtes Verhalten zeigt: θ 209—211; ξ 156—157 (s. A. 12); ο 20—24; vgl. auch ζ 201—203; ergänzend werden Stellen angeführt, wo κεῖνος im Deutschen durch “dort” wiedergegeben wird. Zu ἐκεῖνος wird noch folgende Stelle mit einer allgemeinen Aussage angeführt: I 63—64.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß sich Hippias offenbar insfern mit Homer beschäftigte, als er Äußerungen von ihm und anderen Dichtern mit denen von Prosaikern zusammenstellte (s. o.). Doch ist anzunehmen, daß er wie alle Sophisten auch die homerischen Gedichte oder Teile von ihnen in der einen oder anderen Form erklärte, wie W. O. Friedel wahrscheinlich macht, der sich allerdings weitgehend auf Platon stützt.²⁵ Dieser läßt Sokrates gleich zu Beginn des Dialogs²⁶ die an Eudikos gerichtete Bitte, Hippias möge seine Meinung darlegen, ob Achill oder Odysseus besser sei, mit dem Hinweis begründen, daß „jener auch vieles andere und vielfältige sowohl über andere Dichter als auch über Homer dargelegt hat“.²⁷ Er wiederholt dann die Frage kurz darauf noch einmal an Hippias selbst gewandt: „Doch was sagst du uns nun über Achill und Odysseus? Welcher, sagst du, ist besser und in welcher Hinsicht?“ (364 B 3—5)²⁸ Und der Sophist antwortet: φημὶ γὰρ Ὄμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, πολυτροπώτατον δὲ Ὀδυσσέα.²⁹ Wie auch sonst oft gibt Sokrates vor, Hippias nicht zu verstehen und fragt nach, ob nicht Achill von Homer als der gewandteste geschildert werde (364 E 5—6). Hippias bestreitet dies und versichert, daß Achill von Homer als ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος („äußerst schlicht und wahrhaftig“) dargestellt werde, und er führt als Beweis die oben zitierten Verse aus den *Λιταί* an, mit denen Achill seine Antwort auf Odysseus beginnt (364 E 7—365 B 2), allerdings ohne Vers 311, mit dem Plural τρύζητε, durch den auch andere Griechen einbezogen werden.³⁰ Er fährt dann fort: „In diesen Versen läßt er die Wesensart der beiden Männer erkennbar werden, daß der eine, Achill, wahrhaftig und aufrichtig ist, Odysseus vielgewandt (verschlagen) und lügnerisch. Denn er läßt Achill

²⁵ Vgl. G. O. Friedel, *De philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Platonem studiis Homericis I*, *De Sophistis* Diss. phil. Halle 1873, 19—32, bes. 27—31 (vor allem zu Platons Darstellung); neben den A. 9 genannten Ausgaben s. auch L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* (Reste der voraristotelischen Rhetorik), SAWW 227, 3, Wien 1951, 102—106, bes. nr. 1 und 9.

²⁶ Vgl. dazu G. Smith (ed.), *Platonis Ion and Hippias Minor*, London 1895; 21—42 und 81—123; B. J. H. Ovink, *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor*, Amsterdam 1931, 145—167.

²⁷ Cf. ἐπειδή καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ παντοδαπά ἡμῖν ἐπιδέδεικται καὶ περὶ ποιητῶν τε ἄλλων καὶ περὶ Ὄμηρου. (363 C 1—3).

²⁸ Cf. ἀτὰρ τί δὴ λέγεις ἡμῖν περὶ τοῦ Ἀχιλλέως τε καὶ τοῦ Ὀδυσσέως; πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῆς εἶναι.

²⁹ „Ich behaupte nämlich, daß Homer von denen, die nach Troja gekommen sind, Achill als den tüchtigsten, Nestor als den klügsten und Odysseus als den gewandtesten Helden geschildert hat.“ (364 C 4—7).

³⁰ Cf. ... ως μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοις (s. o. A. 7).

diese (eben zitierten) Verse zu Odysseus sagen.”³¹ Hippias wählt also für Achill zwei Adjektive, von denen das eine bei Homer gar nicht vorkommt (*ἀπλοῦς*), das andere nie für Achill oder einen anderen Helden, sondern nur für eine zuverlässige Spinnerin;³² Odysseus dagegen charakterisiert der Sophist erst durch *πολύτροπος*, das auch Homer für Odysseus gebraucht, und zwar gleich im ersten Vers der *Odyssee*, wohl eher in positiver Bedeutung (“viel herumgekommen”), dann durch *ψευδῆς*, das Homer auch nicht kennt, der nur einmal Priamos *ψεύστης* verwenden läßt, als er seine neun untüchtigen Söhne schilt.³³ Ebenso bedeutsam wie die Wortwahl ist die Tatsache, daß Hippias auch die von Sokrates durch seine eingangs gestellte Frage nahegelegte Beschränkung auf zwei Helden übernimmt. Dadurch wird Sokrates ermöglicht, eine für ihn typische Beweisführung zu beginnen, zunächst ausgehend von zwei mit Hilfe neuer Formulierungen gegensätzlich charakterisierten Personen, erst als *ἀληθῆς* (“wahrhaftig”) und *ψευδῆς* (“Lügner”: 365 C 3—4). Er stellt dann, Homer beiseite schiebend (365 C 8—D 1) und zugleich den Plural wählend, die Frage, ob die Lügner unfähig seien, etwas zu tun, oder fähig (*ἀδύνατοί τι ποιεῖν* oder *δυνατοί τι ποιεῖν*: 365 D 6—7). Und nachdem Hippias eingeräumt hat, die Lügner seien zu vielem anderen fähig und dazu, Menschen zu betrügen (365 D 7—8), bringt Sokrates ihn dazu, noch mehrere weitere Schlußfolgerungen zu akzeptieren: Die “Fähigen” sind “gewandt” (*δυνατοί — πολύτροποι*: 365 E 1—2) und die “Gewandten” sind “verständig” (*πολύτροποι — φρόνιμοι*: 365 E 2—6) und die “Verständigen verstehen, was sie tun” (*ἐπίστανται*: 365 E 6—9) und deswegen sind sie kundig zu betrügen (365 E 10—366 A 1), bis Hippias bereit ist zuzustehen, daß “die Lügner fähig und verständig und verstehend und kundig im Hinblick auf das sein müssen, was sie lügen”.³⁴ Es ist hier nicht notwendig, Sokrates’ Argumentation weiter zu verfolgen; dann es ist hinreichend deutlich geworden,

³¹ Cf. ἐν τούτοις δηλοῖ τοῖς ἔπεσιν τὸν τρόπον ἐκατέρου τοῦ ἀνδρός, ως ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἴη ἀληθῆς τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὁδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδῆς ποιεῖ γάρ τὸν Ἀχηλλέα εἰς τὸν Ὁδυσσέα λέγοντα ταῦτα τὰ ἔπη (365 B 3—6); es sollte nicht übersehen werden, daß Homer nach Hippias’ Wiedergabe Achill diese Worte εἰς τὸν Ὁδυσσέα sagen läßt, nicht über ihn.

³² Der Dichter verwendet nur *ἀπλοῖς* für einen einfachen, nicht gefalteten Mantel und *ἀληθῆς* (abgesehen von der Spinnerin: M 432—435) nie auf Personen bezogen, sondern im Neutrum: *ἀληθέα* neben *ἀληθείη*.

³³ Eher “viel herumgekommen” als “verschlagen”; Homer legt es sonst nur einmal Kirke zu einer eher positiven, bewundernden Charakterisierung des Odysseus in den Mund: κ 330—332; zu antiken Kontroversen über die Bedeutung vom *πολύτροπος* s. A. 37; zu *ψεύστης* s. Ω 260—262.

³⁴ Cf. τοὺς ψευδεῖς φῆς εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἄπερ ψευδεῖς; dazu Hippias: φημὶ γάρ οὖν (366 A 2—4).

daß er nur Hippias dazu bringen will, dem Schluß zuzustimmen, ein und derselbe sei lügenhaft und wahrhaftig, so daß Odysseus, wenn er lügenhaft war, auch wahrhaftig wird, und wenn Achill wahrhaftig war, er auch lügenhaft wird, und daß die beiden nicht von einander verschieden waren und nicht einander entgegengesetzt, sondern ähnlich.³⁵

Das ist gewiß nicht das, was Homer hat sagen wollen, daß Odysseus und Achill gleichartig waren, und es ist auch nicht die Auffassung des platonischen Hippias, der sich jetzt gegen Sokrates' Vorgehen allgemein wehrt und mit Nachdruck diese Konsequenz ablehnt. Vielmehr bietet er an, den Gegenbeweis anzutreten, nämlich daß Homer Achill als besser schildert als Odysseus und als redlich, Odysseus dagegen als listig, vielfach lügend und schlechter als Achill (369 B 8—C 5). Es ist also Sokrates bzw. Platon, der den schroffen Gegensatz zwischen Achill und Odysseus für die Argumentation braucht, mit der er Hippias in die Enge treiben will.

Niemand wird bestreiten, daß Homer Achill und Odysseus als sehr ungleiche Charaktere darstellt, den einen als tapfer, in seiner Ehre gekränkt, aber stets offen und bereit, den ihm vorausgesagten frühen Tod zu akzeptieren, den anderen als kühn und schlau und vor allem fähig, immer neue Listen zu ersinnen, um sein Leben zu retten. Ferner ist zuzugeben, daß die Tragiker den von Homer ange deuteten Unterschied zwischen Achill und Odysseus deutlich herausstellen, etwa Sophokles im Philoktet oder Euripides im Telephos und in der Hekabe.³⁶ Es ist ferner möglich, daß Hippias das homerische πολύτροπος als "verschlagen" gedeutet hat. Denn nicht ohne Grund dürfte Antisthenes eine solche Erklärung ausdrücklich abgelehnt haben, der dem Wort eine moralische Komponente abspricht,³⁷

³⁵ Cf. εἰ ψευδῆς ὁ Ὄδυσσεὺς ἦν, καὶ ἀληθῆς γίγνεται, καὶ εἰ ἀληθῆς ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ ψευδῆς, καὶ οὐ διάφοροι ἀλλήλων οἱ ἄνδρες οὐδὲ ἐναντίοι, ἀλλ᾽ ὅμοιοι (369 B 4—7).

³⁶ Vgl. nur W. B. Stanford, The Ulysses Theme, 1954; 21968 (s. A. 6) und K. C. King, Achilles (s. A. 6).

³⁷ Vgl. zu der bei Porphyrios erhaltenen Nachricht: H. Schrader (ed.), Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias, Leipzig 1890, 1—3 und 175—179 und Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias, Leipzig 1880 386—389; F. Decleva Caizzi (ed.), Antisthenis Fragmenta, Mailand 1966, 43 (frg. 51); 105—107; weitere Zeugnisse zu Antisthenes' Homerstudien: 44—46; G. Giannantoni (ed.), Socratis et Socraticorum Reliquiae I—IV, Neapel 1990, II 209—211 (frg. 187, dazu IV 344—346); Dazu W. B. Stanford, The Ulysses Theme 1954; 21968, 98—100; H. D. Rankin, Antisthenes Sokratikos, Amsterdam 1986, 175—178, bes. 176 zu πολύτροπος: "Antisthenes argues that the word *polytropos* is not a description of moral quality, but of varied modes of behaviour and manner (*tropoi*)", s. auch 66: "The word describes Odysseus' clever and philosophical cast of personality and is entirely appropriate to him;

während sie für Platon als ein willkommener Ausgangspunkt für seine Argumentation (bzw. für seine Polemik gegen Hippias) gedient haben mag. Jedenfalls ist es nicht gerechtfertigt, die späteren Interpretationen der Odysseusgestalt als Basis für das Verständnis der Passage in den *Λιταί* zu nutzen. Mag auch der Dichter Odysseus als besonders klug und listenreich schildern, Platon zeichnet Sokrates in vielen Argumentationen als nicht weniger klug und listenreich. Seine Darlegungen sind jedenfalls nicht geeignet, als Hilfsmittel für die Interpretation der Epen Homers zu dienen.



it conveys neither approbation nor blame"; allgemein zu Antisthenes: Die Philosophie der Antike 2/1, H. Flashar et al. (edd.), Sophistik (s. A. 9), 268—280 und 355—359 (K. Döring).

Victor Castellani

GODS IN TITLE AND ACTION: THE *HOMERIC HYMNS*

The so-called “Homeric” *Hymns* to gods and goddesses whom we know also from the *Iliad* and *Odyssey* offer supplementary information about their characteristics and activities. What they tell us through narration, by associating one deity with another, or even in an epithet or formulaic description often extends beyond what the two great epics explicitly state about the Olympians. Although the *Hymns* are diverse in date and in relative proximity to the religious-mythic milieu of the *Iliad*- and *Odyssey*-poets, nevertheless because of their special focus many of them provide detail that enables us better to appreciate the gods in action.¹

If we understand all the many ways by which those several gods can operate, as the poets indicated them and their audience recognized them by their effects upon natural and human events, we may find that they are at work at point in the two epics where we did not see divine presence at all before. On many an occasion knowing *how* they work in the broad “Homeric”-Archaic tradition that extends from the *Iliad* and the earliest *Hymns* down to the one to Hermes permits us to realize *that* they are indeed at work. This information, even where it must remain tentative, is especially helpful in confirming suspected, though often overlooked divine activity in the *Odyssey*.

Jenny Clay’s major analysis of the *Politics of Olympus* comprehensively addresses the *whys* of divine behavior as explained by the Olympians’ dynamic interrelationships. Here I offer addenda on the *hows*, and with mortal humans also in view. I isolate epithetic

titles and corollary functions ascribed to several major deities and to a few minor ones with portfolios in Zeus' heavenly government as well, paying special attention to the less familiar shorter *Hymns*, in search of information that is not otherwise found, or at least is not explicit, in the two epics. Some of the action-attributes we shall detect in *Hymns* are there assigned to other than the *expected* divine proponents of this or that power or skill, or else something we observe there is not otherwise documented as such-and-such a god's province until long after the fixing of the epic texts, if at all. When taken duly into account, these bits and pieces of information help to explain events and narrative details in both the early epics and subsequent literature.

DIONYSUS (*Hymns* 1, 7, and 26; also 19-to Pan)

We know the god of wine, ecstasy, and drama well from high classical literature and local, especially Attic cult. He seems relatively unimportant, however, in the two surviving heroic epics, his mention in Mycenean Linear B texts notwithstanding; and he evidently neither showed himself nor intervened anywhere else in the Cycle.² Euripides' 5th-century satyr play *Cyclops* identifies him as father of *Apollo*'s Ciconian priest Maron, who purveyed the potent wine that Odysseus uses to immobilize the thirsty man-eater Polyphemus.³ Later literature connects Dionysus also with another priest of *Apollo*, Anius of Delos, a son of Apollo as well, but also (on his mother's side) great-grandson of Dionysus.⁴ What we find here, I propose, is one trace among many of the early-historic Aegean Greeks' confusion about a northern god, identified with the Balkan hill country where ancient varieties of grapes still flourish, in whom they sometimes recognized Apollo, other times Dionysus.⁵ This paradox is most conspicuous in the confused mythology of the most famous hero from the Thracian hinterland, Orpheus. Among some Ionians "Apollo" seems to have taken over wine — for possible example, in the *Odyssey*; we return to this thought below.

The famous hexameter *Hymn* to the conventional Wine-god Dionysus is No. 7, which Ovid used as model for at *Met.* 3.605—691. Its fifty nine verses demonstrate his associations with grape-vine and ivy, with aromatic wine itself, and with the animals bear, lion, and dolphin. The story it tells incorporates the topic of persecution by mortals that is peculiar to Semele's son (but known to epic: *Il.* 6.130—137) and a variant of the broader theme of theo-

xeny that also appears in *Hymn* 2 to Demeter (and is discussed twice in the *Odyssey*, 7.199—206 and 17.483—487).⁶

As already noted, the famous *Hymn* No. 7 mentions ivy. Alongside a grapevine that bears bunches of grapes, ivy shoots, both blooming and bearing the species' pretty fruits, miraculously entwine the mast of the Etruscan pirate ship that has captured the young god (38—40). *Hymn* No. 26, on the other hand, thematizes his association with that plant. Its very first word, κισσοκόμην (1), indicates that his hair is inseparable from the ivy that crowns his head in many hundreds of vase-paintings.⁷ The κισσούβια from which the Cyclops drinks potent wine to his undoing and in which Odysseus receives hospitable drink from his loyal swineherd Eumeus (14.78) are therefore doubly associated with the Wine-god, both in the beverage they contain and in the “ivy” evidently involved in the name of these rustic vessels, whether ivy leaves crown them or (likelier) their material is the woody trunk or root of an ancient ivy plant.

Ivy is Dionysian. On the other hand, besides sharing zoological connections (the dolphin-fish in Hymns 3.399—439 and 7.51—53), the Wine-god and Apollo are botanically associated. *Hymn* 26 to Dionysus tells us that upon growing up he ranged through wooded glens garlanded with ivy, expected, and unexpected laurel (7—8).⁸

One further piece of information in the lesser Dionysian *Hymns* does not add anything to our understanding. The fragmentary *Hymn* 1 to Dionysus gives the god an obscure and still unexplained epithet: εἰραφιώτης.

DEMETER (*Hymns* 2, long, and 13, very short; compare 14, to “Mother of the Gods” and 30 to “Earth Mother of All”)

The grand, lengthy Eleusinian *Hymn* No. 2 indicates unexpected parallelisms in epithets that the Mother of Persephone and of grain-crops shares with other entities. In line 4 she is called both χρυσάρος, “golden-sword”, a title we associate much more readily with Apollo and his sister Artemis, and ἀγλαόκαρπος, “showy-fruited”, an epithet found also in *Odyssey* (7.115 and 11.589, there describing μηλέαι, “apple-trees”). Later in the *Hymn* the same term is applied to those *olive* trees that we are somewhat surprised to learn did not hear Persephone’s cries for help as Uncle Hades abducted her (line 23).⁹ N. J. Richardson in detailed notes on ll. 22—3 and 23 allows that these may be tree-nymphs, Ἐλαῖαι, but understands them, whether personified or not, the same way he does the

subsequent birds, none of which as ἄγγελος told anything to questing Demeter (ll. 44—45). He believes these plants and animals to be representatives of “nature”, a third realm besides those of “gods” and “men” mentioned just before them.¹⁰ We, however, we may find the association of goddess, olive-trees, and messenger bird suggestive of something else, or rather someone else: *Athena*. Moreover, Demeter’s daughter Persephone is proprietor of another species of tree, the οἴγειρος (“black poplar”), which makes up her barren grove at *Od.* 9.509—510, with Athena. Athena has a grove of them on Scheria (6.291—292), like her they are associated with fresh-water springs (9.141 and 17.204—211), and the flickering movement of weavers’ shuttles under that goddess’ guidance is compared to “her” fluttering poplar leaves (7.105—111).¹¹

The *Odyssey*-poet, doubtless like some local or regional tradition behind him, and like the Athenians whom we know from later times, makes Athena insistently the “owner”, as it were, of everything olive, against alternative belief systems such as what *Hymn No. 2* suggests, and connects her repeatedly with sign-giving birds (1.320, 3.372, and 22.239—240). Only once in the *Iliad*, together with hawkish Apollo, does she take an avian form — and there directly from their divine form, invisibly to mortals and therefore neither signs nor messengers (7.58—61).¹² This shows the cultural specificity of the *Odyssey*.¹³ That epic, like Athenian vase painting of the following century or two, and even more than the *Iliad*, amplifies the role of “Her of Athens” from a time before the eventual conciliation and coordination of Eleusinian and Athenian cults was established, giving all three deities, “the two goddesses” and “the goddess”, complementary places in the post-synoecism Attic pantheon and state worship.

Two other *Hymns*, though not addressed to Demeter under that name, are related to her universal as distinct from her local functions. Brief No. 14 in its central three verses associates the Mother of Gods with noisy, recognizably Dionysian rites (l. 3: the ιαχή of drums and castanets), with dangerous animals (l. 4: the κλαγγή of wolves and lions), and with resounding mountains (l. 5). This appears to be a particular development of the same original fertility goddess who was elsewhere identifies with goddesses as diverse in the end as Artemi and Aphrodite. One variant was Semele, a divine female demoted to mortal princess in the mainstream myth of Dionysus: she and Demeter are parallel, both alike being *mothers of dying divinities*, different though they are in experience/non-experience of death themselves.¹⁴ There is a deep structural correspondence here to the story of Odysseus and his late mother Anticleia.

The hero visits the dead during his adventures and otherwise undergoes presumed death, so far as his loved ones on Ithaca are concerned, and a symbolic one as well. That the *Odyssey*-poet was mindful of Persephone's "death" an exchange where both Odysseus and Anticleia mention Persephone (11.213—214 and 217), the mother instructs and sends her son back to life and wife.

Slightly longer *Hymn* No. 30 attributes to Earth-Mother of All universal power of life and death, of nourishment on land and sea, to grant prosperity (or its opposite) and fertility of crops cattle and human progeny, to household and polis. Therefore, festivity and dances express the joy of mortals whom Earth favors and honor her (13—16). Her favor, in fact, describes the blessings Odysseus receives in two respects, his own survival and return, but also the bounty of his herds and orchards during his long absence from his island kingdom. Joyful dances of the *Odyssey*, however, at 8.250—384 and 23.133—152 and 297—298 accompanied by the "bards" ($\delta\alpha\iota\deltao\iota$) Demodocus and Phemius, respectively, are rather inspired by Apollo and the Muses, whom we consider below. All happens under the general supervision of Athena, of course, who has arranged Odysseus' cordial reception on rich and fertile Scheria, where she appears to be the only goddess actually worshiped, and his victorious homecoming and happy reunions on Ithaca, where she is often at work.

APOLLO (*Hymns* 3 and 21; also 25 to the Muses and Apollo,
9 and 27 to his sister Artemis, 16 to his son Asclepius,
and 24 to Hestia)

The compendious narration of No. 3 takes the god from his birth on Delos to his conquest of Delphi and his oracular cult's establishment there, his proud mother Leto's son, his father Zeus' ally, and counselor to mortal men. This long text, whose unity, duality, or multiplicity does not concern us here, introduces him as divine archer, lyre-playing musician, and prophet. In all three of these capacities he is an important collaborator of Odysseus in the *Odyssey*, where he himself wields a deadly bow (what he does nowhere in the *Iliad*), tells the stories of the Trojan War and his subsequent adventures like an accomplished bard (no trace of this, either, in the other epic), and even plays the prophet: solemn prognosticator (14.151—164 and 19.303—307), warner of divine retribution (18.130—150), and dream interpreter (19.555—558).¹⁵ Moreover, Apollo's trip on a hijacked Cretan ship, which passes near

Odysseus' western archipelago before entering the Gulf of Corinth—Ithaca itself, “and Dulichium, Same, and wooded Zacynthos” (l. 429 = *Od.* 9.24!) — resonates with another voyage of no return so far as the crew is concerned, Odysseus' homeward one on the Phaeacian ship in *Odyssey* 13.

A number of the shorter *Hymns* remark collaborations in one “art” or other between. No. 25, to Muses and Apollo, celebrates the collaboration in music between Apollo and the Muses; No. 27, the second of the two hymns to Artemis in the collection, proclaims musical ensemble between *both* of Leto's children and the Muses. In both instances the Muses, though not given a specific number, are plural. Their joining with the Χάριτες in No. 27 suggests that they, too, are a trio. In the epics, however, Muse is normally singular.¹⁶ The singular Muse is the divine spirit whom the *Odyssey*-poet invokes at the outset, and the one who Odysseus guesses taught Phaeacian singer Demodocus — unless was it Apollo? (*Od.* 8.488).

According to little *Hymn* No. 21 to Apollo, the swan, as in Plato's Apollonian dialogue *Phaedo* (84e—85b), is Phoebus' particular bird, and it may therefore be so at two points in *Iliad* where this and other avian species are associated with Asian peoples (2.459—465 and 15.690—694). Swans are not only Apollonian, however, since heroes named Cycnus are associated with Helius (a friend of the Sun's son Phaëthon) and with Ares (whose son so named collides with Heracles in a combat frequent in Black-figure vase-paintings); and this handsome bird is also associated with Aphrodite, as her conveyance, and with Leda, as her lover the disguised Zeus. Because no swan is mentioned in *Odyssey*, this multiplicity does not affect my larger project of reading the gods' work there.

More pertinent is the aforementioned Apollo-Dionysus blending in *Hymn* No. 26, where Dionysus frisks amid *laurel* (δάφνη) in addition to his more familiar ivy. In *Hymn* 4 to Hermes, the industrious infant god makes a fire-stick “taking a glorious branch of laurel” (δάφνης ὄγλαὸν ὥζον ἐλών, 109) and stripping it. We might understand this as adding insult to injury, since the thief will use the fire he thus ignites to complete the sacrifice of a pair of stolen cows that belonged to his brother, the God of Laurel. We return to Hermes below.

The one and only occurrence of laurel in Homeric epic, already remarked above, is in the description of the entrance to Polyphe-mus' cave. Wine from Apollo's priest Maron, also already noted, plays an important role in the episode. In the *Odyssey*, which mentions Dionysus only twice — neither time with reference to wine (11.325, 24.74) — Apollo seems to be “in charge of” wine, which

his brother Hermes' heralds then routinely mix and serve. Although a prehistoric Caucasian-South Balkan god may be named “Apollo” only by an *interpretatio Hellanica*, it is not only through his vine-yardist-priest Maron that Apollo has vinous association in the *Odyssey*. The θυοσκόος, “priest-seer” Leodes, “son of Oenops/Wine-face” according to *Od.* 21.144 will be sentenced to death, justly, and executed with another weapon of Apollo, a sword, at the end of the Battle of Book 22 (318—329), for the son of Zeus and Leto is both silver bow *and golden sword*, χρυσάορ(ος) (*Hymns* No. 3, l. 123, and 27, l. 3; and so he calls himself at *Il.* 15.256).

We are not quite finished with Phoebus. *Hymn* No. 9, the first and shorter of two to Artemis (the longer is the musical No. 27 already mentioned assigns to Leto’s daughter a familiar share in her twin brother’s use of a lethal bow and arrows. We also know about her archery from epic; the *Iliad*-poet reports how as “streamer of arrows” she killed Andromache’s mother (‘Αρτεμις ιοχέαίρα, 6.428). This was an act not of punishment but of mercy; wearing the same epithet, however, she executed the evil Phoenician slave woman who kidnapped the royal boy Eumaeus according to the *Odyssey* (15.478). The same little hymn of nine lines also describes her as a *charioteer*, which facilitates her later syncretistic identification with Moon-goddess (whose lustrous team and vehicle *Hymn* No. 32 describes). She drives to a rendezvous with her Silverbow twin. However, that glorious brother is no charioteer himself! For example, he is finally no help to Eumelus, the son of his dear friend Admetus (Apollo’s friendship with whom we know best from Euripides’ play *Alcestis*). During Eumelus’ chariot race against Diomedes in *Iliad* 23 Phoebus Apollo attempts to influence the outcome by knocking the Argive hero’s whip μάστιξ, “whip”, away. Athena counteracts this. She restores the implement to her darling and wrecks his competitor’s chariot, causing him disfiguring facial injuries (383—397).

In the Theban cycle prophet Amphiaraus’ chariot is swallowed into the ground, horses and all; and in Sophocles Electra another protégé of the god, Orestes, employs a fatal chariot accident in a plausible lie. Could this be why Apollo’s darling Hector has so much trouble in his bouts of chariot-fighting, losing a series of drivers? Artemis’ friend, tragic Hippolytus, on the other hand, is an accomplished charioteer until horse-god Poseidon reluctantly interferes.¹⁷

HERMES (*Hymns* 4, 18, and 29; also 19 to his son Pan
and 29 to Hestia)

The long, lacunose, and stylistically unusual *Hymn* No. 4 to Hermes probably dates to the late 6th or even early 5th-century. Nevertheless it provides much information about the Thief-god, worker by night, etc. that assists us in interpreting the *Odyssey*. The god's ingenuity in making things recalls Eumaeus' rustic skill — fashioning leather shoes, for example (14.23—24): facility in handling cowhide is a Hermetic craft (*Hymn* 4.49 and 124). Hermes' connection with willow plants and their pliant branches, suitable for plaiting or tying, is also important to bear in mind when reading *Odyssey*, where willow trees are named (*ιτέαι*, paired with Persephone's black poplars at 10.510) and when Odysseus uses osiers (*λύγοι*) to effect the escape of his surviving comrades from the Cyclops' cave (9.427) and to haul the body of a giant stag he slew on Circe's isle (10.166—169). The central action of cattle-theft parallels the key element of the Cyclops episode of Book 9, where the hero's escape with six of his sailors is, besides escape, theft of the monster-shepherd's finest rams.¹⁸

Although the rest of *Hymn* No. 18 tells us nothing we didn't know already from the long No. 4, in the final hexameter of the shorter poem Hermes is *χαριδώτης*. This does is not mere redundancy with the familiar epic δώτηρ [or -ωρ] ἐάων, “grantor of good things”, frequently attached to the youthful god, but rather refers to gratification that his gifts bestow. He is thus source of emotional, not just practical benefit, which allies his work with that esthetic “joy” which ὄγλας ἔργα of Athena's or Hephaestus' crafts excite in their viewers. That Maia's son is a connoisseur of pleasing *sights* we know from that extended moment in the *Odyssey* (Book 5, 63—76) when he stops and stares at the beautiful scene on Calypso's isle, a place so marvelous to see that the visitor from Olympus stops to admire it; while he himself is “most pleasing” to see when he appears as a young mortal man to old Priam and the royal herald at *Il.* 24.347—348 and (immediately recognizable to Odysseus) at *Od.* 10.277—279. We may, in fact, suspect that part of Athena's amusement on Ithaca in *Odyssey* 13 as she teases Odysseus is her borrowing of her brother's disguise when she presents herself in the likeness of a “young man, overseer of flocks, quite elegant, such as sons of noble lords are” and *Odysseus is delighted to see [her]* (222—226).

When Hermes uses the aforementioned laurel fire-stick as fire-maker thus may also be appropriating some of Hephaestus' fire (βίη κλυτοῦ Ἡφαίστου, l. 115).

Because of a memorable simile in the *Odyssey* (5.483—490), where the sea-battered hero is compared to an ember stowed in open country, and the disguised hero’s offer to tend the fire-lights in his own hall (18.317 and 343—344), we must find interesting suggestion that Hermes is fire-*preserver* that we find in the second of two hymns to Hestia, No. 29, where the roving mischief-maker is unexpectedly coupled in prayer with the staid, stay-at-home Hearth-goddess as giver of blessing to homes (ll. 7—13).

APHRODITE (*Hymns* 5, 6, and 10)

The splendid long *Hymn* No. 5 dramatizes in its central action an immortal-mortal relationship, between the goddess of love and sex and the young hunter Anchises. This parallels the relationships between Odysseus and Circe and Odysseus and Calypso. The Ithacan, however, wins the willing love of two goddesses, and *he* breaks off his extended affairs with them, whereas Aphrodite is constrained, by Zeus, to desire the Dardanian prince, whom she infatuates, then leaves after a single bout of love-making.

Hymn No. 6 to Aphrodite attaches to the sex-goddess a series of hapax epithets: χρυσοστέφανος, ἐλικοβλέφαρος, and γλυκυμείλιχος. Of these the middle one is the most interesting. The first, “golden-crown”, fits the conventional goldenness of the goddess’ person as well as that of her and her attendant Seasons’ fashion accessories in the poem’s description of the group (ll. 7—13); while her third epithet simply combines two ideas of pleasurable sensation, roughly “sweet” (*γλυκυ-*) plus “soothing” (*μειλιχ-*). The ἐλικοβλέφαρος, “turned-eyebrow”, compound, however, refers to the physiognomic phenomenon of the goddess’ seductive look, rather than reaction in a viewer. Of course she does have an effect, even in mortal disguise — upon awestruck Anchises, for example, in *Hymn* No. 5 (ll. 84—91). This compound adds detail to elaborate our view of her, adding to her lower-facial expression, her notorious coy *smiles*. Eye contact, we might note out, is more important as a *bilateral* interpersonal event than a smile, in fact, since a gorgeous person can smile *for* everyone yet *at* no one, whereas a batted eye meeting a lover’s gaze is already inchoate intercourse, as many a poet has known. The *Iliad*-poet remarked lovers’ sweet *talk*; but this epithet notes erotic glance and gaze.

The even briefer *Hymn* No. 10, “To Aphrodite” likewise situates the seat and/or source of “desire” in the *upper* face: ἐφ’ ιμερτῷ ... προσώπῳ.

All of this lets us better read details elsewhere. In a memorable sequence of *Iliad* 3, Helen sees through Aphrodite's disguise as an old wool-working woman (3.386—388), which in itself may mock Athena (whose name her darling Paris later will take in vain, 439). First Helen feels something in her θυμός, then notices, in order, the goddess' "very beautiful neck, and desirable breasts, and glistening eyes" (ὅμματα μαρμάροντα, 397). In the major *Hymn* Aphrodite also disguised herself, in that case as a bejeweled Phrygian princess, so that Anchises might not be stunned if he perceived her in (his) *eyes* μή μιν ταρβήσειν ἐν όφθαλμοῖσι νοήσας, 83); and later, just before they go to bed together, she turns aside and casts her beautiful *eyes* down (μεταστρεφθεῖσα κατ' ὅμματα καλὰ βαλοῦσα, 156).

Returning to No. 6 we recall its mention of the seductive *dance* (χορὸς ιμεροείς) of the goddess and her companion Charites (ll. 13—14). We may consequently note a likely irony in the scandalous myth of her adultery and its exposure in *Odyssey* 8. The bard Demodocus' account accompanies a kind of ballet (as we infer if we connect the dancing of 258—265 with the reported song and the duet dance with a ball that follows at 370—379). The principal narrative song-and-dance concludes with a scene reprising Aphrodite and those companion "Graces". After the divine adulteress' speedy retreat to the friendly confines of Paphos her charming sisters clean her up and give her fresh clothing, doing the best they can to efface her sensational embarrassment (362—366).

Dances in fact are quite common in the *Hymns*. We find them not only where we would expect them, in ones to musical Apollo (No. 3, at l. 149 and probably 158—164) and his equally talented twin Artemis (No. 27, at ll. 16—20), and to Dionysus (No. 26, ll. 9—10), but also where noisy rites honor the mother gods (Nos. 14, ll. 3—5, and 30, ll. 13—16). Pan, too, leads dances of high country nymphs (No. 19, ll. 19—31).

ATHENA (*Hymns* 11 and 28; also 20 to Hephaestus)

In *Hymn* No. 11, the first of the two to her, Pallas Athena matter-of-factly shares jurisdiction over warfare with Ares, whom in the *Iliad* she treats with relentless spite, unforgettably so in Books 5 (755—853, and 21 391—415). Additionally, however, *she* protects (a gnomic aorist) an armed people going out (to battle) *and coming home* (έρρυσατο λαὸν ιόντά τε γισόμενόν τε, 4). Homecoming is thus part of *her* province, not of her violent brother's, who is in fact

allied with Odysseus' enemies at Troy, on his way home, and (in the Suitors) at his besieged home. Nevertheless, with the help of Athena, unaware of it though he often is, he gets through it all safe. No. 28, the second, longer *Hymn* to Athena attributes to her, when she rushes down from Zeus' presence on Olympus, the power to stir the *sea* up with her mighty spear but also, suddenly, to restrain it (713). The first action, causing heavy seas, certainly is consistent with her attack upon sacrilegious Little Ajax, as reported to Menelaus by Proteus in *Odyssey* 4 (499—511), where Poseidon finished off the blasphemous villain; in this case uncle and niece collaborate, as in the prologue of Euripides' *Trojan Women*. Athena's other, opposite function fits the calming of the sea in *Odyssey* 5 when Odysseus floats and swims to Scheria (382—387). An anonymous River-god, to whom the sea-weary hero prays not only stems his own seaward current but also lulls the outward sea (444—453). We may suspect that Athena, who is explicitly active immediately both before *and* after this act of divine mercy (5.427 and 437, then 491—493), has influenced the indigenous river.¹⁹ She also may have prompted the deified mortal princess Ino, now sea-goddess Leucothea, to pity help the hero earlier (333—353). She lends him a piece of woven work, Athena's work, namely a miraculous veil (*κρήδεμνον*) that Odysseus later uses as a kind of life-saver when the wreckage of his raft no longer serves so well (373—375) and then returns to her on a timely wave of the sea (458—462) — controlled now by Athena. At very least the two goddesses are cooperating against Poseidon.

A repeated simile in the *Odyssey* pairs Athena and Hephaestus as co-inspirers of *χαρίεντα ... ἔργα*, objects that they make pleasing by gilding silver (6.232—234 = 23.159—161). They therefore share not only high technique and artistry that give pleasure (like the found-gifts of Hermes I discussed earlier), but also the mental characteristic *μῆτις*; for in *Hymn* No. 20, where Hephaestus is likewise closely associated with Athena, he bears the hapax epithet *κλυτόμητις* (1) as well as his epic one *κλυτοτέχνης* (5). In this poem of a mere eight hexameters we find the unique assertion that, before Hephaestus taught them, men lived in caves, like beasts — and like Cyclopes; but thereafter they dwell satisfactorily in their own homes (*εύκτλοι ... ἐνὶ || σφετέροισι δόμοισιν*, 7).

Readers of Aeschylus are familiar with a different history of human technical advancement, where Hephaestus' element fire is equally important, but where Prometheus is the culture hero.²⁰ *Hymn* No. 20, however, may reflect an early and prevailing Athenian tradition that stresses Hephaestus' importance, evident in local myth,

in cult, and in iconography. The Fire-god's central role in this alternative account parallels his anonymous involvement in the *Odyssey*'s Polyphemus episode, where fire, which the Cyclops seemingly used only to light his cave, becomes technological. Odysseus fire-hardens an already hard piece of Athena's olive wood in order to make it into a cunning though brutal surgical instrument to blind the Cyclops, then later reheats the point to a glow, so as to cauterize the emptied eye-socket! (Odysseus needs to keep the monster alive, of course, so that he may remove the huge stone blocking the remaining Ithacans' egress.) To make us think of Hephaestus, with whom Odysseus identifies himself, one of the hero's own multi-verse similes, very rare elsewhere in the Apologue of Books 9—12, describes the sizzling sound of the gruesome blinding to one from that god's special craft, metallurgy, when a bronze-smith tempers a newly forged iron axe-head or adze by dipping it into cold water (*Od.* 9.391—393). Odysseus will indeed by means of that fiery stake escape hopeless existence in that dreadful cave for a happier life in his own home, though it will take him many years to get there.

POSEIDON (*Hymn* 22)

Before we conclude, I should add something more about the sea and about Sea-god-in-chief Poseidon, addressed in *Hymn* No. 22. There we are told other gods allow him the honor “to be tamer of horses and *savior of ships*” (ἴππων τε δμητῆρ’ ἔμεναι σωτῆρά τε νηῶν, 5). Though both phrases here may look like standard epithets, they are in fact each unique for early hexameter, pointing informatively to powers of the Black-haired Earth-shaker that heroic narration shows us in his action *or motivated inaction*, yet without explicitly assigning to Poseidon these functions *within the epics*. Indeed, the god is anything but ship-saver either in the *Odyssey* or in the alternative tradition about his sympathies in the Trojan War that the divine prologue to Euripides' *Trojan Women* reflects, according to which Poseidon never favored the Greeks in the war. On the other hand, Poseidon's friendly involvement with certain horses and horsemen are manifold (for example, with his grandson Nestor), but so are unfriendly relations with the conspicuous *non*-horsemen Odysseus and *his* son.²¹

CONCLUSION

This last *Hymn* is representative. From the seven lines of this little “Homeric” poem we gain background to complications and sometimes incongruities in the extant “Homeric” epics, as we have done also from others of the *Hymns* collection. The *Hymns* indicate areas of interest and styles of intervention for various gods as they were revered or feared over several early-historic generations, from the time the earliest *Hymns* were composed and transcribed down to ca. 500 BCE. Even if, like some of the others, the last one I discussed, to Poseidon, postdates creation of the extant *Odyssey*, it and they demonstrate belief about supernatural forces and personalities that contemporary and near-contemporary ancient Greeks shared with the *Odyssey*-poet, whose polytheological narrative I am undertaking to comprehend with the aid of these *Hymns* and of iconographic evidence from visual arts of the same centuries.

¹ On dating see R. Janko, Homer, *Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Diction* (Cambridge University Press 1982) and more recently Ken Dowden, “The Epic Tradition in Greece”, pp. 193–195, in R. L. Fowler, ed., *Cambridge Companion to Homer* (Cambridge University Press 2004).

This paper is an amplified version of my conference paper entitled “The Offices of Olympus” presented April 2008 at the annual meeting of the Classical Association of the Middle West and South in Tucson, Arizona, U.S.A.

² In *Iliad* he is mentioned in Diomedes’ account of his persecutor Lycurgus at 6.130–140, in *Odyssey* as involved in the execution of Ariadne at 11.324–325. The Hephaestian urn that eventually contained Achilles’ and Patroclus’ ashes was a gift of Dionysus to Thetis (*Od.* 24.74–7r), as a thank-you for her protection when he fled underwater from Lycurgus (*Il.* 6.136–137)?

³ Later literature connects him with another priest of *Apollo*, Anius of Delos, son, too, of Apollo but also (on his mother’s side) great-grandson of Dionysus. Anius s begot three daughters Oino, Elais, and Spermo, who were drafted by Agamemnon and miraculously provisioned the Achaean expeditionary force at Troy with the “Mediterranean triad” of staple foods. Here, as in the *Odyssey* reference, Apollo seems to be the primary source of wine — and olive oil and grain! In the *Iliad*, the viniferous island of Lemnos. Confusing and often contradictory traditions about Orpheus in relation to “Apollo” and “Dionysus” suggest that in Thrace and on some Aegean islands a god who had some characteristics of each lies in the pre-literary background. (Apollo—Dionysus—Zeus relations are, of course, a huge topic, hardly to be covered here.)

⁴ He was Apollo’s son by a daughter of Staphylus, “Grapes”, a mortal son of the Wine-god, who perhaps bearing the same conceptual relationship to Dionysus as Persephone does to Demeter. Anius in turn sired three daughters, Oino, Elais, and Spermo who were drafted by Agamemnon and miraculously provisioned the Achaean expeditionary force at Troy with the “Mediterranean triad” of staple foods, respectively wine, olive and its oil, and grain.

⁵ Dim memory of viticultural prehistory might well trace the cultivated grapevine to Thrace, whence it spread from a homeland east of the Black Sea by way

of the central Balkans or across northern Anatolia. See Patrick E. McGovern, *Ancient Wine. The Search for the Origins of Viticulture* (Princeton and Oxford 2007).

⁶ Nestor's generous reception of Telemachus and "Mentor" in Book 3(34—370)113—318) is a concrete instance — as is the young prince's welcome of "Mentes" in Book 1!

⁷ These include the well-known kylix by Exekias in Munich (M2044; Beazley Archive 310403) that depicts the god alone on a ship — the pirate ship?

⁸ Laurels appear in "Homeric" epic only at *Od.* 9.183, hanging over the entrance to Polyphemus' cave, in a land that abounds in untilled grain fields and wild grapevines (9.110—111 and 357—358). The rain of Zeus makes them flourish (111 and 358). For oracular laurel stands below Parnassus see *Hymn* 3, ll. 395—396.

⁹ Here ἐλαῖαι is a *lectio difficilis*, to which a "correction" ἐτοῖραι has occasionally been preferred (e.g., in Ebeling's 1885 *Lexicon Homericum*, there understood to refer to nymphs). However, the later parallel statement, also rather unexpected, that not one of the *birds* gave Demeter any news of her daughter (line 45; see the formulaic lines that precede, 22 and 44) suggests that *trees* rather than anthropomorphic nymphs are likelier for line 23.

¹⁰ *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974), pp. 154—155. He compares the non-barking *dogs* in *Hymn* No. 4 to Hermes, ll. 143—145, where gods and mortals are likewise mentioned. Dogs, however, are regularly associated with that god, whereas olive "belongs" to Athena and the significant bird to Zeus, Apollo, and (in the *Odyssey*) Athena.

¹¹ Furthermore, Odysseus uses some poplar timber for the substantial raft he makes to sail from Calypso's island (5.238—240), using Athena's shipwright skill and an axe with a handle of her olive-wood.

¹² In the Doloneia Athena takes the form of a heron (ἐρωδιός), "heron", a species named only here in epic (*Il.* 10.174—276), which Odysseus and Diomedes do not see in the dark of night, only hear its cry as a sign of her presence and support. This, like the rest of this incongruous book, seems more Odyssean than Iliadic.

¹³ On the distinctively Athenian features and overall character of the *Odyssey*, see Erwin Cook, *The Odyssey in Athens. Myths of Cultural Origins* (Cornell University Press 1995).

¹⁴ Other Olympian goddesses in this broad category, though mourners, are not prototypical mournful *mothers*. Aphrodite is not the mother of Adonis, nor Artemis of Hippolytus. Both do have similar wild animal associations, Artemis generally, Aphrodite in *Hymn* No. 5 (l. 70—71: wolves and lions, bears and panthers). Semele's son Dionysus, as we see in *Hymn* No. 7, has power to manifest bear and lion.

¹⁵ Dreams and sleep may be thought to be more Hermes' than Apollo's province. In fact, in *Odyssey*, Athena sends sleep (1.363—364, 5.492—494, 16.450—451, 19.603—604 20.55) and dreams (4.795—839 and probably the one Penelope recounts in Book 19) — a typical instance of how several Olympians' energies converge in the cause of Odysseus and Penelope.

¹⁶ The exceptions are in the exordium to the *Iliad's Catalogue of Ships* (*Il.* 2.484—493), which seems to belong to the same Boeotian tradition as the *Theogony* of Hesiod, claiming a bevy of non-deceptive patronesses where multiple Muses seem to guarantee not variety in art but consensus and truth.

¹⁷ We can only guess how horses and chariots figured in the episodes of the *Aethiopis* introducing, magnifying, and eliminating Penthesileia. When Achilles finally catches and kills her she seems, from Exekias' and other painters' representations, to have been unhorsed.

¹⁸ The painter of a Black-figure wine jug in Sweden (at the Millesgården Museum; Beazley Archive No. 230562) understood this, *and* the involvement of Hermes, the Ithacan hero's maternal great-grandfather, in such an enterprise. He depicted that god leading Odysseus' way to safety, left-to-right under a big ram, even though the text of *Odyssey* 9 nowhere *mentions* Hermes.

¹⁹ She also may have prompted the deified mortal princess Ino, now sea-goddess Leucothea, to pity help the hero earlier (333—353). She lends him a piece of woven work, *Athena's* work, namely a miraculous veil (*κρῆμενον*) that Odysseus later uses as a kind of life-saver when the wreckage of his raft no longer serves so well (373—375) and then returns to her on a timely wave of the sea (458—462) — controlled now by Athena. At very least the two goddesses are cooperating against Poseidon.

²⁰ Although the Aeschylean *Prometheus Bound* has been extremely important for subsequent literary history, its contemporary impact — whenever we date it and the trilogy to which it belonged — was relatively modest. Indeed, for a supposed potter's god, the Titan appears with remarkable *infrequency* in Attic vase-painting.

²¹ In the *Iliad* Odysseus never appears in a chariot, unless clumsily in the dubious Doloneia of Book 10 (see 498—514; Diomedes takes over at 528). In the *Odyssey* Telemachus is a precocious sailor but no charioteer; driving is left to Nestor's son Peisistratus, at least on the journey inland to Lacedaemon (3.481—494). Later Odysseus' son tactfully refuses Menelaus' offer of gift horses (4.601—608).



Livio Rossetti

SOCRATE ENKRATES

Grosso modo sappiamo tutti che Socrate rigettava l'idea di *akrasia*, praticava il suo contrario, l'*enkratēia*, e si adoperava per indurre anche gli altri a praticarla. Ci si chiede però se sia possibile attribuire al filosofo una presa di posizione così significativa. Infatti sappiamo altrettanto bene che la comunità scientifica ha elaborato tenacissime riserve contro la possibilità di identificare la sua personalità culturale con ragionevole precisione. Da parte mia ho a lungo contrastato un simile scetticismo metodologico, ma non mi propongo di ritornare su questo punto, quanto piuttosto di dimostrare che, nel fare della *enkratēia* un ideale e una regola di vita, Socrate andò contro un costume molto ben radicato in Grecia e perciò fu enormemente innovativo. Al tempo stesso mi pare desiderabile delineare un breve profilo storiografico allo scopo di mostrare, anzitutto, che Kierkegaard e Nietzsche per primi misero in evidenza questo aspetto dell'opera di Socrate e la sua straordinaria importanza per i destini dell'Occidente, e così pure allo scopo di segnalare due studi pubblicati negli anni Settanta che, a mio avviso, hanno dato un contributo di particolare rilievo alla comprensione di questo qualificante aspetto dell'opera di Socrate. Mi riferisco a un libro dell'italiano Sarri e a uno dell'inglese Dover, con opere uscite quasi contemporaneamente nel corso degli anni Settanta.

Per cominciare, propongo di dire qualcosa sul conto di Kierkegaard e Nietzsche. Tutti e due si concentrarono, come è noto, sul latto rivoluzionario dell'insegnamento di Socrate e sul formidabile impatto che la meteora Socrate poté avere sulla filosofia occidentale. Il primo notoriamente sostenne (in *Aut Aut*, non nel *Saggio sul concetto di ironia*) che lo "stadio estetico" è da interpretare come una

forma di disperazione, che lo “stadio religioso” è interpretabile come espressione di una concezione tragica dell’esistenza (l’uomo è perduto, se non interviene la fede a dargli una nuova speranza in *extremis*), e che invece lo “stadio etico”, ben esemplificato da Socrate, è portatore di un eccesso di ottimismo, e di conseguenza risulta ingannevole allorché alimenta la speranza che, per riuscire a vivere bene, si richieda unicamente un po’ di buona volontà. Socrate — così ragionava Kierkegaard — non conobbe l’idea di peccato e questo lo rese, in certo qual modo, superficiale. Nietzsche, dal canto suo, giunse a una conclusione analoga per il fatto di imputare a Socrate quel primato della razionalità apollinea che uccide la spontaneità (il dionisiaco) e alimenta illusioni ingannevoli.

L’implicito dei loro rilievi era che Socrate ebbe non il merito ma il demerito di aver introdotto tra i filosofi e nel costume una tensione etica e, in particolare, delle aspettative sui benefici che tale tensione poteva dare, insomma una forma mentis che non aveva precedenti nella grecità anteriore.

In effetti, quando Socrate si dedicava a rimproverare gli ateniesi dicendo loro “non vi vergognate di curare tanto il vostro corpo, e tanto poco la vostra anima?” manifestamente confidava di riuscire a intaccare un loro ben stabilito costume. Non meno eloquente è l’aneddoto di Zopiro, raccontato da Fedone nel dialogo omonimo: Zopiro pretende di essere un buon fisionomico e, posto di fronte a un ritratto di Socrate, non esita a dire che questi dovrebbe essere un *libidinosus*, più precisamente un *παιδεραστός*. I socratici lo contestano animatamente, Alcibiade vorrebbe addirittura picchiarlo; Zopiro, a sua volta, allo scopo di chiarire la sua posizione, chiede di incontrare Socrate, di vederlo. Vanno tutti insieme dal maestro e Zopiro, non appena vede il filosofo, conferma senza esitazioni la sua diagnosi. Ricominciano le manifestazioni di insofferenza dei socratici, ma il filosofo si intromette con queste parole: *παύσασθε ἐταίροι· εἰμὶ γαρ, ἐπέχω δέ, id est* (così traduce Giovanni Cassiano in *Collationes XIII* 5.3 = fr. 11 Rossetti,¹ non riportato in Giannantoni SSR) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo.* “Amici miei, calmatevi, deponete l’ira, perché questo forestiero ha proprio ragione. In effetti io sono il tipo d’uomo che lui dice, solo che mi contengo e, di conseguenza, voi non vi accorgete delle pulsioni che io sistematicamente represso.” Chiaramente si tratta di un evento percepito come oltremodo significativo, tale da farsi portatore di un messaggio ritenuto utile per gli altri.

¹ La raccolta delle fonti pertinenti figura in un mio articolo: “Ricerche sui ‘dialoghi socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108 (1980), 183—200.

L'ottimismo socratico sulla capacità di esercitare un efficace controllo sulle passioni (quello che suscitò la diffidenza di Kierkegaard e Nietzsche) subì un interessante processo di radicalizzazione ad opera di un personaggio insospettabile, Aristippo, come si evince da una serie di aneddoti molto omogenei ed eloquenti:

— Aristippo amava dire: “Posseggo Laide, non ne sono posseduto!”

— Aristippo viaggiava in nave ed ebbe sentore di una congiura volta ad ucciderlo per potergli prendere il molto oro che portava con sé. Allora con grande enfasi si presentò sulla tolda della nave, vestito dei suoi abiti migliori e con il sacco delle monete d'oro in mano. In un attimo prese e gettò il gruzzolo in mare, creando un prevedibile scompiglio tra i marinai. Spiegazione: il denaro lo apprezzo finché mi è utile per vivere ma, se mi deve causare la morte, me ne libero senza pensarci nemmeno un momento!

— Aristippo si avvicinò a Socrate e altri socratici vestito di una clamide preziosissima. Giunto il momento di sedersi, Socrate lo provocò, sputando sul sedile sul quale il ricco allievo avrebbe dovuto sedersi. Tutti si chiesero cosa avrebbe fatto Aristippo, ma lui, imperturbabile, si sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, perché ammetteva di apprezzare l'abito di pregio, ma apprezzava ancora di più la frequentazione del grande Socrate.²

Di nuovo, prende forma l'idea che sia tutto sommato facile essere virtuosi ed esercitare un efficiente controllo sulle passioni, e si ammetterà che si tratta di un'idea non documentata per epoche anteriori. Con riferimento a Kierkegaard è dunque pertinente osservare che questi non ha esitato a ravvisare in Socrate un rappresentante eminente dell'eccesso di ottimismo fondato sull'etica. Avrebbe potuto spingersi ad affermare che uno dei fondamentali modelli etici sui quali si è costruita la cultura occidentale è stato letteralmente 'inventato' da Socrate. Si deve d'altronde osservare che in *Aut Aut* la figura di Socrate, lungi dal campeggiare come nel saggio sull'ironia, viene evocata sempre e solo di passaggio, senza insistervi, quasi che l'autore temessi di profanare un'immagine consacrata. Rimane, però, che come Don Giovanni è l'emblema della condotta che incarna lo stile di vita estetico, così Socrate è l'emblema del vivere etico.

Un passo inequivocabilmente ulteriore si deve a Nietzsche, per il quale la cura posta nel filtrare, razionalizzare la condotta e sotto-

² Il primo aneddoto è decisamente molto noto, e anche il secondo è riportato da più fonti (incluso Diog. Laert. II 77); il terzo costituisce il fr. IV A 97 Giannantoni.

porla a regole e controlli è un comportamento condannabile in quanto soffoca la libertà, la genuinità, la volontà di potenza. In ultima istanza, è espressione della congiura dei deboli contro i forti. Ora ciò che qui interessa è che Socrate venga considerato responsabile di una svolta di enorme portata, impressa non semplicemente agli ideali di vita, ma alla strutturazione delle dinamiche soggettive, alla fissazione dei valori e dei modelli di comportamento. Sarebbe stato Socrate a inculcare, con grande efficacia, l'idea che non vada bene permettersi qualsiasi libertà, che bisogna sapersi controllare e che, di conseguenza, il dionisiaco sia da condannare senza riserve. È da allora che, secondo Nietzsche, l'idea ha messo radici, non senza produrre effetti (negativi!) addirittura per millenni. Nietzsche è dunque di gran lunga più esplicito di Kierkegaard nell'affermare che Socrate fu portatore di una svolta storica così vistosa e di così grande portata da superare di slancio le posteriori perplessità storiografiche intorno alla divergenza tra le fonti che ci informano su di lui.

In effetti è significativo il fatto che sul conto del filosofo sia problematico arrivare a stabilire se fu sostenitore dell'intellettualismo etico o della tesi dell'unità delle virtù, mentre le cose vanno di gran lunga meglio (in quanto siamo in grado di raggiungere una virtuale certezza) allorché proviamo a identificare le radicali modifiche da lui apportate nella concezione dell'uomo, cioè le autentiche svolte di civiltà che sono legate alla figura di Socrate, e che conferiscono al filosofo un'identità infinitamente più spiccata e, a suo modo, più precisa.

Spiace dover constatare che le intuizioni di Kierkegaard e Nietzsche siano state, per così dire, archiviate dalla comunità scientifica come un patrimonio pregiato ma, al tempo stesso, non più attuale, quindi incapace di contribuire in qualche modo alla riflessione attualmente in corso su Socrate. In realtà, ritornando a riflettere sulle loro intuizioni, mi è accaduto di stabilire, per prima cosa, un'analogia con un altro libro molto più recente e, certo non così famoso come *Aut Aut* o la *Genealogia della morale*. Si tratta del *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima* di Francesco Sarri, che è stato pubblicato a Roma nel 1975 e poi di nuovo a Milano nel 1997, un libro fondato su felici indicazioni di metodo: di fronte ai dubbi sulla possibilità di dire qualcosa di sensato su Socrate, l'autore prospettava la possibilità di frugare sulle svolte legate alla figura di Socrate, e su una in particolare. Possiamo ammettere, egli diceva, che ricavare dalle testimonianze indicazioni univoche sugli insegnamenti del filosofo sia problematico, però siamo in grado di osservare come è cambiato il panorama delle proposte culturali tra pri-

ma e dopo Socrate e, su questa base, un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* offre grandi opportunità per uscire dalle secche della “questione socratica”.

Anche la prospettiva sviluppata da Sarri aveva significative frecce al suo arco perché, mentre Democrito in un famoso frammento (peraltro isolato) proponeva di fare l’anima responsabile della cura del corpo, Socrate ha all’incirca invertito i termini della questione. Infatti ha insistito piuttosto sul primato dell’anima sul corpo, sulla sua maggiore importanza, quindi sull’irragionevolezza del preoccuparsi del corpo più che dell’anima. Dopotutto l’immagine che noi abbiamo del corpo di Socrate è l’immagine di un corpo non curato ma, a essere più precisi, *trascurato*, e pertanto comprensibilmente segnato da vistosi inestetismi (in primis il ventre prominente). Ora questa idea di cura (*therapeia*) non è solo attribuita a Socrate da Platone in un famoso passo dell’*Apologia* (29de) connotato dall’iteratività (29d6: *λέγων οἴαπερ εἴωστα, dicendo, come al suo solito*),³ non costituisce soltanto l’idea centrale del *Clitofonte* (e, più in generale, di un *logos protreptikos* che svariate fonti associano alla figura di Socrate e, sottolineo, a nessun’altra), non trova soltanto un preciso riscontro in un passo del *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio (296—7, solo in parte corrispondente al fr. VI A 31 Giannantoni), ma ha dalla sua un argomento che trascende l’esplorazione delle testimonianze dirette. Infatti l’idea del primato dell’anima e della cura dell’anima semplicemente *non* è attestato per epoche o autori anteriori a Socrate, mentre ricorre con larghezza nei testi dei suoi allievi quale idea già ben assestata e familiare ai loro occhi. La circostanza costituisce un indizio molto rassicurante intorno alla possibilità di ravvisare in Socrate colui che, con ogni verosimiglianza, ha introdotto una simile idea, instillandola nei suoi frequentatori abituali con tale forza da ottenere che gli allievi la vivessero e presentassero come un’idea ormai ben stabilita. Ora con ciò cominciamo a liberarci dalle complicazioni, non di rado artificiose, della “questione socratica” perché perveniamo a “mettere le mani” su un insegnamento molto caratterizzato, qualificante, coerente con la figura del filosofo e per la cui paternità c’è un solo candidato: Socrate stesso.

³ Fu Antonio Capizzi in *Socrate e i personaggi-filosofi di Platone. Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un’edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi* (Roma 1970) a introdurre l’idea di “testimonianza iterativa” — ossia di testo nel quale si afferma che Socrate faceva o diceva abitualmente qualcosa — sostenendo che le testimonianze di questo tipo sono molto più affidabili e attendibili delle altre.

Il contributo di Sarri è rimasto sostanzialmente isolato. È stato, invero, ripreso da Giovanni Reale in un suo libro (*Socrate*, 2000), ma non ha dato luogo a ricerche comparabili su altre idee verosimilmente entrate in circolo per merito di Socrate. Eppure si tratta di una prospettiva di ricerca davvero promettente. Si noti, per cominciare, la notevole affinità che sussiste fra le tesi del Sarri e le intuizioni storiografiche di Kierkegaard e (soprattutto) di Nietzsche. Tutti e tre questi autori hanno guardato non ai possibili dubbi sulla differenza di sfumature tra fonte e fonte, non alle insidie della cosiddetta questione socratica, ma a un fenomeno macroscopico che con ogni verosimiglianza è strettamente legato alla figura di Socrate e che è rappresentativo perché, a quanto pare, Socrate ha saputo imporre un importante e fortunatissimo cambiamento di prospettiva nel modo di guardare all'anima e di concepire la condotta ragionevole (ossia di configurare l'ideale etico). Se Kierkegaard e Nietzsche parlarono di un moralismo fin troppo ottimistico, anzi ai limiti dell'ipocrisia, Sarri — che, d'altronde, non menziona né l'uno né l'altro — ha attribuito a Socrate un'idea di anima che viene immediatamente impiegata per predicare l'*έγκράτεια*: il contrario dell'*ἀκρασία*, il controllo di sé e in particolare delle passioni, il rigore nella condotta. Fra le svolte che ognuno dei tre ha proposto di associare alla figura di Socrate è pertanto agevole intravedere una sostanziale convergenza, e ne inferisco che su questa strada può ben esserci ancora un percorso da fare, qualcos'altro da scoprire. Così in questo contributo — col quale mi onoro di contribuire a far festa attorno a Ksenija Gadjanski insieme con allievi e colleghi serbi e di altri paesi — propongo di avviare un percorso quanto meno paragonabile a quello intrapreso, circa trentacinque anni fa, dal Sarri e particolarmente vicino a quello di Kierkegaard e Nietzsche.

Lo farò avvalendomi di un altro contributo di decisiva importanza, il magistrale *Greek Popular Morality* di Sir Kenneth J. Dover (Oxford, Blackwell, 1974; tr. it. Brescia, Paideia, 1984). C'è un'idea che quel libro ha imposto in modo molto convincente, l'idea che la Grecia classica abbia sviluppato una grande familiarità con i vizi del volere e svariati altri condizionamenti. Il capitolo più ampio di quel suo libro è per l'appunto il terzo, intitolato "Determinants of moral capacity", e qui si parla dei condizionamenti attribuiti alla natura umana, all'ereditarietà, al sesso, all'età, allo status (essere ricco o povero, di città o di campagna, libero o schiavo), alle facoltà intellettive (in particolare alla salute mentale), all'intervento divino e infine alla responsabilità morale, con paragrafi su come si discuteva di responsabilità e vizi del volere nei tribunali attici, sull'errore (*hamartema*) e altri aspetti. Bene, questo capitolo è oltremodo convin-

cente, a mio avviso, nel farci capire che gli antichi greci avevano sviluppato una formidabile propensione — direi anzi una diffusa *educazione* — a riconoscere il peso dei condizionamenti più diversi, per cui l’agente poteva contare su un vasto campionario di possibili circostanze attenuanti alle quali appellarsi quasi in ogni momento.

Alla luce di quel capitolo mi fu facile, qualche anno più tardi, rileggere gli esordi dell’*Odissea* e considerare che già lì, nel contesto del “concilio degli dei”, è addirittura Zeus ad esordire affermando che i mortali “ci fanno torto allorché ἐξ ήμεον φάσι κάκ’ ἔμμενται (allorché dicono che i mali vengono a loro da noi dei); infatti, se essi ἀλγ’ εκουσιν, se a loro accade di soffrire, è per via delle loro stesse prevaricazioni ύπερ μόρων. Ma i mortali θεοὺς αἰτιόνται, accusano noi, le divinità olimpiche, in mala fede, se la prendono con noi per i loro mali, come se non sapessero che quei mali dipendono, in realtà, dalle loro stesse malefatte”.

Si può ben dire che l’insegnamento implicito del primo libro dell’*Odissea* sia stato raccolto. Anche Solone, infatti, ha apertamente sostenuto che non è giusto imputare i propri mali agli dei, e l’idea che ci sia della malafede in chi giustifica la propria condotta attribuendone la responsabilità agli dei ricompare, di nuovo, nell’*Elena* di Euripide, nelle *Nuvole* di Aristofane, ed anche in Democrito.⁴

Ciò che conferisce importanza a queste ripetute messe in guardia è la constatazione che, come lo stesso Dover ha documentato tra i primi, non per questo gli oratori attici dei tempi di Platone si astennero dal fare appello a un espeditivo argomentativo che era stato oggetto di molteplici censure da Omero in poi. Segno, io direi, che gli attacchi non seppero scalfire un costume fin troppo ben stabilito. Dopotutto era stato lo stesso politeismo ad alimentare la propensione a postulare un intervento divino ogniqualvolta qualcosa appare inspiegabile. Ciò dipende dal fatto che le singole divinità vengono caratterizzate in base al tipo di fenomeni più o meno strani e sorprendenti (non necessariamente spiacevoli) che viene di volta in volta individuato e per il quale si postula una causalità sovrumana. A sua volta il termine *pathos* per sua natura evoca l’idea di passività, di cedimento di fronte a una forza preponderante e, di riflesso, incoraggia il rinvio a un qualche principio attivo esterno, magari difficile da identificare e, in ipotesi, irresistibile, che possa essere assimilato ai vizi del volere, ossia trattato come un fattore derespon-

⁴ Ho offerto una panoramica su queste critiche in “Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)”, articolo incluso in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I (Palermo 1991), 37—53.

sabilizzante. Era dunque l'impianto generale della religione politeistica a incoraggiare l'evocazione di molteplici vizi del volere.

Al riguardo posso forse limitarmi a ricordare un caso classico: il νικόμαι κακοῖς, “Il male mi vince”, ammesso dalla Medea di Euripide. Capisco che quel che mi accingo a fare è male, lei dice, ma il θυμός è più forte dei miei βουλεύματα (vv. 1077—1080). Di fronte alla violenza delle emozioni il ragionamento, i consigli e la voce del buon senso soccombono miseramente.

Ulteriori indizi convergenti emergono dall'esame di alcuni famosi elogi e auto-elogi d'epoca presocratica, elogi nei quali notiamo che manca del tutto l'enfasi sull'έγκράτεια. Un primo esempio ci viene offerto da Euripide nell'*Ippolito* (anno 428). L'eroe è ingiustamente accusato di aver avuto rapporti sessuali con la moglie di suo padre. Dovendo argomentare che egli non ha per nulla ceduto a tentazioni di sorta, Ippolito avrebbe potuto rivendicare di essere un uomo profondamente ἔγκρατες; invece, oltre a professare la sua completa verginità, si limita a rivendicare di essere assennato, controllato, moderato, *sophron* (v. 995; cf. τὸ σώφρον τούμον al v. 1008). Analogamente, allorché nelle *Supplici* (anno 423 o 422) Adrasto celebra le virtù degli eroi caduti in battaglia contro Creonte re di Tebe, egli ha modo di lodare Capaneo per la sua moderazione, Eteocle perché non è “aggiogato” alle ricchezze (ζευχθεῖς: v. 877), Ippomedonte perché “godeva delle virtù virili” (ἔχαιρε πρὸς τὰν δρεῖον: v. 885), Partenopeo perché “stava attento a non far nulla di male” (ἔφρούρει μηδὲν ἔξαμαρτάνειν: v. 900), Tideo perché pieno di risorse e Meleagro perché uomo di fatti e non di parole. Come si vede, un embrione di controllo delle passioni salta fuori (non poteva essere diversamente; dopotutto il mito presentava, se non altro, Eracle come modello di serena accettazione del *ponos*), ma è ben lungi dal ricevere una particolare enfasi. Si direbbe anzi che non sia ancora disponibile il concetto o, se si preferisce, il modello etico del controllo da esercitare su passioni, emozioni e pulsioni varie. Né la situazione cambia nel caso del *Palamede* di Gorgia. Nel significativo auto-elogio che figura al § 30, pressoché soltanto l'aggettivo ὀναμάρτητος, lett. “immune da passi falsi”, ha una qualche attitudine a richiamare, sia pure solo vagamente, l'idea di un saldo controllo delle passioni. Del resto già in Omero accade di incontrare il seguente proclama di Euriclea: “tu sai che il mio cuore è saldo e indomabile: sarò come una dura roccia, come un pezzo di ferro” (*Od.* XIX 493 s.).

Come si vede, la forza d'animo, il coraggio degli eroi, forme diverse di moderazione e autocontrollo vengono esaltate, ma cercheremmo invano qualcosa come il vanto di saper controllare, sotto-

mettere, reprimere le passioni, o la determinazione di un Socrate nell'esortazione a controllarle, sottometterle e reprimerle. Negli autori del V secolo non incontriamo nemmeno l'idea che questo sia possibile e che la presunzione di ingovernabilità delle passioni (la tesi dell'*acrasia*) sia inattendibile. È significativo che, su questi temi, nemmeno Tucidide e Aristofane abbiano alcunché da dire.

Se tali furono gli orientamenti più largamente condivisi *prima* che emergesse la figura di Socrate, di questi si può dire invece che ebbe il potere di scompaginare quella forma mentis e di accreditarne con successo un'altra, quasi opposta a quella, che finì per dispiegare un'influenza oltremodo durevole.

Abbiamo già visto che robuste evidenze indicano in Socrate il fautore di un'antropologia e di un'etica profondamente dissonanti da quella ora abbozzata. Infatti l'*enkratēia* è parte integrante dell'*ato-pia* del Socrate intrepido che non è solo capace di reggere le fatiche e il freddo — così come, peraltro, il bere e il sonno — senza perdere l'autocontrollo ma, come ho brevemente ricordato, sa anche ammettere di essere, potenzialmente, uomo pieno di vizi, salvo ad aggiungere che è suo costume esercitare un fermo, fermissimo controllo su di sé. Sul primo punto la testimonianza principe è il resoconto fatto da Alcibiade in Plat. *Symp.* 219d—220d e 223d; sul secondo, invece, è la storia di Zopiro sopra riferita. In aggiunta potrei richiamare, per esempio, noti passi di Senofonte sulla raccomandazione di non baciare i bei giovanotti perché poi non ci si contiene più.⁵ Non moltiplicherò gli aneddoti né i riferimenti (che sono numerosi e molto omogenei), se non per ricordare che, nei dialoghi, Socrate viene abitualmente rappresentato come una persona che ben difficilmente è sopraffatta dalle emozioni, ma semmai sa esercitare un efficace controllo sulla risposta emotiva degli altri, dei suoi interlocutori. In effetti, quando si parla di Socrate si vede immediatamente che cambiano i parametri e il tema del controllo delle emozioni diventa un elemento costitutivo della sua eccellenza, un vanto specifico.

Rispetto a epoche precedenti (fondamentalmente rispetto al V secolo) c'è una differenza di enfasi specialmente sull'effettiva capacità di governare le passioni e le emozioni che Socrate dimostrava di avere con la sua condotta. E si direbbe che, per questa via, ad Atene abbia fatto irruzione una nuova cultura, non radicata negli schemi mentali della tradizione anteriore, una maniera non tradizionale (quindi innovativa) di trattare le passioni che le fonti concordano nell'associare alla figura di Socrate, senza che si levino signifi-

⁵ Su questo tema verte buona parte di un mio articolo, "Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduto (III)", *Rivista di Studi Classici* 23, 1975, 361—381.

cative voci discordanti. In queste condizioni, come possiamo dubitare che Socrate sia stato l'iniziatore di un modo nuovo di guardare alle passioni? Del resto è con lo stesso Socrate reale che, per quanto è dato capire, si sono gettate le premesse per la cultura del controllo delle passioni, quella cultura comprensibilmente combattuta dal Nietzsche che ha manifestamente impregnato il modello etico delineato da Antistene (e, si direbbe, da Fedone) al pari di importanti tessere dell'etica di Senofonte, poi l'etica aristotelica, epicurea, stoica e, a seguire, l'etica cristiana specialmente in ambito latino. Un po' diverso, semmai, è il caso di Platone in quanto i modelli da lui utilizzati per dare un'idea della condizione umana fanno ancora ampio spazio all'idea, tradizionale in Grecia, della difficoltà di governare le passioni. Qui mi basti ricordare che l'anima è pensata, da Platone, come prigioniera di un corpo tutt'altro che docile ai suoi comandi, un corpo dal quale anela a liberarsi, o come un auriga impegnato a guidare un cavallo nero e un cavallo bianco che sono poco inclini a lasciarsi guidare: immagini che vanno dunque in altra direzione, verso una rappresentazione molto più sfumata del problema.

Per queste ragioni non sorprende che al filosofo sia stata attribuita anche la teoria del cosiddetto intellettualismo etico, ossia la tesi secondo cui la fragilità del volere (*acrasia*) è addirittura impossibile perché nessuno ricerca il male volontariamente, ma la differenza che intercorre tra una articolata antropologia e un singolo nucleo dottrinale è ovviamente immensa. Si direbbe, infatti, che ad acclimatare i Greci all'idea che le passioni sfuggano al controllo solo se il soggetto non è veramente determinato nel controllarle sia stato proprio Socrate, e questo perché egli ha elaborato una vera e propria strategia con cui conseguire il controllo delle passioni. La tesi dell'impossibilità dell'*acrasia* significa proprio questo e, con riferimento a note congetturali sulla possibilità che la *Medea* e l'*Ippolito* di Euripide fossero concepite come una obiezione alla tesi socratica dell'autocontrollo, in anni ormai lontani ebbi occasione di osservare che “il modo migliore per confutare le teorie di Socrate era, in assoluto, proprio quello di mostrargli in atto, mediante la vicenda di un personaggio alle prese con i guai della sua vita, che talvolta si danno effettivamente casi di *akrasia*, con *thymos* che prevale sulle facoltà intellettive e sulle forme coscienti di razionalizzazione del comportamento”.⁶ Di conseguenza si può ben dire che abbia colto nel segno Kierkegaard quando ha parlato di un Socrate che eccede in ottimismo etico e parte dal presupposto che sia relativamente agevole perseguire la virtù. L'immagine kierkegaardiana di

⁶ In *Aspetti della letteratura socratica antica* (Chieti 1977), nota a p. 118.

Socrate trova il suo fondamento in tratti qualificanti della condotta del filosofo e si integra molto bene con il quadro interpretativo precisato da Sarri e Dover. A sua volta l'immagine nicciana del filosofo espande e precisa il punto di vista elaborato da Kierkegaard nel senso di tentare un rovesciamento e ritornare, di fatto, alla forma mentis che Socrate la il merito — o il demerito — di aver così efficacemente contrastato.

*

Ho detto che Socrate non dovrebbe essersi limitato a praticare l'*enkratēia* a titolo personale, ma dovrebbe aver sviluppato, contemporaneamente, modi credibili (vere proprie strategie) per portare anche gli altri ad esercitare un efficace controllo sulle passioni. In fatti abbiamo ottime ragioni per pensare che egli sia stato un maestro non solo per aver praticato l'*enkratēia* (e per aver suscitato un diffuso interesse verso questa sua maniera di condurre la propria vita), ma anche per aver sviluppato modi creativi — e mediamente efficaci — con i quali indurre gli altri a cambiare le loro abitudini di vita e portare anche loro ad esercitare un effettivo controllo sulle passioni. Ora proverò ad approfondire un poco questo punto. In materia non mancano davvero le evidenze convergenti, solo che esse vengono solo raramente valorizzate come meritano.

Il loro fulcro è il già ricordato *logos protreptikos*, una sorta di slogan che nasconde e insieme rivela una vera e propria strategia comunicazionale. Cominciamo dunque dal contenuto dichiarativo del *logos protreptikos*. Tutti sappiamo che nell'*Apologia* platonica Socrate dichiara: “io non posso smettere di filosofare e di esortarvi secondo il mio solito, e cioè dicendo ogni volta: amico, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze, della reputazione e del prestigio e di non interessarti per niente alla saggezza, alla verità e alla tua anima? ... di trascurare le cose più importanti e tenere in gran conto le cose di minor valore?” (sintesi di 29de). Questi stessi pensieri ricompaiono, in termini molto simili, nel *Fedone* (64de), dove si afferma che il vero filosofo si preoccupa, appunto, dell'anima, e non certo del corpo, dei piaceri e del lusso; ricompaiono inoltre in vari passi dell'*Eutidemo* (ricordo 280c—281b, dove Socrate argomenta che è una vergogna possedere delle ricchezze ma non preoccuparsi di saperle usare correttamente) e soprattutto nel *Crito* (407b-d e 408d, dove viene riproposto l'invito alla virtù). Si tratta, con ogni evidenza, di un medesimo giro di pensieri che, comprensibilmente, di volta in volta assume sfumature differenti, e che non manca di fare la sua comparsa anche in testi non platonici. Tra questi ultimi spicca un ampio brano del *De elocutione* del ps. — Demetrio Fale-

reo (§ 296—7, solo in parte corrispondente a *Socratis et Socratis-corum Reliquiae* VI A 31 Giannantoni), dove vengono confrontati tre diversi modi di configurare e formulare il *logos protreptikos*: c'è un modo tipico di Senofonte, c'è un modo tipico di Aristippo, e c'è un modo, detto più propriamente socratico, al quale si sarebbero attenuti in particolare Platone e Eschine di Sfetto. Il primo modo consisteva nel proporre una blanda considerazione di carattere esortativo (es. "agli eredi non si dovrebbero lasciare solamente dei beni, ma anche l'*episteme* di cui avranno bisogno per saper fare buon uso delle ricchezze ereditate") e sarebbe stato tipico di Senofonte. Il secondo consisteva nel proporre una constatazione paradossale — "gli uomini usano lasciare ai propri eredi le ricchezze, ma non anche l'*episteme* di cui gli eredi hanno bisogno" — e sarebbe stato tipico di Aristippo ma trova apprezzabili riscontri anche in un frammento di Euclide di Megara (il fr. II A 21 Giannantoni). Il terzo sarebbe consistito nel trasformare l'esortazione in una situazione dialogica e più precisamente in una successione di domande che Socrate rivolge all'interlocutore con l'evidente proposito di metterlo in difficoltà e, con ciò stesso, di fargli percepire il bisogno di *paideia* e sarebbe stato il modo più propriamente socratico, coltivato in particolare da Eschine e Platone.

Quest'ultimo testo è decisivo nell'aiutarci a capire che il *logos protreptikos*, pur prestandosi ad essere configurato anche come un'affermazione di carattere generale o come una esortazione, dispiegava al meglio le sue potenzialità quando si configurava come una situazione, una conversazione: più precisamente, un modo di pilotare la conversazione con l'obiettivo di mettere in luce una contraddizione pragmatica dell'interlocutore, quindi di mettere questi in difficoltà e fargli avvertire l'esigenza di una migliore formazione (*paideia*) o addirittura l'esigenza di cambiare vita (*metanoia*). Il caso di Alcibiade che è preda delle passioni è particolarmente rappresentativo perché, nelle conversazioni con lui, Socrate avrebbe profuso le sue migliori energie per fargli percepire l'assurdità della sua condotta e dei criteri ai quali egli si attiene abitualmente. Socrate — dichiara lo stesso Alcibiade in Plat. *Symp.* 216a, b — "mi costringe ad ammettere che, pur avendo molte mancanze, io non mi prendo cura di me stesso" e invece "mi lascio avvincere dagli onori che la moltitudine tributa". Il filosofo otteneva, in tal modo, di liberare energie, di far percepire ai suoi interlocutori l'esigenza di vivere una vita più controllata, più sobria, dunque di far percepire la *paideia*, la *metanoia* e in particolare il dominio delle passioni come desiderabili, e di sviluppare energie interiori orientate a raggiungere l'obiettivo di attuare forme di effettivo dominio delle passioni. Le fonti ci pongono anche la rappresentazione dei modi con cui Socrate si sfor-

zava di incrinare le (false) sicurezze di Alcibiade: la dobbiamo ad Eschine di Sfetto (in ciò che si è salvato del suo *Alcibiade*). Ma elementi di questa cultura — che tendiamo ad associare in particolar modo a Antistene e poi a Diogene di Sinope — sono ampiamente documentati anche nei *Socratica* di Senofonte, nello *Zopiro* di Fedone e in una quantità di altre fonti minori sulle quale ora riterrei di non dovermi diffondere.

Ora tutto ciò dimostra che i Socratici furono molto attivi nel far conoscere questo aspetto della personalità del loro maestro e, al tempo stesso, questo suo insegnamento. Mi riferisco ai Socratici come gruppo e non al solo Platone perché mi pare evidente che la disseminazione dell'insegnamento di Socrate fu opera di un intero gruppo di allievi, non di una sola persona. Anzi, se ebbe luogo, come infatti avvenne, una forte polarizzazione dell'attenzione del pubblico su di loro a danno di Sofisti, Anassagorei, Democritei, Eleati, Pitagorici etc. (i quali negli anni di fioritura della letteratura dialogica vennero ridotti quasi al silenzio), questo difficilmente dipese da un solo autore. Più probabilmente furono i Socratici intesi come gruppo informale a imporsi all'attenzione collettiva. Su quest'ultimo punto abbiamo anzi la fortuna di poter leggere l'orazione in cui Lisia riferisce che il banchiere suo cliente non aveva esitato a fare un prestito a Eschine socratico.

Io mi sono lasciato convincere dalle sue parole, anche perché pensavo che un uomo che era stato allievo di Socrate e che teneva tanti discorsi elevati (*σεμνοὺς λέγοντα λόγους*) sulla giustizia e sulla virtù, certamente non avrebbe mai osato comportarsi come fanno gli uomini più disonesti e privi di scrupoli. (trad. E. Medda)⁷

Ora l'espressione *σεμνοὺς λέγοντα λόγους* non necessariamente richiama i soli dialoghi scritti. Può riferirsi altrettanto bene alla lettura di quei dialoghi, cioè a forme di performance orale basata su di un testo scritto, con sobria semi-recitazione, che pure doveva essere prassi comune, all'epoca. Bene, questo flash su un mondo di Socratici che si producevano in *logoi* e, con ciò stesso, si esponevano alla pubblica ammirazione è straordinario, perché ci fa capire che il banchiere era partecipe di un clima di ammirazione collettiva per il gruppo dei Socratici ma non conosceva personalmente Eschine, e si è fidato di lui (cioè: Eschine ha letteralmente “carpito la sua buonafede”) in virtù del fatto di essere noto come uno dei Socratici. In ciò mi pare corretto ravvisare un convincente indizio per pensare

⁷ Il passo fa parte di un ampio estratto da un'orazione di Lisia che si intitola *Contro Eschine il Socratico per un debito* e che costituisce il fr. 1 Gernet-Bizos di Lisia. Il passo ci è stato tramandato da Ateneo nel l. XII dei suoi *Deipnosophisti*.

che all’epoca si fosse stabilita una immagine pubblica del gruppo, e un’immagine pubblica molto molto positiva. Orbene, l’immagine pubblica, se da un lato è anche garanzia di fedeltà sostanziale degli autori di dialoghi socratici all’immagine media, o immagine standard del filosofo da loro osannato, dall’altro contribuisce a spiegare come mai le idee di Socrate poterono avere una rapida diffusione e mettere solide radici.⁸

Ci sono dunque solide ragioni per giungere alla conclusione che Socrate non può essere considerato un maestro unicamente per il rigore con cui ha saputo praticare il controllo sulle passioni a titolo individuale; egli è stato un maestro non meno grande anche per aver sviluppato modi credibili di aiutare gli altri a sviluppare questa medesima capacità, e più precisamente di saper impegnare anche gli altri a prevenire l’esplosione incontrollata delle passioni. A tale scopo egli ha saputo mettere a punto una strategia mediamente efficace che, non a caso, è paragonabile a quel “far esplodere le contraddizioni” che nel corso del XX secolo ha costituito una delle più efficaci armi di propaganda politico-ideologica dei movimenti marxisti. L’atteggiamento adottato verso le passioni lascia pertanto intravedere un’idea non approssimativa del fenomeno, un modo definito di inquadrare le passioni e modi non meno caratterizzati di intervenire sulle passioni allo scopo di governarle, ma ciò non implica che dietro a un atteggiamento e ad una strategia per l’azione ci siano anche una teoria, una dottrina, un sapere esplicativi. Che poi Socrate possa aver elaborato anche una teoria o dottrina insegnabile, cioè un vero e proprio nucleo di sapere, non è di per sé impossibile, ma sembra molto più verosimile ipotizzare che siano stati alcuni suoi allievi a promuovere e favorire il passaggio dalla rappresentazione di una condotta alla esplicitazione di qualche nucleo dottrinale ad essa legato.

Comunque si possa vedere la questione,⁹ rimane che l’etica socratica dell’*enkratēia* ha rappresentato l’atto di nascita di una vera

⁸ Mi limito a queste brevi note, dietro le quali, però, c’è il più generale problema di imparare a trattare i Socratici come gruppo e non semplicemente con un’accolta di figure minori che, per definizione, non possano reggere il confronto con il grande Platone. Su questi temi è in corso una grande riflessione collettiva che è documentata, in particolare, da G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi* (Bari 2007), L. Rossetti — A. Stavru (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica* (Bari 2008) e M. Narcy — A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate* (Paris 2008).

⁹ Ho avuto occasione di affrontare questo argomento in “L’etica socratica è espressa da un (piccolo) insieme di enunciati?”, in M. Galy (éd.), *L’homme grec face à la nature et face à lui-même. Hommage à Antoine Thivel* (Nice 2000), 221—241.

e propria cultura del controllo delle passioni, una cultura che ha ottenuto il sostegno di Platone ed Aristotele ed ha poi avuto grandissima fortuna a partire dal momento in cui si sono affermati Stoicismo ed Epicureismo; una cultura che ha messo solide radici nel Cristianesimo latino (ossia nel Cattolicesimo) e che è entrata progressivamente in crisi nell'Europa occidentale solo a partire dall'avvento del Romanticismo, cioè solo in questi ultimi due secoli. Si tratta di una "logica" che punta a costruire una personalità coesa e coerente, che esercita un controllo sulle scariche emotive non coordinate (un controllo che può essere blando o severo, tollerante o intollerante, ma che comunque è e sa di essere un controllo) ed afferma la sua razionalità, che per incidere sulle normali regole di condotta, stimolando il bisogno di impegnarsi nella *paideia* non meno che il bisogno di governare in particolar modo le emozioni tendenzialmente incontrollabili, abilmente innesca spinte endogene, instillando nei suoi interlocutori un condizionamento che ricorda la moderna nozione di autostima: la convinzione che non avrebbero potuto stimare se stessi se non avessero esercitato un efficace controllo sulle passioni.

Livio Rossetti

SOCRATES ENKRATES

Summary

The Socratic heritage is a difficult topic scholars seem rather unwilling to address; however, starting from ideas going back to Kierkegaard and Nietzsche, it seems possible to grasp some qualifying lines of influence exerted by Socrates upon Greek ideas of life, values, and models of behavior.

In this paper I'll address the theme of self-control by pointing out that, while a widely shared attitude was in favor of acknowledging various limits to human freedom, and thus of admitting human *akrasia* (a large amount of the relevant evidence, going back to Homer and down to Greek orators, has been collected by Sir Kenneth Dover in his *Greek Popular Morality*, section iii), Socrates not only was personally *enkrates*, but at the same time has devised a global strategy in order to inculcate the *enkrateia* as something viable, thus far from impossible, and treating *akrasia* as a source of true shame.

Leonidas Bargeliotis

PLATO AS A MEDIATOR OF EAST AND WEST:
THE PARADIGM CASES OF K. WANG
AND J. ANTON

It is a common “topos” that the Hellenic art of Dialectic has been introduced by Socrates and perfected by Plato. Plato has conceived Dialectic as the meeting of minds on a plane of intellectual contest for excellence of the whole man in soul and body. This means that genuine and fruitful “dialogos” presupposes first of all the ability of the partners to have a real knowledge and understanding of what justice, virtue, friendship and the like are. The real knowledge of the interlocutors enables both parts and partners to give and receive an account of the subject matter, to be involved in a process of questioning and answering and to achieve a mutual understanding of their subject matter.

This kind of dialectic provides the interplay of its own conflicting opposites: philosophy and “doxosophia”, objectivity and subjectivity, freedom and arbitrariness, deliberation of nous and misconceptions. The procedure for the formation of definition presupposes not only the general concepts and laws of thought, but also the midwifery, “μαιευτική” movement from the particular to the general and from the paradigm to the rule. In its negative movement the elenchos and the refutation bring the interlocutor to recognition of his ignorance, thus, paving the way for an applied positive procedure of the method. This is the logic of growth by and through which he becomes mature, responsible and aware of his limitations, and can, therefore, effectively criticize himself and others.

The activity of giving and receiving an account through which knowledge is achieved, is the highest of all studies, the peak of our

education, and the “song” to which all the other studies in which the guardians must be schooled (music, gymnastics, and mathematics) are a prelude. The one who is able to perform this collection and division is properly called a dialectician, for he is able to see the natural unity and plurality of things, and, therefore, can follow his footsteps as in those of a god.¹

The new method of dialectical art that takes place only through an arduous dialogical journey with another it is the art which Socrates himself, the philosopher and educator, utilizes throughout Plato’s dialogues in an effort to turn the souls of his interlocutors toward the truth that will prove to benefit their souls most. Both education and philosophy, then, can truly be accomplished only in the back-and-forth movement of dialogue. This genuine kind of speech is none other than “the living and ensouled speech of the person who knows”.²

This is an important lesson, not only for the citizens of the ancient world, but it is an important lesson for us as well. We live in an era of “specialists” and of “experts” who make their various claims to wisdom upon us, especially when we are dealing with matters of a highly technical nature, involving medicine, science and technology, or a highly academic nature involving law, philosophy and psychology, which have become increasingly dominated by their own technical terminology. We also live in a multicultural world divided by conflicting groups and nations in the East as well as in the West. No wonder then why philosophers from all the parts of the world have used Plato’s Dialectic to promote dialogue and mutual understanding between different and sometime opposed cultures. Two such examples from the Eastern and Western cultures respectively are chosen to serve as paradigm cases.

1. *Keping Wang*, a University Professor at Beijing International Studies is chosen to be a paradigm case of the Eastern world. The most constructive position of Wang Keping in the dialogue of East and West is his arguments to refute (1) the cultural and geographical division by Kipling:

“East is East, West is West, And never the twain shall meet”, and (2) to advocate the importance and necessity of mutual understanding, intercultural communication and complementary interaction between East and West, by making use of the new Philosophi-

¹ Plato, *Phaedrus*, 6b; *Republic*, 521c.

² *Phaedrus*, 276a.

cal Poiesis, that is, the rediscovery of the Confucianist ideal harmony, which transforms and modifies the previous positions, expressed, as he puts it:

“East is not All East, West is not all West,
And why not the twain shall meet.
Let the world be in order with diversity.³
or be in harmony without uniformity.”⁴

Wang’s “Multicultural Strategy”, further on, has recently been taken “flesh and bones” in the publication of *Transcultural Views* which, as he points out, is intended to evoke a depth reexamination of and reflection on the diversity of value systems in humanities and traditions from different cultures in the context of globalization and its challenges. It is also intended to expose the readers to distinct observations and ponderings chiefly in such domains as intercultural philosophy, aesthetics, poetics, and eco-ethics.

There is no doubt that behind Wang’s *intercultural communication and complementary interaction between East and West as well as his Transcultural Views*, is Plato’s deep concern with the human psyche ($\psiυχή$) as it is explored in the structure of the whole dialogue of *Republic* and characterized with a chain of thought-provocative allegories. According to his analysis and interpretation, the dialogue commences with the magic ring that is deployed to expose the vulnerable *psyche* within which there lies a demonic will to self-benefits at the cost of others’ interests; then it introduces the tripartite formation that is to illustrate the interactive *psyche* within which the rational, the spirited and the appetite compete for its own dominance; and it ends up with the wandering soul that is intended to illuminate the interchangeable *psyche* in accord with the law of karma relating to the Orphist convention. All this shows the fact that the education of the complex *psyche* is not merely a critical necessity, but also a difficult enterprise.

Wang is particularly interested in Plato’s education of the *psyche* and its moralistic scheme as well as its wandering. In his own words, “the *Republic* involves a dialectical discussion of such interwoven themes as politics, ethics, and *paideia* altogether. But all this involves the remolding of the human soul owing to the fact that politics is grounded on ethics, and ethics on *paideia*, and accordingly, *paideia* is pointed to morality, and morality to the soul in the final

³ Cf. F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Macmillan co., 1960, 1946, p. 454.

⁴ ISUD, “A multicultural Strategy”, *Skepsis*, IV/1, 2004, p. 422.

anatomy of the city-soul analogy".⁵ It also involves religious preaching, psychological analysis, philosophical reasoning, mystical inference, and some sort of threatening advice for self-responsibility when making a choice of lifetime Necessity. However, Wang adds, that the Platonic conception of morality depends on the nurture of the inward aspects of the *psyche* that usually take their root in the soil of such cardinal virtues as wisdom, courage, temperance and justice."⁶ If every citizen is aware of all this, it is certain to be a bliss for himself, for others, and for the city-state or polis as a whole.

However, according to the same author, Plato's depiction of the *psyche* through allegories is not merely morally symbolic, but also philosophically inspiring. In practice, the Platonic way of story-telling and philosophizing seems to be interwoven in a close, sophisticated and dramatic knot. It is all intended for a metaphorical reveal of philosophical speculation with the help of poetic tradition in its original sense. As a matter of fact Wang utilizes Plato's philosophizing features and poetic wisdom because they make possible to invent relevant analogies to make his philosophical discourse more engaging and appealing, better, to create a discourse shift from cross-questioning to *mythos*-telling, leading the audience to take in conventional beliefs and even agreeable opinions. The philosopher of Beijing succinctly points out that Plato takes into due consideration the educational legacy and background of the ancient Greeks as his intended readers, and deliberately adopts a principle of communicative ethics by adapting his speech style and rhetorical expertise into the cultural environment. Actually, this serves Wang's double purpose: to produce an involving ambiance for efficient communication and to evoke rethinking because the allegorical descriptions as such are, semantically speaking, almost always open to organic polysemy.

Keping Wang is both sincere and bold thinker in accepting Plato's efficient communication and the polysemy of allegorical descriptions in the New Movement that took place in China since 1920. As he puts it in his paper: "Plato's Allegorical Descriptions of the *Psyche*", "most of Chinese thinkers tend to reflect on the possibility of reconstructing the indigenous culture upon the model of its occidental counterpart. They have been preoccupied with this ambition to rebuild the country and national identity as well. In this

⁵ "Plato's Allegorical Exposition of the Psyche", *Skepsis* XVIII/i—ii, 2007, p. 257.

⁶ *Ibid.*

regard what has turned out to be most influential is the fruit of labor by the modern Confucianists".

But there is the other part of the story too. The allegory of the magic ring has already brought into full play the inner drive to "do whatever he pleases". In this case the inner drive is definitely the determinant factor so vulnerable and subject to the temptation. Under such circumstances neither the just man nor the unjust man could pull himself through the test and, therefore, one is liable to fall at the encounter with a great temptation. Hence it appears naturally hard to do justice, but easy to do injustice. Hesiod's *Works and Days* is quoted to this effect.

"There is much evil-doing; it is never hard
to make that choice. The way is smooth, the goal
lies near at hand. Virtue is out of reach
without much toil. That is the god's decree."⁷

Obviously the will to do injustice is to set off along a smooth and easy path, but its counterpart to do justice is to tread on a long and uphill road. The former is highly inviting whereas the latter is hugely expensive or costly. It is therefore easy for the just man to become unjust while formidable for the unjust man to become just. In addition, one also finds it easy to praise justice in public, but finds it hard to appreciate it in private. All this is due to the vulnerability of the human *psyche* or the human weakness by nature because most of humans are liable to get corrupted in face of fame and profit. This is applicant to the Chinese conception of *shidao renxin*, meaning the interrelationship between the worldly ways and the human soul. The worldly ways are consisted in social norms, moral codes, value systems, and among others. But they are all performed by human beings, and primarily determined by the human soul. So the degeneration of the worldly ways can be plausibly traced back to that of the human soul. This to some extent, Wang points out, resembles the Western notion that law is made to break [because of humankind as its maker and breaker]. If one is without a moralized *psyche* to do justice, the law and its like are nothing but show pieces, subject to the deployment for wrong purposes or brutal distortion in the name of liberty or whatsoever.

Seeing this, Plato tries to link the cause of either justice or injustice with the complexity of the human *psyche*, and offers a more specific anatomy of its tripartite formation. Nevertheless, what

⁷ Cf. *Works and Days*. 287—289.

Plato is more concerned about is how to harmonize the three components of the *psyche* into a beautiful order (κοσμήσαντα) or incorporated whole (συναρμόσαντα). With respect to the three parts, it is in principle that the rational leads to intelligible understanding, the appetitive to sensual perception, and the spirited to situational selection. In the case of a moral being, the rational takes the lead, accommodates the spirited and the appetitive as its allied subjects or supporters, and thus nourishes the virtue of temperance or self-discipline. Accordingly he is apt to live a happy life, and become a qualified guardian of the city as he grows more and more interested in the community good rather than his self-advantage. This is of course no easy job. It expects the person to face all the hardships and embrace the *Geist* of self-sacrifice, always ready to dedicate himself to justice and make light of being deprived of personal gains. Right in the process of rearing such virtues, he must manage to:

“first attain to self-mastery and beautiful order within himself, harmonize these three principles [of the rational, the appetitive and the spirited], the notes or intervals of three terms quite literally the lowest, the highest, and the mean, and all others there may be between them, and link and bind all three together and make of himself a unit, self-controlled and in unison, then he should turn to practice if he finds aught to do either in the getting of wealth or the tendance of the body or it may be in political action or private business” (*Rep.* IV, 443d-e).

It is evident of what has been said so far that Professor Wang utilizes Plato’s two basic aspects of his philosophy, the theoretical wisdom and the practical wisdom. Both are crucial for the Chinese philosophy and culture, for they can both “guide people in the journey of life”.⁸ Plato’s allegories, as we have seen, are not merely morally symbolic, but also philosophically inspiring. More than that, story-telling and philosophizing are thought to be interwoven “in a close, sophisticated and dramatic knot”. As a good Platonist Wang can easily discern the importance of the analogy of the internal principles of the soul with the intervals of the musical scale, their lings and their bounding together, and also the importance of the shift from cross-questioning to *mythos*-telling, thus taking into due consideration the long and rich pre-Socratic philosophical and cultural tradition as well as the deep and wide background of the ancient Greeks, particularly that of Platonism — very appropriate

⁸ K. Wang, *Spirit of Chinese Poetics*, Foreign Language Press, Beijing, China 2008, p. 129.

mediators indeed for the approximation and harmonious coexistence of East and West.

2. **John P. Anton**, our second paradigm case, intends to show his contribution to the Platonic Tradition in the West, its reception and evaluation by western scholars, particularly, the mediation of Plato to the conflicts of western cultures and movements.

John Anton, a distinguished scholar of Plato, of Platonism and of Neoplatonism, is mainly known for his originality in relevant issues as well as for his critical approach to the Western platonic tradition.⁹ An example of his originality in the understanding and interpreting Plato is his argument for Socrates' statement in *Phaedrus* (277e), that we should not call a man "philosopher" when all he offers is what he has put down in literary form. In his article, "Drama and Irony in the *Phaedrus*", Professor Anton argues that the statement contains a note of deep irony. Plato as a dramatist does not make direct statements in the manner of a philosopher-writer. His dramatic Socrates, however, makes philosophical statements, but they are of the persona, not the writer. The historical Socrates, also, wrote nothing. So, what are we to do with the criteria the dramatic Socrates propounded in the *Phaedrus* and elsewhere? Anton suggested to take the second route and move away from the literary discourse whether Plato's or anyone else's, and go to the dramatic scene of the *Phaedo* and the dramatic Socrates where the literary and the oral meet in the convergence of the historical and the dramatic Socrates. This would be the ultimate theme of the *Phaedo*: Socrates' way of life, confirmed in the virtuous conduct of the *andreios*. The doctrine of the unity of the virtues is now secured as an ethical and political principle. The conduct of Socrates holds the key to the mysterious "unwritten doctrine" Plato never disclosed. We may find it once we are prepared to think that we are dealing with a doctrine that cannot be written, if only because no literary device can contain it and articulate it fully. It can only be lived. How and why, was the record of the life of Socrates, real or dramatic. This interpenetration is one feature Plato would find impossible to deny.¹⁰

⁹ See his recent book on *American Naturalism & Greek Philosophy*, Humanity Books 2005.

¹⁰ See also, *Science and the Sciences in Plato*. Papers contributed by G. Vlastos, A. P. D. Mourelatos, R. G. Turnbull and I. Mueller. Edited and with an Introduction by John P. Anton. New York: Eidos Publications, Caravan Press, 1980. pp. 127.

Essays in Ancient Greek Philosophy: Studies in Plato's Philosophy. Volume III. Edited and with an Introduction by John P. Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 1989. Pp. vi, 358.

Tragic Philosophies of Life, Essays on the Philosophy of Plato etc.

In regard to Anton's reference to Plato's Influence to the Western world and to his critical approach to the Platonic tradition in general it will suffice for our purpose to confine to two of his contributions, namely, (i) "We and the Ancients: the Timeliness of the Greek Political Wisdom",¹¹ and (ii) "Naturalism and the Platonic Tradition".

(i) Anton's paper, to begin with, on "We and the Ancients" is mainly concerned with the phases of Western culture, their encounters with Hellenism and the effects of the exchange on the evaluation and interpretation of the selected features that transformed the encounters into a confrontation. During those phases the "receiving" cultures, Roman, Christian, and modern European, each took what it needed while rejecting the remainder although the latter contained what was regarded essential to Hellenism and constituted the body of its political wisdom. Thus, each encounter ended as a confrontation which carried with it a loss of opportunity to incorporate the vital elements of political experience that had given the classical culture its perennial significance. This has led John Anton to take a closer look to the cultural heritage of Greece, which, according to his terminology, became one of the pillars that supported what emerged as Western Civilization, formulated a different set of institutional values, especially in education and political conduct. His inquiry found its utmost expression in the works of Plato and Aristotle.

The classical *politēs*, however, and the modern-contemporary citizen are worlds apart. The classical view has lost its standing in education and political life, taking with it in its downfall the Platonic and Aristotelian theories of virtue. John Anton outlines the creative and reflective activities of the classical mind in their relation to the current views on human nature by pointing out the fundamental idea of virtue as the attainable excellence for each "potency" (*dynamis*) of human nature. The impressive contrast between the current variety of views on human nature and the singularity of the classical conception brings to mind the cohesion the ancients attained in their creative and reflective activities. There was an impressive "meeting of minds" — the Greeks called it *homonoia* — among the philosophers, the tragic poets, the historians, and the artists. They all had their sights focused on the same entity: human beings, their works and actions, the great variety of desired preferences notwithstanding. It was this *homonoia* that formed the basis for the unity of their

¹¹ Published in *Philosophical Inquiry*, Vol. XXVII/1—2 (Winter-Spring 2005): 3—23, issue in Honor of Constantine Despotopoulos.

culture. Anton sees that the only spectator able to maintain safe distance from the steady flow of *pathēmata*, is dispassionate *logos*, usually arriving late, just as it does in the course of human development, to direct the drama of history. It remains to see the reception and development of Plato and the Platonic tradition during the first part of the twentieth century as they are presented and evaluated by Anton's first hand information. His evaluative comments include Santayana, Woodbridge, John Dewey, Randal and Irwin Edman.¹²

(a) Santayana, who taught courses on Plato and Aristotle at Harvard, was the first to present a defense and espouse advocacy of Greek philosophy as a rational mode of life in the five volumes of his *The Life of Reason* (1905—1906). The work was inspired by a blending Hegelian phenomenology and Plato with Aristotelian ethics and aimed to project the full story of the progress of the human mind. It was the closest any American thinker had ever come to understanding the naturalism of the Greeks, especially at a time, as he stated, when “the philosophical and political departments at Harvard had not yet discovered Plato and Aristotle”. His defense of Plato against Lotze’s position that Plato’s ideas were abstractions, Santayana thought it a distortion of Plato: “His (Plato’s) ideas were not abstractions but types, goals of thought, things we mean to speak of when we have thoughts... something transcendent that our thoughts aim at.”¹³ The canvas on which Santayana draws his tribute to Socrates’ contribution is on *Reason in Common Sense*: “Having developed in the spirit the consciousness of its meanings and purposes, Socrates rescued logic and ethics for ever from authority...”. Santayana’s intuitive approach to Plato’s “sublimest expression” of the Socratic ethics is similar to the Eastern aesthetic approach to Plato (see Keping Wang above). Plato, as a true Greek lover of beauty wished it to flourish in the real world. This, for Santayana, is Reason as Art. According to Anton, Santayana is viewing Plato as a thinker who has accepted the flux of the immediate and

¹² On Santayana, see Anton’s essay on “Naturalism and the Platonic Tradition” in *American Naturalism & Greek Philosophy*, Chapter 10, pp. 287—301, which also includes “Woodbridge and Plato’s Philosophy”, “John Dewey and Platonism”, “Randal on Plato and Plotinus” and “Irwin Edman on Plato and Plotinus” and which are of utmost importance for our research. All wrote provocative interpretations using American naturalism as their stance from which to view and evaluate the Ancient Greek philosophy, particularly, Plato and Neoplatonism. Briefly stated: the Columbia naturalists read and used the wisdom of the Greeks as a tool to resolve conflicts in the present. Plato, above all, became relevant to the social and cultural concerns of the Columbians.

¹³ *Lotze’s System of Philosophy*, ed. Paul Grimley Kuntz, Bloomington: Indiana University Press, 1971, pp. 44—45.

has tried to understand it — though not know it — and whose main contribution lies in articulating a vision of an ideal of the spiritual life: poetry.¹⁴

(b) Frederick Woodbridge went to Columbia in 1902 and brought with him his love of Plato. “The richness and the Humanity of Plato captured him; but he read Plato’s intellectual imagination as vision, not literal truth and what delighted him most in the *Dialogues* was their realistic irony”.¹⁵ By 1908, in his lecture on “Metaphysics” in Columbia, his approach to Plato had already taken deep root and was destined to blossom fully in his *Son of Apollo*. In “Metaphysics” he wrote: “Plato was not an idle dreamer, assigning to unreality the bed on which you sleep... the ideal bed of which all others are shadows. Undoubtedly he converses thus in the *Republic*, but he does not advise you, as a consequence to go to sleep in heaven. He tells you, rather, that justice is a social matter which you can never adequately administer as long as your attention is fixed solely on individual concerns.”¹⁶ Apparently, Woodbridge had moved boldly beyond Aristotle’s critical response to Plato’s theory of ideas. In Anton’s evaluation, he presented his approach to Plato more fully in *The Son of Apollo* dealt with five major themes: love, education, politics, death, and the life of reason. Undoubtedly, Woodbridge admired Plato the dramatist of the life of reason. In his *The Purpose of History*¹⁷ attempts to show how the readings of history change in the course of new cultural interests and perspectives. Thus, the Plato of the history of philosophy is each “Plato” of the successive students of the *Dialogues* through the ages who sought to understand and enrich their lives through those writings; “(Plato) is such a commanding figure that the desire to understand him is exceptionally keen...”¹⁸

(c) Although John Dewey has been critical to the Platonic theory of Ideas in his earlier essays and in his *Reconstruction in Philosophy* (1920, enlarged edition in 1948), by making it the paradigm case of the “Greek Spectator Theory of Knowledge” and by viewing it as the key to evaluate Plato’s ethical and political philosophy; although he was equally caustic in his commentary on what he believed were the effects of Plato’s ideals on subsequent deve-

¹⁴ *American Naturalism*, op. cit., p. 84.

¹⁵ H. Randall Jr., *A History of the Faculty of Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1957, p. 17.

¹⁶ Frederick J. E. Woodbridge, *Nature and Mind: Selected Essays...*, New York: Columbia University Press, 1937, p. 101.

¹⁷ *The Purpose of History*, New York: Columbia University Press, 1916.

¹⁸ *Ibid*, p. 4.

lopments in Western social and political theory of institutions, he is very akin to the leading concerns of the Athenian philosopher, a fact that explains his avowed sympathy with Plato, since both shared a missionary zeal for social intelligence and reconstruction.¹⁹ His writings reveal not only Plato's immense scope of interest and richness of concern but also his unflagging spirit of dedication to the problems of men. In his article "From Absolutism to experimentalism" (1930) in explaining how and why he drifted away from Hegelianism, he takes sides with the movement "Back to Plato", back to the dramatic, restless, co-operative inquiring Plato of the Dialogues, trying one mode of attack after another to see what it might yield; back to Plato whose highest flight of metaphysics always terminated with a social and practical turn, and not the artificial Plato constructed by unimaginative commentators who treat him as the original university professor".²⁰ As Anton points out,²¹ Dewey has more positive things to say in the article "Philosophy" than he does about Aristotle. He approves strongly of the Socratic Plato and pays no mean tribute to his ethical and social interests. His intellectual and moral aspiration was to reform and preserve the city state. He adds,²² "No one has exceeded Plato in awareness of present ills. But since they are due to ignorance and opinion, they are remediable... by adequate knowledge; Philosophy should terminate in art of social control."

(d) John Anton attended John H. Randall's exciting and inspiring lectures on the general history of Philosophy at Columbia (1949—50). He vividly remembers when Randall moved from in his lecture from the sophistic movement to Plato. Anton recalls Randall saying: "Plato has no closed system, no definitive doctrine. He has no passion for literal truth. What concerns him most is not the mere understanding of facts but their imaginative ideal possibilities and implications for the life of *theoria*. Plato brings forth the fruits of philosophy rather than systematic reflection of philosophy itself." Randall was doing, as Anton puts it, what he found best in Plato. Better, Randall is closer to the Platonic quest for excellence, the pursuit of *aretē*, than he is to that part of Plato he calls "how to create a world", that is, the creation myth of the *Timaeus*, which became central in the religious "metaphysics" of the Middle Ages.

¹⁹ John Anton, *American Naturalism and Greek Philosophy*, op. cit., p. 132.

²⁰ Cf. *Contemporary American Philosophy*, ed. George P. Adams and William P. Montague, New York: Macmillan, 1930, vol. 2, pp. 20—21. Cf. also *Experience and Nature*, pp. 126—27.

²¹ Op. cit., p.143.

²² *Experience and nature*, pp. 126—27.

Randall's general thesis reflects his conviction that the West had selectively absorbed Plato as a religious culture. It was Plotinus, however, who chiefly put the ideas in the "single all embracing Mind of God..."²³ This is confirmed by his final assessment of Plato in his *Plato: Dramatist of the Life of Reason*,²⁴ where he compares Platonism and Neo-Platonism as philosophical traditions, and notes: "Both Platonism and Neo-Platonism have been of immense philosophical significance. The latter has undoubtedly been more influential in the West. It appeals to and supports strong intellectual impulses, while the former calls for more critical acumen and first-hand appreciation of the dialogues themselves in all their complexity and ironic subtlety."

(e) Irwin Edman, finally, taught graduate courses in Plato and the tradition of Platonic idealism. Edman called himself "an empiricist homesick for Platonism". It is said of him that he "didn't believe a word that Plato said, but Plato was his favorite philosopher".²⁵ In his essay on Plato (1928), Edman treated the dialogues as philosophical drama. To a naturalist like Edman, Anton says, the Doctrine of Ideas is to be understood not as transcendent realm but as perfect world projected in rational imagination.²⁶ In his comment on the aesthetics of Edman, Anton states that "Edman wrote and thought with the flair of a logical poet who had no difficulty enjoying aesthetically, just as Santayana had done, these perfections of the mind. Still he insisted, "The world of Platonic ideas, if it is one thing more than another, it is a world of values".²⁷

There is no better concluding remarks on this undertaking than Anton's final evaluating assessment of Edman's "naturalistic" approach to Plato. "Edman", according to our second paradigm case of the Western world and Platonic tradition, "was confident that he found in the *Republic* the keystone of Plato's thinking. Plato is the thinker "with a passion for the passionless and the poet with mystic's sense of beauty, the statesman with a vision of a state conceived and ordered by an adoring, disinterested comprehension of the good". Plato, for Edman, was not the teacher of a system but the dramatist of the soul."²⁸ In Edman's own words, "It was Coleridge

²³ *The Making of the Modern Mind: A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*, rev. ed. New York: Houghton Mifflin, 1940, p. 47.

²⁴ New York: Columbia University Press, 1970, p. 262.

²⁵ In Charles Frankel, ed. *The uses of Philosophy: An Irvin Edman Reader*, New York: Simon and Schuster, 1955, p. 4.

²⁶ *Op. cit.*, p. 299.

²⁷ I. Edman, *Uses of Philosophy*, p. 54.

²⁸ *American Naturalism and Greek Philosophy*, op. cit., p. 299.

who marked that everyone was born into the world either a Platonist or an Aristotelian. Plato is peculiarly for those who feel the light that never was on sea or land, for those who are hungry that light be realized somehow, even if a little clouded, amid the affairs of men.”²⁹ The last question raised Professor Anton concerns the future of Naturalism and of Greek philosophy.

Naturalism had done its work; the excitement was gone; other related concerns subsided with it, and so was the creative role of Greek Philosophy. The age of analysis marched forward calmly after taking over the bastions of truth and became the new scholasticism. American naturalism has been transformed into a heritage and a tradition, available to anyone who comes to study it, revive it, and perchance use it when the waves of irrationalism threaten the calms of the seas.³⁰ He adds, however, that a complete picture of the place of Greek philosophy and its role in the development of American thought is still a vast subject for investigation. Without such a close study it is difficult to specify with precision what may be called, even in a loose sense, “influence”. Be that as it may, the academic interest has grown to the point where American scholarship in this field is now internationally recognized. As for the cultural role of Greek philosophy and its influence as “a way of life”, that remains an open issue.

Anton’s final remarks point to the complementary solution through an East-West interaction suggested by Wang at the first part of this paper. It is a favorable response to the efforts that the Olympic Center for Philosophy and Culture makes the last years to create an amphidromous route between the two ways of philosophizing, especially the Platonic one. Plato’s writings and thought offers the best opportunity for an effective mediation. The participation of the two representatives of East and West, K. Wang and J. Anton, in the forthcoming 19th International of Olympia — Pyrgos is expected to give flesh and bones to such cooperation and complementary solution to the bifurcation of the two worlds and cultures.

Leonidas Bargeliotis is an Emeritus Professor of Philosophy at the University of Athens. He received the degrees of Theology and of Philosophy Schools from the University of Athens and also from the American Universities of Norman (M&A) and of Emory (Ph. D). Since 1975 he has been teaching philosophy at the Philosophy Department at the University of Athens. He is the author, among

²⁹ Edman, *Uses of Philosophy*, p. 54.

³⁰ *American Naturalism and Greek Philosophy*, op. cit., p. 301.

others, of *Pletho's Criticism of Aristotle*, of *Philosophy and Scientific Research* and of *Philosophy of Science*. At the present he is President of the Olympic Center for Philosophy and Culture and General Editor of the Journal *Skepsis*.

Wang Keping, b. 1955, MA (Canberra), Ph.D. (Beijing), university professor of Beijing International Studies University, research fellow of Chinese Academy of Social Sciences. His Academic interests: aesthetics, philosophy and literature. Main publications: *Plato's Poetics in the Republic* (2005); *Chinese Philosophy on Life* (2005); *Towards a Transcultural Aesthetics* (2002); *Essays on Sino-Occidental Aesthetic Cultures* (2000); *The Classic of the Dao: A New Investigation* (1998); *Sightseeing as an Aesthetic Activity* (1991); *Aesthetic Traveling* (forthcoming); *Experiencing English through Poetry* (forthcoming). Honors: holder of British Academy K. C. Wong Fellowship (2000); Beijing Educational Bureau Book Prize for *Sightseeing as an Aesthetic Activity* (1992); Beijing Municipal Book Prize for *Towards a Transcultural Aesthetics* (2004); Beijing Municipal Book Prize for *Plato's Poetics in The Republic* (2006).

John P. Anton Ph. D. Columbia University, Honorary Doctor of Philosophy, University of Athens, Honorary Doctorate of Pedagogy and Philosophy, University of Patras, Honorary Doctorate of Philosophy, University of Ioannina.



Soteres Fournaros

GREGORY VLASTOS' MORAL BLANK OF SOCRATES

An important work on Socrates by a famous Greek philosopher of the Diaspora, Gregory Vlastos (1907—1991), the *Socratic Studies*, reaches its end with a quotation from Abraham Lincoln, which is combined with Socrates: “[...] this quotation from Lincoln:

To sin by silence when they should protest makes cowards of men.

Socrates [Vlastos concludes] has been and always will be my philosophical hero. But great and good as he certainly was, he would have been a greater and better man, wiser and *more just*, if that truth had enlightened his moral vision¹ (italics belong to Vlastos). What is evident in this passage is that there is something lacking from Socrates' moral vision. There is a moral blank in the teacher of Pla-

¹ G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, p.133. As we read in the editor's (Myles Burnyeat's) preface, p. ix, “*Socratic Studies* is the companion volume to Gregory Vlastos' *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991). It contains, as promised in the Introduction (pp. 18—19) to that work, revised versions of three previously published essays on Socrates, not as much new material as he had planned to write [Vlastos passed away in 1991]”. And in p. xi: “The Epilogue [where the aforementioned passage belongs] 'Socrates and Vietnam' which stands here in its place was not part of GV's [Gregory Vlastos'] own conception of the book. But it matches so well the Epilogue 'Felix Socrates' in *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* that it seemed right to include it”. This 'Socrates and Vietnam' was a Vlastos' address at the graduation of candidates in Classical and Modern Languages and Literatures at the University of California at Berkeley on 20 May 1987.

to, which would probably perfect the Socratic persona in the history of philosophy. What is missing? And is it so crucial that it would promote the personality of Socrates — both the historical and Plato's depiction — to such an extent that moral perfection would be almost feasible?

The accusation the Greek philosopher of the 20th century levels at (both the historical and the Platonic) Socrates consists of two parts. The first one's subject deals with the disastrous outcome of a disastrous vote of the Athenian Assembly in March 415 B.C., when the resolution was Athens' giving aid to Segestans, a petty ally in far-off Sicily. The outcome of such an adventure in Syracuse was total disaster for Athens. The vast majority of her around 50.000 soldiers was killed; the captives of war were humiliated and finally died in horrible conditions. The second part of this accusation is being derived from another occasion, where a moral outrage was about to take place, when the Athenian Assembly was trying to reach a resolution regarding Mytilene's exemplary punishment for its defection to Sparta, after leaving the Athenian League — Cleon had proposed the execution of all adult citizens of Mytilene, as well as women and children to be sold into slavery.² The underlying core of these accusations towards Socrates is his political absence, his sinful silence. For such a philosopher, who "would rather lose his life than connive in an injustice to a single person",³ it seems incomprehensible to keep his mouth shut and not raise the voice of reason. The stain in Socrates' moral behaviour Vlastos notices is the Socratic incomprehensible distance from politics in his beloved city, where resolutions were about to be taken, based upon misjudgements which were stemming from imperial greed and pride (the case of Syracuse); or from the supposed justice of the lex talionis — which for Socrates had proved to be an abhorrent stance, a rejection of "the notion, unquestioned in his time and a fundamental part of Greek morality since Homer, that one should retaliate against one's personal enemies, claiming that an injury done to oneself never justified doing an injury to another, or returning wrong for wrong"⁴ — (the case of Mytilene).

² For these accusations see *ibid.*, pp. 128—130.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ R. A. McNeal, "Socrates, Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos", *History and Theory*, 33, 3 (1994), p. 384. As far as Socrates' moral revolution is concerned due to his rejection of retaliation, see. R. Kraut, "Socrates, Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos", *The Philosophical Review*, 101, 2 (1992), p. 354: "Socrates' rejection of retaliation' also portrays Socrates as a moral revolutionary: contrary to the assumption, widely accepted among the ancient Greeks,

On the basis of questioning Socrates' best possible moral conduct, and not the overall lack of such behaviour, Vlastos raises questions concerning both parts of his accusation. For the first part: "Was Socrates present in the Assembly that day the disastrous vote was taken?". He expresses his point of view: "We do not know. But we can infer securely that if present he kept his mouth shut. For when he reviews his political past at his trial fourteen years later he pleads guilty to the reproach that throughout his life he 'had not mounted the rostrum to advise the state'. The reason he gives us is surprising: 'You know that if I had tried to do politics [prattein ta politika] long ago I would have perished long ago and done no good to you or to myself' ". In any case, "considering how desperate was his city's need for sober advice, would it not have been his duty to do whatever he could, little or much, to make the voice of reason heard, regardless of consequences to himself?".⁵ Regarding the second part of the accusation Vlastos raises the following question: "Is there any way of understanding how a rational man of exemplar rectitude could have failed to speak in exercise of his civic rights when acts of that ilk [what was about to happen in Mytilene, which was also about to take place against Torone, Scione and Melos] by the city he loved so much hung in the balance?".⁶ The answer to this question could very easily be the same as for the first part: 'You know that if I had tried to do politics [prattein ta politika] long ago I would have perished long ago and done no good to you or to myself' ".

In fact, Vlastos seems to accept the aforementioned Socratic reply to some extent. The Greek philosopher of the Diaspora maintains that "we may get a glimmering of insight into it [this last question he raised concerning the second part of the accusation] if we recall that all of Socrates' energies are committed single-mindedly to that one thing he felt his god commanded him to do: 'to live philosophizing, examining himself and others' ".⁷ The Socratic devotion to the one-to-one elenctic argument parallels his words in the *Apology* that if he had tried to do politics, he would have done no good to the citizens, especially one by one, or to himself. This is how he understands and practises the divine command "philosophizing", and not by addressing a multitude. Yet, Vlastos wants, desi-

that a good man will help friends and harm enemies, Socrates claims that genuine virtue will never lead one to injure others.".

⁵ See G. Vlastos, *ibid.*, p. 129 and regarding the two passages see Plato, *Apology*, 31c and 31d correspondingly.

⁶ G. Vlastos, *ibid.*, p. 130.

⁷ *Ibid.*, pp. 130—131. For Socrates' words see *Apology*, 28e.

res, and demands something more from his philosophical hero. Even if the core of Socrates' reply not to do politics remains unaltered during the teacher's of Plato lifetime, Vlastos cannot rest upon it and feel satisfied with the Socratic silence and its offspring: moral defect. Therefore, the moral blank in Socrates is still obvious in Vlastos' point of view as follows.

Given the Socratic attributes, especially the moral ones, principally apparent in the historical Socrates of the early Platonic dialogues, whom Vlastos saw exclusively as a moral philosopher, not as the ontologist or the epistemologist of the later dialogues, it seems that the Greek philosopher of the 20th century is eager to create one more Socratic portrait, more politically-centred, fulfilling the idea and the requirement of practising justice in the best possible way. The reason for stressing such an idea, which is a quality, a virtue, is not only his personal demands from Socrates — which, since not applied during the occasions of Syracuse and Mytilene, contain disappointment in Vlastos' viewpoint and thus create the Socratic moral blank —, but the lines that close the death-scene in the *Phaedo*: “Such, Echecrates, was the end of our companion — a man we might say, who of all those we came to know was the best and, in any case, the wisest and the most just”.⁸ Undoubtedly, what caused the problem and paved the way for the emergence of this moral blank, is the word “most”. Vlastos does not examine whether Socrates was just or not. He questions whether he was the most just person among so many who, we know from the Platonic dialogues at least, weren't more just than Socrates. He questions “the punch-word in the epitaph: ‘and *most just*’ ” (Vlastos' italics).⁹

In the *Phaedo*, a maturer work of Plato,¹⁰ not an early one (just as *Crito*, *Laches*, *Protagoras*, *Apology*, *Gorgias*), we witness the Platonic portrait of Socrates, on which, regarding the three virtues most honoured among the Greeks, courage, sophrosyne and piety, the Athenian philosopher's character appears “flawless, granite-solid”.¹¹ Therefore, so far as the Platonic “most just” conviction is concerned, “Plato feels so sure that on this score too the record is perfect that he has Socrates say he will face divine judgement in the nether world confident that he 'had never wronged anyone, man or god' ”.¹² The equivalent of such a humanly possible perfection as

⁸ G. Vlastos, *ibid.*, p. 127.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Probably of the second period following a tripartite division of his works:
1) early dialogues, 397—387 B.C., 2) maturer works: 386—367 B.C. and 3) 367—347 B.C.

¹¹ G. Vlastos, *ibid.*, p. 127

¹² *Ibid.*, pp. 127—128. Regarding Socrates passage see Plato, *Gorgias*, 522d.

portrayed in the Platonic Socrates would be for Vlastos a perfect Socratic contribution to the city's needs. On the one hand, we may suppose that the teacher of Plato "never wronged anyone, man or god" and thus he met his obligation to single persons and to gods [mite peri anthropous mite peri theous adikon miden mite eirikos mite eargasmenos]. But, on the other, we may inquire about his obligations to his beloved city. Vlastos raises a question: "Does Plato leave us satisfied that here too Socrates is above reproach?". The answer he gives is negative: "I submit that he does not".¹³

For sure, the passage from the historical Socrates of an early Platonic dialogue (*Apology*) would be sufficient to provide the reasons why the Platonic Socrates in the *Phaedo* does not shift from single persons and gods to the multitude or the city-state of Athens. If Socrates had tried to do politics, he would have done no good to the citizens, one by one, or to himself. But, Vlastos does not confine himself in philosophical argumentation while examining the "most just" issue. The historical occasions of Syracuse and Mytilene, where Socrates demonstrated his moral blank, are accompanied by historical evidence that illuminates this blank. Socrates is an Athenian citizen. He, therefore, "may be judged by that peculiarly Athenian standard voiced by Pericles in his Funeral Oration in Thucydides: 'For we alone regard someone who takes no part in politics not as one who sticks to his own business but as a man who is good for nothing' ".¹⁴ What do we do now? Do we accept Socrates' choice not to participate in politics for his own reasons, a fact that proved to be advantageous to philosophical inquiry and to the history of philosophy in general? Or, should we take for granted Pericles' words and condemn Socrates for political absence and as "a man who is good for nothing"? If philosophy is not just theory, but involves practice, particularly as far as ethics is concerned, then we may understand Vlastos' accusation of moral imperfection directed to his philosophical hero. We may, thus, understand the apparent moral blank of Socrates. Obviously, the ancient Greek philosopher chose a more face-to-face philosophical path, rather than impersonal participation in politics, which no doubt served his philosophical, principally moral, ambitions, but reduced his moral behaviour, since he couldn't contribute to the good of the Athenian people. So from such a point of view, Vlastos stresses, Socrates is good for nothing. Plato's teacher was, nonetheless, good at the elenctic soul-saving, a philosophical procedure beneficial to single persons.

¹³ G. Vlastos, *ibid.*, p. 128.

¹⁴ *Ibid.* For the passage from Pericles see Thucydides, *Hist.*, 2, 40.2.

There may be a paradox here. On the one hand, the Platonic Socrates of the *Phaedo* is regarded as “most just” from Plato, whereas, on the other, Vlastos invokes historical evidence from Pericles to initially support his argument that Socrates could have been “most just”, but he did not prove to be. The next stages of his argumentation involve historical evidence, too. This means that the void between the Platonic Socrates, a quasi-non existent person, and the historical facts (Syracuse and Mytilene) upon which the ancient Greek philosopher should be judged, is still existent. A conclusion that could be drawn in this case is: a quasi-non existent person is good for nothing! But, after Vlastos’ submission that Plato does not leave us satisfied that Socrates, regarding his obligations to his city, is not above reproach, we would better consider the aforementioned blank as Vlastos’ strive to bridge philosophical inquiry (one-to-one elenchus) with philosophical practice (contribution to the whole, for the sake of the whole city-state). Hence, a blank between, a more or less, fiction (Platonic Socrates with his “most just” attitude) and reality (the two occasions where a historical person-Socrates would be needed to “do politics” and i.e. participate in the Assembly) is being transformed into a moral blank with the emphasis placed on putting together the personal theoretical and moral wealth (elenchus) of Socrates with his practical behaviour towards the city-state, where his wisdom and virtues (i.e. justice) would at least be helpful to the Athenian people.

We would more safely draw conclusions concerning this moral blank, if we focused on the historical Socrates. In such a way, there will be an unobstructed alignment between Vlastos’ appeal to historical events and the historical Socratic persona, who would better serve the situation. It is not exclusively the Platonic Socrates — with the ontological and epistemological concerns — who shows such a moral defect. One might notice the normality a person with ontological and epistemological worries to display defects in other areas, such as ethics. But, this is not the case. I submit that, beyond Plato’s Socrates as seen in the *Phaedo*, it is the historical one, too, who demonstrates moral imperfection, since the two occasions of Syracuse and Mytilene are derived from the history of Athens. Gregory Vlastos refers indirectly to this persona. A direct reference would not be necessary, due to the fact that the Greek philosopher of the 20th century focused on the historical Socrates in his works. Obviously, Socrates’ moral blank covers both the philosophical personae in the Epilogue of *Socratic Studies*.

Vlastos actually quoted from the historical Socrates when he referred to the abovementioned passage of the *Apology* “You know

that if I had tried to do politics ...”. Generally speaking, he saw in this Socrates an unshakable concern with the question how one should conduct one’s life. He elucidated the Socratic stable inclination to the elenctic method which would span aspects such as questioning set of beliefs, evaluating judgements and attitudes. The prevalent philosophical path of the ancient Athenian is the “know how” to live question. The “episteme which Socrates envisaged was a form of knowing how, knowing, that is, how to be moral”.¹⁵ In fact, the ancient philosopher did “take the ‘know how’ sense for granted all along”.¹⁶ The “important question concerns precisely the nature and content of [the] moral principles themselves and the conditions of their implementation. We can take for granted that these great philosophers [Socrates, Plato and Aristotle] were deeply committed to moral principles, and that they honestly regarded these principles as universally valid. They would be uninteresting if they were merely pamphleteers, party hacks, or liars”.¹⁷ The “What is...” question dominates the Socratic philosophical inquiry in a special way. The ancient Athenian raises this question searching for “‘what is this or that knowledge?’ (e.g., *Charm.* 165c; *Euthyd.* 282e, 288d-e, 292d), and the answer he expects is one that will distinguish areas of knowledge (by their specific object and use), not modes of knowing”.¹⁸ The “unexamined life is not worth living by man” (*Apology*, 38a) [ο de anexetastos vios ou viotos anthropo] and “the

¹⁵ J. Gould, *The Development of Plato’s Ethics*, New York, 1955, p. 7.

¹⁶ G. Vlastos, Socratic Knowledge and Platonic “Pessimism”, *The Philosophical Review*, 66, 2 (1957), p. 229.

¹⁷ E. Meiksins Wood and N. Wood, “Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos”, *Political Theory*, 14, 1 (1986), p. 76.

¹⁸ G. Vlastos, Socratic Knowledge and Platonic “Pessimism”, p. 229, note 7. It has to be noticed that *Charmides* especially belongs to the early Platonic writings. The *Euthydemus* dialogue is regarded as one of his middle works (period 386—367 B.C.). Regarding knowledge in early and maturer Platonic works, Vlastos clarifies that “what is said at *Charm.* 165e3—166a2 is far from making the distinction between practical and theoretical knowledge, and I would add that if Plato had wished to ascribe this important distinction to Socrates, he would not have put it into the mouth of Critias, whose role in this dialogue is that of a pretentious and unclear thinker. Plato himself does not get at this distinction until much later (*Polit.* 258d, e)”. See *ibid.* Regarding the view that Socrates goal was not to enter into modes of knowledge and its counterpart, that Socrates did not form a moral theory, see J. M. Moravcsik, “Socrates; Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos”, *Mind, New Series*, 102, 405 (1993), p. 209: “if we view Socratic ethics as an attempt to form a moral theory, then we will have to say that the result is incomplete. Alternatively, we can suppose — especially in view of his claims of ignorance — that he did not attempt what we would call today a moral theory, but rather wanted to use the purgatory nature of his teaching and questioning to defend, indirectly, a certain way of life”.

elenchus is its examining”; Socrates “is a moralist pure and simple who practises moral inquiry but never inquires into the theory of moral inquiry. He is as innocent of epistemology as of metaphysics”.¹⁹ Since “only moral truths are debated, the elenctic method is not itself investigated elenctically. As a purely moral inquirer Socrates abstains on principle from inquiry into the theory and method of moral inquiry”.²⁰ This Socrates does not care so much that “you should know the truth”, but “he cares more for something else: that if you are to come to it at all, it must be by yourself for yourself”.²¹ He “preferred democracy to oligarchy”.²² Furthermore, Vlastos maintains that the Socratic “irony is a way of getting us to find the truth for ourselves”.²³ Socrates’ uniqueness is combined with his “atopia: his strangeness, or, literally, his out-of-placeness. Socrates was in many ways alienated from his own time and place, a fact that was evident even to his own followers and that ultimately resulted in his public condemnation and execution”.²⁴ Vlastos detects this atopia especially in the Socratic paradoxes (e.g. ignorance, on the one hand, but positive assertions, on the other).²⁵ In addition, Plato’s teacher is regarded virtuous. The modern Greek philosopher “loc-

¹⁹ G. Vlastos, “Socrates’ Disavowal of Knowledge”, *The Philosophical Quarterly*, 35, 138 (1985), p. 28.

²⁰ G. Vlastos, The Socratic Elenchus, *The Journal of Philosophy*, 79, 11, (1982), p. 712.

²¹ G. Vlastos, “Socratic Irony”, *The Classical Quarterly*, 37, 1 (1987), pp. 94—95.

²² G. Vlastos, “The Historical Socrates and Athenian Democracy”, *Political Theory*, 11, 4 (1983), p. 511. Cf. E. Meiksins Wood and N. Wood, *ibid.*, p. 55: “[Vlastos] has maintained that Socrates, contrary to the opinion of his contemporaries and of many recent commentators, was in fact a deeply committed democrat — or at least a ‘demophile’ — and unsympathetic to oligarchy”.

²³ N. White, “Socrates: Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 1 (1995), p. 238.

²⁴ R. A. McNeal, “Socrates, Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos”, *History and Theory*, 33, 3 (1994), p. 384.

²⁵ See *ibid.* for a more detailed depiction of these paradoxes: “He [Socrates] professed to believe in the old gods and in the significance of dreams and oracles as guides to action; and yet his piety, based as it was on a firm conviction that the Divine must be good and could do no harm to people, was a total denial of the old apotropaic religion. He rejected the notion, unquestioned in his time and a fundamental part of Greek morality since Homer, that one should retaliate against one’s personal enemies, claiming that an injury done to oneself never justified doing an injury to another, or returning wrong for wrong. And yet this same Socrates had no qualms about rough treatment for women, aliens, and slaves. His moral theory was predicated on the axiom that virtue and happiness were the same, that human beings desire happiness as the end of all their rational acts. Yet Socrates also believed that, though virtue was sovereign, non-moral goods like health and wealth were also valuable, if subsidiary, components of virtue”.

tes at the heart of Socrates' ethics the conviction that the most important human goods are the virtues, and hence a life of virtue is the highest form of human living".²⁶ A "virtue could be merely a know-how related to certain activities".²⁷

If the historical Socrates is so much devoted to practising moral inquiry, to the knowing-how-to-be-moral issue, to such "words and deeds",²⁸ performed by a "metaphysically innocent, elenctic moralist" who was depicted "in the early dialogues",²⁹ there is little expectation for his doing politics. This elucidates his moral blank, his moral imperfection. As a historical figure, he could nonetheless have participated in the Athenian Assembly. Since "public affairs are not governed by knowledge" and since "Athenian statesmen and those who elect them are ignorant even though they sometimes might get lucky and rule by true opinion",³⁰ the Socratic voice of reason could, and should as Vlastos would demand from Socrates, be raised. Not only could this historical figure have done politics, but it was necessary to do so.

It has to be emphasized that "Vlastos' Socrates is not perfection: he ought, for instance, to have protested more than he did against injustices perpetrated by Athens".³¹ This imperfection is the precise equivalent of the Socratic moral blank. It has also to be stressed that what the historical figure practises is moral inquiry. The ancient Athenian philosopher never inquires into the theory of moral inquiry. He neither gives answers. He just forms soul-saving questions. In the Assembly, what would be needed are resolutions, which means answers. Still, if there was space for moral inquiry in the Assembly, it could not be performed massively. The moral inquiry is a personal, face-to-face procedure. The "by yourself for yourself" Socratic approach refers to individual direction to (moral) truth, not to general masses or multitude. This same direction appears in the thesis that the Socratic "irony is a way of getting us to

²⁶ J. M. Moravcsik, *ibid.*, p. 208.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ W. Mathie, "Socrates: Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos", *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 25, 1 (1992), p. 197.

²⁹ C. C. W. Taylor, "Socrates: Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos", *The Philosophical Quarterly*, 42, 167 (1992), p. 229.

³⁰ See J. Gordon, "Against Vlastos on Complex Irony", *The Classical Quarterly*, 46, 1 (1996), p. 131. These theses are from *Meno*, 96d—99d. Although this dialogue belongs to Plato's middle period and not to his earlier works (with the historical Socrates), it describes a general situation regarding public affairs in Athens.

³¹ N. White, *ibid.*, p. 238. Cf. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, 1991.

find the truth for ourselves”. The early Socrates was a “street philosopher”, a moralist questioning single persons, not his city-state in an Assembly: “The Socrates of the middle dialogues, by contrast, is a metaphysician, not a moralist. Whereas the early Socrates was a ‘street philosopher’ questioning everyone because their happiness depended upon arriving at moral knowledge, this one — the creation of a Plato who has discovered mathematics — is an elitist who thinks wisdom can attain mathematical certainty but only for those capable of mathematics”.³² Yet, the moralist street philosopher could have done politics and address questions to the Athenian people en masse. Plato’s teacher may have had “a populist conception of philosophy”, whereas “Plato is an elitist”,³³ but he did not direct it to historically significant for the city-state of Athens issues (see the two occasions of Syracuse and Mytilene). These are “the words and deeds” of this historical Socrates. Moreover, it was the Socratic “*atopia*: his strangeness or, literally, his out-of-placeness” that distracted the philosopher from public affairs. Such a politically orientated moral blank stands as the reasonable outcome of a historical Socrates “in many ways alienated from his own time and place”.

As a matter of fact, the Platonic Socrates seems to be more practical than his historical counterpart. Plato’s fiction has virtues (courage, sophrosyne, piety) and lives his life with these. He displays his moral behaviour. The historical Socrates, on the other hand, engages in the elenctic soul-saving, questioning single person’s moral data. His moral conduct is not the core of his philosophical struggle as his elenchus is. The historical Socrates’ philosophical attitude towards “how to live a life” is related to “what is...” questions. Plato’s Socratic portrait encompasses “to live a life”, where the “know how” of the historical one becomes a background of living a virtuous life. Hence, there is a chance that it is the Platonic Socrates we should expect to demonstrate his virtues to his beloved city-state, and not only to question personally and to a face-to-face contact the citizens as the historical one did. The fact that Plato’s creation did not follow this path consists of Vlastos’ moral blank of Socrates. The 20th century Greek philosopher had indeed such an expectation from his philosophical hero.

The Socratic moral blank, predominant in Vlastos’ “most just” discussion of Socrates, is principally generated due to Vlastos’ “philosophical historiography”.³⁴ The Greek philosopher of the Diaspora

³² W. Mathie, *ibid.*, p. 197.

³³ R. Kraut, *ibid.*, p. 355.

³⁴ See G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 106.

questions Socrates' "most just" attitude on the basis of the union of history and philosophy. The modern Greek philosopher "approaches his topic [Socrates] as both a historian and a philosopher. Indeed, he makes a point of stressing this dual loyalty by calling his work 'philosophical historiography' ".³⁵ This creates problems, arising from both the historical and the Platonic Socrates as indicated, regarding the case we examined. But, in a more general point of view, philosophical historiography points out an important issue: the consideration of philosophy in its historical background and foreground, so as safer and more just conclusions towards the past are drawn.

In "the *Apology* Socrates claims to know some truths about justice, and in particular that it is unjust to disobey a superior (29b6—9; cf. 37b7—8), even though he does not know what justice is. Moreover, he claims that he is a virtuous person and that virtue implies knowledge".³⁶ Vlastos' Socrates "strongly contrasted with the metaphysical Plato" is "no moral Skeptic",³⁷ which means that, since a core of knowledge exists in him, he could have conducted morally and participated in the public affairs of Athens. But, it is in the *Apology* again that he refuses to "do politics". For Vlastos, such a virtuous person is incomprehensible not to raise his voice in extremely important occasions for his beloved city-state. Thus, there is a blank in Socratic moral vision resulting from the fact that he "sinned by silence". If he hadn't, if such a crucial moral component was not missing from the ancient Greek philosopher (both the historical and the Platonic figure), the personality of Socrates would have been promoted to such an extent that moral perfection would have been almost feasible. In this way, Vlastos' philosophical hero would have been a greater and better man, wiser and more just.

³⁵ R. A. McNeal, "Socrates, Ironist and Moral Philosopher by Gregory Vlastos", *History and Theory*, 33, 3 (1994), p. 385.

³⁶ This is the second of the three major Kraut's (*Socrates and the State*) conclusions. See T. H. Irwin, "Socrates and the State by Richard Kraut, Literary Supplement by Gregory Vlastos", *Ethics*, 96, 2 (1986), p. 407.

³⁷ G. E. R. Lloyd, "Studies in Greek Philosophy by Gregory Vlastos", *Isis*, 87, 2 (1996), p. 342.

GREGORY VLASTOS' MORAL BLANK OF SOCRATES

Summary

What is lacking from Socrates, which consists of his moral blank found in Gregory Vlastos, is the non political direction of the Socratic elenctic soul-saving and virtues. The accusation the Greek philosopher of the 20th century levels at (both the historical and the Platonic) Socrates refers to two extremely important occasions of the Athenian history: a) the disastrous outcome of a disastrous vote of the Athenian Assembly in March 415 B.C. and b) the moral outrage that was about to take place, when the Athenian Assembly was trying to reach a resolution regarding Mytilene's exemplary punishment for its defection to Sparta. In both occasions, Vlastos maintains that the Socratic voice of reason could, and should be raised. But it did not. The early, historical Socrates was a street philosopher, a moralist questioning single persons, not his city-state in an Assembly. We, therefore, witness his moral blank towards his beloved city-state. Plato's fiction has virtues (courage, sophrosyne, piety) and lives such a life. Hence, there is a chance that it is the Platonic Socrates we should expect to demonstrate his virtues to his beloved city-state. The fact that he didn't consists of another part of Vlastos' moral blank of his philosophical hero. This blank is principally generated due to Vlastos' philosophical historiography, a union of history and philosophy in his approach of Socrates.

Key Words: historical Socrates, Platonic Socrates, politics, elenchus, virtues, philosophical historiography



Sławomir Sprawski

ARISTOTLE ON THE HISTORY OF EUBOEA?
REMARKS ON THE AUTHOR OF
PERI EUBOIAS (FGrH 423)

In his *Lexeis on the Ten Orators*, Harpocration, when explaining the toponym 'Argoura' which appeared in Demosthenes's speech *Against Medias*, refers to the book entitled *On Euboea (Peri Euboias)*, supposedly authored by 'Aristoteles Chalkideus'. Although this is practically the only mention directly pointing to the existence of such an author and his book, his name appears in the works of modern scholars, in numerous analyses of the authorship of several quotations, usually considered to be fragments of lost works of the great philosopher Aristotle.

In his monumental work, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Felix Jacoby included the author of *Peri Euboias* as '424 Aristoteles von Chalkis', concluding that he could have been the same person as the 'Aristoteles who treated systematically on Euboea' mentioned in *Scholia on Apollonius's Rhodius Argonautika* (1.558 = *FGrH 423 F 2*). The Scholiast cites this author mentioning an alternative tradition on Thetis and Achilles. According to Jacoby, the two mentioned fragments are the only ones that survived from *Peri Euboias*, and he rejects, without providing a reason, the suggestions that several other quotations could be included on this list. Despite this scepticism, following in the footsteps of E. Schwartz, Jacoby (*FGrH 423 T 1*) was ready to accept the possibility of emending the manuscripts of *Stromateis* by Clement of Alexandria in the spot where he lists the authors copying from Melesagoras's work. By substituting the name Aristokles that appeared in the text with the

name Aristoteles, he obtained an important testimony enabling him to comment on the dates of the author's life. This emendation did not meet with the approval of publishers of *Stromateis*, who saw no need to emend the name.¹

F. Jacoby's scepticism concerned mostly the emerging suggestions that the information cited by Plutarch in his essay on love, *Erotikos*, came from *Chalkideus*'s work rather than the great philosopher's. The essay features a story about Cleomachus, the commander of the Thessalian army who helped Chalcis during its war with Eretria and died on battlefield. The heroic warrior was commemorated in a pillar erected in his honour on the *agora* in Chalcis. Plutarch quotes this story in *Erotikos* because the courageous warrior was supposedly motivated to fight by his love for a young boy. In addition, he quotes an alternative version of this story after Aristotle: *Aristotle, however, says that Cleomachus died in other fashion after defeating the Eretrians in battle, that the lover in question was a Chalcidian from Thrace who was sent to help the Chalcidians in Euboea, and that this is the origin of the Chalcidian song “Children, heirs of Graces and of splendid fathers, grudge not to the good the company of youthful prime; for along with courage limb-loosing love flourishes in the cities of the Chalcidians”* (trans. D. Ross).² The detailed nature of this information made some editors of *Erotikos* conclude that the fragment came from the lost work of Aristoteles of Chalcis. We can already find such a remark in August G. Winckelmann's 1836 edition of Plutarch's works. Following in his footsteps, C. Müller included a similar comment in *Fragmenta Historicorum Graecorum* in 1848, although he placed the fragment in question among supposed fragments of Aristotelian *Constitution of Chalcidians*.³ However, this opinion was rejected by numerous researchers, e.g. editors of fragments of Aristotle of Stagira's writings as well as Plutarch's *Erotikos*.⁴ They pointed out to Athenaeus's in-

¹ O. Stählin (1906), L. Früchtel (1960) and P. Descourtieux (1999); R. L. Fowler, A. Serghidou, "Aristokles (33)". *Brill's New Jacoby*. Editor in Chief: Ian Washington, (University of Missouri-Columbia). Brill, 2008. Brill Online. BNJ-contributors. 20 October 2008 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnj_a33

² Plutarch *Amatorius* 17 760—61= Aristotle Fr 98 (Rose).

³ A. G. Winckelmann (ed.), *Plutarchi opera moralia selecta*, vol. 1, Zürich 1836, 187—88; Cf. C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 2, Fr 107, 142—43, Paris 1848; C. Hubert (ed.), *Plutarchi Moralia*, vol. 4, Leipzig 1938, 367; R. Flacelière (ed.), *Plutarque Ouvres morales*, vol. 10, Dialogue sur l'amour, Paris 1980, 144.

⁴ R. Laurenti (ed.), *Aristotele, I frammenti dei dialoghi*, vol. 2, *Erotico* frg. 3, Napoli 1987; P. G. Barberà (ed.), *Plutarco, El Erótico*, Barcelona 1991, 155 n. 157; H. Görögemanns (ed.), *Plutarch. Dialog über die Liebe. Amatorius*, Tübingen 2006, 158 n. 225.

formation that the philosopher wrote a dialogue also entitled *Erotikos*, and to four fragments which they concluded to be citations from this work. In their opinion there are no reasons not to include the Cleomachus story among them as well.⁵ It is worth noting, however, that the fragment quoted by Plutarch concerns not so much love as explaining the circumstances of the origin of the hymn to Cleomachus sung in Chalcis, and it could have been taken from a work on local history.⁶ The idea that the philosopher Aristotle used the work of the historian Aristoteles of Chalcis when writing *Erotikos* may be regarded as an attempt to reconcile both these opinions.⁷

Some researchers also count two fragments of the tenth book of Strabo's *Geographica* among quotations from *Chalkideus*'s work. The first is quoted in the discussion on the origins of the name Abantes, which was used in reference to the early inhabitants of Euboea:

Aristotle says that Thracians, taking their departure from Aba, the Phocian city, settled with the other inhabitants in the island, and gave the name of Abantes to those who already occupied it.
(trans. W. Falconer)

The second fragment refers to the description of Euboean cities and their colonies:

These cities, Eretria and Chalcis, when their population was greatly augmented, sent out considerable colonies to Macedonia, for Eretria founded cities about Pallene and Mount Athos; Chalcis founded some near Olynthus, which Philip destroy. There are also many settlements in Italy and Sicily, founded by Chalcidians. There colonies were sent out, according to Aristotle, when the government of the Hippobotae, as it is called, was established; it was an aristocratic government, the heads of which held their office by virtue of the amount of their property.
(trans. W. Falconer)

⁵ Athenaeus 15. 674b; 13. 564b. Cf. Plutarch *Pelopidas* 18; Plutarch *Eroticus* 17 (= Aristotle Fr 95—98 Rose); D.W. Bradeen, The Chalcidians in Thrace, *AJPh* 73, 1952, 359 n. 15; S. C. Bakhuizen, *Chalcidian Studies I. Studies in the Topography of Chalcis on Euboea. A Discussion of the Sources*, Leiden 1985, 31 n. 75. E. Heitz in his edition of *Aristotelis Fragmenta* (Paris 1927) included this fragment among citations from *Chalkidian Politeia*.

⁶ S. D. Lambert, A Thucydidean Scholium on the “Lelantine War”, *JHS* 102, 1982, 219; E. Wheeler, Ephorus and the Prohibition of Missiles, *TAPhA* 117, 1987, 175 with note 79; V. Parker, *Untersuchungen zum Lelantischen Krieg und verwandten Problemen der friihgriechischen Geschichte*, Stuttgart 1997, 20—24 and 145; K. G. Walker, *Archaic Eretria*, London 2004, 161, 179 n. 182.

⁷ E. Harrison 1912:168. His opinion met criticism from D. W. Bradeen (The Chalcidians in Thrace, 359 n. 15). Cf. Parker, *Untersuchungen zum Lelantischen Krieg*, 145.

These passages are generally considered to be fragments of the *Constitution of Chalcidians* mentioned above, which was supposedly written by Aristotle or one of his disciples. This theory is most strongly supported by the mention of an aristocratic government of Chalcis.⁸ It has even been suggested that this work was the main source for Strabo when he wrote on history of Euboea.⁹ Despite such far-reaching conclusions it is worth noting that Strabo used Aristotle's descriptions of constitution relatively rarely, since — other than the above-mentioned fragments in *Geographica* — only nine such quotations have been identified. Moreover, in the mention quoted by Strabo, the Chalcidian aristocrats were referred to as *hippobotai*, a term that did not appear in Aristotle's work — either in *Politics* in the fragment in which he discusses the role of cavalry in supporting the oligarchic systems of Chalcis and Eretria, or in any other of his works. Although this argument is not a particularly strong one, as e.g. *Athenaion Politeia* lacks terms typical for Aristotle, it does support the thesis that Strabo may have preserved fragments of *Peri Euboia*.¹⁰

If Aristoteles of Chalcis wrote about early Euboean colonisation, he could also have been the Aristoteles mentioned by Aelianos (Varia Historia 5.1.3): *Aristoteles says that before the pillars of Hercules were so called they were known as the pillars of Briareus.*

This passage was listed by V. Rose (F 678) among other dubious fragments written by Aristotle. Briareos was a powerful creature of a hundred hands, summoned from the sea by Thetis to help Zeus; Homer (*Iliad* 1.397) explains that he was called Briareos by Gods and Aigaion by men. This figure was closely connected to Euboea since, according to Solinus (11.16), Aigaion was worshipped in Chalcis and Briareus in the Euboean town of Karytos.¹¹ In local tradition, Briareos-Aigaion was also linked with the invention of bronze weapons, Euboean thalassocracy and it was also suggested that the hundred-handed Briareos could be a representation of a

⁸ Strabo 10.1.3 445C and 10.1.8 447 = Müller FHG. 2 105 and 106 = Aristotle *Fragmenta* 601 and 603 (Rose).

⁹ W. Aly, *Strabon von Amaseia*, Bonn 1957, 354—60.

¹⁰ E. Wheller, Ephorus and the Prohibition of Missiles, 172—175 and note 79; L. Tritle, Eretria, Argoura, and the road to Taminai. The Athenians in Euboea 348 B.C., *Klio* 74, 1992, 133 n. 9; J. McInerney, *The Folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*, Austin 1999, 130. B. Rossignoli, *L'Adriatico Greco. Culti e miti minori*, Roma 2004, 299 n. 4. Cf P. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelean Athenaion Politeia*, Oxford 1993, 58—63 for the authorship of *Athenaion politeia*.

¹¹ S. C. Bakhuizen, *Chalcidian Studies* I, 90.

penteconter or 50-oared ship.¹² It therefore seems likely that this fragment could also have been taken from a work on Euboea.

The quoted fragments are connected by the fact that they all refer to the history of Euboea and were preserved as citations from Aristotle's unspecified works. The proposal to link them to Harpocration's reference (who is the only to name Aristoteles of Chalcis and his work *Peri Euboias*) can only be regarded as a hypothesis. The unique character of this reference must raise doubts about the actual existence of such an author.

The main reason to answer this question in the positive would be Harpocration's conviction; even though in his whole *Lexeis* he quoted Aristotle's various works over seventy times, he only mentioned the author's *ethnikon* once, thus emphasising that he was quoting a book not by the philosopher from Stagira but by his namesake from Chalcis. This *ethnikon* indicates that our author came from Euboea and was a citizen of Chalcis, one of the most important cities on the island. This information is not irrelevant, especially if we recall the example of another author writing about the history of the island, Archemachos, whose unusual *ethnikon Euboieus* raises serious doubts about the nature if his connections to the island. In this particular case there was such a feeble confirmation for the use of the *ethnikon* that it would be possible to suppose that Archemachos was only called so because he authored a book entitled *Euboika*, even though his origins were unknown. In Aristotle's case, his *ethnikon* raises different doubts. His great namesake, Aristotle of Stagira, was also connected to Chalcis; he had some property at Chalcis and spent the last year of his life there (Diogenes Laertius 5.1.5 and 14; Strabo 10.1.11). It is worth noting that according to Dionysius of Halicarnassus (*Letter to Ammaeus* I.5) the philosopher's mother was descended from one of those who led the colonists from Chalcis to Stagira. Aristotle owned a house in the city, not far from the garden which he left in his will to Herphyllis, Nikomachus's mother, which would only have been possible if he had received the citizenship of Chalcis, or the privilege of *proxenia*.¹³ Therefore, it cannot be excluded that the philosopher Aristotle, spending the last months of his life in Chalcis, could have used the *ethnikon Chalkideus*. If his connections to Euboea were so strong, he could also have been the author of a work devoted to the island. References to the island and its history ap-

¹² J. A. Davison, The First Greek Triremes, *CQ* n.s. 41, 1947, 19 n. 1; L. Antonelli, Sulle navi degli Eubei, *Hesperia* 5 (1995), 15.

¹³ S. Bakhuizen, *Chalcidian Studies I*, 30 n. 55.

pear, although not very frequently, in his other works, e.g. in *Politics*. It is believed that the constitutions of Eretria and Chalcis were among the 158 constitutions discussed by Aristotle and his disciples.

Although it is difficult to doubt that the philosopher from Stagira knew a lot about the island's past, the evidence supporting the theory that he wrote a treatise about it is very weak. No reference has survived about the title of such a book. The fact that he wrote *Eretreion politeia* is only confirmed by the mention of Eretria in Heraclides's *Epitome*, in which fragments of a number of constitutions have been preserved.¹⁴ *Chalkideon politeia* is not mentioned either by Heraclides or any other writer, and its existence can only be deduced from references to this city and its political system in *Politics* and the fragments of works by Strabo, Plinius and Clement of Alexandria mentioned above, in which the authors refer to Aristotle's testimony.¹⁵ In *Corpus Aristotelicum* there are no traces which would indicate the writer's particular interest in the island. All the surviving works by the philosopher contain a little over ten references to Euboea and its cities, that is the same number as in the case of Argos or Corinth. Thus, it is possible to assume that the fragments mentioned above do not necessarily come from works written by him. Although both in the antiquity and at present the name Aristotle was mostly associated with the great philosopher, he was not the only one of that name, as evidenced by a list of persons bearing the name 'Aristoteles' provided by Diogenes Laertios (5.1.35). Although the list does not contain a local historian writing about Eboia, the *Lexicon of the Greek Personal Names* lists at least seven men of that name on the island at the turn of the 4th and 3rd centuries, i.e. at the time almost contemporary to the philosopher.¹⁶ There are, therefore, grounds for considering it likely that *Peri Euboia* mentioned by Harpocration was written by an unknown historian, Aristotle of Chalcis, and that the fragments cited by Strabo, Plutarch and Aelianus came from that work.

Establishing the period in which he lived can only be based on very weak grounds; there have been proposals placing him in the

¹⁴ F. G. Schneidewin (ed.), *Heraclidis politiarum quae extant*, Göttingen 1847, 81—82; V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886, F 611.40.

¹⁵ Arist. frg. 601, 602, 603 and 611.40 Rose; Cf. Aristoteles, *Die Historischen Fragmente*, Übersetzt und Erläutert von M. Hose, Berlin 2002, 246—7.

¹⁶ A *Lexicon of the Greek Personal Names*, vol. I, P. M. Fraser, E. Mathewes (eds), Oxford 1987, 75.

1st, 4th and even 5th century BC.¹⁷ The reference point is first and foremost the information taken from *Scholia on Apollonius Rhodius*, where the scholiast cites the words of Lysimachos of Alexandria, who in turn quoted the opinions of Aristoteles, Suidas, Daimachos and Dionysius of Chalcis in his book *Nostoi*. It is supposed that Lysimachos wrote around 200 BC, which means that if he knew Aristoteles's book, it must have been written earlier. The names of authors together with whom he was listed also provide a clue. The first, Suidas, is identified as a local Thessalian historian. The next is probably Daimachos of Plataea, whose work was supposedly used by Ephorus, and who was Jacoby's most likely author of *Hellenica Oxyryncchia*.¹⁸ Since the remaining authors mentioned by Lysimachos are generally placed in the second half of the 4th century, it is supposed that Aristotle also wrote at the same time. However, we have no certainty whatsoever on this matter. Felix Jacoby, as has been mentioned before, tried to move his lifetime to the 4th century BC based on the emendation of Clement of Alexandria's *Stromateis*. He assumed that the authors listed together with Aristoteles wrote before 300 BC and supposed that Aristotle the philosopher may have used the work of *Chalkideus*.¹⁹

It seems, however, that we may be relatively certain only of the *terminus ante quem* of Aristoteles of Chalcis's activity, which can be established as 2nd century BC, i.e. the most likely time of activity of mythographer Lysimachos of Alexandria, who had the knowledge of his book on Euboea.²⁰

Finally, two questions remain to be answered: why Strabo, Plutarch and Aelianus simultaneously quoted the works of two authors named Aristoteles without indicating that they were two different

¹⁷ F. Susemihl, *Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, Bd. 2, Leipzig 1892, 385; E. Schwartz, Aristoteles 14, *RE* 2.1, 1896, 1012.

¹⁸ Daimachos *FGrH* 65; cf. Porphyrius (*FGrH* 65 T1) for the dependence of Ephorus's text on Daimachos's work; for the author of *Hellenica Oxyryncchia* cf. F. Jacoby, The Authorship of the *Hellenica* of Oxyryncus, *CQ* n.s. 44, 1950, 2; P. R. McKechnie, S. J. Kern (eds), *Hellenica Oxyryncchia* 1993, 13–14; J. Trevett, History in [Demosthenes] 59, *CQ* n.s. 40, 1990, 416–17; J. B. Rives, Phrygian Tales, *GRBS* 45, 2005, 225.

¹⁹ See edition of *Stromata* by O. Stählin (1906), L. Früchtel (1960) and P. Descourtieux (1999), R. L. Fowler, A. Serghidou, "Aristokles (33)", *Brill's New Jacoby*. Editor in Chief: Ian Worthington, (University of Missouri-Columbia). Brill, 2008. Brill Online. BNJ-contributors. 20 October 2008 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnj_a33; J. A. Davison, 'Dieuchidas of Megara', *CQ* n.s. 9, 1959, 218–19.

²⁰ Jacoby *FGrH* 382; A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004, 29.

persons and why it was only the relatively late writer Harpocration who made this distinction, citing the author's *ethnikon* and the title of his work. Some light may be shed on this matter by information on the fate of Aristotle's manuscripts and his library. After the philosopher's death his library supposedly fell into the hands of his disciple, Theophrastus, and then Neleus, who transported the manuscripts to Asia Minor, to his hometown of Skepsis.²¹ They were reportedly kept there until they were bought and brought to Athens by Apellicon of Teos. The scrolls were already heavily damaged at the time as a result of improper storing and Apellicon reportedly rewrote the damaged fragments, even though he was more of a bibliophile than a philosopher, according to Strabo. After Athens was conquered, Sulla took Apellicon's library to Rome as spoils of war. In Rome, the majority of the collection fell into the hands of the grammarian Tyrannion, who made it accessible to Andronicus of Rhodes, who in turn arranged Aristotle's works and had them published. The manuscripts captured by Sulla certainly were not the only copies of the works and some of them may have been left behind in the library of the Peripatetic school in Athens. Still other manuscripts, copies or originals, ended up in Alexandria. According to Athenaeus (1.4.3 a-b), Ptolemeus Philadelphus gathered over one thousand scrolls in the Library of Alexandria; he bought Theophrastus's library from Neleus and brought in scrolls which were owned by Lyceum in Athens as well as the ones that ended up on Rhodes.

Strabo and Plutarch also showed interest in Aristotle's writings and knowledge of the fate of the manuscripts after his death.²² In Strabo's case we know that he spent most of his life in Rome but he studied Aristotle's philosophy together with Boethus of Sidon, who later became a leader of the Peripatetic school.²³ His tutor was the already-mentioned owner of Aristotle's manuscripts, Tyrannion, whom he referred to by a very meaningful name, *philaristoteles*.²⁴ Strabo could have easily become familiar with Andronicus's edition of the philosopher's works.²⁵ Plutarch, who lived in Boeotia, also remained in close contact with experts on Aristotle's works and representatives of the Peripatetic school, such as Favorinus or Menephyllos. He could have also come across Aristotle's works in

²¹ Diogenes Laertius, 5.51—2.

²² Strabo 13.1.54; Plutarch, *Sulla* 26.

²³ Strabo 16.2.24 p. 757 C.

²⁴ Strabo 13.1.54 p. 609 C.

²⁵ H. Lindsay, Strabo on Apellicon's library, *RhM* 140, 1997, 290—98; J. Barnes, Roman Aristotle, in J. Barnes and M. Griffin, *Philosophia Togata* II, Oxford 1997, 22—24.

Athens, but it is difficult to determine how well he knew them. Plutarch, for example, shows a good knowledge of *Athenaion Politeia* even though he never mentions the title. It may therefore be supposed that he read some of the philosopher's works, while he cited the other ones after other writers.²⁶ Both writers were interested in the fate of Aristotle's manuscripts after the author's death and provided us with valuable information about them.

Strabo and Plutarch knew Aristotle's works but not well enough to tell which ones had been indeed written by him. Meanwhile, the collection of Aristotle's books included not only his own works but those of his disciples as well, mainly Theophrastus, and likely also other writings which Aristotle collected for the purpose of his work. A lot of time had to pass before the works were arranged and their authors identified. It therefore seems probable that *Chalkideus*'s book could have been included e.g. in the collection of constitutions. Since Aristotle's political writings were not very popular, this *status quo* could have lasted many years. Claudius Aelianus, who wrote in Rome in the late 2nd century AD and collected anecdotes and interesting facts found in the works of earlier authors, certainly did not have much to say on their authenticity.

The situation is different in the case of Harpocration. This grammarian, writing at the turn of the 2nd and 3rd centuries AD in Alexandria, authored the *Lexeis*, in which he included citations from numerous writers that are lost to us. His work stands out from similar surviving ones because of the precise information it contains, despite the fact that we only have a medieval epitome of the work. It is hardly surprising, then, that it is this author who identified the writer of *Peri Euboias*. He could have done so himself, using a manuscript that he found in the Library, or he could have repeated the conclusions of earlier Alexandrian scholars. As we remember, Lysimachus of Alexandria, who wrote in the 2nd century BC, cites the opinion of 'Aristoteles who treated systematically on Euboea'.²⁷ In any case, it seems that the academic centre that was Alexandria was the best place for such a manuscript or information on the subject to have been preserved.

²⁶ F. H. Sandbach, Plutarch and Aristotle, *ICS* 7.2, 1982, 209—210; J. P. Hershbell, Plutarch's Political Philosophy: Peripatic and Platonic, in: L. De Blois, J. Bons, T. Kessels, D. M. Schenkeveld, *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. 1: Plutarch's Statesman and His Aftermath-Political, Philosophical, and Literary Aspects, Leiden 2002, 151—162.

²⁷ J. J. Keaney, Harpocration *Lexeis of the Ten Orators*, Amsterdam 1991, IX—X; E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford 2007, 94.

To sum up, Aristoteles of Chalcis remains a rather mysterious author who left very few traces behind. We may guess that he wrote before 200 BC, perhaps towards the end of the 4th century. He authored a book entitled *On Euboea (Peri Euboias)*, in which we may suppose he wrote about the cities on the island, their history going back to mythical times, the period of great colonisation and the conflicts between Chalcis and Eretria, also known as the Lelantine War. It seems that he attempted to explain the genesis of names and customs, as well as cite alternative versions of popular myths. His work may have been used by Archemachus known as Euboieus, who wrote *Euboika* in the first half of the 3rd century. Archemachus, as far as we can tell on the basis of the few surviving fragments, shows interest in similar issues as the author of *Peri Euboias*.²⁸ The work of Aristoteles of Chalcis most probably ended up in Theophrastus's library, perhaps along with other books received from Aristotle. The sameness of their names may have led to the posterity regarding *Peri Euboia* as one of Aristotle's writings and to the book ending up in Rome together with other manuscripts, where Strabo may have used it. One of the copies may have also reached Alexandria, where it was used by Lysimachus of Alexandria in the 2nd century, and perhaps even Harpocration at the turn if 2nd and 3rd centuries, before it was lost forever.



²⁸ Cf. S. Sprawski, Writing Local History: Archemachus and his Euboika, in J. Pigoń (ed.), *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, Cambridge 2008, 102—118.

Zsigmond Ritoók

THE SEIKILOS POEM

In 1883 in Asia Minor, near to the ancient Tralleis, an interesting epigraphic stone came to light. Some curious — and for the first publisher of the inscription enigmatic — signs on it were soon recognized by O. Crusius as musical notations and the reading of them given by him is with a slight modification valid also today. Thus it became clear that the text in question, preceded by a distich and finished by three words in prose, is a singable short poem. The whole stone is the tombstone of a certain Seikilos set up by himself in his life, sometime in the 2nd century A. D.¹

Since the number of the documents of ancient Greek music is not very great, it is understandable that the rather rich pertinent scholarly literature has mainly dealt with the musical problems of the inscription (melody, rhythm), the more so, as the little poem itself is a commonplace one, an expression of the *carpe diem* idea. However, it deserves perhaps a glance: Sometimes even on a commonplace subject an interesting poem can be written.

The text is simple, no difficulty seems to arise. Still some points are worth while to have a closer look at them. Vs. 1: φοίνον must have here the meaning 'shine' or something like this, but the contrasting parallelism in the next line suggests the meaning 'to shine

¹ First publication by W. M. Ramsay, Unedited Inscriptions from Asia Minor: BCH 7, 1883, 277; O. Crusius, Ein Liederfragment auf einer antiken Statuenbasis: Philologus 50, 1891, 163—172; O. Crusius, Zu neuentdeckten Musikresten: Philologus 52, 1894, 160—173 (with a reproduction of the inscription in drawing where also the last line — later cut off — can be seen. — The standard edition today: E. Pöhlmann — M. L. West, Documents of Ancient Greek Music. Oxford 2001. N° 23, p. 88—91 with a full bibliography.

with joy', 'to rejoice'. However, I did not succeed in finding any example for this use. — Vs. 2: *πρὸς ὀλίγον*: 'for a short time', cf. Plut., Cons. Apoll. 116 a; Ael. VH 12, 63; Jos. AJ 4, 128; BJ 4, 642; Luc. Deor. 18, 1; no example in LSJ, Passow or other great dictionaries. — As for the last line understandings differ, Crusius understood *τέλος* as *φόρος* 'customs' and translated the line "die Zeit fordert ihren Zoll".² Later interpreters tacitly rejected this, and recently Th. Mathiesen translated the line as follows: "Time demands its [sc. life's] end".³ This is a possible understanding, nevertheless it is enough to open LSJ or any other great dictionary s. v. *τέλος* in order to see that both *τέλος* and *τὸ τέλος* can mean 'at last', 'am Ende'.⁴ Consequently I think the last two lines ought to be translated as follows: Life is short [life lasts for a short time] and finally time demands it (the whole life, not only its end).

The metre of the little poem is iambic dimeter, but not without variety. In the first line long syllables — and with one exception by nature long ones — are dominant, only one is short, proportion 1:4. Hereafter the proportion changes: 2nd line: 4:3, 3rd one: 5:3 and in the last line there are seven short syllables and only the last two are long, true, the last one is a trisemos. Time elapses always more rapidly, life draws to its end always quicker and finally it merges with a great repose.

The contents seem to be, as mentioned above, rather banal, though the number of those sepulchral inscriptions which express the same life-principle is, as compared with the enormous quantity of such epigrams, remarkably few.⁵ Of greater interest is the last line of the poem.

The idea that life is demanded back can be found in several sources of various cultural background. Cicero arguing with those who lament for premature death says:

Off with those almost old-womanish follies that death before time is pitiful. Before what time? Before that of nature? But nature has given us life like the use of money, no day [of refund] having been fixed. Why to lament, if nature demands it when it wants it.⁶

Seneca reasons several times similarly. I quote only one passage where he explains that our goods belong only temporally to us,

² Philologus 50, 1891, 165 and he insisted on this understanding later too: Philologus 52, 1894, 161.

³ Th. J. Mathiesen, Apollo's Lyre. Lincoln 1999, 150.

⁴ More frequently only *τέλος*, but *τὸ τέλος* Pl. Lg. 740 e; 766 b; 1 Ep. Pet. 3, 8.

⁵ E. g. AP 7, 32; 33; 452; W. Peek, Griechische Versinschriften. Berlin 1955. 1219; 1956.

⁶ Tusc. 1, 93. Cf. Epict. fr. 23: ἔ δοῦσα ἄμιν φύσις τὸ σῶμα ἀφαιρῆται.

nothing of them is given as a present, only as a loan, the usufruct is ours and its term is regulated by him who adjudges the gift; our obligation is to have ready what was given until an undetermined day as soon as we are summoned to return it without quarrel. The worst debtor's peculiarity is to revile the creditor.⁷

Seneca expounds the same thought also in the Polybius consolation and in his essay on the tranquillity of mind.⁸

A further consolatory text where the same conception occurs is the Pseudo-Plutarchean *Consolation to Apollonius*. I quote again only the most important words of the pertinent passage:

One must not feel vexed, if what was lent us for a short time is demanded back. Nor are the bankers displeased — as we often refer to it —, if what had been deposited with them for refunding is demanded ... We hold life as something we must necessarily return to the gods who deposited it, the time of returning not being determined.⁹

The source of this arguing is controversial (Krantor?),¹⁰ at any rate the conception that life is demanded back is a *topos* of the consolatory literature.

The conception is carried on in a more general sense by Philo. Nothing belongs to us, he says,

not even life. If we are aware of it that only the use is ours, we shall take care of everything as of God's properties which we have received in order to bring, if law wants it, to the Lord what belongs to him. So we shall lighten the grieves of losses.¹¹

In another work of him Philo speaking of Abraham's sacrifice (Gen. 15) — and somewhat misinterpreting the text of the LXX — details what Abraham received as deposit, first of all soul, then sensation, speech, divine wisdom etc. and says that Abraham did not safeguard these for himself, but for him who entrusted them to him.¹²

⁷ Dial. 6, 10, 1—2.

⁸ Dial. 11, 10, 4—5; 9, 11, 1—3.

⁹ Mor. 116 a — b; cf. 106 f.

¹⁰ M. Pohlenz, De Ciceronis Tusculanis Disputationibus. Gottingae 1909; J. van Wegeningen, De Ciceronis libro consolationis. Groningen 1916; R. Philippson, BPhW 37, 1917, 496—504; 1282; R. Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München 1958. (Zetemata 18) with a commentary to Cons. Ap.: 49—98, to this passage: 92.

¹¹ De cherub. 117; cf. 119. Cf. Eur. Phoen. 556: τὰ τῶν θεῶν ἔχοντες ἐμμελούμεθα.

¹² Rer. div. her. 129. Regarding the misinterpretation cf. M. Hadot's footnote in her edition in the Budé series (Paris 1966) ad loc.

In the hopeless situation of a small troop of warriors at the end of Iotapata's siege Josephus tries to argue his comrades out of a senseless resistance or suicide saying among others as follows:

Body is perishable, soul is immortal and a part of God in the body. If somebody destroys the deposit of a man or manages it ill, he is regarded as a villain and unreliable. Is it conceivable that if somebody throws out God's deposit from his body, his crime will remain hidden? [...] Are you ignorant of it that those who make their exit in accordance with the law of nature and return the loan given by God when he who gave it wants it to be returned, will have eternal fame?¹³

In Hermas' *Shepherd* the conception is used in a more abstract way:

Who lie do not give God due to him, they become defrauders of God, because they do not return him the deposit gotten from him. For they have gotten a truthful spirit. If they return a lying one, they defraud the Lord's commandment and became defrauders.¹⁴

Let me finally mention a curious reversal of the traditional conception with Origenes. Explaining Ev. Luc. 23, 46 he writes as follows:

If he [Jesus] deposited his spirit with the Father, he gave his spirit as a deposit. It is a different matter to give graciously and to grant and again to deposit. He who makes a deposit, makes it in order to receive the deposit. Wherefore was it necessary to lodge the spirit, the deposit with the Father? For me, for my life, for my mind.¹⁵

It is not God, the Father who deposits life and not he who receives (demands) it (the latter being the end of life), but the Son deposits his spirit (life) with the Father, this depositing means the end of his life, and it is he who receives it, the latter being the beginning of (a new form of) life.

¹³ BJ 3, 372; 374.

¹⁴ Herm. Past. m. 3, 2.

¹⁵ Dial. c. Heracl. 7: Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme. Ed. J. Scherer. Publication de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents 9. Le Caire 1949. Since the original is not easy of access, I give here also the Greek text: Ἔ παρέθετο τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ, παρακαταθήκην δέδωκεν τὸ πνεῦμα. Ἄλλο ἐστὶν χαρίσασθαι καὶ ὅλο τὸ παρακαταθέσθαι. Ο παρακαταθέμενος παρακατατίθεται ἵνα ἀναλάβῃ τὴν παρακαταθήκην. Τί οὖν ἔδει τὴν παρακαταθήκην παραθέσθαι τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ; ὑπ ρ ἐμέ ἐστιν καὶ τὴν ἐμὴν ζωῆν καὶ τὸν ἐμὸν νοῦν.

Another kind of use of the same conception is to be seen in an apocryphal book of the Old Testament and in a gospel in the New. In the Book of Wisdom the text speaks of the potter who moulds an idol from clay.

Perversely working he forms a vain god from the same clay, he who was born from earth a short time ago, soon makes his way unto the ground where it was taken from, when the debt of his soul has been demanded.

And a little later, speaking of the idols:

Human beings made them and a lent spirit formed them.¹⁶

The same outlook is behind the parable of the fool rich man in Luke's Gospel (only in this one):

Though fool, this night thy soul shall be required of thee; than whose shall these things be which thou hast provided?¹⁷

The idea of soul demanded back is the same, but the lent spirit and the debt of soul reveal the ephemeric nature of human existence.

As from these sources appears the conception of soul/life demanded back was rather well known especially in the eastern part of the Empire both among Greek, Roman and Hellenized Jewish and Christian authors. Tralleis was a city of mixed culture, there were sanctuaries of numerous Greek, Roman and oriental gods and goddesses, there was also a Jewish community, as we learn it from Josephus and, if Ignatios wrote a letter the Trallians in the second decad of the 2nd century A. D., obviously Christians too lived in the town.¹⁸ Seikilos, then or whoever has written the poem, could have been influenced from more than one quarters. At any rate this conception too is a commonplace.

Is there the Seikilos-poem a mere further item in the catalogue of the sources regarding the idea of life or soul demanded back or is it perhaps more? I think so. In one respect at least it seems unparalleled. There is no explanation, no reasoning, references to bankers, to usufruct, etc. It establishes objectively, without any personal

¹⁶ Sap. 15, 8, 16.

¹⁷ Luc. 12, 16 (authorized version). Impersonal subject is used in rabbinic literature in order to avoid God's name: Strack — Billerbeck II 71978. 190.

¹⁸ W. Ruge RE VI A (1937) 2117—2118 s. v. Tralleis; Jos. AJ 14, 242; Ign. Ep. 3.

reference a fact: Time demands life. It does not say by what right. Since in the texts concerning life or soul demanded as quoted above this is explained in so far as God, gods or nature gave it, consequently they have right to demand it back, here it is striking that time demands life without any justification. Stoics of course identified Chronos with Kronos on the strength that like Kronos he too devours his children: Everything what comes into being through time is destroyed in turn by time,¹⁹ but I wonder, if we ought to think of this. Compelling it is not, so everybody could give an answer at will. However it may be, this is a case where life is possibly not demanded back, only demanded. This leads us to the last word of the poem: 'Απαιτεῖ.

Let us have a closer look at it. Most of its meanings and nuances can be reduced to two ones: to demand back what belongs to somebody²⁰ and to demand what is due to somebody — as he thinks, rightly or wrongly —, what is expected by him. The semantic field or more exactly the field of nuances of the second meaning is rather broad. Revolting soldiers demand more pay and other advantages which are not their legal due.²¹ Peisthetairos demands the supreme power Zeus being in a tight corner, i. e. not on a too legal basis.²² The executor demands the taxes, formally legally — whether also in reality, is to be asked.²³ One can demand an account juridically or informally,²⁴ one can demand an assumption (postulate)²⁵ and something can be demanded on moral basis as a return of gratitude for a help or a boon.²⁶ A work of art too can be expected from a sculptor or a speech from an orator²⁷ and also a situation or the course of a conversation can demand something.²⁸ Finally it can simply mean to ask for something, as if somebody asks his friend for an object.²⁹

'Απαιτεῖ is the last word in a metrically carefully constructed terse poem — obviously not by mere chance. No explanation is given. Who reads the epitaph can (has to?) meditate on it which nu-

¹⁹ Schol. Hes. Th. 459 = SVF II 1087.

²⁰ With Homer only ἀπαιτίζω: Od. 2, 78; later many examples.

²¹ Pol. 1, 60, 1; 68, 8. (Here and further on no completeness is aimed at.)

²² Ar. Av. 554.

²³ LXX 2Chr 36, 4^a; Is 3, 12 and a plenty of data in F. Preisigke's Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (Berlin 1925) 150—152.

²⁴ D. 18, 245; Pol. 29, 14, 8; Pl. Rp. 599 b; D. Chr. 37, 30.

²⁵ Arist. M. 1063 b 9.

²⁶ Hdt. 8, 122; Pl. Phdr. 241 a; Isocr. 16, 35; 18, 67; Jos. AI 7, 64.

²⁷ D. Chr. 12, 82; 29, 2.

²⁸ Pl. Phil. 18 e; Pol. 1, 14, 3; 9, 22, 7.

²⁹ Pl. Rp. 394 a.

ance(s) he should put into the text. How does time demands life? Sauvagely, outrageously, like revolving soldiers? With cold mercilessness, like a tax-collector or a distrainer? Calling to account how lifetime was used, whether according to expectations? With cool rationality, like the logics of a lecture demands something? Or mildly, like somebody who asks his fellow for something, for a favour e. g., but also with some irony, being aware of it, that this demand, however mild it may be, brooks no delay, no opposition. The epitaph does not answer these questions, it poses only them by using a word of more than one nuances — and everybody has to answer for himself revealing by this what death for himself means and what life.

Zsigmond Ritoók

THE SEIKILOS POEM

Summary

The poem seems to be a common place one (*carpe diem* + life as deposit), but the understanding of the last word ἀπαιτεῖ (violently? with cold mercilessnes? mildly? etc.) gives food for thought.

Key words: Seikilos; life as deposit.



Bernard Collette-Dučić

POSTAJATI DEO:
SLUČAJ 'VEZIVANJA' KOD PLOTINA

I feel very fortunate to have been invited to contribute to this book in honour of Professor Ksenija Maricki Gadjanski. Her deep and unceasing commitment to the safeguarding of the Classical studies in Serbia, the work she does to make those studies published and advertised, and the help she provides to young researchers in Serbia and abroad, all that deserves our highest respect and admiration.

Osnovni zadatak, ali i osnovni problem, u pokušaju da definišemo vezivanje duše za telo jeste u ogoljenju takvog koncepta od same asocijacije duše sa telom. Tačnije, uvek treba imati u vidu da u platonističkoj tradiciji postoje dva različita načina po kojima duša može biti, da tako kažemo, vezana za telo.¹

Prvi način je kozmološki: 'silazeći' iz sfere inteligenčnog kojoj, ona po prirodi, pripada, duša ulazi u telo; njena služba je da ga animira, što znači, da ga održi u životu u najboljim mogućim uslovima što je duže² moguće, i nastoji da se zadovolje njegove 'neophodne potrebe';³ budući da svet postoji po neizbežnosti, tako isto po neiz-

¹ Prva verzija ovoga rada bila je izložena na engleskom jeziku na simposiju ISNSa održanom juna 2008. u Njuorleansu. Hteo bih da zahvalim mojoj supruzi Sandri Dučić što je prihvatile da prevede ovo izlaganje s engleskog na srpski jezik. Moja zahvalnost takođe našoj prijateljici, profesoru Nataši Dragin, na višestrukoj pomoći i meni i mojoj supruzi pruženoj u toku ovog rada.

² Cf. *En.* I 4 [46] 8, 1—2: ἔως δύναται φέρειν; 16, 23: ἔως δυνατόν, and 24: ἔως οἷόν τε χρῆσθαι.

³ Cf. *En.* I 4 [46] 4, 25—27, kada je to 'neophodno', reč je o onome ka čemu stremi mudrac (izuzev posedovanja dobara). U ovim slučajevima, on će za tim tragati „ne za samoga sebe, nego za stvari koje mu pripadaju [što će reći], za telo sa

bežnosti duše moraju ući i animiriti posebna tela koja ih sačinjava-ju.⁴ Samo uništenje tela, koje će doći u dato vreme, može staviti kraj vezi i osloboditi dušu od njenog vrlo zahtevnog posla.⁵

Drugi način je psihički: jednom u telu, gde joj je zadatak da ga animira i da upravlja njime, duša počinje da se predaje brizi o telu do te mere da na kraju deli sve njegove interese, želje i strasti; i tako, umesto da ga obučava i predvodi, ona mu postaje porobljena. Ovaj fenomen je ono što u pravom smislu reči označava pojam 'vezivanje'. Suprotno kozmološkoj asocijaciji, 'vezivanje' je pre svega pitanje volje, a odatle i odgovornosti: duša se predaje odnosu sa telom koji je mogla da izbegne i čiji je sada rezultat 'biti u njegovim okovima'. No, postoji jedan način da ga se ona oslobodi, a to nije fizičko uništenje tela, već povlačenje telesne prirode 'iz naše misli'.⁶

Oboležje koje sam upravo naveo je od velike važnosti, toliko velike da na njegovom temelju leži sama mogućnost filosofije. Filosofija je, po Platonu i kasnijim platoničarima, jedini način kojim se može osloboditi od 'vezivanja'; ona to čini razmatranjem pitanja za-

kojim je povezan". Platon daje jedno objašnjenje za ta „neophodna dobra” u *Državi* 558d–559b. O tome, M. Burnyeat (2006), str. 8: "We are embodied (...) so we need to cater for the body's requirements. Just so, the *Republic* counts as 'necessary' desires not only those that we cannot divert or suppress, but also those that are beneficial to us. For example, the appetite for enough bread plus meat or fish to keep oneself in health and good physical condition..., not just enough bread for survival".

⁴ Cf. *En.* IV 8 [6] 3, 27–30.

⁵ Cf. G. Boys-Stones (2004), n. 36, govori o tome šta je smrt za Platona i u tom smislu istorijski Fedon je "the freeing of one's rationality from service to the body "the freeing of one's rationality from service to the body"; nasuprot, ni Platon ni Fedon ne govore o smrti kao "as the purification or cure of the soul". Cf. *En.* IV [27] 12.

⁶ Cf. *En.* II 9 [33] 17, 1–5: Καίτοι, εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς [sc. Gnostici] ἐπήει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ὀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένον τί σώματι οια ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ — καὶ πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χείρονα — ἐχρῆν ταύτην περιελόντας τῇ διανοίᾳ ἰδεῖν τὸ λοιπόν. M. R. Miles (1999) s pravom naglašava dati odeljak ali zaključuje pogrešno kada kaže: "(thought) is the only place where (bodily nature) can be eliminated, *short of death*" (str. 105, moje kurzive). U *Fedonu* 81b-c, Platon to čini jasnim, pri smrti, ne-čista duša se (i. e. duša koja „je bila sa telom, koja ga je služila i volela, i bila tako općinjena njime, njegovim strastima i uživanjima") ne odvaja „nepomučena" (εἰλικρινῆ": ona sa sobom nosi telesnu prirodu kojom je bila kontaminirana za vreme svog zemaljskog boravka (o i. e. 'contamination' (koji smo mi preveli sa 'kontaminacija')) kao boljem prevodu za ἀναπίμπλημι ili ἀνάπλεως od *kontaminacije* ili *infekcije* ('contagion' ili 'infection'), videti G. W. Most (1993), str. 101–102). Mislim da nas Miles dovodi u zabluđu u svom zaključku jer nikako ne prepoznaće razliku na koju pokušavam da ukažem između kozmološkog i psihičkog vezivanja. O tome videti takođe moju prethodnu belešku.

što duša postaje zaneta i kao omadjana telom.⁷ Budući da je vezivanje, po Platonovim rečima, 'najveća i poslednja od svih nevolja',⁸ oslobođanje od nje mora biti prepoznato, istovremeno kao i najsigurniji način da se postigne sreća u ovom životu, što će reći, da se postigne sreća i dok smo sasvim povezani sa našim telom.

Iako se kozmološka asocijacija i psihičko vezivanje razlikuju podjednako po prirodi (fizičkoj : psihičkoj), tako i po načinu na koji mogu biti ujedinjeni (fizičko uništenje tela: odsutnosti tela u misli), nije nimalo lak posao izolovati jednu od druge. Činjenica je da, kada se kod Plotina jednom otpočne traženje razjašnjenja o vezivanju na način na koji sam definisao ovaj pojam, mnogi od odlomaka gde se on razotkriva imaju kozmološki sadržaj. Zato što se on tako ukaže, mogu biti najmanje dva dobra razloga: jedan (a) zbog psihičkog vezivanja, ukoliko ovaj nije određen danom telesne smrti (upražnjavanjem filosofije), on se pokazuje kao uzrok inkarnacije duše u nekom drugom živom biću; drugi (b) jer vezivanje može biti predodređeno kao neizbežna posledica utelovljenja duše. Zaustavimo se na ova dva razloga.

Prvi razlog podrazumeva bezuslovno teoriju metepsihote (μετεμψύχωσις). Prema njoj, duša koja se ne odvaja neoštećena od tela je obavezna da se ponovo inkarnira, ovoga puta utelovljena u bieću sličnog tipa života koji joj je prethodio. Tako na primer, „oni koji su upražnjivali (μεμελετηκότας) pohlep ... i pohotu, i pijanstvo, i koji se nisu trudili da to izbegnu, oni će najverovatnije pridobiti formu (εἰκὸς ἐνδύεσθαι) magarca i životinja te vrste”.⁹ Tako uviđamo koliko je pojam vezivanja blisko povezan sa kozmološkom asocijacijom duše i tela: sama činjenica da smo sada inkarnirani svedoči o neocišćenosti duše od našeg prethodnog zemaljskog života, kao i da tip bića u kom smo sada inkarnirani nosi oznake psihičkog prisvajanja koje je duša imala tada da podnese.

Drugi razlog zašto je teško odvojiti vezivanje od kozmološke asocijacije duše sa telom koje je različito po prirodi (iz navedenih

⁷ Uloga koju u filozofiji zauzima „izlečenje” od vezivanja je jasno iskazana u deljku koji sledi: γιγνώσκουσι γάρ, ή δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἔστιν, ὡς ἀν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι (*Fedon* 82d9—83a1).

⁸ *Fedon* 83c2—3: ὃ πάντων μέγιστον τε κακῶν καὶ ἔσχατόν ἔστι.

⁹ *Fedon* 81e—82a: Οἶον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηνλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄντων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκός ἐνδύεσθαι. Na primer videti kod Plotina, *En.* III 4 [15] 2, 23 (reinkarnacija u drveće).

razloga), može biti u svakom slučaju shvaćeno ipak kao neizbežna (ali ne i neponištiva) posledica inkarnacije: imajući da se bri nu o telima koja su trošna i u stalnoj oskudici, individualne duše prevazilaze meru time što postaju kao omađijane¹⁰ njima i tako mu potpadaju poistovećujući se sa njim.¹¹ Takav je stav koji Plotin izgleda zastupa: nesavršenost i trošnost individualnih (pojedinačnih) tela, (u suprotnosti sa savršenošću univerzalnog tela univerzuma) sa kojim su individualne duše u vezi, čini duše podložnim padu i vezivanju, što izgleda da je, prema Plotinu, čak i neizbežno. Kasnije ćemo se vratiti ovom problemu.

Dva tipa brige

Izuvez reči δεσμός, primera radi u *En.* IV 3 [27] upotrebljene u izrazu γοητείας δεσμός,¹² kod Plotina gotovo da i nema tehničke reči za iskazivanje ideje o vezivanju. Najbliskija koju možemo pomenući u tom smislu je, naravno, ἐπίμελεια ili njoj srodna μελέτη. Obe ove reči imaju široku platonsku pozadinu, jer su korišćene u mnogim dijalozima da bi opisale brigu ili pažnju posvećenu ili telu ili duši. Osim njihovog značenja 'poklonjene brige' i 'ukazane pažnje', ἐπίμελεια i μελέτη upućuju na ideju 'iskustva' ili 'vežbe' kojom osoba postaje naviknuta na nešto.¹³ Tako u njihovim usmenim oblicima (μελετάω i ἐπιμελέομαι), one teže pre da upute na delatnost 'upražnjavanja izvesnog rada ili stanja' da bi nam taj rad ili to stanje postali kao navika ili druga priroda. Reč je o fenomenu kojem smo izloženi, kad Platon, na primer, govori o dušama upravljanim telesnim elementom, koji je u njih ukorenjen telesnom pratinjom i međusobnom vezom, 'stalnom vezom i mnogim navikama' (διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην).¹⁴ Kada je reč o Plotinu, on na sličan način koristi ovu reč kada opisuje jedan specifičan slučaj vezivanja koji se događa kod onih koji jesu, kaže on, ili postaju biljke ili drveće u njihovom narednom životu, jer očigledno,

¹⁰ O 'magičnoj' strani vezivanja, u *Fedonu* 81b, *En.* IV 3 [27] 17, 27 i IV 4 [28] 43, 1—11 (gde je μεταδοξάζειν najverovatnije reminiscencija iz *Države* 431b). Videti takođe L. Brisson (1992), str. 466—67.

¹¹ O tome, videti *En.* IV 8 [6] 2 i IV 3 [27] 4, 21ff.

¹² *En.* IV 3 [27] 17, 27.

¹³ O neiscrpnoj upotrebi termina μελέτη u smislu „vežbe”, videti P. Hadot (1981), naročito u delu "Exercices spirituels", str. 13—58.

¹⁴ *Fedon* 8c5. Naravno, μελέτη može imati i u stvari ima pozitivno učešće kod Platona, na primer kada on opisuje filosofski život 'kao vežbu ili bavljenje smrću (μελέτη θανάτου)' (*Fedon* 81a1), što nije drugo nego odvajanje, koliko je to moguće, duše od tela.

oni su sebe u ovom životu uvežbavali da postanu drvo (ἢν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι).¹⁵

Strukturalna veza između vezanosti i brige je objašnjena činjenicom da je veza nešto što dolazi zbog izvesne krajnosti ili patološke forme brige prema telu, brige koja prevazilazi 'neophodne potrebe' tela. Čak i da su vezanost i briga blisko povezane, ne bismo smeli da previdimo ideju o brizi tela, kaže Plotin, već pre da u njoj prepoznamo dve vrste ili načina brige:

„...jer to nije ni u kakavom smislu problem za dušu da pruži telu moć da se ostvari i da postoji, jer sva promisao koja se odnosi na jednu inferiornu realnost ne sprečava sam princip te promisli da obitava u najvišem. Stoga postoje dve vrste brige o svemu, (a) opšta, koja uspostavlja red naredbama kraljevskog autoriteta, i (b) specifična, koja podrazumeva samostalno delanje i čijim kontaktom to delovanje kontaminira onog ko dela prirodom učinjenog”, *En.* IV 8 [6] 2, 23—30.

... οὐ κακὸν ὅν ψυχῇ ὀπωσοῦν σώματι παρέχειν τὴν τοῦ εὗδύναμιν καὶ τοῦ εἶναι, ὅτι μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χείρονος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν. Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἥδη αὐτουργῷ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα.

Ono o čemu je ovde reč jeste da je ἐπίμελεια dvostruka, istovremeno 'univerzalna' (καθόλου) i 'pojedinačna' (καθέκαστα): dok je univerzalna, nazvana je takođe i kraljevskom, ostvarena kada je briga ukazana snagom 'nepristrasnosti', tj. snagom koja ne uzima direktno učešće u brizi, kad je 'oslobodena delovanja' (ἀπράγμων) kako to kaže Plotin, a pojedinačna, s druge strane, podrazumeva 'činiti nešto pojedinačno i u vezi sa onim što je učinjeno'.

Iz datog konteksta možemo zaključiti da se radi o dvema različitim vrstama duša, naime univerzalnoj duši i pojedinačnoj duši. Dok prve, koje se odnose na univerzalno telo, ne pokazuju brigu zureći u svet već u kontemplaciji inteligenčnog, druge su sasvim usmerene na pojedinačno telo. Razlika koja je u savršenosti njihovih tela objašnjava zašto individualne duše treba duboko da prođu u pojedinačno telo, dok univerzalna duša ostaje 'nad' univerzumom, nemajući direktni kontakt sa njim. Istina, svet je savršen što će reći nema potreba, strasti, imajući sve u себи; pojedinačno telo, s druge strane, upućuje na posebnu pažnju i time nalaže individualnim duša-

¹⁵ *En.* III 4 [15] 2, 23.

ma da siđu u njega. Direktni kontakt individualne duše je, čini se, obavezan i ostavlja otvorenu mogućnost da ona bude njime oštećena, što Plotin objašnjava kada govori o 'kontaminaciji'. Ideja 'kontaminacije' je ovde najverovatnije reminiscencija iz *Fedona*, dela u kom je očigledno reč o psihičkoj vezi:

„Dok mi živimo” kaže Sokrat, „reklo bi se da smo bliskiji saznanju na sledeći način, ukoliko se družimo sa telom što je manje moguće, i što manje sa njim opštimo, izuzev onoliko koliko je to neophodno, i ukoliko ne *kontaminiramo* sami sebe njegovom prirodom (μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως), i ostanemo neuprljani njime, dok nas Bog ne osloboди.”¹⁶

U ovom odeljku, *kontaminacija* je opisana kao rezultat jednog 'izbežnog' ili 'dobrovoljnog' (ἐκών) odnosa sa telom,¹⁷ odnosa koji se može izbeći: nije telo ono koje, budući spojeno sa dušom, nju kontaminira; pre je to duša koja sebi dopušta da postane nečista time što ne pokušava da se odvoji od tela.

Posebna slika koja proizlazi iz ovog odeljka je da vezanost, koja se može izbeći u teoriji, jer prepostavlja posebno poverenje u dušu, ipak je, u praksi, nešto što je individualna duša izgleda primorana da trpi zbog same prirode tela koja joj je predodređena, da se brine o njoj.¹⁸

Postati deo

U poslednjem delu ove studije, htelo bih da razmotrim korene prirode koju je, po svemu sudeći, Plotin pripisao vezivanju. Predlažem poseban odeljak, koji sledi kratko posle onoga koji sam upravo analizirao, u kom Plotin opisuje kozmološki silazak ili asocijaciju

¹⁶ „... ἐν τῷ ἀν τῷ μεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτῳ ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὄμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἔως ὃν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.”, *Fedon* 67a2—6.

¹⁷ Cf. *Fedon* 80e3—4.

¹⁸ Kako god bilo, moguće je ipak uočiti i opšti karakter tog razlikovanja kako je predstavljeno u odeljku. Plotin ukazuje na univerzalni zakon, govoreći o brizi „o svemu (παντός)”. Taj opšti karakter, takođe prisutan u tipu brige koje on smatra suprotnim (opšta : posebna) je bitan jer pokazuje da ono na što Plotin misli najverovatnije ne treba pripisati i time ograničiti na svaki tip brige o posebnoj vrsti tela (sc. univerzalno telo sveta ili posebno telo) već pre definisati dva moguća načina ukazivanja brige o ma čemu. U tom pogledu mi bismo mogli izmeniti naš prethodni zaključak: vezivanje može biti neizbežna posledica utelovljenja duše; to ipak nije nepromenljivo, jer zavisi od individualne duše, da li će uz pomoć filosofije prilagoditi svoj način brige prema telu, usvajanjem *kraljevske vrste* brige.

individualne duše s telom. Četvrti deo *En.* IV 8 [6] otpočinje stavkom o individualnim dušama još u stadiju potpuno inteligibilnog sveta. Na tom nivou, kako je rečeno, one su slobodne od bola (ἀπήμονας), boraveći sa dušom sveta i učestvujući u njenom upravljanju, „kao oni koji žive sa monarhom sveta i dele njegovu upravu imperijom i, u stvari ne silaze sa kraljevskog prestola”.¹⁹ Potom, od desetog reda počinje opis „pada” tih individualnih duša u tela:

(a) Ali one se menjaju, postajući od celine deo i, prepuštajući se same sebi, i, *kao umorne od života sa drugim*, povlače se u sebe. (b) Sada, *pošto je duša to činila za neko vreme*, odvajajući se od celine i postajući različita, i ne gledajući prema inteligibilnom, ona postaje deo, izolovana, slaba i smutljiva, ona sada gleda prema delu i izdvajajući od celine, te se upušta u pojedinačno i odvaja od svega ostalog; prilazi i usmerava se ka jednoj stvari od celine razbijena u svim pravcima, napustila je celinu da bi upravljala, ogromnim naporom, pojedinačnim delom; *predajući se i sa brigom za spoljne stvari* ona je sada prisutna i duboko utonula u [telo]. (c) U tom momentu snalazi je ’prenošenje okova’,²⁰ takoreći, i ’biti u okovima’²¹ tela ..., *En.* IV 8 [6] 4, 10—23.

(a) Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὄλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἔαυτῶν καὶ οἴον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἔαυτῶν ἐκάστη. (b) “Οταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῇ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπῃ, μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει καὶ τί ἀπὸ τοῦ ὄλου χωρισμῷ ἐνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα, ἐλθοῦσα καὶ στραφεῖσα εἰς τὸ ἐν ἑκεῖνο πληττόμενον ὑπὸ τῶν ὄλων καὶ πάντων, τοῦ τε ὄλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ ἐφαπτομένη ἥδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῆσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εῖσω. (c) ’Ἐνθα καὶ συμβαίνει αὐτῇ τὸ λεγόμενον πτερορρυησαι καὶ ἐν δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέσθαι...

Ono na šta ovde želim da skrenem pažnju jeste ’čime’ i ’kako’ je uslovljen kozmološki silazak individualne duše u telo. Priča je, izgleda, ovakva: dok živi „slobodna od bola” i dok deli upravljanje sa dušom sveta, duša se, „kao umorna” od boravka sa dušom sveta, povlači u samu sebe i, to čineći, ona se menja, te od celine postaje deo. Ta promena, ipak, nije neposredna jer samo „kad je duša to činila izvesno vreme”, proces „da postane deo” je završen. Kao rezul-

¹⁹ *En.* IV 8 [6] 4, 7—9.

²⁰ *Ref.* u *Fedru* 246c2.

²¹ *Ref.* u *Fedonu* 67d1.

tat, individualna duša je duboko pala u posebno telo, kojim upravlja uz velike teškoće. Duša je sada u okovima tela.

Ova priča, kao što je rečeno, nije bez nesaglasnosti. Prvo, možemo se upitati zašto na ovoj zemlji duša koja živi „slobodna od bola” sa dušom sveta u jednom trenutku misli da joj je to suviše i ’odluči’²² da se od nje udalji. Drugačije rečeno: zašto bi duša bila toliko luda da zameni lako upravljanje univerzumom za njegov najteži i najbolniji, pojedinačan deo? Jedini razlog koji naš tekst pruža je da je individualnoj duši bilo, da tako kažemo, „dosadno sa dušom sveta”. No ovakvo objašnjenje samo po sebi čini se, bar na prvi pogled, besmisleno: glagol ovde upotrebljen je κάμψω, on ukazuje na iznurenost duše od posla takve vrste; i u potpunoj je kontradikciji sa ἀπήμονας na koji nailazimo malo pre odeljka (1.5), on opisuje stanje individualne duše dok živi sa dušom sveta, i, doslovno označava „odsustvo bola” ili „odsustvo napora”. Druga nesaglasnost leži u stavci da je za ovde predstavljen proces potrebno ’neko vreme’ pre nego što je u potpunosti učinjen. Ali šta može duši značiti da se povuče u samu sebe i da se udalji od celine „za neko vreme” pre nego što sasvim prodre u telo? Može biti da individualna duša samo postepeno ulazi u telo. Ali zašto bi to bio slučaj? Tekst o tome ostaje neobjašnjivo nem.

Sada, naravno obazrivo, naglasio sam uočljive odeljke teksta čija osobenost može biti ublažena čim se otpočne potraga za kontekstom koji ova rasprava pruža. Ipak, ostaje činjenica da je ova priča vrlo originalna u načinu na koji spaja elemente koji su bar prividno nespojivi, kao na primer nužnost i volju²³ ili besmrtnost i vreme.

Podelio sam tekst na tri dela, sledeći po mom mišljenju njegovu glavnu strukturu: prvo, proces oslobođanja individualne duše od asocijacije sa dušom sveta i uzrok tog procesa; drugo, opis procesa izvesnog vremena da bi duša postala deo; treće, kakav je ishod tog procesa za dušu. Kako je, po mom mišljenju, svaki korak anticipacija ili prefiguracija onog koji mu sledi, sada bih prešao na ispitivanje svakoga od njih pojedinačno, ali obrnutim redosledom od predstavljenog, počinjući s idejom boravka u okovima i završavajući sa *pièce de resistance*, tj. uzrokom silaska.

²² Jedno od mogućih tumačenja τῇ διακρίσει, red 13.

²³ O pitanju spleta nužnosti i volje, videti O’Brien (1977).

'Gubljenje perja'²⁴ ili 'biti u okovima' (c)

Poslednji deo teksta daje uvid u dva odeljka iz Platonovih dijalogova, jedan u *Fedru*, drugi u *Fedonu*. Ono što posebno iznenađuje jeste da su oba ova dijaloga usmerena na pad duše, ali ne govore o istom tipu pada. U *Fedru* kontekst pruža sliku utelovljenja individualne duše: nasuprot duši „savršeno opremljenoj krilima” koja putuje nad zemljom i upravlja celim kozmosom (246b7—c2), duša „nesavršeno opremljena krilima” „koja je lako nošena sve dok se ne dotakne nečeg solidnog”, tj. zemaljskog tela — i to upravo daje rođenje onome što uopšteno nazivamo čđov. Suprotno od ovoga, u *Fedonu* nije reč o utelovljenju, već samo o onome što se po svoj prilici može desiti posle akta utelovljenja, naime, vezivanja (67d1 i a5): duša, kako je rečeno, sebe je učinila nečistom i uprljala „izbežnom” trgovinom koju je imala sa telom. Kombinacija ova dva elementa, ‘gubljenje perja’ i ‘biti u okovima’, zaista se odlično podudara sa našim upravo izvedenim zaključkom da Plotin shvata vezivanje kao neizbežnu posledicu utelovljenja. No osim toga, ne bismo smeli pri analizi ovih pasusa da izgubimo iz vida da priča kojoj prisustvujemo nije samo o uzroku pada duše u telo, već i o njenom psihičkom vezivanju.

„Postajanje deo” individualne duše (b)

Srednji deo našeg odeljka opisuje proces u kom individualna duša postepeno tone u telo, u oba smisla postajući utelovljena i vezujući se za njega. Proces o kojem je reč, kaže Plotin, jeste „da postane deo”: duša odleće od celine, upire svoj pogled ka telu i postaje njegov deo. Sada je bitno naznačiti, usko uzimajući, da se proces „postajati deo” ($\muέρος γίγνομαι$) ne može odnositi samo na individualnu prirodu duše, jer je duša individualna i pre silaska.²⁵ Postajati deo je pre nešto što individualna duša iskušava u momentu utelovljenja. No u tome ima nečeg više nego što tekst pruža što je uslovljeno njegovim usmerenjem pre svega na deo, naime *telo*, a to je *silazak u*, čiji deo duša postaje. Drugačije rečeno, duša se u neku ruku asimiluje sa samim telom u kom je utelovljena, upravo ono o čemu je reč u vezivanju. Dakle, ponovo vidimo blisku povezanost koja postoji između utelovljenja i vezivanja: utelovljenje je u neku ruku već vrsta vezivanja u smislu da već sama činjenica ‘biti u aso-

²⁴ Tehnički termin koji autor ovde koristi je „moultинг” čiji bi literalni smisao bio „linjanje” ili „gubljenje perja” u navedenom slučaju.

²⁵ Cf. En. IV 8 [6] 4, 1: Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχᾶς...

cijaciji sa telom' predočava ono što će se kasnije desiti, naime, 'biti u okovima'. Mislim da samo na osnovu ovakvog stava možemo razjasniti uvod 'vremena' u narativno, u stvari, nesklad sa slučajem utelovljenja, no savršenu podudarnost sa slučajem vezivanja. Odista, vezivanje je nešto što zahteva neprestanu odgovornost za dušu. Kako Platon na to jasno ukazuje u *Fedonu*, veza sa telom duši izgleda kao da je 'stalno sa njim boravila'²⁶ i sigurno traje sve vreme tog perioda.

Dosada i uzrok silaska (a)

Sada bih otpočeo uvodom iz odeljka, u kome je reč o uzroku prvog usmerenja individualne duše ka telu. Do sada smo sledili stav po kome je jasno da je kozmološko utelovljenje stvar nužnosti, a vezivanje stvar volje. No, bliska povezanost ova dva elementa na koju Plotin upućuje izgleda da senči razliku među njima, te izgleda da je silazak duše pre rezultat volje nego nužnosti. Ovaj utisak je potvrđen iznetim uzrokom silaska, naime „dosadom” („*iznurenosću*”) (*κάματος*) i prvim spontanim pokretanjem duše, „povlačenjem u sebe”, što treba videti kao genijalni akt njene samostalnosti, čak izdvajanja.

Pre nego što pokušam da objasnim ovaj bar prividan ishod, trebalo bi pre svega ukazati, ukoliko je to moguće, na njegov smisao, tj. reći o datom razlogu silaska, naime o „dosadi”. Kao što sam upravo rekao, takav razlog je, do sada, nezadovoljavajući, jer je protivurečnost očevidna iz upravo date činjenice da je reč o individualnoj duši opisanoj kao *ἀπήμονας*, *slobodna od bola i posla*. I zaista, takav stav o blaženom životu u inteligenčnom je dobro potvrđen i drugde u *Eneadama*, gde je reč o „životu koji je bezbrižan kada je čist: i kako baš to što čini život savršenim može postati dosadno?”²⁷ Nije li bio slučaj savršenog života kada je individualna duša delila vlast sa dušom sveta nad celim kozmosom? Ipak zašto nam Plotin kaže da ta duša, u jednom trenutku, oseća iznurenost od takvog savršenog života? Ovde, po mom mišljenju, postoji samo jedan način da se protumači ova teškoća, jer u stvari naš odeljak nije jedini, u navedenom delu, gde je reč o dosadi.

U prvom poglavljju, Plotin navodi dva puta Heraklita, govoreći da je Heraklit filosof koji ga je „podstakao da razmotri”²⁸ pitanje

²⁶ Cf. *Fedon* 81b.

²⁷ *En.* V 8 [31] 4, 34—35: Καὶ ἡ ζωὴ μὲν οὐδενὶ κάματον ἔχει, ὅταν ἡ καθαρά· τὸ δὲ ἄριστα ζῶν τί ἀν κάμοι.

²⁸ *En.* IV 8 [6] 1, 11—12: 'Ο μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο.

pada duše. Jedan citat iz Heraklita glasi: „dosada da se stalno čini isto i da se njom bude upravljan (κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἀρχεσθαι)”.²⁹ Neko bi pomislio da se ovakva tvrdnja pre odnosi na slučaj duše kada je u okovima tela nego kada je slobodna od bola u inteligibilnom svetu, jer u suštini baš u tom slučaju ona je istinski zarobljena i rukovođena telom.³⁰ No, s druge strane, takođe treba priznati da situacija duše dok deli vlast sa dušom sveta izgleda, *u očima individualne duše*, kao neka vrsta primoranosti. Ono što individualna duša čini, ne čini to *sama već sa* (σύν) dušom sveta i to može individualnoj duši izgledati kao neka vrsta primoranosti. Osim toga, glavna tačka Heraklitovog fragmenta je da dosada dolazi kada se „stalno čini ista stvar” (τοῖς αὐτοῖς), i to može najzad biti slučaj, da je upravljanje istim, savršenim i nepromenljivim kozmosom nešto što nikako ne može u potpunosti zadovoljiti prirodu jedne individualne duše. Ipak ne smemo izgubiti iz vida da je individualna duša individualna, zato što je, da tako kažemo, „programirana” da se brine o specifičnim stvarima, naime, o stvarima koje se stalno menjaju i nikada nisu iste.

Stoga, na kraju mislim da smo našli veoma opravdano i po mom shvatanju ubedljivo objašnjenje zašto je „kao izmorena da bude sa” dušom sveta individualna duša odlučila da se „izdvoji”: prvo, činjenica da se ona mogla osećati primoranom da rukovodi telom sa drugom dušom, pre nego sama; drugo, činjenica da rukovodi jednim beznadežno nepromenljivim telom pre nego nekim u stalnoj promeni i različitosti. Stoga, ukoliko sam u pravu, uhvatili smo dve muve jednim udarcem (ukoliko smem da se poslužim ovako varvarskim terminom). Doduše, mi ne samo da sada slobodno možemo prepostaviti da je individualna duša isrcpljena u jednoj „neiscrpnoj” savršenoj okolini, već možemo isto tako sasvim izbrisati iz vida utisak koji smo stekli o celom procesu silaska u telo vođenim pre voljom nego neizbežnošću. No, postoji ipak nešto zajedničko što mi nalazimo u oba ova slučaja, a to je da je sama priroda individualne duše ta koja obavezuje na izdvajanje od celine. Jer, takva priroda je individualna i, u tom smislu, neizbežno podstiče dušu da upravlja isključivo posebnim telima, telima koja su, po samoj njihovoj prirodi, u stalnoj promeni. Dakle, neizbežno je to da se individualna duša spušta u telo i takva neizbežnost ne samo da je primorava da postane utelovljena, već i da potpadne u klopku vezivanja, jer, kako smo videli po Plotinu, vezivanje je neizbežna posledica utelovljenja. Zbog

²⁹ En. IV 8 [6] 1, 14—15.

³⁰ E.g. interpretaciji L. Lavaud: “Il faut lire l’allusion à la ‘fatigue’ consistant à ‘s’adonner aux mêmes tâches et à leur être assujetti’ comme une evocation de la situation de l’âme qui a pour charge de gouverner le corps” (cf. Plotin. *Traité 1—6*, str. 253).

svega toga, vezivanje jeste, a istovremeno i nikad ne može biti stvar samo neizbežnosti, jer nasuprot utelovljenju, ono prepostavlja neverovatan zadatak za dušu, a taj zadatak je pre svega stvar volje, a ne neizbežnosti.

BIBLIOGRAFIJA

- O'Brien, D. (1977), "Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descendante de l'âme dans la philosophie de Plotin", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 167, 1977, pp. 401—422.
- Hadot, P. (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études augustiniennes, 1981.
- Brisson, L. (1992), "Plotin et la magie", in Brisson L. et alii, *Porphyre, La Vie de Plotin, T. II Études d'introduction, texte grec, traduction et notes*, Paris: Vrin, 1992.
- Most, W. G. (1993), "‘A Cock for Asclepius’", *The Classical Quarterly* 43(1), 1993, pp. 96—111.
- Miles, M. R. (1999), *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy, and Religion in Third-Century Rome*, Oxford-Malden: Blackwell, 1999.
- L. Brisson & J.-F. Pradeau (eds), *Plotin. Traité 1—6*, Paris: GF Flammarion, 2002.
- Boys-Stones, G. (2004), "Phaedo of Elis and Plato on the Soul", *Phronesis* 19(1), 2004, pp. 1—23.
- Burnyeat, M. (2006), "The truth of tripartition", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106(1), 2006, pp. 1—22.

Bernard Collette-Dučić

ON BECOMING A PART: THE CASE OF ATTACHMENT IN PLOTINUS

Summary

This article is an attempt to tackle the question of bodily attachment in Plotinus. It has been triggered by the acknowledgment of the fact that though attachment is something we should carefully distinguish from soul's embodiment; those two sorts of soul-body associations are very often found interwoven in the *Enneads*. The interpretation this paper holds is that attachment, understood as a pathological form of care bestowed by the soul upon the body, is thought by Plotinus as an *unavoidable* consequence of the soul's embodiment. However, since attachment implies a form of commitment of the soul that goes beyond what is required by embodiment, attachment must be conceived as not irreversible, and thus can be dissolved by philosophy.

Key words: Plotinus, attachment, ἐπιμέλεια

Kajetan Gantar

NEKAJ MISLI OB PROKOPIJEVEM PREDGOVORU K „TAJNI ZGODOVINI”

Prokopijeva ἀγώνισις pred sodnim stolom zgodovine

Predgovor, ki ga je napisal bizantinski zgodovinar Prokopij iz Cezareje k svoji „Tajni zgodovini” (*Historia arcana*, Ἀνέκδοτα), je ena najbolj pretresljivih samokritik, kar jih je kdaj izrekel kak antični zgodovinar o svojih spisih (1—5):

„Vse dogodke, ki so se v teh vojnah pripetili rimskemu narodu, sem v svojih dosedanjih knjigah prikazal tako, kolikor mi jih je bilo mogoče razložiti in skladno razvrstiti ob upoštevanju njihovega časovnega zaporedja in geografske razporeditve. V nadaljevanju pa se ne bom več držal takšne razporeditve, ampak bom pripovedoval o stvareh, ki so se dogajale vsepovsod po rimskem imperiju, tudi o dogajanjih, ki sem jih bil v prejšnjih knjigah zaradi zunanjih okoliščin prisiljen izpustiti. K temu sem bil primoran zato, ker nisem mogel pisati tako, kot bi bilo treba, kajti osebe, ki so dogajanje usmerjale, so še žive. Razmere so bile namreč takšne, da se nisem mogel skriti pred ovdruhi, ki jih je vsepovsod mrgolelo; če bi me zalotili pri mojem delu, ne bi utekel najokrutnejši smrti, saj nisem mogel zaupati niti svojim najbližjim sorodnikom. Poleg tega sem bil pri dogodkih, ki sem jih opisoval v prejšnjih knjigah, večkrat prisiljen zamolčati prave vzroke posameznih dejanj. Žato bom v nadaljevanju svojega dela opisal dogodke, ki jih prej nisem omenil, in navedel vzroke, ki sem jih pri že opisanih dogodkih zamolčal.

S tem, da hočem opisati podrobnosti iz Justinianovega in Teodorinoga življenja, se tako rekoč spuščam v težavno in neenako pravdanje. Oklevam in trepetam zlasti ob misli, da se ne bi stvari,

ki jih bom opisoval, zdele zanamcem neverjetne in nemogoče. Ko bo namreč tok časa zabrisal spomin na pretekle dogodke, se bojim, da ne ne bi moji zapiski zdeli samo še prazne bajke in da me ne bi uvrstili med pisce tragedij. Po drugi strani pa me opogumlja dejstvo, da mojim zapiskom ne manjka zgodovinske izpričanosti, zato kljub vsej težavnosti ne bom klonil in ne bom odnehal od svojega dela. Zakaj moji sodobniki, ki so najzanesljivejše vseh zapisanih dogodkov, bodo tudi prihodnjim rodovom porok njihove resničnosti in zanesljivosti.”

Iz teh besed veje globoko nezaupanje in dvom o vrednosti lastnega dela, omahovanje in oklevanje, po drugi strani pa mogočen imperativ, ki je gonilna sila slehernega zgodovinarja: povedati vso resnico, razkriti vso resnico do dna!

Povedati vso resnico. Prokopij priznava, da je v prejšnjih knjigah povedal samo en del resnice. To pa je za pravega zgodovinarja premalo, kajti „resnica je oko zgodovine”, kot je zapisal Tukidid. Prvi zakon zgodovine je, kot je zapisal Ciceron, „da naj si ne drzne povedati kaj lažnega”, drugi zakon pa „da se ne sme batiti, da kakšne resnice ne bi povedala”. To je pri Ciceronu, ki drugače sicer slovi po svoji gostobesednosti, izjemoma povedano z neverjetno zgoščenočnostjo, naravnost z lakonsko lapidarnostjo: *Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat?*¹

V prevodu drugega stavka je treba — da ne bi šel kak pomen-ski odtenek v izgubo — volumen besed skoraj podvojiti.

V te Ciceronove zakone lahko povzamemo osnovno misel Prokopijevega predgovora k „Tajni zgodovini“. Misel o dominantni vlogi, ki jo ima resnica v zgodovinopisu, je Prokopij izrazil tudi v predgovoru k že objavljenim knjigam „Zgodovine vojska“ (1, 1, 4), kjer beremo med drugim: πρέπειν τε ρήτορικῇ μὲν δεινότητα, ποτητικῇ δὲ μυθοποιίαν, ξυγγραφῇ δὲ ἀλήθειαν. „Govorniku se poda domiselnost, pesnika krasí dar fabuliranja, zgodovinarja odlikuje resnicoljub-nost“. Zgodovinarju je prepovedano ne le resnico potvarjati, ampak tudi resnico prikrivati, kot ugotavlja Prokopij na istem mestu: „Ker se je držal tega načela, ni mogel prikrivati zabolod (οὐδέ … τὰ μοχθηρὰ ἀπεκρύψατο), ampak je skrbno zabeležil vse, kar koli jih je doletelo.“

Če gledamo pod tem vidikom, je predgovor k neobjavljeni zgodovini v resnici samo nadaljevanje prologa k objavljeni zgodovini.²

¹ Cic, De oratore 2, 15, 62.

² Na vsebinsko in oblikovno povezanost predgovorov k objavljeni in neobjavljeni zgodovini opozarja tudi Berthold Rubin, Prokopios von Kaisareia (Stuttgart-Waldsee 1954), 258 (= RE 45, 533).

Tudi nekatere druge misli, ki jih je izrazil v predgovoru k objavljeni zgodovini, pridejo v predgovoru k neobjavljeni zgodovini samo še ostreje do izraza, kot npr. moment koristnosti zgodovinopisja.³

Toda vrnimo se k najpomembnejši misli, k dominantni vlogi resnicoljubja v zgodovinopisu.

Prokopij se je v dosedanjem delu držal Ciceronovega prvega, ne pa tudi drugega zakona zgodovinopisja, saj je v dosedanjih objavljenih spisih⁴ zamolčal prenekatero bridko zgodovinsko resnico. Zdaj mu njegova znanstvena vest ne da miru, dokler te napake ne popravi. In popraviti jo mora, pa četudi ga vsepovsod obdajajo Justinijanovi vohuni, četudi s tem svoje življenje postavlja na kocko.

Toda tu se pojavljajo dvomi. Stvari, ki jih je v svojih dosednjih knjigah zamolčal, so tako pošastne, da bo Prokopij, če jih opiše v vsej brutalnosti, lahko zbujal vtis, kot da greši zoper Ciceronov prvi zakon zgodovinopisja: *historia ... ne quid falsi dicere audeat*. Pisal bo o tako grozljivih stvareh, da ne bi bilo nič čudnega, če bi se zanamcem zdele te stvari neverjetne, nemogoče, izmišljene. In vendar mu njegova znanstvena vest ne da miru. Prokopij dobro ve, da je ves sijaj in vsa veličina Justinijanovega imperija samo bleščeča zunanja fasada, za katero se skriva notranja gniloba. Toda zanamci bodo sodili Justinijana ravno po tej bleščeči zunanji fasadi: označevali ga bodo kot restavratorja rimskega imperija, kot enega največjih zakonodajalcev vseh časov, kot graditelja veličastne bazilike Hagie Sophie in neštetih drugih znamenitih stavb, kot branik pravovernosti in mogočnega zaščitnika Cerkve. Nič pa ne bodo vedeli o njegovi brutalni tiraniji, o njegovi zgrešeni in razsipni finančni

³ V predgovoru k objavljeni zgodovini pisec samo na splošno ugotavlja, da bo spomin na opisane dogodke „velikega pomena in nad vse koristen sodobnikom, pa tudi poznejšim rodovom, če bi človeštvo v prihodnje spet kdaj zašlo v podobno stisko.“ V predgovoru k neobjavljeni zgodovini se ista misel pomeni, le da je veliko bolj konkretizirana: „Toda misel, da bi v moji zgodovini imeli bodoči tirani svarilen zgled, me je spet pripravila k zapisovanju teh dogodkov. Saj tudi ti lahko pričakujejo, da jih za njihove zablode zadene podobna usoda, kot je doletela dosedanje nasilneže. In morda jim bo misel, da bodo njihova zločinska dejanja in pokvarjeni značaji ostali za vse večne čase osramočeni v spominu človeštva, le zagrenila veselje do zlega početja. Kdo bi danes še kaj vedel o razuzdanem življenju Semiramidinem in o Sardanapalovi in Neronovi zverinskosti, ko nam ne bi bili njihovi sodobniki v svojih delih zapustili nobenega zapisanega spomina? Gotovo tudi bodočim podložnikom, ki bi imeli trpeti kaj podobnega, ne bo brez koristi, če bodo slišali o teh stvareh. Nesrečnežem je v veliko uteho, če jih navdaja zavest, da niso edini, ki morajo trpeti takšne strahote.“

⁴ Pri čemer je mišljenih prvih sedem knjig „Zgodovine vojska“ (*Περὶ πολέμων, oz. De bellis*).

politiki, o njegovih zakulisnih spletkah in umazanih intrigah. Zato bo v veliki meri Prokopij kriv takih enostranskih sodb, saj je ravno on v svojih zgodovinskih delih po eni strani proslavil in ovekovečil Justinijanove zmage in uspehe, njegovo notranjo in zunano politiko, po drugi strani pa zamolčal temne strani Justinijanove vladavine.

In da bi se opral te krivde, se je Prokopij lotil pisanja „Tajne zgodovine”. Osebni momenti — *ira et studium* — niso pri tem igrali nobene pomembnejše vloge, saj Justinijan najbrž Prokopiju ni naredil nobene krivice. Ni sicer povsem izključeno, da je bil morda tudi užaljeni lokalpatriotizem krščanske duhovščine iz Cezareje, iz Prokopijevega rojstnega kraja, eden od nagibov, ki so Prokopija podpirali pri njegovem prizadevanju.⁵

Toda odločilni nagib je bil vendar postulat resničnosti: *historia ... ne quid veri (dicere) non audeat*.

Naloga, ki se je je s tem lotil zgodovinar, ni bila lahka. Predvsem je imel Justinijan za sabo ogromen državni aparat s številnimi denuncianti in sikofanti, zato je bilo za Prokopija njegovo pisateljsko početje življenjsko nevarno. Še bolj tesno pa je moralo biti Prokopiju pri duši spričo dejstva, da ima Justinijan tako rekoč že zagotovljeno častno mesto, morda celo eno najbolj častnih mest v zgodovini rimskega cesarstva. Zanamci bodo sodili samo po fasadi — in fasada je v resnici bleščeča in veličastna: ta misel je Prokopija vznemirjala in preganjala pri pisanju „Tajne zgodovine”.

Prokopij se je dobro zavedal, da se s svojim zadnjim delom spušča v neenak boj, v neko mučno pravdanje, ki ga sam označuje kot ἀγώνισις χαλεπὴ καὶ δεινῶς ἄμαχος, kot neko „težavno in silno tvegano pravdanje”. Ne enkratna pravda, ampak mučno dolgotrajno pravdanje. Beseda ἀγώνισις je terminus technicus, vzet iz sodnega izrazoslovja; gre za izpeljanko iz glagola ἀγωνίζομαι, ki označuje pravdanje pred sodiščem.⁶

In sicer ne gre za kratek enkraten ἀγών ali ἀγωνισμός, ampak za ἀγώνισις, se pravi, za dolgotrajen postopek, ki mu ni videti kraja in ki se vleče vse do danes. Na eni strani Justinijan in njegov državni aparat in njegova bleščeča fasada, na drugi strani Prokopij in

⁵ Ta moment zlasti poudarja Domenico Comparetti v uvodni študiji k dvojezični izdaji „Tajne zgodovine” (Le Inedite — Libro nono delle Istorie di Procopio di Cesarea, a cura di Domenico Comparetti, edizione postuma licenziata da Domenico Bassi, Roma 1928), p. XXXIX: „Il grande ed illustre cittadino della cristianissima Cesarea era in intimi rapporti coll’ alto e basso clero di quella cospicua città di Palestina, il quale per varie e potenti ragioni a Procopio ben note odiava e detestava mortalmente Giustiniano ...”

⁶ Prim. Liddel-Scott-Jones, Greek-English Lexicon, p. 19, ki navaja pod geslom ἀγωνίζομαι kot drugi pomen: „contend in court, as law term”.

njegova „Tajna zgodovina”, na sodnem stolu pa — sodba zgodovine. Najhujše, česar se lahko Prokopij boji, ni mučeniška smrt (ἀπολωλέναι θανάτῳ οἰκίστῳ), temveč bojazen, da ga ne bi znamci obdolžili zlonamernega potvarjanja in izkrivljanja dejstev, strah, da ne bi njegova „Tajna zgodovina” zbujala vtisa pripovedovanja praznih bajk (μὴ καὶ μυθολογίας ἀποίσομαι δόξαν) in da ne bi tudi njega samega uvrstili med „pisce tragedij”, pravzaprav med „režiserje tragedij” (μὴ ἐν τοῖς τραγῳδιδασκάλοις τετάξομαι). Ko je pisal te besede, je Prokopij gotovo imel pred očmi Tukidida (1,21,1) ki obsoja pesnike, ker skušajo s pretiravanjem dogodke olepšati (ώς ποιηταὶ ύμνηκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες), in prozaike, ker pišejo bolj z namenom, da bi poslušalce čim bolj zabavali pa kot da bi ostali zvesti resnici (ώς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον). Prokopij se je dobro zavedal, da bi utegnila njegova „Tajna zgodovina” zaradi številnih pikantnih mest zbujati pri resnih kritikih poznejših stoletij vtis, da je bila napisana bodisi iz osebnega sovraštva bodisi iz želje, ugoditi okusu občinstva, torej kot nekakšna „*cronique scandaleuse*”.⁷

Prokopij že vnaprej zavrača vse takšne in podobne očitke in obtožbe. Da pa bi bila njegova obramba učinkovitejša, preide v protinapad: Izkazalo se bo ne samo, da je bil zvest in zanesljiv zapisovalec resničnih zgodovinskih dogodkov, marveč bo njegova „Tajna zgodovina” obenem tudi resen opomin in svarilen zgled vsem tiranom poznejših stoletij. Pred sodnim stolom zgodovine stojita dva obtoženca: Prokopij se kot zgodovinar brani pred obtožbo izkrivljanja dejstev, Justinian kot vladar pa je obtožen najhujše tiranije.

Znano je, da Prokopijeva „Tajna zgodovina” ni bistveno zmanjšala Justinijanova ugleda in veljave. Prokopij je napadel Justinijanova veličino na nepravem mestu, lotil se je predvsem njegovega zasebnega življenja, to pa je — po današnjih pravnih načelih — najbolj sveta in nedotakljiva posest slehernega posameznika, četudi sedi na tako odgovornem položaju kot je cesarski prestol. Vse drugačno slavo in ugled bi si Prokopij pridobil, ko bi v celovitosti kritično ovrednotil predvsem Justinijanove zgrešene poteze v zunanjji in notranji politiki imperija, kot jo ocenjujejo sodobni bizantologi, npr. pokojni beograjski profesor Ostrogorski:⁸ „Justinianova vlada-

⁷ Njegova bojazen v tem pogledu ni bila povsem neutemeljena, saj se oznaka *cronique scandaleuse* pogosto pojavlja v uvodnih študijah, prim. H. B. Dewing, Introduction (v: Procopius in seven volumes, VI The Anecdota or Secret History, Loeb Classical Library, 1935, reprint 1969), p. IX.

⁸ Georgije Ostrogorski, Istorija Vizantije (Beograd 1959), 96—97.

vina ni pomenila, tako kot si je želel, začetka njegov zunanji sijaj, ne pa, da izvede notranjo regeneracijo zastarelega rimskega državnega organizma.”

Kajetan Gantar

GEDANKEN ZUM PROÖMIUM DER “GEHEIMGESCHICHTE” (*HISTORIA ARCANA*) DES PROKOPIOS VON KAISAREIA

Zusammenfassung

Die Vorrede bzw. das Proömium, das Prokopios von Kaisareia zu seiner “Geheimgeschichte” (*Historia arcana* oder *Anekdota*) verfaßt hat, kann man als eine am meisten erschütternde Selbstkritik bezeichnen, die ein antiker Historiker je über eigene literarische Tätigkeit geäußert hat. Es handelt sich dabei um eine Selbstkritik, die sein gesamtes veröffentlichtes Opus betrifft. Denn Prokopios ist sich dessen wohl bewußt, daß er in seinen bisher veröffentlichten Büchern nicht die gesamte Wahrheit über das Geschehene dargestellt hat, sondern daß er viele bittere Tatsachen teilweise absichtlich, teilweise aus opportunistischen Gründen, verschwiegen hat. Nun will er alle solche Versäumnisse berichtigen, die Lücken ausfüllen und das bisher Verschwiegene entdecken und verkündigen, obwohl er sich dadurch einem gefährlichen und langwierigen Gerichtsverfahren entsetzt sieht, einem Verfahren, das er selbst als eine ὄγώνισις χαλεπὴ καὶ δεινῶς ἀμαχος bezeichnet.

Es handelt sich um ein Prozess vor dem Gerichtstuhl der Weltgeschichte. In diesem Gerichtsverfahren steht einerseits Kaiser Iustinian mit seiner großen Propagandamaschinerie, mit der Größe des restaurierten römischen Imperiums, mit der majestätischen Fassade der prächtigen Kirchengebäuden, mit der Unterstützung der Hierarchie, die er vor den Ketzern und Häretikern bewahrt und beschützt hat. Demgegenüber befindet sich Prokopios ganz allein mit seiner unveröffentlichten Geheimgeschichte, die wegen der pikanten Erzählungen und mit den vielen brutalen und kaum glaubwürdigen Geschichten den Eindruck machen kann, daß sie eher aus Unterhaltungslust als aus der Sehnsucht nach der Entdeckung der Wahrheit geschrieben worden ist. Das schlimmste, das dabei Prokopios zu fürchten hat, ist nicht so sehr Verfolgung seitens überall wimmelnder Denunzianten und Sykophanten, und auch nicht der brutale Märtyrertod, den ihn ereilt und erwartet, wenn die Geheimgeschichte entlarvt wird, sondern die Schande vor dem Gerichtsstuhl der Weltgeschichte, in die Iustinian als der größte Gesetzgeber aller Zeiten, als Restaurator des römischen Imperiums eingehen kann, Prokopios selbst jedoch als ein unglaublich Verleumder ausfallen wird.

Emilia Masson

AUTOUR D'UN CONCEPT PRIMORDIAL

*Draga Ksenija,
primi ova razmišljanja o prastarim verovanjima
kao uspomenu na naše studentsko doba*

«En 1912, vers Noël, j'eus un rêve. Je me trouvais dans une merveilleuse loggia italienne ... assis sur une chaise dorée ... devant une table d'une rare beauté ... mes enfants se trouvaient aussi autour de la table.

Tout à coup, un oiseau blanc plongea vers nous; c'était une petite mouette ou une colombe ... Aussitôt la colombe se transforma en une petite fille ... elle partit en courant avec mes enfants...

La petite fille s'en revint et me passa affectueusement un bras autour du cou. Puis soudain, la petite fille disparut, mais la colombe était à nouveau là et dit avec une voix humaine en parlant lentement: «Ce n'est que dans les premières heures de la nuit que je puis me transformer en un être humain, tandis que la colombe mâle s'occupe des douze morts». Ayant dit cela, elle prit son vol dans le ciel bleu et je m'éveillais...»

C. G. Jung, *Ma vie,*
«Confrontation avec l'inconscient»

Ce rêve dont le célèbre psychanalyste n'arriva pas à élucider le sens¹ provoqua néanmoins en lui «une activation inhabituelle de l'inconscient». Il constitua ainsi le point de départ du processus qui devait le conduire vers les «profondeurs» de l'inconscient lequel re-

¹ «Tout ce que je sus dire de ce rêve fut qu'il indiquait une activation inhabituelle de l'inconscient», écrit-il, pour constater plus loin: «Je pensais aux douze apôtres, aux douze mois de l'année, aux signes du zodiaque, etc. Mais je ne trouvais pas la solution de l'énigme. Finalement je dus l'abandonner.»

celait à son regard une mémoire collective qui remonte à la nuit des temps et correspond ainsi au «mythique pays des morts, le pays des ancêtres».

Comme on le verra à travers les lignes qui suivent, plusieurs éléments dans le songe de Jung s'avèrent inhérents au concept, voire à l'image archétypique, traduisant le passage d'un état à l'autre. Passage ou rite de passage qui dans l'esprit des Anciens revêtait une importance fondamentale car gage aussi bien de la pérennité de l'Univers, que de la continuité de la nature et de l'homme ou encore celui du franchissement d'une étape de sa vie à une autre. Dans tous les cas de figures le concept de ces passages sous-tend l'idée d'une rupture avec le passé ou avec un état précédent qui permet un nouveau départ et se trouve associé, d'une manière ou d'une autre, au nombre douze. Dans les traditions indo-européennes comme dans bien d'autres.²

Pour quel raison ce nombre est-il inhérent au concept de tels passages? Dans une étude lumineuse consacrée à la période symbolique des Douze Jours qui a lieu au solstice d'hiver, période où se produit la mort du vieux soleil et la naissance du nouveau, Georges Dumézil a parfaitement cerné le sens et la symbolique de ce motif.³ Il est au départ inhérent au passage essentiel, celui d'une année à l'autre et avec lui le renouveau cosmique, gage de pérennité. Au cours de ces Douze Jours les douze mois de l'année écoulée se confondent avec les douze mois de l'année qui vient. Dans cet intervalle où le passé croise le présent et où l'avenir s'annonce déjà, les morts rejoignent les vivants alors que les vivants se livrent à des lustrations sur leurs personnes, sur leurs troupeaux, comme sur leurs maisons et leurs lieux de culte. Elles ont pour but d'expulser les impuretés du passé et de permettre un nouveau départ. Profondément ancrée, la croyance relative à cette période symbolique de douze jours a survécu dans le christianisme et fut fixée par le nouveau calendrier entre Noël l'Epiphanie.

² On doit à Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard 1969, un excellent aperçu de ce phénomène du renouveau général, des concepts, pratiques ou encore des rites et des mythe qui lui sont inhérents.

³ Dans l'une de ses premières monographies, *Le problème des Centaures, Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Geuthner 1929, *passim* et en particulier 3—50. L'étude exhaustive de Dumézil qui englobe également les Douze Jours dans les traditions chinoises demeure un ouvrage de référence à plus d'un titre. Pour une mise au point plus récente de ces croyances, voir Emilia Masson, *Le Combat pour l'immortalité, héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, [cité ici *Combat*], Paris, PUF 1991, 41—58 et *passim*, qui fait intervenir les données du Proche Orient ancien ainsi que des survivances dans les traditions slaves.

L'excellent historien des religions français ignorait qu'il a été précédé sur le chemin de ses analyses par Natko Nodilo, le grand érudit dalmate du XIX^e siècle.⁴ Puisant au premier chef dans les traditions slaves, riches en survivances, Nodilo avait posé, de son côté, des jalons d'une méthode comparatiste analogue et abouti à des conclusions semblables. En particulier au sujet du passage d'une année à l'autre qui a lieu au cours de cet intervalle de douze jours, appelée chez les Slaves du Sud *Nekršteni Dani* ou *Gody* en vieux slave de l'ouest. L'étude de Nodilo «Soleil aux douze faces et la construction de l'année nouvelle»⁵ recoupe à plus d'un titre les exégèses de Dumézil tout en les complétant. Aussi, on regrettera d'autant plus que l'œuvre du pionnier dalmate en matière du comparatisme indo-européen est demeurée, pour ainsi dire, lettre morte.

La découverte en 1906 de la capitale hittite sur le haut plateau anatolien a ouvert, on le sait, plus d'une voie dans les recherches consacrées aux populations indo-européennes. Riche en archives, Hattusa a livré en effet des informations à foison et dévoilé, pour commencer, l'existence d'une langue propre à ce groupe d'ethnies. Il s'agit plus exactement de trois dialectes apparentés, le hittite, le louvite et le palaïte, à présent les plus anciennement connus car remontant au XVII^e siècle avant J. Ch. Ainsi, ont-ils donné un nouvel essor au comparatisme linguistique.

Mais les tablettes de Hattusa et plus récemment celles mises au jour dans quelques autres villes hittites,⁶ nous font découvrir également un vaste faisceau de coutumes, concepts, croyances, et pratiques religieuses qui, étant donné leur date haute, se rapprochent le plus de leur état originel. Malgré une rédaction peu explicite et souvent allusive, ces documents complètent ou éclairent à plus d'un titre les données déjà connues dans les traditions plus récentes. On regrettera dans ces conditions que leur apport, combien précieux, ne soit pas exploité à juste mesure dans le comparatisme indo-européen.

Le motif des passages associés au nombre douze est encore très vivant chez les trois tribus indo-européennes d'Anatolie et concerne les contextes les plus variés. Outre les données écrites, le renouveau de l'année ou la «fête du début de l'année» connaît aussi une repré-

⁴ L'œuvre de l'ingénieux érudit dalmate est mise en évidence chez Masson, *Combat*, 17—19 et *passim*.

⁵ C'est le N° IV de la série de neuf études intitulées *Religija (Stara verovanjia) Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*, I—IX, parues dans *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* LXXIX/XII—CI/XXX, 1886—1890.

⁶ Dévouchées au cours des derniers lustres, telles *Masat-Tapigga*, *Kusakli-Sarissa*, et *Ortaköy-Sapinuwa* situées au nord-est de Hattusa.

sentation iconographique, combien éloquente, dans le complexe cultuel de Yazilikaya.⁷ L’assemblée divine qui a lieu lors de cette fête «lourde, celle du ciel et de la terre» est figurée dans la pièce principale de ce monument rupestre.⁸ Dieux et déesses, répartis en deux cortèges, ont tous une position figée. L’unique mouvement de marche, voire de course, est représenté sur la frise des Douze dieux, douze figures pareilles (fig. 1) qui forment une unité en soi et incarnent ce passage d’une année à l’autre.⁹ Une image identique des Douze dieux, est sculptée dans l’autre grande pièce de Yazilikaya qui abrite le mausolée du roi Tuthaliya IV, son fondateur: ici, Les Douze dieux font face à l’effigie du souverain défunt et incarnent sans nul doute son passage vers l’Au-delà, soit sa résurrection.



Cette symbolique de résurrection est confirmée par les rites de passage. Le nombre douze intervient en effet dès le début d'une longue série d'opérations que l'on effectue lors des funérailles royales afin de faciliter à l'âme l'accession à l'Au-delà. La première offrande qui est déposée sur le bûcher du roi, après avoir ramassé les ossements, consiste en deux espèces de douze pains:¹⁰

⁷ La configuration de ce monument situé à 2 km. de Hattusa ainsi que les symboliques qui inspirent son aménagement sont analysées par Emilia Masson, *Les Douze dieux de l'immortalité, croyances indo-européennes à Yazilikaya* [cité ici *Les Douze dieux*] Paris, Les Belles Lettres 1989, 15—105 (avec bibliographie).

⁸ L'épisode homérique du Banquet chez les Ethiopiens où Zeus se rend chaque année relève du même concept, *Iliade* I 423—425: «Zeus est parti hier du côté de l'océan prendre part à un banquet chez les Ethiopiens sans reproche, et tous les dieux l'ont suivi. Dans douze jours il retournera dans l'Olympe».

⁹ Comment ne pas rappeler ici la description que fait Natko Nodilo des douze fils du dieu soleil suprême Vid et de sa parèdre Vida qui correspond tout autant à l'image des Douze dieux du sanctuaire hittite: «Ce groupe des Douze dieux, tel une divinité aux douze faces, a la tâche de construire l'année nouvelle ou les douze mois; les mois et les dieux se placent de telle manière que l'un marche derrière l'autre d'un pas ferme...», cf. *o. c.*, IV, 124—6.

¹⁰ Ce rite ainsi que les mentions du nombre douze chez Homère sont discutés chez Masson, *Douze dieux*, 77—78 et 80—81.

«Sur le bûcher, sur lequel le mort a été brûlé, elles déposent tout autour de ce bûcher 12 gros pains; mais sur les gros pains les pains gras. Mais le feu est éteint précédemment avec de la bière et du vin.»

Un rite analogue est pratiqué également pour le roi vivant ainsi que pour sa famille:¹¹

«Et ils font 12 gros pains *huri* et 12 pains *purpuri*. Et la 'Vieille' les verse dans le panier. Et, pendant la nuit, elle les pose pour le roi et la reine, sous leur lit.»

Dans les rituels de purification, le nombre douze est utilisé avec sa connotation de «plénitude» ou de «totalité» qui se rapporte initialement à l'année accomplie de douze mois. La formule «tout le corps» ou «le corps entier» y figure en effet en alternance avec la métaphore les «douze parties du corps» ou les «douze membres»:¹²

«Et voici, Génie de la rive, je suis revenu auprès de toi. Et cette argile prise dans la rive dont tu es le Génie, prends la dans ta main et purifie avec elle ce Maître de sacrifice; nettoie les douze parties de son corps.»

ou encore:

«... de ses douze membres, j'enlève la mauvaise saleté, l'ensorclement...»

Le passage, voire l'initiation, à l'âge adulte constituait dans l'esprit de nos ancêtres lointains comme d'ailleurs de bien d'autres, l'une des étapes cruciales de la vie. Perçue comme une épreuve, cette transition a inspiré une variété de rites visant à assurer son accomplissement. Ils concernent au premier chef des jeunes princes, voire des héros en herbe. Dans une publication récente Aleksandar Loma¹³ passe en revue un choix de motifs conservés dans le folklore de diverses ethnies qui sont susceptibles d'incarner de telles initiations. Ceci avant de passer à l'analyse des voyages de Télémaque relatés dans les chants I—IV de l'Odyssée pour y rechercher des motifs d'initiation à l'âge héroïque susceptibles de se dissimuler sous des allégories ou des tournures poétiques.

¹¹ Cf. Masson, *Douze dieux*, 177.

¹² Ces alternances ainsi que d'autres emplois du nombre douze dans de telles purifications sont discutées chez Masson, *Douze dieux*, 175—7.

¹³ «Homer via Van Gennep: some initiatory themes in the Odyssey», *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 9 (2007), 21—39.

Grâce au hasard des découvertes on possède plusieurs fragments du rituel d'initiation à l'âge adulte pratiqué sur les princes hittites. Texte toujours incomplet mais déjà suffisant pour dévoiler le programme de cette cérémonie qui s'échelonne sur plusieurs jours et dont aussi bien le caractère concret que les intentions non déguisées laissent supposer qu'elle demeure proche des pratiques originelles.¹⁴ Elle ouvre ainsi le regard sur l'évolution et l'élaboration que ce motif initiatique connaît par la suite en devenant plus abstrait et en prenant aussi des aspects littéraires.

La cérémonie est qualifiée dans le colophon de EZEN *hassumas* (*hass-* «naître, créer») qui est à comprendre comme «fête de l'enfantement» ou «de la procréation» soit encore celle «de la (re)nais-sance». Cet appellatif correspond aussi bien sur le plan sémantique que grammatical au védique *rajasuya* «(rite) pour l'enfantement du roi» qui désigne en Inde la cérémonie initiatique au concept et au programme analogues.¹⁵

La partie conservée du programme hittite nous apprend que le prince va accomplir tour à tour des rites dans les lieux qui auront une importance dans son existence future. Ces rites sont toujours accompagnés de purifications et de festivités.

Le rite de la mort et la résurrection symboliques du pince qui doit connoter la rupture avec son état d'adolescent, a lieu dans la maison *hesta* qui est celle de la Mort:

«Et le prêtre *tazelli* va dans la maison *hesta*; 2 pains humides, 4 pains doux, 4 gros pains d'une demi-mesure et douze pains *tarkumu* et pour ces dieux mêmes il boit douze fois. Mais ils emmènent dehors un bouc et ensuite le tuent et le découpent et ils le mangent...»

L'initiation du prince aux activités agricoles se déroule dans le temple de la déesse Kattahha:

¹⁴ Pour un aperçu général de ce document on se référera à H. G. Güterbock, publié en 1969 et repris dans *Selected writings of H. G. Güterbock*, Chicago 1997, 111—113.

¹⁵ Comme l'avait très justement relevé V. G. Ardzinba, *Vestnik Drevnej Istorii* 1981, 87—96, en mettant en évidence l'héritage commun de ces deux cérémonies. Il ne manque pas de souligner l'importance du nombre douze aussi bien dans le rituel hittite que védique auquel les hittitologues n'avaient pas accordé une attention particulière. Tout récemment, A. Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, Heidelberg 2006, 352, relève de son côté le rôle du nombre douze dans ce texte, mais sans saisir sa symbolique et encore moins établir la relation avec les attestations de ce nombre dans d'autres contextes.

«Ensuite il (le prince) va dans le temple de la déesse Kattahha et il demande à manger; 12 laboureurs s'assoient devant lui. Ensuite il fait des offrandes aux dieux...»

Le prince se rend également à la maison du cuisinier (passage fragmentaire):

«Lorsque le prince demande à manger dans la maison du cuisinier, les douze prêtres s'assoient devant lui... Mais, avant de s'asseoir dedans pour manger, le prêtre *tazelli* et les autres prêtres se purifient sur le pas de la porte de la cuisine...»

Mais la cérémonie essentielle a lieu dans une espèce de taverne:

«Il (le prince) va à la taverne et, là aussi, il demande à manger... 12 prostituées prennent place devant lui. Ils mangent et ils boivent. Et, cette nuit-là, ils purifient à nouveau le prince et ensuite ils le couchent. De chaque côté de sa tête ils posent deux gros pains et de chaque côté de ses pieds ils posent deux gros pains et autour de lui ils font un tracé avec de la bière. Mais quand [...] ils introduisent les prostituées.»

Le nombre douze intervient dans chacune de ces cérémonies, qu'il s'agisse de douze prêtres, de douze laboureurs, de douze prostituées ou encore d'offrandes de douze pains alors que dans la maison de la Mort le prince boit douze fois, c'est-à-dire pour les Douze dieux. Dans ces scénarios rituels qui sont échafaudés avec le plus grand soin et où chaque élément a sa raison d'être l'insistance sur ce nombre n'est point gratuite: elle vise à mettre en évidence les passages respectifs que franchit le prince tout en identifiant les personnages qui l'assistent dans leurs accomplissements.

Revenons, pour terminer, au scénario quasi rituel du rêve dont Jung fait part. Quel regard peut-on porter sur ce songe et sur ses conséquences pour la genèse de son œuvre à la lumière des données examinées ci-dessus? Deux faits pour ainsi dire chronologiques frappent au premier chef. L'un relève du réel, l'autre du symbolique. Mais — force est de constater — qu'ils se rejoignent avec cohérence. Ce rêve survient alors que Jung venait de vivre une grande rupture, celle d'avec son maître, Freud. Elle l'avait plongé dans «un état d'incertitude intérieure, plus que cela encore, de désorientation». ¹⁶ Période de «flottement» au cours de laquelle il lui tenait à cœur «d'acquérir une nouvelle attitude». D'accomplir un nouveau

¹⁶ *Ma vie*, «Confrontation avec l'inconscient».

départ, dirions nous. Le rêve qui allait donner l’impulsion à sa rencontre avec l’inconscient et par là poser des jalons de son œuvre, comme en guise de ce nouveau départ, se produit «vers Noël», soit lors des Douze Jours.

Les douze morts dont fait état la colombe/jeune fille — messagère par excellence — seraient porteurs d’une symbolique double. Leur nombre d’abord qui dans ce rêve, comme dans les vieux rites, doit incarner un passage. Son association aux défunts ensuite. Ces défunt, on peut l’envisager sans se hasarder, doivent représenter ici les ancêtres. C’est eux qui feront accomplir à Jung ce rite de passage qui le conduira vers l’inconscient et, par son biais, à ce qu’il appelle «le mythique pays des morts, le pays des ancêtres» où se niche la mémoire collective.

Même sans appréhender les messages symboliques de son rêve, Jung en avait perçu néanmoins le sens et l’importance. Aussi, a-t-il produit sur lui l’effet, pour ainsi dire, escompté.

Quant à nous, même si certains faits discutés ici échappent à une explication qui se veut rationnelle, leur évidence s’impose. Aussi, au lieu de les rejeter *a priori* ons devrait au contraire les garder présents à l’esprit. Comme un appel à l’humilité, comme un rappel que nos connaissances demeurent parsemées d’ignorances, comme une incitation à élucider des phénomènes qui nous résistent.

Puisse cette plongée dans les croyances de nos ancêtres, désormais reléguées à la nuit des temps, témoigner de mon amitié pour Ksenija, amitié dont les racines remontent au temps de nos études et qui a franchi les étapes de nos vies respectives sans jamais recourir à un rite de passage.

Емилија Масон

ОКО ЈЕДНОГ ПРАСТАРОГ КОНЦЕПТА

Резиме

У раду се разматра необичан сан Карла Густава Јунга који је у основи његове чуvene психоанализе. Симболика тога сна налази једно могуће и неочекивано објашњење у прастаром индо-европском концепту прелаза из једног стања у друго који омогућава обнављање и вечност кроз нови полазак. Описи обреда везаних за тај концепт у хетитским текстовима показују изненађујуће подударности са Јунговим сном.

Bharat Gupt

INDO-EUROPEAN BELIEFS IN CLASSICAL GREEK AND INDIAN DRAMA

It has been customary to think of the Greek achievement in science and arts as the intellectual base on which the later edifice of western European learning has been raised. Less attention has been paid to those aspects of Greek way of life which did not directly contribute to the European culture of two millennia after Christ, that is the ways which either ceased to be followed with the advent of Christianity, or which were lost into the folk traditions and were no longer noticed by official historians. The Greeks have been thus proclaimed as progenitors of western philosophy, of rational and naturalistic investigation and of scientific logic. Their literature has been the model for all later writing In the West. However, while this approach succeeds in providing an ancestry to the thought of Europe, at the same time it eclipses the totality of the Greek experience, by not paying adequate attention to its Oriental constituent which was as much a reality.

The Greeks, as early as the Pelasgians, have been regarded as a people of Indo-European stock, the parent race of which is attributed to belong to somewhere in Central Asia. The evidence for this belief has no archaeological foundation but is primarily linguistic. And even if It is presumed that there was a parent or *ur* language for the large number of languages classified as Indo-European, there is no reason to believe that there was a single race to which this language belonged. We are therefore forced to presume that speakers of the so called Indo-European languages which shared many linguistic structures, must have also shared many other

thought structures and habits to sustain their linguistic similarities. Looking at the ancient Greeks and the Indians, we find that their languages, rituals, divinities and a host of other cultural habits reveal such similarities. The cultural similarities between these two peoples are in themselves worthy of an exclusive study. Here, we shall pay attention to only those cultural, rather cult-related, habits of everyday life that provide a base for dramatic mimesis.

Miasma-Katharsis or Sauca-Asauca

There is no feature of the Indo-European culture more distinctive than its preoccupation with pollution and purity. Cultural historians have very often considered it as a peg to hang upon it an immense variety of ritual, whether of late Hellenic period or of the Smriti age in India. But no keen observer can overlook the fact that all latter-day ritual is only an elaboration of the earlier ritual based on the very primitive experience of loss and restoration of vitality.

The earliest of Greek *muthoi* preserve elements that repeat the motifs found in Vedas. From the Vedic verses It is clear that *miasma* was a later version of impotence. The duality of vitality and impotence (not always sexual) pervades every human event and condition, whether social or private. In the case of gods vitality is endless though not eternal. In fact, that is the basic virtue (*sattva*) or element of godhood. The gods possess endless vitality because ambrosia is their food or because they drink of soma vine. For mortals as there is no nectar there can only be a prayer to the gods to grant vitality. Partaking of the remains of oblations is for the intake of this vitality as a divine gift. The partaking of this gift was never private but always ritualistic and public. That soma was a vine is certain, though its modern form still remains to be identified. Ambrosia again is still a mystery and the guess of Robert Graves that it was the mushroom, *amanita muscaria*, is as plausible as any other.¹ Ambrosia was reserved for gods and the food as such was not to be taken by any mortal. So was the soma drink, which in later epic age becomes '*amrita*'. The drink of *amrita* is not a giver of immortality only, it is a panacea and provides unending power. No wonder that the myth of *amrita manthana* becomes the primary story of all epic literature in India.

The Gift of Vitality

For mortals this vitality was not available in essence, but it could be gained in its earthly form or manifestation as physical prowess or, martial success. And that too could be obtained as a gift in the form of a psychic intervention. To the Indo-European man the world was inhabited by so many unseen but all the same subtly present beings ranging from the supremely divine to the most inferior tree spirits. These he frequently invoked to influence his daily life. He preferred to live a life impelled by external agencies, the externality of which in later religions became internalized in the form of introspective meditation or conscientious prayer. This externality of beings was not remote but always at hand and could be turned into anytime. When the communication did take place, the recipient was said to have been filled with or impelled by the gift of the power invoked. Thus the typical Vedic prayer to Savita is to impel (*dhiyo yo nah pracodayat*) and so is the Homeric *ate*, a madness that visits man. So is *menos*, a sudden upsurge that rejuvenates the heroes in Iliad. Not only the influence of higher beings but that of inferior beings also works the same way. The daimons possess humans and so do their counterparts the gandharvas (*gandharva-grahita* being the phrase for a possessed person). In the later stages of religious thought power is visualised as taking birth from within, as in the Yoga system of Patanjali, but the notion of invoking and inviting divine grace was never totally repudiated. In the Greek culture pattern introspective going within is very nearly absent but prayer or sleep is sufficient to invite divine intervention.

“Another psychic intervention which is common in Homer is *menos*, the communication of power from god to man. This *menos* is not primarily physical strength; nor is it a permanent organ of mental life, like *thumos* or *noos*, it is like *ate* a state of mind. When a man feels *menos* in his chest, or thrusting up pungently into his nostrils, he is conscious of mysterious excess of energy, the life in him is strong, and he is filled with a new confidence and eagerness.”²

It is not only this gift of power to defend oneself or to do a great task that is received from without, but so is a confusion or imbalance in normal thinking said to be caused by external agency.

“There are a number of passages in Homer in which unwise and unaccountable conduct is attributed to *ate*, or described by the cognate verb *aasasthai*, without explicit reference to divine intervention. But *ate* in Homer is not a personal agent; nor does the word ever, at any

rate in the *Iliad*, mean objective disaster, as it so commonly does in tragedy.”³

“Practically always, *ate* is a state of mind, a temporary clouding or bewildering of the normal consciousness. It is, in fact, a partial or temporary insanity, and, like all insanity, it is ascribed, not to physiological or psychological causes, but to an external daemonic agency. It is by no means a synonym for, or a result of, wickedness. Nor is it the punishment for guilty rashness.”⁴

In other words all abnormal emotional states have their source in unseen (*adrishtha*) but very tangible forces. This gift of power can be in forms other than of inspiration to the individual. It can be a gift of offspring as were the sons of Kunti, or a gift of weapons as to Parasurama or Arjuna. The *muthos* of divine origin of weapons whether of Achilles or of Rama or a host of other heroes is certainly more than an aetiological expansion of the fact that good weapons were scarce in ancient times and therefore they were so highly prized that they comprised of the most precious part of the legacy of a family or a line of fighters. Weapons which had been endowed with a divine efficacy, by virtue of their godly origin or as often in India consecrated with the use of a mantra (*mantraputa*, literally meaning purified with a mantra), were obviously not exceptionally better than the usual ones in make but only in ‘potency’ which was a part of the cultural belief.⁵

A converse to the belief that power and vitality purify is that their loss is the primary miasma. When there is a decline in the natural force, the element or the *sattva* of a person, human or divine, the state of impurity begins. Lunar or solar eclipse is the most obvious example of cosmic impurity. In the Indian *muthos* of eclipse, the Sun and the Moon were overpowered by Rahu till Vishnu came to free them. The eclipses are a repetition of first eclipsing of the powers of Sun and Moon.

From this it follows that any loss of limb in the body is also impurity. The lame, deformed or misshapen would thus be kept away at the time of an auspicious ceremony. Just as eclipse is a temporary loss in the cosmic body (the *brahmanda* or the bigger egg), disease or menstruation is a loss in the human body (the *pinda*). From physical loss there is one small step to loss of status, wealth, good name (time) or vow. Whatever, is essential or elemental to individual existence or public esteem or particular or general health, if lost or even eclipsed leads to pollution. This miasma can strike a people or family and succeed from one generation to another. The children of a succeeding generation may have to pay for

the miasma that is for impurities, incurred by their forefathers, as it happened in the house of Atreus or the line of Sagara.

Where miasma is not incurred but inherited the penalty is no less severe on that account. And as the individual has no choice but to accept his situation and attempt to free himself at any cost. In fact, Antigone lived with pollution which was caused by her father's action but not to rebel against the situation or think of herself as different from her family. The misfortune was her portion (*moira*), just as it was for Orestes, or just as it was an inherited duty of Janamejaya to avenge himself over the serpent Takshaka. The tragic situation that Orestes or Antigone find themselves in is without any error (*koros*, *hamartia* or *hubris*) on their part. It was their moira to inherit the pollution. Just as *menos* or inspiration is from without, so is *miasma*. The early Indo-European strain of thought gives too little choice to the individual. Recalling the situation at the outset of the great war in the *Mahabharata*, overcome with the prospect of killing his kith and kin Arjuna was impelled by his mentor to take up arms as he was a caste warrior and as not to fight would only mean lasting infamy. For Arjuna, then, as much for Achilles the demands of *time* are supreme. Public esteem again forces Rama to desert Sita. Tragedy then, or at least the situation of reversal of fortune (*peripeteia*) is not to be attributed to any logic human or divine, the least to any cosmic justice. That the human condition be related to some sort of cosmic justice is only a wish which is stated in Aeschylus, and other tragedians. They basically accept the visitation of pollution to be as arbitrary as the flow of wind or the eruption of a volcano. In the later classical period in Greece and in the Smriti period of Indian cultural development individual choice, responsibility and interpretation of dharma or moira begin to take place. The concept of pollution and its cure also comes to be questioned. Doubts are expressed if sacrificial blood can wash away the impurity. Heraklitus and other Ionian philosophers raised doubts that may have led to the decline of earlier ritual. In India similar doubts were raised by the Buddhist and Jain thinkers which led to the decline of sacrificial immolation in Vedic *yajnas*.

However, *miasma*, its *katharsis* and tragedy belong to an age when individual responsibility had not been socially accepted. Tragedy, thus, only selects that situation of fortune reversal, that visitation of *miasma*, where there can be a concentration upon the pathetic feeling. Here *pathos* is great because of the helplessness of the situation and the very near innocence of the protagonist. This kind of tragedy is very different from the tragedy of Christian era, where

hubris and *koros* lead a great man to his downfall. In the Greek situation *miasma* always leads to purification. The total situation is certainly not pessimistic as has been supposed by scholars for long time. After the eclipse must come the full phase. Living through *miasma* brings purity. Orestes was freed of his pollution and the trilogy we see ends in great reconciliation. So does the sacrifice of Janamejaya. An enactment of the pollution phase, a ritual *mimesis* of the suffering, results in *katharsis*. Therefore, the annual public festival has tragedy as a part of the total ritual. The *katharsis* that Aristotle talks about is not for only the individual spectator but the city as a whole. For the purpose of “ritual promoting or magically seeking salvation an element of death and sorrow was isolated, placed centrally and submitted for all time to reflection and contemplation”.

Katharsis, then, is also not merely getting rid of the impurity. It is more than a therapeutic restoration; It is a new inflow of vitality. It ends in serene well-wishing and in an awareness that the impurity is gone. This feeling is evident in the last play of the only trilogy that is known to us today, *Orestia*. The note on which the single plays end is different. The bulk of tragedies that have survived and that have come to determine our idea of tragedy are of that kind. It is the note of agony and continuing horror, the feeling that *miasma* is retained and still not removed. But it should be remembered that this note should not determine our overall view of tragedy and its function (*ergon*). The trilogies and the appended satyr plays form the total cycle of *miasma* and *katharsis*, they represent a complete structure of this high and noble form of drama which touched not upon lowly (*phaule*) subject, but the grave theme of man’s eclipse and renewal.

Ancestor-Worship and Burial Customs

There is no society in history, which has not believed in a continuation of existence after death. Some form of the self, the nature of which is described variously, is believed to exist, the idea of total extinction has had little popularity. The funeral rites, therefore, have been rites of passage which prepare the dead for a journey to its new destination. The variety of these rites is due to variety of the beliefs about the nature of the new home. This home has been mostly envisaged as a permanent one, except in India where the idea of reincarnation gained stability in post-Vedic times, whereas in Greece, belief in reincarnation had a very transitory currency

with Pythagoras and his followers. As a corollary to the belief in after-life, there is the desire to communicate with the departed. It has been thought that they can protect, bless, curse or even help the living to perform some of the social functions which they did while they were alive. Thus, the duty of the living towards the dead has been a regular affair. The ritual of their propitiation has been sometimes daily, at other times held on marked days like the Anthesteria, or it has been observed on personal dates like the *sraddha* in *pitr-paksha*.⁶

In the lives of Indo-Europeans the presence of ancestors was a continuous reality. If the body is looked upon as not the only but just one of manifestation of being, then the non-corporeal manifestation of existence, called the eidolon or *sukshma sharira*, can be present in space and time which are not material. The ancestors in this way can possess the same quality as gods do, namely, that of being free of clock-time and earthly space. They can, like the gods, be invoked to assist, bless or interfere in the daily affairs of men. They are endowed with semi-godhood which while offering protection can also promote cohesion in the family, phratry and genos or *gotra*.⁷ As compared with the divine the relationship between the individual and the *pitrīs* is more intimate and emotionally strong as it is a conversion of a once very worldly attachment into an other-worldly bond. In ancient drama this feeling for ancestors is more extensively depicted than the relationship between man and Divine.

In Greek drama burial rituals and worship at tombs become a part of the dramatic action itself. Such instances are rare in Indian plays. Libations of water by Yudhishtira to supposedly dead brothers in 'Venisamhara' are an exception. in the Greek tragic muthoi the frequency of thanatological ritual on stage is accounted for by the culture pattern of desecration and prevention of burial. It was not simply war vendetta which encouraged desecration but a faith that the prevention of rites of passage shall weaken the opponent and his successors.⁸ On the contrary, in India *antyeshti* has been considered to be too sacred to be disturbed. The dying man is regarded as beyond the pale of animosity and there is the culture pattern of even seeking his advice. Bhishma's death-sermon epitomises this norm. When depicted in drama this pattern also promotes a peacefulness lessening of the pangs of horror. It was under this spirit that the dying hero of Bhasa's 'Urubhangā' is made to give up his life-long hatred for Pandavas. On the other hand in the Greek tragic world horror is intensified by the victor's demand for ransom for desecrated body of the vanquished. The fury of the desecrator is a mark of his heroic wrath and the plaint of the relatives of the

dead is a sign of their filial and pitiful obligation. The burial customs thus intensify the tragic conflict in one case while in the other they resolve it into a contemplative repentance.

As an extension of ancestor-worship in India, there also evolved the doctrine of *Pitri Rina*. To be free of the debt of ancestors, the individual was called upon to beget and raise a son who shall take over the task of providing libations for the family line.

Protection to the Suppliant

According to the Greek tribal law the punishment or vengeance (*prorresis*) was to be enforced on the murderer by the victim's family.⁹ It was not the duty of the State as in modern times. In such a situation, it was natural for the guilty to flee his home and seek refuge in extended or permanent exile. The population of exiles in ancient Greece used to be in considerable numbers. Fugitives sought the protection of distant families or of close-by powerful rivals of the victim's house. Normally, a family would not interfere with the process of vengeance and would not thwart the attempts of the victim in capturing the murderer. But in the case of an offending relative they would intervene to settle a ransom or blood-price. Or in the case of very minor crimes, temporary refuge may be provided to enable further escape. This could be true in the case of offenders who had incurred wrath or pollution. Even this was not free from censure or even the risk of divine wrath. However, in Greece and India alike, it was the bounden duty of a reputable person to grant refuge to one who had surrendered or had been unjustly threatened or victimised.¹⁰ In Greece, if the suppliant had sought refuge at a temple, then he became as inviolable as the temple itself. If he were to be turned away, it may result in the wrath of the deity falling on the community. As the *Supplices* say to Pelasgus, "Do what you will / Thy house remains to Pay / Find in thy children / Justice is equal / Mark the Justice of Zeus" (*Supplices*, line 193). Some of the well-known instances of supplicants seeking successful refuge are: daughters of Danaus before Pelasgus, King of Argos: Iphigenia and Hekabe before Achilles;¹¹ and Odysseus pleading before Hekabe in Troy.¹² In the Indian lore the classic example is of Sugriva and Vibhishana winning the protection of Rama.¹³ Both the supplicants are exiles who were unfairly banished. A rather unknown instance from drama is that of Sakara of *Mricchakatikam* saving his life by becoming a suppliant of Carudatta. Sakara need not have been granted protection as he deserved it according to no norm. He ought to have

been refused it, but Carudatta true to his magnanimity and the moral obligation of granting refuge to a *saranagata* spared his life.

As very different from the Greek classical world the reasons for exile in India were usually political. Here punishment for homicide was executed by the State, except during the course of a war where vengeance was sought by kith and kin. Where shedding of blood caused pollution as in the case of matricide, brahmicide, in addition to the penal sentence there was a system of purification rites to remove *asauca*. All the same there is the case of the embryo-killer Asvatthama who could not be purged by any rite because of the curse that Krishna laid on him.

The Greek method of removing *miasma* or *asauca* consisted of seeking forgiveness at shrines of divination such as at Delphos. But the main practice was worship of *Zeus Katharsios*,¹⁴ where the offender was washed with the blood of a consecrated pig. The pattern here is of seeking protection from the divine and placating him through sacrifice just as the offender seeks physical protection of a family and placates them through loyalty and service. The Greek *miasma* removal was a public affair unlike the Indian set of rites like Candrayana etc. which were austerities to be practised by the individual privately.

The Power of Oath

In cultures where writing was far removed from the lives of men low and high alike, the spoken word as a pledge made in the presence of witnesses was as much binding as a promise made in writing today. In grave matters the pledge came to be registered in the communal memory and the community waited for the promissory to fulfil his pledge or pay the price that he himself had set for his failure. To break a vow was not only to lose self-esteem but also to defame the family and its ancestry. More than that, at least in the Greek world a person incurred pollution which had to be got rid of like any other impurity. Here, there was also punishment after death and the broken oath was sometimes even personified as a pursuing spirit similar to the Erynes.¹⁵ Now while the Indians had no such spirit to be afraid of, all the same loss of esteem and accumulated merit, *punya*, was a mortal dread. The oath then for the Indo-European defined his commitment to his fellow-beings which was expected to be enforced even by divine agency. In drama, which is all but made up of relationships, the oath becomes a dominating

culture-pattern which is used as a dramatic device governing the plot.

The instances of vows that tragic and the other heroes make are too many to be recounted. Some of the most distinctive examples are the oath of Oedipus to banish from Thebes the killer of Laos; of Herakles to go and seize from Death his friend's wife, Alcestis; of Hippolytos not to give away the secret of Phaedra's love proposal; the vow of Bhima to dress Draupadi's hair with Duhshasana's blood: of Arjuna's to kill Jayadratha; of Karna's to kill no other Pandava than Arjuna (*Venisamhara* and *Karnabhara*). Oedipus's word was kept but tragically it condemned him, and though he is discovered to be a great sinner, he does not face the ignominy of an oath-breaker. Herakles's is a success story, he is able to keep his oath. Hippolytos like Oedipus is led to his tragic end by his own oath. He is unable to tell his father how his mother proposed to him and thus fails to plead his case. Similar to his is the plight of Karna who gave away the divine armour to keep his word, knowing full well that this charity would result in his death. In the Indo-European world the world is lost but not the word which kept well brings everlasting glory. One who loses his life for the sake of his oath has a higher place than one who victoriously fulfils his vow and earns the best of both worlds.

Oracles and Curses

Divination for the Indo-European was not an effort to decipher future events for the sake of useful knowledge, it was a communication with the extra-terrestrial beings who were believed to be inhabiting the universe as surely and permanently as do the humans. Hence it was not the calculation of man which was sought to be perfected, but it was the will of the divine that had to be consulted. The culture-pattern here has lesser faith in individual choices, it has a greater trust in discovering what the divine has in store for one. Just as the choice of an individual is influenced by the opinions of his family-members and friends today, similarly for the ancients the extended family of the supernatural beings, ancestors, sages and prophets had to be conferred with. The oldest method of divination was prophecy by interpreting bird movements. The etymologies of words 'augury' and 'sakuna' testify this. Other than this, a host of other methods such as throw of dice, weather signs, observation of entrails and vitals of the sacrificed animal (found in Homer and Yajurveda), and astralogomancy were widely practised. However,

the Greek oracula (manteia, chresteria) and the Indian *devavani* (*siddhavani* or *akasavani*) are to be found in maximum vogue in drama. Perhaps in life too they were the most popular methods.

In the dramatic structure of a given play an oracular announcement or a *siddhavani* is synchronically ever-present. Like the oath, all action is geared towards it. Its fulfilment in itself does not matter, but the feeling that every event directly or circuitously is leading towards its fulfilment, is what matters more. Whereas an oath falls within the area of human effort (*purushartha* or *aretee*), the prophecy is the force of supernatural which was *daiva*, *dike*, or *moira*. The purpose of nearly every *muthos* is to show the interplay between the individual virtue and the divine intention. The result may be tragic or happy.

As a general observation it may seem true that the oracular dominates the Greek dramatic scene with a force which has no equal in any other drama. This is more true of tragedy, as it may be said that the confrontation of the human with the Olympian is what makes up tragedy. The Greek comedies or the satyr plays do not have the terrorizing figures of hoary prophets as they are an exercise in scoffing the divine, which is depicted as weak and tardy. However, in the Indian dramatic universe there is as much intervention of the divine through prophecies or curses as much in the Greek universe, even though here the confrontation between the human and the divine does not acquire tragic sparagmos. To repeat, the human and divine are constantly juxtaposed in both the theatres even if one chooses to show the horrific form of the divine, while the other more often depicts its finally conciliatory nature.

There is little need to cite examples of mantic pronouncements in the Greek plays, as there is hardly a play in which an oracle is not announced either through a soothsayer, or a message is not received from the shrine of mantike. If none of these, a god himself or herself may appear to make a pronouncement, as does Aphrodite in 'Hippolytos' and Apollo in 'Alcestis'. Sometimes the hero narrates how he is pursuing a course of action under an oracular command as does Orestes in 'Choephori' and in 'Iphigenia at Tauris'. In the Indian plays, *daivavani* or *sapa* is usually not made during the course of the play. Of course, there are famous instances of Durvasa's curse upon Sakuntala and Carudatta's upon Palaka, both pronounced and effected during the plays, so is Rama of 'Uttararamacarita' (Act II) instructed by '*asaririni vak'* to kill the erring Sambuka, however, in most cases the prophecy to be fulfilled in the play is mentioned to have been made long before the events depicted.¹⁶

The Wider Perspective of Some Common Beliefs

We have noticed above some behaviour-patterns of Indo-European life which are mimetized in Greek and Indian drama. Sustaining the branches of these patterns are the roots of certain beliefs of cosmological signification. For the sake of brevity we shall state those beliefs and give cursory comments. These five notions are: the parole of the Universal Egg, multitheism (*bahudevatva*, godmingling, *theokrasis*), perception of five elements as extension of the five senses, notion of time as a cycle of four ages, and metempsychosis. Whereas the behaviour-patterns, such as, oath-taking and others described earlier give shape to modes of action in drama, the philosophical notions about the universe define the identity of the individual. The Great Egg does not have a beginning in the same sense as Darwin's first cell. It was not created in a given point of time. The beginning is taking place again and again, after every cycle, or in other words, it is taking place all the time. And so man, a 'pinda', is being eclipsed and renewed, polluted and purified constantly. Not only man but no being comes to an end, death is not the end of existence, the shades of the departed either inhabit the Hades or as the other view has it, they may be reincarnated. There can be extinction only if there is an end to time. This 'end' or *pralaya* is no end but a suspended animation, a waiting for rebirth.

In the Rigvedic hymns, Sky and Earth are looked upon as the first parents and in some other verses the Golden Embryo (*hiranyagarbha*) is thought to be floating on primeval waters (RV 10.121.1). By the age of the Brahmanas, 'nonbeing became being; the latter changed into an egg, which after a year by splitting in two became Heaven and Earth; whatever was produced is the sun, which is Brahma' (*Chand. Up.* V.19).¹⁷ The idea is repeated in the Pelasgian *muthos* where Eurynome laid the Egg out of which came the Universe.¹⁸ The Homeric and the Orphic creation *muthoi* also mention that black-winged night was courted by Wind and thus laid a silver Egg from which the Universe was hatched.¹⁹

From the Great Egg vision of the Universe, which accepts the basic sexuality of creation, unlike the Judaic *muthos* of *Genesis* which introduces sexuality as an outcome of original sin, we come to Indo-Greek polytheism. It is not our purpose to trace the common ancestry of Indian and Greek gods, whether through philological method or through mythographic analysis. For study of drama, we are content to note that fire sacrifice or *yajna* is the main mode of worship and that in both the pantheons the divinities do not fall

into any hierarchy. There is, of course, Zeus as the supreme force among Olympians, but that matters little to the ordinary worshipper who has to turn to the appropriate divinity as required by the nature of his plaint. Even Zeus is viewed in many forms. For the Indians even the supreme is a trinity and in Vedic lore the very question of supremacy among gods did not arise. The hostility of the Greek gods towards ardent devotees of rival gods is well-known. In the Indian *muthoi* similar jealousies are not uncommon. Here, if the worship of a god does not rouse the ire of another, the devotees of different gods are often pitted against one another and each receives help from his patron deity (*ishtadeva*). Gods are like superior heroes patronizing inferior human supplicants. They must answer the call of whosoever invokes them. A deity does not wait to measure the merits or demerits of a devotee, justice in the end is not to be meted out by him but by the all-seeing Zeus, or by *dike* itself, or by law of *karma*.

In the classical Greek era and in India long before that in the Upanishadic times, the universe was thought to be made up of five elements earth, water, fire, air and ether (*aither*) or *akasa*. The genesis of this idea was undoubtedly in India from where it travelled to Greece through the Persians as a corollary to the doctrine of Ayurveda.²⁰ In Greece it exercised the minds of all early Ionian thinkers who tried to discover the primary one among the five. Without going into details we may mention here that this division into five elements is a method of relating the individual body to the cosmic body or egg. The later Indian doctrine or '*yat pinde tat brahmande*' (that which is present in the body is also there in the Universe), though stated a little later, had already been conceived in, Purusa Sukta of Rigvedic Samhita. The five elements are a division of the universal material made by the measure of five senses of smell, taste, sight, touch and hearing. It is through the five senses that the individual (*pinda*) conceives of the universe and it is of these five elements that the body is made of. This equation between the microcosm and the macrocosm came to be established during this time and it held its sway in the European world till Copernicus and Newton replaced it with notions of modern physics. In the cosmology of five elements man is not a fragmented creature but part of the whole, he is in essence and value the same as the Universe.

The Greek belief in the five ages of man was stated only by Hesiod and even though the notion that man has a declining history continued to be entertained widely, Hesiod's demarcation into five ages lost currency soon after. This belief was again an import from

India where it was clearly expressed in the *Aitareya Brahmana* (VII.14) and later elaborated in the *Mahabharata* and various other Smriti works. The cycle of four ages, *yugas*, *manvantara* and *kalpa*, is the most pervasive statement about the universal eclipse and renewal. It was surely as a corollary to this thinking that the belief in reincarnation came to be formulated. If nothing comes to an end, why should it be so for the individual self? The *Upanishads* and *Brahmana* literature give full evidence of this belief formulated into *yugas* and reincarnation. It had been a common belief in Egypt too at this time. But it seems that Egyptian palingenesis emphasized the migration of the soul into animal and bird forms rather than rebirth into the human, whereas in India all the possibilities were accepted.

REFERENCES

¹ Ambrosia: Graves, R., *The Greek Myths*, Vol. 1, Penguin, 1955, pp. 9—10.

² Ate etc.: Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, California Univ., 1951, p. 10.

³ As above p. 5.

⁴ As above p. 8.

⁵ Divine weapons: “It has been said that Heracles when he set forth on his labours, Hermes gave him a sword; Apollo a bow and smooth shafted arrows, feathered with eagle feathers; Hephaestos a golden breast plate; and Athene a robe ... The gift of Poseidon was a team of horses; that of Zeus, a magnificent and unbreakable shield” (Graves, II, p. 102).

There are many examples of divine or mantra charged weapons in ancient Indian plays. In ‘Uttararamacarita’ Act I, while going through the picture gallery Rama shows to Sita how the painter had depicted the divine ‘jambhrika’ arrows. Sita worships them and according to the blessings of Rama her sons inherit them and as the plot would have it, they also use them.

<i>Rama:</i>	<i>Vandasva devi, divyastrani </i> <i>Brahmadayo brahmahitaya taptva</i> <i>parah sahasram sharadam tapasi </i> <i>Etanyadarshangukhaha puranaha</i> <i>svanyevo tejansi tapomayani </i>
<i>Sita:</i>	<i>Namo edanam (namo etebhyaha) </i>
<i>Rama:</i>	<i>Sarvathedanim tvatprasutimupasthasyanti </i>
<i>Sita:</i>	<i>Anugahidahim (anugrahitasmi) </i>

⁶ Daily offerings to *Pitrīs*: *Yajnavalkya Smṛiti* (Grihasthakarma, 102). They are *svadha*, *balikarma* etc.

<i>Balikarmasvadhahomasavadvadhyaytithikriyah </i>
<i>Bhutapitramarabrahmanushyanam mahamaravah </i>
<i>Balkarma bhutayajnaha svadhapitriyajnaha, homo devayajnaha,</i>
<i>svadhyayo brahmayajnaha, athithikriya manushyayajnaha Ete</i>
<i>panchamahayajnaharahaha kartavya, nityatvat (mitakshari)</i>

⁷ Pitris as protectors: *Yajnyavalkya Smriti* (Sraddhaprakarana, 270):

*Vasurudradisutah pitaraha sraddhadevtah |
Prinayanti manushyanam pitruvyaddhena tarpitah ||
Ayuh prajam dhanam vidha svargam moksham sukhani cha |
Prayachchati tatha rajyam prita nrinam pitamahah ||*

⁸ Prevention of Burial: “Heracles next vanquished Pyrachmus, king of Euboeans, an ally of Minyans, when he marched against Thebes; and created terror throughout Greece by ordering his body to be torn in two by colts and exposed unburied beside the river Heracleius (Graves, II, p. 100).

Desecration of the corpse to weaken the opponent’s spirit: The power of the dead man was so formidable, his desire for reprisals so certain, that the murderer, whenever he could, tried at least to escape his direct intervention so as to have to answer only to his living avengers. He would therefore strive to render him powerless by mutilating his corpse. He would cut off the latter’s extremities, the feet, ears and nose, pass a cord through them and fasten the whole to the victim’s neck by attaching the cord under the armpits. Deprived in this way, of his sensory organs and means of movements, the victim was rendered inoffensive (Mireaux, Emile, *Daily Life in Times of Homer* (London, 1959), tr. from French by Iris Sells), p. 173.

⁹ Vengeance on the murderer: as above p. 177.

Banishment of Homicider: “Amphitryon vented his annoyance by throwing a club at one of the cows which had strayed from the herd; it struck her horns, rebounded, and killed Electryon. Thereupon Amphitryon was banished from Argolis by his uncle Sthenelus... Amphitryon, accompanied by Alceme fled to Thebes, where king Creon purified him and gave his sister Perimede in marriage.” Graves, Vol. II, p. 85.

¹⁰ *Yajnavalkya Smriti* (Rajadharma, 326). Suppliant (*Tavahamvadin*):

*Tavahamvadinam klivam nirhetim parasangatam |
Na hanyadvinivrittam cha yuddhaprekshanakadikam ||*

¹¹ Promise of Achilles:

No, by the foster-son of Ocean’s waves,
Nereus, the sire of Thetis who bare me,
King Agemmemnon shall not touch thy child...

(*Iphigenia at Aulis*, lines 948—50, tr. A.S. Way,
Loeb Classical Library)

¹² Reference to Odysseus’s supplication to Hekabe in Troy:

Hekabe: I saved thee — saved thee — send thee forth the land.
Odysseus: Ay, thanks to thee, I see the sun’s light now.
(*Hekabe* as above 249—50)

However, true to his foxy character Odysseus was too mean to accept Hekabe as his suppliant and return the favour that she had done to him when he was in her power.

¹³ Supplication of Vibhisana: *Mahaviracarita* of Bhavabuti, Act V.

Rama: *Vatsa, Bruhi kim sandisha yatamevamvandinaha
priyasuhrido Lankeshvarasya maharajavibhisanasaya |*
Lakshmana: *Yada lankeshvaraha priyasuhridatyuktamaryena
tatkimavashishyate sandeshasya |*

Rama: Yataha Soumitrihi |
Shramanaaha: Anugrihitasmi |

¹⁴ Worship of Zeus Katharsios: “The usual placular victim was a young pig, which was held over the head of the guilty, as we see Apollo holding it over Orestes in a vase painting that represents his purification. And the blood of the slaughtered animal was then poured over his hands, with invocation to Zeus Katharsios. In some accounts bathing in water of a river or the sea appears to have been a necessary part of the ceremony”

(Farnell, L. R., *Cults of the Greek States*, Vol. 1, Oxford, 1896, p. 69).

¹⁵ Oath Personified: “The strength of this belief in the religious character of the oath is shown by passages in Homer which speak of the punishment of oath-breaker after death, and by the lines of Hesiod’s ‘Theogony’ where the oath is already personified as a child of the lower world, born to be ‘the scourge of men’: while in Sophocles he is spoken of as all-seeing child of Zeus. Farnell, p. 70.

¹⁶ Of the horrible curses in Greek drama some glaring examples are: Tirestas’s curse upon Oedipos; Theseus’s upon his son Hippolytos; Polymestor’s upon Hekabe that she shall drown in the sea and become a dog before she submerges and so shall Kassandra and Agemmemnon be killed.

¹⁷ Also in *Satapatha Brahmana*: “In the beginning it was all water. They the waters wished to be reproduced. They fermented and got heated with devotion. At this point a golden egg came into being which floated on waters for a whole year. In a year’s time a man, a Prajapati, was produced therefrom. He broke open this golden egg” (XI.1.6.1).

¹⁸ Graves, Vol. I, p. 18.

¹⁹ Graves, Vol. I, p. 30.

²⁰ Says J. Filliozat, “That is why there are between Indian and Greek medicines so very particular and precise similarities which are not easy to ascribe to chance”. *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, Pondicherry, 1949, Chap. X.

Ayurveda, which can be traced back to as early as Atharva Samhita, recognizes air, fire and water as three elements that make up the human body (*vata*, *pitta* and *kapha*). The Greek medicine followed the same and recognized three as the elements of body. This is evident from the Hippocratic manuals and the great similarities are given in detail by Filliozat. The Greek medicine taken up by Arabs was got into India where it still survives as a sister system to Ayurveda and is known as Unani (Greek) medicine.



Aleksandar Loma

LES CHANTS DE L'AU-DELÀ

La poésie épique indo-européenne et les lamentations funéraires¹

Les Sirènes, avaient-elles de la moustache? La religion zoroastrienne, était-elle une vache? Elles ont beau résonner comme des vers dadaïstes, ce sont des questions sérieuses que je viens de poser, seulement formulées d'une façon plaisante, et on pourrait en ajouter des autres, par exemple: De quelle façon le duo avec une fée peut-il être nuisible pour la gorge?

Commençons avec les Sirènes. Une des premières choses qu'on apprend en abordant les études classiques est que, dans la mythologie grecque, les sirènes ne sont pas mi-femmes et mi-poissons, telle la Petite Sirène d'Andersen et de Disney, mais des oiseaux à tête et poitrine de femme; c'est au moins ainsi qu'elles sont représentées sur les vases et les monuments. Quant aux Sirènes homériques essayant en vain de séduire Ulysse, rien n'est dit, dans l'*Odyssee*, de leur apparence; sous-entendu, ce devait être, avant tout, une forme normale féminine. On suppose que la figure mythologique s'est croisée, dans les arts plastiques, avec un modèle d'origine orientale, comme dans les cas du sphinx et du griffon. En tout cas, on ne les représentait pas barbues et moustachues; quant à leur sexe, la seule exception est un sirène mâle d'argent qui, selon une inscrip-

¹ Le présent article est basé sur une conférence donnée le 11 décembre 2008 à l'Université Montpellier III Paul-Valéry. Je remercie cordialement M. le Professeur Pierre Sauzeau pour avoir corrigé mes fautes de français les plus frappantes; pour le reste, je suis le seul responsable.

tion samienne, faisait partie d'une dédicace à Héra.² Ma question concernait autre chose que l'apparence extérieure. C'est que le charme principal des Sirènes, aux yeux d'Ulysse et de ses camarades, ne consiste pas dans leur beauté physique, ni dans la clarté de leurs voix, mais dans le contenu de leur chant. Elles s'adressent à lui en disant:

Viens ici, Ulysse si proclamé, grande gloire achéenne; arrête ton vaisseau pour écouter nos voix. Jamais un homme avec sa nef noire ne passe près d'ici sans écouter la voix mélodieuse qui sort de notre bouche; il s'en retourne ensuite charmé et plus instruit. Car nous savons tout ce que, dans la vaste Troade, Argiens et Troyens eurent à souffrir par volonté des dieux. Et nous savons aussi tout ce qu'il advient sur la terre nourricière.³

Il s'agit donc des sujets proprement épiques, tandis qu'on attendrait, dans ce contexte, plutôt une séduction érotique,⁴ et par conséquent, quant au genre littéraire, un chant lyrique. C'est pour cela que j'ai mentionné la moustache, l'image des *gouslars* serbes flottant devant mes yeux, qui sont les chanteurs des poèmes épiques, appelés *masculins* pour les distinguer de ceux lyriques, *feminiens*; un gouslar, on l'imagine d'ordinaire tel que celui sur l'affiche de cette conférence,⁵ avec une longue moustache tombant à la gauchoise. Ceux qui ont tendance à dériver les Sirènes des contes des marins, préféreront parler ici de l'épicisation secondaire d'un motif fabuleux repandu. Ça signifierait que les Sirènes devraient avoir été originarialement ce que leur nom signifie dans le français moderne: femmes fatales, séduisant par leur chant melodieux (λιγυρῇ θέλγοντιν ἀοιδῇ Od. XII 44) et n'usurpant pas le métier des aïdes. C'est ainsi que la plupart des commentateurs et imitateurs ont conçu les Sirènes homériques; avec τηκεδόνι φθινύθουσαι Apollonios de Rhodes IV 902 semble même faire allusion à leur nymphomanie. En tant qu'helléniste, je serais satisfait d'une telle interprétation, mais ma constitution schizoïde, par la côté comparatiste de ma per-

² IG XII 6, 2, N° 577, VIe s.: τῇ Ἡρῃ ἀνέθεσαν ... σερῆνα ἀργύρεον.

³ δεῦρ' ὅγ' ίών, πολύναιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, | νῆα κατάστησον, ἵνα νωΐτερην ὅπ' ἀκούσης. | οὐ γάρ πώ τις τῇδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ, | πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὅπ' ἀκοῦσαι, | ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖτοι καὶ πλειόνα εἰδώς. | ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίη εὑρείη | Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ιότητι μόργησαν, | ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ. (Od. XII 184—191, traduit par M. Meunier).

⁴ Cf. Suidas s.v.: οἱ μυθολόγοι Σειρῆνας φασὶ θηλυπρόσωπά τινα ὄρνιθια εἶναι, ἀπατῶντα τοὺς παραπλέοντας, ἔσμασί τισι πορνικοῖς κηλοῦντα τὰς ἀκοὰς τῶν ἀκροωμένων.

⁵ Représentant, coté à coté, Filip Višnjić et Homère.

sonnalité, me provoque à suivre le sens indiqué par la moustache que je viens de mentionner. On trouve, dans la poésie épique slave du sud, un passage, qui nous confronte à un dilemme pareil.

Il y a, en serbe, une locution que je connais depuis mon enfance. Parfois, quand j'essayais de chanter à haute voix, ma mère me disait proverbialement: *Cuj me vilo, ne oduzmi glasa!*. Il s'agit d'un décasyllabe caractéristique de la poésie épique, qui signifie littéralement: «La fée, écoute moi sans me priver de voix!». On dit cela ironiquement aux mauvais chanteurs, tels que moi. L'idée sous-jacente est que les fées sont jalouses de tous ceux qui l'emportent en chant sur elles. Elle a trouvé son expression classique dans le chant épique du Roi Marko et la fée, *vila* en serbe.⁶ Deux héros, Marko et son frère en Dieu Miloch, traversent à cheval la montagne du Mirotch, non loin des Portes de Fer sur le Danube. À la demande de Marko, Miloch se met à chanter, et, de la forêt, la Vila, nommée Ravioïla, lui répond; ayant compris que Miloch a une voix plus belle que la sienne, elle le frappe d'une flèche à la gorge et d'autre au cœur. Avec son cheval Charatz, Marko réussit à atteindre Ravioïla et la force à guérir Miloch. Le sujet est assez repandu dans la poésie épique des Slaves du Sud; dans les variantes, la fée est parfois remplacée par les brigands et souvent on rencontre une interdiction générale de chanter à travers la forêt, ce qui a amené à voir, dans la Vila, la personnification de la nature sauvage, démonique et dangereuse, ou même une divinité chthonienne.⁷ Cependant, dans notre chanson, Ravioïla n'est pas caractérisée vis-à-vis de Miloch par l'alterité, par son appartenance à un autre monde. Au contraire, elle est sa vieille connaissance, même sa bonne compagne, avec laquelle il dit avoir bu la nuit passée beaucoup de vin.⁸ Et quant au caractère présumé infernal de Ravioïla, en fuyant devant Marko, elle ne se tapit pas sous terre, mais s'envole vers le ciel et jusque sous les nuages.⁹ Dans la croyance serbe, cette conduite est propre à la classe des êtres féériques nommées *oblakinje*, les nymphes des nuages, qu'on s'imagine habiter un château bâti entre terre et ciel, sur les nuées. Or dans la poésie épique les fées de cette sorte ont beaucoup de rapport avec les héros, ce qui explique la familiarité entre Miloch et Ravioïla. En fait, on croyait que chaque héros a, dans les nuages, sa fée assistante. Dans un livre sur les origines slaves communes et indo-européennes de la poésie épique serbe, j'ai

⁶ «Marko Kraljević i vila», Vuk II 38°.

⁷ Detelić 1996, 79 sqq.

⁸ Vuk II 38°, 17 sq.: *Al' sam sinoć mlogo pio vino | U planini s vilom Ravidjolom.*

⁹ Id. 79 sq.: *Kad se vila vide na nevolji, | Prnu jadna nebu pod oblake.*

rapproché ces fées célestes avec leur demeure dans les nuages de la représentation eschatologique déjà indo-européenne du paradis céleste auquel s'en vont les âmes des héros tombés sur le champ de bataille, où elles jouissent de la compagnie féminine. Il suffit de rappeler l'Indraloka indien avec ses apsara en tant qu'épouses célestes des héros tombés, ou bien le Valhalle nordique, où les valkyries, vierges guerrières, jouent à la fois le rôle des recruteuses et des servantes. Ce rapprochement m'a aidé à interpréter le motif épique de la vila frappant un héros d'une flèche mystérieuse, invisible, dont l'effet est la mort subite. Le cas de Miloch est atypique, puisque il survit, grâce à l'intervention de Marko; normalement, le héros frappé meurt, et dans une variante Marko lui-même ne va pas éviter un tel sort. Bien que le rapport entre le héros et sa fée personnelle soit conçu comme innocent — elle est souvent dite sa «soeur en Dieu», *posestrima* — le motif semble tirer son origine d'un mysticisme érotique, la fée tuant son héros par jalousie, pour empêcher son mariage avec une fille terrestre, ou simplement pour hâter sa propre union avec lui dans l'au-delà. Voilée chez les fées adjointes aux héros, cette dimension érotique est manifeste chez un autre personnage féminin de l'épopée serbe, «La fille de Kosovo», *Kosovka d(j)evojka*, dont les traits valkyriens n'ont pas échappé aux commentateurs précédents. Dans son nom, *Kosovo* figure dans l'emploi généralisé du «champ de bataille» quelconque, et le mariage avec cette «Fille de champ de bataille» est une expression métonymique pour la mort prématurée d'un jeune héros. Attestée de bonne heure, cette métonymie de la langue épique provient probablement des lamentations funébres.¹⁰

Revenons maintenant à la compétition de chant entre Miloch et Ravioïla, et, tout en laissant de coté son aspect musical, concentrons-nous sur le genre poétique de la pièce chantée en duo par le héros serbe et la Vila. Il est dit que

Miloch ... entonne un chant à la louange de nos anciens et illustres rois; il raconte comment dans la Macédoine la fortunée chacun d'eux a fondé de pieux édifices.¹¹

Il s'agit donc, ici aussi, d'une matière épique, comme dans le cas des Sirènes. Le parallélisme entre la chanson de geste serbe et

¹⁰ Loma 2002, 138 sqq.

¹¹ Vuk II 38°, 28 sqq.: *Onda Miloš poče da popeva, | A krasnu je pesmu za-počeo | Od svi naši bolji i stariji, | Kako j' koji držo kraljevinu | Po čestitoj po Maćedoniji, | Kako sebe ima zadužbinu.* Trad. A. Dozon, <http://www.archive.org/stream/posiespopulaires17540gut/17540-0.txt>.

l’Odyssée suggère que le caractère épique du chant des Sirènes ne doit pas nécessairement être secondaire. Mais la question se pose, qu’y a-t-il de létifère dans l’action d’écouter des êtres féminins sur-naturels chanter les poèmes épiques, ou de chanter de tels poèmes ensemble avec eux? La réponse n’est pas à chercher dans Homère, mais plutôt dans la tradition épique serbe. Dans une région où elle était particulièrement vivante, Herzégovine, si quelqu’un parvient de son vivant à être célébré par de chants épiques, on y voyait l’indice de sa prochaine mort. Homère, ou bien le poète de l’Odyssée, avec son public ne s’embarrassait pas de telles considérations quand il laisse Ulysse se complaire au chant de Démodocos célébrant ses propres exploits de la guerre de Troie, mais l’épisode des Sirenes pourrait refléter une conception plus archaïque, peut-être proto-indo-européenne, fondée sur la notion centrale du monde épique exprimée par le mot **k'léwos*, dont la signification originelle est encore transparente dans l’Iliade, en particulier dans le neuvième chant, ou Achille dit:

Si je reste ici à combattre autour de la ville des Troyens, mon retour est perdu, mais ma gloire sera impérissable. Si je m’en vais chez moi, dans la terre de ma douce patrie, je perds ma noble gloire, mais ma vie sera longue et le jour du trépas ne m’atteindra pas vite.¹²

Dans ce passage tout, tant les idées que les mots, résonne d’une haute antiquité. On reconnaît ici deux formules de la poésie épique indo-européenne, *kléos áphthiton* et *kléos esthlón*, exprimant la notion d’une «gloire» personnelle. **K'léwos* c'est, étymologiquement, «ce qu’on entend dire», et le **k'léwos* d’un héros plus précisément, ce qu’on entend chanter de lui; quelques centaines de vers plus haut, nous trouvons Achille chantant sur la lyre *kléa andrôn*, qu’on traduit habituellement «les exploits des héros», mais le sens propre ici est «poèmes à la gloire des héros», et Achille lui-même nous va dire qu’il s’agit principalement des héros morts. On composait de tels éloges épiques à l’occasion des funérailles, on les chantait ou récitat sur les tombes ou les bûchers du héros, comme c'est la coutume chez les Kurdes. Selon la rénommée du défunt ou l’habileté du poète, ou peut-être un intérêt politique, cette poésie de circonstance pouvait devenir une chanson de geste, propagée dans la suite par la tradition orale. Dans l’Avesta, le mot remontant à la même

¹² εἰ μέν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, | ὥλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται· | εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, | ὥλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρόν δέ μοι αἰῶν | ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὅκα τέλος θανάτοιο κιχείη (Il. IX 412 sqq., trad. M. Meunier).

protoforme indo-européenne, *srvah-* signifie «hymne», tandis que *slovo* slave avec le dérivé de la même racine *slava* s'est spécialisé, dans le vieux-russe et vieux-serbe, pour désigner des éloges épiques, de préférence posthumes. Dans les chansons de geste serbes l'épithète *slavni* «glorieux» est utilisé presque exclusivement pour ceux qui ont trouvé une mort glorieuse.¹³

Il semble donc que déjà en indo-européen le mot **k'léwos* exprimait une notion orientée vers l'outre-tombe. Le raisonnement d'Achille devient compréhensible: pour se conquérir ce *kléos*, il ne suffit pas d'accomplir des exploits, de vivre héroïquement; il faut aussi mourir ainsi. Du fait qu'il ne s'agit pas ici d'un cas particulier, du destin individuel d'un héros, mais d'une règle générale, témoigne l'histoire curieuse de Léonymos de Crotone à l'île de Leucè, l'«Île Blanche», située en Mer Noire, à l'embouchure du Danube; selon Pausanias III 19, 11, le Crotonien pretendait y avoir vu Achille vivre en quelque sorte le paradis guerrier avec Hélène et d'autres héros acheens, dont les deux Ajax, Patrocle et Antiloque sont mentionnés. Les deux derniers sont tombés sous les murs de Troie, le grand Ajax s'est suicidé là-bas, le fils d'Oilée a péri en mer pendant son retour de la guerre; ce qu'ils ont en commun est que tous les quatre, où cinq, avec Achille, moururent «les bottes aux pieds». Pas de mention des héros qui sont retournés — avec plus ou moins de périple — dans leurs pays, tels Nestor, Diomède, Ménélas, et même pas d'Agamemnon, qui n'a pas survécu à son retour ni échappé à une mort violente, mais pourtant il mourut chez soi, de la main de son épouse — un fin de vie qui évidemment n'ouvre pas les portes de l'«Île Blanche». Il s'agit d'une tradition remontant à l'Éthiopide, selon laquelle Thétis aurait transporté son fils du bûcher à Leucè. Là au temps historique il y avait un sanctuaire, où les marins sacrifiaient au héros, mais personne ne devait passer la nuit sur l'île. Les descriptions du culte héroïque d'Achille sur l'«Île Blanche» se concentrent sur les éiphanies acoustiques: ceux qui naviguaient le long de sa côte entendaient les sons des banquets et des tournois, mais surtout le chant; selon Philostrate, Heroicus 55, 10 sqq., en buvant ensemble, Achille et Hélène chantaient leur amour, mais aussi les poèmes d'Homère et célébraient le Poète avec des voix tellement divines et claires qu'on se remplissait de sainte horreur en les écoutant en haute mer.

Apparemment entre les deux îles, celle des Sirenès et de Leucè, il y a plus de ressemblance qu'on ne pourrait supposer d'abord. Dans l'un et l'autre cas il s'agit d'une île mystérieuse d'autre mon-

¹³ Voir plus bas, p. 179.

de, inhabité par et inhabitable pour les vivants, sous un tabou total ou partiel de débarquement — et résonnante des chants épiques. Ajoutons qu’Achille et Hélène chantant en duo se laissent comparer non seulement avec Miloch et la Vila serbes, mais aussi avec les Sirènes homériques, qui sont au nombre de deux. Si elle sont, dans l’Odyssée, des êtres féminins, le masculin *σερῆν* de la dédicace sammienne fait songer, ici aussi, à un duo mixte primitif.¹⁴ Le motif de compétence, présent dans le chant serbe, trouve son parallèle dans les Argonautiques IV 891 sqq., où, au passage de l’Argo près de l’île des Sirènes, Orphée neutralise leurs voix séduisantes avec son propre chant et le son de sa lyre — un épisode, où Karl Meuli (1921, 91 sqq.) voyait l’écho de la tradition épique pré-homérique.

En couple avec Achille, Hélène joue le rôle de l’épouse céleste, prédestinée au héros. À Leucè, les statues représentaient Achille et Hélène unies par les Moires. Le transport de l’âme d’Achille à l’«Île Blanche» et son mariage subséquent avec Hélène — doublée, dans les variantes, par Iphigénie, Médée, Polyxène, ainsi que l’île de Leucè par les Champs Élysées¹⁵ — fait pendant à l’apothéose d’Héracles transporté de son bûcher au sommet d’Oeta à l’Olympe, où il épouse Hébé, dont le nom suggère qu’elle n’est que personnification de cette vigueur de la jeunesse, qui définit, étymologiquement, chaque *héros*, et, en particulier, *Héracles*, si on admet que grec *hēr-* remonte à la même racine indo-européenne que slave *jар-* «jeune; vigoureux»; à comparer, du point de vue sémantique, avest. *yavan-/yūn-* «jeune homme; héros», slavon *junъ* «jeune», serbe *junak* «héros», russe *molodoj* «jeune», *molodéc* «héros».¹⁶

Vila «fée» est un mot slave commun, mais avec cette signification elle est limitée aux langues slaves du sud; au nord, elle signifie «folie, démence», ce qui indique un sens primitif «esprit, courage, ardeur» et amène à voir, dans la *vila*, la personnification de l’héroïsme, et plus précisément de la qualité désignée, chez Homère, par le mot *μένος*. Individualisée, cette qualité d’un héros a pu être personnifiée comme une fée des nuages assistant à lui de son vivant et s’unissant à lui après sa mort. L’épouse de l’au-delà prédestinée, elle est, en quelque sorte, sa destinée. A l’origine, les Moires grecques

¹⁴ Autrement Gresseth 1970, 217, qui veut dériver les deux Sirènes du motif des Roches errantes.

¹⁵ Où l’Odyssée fait transporter Ménélas à la fin de sa vie, pour avoir été le mari d’Hélène et le gendre de Zeus.

¹⁶ Du point de vue sémantique, cette intepretation me paraît plus simple que celle par Haudry (1987, 183 sqq.), qui, tout en assumant le même racine, dérive *ηρως* de “*Ηρα*”, selon lui «Belle saison de l’année».

n'etaient que personnifications du destin individuel, de sa part (de vie, de bonheur, de malheur, etc.), et chaque humain avait sa propre μοῖρα.

Dans l'Avesta, ou la reforme zoroastrienne s'est superposée à la vieille idéologie des guerriers iraniens, on retrouve une notion semblable, celle de *daēnā*. Ce mot a une variété de significations:¹⁷ «individualité, vision, le moi intérieur, conscience, religion»; chacun a sa propre *daēnā* qui après sa mort l'attend, personnifiée, près du pont Tchinvat; pour les justes, elle a l'apparence d'une jeune fille, dont la beauté est proportionnelle à ses mérites terrestres, et elle le conduit jusqu'à la «Maison du chant» (avest. *garō dəmāna-*, *nmā-na-*, moyen-perse *Garotman*), qui est le séjour des bienheureux (si le défunt a été mauvais, sa daéna est alors repoussante et Tchinvat s'amincit devant lui jusqu'à devenir aussi fin qu'un cheveu, précipitant le pécheur dans l'abîme de l'enfer). On reconnaît, réinterprétée au sein de la religiosité nouvelle, la figure mythologique ancienne de l'épouse céleste attendant son héros dans l'au-delà. L'étymologie de *daēnā* est âprement disputée. Le védique offre quelque chose comparable avec *dhénā*, dont on ne sait pas s'il s'agit d'un mot ou de deux. Dans son premier dictionnaire étymologique, Mayrhofer distingue entre deux *dhénā*, l'un signifiant «voix, parole, prière», l'autre «femelle, vache laitière, mamelle» (KEWA II 113 sq.), tandis que dans le deuxième on trouve seulement un *dhénā* «Milchstrom, nährender Strom, Strom der Rede» dérivé de la racine verbale *DHAY*¹⁸ «sucer» et séparé du mot iranien, qui remonterait à la racine homonyme indo-iranienne «percevoir, penser, souhaiter» (EWAIA I 797). On n'a pas jusqu'ici pris au sérieux une parenté possible avec le mot lituanien *dainà* «chanson populaire», qu'on compare, d'autre côté, avec roumain *doină* «chanson populaire lyrique, élégiaque», suspect de provenir du substrat dace. Loin de mettre fin à la discussion, je finis par constater que «Mademoiselle Chanson» me paraît un nom plus approprié que «Mademoiselle Vache» pour la guide vers un paradis appelé «Maison du Chant».¹⁹

Le nom des Sirènes étant d'étymologie inconnue, je ne veux pas m'aventurer dans des spéculations sur son sens primitif.¹⁹ Quant aux théories différentes sur leur origine en tant que figures mythologiques, celles qui les rapprochent des fables des marins et des créatures démoniaques du folklore, telles que la lamia grecque mo-

¹⁷ Cf. l'article *dēn* par Mansour Shaki dans *Encyclopaedia Iranica* online.

¹⁸ Malgré le jugement de Fraenkel (I) 80: «Av. *daēnā* ... hat aus Bedeutungsgründen fernzubleiben».

¹⁹ Cf. toutefois plus bas, p. 180.

derne²⁰ ou les démons de midi,²¹ me paraissent moins convaincantes que celles qui accentuent leur aspect funèbre et reconnaissent les «âmes-oiseaux» (*Seelenvögel*, Weicker 1902) ou «les Muses de l'au-delà» (*Die Musen des Jenseits*, Buschor 1944). Plus précisément, j'oserais dire que les Sirènes personnifient les lamentations funéraires glorifiant le défunt, et symbolisent sa vie heureuse après la mort. Cette interprétation trouve un appui dans les représentations, fréquentes dans la décoration des tombes, des Sirènes volant, avec une mine triste, la lyre entre les mains, ainsi que dans l'adjectif *hádinos* appliqué Od. XXIV v. 326 aux Sirènes (ἡδ' ὡς Σειρήνων ἀδινάων φθόγγον ἄκοθεν), désignant ailleurs les lamentations funéraires (*góos*).²² Si on cherche une représentation analogue à l'épisode de l'Odyssée dans les récits de navigation des autres peuples, plus proches que les aventures de Sindbad le marin seraient les *immrama*, épopées maritimes irlandaises avec leur mystique de l'Autre Monde projetée dans des îles fabuleuses, telles la «Terre des Jeunes» (*Tír na nÓg*), la «Plaine du Plaisir» (*Mag Mell*) et en particulier l'«Île des femmes» (*Tír na mBan*), où Bran avec ses compagnons s'arrête longtemps et a des difficultés à s'en échapper. Les Sirènes promettent à Ulysse de lui faire entendre ce que nous savons déjà, dès le VIII chant, où il se laisse émouvoir par Démodocos, qu'il préfère écouter, sa propre geste, *kleos*; mais dans leur monde funèbre cela a le sens sous-entendu de franchir le seuil de la mort.²³

Plutôt qu'un motif isolé, le chant des Sirènes semble n'être, dans l'Odyssée, que la variation d'un leitmotif revenant à plusieurs reprises dans l'histoire des errances d'Ulysse. Je pense avant tout aux deux déesses, chacune regnant sur son île mystérieuse, Calypso et Circé, dont la représentation iconique, hors de l'action, est celle d'une femme tissant et chantant à belle voix (ὅπι καλῆ). C'est ainsi que Calypso est présentée, à l'arrivée d'Hermès, dans le cinquième chant,²⁴ et Circé dans le dixième, lorsque les compagnons d'Ulysse s'approchent à son palais.²⁵ Qualifiées tous les deux de δεινὴ θεὸς

²⁰ Nilsson 1955, 228 sq.

²¹ Latte 1951.

²² Pucci 1979, 6.

²³ En suivant un chemin de pensée autre que nous Kahn 1982, 138 vient à la conclusion qu'entendre le chant des Sirènes signifie, pour Ulysse, «être témoin de sa propre mort».

²⁴ Od. V 61: ... ἡ δ' ἔνδον ἀοιδιάουσ' ὅπι καλῆ | ιστὸν ἐποιχομένη χρυσείη κερκῖδ' ὕφαινεν.

²⁵ Od. X 221: Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον ἀειδούσης ὅπι καλῆ | ιστὸν ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον, οἵα θεάων.

αὐδήεσσα «terrible déesse à voix retentissante»,²⁶ elles ressemblent à la fois aux fileuses divines que sont les Moires et aux douze Walkyries qui, dans la Saga de Njáll le Brûlé, chantent, à la veille de la bataille de Clontarf,²⁷ leur chant funèbre, en tissant avec le sang et les intestins des héros. En effet, on n'est pas informé du contenu des chants de Calypso et de Circé, et le tissage, semble-t-il, n'a rien à faire avec la poésie épique. Mais seulement au premier coup d'œil. Dans le troisième chant de l'*Illiade*, Iris trouve Hélène «dans son appartement, tissant un grand carré de toile, un châle de pourpre sur lequel elle brochait les multiples combats que les Troyens conducteurs de chevaux et les Achéens aux tuniques de bronze, supportaient pour elle sous les mains d'Arès» (III 125 sqq.). Le tissu de Pénélope, qu'elle défaisait chaque nuit, ne nous est pas décrit Od. II 93 sqq., mais puisqu'il est destiné à servir comme un linceul pour un héros, Laërte, il peut être imaginé orné de représentations pareilles, ou même traduisant, dans le code pictographique, ce qui aurait été le contenu verbal d'un thrène. La métaphore homérique μύθους ύφασιν «tisser les mots» (Il. III 212) avec ses parallèles avestiques et védiques fait partie de l'héritage de la langue poétique indo-européenne (Schmitt 1967, 298 sqq.).

Avant de conclure, je cite l'interprétation des Sirènes proposée par Pietro Pucci il y a une trentaine d'années:²⁸

The Sirens with their specific Iliadic diction appeal both to Odysseus's literary complacency and to his nostalgia for his glorious deeds: that is why the Sirens' song would bring Odysseus out of the *Odyssey* to rot on their island. ... An extraordinary dialogue between the poet of the *Odyssey* and that of the *Iliad* takes place in this scene. The Sirens look like Muses and speak with the diction of the *Iliad*: the implication is obviously that the poet of the *Odyssey* considers the divine inspirers of the *Iliad* to possess the attributes of the Sirens rather than the attributes generally granted to the Muses. The poet of the *Odyssey* presses the point that the inspirers of the *Iliad* are turned toward an irretrievable and remote *kleos* and grief, whose song indeed fascinates the listeners; yet the memory of that *kleos* and grief spells only death. In this way, by incorporating their Iliadic song into the poem, the *Odyssey* appropriates the *Iliad* with a gesture of disavowal.

²⁶ Le second adjectif de la formule, qui apparaît aussi sous la forme οὐδήεσσα, est appliqué, dans un autre sens: «douée de la parole (humaine)» — l'emploi qui paraît secondaire — à Leucothée, dont le nom rappelle celui de «l'Île Blanche», Λευκή. Cf. l'usage chez Pindare «à la voix harmonieuse ou sonore», du chant (*ποικίλον κόσμον αὐδάεντα λόγων* Pind. frg. 184 Bowra).

²⁷ Près de Dublin, en 1014.

²⁸ Pucci 1979, 6 n. 9.

Et, un peu plus loin:

the Sirens ... are really the polemical embodiment of what for the poet of the *Odyssey* is wrong in the *Iliad*.²⁹

On trouve ici des observations lucides, telle l'importance, pour une interprétation correcte de l'épisode, de la notion d'un *kléos* funèbre. Mais peut-on admettre qu'il s'y agit de la polémique entre deux poètes? On pourrait parler plutôt de l'opposition entre deux types des héros: Achille, le héros de l'*Iliade*, à son voyage sans retour vers l'au-delà, et Ulysse, le héros de l'*Odyssée*, optant pour ce monde et pour Ithaque, évitant Leucè et d'autres ports d'outre-tombe, y compris l'île des Sirènes. Or, la conception sombre de l'au-delà qui est celle de l'*Odyssée* ne pouvait que conforter une telle attitude. Sur les ruines du monde héroïque Achille deviendra, aux portes de la mer Inhospitalière, objet d'un culte divin, et Ulysse réussira à embrasser une fois encore sa femme et son fils.

*

P.S. Il m'a paru approprié d'ajouter au texte de ma conférence montpelliéraise quelques observations supplémentaires, en partie provoquées par la discussion savante de mes collègues français qui l'a suivie.

Il y a une particularité formelle commune aux deux traditions épiques, la grecque ancienne et la serbe, qui pourrait concerner la problématique considérée ici. Il existe un groupe des formules homériques avec un nom (de dieu ou de héros) au nominatif précédé par un épithète en -ā qui ne peut être qu'un ancien vocatif petrifié, de type *νεφελεγερέτα Ζεύς*, (*Γερήνιος*) ἵπποτα Νέστωρ (cf. Chantaine 1942, 199 sq.). Les chansons épiques serbes nous montrent quelque chose de semblable avec le fréquent usage du vocatif au lieu du nominatif dans les formules onomastiques. Le phénomène peut concerner un ou plusieurs éléments de la formule, p.ex. *Podiže se srpski car Stepane* «Le tsar serbe (nom.) Stepan (voc.) se mit (en chasse)», ou *Vino pije Musiću* (voc.) *Stevane* (voc.) «Musić Stevan boit du vin» (Vuk II 47°, 1). Les cas comme *Što je junak Petre* (voc.) *Mrkonjiću* (voc.) «Quel héros est Petar Mrkonjić!» (Vuk III 42°, 248) témoignent d'un maniériste, puisque le nom parisyllabe *Petar* aurait pu rester ici au nominatif sans dommage pour le mètre, mais l'emploi de ces formes vocatives est clairement motivé par la métrique et ne peut pas être antérieur à la chute des semi-voyelles

²⁹ Id. p. 8.

finales vers la fin du 1er millénaire, le nominatif des noms masculins ayant compté jusque-là le même nombre des syllabes que le vocatif. Mais la vraie question est, tant pour les chansons serbes que pour Homère, d'où proviennent ces formules au vocatif, immédiatement de la langage parlé, ou d'un autre genre de la poésie orale. Or, quant aux théonymes, tel Ζεύς, on les invoquait dans les hymnes et liturgies, et quant aux héros, on s'adressait à eux à la deuxième personne dans les éloges funéraires. Les chanteurs épiques serbes ne s'adressent pas à leurs héros,³⁰ mais, dans Homère, au moins les apostrophes répétées à Patrocle dans le chant XVI de l'Iliade (11, 20, 584, 693, 707, 744, 754, 787, 812, 839, 843), avec ses échos, à travers les chants suivants, dans les lamentations d'Achille (XVIII 333, XXIII 19, 179, XXIV 592) et de Brisèis (XIX 287) sur son corps, fournissent un indice assez clair que la Πατρόκλεια a largement puisé à un éloge funéraire de son héros.³¹

Le cas qui vient d'être mentionné d'Achille pleurant son ami mort est instructif à plusieurs égards. Il nous amène à reprendre le thème de l'ambiguité sexuelle et de l'ouvrir vers une perspective nouvelle. Le motif d'un héros épique se lamentant n'est pas inconnu; on le retrouve, par exemple, dans le chansons de geste serbe de la mort du voïvode Kajica (Kajitza),³² mais un coutume correspondant n'est pas suffisamment attesté dans le folklore des peuples dont la tradition orale inclut le genre de la lamentation. On peut lire des affirmations généralisantes telles que: «L'exercice des chants funèbres est partout sur la Terre réservé aux femmes. Elles sont les seules poëtesses et chanteuses, dont on entend la voix autour du cercueil, les hommes se tenant à l'écart ou gardant la silence s'ils sont présents.»³³ Pour ceux qui admettent une filiation entre les

³⁰ À dire vrai, il y a des cas qui sont morphologiquement ambigus, p.ex. le premier vers de la chanson du ban (un titre médiéval) Strahinić (ou Banović Strahinić, Vuk II 44°) *Neško bješe Strahiniću* (voc.!) *bane* (voc.!) «Il a été quelqu'un, le ban Strahinić» peut être conçu aussi comme une apostrophe à la deuxième personne: «Tu a été quelqu'un, le ban Strahinić».

³¹ Depuis le scholiaste à XVI 787, la tendance prédominante est d'y ne voir qu'un effet de style pour intensifier le pathos, cf. récemment (Heubeck/)Hoekstra 1989, 195 sq.

³² Vuk II 81°, 254 sqq., où le despote George lamente sur son champion, tué traîtreusement par les Hongrois. Les funérailles de Kajica sont marquées d'un archaïsme païen et ont beaucoup en commun avec celles de Patrocle: on l'enterre sans prêtre ni messe, au lieu d'un croix on plante près de sa tête sa lance, sur laquelle on pose son faucon et en attache son cheval; son tertre est fait des corps des Hongrois abattus par vengeance.

³³ Böckel 1913, 97: «Die Ausübung der Totenklage ist überall auf der Erde den Frauen vorbehalten. Sie allein sind die Dichterinnen und Sängerinnen, deren

chants funèbres et la poésie épique, cela pose un problème, qui paraît spécialement sérieux du point de vue de la poésie orale serbe avec sa dichotomie des genres selon les sexes. Si les chants épiques sont un genre masculin et ceux funèbres un genre féminin, pas seulement chez les Serbes mais presque universellement, comment peut-on dériver les uns des autres?

Cependant, l'assertion apodictique citée plus haut n'est pas vraie, et il n'a pas manqué d'observations pour la relativiser, mais il semble qu'elles n'ont pas attiré beaucoup d'attention jusque-là. Je voudrais surtout indiquer deux études qui, écrites en langues slaves, sont restées hors de vue du lecteur occidental.

Dans un article intitulée «Sur l'origine et le développement de la poésie épique serbe»³⁴ Veselin Čajkanović commence en classifiant les chansons épiques serbes en trois groupes: les chansons en l'honneur des ancêtres, les chansons avec les motifs épiques, les chansons avec les motifs narratifs (1959, 81). Le deuxième sous-genre proviendrait du premier (id. 83) et le troisième du deuxième, dont il représenterait la décadence (id. 90). Čajkanović (op.cit. 82) distingue entre les lamentations, exécutées ordinairement par les femmes, et ce qu'il appelle «chansons épiques brèves en l'honneur des héros morts ou tombés», dont les exécutants étaient les hommes, parents du défunt ou chanteurs professionnels, qu'on trouve en cette fonction déjà dans Iliade XXIV 719 sqq., aux funérailles d'Hector: «Lorsque Priam et les siens l'eurent introduit dans l'illustre demeure, ils déposèrent le corps sur un lit ajouré, installèrent auprès de lui les aèdes qui préludent aux lamentations et qui entonnèrent un chant gémissant» (trad. Meunier). Primitifs quant à leur contenu et forme, ces éloges funèbres néanmoins parvenaient parfois, dans le cas des défunts illustres, à être chantés de nouveau après le deuil; leur élément plaintif réduit, le narratif renforcé, ils devinrent les premiers chants héroïques, dont Čajkanović trouve de nombreux exemples dans les collections classiques de Vuk et Milutinović de la première moitié du 19ème siècle, mais aussi en son temps, tel le cas d'un soldat serbe tombé 1916 sur le front de Salonique; son frère, sous-officier sur le même front, ayant pris soin

Stimme am Sarge vernommen wird, die Männer halten sich fern oder schweigen,
falls sie zugegen sind».

³⁴ Il s'agit d'une étude testamentaire que le savant serbe — un philologue classique et historien de la religion, dont un article de 1938 a anticipé la découverte, par Wikander et Dumézil, de la transposition du mythe éschatologique à l'époque chez les peuples indo-européens, cf. Loma 2002, 130 sqq. — a écrite peu de temps avant sa mort, en 1946, mais qui n'est apparue que treize ans plus tard (1959).

des funérailles, a composé une chanson célébrant sa mort héroïque, qui fût publié en 1933. Un preuve de la liaison étroite entre la poésie épique et le culte des ancêtres serait le fait que chez les Serbes les cercueils et la guzla (instrument unicorde accompagnant les chants épiques) sont faits du même bois d'érable, cet usage remontant, au moins pour la guzla, à l'époque slave commune. Un autre en serait l'exécution traditionnelle de chant épique quelconque avec une intonation triste, funèbre; il est dit parfois que le chant présent est pour que le nom du tel et tel héros ne soit jamais oublié, ou pour (le salut de) son âme (id.ib.). Tombés sous la compétence des professionnels, concentrés sur les héros d'un intérêt plus large que familial ou tribal, ces chants évoluaient vers les vraies poèmes épiques célébrant les ancêtres héroïques d'un peuple, tels κλέα ἀνδρῶν homériques (id. 83).³⁵

Sans avoir lu l'étude de Čajkanović, un éminent comparatiste russe, originaire du Caucase et de race iranienne, Vasily Ivanovich Abaev, a prêté attention aux faits folkloriques de sa région natale et du Kurdistan. C'est le témoignage kurde qui lui a paru le plus révélateur. Chez les Kurdes il y a deux espèces des lamentations: les masculines et les féminines: «On peut classer les chants funèbres kurdes en deux cycles principaux: le masculin et le féminin. Les femmes pleurent chaque défunt ou défunte, les hommes — seulement des autres hommes tombés dans la bataille ou dans des circonstances particulièrement tragiques ... Les chants du cycle masculin se distinguent par la présence en eux des éléments héroïques et épiques; ils parlent de la vertu virile du défunt, des batailles et luttes décisives.» Ces lamentations masculines au cours des temps ont tendance à se séparer du rite funéraire et à être exécutés en tant que chants héroïques.³⁶ Abaev remarque que, par ailleurs, chez les peuples où la lamentation masculine en tant que genre à part n'est plus connue, mais où il y a des chants héroïques, on reconnaît, dans ces derniers, des traces claires de leur liaison génétique avec les lamentations masculines. Il en trouve un exemple clair dans le folklore de son peuple, les Ossètes, en citant Churbaeva 1965, 38: «La mort étant la condition nécessaire pour la naissance du chant héroïque, la

³⁵ Čajkanović était le mentor de la thèse de Vojislav Đurić sur «La lamentation dans la littérature mondiale» (1940), où sont cités, pp. 30 sq., les exemples d'une lamentation masculine, et où on trouve, en général, de riches matériaux comparatifs. Son auteur a publié plus tard un livre, sans références bibliographiques, sur «L'origine et le développement de la littérature populaire», où il reconnaît «le germe de la poésie épique» dans les lamentations mais, surtout, dans les chants guerriers (1955, 99), ce qui semble refléter «panegyrics and laments» de Bowra (1952, 8 sqq.) plutôt que la théorie du feu maître.

³⁶ Rudenko 1982, 12 sqq., cité d'après Abaev 1985.

question se pose: les chants héroïques ont-ils leur origine dans les chants funèbres et lamentations, ne sont-ils pas liés au rite funéraire des ancêtres des Ossètes?» Et il conclut: «Rudenko et Churbaeva, indépendamment l'un de l'autre, ont décrit deux phases successives du développement du genre. Ayant uni leurs données les uns à les autres, on obtient une image claire du développement du genre de la lamentation masculine, inséparable du rite funéraire, au chant héroïque en tant qu'un genre vocal distinct, chanté à deux voix. Une certaine régularité se révèle: si l'on trouve, chez un peuple, la lamentation masculine constituant une part du rite funéraire, on peut présager avec beaucoup de vraisemblance qu'avec le temps elle évoluera vers un chant héroïque et commencera à être exécutée hors du rite. Et par contre, là où on trouve le genre du chant héroïque consacré aux guerriers tombés sur le champ de bataille, on peut penser qu'il n'est qu'une transformation du genre de la lamentation masculine.» Ce modèle de développement prétendant à l'universalité, Abaev l'applique au genre vieux-russe de *slovo*, dont le représentant le plus connu est *Slovo o plžku Igorevě* «Le Dit de la Campagne d'Igor». Le savant russe arrive à la conclusion que *slovo* remonte au chant funèbre (*plac*), pleurant, dans le cas concret, la mort des héros russes tombés dans la bataille sur Kayala contre les Coumans.

Or avec le mot *slovo* nous revenons à sa protoforme indo-européenne **k'lewos*. Il signifie d'ailleurs «parole, mot, discours», mais en tant que genre littéraire plutôt qu'aux dits médiévaux il se rapproche non seulement de *plac*, mais aussi de *slava* vieux-russe, «gloire, éloge», designé par un mot apparenté et préservant mieux la sémantique originelle. Un genre dit *slovo* était connu aussi dans la Serbie médiévale, où il s'est développé après la bataille fatale de Kosovo; c'est un éloge funéraire concentré sur la mort, héroïque et martyre à la fois, du prince Lazar sur ce champ; et c'est précisément pour lui que dans la tradition épique orale était réservé l'épithète *slavni* «glorieux» (Loma 2002, 157 sqq.; Loma 2008).

On a pu constater une confusion, aux funérailles des héros, des personnages de ce monde et de l'autre, des femmes se lamentant sur le défunt avec les êtres féminins le saluant et célébrant ses exploits dans l'au-delà. C'est à cette intersection de deux mondes, une «rupture de niveau» eliadienne, que se situe le rite de *satî* transformant la conjointe terrestre du défunt en son épouse céleste. Cette coutume remonte sans doute à la préhistoire indo-européenne,³⁷ et on en reconnaît les résonances épiques, p.ex. dans le poème *Helreid*

³⁷ Hors de l'Inde, il est attesté chez les Scythes et les Thraces, ainsi que chez les Germains et les Slaves païens, cf. Schrader/Nehring II 662.

Brynhildar («Chevauchée de Brynhild au royaume de Hel») de l'ancienne Edda, où Brynhild aux traits valkyriens veut se faire brûler sur le bûcher de Sigurd, exprimant de cette façon la prétention à devenir, au lieu de son épouse terrestre Kriemhild, sa compagne de l'outre-tombe.³⁸ En se demandant pourquoi, chez Homère, la mort a souvent le visage de femme,³⁹ il ne faut pas perdre de vue cet arrière-plan social et idéologique; et pour les Sirènes, le question de *gender* se pose plutôt comme une question de genre littéraire.

À la fin, je vais manquer à ma promesse de ne pas m'ingérer dans l'étymologie de σειρήν. Loin d'en pouvoir proposer une solution convaincante, je voudrais néanmoins signaler, en vue de sa liaison possible avec σειρά (dor. σηρά «corde, lasso», σερίς «ceinture» chez Hésychios, etc.) et à la lumière des suppositions faites ci-dessus sur la nature originelle des Sirènes, le potentiel sémantique de la racine **twer-* indo-européenne,⁴⁰ qui a donné, en grec, σορός «urne pour les os ou les cendres des morts» et en serbe *u-tvora*, *u-tvara* «fantôme; revenant» et qui a pu donner aussi le duel *Σειρῆνε «couple» basé sur une métaphore pareille que σύζυγος, *con-iunx*.⁴¹

BIBLIOGRAPHIE

- Abaev 1985: В. И. Абаев, Жанровые истоки „Слова о полку Игореве“ в свете сравнительного фольклора, *Известия Юго-Осетинского XII Академии наук Груз. ССР* XXVII, 1985 = id., *Избранные труды*, 1995. В 4 т. Т. 1, стр. 509—537, accessible par l'Internet, <http://tochka.gerodot.ru/slovo/abaev01.htm>.
- Böckel 1913: O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, Zweite verbesserte Auflage, Berlin.
- Bowra 1952: C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London.
- Buschor 1944: E. Buschor, *Die Musen des Jenseits*, Leipzig.

³⁸ Elle était sa prédestinée, qu'il a vue la première fois après avoir passé à travers *vafnlogi*, le mur de feu, qui semble symboliser, dans un scénario initiatique, le bûcher en tant que frontière entre ce monde et l'autre (cf. Loma 2006, 217 sqq.).

³⁹ Pour les «lectures féministes» de l'Odyssée cf. Kahn 1982, 140 sq., Doherty 1995, ainsi que l'essai «Les femmes d'Ulysse» par J. Millette, accessible sur l'Internet www.er.uqam.ca/nobel/c1565/pdf/ulysses.pdf.

⁴⁰ Il faut remarquer que, en lituanien, *tvér̄ti* est aussi «verbinden» (Fraenkel [II] 1152), la signification que Frisk II 687 ignore en jugeant pour σειρά une parenté — phonétiquement impossible — avec εἴρω, lat. *sero* «semantisch unzweifhaft besser»; cf. aussi Chantraine 993.

⁴¹ Même si le rapprochement de hitite *turiya-* «atteler» est à rejeter, cf. récemment Mayrhofer I 794 s.v. *dhúr-*.

- Chantraine: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots I—IV*, Paris 1968—1980.
- Chantraine 1942: P. Chantraine, *Grammaire homérique — phonétique et morphologie*, Paris.
- Churbaeva 1965: К. Г. Щурбаева, *Осетинская героическая песня*, Орджоникидзе.
- Čajkanović 1959: В. Чайкановић, О постанку и развоју српске народне епске поезије, *Зборник Машице српске за књижевност и језик* 6—7/1958—59, pp. 81—96.
- Detelić 1996: М. Детелић, *Урок и невестица. Поетика епске формуле*, Београд.
- Doherty 1995: L. E. Doherty, *Siren Songs: Gender, Audiences and Narrators in the Odyssey*, Ann Arbor.
- Durić 1940: В. Ђурић, *Тужбалица у светској књижевности*, Београд.
- Durić 1955: В. Ђурић, *Посланик и развој народне књижевности*, друго издање, Београд.
- Fraenkel: E. Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch I—II*, Heidelberg 1962—1965.
- Frisk: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I—III*, Heidelberg 1954—1972.
- Gresseth 1970: G. K. Gresseth, The Homeric Sirens, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101, pp. 203—218.
- Haudry 1987: J. Haudry, *La religion cosmique des indo-européens*, Milano/Paris.
- Heubeck/Hoekstra 1989: A. Heubeck / A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey II*, Books IX—XVI, Oxford.
- Kahn 1982: L. Kahn, La mort à visage de femme, in: G. Gnoli / J.-P. Vernant (edd.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, pp. 133—142.
- Latte 1951: K. Latte, Die Sirenen, *Festschrift zur Feier des zweihundert jährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, pp. 67 sqq.
- Loma 2002: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд.
- Loma 2006: A. Loma, Drachenkampf, Werbung, Initiation. Ein komparativer Ausblick auf die Vorgeschichte der Siegfriedsage, dans: A. Ebenbauer / J. Keller (Hrg.), 8. *Pochlarner Heldenliedgespräch. Das Niebelungenlied und die europäische Heldendichtung* (Philologica germanica 26), Wien, pp. 211—222.
- Loma 2008: A. Loma, *Rěčь, *slovo, *besěda — etimologija i semantička praistorija (*Rěčь, *slovo, *besěda — Etymology and Semantic Prehistory), *Јужнословенски филолог* LXIV pp. 199—216.
- Marót 1958: K. Marót, The Sirens, *Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae* 7, pp. 1—60.
- Mayrhofer EWAIa: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altnordischen I—II*, Heidelberg 1992—1996.

- Mayrhofer KEWA: M. Mayrhofer, *Kurzes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* I—III, Heidelberg 1956—1986.
- Meuli 1921: K. Meuli, *Odyssee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos*, Berlin.
- Nilsson 1955: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München.
- Pucci 1979: P. Pucci, The Song of the Sirens, *Arethusa* 12 = Pucci 1997, 1—9.
- Pucci 1997: P. Pucci, *The Song of the Sirens: Essays on Homer*, Lanham, Maryland.
- Rudenko 1982: М. Б. Руденко, *Курдская обрядовая поэзия. Похоронные причтания*, Москва.
- Schmitt 1967: R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.
- Schrader/Nehring: O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*. Zweite, vermehrte und umgearbeitete Auflage, hsg. von A. Nehring, I—II, Berlin 1917—1929.
- Segal 1994: C. Segal, *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca.
- Wedner 1994: S. Wedner, *Tradition und Wandel im allegorischen Verständnis des Syrenenmythos*, Frankfurt a.M.
- Weicker 1902: G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig.

Александар Лома

ПЕСМЕ С ОНОГА СВЕТА
ИНДОЕВРОПСКО ЕПСКО ПЕСНИШТВО И НАДГРОБНЕ
ТУЖБАЛИЦЕ

Резиме

Овај прилог представља проширену верзију предавања одржаног на универзитету „Пол Валери” у Монпельеу (Француска). Песма којом Сирене у *Одисеји* XII 184 дд. покушавају да заведу Одисеја није, како би се могло очекивати, еротична, него епска по садржају. Исто важи и за Милошево натпевање са вилом Равијојлом, које би га, да није било Марка, стало главе. Равијојла није никакво хтонско божанство, него вила облакиња, која се пред Марком не завлачи под земљу, већ бежи „небу под облаке”. Уз то је она Милошева стара другбеница, са којом је он провео претходну ноћ пијући вино. У питању је епски мотив виле посестриме, јунакове помоћнице на овоме свету, за који смо у својој књизи „Пракосово” претпоставили да одражава праиндоевропску представу о „небеским супругама” које у „ратничком рају” попут апсара у староиндиској Индралоки или валкира у старонордијској Валхали чекају своје јунаке, и каткад поспешују њихов одлазак онамо — који би нормално уследио после смрти

на бојном пољу — тако што их саме устрељују. Јуначка смрт била је предуслов и да неко буде опеван, како код Срба, тако и код старих Грка. Кад у *Илијади* IX 412 дд. Ахилеј говори за себе да „ако останем овде да се борим око Троје, нема ми повратка, али задобићу непропадљиву славу, а ако се вратим дома у своју отаџбину, пропашће ми добра слава, али ћу имати дуг век”, он два пута, у формулама наслеђеним из праиндоевропског доба, употребљава реч *kléos* „слава” која, неколико стотина стихова раније, означава, у множини, јуначке песме које он сам изводи уз лиру. Праие. **k'léwos*, етимолошки „оно што се о некоме чује” са присвојним генитивом лица, чини се да је од најранијих времена подразумевало песничку форму. Његови рефлекси у иранском (авест. *sravhah-*) и у словенском (prasл. **slovo, slovēse*) значе управо „похвалну песму”; у старосрпском *слово* је првенствено посмртна похвала, а по свему судећи то је било и извorno староруско значење речи. Да се с Ахилејевим избором суочавао сваки јунак сведочи традиција по којој он након смрти проводи блажен живот на „Белом” острву са Хеленом као женом и у друштву других ахајских јунака, али искључиво оних који су погинули под Тројом или у повратку кућама (Патрокло, Антилох, оба Ајанта); у историјско доба то острво било је поистовећено са Леуком у Црном мору према ушћу Дунава и на њему су Ахилеј и Хелена уживали божански култ, но верници су им указивали пошту искључиво преко дана, јер је било забрањено онде заноћити; у пролазу, морепловци су тврдили да чују како се оданде разлежу звуци гозбе и витешких игара, а надасве песама, које су Ахилеј и Хелена удвоје изводили; биле су то љубавне песме, али и Хомерови епови. Тако између острва Сирена и Леуке има више сличности него што се унапред могло претпоставити: у оба случаја ради се о тајанственом острву под потпуном или делимичном забраном искрцања, које не припада овоме, већ оном свету, и које одзывања епским песмама. Подсетимо да су и Хомерове сирене две, а да се на једном раном натпису са острва Самос реч σερήνιον јавља у мушком роду. Пренос Ахилејеве душе на Леуку и његова посмртна женидба Хеленом одражавају у основи исту идеју јуначке апотеозе као и Хераклово вазнесење са ломаче на Олимп, где га као награда за његово јунаштво чека небеска супруга Хеба, оличење вечне младости (први део његова имена је у вези са речју *hérōs* од ие. корена **yēr-* „млад, пун снаге”, уп. *јунак* од стсл. *юнъ* „млад”, рус. *молодец* „јунак”). У зороастризму среће се митолошка персонификација звана *daēnā* која покојника води преко моста Чинват с овога на онај свет; она оличава покојникove земаљске заслуге и за пра-веднике има лик прелепе девојке која их одводи у рај, док грешнике дочекује наказа и они падају са моста у пакао; како се зороастријски рај зове „Дом песме” (авест. *garō dəmāna-, ptāna-*, срперс. *Garotman*), има разлога за поређење авест. назива *daēnā* са литавским *dainā*, рум. *doină* „(елегична) народна песма”. Загробни аспект Сирена огледа се у томе што се често представљају на надгробним споменицима и што у *Од. XXIV* 326 бивају означене епитетом *hádinos*, иначе

резервисаним код Хомера за оплакивање мртваца (*góos*); стога епизода са Сиренама налази ближе паралеле у ирским *imrama*, епским повестима о пловидби у онострano, чији јунаци посeћују бајковита острва настањена лепим женама, него у пустоловинама Синдбада Морепловца. Кирка и Калипсо које обе на својим тајновитим острвима певају седећи за разбојем и труде се да занавек задрже Одисеја, у основи су варијације истог мотива; у староисландској *Саги о Њалу* одговарају им викинре које уочи крваве битке код Клонтарфа певају своју злокобну песму ткајући крвљу и цревима јунакâ. *Илијада* и *Одисеја* пред нас износе два међусобно супротстављена типа јунака: Ахилеја на његовом путу без повратка у онострano, и Одисеја који је изабрао овај свет и Итаку, успешно избегавши Леуку и друге загробне лuke, међу њима и Острво Сирена.

Допунски се указује на употребу вокатива уместо номинатива и код Хомера и у српској епској поезији као на могућ траг порекла из тужбалица, на Чајкановићево и Абајевљево међусобно независно извођење јуначких песама из „мушких тужаљки” посведочених код Срба и Курда, на везу између представе о „небеској супрузи” и још праиндоевропског обичаја самоспалањивања удовице на мужевљевој ломачи и на могућност извођења грчке речи *τειρήν* од корена који је, између осталог, у гр. *σορός* „урна за пепео покојника”, срп. *у-швара* итд., можда у двојинском значењу „брачни пар”.



Јасмина Грковић-Мејцор

ПРЕВОД ГРЧКОГ ταχύ, ταχέως
У СТАРОСЛОВЕНСКИМ ЈЕВАНЂЕЉИМА*

АПСТРАКТ: У раду се анализирају преводни еквиваленти грч. ταχύ, ταχέως у старословенским јеванђељима. Истраживање показује да је најстарија ситуација сачувана у *Маријином јеванђељу*, где се различите семеме грч. ταχύ, ταχέως ('брзо, брзим темпом', 'у кратком року' и 'ускоро') преводе на три различита начина (ιάδρο, скоро, κъ скорѣ), што би потврђивало претпоставку да је оно најближе првобитном преводу четворојеванђеља. У осталим јеванђељима долази до семантичке генерализације прилога скоро, који обухвата и значењску сферу прилога ιάδρο. Истовремено, контекстуална реализација стсл. ιάδρο открива оправданост етимологије по којој се прасл. **jēdr̥* доводи у везу са стинд. *indra*-'силан, моћан'.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: историјска семантика, грчки, старословенски.

У лексику старословенских споменика уgraђени су различити хронолошки и дијалекатски слојеви. У процесу стварања првог словенског књижевног језика дијалекатски систем говора из околине Солуна надграђен је разноврсним позајмљеницама, књишким творбама и калковима према грчком узору (Грковић-Мејцор 2001: 29—32). Захваљујући потоњем преписивању књига на различитим дијалекатским подручјима, новим преводима и текстолошким редакцијама систем се на разнолике начине богатио и мењао, у језику се јављају разноврсни лексички и текстолошки дублети, а јединствена лексичка норма није постојала, она се налазила у стадију формирања (Цейтлин 1977:

* Овај рад је резултат истраживања на пројекту *Историја српског језика*, који финансира Министарство науке Републике Србије.

183). Питање лексичких дублета сложеније је него што се то на први поглед може чинити. Док је у случајевима лексема за де-нотирање конкретних појава ове дублете лако дефинисати (нпр. *λογνα* / *μέσαцъ*), када је реч о апстрактним, семантички сложе-нијим речима потребна је пажљива контекстуална анализа која открива да ли је заиста реч о синонимима различите дијале-катске провенијенције или међу датим лексемама постоји се-мантичка разлика. Циљ овога прилога јесте да ово илуструје једним примером, који ће показати да ова врста истраживања може допринети и другим аспектима проучавања лексике, као и бољем увиду у преводилачку технику и хронологију настанка старословенских споменика.

У језику Новог завета и ране хришћанске литературе грчки *Η* јд. ср. р. *ταχύ* се најчешће употребљава као прилог и може имати следећа значења: (1) 'брзим темпом', (2) 'у кратком ро-ку', (3) 'ускоро'.¹ Са истим значењима се реализује и прилог *ταχέως*. Они се у старословенским споменицима преводе при-лозима *бръзо*, *скоро*, *тъдъ* и прилошки употребљеном конструк-цијом *въ скорѣ* (СС), уз напомену да је *бръзо* посведочено само у *Cyp.*,² млађе, источнобугарске провенијенције, у значењу (1). Поставља се питање да ли се друга два прилога јављају у одно-су простих лексичких дублета, те какав је семантички однос грчких и старословенских лексема.

Судећи према потврдама у старословенским речницима (SJS, СС), прилог *тъдъ* је потврђен само у два старословенска јеван-ђеља: *Map.* и *Ac.* Далеко је шире заступљено *скоро*, које се тако-ђе јавља и у поменута два кодекса. Анализа употребе два при-лога рађена је на грађи ексцерпираниј из издања *Map.* (Jagić 1960), чији критички апарат укључује и друга старословенска јеванђеља (четворојеванђеља и апракосе).

У тексту се јављају следећи примери:³

¹ В. детаљније са потврдама у GEL: 807.

² У тексту се користе скраћенице за старословенске споменике према СС.

³ С обзиром на то да укупна грађа обухвата мали број примера, наводе се све потврде, разврстане према типу споменика и начину превођења грч-ких лексема. Уколико је пример исти у свим старословенским споменицима из критичког апарата датог у Jagić 1960, поред примера се не наводи споме-ник. Грчки примери цитирају се према Nestle / Aland 1985.

(а) грч. ταχύ, ταχέως (1) > стсл. **иадро**

грч. καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Μт 28: 7

стсл. и **иадро** шъдъши ръцѣта огненникомъ его *Map.* (остали: скоро)

грч. καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου ματὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης Μт 28: 8

стсл. и отъшедъши **иадро** отъ гроба съ страхомъ и радостниж велнеиж *Map. Ac.* (остали: скоро)

грч. ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως Λк 14: 21

стсл. иждиди **иадро** на распѣтие и стъгножы града *Map.* (остали: скоро)

грч. ἐκείνη δὲ ως ἥκουσεν ἡγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν Јв 11: 29

стсл. она же ѝко огслыша въста **иадро**. и иде къ немог *Map.* (остали: скоро)

грч. ἴδοντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν Јв 11: 31

стсл. виџевъше марниж ѩко **иадро** въста и иждиде *Map.* (остали: скоро)

(б) грч. ταχύ, ταχέως / τάχιον (2) > стсл. скоро

грч. ἵσθι εύνοῶν τῷ ὀντιδίκῳ σου ταχύ, ἔως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ Μт 5: 25

стсл. бжди огвѣцилѧ сѧ съ сжпъремъ своимъ скоро . доњедеже еси на пѫти съ ниимъ

грч. δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα Λк 16: 6

стсл. прими боягъви твои. и сѣдъ скоро напиши патъ десатъ

грч. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς · ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον Јв 13: 27

стсл. гла емоg нѣ еже твориши сътвори скоро

грч. καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου Јв 20: 4

стсл. и дроуѓы огненникъ тече скорѣе петра

(в) грч. ταχύ (3) > стсл. въ скорѣ

грч. οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ονόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαι με Μр 9: 39
стсл. никтоже бо естъ иже сътворитъ силя о именн моямъ . и възможетъ въскорѣ ъзълословити ма

Примери показују да се као преводни еквивалент грч. ταχύ и ταχέως јављају три могућности у старословенском, али да међу старословенским јеванђелијима постоје и крупне разлике. Сви кодекси су јединствени у случајевима (б) грч. ταχύ, ταχέως (*táχion*) > стсл. скоро 'у кратком року' и (в) грч. ταχύ > стсл. въ скорѣ 'ускоро'. Разлике се јављају уколико ταχύ и ταχέως значе 'брзим темпом'. У свих пет таквих случајева у *Мар.* и једанпут у *Ас.* као превод се среће ѧдро, док се у осталим споменицима реализује увек скоро. То значи да се једино у *Мар.* потпуно доследно реализује семантичка разлика између ѧдро 'брзим темпом' и скоро 'у кратком року'. У свим примерима са ѧдро управни глагол је глагол кретања (ити, идти, отити, въстати). Само у једној потврди се уз глагол кретања јавља скоро. Међутим, у том случају (τέτει скорѣ Јв 20: 4) не упућује се на темпо извођења радње већ на време у којем је она извршена, на шта указује не само грчки текст већ и латински текст превод (πρό-έδραμεν τάχιον, *praecucurrit citius*). Исту семантику открива и аорист у старословенском тексту.⁴

У свим примерима ѧдро, дакле, преноси само једну од три семантичке реализације грч. ταχύ и ταχέως. Чињеница да се јавља искључиво уз глаголе кретања открива још један детаљ семантике овога прилога. Глаголи кретања прототипски означавају радње чија брзина директно зависи од физичке снаге и моћи. Ако се има на уму да је комбинација језичких јединица условљена њиховом семантичком компатибилношћу, а да се ѧдро у *Мар.* јавља искључиво уз глаголе чија лексичка семантика подразумева физичку снагу, овај прилог је могао имати изворно значење 'са снагом, снажно, моћно'. Тиме се може објаснити зашто се ѧдро не јавља, рецимо, уз глаголе типа писати (Лк 16: 6), будући да брзина писања зависи пре свега од умећа и вештине, не прототипски од физичке снаге. Уколико се овакво тумачење прихвати, онда би и етимологија прасл. *jēdrъ била прозирнија. Од више етимологија које су до сада предлажане, оправданом се чини Махекова, по којој се *jēdrъ одваја

⁴ Иначе би био употребљен имперфекат, као што је погрешно дато у Вуковом преводу Новог завета (*шрчаще брже*, НЗ 1967).

од **jēdro* 'једро, језгро', и доводи у везу са стинд. *indra-* 'си-лан, моћан' (в. ESJS 5: 289—290). И овај детаљ упућује на потребу сагледавања контекстуалне релизације лексема у етимолошким истраживањима.

Од свих старословенских споменика *Map.* чува најархаичнију језичку ситуацију. Само у овом споменику се три семеме грч. ταχύ, ταχέως преводе на три различита начина, а између прилога скоро и ѧдро постоји јасна семантичка дистинција. Ова архаичност би потврђивала претпоставку да је дати кодекс и најближи првобитном тексту словенског превода четворојеванђеља (в. CPJ: VIII), те да је одговарајући семантички однос одраз језичке ситуације у најранијем периоду старословенског. У осталим јеванђељима, осим једног примера у *Ac.*, јавља се искључиво прилог скоро, који је потпуно потиснуо некадашње ѧдро, заузимајући и његову позицију.⁵

Остаје да се одговори на питање како је изгубљена семантичка дистинција два старословенска прилога. Употребљаван уз глаголе кретања, прилог ѧдро је мењао своје изворно значење, померањем фокуса пажње са субјективног начина извођења радње на његов објективни резултат ('снажно ићи' > 'брзо, брзим темпом ићи'). Тиме се значењски приближује прилогу скоро, који уз акционе глаголе подразумева 'брзо, брзим темпом', будући да извршење акционе радње 'у кратком року' имплицира да се радња врши 'брзо, брзим темпом'.⁶ Када су се два прилога семантички приближила,⁷ језичка економија ситуацију синонимичности решава уклањањем једног од њих. Стa-

⁵ Ово се односи на сачуване старословенске кодексе. Међутим, континуант прилога ѧдро јавља се у редакцијским текстовима, што може указивати на архаичност предлошка. Тако се, према Jagić 1960, овај прилог јавља у српском *Никољском јеванђељу*.

⁶ Будући да је контекст употребе и овога прилога у старословенским текстовима оскудан, као семантичка паралела се могу дати српски примери са прилогом брзо, који такође обухвата оба значења. Уз имперфективне акционе глаголе он значи 'брзим темпом' (*Брзо је ѿрчao*), уз перфективне акционе глаголе два значења се приближују, при чему интерпретација зависи од контекста (*Брзо је ѿрчao* 'брзим темпом' / 'у кратком року'). Уз перфективне неакционе глаголе могућа је само интерпретација 'у кратком року' (*Брзо је засīаo*), док је овај прилог неспојив с имперфективним неакционим глаголима (**Брзо је сīаваo*).

⁷ О фази успостављања синонимичности два прилога говори можда *ПсСин* (Северјановъ 1954), једини старословенски споменик осим *Map.* (и усамљене потврде у *Ac.*), у којем се среће ѧдро. Оно је ту семантички немаркирано, јавља се уз различите глаголе, такође као преводни еквивалент грч. ταχύ: ѧдро ѿшштъ *Пс* 36: 2, ѧдро ѹслыши ѡл *Пс* 68: 18, 101: 3, 137: 3, ѧдро ѹарлатъ *Пс* 78: 8. У овом тексту јавља се и скоро (*Пс* 36:2).

рословенска јеванђеља сведоче о укљањању прилога *ιάδρῳ*, будући да се он реализовао у ограниченом контексту, тј. само уз одређени тип глагола. Семантичкој генерализацији стсл. *скօρῳ* свакако је допринео његов значењски потенцијал, који се у зависности од вида глагола и глаголског времена управног глагола различито конкретизује.

Анализа превођења грч. *ταχύ, ταχέως* у старословенским јеванђељима показује да би приликом истраживања старословенске лексике требало најпре анализирати сваки споменик посебно, и тек потом их међусобно поредити. Појединачни кодекси могу открити различите лексичке слојеве, те етапе у развоју старословенске лексике током двовековног класичног периода најстарије словенске писмености. Овакав приступ до некле осветљава и проблеме хронологије настанка појединих кодекса или предложака који леже у њиховој основи (в. Грковић-Мејцор 2008), доприносећи могућој реконструкцији најстаријег система, о којем поседујемо само посредна сведочанства.

Напокон, предмет истраживања у овом прилогу, иако је реч о језичком детаљу, открива умешност првих преводилаца са грчког на старословенски. Изванредно владајући словенским системом, они су у превод уградили и лексичке дистинкције овога система које грчки изворни текст није имао.

ЛИТЕРАТУРА

- Грковић-Мејцор 2001: Јасмина Грковић-Мејцор, *Пићања из старословенске синтаксе и лексике*, Лингвистичке свеске 1, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Грковић-Мејцор 2008: Јасмина Грковић-Мејцор, *О глаголима визуалне йерцијије у старословенском и ћркном*, Европске идеје, античка цивилизација и српска култура, Београд: Друштво за античке студије Србије / Службени гласник, 60—71.
- НЗ 1967: Нови завјет, у: *Свето Јисмо Старога и Новоја завјета* (прев. Вук Стеф. Караџић), Београд: Издање Британскога и иностранога библијскога друштва.
- Северјановъ 1954: Сергјиј Северјановъ, *Синаїская псалтырь*, Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt (репрント).
- СРЈ: *Српкословенски речник јеванђеља*. Огледна свеска [саставио Виктор Савић, ур. Огледне свеске Гордана Јовановић], Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007.
- СС: *Старославянский словарь, по рукописям X—XI веков* [ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова], Москва: Русский язык, 1994.
- Цейтлин 1977: Р. М. Цейтлин, *Лексика старославянского языка*, Москва: Наука.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* [hl. red. Eva Havlová], 1, Praha 1989: Academia.

- GEL: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition od Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich), Chicago / London: The University of Chicago Press, 1979.
- Jagić 1960: *Codex Marianus glagoliticus* [ed. V. Jagić], Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt (репринт).
- Nestle / Aland 1985: Nestle, Aland, *Novum testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- SJS: *Slovník jazyka staroslověnského*, 1—52, Praha: Academia, 1966—97.

Jasmina Grković-Major

TRANSLATION OF GREEK ταχύ, ταχέως IN THE OLD CHURCH SLAVONIC TETRAEUANGELION

Summary

This papers deals with the translation of Greek ταχύ, ταχέως in the Old Church Slavonic *tetraeuangelion*. The analysis shows that the oldest language situation is preserved in the *Codex Marianus*, where the different sememes of Greek ταχύ, ταχέως ('quickly', 'in a short time', 'soon') are translated in three diffrent ways (ιλλρο, скоро, въ скорѣ). This would confirm the hypothesis that *Codex Marianus* is the codex closest to the first Old Church Slavonic translation of the *tetraeuangelion*, since the other codexes show the process of semantic generalization of the adverb скоро. Besides that, the contextual realization of the adverb ιλλρο supports the etymology which connects Proto Slavic *jēdrъ with skr. *indra-* 'mighty, powerful'.



Срђан Шаркић

АУТОНОМИЈА (AYTONOMIA) У СРЕДЊОВЕКОВНОМ СРПСКОМ ПРАВУ

АПСТРАКТ: Аутор испитује различита значења која је имала реч *аутономија* у грчком, византијском и средњовековном српском праву. Код старијих Грка она је означавала могућност да се управља по сопственим законима и била је један од два кључна елемента који су означавали независност полиса. У Византији мења значење и под аутономијом се подразумева нека врста самовоље, што редактори српских правних збирки преводе као *самозаконије*.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: аутономија, аутаркија, полис, Тукидид, Ксенофонт, византијско право, Михајло Псел, Синтагма Матије Властара, са-
мозаконије.

У савременој правној терминологији израз *аутономија* користи се у целом низу значења, како у јавном¹ тако и у приватном² праву.³ Сва та значења могу се свести на следеће, односно аутономија се може дефинисати као 1) слобода управљати се по властитим законима; 2) право неког подручја, области града и слично, или неког тела, да издаје прописе на свом подручју или за своју активност; и 3) покоравање својим властитим законима, то јест самом себи постављати начела ра-

¹ Најчешће се говори о аутономији у државном уређењу када одређене територије или друштвене групе, због своје посебности, имају посебан статус и права утврђена уставом или другим прописима.

² На пример, аутономија воље у имовинском праву је једно од основних начела савременог грађанског (имовинског) права по којем се слободном вољом заснивају и регулишу грађанскоправни односи.

³ Видети *Pravni leksikon*, Beograd 1964, стр. 48—53.

да и границе слободе.⁴ Пошто је реч грчког порекла, она се најчешће преводи као *самоуправа* и у међународном праву разликује се од независности, јер аутономне територије не распољажу сувереном државном влашћу.

Грчка реч αὐτονομία (аутономија) настала је од заменице αὐτός = сам, сопствени, властити, и именице νόμος = закон, те би њено дословно значење било право или могућност управљати се према сопственим законима. У вези с овом именицом је и пријед *αὐτόνομος* (аутономан), односно неко ко се управља према сопственим законима или према сопственој вољи, и глагол αὐτονομέω, управљати према сопственим законима.⁵

Према грчком схватању *аутономија* је била нека врста политичке независности у односу на друге полисе. Сматрало се да је полис независан уколико је господар своје територије, односно ако не плаћа данак ниједном другом полису. Поред тога, аутономни полис је самостално уређивао своју организацију власти сопственим законодавством и слободно бирао своје чиновнике. Располагао је својом војском и водио независну спољну политику. Уколико сви ови услови нису били испуњени, сматрало се да полис није аутономан.⁶

Али, постојање аутономије није се сматрало довољним да би се полис сматрао истински независним. Према грчком схватању морала је постојати и *аутаркија* (αὐτάρκεια) — привредна независност, односно способност полиса да обезбеди материјална добра својим становницима. Међутим, неплодност тла, честе суше и увећани прилив становништва чинили су многе полисе зависнима од увоза пољопривредних производа из других земаља. Стога се *аутономија* сматрала важнијим чиниоцем истинске независности од *аутаркије*.⁷

Код грчких аутора налазимо доста примера наведеног схватања аутономије. Тако, на пример, Тукидид ставља у уста атинском државнику Диодоту⁸ следеће речи: *Mi сада радимо сасвим*

⁴ M. Horvat, K. Bastaić, H. Sirotković, *Rječnik historije države i prava*, Zagreb 1968, str. 76.

⁵ Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeaco-latinum*, Vindobonae 1862—1865, p. 820, објашњава грчку реч αὐτονομία латинским терминима *potestas suis legibus utendi* и старословенским изразом *самозаконие*. Пријед *αὐτόνομος* растумачен је латинским изразима *qui suis legibus utitur*, и старословенским *самозаконо*.

⁶ E. Bickerman, *Autonomia, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* V (1958), pp. 313—344.

⁷ J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, pp. 147—148.

⁸ Диодот није познат из осталих извора. Тукидид га приказује као присталицу умерене политике према атинским савезницима, а одломак који је

*сүпротићно: кад ћод се одмеће једна присилно иошчињена држава, која сасвим природно шежи својом независностим (њен тина јељенефрон кај виа архоменон еікотвос прօс αὐτονομίαν ἀποστάντα χειρωσόμεθα), смештрамо да је морамо спирого кажњавати чим је јоново вратити морамо своју власи.*⁹

Говорећи о успесима Спартанаца у догађајима после Пелопонеског рата, Ксенофонт између осталог пише: *Они су били заслужници мира који им је краљ јонудио,¹⁰ осмелили су аутономију градова, добили Коринт за савезника, изборили независност беотских градова од Тебе (кај тин аутономија тајс πόλεσι πράτтонтеς, проσέλαβον, мјен σύμμαχон Коринтон, аутономус δὲ απὸ τῶν Θηβαίων τὰς Βοιωτίδας πόλεις ἐποίησαν), што су одавно желели, и настерили су Ардејце, претићи им ратом ако не изађу из Коринта, да га преслану присвајајши.*¹¹

Причајући о Међанима, који су се тек ослободили од асирске власти, а одмах после тога пали у друго ропство, Херодот каже: *ἐόντων δὲ αὐτονόμων πάντων ἀνὰ τὴν ἥπειρον, ὃδε αύτις ες τυραννίδα περιῆλθον.*¹²

Још два одломка из Тукидидовог дела заслужују пажњу. Говорећи о условима које су Лакедемоњани постављали Атињанима непосредно пред избијање Пелопонеског рата, Тукидид бележи следеће: *ὑστερον δὲ φοιτῶντες παρὰ Ἀθηναίους Ποτειδαίας τε ἀπανίσθαι ἐκέλευον καὶ Αἴγιναν αὐτόνομον ἀφιέντας.*¹³ У истом одломку, неколико редова даље, Спартанци из-

наведен је из Диодотове полемике са Клеоном око тога како треба поступити са одметнутим Митилењанима (III, 36—48).

⁹ Thuc. III, 46, ed. Jacqueline de Romilly, Paris (Belles lettres) 1953, p. 49. Српски текст наведен је према преводу Душанке Обрадовић, Тукидид, *Пелопонески рат*, Београд 1999, стр. 164. У хрватском преводу Стјепана Телара, наведени одломак гласи: *Sada radimo upravo protivno od toga: ako pokorimo koji slobodni narod, kojim smo na silu vladali i koji se odmetnuo od nas, da bude samostalan, mislimo da mu se moramo teško osvetiti* (Tukidid, *Povijest Peloponeškog rata*, Zagreb 1957, reprint Beograd 1991, str. 167).

¹⁰ Мисли се на такозвани Антиалкидин мир од 386. године, чије је услове диктирао персијски краљ Артаксеркс (Xenoph. *Hell.* V, 1, 31).

¹¹ Xenoph. *Hell.* V, 1, 36, ed. J. Hatzfeld, Paris (Belles lettres) 1948, tome II, p. 73. Српски текст према преводу Милене Душанић, Ксенофонт, *Хеленска историја*, Нови Сад (Матица српска) 1980, стр. 161.

¹² Her. I, 96. У српском преводу Милана Арсенића, тај одломак гласи: *Нису се честитио сви они на којну ни ослободили, а већ су јоново пали у друго ропство.* Херодотова *Историја*, Нови Сад (Матица српска) 1966, стр. 50. Као што се види, Арсенићев превод је доста слободан.

¹³ Thuc. I, 139, ed. J. De Romilly, p. 93. У српском преводу Д. Обрадовић (нав. дело, стр. 80), тај одломак гласи: *Касније, приликом својих долазака у Атину они [Лакедемонци] су штражили од Атињана да иловуку ојсаду Потидеје,*

јављују како желе мир, а мира ће бити ако сви Хелени буду слободни: Λακεδαιμόνιοι βούλονται τὴν εἰρήνην εἶναι, εἴη δ' ἄν, εἰ τοὺς Ἑλληνας αὐτονόμους ἀρεῖτε.¹⁴

Обраћајући се у скупштини Атињанима, а поводом спартанских захтева, према Тукидиду, Перикле изговара следеће речи: τάς τε πόεις ὅτι αὐτονόμους ἀφήσομεν, εἰ καὶ αὐτονόμους ἔχοντες ἐσπεισάμεθα καὶ ὅταν κάκεῖνοι ταῖς ἑαυτῶν ἀποδῶσι πόλεσι μὴ σφίσιν [τοῖς Λακεδαιμονίοις] ἐπιτηδείως αὐτονομεῖσθαι ἀλλ' αὐτοῖς ἐκάστοις ὡς βούλονται.¹⁵

Придев αὐτῆνομος у значењу нечега што се чини својом вољом (својевољно) среће се код Софокла, када хор, обраћајући се Антигони, изговара следеће стихове: *vec svojom ćeš voljom* (αὐτόνομος) *jedina ti od samrtnih živa silazit u Had.*¹⁶

За разлику од античких аутора, који у политичко-правној терминологији често употребљавају реч *аутиономија*, она се у Византији готово и не среће у значењу политичке самосталности,¹⁷ јер државно уређење Византије није познавало појам аутономне територије или, пак, аутономног народа. Примера ради, Константин VII Порфирогенит, у добро познатом одломку који говори како су за владе цара Михајла Муџавог из Аморија, словенска племена постала самостална и независна, упо-

a da Егини вратије независност. У хрватском преводу С. Телара (нав. дело, стр. 81) читамо: Kasnije su [Лакедемоњани] opet došli k Atenjanima i zahtijevali, da se kane opsade Potideje, a Eginu da dadu slobodu. За одређивање статуса Егине Тукидид је, дакле, употребио придев αὐτόνομος, што Д. Обрадовић преводи именицом независност, а С. Телар именицом слобода.

¹⁴ Ibid. У српском преводу (стр. 80), одломак гласи: *Лакедемонци желе мир. А мира ће бити ако йустишће да сви Хелени буду слободни.* С. Телар, наведено место преводи овако (стр. 81): *Lakedemonjani hoće, da bude mir, a on bi bio, ako biste Helenima dali samostalnost.* Поново је придев αὐτόνομος разлиично преведен: код Д. Обрадовић придевом *слободни*, а код С. Телара именицом *самосталност*.

¹⁵ Thuc. I, 144, ed. J. De Romilly, p. 98. Превод Д. Обрадовић (стр. 84) гласи: *А када је реч о давању аутиономије џрадовима, даћемо им самосталност ако су били слободни када смо са њима склапали савез и ако Лакедемонци буду дали право на самосталност државама у свом савезу, онако како што оне саме желе, а не како што корисићи Лакедемонцима.* У преводу С. Телара (стр. 85) одломак изгледа нешто друкчије: *Gradove сето pustiti samostalne, ako su i kod sklapanja ugovora bili samostalni, te ako i oni dopuste svojim gradovima, da ne žive prema njihovim (lakedemonским) probicima, nego svaki prema svojoj koristi, kako hoće.*

¹⁶ Soph. Ant. 821—822. Prepev M. Ђurića, Sofokle, *Car Edip, Antigona*, Beograd 1964, str. 117.

¹⁷ То, наравно, не значи да византијски аутори уопште не користе тај израз, али у другим, различитим значењима, у која се овом приликом не можемо упуштати.

требљава изразе *ἰδιόρρυθμοι* καὶ *αὐτοκέφαλοι*.¹⁸ Утолико пре је занимљив помен *αὐτονομίје* у њеном античком значењу, који налазимо код чувеног византијског полихистора и државника Михаила Псела (1018—1079). У свечаној беседи, упућеној цару Константину IX Мономаху, Псел за војсковођу и каснијег узурпатора Георгија Манијакиса, каже следеће: *Из скијске αὐτονομίје γεγιασαν је у сенаторе и ποσῆσαο је члан ромејског синклитса* (Καὶ ἀπὸ Σκυθικῆς αὐτονομίας ἀνεγράφη τοῖς βουλευταῖς καὶ τῆς Ῥωμαικῆς συγκλήτου μέρος ἐγένετο).¹⁹ Желећи да омаловажи истакнутог војсковођу, Псел алудира на његово ниско порекло и брз успон у каријери. При том, израз *скијска αὐτονομίја* (ἡ Σκυθική αὐτονομία) означава највероватније Самуилову државу, јер се у Пселовом делу Бугари називају Скитима, па и Самуила и његове наследнике означава као бугарске цареве.²⁰ То што у беседи Псел Самуилово „царство“ назива архаичним термином *αὐτονομία*, показује само да га ставља на нижи хијерархијски ниво у односу на Византијско царство.²¹ Изгледа, међутим, да је Пселова намера била да још више

¹⁸ Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, cap. 29, ed. Gy. Moravcsik, english translation by R. J. H. Jenkins, Budapest 1949, p. 124. Тај одломак у целини гласи: Τῆς δὲ τῶν Ῥωμαίων βασιλείας διὰ τὴν τῶν τότε κρατούντων νοθρότητα καὶ ἀφέλειαν εἰς τὸ μηδὲν παράταν μικροῦ δεῖν ἐναπονεύσαστης, καὶ μάλιστα δὲ ἐπὶ Μιχαὴλ τοῦ ἔξ Αμορίου, τοῦ Τραυλοῦ, οἱ τὰ τῆς Δελματίας κάστρα οἰκοῦντες γεγόνασιν αὐτοκέφαλοι, μήτε τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων, μήτε ἔτερῳ τινὶ ὑποκείμενοι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκεῖσε ἔθνη, οἱ τε Χρωβάτοι καὶ Σέρβοι καὶ Ζαχλοῦμοι καὶ Τερβούνιῶται τε καὶ Καναλῖται καὶ Διοκλητιανοὶ καὶ οἱ Παγανοί, τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας ἀφηνιάσαντες γεγόνασιν *ἰδιόρρυθμοι* καὶ *αὐτοκέφαλοι*, τινὶ μὴ ὑποκείμενοι. У преводу Б. Ферјанчића, *Византијски извори за историју народа Југославије*, том II, Београд 1959 (репринт 2007), стр. 14, наведени текст гласи: *Пошто је царство Ромеја, због млишавости и неспособности падашњих царева дошло до руба поштуне пропасти, а нарочито за Михајла Муџавоја из Аморија, становници далматинских градова посташаоше самостални, не покоравајући се ни цару Ромеја нити ником другом, па шта више и шамоцња племена Хрвати и Срби и Захумљани и Травунјани и Конављани и Дукљани и Пагани, одвојивши се од царства Ромеја, посташаоше самостални и независни, не покоравајући се никоме.* У енглеском преводу Џенкинса употребљени су изрази *self-governing and independent* (p. 125).

¹⁹ Michaelis Pselli Scripta Minora, ed. E. E. Kurtz, F. Drexel, I, *Orationes et dissertationes*, Milano 1936, p. 22.

²⁰ То су убедљиво показали Б. Крсмановић и А. Лома у иссрпној расправи *Георгије Манијакис, име ΓΟΥΔΕΛΙΟΣ и Пселова „Скијска αὐτονομίја”*, Зборник радова Византијолошког институита 36 (1997), стр. 233—263.

²¹ Б. Крсмановић — А. Лома, нав. дело, стр. 255. Аутори сматрају да Пселов став према држави од 976—1018. и њеним владарима не одудара од гледишта других византијских аутора и да славни полихистор Самуилову државу имплицитно означава као царство.

омаловажи Бугарску државу из времена од 976—1018, на шта указују два помена израза *аутоноимија* у *Синтагмашу* Матије Властара, која су, преводом *Синтагмата*, стигли и у средњовековну Србију.

У деветом поглављу састава А', насловљеном Περὶ ἀποδημίας ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν (у српском преводу О отходе епископа и клирика, *О одсусѣвовану [из епархије] епискоїа и клерика*), налазимо поднаслов 'Ἐπίβασις (Въсхождениe, Упад), који почиње речима: 'Ἐπίβασις δὲ ἐστὶν ἡ κατὰ αὐτονομίαν... (Въсхожденie же есть, iеже по самозаконию... упад је или самоволан...).²² Речи катà аутономијан у овом одломку означавају нечије самовольно (*самозаконо* у старом српском преводу) деловање.

У тринаестом поглављу састава Г' насловљеном 'Ο γάμος ἐκ ποίων αἰτιῶν λύεται (Бракъ оть которыхъ винъ раздрешаєть се, *Из којих се разлога брак ирекида*), налазимо поднаслов Αὶ ἵτιαι τοῦ ἀνδρός (Вины моужевie), у којем се детаљно наводе сви узроци које је законодавство побројало, због којих се брак може развести кривицом мужа. Али, при самом крају поглавља стоји: Πλὴν οὕτε ἡ γυνὴ αὐτονόμως ἀναχωρεῖν δύναται τοῦ ἀνδρός (Обаче ни же жена самозакон'њ отити можеть оть моужа),²³ односно, да жени ипак није дозвољено да самовольно (αὐτονόμος, *самозаконо*) напусти мужа.

Пошто реч *аутоноимија* у *Синтагмашу* Матије Властара означава самовольју, односно нечије самовольно деловање, можда би се и Пселов одломак могао тако разумети. Цинични Византинац сигурно није имао високо мишљење о Самуиловој „државној“ творевини, па ју је назвао архаичним изразом αὐτονομία дајући му значење нечег где влада самоволја и где не постоји правни поредак.

²² Грчки текст према издању Г. А. Ράλλης — М. Μαθαίου τοῦ Βλαστάρεως Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον, Атина 1859, стр. 81 и 85; Српски текст према издању С. Новаковића, *Матије Властара Синтагмаш*, Београд 1907, стр. 84 и 88. Грчка реч ἀποδημία дословно значи боравак у туђини, одсуство из домовине, па би се у овом случају могла разумети као одсуство из епархије. *Ἐπίβασις* је пењање, ступање на нешто, па с обзиром на контекст могло би се превести као самовольни упад. Захваљујем колегиници Татјани Суботин-Голубовић, професору старословенског језика на Филозофском факултету у Београду, на сугестијама око превода ових израза.

²³ Издање Ράλλης — Ποτλής, стр. 175 и 177; издање Новаковић, стр. 183 и 185.

Srđan Šarkić

AUTONOMY (AYTONOMIA) IN SERBIAN MEDIEVAL LAW

Summary

The word *autonomy*, originating from the Greek term αὐτονομία, is largely used in modern public as well as in private law. Greek classical authors regularly used *autonomia* in the context of interstate relations, where it indicates a limited independence permitted by a stronger power to a weaker.

The word penetrated in Serbian mediaeval law through Byzantine legal miscellanies, which were translated into Serbian and accepted in Serbian mediaeval state. But, in Serbian legal sources the *autonomia* has lost its original meaning. It meant some kind of arbitrariness or self-will, translated into old-Serbian as *samozakonije* — the word which is obsolete in modern Serbian language.



Сима Аврамовић

HYBRIS У АНТИЧКОЈ АТИНИ — ПРАВНИ АСПЕКТИ И САВРЕМЕНИ ИЗАЗОВИ

АПСТРАКТ: Пошто је изложио* шта о појму *hybris* из атинског права казују извори и литература, аутор га дефинише кроз шест елемената: да је *hybris* обесно понашање које је било утуживо „јавном тужбом” *graphe*, да се њиме друго лице омаловажава и срамоти, да извршилац чини дело у намери да понизи другога, да то чини неизазвано и ради личног задовољства, да *hybris* најчешће чини статусно супериорна особа, да се *hybris* не мора вршити уз примену физичке силе већ и на друге начине. Посебно указује на уверење Атињана да се вршењем *hybris*-а не угрожава само појединац према коме је усмерен, него цео поредак полиса. Потом упоређује *hybris* са савременим кривичним делами увреде, насиљничког понашања и злостављања и мучења, долазећи до закључка да је атинско право кроз *hybris* пружало знатно ширу заштиту части и угледа грађана него савремено право кроз сва поменута кривична дела заједно. На крају аутор закључује да би познавање античке атинске установе *hybris* могло бити од користи и савременој судској пракси приликом креативног тумачења права, поготово у погледу својства личности која могу указивати на склоност ка вршењу насиљних кривичних дела (богатство, моћ, пијанство), као и да би се обест, мада није посебно кривично дело, чешће и са пунијим уверењем, могла користити као квалификаторна и отежавајућа околност при изрицању казне за постојећа кривична дела.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Кривично право у Атини. — Част и углед. — Увреда. — Насилничко понашање. — Злостављање и мучење. — Мобинг.

* Рад је настало у оквиру пројекта Правног факултета Универзитета у Београду.

I

За савременог посматрача, *hybris* (у новијој енглеској транскрипцији: *hubris*) је необичан правни институт античког грчког права. Различито од модерних правних система, који сличну друштвену појаву и понашање по правилу не санкционишу као посебно кривично дело,¹ атинско право је у случајевима када наступи *hybris* дозвољавало посебну тужбу, и то из арсенала тзв. јавних тужби (*graphe hybreos*).² Лингвисти појам *hybris* преводе као „обијест, охолост, пркос, дрскост, разузданост, раскалашеност, помама, дивљање, бијес“.³ Физичко насиље није битан ни нужан елемент бића једног таквог дела, јер уколико би дошло и до физичког насртаја на личност, оштећено лице би се у том случају ефикасније и плодотворније бранило другим процесним средством — *dike biaion*, тужбом за заштиту од примене силе и насиља, или *dike aikeias*, тужбом због напада (угрожавања физичког интегритета, како би се данас рекло), нарочито уколико као последица физичког насиља наступе и одређене повреде. *Hybris* је пре свега подразумевао нешто друго — понашање којим се друго лице понижава и малтретира без разлога, из пуке обести и разузданости. Радња извршења је у случају физичког насиља по правилу иста: ако

¹ Можда би се једино савремени *mobing* могао донекле уподобити неким елементима који су сачињавали овај институт. Но, свако поређење такве врсте је опасно, поготово јер ни сам *mobing* још није стакао јасну правну физиономију и нормативно није предвиђен као посебно кривично дело, већ се подводи под друга постојећа кривична дела. Најближа појму *hybris* су данашња кривична дела увреде и клевете, али се *hybris* од њих по много чему разликује, в. ниже.

² Овде се условно употребљава реч „јавна“, јер је подела на јавно и приватно право у Атини веома спорна и деликатна, у великој мери различита од савременог поимања ове поделе. Пандан тзв. јавној тужби — *graphe* (коју може подићи било који грађанин), била би тзв. приватна тужба — *dike* (коју подиже само оштећено лице), в. ближе С. Аврамовић, „О подели на јавно и приватно право у грчким полисима“, *Анали Правног факултета у Београду* 1982/5, 821—826.

³ Н. Мајнарић, О. Горски, *Грчко-хрватскосрпски рјечник*, Загреб 1960, 568. H. G. Liddell — R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, rev. H. S. Jones — R. McKenzie, Oxford 1968, 1675 дефинишу *hybris* као “wanton violence arising from the pride of strength, passion, lust, etc., wantonness, riotousness, insolence... an outward act towards others...an outrage (though it is often difficult to separate this concrete sense from the abstract)”. Из оваквог одређења у најпрестижнијем енглеском речнику грчког језика јасно произлази чињеница колико је *hybris* тешко ухватљив појам на апстрактном, теоријском нивоу и да се, у суштини, од ситуације до ситуације процењивало када постоји *hybris* и шта је њена садржина.

неко другог удари јер се на њега наљутио и био изазван, биће тужен са *dike aikeias* због деликта *aikeia* (наношења повреде) или са *dike biaion*, али ако га је ударио без повода, да би га понизио и да би се тиме наслаживао, следио би поступак који се покреће са *graphe hybreos*. Но, *hybris* постоји и кад нема физичког насиља, него се жртва, због насладе и обести извршиоца, малтретира и понижава на неки други начин.

Већ сама чињеница да се од понашања које представља *hybris* друштво штитило тужбом коју је могао подићи било који грађанин (*graphe*), а не само онај ко је тим понашањем поゴђен или оштећен (*dike*), указује на велики значај који је попис поклањао овим појавама и потреби да се оне оштро санкционишу и спречавају. Очигледно су Атињани веома држали до заштите достојанства људске личности, а не само њеног физичког интегритета, користећи између осталог правни институт *hybris*, скоро два и по миленијума пре него што је савремено право препознало сличну потребу. При том, *hybris* се није везивао само за заштиту лица које би некоме било подређено у пословним односима као код мобинга, него је штитило сваког атинског грађанина од обесног понашања другог, моћнијег или богатијег.

Извори о појму и установи *hybris* су многобројни, тако да се њено само постојање у Атини и неке њене особине не доводе у питање. Ипак, она је као правни институт остала прилично контроверзна, јер по правилу нема њене универзалне дефиниције. Овом појму се, дакако, може приступати из различитих углова — са становишта морала, етике, антропологије, психологије, филозофије, реторике и низа других дисциплина. Но, овде нас интересују искључиво његови правни аспекти, који, и поред релативно великог броја извора у којима се помиње та реч, нису сасвим разјашњени.

Основни проблем лежи у томе што нема сачуваних трагова да ли је ова установа уопште била нормативно, законски одређена (што је био случај и са многим другим правним институтима, јер атинско право није често и радо прибегавало доношењу исцрпних закона, а још мање је било склоно кодификацијама).⁴ Она се зато изграђивала кроз судску праксу и

⁴ Осим тога, нема много ни сачуваних случајева утужења због *hybris*-а. Мада се *hybris* често помиње у разнородним прозним текстовима (према неким проценама на више од 500 места), па и у многим судским беседама, појкашење тужбе због овог дела је ретко осведочено у изворима, тако да је у вези с њим остало много непознаница. Изгледа да се *hybris* чешће користио као реторичко средство и претња, него што се поступак стварно и покретао

казуистично процењивање да ли се понашање које је један атински грађанин испољио према другоме може квалификувати као *hybris*. Због такве своје необичне природе, овај институт је одавно изазвао знатну пажњу у литератури о грчком праву. Кроз већи број чланака у часописима,⁵ књигама о грчком праву,⁶ а потом и у монографији посвећеној искључиво овој теми,⁷ она је прилично истражена, али је ипак остала у многим сегментима контроверзна. То није ни чудо, јер, чини се, ни самим Атињанима није увек било јасно када је наступио *hybris*, већ се то одређивало од случаја до случаја, кроз никад са свим предвидљиву одлуку поротника у судници — хелијеји.

Од извора који најпотпуније расветљавају појам *hybris*, несумњиво најважније место заузима Аристотелова *Реторика*, где он, у другој глави друге књиге, разматрајући различите врсте осећања која могу бити од значаја за реторику и одређујући разне врсте омаловажавања, говори о обести као његовом облику.

„Исто тако, омаловажава и онај ко обесно поступа, јер се обест (*hybris*) састоји у вршењу и говорењу таквих ствари које наносе увреду ономе кога се тичу, чинећи то не да би, извршивши исто, постигао било што друго, већ ради задовољства, јер узвраћање истом мером није обест, него освета. Разлог тајком задовољству за оне који обесно поступају састоји се у томе што, наносећи другима зло, сматрају да су од истих далеко

(мада, фреквентност вођења поступака у сачуваним говорима не мора бити критеријум који ће сигурно указивати на учсталост неког правног института у пракси: околност да из Атине није сачуван ни један говор који се односи на поступак покренут због крађе, није поуздан показатељ да крађе није било и да се због ње није одлазило на суд).

⁵ Овде помињемо само најзначајније: E. Ruschenbusch, “*Graphe hybreos*”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* 82/1965, 302; D. MacDowell, “*Hubris in Athens*”, *Greece and Rome* 23/1796, 14; N. R. E. Fisher, “*Hybris and Dishonour I*”, *Greece and Rome* 23/1976, 177 и “*Hybris and Dishonour II*”, *Greece and Rome* 26/1979, 32; M. Gagarin, “The Athenian Law against *hubris*”, *Arktouros: Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox* (eds. G. W. Bowerstock *et all.*), Berlin 1979, 229; D. Cohen, “Sexuality, Violence and the Athenian Law of *Hubris*”, *Greece and Rome* 2/1991, 171.

⁶ Навешћемо само оне најутицајније: J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, I—III, Leipzig 1905—1915, 421—432; D. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978, 129—132; S. C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1995, 270—271; D. Cohen, “Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens, Michael Gagarin — David Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (eds. M. Gagarin, D. Cohen), Cambridge, 2005, 216 и даље, итд.

⁷ N. R. E. Fisher, *Hybris, A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Athens*, Warminster 1992.

моћнији. То је разлог што су млади и богати склони обесном поступању: они, наиме, верују да обесним поступањем исказују своју премоћ.”⁸ Само, за овакав облик омаловажавања — обест (*hybris*), атински правни систем предвиђа и одговарајућу правну заштиту погођених, за разлику од друга два облика омаловажавања која на том месту наводи Аристотел — презира (*kataphronesia*) и пакости (*epereasmos*).

За потпуније разумевање појма *hybris*, важан је и наставак овог места код Аристотела. Ту он одмах прецизира још неке карактеристике обести, као и њене узроке. „Непоштовање (обешчашћење)⁹ је основно својство обести, јер ко не поштује туђу личност, тај омаловажава, а не поштује се оно што није ничега достојно, ни као добро ни као зло.”¹⁰ И, даље: „Људи верују да имају право на поштовање од особа ниже порекла, моћи, врлине и, уопште, у погледу свега онога у чему човек има велику премоћ над другима, као, на пример, богаташ над сиромашним у новцу, речит над неречитим у речитости, господар над подаником, што је случај са оним који сматра да је достојан власти у односу на онога ко је достојан да му се заповеда... Даље, од оних особа од којих, како сматра, заслужује лепо опхођење. Међу такве спадају сви они којима смо чинили или чинимо неко добро, или ми, или неко ради нас, или је то чинио неко од наших, или желимо, или смо желели учинити неко добро.”¹¹

Аристотел даје драгоцене елементе за идентификовање понашања које се означава овим термином, али то помаже само делимично у његовом правном одређењу. Филозофски, етички или књижевни опис неког понашања није довољно релевантан за примену једног правног института у пракси уколико не постоји његово законско дефинисање. А тако нешто нам извори нису сачували. Једино што се у њима може срести је место код Демостена, у коме он, у говору против Мејдије, цитира закон

⁸ Аристотел, *Реторика* 2, 2, 5—6 (превод М. Вишић), Београд 1987.

⁹ Мада се овде преводилац одлучио за алтернативну употребу два наша термина помоћу којих преводи реч *atimia* (коју на том месту користи Аристотел), несумњиво је адекватнији превод „обешчашћење” него „непоштовање”. Јер, термин атимија има и особено правно значење, као специфични облик санкционисања у Атини, који се обично с правом преводи као „губитак чести” или „губитак часних права”. Утолико пре би и на овом месту, где се сусрећу два правна института, а не тек колоквијални појмови који означавају начин понашања који није правно инкриминисан (презир и пакост), превод „обешчашћење” имао више смисла.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Аристотел, *Реторика* 2, 2, 7—8.

у коме се помиње *hybris*.¹² Наиме, цитирање закона је било уобичајено и важно доказно средство у атинском правосуђу, а не елемент материјалног права које се нужно морало примењивати. Пошто су судије били поротници — лаици, па због тога нису морали знати право (различито од модерног принципа *iura novit curia*), током суђења странке су често цитирале закон на који су се позивале, упоредо са другим доказним средствима.¹³ Но, остаје дилема око акуратности тих навода, јер је честа појава да се исти закон код различитих логографа (профессионалних писаца судских говора за странке, међу које је спадао и Демостен) могу срећти различите формулатије истих закона. Зато се сумње у тачност цитираних закона крећу од тога да се верује да су их касније додавали преписивачи из Александријског периода, до тога да су ти цитати недовољно поуздани јер су сами закони били често нејасни и непрецизни.¹⁴

Имајући у виду све наведене ограде, фрагмент из поменутог Демостеновог говора ипак има одређену вредност за реконструисање ове установе. Предмет спора против Мејдије, богатог и политички утицајног скоројевића, са којим је Демо-

¹² Demosthenes, *C. Meidias* XXI 47.

¹³ Аристотел, *Реторика* 1, 15, 1 дели методе уверавања на техничке и атехничке, а за ове друге истиче да су нарочито својствени судском беседништву. Под атехничким доказима који се најчешће користе у судском поступку он набраја цитирање закона (*potoi*), сведоце (*martyres*), уговоре (*synthekai*), тортуру над робовима (*basanos*) и заклетву (*horkos*). Сваки од поменутих доказа је имао специфичности у односу на савремено поимање пробативних средстава. Читање закона је представљало само један од доказа о томе како гласи правно правило, јер поротници нису правници, па их на њега ваља подсетити; сведочење је до прве половине IV века пре н.е. било усмено, а потом се све чешће изјава сведока давала у претходном поступку (*anakrisis*), печатила се у посебним глиненим ћуповима (*echinoi*), а на главном претресу се отварала и читала, без активног учешћа сведока; уговори су, слично као и закони, били само један од доказа који се презентирао пороти. Два ирационална доказна средства, тортура над робовима и заклетва, заснивали су се на истој идеји — онај ко одбије изазов (*proklesis*) да се томе приступи, имаће против себе реторички снажан, мада не и увек пресудан доказ. Другим речима, цитирање закона није имало већу пробативну вредност од осталих доказа.

¹⁴ В. ближе С. Аврамовић, *Исејево судско беседништво и атинско право*, Београд 2005, 41; M. Lavency, *Aspects de la logographie judiciaire attique*, Louvain 1964, 345. Уосталом, Аристотел и изричito каже да су нарочито Соловни закони о наслеђивању и епиклерама (тзв. ћеркама — наследницама) били нејасни и изазивали недумице, в. Аристотел, *Усава атински*, 9 (превод Н. Мајнарић), Загреб 1948, као и С. Аврамовић, „Епиклерса, *kadestai* и *epibalontes* — спорне установе античког грчког права”, *Анали Правног факултета у Београду* 1979/5—6, 475—490.

стен од раније био у сукобу,¹⁵ шамар је који му је Мејдија уда-рио пред гледаоцима за време свечаности у част Дионисија у театру, када је млади Демостен преузео улогу хорега. Демостен му није узвратио, него је против њега покренуо специфичан поступак *probole* (што је и једини сачувани пример ове проце-дуре примењене у конкретном случају), у коме се тужилац обраћа народној скупштини, па када и ако од ње добије подр-шку, може наставити даљи поступак пред судом — хелијејом, наравно у том случају са великим изгледима на успех.¹⁶ Мај-стор процедуре и уверљивог судског наступа, Демостен је иза-брао најбољу могућу процесну тактику: он тужи Мејдију због нарушавања реда на свечаности (што је теже дело, а које је при том и лако доказати), добија подршку скупштине у по-ступку *probole*, а потом пред хелијејом процесну стратегију углав-ном заснива на томе да, доказујући *hybris* (која се, иначе, сама за себе тешко доказује), покаже да је обестан човек као Мејдија опасност за безбедан и миран живот у полису.¹⁷ У доказном поступку, између осталог, он цитира и закон, који каже:

„Уколико неко учини *hybris* према некоме, било да је то дете, жена или мушкарац, слободан или роб, или учини било шта друго противзаконито (*paranomon*) против било кога од њих, било који Атињанин који то жели, овлашћен је да против њега подигне тужбу (*graphe*) пред тесмотетима; а тесмотети ће покренути поступак пред судом (хелијејом) у року од 30 дана по подизању тужбе графе, уколико то не ремети јавне послове, а уколико је то случај, после тог рока што је раније могуће. Кога год да суд због тога осуди, одмах се мора изрећи заслу-жена казна, коју осуђени мора поднети. У свим случајевима када неко покрене такву тужбу, па је према закону не доведе

¹⁵ Демостен је са Мејдијом заратио још у време када је водио спорове за повраћај имовине свога оца против Афоба, једног од старалаца имовине Демостеновог оца после његове смрти, који је заједно са осталим стараоцима развијао имање и оставио младог Демостена без поседа.

¹⁶ Демостен на крају није ни тужио Мејдију за *hybris*, већ су се нагоди-ли да му Мејдија плати 30 мина, в. и М. Ђурић, *Историја хеленске књижев-ности*, Београд 1986, 627. То представља прилично висок износ, што говори о томе до које је мере била непријатна потенцијална тужба због *hybris*-а.

¹⁷ Слично атинском праву, савремено кривично право обично разликује два кривична дела: лакше — увреду, која спада у групу кривичних дела про-тив части и угледа, и теже — насиљничко понашање, које спада у групу кри-вичних дела против јавног реда и мира, в. ниже. Демостен је имао сличан избор између два дела као и у модерном праву, па се одлучио да поступак води за теже, мада аргументацију првенствено поставља кроз доказивање лакшег.

до краја или не добије најмање једну петину гласова поротни-
ка, мораће да плати хиљаду драхми државној благајни. А ако
неко буде осуђен за *hybris* па не исплати изречену казну, уко-
лико је учинио *hybris* према слободном човеку, биће притво-
рен док је не плати.”¹⁸

Ово место је од несумњивог значаја за потпуније разуме-
вање занимљивих правних аспеката ове установе, а поготово
чињенице да се помоћу ње могла штитити част и жена и ро-
бова (али, наравно, само уколико би поступак покренуо њихов
kyrios или неки други грађанин, јер жене и робови нису имали
процесну способност). Ипак, у овом Демостеновом цитату за-
кона се, нажалост, никде не дефинише шта је *hybris*, већ се
само описује процедура која следи када је подигнута *graphe hybreos*. И у многим другим случајевима када је *hybris* био
предмет спора, никде се не наводи каква је у ствари правна
природа овог деликта и који су њени битни правни елементи.¹⁹
Једино што сасвим очигледно произлази из свих тих примера
је да атинско друштво није било спремно да толерише пона-
шање које представља *hybris* и да је такав напад на достојан-
ство личности озбиљно санкционисало. Уосталом, у том гово-
ру Демостен експлицитно каже да је *hybris* заштићена „јав-
ном” тужбом *graphe*, коју може подићи било ко, а не само
оштећено лице, зато што је „законодавац сматрао да је *hybris*
напад на државу, а не само на жртву”.²⁰ Због тога новчана ка-
зна коју осуђени мора да плати одлази држави, а не оштеће-
ном!²¹

Демостенов говор против Мејдије снажно наглашава ва-
жан елемент за разумевање природе овог института, на који се
Демостен више пута враћа у говору — то је веза између Мејди-
јиног богатства и његовог осионог понашања, чињеница да је
он себи дозволио *hybris* због тога што је веома имућан.²² Које
су конкретне радње које би представљале *hybris*, такође се мо-
же само делимично реконструисати из неких од сачуваних суд-
ских говора, а Аристотелов опис остаје главни путоказ за даља
домишљања.

¹⁸ Demosthenes, *C. Meidias* XXI 47 (превод С. Аврамовић).

¹⁹ Друге примере када се водио поступак у вези са овом установом детаљно наводи N. R. E. Fisher, *Hybris, A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Athens*, 38 и даље (нарочито случајеви који се помињу у Демостеновом говору против Конона, Исократовом против Лохита и још некима).

²⁰ Demosthenes, *C. Meidias* XXI 45—46.

²¹ *Ibid.*

²² Demosthenes, *C. Meidias* XXI 98, 100, 123, 138, 185.

Тиме поново долазимо до оних чинилаца које је наводио Аристотел. Наравно, квалификације које он ту помиње су прилично непоуздане за употребу у праву. Али, када су подржане једним бројем података који долазе из сачуваних судских говора, на основу свега тога се ипак могу прилично сигурно реконструисати основне правне карактеристике овог института.

Када ће постојати *hybris*? Разни аутори су покушавали да дају различите елементе за његово одређење. Дефиницију да је то дело код кога се злоупотребљава снага или моћ, *MacDowell* покушава да конкретизује кроз пет елемената: да *hybris* увек подразумева зло; да увек одражава самовољу; да је обично последица младости, богатства, претеривања у пићу и храни; да *hybris* обично нема религијски призвук;²³ да обично подразумева постојање жртве, а дело је утолико теже уколико се то деси. Дакле, према његовом мишљењу, *hybris* може постојати само по себи, чак и уколико нико не претрпи штету, тј. уколико нико не постане жртва нечије обести.²⁴ Другим речима, *hybris* представља стање свести, склоност да се поступа бахато, у складу са својим жељама и задовољством. Али, на то *Fisher* додаје да се мора узети у обзир и Аристотелов став да је спорно понашање предузето с циљем да се некоме повреди част или да се осрамоти, у чему починилац ужива, а да не подразумева само „обично” насиље и вређање, без субјективног елемента — намере да се ужива у понижавању другог.²⁵ Гагарин даје још краћу дефиницију, да је то „озбиљан и неизазван напад”.²⁶

Да ли је физичко насиље неопходни саставни елемент појма *hybris*? Мада су многи аутори у то веровали, из већег броја извора произлази да то није било нужно. Чак би се рекло да је

²³ Мада се као *hybris* квалификује и непоштовање богова и божанског ауторитета.

²⁴ D. MacDowell (1976), 14.

²⁵ R. E. Fisher (1976), 177, 180, 185 успева да другачије протумачи два случаја на које се позива MacDowell када тврди да *hybris* може постојати и када нема жртве, а они представљају једине изузетке те врсте у сачуваним изворима. У свим другим примерима *hybris*-а увек је неко погођен обесним понашањем. Занимљив пример *hybris*-а се среће и у једном говору атинског логографа Исеја, Демостеновог учитеља. У намери да одслика карактер и безобзирност человека кога оптужује за главног кривца што је уопште дошло до текућег спора (Диокла), њему пребације да је био судски гоњен и за *hybris*, зато што је „зазидао” свог рођака у кући трачевима и бруком коју је исконструисао, тако да је овога било срамота да се појављује у јавности, в. ближе С. Аврамовић, „Затвор у атинском праву и Исејево *katoikodomein*”, *Анали Правног факултета у Београду* 1991/1—3, 14.

²⁶ M. Gagarin (1979), 232.

питање да ли је постојала примена физичке силе скоро ирелевантна за постојање *hybris*-а, јер је његова суштинска одлика намера да се неко понизи или обешчасти. Један од најчешће помињаних случајева у том контексту је поступак који се водио по тужби *graphe hybreos*, о коме извештава Демостен у говору против Стефаноса због лажног сведочења. Спор у коме Демостен саставља говор за тужиоца (Аполодора) представља само наставак обрачуна између Аполодора, сина познатог атинског банкара Пасиона, и Формиона, у коме је Стефанос највдно лажно сведочио у корист Формиона, који се оженио Пасионовом удовицом, мајком тужиоца.²⁷ Већ на почетку говора Аполодор тврди да му је Формион тешко повредио част када се оженио његовом мајком против његове воље, поготово због тога што је Формион до скора био роб, а сада има статус метека (странца), па се очигледно осилио. Зато је, тврди, у другом спору против њега покренуо тужбу *graphe hybreos!* Да-кле, ту се очигледно радило о повреди грађанске части, угледа и достојанства, до које долази без икакве примене физичке силе. И то је, очито, за Атињане могао бити *hybris*. А напад на част (грађанина) је напад и на само друштво.²⁸

Све у свему, *hybris* је комплексан правни институт, који подразумева више елемената. До њих смо дошли комбиновањем информација из извора који имају теоријско (Аристотела *Репорика*) и практично утемељење (судски говори). Међу тим елементима круцијалним сматрамо следеће. Прво, то је спољашњња манифестација самог акта: у питању је понашање које је неумерено, обесно, саможиво, у нескладу са правним, моралним или друштвеним нормама.²⁹ Други елемент се везује за последицу: *hybris* је понашање којим се неко други срамоти, понижава, омаловажава, обешчашијује (дакле, нема *hybris*-а без последице коју трпи жртва). Треће је субјективни елемент — стање свести, односно намера починиоца: такав поступак је упућен ка другом са циљем да се он осрамоти, понизи, увреди, да му се угрозе част и углед. И четврти елемент је субјективне природе — задовољство починиоца због туђе патње или, про-

²⁷ Demosthenes, *C. Stephanos I*, XLV, 3.

²⁸ Ову идеју нарочито убедљиво елаборира D. Cohen (2005), 214.

²⁹ О томе да је друштвена опасност акта била главни разлог за санкционашење, јасно сведочи Демостен, говорећи да је *hybris* утужив са *graphe*, зато што је код тог дела важна сама природа насиљничког акта, а не то према коме је упућен. Зато се и робови штите од *hybris*-а, в. Demosthenes, *C. Meidias XXI* 46.

сто, жеља да се забави понижавајући другог (што је, уосталом као и други елемент, много теже доказиво од прва два).³⁰ Пенто, *hybris* је најчешће повезан са статусним моментима: починилац је обично безобзиран зато што је богат и моћан,³¹ а на *hybris* може указивати и нагло побољшани социјални статус починиоца, због чега стиче непримерено самопоуздање и друштвену снагу, као и жељу (намеру) да покаже своју супериорност. И, коначно, *hybris* може постојати и уколико нема примене физичке силе, већ се обест и повређивање другог врши вербално, недоличним понашањем или психичким насиљем.³²

II

А како савремено право штити грађане у сличним ситуацијама? Већ први поглед на стару атинску установу *hybris* оставља утисак да су људско достојанство и част можда били боље заштићени у демократској Атини, која је и иначе поклањала особиту пажњу заштити права и слобода својих грађана, што је довело и до диверсификације многих правних установа помоћу којих се она остваривала.³³ Као пример за поређење узимамо важеће кривично право у Републици Србији. Да ли се неко од постојећих кривичних дела може уподобити са атинском установом *hybris*? Као први кандидат се одмах јавља кривично дело *увреде*, из чл. 170 Кривичног законика Републике Србије. Међутим, чим се погледа инкриминација и законска формулатија тог кривичног дела, наступиће разочарење: савремено право није одмакло ни корак даље од Атине у погледу

³⁰ Вероватно је баш због тога што је било тешко утврђивати и доказивати намеру, тј. одређено стање свести, у атинским изворима осведочен релативно мали број случајева у којима се стварно и водио поступак због *hybris*-а. Често је позивање на *hybris* било само реторичко средство, уосталом као и у случају Демостена против Мејдије. Слично и D. MacDowell (1978), 131.

³¹ Аристотел, *Политика* 4, 9, 4 (1295б) сматра да *hybris* најчешће чине они који се одликују изузетном лепотом, снагом, пореклом или богатством.

³² D. Cohen, (1991), 173 је чак прорачунао да је *hybris* у само 15% случајева који се помињу у изворима била праћена применом физичког насиља.

³³ Тако је, на пример, слобода говора подразумевала више различитих „права”: не само једнако право свих да могу слободно да јавно говоре (*isegorria*), него и право да јавно могу рећи шта год желе, а да за то не могу бити кажњени (*parrhesia*). Једина граница су, наравно, права других, која се не смеју врећати. В. детаљније С. Аврамовић, „Елементи правне државе и индивидуална права у Атини”, *Правна држава у антици — pro et contra*, Београд 1998, 7—41.

прецизности приликом нормирања. Наиме ово кривично дело се дефинише на следећи начин:

„*Ко увреди другог, казниће се новчаном казном од двадесет до сто дневних износа или новчаном казном од четиридесет хиљада до двеста хиљада динара*“ (чл. 170, ст. 1).

Дакле, у самом законском тексту нема никаквог наговештја шта се подразумева под увредом (за разлику од клевете, која је јасније одређена³⁴). Само су два трага која индиректно на нормативном плану објашњавају појам увреде: прво, чињеница да је ово кривично дело сврстано у групу кривичних дела против части и угледа, казује да су вредности које се штите — заштитни објект — част и углед грађана, али су и та два појма прилично широк правни стандард. Друго, и једино што мало експлицитније приближава увреду појму *hybris* и донекле, али сасвим индиректно, објашњава шта законодавац подразумева под увредом, јесте формулатија из чл. 170, ст. 4, која помиње „намеру омаловажавања“.³⁵ Тако је, слично као и у Атини, кривично дело дефинисано колоквијалним појмом увреде. При том, у литератури о грчком праву преовлађује мишљење да између правног и општег значења речи *hybris* није постојала разлика.³⁶ На исти начин је и увреда широко и недовољно одређено кривично дело, чија се конкретизација врши кроз судску праксу (а данас, донекле, и кроз доктринарно дефинисање тог кривичног дела).³⁷

³⁴ „Ко за другог износи или проноси штогод неистинито што може шкодити његовој части или угледу, казниће се новчаном казном од педесет до двеста дневних износа или новчаном казном од сто хиљада до четиристо хиљада динара“ (чл. 171, ст. 1). Иначе, и атинско право је разликовало клевету (*kakegoria*) од других дела против части и угледа личности (мада је и клевета била постављена шире него у савременом праву, јер је било инкриминисано свако недоказано изношење ружних тврдњи о другоме, а поготово о покојницима). Она се, међутим, за разлику од *hybris*-а, гонила „приватном“ тужбом — *dike kakegorias*, што је нарочито јасно осведочено у Лисијином говору против Теомнеста, који је оклевететан да је бацио штит и побегао из борбе, као и да је убио свог оца пре 20 година (Lysias, X), в. детаљније D. MacDowell (1978), 126. Казна је, као и данас за клевету, била искључиво имовинска (500 драхми).

³⁵ „Неће се казнити за дело из ст. 1. до 3. овог члана учинилац, ако је излагање дато у оквиру озбиљне критике у научном, књижевном или уметничком делу, у вршењу службене дужности, новинарског позива, политичке делатности, у одбрани неког права или заштити оправданих интереса, ако се из начина изражавања или из других околности види да то није учинио у *намери омаловажавања*.“

³⁶ N. R. E. Fisher, (1976), 180.

³⁷ D. MacDowell (1978), 130 сматра да сама реч *hybris* није имала никакво посебно правно значење, већ да се подразумевао њен уобичајени, свако-

Сличности са увредом су, дакле, у нормативној непрецизности атинског и данашњег српског права, што омогућава да се под ово дело подведу најразличитија понашања. Али, да ли баш сва која су била захваћена појмом *hybris* у Атини? Ту настају разлике, јер се *hybris* шире схватао него данас увреда. Да ли би се неумерено, обесно, саможиво понашање, у нескладу са правним, моралним или друштвеним нормама које другога може осрамотити данас квалификовало као увреда? Мада је пример удаје Аполодорове мајке за доскорашњег роба сасвим анахроничан и некомпарабилан, много је других сличних ситуација за које можемо замислiti да су се у Атини подводиле под *hybris*, али се данас за њих не би могла очекивати пресуда због увреде. Шта данас, на пример, може да учини муж који затекне жену у прељуби са комшијом, осим да поведе бракоразводну парницу (или примени недозвољену самопомоћ, па да због тога после одговара)? Тешко да би имао успеха уколико прељубника тужи због увреде, мада су његова част и углед угрожени, мада се осећа пониженим, па и омаловаженим (што, иначе, рекосмо, законодавац једино помиње као ближе одређење елемента кривичног дела увреде). А у Атини је прељуба (*moikheia*) била не само посебно кривично дело, чак теже од силовања, него и чест пример *hybris-a*.³⁸

Да ли би се због добављавања туђој жени или девојци данас неко могао да тужи због увреде? Сигурно без успеха. У Грчкој се, бележи Ксенофон, чак и хваљење лепоте туђе кон-

дневни смисао, с којим су сви били добро упознати и сви су знали шта она значи. Скоро идентичан случај је и с употребом појма „увреда“ у тексту нашеј Закона, која нормативно није прецизирана као правни термин, већ законска формулатија имплицијално значење речи.

³⁸ У случају прељубе преварени муж, отац или брат жене која буде затекена у прељуби, има право да убије прељубника на лицу места (чувени случај описан у дванаестом Лисијином говору *О убиству Ератостена*, кога је убио Еуфилет, пошто је затекао Ератостена и своју жену у својој кући, в. детаљније С. Глигић, „Да ли је дозвољено убити“, *Анали Правног факултета у Београду*, 2/2008, 235), док је за силовање била предвиђена само имовинска казна. Међутим, атинско право је предвиђало и могућност да оштећени поштеди прељубника, али га за узврат због повређене части може јавно малтретирати и изложити сраму на различите начине: чупати га за косу на јавном месту, натерати га да шета с ротковицом или рибом гурнутим у анус, а у најбољем случају може тражити материјалну компензацију, о чему извештавају нарочито Лисија и Аристофан, в. ближе и D. MacDowell, (1978), 124; S. Todd, (1995), 276. Оваква одмазда, нарочито уз симболично талионско понижавање (част за част,углед зауглед), има за циљ да компензира претрпљену срамоту, чиме се избегава убиство. Везу *hybris* и сексуалног насиља детаљно је анализирао D. Cohen, “Sexuality, Violence, and the Athenian Law of *hubris*”, *Greece&Rome* 38/1991, 171.

кубине сматрало за *hybris*.³⁹ Да ли супруга може да тужи за увреду мужа кад доведе у кућу другу жену? У Атини је такво понашање *hybris* према супрузи, због чега мужа може тужити било који грађанин. Да ли би се данас као увреда третирало бахато понашање госта у туђој кући,⁴⁰ када неко другоме из обести одузме неку његову ствар (капу, мобилни телефон) само да би га понизио, па му је одмах врати, када неко другога пљуне, полије водом, гађа јајима? За Атињане су оваква и слична понашања, учињена из обести, несумњиво представљала *hybris*.

Сличних примера је безброј. *Hybris* је пружао ширу заштиту части и угледа својих грађана него савремено кривично дело увреде, мада су оба били дефинисани као правни стандард. Било би занимљиво упоредити одговоре које је давала судска пракса у Атини у многобројним конкретним случајевима *hybris*-а и могуће одговоре савремених судова. Но, то је лепа тема за посебно истраживање.

Друго савремено кривично дело које би на први поглед могло имати доста додирних тачака са установом *hybris* је **насиљничко понашање** из чл. 344 КЗ:

„Ко ћубим вређањем или злостављањем другог, вршењем насиља према другом, изазивањем шуче или дрским или безобзирним понашањем значајније угрожава спокојство грађана или теже ремети јавни ред и мир, казниће се затвором до три године.”

Ово дело припада групи кривичних дела против реда и мира и оно је, дакако, теже од увреде, па је и запрећена казна битно другачија и тежа (из сличних разлога и Демостен за сличну врсту дела тужи Мејдију — за недолично понашање на јавној свечаности, а *hybris* користи само као додатну процесну муницију). Али, и овде су разлике у односу на *hybris* приличне. Уз то, у односу на ранију дефиницију овог истог кривичног дела из некадашњег Кривичног закона Републике Србије из 1977. године, учињене су две измене, које битно сужавају домете ове инкриминације. Тада је, наиме, законска дефиниција истог кривичног дела гласила (чл. 220): „Ко ћубим вређањем или злостављањем другога, вршењем насиља према другом, изазивањем шуче, или дрским или безобзирним понашањем угрожава спокојство грађана или ремети јавни ред, а његов ранији

³⁹ Xenophon, Cyr. 5, 2, 28, 2.

⁴⁰ Понашање просаца у Одисејовој кући је, према грчком поимању ствари, такође представљало *hybris* (*Одисеја* IV, 625—627), в. више N. R. E. Fisher, (1976), 187.

живот указује на склонос^{ти} за оваквим понашањем, казниће се затвором од три месеца до три године.”

У новој, важећој норми, у односу на стару формулатију је избачен елемент *sklonosti za ovakvim ponašanjem*, док су у атинском праву очигледно уважавани неки егзактни показатељи као претпоставка која би могла указивати на постојање обести и установе *hybris* (богатство, моћ, младост, пијанство). Ближа одређења би могла бити веома важна олакшица приликом одлучивања суда.

Друга измена у односу на ранију инкриминацију у пр личној мери мења дomete тог кривичног дела и удаљава га од потпуније заштите достојанства грађана: то је последица дода вља речи „значајније” пре речи „угрожава спокојство грађана”, чега у претходном закону није било, што је сада неопходан услов за постојање овог кривичног дела.

Поготово после ове две измене у важећем српском КЗ, кривично дело насиљничког понашања је знатно уже него што је то била атинска установа *hybris*. Защита коју је полис пружао грађанима је, чини се, била и у овим случајевима потпунија од оне коју предвиђа савремена правна норма. Тако би надмено и бахато понашање неког богатог Атињанина било довољан разлог да буде гоњен „јавном” тужбом *graphe hybreos* од стране било ког грађанина (не нужно од стране оног чији су углед или част тиме повређени), док се осино и обесно понашање неког новонасталог богаташа, рецимо према коно бару у ресторану, данас сигурно не би могло успешно гонити као насиљничко понашање.⁴¹

Најзад, у анализу би се, као компарабилно, евентуално могло укључити и кривично дело **злостављања и мучења** из чл. 137 КЗ, које је овако дефинисано:

„(1) Ко злоставља другог или време њему постуја на начин којим се врећа људско доспојанство, казниће се затвором до једне године.

(2) Ко применом силе, претње, или на други недозвољени начин другоме нанесе велики бол или шешке поштње с циљем да од

⁴¹ На једном месту Аристотел указује да су богати људи склони *hybris*-у јер се осећају сигурним због свог богатства, о свему суде према богатству и сматрају да све могу купити, цит. према N. R. E. Fisher, (1976), 182. Исто тако, и Демостен у поменутом говору, оцрњујући Мејдију, скоро током целог говора провлачи идеју да се богати понашају према сиромашним како пожеле, јер сматрају да су моћни и да ће, уколико неко било шта предузме против таквог понашања, проблем решити имовинском компензацијом или подмићивањем.

њећа или од трајећа лица добије признање, исказ или друго обавештење или да се он или неко трајеће лице заспраши или незаконито казни, или што учини из друге иобуде засноване на било каквом облику дискриминације, казниће се затвором од шест месеци до пет година.

(3) Ако дело из ст. 1. и 2. овог члана учини службено лице у вршењу службе, казниће се за дело из става 1. затвором од три месеца до три године, а за дело из става 2. затвором од једне до осам година.”

Ово дело припада групи кривичних дела против слобода и права човека и грађанина. Оно представља, судећи према запрећеној санкцији, кривично дело нешто мање друштвене опасности него насиљничко понашање, а веће од увреде. Да би се испунили законски услови за подвођење неког понашања под ово кривично дело, потребно је много више од онога што је било санкционисано при заштити људског достојанства, части и угледа у Атини. Прва пресуда која је донета за мобинг у Србији, уз нешто правне акробатике, подведена је под ово кривично дело.⁴² У Атини, мада појам мобинга, наравно, није постојао, за *hybris* је могао бити тужен не само бахати и обесни послодавац из уговора о раду закљученог између два атинска грађанина, него чак и власник роба.⁴³ Злостављање и мучење није било дозвољено ни у односу на робове — господар им је могао наређивати, кажњавати и туђи их, али не без разлога и из обести. Обесно насиљничко понашање према појединцу, макар и најнижег социјалног статуса, доживљавало се као понашање опасно за целу заједницу. „Законодавац гледа на сваки акт насиља као на опште зло, које је учињено и против оних који нису директно погођени... Законодавац сматра да је држава (полис) подједнако погођена као и онај према коме је учињен *hybris* и да је његово кажњавање од стране државе дољно задовољење жртви, која не треба да добије новац. А отишао је дотле да је чак и робу за *hybris* давао иста права да се штити јавном тужбом.”⁴⁴

⁴² Пресудом Кривичног већа Окружног суда у Јагодини из децембра 2008. године потврђена пресуда првостепеног, Општинског суда у Јагодини, према којој је уредник недељника „Нови пут” осуђен због мобинга на четири месеца затвора, условно на две године.

⁴³ О томе да се штитила и част робова сведочи не само Аристотел на поменутом месту, него и други извори, пре свега Демостен у говору против Меџије (Demosthenes, *C. Meidias* XXI 45), као и Есхин 1, 17.

⁴⁴ Demosthenes, *C. Meidias* XXI 45 (превод С. Аврамовић).

III

Настојање да се упоредноправно анализирају институти из два сасвим различита, временски, социјално и по скоро свим другим критеријумима удаљена правна система, могло би изгледати непримерено и априорно бити оцењено као неделотворно. Но, сврха овог покушаја није да се пореде неупоредиви правни системи. Њен је циљ да се на тај начин само изоштре поједина питања која се јављају у савременом праву, макар на нивоу инспирације, порива за размишљање и далеке антрополошке паралеле. Истовремено, њиме се хоће показати да садашњост много више може да научи из прошлости него што се то обично мисли.

Част и углед, достојанство, права и слободе грађана су били другачије концептирани и штићени у античком демократском полису, али је несумњиво да се многе савремене установе њима и данас надахњују и да се могу сматрати њиховим далеким потомцима. Тенденција да се савремене установе препознају у античком праву, поготово у домену паралела са савременим концептом правне државе или права и слобода грађана, постала је чак донекле помодарство последњих деценија.⁴⁵ Но, без обзира на таква претеривања у која је зашао део савремене, нарочито политиколошке и антрополошке литературе, несумњиво је да су тим истраживањима показане везе којих до скоро наука није била довољно свесна.

Дакле, у том контексту античка атинска установа *hybris* могла би бити вишеструко занимљива и корисна и савременом правнику, а поготово антропологу, психологу, филозофу или неком другом стручњаку. Тај специфични институт је штитио част, личност и достојанство људи на веома комплексан и свеобухватан начин, чини се потпуније него што се то данас постиже помоћу више кривичних дела заједно. Разлог је једноставан: *hybris* је био постављен као флексибилан правни институт, који је измицао законском дефинисању (слично као и увреда у савременом праву), а који је своју конкретизацију добијао кроз судску праксу и одлуке судова у сваком конкретном случају, скоро као у англосаксонском систему.⁴⁶ При том, *hybris* је био шири појам него што је то данашња увреда.

⁴⁵ Критику таких тенденција, в. код С. Аврамовић (1998), 8 и даље.

⁴⁶ Стога није чудо што је S. Todd (1995) поставио анализу целокупног атинског права кроз апаратуру англосаксонских концепата, правне категоризације и правничког резона, чиме је врло успешно разбио вишевековни клише да се грчко право посматрало искључиво кроз континенталног

Међутим, и у савременим правним системима који припадају тзв. континенталном праву, поготово у случајевима правних института који су недовољно одређени, као што је то случај са кривичним делом увреде, улога судске праксе је изузетна. Тако поједини институти добијају своју пуну физиономију, слично као и у Атини, кроз делатност судова и *ad hoc* процене о томе које се конкретно понашање може подвести под садржински недовољно одређене инкриминације. То је пут и начин на који се уводи у правни систем заштита за нове односе који се раније нису штитили, а у оквирима постојећих правних норми, као што је то недавно био случај са мобингом у српском праву. Управо та околност оправдава помисао да би и неком савременом судији могла бити занимљива установа *hubris*, да би се из ње нешто могло научити, поготово у погледу својства личности која могу указивати на склоност ка вршењу насиљних кривичних дела. Можда би се неки елементи прецизнијег одређења и лакшег препознавања поједињих кривичних дела око којих се савремено законодавство колеба (као, на пример, склоност ка одређеном понашању код насиљничког понашања) могли делимично потражити и у античком атинском праву (богатство, моћ, пијанство), а обест, мада није посебно кривично дело, чешће и са пунијим уверењем, користити као квалификаторна⁴⁷ и отежавајућа околност при изрицању казне за постојећа кривична дела.

Јер, исти изазови нужно рађају сличне одговоре: на исте или сличне правне проблеме, најразличитија, најудаљенија и најнекомпатибилнија друштва често реагују на сличан начин. При том, и због тога, увек једна од других могу нешто научити, а некад чак и трансплантирати решења у посве различитим друштвеним окружењима.⁴⁸ Тако и правници, а поготово судије, сусрећући се са савременим изазовима, понекад могу пронаћи и у античком праву делић мозаика који склапају прили-

правног система и римског права. О овој књизи в. С. Аврамовић, "Todd, S. C., The Shape of the Athenian Law", Oxford 1995, 433, Зборник *Машце српске за класичне стручњаке* 2000/2, 176—182.

⁴⁷ Можда, на пример, приликом квалификања тежег ремећења јавног реда и мира.

⁴⁸ А. Вотсон, *Правни транспланти*, Београд 2000, *passim*. Његов омиљени пример којим илуструје да се правни транспланти могу остваривати и међу веома разнородним и некомпатибилним друштвима је скоро потпуно преузимање Швајцарског грађанског законника из 1912. године у Турској у време Кемала Ататурка када је донет Грађански законик 1922. године, укључујући чак и област породичног права, без обзира на снажно утемељену традицију сасвим различитог, шеријатског правног система.

ком креативног тумачења правних норми. *Hybris* би за то могао бити добар пример. Јер, ако је прокламовани циљ савременог друштва и пожељна тенденција демократских држава не-престана експанзија у номенклатури и заштити људских права, брига о заштити личности и достојанства човека, повећана заштита социјално немоћних и хендикепираних (обично кроз позитивну дискриминацију), онда би познавање и разумевање начина на који је те циљеве још шире остваривала демократска Атина, штитећи чак и робове од обесног понашања, могло само бити од користи.

И најзад, немогуће је отети се утиску да је инкриминисање обесног понашања које има елементе *hybris*-а, како га је видело атинско право, могло имати и важну превентивну, а не само ретрибутивну функцију, амортизујући нагон за тренутном, жестоком емотивном реакцијом због повређене части и угледа, која води у продубљивање конфликта и могуће несагледиве последице. Уместо самопомоћи, којој и данас у таквим ситуацијама често прибегава онај чији су углед и част погођени, атински правни систем нуди мање ризичан, а доволно изведен стан пут за њихову заштиту.

Sima Avramović

HYBRIS IN ANCIENT ATHENS — LEGAL ASPECTS AND MODERN CHALLENGES

Summary

After a short introductory examination of the Athenian sources and the actual literature on *hybris*, the author defines the offense of *hybris* by six objective and subjective elements: *hybris* is unruly and wild conduct liable to prosecution by means of “public action” — *graphe*; its effect is humiliation and dishonor of another person; the act is performed with intention and will to produce shame and discredit of injured person; the offender carries out the act for his pleasure and without grounds; it is usually performed by a person superior to the victim; physical assault is not necessary, as *hybris* may be effected by other means. He particularly stresses that Athenians perceived *hybris* not only as an offence against the injured person, but against the polis itself. In the second part he compares *hybris* with the actual criminal offences of insult, violent behavior, and mistreatment and torture, with conclusion that Athenian law protected personal honor and reputation more profoundly than all three modern criminal offences jointly. Consequently he suggests that perception of ancient Athenian law on *hybris* could facilitate contemporary creative interpretation of law

by judges, particularly connected with characteristics of a person that may point to inclination towards violent criminal offences (easily and quickly acquired wealth or power). Although there is no offence like *hybris* in modern legal systems, some of its elements could be used as a qualifying circumstance in existent criminal offences, as well as an component in balancing of punishment for existing criminal offences, particularly in the mobbing cases.

Key words: *Criminal law in Athens. — Honor and reputation. — Insult. — Violent behavior. — Mistreatment and torture. — Mobbing.*



Georgia Xanthakis-Karamanos

THE RECEPTION OF GREEK IN CONTEMPORARY ENGLISH

Introduction

We all know how important is to preserve our cultural and, hence, our linguistic diversity in the era of globalization. In other words, we have to understand and respect the evolution of our language as the cornerstone of our civilization. In this context, Hellenic Language offers a unique case: it is not only spoken in Greece, Cyprus and the Greek Diaspora, but it is widely revived through its alphabet, vocabulary, and structure in many other languages. Furthermore, Greek together with Chinese are the oldest languages spoken today, having a life of approximately 4000 years.

The rapid expansion of Greek in the Near East and Northern Africa started in the Hellenistic era. After the Roman conquest, Greek exerted an important influence on Latin and via Latin was carried forward to other languages through a long interactive and evolutionary process. The purpose of this article is not to describe this extremely complicated procedure, but merely to give some examples on the reception of Greek in English, the most widely-spoken European language.

Modern Greek culture reveals the continuity of ancient Greek language, thought and literature. Linguistic research has proved that many words survive from Homer and the classical era in contemporary Greek. My own research on the use of Homeric vocabulary in Modern Greek has proved that 25% of the contemporary Greek comes from Homer. And as we proceed in classical and Hellenistic era the number of such lexical survivals increases impressively.

Moreover, ancient literary themes and motifs used by modern Greek poets and prose-writers, such as Solomos, Calvos, Cavafy, Palamas, Seferis, Elytis, Kazantzakis, and many others, point to a continuous inspiration from substantial values and concepts.

Ideas and concepts

To be a conscious participant in today's society one must deeply understand the concepts and values that shaped our modern world. It is a special privilege, not only for the Greeks, but also for all those sharing Greek culture — “τοὺς τῆς ἡμετέρας παιδείας μετέχοντας” — to know that Greek antiquity brought forth the amazing development of culture that signified the creation of Western Civilization. The ancient Greeks enriched modern thought with meaning, ideas, and inspiration.

Hellenic language and literature constitute the most substantial contribution of Hellenic culture to modern world. Hellenic language is characterized by its logical coherence and aesthetics. It provides a multifarious way of communication, which established fundamental literary genres and perpetual values touching every period of human civilization. Hellenic language and thought created poetry, historiography, rhetoric, politics, philosophy and developed with rational thinking (*ορθόν λόγον*) and dialogue the moral and political ideas of justice, the Delphic concepts of self-knowledge (*γνώθι σ' αυτόν*) and temperance (*μηδὲν ἄγαν*), dignity, freedom of speech, human and civic rights, federation and democracy together with the prime aesthetic and intellectual concepts of beauty, harmony and discipline. Thucydides spoke against the injustice and violence of war and stressed the values of democracy. Plato and Aristotle formed the concept of justice, clemency, rational thinking, human dignity and respect. These everlasting ideas, originated from the critical thinking of Greeks and their ability to give logical answers to the most important issues of human life, constitute the mental and cultural foundations of Western Civilization.

Education leading to a global formation of human personality, intellectually and morally, provides an important contribution, which comes out from this constant dialogue of contemporary human societies with the everlasting texts of Greek antiquity. Contemporary people all over the world, living in social confusion and in various cultural and intellectual changes, in the concepts of ancient Greek texts find convincing answers to their various moral, social and political questions.

Language

The reception of ideas and values is the one aspect of the contribution of Hellenism to modern civilization. The second one is Greek language. 'Language' is the vehicle of thinking. Correct language means correctness of thought. Greek played through Latin a primary role in the formation and development of modern European languages; for instance, καλώ — *clamo* in Latin-call (in English), καρδιά — *cor* — *cordis* (in Latin) — *cordial* (French and English), κλάω, κλάσις, κλάσμα — *classis* (in Latin) — *class* (in English), βαίνω — *vado* (in Latin) — *convention* (in English), βοή, βοη — *voco* (Latin), *voce* (Italian) — *voice* (English), μαίνομαι, μανία — *mania* — *maniac*, *maenad*, κυβερνῶ — *guberno*, *govern*, ὥρα — *hora* — *hour*.

Greek vocabulary, in particular, but also its morphology, structure and its literary genres have spread in European languages already since Byzantine period. According to the conclusions drawn in the most recent History of Greek language by the eminent Spanish classical scholar and lexicographer F.R. Adrados (Madrid 1999, Greek transl. 2002), until the 16th century Greek words were entering the vocabularies of main European languages through Latin. After the 16th century, they were adopted directly from Greek texts.

Greek language offered not only integral words, but also various elements, such as roots, prefixes, suffixes, compounds and derivatives, which produced new words. Therefore, as Prof. Adrados underlined, European languages, such as French, English, Italian, Spanish and German are 'cryptohellenic' (*κρυπτοελληνικές*). In the Middle Ages, French vocabulary was enriched with Greek words and English received Greek words through French, in particular after the Norman occupation. From the 15th to the 18th century, the zeal of Renaissance and of the Age of the Enlightenment for Greek Antiquity reinforced the reception of Greek terms.

The ecumenical dimension of Hellenic language is tremendous. Its influence on the vocabulary of the main European languages and especially on the terminology of Science and Technology is indisputable.

To limit ourselves to English: according to a recent and widely approved research in English vocabulary and international scientific terminology, Greek words reach the amazing number of two hundred thirty four thousand eight hundred sixty six. For instance, in Botany the reception of Greek vocabulary used in identical, integrated from reaches approximately sixty per cent, in Technology forty-five per cent, in Medicine fifty-four per cent and in Zoology

approximately fifty-eight per cent. In the most comprehensive American dictionary, that of Merriam Webster, one in every four words is of Greek origin.

The tremendous influence of Greek is also evident in many fundamental terms which survive identical in English, e.g. *analysis*, *synthesis*, *problem*, *hypothesis*, *method*, *theory*, *music*, *melody*, *orchestra*, *rhythm*, *harmony*, *theater*, *drama*, *tragedy*, *comedy*, *poetry*, *lyrism*, *democracy*, *tyranny*, *anarchy*, *despotism*, *idea*, *logic*, *dilemma*, *program*, *system*, *symbol*, *phrase*, *dialogue*, *energy*, *mystery*, *phenomenon*, *dogma*, *symmetry*, *crisis*, *syllogism*, *philosophy* etc. If these Greek abstract nouns and words used in Science, Politics, Literature and Philosophy were removed from English vocabulary, serious problems of communication would inevitably be created, and, as it is widely accepted, abstract nouns offer significance and richness to a language.

Likewise, when words used in colloquial English, enter the field of science, the Greek term is also adopted. For instance: earthquake — σεισμός, *seismograph*, *seismology* / insect, ἔντομο — *entomology*. There are, moreover, certain key-words used in all scientific branches, such as λόγος forming Biology, Anthropology, Technology, terminology, νόμος forming Astronomy, Agronomy, μέτρον — *meter* used in dynamometer, thermometer, σκόπιο — *scope* in microscope, telescope etc. furthermore, English and French form a variety of compound using a wide range of Greek prepositions, such as ana — analysis, anti — antibiotic, apo — apology, dia — dialogue, epi — episode, epidemic, epithet, cata — catalogue, catastrophe, cataclysm, meta — metaphor, metaphysical, para — paragraph, peri — periodic, perimeter; Greek adjectives, such as aniso-, aristo-, archaeo-, thermo-, psychro-, mono-, mega-, micro-, palaeo-, neo-, pseudo- etc. form a great number of compounds.

A most important observation concerning the respect for the correctness of both spoken and written Greek refers to the preservation of grammatical rules. Thus, the Greek plural is preserved in English in words such as hepatitis, phalanx, Cyclops etc. Similarly, the preservation of rough breathing (‘, H) in English in words such as Hellas, hemisphere, Hellespont etc. helps to keep alive the etymology. Furthermore, a remarkable amount of proper names are Greek: Alexander, Andrew, Christopher, Helen, Eugene, Margaret etc. Proverbial Greek phrases are translated into English and used in the same context, such as Parthian shots, under the aegis etc.

Some of the reasons for such a wide reception of Greek in English are: first, the richness and variety of Greek vocabulary. As the

Webster dictionary says, the Greeks had a word for everything. A second reason for this tremendous influence of Greek in English and French is the flexibility of Greek words, which helps the production of new words. Thirdly, the balance between vowels and consonants, which contributes to euphony. Finally, the ability of Greek language from Antiquity onwards to convey abstract meanings, which have promoted the development of Western thought and civilization. Accordingly, one can trace back in Hesiod the words chaos, chasm, in Herodotus the word democracy, in Hippocrates the medical terms therapy, prognosis, in Plato terms, such as dialogue, criterion, idea, and in Aristotle the words syllogism, energy etc. In modern medicine, in particular, approximately four hundred basic medical terms create seventeen thousand derivatives.

Nowadays, English is the *lingua franca*, spoken in the majority of contemporary countries. Thus, in view of many Greek words used in English, Hellenic language has received an ecumenical character.

Recognizing the importance of Greek for other major languages, Canada, USA, Europe, and Australia support the teaching of ancient and modern Greek language and literature. A strong interest in Greek language resulted from the fact that Hi-Technology Computers accept only Greek as the most appropriate language for their function, regarding it as a non-limited language, essential for sciences, such as Informatics, Electronics and Cybernetics. CNN started to distribute "Hellenic Quest", which is a program for the electronic learning of Greek for English and Spanish speaking people. Moreover, the Irvine University in California in the electronic programs *Ibycus* and TLG registered six million Greek words and works of more than eight thousand Greek authors till the 15th century AD. The scientists responsible for such an enterprise underlined the fact that the knowledge of Greek will support their own culture. Therefore, knowledge of Greek assists in better knowledge of English.

The long historical evolution of Greek is registered, documented and interpreted in dictionaries of both ancient and modern Greek languages. Typical examples are provided by the well-known Liddell Scott-Jones and the Adrados' Ancient Greek and Spanish Dictionary as well as the voluminous Demetras' Lexicon of Greek Language in 15 volumes.

Despite the rapid advancement in science and technology, it is generally adopted that the world citizen of today has to maintain close links with the traditional humanistic values which created Western Civilization. Most likely, there are welcome perspectives of

the encouragement of Hellenic language and Culture all over the world. The establishment of centers for the learning of Greek as a foreign language, the teaching of ancient and modern Greek in secondary education and, most particularly, the existence of many university Chairs of Hellenic language and Civilization in all continents offer a good background for the future of Hellenic studies abroad.



Sandra Dučić-Collette

CLASSICAL PHILOLOGY OR THE THIRD
HUMANISM.
THE UNPUBLISHED CORRESPONDENCE
OF ANICA SAVIĆ-REBAC
AND HANS LEISEGANG:

Za Kseniju

U krugu Vilamovicevih (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff) učenika i kolega, sledbenika i onih koji su mu se protivili, u jednom su svi bili složni: da priznaju njegovu ulogu *oca filologije (Der Vater)*. Profesor Ksenija Maricki Gađanski upravo je taj roditelj koji nas je, kao i mnoge druge, podržala u radu i zalaganju za status klasične filologije u svetu i u Srbiji.

Naš čudesan susret desio se oko pitanja ukidanja grčkog jezika na univerzitetu u Novom Sadu. Moj rad, poslat iz Kanade, za *spasavanje modernog grčkog* na univerzitetu u Novom Sadu našao je već iste noći i prvi odjek, koji je stigao upravo od profesora Maricki Gađanski.

U tom *duhovnom susretu* vidim u neku ruku moje ponovno rođenje kao filologa na području Srbije. Posvećujem ovu studiju o klasičnoj filologiji i *Trećem Humanizmu* profesoru Kseniji Maricki Gađanski i time želim da filologija ne bude više ograničena na velike duhove prošlosti, našu Anicu Savić-Rebac, Wilamowica, Leiseganga, već i na nekoga ko je sada među nama i čiju savesnost, trud i predanost za našu nauku i književnost vidim kao izvor neiscrpne inspiracije ne samo za nas danas mlađe i aktivne, već i za predstojeće generacije u Srbiji i u svetu.

1. *The archipelago of Third Humanism*

The idea of a Third Humanism takes its roots in Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff's *Platon*, published immediately after the destruction of the First World War in 1919, where this famous classicist points that neither science nor human consciousness can pursue their way without the help of classical philology. In classical philology, Wilamowitz sees the European culture's saviour and conceives the necessity of its Renaissance, what he calls a *Dritter Humanismus*.

The very notion of Third Humanism is still largely unknown today. One of the reasons for that is that it never took the form of a structured movement, but rather, recalling an expression used by Karl Kerrényi, of an "archipelago" of thinkers and poets.¹ Among them, we find people coming from a variety of different countries, often forced to move away because of the persecutions caused by the Second World War: Anica Savić-Rebac (Serbian classical philologist), Hans Leisegang (German classical philologist), Thomas Mann (poet and novelist who fled Nazism and moved away in California), Robert Graves (great English poet and scholar), Karl Kerényi (Hungarian classicist who also fled persecution and settled in Switzerland) and Rolf Lagerborg (great Finnish Scholar).

The study I present here is part of more general study whose aim is to try to define what Third Humanism is, by uncovering that very notion from the works of those cited authors. By 'works', I mean not only officially published studies or novels, but also private correspondence. Indeed, it appears that the expression of Third Humanism naturally adopted the form of a private transmission. This may be explained by obvious reasons such as the difficulty or even impossibility to publish freely because of the dictatorial state of Europe in the thirties and forties. But there is, actually, another reason, directly related to the very essence of Third Humanism, namely its mystical approach of Mankind and Knowledge: Mankind cannot take place without Knowledge and Knowledge, in turn, is something transmitted outside public eyes, through private initiations, like in ancient Mysteries.

We find lots of examples of those kinds of correspondence. A very important one took place between Thomas Mann and Karl Kerényi who both were bound to flee from Nazism and in which we find elaborated a very profound approach of Humanism. But the

¹ As described by Karl Kerrényi, Third Humanism is "eine *res publica doctorum virorum*" or "eine archipelagische Harmonie von Inselstimmen".

correspondence I wish to talk about in this paper is still unpublished and concerns two crucial figures of Third Humanism, namely Anica Savić Rebac and Hans Leisegang.

Before entering into it, I shall first recall who these two people are.

Anica Savić-Rebac (Novi Sad, 1892 — Belgrade, 1953) is a great Serbian classical philologist belonging to the same generation as the great German school of the beginning of the 20th century. She was born the 5th of October 1894 in an aristocratic Serbian family. Her father, Milan Savić, played an influent part in the development of classical culture in Serbia. We owe to Anica Savić-Rebac several studies regarding Eros as well as many translations of poets like Njegoš, Keats, Shelley, John Milton or even Shakespeare.

As to Hans Leisegang (1890—1951), probably better known today than Anica though unfortunately his name seems to sink into oblivion, he is also one of the greatest classical philologist of the twentieth century, descending from the German school of philology. He was born in 1890 in Blankenburg (Germany) and was a pupil of Wilhelm Dilthey and Edmund Husserl. He initially began his career with works regarding the unity of the study of religion, philosophy and philology during the Hellenistic period. In his twenties, he turns towards the analysis of *Denkformen* or forms of knowledge. From those studies came his background for books he dedicated to Luther, Goethe, Lessing or Dante. We know that he suffered from Nazi persecution. For instance, a rude remark about Hitler, on the occasion of Hinderburg's funeral in 1934, owed him to remain six months in jail.

As I have said, the correspondence between Anica and Leisegang is still unpublished. For my part, I have been able to consult some letters kept in the Matica Srpska Library, in Novi Sad, Serbia. From what I read, it is possible to distinguish between two periods in that correspondence: one starting in the end of the 1920s, where discussions are generally about classics; the second period, starting after the second World War and lasting till Leisegang's death in 1951, introduces themes about Early Christian writings. For now I shall only talk about content of letters written in the late thirties, and related to the topic of Orphism and Mystic. I will make use also of Anica's study entitled *Philon, die Cabbale, Njegoš*, a study from which Leisegang drew lots of inspiring thoughts for his own analysis of Gnosticism.

2. Humanism and mystic

It is possible to uncover some aspects of the idea of Humanism endorsed by Anica Savić-Rebac if we look into her own understanding of what she calls the “First Renaissance”. Ancient Orphic thought, she says, which was raised to a high literary and philosophic level in the works of Pindar, Empedocles, and Plato, was renewed with peculiar intensity in the first centuries of the Christian era in Gnosticism and in speculations near to Gnosticism, e.g., in Origen. In late Gnostic forms, it continued to exist in the Near East throughout the first millennium, and in connection with Manichaeism, and Origenism, too, it came to new life in Provence, south of France, in the Hellenic atmosphere of Massilia (today Marseilles) and Arelate (today Arles), and in the Balkans, where it found a favourable soil from ancient times. Anica refers here respectively to the movement of Troubadours and Trouvères in the South of France and the neomanichaen Bogomils in the Balkans. From these passages, we see that Renaissance, and so Humanism, is deeply rooted, according to Anica, in the Orphic thought, and so in mystic, given that she recognizes Orphism as “the most ancient European form of mysticism”.

The underlying thought here is that there cannot be true humanism without mystic. Indeed, mankind presupposed a sort of fall,² the fall of the soul from the divine world into the body which is its grave, and there is no other horizon for it but to regain its divine nature. That’s the main task of humanism. Achievement of mankind implies a sort of initiation by which knowledge, taking the form of “light” (*phanès*, in Greek), is transmitted from individual to individual through friendship (*philia*) and love (*eros*). One crucial text quoted and largely commented by Anica in her correspondence with Hans Leisegang is Plato’s seventh Letter, and especially two sections of it:

² Cf. what Anica says regarding the pessimistic approach of Gnosticism in studies she dedicated to Njegoš (in particular, *Philon, die Cabbale, Njegoš*, p. 126—29): the poet’s ethics too is deeply rooted in mysticism; his very pessimism is connected with mystic traditions. The most ancient European mysticism of the Orphics, developed in Greece during a period on unusual economic hardship, and since than pessimism has been one of the basic features of mysticism. *The body is the grave of the soul*, with Plato, who prefers the Orphic derivation of *soma*, the body, from *sēma*, the grave; with Dante, for whom the body is *una triste tomba*; with Victor Hugo, for whom it is prison; with Njegoš, who varies the image in many ways.

Text 1: ὕστερον δὲ δὴ κατιών οἴκαδε Δίων ἀδελφῷ δύο προσλαμβάνει Ἀθήνηθεν, οὐκ ἐκ φιλοσοφίας γεγονότε φίλῳ, ἀλλ’ ἐκ τῆς περιτρεχούσης ἑταιρίας ταύτης τῆς τῶν πλείστων φίλων, ἦν ἐκ τοῦ ξενίζειν τε καὶ μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν πραγματεύονται (Later on, when Dion returned from exile, he took with him from Athens two brothers, men whose friendship was not derived from philosophy, but from the ordinary companionship out of which most friendships spring, and which comes from mutual entertaining and sharing in religion and mystic ceremonies), 333d7-e4.

Text 2: ϋτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ως ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἔξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἔξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἔαντὸ ἥδη τρέφει (For it does not admit of verbal expression like other branches of knowledge; but after much converse about the matter itself and a life lived together, suddenly³ *a light, as it were, is kindled in one soul* by a flame that leaps to it from another, and thereafter sustains itself), 341c5-d2.

Love and Light are two mystical notions on which Anica Savić dedicated several studies, for instance an *Erotology* and a work on Njegoš' *Ray of Microcosm*. Love and Light refer to the two main features of the Greek Divinity Eros. According to Anica Savić, the manifestations of Eros before Plato take place through three stages: first, the unity of the God of Love and Light, whose name is *Kallistos*; second, the human-affective dominance in Eros' nature; finally, the form of Light or *Phanès*. Such a development must be understood not as chronological, but rather as psychological, i.e. as a development of soul considered independently of any historical event.

Amazingly enough, at least at first sight, we find these notions of Love, Light and Beauty underlined in an important passage of Thomas Mann's novel *Joseph and its Brothers*, where Amenhotep reports Pharaoh's words about the mysteries he has been initiated to thanks to strangers who brought him knowledge regarding a first and original God calls “*Erstgeborener Glanz*” or *First born Light*:

Text 3: “Schönheit... hat mit Weisheit zu tun, nämlich durch das Mittel des *Lichtes*. Denn das licht ist das Mittel und is die Mitte, von wo Verwandschaft strahlt nach drei Seiten hin: zur Schönheit, zur Liebe und zur Erkenntnis der Wahrheit. Dieses sind eins in ihm, und das *Licht ist ihre Dreieinigkeit*. Fremde trugen mir die Lehre zu von einem anfänglichen Gott, aus Flammen geboren, einem schönen Gott

³ Cf. also *Symposium* 210e4.

des Licht und der Liebe, und sein Name war 'Erstgeborener Glanz'. Daß ist ein herrlicher, nutzbarer Beitrag, denn es erweist sich darin die Einerleiheit von Liebe und Licht. Licht aber ist Schönheit sowohl wie Wahrheit und Wissen, und wollt ihr das Mittel der Wahrheit wissen, so ist's die Liebe. (*Beauty is related to Wisdom, namely by means of Light. Indeed, Light is the means and the centre, from which kinship shines forth in three sides: Beauty, Love and Knowledge of truth. These three sides are one in Light and Light consists in their Trinity. Strangers brought me some teachings regarding a First, original God, born out of flames, a beautiful God of Light and Love, and his name was 'First born Light'. It is a marvellous and useful gift that such a God proves to be a total fusion of Love and Light. Light is Beauty as well as Truth and Knowledge, and if you want to know a way to reach Truth, then it is Love you need to know.*)", *Gesammelte Werke*, Bd. V, p. 1419—20.

Behind those strangers who brought light to Pharaoh, we can actually recognize some of the great scholars whom Thomas Mann appealed to in order to write his novel. Among them, we find people like Karl Kerényi, but above all Anica Savić-Rebac herself. Indeed we know today that Mann has had a correspondence with Anica Savić and read carefully her studies. In particular, we know that on March 23rd 1937, she sent him a letter⁴ with a copy of her book *Kallistos oder Vorplatonische Eerotologie*.⁵ Mann underlined lots of passages from that book dedicated to the Greek divinity of Beauty, precisely the ones about *Phanès* (light) and *Kalistos* (Beauty). As to the expression "Erstgeborene Glanz" used by Thomas Mann for naming God in the text just quoted, it is Anica's original translation of *Protagonos*. Once again, correspondence proves to be the appropriate way to transmit some initiatory knowledge.

3. Poetry and prophecy as proper expressions of mystic

All the studies Anica Savić dedicated to poetry and all the translations of poems she made show the importance she attaches to poetical expression. We find lots of discussions regarding that subject in her correspondence with Leisegang. The starting point of those discussions is actually two terms, ὄγαπητός — a word used in the

⁴ Tomislav Bekić: *Thomas Mann und Anica Savić-Rebac. Zu einem Quellenfund zu ...* in: Heinrich Mann-Jahrbuch 15/1997, hrsg. von Helmut Koopmann und Peter-Paul; Tomislav Bekić: "Anica Savić-Rebac als Vermittlerin zwischen der serbischen und deutschen Kultur" (serbian). Novi Sad: Vršac, 2004.

⁵ Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, Bd. V, c. 1419—1420; Anica Savić-Rebac, "Kallistos oder Vorplatonische Eerotologie", Skopje, 1932.

New Testament for qualifying Jesus-Christ as the “beloved son” (*cf.* Luc 20:13) — and τὰ πνευματικά. Particularly interesting for us is that last word which Leisegang used as a basis for his own analysis of prophecy. In his book *Pneuma Hagion* (p. 114 ss.) we find him commenting in depth a crucial text on that subject, St Paul’s *First Epistle to the Corinthians* 14:1—3:

Text 4: Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ, οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια: ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. (Follow after charity (*der Liebe*) and desire spiritual gifts (*den Geistesgaben*), but rather that ye may prophesy (*dass ihr Weissagen möget*). For he that speaketh in an unknown tongue (*mit Zungen redet*) speaketh not unto men, but unto God: for no man understandeth him; howbeit in the spirit he speaketh mysteries (*sondern durch einen Geist redet er Geheimnisse*). But he that prophesieth (*Wer aber weisagt*) speaketh unto men to edification (*zur Erbauung*), and exhortation (*Tröstung*), and comfort (*Ermahnung*)).

In this text, Paul distinguishes between two languages: one is incomprehensible between men and only suitable between God and men: it is *Pneuma* or Spirit itself; the other is understandable between men and is called: *prophecy*. Though these two languages are different, both can be uttered by the prophet himself. He is, among men, the only one to be fully inspired by the Spirit or *Pneuma* and to be able to transmit such a *pneuma* to other men.

The prophet’s role according to St. Paul is somehow the role Anica invests the poet with in her own writings. But poetry is nothing without metrics, as she explains in texts about Pindar or Njegoš. Metrics is the proper poetical expression of divinity in the sense it reveals and uncovers its hidden order. That’s a thought she shares with other great figures of Third Humanism like Karl Kerényi who writes: “Jene so melodisch gewordene Urform ist die wortreiche Umschreibung von *unaussprechlichen Geheimnissen*”.⁶ The context of that statement is a study by Kerényi on the importance of Mystic in Hölderlin’s *Hyperion*. Regarding Hölderlin, let me recall here that he appears to be the ideal figure of Third Humanism praised by most of its authors. Anica Savić-Rebac, for instance, refers to him very often in her writings. Hölderlin devoted several studies to Metrics. In a letter written by Bettina von Arnim to her friend

⁶ K. Kerényi, “Hölderlins Mysterien”, in F. Hölderlin, *Hyperion*, Woemerveer, 1941, p. 237.

Karoline von Günderode, the author reports a discussion she has just had with Sinclair, one of the closest friends of Hölderlin. That discussion took place at a time when Hölderlin had already irreparably sunk into madness and despair. What she says is a summary of Hölderlin's own thought, which fits perfectly, in my view, the very conception of Anica regarding poetry and metrics:

Text 5: "Die Gesetze des Geistes aber seien metrisch, das fühle sich in der Sprache, sie werfe das Netz über den Geist, in dem gefangen er das Göttliche aussprechen müsse, und solange der Dichter noch den Versakzent suche und nicht vom Rhythmus fortgerissen werde, solange habe seine Poesie noch keine Wahrheit, denn Poesie sei nicht das alberne sinnlose Reimen, an dem kein tieferer Geist Gefallen haben könne, sondern das sei Poesie: daß eben der Geist nur sich rhythmisch ausdrücken könne, daß nur im Rhythmus seine Sprache liege, während das Poesielose auch geistlos, mithin unrhythmisch sei", *Die Günderode*.

Metrics is nothing but the way divinity express itself through the poet's voice. The poets are then guardians of some secret and mystical truth and this is why it is so important, according to Anica Savić Rebac, to praise them. As God's instruments, their tasks are often too heavy to carry out and even unbearable. Hölderlin, one of the most divine poets humanity has ever borne, experienced it cruelly. "*Ein Schweres Glück*", that's precisely how Karl Kerényi choose to describe Third Humanism, in a letter addressed to Thomas Mann.⁷ That expression is actually an excerpt of one of the most profound poems written by Hölderlin, entitled "Der Rhein", and whose reading shall conclude this paper:

*Nur hat ein jeder sein Maß.
Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück.*⁸

⁷ Thomas Mann — Karl Kerényi, *Gespräch in Briefen*, Zürich, 1960.

⁸ F. Hölderlin, *op. cit. Der Rhein*, 203—205; p. 360.

"Chacun n'a que sa mesure.

Car à porter lourd

Est le malheur, mais plus lourd le bonheur." Trad. par F. Garrigue, *op. cit.*, p. 653.

Sandra Collette-Dučić

KLASIČNA FILOLOGIJA ILI TREĆI HUMANIZAM.
NEOBJAVLJENA PREPISKA ANICE SAVIĆ-REBAC
I HANSA LAJZEGANGA

Rezime

Anica Savić-Rebac (Novi Sad, 1892 — Beograd, 1953) je veliki srpski filolog i savremenik cele jedne generacije koja je činila epohu, tj. nemacke škole filologa s početka dvadesetog veka. U njenoj, još uvek ne sašvima objavljenoj, prepisci sa Hansom Lajzegangom⁹ ona je gajila ideju o *Trećem Humanizmu* — te bi govorila *da ima Zora koje još nisu svanule* i, među njima, ukazivala posebno na klasičnu filologiju. Samo te još *nesvanule zore* mogu doneti novi, odnosno, *Treći Humanizam*. Iako je potomak prethodna dva, Periklovog (u klasičnoj Grčkoj) i Lorenca Medičija (u Firenci), on ima jedan novi elemenat: poezija ovoga puta treba da preuzme njegovu kreativnu i vodeću ulogu zajedno sa filosofijom i filologijom. Sama ideja *Trećeg Humanizma* potiče iz *Platona* U. Vilamovica, gde autor naglašava da ni nauka a ni ljudska svest ne mogu slediti njihov istinski put bez pomoći klasične filologije. U njoj, Vilamovic vidi spasitelja evropske kulture i u njoj oseća neophodnost renesanse, koju naziva *Dritter Humanismus*.

Ovaj poziv za učestvovanje u broju 10 Zbornika za klasične studije posvećenog profesoru i koleginici Kseniji Maricki Gađanski čini mi se kao istinska i prava mogućnost za otvaranje jednog novog pogleda na prepisku Anice Savić-Rebac i na stav, koji je ona zastupala, o neophodnosti još *nerodene renesanse* klasičnih studija kao i njihovu neprikosnovenu vezu s Erosom ili *Prvorodenim sjajem* i blisku srodnost Erosa sa *saznanjem*.¹⁰

Ključne reči: misterija, mistika, *humanitas*, *agapetos*, *eros* i *ta pneumatika*



⁹ „Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu”, XV/2, 1972, 1—27 and „Anica Savić Rebac i Tomas Man”, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik, XXVII/1, 1979, 81—90.

¹⁰ Cf. Thomas Mann: “In allen diesen Phasen aber und bis hinauf in die Gipfel der philosophischen Spekulation ist seine Lichtnatur niemals vergessen worden; erst sie (sc. Anica Savić-Rebac) schuf die Einheit von Liebe und Erkenntnis für die intellektuelle Mystik aller späteren Jahrhunderte”.

Данијела Стефановић

ЕГИПАТ И НУБИЈА У ВРЕМЕ
СРЕДЊЕГ ЦАРСТВА
(око 2055—1650. год. пре н.е.)



АПСТРАКТ: У раду се разматра природа египатског присуства у Нубији у време средњег царства: трговачки контакти, војне акције, фортификација и колонизација области између првог и другог катаракта Нила.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Египат, средње царство, Нубија, тврђаве, Бухен, Семна, Миргиса

Први катаракт Нила (Елефантина, данашњи Асуан) био је природна граница између Египта и 'Нубије'. Из термина 'Нубија' не крије се само географско одређење, већ и име посебне етничке и културне регије афричког континента која се простирала на територији данашњег јужног Египта и северног Судана, до Картума.

Египћани су Нубијце називали заједничким именом Нехеси. Међутим, у изворима се срећу и бројна појединачна одређења нубијских племена и топонима са којима су Египћани долазили у контакт. Око 2300. год. пре н. е. на простору доње Нубије (*Vavat*, област између првог и другог катаракта) образована су мала независна поглаварства: Вават, Ирчет и Сечу која се, у односу на археолошки материјал, могу идентификовати са културом Џ-группе. На простору горње Нубије (*Kush*,

област јужно од другог катаракта) у исто време је образовано поглаварство које се у египатским изворима среће под именом Јам.

Времену образовања независних поглаварстава на простору доње Нубије савремена је епоха старог царства (III—VI династија; око 2686—2160. год. пре н. е.) у Египту. Трговачко-војне мисије су, судећи према биографијама краљевских чиновника и археолошким сведочанствима, често походиле Нубију у потрази за племенитим металима и диоритом. У време III династије образована је и египатска колонија у Бухену (зона другог катаракта) (Emery, 1963: 116—120) која је вероватно била центар трговине са областима што су лежале јужније, али и исходиште похода уперених против номада који су живели јужно од Бухена и, могуће је, угрожавали трговачке путеве пре-ма области Донголе.

Последњи владари V династије показивали су интересовање, што ће се и касније наставити, и за поглаварства која су постојала у зони трећег катаракта, од којих је најважније било Јам. У време Пепија I, Меренреа и Пепија II (владари VI династије) египатска пажња понајпре је била заокупљена Јамом, што је за једну од последица имало и довођење нубијских принчева, као талаца, у Мемфис. С друге стране, археолошка и епиграфска сведочанства одражавају и размену добара и културе (Kadish 1966). Почетком VI династије насеље у Бухену је било напуштено, а замрла је и експлоатација рудника и каменолома како на простору доње Нубије тако и у Источној и Западној пустињи.¹

Распад политичког система крајем старог царства и нестале прилике првог међупериода (око 2160—2055. год. пре н. е.) скренуле су пажњу Египта са територија јужно од Ел-Фантине што је довело до тога да је Нубија више од једног века и политички и економски била изгубљена за Египат. На простору саме Нубије су се истовремено одигравале важне политичке промене. Поглаварство Јам је око 2000. год. пре н. е. заменила држава по имени Каш (библијски Куш) чија се престоница налазила у Керми. Њено име ће временом прерasti у одређење за простор читаве горње Нубије.²

¹ Вади ел-Алаки — Вади Габгаба (најзначајнија налазишта злата); Вади ел-Худи (налазиште аметиста); каменоломи диорита у Западној пустињи који су се налазили северозападно од Тошке.

² Термин Куш није био у општој употреби све до времена новог царства. Како становништво Куша није познавало писмо, антички назив ове државе и име њене престонице нису нам познати (Bonnet 2000: 11).

Средње царство (око 2055—1650. год. пре н. е.) је рођено као последица година, а можда и деценија грађанских ратова. Успостављање контроле над читавом земљом у време Ментухотепа II (око 2055. год. пре н. е.) значило је и могућност поновног освајања Нубије и обнављање трговачких веза са областима југа, пре свега са Донголом.

У време средњег царства Египћани су на простору дође Нубије дошли у додир са носиоцима три различите културе. Популација Ц-групе (средњонубијски период) живела је на простору између првог и другог катаракта.³ Култура Ц-групе посведочена је на више нубијских локалитета (у области око Фаре, Анибе и Даке) али и у самом Египту (у Кубанији, 13 km северно од Асуана) јер су бројни Нубијци крајем старог царства и у време првог међупериода ступили у локалне милиције номарха.⁴ Носиоци културе Ц-групе, који су живели на простору Египта, прихватили су египатску културу и обичаје сахрањивања.

Јужно од становништва Ц-групе, којег вероватно није било више од 20.000, на простору између другог и четвртог катаракта, развијала се цивилизација Куша (Керме).⁵ Град Керма био је средиште, или једно од средишта, краљевства које је било на врхунцу моћи током класичног периода што је отприлике савремено епоси другог међупериода у Египту (Davies — Friedman 1998: 123). Сам град је био не само политички већ и верски центар, о чему сведочи велики култни комплекс који се налазио у срцу престонице. Велики тумули у којима су владари Керме сахрањивани сачували су бројне предмете од којих многи потичу из горњег Египта. С друге стране, краљеви Керме су продукте Африке извозили у Египат и друге земље источног Медитерана.

Трећа нубијска култура, важна за Египат средњег царства, јесте култура тигањастих гробова (Меџај-Нубијци). Контакти Египта и Меџај-Нубијаца посведочени су од периода раног средњег царства (Schneider 2003: 92—93), а посебно у време XIII династије (Meurer 1996: 127; Bietak 1966: 76—77; Säve-Sö-

³ Ова култура је на простору дође Нубије опстала до ране XVIII династије.

⁴ О деловању нубијских најамника у милицијама обласних управника током првог међупериода и средњег царства видети Bietak 1985: 87—96; Meurer 1996: 125—126; Gestermann 1987: 209 и Darnell 2004.

⁵ Историја Керме (Bonnet 1990), у односу на материјалне остатке, дели се на четири етапе: стара Керма (2400—2000); средња Керма (2000—1750); класична Керма (1750—1550) и позна Керма (после 1550).

derbergh 1941: 232ff; Vogel 2004: 108). Судећи према подацима папируса из Семне,⁶ Меџаји су крајем средњег царства обављали дужности пустинске полиције (Komorzyński 1938: 47; Meurer 1996: 128).

До времена када су војске Ментухотепа II, у последњим деценијама XXI века пре н. е., стигле на простор доње Нубије, бар једна лоза домаћих владара успела је да успостави контролу над деловима Вавата и Куша (Adams 1977: 183ff; Kemp 1983: 168) те је обнова економске зоне на југу неминовно изискивала и војно ангажовање Египта.

Натписи нубијског војника Тјехемауа, уклесани на литицима Наг ел-Васија у области Абискоа, бележе каријеру особе која се тебанским снагама придружила у време Ментухотепа II, била сведок његових похода, а вероватно и учесник војних акција Аменемехата I, првог владара XII династије (Willem 1983—1984; Darnell 2004). Ови натписи не само да одсликавају политику Египта према Нубији почетком средњег царства, већ указују и на значај нубијских најамника у том периоду (Willem 1983—1984; Darnell 2003; Schneider 2003; Booth 2005). Међутим, још увек не знамо из којег дела Нубије су ови људи били регрутовани. Извори средњег царства их једноставно називају '*Нубијац*' што значи да су могли потицати и из горње и из доње Нубије.⁷

Тјехемауови натписи нису једини извор који говори о политици XI династије према Нубији. Могуће је да фрагментарни натпис Ментухотепа II из Деир ел-Баласа указује на подухват који је за последицу имао прикључење Вавата и оазе Куркур горњем Египту (Habachi 1963: 29; Meurer 1996: 78; Darnell 2004: 30; Grajetzki 2006: 20). Освајање оаза могло је означити почетак изградње система одбране и Нубије и горњег Египта (Darnell 2004: 30). Контрола Куркура била је неопходна и због караванских путева који су водили према југу. Рељеф на стени код Шат ел-Ригала, на којем је приказан Ментухотеп II, његови родитељи и ризничар Интеф, такође би могао бити сведочанство поменуте акције (Darnell 2004: 26; Habachi 1963: 47—48).

⁶ Папируси су откриви 1896. године у Рамесеуму, у Теби (Smith 1945: 3—10). На њима су сачуване копије осам извештаја које су тврђаве доње Нубије упућивале једна другој (*LÄ* V: 844—847; Quirke 1990: 187—193; Vogel 2004: 78ff).

⁷ Релативна величина тела фигура модела из гробнице Месехтија указује на припаднике нубијске Џ-групе (Meurer 1996: 126).

За потребе војних акција уперених ка Нубији Ментухотеп II је стационирао гарнизон у тврђави Елефантине из којег су одреди брзо могли да се развију према југу. Међутим, још увек је спорно да ли је север доње Нубије освојен у време Ментухотепа II или извори само сведоче о походима који су имали циљ да наметну плаћање пореза тамошњим племенима као што се може закључити на основу рељефа и натписа из светилишта у Дендери (Habachi 1963: 21—23; Meurer 1996: 78; Grätzki 2006, 20). Владавине Ментухотепа III и Ментухотепа IV, последњих владара XI династије, нису донеле значајне новине у погледу политike према југу.

Истинско систематско освајање доње Нубије започело је са првим владаром XII династије, а са новом династијом уследио је и преокрет у односу према областима на југу: политика према Нубији је од одржавања лабаве мреже расутих трговачких и рударских постаја и контроле трговачких путева, што је била карактеристика старог царства, преточена у планско освајање и колонизацију.

О војним походима из 27. и 29. године Аменемхата I сведоче графити из Ел-Гиргавија (*RILN* 4, 52, 53, 73; Vogel 2004: 66) и натписи из гробнице Хнумхотепа I, номарха номе Орикс (Бени Хасан) (*Urk.* VII: 12; Newberry 1893: pl. XLIV; Meurer 1996: 78). Захваљујући овим војним акцијама, доња Нубија се у време Аменемхата I нашла под египатском контролом (Säve-Söderberg 1941: 16, 65).

Новоосвојеним простором требало је управљати и прилагодити га административно и управној организацији Египта, а границу и пограничну зону штитити. Колонизација и фортификација служиле су овом циљу (Lawrence 1965: 71—88). Почекатак градње тврђава у зони између првог и другог катаракта означио је нову етапу у спољној политици Египта средњег царства: први пут се појавило настојање да се освојена територија држи под сталном контролом, а можда и колонизује. Захваљујући таквој политики до краја средњег царства на простору доње Нубије, у дужини од око 400 km, био је изграђен, увећан и обновљен читав низ тврђава, утврђених насеља и постаја.

Прва фаза градње тврђава средњег царства на простору Нубије започела је крајем владавине Ментухотепа II и окончала се смрћу Аменемхата I. У том периоду тврђаве су подизане по узору на утврђене градове подигнуте на територији Египта у време првог међупериода, што потврђују најранији слојеви утврђења у Аниби (важан центар становништва Ц-группе), Ику-

ру и Кубану (налазили су се у зони пустинских путева). У периоду прве фазе биле су подигнуте и предстраже Семне и Кубана (где су насеља постојала још од времена старог царства; Kemp 1989: 168; Vogel 2004: 57ff) чији је задатак био да штите и опслужују руднике злата у Вади Алакију.

Наставак систематског освајања Нубије уследио је у периоду између пете и осамнаесте године владавине Сенусерта I (Vogel 2004: 67—68; Obsomer 1995). Ментухотеп, један од војних заповедника Сенусерта I, осамнаесте године владара је са одредима прешао у регију иза другог катаракта (Obsomer 1992).⁸ Поход је по свему судећи био само 'демонстрација силе' јер је нова египатска граница на југу успостављена у висини Бухена, у зони другог катаракта. Сенусерт I је у пограничној регији подигао победничке стеле, изградио тврђаву и на тај начин претворио доњу Нубију у провинцију Египта. Захваљујући његовим војним успесима обриси египатског царства у Нубији били су прецизно оцртани, а у Египат су се више него икада раније слиvala нубијска добра: злато, аметист, тиркиз и бакар.

У време Сенусерта I постојећа насеља на простору доње Нубије су утврђена и проширена (Аниба, Икур, Кубан), а подигнуте су и нове тврђаве (Бухен, посведочен 5. године владавине) (Smith 1976: 13ff; Fogel 2004: 67, Kat. 5—7, 10). Иако је свака од ових тврђава, грађених уз реку са једним зидом паралелним са Нилом, имала сопствену историју и фазе развоја, заједничке су им правоугаоне основе са масивним зидинама и спољашњим четвороугаоним кулама подизаним дуж спољашњих бедема и на угловима. Тврђаве другог катаракта грађене су и прошириране читав један век, као јединствен комплекс, са можда заједничком командом. Сличности у пројектовању и градњи наводе на помисао да су неке од њих биле дело једног архитекте и да су подизане готово истовремено.⁹

⁸ Још два епиграфска споменика са територије Египта вероватно указују на исти поход (Grajetzki 2006: 42). Гробни натпис Саренпута I, номарха Елефантине, помиње да се краљ на путу за Куш зауставио у Елефантини (*Urk. VII: 5/17*; Obsomer 1995: 314ff; Meurer 1996: 79) која је, с обзиром на свој географски положај, природно могла бити логистичка база за предузимање похода на југ. Биографија Аменемхата, савременика Сенусерта I, сачувана у његовој гробници у Бени Хасану (гробница бр. 2), бележи да је номарх учествовао у експедицији упућеној у Куш (Obsomer 1995: 321ff; Vogel 2004: 68).

⁹ Папирус пронађен у Рамесеуму доноси имена укупно седамнаест тврђава које су постојале у време позног средњег царства, а међу њима првих осам свакако се могу идентификовати са тврђавама другог катаракта (Gardiner 1916: 184—192; Vogel 2004: 61—63).

Бухен (површине 172 x 160 m) који се налазио 5 km јужно од Вади Халфе био је једна од карика у ланцу импресивне групе утврда подигнутих у области другог катаракта које су готово све биле изграђене на десној обали Нила или на острвима којима се могло прићи са десне обале реке. Фортификација је обухватала локално насеље, сектор са баракама, радионице, храм и командну палату. На страни утврде која се наслањала на реку постојале су две велике капије које су директно водиле до камених докова где су пристајали бродови што су преносили данак или трговачке производе из освојене Нубије. Тврђаву је штитио масиван бедем ширине 4,8 и висине 11 m. Најбоље утврђен део грађевине била је велика капија изграђена у центру западног зида, окренута према пустињи из које су долазили трговачки путеви што су водили према рудницима и каменоломима (Adams 1977: 181).

Шеснаест километара јужно од Бухена налазила се знатно већа Миргиса.¹⁰ Насупрот ње била је започета градња острвске тврђаве Добенарти, која изгледа никада није била завршена. Добенарти је можда служила као привремена грађевина која је требало да појача капацитете Миргисе док је трајала изградња тврђава на јужном крају другог катаракта или у случајевима посебне опасности (Lawrence 1954: 85).

Из времена Аменемхата II и Сенусерта II нису познате војне акције на простору Нубије (Meurer 1996: 79), али је могуће да је управо у то време граница на југу померена до Миргисе, иза другог катаракта (Vogel 2004: 69; Id. 2004a: 164). Међутим, у време њихових владавина проширене су тврђаве Икура, Кубана, Анибе и насеље Кора (Meurer 1996: 79; Vogel 2004, Kat. 11; cf. Obsomer 1995: 350, doc. 60; Meurer 1996: 79), а вероватно и тврђава Елефантине (Jaritz 1993: 113; Wells 1994: 339—347; Vogel 2004: Kat. 4).

Египатске активности на простору Нубије интензивиране су у време Сенусерта III (Vogel 2004: 69—77; Grajetzki 2006: 52). У годинама између шесте и деветнаесте његови одреди су ушли на територију Куша (Delia 1980: 24ff), а после похода из осме и шеснаесте године подигнуте су стеле у тврђавама Семнене и Уронартија где се вероватно и налазила јужна граница Египта (Wells 1994: 339—347; Meurer 1999: 25ff). У оквиру похода из осме године, судећи према натпису код острва Сехел, у зони првог катаракта прокопан је канал дужине 75 m не би

¹⁰ Могуће је да најранију тврђаву на простору Миргисе треба датовати у време Аменемхата II и Сенусерта III (Delia 1980: 95; Vogel 2004: 69, Kat. 12).

ли се превоз људства бродовима учинио лакшим и безбеднијим (Vogel 2004: 65—66).

После успешне војне акције уследило је регулисање протока људи и добра са Нубијом. Стела подигнута у Семни (Берлин 14753) садржи одредницу по којој је сав нубијски саобраћај, и речни и копнени, морао да се заустави у тврђави Хех (Семни). Нубијцима је било допуштено да тргују само у Икену (Миргиси), али под условом да до поменуте тврђаве дођу караванским путем и да у њој не заноће (Meurer 1996: 80; Vogel 2004: 70, 73; Smith 1991: 127). Натпис јасно указује на то да је после похода из 8. године Нубија била освојена све до Семне.

Поход из десете године Сенусерта III, уперен ка горњој Нубији, није довео до померања границе (Vercoutter 1977: 154—156; Grajetzki 2006: 53; Delia 1980, 39—40), а у акцији из шеснаесте године војска Сенусерта III је ушла на простор данашњег Судана (Säve-Söderberg 1941: 76—78; Meurer 1996: 80; Vogel 2004: 71, 73). Рат је, како се сазнаје са натписа сачуваног на стелама Берлин 1157 и Картум 451, био врло супров: Нубијци су убијани, њихове жене и деца поробљени, поља спаљена, а извори воде затрновани. Натписи на стелама опомињали су на Сенусертово освајање и кажњавање. Деветнаесте године Сенусерт III је предузео последњу војну акцију против Нубије (Vogel 2004: 71, 73; Delia 1980: 77).

Трећа фаза изградње јужних тврђава припада управо времену Сенусерта III и могла би се довести у везу са походом из шеснаесте године (Vogel 2004: 71, 119; Obsomer 1995: 264, 358). Времену његове владавине припадају следеће тврђаве: Аскут, Шалфак, Семна Запад, Кума, Семна Југ и Уронарти (Vogel 2004: Kat. 13—18; Lawrence 1965: 82; Delia 1980: 92ff). Све тврђаве Сенусерта III биле су подигнуте на другом катаракту или непосредно дуж њега и карактерише их неправилна основа, прилагођена захтевима тла. Тамо где је природа терена то дозвољавала, као у случају Семне и Миргисе, задржавана је квадратна основа. Грађевински комплекси тврђава Сенусерта III били су организовани тако да су се у њима налазили 'квартови' складишта, гарнизона (?), радионица, стамбених четврти и командна зона (Gratien 1993: 185—190; Vogel 2004: 127—129), а унутар бедема Миргисе, где се могао налазити и један од административних центара тврђава у Нубији, откривени су и трагови оружарнице (Vila 1970: 171—199).

На источној обали Нила, директно насупрот Семне Запад, налазила се тврђава Куме. Положај тврђава Семне Запад и Куме наводи на помисао да су могле деловати у садејству (Delia

1980: 93; Dunham 1960: 124—125). Кума је била једина тврђава подигнута на источној обали Нила, што може да укаже на то да је опасност, у зони коју су контролисале, долазила са запада (Delia 1980: 93).

По површини значајно мања и слабије утврђена, Семна Југ је могла бити подигнута као део одбрамбеног система јужног обода другог катаракта. Могуће је да ова утврда никада није била, за разлику од других, стално настањена и да се користила само у случају опасности (Vercoutter 1966: 125—132). Контролишући саобраћај који је долазио са југа, посада Семне Југ је могла да упозори главну линију одбране, Семна Запад — Кума, на долазак непријатеља.

На северном крају Гезирет ел-Мелика, око 4 km северно од Семне и Куме, била је подигнута тврђава Уронарти (Delia 1980: 94; Meurer 1996: 79). Архитектура Уронартија указује на позну XII династију, али одређене сличности са Бухеном наводе на помисао да је првобитна грађевина могла бити подигнута већ у време Сенусерта I (Emery 1965: 145; Lawrence 1965: 82; Dunham 1967: 35—42), а да је у време Сенусерта III проширења (Delia 1980: 95; Vogel 2004: Kat. 15).

Папируси из Семне и скарабоидни печати откривили у са-мим тврђавама недвосмислено показују да су утврде биле не само у међусобној комуникацији, већ и то да су се налазиле под контролом везирове канцеларије у Теби јер су скарабоидни печати са ознаком везирове тебанске канцеларије откривили у Миргиси, Уронартију, Сери, Семни Југ и другим тврђавама (*cf.* Vogel 2004: 87, 91; Martin 1971: 1848, 1848a; Zabkar — Zabkar 1982: 37). Административна структура тврђава као и канцеларије и службе потврђене у њима, указују на то да је свака појединачна утврда била део логистичког система за чије је успешно функционисање била надлежна канцеларија везира у Теби. Нажалост, о степену и обиму протока информација из Тебе у Нубију извори не говоре много (Vogel 2004: 91), али нема сумње у то да су извештаји које су међу собом размењивале тврђаве упућивани у Тебу где су чувани у канцеларији везира.

Следећа тврђава, изграђена низводно, налазила се у Шалфаку, око 30 km јужно од другог катаракта. Натписи је не доводе у везу ни са једним од владара XII династије, али сличности у архитектури са Семном и Кумом наводе на помисао да је Шалфак, ако не и изграђен, а оно свакако проширен у време Сенусерта III (Emery 1965: 146—147; Lawrence 1965: 84—85; Dunham 1967: 115—120; Delia 1980: 95; Vogel 2004: Kat. 14).

Тврђава Аскута, саграђена на острву између Шалфака и Миргисе (Smith 1991: 107ff; Vogel 2004: Kat. 13) у архитектонском погледу такође припада времену Сенусерта III. Могуће је да су у време Сенусерта III и тврђаве Бухена и Кора, мањег насеља удаљеног 4,5 km јужно од Бухена, проширене (Vogel 2004: Kat. 11; Kemp 1986: 134; Uphill 1999: 327—330).

Преко пута Бухена, на другој обали реке, била је подигнута Сера, чија би се изградња такође могла довести у везу са временом Сенусерта III (Knudstad 1966: 172—177; Lawrence 1964, 79; Williams 1999: 435—453; Vogel 2004: Kat. 8). Могуће је да су и Аниба, Икур и Кубан дограђивани у првој деценији његове владавине (Lawrence 1954: 79; Delia 1980: 98).

Северно од првог катаракта времену средњег царства припадало је најмање пет тврђава. За разлику од јужних, северне тврђаве су у потпуности биле усредсређене на контролисање копнених путева и стога су биле подизане у близини насеља локалног становништва. Основе и одбрамбени системи ових грађевина наликују Бухену (Vogel 2004: 65).

Тврђаве нису биле једина упоришта на простору доње Нубије. Између њих су подизане постаје, осматрачнице и успутне станице, што је додатно појачавало контролу и одбрану. Коришћењем димних сигнала утврде су биле у међусобној комуникацији (Adams 1977: 183; Kemp 1989: 176). Из Уронартија је било могуће видети Семну, Куму и Шалфак. Испод Шалфака, због велике удаљености између тврђава, биле су подигнуте стражарнице и осматрачнице на стрмим падинама западно од реке (Adams 1977: 183). Једна од најбоље очуваних таквих стражарница налази се у близини Абу Сира. Положај стражарница је омогућавао да се ватре упаљене у њој виде на северу, у Бухену, и на југу у Миргиси. Такође, утврде мањих димензија подизане су на простору рудника и каменолома да би обезбедиле несметану експлоатацију и пренос добара. Једна од њих налазила се у зони Вади ел-Худија (Show — Jameson 1993: 88ff; Vogel 2004: Kat. 2).

Аменемхат III, наследник Сенусерта III, у погледу Нубије је уживао у плодовима успеха својих претходника (Leprohon 1980: 211). Из времена његове владавине посведочена је само једна акција мањих размера, предузета девете године, која је требало да угуши побуну у Вавату (Leprohon 1980: 25—29). Ово је, вероватно, била и последња војна акција XII династије на простору Нубије.

Прва половина XIII династије Нубији није донела промене у погледу унутрашњих прилика. За владавине Себекхотепа

IV у Нубији су се појавили први знаци слабљења система (промена састава становништва у тврђавама и напуштање система ротације гарнизона). Крајем средњег царства земље јужно од Елефантине коначно су исклизнуле из оквира египатске контроле да би се нашле под управом лозе нубијских династа чије се седиште налазило у Керми.

О природи египатског присуства у Нубији у време средњег царства још увек се расправља, а мишљења су нарочито подељена у погледу првобитне улоге и функције тврђава. Већина истраживача прихвата становиште да су тврђаве војни одговор моћном непријатељу на југу који је могла бити Керма, што поткрепљују и археолошка истраживања која су показала да је ово нубијско краљевство већ постојало у време када је египатска војска кренула јужно од Асуана (Bonnet 1990: 32ff; Bourriau 1991: 129—144; Smith 1991: 125). Керма је у време средњег царства могла да буде озбиљна претња египатској контроли над горњом Нубијом (Williams 1999: 436—439; Smith 2003: 76) те је могуће да су тврђаве другог катаракта, јужно од Миргисе, имале задатак да штите јужну границу.

Разлози за градњу тврђава свакако су морали бити заштита и одбрана, али је могуће и то да се истинска опасност крила у пустињским племенима која су могла угрожавати трговачке путеве између другог катаракта и Керме (Trigger 1982: 4—5; Fogel 2004: 67). Поред константне одбране простора систем тврђава је могао да буде и оруђе у служби подршке војним походима (Kemp 1986: 133; cf. Fogel 2004: 67).

Египатско присуство у Нубији у време средњег царства оправдавано је и економским интересима (Säve-Söderbergh 1941: 86ff; Emery 1965: 141; Helck 1975: 192; Zibelius-Chen 1988: 23). Тврђаве су могле имати важну улогу у контроли трговачких путева ради несметаног прилива сировина у Египат. Нарочито се улога тврђава Кубан и Икур, које су се налазиле на улазу у Вади Алаки (област богата рудницима злата), може тумачити на овај начин (Fogel 2004: 67).

Адамс је заступао потпуно другачији став. Према његовом тумачењу, ниједна локална заједница, у време о којем је реч, није могла бити толико озбиљна претња египатским интересима да би узроковала изградњу грађевина таквих димензија. Тврђаве су, сматра Адамс, имале да испуне два задатка: да покажу способност Египћана за подизање грандиозних грађевина и поред недостатка материјала, и да осигурају трговину на нубијској деоници долине Нила (Adams 1977: 188).

У политици према Нубији војни и економски фактор могли су бити подједнако важни. Тврђаве су функционисале не само као офанзивна и дефанзивна логистичка подршка војсци, већ и као економски центри у којима се могло трговати са становништвом југа. Површина простора за складиштење у тврђавама је без сумње била коришћена и за одлагање материјала и производа на путу за Тебу или Ититави. Међутим, иако су трговачки интереси могли да охрабре Сенусерта III да предузме освајачке походе, освајање Нубије је могло да смањи и позност границе — снажне тврђаве су 'морале' да обесхрабре незадовољне Египћане у покушају да пребегну у Нубију, а Нубијце да спрече да пређу у Египат те би и то могло бити још један разлог за подизање тврђава (Williams 1999: 438; Smith 2003: 98). Оне су такође биле и базе из којих се могло контролисати локално становништво и центри експлоатације локалних ресурса (*cf.* Smith 1991: 126). Извештаји упућени из Семне Запад и неименоване тврђаве указују на директну размену добара са локалним трговцима који су долазили са југа (Smith 1945: 3—10). Нубијци са југа, или из пустиње, на 'граници' су се суочавали са тврђавама које су блокирале и поморске и копнене путеве и из којих су патроле константно излазиле у пустињу и контролисале прелазе. Чак су и мале групе локалног становништва заустављане и враћане ако нису имале дозволу за прелазак у Египат (Smith 1945: 3—10; Vogel 2004: 61).

Египатску политику према Нубији у време XII династије Стјуарт Тајсон Смит је дефинисао као *акултурациони колонијализам*: *Nubia was brought completely within the Egyptian social, economic religious and administrative systems* (Smith 1995: 9—12). Области јужно од Елефантине било је могуће колонизовати јер је њихово аутохтоно становништво било организовано у слабо централизоване заједнице племенског типа и стога је колонијални модел — који је подразумевао већи степен присуства египатске администрације — било једноставније пресадити на простор Нубије.

Колонизацију Нубије могло је узроковати и злато које је овај политички модел у економском погледу учинило могућим. Такође, не треба сметнути с ума да је колонизацији Нубије подгодовало и то што је Нил представљао директну везу с Египтом — комуникација и промет робе и добара између две земље одвијали су се несметано. У овом процесу су поред тврђава имала улогу и насеља која су такође подизана у зони између првог и другог катаракта. Према археолошким подацима нај-

мање шест утврђених градова је познато, од којих се три поуздано могу сместити у хронолошке оквире средњег царства. Посматрано од југа према северу, реч је о следећим градовима: Икур (на који указују трагови уског зида са кулама ширине од 2,5 до 3 m; градско насеље се налазило одмах западно од тврђаве), Кубан, Аниба, Бухен, Кор и Миргиса (Uphil 1999: 327).

Функционисање тврђава такође одражава и мотиве њихове градње и египатску политику према Нубији. Натписи пронађени на простору доње Нубије сведоче о присуству људи под оружјем, трговаца и чиновника централне и провинцијске администрације, те бројних надлежштава администрације средњег царства: канцеларија везира, различите канцеларије и службе ризнице, званичници краљевог домена (Gratien 1993: 185; Leprohon 1993: 119; Vogel 2004: 101). Чиновници на служби у тврђавама старали су се о транспорту добара из Нубије у Египат и о снабдевању тврђава. Иако је највећи број утврда поседовао земљу за обрађивање и стада стоке, што је могло да задовољи потребе људства, неке од њих су опскрбљиване и храном која је стизала из Египта (Vercoutter 1970: 170—171).

Епиграфски и археолошки материјал показују да је у тврђавама и постјама Нубије било оружја и људи под оружјем (Gratien 1991; Stefanović 2006). Међутим, још увек није јасно да ли се радило о гарнизонима сталне, стајаће војске који су у време XII династије попуњавани системом ротирања или је реч била о малим контингентима професионалних ратника који су за потребе војних операција увећавани регрутованим становништвом (Smith 1976: 66ff; Vogel 2004: 115ff). Величина ових војних формација и дужина ангажованости у тврђавама такође су предмет расправе (Stefanović 2007). Такође, још увек се не може прецизно одредити у колико су мери Египћани, а у којој локално нубијско становништво, попуњавали гарнизоне у тврђавама.

На простору Нубије посведочени су бројни носиоци регуларних војних титула средњег царства (Gratien 1991; Leprohon 1993: 426ff; Vogel 2004; Stefanović 2006). Међутим, и поред тога што су нам позната њихова имена и титуле, још увек не знамо да ли су људи под оружјем, али и припадници цивилног сектора администрације, стационирани у тврђавама били Египћани или Нубијци и колико их се уопште налазило на простору Нубије.

Емери сматра да су гарнизоне у тврђавама чинили искључиво Египћани (Emery 1965: 153), али се може претпоставити и то да су нубијски гарнизони од почетка делимично били по-

пуњавани војницима регрутованим из редова локалног становништва. Ако су одреде 'људи под оружјем' чинили и Египћани и Нубијци, војне формације стациониране у тврђавама, ни у погледу наоружања, ни у погледу организације, нису морале да буду идентичне моделима који су постојали у Египту.

О величини гарнизона најчешће се закључује на основу материјалних остатака. Просторије типа 'барака' доминантне су у основној конструкцији Семне Запад и указују на то да је у њој, када је реч о тврђавама јужно од Миргисе, вероватно био стациониран највећи од свих гарнизона (Vogel 2004: 131—132, 259). Ангажујући снаге из Семне заједно са људством из Куме и Семне Југ, египатски командант је могао да рачуна на значајне одреде који су се могли користити на копну. Ако су здружене снаге биле недовољне, а напад изненадан, бедеми тврђава пружали су довољну заштиту и у случају опсаде. Такође се могло рачунати и на снаге гарнизона из других тврђава (Wheeler 1932: 255—256; Smith 1991: 128).

Према процени (Dunham 1967: 118) да је од 5 до 10 људи могло да буде смештено у свакој од барака и трособних целина посвежочених у тврђавама, у Миргиси, у којој је као и у Уронартију откривен један број војних печата (Gratien 2002: 253—255), гарнизон би могао да броји најмање 600, а највише 1500 људи, у Уронартију између 112 и 280, у Куми од 40 до 100, док је у западном крилу Семне изгледа било стационирано између 126 и 540 војника (Smith 1991: 131. Видети и Jaritz 1993: 113—129; Vogel 2004: Kat. 21; 22). Величина гарнизона у Куми је изненађујуће мала ако се има на уму да је ова тврђава играла важну улогу и у контроли границе, надзирући источну обалу и пустињу уз помоћ патрола. Рачунајући да је у тврђавама у просеку могло бити стационирано око 500 војника и узимајући у обзир и људство утврда на источној и западној граници, 'војску' у пограничним зонама чинило је између 7500 и 10000 људи. Стално подмиривање ових снага морало је бити више него скупо, а треба имати на уму да су за потребе похода могле бити мобилисане и много веће снаге (Williams 1999; cf. Vogel 2004: 131—132; 230).

Гарнизони су такође могли бити активни и у трговини доброма са југа. На пример, гарнизон Уронартија је могао да помогне караванима у савлађивању тешкоћа како на копну тако и на води (Smith 1991: 131). Шалфак, најмањи међу тврђавама другог катаректа, је, такође, због свог положаја могао да помаже трговачким караванима у савлађивању водених препрека. Извори показују да су тврђаве имале улогу у контролисању тр-

говачких путева, али Вилијамс истиче да су могле надзирати само део прелаза и да се пренос добара могао обављати и ван устаљених путева (Williams 1999: 436). Тврђаве које су се налазиле северно од Бухена (Аниба, Кубан, Фарас и Сера) због удаљености од реке вероватно су биле центри у које су се сливала рудна богатства доње Нубије.

За разумевање и улоге тврђава и присуства Египћана на простору доње Нубије у време средњег царства од важности су још две грађевине на простору другог катаракта, које, како истиче Кемп, још увек нису на задовољавајући начин објашњене (Kemp 1986: 134; Vogel 2004: 98). Реч је о 'административној згради' у Кору и о 'палати' на острву Уронарти. Смит је сматрао да је 'административна зграда' била додатно утврђење Бухена у којем су привремено могли да буду смештени стада стoke и људи (Smith 1955: 4—19; Id. 1966: 187—243). Кемп наводи да је у најранијој фази карактер локалитета био сасвим другачији. Под углом у односу на линију тврђаве и без икакве везе са њом налазе се остаци грађевинског комплекса средњег царства. Комплекс је имао сопствени заштитни зид, чији су се остаци сачували на западној страни, али грађевина нема, сматра Кемп, карактеристике тврђаве. Конструкција није била дугог века и према тумачењу Кемпа уништена је пре него што је започела прва фаза изградње тврђаве на истом локалитету, која је поред Бухена и Миргисе контролисала средишњу зону другог катаракта (Kemp 1986: 134; Vogel 2004: 77).

Палата на острву Уронарти налазила се на супротном крају острва у односу на тврђаву коју је подигао Сенусерт III (Dunham 1967: 22—31, Pl. XV—XIX; Kemp 1986: 135). Грађевина је била правоугаоног облика, димензија 78 x 55 m и није имала бедеме. Археолошки материјал пронађен на локалитету није нарочитог квалитета и не омогућава да се грађевина датује, што Кемп наводи на помисао да је такође реч о конструкцији кратког века (Kemp 1986: 135—136). Архитектура саме грађевине и њена оријентисаност указују на средње царство.

Кемп сматра да ове грађевине личе на мале палате, краткотрајног карактера, изграђене пре за потребе култа него ради одбране. Даље, Кемп бележи да у њима треба гледати привремене командне зграде подигнуте унапред за потребе великих краљевских похода према непријатељским територијама далеко на јуту. Ако је тумачење исправно, грађевине, сматра Кемп, нису подигнуте истовремено (Kemp 1986: 136). Кор би могао да припада раној XII династији, можда времену Сенусерта I, а Уронарти времену Сенусерта III. У односу на тумачење Кемпа

Уронарти би могао да се одреди као командно седиште похода Сенусерта III према горњој Нубији.

За потребе 'војске' и становништва тврђава било је неопходно обезбедити редовна следовања. Водило се рачуна о броју људи, дужини боравка, врсти и учесталости расподеле добара, и свакако о запремини складишта. На основу свих ових параметара одређивало се колики број људи и колико дуго може боравити у некој од тврђава, и у односу на прећашњи прорачун колико се преосталог може поделити војсци у пролазу. За потребе снабдевања у тврђавама су постојале житнице (Kemp 1986: 124—127; Vogel 2004: 136—138). О значају житница посебно говори пример тврђаве Аскут. Удаљен од границе, и са мим тим поштеђен могућег директног напада, Аскут је готово у потпуности био житница која је у случају опасности могла да подмири потребе за храном и осталих тврђава (Kemp 1989: 178; *idem* 1986: 120—122; Badawy 1966: 23—27, 117; cf. Simpson 1973: 220—221).

Нема сумње да су изградња и снабдевање ових великих колонијалних 'центара' морали бити огроман издатак за државну благајну. Првобитни систем ротирања гарнизона и администрације и снабдевање добрима која су упућивана из центра изгледа да је напуштен крајем средњег царства. Материјална и писана сведочанства показују да су од око 1800. године пре н. е. Египћани почели у већем броју да се сахрањују на простору Нубије, а у гробовима су проналажена и тела чиновника и њихових породица. Попуњавање тврђава сталним насељеницима могло је да доведе до израженије аутономности тврђава, него што је био случај са старим системом ротирајућих гарнизона које је снабдевао центар (Smith 1999: 75). Овај процес се нарочито може пратити у Аскуту јер је крајем средњег царства, око 1680. године пре н. е., комплекс житница који је, као што је већ речено, чинио основну целину ове тврђаве, напуштен.

Временом је област демилитаризована и Керма је постепено преузимала египатске 'колоније' у Нубији (Smith 1999: 48). Судбина Бухена можда најречитије говори о том процесу. У време XIII династије у некрополи К у Бухену, која је била активна до дубоко у други међупериод, сахрањивани су војници са својим породицама; међу гробним прилозима пронађена је керамика из области Мемфиса, што показује да се тврђава још увек снабдевала производима из радионица престонице. Једно од пронађених тела има велики грумен злата око врата, што указује на то да су колонисти остали у Бухену пре свега због

његове близине региону рудника злата. Становници тврђаве су се сигурно осећали нарочито изолованим и рањивим у време другог међупериода, без обзира на везе са доњим Египтом, те су морали да се прилагоде локалној војној сили, коју је представљао краљ Куша. Породица која се може пратити кроз пет генерација оставила је натписе у Бухену и они показују да су две последње генерације биле у служби краља Куша и да су чак предузимали локалне походе у његово име (Valbelle 2004). Миргиса и Аскут, показују сличну историју непрекидне настаноности Египћанима, али и Нубијцима, све до краја другог међупериода (Smith 1976: 61—94).

Међутим, не треба сметнути с ума да је доња Нубија за владаре Египта представљала део њихове земље. За разлику од 'злог' Куша, извори никада не дају сличан атрибут Вавату. С друге стране, Фогел с правом указује на то да име тврђаве Семна Запад — *Јужна Елефантини*, наговештава где се налазила идеолошка граница Египта — у Елефантини, код првог катаракта (Vogel 2004: 116), те не чуди што је тако мали број Египћана сахрањиван на простору Нубије у време XII династије: до почетка XIII династије преминули припадници гарнизона превожени су у Египат. Мали број гробница које се могу датовати у време XII династије представља, сматра Фогел, изузетак (Vogel 2004: 117).

Крајем средњег царства јужна граница Египта померена је у своју првобитну регију: први катаракт. Померање границе значило је и губитак политичких позиција на југу, али не и идеје о Нубији као делу територије Египта јер натписи из времена позне XVII династије сведоче да је доња Нубија још увек посматрана као део територије Египта којим, нажалост, влада краљ Куша (Kemp 1983: 162). Стварност је била другачија. Сачувана сведочанства, и епиграфска и археолошка, указују на то да су крајем средњег царства и почетком другог међупериода Египћани насељени у тврђавама доње Нубије заједно са становништвом Ц-группе и номадима. Источне пустинje признавали власт краља Куша (Kemp 1983: 160; Smith 1976: 72—76, 80—85; Id. 1995: 107—136).

ЛИТЕРАТУРА

- Adams, W. Y. (1977) *Nubia, Corridor to Africa*, Princeton.
Badawy, A. (1966) Archeological Problems relating to the Egyptian Fortress at Askut, *Journal of the American Research Center in Egypt* V: 23—27.

- Bietak, M. (1966) *Ausgrabungen in Sayala-Nubien 1961—1965. Denkmäler der C-Gruppe und der Pan-Gräber-Kultur*, Wien.
- (1968) *Studien zur Chronologie der nubischen C-Gruppe: Ein Beitrag zur Frühgeschichte Unternubiens zwischen 2200 und 1500 vor Chr.* Wien.
 - (1985) Zu den nubischen Bogenschützen aus Assiut: Ein Beitrag zur Geschichte der Ersten Zwischenzeit, in: *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, ed. P. Posener-Krieger. Bibliothèque d'Étude 97/1, Le Caire, 87—97.
- Bonnet, C. (1990) *Kerma, Royaume de Nubie*, Geneva.
- (2000) *Edifices et rites funéraires à Kerma*, Paris.
- Bourriau, J. (1991) Relations between Egypt and Kerma during the Middle and New Kingdoms, in: *Egypt and Africa*, ed. W. V. Davis, London, 129—144.
- Booth, C. (2005) The Role of Foreigners in Ancient Egypt, BAR S1426, London.
- Darnell, J. C. (2003) The Rock Inscriptions of Tjehemau at Abisko, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130: 31—48.
- (2004) The Route of Eleventh Dynasty Expansion into Nubia, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131: 23—37.
- Davies, V. — Friedman, R. (1998) *Egypt Uncovered*, New York.
- Delia, R. D. (1980) *A Study of the Reign of Senwosret III*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York.
- Edwards, D. N. (2004) *The Nubian Past: An Archaeology of the Sudan*, London.
- Emery, W. B. (1963) Preliminary Report on the Excavations at Buhen, *Kush XI*: 116—120.
- (1965) *Egypt in Nubia*, London.
- Fakhry, A. (1941) Wadi-el-Natrun: The Fortress and the XIIth Dynasty temple, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40: 845—848.
- Gardiner, A. H. (1916) An Ancient List of the Fortresses of Nubia, *Journal of Egyptian Archaeology* 3: 184—192.
- Gestermann, L. (1987) *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen mittleren Reiches in Ägypten*, Göttinger Orientforschungen IV/18, Wiesbaden.
- Grajetzki, W. (2006) *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, London.
- Gratien, B. (1991) *Prosopographie des nubiens et des égyptiens en Nubie avant le Nouvel Empire*, Lille.
- (1993) Départements et institutions dans les forteresses nubiennes au Moyen Empire, in: *Hommages à Jean Leclant*, eds. C. Berger, G. Clerc, and N. Grimal. Bibliothèque d'Étude 106/2, Le Caire, 185—197.
 - (2002) Les timbres militaires de Mirgissa, in: *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of E. Gaál, Ul. Luft and L. Török*, ed. T. A. Bács. *Studia Aegyptiaca* XVII, Budapest, 253—272.

- Habachi, L. (1963) King Nebhepetre Mentu-hotep: His Monuments, Place in History Deification and Unusual Representations in the Form of Gods, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 9: 16—52.
- Jaritz, H. (1993) The Investigation of the Ancient Wall Extending from Aswan to Philae, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 49: 107—127.
- Kadish, G. E. (1966) Old Kingdom Egyptian Activity in Nubia: Some Re-considerations, *Journal of Egyptian Archaeology* 52: 23—33.
- Kemp, B. J. (1983) Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686—1552 BC., in: *Ancient Egypt, A social History*, eds. B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor and A. B. Lloyd, Cambridge, 71—182.
- (1986) Large Middle Kingdom Granary Buildings, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 113: 120—136.
 - (1989) *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, London.
- Knudstad, J. (1966) Serra East and Dorginartu, *Kush* XIV: 172—177.
- Komorzyński, E. R. V. (1938) Die ägyptische Sammlung des Martin von Wagner-Museums zu Würzburg, *Archiv für Ägyptische Archäologie* 1: 255—262.
- Lawrence, A. W. (1965) Ancient Egyptian Fortification, *Journal of Egyptian Archaeology* 51: 69—94.
- Leprohon, R. J. (1980) *The Reign of Amenemhat III*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto.
- (1993) Les forces du maintien de l'ordre dans la Nubie au Moyen Empire, in: *Hommages à Jean Leclant*, eds. C. Berger, G. Clerc, and N. Grimal. Bibliothèque d'Étude 106/2, Le Caire, 285—291.
- Martin, G. T. (1971) *Egyptian Administrative and Private Name Seals Principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, Oxford.
- Meurer, G. (1996) *Nubier in Ägypten bis zu Beginn des Neuen Reiches: zur bedeutung der Stele Berlin 14753*, ADIK Ägyptologische Reihe 13, Berlin.
- Newberry, P. E. (1893) *Beni Hasan I*. Archaeological Survey of Egypt 1, London.
- Obsomer, C. (1992) Les lignes 8 à 24 de la stèle de Mentouhotep (Florence 2540) érigé à Bouhen en l'an 18 de Sésostris Ier, *Göttinger Miszellen* 130: 57—74.
- (1995) *Sésostris Ier. Etude chronologique et historique du règne*, Bruxelles.
- Quirke, S. (1990) *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*, New Malden.
- RILN = Žaba, Z. (1974) *The Rock Inscriptions of Lower Nubia*, Prague.
- Säve-Söderberg, T. (1941) *Ägypten und Nubien*, Lund.
- Schneider, T. (2003) *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit*. Teil II. Ägypten und altes Testament 42, Wiesbaden.

- Show, J. — Jameson, R. (1993) Amethyst Mining in the Eastern Desert: A Preliminary Survey at Wadi el Hudi, *Journal of Egyptian Archaeology* 79: 81—97.
- Simpson, W. K. (1973) Two lexical notes to the Reisner Papyri: wxrt and trsst, *Journal of Egyptian Archaeology* 39: 220—221.
- Smith, H. F. C. (1955) The Transfer of the Capital of Kush from Napata to Meroe, *Kush III*: 3—18.
- Smith, H. S. (1966) The Nubian B — Group, *Kush XIV*: 118—128.
- (1976) *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, London.
- Smith, S. T. (1991) Askut and the Role of the Second Cataract Forts, *Journal of the American Research Center in Egypt XXVIII*: 107—132.
- (1995) *Askut in Nubia: The economics and ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millennium BC*, London.
- (2003) *Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*, London.
- Smither, P. C. (1945) The Semnah Dispatches, *Journal of Egyptian Archaeology* 31: 3—10.
- Stefanović, D. (2006) *The Holders of the Regular Military Titles in the Period of the Middle Kingdom: Dossiers*, GHP Egyptology 4, London.
- (2007) aHAwtyw of the Middle Kingdom, in: *Life and Afterlife in Ancient Egypt during the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, eds. S. Grallert and W. Grajetzki, GHP Egyptology 7, London, 123—129.
- Trigger, B. C. (1982) The Reasons for the Construction of the Second Cataract Forts, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities XII*: 1—6.
- Uphill, E. P. (1999) Nubian Settlement Fortifications in the Middle Kingdom, in: *Studies on Ancient Egypt in Honor of H. S. Smith*, eds. A. Leahy and J. Tait, London, 327—330.
- Valbelle, D. (2004) The Cultural Significance of Iconographic and Epigraphic Data Found in the Kingdom of Kerma, in: *Proceedings of the Ninth Conference of the International Society of Nubian Studies. August 21—26, Boston — Massachusetts 1998*, ed. T. Kendall, Boston, 176—183.
- Vercoutter, J. (1966) Semneh South and the Records of Nile Levels at Kumma, *Kush XIV*: 125—164.
- (1970) *Mirgissa I*, Paris.
- (1977) Egyptologie et climatologie: Les crues du Nil à Semneh, *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 4: 141—172.
- Vila, A. (1970) L'armement de la fortresse de Mirgissa-Iken, *Revue d'Égyptologie* 22: 172—199.
- Vogel, C. (2004) *Ägyptische Festungen und Garnisonen bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 46, Hildesheim.

- Wells, J. W. (1994) Sesosrtis III's First Nubian Campaign, in: *Essays in Egyptology in Honor of H. Goedicke*, eds. B. M. Bryan and D. Lorton, San Antonio, 339—347.
- Wheeler, A. (1932) Excavations of the Harvard-Boston Expedition in Halfa Province, 1930—1931, *Sudan Notes and Records* XV: 255—256.
- Willems, H. (1983—1984) The Nomarchs of the Hare Nome and Early Middle Kingdom History, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Gezelschap)* "Ex Oriente Lux" 28: 80—120.
- Williams, B. B. (1999) Serra East and the Mission of Middle Kingdom Fortresses in Nubia, in: *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of E. F. Wente*, eds. E. Teeter and J. A. Larson. *Studies in Ancient Oriental Civilizations* 58. Chicago — Illinois, 435—454.
- Zabkar, L. V. — Zabkar, J. J. (1982) Semna South. A Preliminary Report on the 1966—68. Excavations of the University of Chicago Oriental Institute Expedition to Sudanese Nubia, *Journal of the American Research Center in Egypt* 19: 37.
- Zibelius-Chen, C. (1988) *Die ägyptische Expansion nach Nubien. Eine Darlegung der Grundfaktoren*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 78, Wiesbaden.

Danijela Stefanović

EGYPT AND NUBIA DURING THE MIDDLE KINGDOM (ca. 2055—1650. B.C.)

Summary

Nubia is part of the Nile Valley, and it lies partly in southern Egypt (Lower Nubia) and partly in northern Sudan (Upper Nubia). In the north, its boundary is approximately the area of modern Aswan (Egypt). It extends southward, along the Nile, to about the area of modern Khartoum (Sudan). The Egyptians had a generic name for the Nubians: Nehesy. Nevertheless, the Egyptians in their writings also distinguished by name many different Nubian tribes and places. About 2300 B.C., three small independent chiefdoms emerged in Lower Nubia called Wawat, Irtjet, and Setju, and each was said to have been ruled by a "great man". In Upper Nubia, there was at the same time a kingdom called Yam, which after 2000 B.C., was replaced by another called Kush. In time, Kush absorbed the others and ultimately gave its name to most of Nubia. Beyond Kush to the south was another vaguely defined area called Irem. There were, for example, nomadic dwellers in the eastern desert called Medjai (probably the ancestors of the modern "Beja") and others in the western desert called Tjemehu.

From the beginning of Egyptian dynastic history (ca. 3000 B.C.) onward, there was mutual influence of this country and Nubia. Egyptians very early developed an interest in some of Nubian exportable resources.

The objects of Egypt's commercial interest in Nubia were mineral resources, animal and forest resources and human resources.

Whenever the Pharaonic state was united and powerful, it sought to dominate the southern neighbour country. In the Old Kingdom, it controlled vast parts of Lower Nubia. Between the end of the Old Kingdom and the beginning of the Middle Kingdom, political turmoil in Egypt brought an end to trading expeditions. At the same time, major political changes must also have taken place in Upper Nubia. The name "Yam" disappears in Egyptian texts and is replaced by the name "Kush", which the Egyptians regularly modified by an adjective meaning "vile" or "contemptible".

Following the end of the First Intermediate Period, Lower Nubia seems to have been tributary to Egypt. However, the Egyptians did not garrison this region nor were fortresses built there prior to the reign of Senusert I (XII Dynasty). A stela erected at Buhen records a military foray into Upper Nubia in the reign of Senusert I. Further campaigns were waged against Kush in the eighth, tenth, twelfth, sixteenth and probably nineteenth regnal years of Senusert III. Prior to the first expedition, king had a canal seventy-five meters long cut to facilitate the movement of his flotilla through the First Cataract. By the end of his first campaign, Senusert III had established his southern border at Semna (at the north end of Bath el-Hagar). In the same tame king forbade Nubians to travel from the south to pass north of Semna by river. To enforce pharaoh's decree, five forts were completed within sight and signalling distance of one another. The Second Cataract forts were defended by a massive mud brick wall system, which was surrounded by dry moats and walls with bastions and loopholes for archers. These structures served a number of purposes. One was to facilitate a massive trading operation with Upper Nubia by assisting and protecting shippers moving up or down the rapids, by providing safe havens and hostels for caravans travelling along the river, and by keeping potentially threatening peoples away. One of the most important purposes, however, must have been to display a strong defensive posture to the rulers of Kush to discourage them from attempting any sort of military moves to the north. These forts were all permanently garrisoned and well supplied. They were given names that revealed their purpose: "Warding off the Bows", "Subduer of the Nubians (Nehesy)", "Curbing the Foreign Lands".

At the end of the Middle Kingdom, the Egyptian pharaohs lost interest in possessing Lower Nubia because Egypt was entering a period of fragmentation. At this time the Kerma kings extended their control northward into Lower Nubia.



Rasīko Vasīh

ДВОЈНЕ ИГЛЕ ОПЕТ

АПСТРАКТ: У раду је реч о две двојне игле из Злотске пећине, једној са наглашеним раменима и другој са „М” главом, које повећавају број налаза двојних игала на територији источне Србије. Према карактеристикама двојних игала на овом подручју може се сматрати да су оне махом настале под утицајима са запада, из Босне и западне Србије, и датовати махом у V век пре н. е. чиме подржавају претпоставку да код Страбона забележену победу Аутаријата над Трибалима треба ставити на крај VI или почетак V века пре нове ере.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: двојне игле, тип са двопетљастом главом, тип са главом у облику слова „М”, источна Србија, Злотска пећина, Аутаријати, Трибали

Кажу да се убица увек враћа на место злочина. То заиста не знам јер немам такво искуство, али знам да један археолог који је опседнут једном темом увек користи прилику да се на њу враћа и о њој пише, поготову онда када му се пружи прилика да о томе каже нешто ново.

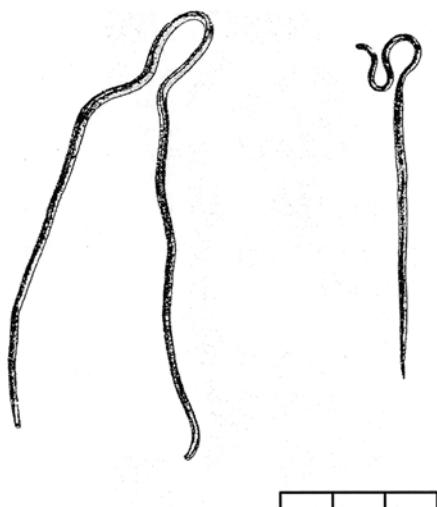
Признајем да сам у том смислу био дugo времена опседнут двојним иглама, могу да кажем да та опседнутост траје и даље, писао сам доста о тој теми (Васић 1982; Васић 1999, 109—130), па сам, ето, одлучио да јој се вратим и овом приликом и то с разлогом, у шта ће, надам се, читаоци моћи сами да се увере. Истина је да се на први поглед ова преисторијска тема не уклапа у зборник посвећен нашој драгој колегиници Ксенији Марицки Гађански, међутим, како је она писала и о племенима у Срему пре доласка Римљана а наша тема има одређене везе са етничким питањима на Балкану у то доба, мислим да

ће управо овај прилог указати на разноврсност и ширину њеног интересовања и научног стремљења.

Двојне игле су један од најомиљенијих облика накита на западном Балкану у гвоздено доба (Васић 1999, 109—130). Имају облик данашњих укосница са две игле али су поред накита за косу коришћене и као накит на оделу уместо фибула. Највише их има од бронзе али су прављене и од гвожђа, сребра и злата. Код неких балканских племенских група носили су их чешће мушкарци него жене које су се определиле за фибуле, мада су у већини случајева служиле као украсни предмети на одећи оба пола. Према облику главе разликује се више типова игала, од којих су најпопуларнији двојне игле са двопетљастом главом и двојне игле са „М” главом. Уобичајени заједнички назив за оба типа су „омега” игле, јер двопетљаста глава подсећа на велико слово омега а „М” глава на мало слово омега. Због тога, у археолошкој литератури често долази до забуне јер кад се каже у опису „омега” игла, не зна се на који се тип мисли. Наиме, иако се два типа често налазе заједно, распрострањени су једним делом на истој територији и хронолошки се истовремено јављају кроз дужи период, између њих постоје битне разлике. Двојне игле са двопетљастом главом су настале раније, почетком VI века пре нове ере, највероватније у источној Босни, под утицајем двопетљастих фибула, док двојне игле са „М” главом могуће воде порекло из Мале Азије и стигле

су на наш простор преко грчке Македоније у другој половини VI века. Стога сматрамо да су називи које овде употребљавамо за два типа целисходнији и практичнији.

У недавно изашлој монографији „Бор и околина у праисторији, антици и средњем веку” (Бор 2004), која на један свеобухватан и целовит начин говори о праисторији тога краја, објављене су две, до сада, непознате двојне игле (Сл. 1), нађене по свему судећи у вишеслојном праисторијском насељу Злотској пећини код Бора (*ibid.*, 158, сл. 89). Једна припада типу двојне игле са

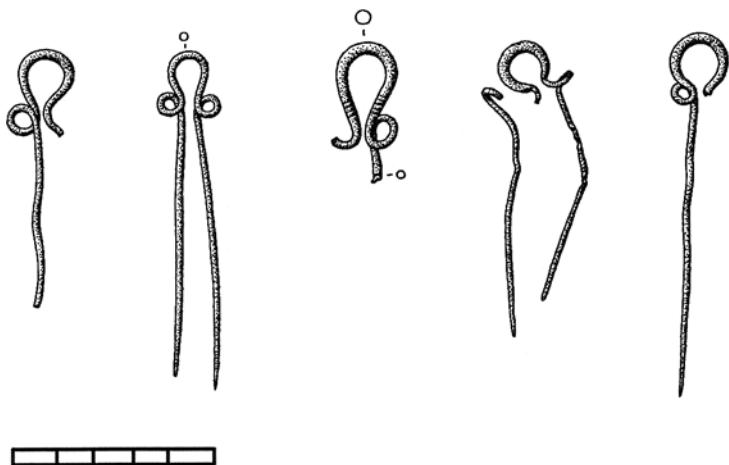


Сл. 1. Две двојне игле из Злотске пећине, тип са наглашеним раменима и тип са „М” главом.

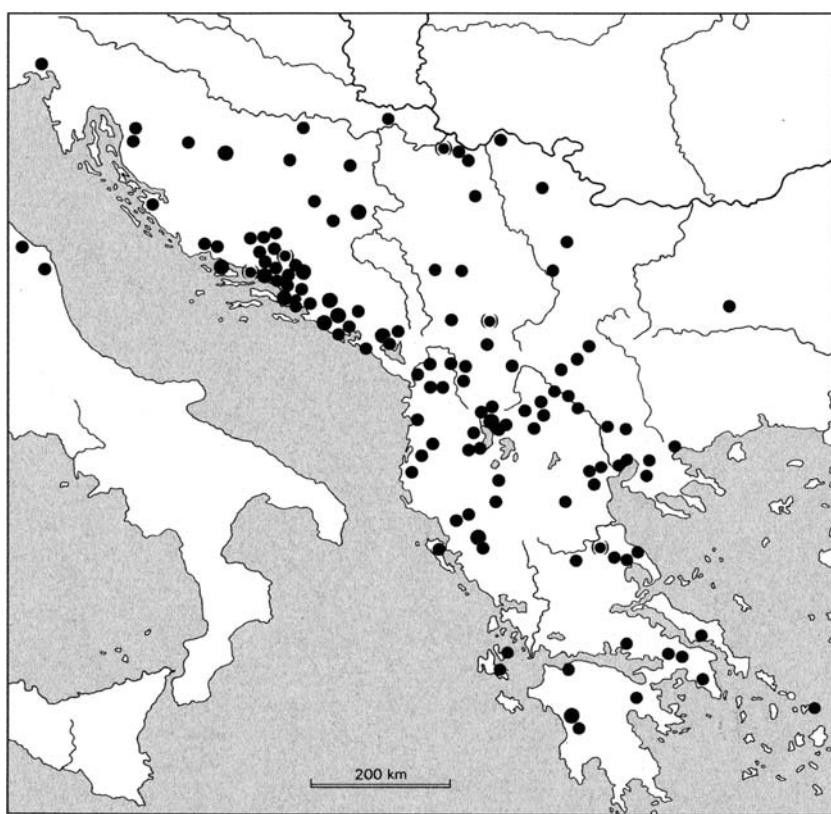
глашеним раменима, а друга је типична двојна игла са „М” главом. Откриће ових двеју игала је важно из два разлога. Једно, што двојне игле у источној Србији нису нађене до сада у великом броју и што су две игле из Злотске пећине први налази поменутих типова на овом простору, а друго, што Лазарева или Злотска пећина код Бора садржи материјал из старијег гвозденог доба који се датује у VII и VI век пре нове ере (Тасић 1968) па налаз једне двојне игле са „М” главом, која се може најраније датовати у почетак V века пре н.е., говори да је живот у Злотској пећини настављен делимично и у V веку.

На простору источне Србије и непосредном суседству нађен је до сада релативно мали број двојних игала. Преовлађују мањом двојне игле са двопетљастом главом, од којих једна фрагментована потиче из Злотске пећине, уз које треба поменути, и две игле са двопетљастом главом из Бугарске — из Багачине и Подема (Бонев/Александров 1996, Т. 47). Од осталих типова, поред две горе поменуте, наводимо једну двојну иглу са троугаоном главом из некрополе у Гогошу, с румунске стране Дунава (Berciu/Comsa 1956, 418 Fig. 141, 1), и једну иглу са наглашеним раменима из Царевца (Влашко Село) у северозападној Бугарској (Гергова 1987, Нр. А 50).

Двојне игле са троугаоном главом и двојне игле са наглашеним раменима припадају типовима који су били распострањени у Македонији у VI и V веку пре н. е. и одатле се разширили на север, па је вероватно да су и поменути примерци негде у то време доспели до источне Србије, односно северозападне Бугарске (Васић 1999, 113—114). С друге стране, двојне игле са двопетљастом главом су стигле на наш простор највероватније са запада, из Босне и југозападне Србије (Сл. 2). Прецизни хронолошки подаци о овим иглама не постоје јер је реч о случајним налазима, али би се могло претпоставити на основу типолошких индиција — задебљан лук главе код игала са Караташа и из Злотске пећине — да већина није старија од краја VI века, односно да припада V веку пре нове ере (*ibid.*, 122—123, Нр. 898. 901). Посебно је занимљива фрагментована игла из Дубовца у Банату, коју смо придружили овој групи (*ibid.*, Нр. 881). Она има нешто већу главу и украсе у виду хоризонталних зареза на луку изнад петљи, који представљају упрошћено подражавање украса у облику кугластих испупчења на једној варијанти двопетљастих игала, познатој из Македоније и Босне, док се идентични урези јављају на неколико игала из западне Србије, из Криве Реке и Средње Добриње (*ibid.*, Нр. 884, 885, 888). Могуће је да фрагмент из Дубовца на осно-



Сл. 2. Двојне игле са двопетљастом главом из источне Србије:
Пецка бара, Ждрело, Дубовац, Карагаш, Злотска пећина.



Сл. 3. Распрострањеност двојних игала са „М” главом на Балкану.

бу тога можда припада још VI веку пре нове ере али да је његова појава везана за утицаје из западне Србије је готово сигурна.

Што се тиче двојних игала са „M” главом, оне представљају, како смо истакли, најраспрострањенији тип двојних игала уопште (Сл. 3) и јављају се у западној Европи, Африци, јужној Русији, Малој Азији итд. али су на Балканском полуострву најбројније, и то претежно у Македонији, Грчкој, на јужном Јадрану, нешто мање у Босни и Србији (*ibid.*, 123—128). Најстарији примерци у Србији су сребрне игле из кнежевских гробова у Новом Пазару и Пећкој бањи, које се датују у почетак V века пре нове ере (*ibid.*, Нр. 914—917, 920, 921), док су оне, из Љуљака, Умчара и Пећина код Костолца, нађене северније, касније и припадају средини V века (*ibid.*, Нр. 912, 918, 919, 949, 950). Остали налази ових игала у Србији не дају поуздане податке о датовању али генерално не противурече претпоставци да се тип јавио у Србији почетком V века пре нове ере и то под утицајима из Македоније, прво у кнежевским гробовима у југозападној Србији и одатле раширио на север до Дунава. Поставља се питање како се у ову схему укљапа оваква игла из Злотске пећине.

Овде улазимо у деликатно питање односа Трибала и Аутаријата, о чему смо имали прилике већ да пишемо у Зборнику (Васић 2005). Страбонов податак да су Аутаријати, највеће и најмоћније илирско племе, једном победили Трибале (VII, 5, 11), изазвао је битне несугласице у мишљењима стручњака. Историчари и неки археолози сматрају да се то збило у другој половини IV века у време када су Трибали ослабили после Александровог похода, док су неки други археолози склонији да тај догађај помере у дубљу прошлост, у V или чак крај VI века пре нове ере. Из више разлога мислимо да је ова друга претпоставка вероватнија. Један археолошки аргумент у том контексту нисмо раније поменули а то су управо двојне игле. Двојне игле су карактеристичан елемент материјалне културе источне Босне и западне Србије, територије на којој се сматра да су обитавали Аутаријати, док се у источној Србији, простору где по многим мишљењима треба тражити постојбину Трибала, јављају ретко и датују, као што смо видели, мањом после прелаза VI у V век, односно после времена када смо претпоставили да треба датовати победу Аутаријата над Трибалима. У IV веку их овде више нема. На основу свега овога не може се рећи да је двојна игла са „M” главом из Злотске пећине крун-

ски сведок у датовању овог сукоба, али у сваком случају има одређену тежину о којој треба водити рачуна.

БИБЛИОГРАФИЈА

- D. Berciu/E. Comsa, Sapaturile de la Balta Verde si Gogosu (1949 si 1950),
Materiale si cercetari arheologice II, Bucuresti 1956.
A. Бонев/С. Александров, Багачина, Монтана 1996.
Бор и околина у праисторији, антици и средњем веку, Бор 2004,
уредник Мирослав Лазић.
R. Vasić, Ein Beitrag zu den Doppelnadeln auf dem Balkanraum, Prähistorische Zeitschrift 57, 1, Berlin 1982, 220—257.
R. Vasić, Die Fibeln im Zentralbalkan, PBF XIV, 12, Stuttgart 1999.
P. Васић, Случај Аутаријата — Историја и преисторија, Зборник Матице српске за класичне студије 7, Нови Сад 2005, 65—69.
D. Gergova, Früh- und ältereisenzeitliche Fibeln in Bulgarien, PBF XIV, 7,
München 1987.
H. Тасић, Злотска пећина, Бор 1968.

Rastko Vasić

DOUBLE SHANK PINS AGAIN

Summary

The author speaks of two double shank pins from the Zlot cave, one with accentuated shoulders and the other with an “M” head, published recently. These increase the relatively small number of double shank pins on the territory of East Serbia. The type with double looped head predominates in this area, but other types are also present. Due to their characteristics, one can conclude that they appeared under influence mainly from Bosnia and West Serbia but partly from Macedonia, and that most of the examples should be dated to the 5th century BC. In this way they indirectly support the opinion, expressed by some archaeologists, that the victory of the Autariatae over the Triballi, mentioned by Strabo (VII, 5, 11), should be dated to the beginning of the 5th century and not to the second half of the 4th century BC, as historians usually think.



Eckart Frey

SEIN ERBARMEN ÜBER ALLE ARMEN:¹ DIE “SOZIALFÜRSORGE” DER ESSENER

ABSTRAKT: Die auf der Torah beruhenden Gebote der Nächstenliebe und der Gastfreundschaft bildeten bei den Essenern eine wichtige Grundlage des Gemeinschaftslebens. Auf die Einhaltung dieser Gebote gründete sich ihre Sorge um sozial und wirtschaftlich Schwache.

SCHLÜSSELWÖRTER: Elende und Arme, Witwen und Waisen, Kranke und Greise, Nächstenliebe und Gastfreundschaft, Gemeinschaftskasse

Innerhalb des antiken Judentums hatten sich gegen Ende der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.d.Z. neben den Sadduzäern und Pharisäern im Kontext religiöser Auseinandersetzungen, die in der Machtergreifung der Makkabäer mündeten, die Essener als dritte bedeutende Gruppierung etabliert. In ihren Werken haben sich Philon von Alexandria² und Flavius Josephus³ mehr oder weniger tiefgründig mit ihnen beschäftigt. Flavius Josephus formuliert dies, im Fokus seiner Überlegungen den griechisch sprechenden Leser seiner Werke, folgendermaßen: *Es gibt nämlich bei den Juden drei Arten von philosophischen Schulen; die eine bilden die Pharisäer, die andere die Sadduzäer, die dritte, welche nach besonders strengen Regeln lebt, die sogenannten Essener. Die letzteren sind ebenfalls geborene Juden, aber untereinander noch mehr als die anderen durch Liebe verbunden.*⁴

¹ 1 QH III Frg. 16,3.

² Apologie der Juden; quod omnis probus liber sit.

³ Bell. Iud.; Ant. Iud.

⁴ Ios. Flav. Bell. Iud § 119.

Es versteht sich von selbst, dass die Art der Liebe, auf die der jüdisch-römische Historiker hinweist, nur im Kontext der Nächstenliebe verstanden werden kann. Diese beruht auf einem Gebot der Torah, das eine zentrale ethische Grundlage des Zusammenlebens der “Kinder Israels” beinhaltet: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.*⁵

Sowohl Philon als auch Flavius waren mit den väterlichen Gesetzen ihrer Vorfahren vertraut. Trotz der Tatsache, dass die Gebote der Torah für alle Israeliten die Grundlage ihres Lebens bildeten, weisen beide ausdrücklich auf ihre besonders konsequente Befolgung durch die Essener hin. Sie führen dies auf eine für die Essener typische Form des gemeinschaftlichen Eigentums, eine vollkommene Gütergemeinschaft⁶ zurück: *Den Reichtum verachten sie, und bewundernswert ist bei ihnen die Gemeinschaft der Güter, sodass man niemand unter ihnen findet, der mehr besäße als die anderen. Es besteht nämlich die Vorschrift, dass jeder, der der Sekte beitreten will, sein Vermögen der Gesamtheit abtreten muß, und so bemerkt man durchgehend weder niedrige Armut noch übermäßigen Reichtum, sondern alle verfügen wie Brüder über das aus dem Besitztum der einzelnen Ordensmitglieder gebildete Gesamtvermögen.*⁷

Bei der Analyse dieser Beschreibung der Gütergemeinschaft muß zwischen den Begriffen Besitz und Eigentum unterschieden werden. Nach der Aufnahme als Vollmitglied verfügte ein Essener nicht mehr über privates Eigentum, sondern nur noch über Besitz- und Nutzungsrechte.⁸ Die Erträge aus diesen Rechten mussten nicht vollständig an die Gemeinschaft abgeführt werden. Wenn dies so gewesen wäre, wären die von Josephus Flavius verwendeten Begriffe “niedrige Armut” bzw. “übermäßiger Reichtum” völlig unverständlich. Derselbe Widerspruch findet sich auch in den Antiquitates: *Ganz besonders bewundernswürdig und lobenswert aber sind sie wegen einer bei den Griechen und anderen Völkern völlig unbekannten, bei ihnen jedoch nicht etwa erst seit kurzer Zeit, sondern schon seit vielen Jahren herrschenden ausgleichenden Gerechtigkeit, infolge deren sie vollkommene Gütergemeinschaft haben und dem Reichen nicht mehr Genuss von seinen Gütern lassen wie dem Armen.*⁹

⁵ 3 Mos. 19, 18.

⁶ Vgl. dazu Frey, E., Besitz und Eigentum in der “Sektenregel” (1QS) der Essener, Sbornik 4/5, 2002—2003, S. 95—104.

⁷ Ios. Bell. Iud § 122.

⁸ siehe Anm. 6.

⁹ Ios. Ant. § 20.

Bei Philon finden sich derartige Begriffsinhalte nicht. Der Begriff Reichtum erscheint bei ihm in einem vollkommen anderen Zusammenhang: *Fast allein unter den Menschen leben sie ohne Güter und Besitz, mehr aus Gefallen als infolge Missgeschicks, und halten sich dennoch für reich, weil sie Genügsamkeit und gutes Gemüt als eine wirkliche Überfülle schätzen.*¹⁰ Für ihn bilden die Liebe zu Gott, zur Tugend und zu den Menschen die charakteristischen Eigenschaften¹¹ der essenischen Gemeinschaft: *Ihre Liebe zu Gott zeigen tausend Beispiele: beständige und unaufhörliche Reinheit während des ganzen Lebens, Verwerfung des Eides und der Lüge, die Auffassung, dass die Gottheit die Ursache alles Guten sei, aber nicht Ursache für irgend etwas Schlechtes. Von der Liebe zur Tugend zeugen: Verachtung der Reichtümer und der Ehre, Abscheu vor Vergnügen, Enthaltsamkeit, Beharrlichkeit und Genügsamkeit, gutes Gemüt, Bescheidenheit, Gehorsam gegenüber der Regel, Ausgeglichenheit des Charakters und alle sonstigen Tugenden. Ihre Liebe zu den Menschen zeigen sie durch Wohlwollen, Gleichberechtigung und durch das Gemeinschaftsleben, das über jedes Lob erhaben ist ...*¹² Die Charakterisierung der Essener muß als die einer Gemeinschaft Gottes verstanden werden, in der die Mitglieder freiwillig einem fast utopisch anmutendem Gemeinschaftideal huldigten: *Ihr Leben gibt Zeugnis von dieser Freiheit. Keiner gestattet es sich, etwas zu eigen zu besitzen, aber auch ganz und gar nichts, weder Haus noch Sklaven, weder Feld noch Herden noch etwas von dem, was den Reichtum nährt und verschafft. Sie legen vielmehr alles in der Mitte zusammen und genießen gemeinsam die Einkünfte aller. In derselben Umgebung wohnen sie in Bruderschaften, haben die Form von Vereinigung und den Brauch gemeinschaftlicher Mahlzeiten angenommen und verwenden ihre ganze Kraft, um für den gemeinsamen Nutzen zu arbeiten.*¹³

Die Arten der Arbeit, von denen Philon berichteten, können sich — im Gegensatz zu den Behauptungen des Flavius Iosephus¹⁴ — nicht nur auf den Bereich der Landwirtschaft und Viehzucht bezogen haben. Die relativ autarke Wirtschaftweise der Essener erforderte ebenfalls handwerkliche und gewerbliche Arbeiten zur Sicherung der materiellen Basis der einzelnen Wirtschaftseinheiten und damit der gesamten Gemeinschaft. Darauf hinaus führt Philon For-

¹⁰ Philon Quod omnis probus liber sit § 77.

¹¹ ebenda § 83.

¹² ebenda § 84.

¹³ Philon Apologie der Juden § 4f.

¹⁴ Ios. Ant. § 19.

men von Arbeiten an, die außerhalb der *jachad el*¹⁵ durchgeführt wurden und ebenfalls zu deren finanzieller Stärkung beitragen: *Alles, was sie als Lohn für das Tagwerk erhalten, behalten sie nicht für sich selbst, sondern legen es vor allen nieder, damit es zur gemeinsamen Verfügung steht für die, welche sich davon bedienen wollen.*¹⁶ Es muss also eine Gemeinschaftskasse der Essener gegeben haben. Da sie über das Land verstreut in den Dörfern und Städten wohnten, werden neben einer überregionalen auch verschiedene regionale Gemeinschaftskassen vorhanden gewesen sein, die von den jeweils vor Ort zuständigen Mitgliedern verwaltet worden sind: *Wenn sie alle ihren Lohn für die verschiedenen Gewerbe empfangen, so übergeben sie ihn einer einzigen Person, nämlich dem von ihnen erwählten Verwalter. Nachdem dieser die Mittel in Empfang genommen hat, kauft er sofort das Nötige und sorgt reichlich für Nahrung und die übrigen Dinge, derer das menschliche Leben bedarf.*¹⁷

Übereinstimmend schildern die antiken Quellen, dass die Essener ein überaus einfaches und gottgefälliges Leben geführt haben. So lesen wir beispielsweise bei Philon: *Sie teilen täglich dieselbe Lebensweise und den gleichen Tisch, sie haben dieselben Neigungen, lieben die Einfachheit und verabscheuen den Luxus wie eine Pest für Seele und Leib.*¹⁸

Berichte über drückende Armut, die Sorge für Witwen und Waisen finden sich nirgends. Die einzigen Belege auf eine wie auch immer geartete soziale Fürsorge beziehen sich bei Philon auf Kranke und Greise: *Die Kranken vernachlässigt man nicht deshalb, weil sie nichts hervorbringen können, denn das, was sie brauchen, um für die Kranken zu sorgen, steht ihnen ja durch ihr gemeinsames Vermögen zur Verfügung, so dass sie sich nicht scheuen brauchen, dafür große Ausgaben aufzuwenden. Den Greisen erweisen sie ihrerseits Achtung und Sorge, wie leibliche Kinder ihre Eltern mit großer Freigiebigkeit unterstützen, und leisten ihnen Hilfe mit ihren Händen und umheben sie mit tausend Aufwartungen.*¹⁹ An anderer Stelle lesen wir: *Wenn einer von ihnen krank wird, so wird er auf Kosten der Gemeinschaft behandelt und mit den Sorgen und Aufwartungen aller umhegt. Wenn auch die Greise selbst keine Kinder haben, so werden sie doch wie Väter versorgt, nicht nur von vie-*

¹⁵ d.i. die Gemeinschaft Gottes.

¹⁶ Philon Quod omnis probus liber sit § 86.

¹⁷ Philon Apologie der Juden § 10.

¹⁸ ebenda § 10.

¹⁹ Philon Quod omnis probus liber sit § 87.

*len, sondern auch von sehr guten Kindern; sie scheiden gewöhnlich in einem glücklichen und herrlichen Greisenalter aus dem Leben, geehrt durch Vorrecht und die Achtung seitens so vieler Söhne, die sich entschieden haben, für sie aus freiwilligem Antrieb mehr als die Natur erfordert zu sorgen.*²⁰

Josephus Flavius führt derartige Kategorien von Hilfsbedürftigen, die durch die Gemeinschaft versorgt werden mussten, nicht an. Daraus kann nicht gefolgert werden, dass sie ihm nicht bekannt gewesen wären. Anscheinend war die gegenseitige Unterstützung und Hilfe der Essener untereinander für ihn eine Selbstverständlichkeit und bildete eine der Grundlagen der *jachad el*, einen Ausdruck ihrer vollkommenen Gütergemeinschaft: *Untereinander kaufen und verkaufen sie nichts, sondern ein jeder gibt von seinem Eigentum²¹ dem anderen, was dieser nötig hat, und empfängt umgekehrt von ihm das, was er selbst brauchen kann. Ja, sogar ohne alle Gegenleistung kann jeder von einem beliebigen Ordensgenossen das Nötige beanspruchen.*²²

Damit beschreibt er nicht wie auch immer geartete Formen einer “Sozialfürsorge”, sondern die Gastfreundschaft, die in der Torah²³ ausdrücklich als Gebot für alle “Kinder Israels” aufgeführt ist und der die Essener als Juden in jeder Hinsicht verpflichtet waren. Interessant ist allerdings, dass sich diese Gastfreundschaft, wenn wir den Quellen folgen, ausschließlich auf Angehörige der Gemeinschaft²⁴ selbst bezieht. Denn hinter dem Begriff “Fremde” verbergen sich nicht andere Juden und schon gar nicht “Ungläubige”, sondern Essener, die nicht aus der jeweiligen essenischen Siedlung, in der ihnen Gastfreundschaft gewährt wurde, kommen: *Ordensangehörigen, die anderswoher kommen, steht alles, was sie bei ihren Genossen vorfinden, wie ihr eigener Besitz zur Verfügung, und bei Leuten, die sie nie gesehen haben, treten sie ein, als wären es vertraute Freunde von ihnen. Deshalb nehmen sie auch auf die Reise durchweg nichts anderes mit als Waffen zum Schutz gegen Räuber. In jeder Stadt ist ein Beamter eigens für die Fremden angestellt, um sie mit Kleidung und allen anderen Bedürfnissen zu versehen.*²⁵ Diese

²⁰ Philon Apologie der Juden § 13.

²¹ Josephus Flavius unterscheidet nicht zwischen Eigentum und Besitz. Unter Eigentum sind hier Erträge zu verstehen, die sich aus den Besitzrechten ergeben und über die die Essener in Eigenverantwortung verfügen konnten.

²² Ios. Bell. Iud. § 127.

²³ So z.B. 3 Mos. 19, 9ff.

²⁴ Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg/Basel/Wien 1997, 7. Aufl., S. 260.

²⁵ Ios. Bell. Iud. §§ 124f.

Art der spezifischen inneressenischen Gastfreundschaft²⁶ hebt auch Philon hervor: ... *kein Haus ist das Eigentum einer einzelnen Person, ohne dass es nicht in der Tat das Haus aller wäre; denn, außer dass sie in Bruderschaften gemeinsam leben, steht ihre Wohnung auch den Mitgliedern derselben Sekte offen, die von anderswoher kommen.*²⁷

Sie basiert einerseits auf dem Gemeinschaftseigentum, dessen finanzielle und materielle Erträge von örtlichen Verwaltern (*maskil*) bei Bedarf für Bedürftige (Kranke, Kinder, Greise) und Fremde eingesetzt werden konnte. Andererseits konnten die einzelnen Essener selbst auf der Grundlage von Eigentumsrechten an einem Teil der Erträge, die sich aus ihren z.T. erblichen Besitz- und Nutzungsrechten²⁸ ergaben, fremden Essern Übernachtungs- und Wohnmöglichkeiten, Kleidung sowie Nahrung zur Verfügung stellen. Allerdings hält Flavius Josephus fest, dass dies nicht uneingeschränkt möglich war. Auch wenn er keinen konkreten Personenkreis definiert, ist dennoch anzumerken, dass die hier angeführte Hilfe über die Gastfreundschaft im engeren Sinne hinausgeht und Elemente einer sozialen Fürsorge zu erkennen sind. Diese bewegen sich dann allerdings im Bereich der Verantwortung des einzelnen Esseners — eines Vollmitgliedes und in der Regel Oberhauptes einer Kleinfamilie — für die persönlichen Ressourcen, über die er eigenständig und alleinverantwortlich verfügen konnte: *Nichts tun die Essener ohne ausdrücklichen Befehl ihrer Vorsteher, und nur in zwei Dingen besitzen sie völlige Freiheit, in Hilfeleistungen nämlich und in Ausübung der Barmherzigkeit. So ist es jedem gestattet, Unterstützungsbedürftigen beizuspringen, wenn sie dessen würdig sind, und den Darbenden Nahrung zu reichen.*²⁹ An Verwandte jedoch darf ohne Erlaubnis der Vorsteher nichts verschenkt werden.³⁰

²⁶ Flusser, D., Das essenische Abenteuer, Winterthur 1994, S. 27: *Sie unterscheiden ganz klar zwischen ihrem eigenen, gemeinschaftlichen Hab und Gut und dem Eigentum anderer Leute.*

²⁷ Philon Quod omnis probus liber sit § 85.

²⁸ Frey, E., S. 104.

²⁹ Das setzt allerdings voraus, dass die Essener über Mittel verfügten, die nicht Eigentum der Gemeinschaft waren. Dies waren Mittel, die sie auf Grund privater Besitz- und Nutzungsrechte erwirtschaftet hatten und über die sie privat verfügen konnten. Dies wird u.a. durch die Damaskusschrift belegt. CD XIII, 10–14 *Und jeder, dem etwas verlorengegangen ist, wobei nicht bekannt ist, wer es gestohlen hat aus dem Vermögen des Lagers, in dem es gestohlen worden war, der lasse dessen Besitzer schwören mit dem Fluchschwur. Und wer es hört und davon weiß und zeigt es nicht an, macht sich schuldig.* Vgl. dazu: Frey, E., Besitz und Eigentum in der “Sektenregel” (1QS) der Essener, Sbornik 4–5, 2002–2003; Van der Kam, J. C., Einführung in die Qumranforschung, Göttingen 1998, S. 104f.

³⁰ Ios. Bell. Iud. § 134.

Die angeführten antiken Quellen beschreiben in idealtypischer Art und Weise eine Gütergemeinschaft, in der eigentlich keines ihrer Mitglieder einer institutionalisierten sozialen Fürsorge bedurfte, da die Lebens- und Wirtschaftsweise der Essener die Entstehung einer gravierenden, lebensbedrohlichen Armut gar nicht zuließ. Auf der Grundlage des kollektiven Eigentums waren alle materiellen Lebensbereiche durch die Gemeinschaft und die Verwaltung aller Ressourcen durch die jeweiligen Verantwortlichen für die einzelnen Gruppierungen in den Städten und Dörfern des Landes abgesichert. Es war also selbstverständlich, dass Mitglieder der *jachad el*, die auf Grund von Alter³¹ oder Krankheit ihren Lebensunterhalt nicht selbst erwirtschaften konnten, versorgt wurden. Für Außenstehende muß diese Lebensweise ganz und gar nicht selbstverständlich gewesen sein: *Das Leben der Essäer³² ist wirklich so beneidenswert, dass nicht nur Einzelne, sondern sogar große Könige von Bewunderung für solche Menschen ergriffen waren und gerne ihrem verehrungswürdigen Charakter huldigten und sie mit Gunstbezeigungen und Ehren überhäuften.*³³

Bezüglich dieser Einschätzung hebt Stegemann hervor: ... *die Essener gerieten in ihrer Zeit zum leuchtenden Vorbild für jene Art von Judentum, das traditionelle³⁴ Gastfreundschaft unter Mitbrüdern großzügig zu gewähren verstand.*³⁵

In den antiken Quellen über die Essener, so kann festgehalten werden, nehmen die Ausführungen über die Gastfreundschaft einen breiten Raum ein. Soziale Fürsorge hingegen erscheint nur marginal, wenn man die Versorgung der nicht mehr oder zeitweise arbeitsunfähigen Mitglieder der Gemeinschaft überhaupt als solche bezeichnen kann. So jedenfalls stellt sich das Problem bis zur Auffindung und der Veröffentlichung der Rollenfunde vom Toten Meer in den Höhle in der Umgebung von Qumran ab 1947 dar. Die Auswertung dieser Rollen führten übrigens auch dazu, dass zwei von Solomon Schlechter im Jahre 1896 in der Genisah³⁶ der Esra-

³¹ Auch in diesem Bereich findet sich bei Ios. Flav. Bell. Iud. § 151 eine Beschreibung, deren Wahrheitsgehalt aus verschiedenen Gründen bezweifelt werden muß: *Sie leben sehr lange, und viele von ihnen werden — wie mir scheint, infolge der Einfachheit ihrer Lebensweise und der bei ihnen herrschenden Ordnung — über hundert Jahre alt.*

³² Philon verwendeten sowohl die Bezeichnung Essener als auch Essäer.

³³ Philo Apologie der Juden § 18.

³⁴ d.h. die mosaische Tugend der Gastfreundschaft.

³⁵ Stegemann, H., S. 260.

³⁶ Die Genisah ist ein Raum in einer Synagoge, in dem u.a. durch Beschädigungen unbrauchbare gewordene religiöse Texte aufbewahrt wurden, da diese aus religiösen Gründen nicht vernichtet werden durften.

-Synagoge entdeckte und 1910 veröffentlichte Handschriften den Essener zugeordnet werden konnten,³⁷ da Fragmente dieser Texte auch in den Höhlen von Qumran gefunden wurden. Dadurch wurden die Zweifel an der Authentizität der als Damaskusschrift (CD) bezeichneten Schrift ausgeräumt und ihre Einbeziehung in die wissenschaftliche Forschung und Diskussion über die Essener ermöglicht.

Wie wir im Folgenden sehen werden, ergeben sich sowohl aus diesen Texten als auch aus den Funden am Toten Meer selbst keine Erkenntnisse, die sich auf die von Flavius Josephus und Philon gepriesene Gastfreundschaft beziehen. Beziiglich einer Sozialfürsorge hingegen stellt sich dies etwas anders dar, wobei eine spezielles Problem berücksichtigt werden muß. Konkrete Verweise auf sozial Schwache finden sich nur an wenigen Stellen. Außerdem sind Texte, in denen Mangel, Armut etc. angeführt werden, wegen ihrer Fragmentierung z.T. für eine überzeugende Argumentation nicht brauchbar.

Die Damaskusschrift (CD) enthält neben spezifisch religiös-rituellen Regeln gesetzliche Vorschriften für die “Gemeinschaft eines neuen Bundes im Lande Damaskus”. Im ersten Hauptteil dieser Schrift, der sich mit den religiösen Grundlagen der Gemeinschaft befasst, finden sich zumindest Hinweise auf sozial unterprivilegierte Gruppierungen: *Wahrlich, sie sollen darauf achten, der Deutung des Gesetzes entsprechend zu handeln zur Zeit der Gottlosigkeit und sich abzusondern von den Söhnen des Verderbens und sich zu trennen vom Besitz der Gottlosigkeit, der unrein ist durch eine Gelübde oder einen Bannfluch oder Besitz des Tempels; nicht die Armen seines Volkes zu berauben, dass Witwen ihre Beute sind und sie Waisen ermorden.*³⁸

Neben Festlegungen, die sich auf rituell unreinen Besitz beziehen,³⁹ der innerhalb der Gemeinschaft nicht geduldet werden konnte, werden Arme, Witwen und Waisen aufgeführt, die unter einem besonderen Schutz der mosaischen Gesetze stehen. Dies kann aber noch nicht als eine Form von sozialer Fürsorge verstanden werden. Vielmehr wird hier ein zentrales Gebot des Glaubens, die “Nächstenliebe”, angeführt. Dies wird auch in einer weiteren Textstelle deutlich: *Sie sollen darauf achten, die heiligen Abgaben zu erheben entsprechend ihrer genauen Bestimmungen; jeder seinen Bruder zu*

³⁷ Frey, E., Spezifika in der Wirtschaft der Essener, Balkans Law Review 16/2003, S. 40—44.

³⁸ CD VI, 14—17.

³⁹ Dazu speziell: Frey, E., Besitz und Eigentum in der “Sektenregel” (1QS) der Essener, Zbornik 4/5, 2002—2003, S. 95—104.

lieben, wie sich selbst, und einen Elenden und Armen und Beisassen zu unterstützen.⁴⁰

Beide Stellen beziehen sich auf Gebote, die in der Torah angeführt werden, auf moralisch-religiöse Verhaltensweisen, die einem jeden Essener abverlangt wurden. Es fehlen allerdings konkrete Bestimmungen, durch die Art der Hilfsbedürftigkeit genauer definiert wird. Diese finden sich in einem Abschnitt der Damaskusschrift, der gleichsam als eine Verfassung der *jachad el* verstanden werden muß: *Und dies ist die Ordnung der Vielen* (Vollmitglieder; E.F.), *um zu regeln alle ihre Angelegenheiten: Einen Lohn von wenigstens zwei Tagen je Monat sollen sie in die Hände des Aufsehers und der Richter geben. Davon soll man erstatten ihren Verlust und davon soll man unterstützen einen Elenden und Armen, einen Alten, der gebrechlich ist, einen Mann, der geschlagen ist, einen, der zu einem fremden Volk verschleppt worden ist, eine Jungfrau, die keinen Löser hat, und einen Knaben, um den keiner sich kümmert und jede Arbeit der Gemeinschaft. Und nicht darf das Gemeinschaftshaus bei ihnen abgeschafft werden.*⁴¹

Die hier angeführten Bestimmungen finden sich nur in der Damaskusschrift. Sie werden weder in der Gemeinschaftsregel (1QSa) noch in der umfangreicherem Gemeinderegel (1QS), die gleichsam als Verfassung der Essener verstanden werden kann, erwähnt. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die Festlegungen der Damaskusschrift den Erfordernissen der Essener genügten und konkrete Ausführungsbestimmungen nicht erforderlich waren.

Die angeführte Passage der CD beinhaltet einige organisatorische Festlegungen. Die Essener hatten von den Einnahmen, die sie für wie auch immer geartete Formen von bezahlter Arbeit erhielten, monatlich mindestens zwei “Tageslöhne” an die Gemeinschaft abzuführen. Wahrscheinlich bezieht sich dies auf die einzelnen lokalen essenischen Organisationen. Auf eine Kasse der Gesamtgemeinschaft finden sich in den Quellen keine konkreten Hinweise. Die erwähnten Aufseher und Richter waren die vor Ort eingesetzten Autoritäten, die für die Einhaltung der angeführten Bestimmungen verantwortlich waren. Im Rahmen ihrer Leitungs- und Verwaltungsaufgaben hatte sie die lokalen Kassen der Gemeinschaft zu verantworten und wurden aus diesen Kassen versorgt, wenn sie ihren Lebensunterhalt dieser Tätigkeiten wegen selbst nicht vollständig sichern konnten. Im Rahmen ihrer Funktion als Verwalter des Vermögens der Essener hatten sie die Verantwortung für die “Sozialkassen” zu

⁴⁰ CD VI, 20f.

⁴¹ CD XIV, 12—17.

tragen. Dies beinhaltet auch die Verwendung der Mittel dieser Kas- sen, die für sozial Schwache, die Elenden und Armen, eingesetzt werden konnten. Unter dieser Kategorie von sozial Bedürftigen müssen die Mitglieder verstanden werden, die über keine oder nicht genügend eigenen Einkünfte verfügten und deshalb von der Gemeinschaft unterstützt werden mussten. Konkreter kann diese Gruppe auf Grund des Fehlens detaillierter Angaben nicht beschrieben werden. Unterstützt wurden Mitglieder, die auf Grund ihres Alters und ihrer Gebrechlichkeit den Lebensunterhalt allein nicht mehr sicherstellen konnten. Diese Einschätzung könnte auch für: *einen Mann gelten, der geschlagen ist.*⁴² Hier wäre an eine Einschränkung bzw. vollständige Arbeitsunfähigkeit infolge von Verletzungen oder Krankheit zu denken. Weiterhin werden Mitglieder aufgeführt, die aus der Gefangenschaft — wahrscheinlich aus der von Heiden — bzw. aus der Sklaverei mit finanziellen Mitteln der Gemeinschaft freigekauft werden sollten. In einer weiteren Kategorie werden Jungfrauen erwähnt, deren Familien über nicht genügend eigene Mittel für eine “Aussteuer” verfügten. Als letzte Gruppe werden m.E. Waisen angeführt. Interessant daran ist, dass sich dies nur auf die männliche Nachkommenschaft bezieht. Die abschließende Bestimmung der CD bezieht sich auf ein Gemeinschaftshaus, dessen Existenz damit in jeder essenischen Siedlung vorausgesetzt werden kann. Daraus kann gefolgert werden, dass diese Einrichtung für die Unterkunft und Verpflegung sozial Bedürftiger genutzt werden konnte.

Stegemann führt an, dass diese Kategorien bereits im vor-exilischen Israel existierten und somit von den Essenern lediglich in den Katalog ihrer Sozialfürsorge übernommen wurden. Diese wurden in nach-exilischer Zeit durch zusätzliche Bestimmungen ergänzt. Konkret werden in diesem Zusammenhang drei Kategorien angeführt:

1. Beihilfen zur beruflichen Ausbildung für junge Männer
2. Zuschüsse zur Existenzgründung
3. Befreiung aus der Schuldsklaverei⁴³

Das “auffällige” Fehlen von Witwen und Waisen, das er konstatiert, kann in dieser Absolutheit nicht nachvollzogen werden: *Offensichtlich waren sie inzwischen familienrechtlich hinreichend sichergestellt, und nicht mehr wie einst, Hauptklientel sozialer Maßnahmen.*⁴⁴

⁴² CD XIV, 15.

⁴³ Stegemann, H., S. 261f.

⁴⁴ ebenda S. 262f.

Dieser Bewertung stehen die Ausführungen in CD VI 16f. entgegen.⁴⁵ Hier werden Witwen und Waisen, wenn auch in religiösen Kontext, ausdrücklich als schutzbedürftig genannt.

Waisen werden ebenfalls in den *Hodajot*, der Hymnenrolle, angeführt: *Gepriesen bist Du, Herr! Denn Du hast eine Waise nicht verlassen und einen Geringen nicht verachtet, denn Deine Macht ist grenzenlos. Deine Ehre ohne Maß und Wunderhelden sind Deine Diener. Mit Demütigen bist Du beim Ausgleiten ihrer Füße und mit Beflissenem für Gerechtigkeit, um emporzuführen aus Getümmel zu hauf alle Armen der Gnade.*⁴⁶

Darüber hinaus werden Waisen auch in einem Fragment der Höhle 1 erwähnt: ... und gepriesen ist Sein Name, denn Er hat errettet eines Armen Seele und einen Elenden hat Er nicht verachtet und die Bedrängnis Niedriger nicht vergessen. Er hat Seine Augen geöffnet auf einen Niedrigen hin und Hilferufe von Waisen erhört und Sein Ohr hingeneigt ihrem Rufen.⁴⁷

Es wäre völlig unverständlich, wenn die auch hier erwähnte Fürsorge des *Herrn* für die Waisen nicht die Grundlage für essenische Sozialmaßnahmen gebildet hätte. Dieses wird auch durch eine CD-Stelle⁴⁸ ausdrücklich belegt. Das Fehlen von Witwen im Kontext der Sozialnahmen kann auch mit dem fragmentarischen Charakter der Quellen zusammenhängen. Im Zusammenhang damit muß konstatiert werden, dass sowohl die Texte der Hymnenrolle als auch die Fragmente der Höhlen 1, 4 und 5 die Fürsorge Gottes, die Gottesliebe, betreffen, die dieser den von ihm in besonderer Weise gesegneten Mitgliedern der *jachad el* gewährte: *Bis ins Greisenalter versorgtest Du mich, denn meinen Vater habe ich nicht gekannt und meine Mutter hat mich Deinetwegen verlassen. Denn Du bist Vater für alle Söhne Deiner Wahrheit und jauchzt auf über sie wie eine liebevolle Mutter über ihr Kind, wie ein Pfleger versorgst Du am Busen all Deine Werke ([leer])*⁴⁹

Das uneingeschränkte Bekenntnis zu Gott, die Lösung aus familiären Banden durch den Eintritt in die *jachad el* bedeutete für die Essener, dass damit auch ihr Lebensunterhalt garantiert war: *Ich bin ein Junge gewesen und bin auch alt geworden, aber nie sah ich einen Gerechten verlassen und seine Nachkommenschaft Brot erbit-*

⁴⁵ Anm. 38.

⁴⁶ 1QH XIII, 20—22; dazu auch: 1QH XVII, 34—36.

⁴⁷ 1Q343 Frg. 1, i 2.

⁴⁸ CD XIV, 14.

⁴⁹ 1QH XVII, 34—36.

*tend. Den ganzen Tag ist er huldvoll und leibt und seine Nachkommenschaft wird zu seinem Segen.*⁵⁰

Die religiösen Texte betonen also die Verantwortung Gottes für die Mitglieder der *jachad el*, heben aber in gleicher Weise deren Verantwortung für sich selbst und ihre Genossen hervor. Ein Bezug zur Sozialfürsorge ergibt sich insofern, als dass das Zusammenleben der Essener auf der “Wahrheit und der Gerechtigkeit Gottes” gegründet war.⁵¹ Damit stellte natürlich auch die Unterstützung sozial schwacher Mitglieder einen integralen Bestandteil des Gemeinschaftslebens dar. Die Auswertung der fragmentarischen Stellen, in denen derartige Verhaltensweisen angeführt werden,⁵² lässt konkrete Schlussfolgerungen selten zu und wäre deshalb spekulativ.

Abschließend soll noch eine spezifische Form der Sozialfürsorge angeführt werden. Diese hatte rituell-religiöse Grundlagen und bezieht sich sowohl auf spezifische Krankheiten im Allgemeinen als auch auf Frauen im Besonderen: *Und in jeder einzelnen Stadt sollt ihr Plätze einrichten für jene, die geschlagen sind mit Aussatz und mit Ausschlag und mit Krätze, damit sie nicht in eure Städte kommen und sie verunreinigen. Und auch für Ausflussbehaftete und für die Frauen, wenn sie in ihrer Menstruationsunreinheit und in ihrer Gebärmutterunreinheit sind, damit sie nicht Unreinheit verursachen in ihrer Mitte durch sexuelle Unreinheit.*⁵³

Während im Normalfall Kranke in den jeweiligen essenischen Siedlungen versorgt und gepflegt wurden, erfolgte in den angeführten Fällen ein temporärer bzw. genereller Ausschluss⁵⁴ aus der Gemeinschaft. Dieser beruhte auf der strikten Einhaltung ritueller Reinheitsgebote, um eine Verunreinigung der Gemeinschaft zu verhindern. Obgleich über die Versorgung der Ausgeschlossenen in den Rollen keinerlei Hinweise aufzufinden sind, wird diese doch vorausgesetzt werden können. Es ist absolut unvorstellbar, dass die-

⁵⁰ 4Q 171 III, 17f.

⁵¹ 1QM IV, 6.

⁵² 1QH III, Frg. 16,3; 1Q 159 Frg. 1 ii; 4Q 370 Frg. 1 i; 4Q 416 Frg. 2 ii; 4Q 417 Frg. 1 i; 4Q 417 Frg. 1 ii; 4Q 418 Frg. 7a, b; 4Q 418 Frg. 81 a, b; 4Q 501; 4Q 450 Frg. 1.

⁵³ 11Q XLVIII 14—17.

⁵⁴ Konkrete Festlegungen dazufinden sich in 4Q 266 Frg. 9 i: *Der Priester befiehle, dass man abscheren soll den Kopf aber nicht abscheren soll die Krätzestelle, damit der Priester abzählen kann die abgestorbenen und die lebendigen Haare, und er kann sehen, dass es zugenommen hat von dem Lebendigen zum Abgestorbenen in den sieben Tagen, dann ist ein solcher unrein. Doch wenn nichts zugenommen hat vom Lebendigen her zum Abgestorbenen und die Ader ist durchblutet und der Lebensgeist steigt auf und ab, ist geheilt die Plage. Das ist das Gesetz der Aussatz-Torah für die Söhne Aarons...*

se sich selbst überlassen wurden und damit u.U. dem Hungertode ausgeliefert waren. Denn selbst Mitglieder, die wegen schwerer Sünden aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden sind, kamen in den Genuss ihrer Nächstenliebe: *Sie haben schon manchen dieser Unglücklichen, der in den letzten Zügen lag, aus Mitleid wieder aufgenommen, indem sie die Qual, die ihm dem Tode nahe brachte, als hinreichende Sühne für seine Sünden ansahen.*⁵⁵

Auf der Grundlage der umfassenden Einhaltung göttlicher Gebote wurden in der essenischen Gemeinschaft “sozial Schwache” sowohl durch “private” Mittel als auch durch Zuwendungen aus der Gemeinschaftskasse unterstützt. Angaben über die Art und Weise dieser Unterstützung lassen sich aus der Auswertung der originären essenischen Quellen nicht in aller Deutlichkeit erschließen. Dennoch kann konstatiert werden, dass eine umfassende “Sozialfürsorge” der *jachad* für die von Armut und Mangel betroffenen Mitglieder existierte.

LITERATUR

- Dupont-Sommer, A., Die essenischen Schriften vom Toten Meer, Stuttgart 1960.
- Fitzmyer, J. A., Qumran: Die Antwort, Stuttgart 1993.
- Flusser, D., Das essenische Abenteuer. Die jüdische Gemeinde vom Toten Meer, Winterthur 1994.
- Frey, E., Besitz und Eigentum in der “Sektenregel” (1QS) der Essener, Zbornik 4/5, 2003—2004, S. 95—104.
- Frey, E., Einige Bemerkungen zur Wirtschafts- und Handelsmentalität der Essener, Zbornik 7, 2005, S. 39—47.
- Frey, E., Spezifika in der Wirtschaft der Essener, Balkans Law Review 16/2003, S. 40—44.
- Frey, E., Zur Handelsmentalität der Essener, Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte XXIII 2/2004, S. 59—70.
- Lohse, E., Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, München 1971.
- Maier, J., Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. 3 Bde. München/Basel 1995—1996.
- Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer, Freiburg/Basel/Wien 1997.
- VanderKam, J. C., Einführung in die Qumranforschung, Göttingen 1998.

⁵⁵ Ios. Bell. Iud. § 144.

Екарӣ Фрај

МИЛОСРЂЕ ПРЕМА СВИМ СИРОТИМ:
„ДРУШТВЕНО СТАРАЊЕ” КОД ЕСЕНА

Резиме

На основу свеобухватног придржавања божанских заповести, у есенском друштву су „социјално немоћни” потпомагани како „приватним” средствима тако и обраћањем заједничкој благајни. Из оригиналних есенских извора не могу се потпуно јасно докучити начини пружања ове потпоре. Ипак се може констатовати да је постојала обухватна „социјална брига” *jachad* за чланове друштва погођене сиромаштвом и нестацијом.



*Ефсірашис Теодосију, Пејрос Мандракис,
Милан С. Димићијевић, Василиос Н. Маниманис,
Емануел Данезис*

**ОД АНАКСИМАНДРОВОГ „БЕСКОНАЧНО“
(APEIRON) У СТАРОЈ ГРЧКОЈ
ДО ТЕОРИЈЕ О БЕСКОНАЧНОСТИ
УНИВЕРЗУМА У МОДЕРНОЈ КОЗМОЛОГИЈИ**

АПСТРАКТ: Предузето је истраживање старих грчких текстова да би се показало како је Анаксимандар увео ἄπειρον (безграницно) као почетак свега (први принцип). Према његовој теорији, ἄπειρον је недефинисан и увек покретан. Он рађа супротности „топло“ и „хладно“, као и „влажно“ и „суво“ и њихову вечну борбу. Резултат овог бесконачног процеса је мноштво постојећих ствари и бесконачан број универзума.

Козмошки аспект Анаксимандрове теорије има необичну лепоту; небројени светови се рађају из *апеирона* и нестају у њему. Дакле, *апеирон* је повезан са вечним козмошким процесом — током времена.

Козмошки проблем огромности Универзума или њихов бесконачан број је елементарни философски проблем, док је теорија Великог праска, са концептом простор-времена, полазна тачка за описивање наше Васионе.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Пресократовска философија, Анаксимандар, апейрон, бесконачност, козмологија

1. УВОД

Пресократовска философија настала је у грчким градовима Јоније крајем 7. века пре наше ере. У то време, ту су се философски погледи брзо развијали, као никада на другом месту у Грчкој. Веровање да богови контролишу свет, уплићући се по-

времено у животе људи, није могло више да да задовољавајуће одговоре.

Милетска школа (Талес, Анаксимандар, Анаксимен) спојила је античку митологију са рационалним мишљењем, тражећи које силе делују у природи. Пресократовски философи истраживали су главни узрок настанка Козмоса и силе на којима је заснован Универзум.

При томе, они су се усредсредили углавном на природни свет, проучавајући реалност која их окружује. Јонски философи, који су живели и размишљали у Малој Азији, пажљиво су посматрали природне појаве и њихова улога у истраживању истинитости митова била им је пресудна. Трудили су се да изведу све могуће закључке на основу посматрања природе, користећи основну логику. Проблем првобитне супстанце (*ἀρχή*) био је један од главних за разматрање питања структуре нашег света и његовог настанка. Ови философи вероватно су покушавали, на основу неке теорије, да објасне „зашто” у некој појави више него „како”.

У сваком случају, у то време је учињен преокрет, и прилично неочекивани помак, од мистицизма и религиозности на разматрање узрочности. То је била промена која је показивала узвишеност античке грчке философије и имала огроман утицај на цео свет.

Свакако, нећемо занемарити чињеницу да су већина грчких пресократовских философа били уствари природњаци, пошто су покушавали да дефинишу *ἀρχή*, првобитну супстанцу од које је све постало.

Талес из Милета (624—546. пре н. е.), отац античке грчке философије, веровао је да је вода основа свега и примарни принцип Универзума. Њен значај у животу и природи био је вероватно главни разлог који је Талеса навео на овакав закључак. Према Диогену Лаертију: „*Његово учење било је да је вода универзална првобитна субстанца и да је све је продуховано и јун божанстава*” (Diog. Laert. I, 27). Анаксимандар (610—540. пре н. е.), Талесов ученик, доделио је ову особину појму *ἀπειρον* (бесконачност): „*Поставио је као свој принцип, један елемент који је неограничен без одређености*” (Diog. Laert. II, 1, 1). Разматрајући античке грчке философске погледе, који материју сматрају једнаком води, ваздуху или ватри, наводимо да је Анаксимандров израз *ἄπειρον* изведен од грчког *α-* и именице *πέρας* (тачније *πεῖρασ*, граница, крај), са значењем да нешто нема почетка ни краја у времену ни границе у простору.

Овај појам је пресудан у образлагању како су се основе козмологије и јонске физике одвојиле од митологије, нешто што сматрамо првом револуцијом у науци. У то време су грчки философи покушавали да одговоре на два основна питања о којима су дубоко размишљали: како је настао Козмос и каквог је облика. Овај напор их је учинио оцима философског мишљења и оснивачима науке. Пресократовци су спојили античку грчку митологију са рационалним мишљењем и тражили силе које чине природу, као и главни узрок стварања света.

Уз то, идеја о мноштву светова, изведена из напора да се схвати Универзум, доноси нама, као астрономима, више питања за даља истраживања, пошто Физика и Астрономија нису и не треба да буду далеко од Философије.

Питања постављена у антици, као што је оно о постојању мноштва Светова, о коначности или бесконачности Универзуза, као и теорија Великог праска, између остalog, још једном покрећу разматрање основних егзистенцијалних философских проблема. То су питања на која још немамо потпуни одговор, пошто је коначна судбина Универзуза неизвесна.

2. АНАКСИМАНДРОВ *Ἄπειρον*

Анаксимандар (610—540. пре н. е.) је живео када и Талес. Био му је ученик, а после учитељеве смрти преузео је његову школу. Многи учени људи сматрали су да му је раван, и да је први са Емпедоклеом из Акраганта (500—428. или 483—430. пре н. е.), увео експериментално истраживање физичких појава. У ствари био је први који је дао научни поглед на свет, ослобођен митологије (Themist. Or. 36, стр. 317 или Vorsokratiker 2, 7, Diels Hermann, 1996). Увео је појам о Универзузу, бесконачном у времену и простору.

Анаксимандар је веровао у постојање природног закона, неку врсту козмичке правде, која четири основна елемента држи у равнотежи. Ови елементи су у бесконачној борби због различите природе и неједнаке густине. За Анаксимандра природна равнотежа треба вечно да се одржава, спречавајући да један елемент надвлада друге. Ово је водило одбацивању Талесовог учења о води као првобитном принципу Козмоса, пошто то противречи идеји природне правде и равнотеже. Ако би један елемент превладао и одбацио друге, Свет не само да би био друкчији него би се кретао ка уништењу.

Важан аргумент Анаксимандрове теорије је философска идеја о вечној и непроменљивој козмичкој основи из које све настаје и у коју се све враћа. Она постоји изван четири примарна елемента и идентична је са бесконачним (ἀπειρον). У његовој раној козмологији то је самоодређујућа, непроменљива, бесмртна супстанца, нешто без облика и особина, без граница у времену и простору и без одређених својстава. ’Апетијон је бескрајно и неуништиво и то је разлог зашто светови настају из њега и ту се враћају.

Анаксимандар је, пак, веровао, да се ἀπειρον претвара у четири елемента који, делујући између себе, воде настанку свега. Они се пак распадају и враћају назад у њега. Заснивао је своје философске погледе на дефиницији речи ἀρχή, која има двоструко значење: почетак, али и владавина (од грчког глагола ἄρχω).

Он такође помиње ἀρχή (почетак) који није сличан било ком другом ἀρχή или неком елементу Козмоса, то јест ἀρχή „који обухвата све и управља свиме”. Према Аристотелу:

„Тако се 'безграницно' не може извести из било кој другог принципа, него се само сматра као принцип свећа другог, обухватајући и управљајући свиме. Ово 'безграницно' би онда било само божанситво, 'бесмртно и неуништиво', како Анаксимандар и већина природњака изјављују да јесу“ (Arist. Phys., III. iv. 203b 11).

Анаксимандар и његов учитељ Талес потпуно су одбацили антропоморфни чин сексуалне репродукције међу божанским бићима, који је био у основи свих митолошких козмогонија тога времена. Анаксимандар је претпостављао да је „материца Козмоса”, у основи ἀπειρον, способна да подари живот. У ствари, живот почиње уз помоћ плодоносног семена постavljenог унутар козмолошког јајета. Семе оплођује своју супротност, одвојену од **апеирона**, која расте у огњеној сфере која садржи хладну масу. У почетној фази стварања, две супротности, *ποιό* које укључује *суво*, и *χαλδό* које укључује *влажно*, одвојене су. Услед деловања *ποιόλοξ*, *суво* и *влажно* се раздвајају и стварају копно и море. Последица деловања топлог на хладно је влага која доноси живот. Према Аетију (Aetius), Анаксимандар је сматрао да је море оно што је остало од примарне влаге [Aet. III, 16, I (D, 381)].

Изгледа да је Анаксимандар користио **апеирон** са још апстрактнијим значењем, као математички појам за бесконачно. Могуће је да је сматрао да је то огромна материјална маса или примарна маглина. Могао га је такође користити за природну

силу или енергију, неограничену у времену и вероватно без унутрашње структуре. Многи се слажу да „безграницно” долази од *тило* и *хладно*, који су касније развојени, при чему прво образује спољашњу огњену сферу, односно *пур* (ватра), а затим ваздух, воду и земљу унутар Козмоса. Ови елементи се спајају и потом раздвајају стварајући море и копно, док су цепањем огњене сфере и захватањем *пур*-а у прстенове, настали Сунце, Месец и звезде. На крају, деловањем Сунчеве топлоте и путем струјања изазваних кретањима небеских тела, вода испарава стварајући ваздух.

Према Псеудо-Плутарху:

„Анаксимандар је рекао да је једино 'Бесконачно' одговорно за *настапак* и *нестапак* Универзума. Анаксимандар изјављује да су различита небеса излучена из овог *Бесконачног*, као што су *уодашше* и сви *светлови* којих је бесконачно. Рекао је да се *нестапак* и (мнogo раније) *стварање* дођаја *што* се циклус *понавља* из бесконачне *прошлости*“ (*Stromata*, fr. 172. 2).

Што се тиче Анаксимандровог **апеирона**, Диоген Лаертије бележи:

„Анаксимандар, син Праксијадов, био је пореклом из Милета. Установио је, као принциј, елеменћ који је безграницан, не одређујући да као ваздух или воду или нешто друго. Сматрао је да делови трпе промену, али је целина непроменљива“ (D. L. II, 1, 1).

Универзум је, према Анаксимандру, бесконачан, а Светови безбројни. Од бесмртног и неуништивог **апеирона** његовим вечним кретањем настају „супротности“ које бивају ношene у њему. То значи да је Анаксимандар сматрао да супротни елементи, ватра и вода, не могу да буду у хармонији него су у вечној борби.

Нажалост, протекле векове је преживео само мали одломак Анаксимандрове чувене књиге *O природи*. Симплиције (у Аристотеловој књизи *Physic.* 23—24, 1882) од Теофраста преноси само уопштено тумачење појма *ἀπειρον*, са парофразом о стварању и пропasti Светова и тачном изјавом, која описује однос између козмолоских фактора под окриљем осветничке правде:

„Анаксимандар је рекао да је *ἀπειρον* *почетак* свих *стивари*; сва небеса и светлови долазе из њега; рођење долази из њега и ту се све враћа, када је једном уништено. На тај начин дата је правда и осветла за неправду, коју једни другима наносе *шоком времена*“ [Simplic. *Phys.* 24, 13 (Z. 3—8 Theophrastus *Phys. Opin.* Fr. 2 Dox. 476)].

G. S. Kirk, J. E. Raven и M. Schofield (1995) су мишљења да је Анаксимандар веровао у низ појединачних светова, који се стварају из Бесконачности и враћају у њу. То води закључку да је вероватно имао слику *иериодично* Универзума.

Аристотел (384—322. пре н. е.), расправљајући о бесконачном и начину на који је Анаксимандар користио овај појам каже:

„Све ствари су йочетак или имају йочетак, односно йорекло; ако је то шако, онда ће шакоје бити и крај; бесмртно је неуништиво, како Анаксимандар и многи други философи кажу” (Arist. *Phys.* III. iv. 203b 6).

У своме делу *Физика (Physikes Acroaseos)*, Аристотел разматра Анаксимандрово „бесконачно”. Веома је заинтересован за апсолутни почетак, који има двојну мисију, да буде узрок материје и кретања (W. Jaeger, 1964). Напор да се споји *бојанско* са кретањем водили су Анаксимандровом **апеирону** и **бесмртном**, како је написано у његовим фрагментима (Arist. *Phys.* III. iv. 203b 10—15).

Како су рекли Аетије [*De Plac.* I 3, 3 (D. 227)] и Симплиције (*Phys.* 24, 13), Анаксимандар је био мишљења да је **апеирон** извор многих светова.

Закључујемо да је Анаксимандар сматрао да су све ствари настале из **апеирона** и, као што су писали Аетије и Симплиције, хиљаде светова је настало и нестало, као што ће и наш једнога дана. Анаксимандар је, као и Демокрит, претпостављао да у Универзуму постоји бесконачан број козмолошких система, поглед који је упадљиво близак схватањима модерне астрофизике. Могао је да има различите дефиниције за појмове „Козмос” и „Универзум” у свом козмолошком прилазу. Земљу је стављао у центар нашег Света, али није био мишљења да је она у центру Универзума, који садржи милионе различитих Светова.

Према другим студијама, Анаксимандар је стављао Земљу у центар сферичног Универзума, док су остале планете обиласиле око ње. „Земља, која је сферично облика, лежи у средини, заузимајући месићо *центара*” (D. L. II 1, 131).

Такође, према другим студијама, каснији погледи Анаксимандрови одражавају јасно његову веру у геоцентрично уређење Козмоса, унутар сферичног Универзума који описује. То објашњава зашто Земља стоји у ваздуху, у центру огромне сфере. Земља је у равнотежи у средини Универзума, због тога што је подједнако удаљена од крајева сфере на чијој су унутрашњој страни учвршћене звезде.

3. ДРУГИ ФИЛОСОФИ О БЕСКОНАЧНОСТИ

Према философском и козмоловском приступу, бесконачност се односи на Универзум и природу у целини, а још одређеније, на материју и њено кретање. *Бесконачно* схватамо као супротност *коначног*. Ова два философска појма су дијалектички повезана и изражавају супротна својства материје, као философског објекта који постоји у простору и времену и бесконачно се креће. Материју схватамо као нешто коначно, зато што су њени различити облици (специфични објекти, функције и квалитети) такође коначни у простору и времену. Са друге стране, сматрамо да материја има особину бесконачности, услед непрекидног кретања, неисцрпивог, вечног процеса трансформације у бескрајну, квалитативну и квантитативну разноликост објекта, облика и својстава. То је, са једне стране, видљиви Универзум који нас окружује, а, са друге стране, несазнајни облици „тамне“ материје од којих су неки можда унутар анти-паралелног Универзума.

Погледе сличне Анаксимандровим о бесконачном козмичком *бићу* или о бесконачном броју универзума имали су и други пресократовски философи као Хераклит, Мелис, оци атомистичке теорије Леукип и Демокрит, Питагорејци, затим Платон, Аристотел, Неоплатоничари и други.

Изгледа да је идеја **апеирона** један од најстаријих и најкоришћенијих појмова пресократовске философије.

Према Питагори, свет је без граница. Демокрит је слично користио реч **апеирон** за празнину простора и *не-биће*.

Епикурејци су такође прихватали бесконачност броја светова, а Елеаћани су сматрали да је основни садржај Универзума бесконачан, поглед који је прихватио и Платон. Стоичари су, напротив, веровали да је само простор бесконачан, а да је наш Свет коначан. Неоплатоничари су сматрали да је једино Бог бесконачан, а да је Свет — креација бесконачног Бога, коначан у времену.

Осим тога, Анаксимандар је веома утицао на козмоловске системе Анаксимена из Милета (585—525. пре н. е.) и Диогена из Аполоније (510—400. пре н. е.). Наиме, први је био Анаксимандров ученик, који је наставио његов рад и, мада је као основни принцип узео ваздух ἀήρ, ставио је ἄπειρον као супротност одређеним стварима које су од њега настале.

„Анаксимен каже да је йорекло свих ствари ваздух; и да су оне настала неком врстом кондензације, субротном од разређивања. Промена је, паак, одувек љосијала“ (Псеудо-Плутарх, *Stromata*. fr. 179. 3).

Додатно, према Симпликију:

„Анаксимен из Милета, син Еуристрапитов, који је био са другом Анаксимандров, говорио је, поштујући њега, да је сутинца која се налази у основици једна и бесконачна. Ипак, није говорио да је она неодређена, небо одређена и што, како је рекао, ваздух. Он се разликује у разним сутинама сходно његовом разређивању или кондензовању” (Phys. стр. 24, 26).

Како је напоменуо Диоген Лаертије:

„Диоген из Айолоније, син Айолошемидов, био је философ природњак и веома славан човек. Антистен га назива Анаксименовим учеником; али је живео у време Анаксагоре... Диогеново учење било је следеће. Ваздух је универзални елеменат. Постоје светови чији је број неограничен и безграницан празан простор” (D. L. IX 9, 57).

Диоген је сматрао да је Универзум бесконачан и да садржи безбројне светове. Они су коначни, а крећу се унутар овог бесконачног простора. Веровао је да је наш свет најбољи од свих могућих, зато што су појаве, које доноси, уређене на посебан начин. Да би се одржао овај поредак, треба да је присутна духовна сила, наиме Нόησις (разумевање, садржајност); она доводи ствари у ред и надгледа очување савршенства. Ово основно веровање важило је за ваздух, а истовремено је називано божансвто, које представља Анаксимандров и Анаксагорин духовни Ум, Ноћ, који је створио свет.

Питагорејци и Платон сматрали су да је бесконачно, простран и безобличан почетак, који, заједно са својом супротношћу, коначним (*πέρας*), представља основни део оноћа *πείση* (тò ђv); то је пасивни почетак света који даје материју, потребну за свако стварање. На крају, бесконачно је фундаментални део питагорејског мишљења (бесконачно и коначно у њиховој познатој листи супротности) и управља бројем као почетком времена. Питагорејци су сматрали да је свет спој супротности и да је створен из нечег бесконачног, супротности појму коначног, а сматрали су да у Универзуму постоји и музичка хармонија.

Они су третирали Један као једнако јединици, савршен и примаран број, који је суштина целокупног стварања и истовремено стваралац материјалне јединице ствари, свакако јединствени принцип свих других бића (Arist. *Metaphys.* I, 5). Један је јединствен, све, и вечан. Ипак, Један, идентичан са коначним, појам је супротстављен бесконачном. Са гледишта Један-Све, то води контрадикцији између суштине и појаве. Према Аристотелу, Питагорејци су сматрали да добро настаје из

коначног, а зло из бесконачног: „Јер 'зло' је облик неограниченог, као у стварији и штадорском образиљу, а 'добро', ограничено” (Никомахова Етика, II. vi. 14).

Платон (427—347. пре н. е.) је класификовао биће унутар структуре Света, на следећи начин: а) бесконачно, б) коначно, с) мешавина бесконачног и коначног и в) узрок ове мешавине. Он сматра бесконачно за нешто без украса и одређености.

Учења Плотина су реакција на Аристотелова и стоичка учења о материји. Као извор узима Платоновог *Филеба*, „Како је бесконачан број ствари које улазе у биће ове јединице” (15b), „Они стварају бесконачно одмах после јединице” (17a,) и (23c—25b) где помиње бесконачно.

Демокрит (460—370. пре н. е.), изгледа, има конкретнији, више материјалистички, поглед, што се тиче бесконачног, зато што говори о бесконачном броју атома и према томе бића и појава. Постоји ипак аргумент да Демокрит сматра празнину за бесконачно:

„Његова мишљења су ова. Први принципи универзума су атоми и простор... Светови су неограничени; настају и проширују. Ништа не може да настане из онога што није нити да нестане у оно што није. Надаље, атоми су неограничени у величини и броју, те настају широм целиног Универзума у вртлогу, и стварају све сложене ствари — ватра, вода, ваздух, земља; чак и они су конгломерати атома” (D. L. IX 7, 44).

Што се тиче Леукипових ставова, Диоген Лаертије каже:

„Он изјављује да је Све безгранично, као што је већ рекао; али део Света је Јун, а део Јразан; (под 'јуним' се подразумева материја, атоми: под 'јразним', простор); и те он назива елеменитима. Од њих настају светови, чији је број неограничен и у њих се распадају” (D. L. IX 6, 30).

Према Симплицију: „Леукип и Демокрит кажу да има бесконачно много Светова у бесконачној Јразини, који су начињени од бесконачног броја атома” (Simplic. *De Caelo* 202, 16). Један, од тих безбрежних Светова је наш.

Леукип и Демокрит се сматрају оснивачима Атомистичке теорије, теоријског козмоловског система са материјалном јединичном основом, што спада међу највеће научне пророре античке грчке мисли.

Демокрит, жељећи да дода свој сопствени поглед на структуру Света, покушао је да у Атомистичку теорију укључи схватања Парменида и Хераклита, односно мишљење да постоји граница, испод које се атоми више не могу делити и остају као непроменљиви ентитети. То је близко Парменидовом погледу

о стабилности, изван променљивог Света; постојаности, којој се може приближити само наша мисао. Осим тога, Демокрит помиње разноликост комбинација атома. Ове комбинације настају током вечног кретања, усвајајући Хераклитове ставове о свету где се све непрестано креће.

Према Атомистичкој теорији, атоми стварају бесконачан број облика, и због њиховог спиралног кретања спајају се формирајући ватру, ваздух, воду и земљу, односно четири основна елемента. Заиста, два философа су била мишљења да је степен густине објекта сразмеран броју атома који се налазе заједно; ове ствари се вечно крећу у *празнини*. Њихово кретање ствара непекидно вртложение, које је одговорно за нова спајања атома, од којих је настало Свет и све ствари.

Леукип и Демокрит су сматрали да је Универзум бесконачан и састављен од атома; његови безбројни светови, пуни живота, последица су спајања атома. Вртложним кретањем ових акумулација настају Светови; неки изгледају као наш, а неки су потпуно друкчији.

Хиполит (*Refut.*) I, 13, 2—4, (D. 565, W. 16) пише:

„Светова је бесконачан број, а разликују се њој облику. На некима од њих нема ни Сунца ни Месеца, код неких је оно веће а други имају више Сунца и Месеца. Распојања између светова су неједнака, ше у овом делу *празнине* може их бити више, а у другом мање. И једни светови се још развијају, други су доспели свој максимум, а трећи се разарају, једни се рађају, а други нестапају. Светови се разарају када се сударе. Посијоје светови без биљака, животиња и воде.”

Према Аристотелу, бесконачно постоји само као нешто што је *могуће да буде* (ἐν δυνάμει) а не као нешто што *сушварно постоји*. То показује да је он прихватио бесконачно кретање и време, али је одбацио идеју о просторно бесконачном Универзуму.

Платонски појам Бога повезан је са погледом о *бесконачном*, одбацивши негативно значење, а задржавајући само позитивно. Изузетак је Парменидова теорија (рани 5. век пре н. е.), која узима *бесконачно* као почетак свих ствари. Неоплатоничари су такође сматрали да је *бесконачно* везано за Бога. Платонистичко и касније Неоплатонистичко схватање о злу, отпаднутом од Бога, прихватили су хришћански мислиоци. Овакав поглед је коришћен и снажно пројектован у идеалистичку теолошку философију, која дефинише *бесконачно* као производ свести. Материјалистички философски поглед, напротив, посматра *бесконачно* као својство времена и простора, са матема-

тичког и козмолошког гледишта. Такође, дијалектичко-материјалистички концепт *бесконачног* и *коначног* произлази из позитивне стране Хегелове идеје о овом питању. Он је био први који је поменуо дијалектички однос између *коначног* и *бесконачног* (Niarchos, C., 1997, стр. 216).

4. БЕСКОНАЧАН БРОЈ СВЕТОВА У АНТИЧКОЈ ГРЧКОЈ МИСЛИ

Ксенофан из Колофона (565—488. пре н. е.) је сматрао да је Универзум вечан, а да није у почетку створен. Сматрао је само да су поједини светови подвргнути непрестаним променама. Према Диогену, Ксенофан је веровао у постојање бесконачног низа светова:

„Ксенофан, йореклом из Колофона, син Дексијев, сматрао је да су чешћи елементи у основи постојећих ствари, неограничен број светова, који се не преклапају [у времену]” (D. L. IX 2, 19).

Мелис са Самоса (5. век пре н. е.), Парменидов ученик, мислио је да је Универзум нешто јединствено, бесконачно, испуњено, непокретно и хомогено. Према Диогену Лаертију:

„Мелис, син Ишајенов, био је родом са Самоса и Парменидов ученик. Сходно његовим йоделдима, Универзум је безграницан, непроменљив и нејон-крећан, јединствен је, хомоген и испуњен материјом. Не постоји стварно негде само једнинично крећање” (D. L. IX 4, 24).

Симпликије (*Phys.* 35, 3) напомиње да је Анаксагора (500—428. пре н. е.) сматрао да постоји бесконачан број светова, мишљење које су такође делили, као што је раније поменуто, Лекип и Демокрит.

Диоген Лаертије је такође представио две Епикурове (341—270. пре н. е.) посланице Херодоту и Питоклу, које сведоче о погледима овог философа о мноштву светова. Прва је упућена Херодоту и односи се на философију природе:

„Оће, збир ствари је бесконачан... Штавише, сума објеката је неограничена, како због мноштва атома шако и због размера празнине. Осим тога, постоји бесконачан број светова, неки као овај, а други различити. Атоми чији је број бесконачан, као што је ујраво доказано, поштени су све даље у своме крећању. Атоми, од којих свет може да се створи, или да се од њих састоји, нису поштени на један, или на коначан број светова, сличних или различитих од овог. Сходно томе, ништа не може да сречи бесконачност броја светова”. (D. L. X 44—46).

Друга посланица је намењена Питоклу и односи се на астрономију и метеорологију:

„Свет је заокружени део Универзума, који садржи звезде и Земљу и све друге видљиве објекте, исечак из бесконачног и ограничен гмеђом која може бити дебела или танка, чије ће распуштање донети разарање свему унутар ње” (D. L. X 88).

Поврх тога, Метродор са Хиоса, Епикуров учитељ, напомиње, према Аетију, да је:

„... асурдно да један једини клас расеје у јољу и само један свет бујде у бесконачности. Чињеница да их је бесконачно мноштво, следи из штога да постоји бесконачан број узрока. Да је свет коначан, а узрока његовог стварања бесконачно, такође би било бесконачно много светова, јер где је бесконачан број узрока, бесконачно је и резултата. А узроци су атоми или елементи.” (Aet. 15, 4d 292).

Говорећи уопштено, можемо рећи да се појам бесконачног не може осетити, него је производ интелектуалног размишљања комбинованог са имагинацијом.

Постоје два начина како представа бесконачности може да се образује у човековој свести:

а) Емпиријски: сходно томе, потпуно разумевање појма коначности, води настанку појма бесконачности. На тај начин, нема бесконачности као такве, већ је то динамички процес стварања преко непрекидног пораста (бесконачно велико) или смањивања коначности (бесконачно мало).

б) Идеалистички: постојање Бесконачног претходи сваком Стварању и то је појам који се мора схватити као примаран и потпун, а не изведен из других коначних реалности (стварно постојећих).

У модерној философији има више предлога у односу на бесконачно. Простор, време и материју, многи философи и научници сматрају бесконачним. Често постоји забуна између апсолутне и релативне бесконачности. Прва по дефиницији негира увођење било каквих ограничења у свој садржај, будући основни и потпуни појам и недељива јединица (идеалистичка бесконачност), док је друга представљена само без одређених граница (емпиријска бесконачност). Релативна бесконачност представља могућност преиначења коначности, док се апсолутна бесконачност разматра као потпуно и целовито својство. С апсолутном бесконачношћу стављамо се изван било каквог схватања величине. Дакле, између релативне и апсолутне бес-

коначности постоји пре квалитативна него квантитативна философска дистинкција.

5. БЕСКОНАЧНОСТ У МОДЕРНОЈ КОЗМОЛОГИЈИ

Као астрофизичари, сматрамо да је бесконачност Универзума философско исходиште. При свему томе, модерна Козмологија је такође заснована на философским принципима.

Модерни приступ овом онтолошком проблему засновао је Алберт Ајнштајн (1879—1955), који је, развијајући Општу теорију релативности, покушао да да научни одговор на проблем бесконачности или ограничности простора. За овај напор битна је била не-Еуклидска геометрија, коју је развио немачки математичар Г. Риман (1826—1866). Он је увео идеју закривљености простора, наговестивши сферичност Универзума (са позитивном закривљеношћу), што је са једне стране коначно, а са друге бесконачно.

Један од већих проблема модерне козмологије је питање да ли је Универзум бесконачан. Да ли је његова бескрајност илузија, настала можда и вишеструким кривљењем путање светлости коначног козмоса, тако да уместо једног, видимо више ликова неке галаксије, као да се налазимо између два огледала?

Сагласно Теорији релативности, простор је динамички мемдијум који, у зависности од масе у њему, може бити закривљен на три различита начина, који се описују геометријама Римана, Еуклида и Лобачевског.

Ајнштајн је у своје једначине увео козмоловшку константу да би добио стационаран Универзум, који је, мада коначан, неограничен.

Чувени руски математичар А. Фридман (1888—1925) вратио се на изворне Ајнштајнове једначине и предложио 1922. године модел нестационарног Универзума, који се шири и скупља услед гравитационе силе, у коме су време и простор коначни, али просторно неограничени.

Един Хабл (1889—1953), чувени амерички астроном, пружио је 1929. године доказе да се Универзум шири, посматрајући међусобно удаљавање галаксија.

Тако су неки погледи пресократовских философа нашли своје место међу идејама модерне Астрофизике.

Хуго Еверет III, студент професора Џона Арчибалда Вилера са Универзитета у Принстону, био је један од првих који је,

1950. године, применио законе Квантне механике на Козмологију. Претпоставио је универзалну таласну функцију и проучавао ефекте међусобног уплива различитих области Универзума. Био је изненађен открићем да овај ефекат може да објасни процес стварања његових копија. Оне су резултат групе могућих последица овог утицаја. Та теорија је позната као „Објашњење многих светова мултиверзума или разгранати Универзум” (1957). Према њој, посматрач није умешан у процедуру квантног мерења, што се подразумева у пробабилистичком објашњењу копенхашке Ψ таласне функције. Теоријска анализа разгранатог Универзума може да да толико независних копија колико је могућих резултата. М. Гел-Ман и Ц. Б. Хертал проучавали су прилаз Ц. Еверета III и предложили изменењену верзију његове теорије „Несагласне историје” (Decoherent Histories), према којој Универзум може да еволуира на много начина, од којих сваки има специфичну могућност. Ова теорија указује да је за наш Универзум већ изабрана једна од њих. Према другим теоријама, постоји могућност да он еволуира у много праваца, од којих ми спознајемо само један.

Х. Еверет III је дао философско мишљење:

„... Универзум се нейрекидно дели у имплементан број паралелних реалности. У таквом Козмосу, не само да постоји неограничен број светова, него коегзистирају и сва могућа исходишта било кој додираја.” Такође је предложио „Васиону која се непрестано дели у огроман број огранака (светова), који произлазе из деловања много чинилаца. Поврх тога, унутар таквог Универзума, свака квантина промена у било којој звезди, галаксији или најдаљој забићи, дели га на 'зилионе' копија самог себе.”

Осим наведених теорија, ту је и поглед познатог индијског астрофизичара Џајанта Нарликара (1993), који већина астрономске јавности прихвата. Према њему, Универзум који сазнајемо је само један, од бесконачног броја других, који сви заједно чине Хипер-универзум или Мултиверзум.

Узвиши ово у обзир, можемо цео процес стварања да посматрамо слично течности која се пени, а сваки мехурић у њој представља један од безброј независних Универзума. Као што описује руски физичар Андреј Линде (1989, 1990, 1994), који од 1990. предаје Физику и Козмологију на Универзитету у Стенфорду: ако представимо Универзум као хомогени мехур, сваки поремећај у њему створиће нови мехур. То је представа самостварајућег, Универзума који се шири и развија на начин који математичари зову „фрактални”. Фрактална копија има особи-

ну само-сличности, тако да је сваки њен део идентична копија целог обрасца.

Пространствени мехури су примарно омеђени неодређеним границама; оне се шире и развијају брзином повезаном са светлосном. Теорија Великог праска, при том, опис је само једног мехура, а не фракталног Хипер-универзума „коzmичке пене”. Сваки мехур може да има своје сопствене физичке законе и, сходно томе, различите математичке структуре. Како астроном Мартин Клатон Брок (Martin Clutton Brock) каже:

„По дефиницији, реч Универзум укључује све. Према токоме йогодније је говорити о бројним световима, а да је Универзум подељен на безброј њих. Ми сазнајемо само један. Постоје отворени и затворени светови. Има их са делимичном структуром и хаотичних. У некима, неће никада настапити живот. У другима живот постоји, али само у елементарном облику. На крају, само у веома мало њих постоји обиле живота (Talbot 1981).”

6. ЗАКЉУЧЦИ

Проблем огромности Универзума је у основи философске природе. „Апеирон” (безграницно) Анаксимандра, заједно са „Хаосом” Хесиода односно с „бесконачним световима” Епикура и философа атомиста помогли су нам да га боље сагледамо.

Козмолошка идеја простор-времена, како је представљена у Општој теорији релативности, повезана је са Теоријом Великог праска, која је такође полазна тачка три Фридманова модела, са позитивном, нултром и негативном закривљеношћу.

Према овој теорији, Универзум је настао пре око 15 милијарди година (најновији резултати су 13,7 милијарди), великом експлозијом из неке врсте „коzmичког јајета” (теоријски) бесконачне густине и температуре, која је стварала (теоријски) бесконачну закривљеност простор-времена. Да би превазишли недоречености закона физике услед којих се добијају решења која садрже бесконачне величине — сингуларитете, астрофизичари се окрећу формулисању Квантне теорије гравитације, која би, како се очекује, могла да превазиђе ове тешкоће.

Да ли ће успети да превазиђе и неувидљивост појма „бесконачно”?*

* **Захвалница:** Овај рад је урађен у оквиру пројекта „Астрономија, историја и философија”, потписаног између Астрономске опсерваторије у Београду и Катедре за Астрономију, Астрофизику и Механику, Школе за Физику, Универзитета у Атини. Такође је део пројекта 146022 *Историја и етисе-*

ЛИТЕРАТУРА

- Aetii, *Ton areskonton synagogue (Xynagogue); De Placitorum Compositione (De Vetustis Placitis)* in: Diels Hermann: *Doxographi Graeci* 45. Berlini. Apud Walter De Gruyter et Socios. Editio Quarta, 1965.
- Aristotle, *The Metaphysics*. Vol. I—IX, The Loeb Classical Library, Book XVII with an English Translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.
- Aristotle, *The Physics*. The Loeb Classical Library, Vol. I, Book III, with an English Translation by Philip H. Wicksteed. London: William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, with an English Translation by Hugh Tredenick. London: William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- Diels Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von Walther Kranz, Erster und Zweiter Band, Weidmann, Zurich, 1996 (reprint 6. izdanja iz 1951/52).
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. The Loeb Classical Library, Vol. I, with an English Translation by R. D. Hicks. London: William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. The Loeb Classical Library, Vol. I—II, with an English Translation by R. D. Hicks, M. A. London. William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958—1959.
- Everett III H., *On the Foundation of Quantum Mechanics*. Thesis, Princeton University, March 1, 1957.
- Hippolytus, *Kata pason haireseon eleghos or A Refutation of All Heresies: Refutationis Omnium Haeresium (Philosophumena)*. Patrologia Graeca (P. G.) 16, In: Origenes, Liber VII, 404—405, 339. Typographi Brepolis Editores Pontificii, Parisiis 1857—1866.
- Jaeger W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Transl. E. S. Robinson, Oxford, Clarendon Press, pp. 25—28, 1964.
- Kirk G. S., Raven J. E. and Schofield M., *The Presocratic Philosophers. A critical History with a selection of Texts*, Cambridge University Press, First printed 1983, 2nd edition 1995.
- Linde, A., *Particle Physics and Inflationary Cosmology*, Gordon and Breach, 1989.
- Linde, A., *Inflation and Quantum Cosmology*, Academic Press, 1990.

мологија природних наука, код Министарства за науку Републике Србије. Буђи да је рад израђен у међународној сарадњи, српски преводи наведених аутора нису коришћени. Хронолошки подаци су дати према публикацији: Encyclopaedia Papyros — Larousse — Britannica. Издање To Vima, Атина, 1998.

- Linde, A., *The self-Reproducing inflationary Cosmology*, Scientific American, p. 32, November 1994.
- Narlikar, J. V., *Introduction to Cosmology*. Cambridge University Press, 1993.
- Niarchos, C., *Problems of the European Philosophy*, Publications of the Athens University, Athens 1997. (in Greek).
- Plato, *Philebus*. The Loeb Classical Library, with an English Translation by H. N. Fowler, Ph. D., William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.
- (Pseudo)-Plutarch, *Moralia*, Vol. XV: *Fragments: Stromata (A Patchwork)*, with an English Translation by F. H. Sandbach, William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.
- Simplicius, *On Aristotle's Physics (In Aristotelis Physicorum Libras IV)* 24, 13 (Z. 3—8 aus Theophrastus *Phys. Opin. Fr. 2 Dox. 476*), *Priores Commentaria*, Edidit Hermannus Diels, Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, 1882.
- Simplicius, *Peri Ouranou (De Caelo)* 202, 16, *Priores Commentaria*, Edidit Hermannus Diels, Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, 1882.
- Talbot, M., *Mysticism and Modern Science*, Bantam Books, New York, 1981.

*Efstratios Theodossiou, Petros Mantarakis,
Milan S. Dimitrijević, Vassilios N. Manimanis,
Emmanuel Danezis*

FROM THE INFINITY (APEIRON) OF ANAXIMANDER IN ANCIENT GREECE TO THE THEORY OF INFINITE UNIVERSES IN MODERN COSMOLOGY

Summary

An investigation of ancient Greek writings is undertaken to demonstrate that Anaximander introduced the **apeiron** (the boundless) as the beginning of everything (the first principle). According to his theory, the **apeiron** is undefined and ever moving. It gives birth to the opposite terms of warm and cold, and of moist and dry, and their perpetual strife. Man is able to comprehend the result of this eternal process from the vast plurality of things and the infinite number of Universes.

The cosmological aspect in Anaximander's theory is beautiful; innumerable worlds are born from the **apeiron** and absorbed by it, once they are destroyed. Thus, the **apeiron** is related to the eternal, throughout time, cosmological procedure.

The cosmological problem of the vastness of the Universe or of the innumerability of Universes is an elementary philosophical problem, while the Theory of Big Bang bounded with the notion of time-space, is a starting point for understanding the models that describe our Universe.

UDC 008(091)

2-264

821.163.41-4.09 Maricki-Gađanski K.

Мирјана Д. Стевановић

PHRONESIS КАО МОГУЋНОСТ ДРУКЧИЈЕГ ПОИМАЊА КУЛТУРЕ

Онај који у основи није класичар, али се непрекидно упознаје с тим идејама, на помало дрзак начин упушта се у расправљање о нечему што може да изазове, с правом можда и сујетне, замерке стручњака. Неко, међутим, који размишља о појму културе, задирање у размишљања старих постаје му неизаobilazno у разумевању данас толико модерног појма. Неко, опет, ко упитно бди над таквим питањима, свакако мора да узме у обзир и рад Ксеније Марицки Гађански „О пореклу културе”,¹ у којем се на маестралан начин расправља како се путем језика може тумачити култура, њен развој, ако га има, и стара схватања о овом појму. То, ето, постаје полазиште и ових теза које воде ка размишљању о значењу појма културе и (не)могућности њеног развоја.

Кад Ксенија Марицки Гађански констатује како „код људи није идентичан поглед на свет који их окружује”,² тј. кад утврђује како је све релативно историјско, онда се важним уочава појам сећања, којем у основи лежи индивидуална свест субјекта, тј. садржи у себи онолику дозу субјективности која је очигледна у свакој индивидуалности овог објективног света. Још нешто искри из овакве визије. Реч је, наиме, о том да је култура, пре свега, усвајање; она није генетички, бар у свом претежном делу, преносива нит. Култура, отуд, представља праксу

¹ Уп. први прилог у књизи *O мишу и религији. Огледи и криптике* (Београд, 2003, 7—25) К. Марицки Гађански.

² *Историја*, 13.

живљења. И већ ту постаје, у њеном таквом обликовању, јасан склад с Аристотеловим појмом *phronesis*, тј. са усвајањем става о начину да се јединка снађе и сналази у сваки пут новом до-гађају. Управо такав је био начин усвајања и тумачења културе у авангардном песништву Раствка Петровића, које је у представу националне културе укључивало и сопствену прошлост,³ све заједно тумачећи и стварајући слику, синестезијски, уз спој сваког елемента културе, као њено универзалитичко разумевање.

Друкчија су, међутим, била разумевања његових претходника о том шта би била, и шта би морала да буде, култура. Кад се и размишљало о овом, онда се у свим дефиницијама појам културе појављивао увек као опис доминантног модела. Авантградисти су, исправно, уочили мањкавост у таквом виђењу,⁴ јер је оно искључивало оне, наизглед, мање важне обрасце који, управо подражавањем доминантног, чувају и преносе његова главна обележја. Супротно Аристотелу, у Платоновој философији видљива је доминација математичког модела као облика најсavrшеније парадигме, дакле, нечег што је непроменљиво и што се као такво, утврђено и заувек дато види и у култури. Отуд се с правом може поставити питање, које у себи крије велику дилему, упитаност о том да ли таква идеја може да се узглоби и у представу о култури као рационалном поретку само доминантних образца.

И библијски модел културе, коначно, нуди опет доминацију као идеју савршенства културе и то, пре свега, у свим појавним облицима породичног живота. Налази ли се у таквим идејама могућност за дефинисање појма који се увек језички појављује као — култура? Ако авантградни покрет, као књижевна појава, за разлику од скептичког романтичарског гледишта, сугерише одрешит став о повезивању и надовезивању културних образца, колико би он био исправно гледиште у односу

³ О таквом тумачењу појма културе, из визуре Раствковог песништва, читалац најбоље може да се информише и прати изванредно успелу нит тумачења у многобројним монографијама и студијама Гојка Тешића. Те жучне полемике о националном и универзалном схватању о култури могу да се виде и из тротомне, а волуминозне сваке од књига, *Зли волшебници* (прир. Г. Тешић), коју свако од историчара књижевности користи, али готово и не наводи тај преважни извор; као целовиту књижевну историју доба авантгарде којој у основи лежи друкчије разумевање појма културе код традиционалиста и авантградиста Гојко Тешић обавио је синтезу овог веома важног доба у својој најновијој књизи-монографији *Српска књижевна авангарда. Књижевноисторијски конспект 1902—1934* (Београд 2009).

⁴ Уп., на пример, *Људи говоре* (1931) Раствка Петровића.

на идеју културне стабилности и непроменљивости? Који би, дакле, модел био исправан? Или се замка одгонета на неком другом нивоу?

Оба модела, уосталом, веома су интересантна, некима, мозђа, и чудна, тј. искључива. Биће да се овде ради о нечemu што би могло да се опише трансформацијом свести. Кад, на пример, Ђовани Батиста Вико укаже да у латинском стиху „*Jo-vis omnia plena*” није баш све јасно — да ли се у тој основи нејасноће крије становиште, свест новог доба које историјски не разуме стари народ и његову културу?

Пример, овде наведен, служи једино због указивања на промену односа према култури током историје. Људска свест, наиме, зна да буде некритичка кад чита антику. Из овог произлази, у већ начетом роју, следеће питање — кад се говори о култури, да ли се мисли на нешто што се догађало историјски, или је то мишљење типа става који не поседује монопол времена? И, још једно питање — да ли је култура индивидуална или колективна свест? Да ли оно што се током историје додило има утицаја на данашњи ток културе? Да ли је, коначно, оно што је било вредније у односу на данашње, и обрнуто? Крије ли се у овом идеја развоја, а не сукцесије?

Романтичарска теорија, хердеровска, подсећа да је култура прошлости драгоценоста од садашњих, њој савремених; идеја прошлости и њене културе овде се заснива као идеја сна, односно идеала који је у перманентном сукобу с идеалом савременог доба, отуд и развија идеју скепсе у односу на просветитељско доба наде. И још нешто. Такав плурализам идеалâ, стarih и нових, ствара нову свест, реализује нову вредност, добија снагу да руши зидове ка нечем бољем. У њему је садржана и будућа елиотовска идеја о подземној традицији која своје надземно стабло културе гради даље.⁵

На пример. Типична реченица старијих о младима који се не понашају у складу са старим обичајима, садржи извесни педагошки инструментализовани мотив декаденције,⁶ који на оп-

⁵ Како своје идеје у овом раду заснивам на модерном поимању појма културе код српских авангардиста, упућујем на радове најбољег стручњака за овај период; уп. рад Г. Тешића, који успоставља овакву занимљиву тезу о односу елиотовског схватања појма културе и оног код авангардиста, на примеру радова Тодора Манојловића; мислим на рад овог књижевног историчара, под насловом „О традицији, рачанској и доситејевској”. — *Рачански зборник*, Бајина Башта, 2008, бр. 13, 55—64.

⁶ Потпуно, међутим, треба разликовати појмове декаденције и деструктивности, каква је, на пример, видљива у критици свега постојећег, без пру-

штијем плану разумевања културе опет хердеровски показује како је старо вредније од новог. Декадентно тако постаје оно што симболично показује понашање младих, а вредно је искључиво оно што је из домена обичаја и времена њихових родитеља. Када је, почетком осамдесетих година, као политичка, (суб)културна или, једноставно, животно радосна експресивност достигла била свој врхунац у налепницама и врећама од јуте, родитељи су се побунили против таквих некултурних грубих предмета. Оно што је било ново, као мини сукња, на пример, или панталоне као женска гардероба, било је без икаквог респекта иронично означеног као декадентно, тј. како вредност оног старог чију величину и квалитет не може да достигне ништа што је ново или, тачније речено — друкчије.

Афирмација традиционалног начина понашања овде се схватаја као, евентуално, облик одмерене стратегије у семантички јасно изнесеној борби критике културе, проистекле из доба авангарде, а која може да се разуме и као борба међу културама. Облачећи мајицу од испраног материјала и панталоне од исцепаног цинса, нова култура пледирала је за оно што је из недрио просветитељски век — заговарала је важност идеје индивидуализма у односу на старо, макар сви били једнако обучени у помодни материјал, борила се за хедонизам за разлику од својих родитеља и уточиште за своје идеје налазила у својим дедовима. Био је то период распада вредности, баш као и у доба авангарде после Првог светског рата, који је неминовно морао да доведе до рађања самокритичке историјске свести, започете најпре декаденцијом, а утемељене у Аристотеловом разумевању културе.

Тај циклични начин размишљања и реаговања на постојеће обрасце, који би пре могао да се назове „теоријом таласа”,⁷ разбија линеарно разумевање историје и развија представу о отвореној будућности чији се корен налази у прошлости. У таквом контексту није више остављена могућност простора за теорију распада културе, каква је могла, вероватно, да се чита у тумачењу декаденције на примеру старог Рима и његовог схватања републиканизма.

жања идеје о друкчијем. Примере таквих радова, тј. чланака, налазим у дневним новинама, у њиховим додацима који уређују млади рушитељи, не поштујући — ништа, ни садашњост, ни прошлост, чиме не нуде ни будућност.

⁷ Термин потиче од слависте Дмитрија Чижевског, који у књижевној периодизацији успоставља идеју супротних поетика међу суседним епохама, а сличности — међу раздвојеним књижевним периодима, тј. о том како су увек у спору очеви и синови, а у сагласности — унуци и деде.

За прогресивистичка мишљења декаденција више не представља појаву пропasti. Она је, напротив, једина могућност напретка. За историјско-философску свест о пропasti важи, међутим, супротно, наиме, да се декаденција не може степено-вати као периодични феномен. Она се може бескомпромисно сузбити као финале изопачености. Нетачно. Авангарда нас је, баш као и примери античког Рима, научила како је декаденција или, тачније, „декаденција“ трајни пратилац културе у њеном животу, ако баш и није развој, јер та реч никако није прикладна за причу о обједињавајућим елементима културе од почет(а)ка до данас и даље.

Управо је с Модерном, тачније с авангардом, тесно повезан приговор о декаденцији као с обликом римске војничке представе о јунаштву и храбrosti. Коначно, на таквој модерној грани стоји и документ о објашњењу америчке независности и њеног апострофирања о „individual pursuit of happiness“, који представља ону провокативну црвену мараму сваке критике декаденције. С индивидуалном тежњом ка срећи претворена је, наиме, таква оријентација у принцип, која је отад почела да важи као симптом декаденције.

Као што је и у антици било познато, и у модерном дискурсу о декаденцији мање су се конкретизовале тамне стране тобожњих појава пропasti него што су се заснивале њој супротстављене слике, чија је атрактивност резултирала из стилизације контрастног мишљења и уверења: хероизам уместо хедонизма био је програм сваког ламента декаденције, баш као што је то представљао и опис губитка у смислу херојске жртве у служби колектива,⁸ а што је постаяло политички облик за разликовање међу, на пример, српском и европском (западном) културом. Свака појава супротна овој, на политичком, не на исконском културном, плану тумачена је као — декадентна, тј. негативна.

Зато се, и у аристотеловском смислу, може прихватити идеја о декаденцији Теодора Адорна — „Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet“. Декаденција је, тако, по овом философу, фатаморгана сваког новог искорака који још није почeo и који садржи семантику тог појма као афирмативне варијанте моралног сублимисања. Друкчије речено, у декаденцији се достиже проналажење различитих културних образаца, као у огле-

⁸ На тај начин може у српској култури да се тумачи и „определjeње за небеско царство“ из усмене народне песме; уп. М. Д. Стефановић, *Крајки увод у историју српске културе*, Београд 2008.

далском погледу. Сазнати, отуд, налаз и испољавање декаденције као реторичке стратегије, значи одговорити семантичким преокретом: декаденција као сигнум моралне надмоћи.⁹

У њему, у таквом разумевању изналажења за себе свог културног обрасца, треба данас тумачити појам културе, тј. интеркултурално, просторно и временски, дакле синестезијски, који се исказује још сентенцом римских стручњака за појам декаденције — *semper aliquid haeret*. Извесна, још увек нереализована, политичка историја идеја декаденције, мада зasad остаје само пуста жеља, ипак указује на то како се „увек нешто задржава”, како декаденција носи много афирмативног, јер у основи садржи борбу за некаквом променом, показује све јасније, заправо, да култура никад није константна у својим променама и да је увек облик потраге за друкчијим.

Mirjana D. Stefanović

PHRONESIS ALS MÖGLICHKEIT EINES ANDEREN KULTURVERSTÄNDNIS

Zusammenfassung

Als Herausforderung für dieses Thema waren Ideen aus dem Artikel Prof. Ksenija Maricki Gađanski (“Über Kulturherkunft”), gleichzeitig auch Aristotel's Begriff *phronesis*. Abgegangen aus der Bedeutung, die man bei den Griechen liest, kann man zum Begriff Dekadenz kommen. Alles in dem Beitrag wurde am Beispiel der serbischen Avantgarde abgespielt, um zu zeigen das Dekadenz (wie bei Adorno) Fata Morgana jenes Fortschritts ist, nicht aber Kulturverlust. Dekadenzvorwurf wird in der Interpretation abgelehnt und Dekadenzbefund wird als rhetorische Strategie erkennen zu lassen — Dekadenz als Signum moralischer Überlegenheit; also muss die Semantik von Dekadenz affirmativ gewendet werden.



⁹ Управо о таквим идејама о топосу декаденције, у песничкој пракси, као и у својим есејима, размишљају авангардисти Раствко Петровић, Милош Црњански и Станислав Винавер; уп. Гојко Тешић, *Српска књижевна авангарда...*, нав. дело, 215—276.

АУТОРИ — AUTHORS



Dr. Leonidas Bargeliotis, University of Athens, Greece
Dr. Victor Castellani, University of Denver, U.S.A.
Dr. Carl Joachim Classen, University of Goettingen, Germany
Dr. Bernard Collette-Dučić, FNBRS Bruxelles, Belge; Durham University, U.K.
Dr. Emmanuel Danezis, University of Athens, Greece
Dr. Milan S. Dimitrijević, Astronomical Observatory, Belgrade, Serbia
Dr. Sandra Dučić-Collette, Durham University, U.K.
Dr. Soteres Fournaros, University of Athens, Greece
Dr. Eckart Frey, University of Magdeburg, Germany
Dr. Kajetan Gantar, University of Ljubljana, Slovenia
Dr. Jasmina Grković Major, University of Novi Sad, Serbia
Dr. Bharat Gupt, University of New Delhi, India
Dr. Aleksandar Loma, University of Belgrade, Serbia
Dr. Vassilios N. Manimanis, University of Athens, Greece
Dr. Petros Mantarakis, Chatsworth, California, U.S.A.
Dr. Emilia Masson, CNRS, Paris, France
Dr. Zsigmond Ritoók, University of Budapest, Hungary
Dr. Livio Rossetti, University of Peruggia, Italy
Dr. Danijela Stefanović, University of Belgrade, Serbia
Dr. Mirjana D. Stefanović, University of Novi Sad, Serbia
Dr. Srdan Šarkić, University of Novi Sad, Serbia
Dr. Efstratios Theodossiou, University of Athens, Greece
Dr. Rastko Vasić, Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia
Dr. Georgia Xanthakis-Raramanos, Athens

СПИСАК САРАДНИКА
COLLABORATORS



САРАДНИЦИ
ЗБОРНИКА МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ (1—10)
COLLABORATORS

Amfilohije (Radović), Cetinje
Branislav Andđelković, Belgrade
Sima Avramović, Belgrade
Christos P. Baloglou, Athens
Leonidas Bargeliotis, Athens
Uglješa Belić, Novi Sad
Lidija Bošković, Novi Sad
Žika Bujuklić, Belgrade
Victor Castellani, Denver
Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović (1928—2001), Belgrade
Carl Joachim Classen, Goettingen
Bernard Collette-Dučić, Bruxelles
Ćedomir Denić, Novi Sad
Emmanuel Danezis, Athens
Jovan Deretić (1934—2002), Belgrade
Milan S. Dimitrijević, Belgrade
Ifigenija Draganić, Novi Sad
Sandra Dučić-Collette, Novi Sad — Bruxelles
Mihailo Đurić, Belgrade
Slobodan Dušanić, Belgrade
Ana Elaković, Belgrade
Miron Flašar (1929—1997), Belgrade
Sotiris Fournaros, Athens
Eckart Frey, Magdeburg
Ivan Gadjanski, Belgrade
Kajetan Gantar, Ljubljana
Mirjana Gligorijević Maksimović, Belgrade
Nikola Grdinić, Novi Sad
Jasmina Grković Major, Novi Sad
Bharat Gupt, New Delhi
Dušan Ivanić, Belgrade
Vojislav Jelić, Belgrade

Ivan Jordović, Belgrade
Aleksandar Jovanović, Belgrade
Milena Jovanović, Belgrade
Momir Jović, Niš
Vidojko Jović, Belgrade
Irina Kovaleva (1961—2007), Moscow
Zdravko Kučinar, Belgrade
Ivana Kuzmanović, Belgrade
Anna Ljacu, Moscow
Aleksandar Loma, Belgrade
Ljubomir Maksimović, Belgrade
Zoran Manević, Belgrade
Vassilios N. Manimanis, Athens
Petros Mantarakis, Chatsworth, California, U.S.A.
Ksenija Maricki Gadjanski, Belgrade
Gordan Marićić, Belgrade
Dimitris N. Maronitis, Athens
Emilia Masson, Paris
Oliver Masson (1922—1997), Paris
Dejan Matić, Belgrade
Ljiljana Matić, Novi Sad
Milena Milin, Belgrade
Miroslava Mirković, Belgrade
Franco Montanari, Pisa
Vojin Nedeljković, Belgrade
Ivan Negrišorac, Novi Sad
Darinka Nevenić Grabovac (1910—1999), Belgrade
Jelena Novaković, Belgrade
Mirko Obradović, Belgrade
Marjanca Pakiž, Belgrade
Miroslav Pantić, Belgrade
François Paschoud, Geneva
Hélène Patrikiou, Athens

Olga Pelcer, Belgrade
Boris Pendelj, Belgrade
Ana Petković, Belgrade
Novica Petković, Belgrade
Milena Polojac, Belgrade
Aleksandar Popović, Belgrade
Dušan Popović, Belgrade
Petar Popović, Belgrade
Vladimir Potapov, Moscow
Gianluca Prosperi, Peruggia
Radivoj Radić, Belgrade
Ninoslava Radošević (1943—2007),
Belgrade
Grga Rajić, Belgrade
Nenad Ristović, Belgrade
Zsigmond Ritoók, Budapest
Nikola Rodić (1940—2003), Belgrade
Livio Rossetti, Peruggia
Velika Dautova Ruševljjan, Novi Sad

Sławomir Sprawski, Krakow
Vojislav Stanimirović, Belgrade
Alessandro Stavru, Napoli
Danijela Stefanović, Belgrade
Mirjana D. Stefanović, Novi Sad
Miodrag Stojanović, Belgrade
Srdan Šarkić, Novi Sad
Bojana Šijački-Manević, Belgrade
Darko Todorović, Belgrade
Efstrathios Th. Theodossiou, Athens
Sava Tutundžić, Belgrade
Dubravka Ujes, Belgrade — Newark
Miloje Vasić, Belgrade
Rastko Vasić, Belgrade
Miroslav Vukelić, Belgrade
Slobodan Vukobrat, Belgrade
Georgia Xanthakis-Karamanos, Athens
Dragiša Živković (1914—2002), Novi
Sad