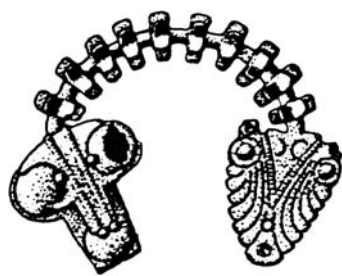


# ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ  
ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ

JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES  
MATICA SRPSKA



9

НОВИ САД  
2007



МАТИЦА СРПСКА  
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

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

9

*Уредништво*

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

*Editorial Board*

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

*Главни и одговорни уредник*  
Ксенија Марицки Гађански

*Editor-in-Chief*  
Ksenija Maricki Gadjanski

СЛИКА НА КОРИЦАМА — COVER PICTURE

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

The silver fibula of the “Scharmier” type on the cover was found in the surrounding of Sombor. It is dated to the second half of the 4<sup>th</sup> century B.C. It was found in a grave or a hoard together with three silver fibulae of the same type and four bracelets of silver sheet. It is now in the Natural History Museum in Vienna. The fibula belongs to the last development phase of “Scharmier” 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 | UDK 807+87(05)

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

9

НОВИ САД  
NOVI SAD  
2007

САДРЖАЈ  
CONTENT

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ  
STUDIES AND ARTICLES

Emilia Masson (Paris), <i>Le site pré/protohistorique de Cocev kamen (Macédoine): ses analogies avec des sites européens</i> . . . . .	7
Емилија Масон, <i>Пре/ѓроѓоисѓоријско налазишѓе Цоцев камен: аналогија с европским налазишѓима</i>	
Aleksandar Loma (Belgrade), <i>Homer Via Van Gennep: Some Initiatory Themes in the Odyssey</i> . . . . .	21
Александар Лома, <i>До Хомера ѓреко Ван Генейа: неке иницијацијске шеме у Одисеји</i>	
Jasmina Grković-Major (Novi Sad), <i>O развоју индоевропске суѓлейѓвне комѓарације (на ѓпримеру ѓојма „добар“)</i> . . . . .	41
Jasmina Grković-Major, <i>On the Development of Indo-European Suppletive Comparison (using the concept “good”)</i>	
Victor Castellani (Denver), <i>Terentius Afer Comicus Romanus: The “Half-Menander” and His Last Laugh</i> . . . . .	51
Victor Castellani, <i>Terentius Afer Comicus Romanus: der “Halb-Menander” und sein letztes Lafen</i>	
Mirko Obradović (Beograd), <i>Herojsko ime Telef kao lično ime kod Helena</i> . . . . .	73
Mirko Obradović, <i>The Heroic Name Telephos as a Personal Name amongst the Greeks</i>	
Ivan Jordović (Beograd), <i>Кршѓење ѓравила ратѓовања за време Пелопонескоѓ ратѓа и савремено вишѓење уѓишѓаја војних сукоба на друшѓтво</i> . . . . .	91
Ivan Jordović, <i>Breaking of the Laws of War during the Peloponnesian War and Current Ideas on Military Conflicts and Their Effects on Society</i>	

Bernard Collette-Dučić (Bruxelles), <i>Plotin, les stoïciens et l'argument croissant</i> . . . . .	111
Bernar Kolet-Dučić, <i>Plotin, stoičari i rastući argument</i>	
Eckart Frey (Magdeburg), "Seid fruchtbar und mehret euch". <i>Einige Bemerkungen zur Rolle der Frau in der Gemeinschaft der Essener</i> . . . . .	129
Екарт Фрај, <i>О улози жена код Есена</i>	
Christos Baloglou (Athens), <i>The impact of the Greek theory of the stage evolution theory of society on the Romans</i> . . . . .	143
Χρίστος Μπάλογλου, <i>Η επίδραση της ελληνικής θεωρίας της περί σταδίων εξέλιξεως της κοινωνίας στους Ρωμαίους</i>	
Ивана Кузмановић-Нововић (Београд), <i>Предсѣаве Асклејица на ђемама из Србије</i> . . . . .	167
Ivana Kuzmanović-Novović, <i>Images of Asclepius on the Gems from Serbia</i>	

ПРВА ИСТРАЖИВАЊА  
RESEARCH DEBUTS

Олга Пелцер (Београд), <i>Свакодневни животи у римском Еџипту: контрацепција</i> . . . . .	177
Olga Pelcer, <i>Everyday life in Roman Egypt: Contraception</i>	
Ана Петковић (Београд), <i>Двобој за Рим у Грађанском рату Марка Анеја Лукана</i> . . . . .	187
Ana Petković, <i>The Duel for Rome in Marcus Annaeus Lucan's Civil War</i>	

НАСЛЕЂЕ  
HERITAGE

Мирјана Глигоријевић-Максимовић (Београд), <i>Антички елементи у сликарству Богородице Љевишке у Призрену</i> . . . . .	203
Mirjana Gligorijević-Maksimović, <i>Les éléments antiques dans la peinture murale de la Vierge Ljeviška</i>	
Sandra Dučić-Collette (Montreal), <i>Andrea Mantegna e la pittura del logos</i> . . . . .	223
Sandra Dučić-Kolet, <i>Andrea Mantegna i slikarstvo logosa</i>	

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ  
REVIEWS

- Livio Rossetti (Perugia), *Un nuovo tipo di lessici dedicati ai più famosi filosofi greci (Plato, Edited by R. Radice, Electronic Edition by R. Bombacigno — Biblia: Milano 2003: un volume di 1008 p. con CD (Lexikon I); Plotinus, Edited by R. Radice, Electronic Edition by R. Bombacigno — Biblia: Milano 2004: un volume di 430 p. con CD (Lexikon II); Aristoteles, Edited by R. Radice, Electronic Edition by R. Bombacigno — Biblia: Milano 2005: 1270 p. in due tomi, con CD (Lexikon III) . . .* 239
- Мирко Обрадовић (Београд), *Thucydides Pindaricus: Исџоруџа и џесниџџво код Хелена (Simon Hornblower, Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikion Poetry, Oxford, Oxford University Press, 2004, XVII+454) . . . .* 243
- Банлука Проспери (Перуџа), *Мулџимедиџални Сокраџи (К. Е. Beys, È tempo di andare. DVD e libretto, edizione italiana a cura di L. Rossetti, Morlacchi Editore, Perugia 2006, €. 15,00; L. Rossetti, Un “Eutifrone” interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate. CD e libretto, con soluzioni informatiche di A. Treggiari, Morlacchi Editore, Perugia 2006, €. 10,00) . . . . .* 247
- Растко Васић (Београд), *Сџомениџа Милуџину Гарашанину (Homage to Milutin Garašanin, Serbian Academy of Science and Arts, Macedonian Academy of Science and Arts. Special Editions. Editors-in-Chiefs Nikola Tasić, Cvetan Grozdanov, Belgrade, 2006, pp. 659) . . . . .* 250
- Мирџана Д. Стефановић (Нови Сад), *Сакрално и светџовно у злу (Terry Eagleton, Sveti teror. The Holy Terror. S engleskog preveo Dinko Telećan, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2006, 140 str.) . . . . .* 253
- Александар Јовановић (Београд), *Диџанин одсџај (Боџана Борић-Брешковић, Петар Поповић, Новаџ Римске реџублике — Збирка Народног музеџа у Београду и Београдског универзитета // Coins of the Roman Republic — Collections of the National Museum in Belgrade and Belgrade University, Народни музеџ, 2006, 470 стр.) . . . . .* 256

ХРОНИКА  
CRONICLE

- Даниџела Стефановић (Београд), *Лешџња џкола койџџске џаџиро-лоџџе: Беч, 23—30. јули 2006. . . . .* 261

Јасмина Грковић-Мејџор (Нови Сад), <i>Словенска етимологија данас</i> , Београд 5—7. септембар 2006. . . . .	262
Ифигенија Драганић (Нови Сад), <i>Антика и савремени свет</i> , Срем. Карловци — Срем. Митровица, 3—4. новембар 2006.	264
Danijela Stefanović (Beograd), <i>Aegyptus et Pannonia Symposium IV</i> , Budimpešta, 20—22. novembar 2006. . . . .	267
Растко Васић (Београд), <i>Археологија Косова и Метохије</i> . Од пре-историје до средњег века. Научни скуп одржан у атријуму Народног музеја у Београду од 12. до 14. децембра 2006.	269
Дубравка Ујес (Београд), <i>Заједнички годишњи скуп Америчког филолошког друштва и Америчког института за археологију</i> , Сан Дијего (Калифорнија), 4—7. јануар 2007. . . . .	270

#### IN MEMORIAM

Ирина Коваљова (1961—2007) — Владимир Потапов (Москва—Солун) . . . . .	279
--	-----



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

Уредништво *Зборника Матице српске за класичне студије*  
девету књигу закључило је 1. јуна 2007.

Штампање завршено октобра 2007.

*Стручни сарадник Одељења*  
Јулкица Ђукић

*Лектура и коректура*  
Татјана Пивнички-Дринић

*Технички уредник*  
Вукица Туцаков

*Компјутерски слоџ*  
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

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ  
STUDIES AND ARTICLES



*Emilia Masson*

avec la collaboration de Dr. Duško Aleksovski

## LE SITE PRÉ/PROTOHISTORIQUE DE COCEV KAMEN (MACÉDOINE): SES ANALOGIES AVEC DES SITES EUROPÉENS

АПСТРАКТ: У раду се износе нова открића са мегалитског налазишта Цоцев камен у Македонији, из преисторијског, вероватније протоисторијског периода. Дају се и аналогије са налазима из сличних светилишта у Западној Европи.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Цоцев камен, мегалити, преисторија, протоисторија, светилишта.

Les observations qui font l'objet de la présente publication résultent d'une recherche qui n'est qu'à ses débuts. A défaut d'une investigation au stade déjà avancé et aux conclusions mûrement réfléchies, ces débuts auront l'avantage de faire partager sur le vif ce tourbillon de remarques et hypothèses que seule fait foisonner la phase initiale d'une enquête prometteuse dans un esprit que par ailleurs elle met en verve. Le site exceptionnel de Cocev kamen que j'ai visité pour la première fois en mai 2006 grâce à l'amabilité et à une attitude très coopérative du Dr. Duško Aleksovski, offre un bel exemple de cet état de choses. Car, d'emblée il révèle une partie de ses richesses et laisse présager les découvertes à venir.

Situé dans la partie septentrionale de la Macédoine ex-yougoslave à environ 25 km au sud-ouest de la ville de Kratovo et le long du cours de Kriva Reka, Cocev kamen occupe un emplacement intéressant à double titre: il se trouve dans une région minière riche en silex et qui, à l'époque romaine, avait été exploité pour l'or, l'ar-

gent et le cuivre; région qui jouxte en outre l'un des grands axes reliant l'est à l'ouest et pratiqué sans doute dès les temps les plus anciens.

Une configuration naturelle spécifique avait dû inspirer l'aménagement de ce site tel qu'il se présente à nous aujourd'hui. Il consiste en deux parties principales:

— une imposante éruption volcanique d'une part qui, grâce à sa forme quasi circulaire est balayée par des rayons de soleil tout au long de la journée comme tout au long de l'année.

— une colline d'autre part qui lui fait face à l'est et dont les crêtes profilent pour ainsi dire la courbe d'un éventail déployé en suivant la ligne nord—sud.

Une disposition pareille se prêtait par excellence à l'installation d'un de ces observatoires visant à indiquer les périodes du cycle saisonnier désormais importantes pour des activités agricoles et conçus inévitablement comme des cultes solaires. Le soleil se levant derrière la colline, son évolution au cours de l'année se laisse observer depuis le massif rupestre volcanique en contre bas. Une série de mégalithes qui jalonnent la crête de la colline est susceptible de marquer, ici comme sur bien d'autres sites mégalithiques, des points significatifs dans l'oscillation héliaque. Si la mise à profit de ce contexte naturel explique une certaine originalité de Cocev Kamen par rapport à d'autres observatoires préhistoriques connus actuellement en Europe, elle nous fait découvrir en revanche la pratique qui, dans l'architecture sacrée, a survécu sous forme d'un rite dit de l'observation du soleil au cours de l'année. Il consistait à suivre les déplacements progressifs de l'astre sur l'horizon depuis un siège, fixe et rituel à la fois, placé au centre du lieu sacré et orienté face à l'Est. Ses levers entre les deux limites extrêmes, atteintes aux solstices d'été et d'hiver, étaient marquées en avant de l'entrée par deux colonnes, ainsi le temple de Jérusalem, ou encore par deux pylônes dans des temples égyptiens. De tels éléments architecturaux prenaient suite à des alignements préhistoriques qui balisaient les mêmes phénomènes à l'aide de pierres dressées.

### *I. Massif volcanique*

Les trois installations principales dans le massif volcanique circulaire paraissent, toutes, en rapport direct avec les mouvements héliques:

A) La première occupe une position centrale dans la partie est du massif et de ce fait offre, seule, une vue sur le soleil levant tout

au long de l'année. Elle consiste en une pièce carrée creusée dans la roche et soigneusement aménagée. Un cercle, tracé au milieu de son sol, suggère le lieu d'observation. C'est sur ce sol que viennent s'écraser les premiers rayons du soleil printanier; elle mène à envisager qu'au moment du solstice d'été le soleil levant projette ses rayons dans ce cercle même. Outre les banquettes taillées le long de ses parois de cette pièce est pourvue d'une création hautement significative: un siège monumental au dossier triangulaire sculpté dans la roche qui encadre son extrémité nord—est qui devait recevoir les premiers rayons du soleil au solstice d'hiver. L'alvéole taillée avec soin dans la partie médiane du siège aurait pu servir d'assise à une figurine ou encore à des pratiques rituelles.

B) La deuxième installation est une imposante cavité dans la partie sud—est du massif rocheux; à son intérieur, on observe des aménagements ou ornements taillés, sculptés ou gravés mais qui ne datent peut-être pas tous de la même période. Les premiers rayons du soleil automnal éclairent l'extrémité sud de cette cavité. Le dessin d'un œil humain admirablement gravé et comportant une cupule à son fond figure à cet endroit même et regarde en direction de l'astre matinal: ni ce motif ni son emplacement ne sont dus au hasard. La position du soleil levant au mois d'octobre laisse présager qu'en période du solstice d'hiver ses premiers rayons pénètrent au centre même de cette cavité.

C) La troisième installation se situe sur la façade ouest du massif volcanique. Il s'agit d'une cavité beaucoup plus petite ou plutôt d'une vaste niche, large d'environ 2 m, dont ni l'emplacement ni la forme semi-circulaire ne sont choisis au hasard: il lui permettent de recevoir les rayons du soleil couchant pendant toute l'année alors qu'il y pénètrent en droite ligne au moment d'équinoxe. Une bande de 40 cm de hauteur avait été creusée dans la roche tout au long de sa partie médiane: telle une frise, elle servait à la fois de cadre et de protection à une série de motifs peints en rouge dont un petit nombre seulement a échappé au temps et surtout aux mains de vandales. Perte doublement regrettable: les dessins survécus s'inscrivent dans une iconographie déjà connue, celle qui est représentée en particulier sur des sites chalcolithiques de l'arc alpin ou encore du couloir rhodanien, alors leur valeur symbolique suggère la raison d'être de cette niche. Chaque motif reçoit en effet les rayons du soleil vespéral à une période donnée de l'année et son choix devait être fait en fonction de ces périodes. Ainsi les figures qualifiées d'orants, répliques exactes de celles qu'on voit en Europe occidentale figurent-elles juste au milieu de cette frise concave: c'est elles qui regardent

de ce fait vers l'astre en lui adressant leur geste respectueux en période d'équinoxe.

Par ailleurs, la scène que l'on peut identifier comme celle d'un araire est remarquable tant par son iconographie que par sa symbolique: à travers une présentation générale qui rejoint également des compositions analogues sur les sites mentionnés plus haut, se laisse deviner cette même valeur conceptuelle suggérant l'attachement à la vie. Une autre analogie avec ces sites se manifeste dans un détail qui me paraît de taille, la tête de l'araire en forme du disque solaire. A ce type de dessins le site du Mont Bego fournit, me semble-t-il, les meilleurs parallèles avec une série de tracés identiques qui figurent tous dans des contextes à caractère solaire. Outre les similitudes iconographiques, ce parallélisme met en évidence la corrélation entre cette niche et le soleil qui l'éclairait lors de son chopucher au solstive d'été

Monsieur Paul Verdier, qui a bien voulu mettre à profit ses vastes connaissances en matière d'astronomie historique pour appréhender le caractère intrinsèque du site macédonien, avait perçu d'emblée ce lien et envisagé que la niche en question incarnait, voire célébrait, le début du jour. Si tel était le cas, pour les auteurs de Cocev Kamen comme d'ailleurs pour bien d'autres populations, les Celtes en particulier, le jour commençait ou commence au moment où le soleil se couche. Cette déduction de Monsieur Verdier, déjà plausible en soi, revêt, me semble-t-il, une certitude à la lumière des faits matériels actuellement disponibles. La scène de l'araire devait saluer en effet le début du jour avec l'activité essentielle, le travail de la terre. Une activité dont l'association étroite à la trajectoire solaire au cours de l'année est évoquée par la tête de l'araire en forme de l'astre. Pour cette célébration du jour nouveau, vouée avant tout à celle du soleil, c'est le jour le plus long de l'année qui procurait une date emblématique.

Enfin, les analyses de la matière rouge prélevée sur le motif de l'araire en présence du Dr. Duško Aleksovski fournissent, elles aussi, une concordance: il s'agit de l'hématite "classique" ( $\text{Fe}_2\text{O}_3$ ), pigment couramment utilisé en préhistoire et par la suite.

## *II. Colline aux mégalithes*

Une série de mégalithes comparables à ceux que l'on observe dans plusieurs pays européens, balisent les crêtes de la colline qui fait face au massif volcanique. Il s'agit d'un mélange de roches-mères et de roches installées mais toutes travaillées d'une manière

ou d'une autre comme pour porter l'empreinte de leurs fonctions respectives. Dans cet ensemble, un mégalithe se détache à la fois grâce à son emplacement en contre bas de la pointe sommitale de la colline que grâce à sa taille imposante. Le cercle de pierres qui l'entoure à la manière de *cromlechs* ou de Ring Stones de l'Europe occidentale suggère d'emblée la délimitation d'un lieu sacré. Cette impression première qui se dégage au loin est confirmée par les aménagements que l'on observe de près et nous font découvrir qu'ici se trouvait le *saint des saints* de ce vaste sanctuaire à caractère cosmique.

A commencer par le mégalithe lui même qui occupe la position centrale et par rapport auquel s'organise cet ensemble. Haut d'environ 7 mètres, pesant environ 15 tonnes, il repose entièrement sur cales: en cherchant à le situer dans une position exigée par le concept général du site, ses auteurs nous ont laissé aussi un bel exemple de leur maîtrise en matière d'installation de mégalithes.

La face qui regarde vers l'ouest, c'est à dire vers le massif volcanique, a été sculptée dans sa partie supérieure comme ce fut souvent le cas sur les pierres dressées de l'Europe occidentale. Tels un document écrit, ces motifs, tracés en profondeur sur une surface rocheuse creusée au préalable, consignaient sans nul doute les arcanes de ce lieu consacré. Ceux qui ont échappé par chance aux agressions millénaires nous laissent deviner une composition cohérente qui fut encadrée et observée par une figure imaginaire occupant toute la longueur de son rebord droit. Grâce à une cavité protectrice, spécialement agencée pour lui, le motif qui devait constituer l'élément essentiel de ce tableau rupestre a conservé son tracé d'origine: il s'agit d'un soleil aux sept rayons qui est surmonté d'une série de cupules). Tout sur cette représentation concourt à traduire un seul et même message: tracé juste au milieu de la composition, mais dans son registre inférieur, le dessin du soleil a une dimension réduite (diamètre du disque est de 20 cm.) De tels aspects iconographiques conduisent Monsieur Paul Verdier à voir ici le soleil couchant qui, en période d'équinoxe, éclaire en effet le mégalithe de ses tous derniers rayons non sans le revêtir de reflets roses. Dans la série de cupules qui surmontent le dessin du soleil tout en étant séparées de lui par un trait horizontal le même spécialiste verrait la représentation de la Voie Lactée. Déjà suggérée par le dessin, la Voie Lactée se trouve en effet à l'aplomb du site comme nous l'avons observé au mois d'octobre dernier.

A droite du soleil (à gauche pour le spectateur) la petite niche creusée en forme d'un œil conserve un vestige de pratiques rituel-

les: l'analyse de la couche blanche qui la tapisse indique la transformation de la roche en gypse sous l'effet de la chaleur, voire du feu.

L'imposante plateforme taillée dans la roche au pied de ce panneau ornée qui, prolongée par une roche plate lui servant également d'accès, offrait un support de choix pour l'accomplissement des rites. Rites en rapport avec le culte solaire auquel était voué ce mégalithe et où l'on situait sans doute aussi le point de rencontre entre ciel et de la terre comme le suggère une série de motifs pointant vers le haut.

A la base du mégalithe, dans la cavité formée par la plaque d'accès, se niche une autre installation chargée, elle aussi, de symboles — différents mais complémentaires — de ceux au-dessus. Il s'agit d'une vasque creusée dans une roche massive servant de support à la plaque d'accès de façon à dessiner un mouvement semi-circulaire). Le fond de la vasque reproduit la partie inférieure du corps féminin où l'accent est mis sur le ventre protubérant et le sexe alors que les cuisses forment comme une rigole d'écoulement. Mise en scène ingénieuse, elle évoque à perfection l'Univers souterrain et l'apparition de la vie au sein de la "Terre-Mère" qui est baignée par les eaux primordiales. L'ensemble des aménagements sur et près de ce mégalithe fixé à dessein au point est du site, forme un tout cohérent et narre, à sa façon mais sans équivoque, le mythe de la naissance du monde. Il nous font découvrir ainsi une variante très élaborée de cette catégorie d'enclos circulaires qui s'organisent autour d'un élément central, tel par exemple le *cromlech* de Xarez au Portugal. Perçu comme un "générateur" de notre Univers et formant un culte en soi, cet élément central se dresse majestueusement au milieu des pierres qui l'entourent comme pour faire rayonner au loin sa symbolique essentielle et suggérer aussi la jonction entre le ciel et la terre.

Face au mégalithe se dresse un foyer imposant aux allures suggestives). Réalisé à l'aide d'une grande roche triangulaire dont la position inclinée recouvre le foyer même tout en laissant dégagée sa partie qui se tourne vers lui. Parmi les motifs qui ornent la paroi intérieure de cette roche on distingue un grand triangle gravé alors que les analyses de la matière noire qui remplit son tracé et recouvre aussi d'autres parties de la même paroi révèle ici encore un pigment préhistorique à base d'oxyde de manganèse.

Enfin, le cercle qui délimite l'enclos autour du grand mégalithe se présente, lui aussi, comme une création en soi et immortalise talent artistique de ses auteurs. Car le *cromlech* de Cocev kamen n'est pas constitué de simples pierres dressées mais d'une variété de roches sculptées dont une bonne part reproduit des figures imaginaires



lesquelles nous plongeant sur le vif dans l'univers mythique de cette population ancienne. Parmi elles, on retiendra la série d'images taillées dans une roche-mère qui borde le pourtour sud du cercle; au pied de la première a été taillé un visage assez exceptionnel. Juste en-dessous, venant comme en prolongement, a été placée une roche admirablement polie dont les contours évoquent une maison alors que sa base, façonnée en pointe, est piquée dans un amas de pierre. Quelques mètres au-dessus, dans le contour sud-est du cercle, se dresse un groupe de trois têtes stylisées aménagées et sculptées avec soin (elles dessinent comme une ébauche de sphinx), et deux animaux évoquant un chien et un bélier). Un autre groupe de deux effigies, réalisées dans un style différent, se situe dans le périmètre nord-ouest, soit en contre bas du mégalithe: posées sur des socles rocheux dûment préparés, elles montrent deux animaux imaginaires.

A côté de toutes ces représentations stylisées, on observe la figure réaliste d'une tête humaine: elle borde du côté nord ce qui apparaît comme accès dans le cercle de pierre et nous ouvre le regard sur l'aspect physique de ses auteurs.

Les recherches futures arriveront-elles à appréhender le concept auquel obéit l'organisation de ce cercle rocheux qui désormais laisse présager un caractère zodiacal? Organisation insolite dans une cohérence où chaque élément est porteur d'une valeur précise et solidaire des autres.

En conclusion, ces résultats qui découlent d'une enquête à peine commencée suffisent déjà pour mettre en évidence les facettes multiples du site de Cocev kamen et pour augurer aussi des trouvailles futures. Tout en montrant un caractère propre, ce site s'inscrit dans la variété de monuments mégalithiques qui jalonnent l'Europe de l'ouest entre la période néolithique et l'Age du Bronze. Les analogies relevées au long de ce survol témoignent qu'ils résultent tous d'une seule et même civilisation et tracent comme une sorte de jonction entre les lieux où elle a pris naissance et ceux où elle a connu son épanouissement.

*Емилија Масон*

у сарадњи са др Душком Алексовским

ПРЕ/ПРОТОИСТОРИЈСКО НАЛАЗИШТЕ ЦОЦЕВ КАМЕН:  
АНАЛОГИЈА С ЕВРОПСКИМ НАЛАЗИШТИМА

Резиме

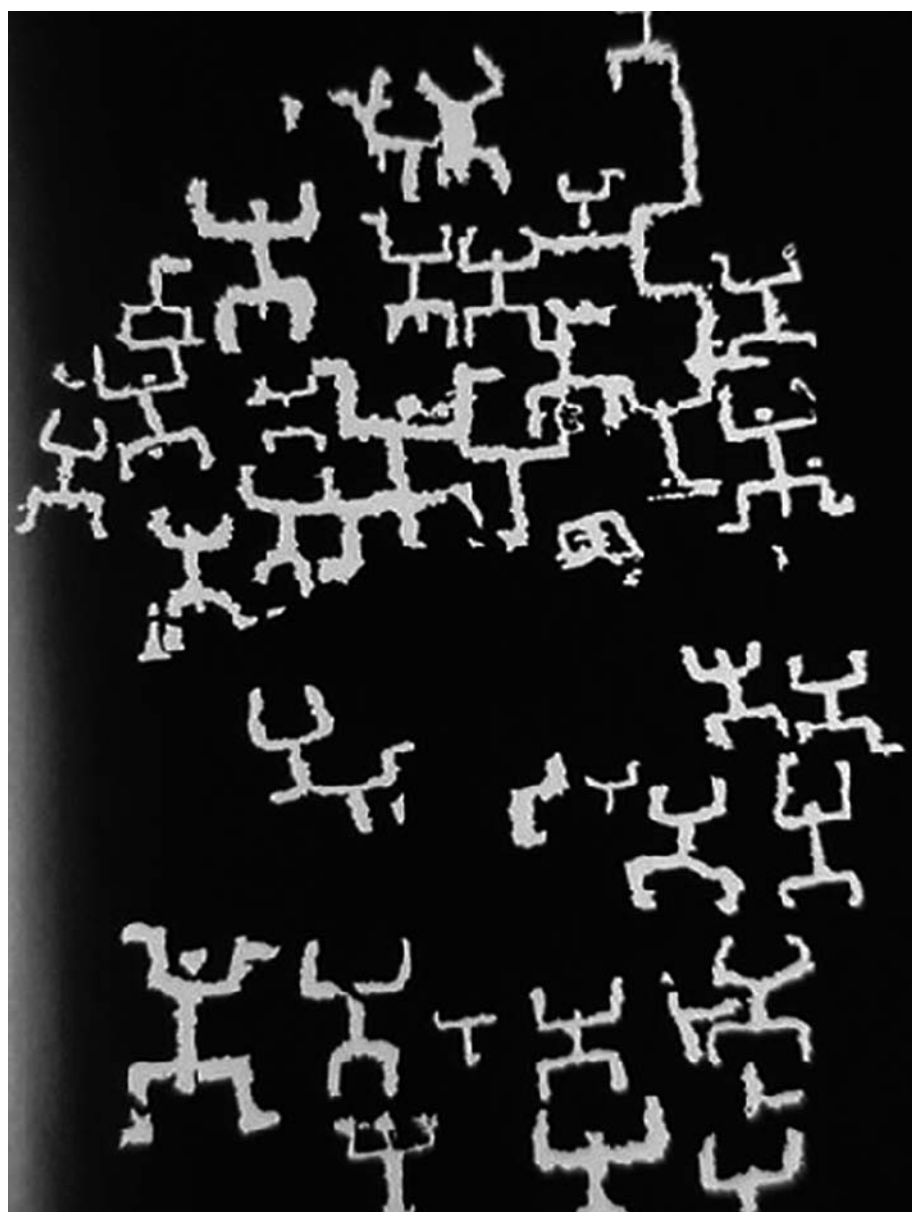
Преисторијско или, вероватније, протоисторијско мегалитско налазиште Цоцев камен (Македонија, 25 км југоисточно од Кратова) је од изванредног значаја како за наше, балканско тле, тако и за проучавање сличних налазишта у Западној Европи. Ради се без сумње о једном новом и веома комплексном примеру преисторијске опсерваторије пропраћене светилиштем астралног типа. Поред концепта инспирираним у првом реду сунчевим путањама у току године, на овом налазишту откривамо невероватно високу технику обрађивања стена као и изванредан скулпторски дар. Захваљујући тим способностима, наши далеки преци, овековечили су једним делом своја веровања, своје обреде, своје митске фигуре и чак свој физички тип. Све заједно обећава нова открића, али већ сада указује на цивилизацију високог степена чија достигнућа често превазилазе одговарајућа налазишта у Западној Европи.



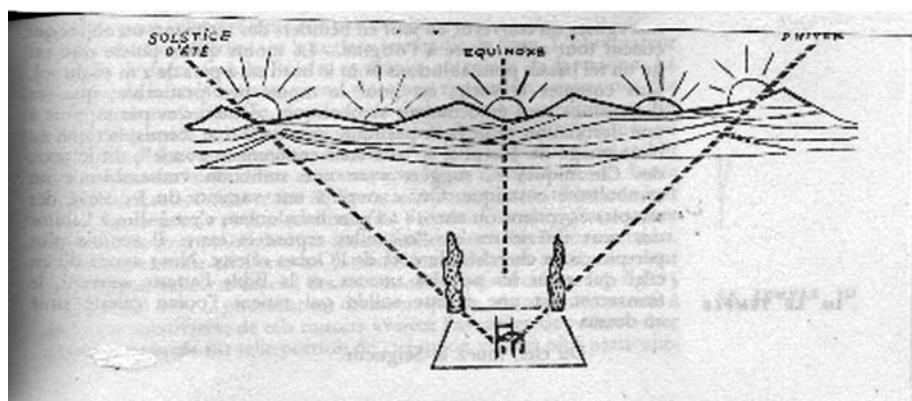
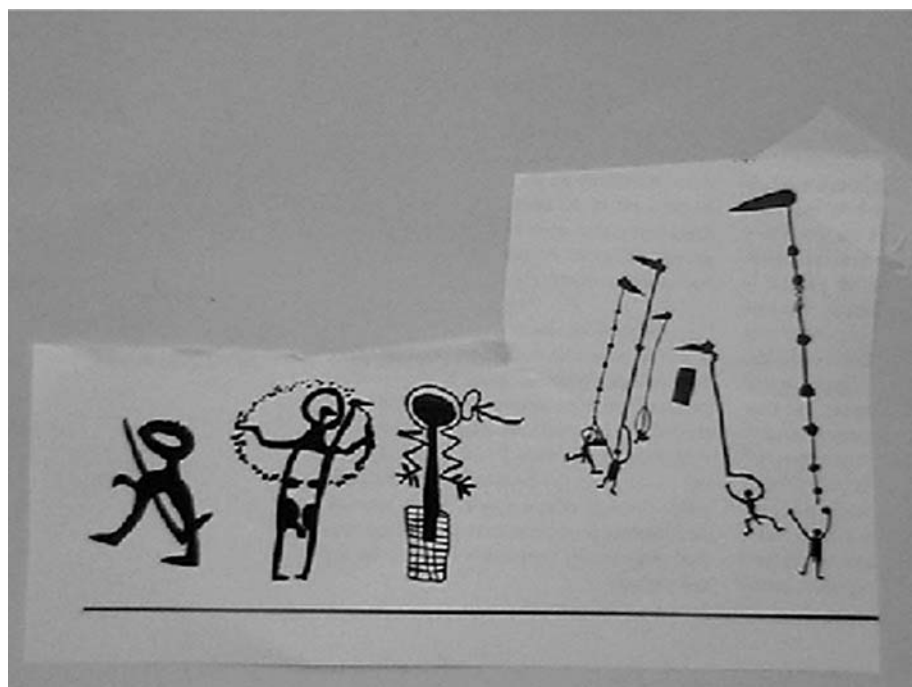


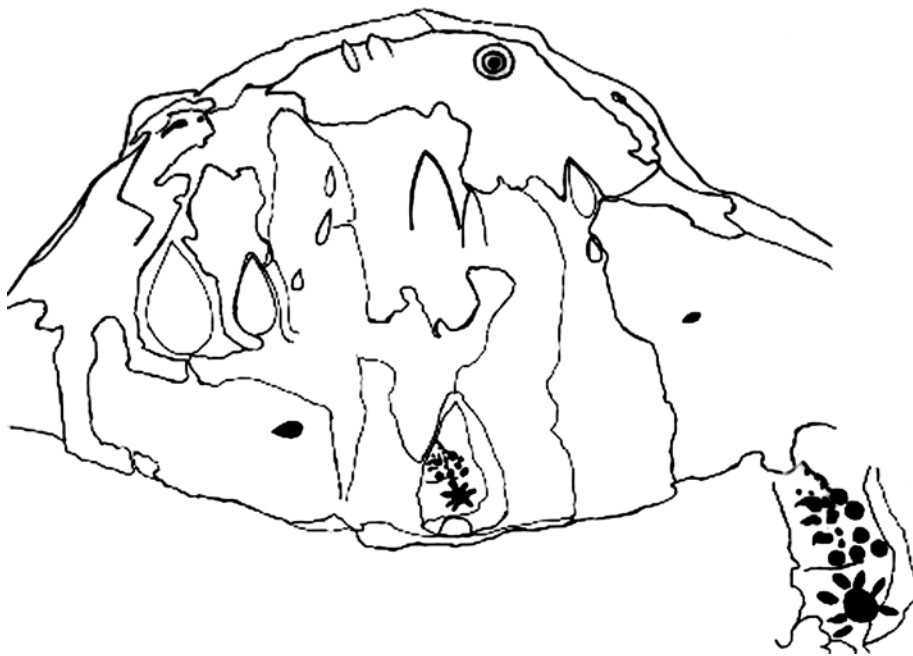












Фотографије: Copyright by Emilia Masson



*Aleksandar Loma*

## HOMER VIA VAN GENNEP: SOME INITIATORY THEMES IN THE *ODYSSEY*

ABSTRACT: In both Telemachus' journey to the Peloponnese and the final battle in the hall initiatory motifs have been already recognised; in the present paper, the "Telemachy" is interpreted in terms of a young prince's initiation, where the rituals of guest friendship played an important role, whereas the bow contest for Penelope's hand is supposed to reflect a collective warrior initiation with the Suitors representing a fatherless post-war generation, which failed to be duly initiated and ended in violating the same laws of *xeniē*.

KEYWORDS: Homer, Telemachy, Killing of the Suitors, Initiation, Epics, Greek, Indo-European.

### *Telemachy: A Mediterranean Initiation?*

Last year,<sup>1</sup> the coincidence of reading the third book of the *Odyssey* with my students and preparing a Serbian edition of Arnold van Gennep's classical book *Rites de passage* (1909) gave me the opportunity to experiment with a kind of research which was promoted with Sir James G. Frazer's *Golden Bough*. It is so the called anthropological approach to the classical mythology, which consists in interpreting it in the light of primitive or semi-civilised peoples' customs and beliefs and of modern folklore. By explaining many Greek and Romans myths as reflecting archaic rituals, Frazer inspired the formation of the so called Cambridge Myth and Ritual

---

<sup>1</sup> The present paper is in its first part based on a lecture held on September 19th, 2006 at the European Summer School of Classics in Trieste, Italy. The underlying ideas are for the first time expressed in Loma 2005a, XXXVIII ff.

school, which, in its turn, influenced some modern scholars, among others Walter Burkert. For his book Van Gennep himself took inspiration from *The Golden Bough*, as well as from the works of French sociologists Durkheim, Hubert and Mauss. In *Les rites de passage* van Gennep only establishes the scheme of the “rites of passage”, but makes himself no attempt to apply it to the interpretation of ancient texts. However, his book was inspiring for many modern interpreters of Greek myth, especially in France, for example Pierre Vidal-Naquet and his *Black Hunter*.<sup>2</sup> According to van Gennep and his followers, a rite of passage consists, generally speaking, of three phases; first, separation from a former state; second, the liminal period between two states; third, reintegration to the society and incorporation into a new social group. This structure appears most clearly in the rites of initiation, and among them in those sanctioning the transition from childhood to adulthood, where the transitory phase is especially developed; in the primitive cultures this includes as a rule retreat in the wild, diverse tests of courage and endurance, but also learning the traditional lore of the tribe. Let me call your attention to the last point. If the preparation for initiation regularly included teaching and learning of various components of the oral tradition, this ritual complex must have been of considerable importance not only for preservation, but also for development of traditional literary forms, and perhaps even the birth-place of some of them. Such an assumption was already put forward by Eliade about the epic poetry, and one might extend it to some other genres, for instance, to the fairy tale. As an example, chosen at random, I shall sum up the plots of two Lithuanian tales, both having parallels all around the world.<sup>3</sup> Seven boys all born and baptised on the same day go in the footsteps of their fathers into a haunted castle hidden in a deep forest and stay there for seven years till the predicted night, as they, having withstood horrible intimidations, break the spell and eventually marry seven disenchanting princesses. The other tale is about a princess who falls in love with a simple boy, takes him to her castle and wants to marry him; but on the eve of the marriage he flees by sea as far as Turkey, where he becomes the favourite slave of the king; the princess makes inquiries about him and finally finds out the truth; she sails herself to Turkey, starts

---

<sup>2</sup> P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* 23, pp. 623—628, reprinted in: id., *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Editions La Découverte, Paris 1981, engl. translation Baltimor/London 1986.

<sup>3</sup> *Apẽ prakėikta pili* and *Apẽ Kurszuka*, reproduced by A. Leskien *Litauisches Lesebuch*, Heidelberg 1919, pp. 3—11 resp. 11—15.

working there for the king as a dressmaker, and after many peripeties and dangers joins her fiancé, who explains that he fled from her because he felt ashamed of his simplicity and ignorance; eventually they both return home, marry, and after her father's death he inherits the throne. In both tales there is a clearly expressed motif of the pre-initiatory separation combined with various tests; the former tale emphasises the collectivity of a new generation to be initiated, as well as the continuity between two generations; in the latter, the initiation is singularised, but it includes both sexes.

Common to both plots is also the motif of marriage, which is here in place, because the initiation is a precondition for marriage for both young men and girls, and usually it ends in marriage. It is especially apparent in South-Slavic poems dealing with the so-called "obstructed marriage", where the bridegroom himself or his (young and unmarried) champion has to fulfill several tasks in order to win the bride. The underlying sense is obviously that, in the pre-historic societies, a young man could get married only after having proved his maturity by passing through a proper warrior initiation. The epic tasks are partially mythicised, the last and the hardest one being usually a duel with a dragon-like, three-headed monster; however, the ritual basis of this motif is transparent in the variants where the monstrous adversary is explained to be simply a relative of the bride or her father's servant, disguised in order to frighten the young hero, i.e. to test his courage; moreover, some of the tasks set before the epic Suitor, including a similar masquerade, are still a part of South-Slavic nuptial customs. As I tried to show in a book tracing back "The Slavic and Indo-European Roots of the Serbian Epic" (Loma 2002, 73 ff.), this theme is a common Indo-European heritage, which may be recognised in other traditional epics; thus, for instance, in the ninth and tenth "Adventures" of the *Nibelungenlied*, where the young hero Siegfried on behalf of Gunther woos Brunhilde (cf. now also Loma 2005b), or in the episode in *Shahnameh*, Persian Epic of the Kings, where Feridun — he, too, a legendary dragon-fighter — disguises himself as a fire-dragon in order to tempt his three sons returning home with their brides. Further comparative evidence — Celtic, Nordic, Indian — was already provided by Georges Dumézil (1969, 133 ff.) who also pointed out the parallelism between those Indo-European sagas and the initiation rites among some North-American Indian tribes, which culminate in a feigned duel with a marionette representing a mythical two- or three-headed snake.

As a traditional epic's theme, young hero's initiation is not lacking in Homer. A clear instance of it is the story of Bellerophon as

told in the sixth book of the *Iliad* (152 ff.). The youth refused the love of the king's wife and was consequently sent to a remote and dangerous mission during which he performed a series of exploits, among others the killing of a fire breathing monster, Chimaera, and eventually won a foreign princess. Here as elsewhere, a young hero's chastity seems to reflect the ritual prohibition of the sexual intercourse before and during the initiation.

In the *Iliad*, this is merely a digressive episode; in the plot of this poem there is no place for an initiation theme, for we meet its heroes after ten years of fighting around Troy, at a moment when all of them are already experienced warriors. It is only in the *Odyssey*, a further decade having passed and a new generation risen, that a young hero appears to be initiated, Telemachus. However, his story does not provide much ritual elements to be recognised, at least at first sight. Only Telemachus' attempt to bend his father's bow in book XXI 101 ff. (128 f.), which would have succeeded had not Odysseus nodded in warning, seems to reflect a traditional theme of young warrior initiation (cf. Eckert 1963, 52, 54; Moreau 1992).<sup>4</sup> The very name *Télémachos*, "battler-at-a-distance", which was known to the poet of the *Iliad*, reflects his father's distinction as an archer (West 1988, 91) and thus proves the bow bending scene to have been a part of an epic legend earlier to our *Odyssey*.<sup>5</sup>

As for the first four books of the *Odyssey*, where Telemachus plays the central role, they apparently provide no motifs of a classical epic initiation. Let us briefly recall their contents. Having decided that Odysseus must finally return home, Zeus sends Hermes to Calypso's island to free Odysseus from her — which will be accomplished in book V — and Athena to Ithaca, where she, disguised as Odysseus' guest-friend Mentès, suggests to Telemachus to go to Pylos and Sparta to get from Nestor and Menelaus some information on his father, and encourages the youth to act against the Suitors. At a feast in Odysseus' house, he energetically warns the Suitors to leave; surprised by this manifestation of self-confidence, they nevertheless do not take the youth seriously. Next day Telemachus calls all the Ithacans and Suitors together for an assembly, where he complains to the people of the Suitors' behaviour, repeats his warning to them and finally tells about the journey he is undertaking. It is again Athena, now in the guise of his father's old friend

---

<sup>4</sup> According to the former, further initiatory motifs of the final battle in the hall are scarification of Telemachus (cut near the wrist by Amphimedon's spear), the revelation (*epopteia*) of the totemic aegis of Athena to all present, tyrannizing of women (the hanging of the twelve maidservants by Telemachus).

<sup>5</sup> Of its ritual frame and possible parallels see more below.

Mentor, who gets crew and ship and will travel together with the young man. They put out to sea and the next morning reach Pylos. Nestor receives them friendly, but has no much to say about Odysseus. On the next day Telemachus resumes his journey to Sparta with a chariot, accompanied by Nestor's son Peisistratus. Hospitably entertained by Menelaus, Telemachus learns from him that Odysseus was being held on the island of Calypso; he declines Menelaus' invitation to stay two weeks as his guest, and prepares himself for the way back. Meanwhile, the Suitors conspire to murder him as he returns home. The story is interrupted here and does not continue till book XV, where the return of Telemachus is described.

In this initial part of the *Odyssey*, which is centered on Telemachus and consequently was named "Telemachy", already the ancient commentators, who were inclined to trace almost all back to Homer, saw a kind of *paideía*,<sup>6</sup> and some modern scholars share the same view.<sup>7</sup> As a literary genre, the ancient Paideia, with its classical instance in Xenophon's "Education of Cyrus", is considered predecessor to the modern Bildungsroman. The German term may be translated as "novel of education" or "novel of formation"; it is a novel which traces the spiritual, moral, psychological, or social development of the main character from childhood to maturity. The stress lies on the sociological aspect, consisting in the gradual accommodation of the protagonist into his society, which begins, as a rule, with the youth leaving his home, experiencing some form of loss and discontent. Thus the Bildungsroman interweaves often with the travel novel, German *Reiseroman*. The genre is well represented in Western literature, let us mention Jean-Jacques Barthélemy's *Voyage of Young Anacharsis in Greece* (*Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, 1787), Goethe's *Wilhelm Meister's Apprenticeship* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795) continued by *Wilhelm Meister's Travels* (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1829), [http://en.wikipedia.org/wiki/Mark\\_Twain](http://en.wikipedia.org/wiki/Mark_Twain); Mark Twain's *Adventures of Huckleberry Finn* ([http://en.wikipedia.org/wiki/Adventures\\_of\\_Huckleberry\\_Finn](http://en.wikipedia.org/wiki/Adventures_of_Huckleberry_Finn)), Hermann Hesse's *Siddhartha* 1922, etc. In support of the theory of ancient roots of the genre traceable back to Homer, it might be indicative that one of

<sup>6</sup> Thus Porphyry, *Quaest. Homer. on Od.* I 284: εἰ μὲν πρόφρασις ἐξέτασιν εἶχε παρὸς ἐπανόδου, σκοπὸς δ' ταύτης παιδεύσις.

<sup>7</sup> E. g. Werner Jaeger, pointing out the "educational nature" of Telemachus' trip (1934, 20 ff.). There is a general question of the presence or absence of a change in Telemachus, cf. Clarke 1963, n. 16 on 140 f.; Millar/Carmichael 1954, who conclude p. 58, that he is "the only character in Greek literature who shows any development", growing from *nēpios* and reaching the *hēbēs métron* (XIX 530 ff.).

the earliest examples of Bildungsroman in European literature, Fénelon's *Adventures of Telemachus, Son of Ulysses*, published in 1699, claimed to be "a sequel to the first four books of the *Odyssey*". Its hero pursues the quest for his father all over the Mediterranean and beyond. The action is not only adventurous, but also highly didactic: on the way Telemachus receives from his tutor Mentor an initiation into various domains: geography, warfare, arts, emotional life, etc.

Already in the Telemachy all the elements of a Bildungsroman are found (cf. Clarke 1963, 141). Moreover: the separation from the home and the family which means the end of the childhood; a long wandering which is both adventurous and educative; reintegration into society as a matured person — all this recalls an initiatory scenario. Was the Telemachy originally a story of initiation? No wonder, that some modern scholars put forward such a view, especially Eckert 1963, Clarke 1963, Moreau 1992, and most recently Sauzeau 1998, who proposes an interpretation of the Telemachy as a mystical journey between the poles of darkness and light, underworld and upper world, represented respectively by Pylos and Argos (i.e. Sparta).<sup>8</sup> But rather than to discover a possible mythological background of the story, it would be necessary to recognise in it some ritual elements, which might support the theory of its initiatory provenance; and this seems impossible without reconsidering, in brief, the general problem the Telemachy poses within the *Odyssey*. This question is an old and much discussed one: whether the Telemachy was composed as an integral part of the *Odyssey*, or it was originally a separate *Kleinepos*, subsequently incorporated in an already composed poem.<sup>9</sup> We cannot examine all the philological arguments pro and con, but only concentrate on the main questions of composition and coherence. Indeed, the Telemachy has no close connection with the central plot of the *Odyssey*; moreover, it lacks intrinsic logic. Athena, who is protecting Odysseus and his house, incites his young son to a long journey, although she knows that it will not achieve its purpose — indeed, any information Telemachus can possibly get concerning his father she already has! — and that it is dangerous not only to the youth, but also to Odysseus' cause at home, because in Telemachus' absence Penelope might be compelled to remarry. Telemachus himself incautiously increases this risk by provoking the Suitors before his departure. In the framework of the main action of the *Odyssey*, which is concentrated on Odysseus' happy re-

---

<sup>8</sup> Already Moreau 1992, 97 f. interpreted the voyage to Pylos as a "descente aux Enfers".

<sup>9</sup> Cf. Heubeck 1988, 17, West 1988, 52 f., with further references.



turn home and his reestablishment in all his rights and possessions, Telemachus' enterprise seems both illogical and needless,<sup>10</sup> if not harmful.<sup>11</sup>

However, the hero of the Telemachy is not Odysseus, but Telemachus. From his own point of view, apart from *Odyssey's* interests and divine intrigues, his conduct is logical and well motivated. Son of a king who is believed to be dead, the boy may aspire, according to the patrilineal principle, to succeed to his father as the ruler of Ithaca, but in this hereditary right he is endangered by another, apparently matriarchal usage, according to which a king's widow was allowed, or rather obliged to remarry, in order to choose with her new husband a successor to the throne.<sup>12</sup> Once he reached maturity, Telemachus starts his struggle for the kingship of Ithaca, playing the king in all respects. At home, the youth appears as the master of the king's house, solemnly receiving his father's guest-friend Menetes (I 119 ff.) and boldly addressing the unwelcome guests, his mother's Suitors (I 367 ff.). Outdoor, he tries to strengthen his position in domestic politics, by asking support from the Ithacan assembly (II 1 ff.), as well as in foreign affairs, by reestablishing connections with his father's allies, and this seems to have been the very purpose of his oversea journey.

---

<sup>10</sup> The threat spoken by Telemachus in the assembly II 317 is ironically interpreted by Suitors II 325 ff. that he hoped for some military aid against them from Pylos or Sparta, but there is no mention of it during his voyage, neither by himself nor by his hosts (only Nestor III 217 admits the possibility of the σύμπαντες Ἄχαιοί helping to Odysseus once returned to reestablish himself in Ithaca). Cf. Clarke 1963, 141, n. 17.

<sup>11</sup> This is repeatedly expressed by the poet himself, through the mouth of Eurycleia II 363 ff., Odysseus XIII 417 ff. and Eumaeus XIV 178 ff. (cf. Clarke 1963, 132 f.); the problem has been discussed by ancient commentators (e.g. Porphyry l.c.: ἄτοπος εἶναι δοκεῖ Τηλεμάχου ἢ ἀποδημία) as well as by modern scholars (for the various modern explanations of Telemachus' journey cf. Rose 1967, 391; Jones 1988, 505 f., with bibliography). In I 95 Athena explains that she will guide Telemachus to Sparta and to Pylos ἢ δ' ἴνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχῃσιν "that good report may be his among men" (I 95, transl. Murray; cf. XIII 422, where she gives the same answer to Odysseus, who blames her for having instigated his son to take a dangerous trip instead of telling him truth). There is the question of the precise meaning of κλέος in the given context. The simplest interpretation is that "Telemachus will be praised for his exertions" (West 1988, 87), but Jones may be right in supposing that to be the account of Telemachus' "truest identity", "the account of himself which he needed to hear", from Nestor, Menelaus and Helen, that "he is indeed the true son of his father" (1988, 499 ff.).

<sup>12</sup> The contradiction is clearly reflected in Antinous' behaviour, who on the one hand recognizes Telemachus' hereditary title to throne (I 387: ὁ τοι γενεῇ πατρώϊόν ἐστί) and on the other aspires to make himself the king by marrying Penelope (XXII 48 ff.). Cf. Clarke 1963, 129, to the meaning of βασιλεύς in Homer West 1988, 122 f.

All this may corroborate the old hypothesis that the Telemachy was an originally independent poem, a story about young prince defending his father's throne against usurpers, which was later incorporated in our *Odyssey* and reinterpreted into a story of a son in search for his father.<sup>13</sup> This was done with a great skill, which makes the Telemachy a charming introduction to the great poem, but still the way that some badly fitting details and a general inconsequence remained allow us to form an idea of the original motivation.

Generally, we can agree with its ancient interpretation as a *paidéia*, keeping in mind that the pre-initiatory separation is as a rule connected with recounting myths of the tribe to the initiates by their elders, "initiators", a role played here by Nestor and Menelaus, who transmit to the youth grown up in a fatherless feminine environment stories of heroic deeds. However, the time concerned here is not a mythical remote past, *illud tempus*, but the aftermath of the Trojan war, with the main attention paid to the exploits of Odysseus himself and of another hero's son avenging his father, Orestes. Therefore one can agree with Clarke 1963, 141 when he stresses that the Telemachy "is not a rite of initiation in the anthropological sense of a set of artificial dangers contrived to test a candidate's reactions", and with Eckert 1963, 56, who states that the "growth to maturity through paradigmatic knowledge, which is certainly the central symbolism of the *Telemachia*, differs from primitive instruction in the group myths by its emphasis upon the necessity for a personal decision on Telemachus' part". Nevertheless, the Telemachy does not lack elements which may have their origin in ritual. There is at least one recognised as such by both scholars cited above. It is the motif of Telemachus concealing his journey from Penelope (II 372 ff.), which may have been motivated by ceremonial requirements.<sup>14</sup> According to Clarke, to be initiated into his father's heroic world, Telemachus "must rid himself of his feminine inhibitions" (1963, 132; cf. id. 1967, 31 f.), and in the same sense his rude addressing of Penelope I 356 ff. is to be understood.<sup>15</sup> Eckert 1963, 50 f. recognises here the motif, found in the puberty rituals among the primitives, of boys being secretly removed at night and their mothers told that the

---

<sup>13</sup> It might be indicative that Telemachus repeatedly (I 166 ff., 413 ff., III 241 f.) expresses his conviction that his father must have perished and will never return (according to West 1988, 98, he "denies what he most wishes").

<sup>14</sup> Otherwise it may be explained by Telemachus' fear of his mother's potentially plotting with the Suitors and blocking him in his desire to succeed to the throne.

<sup>15</sup> Anyway I see no good reason to suspect here, with Aristarchus and West 1988, 120, an interpolation.



gods have stolen them; cf. here the role of Athena = Mentor.<sup>16</sup> Moreover, there is a further ritual aspect in what we assumed to have been the political background of the Pre-Homeric poem, which is still transparent in our *Odyssey*, but not adequately evaluated so far. In the case of a king's son, the initiation must have been more developed than that of simple youths, i.e. besides the military training it probably included a kind of introduction into state affairs. In the archaic Greece the relations of guest-friendship, Hom. *xeiníē*, between chieftains played a very important role, which equated to later alliances between states. The most natural way to be initiated into this particular field of his future activities was for a young prince to pay a visit to his father's guest-friends. In normal circumstances, it would have been the king himself who took his son with him during such a visit, but in the absence of Odysseus his trusted old friend Mentor is the most suitable person to accompany Telemachus on his initiating journey, which we may compare to the oversea adventure of the future king and queen in the Lithuanian tale.

Guest-friendship of the ancient Greeks was, just as similar customs among the semi-civilised peoples of today, highly ritualised, one of its most important ritual elements being the exchange of gifts.<sup>17</sup> An interesting parallel is provided by the ceremonial exchange system called Kula among the Melanesians of the southeastern part of Papua New Guinea as described in Bronislaw Malinowski's *Argonauts of the Western Pacific* (1922). In the "Kula ring", which spans eighteen islands, thousands of men take part, mostly the chiefs, who travel hundreds of miles by canoe in order to exchange shell-disc necklaces and shell armbands, the former circling clockwise to the north and the latter in the opposite direction. There is no economic interest in this circulation of "valuables", for they are non-use items, but rather serve purely to enhance the social status and prestige of their temporary owners. The Telemachy, which starts with Telemachus put to a test of hospitality by Athena — which he passes by treating his father's guest — friend (*patrōios xeînos* I 175 f.) Mentos worthily and offering him a guest gift (I 309 ff.), ends with the youth coming back home with the rich *xeînia* presented to him by Menelaus (IV 589 ff.),<sup>18</sup> and we can

<sup>16</sup> As Moreau pointed out (1992, 97), Telemachus travels accompanied by his *homēlikíē* (III 364), the boys (*koûroi* IV 652) of the same age, which hints at a group initiation.

<sup>17</sup> Cf. West 1988, 114, with further references.

<sup>18</sup> Passed on, as in the case of Melanezian *kula*, rather than given in return; cf. the repeated mention of Menelaus' wealth consisting mainly in the *κειμήλια* he collected during his wanderings all over the Mediteranean (IV 80; 90; 615 ff.). For the Theoclymenus episode see below.

imagine that by displaying this acquisition from abroad he, not unlike Papuan chiefs, increased his authority in the Ithacan community. In our *Odyssey*, the *keimélia pollà kai esthlá* (XV 159) Telemachus brings with him to Ithaca must be kept safe before the final clash with the Suitors, but the care he takes of Menelaus' *kállima dôra* (consisting of precious clothing and gold, XV 206) and perhaps even the patronymic of his comrade Peiraeus whom he entrusts with them, *Klytidēs / Klýtios*, "son of the Renowned one" (XV 539 ff.; XVI 327), suggest that they have something to do with the *kléos* the young prince won on his trip.

Let us draw a first conclusion. Whereas it is well known that Greek comedy and tragedy are deeply rooted in Dionysian rite, the ritual roots of some other genres are less obvious and still to be uncovered. In the case of the Telemachy, however, the modern anthropological literature proved to be useful also, for a better understanding of ancient texts as a ray of light fell from the remote Pacific onto the old Mediterranean.

### *Suitors Killing: a Story of Missing Initiation?*

To supplement my Triestine lecture, I would like to point out that in the *Odyssey* the initiatory theme is not limited to the Telemachy, but recurs like a leitmotif through the whole poem. Odysseus himself takes there a twofold initiation. The first one, retrospectively narrated in XIX 392 ff., took place in his youth as he paid a visit to his maternal grandfather Autolycus and went on a hunting trip which resulted in him killing his first wild boar and being marked for life by a scar its tusk left upon his thigh (cf. Clarke 1963, n. 18 on 141). A parallel with Telemachus' journey is provided by the motif of gifts previously promised and eventually presented by Autolycus to his grandson (although these gifts are called here not *xeínia*, but *dôra*, the giver being a blood relative and not a guest-friend). In Odysseus' mature age, his wanderings and adventures represent in a way subsequent, higher initiation, mystically culminating in his visit to the Land of the Dead, which means a mystical death followed by a rebirth, for after having lost everything and endured all tests the hero is eventually restored to his former life as father, husband and king.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Eckert 1963, 52 ("the voyage of Odysseus includes many motifs found in initiatory myths and rituals"), Clarke 1963, 139 ("Odysseus needs no education in the ways of this world; now his experience has been deepened by exposure to the ways of the other world"), Heubeck 1989, 8 (Odysseus loses "first his fleet and

It is well known that in ancient Greece the Homeric poems were highly esteemed not only for their literary achievement, but also for their great didactic value, as an inexhaustible source of both practical and ethical instruction. A Proto-Odyssey may have had its educational purpose too; presumably it was less concerned with bardic entertainment and more concentrated on the social life of an archaic and highly ritualised society, with the epic legends providing the main contents of the traditional lore transmitted to the young initiates during their preparatory seclusion. Its message would have been that every young man must pass the proper initiation — a moral which may be drawn not only from the positive example of Telemachus, but also from the negative one of the Suitors. The initiatory aspect of Suitors' behaviour and of their violent death is less noticed, because it was neglected by the poet of our *Odyssey*; however, the present poem contains echoes of an earlier version, where this particular aspect seems to have stood in the foreground. One of them is the bow bending motif which constitutes the framework for the denouement scene of the *Odyssey*, the killing of the Suitors. As it is said above, bending a hero's bow is an initiatory task par excellence having its close counterpart in the legend of Scythian origins as told by Herodotus IV 8—10,<sup>20</sup> where Greek and Iranian elements are intermingled.<sup>21</sup> It can be specifically tied to the conquering of a bride, as in the case of Indian hero Rama, who in order to win a princess at Sita's *svayamvara* was challenged to string the bow of Shiva (he broke it into two).<sup>22</sup> Odysseus' bow has a pedigree too: once it belonged to Apollo's grandson Eurytus (XXI 13 ff.), a famous archer who arranged an archery contest for those who wanted to win the hand of his daughter (cf. Crissy 1997). Significantly enough, in Ithaca the archery contest takes place on the

---

most of his men, then the rest of his companions and his last ship together with his possessions, and, finally, even his own identity; a nameless Nobody stands naked and defenceless before Nausicaa ... but here, at the lowest point in his fortunes ... there are seeds of renewed life; this is the starting-point for a final arduous journey, which ... leads to a recovery of identity, to a reestablishment of existence in human society").

<sup>20</sup> While driving Geryones' cows, Heracles came to the northern Pontus and met there Echidna, a half-serpentine woman, whom he impregnated with three sons. Upon departing he instructed her to test their sons when they grew up with his bow and his girdle he left behind; eventually it was Skythes, the eponym of the Scythians, who proved to be able to string his father's bow and gird himself with the girdle.

<sup>21</sup> Cf. Raevskij 1977, 39 ff.

<sup>22</sup> Ramāyaṇa I 10. For the comparison with Indian epics cf. G. Germain, *Genèse de l'Odyssée. La fantastique et le sacré*, Paris 1954, 13 ff. (cited by Moreau 1992, 101).

feast of Apollo (XXI 258 f., 267 f., 338, 364 f.), who is not only *klytótoxos* (267), the famed archer, but also *akersekómēs*, with unshorn hair, the divine personification of ephebes standing on the threshold of manhood and thus the patron of the male initiation (cf. Burkert 1985, 144 f.). In India, *Śiva-* 'the Kindly One' is the later, euphemistic name of Vedic god Rudra, also named *Śarva-* 'the Archer',<sup>23</sup> the arrow being his essential attribut; he is leader of *Māruts*,<sup>24</sup> the cohort of storm and war gods which represents a celestial counterpart to Indo-Iranian bands of young warriors (*marya-*). It has been shown by Roger Goossens more than half a century ago that Rudra and Apollo go back together to a common Indo-European prototype of the Divine Archer presiding over the initiatory rites of the *Männerbünde* (Grégoire 1949, 127 ff., esp. 161—164); and maybe we can speak of the Proto-Indo-European epic theme of archery contest in a context both initiatory and matrimonial.

Does that mean that the Suitors, or at least some of them, originally exemplified still uninitiated young men? At first glance it is improbable, for they were all older than Telemachus and consequently of mature age, past *ephebeía*. Some were old enough to remember Odysseus before he left for Troy twenty years before (thus Antinous, XXI 93 ff.). Normally they should all have been initiated long before the date of Odysseus' return; however, they seem not to have been, although this fact is never explicitly stated in our *Odyssey* but only implied by its plot. According to XVI 245 ff., the Suitors came from Dulichium, Same, Zacynthus and Ithaca. The latter three islands are those wherefrom Odysseus recruited the contingent he led in twelve ships against Troy (Il. II 631), whereas the Dulichians are said to have come under command of his nephew Meges (ib. 625 ff.). There is no mention of Meges in the poem; moreover, another king named Acastus is mentioned as ruling over Dulichians at the time of its main action.<sup>25</sup> It may be significant that neither information about Odysseus nor help against the Suitors is hoped for from this island so close to Ithaca and from its dynasty related to Odysseus' house, which would have been normally the case, if Meges and/or a part of his men did come back. But the poet of the *Odyssey* was obviously uninterested in establishing prosopographic ties between Odysseus' contingent at Troy as mentioned in the

<sup>23</sup> This name is perhaps the oldest, for it is common to the ancient Iranians, cf. the Avestan demon *Sa<sup>u</sup>rva-*.

<sup>24</sup> Sometimes called their father (*pitar marutām*, voc., Rigveda II 33, 1).

<sup>25</sup> By Odysseus himself, in the feigned story he tells to Eumaeus XIV 336. There was a tradition, reflected in the great fresco painted by Polygnotus at Delphi, according to which Meges survived the capture of Troy, cf. Paus. X 25 f.

*Iliad*, his crew in the Wanderings<sup>26</sup> and the people of his homeland in the Return.<sup>27</sup> An earlier epic dealing with the Return may have been less indifferent to this problem. The men who went against Troy should have been — at least according to epic logic — the best and noblest of their countries; consequently, the loss of them all must have caused in Odysseus' kingdom, and probably also in Dulichion, a generation crisis. This was not without impact on the wooing of Penelope, the implication being that her Suitors, said to be from the noblest houses of those islands and all of an age over twenty, were, for the most part, sons of those who followed Odysseus and Meges to Trojan war and never returned to their families. The poet, who concentrates on the situation in Odysseus' house, fails to envisage this circumstance, that not only Telemachus, but also most Suitors had grown up without their fathers;<sup>28</sup> and what we learn from the Telemachus' journey is that a father was needed to introduce his son into heroic life.<sup>29</sup> A grandfather, such as Laertes, was not a proper substitute, so that the goddess Athena herself, disguised as Mentor, must jump into the role of initiator;<sup>30</sup> and much of the youth's subsequent learning is based on the stories about his father's person and deeds, as told by Nestor and Menelaus.<sup>31</sup> Even if we allow that the initiation could be performed by a relative from the maternal side,<sup>32</sup> this possibility would also have been limited under the circumstances. Because of the intermarriage between the

---

<sup>26</sup> Only the number of Odysseus' ships matches that of the fleet with which he had once come to Troy: in the beginning, they were twelve (IX 159, cf. II. II 637).

<sup>27</sup> On the other hand, Heubeck (1989, 10 f.) points out "a certain similarity between what the poet tells us of Penelope's Suitors and the actions and fate of Odysseus' men during their wanderings", both groups being "envisaged as rivals to Odysseus" and "subject to folly and blindness".

<sup>28</sup> In XVIII 125 ff. Odysseus mentions father of the Suitor Amphinomus, Nisus of Dulichium, as known to him by hearsay; Melaneus, the father of Amphimedon, is said XXIV 102 ff. to have been a guest friend of Agamemnon, without mentioning his eventual participation in the expedition led by the latter against Troy; Antinous' father Eupheithes lives to see the death of his son and to lead the revolt against Odysseus (XXIV 423 sq.).

<sup>29</sup> Cf. Clarke 1963, 143 f.: Telemachus' "search is for more than news of his father: he seeks the social and family assurance of the heroic age, where sons are like their fathers because they have grown up in their shadows".

<sup>30</sup> Already in the guise of Mentos she speaks to Telemachus ὥς τε πατὴρ ὦ παῖδι I 308.

<sup>31</sup> According to Rose 1967, 398, Telemachus in the Telemachy gradually becomes worthy of being the son of Odysseus.

<sup>32</sup> As in the case above-mentioned of Autolycus initiating Odysseus himself, which is a clear instance of Indo-European avunculate.

noble families of Ithaca and other islands, fathers-in-law would also be missing! Consequently the Suitors are representatives of a fatherless post-war generation, which is a handicap resulting in their social immaturity. Despite their age, they prove themselves to be unprepared not only for the roles assigned to them by birth, those of leading warriors and petty kings, but also for the ordinary ones of masters of households and husbands. All over the world marriage is prohibited before one is formally admitted to adulthood, which in the archaic societies presupposes male initiation; and until a youth passes it his sexual life is subject to restrictions. But what happens in Ithaca? In spite of their social and legal incapacity, the noblest youths from all over the region dare to woo no less than the absent king's wife and additionally to court his maids. This unruliness of the Suitors provokes what we may call a nuptial blockade. The queen resists for three years, and none of her Suitors, who are more than a hundred most desirable bachelors in this part of the Greek world, looks for any other bride. In Sparta, which otherwise serves the poet as contrast to the Ithacan disorder, the situation is opposite. There Menelaus, a heroic father who came back from the war, celebrates with his *geítones* and *etaí* a double marriage of his son and daughter at the moment of Telemachus' arrival (IV 1 ff.). Only with Odysseus' return is the social order reestablished in his kingdom, but in a drastic way: he subjects the Suitors to a collective initiatory trial, they all fail to pass it and their failure is followed by the violent death of them all. Although this may be understood as an act of personal revenge, Odysseus himself explains it (XXII 411 ff.) as a lot assigned to them by gods (*moíra theôn, pómos*) because of their reckless deeds (*schétlia érga, atasthalíai*), for they "honoured no one of men upon the earth, were he evil or good, whosoever came among them". Penelope says the same, with almost the same words (*hýbris, kakà érga, atasthalíai*) at XXIII 63 ff. Otherwise formulated, the Suitors deserved their fate for they steadily violated the laws of hospitality both as intrusive guests in Odysseus' house and as usurping masters of it. The contrast is especially sharp between their behaviour and what we called here Telemachus' initiation, which starts with the youth appropriately receiving a guest (Mentes) and proceeds mainly by him learning and training the same rules of guestfriendship. The emphasis put on it is paralleled by the importance given in the poem to Zeus *Xeínios*, the only deity believed to be common to all civilised peoples (Greeks, Egyptians: XIV 283 f.) but ignored by barbarians (Cyclopes: IX 270 ff.), who watches not only over *xeiniē* but generally over all relations between the non-



-consanguineous, including foreigners, refugees (also called *Hikési-os*), and captives.<sup>33</sup> As I have long surmised,<sup>34</sup> Zeus may have inherited this particular function from his Indo-European prototype *Dyéus*, the divinised Sky, in view of the importance the early Indo-Europeans attached to those relationships, as reflected both in vocabulary (the same words PIE \**ǵhostis*, Greek \**xénwos*, Vedic *arí-* meaning 'guest', 'foreigner' and 'enemy', gentlemen being designated as 'guest-masters': Slavic *gospoda*, Vedic *aryá-*)<sup>35</sup> and in some archaic customs concerning war-prisoners and hostages. Thus whereas the repeated attempts to detect Near-Eastern influences in the *Odyssey* might be plausible for some details of Odysseus' wanderings,<sup>36</sup> the story of his return proves to be deeply rooted in Indo-European traditions — although typological parallels to it may be found as far away as Oceania.

#### BIBLIOGRAPHICAL ABBREVIATIONS

- Burkert 1985: W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.  
 Clarke 1963: H. W. Clarke, Telemachus and Telemacheia, *American Journal of Philology* 84/2, pp. 129—145.  
 Crissy 1997: K. Crissy, Herakles, "Odysseus, and the Bow: *Odyssey* 21.11-41", *The Classical Journal* 93/1, pp. 41—53.  
 Dumézil 1969: G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.  
 Eckert 1963: C. W. Eckert, "Initiatory Motifs in the Story of Telemachus", *The Classical Journal* 59/2, pp. 49—57.

---

<sup>33</sup> Those who regard Theoclymenus as an intrusive figure in the *Odyssey* (cf. Hoekstra 1989, 245 f.) should notice a consistency between the episode in XV 220 ff., where he as a suppliant gives Telemachus a chance to take over the kingly prerogative of asylum and by a prophecy asserts to the youth that "no family in Ithaca is kingly than yours" (XV 533; cf. Clarke 1963, 136), and Theoclymenus' role in XX 350 ff., where he interprets the bad omens after a drastic violation of the rules of hospitality by a Suitor (Ctesippus, who under the mocking name of *xéimion* has hurled a missile at Odysseus disguised as a beggar, 287 ff.).

<sup>34</sup> Loma 2004, 2006; more on the etymology of the words in question in my paper entitled "Krieg und Frieden — vom Indogermanischen zum Griechischen", to appear in the Proceedings of the XII Conference of Indo-European Society held in Cracow 2004.

<sup>35</sup> This does not mean that hospitality was a privilege of noblemen; there is, in the *Odyssey*, the example of Eumaeus the swineherd which proves the contrary.

<sup>36</sup> Eckert 1963 is obviously wrong in deriving the early literature of the Greeks in general (51) and the initiatory patterns of the *Odyssey* in particular (55 f.) from Near East; it should be noted that his comparative horizon seems to be limited here to the Bible.

- Eliade 1959: M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris.
- Gennep 1909: A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris.
- Grégoire 1949: H. Grégoire, *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, avec la collaboration de R. Goosens et de M. Mathieu, Bruxelles.
- Heubeck 1988: A. Heubeck / S. West / J. B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I, Oxford.
- Heubeck 1989: A. Heubeck / A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II, Oxford.
- Hoekstra 1989: A. Hoekstra, commentary on Books XIII—XVI in Heubeck 1989, pp. 145—287.
- Jaeger 1934: W. Jaeger, *Paideia I*, Berlin/Leipzig.
- Jones 1988: P. V. Jones, “The κλέος of Telemachos: I 95”, *The American Journal of Philology* 109/4, pp. 496—506.
- Loma 2002: A. Лома, *Пракосово: словенски и индоевројски корени српске епике*, Београд (“The Slavic and Indo-European Roots of the Serbian Epic”, English Summary pp. 325—352, available also at [http://www.sanu.ac.yu/ciril/izdanja/izd\\_2002/loma.htm](http://www.sanu.ac.yu/ciril/izdanja/izd_2002/loma.htm)).
- Loma 2004: “Eirénè et Mithra. Aspects cosmologiques et sociologiques de la notion de Paix dans le mythe et la langue”, *Association Internationale d'Etudes du Sud-Est-Européen — Bulletin* 32—33—34, Bucarest 2004, pp. 249—256.
- Loma 2005a: A. Лома, Мистерија прага. *Обреди ѓрелаза* Арнолда ван Генепа на прагу свога другог столећа, introduction to Serbian translation of Gennep 1909: Арнолд ван Генеп, *Обреди ѓрелаза*, превела Ј. Лома, Београд, Српска књижевна задруга, коло ХСVII, књига 640, pp. VII—XLI.
- Loma 2005b: A. Loma, “Drachenkampf, Werbung, Initiation. Ein komparativer Ausblick auf die Vorgeschichte der Siegfriedsage”, in: *Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung*, Wien, pp. 211—222.
- Loma 2006: A. Лома, Прасл. \**gospodь bogь*, in: *Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике. К. 70-летию Жанны Жановны Варбот*, Москва, pp. 186—192 [in Russian].
- Malinowski 1922: B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London.
- Millar/Carmichael 1954: C. M. H. Millar / J. W. S. Carmichael, “The Growth of Telemachus”, *G&R* 1/1954, 58—64.
- Moreau 1992: A. Moreau, “Odyssée, XXI, 101—139. L'examen de passage de Télémaque”, in: id. (ed.), *L'initiation*, Actes du colloque international de Montpellier, 11—14 avril 1991, I: Les rites d'adolescence et les mystères, Montpellier Publications de la Recherche de l'Université Paul-Valérie 1992, pp. 93—104.
- Raevskij 1977: Д. С. Раевский, *Очерки идеологии скифо-сакских племен*, Москва.



- Rose 1967: G. P. Rose, "The Quest of Telemachus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98, pp. 391—398.
- Sauzeau 1998: P. Sauzeau, "La géographie symbolique du voyage de Télémaque", in: *Télémaque et l'Odyssee*. Textes réunis par P. Sauzeau et revus par J.-C. Turpin, Université Paul-Valéry, Montpellier, pp. 77—102.
- West 1988: S. West, commentary on books I—IV in Heubeck 1988, pp. 48—245.

*Александар Лома*

### ДО ХОМЕРА ПРЕКО ВАН ГЕНЕПА: НЕКЕ ИНИЦИЈАЦИЈСКЕ ТЕМЕ У *ОДИСЕЈИ*

#### Резиме

У прва четири певања *Одисеје* средишњу улогу игра Одисејев син Телемах, па се тај део пева каткад назива „Телемахијом”, а има стручњака који претпостављају да је он могао бити засебна епска песма пре него што је уклопљен у нашу *Одисеју*. Телемах, који је у доба очеве одласка под Троју био новорођенче, сада је израстао у двадесетогодишњег младића, кога не само у његовом наследном праву на престо, него и у улози господара властитог дома угрожавају мајчини просци; испољавајући новостечену самосвест, он оштро иступа против њих, најпре у двору, а затим у скупштини, па у пратњи богиње Атине у лику Одисејева пријатеља Ментора предузима далек пут преко мора, на Пелопонез, не би ли дознао нешто о своме оцу од његових сабораца. Нестор у Пилу и Менелај у Спарти лепо га дочекују, али му о Одисеју не могу рећи ништа више од онога што Атина већ зна; стога је са гледишта главне радње *Одисеје*, усмерене на Одисејев повратак и његово поновно преузимање места које му у породици и друштву припада, Телемахово путовање пуко губљење времена, и то прилично опасно, јер је иза себе код куће оставио раздражене просце, који би у његовом одсуству могли присилити Пенелопу да се преуда (заправо, они се спремају да га у повратку из заседе убију). Оно што Телемах на том путу добија, пре свега је посредно упознавање са сопственим оцем кроз Несторова, Менелајева и Хеленина казивања о њему и потврда, из њихових уста, да је прави и достојан син тога оца; но осим те психолошке, самоспознајне, његов боравак у Пилу и Спарти има и ширу „педагошку” димензију, због чега је још у антици „Телемахија” означавана као својеврсна *paideía*, претеча нововековног „образовног” романа (*Bildungsroman*). Тамо Телемах има прилику да се упути не само у усмено предање о јуначким подвизима претходног и сопственог нараштаја (тројански јунаци, Орест), него и у правила понашања у „великом свету” који представљају Не-

сторов и Менелајев двор. Стога се може прихватити тумачење по којем је „Телемахија” својеврсна иницијација, вангенеповски „обред прелаза” из дечаштва у јунаштво, премда је једини досад препознат ритуални елемент у њој Телемахово потајно напуштање мајчиног окриља у којем је одрастао. Овде се указује на други могући одраз обредне подлоге Телемаховог путовања, и то на основу просторно и временски далеке аналогије коју пружа меланезански обичај звани *кула*, описан у књизи Бронислава Малиновског *Арџонауџи зајадноџ Пацифика*. У „прстену *куле*”, који обухвата осамнаест острва, учествују хиљаде људи, већином поглавице, који прелазе у чуновима стотине миља да би размењивали огрлице и наруквице од шкољки, при чему оне прве круже у смеру казаљке на сату, а ове друге у обрнутом смеру; у тој размени нема економског интереса, јер ти предмети служе само да истакну друштвени положај својих привремених власника.

У хомерском друштву је она сфера коју бисмо модерним терминима означили као „међународно право” и „спољнополитички односи” била обухваћена појмом „гостинског пријатељства” (*xeinīē*), и управо оно је тема која прожима „Телемахију”, на чијем почетку Телемах достојно дочекује очевог *xeīnos*-а Мента, а која се наставља младићевом првом пловидбом преко мора у посету очевим „гостинским пријатељима” и завршава његовим повратком у лађи крцатој гостинским даровима које је добио од Менелаја, и који је свакако требало да оснаже углед младог претендента на престо у његовом завичају. Појам *xeinīē* игра важну улогу и у расплету *Одисеје*, у убиству просаца, јер се оно оправдава њиховим нарушавањем гостинских обичаја. Како је то већ запажено, надметање просаца у затезању Одисејева лука, које претходи њиховом покољу, има ритуално, и то иницијатичко, значење. Оно се може поредити са грчком легендом о постанку Скита код Херодота, али и са такмичењем за руку принцезе Сите у *Рамајани*, коју осваја Рама пошто је једини успео да затегне (заправо сломи) Шивин лук. И Одисејев лук има посебно порекло, он је некада припадао славном стрелцу Еуриту који се равнао с Аполоном; уосталом, затезање лука у Одисејеву двору одвија се управо на празник тога бога, а он је не само божански стрелац, него и оличење ефеба и покровитељ младићке иницијације, повезан дубинским везама прасродства са староиндијским Рудром-Шивом, који је такође „Стрелац” (*Śarva-*) и предводник небеске чете Марутâ која оличава земаљску ратничку дружину, те се овде може говорити о још праиндоевропском епском мотиву са јасном иницијатичком подлогом. Како се испиту подвргавају сви просци, имплицитно излази да они, иако већ у зрелим годинама, још нису били иницирани; то се објашњава чињеницом да су они представници генерације одрасле без очева, будући да потичу из најугледнијих породица са подручја одакле је Одисеј двадесет година раније одвео борце у дванаест лађа под Троју, од којих се нико није вратио осим њега самог, који преузима улогу иницијанта и смрћу кажњава њихов неуспех. Његово образложе-

ње: да нису поштовали законе гостопримства, појачава контраст према Телемаху, једином који се показао кадрим да затегне лук, јер је он, премда је и сам одрастао без оца, Атининим залагањем успео оно што они, иако старији од њега, нису: да у социјалном смислу сазри и израсте у личност саобразну своме пореклу и друштвеном положају.





Јасмина Грковић-Мејџор

## О РАЗВОЈУ ИНДОЕВРОПСКЕ СУПЛЕТИВНЕ КОМПАРАЦИЈЕ (на примеру појма „добар”)

**АПСТРАКТ:** У раду се анализира индоевропска суплетивна компарација, на примеру појма „добар”, који може имати и више суплетивних компаратива, како показују грчка и старословенска грађа. Појава суплетивизма последица је семантике појма „добар”, који служи за генералну позитивну евалуацију прототипичног. У праиндоевропском се најпре користе различите лексеме за евалуацију конкретних особина, а општи појам „добар” се касније апстрахује и лексикализује, најпре у позитиву, за који се затим везује више компаративних форми посебног значења. Потом се исти процес одиграва и у компаративу те постепено један од компаратива семантичком генерализацијом добија функцију опште евалуације „бољи” и истискује остале форме. Тиме се и компарација придева „добар” доводи у склад са системом индоевропске морфолошке компарације, где једном позитиву одговара један компаратив. Дати језички развој је манифестација когнитивног и језичког принципа раста, док етимологија открива неке од концептуалних извора појмова „добар” и „бољи”.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** историјска семантика, индоевропеистика, суплетивна компарација, „добар”, принцип раста.

Од системске компарације у индоевропским језицима одступа мала група лексема са тзв. суплетивном компарацијом, рецимо, срп. *добар* — *бољи*, енгл. *good* — *better*, франц. *bon* — *meilleur* — итд., а реч је по правилу о истим појмовима („добар”, „лош”, „велики”, „мали” и др.).<sup>1</sup> Овај рад је покушај да

<sup>1</sup> Индоевропска ситуација није усамљена. Суплетивизам у компарацији придева „добар” јавља се и у овој групи несродним језицима, што такође од-

се одговори на питање каквог је порекла ова појава, на примеру придева „добар”.

**1. О појму „добар”.** Најпре о самом појму „добар”. Реч је о тзв. семантичком примитиву (Goddard 2001: 9), односно универзалном значењу које се на различите начине манифестује у свим језицима света и подразумева позитивно вредновање некога / нечега у односу на одређени стандард, који, у зависности од појма који се квалификује, бива условљен и културним моделом друштвене заједнице. Сходно томе, појмом „добар” означава се да је нешто „онако како треба да буде”, на шта су у лингвистичкој литератури скренули пажњу И. Мељчук и у новије време М. Ивић (Ивић 2005). Сличне закључке налазимо и у филозофски оријентисаним истраживањима, у којима се указује на то да се под „добрим” подразумева прототипично позитивно својство, на пример: „... we often mean by good that an entity is effective, or extreme of its *type*”, или: „... we sometimes mean by good what Plato meant, in the approximation of actuality to *an ideal*” (Lafleur 1954: 210, курсив ЈГМ).

Лексикализација овог апстрактног појма подразумева контекстуалну конкретизацију значења, као у случају српског *добар*, или грчког корелата *ἀγαθός*. Хомерски примери, рецимо, показују да овај придев, у зависности од контекста, упућује на различите конкретније квалитете: а) ако се односи на особе: „храбар, вешт, племенит” итд., б) ако се односи на ствари: „изврстан, користан” итд., а о конкретизацији различитих значењских нијанси сведоче и примери типа *ἀγαθὰ φρονεῖν* „мислити (некоме) добро”, „бити чистога ума”, или *ἀγαθὰ εἰπεῖν* „говорити с пријатељским намерама” и др. (Autenrieth 1987: 1—2). Ова контекстуална конкретизација значења, односно семантичка интерпретација појма „добар” условљена је семантичком именица уз које се придев јавља. Заједничко својство ових именица јесте да садрже семантички маркер евалуације, тј. да се уопште могу евалуирати у смислу добар / лош, а њихово значење одређује тип евалуације (са становишта употребе, функције, дужности, сврхе и др.). У том смислу Џ. Кац наглашава да „добар” није независни атрибут: „... the meaning of 'good' is a function that operates on other meanings, not an independent attribute” (Katz 1964: 761).

---

ступа од системске компарације у тим језицима. На пример, према доступним подацима, у грузијском, баскијском (SDS) и уралским језицима (Bobaljik 2006).

У посебним индоевропским језицима појам „добар” се лексикализује различитим придевима. Довољно је упоредити наведено срп. *добар* и грч. *ἀγαθός*, затим лат. *bonus*, енгл. *good*, лет. *labs*, стперс. *naiba-* итд. Чак ни у истој групи индоевропских језика није увек заступљена иста лексема. Рецимо, према срп. *добар* руски има *хороший*.

Ако се погледа етимологија наведених лексема, која открива прототипична значења и појмовне метафоре (Грковић-Мејџор 2006б), види се да оне у основи имају различита значења, те да се њима најпре упућивало на различите особине које се вреднују као позитивне: „одговарајући”, „прав, исправан”, „леп”, „уређен” итд. (Buck 1949: 1175). То значи да је до лексикализације примитива „добар” долазило у посебним језицима, семантичком генерализацијом једне од основа које су првобитно означавале конкретна позитивна својства. Слични процеси примећени су и у другим случајевима, нпр. грч. *καλός* „леп” од најранијих времена значи и „добар” (Autenrieth 1987: 152), они трају и до данас, уп. енгл. *She is a beautiful person*, или срп. *Доноси вам леју весиј*, итд. Они откривају универзалније или барем културним моделом условљене метафоризације, у конкретним случајевима повезивање концепата „леп” и „добар”.

**2. Суплетивизам придева „добар”.** У компарацији придева „добар” у најраније записаним индоевропским језицима запажа се једна наизглед необична појава, не само из угла савремених језика, већ и са становишта система компарације у самим тим језицима. Он не само што има суплетивну компарацију већ може имати неколико суплетивних форми, од којих свака има специфичне значењске нијансе, тј. исказује посебан позитиван квалитет, иако, треба додати, ова граница није увек јасна. Архаичну ситуацију у овом погледу илуструје грчки. Као компаративи придева *ἀγαθός* јављају се *ἀμεινων* „храбрији, изврснији, угледнији”, *βελτίων* најчешће „морално бољи”, али и „храбрији, срећнији, кориснији”, *κρείσσων* „јачи, врснији, срећнији, кориснији”, али и „победник, господар, владар”, *λῶων* „кориснији, бољи, угледнији”, *ἀρείων* „племенитији, јачи, храбрији”, а као суперлативи *ἄριστος*, *βέλτιστος*, *κράτιστος*, *λῶστος*. Да је значењска разлика међу њима постојала показује и хом. *κρείσσων* *καὶ* *ἄρειον* (Autenrieth 1987: 45). Код Хомера исте ове основе могу градити компаратив другим суфиксом, нпр. *βέλτερος*, образовање старије од каснијег аналошког *βελτίων* (Chantraine 1948: 257) или *κρατερός* / *καρτερός*, *λωίτερος*.

Такође, на основу посведочених позитива  $\lambda\omega\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (Boisacq 1950: 594) или хом.  $\kappa\rho\alpha\tau\iota\acute{\omicron}\varsigma$  може се претпоставити да су и остали компаративи имали „позитиве” од истих основа.

Чак и у знатно касније записаним језицима, какав је старословенски, среће се слична, можда и сложенија ситуација: у „позитиву” се јављају два придева, *благъ* и *добръ*, први вероватно од корена који је и у  $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omega\nu$  (ЭССЯ: 2, 193), с примарним значењем „јак, моћан”, други од ие. \**dhabh-* (Skok: I, 421) „који пристаје, одговарајући”. Два придева су морала у прасловенском дуго чувати своје специфичне значењске нијансе, будући да су опстала све до старословенске епохе, у којој долази до њихове семантичке специјализације под утицајем хришћанства, тако да *добръ* значи пре свега „прикладан, одговарајући, леп”, а *благъ* „добар у моралном погледу” (Грковић-Мејдор 2006а: 486—487). Уз њих се јављају компаративи од различитих основа: *лѹчѣни*, *сѹн’ни*, *сѹл’ни* / *сѹл’ѣи*, поред свакако новијег *дѹбр’ѣи*. При томе, није потврђена основа која се касније уопштава у руском „позитиву” *хороший*. Да ситуација буде занимљивија, корен грч.  $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omega\nu$  јавља се у стсл. *бол’ни*, које функционише као компаратив придева *великъ*, док у савременом руском овај компаратив, уз проширење основе, има функцију основног придева: *большой* „велик”, а у савременом српском језику има улогу компаратива придева *добар*. У чешком (као и у пољском) компаратив придева *добар* гласи *lepší*.

**3. Етимологија компаратива „бољи”: грчки и старословенски.** Да би се ова, на први поглед, веома сложена ситуација објаснила, најпре се ваља окренути етимологији и потражити примарно значење суплетивних форми. Као илустрација су узети грчки и старословенски, будући да ова два језика, као што је речено, показују у домену суплетивне компарације архаичну ситуацију.<sup>2</sup> Погледајмо најпре грчке примере:

а) У поменутом  $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omega\nu$  (хом.  $\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\epsilon\rho\varsigma$ ) „бољи” среће се корен \**bel-* „снажан”, уп. стинд. *bála-m* „снага, моћ, сила”, лат. *de-bilis* „немоћан, слаб” (Pokorný 1959: 96). Првобитни интензив  $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omega\nu$  означавао је јаче испољавање снаге на замишљеној скали вредности, и то најпре физичке, а затим моћи, као последице ове физичке особине. Изворним сепаративом

<sup>2</sup> Сву сложеност проблема показала би укупна грађа из индоевропских језика (сумарно у Виск 1949), уз праћење њиховог историјског развоја у овом домену. Међутим, циљ овога рада није да изложи све могуће податке, што ни простор не допушта, већ да покуша да укаже на механизме језичког и когнитивног развоја на које суплетивна компарација упућује.



βέλτερος маркирало се својство снаге и моћи у супротности с неким / нечим. С развојем компаративног система, где ови суфикси постају форманти компаратива,<sup>3</sup> оба облика почињу да значе „јачи, моћнији”, што је условило истискивање хомерске форме. У култури у којој се снага позитивно вреднује, као испољавање животне силе, „јачи, моћнији” аутоматски се интерпретира као „бољи у погледу снаге, моћи”, те се компаратив βελτίων везује за ἀγαθός.<sup>4</sup>

б) Компаратив κρείσσων образован је од \*kar- (\*ker-) „чврст”, уп. гот. *hardus* „чврст, снажан”, прасл. *čьrstvъ* „чврст”, грч. κράτος „снага, моћ”, κρατεῖν „бити снажан, владати” (Voisard 1950: 510—511). И овде, слично претходном случају, откривамо да позитивно вредновање физичке чврстине, која се повезује са здрављем и снагом (уп. Loma 1995: 45), доводи до развоја значења „чвршћи”, дакле „бољи у погледу чврстине, снаге, моћи”. Тако се и κρείσσων везује у суплетивни систем са придевом ἀγαθός.

в) У компаративу λῶν (од \*λῶς „жеља”) крије се корен \*lē[i] — „желети”, уп. лѣма „жеља, одлучност, храброст” (Pokorny 1959: 665). На који начин се ово значење може повезати са „бољи” упућује дефиниција која се за λῶν даје у Liddel / Scott (1985: 1069): „more desirable, more agreeable, better”. Дакле, „оно што се више жели” јесте „боље са становишта личне жеље, потребе, користи” и др. те и овај компаратив улази у компаративни систем са ἀγαθός.

г) Форма ἀμείνων изводи се негацијом \*mei-no-, те би јој дословно значење било „који није веома мали” > „који није мањи”, уп. тохарско *maiwe* „мали, млад”, као и стсл. мѣнии „мањи, млађи” (Pokorny 1959: 711). Необично је што је форма образована као негација особине „мањи”, а не интензивом или сепаративом од основе „велик”. Ако уз то имамо у виду грч. οἱ ἀμείνονες „бољари”, затим често значење код Хомера „одважнији, јачи, храбрији” (Liddel / Scott 1985: 80), као и значењску нијансу самога ἀμείνων у класичном грчком „изврснији, угледнији”, може се, уз сав опрез, претпоставити да се овим обликом истицао друштвени статус. У индоевропском друштву „мањи” можда указује на нижи друштвени слој, те се појмом садржаним у ἀμείνων истиче неприпадање томе слоју.

<sup>3</sup> О развоју индоевропске компарације в. Грковић-Мејџор 2006б.

<sup>4</sup> С друге стране, у словенском свету на делу је био други асоцијативни пут, којим се повезују снага и физичка величина, те отуда семантички развој у „већи”.

Није тешко схватити како се онда временом овај придев удружује у суплетивни систем са ἀγαθός.

д) Компаратив ἀρεῖων изграђен је од корена \**ar-* „склопити” (Rokorny 1959: 55), те би му примарно значење било „који је веома добро склопљен, уређен, учвршћен”, тј. „веома чврст, складан” > „чвршћи, складнији”. Овде се развијају различите семантичке нијансе, у зависности од тога да ли се упућује на физичку особину предмета или лица („чвршћи, складнији” > „јачи”, „лепши”), или на духовни склад („племенитији”) итд. На различите метафоризације упућује и од истог корена изведено ἀρετή „врлина, способност, храброст, лепота, племенитост”.

Слична је ситуација са компаративима придева добръ / благъ у старословенском:

1) Компаратив соул’ии / соул’ѣи је вероватно образован од истог корена (\**k’eu-*) који је у грч κῦρος „сила, моћ” и стинд. *čávīgas* „јак, моћан” (Фасмер: III, 800), те би му примарна семантика била „јачи, моћнији”, као у случају грч. βελτίων.

2) Форма лоучии изводи се од прасл. \**lučiti*, чије значење М. Фасмер (II, 538) тумачи као „ишчекивати”. Глагол је изведен од ие. \**leuk-* „гледати”, и, по свој прилици, још у балто-словенском развија терминативно значење, „гледати око себе” > „ишчекивати”, са даљим семантичким развојем и у „тражити”, на шта упућују балтијске паралеле лит. *láukti* „чекати”, стпрус. *laukīt* „тражити”, лет. *nūlūks* „циљ, намера”. Тако би компаратив лоучии примарно значио „који се више чека / тражи / жели”, и био би појмовни еквивалент грч. λῶων. То значи да дати семантички развој није само балтијска специфичност, како сматра П. Скок (Skok: II, 324), већ да се јавља и на словенском терену.

3) У компаративу оуи’ии је корен \**uen-*, уп. стсл. оуинити „хтети”, лат. *venus* „љубав”, стинд. *vānati* „жели, воли” (Фасмер: IV, 162).<sup>5</sup> По значењу он је близак претходном лоучии и грч. λῶων, а разлика међу њима се темељи на дистинкцији између воље и жеље. Ово су, како показује и индоевропски материјал, веома блиски појмови и у већини језика се чак исказују истом лексемом (Buck 1949: 1160), те су се оуи’ии и лоучии лако могли значењски изједначити, обухватајући оба појма.

<sup>5</sup> У Rokorny 1959 се на два места појављује тумачење овога компаратива, једанпут као код Фасмера (1147), други пут уз \**uesu-* за које се наводи значење „добар” (1174).

Два језика, грчки и старословенски, рефлектују, на примеру придева „добар”, архаичну ситуацију у погледу индоевропске суплетивне компарације. Као што је лексикализација појма „добар” везана за посебне дијалекте / језике, и суплетивна компарација је касног постања, она се учвршћује тек након дезинтеграције прајезика. Овај закључак се разликује од става по којем се у суплетивној компарацији чува старије стање: „... the common adjectives maintained an older system in which distinct lexical items were used to express 'comparison' ” (Lehmann 1996: 156). Суплетивизам придева, као, уосталом, и суплетивизам у осталим случајевима, само упућује на реконструкцију старијег система.<sup>6</sup>

**4. Од посебног ка општем.** Одговор на питање зашто се суплетивизам у индоевропским језицима јавља у ограниченој групи придева, којој припада и „добар”, лежи у семантици њима означених појмова. То су апстрактни појмови за генералну евалуацију прототипичног. У праиндоевропском су се најпре користиле различите лексеме за евалуацију конкретних особина. Временом се апстрахује општи појам „добар” и ово значење се лексикализује, најпре у „позитиву”, за који се затим везује више старих компаративних форми посебног значења. Потом се исти процес одиграва и у компаративу те постепено један од ових компаратива семантичком генерализацијом добија функцију опште евалуације „бољи” и истискује остале форме. Тиме се и компарација придева „добар” доводи у склад са системом индоевропске морфолошке компарације, где једном „позитиву” одговара један компаратив. На то да је дати процес везан за период самосталне историје индоевропских језика упућују и различите лексеме које се у њима користе како у „позитиву” тако и у компаративу.

Дати језички развој је, по свему судећи, манифестација когнитивног процеса којим се из конкретних значења постепено апстрахује генерално значење „добар”, тј. својеврсног когнитивног и језичког принципа раста (Грковић-Мејџор 2006б). Анализа суплетивизма у компарацији придева „добар” открива, поред тога, и неке од концептуалних извора појма „бољи”. У овде анализираним примерима то су: а) „који се више жели”, б) „складнији” (> „чвршћи, лепши”), в) „јачи, моћнији”, г) „који не припада мањима / нижима (социјални статус)” (?).

---

<sup>6</sup> Пишући о суплетивизму, И. Мељчук истиче следеће: „... it is a source of historical evidence, since it often reflects older features” (Mel'čuk 2003: 180).

Последња два значења можда су и рефлекс друштвеног устројства и културног модела индоевропског друштва, у којем се ценила снага, те класа ратника, који су у њему имали важну улогу. Тако историјска семантика, као својеврсна когнитивна археологија, открива базичне појмове на којима се метафоризацијом граде други, сложенији и апстрактнији. Одговор на питање да ли су и у коликој мери наведени концептуални извори појмова „добар” и „бољи” условљени само културном парадигмом индоевропског друштва или је можда реч о универзалном поимању снаге, чврстине или склада као прототипично „добрих” особина могло би да да тек шире компаративно испитивање језика различитих породица.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Грковић-Мејдор 2006а: Јасмина Грковић-Мејдор, *Семантичка промена као одраз сусрећиа култура (пагански и хришћански културни модел код Словена)*, Сусрет култура, зборник радова, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 481—491.
- Грковић-Мејдор 2006б: Јасмина Грковић-Мејдор, *Из језичке бацићине Словена: прав и крив као појмовне метафоре*, Анали огранка САНУ у Новом Саду 1, Нови Сад: Српска академија наука и уметности, 72—82.
- Грковић-Мејдор 2007, *О индоевројској комјарацији у светлу језичке типологије*, Зборник за филологију и лингвистику, 2007 (у штампи).
- Ивић 2005: Милка Ивић, *Когнитивни и грамаћички аспекти евалуације изразом добар (-а, -о)*, Јужнословенски филолог LXI, 1—10.
- Фасмер: Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, I—IV (перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева), Москва 1986—1987: Прогресс.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков* [ред. О. Н. Трубачев], 1—, Москва 1974—: Наука.

\*

- Autenrieth 1987: Georg Autenrieth, *A Homeric Dictionary*, Norman: Univerisity of Oklahoma Press.
- Bobaljik 2006: Johnatan David Bobaljik, *Comparative Suppletion: Generalizations and Implications: Data*, <http://web.uconn.edu/bobaljik/>.
- Boisacq 1950: Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
- Buck 1949: Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Chantraine 1948: Pierre Chantraine, *Grammaire homérique*, I: *Phonétique et morphologie*, Paris: Libraire C. Klincksieck.
- Goddard 2001: Cliff Goddard, *Lexico-Semantic Universals: A Critical Overview*, *Linguistic Typology*, 5, 1—65.
- Katz 1964: Jerrold J. Katz, *Semantic Theory and the Meaning of 'Good'*, *The Journal of Philosophy* 61/23, 739—766.

- Lafleur 1954: Laurence J. Lafleur, *The Meanings of Good*, *Philosophy and Phenomenological Research* 15/2, 210—221.
- Lehmann 1996: Winfred P. Lehmann, *Theoretical Bases of Indo-European Linguistics*, London / New York: Routledge.
- Liddel / Scott 1985: Henry George Liddel, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Loma 1995: Aleksandar Loma, *Dalje od reči — rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije*, *Јужнословенски филолог* LI, 31—58.
- Mel'čuk 2003: Igor Mel'čuk, *Suppletion*, *International Encyclopedia of Linguistics*, 4, New York: Oxford University Press, 180—181.
- Pokorny 1959: Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern / München: Francke Verlag.
- Skok: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I—IV*, Zagreb 1971—1973: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- SDS: *The Surrey Database of Suppletion* [ed. D. Brown, M. Chumakina, G. G. Corbet, A. Hippisley], 2004: <http://www.smg.surrey.ac.uk>.

*Jasmina Grković-Major*

ON THE DEVELOPMENT OF INDO-EUROPEAN  
SUPPLETIVE COMPARISON  
(using the concept “good”)

Summary

This paper deals with the suppletive Indo-European comparison, exemplified by the notion “good”, which can have various suppletive comparatives, as shown by Greek and Old Church Slavonic. In Proto-Indo-European different words were primarily used to denote “positive” characteristics (“fitting”, “straight”, “orderly”, “strong, powerful” etc.) and the general positive evaluation “good” developed later, probably in separate languages. While this notion was first lexicalized in the basic form of the adjective (“good”), the comparatives of other words denoting positive characteristics became its suppletive comparatives. Then by the same process of semantic extension, one of those comparatives gained the function of general evaluation (“better”), which led to the gradual disappearance of other comparative forms. Through this process the comparison of the adjective “good” came into accord with the system of Indo-European morphological comparison (basic adjective form: one comparative). This development is also the manifestation of the cognitive and linguistic “growth principle”, while etymology uncovers some of the conceptual sources of the notions “good” and “better”.



*Victor Castellani*

**TERENTIUS AFER COMICUS ROMANUS:  
THE “HALF-MENANDER” AND HIS LAST LAUGH**

**ABSTRACT:** Although Julius Caesar derided him for being *Menander Dimidiatus*, missing on the one hand the Greek’s perfection of style and, on the other, any comic force (like Plautus’), and Quintilian faintly praised him for the antitheatrical virtue of composing (merely) *scripta elegantissima*, without what the Professor calls *venus*, Terence is better than that — perhaps “three quarters” Menander and entirely Roman. He begins his plays more theatrically than Menander did, and thereafter he uses some of the same, non-New Comic devices as Plautus, though more subtly, to tease the conventions of Roman — and indeed of any-theater, for example, playing with the mask in *Andria*. Moreover, he injects Roman references, though not topical-political ones, into his scripts, for example addressing incorporating Roman legal rules and issues (and probably invented the delightful skit of the *Advocati Tres* in *Phormio*); and he concludes his plays with increasing *vis comica*, blended though it was it with elements of that Roman moral earnestness which even his more farcical predecessor Plautus incongruously incorporated. It is notoriously difficult to detect *Terentianisches im Terenz* for the very reason that the young poet so deftly “contaminated” source materials *and his own quiet inventions*. He should enjoy at the expense of his detractors — and the Greek writer they superciliously prefer.

**KEY WORDS:** comedy, Comedy, New Comedy, Roman mask (in drama), Menander, Plautus, prologue, Terence, theatre, ancient.

Ancient Roman literary criticism generally relegated the comic playwright Terence to a sort of ‘honorable mention’ in comparison with his Greek predecessor and sometime model Menander, whom Greeks themselves treasured highly and quoted endlessly. (The same Greeks, of course, would not lower themselves to read the work of an ex-slave — nor even a native Roman, but doubly barbarous,



from North Africa — who wrote in Latin). The Greeks' neglect, I shall argue, and the Romans' supercilious disdain were misplaced.

Julius Caesar, that famous man of decisive action, apostrophized Terence derisively as *Menander Dimidiate*, half a Menander, *puri sermonis amator* who missed, on the one hand, the Greek's perfection of dramatic style and, on the other, "comic vigor", *vis comica* with his *lenibus scriptis* (in contrast, we presume, to Plautus in Latin). Another Late-Republican, humorist and translator Cicero, more generously, admired not Terentian wit, but the finesse of his writing *lecto sermone*, albeit also *sedatis vocibus*; for the young dramatist did, Cicero says, "convert" and "express" the Greek master *Latina voce ...quidquid come loquens atque omnia dulcia dicens*.<sup>1</sup> Over a century later the Flavian schoolman Quintilian faintly praised the same Latin comedian. Whether the young freedman from Africa or Scipio Africanus Jr. is really responsible for the writings attributed to Terence, and although they are *in hoc genere elegantissima*, (a non-theatrical virtue), they "chase a fleeting shadow" by their limping attempt — *in comoedia maxime claudicamus*, Quintilian also wrote! — to emulate the inimitable Attic trimeters of New Comedy (*Inst. Orat.* 10.99—100); inasmuch as they lack (damning remark) what Professor Quintilian terms *venus*. This evidently connotes a combination of charm and emotional warmth. His gushing remarks on Menander, upon whom Terence modeled four of his six plays, suggest that Quintilian himself would not have ranked Terence in the same major league as that Greek champion (*Inst. Orat.* 10.69).

On the other hand, according to Suetonius the playwright Afranius (fl. ca. 100 BCE), who wrote light drama in Roman dress (*fabulae togatae* as distinct from the *palliatae* in Greek attire), judged Terence the best writer of Roman comedy; but all others placed him low on their lists. We also know from Suetonius, the first known Terentian scholar, from admiring Donatus, and from begrudging St Augustine, who learned his Terence well, that such belittlement did not prevent this author from holding an important place in the secondary education of later antiquity: *Confessiones* 1.16; cf. *De Civitate Dei* 2.7, 2.12, and 14.8).<sup>2</sup> Menander, of course, was practically

---

<sup>1</sup> Caesar and Cicero are quoted in Suetonius, *De Poetis: Vita Terenti*, Ch. 5, where he also reports Afranius' more favorable judgment mentioned below. Cicero certainly knew his Terence well, frequently quoting, alluding to, or imitating diction of the plays; see Maurice Testard 1969, "Cicéro lecteur de Térence", *Caesardunum* 4: 157—169.

<sup>2</sup> See Rosa, Fabio 1989, "Appunti sulla presenza di Terenzio nell'opera di sant'Agostino. 62: 119—133.

worshiped by Hellenistic Greeks; and Romans, in order to be (or at least appear) sophisticated, echoed their perhaps somewhat exaggerated assessment.<sup>3</sup>

In fact, Plautus is far *funnier*, and deserves (as Menander does *not*) mention in the same literary historical category as Aristophanes; and even Terence, though more closely comparable to the Athenian master and certainly indebted to him, is better as comic drama — a gifted young Franz Schubert to Menander's Louis Spohr, an irreproachable veteran who *in their generation and the next* was far the more highly esteemed for his instrumental writing. This may be heresy for a Hellenist to write; yet I suspect many others secretly think Menander at least a little overrated. His smoothness of exposition and subtlety of character drawing, his motivation of speech and movement and ethical verisimilitude are undeniable. However, these virtues do not make him comical or theatrical. He is excellent to read and re-read. Good *theater*, on the other hand, does not depend upon such finesse; and the audience of a comedy, expecting to laugh, care less about why persons do or say what they do and say, or even why they are on stage at all, than about whether they are funny. Moreover, Terence's best play *Phormio*, the only one that Molière chose to imitate, does not even adapt Menander himself, but rather a Greek follower of Menander, Apollodorus of Carystus, and from *his* script Terence seems to have departed ingeniously at key moments.

It would be fascinating to have Aristotle's judgment on New Comedy — not, of course, on Menander himself, whose first play appeared the year after the author of *Poetics* died, but on the genre, evolved during the mid-fourth century, which Menander may well have brought to its highest perfection (Aristotle would love that) and in some aspects may well have pioneered. Nevertheless we may proceed from a basic tenet of the Stagirite philosopher-literary theorist: a proper drama must have apt beginning, plausible and consecutive middle, and satisfactory end.<sup>4</sup> Besides It must also achieve 'the proper end of comedy' — whatever that is! (Without naming

---

<sup>3</sup> Menander's verse fragments, quoted by diverse Greeks down into Late Antiquity, run into the hundreds. On the other hand, I am not aware of a single reference to Terence in any Greek author, not even (for example) in Plutarch, who wrote much about Rome and did deign to acquire a good reading knowledge of Latin.

<sup>4</sup> Grimal, Pierre 1979, "Térence et Aristote à propos de l'*Héautontimorouménos*", 1979: 175—187, discusses that play's moral-intellectual content, not its theatrical values, and does not distinguish the Latin text from its Menandrian model; therefore see also Lord, Carnes 1977, "Aristotle, Menander and the *Adelphoe* of Terence", *TAPA* 107: 183—202.

roses, I would submit that it is to produce laughter, not without derision.)

Terence excels at all those three points of composition *as well as in making us laugh*.

(1) He *starts* his plays better than Menander did, particularly by using dramatic exposition in lieu of Euripidean-style prologue-*rhexis*. (2) Then in scripting the central portions of his plays he deploys several of the same theatrical devices as Plautus, though more subtly, to tease the conventions of Roman — and sometimes of all ancient-theater, and injects Roman coloring, though probably not topical-political allusion, into his dialogue. (3) Finally, Terence's conclusions exhibit increasing *vis comica*, though he blended this with elements of that Roman moral earnestness which even his more farcical predecessor Plautus, albeit much more incongruously, often also incorporated.

My argument depends, of course, upon implicit claims of originality, but I leave the broader question of “Terenzianisches im Terenz” to others.<sup>5</sup>

### (1) *Beginning a Comedy*

Terence innovated in the manner by which he got dramatic action started, eschewing the example of both the Greek New Comedians and, in the majority of his plays, of the Italian Plautus.<sup>6</sup> Or

---

<sup>5</sup> Büchner, Karl 1974, *Das Theaters des Terenz* (Heidelberg: Carl Winter), is basic. Valuable subsequent contributions in English have been made in series of articles by J. C. B. Lowe (1983: “Terentian Originality in the *Phormio* and *Hecyra*”, *Hermes* 111:431—452; and 1997: “Terence’s Four-Speaker Scenes”, *Phoenix* 51: 152—169) and Barsby, John A (1992a: “The Stage Movements of Demipho in the Greek Original of Terence *Phormio* 311 ff.”, *C&M* 43:141—145; 1992b: “The Stage Action of Terence *Phormio* 979—989”, *CQ* 43:329—335; 1993: “Problems of Adaptation in the *Eunuchus* of Terence”, in Slater, Niall W., and Bernhard Zimmermann, eds. *Intertextualität in der griechisch-römischen Komödie* [Stuttgart: M&P], 160—179; and 202: “Terence and His Greek Models”, in Questa, Cesare, and Renato Raffaelli, eds., *Due seminari plautini* [Urbino: Quattro Venti], 251—277).

<sup>6</sup> For a thorough monographic treatment, see Lefèvre, Eckard 1969, *Die Expositionstechnik in den Komödien des Terenz* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft). For Lefèvre Terence’s aspiration to make everything come about within the drama is progressive admirable; but his actual procedure of bringing on weakly motivated protatic characters is “primitive” (p. 90) and his “flawed”, perplexing exposition of what has been and will be going on represents a “certain artistic backward step” (p. 111). If the criterion is clarity and completeness of exposition/information, this is correct. But where’s the regard for *amusement*? Perplexity can itself amuse, whether resolved or (for a character within a play like mystified Parmeno at the end of *Hecyra*) *not* resolved!

perhaps we might say he archaized, because in fact he followed the example of Sophocles, with one very important difference: Sophocles, boldly innovate though he did, dealt with more or less familiar myths and already known characters and relationships.

It is a commonplace that New Comedy follows several tendencies of Sophocles' younger contemporary Euripides quite closely. A play like the *Ion*, with its background rape, its foundling child threatened, saved, then identified by physical tokens, and brought "home" to a more or less happily-ever-after life, is almost proto-Κωμωδία Νέα. Because in such plays the tragic poet often either selected unconventional variants of myths (*Iphigenia*, *Helen*, *Phoenician Women*) or revised and virtually reinvented them (*Phaëthon*, *Ion*, *Heracles*, *Orestes*), a prologue that explained all or most of the who-what-when-where-and-why of the action was extremely important. In fact, to Aristophanes' audience for the *Frogs*, the clever line-closing refrain "and lost his little bottle of oil" was even funnier than it seems to us, since in Euripides' counter-traditional scenarios anything could happen to anyone, even to *Zeus* (though his suddenly reverent son Dionysus will not allow *him* to lose that personal accessory).

Composers of New Comedy similarly needed to explain a lot at the outset because the plots of their bourgeois plays were always new, made-up actions, with characters bearing invented or typical, recycled names. The quickest, most efficient expedient was to have a prologist do this explaining. An omniscient or at least well-informed deity was a good choice, even if she or he would not predict the entire future course of action: Euripides had set the example (Hermes in *Ion* or, more grimly, Dionysus in *Bacchae*). Of course a pretense of drama was possible. A character involved in the subsequent action might talk, ostensibly to another person on stage or to the gods, but really to the audience; she might, for example, make a contrary-to-fact wish about the Argo...

Again and again, therefore, in those New Comedies that we either have or can fairly reconstruct, a deity of regular cult (e.g., Pan in *Dyskolus*) or an immortal abstraction (Agnoia, "Ignorance", in *Perikeiromenē*) delivers a monologue-prologue. Alternatively this task is entrusted to one of the chief dramatis personae, who, like Moschion in *Samia*, without knowing everything about everything, at least understands and can explain his own or a close friend's predicament (or, rarely in comedy, *her* own). Such an expository speech constitutes Scene 1 or, for variety, after a more lively opening in dialogue, brings action to a halt in Scene 2. Wherever it comes, whether Scene 1 or 2, it *does* come, like clockwork. It might indeed

be mildly meta-theatrical, with the speaker addressing the audience as audience and even making a timely-topical remark or two, establishing a “personal” rapport with the listeners. The Greek “models” never seem to have gone as far as in Plautus, however, where an actor can joke about his status before and after the play (Mercurius in *Amphitruo*) and discuss all manner of Roman irrelevancies, or else will describe what adjustment or mutilation “barbarian” Plautus has made to which Greek play (*Casina*). Nevertheless that Roman pioneer usually retains, even while he animates, the Greek expository prologue. In his masterpiece *Pseudolus*, on the other hand, he almost does without.<sup>7</sup> Perhaps even there the playwright originally identified his model and gave some plot information as well, as he did in numerous other instances; nevertheless, in every case his chief aim in recomposing many prologues, changing them drastically from what we must imagine they were in the Greek models for *Amphitruo* or *Casina*, seems to be to get the *entertainment* started. Comedy today!

Terence goes further. Indeed he, too, retains the continuous-speech prologue, but he revolutionizes it. George Duckworth calls Terence’s “a new form of prologue: the *argumentum* has disappeared, and the appeal to the audience no longer contains the jest and pleasantries of the Plautine *captatio benevolentiae*”.<sup>8</sup> It thus corresponds in one important respect to some of the *parabases* in Old Comedy. Its inter-personal polemic incidentally gives us valuable information about the spotty knowledge Terence had of other comedians’ Latin scripts.<sup>9</sup> (Does he merely replicate his rivals’ similar non-expository prologue?) Such presumably maskless harangues, possibly even because of their elegance and fine metrical form, can have might put an audience off.<sup>10</sup> Delivered in good spirit, however, by the popular actor Ambivivus Turpio, the troupe’s chief, they could nevertheless have been pleasing enough.

---

<sup>7</sup> Or at least so it is now. Plautus himself may well have provided a more substantial introduction than the (surely posthumous) pair of trimeters: *Exporgi me-liust lumbos atque exsurgier: Plautina longa fabula in scaenam venit*.

<sup>8</sup> Duckworth, George E. 1952, *The Nature of Roman Comedy* (Princeton: University Press), p. 62.

<sup>9</sup> See Ehrman, R. K. 1985, “Terentian Prologues and the Parabases of Old Comedy”, *Latomus* 44: 370—376.

<sup>10</sup> As it does some readers. When you re-read a Terence play, do you always carefully read the prologue? Didn’t think so! This non-dramatic opening paradoxically leads to heightened dramatic “realism” in the ensuing first act, according to Gilula, Dwora 1989, “The first realistic roles in European theatre: Terence’s prologues”, *QUCC* 62: 95—106.

In any event they are utterly heterogeneous in contrast to the plays that follow. Terence seems really to wish to suppress the “*prologus*” entirely, defensively substituting a non-dramatic *praefatium*, then occupying himself, his cast, and his audience with the play itself.

Consequently he begins humorously *mediis in rebus*, or even *in medias res*. And he stays there. Menandrophile critics either fail to acknowledge this or (like Sandbach introducing the magisterial Oxford commentary on Menander) dismiss this as a relatively valueless quirk of the Afro-Roman.<sup>11</sup> That it hardly is. It is rather the beginning of modern comedy.

The more sympathetic Duckworth, like other Latinists, praises this Terentian feature as “a most important innovation, one which had far-reaching effects upon the *irony* and *suspense* in his plays”<sup>12</sup> (Duckworth 62). In his discussion of these two topics Duckworth finds Terence quite successful and, in comparison with Plautus, advanced.

For once the young poet’s actor-advocate had pleaded his literary case in extra-dramatic *Prologus*, Terence provided abrupt, amusing, even vigorous drama from the very first lines of his plays *and into second and third scenes*. He may have had trouble *keeping* his audiences engaged because his plays were neither as physically or musically lively nor as shamelessly episodic as his elders’ variety-shows; yet in opening he appealed strongly to a precarious Roman public who were hardly so ‘captive’ as the Athenians were for Menander in the Theater of Dionysus.

Although Terence’s technique also shines in the *Apollodoran* plays, somber *Hecyra* and superbly comical *Phormio* (both of which commence with gently humorous, thought-provoking dialogues, respectively between *meretrices* — an active one and a cynical old

---

<sup>11</sup> Sandbach, F. H, in A. W. Gomme and F. H. Sandbach 1973, *Menander. A Commentary* (Oxford: University Press) pp. 8—10. See also the disparaging argument of Zagagi, Netta 1981, “Plautus, *Cist.* 231—49. Dialogue-scene Substituted by Plautus for New Comedy Monologue?”, 76: 312—317, who gives begrudging credit to Plautus for such a pro-dramatic change, but suggests that Terence can have done the like only because of Plautine precedent. More recently (199 5) Prof. Zagagi moderated her position, giving Terence more credit for a consistent policy, by which he “repeatedly breaks the original Menandrian pattern by turning dialogues into monologues and *vice versa*”, and his omission of the divine prologue added to [this plays] a new dimension of tension And surprise which one never encounters in Menander’s comedies”, *The Comedy of Menander. Convention, Variation, Originality* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press) p. 170.

<sup>12</sup> Duckworth, George E. 1952, *The Nature of Roman Comedy* (Princeton: University Press) p. 62.



*emerita* — and between contrasting slaves<sup>13</sup>), I undertake to sketch the entire opening of “Act One” (as the manuscripts arbitrarily mark it) in the four plays of Terence that had models in Menander: *Andria*, *Heautontimorumenos*, *Eunuchus*, and *Adelphoe*.

*Andria*: Commentator “Donatus” tells us that Menander opened the original of *Andria* with a monologue by the old man whose son would be the protagonist of the love story to follow. A standard prologue, therefore. As usual. Donatus also tells us that the first scene of Menander’s somewhat similar *Perinthia* was dialogue between a corresponding old man *and his wife*. No doubt they were concerned about their son’s imminent marriage. Presumably in the ensuing scene one or the other — likelier the father — who knew more, *explained* more in a Scene 2 prologue, or even predicted events. Unfortunately fragments from this play are too sparse for us to be sure. Terence’s *Andria* opens with a long scene, filling all of *Actus Primus*, between the *senex pater* Simo and his *libertus* Sosia, who is a cook or a sort of caterer. At the very beginning we must have lively stage business as personnel and furnishings for a wedding-feast are brought into Simo’s house. (In fact, Simo is mightily *pretending* to proceed with a wedding that his son does not want.) Dialogue-form, imitated from a second, “contaminating” play, makes our young writer’s first play theatrical from the outset, more so perhaps than either of the Menander plays behind it. Moreover, one interlocutor is essentially Roman, since ex-slaves seem never to have been characters in New Comedy. Terence’s *patronus* and *libertus* discuss the upbringing and character of Simo’s son Pamphilus at least as naturally as husband and Menandrian wife would have done; but these two men also review the course of the boy’s affair with the girl from Andros more frankly, while, more knowingly, they ponder possible dangers from Simo’s slave Davus (who, unlike loyal and prudent Sosia, will probably never merit manumission).

*Heauton*: Act One of “The Self-Tormenter” comprises two scenes. The first, introducing two old men whose sons are central to the two strands of a double romantic plot, is a famous conversation between contrasted old men. The busybody Chremes (who speaks the famous but ironic *humani nil a me alienum puto*) inquires about his hard-digging sexagenarian neighbor Menedemus’ gratuitous toil. The latter’s digging can be amusing, in fits stops and starts, especi-

---

<sup>13</sup> The *Phormio* opens with a conversation spoken between two slaves, who transact a neat little informal *negotium peculiare*. A non-enforceable slave-debt is discharged *bona fide*, with a joke about how hard it is to collect any debts nowadays, even ones that the law does recognize.



ally as Chremes stands motionless, watches, and perhaps yawns; yet its motivation is serious enough. By it Menedemus is „punishing himself” for having caused his son Clinia, who loves a poor girl he has not been permitted to marry, to enlist with a mercenary army overseas.

In fact, the self-tormenter’s boy is already back from Asia.

Scene 2 is between Chremes and his son Clitipho, with whom his old man prides himself upon having a good and open relationship; from their talk we learn that Clitipho is now secretly harboring his buddy, that neighbor’s son. Smug Chremes finds this amusing; for only in the soliloquy of Clitipho that begins Act Two do we find out that Chremes’ son, too, has amatory *curae* — for a *meretrix*, about which Chremes suspects nothing at all.

*Eunuchus*: This rowdiest and most immoral of Terence’s plays rushes, in lively and unedifying fashion, immediately into its principal action. Phaedria, the young lover of a *meretrix* named Thais, is distraught. He asks his slave Parmeno, more with exclamation points than with question marks, what he should do, shut out as he has been from Thais’ house. (Before Phaedria begins speaking, the door of that on-stage house may well be slammed in his face.<sup>14</sup>) His rival the wealthy soldier Thraso is the cause. The slave tries to calm him down, remarking sarcastically about young men’s love affairs. The young lover-boy hears not a word — at first. After a while, however, he does seem to listen, a little, to reason. Then, with the entrance of Thais, Scene 2 begins. She explains why she has been playing along with the soldier. Thraso holds as a slave a free-born girl whom the prostitute, with her heart of gold, wishes to rescue. She herself, of course, both as a woman and also because of her disreputable livelihood, cannot do anything to help the girl directly. Let the intrigues begin!

*Adelphoe*: A pair of pairs of brothers, two *senes* and two *adulescentes*, populate the rich double-double plot of this sententious comedy. Its complex double plot almost begs for a prologue-type introduction. And such there is. Micio, an old bachelor who has adopted one of his brother Demea’s sons (and who, according to Demea, has spoiled him), seems to address a long speech to “Storax”, a completely silent character who bears a slave name. Possibly, as Frank Copley’s and Lionel Casson’s translations suggest, Storax never even appears; this could be because, as R. H. Martin’s Cam-

---

<sup>14</sup> Such theatrical liveliness has often been thought un-Terentian. Another paper at the 2005 Symposium Cumanum, proved otherwise, Peter Brown’s „Movements of Characters and Pace of Action in Terence’s Comedies.”

bridge commentary explains, only after speaking quite a while does Micio realize that his valet-slave, like his adoptive son Aeschinus, has not gotten home yet from last night's supper.<sup>15</sup> Whether he addresses someone or no one, Micio speaks a sort of non-prologue prologue. Either way it is a well-motivated meditation on his fear that maybe he has given Aeschinus a little too much rein; and along the way he imparts to the audience all that they need to know about the two interrelated father-son families. At its end, Micio dreads his next encounter with his stern brother Demea—who, of course, promptly arrives for recriminations in Scene 2. As the Donatus Commentary ad v. 80 and ad v. 81 notes, Terence's scripting introduces dour Demea with a brusque failure to return his brother's cordial greeting. Little does he know that the son he retained, Ctesipho, is just as „bad” (judged by Demea's own fuddy-duddy morals) as Aeschinus, *de jure* Ctesipho's adoptive cousin, but his natural brother *de facto*. Micio explains a lot of what has happened, but he does not identify all the culprits. He is careful not to divulge the true fraternity of two basically decent *adulescentes*, a brother-hood that is so much more appealing than the sniping between the older men, „brothers” in blood yet hardly in temperament. Plenty remains for the rest of this play to set forth, no longer by narration or description but in action and often brilliant dialogue.

We ought certainly to note that even though *Adelphoe* was Terence's sixth and final play, he still felt it necessary there to warn the audience that the prologue-speaker would not summarize the plot. His Prologus says: *Dehinc ne expectetis argumentum fabulae: senes qui primi venient, ei partem aperient, in agendo partem ostendent*, “At this point don't expect the plot of the play; the old men who will come on first will *disclose* part, and will show part in enactment” (*Ad.* 22—24). In 160 BC, therefore, the strategy of presenting everything in dialogue and action remained unfamiliar, though Terence had been doing — or trying — this for several years since 166, and though Plautus had led the way: the divine prologist in the *Trinummus* gives a very similar warning. The audience must not to expect the plot from her, which *senes* soon to enter will disclose (*rem vobis aperient, Trin.* 17).

Contrast Menander. None of his plays, so far as we can tell, dispenses with a prologue whether at the very beginning or, two ti-

---

<sup>15</sup> Casson, Lionel (trans.) 1960, *Masters of Ancient Comedy* (New York: Macmillan), p. 373, and Copley, Frank (trans.) 1967, *The Comedies of Terence* (Indianapolis: Bobbs-Merrill), p. 120; Martin, R. H. (ed.) 1976, *Terence: Adelphoe* (Cambridge: University Press), p. 104 (ad *Adelph.* 26).

mes for certain and possibly once or twice more, postponed till after an opening scene of conversation.<sup>16</sup>

Terence, therefore, who abandons the device completely in five plays and modifies it considerably in a sixth, scripts *better theater* than the idolized Athenian in this respect. Plautus, as noted already above, experimented with prologue-less drama. Although eleven of his eighteen plays for which the beginnings survive have prologues, six of these deploy an *anonymous* prologue-speaker, a non-character (*Asinaria*, *Captivi*, *Casina*, *Menaechmi*, *Poenulus*, *Truculentus*).<sup>17</sup> The expository matter is thereby detached from the action. Two have delayed prologues, spoken by a character (Palaestrio in *Miles Gloriosus*) or a personification (Auxilium in *Cistellaria*, where some prologue-work is also done in a *lena's* monologue, Scene 2, that sets the stage for Auxilium). *Pseudolus* has only the two-line introduction quoted above (n. 7); and five other plays of the older Roman have no prologue at all (*Curculio*, *Epidicus*, *Mostellaria*, *Persa*, *Stichus*), of which two (*Epidicus*, *Persa*) contain characterizing monologues where a delayed prologue would have been. Two others put a musical number there (*Curculio* and *Mostellaria*). The fifth has a musical duet at the opening-prologue position (*Stichus*).

Some plays, of course, that once had prologues can have lost them; for we know that posthumous alterations were made at this point. In any case, only a single prologue, in *Mercator*, is delivered by a human involved in the ensuing drama. Of the three prologues spoken by deities (*Amphitruo*, *Aulularia*, and *Rudens*), the speaker of the first, the god Mercurius, is also an important character in the play; while in the *Trinummus* Plautus scripts a dialogue between personifications Luxuria, who does almost all the talking, and Inopia, who has but a single verse.

The evidence thus suggests that theatrical savvy already prompted Terence's most important Roman predecessor to depart from New Comic formality in the opening moments of a play. Terence may well owe a debt to him as predecessor, and we may thank Plautus, too-for establishing better theater and more humor from the very start of a comedy than Menander had done. Or Philemon or (we wish we knew more about both) Diphilus.

---

<sup>16</sup> Delayed prologue occurred in *Aspis* and, probably, in *Epitrepontes*.

<sup>17</sup> The fragmentary opening of *Vidularia* unmistakably indicates a prologue there; we cannot tell, however, whether it, too, was anonymous.

## (2) *Carrying On a Comedy*

Comedy can (A) make fun of itself in meta-theatrical play and can (B) refer satirically to current events or at least to local circumstances of its particular audience. Compared with Menander, Terence does well in both these regards.

### A. Against Convention

Play with the very conventions of the stage is play indeed. Plautus had set a precedent by prescribing business with the comic mask. Niall Slater argues that an apparent soliloquy in *Epidicus* is best explained as a sort of dialogue:

*Epidicus* illic hinc abiit. **Solus nunc es. Quo in loco haec  
res sit vides,**  
**Epidice: nisi quid tibi in tete auxili est, absumptus es.  
tantae in te impendent ruinae: nisi suffulcis firmiter,  
non potes subsistere, itaque in te inruont montes mali.** 85  
neque ego nunc quo modo  
me expeditum ex impedito faciam, consilium placet.  
ego miser perpuli  
meis dolis senem, ut censeret suam sese emere filiam:  
is suo filio  
fidicinam emit, quam ipse amat, quam abiens mandavit mihi. 90  
si sibi nunc alteram  
ab legione adduxit animi causa, corium perdidit 91a  
nam ubi senex senserit  
sibi data esse verba, virgis dorsum despoliet meum.  
At enim tu praecave.  
At enim — **bat [sic!] enim, nihil est istuc. Plane hoc  
corruptumst caput.** 95  
**nequam homo es, Epidice.**  
Qui lubidost male loqui?  
Quia tu tete deseris.  
Quid faciam? **Men rogas?**  
**Tu quidem antehac aliis solebas dare consilia utual.**  
**Aliquid aliqua reperiundumst.** Sed ego cesso ire obviam 100  
dulescenti, ut quid negoti sit sciam. Atque ipse illic est.

Slater suggests that *Epidicus* removes and addresses his mask, in second person. The unmasked actor's lines—delivered, of course, in contrast to an “in-character” voice when he speaks for the mask — are printed bold.<sup>18</sup> If this is right, Plautus can have innovated in

<sup>18</sup> Slater, Niall W. 1985, *Plautus in Performance* (Princeton: University Press), pp. 223—224.

such foolery — for Rome, at least; and he may have offered mask — play in other works — in the “twinning” comedy of *Amphitruo*, *Bacchides*, and *Menaechmi* and perhaps also in *Miles* and *Mostellaria*.<sup>19</sup>

Terence made different fun of the mask. The classical profession has little noted nor long remembered a 1977 article of mine in the *Rocky Mountain Review of Language and Literatures*, “Imagination and ‘Evidence’: A Scene from Terence” (one from the *Phormio*, to which we shall look soon below).<sup>20</sup> Already in *Andria*, however, his very first play, the young playwright seems to have exploited the fact that, though a skilled actor can vary the emotional effect of a given mask by tilt of the head and other body language, a really strong expression on his mask can be an embarrassment when a character changes his feelings-or, play-acting within the play, *pretends* to change them. Pay particular attention to the words in bold:

*Pamphilus* dicam. puerum autem ne resciscat mi esse ex illa  
cautiost; 400  
nam pollicitus sum suscepturum. Davos o facinus audax!  
*Pa.* hanc fidem  
sibi me obsecravit, qui se sciret non deserturum, ut darem.  
*Da.* curabitur. **sed pater adest. cave te esse tristem sentiat.**  
*Simo* reviso quid agant aut quid captent consili.  
*Da.* hic nunc non dubitat quin te ducturum neges. 405  
venit meditatus alicunde ex solo loco:  
orationem sperat invenisse se  
qui differat te: proin tu fac apud te ut sies.  
*Pa.* modo ut possim, Dave! *Da.* crede inquam hoc mihi,  
Pamphile,  
numquam hodie tecum commutaturum patrem 410  
unum esse verbum, si te dices ducere.

*BYRRIA* [eavesdropping] eru’ me relictis rebu’ iussit Pamphilum  
hodie observare, ut quid ageret de nuptiis  
scirem: id propterea nunc hunc venientem sequor.

<sup>19</sup> This is not the place, in a discussion of Terence, for the complete argument about mask — play in the older poet. The passages where we may more or less strongly suspect it are *Amph.* 433—462, 1034q—1052, and 1072—1084, *Ba.* 75—93, and *Men.* 1062—1090, where identical, interchangeable masks must be in view; otherwise masks might have been removed and inspected at *M. G.* 659—668 and *Most.* 832—857.

<sup>20</sup> *L’Année Philologique* seems to have overlooked this: Castellani, Victor 1977, “Imagination and ‘Evidence’: A Scene from Terence”, *Rocky Mountain Review of Languages and Literature* 31:21—28.

ipsum adeo praesto video cum Davo: hoc agam. 415  
*Si.* utrumque adesse video. *Da.* **em serva.** *Si.* Pamphile.  
*Da.* **quasi de improviso respice ad eum.** *Pa.* ehem pater.  
*Da.* probe. *Si.* hodie uxorem ducas, ut dixi, volo.  
*By.* nunc nostrae timeo parti quid hic respondeat.  
*Pa.* neque istic neque alibi tibi erit usquam in me mora.  
*By.* hem. 420  
*Da.* obmutuit. *By.* quid dixit? *Si.* facis **ut te decet,**  
 quom istuc quod postulo impetro cum gratia.  
*Da.* sum verus? *By.* eru', quantum audio, uxore excidit.  
*Si.* i nunciam intro, ne in mora, quom opu' sit, sies.  
*Pa.* eo. —

What can the command *em serva* at line 416 mean if not “keep that mask” or at the very least “keep that (unusual) physical attitude”?

Now we move on to the masterpiece, *Phormio*. Many years ago in the aforementioned article I speculated about the possible use of a whole *box* of masks during the scene where young Antipho tries, literally, to 'put on a bold face' before his slave Geta and his friend Phaedria. Attend again to the bold words:

*Antipho.* nam quod ego huic nunc subito exitio remedium  
 inveniam miser? 200  
 quod si eo meae fortunae redeunt, Phanium, abs te ut distrahar,  
 nullast mihi vita expetenda. *Geta.* ergo istaec quom ita sunt,  
 Antipho,  
 tanto mage te advigilare aequomst: fortis fortuna adiuvat.  
*Ant.* non sum apud me. *Ge.* atqui opus est nunc quom  
 maxume ut sis, Antipho;  
 nam si senserit te timidum pater esse, arbitrabitur 205  
 commeruisse culpam. *Phania* hoc verumst. *Ant.* non possum  
 inmutarier.  
*Ge.* quid faceres si aliud quid graviu' tibi nunc faciendum  
 foret?  
*Ant.* quom hoc non possum, illud minu' possem. *Ge.* hoc nil  
 est, Phaedria: ilicet.  
 quid hic conterimus operam frustra? quin abeo? *Ph.* et  
 quidem ego? *Ant.* obsecro,  
**quid si adsimulo? satinest? Ge. garris. Ant. voltum**  
**contemplamini: em** 210  
**satine sic est? Ge. non. Ant. quid si sic? Ge. propemodum.**  
*Ant. quid sic? Ge. sat est:*  
**em istuc serva:** et verbum verbo, par pari ut respondeas,  
 ne te iratu' suis saeviticis dictis protelet. *Ant.* scio.  
*Ge.* vi coactum te esse invitum. *Ph.* lege, iudicio. *Ge.* tenes?  
 sed hic quis est senex quem video in ultima platea? ipse est. 215

*Ant.* non possum adesse. *Ge.* ah quid agis? quo abis Antipho?  
mane inquam. *Ant.* **egomet me novi** et peccatum meum:  
vobis commendo Phanium et vitam meam. —

At the lines printed in bold face he tries on different masks. (“How about this one?” “No way”, and so forth.) Finally Geta says *sat est: em istuc serva*, “Good enough; keep that one you have there” (211f.). In fact, Antipho may then fling away his last, boldest mask and either remain maskless or recover his first, panicked one (“I know myself!”) when he dashes away, avoiding his father entirely.

Duckworth’s lengthy examination of such matters makes it clear that Terence is rather less ready than Plautus to sacrifice dramatic illusion, even a mild realism, to fancy and farce; (Duckworth 132—138). Such meta-theatrical fun in Terence’s comedy as I propose would therefore be unthinkable had such audacious playfulness been unprecedented in *palliata*; nevertheless it also, by its very unexpectedness from this author, makes a greater impact. Thinkable it is, though we cannot adduce imaginative extrapolation from a raw script as conclusive evidence of what the actors did on stage at the Ludi Romani of 161 BCE.<sup>21</sup>

## B. Roman Humor

With regard to laughable contemporary Roman references in Terence’s central action two examples stand out and will suffice for now. (We shall see further Romanism in the section on play endings.)

The first is from the most boisterous, the most Plautine of his plays, *Eunuchus*, which features a deliberately unimposing *miles*, whom, with his parasite Gnatho, Terence imported from another and probably heterogeneous play of Menander, *Kolax*, “The Flatterer” (which may also have influenced Plautus’ *Miles*, in the hilarious single-scene Act 1).

The misnamed Captain Thraso is anything but “Mr Bold”. In a busy scene, one with the second-largest cast of named characters in all Roman comedy (second only to Ballio’s birthday party in *Pseudolus*), an Aristophanes-like mock battle seems about to break out, when the brave soldier wimps out. The sequence seems, if only

---

<sup>21</sup> C. W. “Toph” Marshall, who attended the 2005 Symposium Cumanum and heard this paper from which this article developed, suggests that nothing whatsoever happened with masks, or even a single mask, at this point. The humor then would lie in the obvious immutability of Antiphon’s panicked expression-laughter likewise at the expense of convention and illusion.



from the histrionic forces on stage, to be utterly *non*-Menandrian, indeed anti-Menandrian. New Comedy does not seem to have disposed of so many actors. More positively, the carefully marshaled non-battle is slyly Roman. Roman audiences seem to have been fond of martial padding, as a long sequence in Act 1 of *Amphitruo* (186—262) certainly shows. In this case, however, a few years after the Battle of Pydna, the point seems to be the ineptness of a ludicrous “maniple of thieves” (*Eu.* 776) — of Greeks, that is — whom Lieutenant Gnatho and Centurion Sanga (the sponge-man) deploy for *Imperator* Thraso. Though Gnatho, a parasite-flatterer, had ample models in Menander, this scene is Roman military farce at the expense of Greeklings, and cannot be Menandrian in one salient detail: the fame of Pyrrhus (*Eu.* 783) as field-commander came only after Menander’s death in 292/1, as of course did his frustrating collision with the Roman Republic.

A second Romanism comes from *Phormio*. That Terence significantly altered a sequence of scenes from Act 2 their larger-than-normal number of speaking players on stage again argues — *a half dozen* of them, members of a Roman *grex* rather than the three or perhaps (if only exceptionally) *four* actors allowed to an Athenian comic playwright. Three of Terence’s six here are the *Advocati Tres* who constitute Demipho’s jurisprudential *consilium* for the duration of two long scenes. In the first they silently witness a conversation among the expected three actors, who impersonate *senex* Demipho, Demipho’s ostensibly loyal slave Geta who defends him and threatens Phormio (and likely corresponds to a *paraclētos* freeman-citizen in Apollodorus), and the *Epidikazomenos* himself, Phormio.<sup>22</sup>

The parasite Phormio had engineered an uncontested court order that compelled Demipho’s-willing!-son to marry an impecunious girlfriend in his father’s absence. The miserly (and physically lean?) father wants the marriage annulled, but his (corpulent) adversary will not hear of it, nor of the derisory dowry Demipho offers to attach to his alleged kinswomen so as to induce Phormio to marry her himself. (Phormio intends to extort a much larger “dowry”, and subsequently will do so, in order to provide funds that the son’s pal and cousin needs to purchase *his* slave-girlfriend’s freedom). In the ensuing scene the *senex pater* ponders his son’s and his own predicament. He needs his son to be free to marry bigamist Uncle Chremes’ Lemnian daughter — who later turns out already to be that

---

<sup>22</sup> For a comprehensive study of scenes with four (or more) speaking characters on stage in Terence see Lowe 1997; on the *Advocati* scene p. 166 with bibliography.

son's wife! (The "poor" girl whom Antipho married had come to Athens with her mother in search of her father Chremes, but the women were baffled by the false name he had assumed on Lemnos.)

In the ensuing scene Demipho sends Geta away to find his son, then asks his legal consultants their advice:

*Demipho* quanta me cura et sollicitudine adficit  
gnatus, qui me et se hisce inpedivit nuptiis!  
neque mi in conspectum prodit, ut saltem sciam  
quid de hac re dicat quidve sit sententiae.  
abi, vise redieritne iam an nondum domum. 445  
*Geta* eo. — *De.* videti' quo in loco res haec siet:  
quid ago? dic, Hegio. *Hegio* ego? Cratinum censeo,  
si tibi videtur. *De.* dic, Cratine. *Cratinus* mene vis?  
*De.* te. *Cra.* ego quae in rem tuam sint ea velim facias. **mihi**  
**sic hoc videtur: quod te absente hic filius** 450  
**egit, restitui in integrum aequomst et bonum,**  
et id impetrabi'. dixi. *De.* dic nunc, Hegio.  
*He.* ego sedulo hunc dixisse credo; verum itast,  
quot homines tot sententiae: suo' quoique mos.  
**mihi non videtur quod sit factum legibus** 455  
**rescindi posse;** et turpe inceptust. *De.* dic, Crito.  
**Crito ego amplius deliberandum censeo:**  
res magnast. *Cra.* numquid nos vis? *De.* fecistis probe:  
incertior sum multo quam dudum.

The scene reflects Roman issues, namely, the question of whether the Praetorian *ex aequo* remedy of *restitutio in integrum* may be available, or the *ius civile strictum* principle, *actum ne agas*, still holds.<sup>23</sup> That a fellow named Crito, "Judge", recommends further deliberation, leaving poor Demipho more perplexed than before, is exquisite humor. Roman humor. Though the legal crux may have been somewhat arcane for such hearers as could be distracted by rope-dancers or gladiators, even they can have laughed heartily at the first *bona fide* lawyer joke of Western literature.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> For a learned analysis of the then state of the law, which had recently changed see Lefèvre, Eckard 1978, *Der Phormio des Terenz und der Epidikayomenos des Apollor von Karystus* (München: C. H. Beck, 1978), pp. 5—20.

<sup>24</sup> Aristophanes jokes at the expense of a professional laws — *retailer* in *Birds* (1035—1051), but that is not the same thing at all. Whatever else was wrong with Athenian democracy, it did not suffer a plague of attorneys as we understand them. (Gullible faith in oracles and divination was another matter. The same *Birds* in its oracle-monger [959—990] makes fun of the sort of superstition that *Phormio* also does, though here private rather than public consultations are ridiculed, from *hariolus* and a *haruspex*, another Roman passage [705—710].)

### (3) *Ending a Comedy*

At last we come to the endings—literally the last laughs Terence invites. Let us look for both humor and further Romanism.

I must concede that the *Heautontimorumenos* is anything but hilarious on its last pages. The freeing of the rascally and pivotal *servus callidus* Syrus is mildly Roman, mildly comical. (What *is* Roman is the manumission itself, hardly a Greek occurrence.) This play was perhaps the young dramatist's weakest, as he himself seems to have acknowledged by turning later to Menander as model for the rather similar but far finer *Adelphoe*—finer, one suspects, already with regard to their respective "originals".

In the latter Terence amplifies the same class of joke, i.e. alluding to Roman legal devices that complete the discomfiture of a *senex pater* and the triumph of a mischievous slave, another Syrus. Micio's adoptive son tests and tests again the ostentatious liberality of his bachelor-father. First he asks him to marry the old woman to whom he, the son, has promised the bachelor father (*Ad.* 933—945), turning on its head the usual *auctoritas* (939) in promise-of-marriage; then, to grant the *usufructus* of what we must infer is a valuable piece of property to a new in-law (947—956), next to manumit *this* play's wily Syrus (959—970) — and to free Syrus' slave-mate Phrygia to boot (973—977), and finally to advance Syrus a supposedly repayable gift *prae manu* (980—983) — a quasi-loan that we anticipate the new freedman will find a way *not* to repay!<sup>25</sup>

Nevertheless *Heauton* is not without some worthwhile end-humor. In the penultimate scene amusing language suggests that smug Chremes, "Mr Money", the busybody of the famous opening dialogue of the play, now fears and expects, through his son, to suffer detriment to his *census* in two categories, viz. in the 'bottom line' of his financial ledger and in *fama* (*Hau.* 1032—1037); and at the beginning of the long concluding scene Menedemus, the *senex* who suffered Chremes' prying at the outset, turns the tables on him, on the *humani-nil-a-me-alienum* man, convicting him of behavior toward his son *nimis inhumane* (1046)! This is not markedly Roman, but it is good. It might, however, be Menandrian, depending on whether the Greek ἑαυτοντιμωρούμενος included such a senti-

---

<sup>25</sup> In the last two transactions, or rather *for* them, Demipho becomes a legal *mandator*, promising Micio compensation for the value of the *ancilla* (977) and guaranteeing the money to Syrus (with *faciet* at 983). Enforceable Roman contract *verbis* applies both times (and possibly to *dabitur* at 956 as well, though the form of stipulation is imperfect).

ment in the first scene, before or after its prologue that Terence omitted.

The humorous ending of the Apollodoran *Hecyra* could likewise be Apollodorus', though I suspect otherwise. Parmeno, a smart slave, has facilitated action, sometimes by delivering information or summons to another person, other times by going on wild-goose chases that his masters intend to keep him out of the way; yet *he* does not know at the end exactly what good he has done *equidem plus hodie boni feci imprudens quam sciens ante hunc diem umquam* (*Hec.* 879—880 — the last two lines of the short play!). In fact, he may still be breathing hard from all his hyper-*servus currens* busyness through most of the preceding action. On Parmeno's predicament, on his unique ignorance, his young master Pamphilus has just made a meta-theatrical comment: *placet non fieri hoc* itidem ut in comoediis, *omnia omnes ubi resciscunt. hic quos fuerat par resciscere sciunt; quos non autem aequomst scire, neque resciscent neque scient* (866—869). May one not guess that the 3<sup>rd</sup> century Greek left this unconventional outcome for his Athenian audience to infer from Parmenon's subsequent remarks, but that Terence points it out for his hearers at Rome?

*Andria* uses a Plautus-like telescoping device to short-circuit Menandrian details of dowry-wedding-and-marriage preparations (*An.* 952: *quor non illam huc transferri iubes?*), and before it indulges in some rare Terentian word play, also Plautus-like, punning on adverb *recte*. The young Pamphilus says, *pater, non recte vincust* [scil. the slave Davus] (955). "It is not right that he has been bound". To this his father Simo replies *haud ita iussi* (956), implying that should have been *laid flat* for his imminent beating, not "stood upright"! This, of course, is in the vein of those intermittent threats of Roman cruelty (chains and flogging, *in pistrinum* and *in crucem*), frequent in Plautus, with which Terence unfortunately thought it necessary to season his scripts.

Scandalous *Eunuchus* ends scandalously, with a sort of time-share arrangement between the *adulescens amator* Phaedria and the *miles* Thraso, both of whom will enjoy the charms of *meretrix* Thais. The subtle, humane Menander is presumably responsible for this; we must not blame Terence, unless for selecting the model in the first place. But Roman joking also appears, first in a quick *fidei-commisum*, a Roman verbal contract (Thraso: *do fidem futurum*, 1060), then in an ingeniously shifted sotto voce remark of Gnatho to Phaedria and his younger brother Chaerea about the soldier: *Dixin' ego in hoc esse vobis Atticam elegantiam?* (1093, next-to-last verse of the script). "Attic high style", whether or not transla-

ted from Menander, has a different value when spoken by a Roman among Romans. (The Philhellenism of the Afro-Roman playwright himself and of his Roman patrons is not unmixed with patriotic superiority, as I have suggested the botched battle earlier in the same play indicates.)

Finally we come to *Phormio*. This outstanding comedy, as it commenced memorably from its opening slave-scene, so also it ends, in terms of both universal and specifically Roman comedy. The next-to-last scene stages Roman violence, slapstick in place of the (likelier) mere threat in the Greek model. Phormio's complaint of verbal *contumelia* (*Ph.* 973), itself actionable in Roman law, elicits from Demipho a counter-threat of a Civil *actio de iniuria* (980—981: *in ius eamus*). Slaves possibly enter to apply further physical restraint upon Phormio, which Demipho certainly first undertakes alone (982—989), prompting a counter-charge of *iniuria* (983). "Sue me!" is the litigious *senex*' ill-conceived reply (*lege agito ergo*, 984). For this all has set the stage for the "hearing" that ensues, a sublime reversal of two old men's fortunes once the wife of Chremes, Nausistrata, appears on stage.<sup>26</sup> Once Phormio has called her out and disclosed the old men's actions and intrigue, their cause is lost, never mind any praetor's court! Her brother-in-law Demipho owes her past favors, while her husband, that secret bigamist, owes her the very roof over his head, since their town-home is dotal property.

In fact we are reasonably sure that no such *matrona* even appeared on stage in Apollodorus, since she joins three speakers already and necessarily there for the dénouement.<sup>27</sup> Chremes' Lemnian marriage is out, Chremes himself is in another sense "out"—three thousand drachmae, and the more miserly Demipho is also out a thousand of his own. The *adulescens amator-maritus* Phaedria, Nausistrata's and Chremes' son, will become *iudex* (1054: last verse of the play), to determine how the two *senes* will pay further in the future for their embarrassing cover-up; but already, just to rub salt in their wounds, she invites their conqueror, parasite Phormio, to join them for supper (1052—1053).

---

<sup>26</sup> On the likelihood that the entire concluding scene of the play, including the memorable Nausistrata, is Terence's invention, see Lowe 1997, p. 167, again with bibliography.

<sup>27</sup> This inserted Nausistrata speaks a memorable line, generalizing about randy old men like her husband: *qui mi, ubi ad uxores ventumst, tum fiunt senes!* (1010). Granted, this could come from a *matrona*-type somewhere else in Apollodorus, or from Menander; but it is splendidly apt here, whether 'contaminant' or invention.

Joking about Chremes' "funeral eulogy" now that Mrs Chremes knows what he had been up to on Lemnos (*verba fiunt mortuo*, 1015) adds a Roman flavor, reminding us of gallows-and-funeral humor in Plautus and in general of the greater brutality of Roman fun in contrast to *New Comedy*, a little rough stuff in *Dyskolos* notwithstanding

A Roman last laugh, a *Roman* one, but also demonstration of how dangerous it is to use Terence merely to reconstruct Apollodorus or *Menander*, lest we suppose that the Greek models made theater and comedy as well as a certain young Roman freedman's adaptations would do.

*Victor Castellani*

TERENTIUS AFER COMICUS ROMANUS:  
DER "HALB-MENANDER" UND SEIN LETZTES LAFEN

Zusammenfassung

Julius Caesar Dictator als Kenner der Literatur verspottete den römischen Komiker Terenz, als nur einen "Halbmenander", weil einerseits ihm der vollkommene Stil des größten attischen Meisters für bürgerliche Νέα Κωμωδία fehlte, andererseits ihm es an bloßer komischer Kraft (*vis comica*) mangelte. Cicero als Orator, den jungen Römer etwas höher schätzend, gewährte dennoch, daß dieser sehr elegante Schriften *sedatis vocibus* verfaßt hatte. Pädagoge Quintilianus verlieh demselben allein schwachen Lob, wegen einer *nicht theatralischen* Leistung, nämlich daß er hochelegante Schriften verfasst hatte, doch ohne die stilistische Eleganz die der flavianische Professor für Rhetorik und Kritiker "*venus*" nannte. Der junge Be-freite war aber bei weitem besser als diese Schätzungen, mindestens Drei-viertel-Menander, was Theater betrifft, zwar als noch nicht gereifter Dichter und immer wachsender Schauspielautor; aber daneben war er durchaus *Römer*.

Terenz' Drehbücher beginnen umsomehr theatralisch als Menanders weil sie Exposition nicht durch Prolog-Monolog als Szene i oder ii vorsetzen, sondern in lebhaftem Dialog. (Der Römer wandelt seine Prologe in polemische, außerdramatische Auseinandersetzungen um.) Danach werden mehrere komische, doch kaum "Neu-Komische" Kunstgriffe eingesetzt, die die Zuhörerschaft von Plautus schon kannte, selbst wenn sie etwas subtiler als bei Plaut wirken. Zum Beispiel, spielt Terenz mit Masken schon in seinem ersten Lustspiel *Andria* (416ff) und ausgezeichnet gut im späteren Meisterstück *Phormio* (210ff), wie der Ältere wahrscheinlich in *Amphitruo* *Bacchides* und *Menaechmi*, und möglicherweise auch in *Mostellaria*, getan hat. Für römische Zuhörer gibt es verschiedene inländische Hinweise, im besonderen auf *Ius Civile* und *Iuris Actio*, wenn nicht auf einzelne poli-

tische Persönlichkeiten und zeitgenössische Krisen, Skandale, usw. Fast sicherlich sind die im *Phormio* nacheinanderfolgenden urkomischen Szenen die die „*Advocati Tres*“ einschliessen rein terentianische Erfindung, da so viele sprechende Personen auf der Bühne hier erforderlich sind, wie auch in der lebhaftesten Szene des *Eunuchus*.

Gegen Ende von jedem seiner Spiele Terenz beweist *vim comicam* immer mehr, welche einem allerdings abschließenden römischen-moralischen Ernst begleitet, der beachtlich besser den Dramen Terenz' als denjenigen farcenartigeren vom Vorgänger Plautus paßt.

Obwohl nach wie vor die gut verstandene Schwierigkeit verbleibt, das *Terentianische im Terenz* zu entdecken und isolieren — in großem Maße weil der junge Autor so geschickterweise nicht nur zusammengesetzte Argumenta sondern eigene der komischen Kunst unspektakuläre Beigetragene auch „kontaminiert“ — hat er sich von seiner Leistung her, sogar auf Unkosten Menanders und der hochnäsigen lateinsprachigen Verehrer des Griechen, ein „last laugh“ geschaffen.

**Schlüsselwörter:** Komoedie; Komoedie, Römische; Maske (in Theater); Neue Komoedie; Plaut; Prolog; Terenz; Theater (Antikes)





*Mirko Obradović*

## HEROJSKO IME TELEF KAO LIČNO IME KOD HELENA

APSTRAKT: U radu se razmatra herojsko ime Telef i njegova distribucija kao ličnog imena u helenskom svetu. Kao ime jednog od Heraklovih sinova, to ime je zabeleženo među pripadnicima plemstva u onim grčkim sredinama gde se dosta pažnje posvećivalo uspostavljanju mitskih i genealoških veza sa najvećim grčkim herojem. S druge strane, kako je u mitu Telef kralj Misije koji se suprotstavio ahajskim herojima u njihovom pohodu na Troju, a njegov sin Euripil bio upravo važan trojanski saveznik, na njegovo se ime moglo gledati i kao na dobro „trojansko” herojsko ime i kao takvo pogodno za davanje novorođenoj deci u onim sredinama u kojima su trojanska imena kao lična imena i inače bila popularna i poželjna, kao, na primer, u Atici arhajske i klasične epohe, Joniji, ali i u Makedoniji, različitim maloazijskim pokrajinama i, uopšte, u oblastima na Istoku.

KLJUČNE REČI: Telef, Herakle, grčka antroponimija, etimologija, mit, epika, istorija, politika, kulturne vrednosti.

Od mitova koji govore o brojnom Heraklovom potomstvu, predanje o Telefu ističe se bogatstvom materijala i simbolikom. U osnovi, to je priča o Heraklovom sinu iz veze sa Augom (Aὔγη), ćerkom kralja Aleja i sveštenicom Atininog kulta u arkadskoj Tegeji, koji je kao napušteno dete, nizom neobičnih i srećnih događaja, dospao u maloazijsku Misiju gde ga je lokalni kralj Teutrants (Τεύθρας) usvojio i načinio svojim naslednikom. Kada su ahajski ratnici predvođeni Agamemnonom krenuli na Troju i greškom dospeli u Misiju, Telef ih je, sada već kao kralj Teutranije u Misiji, dočekaao i naneo im velike gubitke u boju, ubivši, između ostalih heroja, i Polinikovog sina Tersandra. Tom prilikom je i sam dopao rane u sudaru sa velikim Ahilejem. Kako rana nije zaceljivala, lek je potražio u

Heladi, jer ga je, po savetu proročišta, mogao izlečiti samo onaj koji ga je i ranio. Telef je obećao ahajskim vođama, koji su pripremali novi pohod, da će im pokazati pravi put za Troju ukoliko mu Ahilej zaceli ranu. Zalečen Ahilejevim kopljem, Telef je ahajsku flotu na kraju srećno doveo do Troade.<sup>1</sup>

Ovako bi, ukratko ispričan, izgledao mit o Telefu, odnosno njegova osnovna verzija koja je bila u opticaju u Heladi klasične epohe i kao takva stajala na raspolaganju atinskim pesnicima — tragičarima i komediografima, da je na svoj način umetnički obrade.<sup>2</sup> Međutim, karakteristično je da su priče o Telefu dosta rano postale deo helenske tradicije o trojanskom ratu i njegovim preliminarijama. Telef se, doduše, ne pominje u *Ilijadi*, ali već *Odiseja* zna za trojanskog saveznika Euripila kao velikog junaka obeleženog upravo kao „Telefovog sina”, Telefida (Τηλεφίδης), a koga je pod Trojom ubio Ahilejev sin Neoptolem.<sup>3</sup> S druge strane, u *Kipriji*, pesmi trojanskog kikla gde su opisani događaji koji su prethodili onima izloženim u *Ilijadi*, bilo je sigurno reći o Telefovoj borbi s Ahajcima u Teutraniji tokom prvog ahajskog pohoda na Troju, o ubistvu Tersandra, kao i o Telefovom ranjavanju i isceljenju.<sup>4</sup> Tu je verovatno već morala biti naglašena i njegova uloga kao vodiča ahajske flote na plovidbi

---

<sup>1</sup> Za mit o Telefu u literaturi i umetnosti up. J. Schmidt u Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* V, 1916—1924, 274—307, s.v. Telephos; F. Schwenn, *RE* IX, 1934, s.v. Telephos (1); Ch. Bauchhenß-Thüriedl, *Der Mythos von Telephos in der antiken Bildkunst*, Würzburg 1971; T. Gantz, *Early Greek Myth*, Baltimore 1993, 428—431, 576—580; M. Strauß, *LIMC* VII 1, 1994, 856—870, s.v. Telephos; R. M. Aguilar, La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 13, 2003, 181—193.

<sup>2</sup> Mit o Telefu obrađivali su i Eshil, Sofokle i Euripid. Za pitanje da li je Eshilov *Telef* činio deo posebne tetralogije up. T. Gantz, *The Aeschylean Tetralogy: Attested and Conjectured Groups*, *AJPh* 101, 1980, 161—162. Sofoklova *Telepheia* je, opet, i epigrafski potvrđena: *IG* II<sup>2</sup> 3091, red 8. Najbolje, na osnovu sačuvanih fragmenata, poznat Euripidov *Telef* prikazan na sceni 438. godine, poslužio je komediografu Aristofanu da se nemilosrdno naruga velikom tragičaru u *Aharnjanima* iz 425. godine, gde je prikaz Telefa preobučenog u prosjaka koji u ritama dolazi u Argos da moli za svoje isceljenje, iskorišćen kao maska za akciju glavnog junaka Dikeopola. Up. npr. A. M. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993, 27—32.

<sup>3</sup> *Od.* XI 519—20. O smrti Euripila pod Trojom pevano je u *Maloj Ilijadi*, pesmi trojanskog kikla koju poznajemo samo na osnovu sadržaja, *Ilias parva* ap. Procl. *Chrest.*, up. fr. 1 u H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homerica*, Cambridge, Mass. 1914. Za Euripila kao sina Telefovog iz braka sa Astiohom, Prijamovom sestrom, zna i rana prozna mitografska tradicija, sigurno već od Akusilaja iz Arga (*FGrHist* 2 F 40).

<sup>4</sup> *Kypria* ap. Procl. *Chrest.*, fr. 1 u H. G. Evelyn-White (n. 3). Na *Kipriju* se, u osnovi, naslanja poznija mitografska tradicija. Up. Apollod. *Epit.* 3, 17—20.

za Troju. Sudeći bar na osnovu sadržaja epa, još u ranom arhajskom periodu<sup>5</sup> je dobar deo predanja vezanog za Telefa bio uobličeno. To potvrđuje i fragment hesiodovskog *Kataloga žena* (Γυναικῶν Κατάλογος) koji Telefa, kao sina Herakla i arkadske princeze Auge, naziva „Arkasovim potomkom”, Arkasidom (Ἄρκασίδης) i stavlja na kraj arkadske genealogije.<sup>6</sup> Moglo bi se, naizgled, pomisliti da je priča o Telefu, naročito njen heraklidski i arkadski deo, poznija i da je tek naknadno uneta u predanje o Trojanskom ratu.<sup>7</sup> Međutim, nedavno objavljivanje novog velikog fragmenta iz jedne Arhilohove elegije pokazuje da je upravo heraklidski i arkadski deo Telefovog mita bio dobro poznat već negde sredinom sedmog veka kada je slavni Parainin o tome pevao.<sup>8</sup> Tu se, što je posebno važno, Telef već naziva i Heraklovim sinom i Arkadjaninom.<sup>9</sup>

S druge strane, pored ove nesumnjive „ahajsko-heraklidsko-arkadske” dimenzije predanja o Telefu, nije kasnijim generacijama bila manje važna ni ona „trojanska”. Upravo saga o Telefu, kao retko koji herojski mit, na gotovo idealan način povezuje „heraklovsko” i „trojansko” predanje. Telef „Trojanac” je zet kralja Prijama, a njegov sin Euripil iz braka sa Prijamovom sestrom Astiohom gine, kao što smo videli, pod Trojom kao trojanski saveznik. Nije onda ništa neobično što se u pergamskoj tradiciji Telef javlja kao rodonačelnik

<sup>5</sup> U vezi sa datovanjem *Kiprije* i ostalih epova trojanskog cikla postoje različita mišljenja. Na ovom mestu vredi pomenuti samo poslednjih godina dosta citiranu i u naučnim krugovima cenjenu monografiju J. S. Burgessa, *The Tradition of Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore 2001, gde se nastoji da se dokaže da *Kiprija* i druge pesme cikla nisu mlađe od velikih homerskih epova, a da su u arhajskom periodu vršile čak i veći uticaj.

<sup>6</sup> *P. Oxy.* 1359, fr. 1 = *Ps. Hes. Cat. frag.* 165, edd. R. Merkelbach, M. L. West, Oxford 1967.

<sup>7</sup> Cf. M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985, 155: “The story of Telephos, for example, is parasitic on the Troy saga, and I should be surprised if it existed as early as 700.”

<sup>8</sup> *P. Oxy.* 4708 = *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. LXIX, 2005, 19–42. „Novi” Arhiloh je, prirodno, izazvao dosta polemike, pokušaja poboljšanja u čitanju i komentare. Up. D. Obbink, *A New Archilochus Poem*, *ZPE* 156, 2006, 1–9; M. L. West, *Archilochus and Telephos*, *ZPE* 156, 2006, 11–17; G. B. D’Alesio, *Note al nuovo Archiloco (P. Oxy LXIX 4708)*, *ZPE* 156, 2006, 21f; P. Meyer, *Krieg aus Versehen? Zur Funktion und Aussage der Telephos-Geschichte im neuen Archilochos (P. Oxy. 4708, fr. 1)*, *ZPE* 157, 2006, 15–18. Izvesna pitanja i sumnje u autorstvo i karakter fragmenta postavlja Hans Bernsdorff, *Halbgötter auf der Flucht — zu P.Oxy. 4708 (Archilochos?)*, *ZPE* 158, 2006, 1–7.

<sup>9</sup> Up. *P. Oxy.* 4708, red 21, gde se Telef naziva hrabrim Heraklovim sinom. U redu 5, Τήλεφος Ἄρκασίδης je Telef kao Arkadjanin (potomak Arkasa, eponima Arkadana). Da je dopuna izvesna v. tekst uz nap. 6 *gore*. Up. takode *Ps. Hes. Cat. frag.* 129, 17; 22. Cf. Obbink (n. 8) 6.

grada Pergama u Misiji.<sup>10</sup> Kao i eponimni Pergam, drugi legendarni osnivač grada, koji je uvršćen u mitsku genealogiju kao Neoptolemov i Andromahin sin,<sup>11</sup> Telef nije samo „Misijac”, odnosno „Trojanac”, već i „Ahajac”, „Arkadanin” i „Heraklid” i veza je vladara Pergama iz dinastije Atalida sa matičnom Heladom.<sup>12</sup> „Prirodna” posledica ovih veza je i „otkriveno srodstvo” građana Pergama kao Telefovih potomaka (Τηλεφίδαι) sa građanima Tegeje u Arkadiji.<sup>13</sup> Kako mit u svojoj univerzalnosti ne poznaje ni prostorna ni vremenska ograničenja, Telefovo se ime, opet, vezuje i za italsku, odnosno ranu rimsku istoriju. Tako je Telef u helenističkoj tradiciji i praroditelj Etruraca (otac Tarhona i Tirsena), ali isto tako i Rimljana u poznijoj preradi, jer su Romul i Rem potomci Telefa preko Eneje (ili njegovog sina Askanija) koji je bio oženjen Telefovom ćerkom Romom.<sup>14</sup> Smatra se da bi ova verzija mogla biti najpre rezultat pergamske tradicije „istraživanja” mitske prošlosti kojom se nastojalo da se istakne „srodstvo” građana Pergama sa Rimljanima.<sup>15</sup>

Zanimljivo je i da ime heroja Telefa, svojim značenjem, u znatnoj meri odgovara tradiciji koja se vezuje za ovog heroja. Ime Telef (Τήλεφος) predstavlja, najverovatnije, skraćeni oblik ličnog imena Telefan (Τηλεφάνης) izvedenog od τῆλε „daleko” i φαίνω/φαίνομαι „sijam, pokazujem, javljam” u značenju „onaj koji se vidi iz daljine” odnosno „koji sija u daljini” ili „onaj koji se pokazuje na daljinu” ili „javlja iz daljine”.<sup>16</sup> S tim je povezan i pridev τηλε-

---

<sup>10</sup> Za Telefa u Pergamu, up. T. S. Scheer, *Mythische Vorväter: zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte* (Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte, Bd. 7), München 1993, 71—152.

<sup>11</sup> Paus. I 11, 1—2.

<sup>12</sup> Za Atalide kao potomke Telefa i Herakla, up. U. Huttner, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum* (Historia Einzelschriften 112), Stuttgart 1997, 175—190.

<sup>13</sup> To pokazuje veliki natpis *I. Pergamon* I 156, dekret Pergama kojim se građanima arkadske Tegeje daje građansko pravo na osnovu srodstva sa građanima Pergama. Za ovaj i druge primere „srodstva” (συγγένεια) gradova u helenističkom periodu danas postoji dobra i obimna literatura: up. npr. O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme συγγένεια et analyse critique*, Genève 1995; C. P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge, Mass. 1999; S. Lücke, *Syngeneia: Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiken griechischen Diplomatie* (Frankfurter althistorische Beiträge, Bd. 5), Frankfurt am Mein 2000.

<sup>14</sup> Lycoph. *Alex.* 1248—1249; Plut. *Rom.* 1, 2. Cf. Suda, s.v. Λατῖνοι.

<sup>15</sup> Za dobro razumevanje ovih mitskih veza Troje, Pergama i Rima, up. A. Erskine, *Troy Between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001, 222—223.

<sup>16</sup> Da bi lično ime Τήλεφος moglo najpre da predstavlja skraćeni oblik imena Τηλεφάνης, up. A. Fick, *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet*, bearbeitet von F. Bechtel und A. Fick, Göttingen

φανής, koji se nalazi kod pesnika u značenju „jasan, daleko vidljiv, vidljiv iz daljine”.<sup>17</sup> Tako ime Telef, imajući u vidu gore navedenu pripovest o heroju koji se ahajskim ratnicima u pohodu na Troju javio u daljini, tj. u Misiji, pripada grupi „rečitih” imena čestih i karakterističnih u homerskoj i uopšte u epskoj tradiciji. Gotovo u potpunosti odgovara, na primer, rečitim imenima Odisejevih sinova Telemaha (Τηλέμαχος, u značenju „onaj koji se bori na daljinu” upravo priliči sinu Odiseja, nepobedivog u gađanju lukom i strelom) i Telegona (Τηλέγονος, sin Odiseja i Kirke, „rođen u daljini”).<sup>18</sup> Ime Telef srodno je, očigledno, i ženskom imenu Telefasa (Τηλέφασσα), koje u mitu nosi žena Agenora i majka Kadma i Europe.<sup>19</sup> Telefasa je u potrazi za Europom, zajedno sa Kadmom i Tasom, epnimom Tašana, stigla u Trakiju gde je, prema tradiciji, i umrla.<sup>20</sup> Međutim, s obzirom na mit o košuti koja je podojila heroja ostavljenog da kao beba skonča u planini, ne izgleda baš sasvim naivna ni etimologija po kojoj ime Telef sadrži u sebi elemente ἔλαφος „košuta” i θηλάζω „dojim”. Na ovaj način je ime heroja tumačeno još u starini.<sup>21</sup> S druge strane, kada su početkom prošlog veka pročitani hetitski dokumenti iz prestonice Hatuše (Bogazkeja), uočena je sličnost imena grčkog heroja Telefa s imenom hetitskog kralja zakonodavca Telepina. Izgledalo je veoma atraktivno da se ime Heraklovog sina dovede u vezu sa hetitskim kraljem kao deo anatolskog nasleđa bronzanog doba utkanog u grčko kolektivno pamćenje.<sup>22</sup> Ime

1894<sup>2</sup>, str. 312, 374 i 411; J. Schmidt u Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* V, 1916—1924, 292, s.v. Telephos; F. Schwenn, *RE* IX, 1934, 362, s.v. Telephos (1): ime Telef “dürfte am ehesten als kurzform zu Telephanes zu verstehen sein und etwa ‘weithin leuchtend’ bedeuten”.

<sup>17</sup> Sinonim τηλεσκοπος, up. *LSJ* s.v. τηλεφανής, ali i λαμπρός, sjajan, slavan. Cf. Herod. *Partitiones* p. 133, 1. Up. takođe kod Hesihija, s.v. τηλεφανής/τηλεφανές. Suda, s.v. Τηλεφανής δὲ μακρόθεν φαινομένη.

<sup>18</sup> Za homerska obrazovanja ličnih imena od Τηλε- up. H. von Kamptz, *Homersche Personennamen: sprach- wissenschaftliche und historische Klassifikation*, Göttingen 1982, 222—223, kao i uopšte za lična imena ovoga tipa, F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917, 424—425.

<sup>19</sup> Zapravo Τηλεφάσσα, odatle stegnuti oblik Τηλεφᾶσσα, upućuje na neku vrstu boginje svetlosti “die weithin Strahlende”, up. Ruhl u Roscher, *Lexicon* V, 273—74, s.v. Telephassa. Sa Telefasom stoji svakako u vezi i žensko ime Telefa (Τηλέφη), kako se zvala žena Tasa sa kojom je imao sina Galepsa, up. Steph. Byz. s.v. Γαληψός. Cf. G. Türk, *RE*, s.v. Telephassa; s.v. Telephe; Höfer u Roscher, *Lexicon* V, 274, s.v. Telephe.

<sup>20</sup> Apollod. III 1, 1; 4, 1.

<sup>21</sup> Etym. Magn. p. 756, 54: διὰ τὸ θηλάσαι αὐτὸν ἔλαφον. Cf. Apollod. II 7, 4; Diod. IV 33, 11; Hygin. *fab.* 99. Up. *OCD*<sup>3</sup> s.v. Telephus (1).

<sup>22</sup> Poslednji, koliko mi je poznato, ovu tezu, u osnovi postavljenu još dvadesetih godina prošlog veka, nedavno je „oživeo” Andrew Stewart, *Telephos/Telepinu*

hetitskog legendarnog kralja ili čak božanstva moglo je, prema tome, postati delom grčke herojske tradicije još u mikensko doba, kada su se prvi grčki osvajači i naseljenici pojavili na zapadnoj obali Male Azije, osnivajući tamo prvobitna naselja. U skladu s tim, poznije „pronalaženje” arkadskog porekla heroja Telefa moglo bi se videti i kao neka vrsta opravdanja za helenska osvajanja u Maloj Aziji. Međutim, ne isključujući mogućnost daleke veze između imena grčkog heroja i hetitskog kralja, naročito ako se ima u vidu jasan maloazijski kontekst u kome se Heraklov sin javlja, mit o heroju Telefu je deo helenske tradicije o Trojanskom ratu i njegovoj predistoriji i kao takav mora biti i posmatran. To se ogleda i u distribuciji imena Telef kao ličnog imena kod Helena, pa se imena Τήλεφος — Τηλέφασσα — Τηλεφάνης mogu semantički dovesti u neposrednu vezu i da se javljaju u smislenom nizu pokazuju, recimo, slučajevi zabeleženi u antroponimiji grada i ostrva Tasosa (v. *dalje*). Ime Telef, kao ime sina najvećeg grčkog heroja Herakla sa kojim su Heleni najpre želeli da se poistovete, ali u isto vreme i kao dobro „trojansko” herojsko ime, našlo je, kako će biti pokazano, vrlo rano svoje mesto u grčkoj antroponimiji.

Pre nego što pređemo na oblasti i gradove helenskog sveta u kojima se ime Telef javlja kao antroponim, potrebno je naglasiti da ime nije u svim sredinama bilo pogodno za imenovanje smrtnika. To su ona mesta u kojima je, iz različitih razloga, negovan kult Telefa kao osnivača, a on praktično smatran bogom: imena bogova kod Helena tradicionalno nisu bila prikladna za davanje novorođenoj deci. Tako u gradu poput Pergama gde je, kako smo videli, Telef smatran osnivačem grada i gde je njegov kult posebno negovan,<sup>23</sup> ne bismo očekivali da ime Telef nose smrtnici. Međutim, lično ime Telef je potvrđeno u antroponimiji Pergama, istina u poznohelenističkom periodu (I vek pre n.e.), kada su i ograničenja kod davanja imena novorođenoj deci bila znatno manja.<sup>24</sup> Ipak, najpo-

---

*and Dionysos: Distant Light on an Ancient Myth*, u R. Dreyfus, E. Schraudolph (edd.), *Pergamon: The Telephos Frieze from the Great Altar*, Vol. II, Austin 1997, 109—120. S tim u vezi, atraktivno je i u Homerovim Κήτειοι (*Od.* XI 521), koje pod Troju dovodi Euripil, Telefov sin, videti Hete/Hetite.

<sup>23</sup> U Pergamu se jedna od gradskih fila zvala Τηλεφίς. Up. N. F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphia 1987, 353—54. Brojne su potvrde Telefovog kulta u gradu, up. T. S. Scheer (n. 10) 133ff.

<sup>24</sup> U spiskovima efeba: P. Jacobstahl, *MDAI(A)* 33, 1908, 397, br. 19 II, red 20: Τήλεφος Λυσιμάχου Καδ[μηίδος]. Up. takode H. Hepding, *MDAI(A)* 35, 1910, 422—23, br. 11 I, red 12: Ἀρτέμιων Τηλέφου Τιαρηνός (stranac u pergamskoj listi efeba). Dopuna [Τηλέ]φωι Ἐὐ[μέ]νου Περγαμηνῶι, na natpisu iz Delfa *FD* III 4, 133, red 21, iz vremena kralja Atala I (oko 208. godine pre n. e.), koji beleži veći broj vojnika iz Pergama, uopšte nije izvesna.



znatiji Telef iz Pergama je iz perioda Carstva, gramatičar i učitelj cara Lucija Vera iz II veka naše ere.<sup>25</sup> S druge strane, u Tegeji, gde je takođe negovan kult Telefa,<sup>26</sup> kao i u celoj Arkadiji, ime Telef kao lično ime uopšte nije potvrđeno (up. *LGPN* III A).

U nekim sredinama, opet, za davanje imena Telef novorođenoj deci nisu postojale prepreke takve prirode. Ime Telef, kao antroponim, izvori (literarni i dokumentarni) beleže u različitim periodima (od arhajskog grčkog do perioda Rimskog carstva) u različitim oblastima helenskog sveta, kao i u potpuno ili delimično helenizovanim zemljama, čak sve do Indije na istoku. Nisu, posmatrano iz istorijskog ugla, sve potvrde imena podjednako vredne i zanimljive. Iz tog razloga je potrebno prvo razmotriti rane potvrde ovog antroponima iz arhajske epohe i one slučajeve gde se mogu naći politički razlozi za davanje imena Telef kao ličnog imena. To su, pre svega, slučajevi gde se ime javlja usled težnje da se istakne veza, stvarna ili izmišljena, sa najvećim helenskim herojem Heraklom, čiji je Telef sin. Odatle ime i srećemo u onim sredinama gde su i inače „heraklidska” imena bila popularna, pre svega, u okviru aristokratije dorskih gradova koja je poreklo tražila u vezi sa Heraklovim potomstvom. Takve mitske i genealoške asocijacije mogle su se javiti vrlo rano i ostaviti traga u antroponimiji, kako pokazuje već slučaj Telefa iz Korinta (VIII vek pre n.e.), o kome nam je sačuvana zanimljiva priča u jednom spisu (*Amatoriae narrationes*) u okviru Plutarhovog korpusa.<sup>27</sup> Ovaj Telef je bio ljubavnik Arhije, osnivača Sirakuze i pripadnika vladajućeg korintskog klana Bakhijada, koji su upravo izvodili svoje poreklo od Herakla.<sup>28</sup> Plutarh beleži da je Telef, očigledno i sam pripadnik korintskog plemstva (Bakhijad?), učestvovao s Arhijom u kolonizacionom projektu, komandujući jednim brodom, a da je po dolasku na Siciliju i posle osnivanja novog grada (Sirakuze, po tradiciji osnovane 734/3. godine pre n.e.), na prevaru ubio svog ljubavnika Arhiju. To je svakako najstariji poznati slučaj korišćenja imena Telef kao ličnog imena i nema razloga da

---

<sup>25</sup> C. Wendel, *RE* IX, 1934, s.v. Telephos (2). Cf. *OCD*<sup>3</sup> s.v. Telephus (2); *DNP* s.v. Telephos (3).

<sup>26</sup> Up. Paus. VIII 54, 6, za *temenos* Telefu posvećen na planini Parteniju. Novac Tegeje iz IV veka prikazuje na reversu malog Telefa koga doji košuta, up. B. V. Head, *Historia Numorum*, Oxford 1911<sup>2</sup>, 455.

<sup>27</sup> Plut. *Mor.* 773 B.

<sup>28</sup> Već Tukidid (VI 3, 2), sledeći verovatno istoričara Antioha (takođe i ne slučajno nosi dobro „heraklidsko” ime) iz Sirakuze, navodi za Arhiju da je Heraklid iz Korinta (Ἀρχίας τῶν Ἡρακλειδῶν ἐκ Κορίνθου). Za Arhiju kao osnivača Sirakuze, up. npr. W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte* (Palingenesia, Bd. XX), Stuttgart 1984, 13–16.



se sumnja u istoričnost ovog Telefa,<sup>29</sup> jer, kako je to upravo pokazano, mit o Telefu se u svojoj razvijenoj formi javlja veoma rano kod Helena i mogao je već tada uticati na izbor ličnih imena.

Drugu sigurnu potvrdu iz ranog arhajskog perioda (VII vek) imena Telef, kao ličnog imena u dorskoj sredini u okviru aristokratskih porodica koje su htele da istaknu vezu sa herojem, nalazimo u slučaju grčkog ratnika i najamnika (ili najamničkog zapovednika?) Telefa iz grada Jalisa s ostrva Rodosa. On je, među ostalim grčkim najamnicima u službi faraona Psametiha II,<sup>30</sup> sam o sebi ostavio trag oko 591. godine u Egiptu, urezavši svoje ime i etnik na nozi jedne od kolosalnih statua Ramzesa II postavljenih ispred veličanstvenog hrama u Abu Simbelu u Nubiji.<sup>31</sup> Jedan ponosni grčki ratnik nosi, dakle, ime mitskog ratnika koga je pesnik (Arhiloh), kao što smo videli, označio „hrabrim Heraklovim sinom”. Sasvim je, dakle, moguće da je Telef najamnik u službi faraona dugovao svoje ime porodičnoj tradiciji u kojoj je ratnički poziv bio nasledan, a heronim Telef mogao izgledati kao dobro ime za profesionalnog vojnika, ali i porodici koja je, možda, smatrala mitskog kralja Misijske i Heraklovog sina svojim pretkom. Jedan drugi Heraklov sin Tlepolem (Τηλεπόλεμος), slavljen je u grčkoj tradiciji već od Homera kao osnivač dorskih zajednica na Rodosu.<sup>32</sup>

Tradicija koja povezuje još jednog Heraklovog sina, heroja Telefa, s ostrvom Rodosom i slavnim svetilištem boginje Atine u Lindu je, izgleda, bila dosta duga. Monumentalni natpis hronika svetilišta Atine Lindijske na Rodosu beleži i Telefa, Heraklovog sina, među ostalim ličnostima iz grčke istorije i mita koje su posetile hram i načinile posvetu boginji.<sup>33</sup> Odatle i nije čudno da je lično ime Telef i u helenističkoj eposi potvrđeno u antroponimiji Rodosa, a Linda posebno.<sup>34</sup> Ne manje zanimljiva je i potvrda imena Telef, kao ličnog

---

<sup>29</sup> U *LGPN* III A, s.v. Telephos (2), autori i urednici leksikona P. M. Fraser i E. Matthews ostavljaju mogućnost da ime nije istorijsko i beleže ga kao 'fictitious' sa znakom pitanja.

<sup>30</sup> U okviru pohoda na Etiopiju faraona Psametiha II (Psamisa) koji spominje i Herodot (II 161).

<sup>31</sup> L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, 348, 415, no. 4a, Pl. 67; R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1969, no. 7c: Τηλεπόλεμος μ' ἔγραψε ἡο Ἰαλύσιο[ς].

<sup>32</sup> *Il.* II 653—670, o Tlepolemu i kontingentu Rodana pod Trojom u *Katalogu brodova*; up. Pind. *Ol.* 7.

<sup>33</sup> *I. Lindos* 2 B, 48—50. Cf. *FGrHist* 532 [Timachidas].

<sup>34</sup> Cf. *LGPN* I, s.v. Telephos (9) — (12). Od Rodana s ovim imenom, koje možemo datovati u kraj III i na početak II veka pre n.e., prvog (Telphos br. 9) beleži Polibije (XXIX 10, 4) kao jednog od četvorice poslanika poslatih Rimljanima i kralju Perseju za vreme Trećeg makedonskog rata, dok su preostali pripadnici tri generacije jedne iste porodice (deda, sin i unuk) iz Linda: *I. Lindos* 160, 14—15.

imena, na jednom drugom dorskom ostrvu sa takođe veoma jasnim „heraklidskim” vezama. Radi se o ostrvu Kosu koje je, po tradiciji, zauzeo Herakle i gde je sa Halkiopom, ćerkom lokalnog kralja Euripila, dobio sina Tesala. Feidip i Antif, sinovi ovog Tesala, predvodili su, prema homerskom *Katalogu brodova*, kontigent Kosa i susednih ostrva u Trojanskom ratu.<sup>35</sup> Herakle je imao važnu ulogu kako u legendama, tako i u religijskom životu ostrva.<sup>36</sup> Ne čudi onda ni interesovanje građana Kosa za Heraklovo potomstvo. Na ostrvu Kosu Telef se zvao otac Filite ili Filete, ranohelenističkog naučnika i pesnika.<sup>37</sup> Filita je verovatno rođen oko 340. godine pre n.e. i bio je učitelj i vaspitač (διδάσκαλος) Ptolemeja II Filadelfa (rođenog 308. godine upravo na Kosu), pa je njegov otac Telef morao biti rođen u prvoj polovini IV veka, verovatno bliže početku veka nego njegovoj sredini, dakle u periodu pre sinojizma Kosa (366. godine). Zanimljivo je da je jedno od Filitinih dela možda upravo nosilo naziv *Telef*, a nije jasno ni da li se tako zvalo, jer je bilo posvećeno pesnikovom ocu ili je u njemu, što je verovatnije, obrađivan mit o Telefu.<sup>38</sup> Međutim, činjenica da je heroj Telef bio Heraklov sin mogla je biti od značaja i u izboru imena Filitinog oca na Kosu. Nema sumnje da su „heraklidske” veze ostrvljana igrale važnu ulogu u životu i tradiciji grada. I druge porodice su se u svojim genealogijama vezivale za Herakla, kao, na primer, slavna porodica sveštenika i lekara Hipokrata koji su istovremeno bili Asklepijadi, tj. potomci Asklepija kao zaštitnika lekarske veštine i božanstva najviše poštovanog na ostrvu, ali i Heraklidi, potomci Herakla. Ova tradicija je negovana generacijama do duboko u period Rimskog carstva.<sup>39</sup> Izuzev pomenutog Telefa, Filitinog oca, antroponim Telef je i u helenističkom periodu potvrđen na Kosu i na novcu i na kamenu.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Il. II 676—680. Ime Tesal (Θεσσαλός) je, očekivano, dobro zastupljeno u antroponimiji Kosa, up. *LGPN* I, s.v. Thessalos; S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period* (Hypomnemata 51), Göttingen 1978, 459.

<sup>36</sup> Cf. Sherwin-White (n. 35) 317—320.

<sup>37</sup> Strab. XIV 1, 19: ποιητῆς ἄμα καὶ κριτικός. Filita (Φιλίτας) je ispravniji oblik imena od Fileta (Φιλήτας), kako se pesnik sa Kosa ponegde naziva u izvorima i literaturi, up. L. Sbardella, *DNP* 9, 2000, 819—20, s.v. Philitas (1). Cf. *LGPN* I, s.v. Philitas (1).

<sup>38</sup> Nesumnjivo je da se Filita interesovao za mitsku prošlost ostrva Kosa i da je na tu temu sastavio jednu poemu, a da je u *Telefu*, između ostalog, bilo reči i o braku Jasona i Medeje. Za problem naslova i sadržaja ovog dela, up. *OCD*<sup>3</sup> s.v. Philitas; Sbardella (n. 37).

<sup>39</sup> Up. npr. M. Segre, *Iscrizioni di Cos*, *EV* 224, počasni natpis grada za Tiberija Kludija Alkidama Julijana za koga se s ponosom ističe da je potomak Asklepija u 35, a Herakla u 50. generaciji.

<sup>40</sup> Up. *LGPN* I, s.v. Telephos (5) — (6); Sherwin-White (n. 35) 528. Tako se zvao jedan od gradskih magistrata zabeležen na novcu iz III veka pre n.e., up. Pa-

Na moguće heraklidske veze i asocijacije u izboru imena Telef kao ličnog imena ukazuju i izvesne potvrde složenog imena Telefan (Τηλεφάνης). Ime Telefan je dosta često u nekim sredinama helen-skog sveta (Peloponez, ostrvo Tasos, Atika), ali pojedini slučajevi su posebno interesantni. Od ranih potvrda imena Telefan, kao ličnog imena, naročito je zanimljiv primer iz Kime eolske, gde se tako zvao čak jedan kralj.<sup>41</sup> U kraljevskoj porodici iz Kime, koja je izgleda dosta pažnje poklanjala tradiciji, genealogijama i mitskim vezama, potvrđeno je, između ostalih, čak i ime Agamemnon, kao lično ime jednog kralja s kraja VIII veka.<sup>42</sup> Valja naglasiti da je i heronim Telef potvrđen u antroponimiji grada Kime, istina tek u poznohelenističkom periodu.<sup>43</sup> S druge strane, opet, u matičnoj Heladi, Telefan iz Sikiona smatran je jednim od najboljih slikara arhajske epohe.<sup>44</sup> Ime Telef kao lično ime nije potvrđeno u antroponimiji ostrva Tasosa, ali zato je ime Telefan često na Tasosu i tu se može dovesti u vezu sa imenom Telefasa (Τηλέφασσα), značajnim u lokalnoj tradiciji i mitu.<sup>45</sup> Da se u slučajevima korišćenja imena Telefan kao ličnog imena na Tasu takođe mogu naslutiti i određene „heraklidske” veze, ukazuje već ime jednog Telefana iz arhajske epohe (VI vek), kako se zvao otac izvesnog Alkiada.<sup>46</sup> I ova, kao i druge navedene potvrde imena Telefan možda govore u prilog mišljenju da je i ime Telef zapravo skraćeni oblik imena Telefan, odnosno da su navedena imena svojim značenjem Helenima u arhajskom i klasičnom periodu mogla ne samo zazvučati slično, već su mogla buditi i slične asocijacije.

---

ton, Hicks, *I. Cos*, N 40, kao i Telef, Harmenov sin (Τήλεφος Χαρμένου), sa nadgrobnog spomenika iz II veka, up. Maiuri, *Nouva silloge*, 513.

<sup>41</sup> Arist. Fr. 611, 36, ed. V. Rose. Up. H. Engelmann u *I. Kyme*, str. 165 uz T70, koji navodi da ovde kralj (*basileus*) može u hesiodovskom smislu da označi ne kralja, već moćnog i uticajnog čoveka i građanina, pripadnika plemstva koje dominira političkim životom grada u arhajskom periodu.

<sup>42</sup> Cf. Pollux IX 83, gde se za Agamemnona kaže da je svoju kćer dao za ženu Midi Frižaninu. Da je ovaj Mida mogao biti veliki kralj Frigije, up. Arist. Fr. 611, 37, ed. V. Rose. Cf. P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, 464.

<sup>43</sup> U Oropu (oko 85. godine pre n.e.) kao patronimik jednog od pobednika na svetkovini u čast Amfijaraja, up. *I. Oropou* 521, red 17: Μέν[α]νδρος Τηλέφ[ο]υ Αιο[λ]εὺς ἀπὸ Κύμη[ς].

<sup>44</sup> *LGPN* III A, s.v. Telephanes (7).

<sup>45</sup> *LGPN* I, s.v. Telephanes (8) — (23). V. *gore* nap. 19 za Telefasu i Telefu u Trakiji i na Tasosu. Zanimljivo je da je samo na Tasosu u III veku pre n.e. zabeleženo i žensko ime Telefija (Τηλεφία), up. *SEG* 31, 779.

<sup>46</sup> *IG* XII 8, 273, 4: Ἀλκιάδης Τηλεφάνεω. Up. *LGPN* I, s.v. Telephanes (8).

Kad je, opet, reč o potvrdama imena Telef kao ličnog imena u Atici,<sup>47</sup> ime takođe srećemo već u arhajskom periodu. Tako se zvao otac jednog Atinjanina iz deme Afidne čiji je nadgrobnni spomenik podignut negde početkom V veka.<sup>48</sup> Na listi Atinjana palih u borbama na Hersonesu oko 447. godine, naveden je i Telef iz erehtidskog plemena.<sup>49</sup> Jednog Telefa iz IV veka pominje besednik Isej u govoru o Nikostratovu nasledstvu.<sup>50</sup> Popularnost imena Telef među Atinjanima arhajske i klasične epohe dâ se objasniti upravo razlozima već navedenim a koji se tiču dvojne i podjednako važne prirode u tradiciji o Telefu: „ahajske” i „trojanske”. Ime Telef na gotovo idealan način povezuje heraklidsko i trojansko predanje, pa se, u skladu s tim, ime Telef moglo dati novorođenom detetu imajući u vidu Telefa, Heraklovog sina, ali isto tako i Telefa „Trojanca”. U ovom drugom slučaju, ime Telef kao lično ime, baš kao i neka druga trojanska imena, bilo je sasvim poželjno i očekivano, naročito u VI i većim delom u V veku kada još uvek nije počelo, u skladu sa „dnevnom politikom”, da se pravi izjednačavanje Persijanaca i Trojanaca kao varvara i protivnika helenstva. U tom periodu su, pored Telefa, ulicama Atine hodali i Antenori, Eneje, Anhizi i nosioci sličnih „dobrih trojanskih” imena i susretali se, ćaskali i trgovali sa „Ahajcima” poput Diomeda, Ajanta ili Nestora (up. *LGPN* II). Ime Telef je kao lično ime, izgleda iz istih razloga, dosta rano postalo popularno i u drugim jonskim oblastima, posebno u maloazijskoj Joniji. Jedan od eponimnih stefanefora grada Mileta na velikoj listi eponimnih magistrata za period između 525/4. i 314/13. godine pre n.e. zvao se Telef.<sup>51</sup> Možemo s pravom pretpostaviti da je pomenuti Telef pripadao jednoj od vodećih porodica u Miletu. Kasnije je antroponim Telef zabeležen u Miletu dva puta na kamenu, ali tek u periodu Carstva.<sup>52</sup> Od ostalih jonskih gradova ime Telef kao lično ime je još u klasičnom periodu potvrđeno u Kolofonu na velikom natpisu iz poslednjih decenija IV veka, gde se tako zvao otac jednog od donatora za izgradnju gradskih bedema.<sup>53</sup> Heronim Telef je kao lično ime zabeleženo i na ostrvu Hiosu u ranohelenističkom periodu

<sup>47</sup> Ukupno šest (6) potvrda za periode od arhajskog do ranog carskog, *LGPN* II, s.v. Telephos (1) — (6).

<sup>48</sup> *IG* I<sup>3</sup> 1260. *LGPN* II, s.v. Telephos (3). Iz deme Afidne je i Telef potvrđen na natpisu (*IG* II<sup>2</sup> 5723) iz helenističkog perioda (III—II vek), up. *LGPN* II, s.v. Telephos (4).

<sup>49</sup> *IG* I<sup>3</sup> 1162 I 8. *LGPN* II, s.v. Telephos (6).

<sup>50</sup> *Is.* IV 8. *LGPN* II, s.v. Telephos (1).

<sup>51</sup> *Milet* I 3, 122 I, 97: Τήλεφος Εὐαγόρεω (stefanefor za 430/29. godinu).

<sup>52</sup> P. Herrmann, *Milet* VI 2, 518 (Aurelije Telef); 547 (Telef, otac Karterija).

<sup>53</sup> B. D. Meritt, *Inscriptions of Colophon*, *AJPh* 56, 1935, 369, no. I, 823.

(IV—III vek).<sup>54</sup> Ime Telef je dobro potvrđeno i u antroponimiji Efe-  
sa, istina tek u periodu Rimskog carstva, kada se sa velikom izve-  
snošću može dopuniti na čitavom nizu fragmentarno sačuvanih nat-  
pisa.<sup>55</sup>

Kao antroponim, ime Telef srećemo i u drugim maloazijskim  
oblastima. U Misiji, osim prethodno navedenih slučajeva iz Perga-  
ma, ime je zabeleženo na teritoriji grada Kizika na natpisu s kraja  
helenističke epohe,<sup>56</sup> ali i na jednoj velikoj listi magistrata i pritana  
iz vremena vladavine cara Hadrijana (117—138),<sup>57</sup> dok je jedan  
građanin Gargare potvrđen na Hiosu u velikoj listi iz helenističkog  
perioda koja sadrži spisak lica iz različitih gradova.<sup>58</sup> U Lidiji je  
ime Telef takođe potvrđeno u helenističkom periodu u Tiatiri<sup>59</sup> i  
Haraksu.<sup>60</sup> U Kariji je antroponim Telef zabeležen još u Magnesiji  
na Meandru, ali tek u doba poznog Carstva.<sup>61</sup> U Likiji u gradu  
Olimpu je takođe u periodu Carstva posvedočen beneficijar Elije  
Telef Isaur na spomeniku koji je podigla njegova supruga,<sup>62</sup> a u Li-  
kaoniji nalazimo antroponim Telef u epitafu Lukija i članova njego-  
ve porodice.<sup>63</sup> Ime je, kako je to već bila praksa kod Helena, oči-  
gledno nasleđivano u pojedinim porodicama kroz generacije. Takav  
je, na primer, slučaj prethodno navedene porodice sa Rodosa u hele-  
nističkom periodu,<sup>64</sup> ili one iz Mitilene na Lezbu u periodu Rim-  
skog carstva.<sup>65</sup>

U Makedoniji klasične i helenističke epohe, gde su herojska i  
homerska imena često i rado davana, ime Telef nosi jedan od Alek-  
sandrovih „prijatelja pratilaca” (τῶν ἐταίρων), koji je, kako beleži

---

<sup>54</sup> Telef, sin Filiska i otac Filiska, *SEG* XIX 580 A I, red 11 (Τήλεφος Φιλίσκου), red 59 (Φιλίσκος Τηλέφου). Up. *LGNP* I, s.v. Telephos (1).

<sup>55</sup> Up. *I. Ephesos* 742, 974, 1057, 1071, 1937A, 2510; *SEG* 34, 1083.

<sup>56</sup> Počasni natpis iz I veka pre n.e. u čast više agonoteta od kojih je jedan Te-  
lef, sin Asklepiodora, ed. pr. E. Schwertheim, *Asia Minor Studien* I, 1990, 83—89,  
no. 1. Cf. *SEG* 40, 1124, 23—4.

<sup>57</sup> Menodor, Telefov sin, u *MDAI(A)* 26, 1902, 121—4, red 35.

<sup>58</sup> J. Vanseveren, *Inscriptions d'Amorgos et de Chios*, *RPh* 11, 1937, 327—  
28, red 15: Ἡράκλειτος Τηλέφου Γαργαρεύς.

<sup>59</sup> Dva počasna natpisa, *TAM* V 2, 1067, 2, za Telefa, Apolonidovog sina, i  
*TAM* V 2, 1135, 2, za Telefa, sina Eutiha.

<sup>60</sup> *TAM* V 1, 677, 1: Φίλιππος Τηλέφου na velikoj listi imena iz II veka  
pre n.e.

<sup>61</sup> Τήλεφος Ὀργιλίου u *I. Magnesia* 122 e 8, katastru iz IV veka, koji je  
najverovatnije u vezi sa Dioklecijanovim reformama.

<sup>62</sup> *TAM* II 1165.

<sup>63</sup> *MAMA* VIII 207. Up. *SEG* 42, 1248.

<sup>64</sup> *I. Lindos* 160, 14. V. *gore*, nap. 34.

<sup>65</sup> *IG* XII 2, 490: Τήλεφος Τηλέφου. *LGNP* I, s.v. Telephos (7) — (8).

istoričar Arijan u VI knjizi svoje *Aleksandrove anabaze*, tokom mučnog povratka Aleksandrove vojske iz Indije u Gedrosiji dobio zaduženja u vezi sa snabdevanjem hranom.<sup>66</sup> Ne znamo, nažalost, patronimik ni etnik ovog kraljevog hetera, ali bi se moglo pretpostaviti da je reč o pripadniku makedonskog plemstva.<sup>67</sup> Ovde ime Telef može da označi i dobrog ratnika i priliči, kao i neka druga herojska imena, jednom prijatelju i saborcu makedonskog kralja.<sup>68</sup> Izuzev pomenutog, ime Telef se kao lično ime u Makedoniji javlja i u Amfipolju u helenističkom periodu na jednom nadgrobnom spomeniku,<sup>69</sup> a zatim tek u rimsko doba u Kalindoji, gde se tako zvao jedan od efeba zabeležen u listi efeba s kraja I veka n.e. na počasnom natpisu za gimnasijarha Tita Flavija Apolonija.<sup>70</sup> Možda takođe kao dobro ratničko ime, antroponim Telef je potvrđen i u Etoliji, pokrajini u srednjoj Grčkoj ponosnoj na svoju mitsku povest kao i na ratničke vrline svojih građana, na pečatu iz III veka pre n.e.,<sup>71</sup> a posebno su zanimljive potvrde ovog imena iz helenističkog perioda u Tesaliji.<sup>72</sup> To, pre svega, važi za slučajeve gde se ime Telef kao lično ime javlja u Herakleji trahinskoj, gradu koji su podno planine Ojte, tako važne u mitu o Heraklu, osnovali Spartanci 426. godine, a tokom III veka kontrolisali Etolci.<sup>73</sup> U periodu Carstva (II ili III vek) u tesalskoj Magnesiji Telef se zvao otac lokalnog stratega epovima.<sup>74</sup> Od ostalih oblasti u srednjoj Grčkoj, antroponim Telef je za-

<sup>66</sup> Arr. *Anab.* VI 23, 6.

<sup>67</sup> H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, II: *Prosopographie*, München 1926, Nr. 745; A. Tataki, *Macedonians Abroad (MELETHMATA 26)*, Athenes 1998, 440.

<sup>68</sup> Up. npr. za herojsko ime Menestej, koje nosi jedan Aleksandrov zapovednik konjičkog odreda, našu raspravu iz prošlog broja ovog časopisa: M. Obradović, O imenu Menestej u grčkom svetu u klasičnom i helenističkom periodu, *ZMSKIS* 8, 2006, 99—120, naročito 116—17.

<sup>69</sup> Dimitsas, *Makedonia* 854. Cf. *LGPN* IV, s.v. Telephos (1).

<sup>70</sup> M. B. Hatzopoulos, L. Loukopoulou, *Recherches sur les marches orientales des Téménides (Anthémonte-Kalindoia)* I, (*MELETHMATA* 11), Athenes 1992, 91—93, br. K11, D56: Τηλέφορος Καρβερένθου. Up. *SEG* 42, 582; *LGPN* IV, s.v. Telephos (2).

<sup>71</sup> Up. *SEG* 37, 427, br. 125, pečat iz etolskog Kalipolja s kraja III ili početka II veka sa natpisom Τηλέφου. Cf. *LGPN* III A, s.v. Telephos (1).

<sup>72</sup> *LGPN* III B, s.v. Telephos (3) — (8).

<sup>73</sup> Telef, otac Kaliksena i Pleistona na natpisu koji se datuje između 245. i 236. godine, *IG IX* 1<sup>2</sup> 1, 25, redovi 39 i 41, kao i Telef naveden među svedocima u dokumentu iz 200/199. godine, *SGDI* 2116, red 12. Up. *LGPN* III B, s.v. Telephos (6) — (7).

<sup>74</sup> *IG IX* 2, 359c III, 1—2: Στρατηγούντος Ἀριστοφυλίδου τοῦ Τηλέφου. *LGPN* III B, s.v. Telephos (5).



beležen u Beotiji u obalskom gradu Antedontu,<sup>75</sup> kao i u Naupaktu u zapadnoj Lokridi.<sup>76</sup>

Kada je, opet, reč o potvrdama imena Telef u velikim hele-nističkim monarhijama, patronimik prijatelja jednog makedonskog kralja u Egiptu glasio je takođe Telef.<sup>77</sup> Reč je o *Eidosu* (retko grčko lično ime Εἰδῶς), građaninu Aleksandrije, bez sumnje one najslavnije u Egiptu, koji je načinio posvetu u ime jednog kralja Ptolemeja.<sup>78</sup> Izdavači natpisa pretpostavljaju da je reč o kralju Ptolemeju I Soteru, što bi natpis datovalo u kraj IV ili u prve decenije III veka (305—283). Međutim, na osnovu oblika slova, bolje je natpis pripisati vremenu nekog poznijeg kralja Ptolemeja, najverovatnije iz II veka pre n.e.<sup>79</sup> Ime Telef, inače, nije često u Egiptu ptolemejskog perioda,<sup>80</sup> a dva slučaja zabeležena u Arsinoitskoj nomi potiču iz I veka naše ere.<sup>81</sup> Ovome treba dodati i dve potvrde imena Telef kao ličnog imena u Kirenaici (u Tauhiri/Arsinoji) u periodu ranog Carstva.<sup>82</sup>

Zanimljivo je da herojsko grčko ime Telef nosi i jedan indo-grčki kralj iz poznohelenističke epohe, potvrđen na novcu kovanom u njegovo ime najverovatnije oko 60. godine pre n.e. Na ovom vrednom i retkom novcu, pored natpisa na indijskom, zabeleženi su i natpisi na grčkom: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΤΗΛΕΦΟΥ.<sup>83</sup> Popularnost ovog i drugih herojskih i homerskih imena (Παλαμίδης, Σαρπηδών, Μήστωρ) na istoku može, možda, da ukaže na izvesnu

<sup>75</sup> Telef, otac Euemera na natpisu iz II veka pre n.e., up. *SEG* 32, 454, red 38. *LGPN* III B, s.v. Telephos (1).

<sup>76</sup> Telef, otac Sosije iz Naupakta kao svedok u dokumentu iz sredine II veka pre n.e., *IG IX* 1<sup>2</sup> 3, 638, 4, redovi 19—20, 26. *LGPN* III B, s.v. Telephos (2).

<sup>77</sup> Na nedavno otkrivenom natpisu iz Egipta koji su publikovali G. Wagner — V. Rondot, Une dédicace au roi Ptolémée de la part d'un Alexandrin, *ZPE* 103, 1994, 250—252.

<sup>78</sup> Βασιλεῖ Πτολεμαίωι Εἰδῶς Τηλέφου Ἀλεξανδρεὺς. Za antroponim *Eidos* izdavači Wagner i Rondot (n. 77) 251—52, pretpostavljaju da on najverovatnije odgovara ženskom imenu Εἰδῶ u značenju „lepi”.

<sup>79</sup> Sasvim jasno na osnovu priložene fotografije natpisa: karakteristična *alpha* sa prelomljenom horizontalnom crtom, *sigma* sa paralelnim kracima, *omega* otprilike iste veličine kao i ostala slova. V. primedbe na predloženo datovanje natpisa u ed. pr. koje s pravom iznosi Bingen u *Bull. épigr.* 1995, br. 661, predlažući II, možda čak i I vek pre n.e. Up. takođe *SEG* 44, 1994, 1507.

<sup>80</sup> Cf. *Pros. Ptol.*, s.v. Telephos. Up. natpis iz File, *OGIS* 190, datovan godinom vladavine kralja Ptolemeja XIII (51. godina pre n.e.).

<sup>81</sup> Kronion, sin Telefa u *P. Mich* 310 iz Tebtunisa iz 26/27. godine; Telef u *P. Mich*. inv. 6546 = *ZPE* 106, 1995, 227—28, iz Karanisa između 84. i 96. godine.

<sup>82</sup> *SEG IX* 452 i 465. Cf. *LGPN I*, s.v. Telephos (2) — (3).

<sup>83</sup> Up. O. Stein, *RE IX*, 1934, 371—375, s.v. Telephos (4); W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1951, 496—498.



reakciju na jednu svojevrsnu eroziju identiteta kod Grka naseljenih u istočnim krajevima, kojima je pretila opasnost da u potpunosti izgube svoje korene.<sup>84</sup> Na zapadu, opet, u Rimu i Rimskom carstvu, ime Telef često, kao uostalom i druga herojska imena, nose robovi i oslobođenici.<sup>85</sup> Najpoznatiji je svakako Telef nomenklator iz vremena Oktavijana Avgusta, označen kod Svetonija kao *mulieris servi nomenclatoris*.<sup>86</sup> Ostavljajući po strani pravni status nosioca, na zapadu se ime Telef kao lično ime javlja i samostalno, ali se i zadržava na rimski način u *tria nomina* kao *cognomen* da označi najčešće Grka.<sup>87</sup>

Na osnovu svega iznetog, može se zaključiti da je bilo prihvatljivo da se ime Telef, uostalom kao i druga herojska imena, daje kao lično ime novorođenoj deci u određenim sredinama helenskog sveta i u određenim epohama. Kao ime jednog od Heraklovih sinova, postalo je atraktivno za one grčke aristokratske porodice u kojima se upravo i javlja kao antroponim da bi se istakla veza sa slavним pretkom. Takve mitske asocijacije mogle su se javiti vrlo rano, kako pokazuje slučaj Telefa iz Korinta (iz VIII veka pre n.e.), ljubavnika Arhije, osnivača Sirakuze i pripadnika korinskog plemstva Bakhijada, koje je izvodilo poreklo od Herakla. Iz sličnih razloga, lično ime Telef su mogli nositi i pripadnici plemstva u drugim dorskim gradovima poput Telefa iz Jalisa, učesnika vojnog pohoda faraona Psametiha II iz 591. godine pre n.e., ali i Telefa, oca Filite iz Kosa, pesnika i učitelja Ptolemeja II Filadelfa.

S obzirom na ceo sklop legendi o heroju Telefu, na ime se moglo gledati i kao na dobro „trojansko” ime, pa se, s tim u vezi, beleži i u drugim oblastima helenskog sveta: u Atici već od arhajske epohe, a naročito su brojne potvrde u Joniji gde ime Telef srećemo u čitavom nizu gradova — Miletu, Efesu, Kolofonu, na Hiosu. Potvrde imena u Makedoniji (tako se, između ostalog, zvao jedan od Aleksandrovih prijatelja pratilaca) mogu se objasniti opštom popularnošću herojskih i homerskih imena među pripadnicima makedonskog plemstva. Tu su i druge brojne zanimljive potvrde imena u helenističkom periodu, posebno u srednjoj Grčkoj (Herakleja trahinska u Tesaliji, Etolija), maloazijskim oblastima, kao i u ptolemejskom

<sup>84</sup> Ovo mišljenje iznosi P. Bernard u *J. Sav.* 2002, 251—262 (*non vidi*); up. Ph. Gauthier u *Bull. épigr.* 2003, 194; takode *SEG* 52, 2002, 1517 app. cr.

<sup>85</sup> Ukupno sedam potvrda u svom leksikonu beleži H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, I, Berlin, New York 1982, 519, s.v. Telephus.

<sup>86</sup> Suet. *Aug.* 19.

<sup>87</sup> Kao, na primer, M. Ulpius Telephus na natpisu (*CIL* X 3128) iz Dikearhije-Puteola u Kampaniji iz II veka. Up. *LGPN* III A, s.v. Telephos (3).

Egiptu, a ime Telef je nosio čak i jedan indo-grčki kralj iz poznohe-lenističke epohe (I vek pre n.e.). U periodu Carstva herojska imena postaju ponovo popularna na grčkom istoku, dok na zapadu u Rimu ime Telef kao lično ime, uostalom, kao i druga herojska imena, često nose robovi i oslobođenici.

*Mirko Obradović*

## THE HEROIC NAME TELEPHOS AS A PERSONAL NAME AMONGST THE GREEKS

### Summary

The paper explores the Greek heroic name *Telephos* and its distribution as a personal name in the Greek world, from the Archaic to the Roman Imperial period. Telephos, a son of Heracles and Auge, priestess of Athena Alea in Arcadian Tegea, after many adventures and a twist of fate, arrived in Mysia where he became king. Later, when the Achaean warriors by mistake stopped in Mysia on their way to Troy, Telephos confronted and killed many of them, but Achilles wounded him. Ultimately, he was healed by Achilles' spear in order to lead successfully Agamemnon's fleet to Troy.

Leaving the familiar version of this myth aside, the most plausible etymology of Telephos's name associates it with brightness and shining. It is certainly a "speaking" name. Perhaps the name *Telephos* is a shorter form of the name *Telephanes* in the meaning of "the one who is far-shining" and "the one who appears in the distance", although in Telephos' name, some scholars have seen, perhaps rightly, a connection with the Hittite Telipinu.

Like other heroic names, the name Telephos was appropriate to be given as a personal name to newborn children in certain families and clans, and in certain epochs. The name was especially acceptable as a personal name because there were few such heroic names that were "Heraclid" and "Trojan" at the same time. Likewise, however, in the cities like Pergamum and Tegea where Telephos was declared either as a founder or where he received cult, the name Telephos was not usually given to mortals; the only well known Telephos of Pergamum was a grammarian and a teacher of the emperor Lucius Verus in 2<sup>nd</sup> century A.D. On the other hand, as a name of one of Heracles' sons, the name Telephos doubtless became attractive for those Greek families who wanted to assert a genealogical link with the hero. Such mythical associations could appear very early, as shown in the case of a Telephos from 8<sup>th</sup> century B.C., a lover of Archias, founder of Syracuse and member of the Corinthian Bacchiadae clan that claimed Heraclid descent. For a similar reason the name Telephos could be borne by the nobility of other Dorian cities, e.g. Telephos of Ialysus, a participant in a military campaign of the pharaoh Psameticus II in 591 B.C.,

as well as another Telephos, father of the poet and scholar Philitas of Cos, who taught Ptolemy II Philadelphus. Heraclid associations in the choice of the name Telephos could be also confirmed in certain noteworthy attestations of the compound name Telephanes as a personal name.

The second part of the paper considers the other regions where the name Telephos appears as a personal name. In Attica the name has been attested ever since the Archaic period; other especially valuable attestations are from Ionian cities-Miletus, Chios, Ephesus, and Colophon. Attestations of the name in Macedonia (it was the name of one of Alexander the Great's friends) could be best explained by general popularity of heroic and Homeric names amongst the Macedonian nobility. There are also numerous interesting attestations of the name in the Hellenistic period that were inspired by heroic tradition in Central Greece (in Thessaly, Aetolia), Asia Minor (Mysia, Lydia, Lycia), as well as in Ptolemaic Egypt. The name Telephos was even borne by an Indo-Greek king from the late Hellenistic period (1<sup>st</sup> century B.C.). In the Imperial period, heroic names became fashionable in the Greek East, but in the West, at Rome, the name Telephos, like other heroic names, was often borne by slaves and freedmen.

*Key words:* Greek personal names, Telephos, Heracles, etymology, myth, epics, history, politics, cultural values.





*Иван Јордовић*

## КРШЕЊЕ ПРАВИЛА РАТОВАЊА ЗА ВРЕМЕ ПЕЛОПОНЕСКОГ РАТА И САВРЕМЕНО ВИЂЕЊЕ УТИЦАЈА ВОЈНИХ СУКОБА НА ДРУШТВО

**АПСТРАКТ:** У раду се проучава деструктивни утицај повреда обичаја ратовања на грчко друштво и њихов значај за испитивање утицаја модерних ратова.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Рат, обичаји ратовања, право, бескрупулозно размишљање у категоријама моћи.

Још је Тукидид изнео мишљење да је рат суров учитељ који људе лишава благостања и који код већине изазива страсти у складу са његовим страхотама.<sup>1</sup> И у модерној науци је општеприхваћено мишљење о изузетном утицају рата. Бројне студије о људском понашању током и после завршетка сукоба потврђују да борбена дејства представљају за појединца огромно психичко оптерећење и да код многих остављају дубоке душевне трауме као последицу, чак и после повратка у свакодневни живот.<sup>2</sup> Угледни британски војни историчар Џ. Киган је у

---

<sup>1</sup> Thuk. 3.82,2; уп. J. J. Price, *Thucydides and Internal War*, Cambridge 2001, 27; S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Vol. I, Oxford 1991, 482; C. W. Macleod, *Thucydides on Faction*, PCPhS 205 (ns. 25) (1979), 53ff.

<sup>2</sup> Уп. G. Dyer, *War*, London 1985; R. Holmes, *Acts of War. The Behavior of Men in Battle*, New York 1985; D. Grossman, *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, Boston/New York/London 1996; J. Shay, *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York 1994; види и Ch. Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003; D.

књизи *Историја рајвовања* указао, на основу бројних примера из свих региона света и свих епоха из историје човечанства, на суштинску повезаност културе и рата. У том смислу нарочито је индикативно његово виђење Клаузевица: „Да је његов изузетно критичан дух располагао још једном интелектуалном димензијом, можда би спознао да се, кад је рат у питању, ради о много више него о политици: Рат је увек израз одређене културе, често чак једна од величина које је одређују, а у неким друштвима чини саму културу”.<sup>3</sup> Деструктивност рата могуће је проучавати не само на основу модерних сукоба, већ и на основу истраживања рата у антици. Да је то у науци већ уочено, види се по снажном утицају Хенсонове студије рата у Старој Грчкој на опште поимање рата Ц. Кигана,<sup>4</sup> као и на основу чињенице да су еминентни стручњаци недавно учествовали на конгресу *Демократија у рају: Компаративна студија Корејског и Пелопонеског раја*, од којих неки,<sup>5</sup> Р. Кејган на пример, спадају и међу главне стратеге садашње америчке спољне политике.<sup>6</sup> Последњих година се јављају и покушаји да се најновија научна сазнања о људском понашању у модерним сукобима, као и сазнања о психолошком утицају борби на појединца и групе, искористе за истраживање утицаја рата у антици.<sup>7</sup> У

---

Кесмановић, *Ethnic Times: Exploring Ethnonationalism in the Former Yugoslavia*, Westport (Connecticut) 2002.

<sup>3</sup> J. Keegan, *Die Kultur des Krieges*, Hamburg 2001, 34 (= *A History of Warfare*, New York/London 1993).

<sup>4</sup> V. D. Hanson, *The Western Way of War*, New York 1989.

<sup>5</sup> R. McCann — B. S. Strauss (yp.), *War and Democracy: A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*, Armonk (New York) 2001.

<sup>6</sup> R. Kagan, *The American Empire: A Case of Mistaken Identity*, у: R. McCann — B. S. Strauss (yp.), *War and Democracy. A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*, Armonk (New York) 2001, 49—54; R. Kagan — W. Kristol (yp.), *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*, San Francisco 2000; R. Kagan, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, New York 2004. Р. Кејган и В. Кристол припадају тзв. „неоконзервативцима”, на које је опет снажно утицао античар Лео Штраус (L. Strauss, *On Tyranny: An interpretation of Xenophon's Hiero*, New York 1948; L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1965; итд.).

<sup>7</sup> За страхоте рата у класично доба уп. V. D. Hanson, *Der Krieg in der griechischen Antike*, Berlin 2001, 7; Hanson, 185—209; H. v. Wees, *Greek Warfare: Myths and Realities*, London 2004, 151—197; J. Lazenby, *The Killing Zone*, у: V. D. Hanson (yp.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London/New York 1991, 101—102; P. Krentz, *Casualties in Hoplite Battles*, GRBS 26 (1985), 13—20. За детаљан приказ борбе изблиза у току једне битке у старој Грчкој види J. P. Franz, *Krieger, Bauern, Bürger. Untersuchungen zu den Hopli-*

овом погледу се посебно истичу Ц. Шеј, који је настојао да покаже да је чувени херој Ахилеј патио од PTSD (*Post-Traumatic Stress Disorder*), и Л. Е. Трајтл, који је у више студија тежио да докаже да су ратови у античко доба изазивали исте душевне поремећаје као савремени сукоби.<sup>8</sup> Оба аутора долазе до закључка да је људска реакција на ратне страхоте биолошка константа.<sup>9</sup>

Код старих Грка су постојале представе и навике које се могу схватити као саставни део „ратног права” у најширем смислу те речи.<sup>10</sup> Оне су, као што то показује Ц. Обер, регулисале питања као што су: проглашење рата, прекид непријатељства, поступање са заробљеницима, „цивилима”, однос према светим местима итд.<sup>11</sup> На овом месту нужно је указати на чи-

---

*ten der archaischen und klassischen Zeit*, Frankfurt a. M. 2002, 233—237; 295—308; Lazenby, 1991, 87—109.

<sup>8</sup> J. Shay, *Achill in Vietnam. Kampftrauma und Persönlichkeitsverlust*, Hamburg 1998; J. Shay, *Killing Rage: Physis or Nomos-or Both?*, у: H. v. Wees (yp.), *War and Violence in Ancient Greece*, London 2000, 31—56; L. A. Tritle, *Hector's Body: Mutilation of the Dead in Ancient Greece and Vietnam*, АНВ 11 (1997), 123—136; L. A. Tritle, *From Melos to My Lai. War and Survival*, London/New York 2000; L. A. Tritle, *Xenophon's Portrait of Clearchus: A Study in Post-Traumatic Stress Disorder*, у: Chr. Tuplin (yp.), *Xenophon and his World*, Stuttgart 2004, 325—339.

<sup>9</sup> Shay, 1998, 95; 281—282; Tritle, 2000, 59; 131.

<sup>10</sup> Везано за правила вођења рата види Y. Garlan, *War in the Ancient World*, London 1975, 57—77; Y. Garlan, *Der Mensch und der Krieg*, у: J.-P. Vernant (yp.), *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt a. M. 1993, 64—65; V. D. Hanson, *Hoplite Battle as Ancient Greek Warfare: When, Where, and Why?*, у: H. v. Wees (yp.), *War and Violence in Ancient Greece*, London 2000, 201—232; V. D. Hanson, 1999, 68—69; S. Clavadetscher-Thürlemann, *ΠΟΛΕΜΟΣ ΔΙΚΑΙΟΣ und BELLUM IUSTUM. Versuch einer Ideengeschichte*, Zürich 1985, 105ff.; pos. 110ff.; Price, 2001, 211—212 нап. 10; W. R. Connor, *Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression*, Past & Present 119 (1988), 8—15; P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968, 295—304; 334ff.; K.-H. Ziegler, *Völkerrechtsgeschichte*, München 1994, 28ff.; S. Mitchell, *Hoplite Warfare in Ancient Greece*, у: A. B. Lloyd (yp.), *Battle in Antiquity*, London 1996, 92ff.; 101—102; M. M. Sage, *Warfare in Ancient Greece. A Sourcebook*, London/New York 1996, 66—134; W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, Vol. III, Berkeley/Los Angeles/London 1979, 154—229; Vol. IV, 94—259; Berkeley/Los Angeles/London 1985; Vol. V, Berkeley/Los Angeles/London 1991, 203—312.

<sup>11</sup> Правила ратовања су била: “1. The state of war should be officially declared before commencing hostilities against an appropriate foe; sworn treaties and alliances should be regarded as binding. 2. Hostilities are sometimes inappropriate: sacred truces, especially those declared for the celebration of the Olympic games, should be observed. 3. Hostilities against certain persons and in certain places are inappropriate: the inviolability of sacred places and persons under protection of gods, especially heralds and suppliants, should be respected. 4. Erecting a battle-



њеницу да термине који се користе у овој студији, нпр. ратно право и правила рата, не треба изједначавати са ратним правом модерног међународног права. Ове норме вођења рата нису, разуме се, постојале од самих почетака грчке историје, него су се развијале и формирале постепено, тако да су тек у 5. веку уживале свеопште признање. Развој ових норми имао је циљ да ублажи најстрашније последице рата односно да га „хуманизује”. У раном архајском периоду су егзекуција заробљених ратника и убијање или поробљавање „цивила” код Грка били и те како широко распрострањени.<sup>12</sup> Овај начин поступања у 5. веку је претежно ишчезао. Најтежа казна је, најчешће, била протеривање становништва, нпр. Месењана код Итоме 462. год. или Хистијејаца са Еубеје 445. год., при чему треба указати и на то да се у оба случаја не ради о регуларним конфликтима.<sup>13</sup> Често се чак настојало да се казнене мере те врсте

field trophy indicates victory; such trophies should be respected. 5. After a battle, it is right to return enemy dead when asked; request the return of one's dead is tantamount to admitting defeat. 6. A battle is properly prefaced by a ritual challenge and acceptance of the challenge. 7. Prisoners of war should be offered for ransom, not summarily executed or mutilated. 8. Punishment of surrendered opponents should be restraint. 9. War is an affair of warriors, thus noncombatants should not be primary targets of attack. 10. Battles should be fought during the usual (summer) campaigning season. 11. Use of nonhoplite arms should be limited. 12. Pursuit of defeated and retreating opponents should be limited in duration.” види J. Ober, *Classical Greek Times*, у: M. Howard — G. J. Andreopoulos — M. R. Shulman (ур.), *The Laws of War. Constraints on Warfare in the Western World*, New Haven 1994, 12—26; J. Ober, *The Rules of War in Classical Greece*, у: J. Ober (ур.), *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996, 56.

<sup>12</sup> Хомерски јунаци током борби углавном нису узимали заробљенике, и Ахилеј је жртвовао за Патрокла заробљене Тројанце (Hom. *Il.* 6.55—60; 10.446—556; 11.138—142; 16.330—334; 21.99—105; 23.19—23; 174—183); уп. Н. v. Wees, *Heroes, Knights and Nutters: Warrior Mentality in Homer*, у: A. B. Lloyd (ур.), *Battle in Antiquity*, London 1996, 26—27. Ахилеј је ипак дуже време поштовао мртве. (Hom. *Il.* 6, 414—419). Слично понашање показује и Агамемнон (Hom. *Il.* 7.405—410). Пре Патроклове смрти Ахилеј би често поштедео ратне заробљенике (Hom. *Il.* 21.99—103; 24.751—756). Индикативно је да Хомер Ахилејово опхођење према Хекторовом лешу назива „злочином” (Hom. *Il.* 22.395; 23.24). На више места у *Илијади* и *Одисеји* такође је реч о нехуманом понашању без било које назнаке кајања и то према женама и деци (Hom. *Il.* 2.354—355; 3.300—301; 4.237ff.; 6.57—60; 9.591—594; 22.61—71; *Od.* 9.40ff.); уп. Wees, 1996, 26—27; 52—53. У вези са вођењем рата и ратничким менталитетом хомерских јунака види Wees, 1996, 1—86.

<sup>13</sup> Итома (Thuk. 1.128,1; Diod. 11.63,2; Paus. 7.25,6); Хистијеја (Thuk. 1.114; Hdt. 9.106; Paus. 4.24,7; 3.11,9). Овде се ради о побунама, што је целу ситуацију пре отежало него што ју је олакшало; уп. F. Kiechle, *Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten*, у: F. Gschnitzer (ур.), *Zur griechischen Staatskunde*, Darmstadt 1969, 540.

ублаже, као што нпр. показује споразум чланова Делфијске амфикионије да се не руши ни један од градова, који је њен члан.<sup>14</sup> Тако су се Грци практично одрекли примене средстава потпуног уништења,<sup>15</sup> при чему то, наравно, није важило за сукобе са варварима.<sup>16</sup> Разумљиво је да је с времена на време и у борбама између Хелена долазило до прекорачења, као 447. год. код Херонеје, чији су становници били бачени у ропство.<sup>17</sup> Ипак се тежило, као што показује пример Сама из 439. год., да се бруталност рата минимализује.<sup>18</sup>

Овај позитивни развитак драматично је прекинут избијањем Пелопонеског рата. Поменути сукоб, наиме, не одликује се само трајањем, огромним пространством на којем се воде борбе и великим ангажманом у људству и материјалу на свим сукобљеним странама, већ и тежњом да се непријатељ дестабилизује притиском на његово друштво и привреду.<sup>19</sup> При то-

<sup>14</sup> Aischin. 2,115; StV II<sup>2</sup> 104; види Kiechle, 1969, 538; Ziegler, 1994, 26; 31.

<sup>15</sup> Уп. Kiechle, 1969, 542; Ober, 1996, 56—57; 61—62; Price, 2001, 211; Н. Kuch, *Kriegsgefangenschaft und Sklaverei bei Euripides. Untersuchungen zur "Andromache", zur "Hekabe" und zu den "Troerinnen"*, Berlin 1974, 27—32; Clavatscher-Thürlemann, 1985, 120—121; Chr. Meier, *Die Rolle des Kriegs im klassischen Athen*, HZ 251 (1990), 565ff.

<sup>16</sup> На пример, гласници персијског краља Дарија су у Атини и Спарти били погубљени, иако су Спартанци, како каже Херодот, касније увидели да су се на тај начин огрешили о богове (Hdt. 7.133—136). Везано за истинитост овог догађаја, која се доводи у питање, види. К.-W. Welwei, *Das klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Darmstadt 1999, 32; 350 нап. 133. Персијанци су били побијени код Маратона и Платеје (Hdt. 6.113—117; 9.70.4—5; Paus. 1.15.4). Овакво понашање није било усмерено само против Персијанаца, на тај начин су нпр. и Долопи на Скиру били поробљени од стране Кимона око 475. год. (Thuk. 1.98,2); уп. Kiechle 1969, 542—543.

<sup>17</sup> Thuk. 1.115,1; види и 1.106,2.

<sup>18</sup> На Саму се Атина 439. год. ограничила на то да пусти чланове савета да дају заклетву, да ће с најбољим намерама радити у корист Атине и да се више неће одметати, иако су Самљани чак уживали персијску подршку (Thuk. 1.115—117); види Welwei, 1999, 133. Самљани су осим тога морали да плаћају и трошкове рата, да сруше своје зидине, дају таоце и предају своје бродове. Ове мере су, додуше, имале пре за циљ да спрече још један устанак, него да казне Самљане (Thuk. 1.117,3); уп. Hornblower, 1991, 192—193; НСТ I, 355—356. Под сличним околностима као Саму су и становници Тасоса капитулирали 463. год., после њихове неуспешне побуне против Атине (Thuk. 1.101,3); уп. Hornblower, 1991, 158; НСТ I, 299—300; Welwei, 1999, 88—89.

<sup>19</sup> Види J. Ober, *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier 404—322 B. C.*, Leiden 1985, 3—38; Ober, 1996, 62—68; уп. и K. Raaflaub, *Father of All, Destroyer of All: War in Late Fifth-Century Athenian Discourse and Ideology*, у: D. R. McCann — B. S. Strauss (уп.), *War and Democracy: A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*, Armonk (New York) 2001, 308—309; Hanson, 2001, 105—120; V. D. Hanson, *The Other Greeks*, New York 1995, 327—338; P. Krentz, *The Strategic Culture of Periclean Athens*, у: Ch.

ме се може уочити драстична промена у опхођењу према ратним заробљеницима и „цивилима”.<sup>20</sup> Жестина и окрутност борби достиже до тада невиђене размере.<sup>21</sup> Иако су све норме ратовања током Пелопонеског рата биле прекршене, као нпр. прво правило према подели Ц. Обера за време Никијиног мира или треће код светог места Делиона,<sup>22</sup> углавном се обичаји ратовања од петог до дванаестог нису поштовала.<sup>23</sup> Савременици су били или жртве или починиоци тих експеса, понекад су били и једно и друго. Због наведеног, иако осуда рата није представљала нову идеју у последњој трећини 5. века, она у то време ипак поприма потпуно нове размере.<sup>24</sup> Тукидидов *Пелопонески рат*, Аристофанове комедије *Ахарњани*, *Мир* и *Лисистрата*, Еурипидове драме *Хекаба*, *Тројанке* и *Феничанке* то јасно показују. Насупрот томе, ширење свести о томе да ове бруталне повреде обичаја ратовања доводе у питање не само схватање ратног права, већ и виђење права и морала у целини, представљало је новину.<sup>25</sup>

Познато је преко тридесет случајева кршења обичаја ратовања, а по свему судећи било их је много више.<sup>26</sup> Ови случајеви су забележени у свим областима грчке екумене, а починиоци су припадали свим сукобљеним странама. Поред тога, може се утврдити и све слабије уздржавање од кршења обичаја ратовања, не само у поређењу са периодом пре Пелопонеског рата, него и у току самог сукоба.<sup>27</sup> Очигледна разлика у атин-

---

D. Hamilton — P. Krentz (ур.), *Polis and Polemos*. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan, Claremont 1997, 55—72.

<sup>20</sup> Највећи број извештаја о убиствима ратних затвореника потиче из епохе Пелопонеског рата; види Price, 2001, 211—212.

<sup>21</sup> Уп. V. D. Hanson, *A War Like No Other*, New York 2005, 89—121, 299—301.

<sup>22</sup> Thuk. 4.96—101; 5.25; 26.2. Подробно набрајање светогрђа од стране Тукидида, а које су починили сви учесници рата, могу се наћи код Price, 2001, 216—237; уп. такође и С. Orwin, *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1997, 90ff.; M. D. Goodman — A. J. Holladay, *Religious Scruples in Ancient Warfare*, CQ n.s 36 (1986), 151—160; Clavadetscher-Thürlemann, 1985, 111—112; N. Marinatos, *Thucydides and Religion*, Königstein 1981, 31—46; B. Jordan, *Religion in Thucydides*, TAPA 116 (1986), 124—147.

<sup>23</sup> Ober, 1996, 57.

<sup>24</sup> Види W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Philologus Suppl. 31,1, Leipzig 1938, 12ff.; Hanson, 2001, 118ff.

<sup>25</sup> Види I. Jordović, *Die Anfänge der Jüngerer Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert v. Chr.*, Frankfurt am Main 2005, 15—40.

<sup>26</sup> Уп. Jordović, 2005, 27—29.

<sup>27</sup> Уп. A. Panagopoulos, *Captives and Hostages in the Peloponnesian War*, Amsterdam 1989, 20; НСТ I, 164—165; НСТ II, 325; НСТ III, 513.

ском поступању са Самом, с једне стране, и са Митиленом и Скионом, с друге стране, открива дубину преображаја који је овај конфликт донео са собом.<sup>28</sup> Положај се додатно погоршао и тиме што су ексцеси најчешће изазивали нова прекорачења, узрокујући тако настанак једне спирале насиља коју карактерише сопствена динамика и логика. Спартански посланици, које су заробили Атињани почетком рата а који су били у дипломатској мисији ка персијском краљу, били су убијени без суђења.<sup>29</sup> На тај начин су Атињани желели да спроведу одмазду над Лакедемоњанима због њиховог претходног кршења ратних норми.<sup>30</sup> Спартанска одлука после победе код Егоспотама да се изврши егзекуција над свим ухваћеним Атињанима стајала је тако у директној корелацији са ранијим закључком атинске скупштине да се свим непријатељима који падну у заробљеништво одсече десна рука.<sup>31</sup>

На примеру Атине може се најбоље уочити ова све слабија уздржаност. Тако се у случају Митилене јавља Клеон као заговорник екстремног решења и иако право и милост у говору Диодота не чине централне аргументе, атински демос се ипак каје због своје прве одлуке и ублажава је.<sup>32</sup> На Мелосу атински представници заговарају право јачег и то отворено и без милости. За разлику од Митилене овде се ипак не ради о одметнутом савезнику. Поред тога, разарање овог полиса не може се свести на демагогију и насилност једног Клеона. У малом граду Микалесу, по речима Тукидида, убијени су сви становници а да за то није постојао војни или стратешки разлог.<sup>33</sup> Ова дела су, додуше, починили Трачани, заповедну власт су, упркос томе, имали Атињани. Најзад је атинска народна скупштина, још пре битке код Егоспотама, донела званичан закључак да заробљени непријатељи буду осакаћени.

Поступање Лакедемоњана у рату једва да се разликовало од понашања Атињана. Од самог избијања борбених активности они су кршили правила вођења рата. Убијали су све тргов-

<sup>28</sup> Thuk. 1.115—117; 3.36,1—4; 3.49; 4.122,6; 5.32,1.

<sup>29</sup> Thuk. 2.67,4.

<sup>30</sup> Везано за овај случај види Hornblower, 1991, 351.

<sup>31</sup> Xen. *Hell.* 2.1,31—32; Plut. *Lys.* 11; 13; *Alk.* 37; Diod. 12.106,6—7; Paus. 9.32,6—10.

<sup>32</sup> Уп. P. R. Pouncey, *The Necessities of War. A Study of Thucydides Pessimism*, New York 1980, 85—88.

<sup>33</sup> Thuk. 7.29,3—4; L. Kallet, *Money and the Corrosion of Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and its Aftermath*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, 140—146; Q. J. Trevor, *Thucydides and the Massacre at Mycalessus*, *Mnemosyne* 48 (1995), 571—574.

це, које би ухватили. Науарх Алкид наредио је да се погубе бројни заробљеници, све док му Самљани нису указали да то није прави начин да се ослободи Хелада и да ће, ако тако настави, успети само да придобије нове непријатеље, а не нове савезнике.<sup>34</sup> Спартанци су на почетку опсаде Платеје били умерени у својим захтевима и спартански краљ Архидам II је инсистирао на прилично благим условима предаје.<sup>35</sup> Када су Платејци те захтеве одбили, били су погубљени после капитулације. И поред тога што су Тебанци највише инсистирали и вршили притисак да се са Платејцима строго поступи, ипак су Лакедемоњани имали последњу реч и они су без оклевања жртвовали норму зарад својих сопствених интереса. О догађају у Хисији, који се одиграо само неколико месеци пре оног на Мелосу,<sup>36</sup> може се само рећи да се ради о једној подједнако безобзирној и окрутној акцији. На Сицилији су се Спартанци такође слабо уздржавали. То, пре свега, произилази из извештаја Диодора.<sup>37</sup> При крају рата на спартанској страни се сусрећемо са самовољом Лисандра коју су понекад, као у случају Сеста, морали да кроте ефори, пошто после заузимања града није хтео да га врати својим ранијим становницима, него је куће и земљиште поделио својим људима.<sup>38</sup> По Паусанији, Лисандар је наводно одбио и да сахрани Атињане који су били погубљени код Егоспотама.<sup>39</sup> Спартански савезници су у току рата исто тако изгубили сваку врсту обзирности у односу на правила ратовања. Тако су Тебанци, Коринћани и остали савезници заговарали егзекуцију заробљених Атињана после победе код Егоспотама и, уз то, захтевали су и уништење Атине.<sup>40</sup> И начин вођење рата Сиракузе су подједнако карактерисали бруталност и нехуманост.<sup>41</sup>

Тукидид показује да су сви учесници рата добро знали да је целокупан грчки свет био и те како свестан наведених ексцеса.<sup>42</sup> У говорима које он преноси, како заговорници (почи-

<sup>34</sup> Thuk. 3.32,1—2.

<sup>35</sup> Thuk. 2.72.

<sup>36</sup> Welwei, 1999, 199.

<sup>37</sup> Diod. 13.28—33.

<sup>38</sup> Plut. *Lys.* 14; уп. Xen. *Hell.* 2.1,15; Diod. 13.104,7.

<sup>39</sup> Paus. 9.32, 6—10; уп. Pritchett, 1985, 237ff.; D. Kagan, *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca/London 1987, 394; Panagopoulos, 1989, 173—178.

<sup>40</sup> Xen. *Hell.* 2.1,32; 2,20.

<sup>41</sup> Thuk. 7.3,4; 41,4; 53,3; 84,2—5; 85; 86,2—4; Diod. 13.19,1—4; 33; Plut. *Nik.* 27—28.

<sup>42</sup> F. Kiechle, 1969, 555—564 указује на то да су на крају Пелопонеског рата нови захтеви за вишим степеном хуманости постали све гласнији и да у том смислу долази до преокрета.

ниоци), тако и противници (жртве) кршења обичаја ратовања редовно подсећају на то, да би овај вид понашања могао послужити као позитиван односно негативан пример за све Хелене. Клеон инсистира на томе да Митилена треба да представља застрашујући пример за све атинске савезнике.<sup>43</sup> Диодот дели мишљење свог противника да би погубљење целокупног грађанства Митилене оставило снажан утисак на савезнике, али такође сматра, да би то за владавину Атине над савезницима било контрапродуктивно.<sup>44</sup> У Платејској дебати Платејци упозоравају Спартанце да њихово понашање у процесу неће остати скривено пред осталим Хеленима, те да ће им одлука о томе да они буду убијени донети срамоту.<sup>45</sup> Тебанци захтевају од Лакедемоњана да казне Платејце како би свим Хеленима показали да су дела важнија од речи.<sup>46</sup> У Мелијском дијалогу се, као и у вербалном дуелу између Клеона и Диодота, више пута помиње какав утисак код осталих Грка изазива уништење једног полиса.<sup>47</sup>

Еурипид у *Хекаби* и *Тројанкама* приказује последице војног пораза из перспективе пораженог, и тиме и он указује да су ексцеси оставили дубок утисак на савременике. Помоћу описа страховите судбине побеђених, са свим њеним конвенцијама — разарање града, убијање, патња ожалошћених, бацање у ропство, итд. — песник убедљиво демонстрира да је свестан свих језивих последица примене екстремних мера од стране победника.<sup>48</sup> И у *Прибеџаркама* се приказују свеопште последице кршења обичаја рата. Сасвим је очигледно да се Еурипид у овим описима односи на њему савремене догађаје.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Thuk. 3.39,3; 7; 40,7.

<sup>44</sup> Thuk. 3.44,3; 46,1—2; 4; 47,3—4; 48,2.

<sup>45</sup> Thuk. 3.54,1; 57,1—2; 58,2.

<sup>46</sup> Thuk. 3.67,6.

<sup>47</sup> Thuk. 5.90; 96—97.

<sup>48</sup> Тако нпр. Атина каже испред капија гореће Троје (Eurip. *Tro.* 96—97):

*Блесав човек, који сјаљује градове,  
храмове и светиња мртвих  
ојусиоци и онда сам пројадне.*

<sup>49</sup> K. Matthiessen, *Die Tragödien des Euripides*, München 2002, 123—124; 157; уп. такође и Kuch, 1974, 37—41; пос. 40. Да се поједина дела пак односе на одређена дешавања, мало је вероватно. Пошто настајање трагедије *Прибеџарке* у науци датира између 424—421. год. и спровод палих ратника стоји у центру пажње, у модерној књижевности је изражено мишљење да је на ово дело могла да утиче битка код Делиона 424. год.; види и A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern/München <sup>3</sup>1971, 428. Драма *Тројанке* се доводи у везу са разарањем Мелоса; види Kuch, 1974, 40. У вези са ове две тезе су изнете оправдане сумње; уп. Matthiessen, 2002, 123; 157.



Такође се и на основу Ксенофонтове *Хеленске историје* може закључити, да су обични грађани и те како били свесни ових прекорачења и да она нису падала лако у заборав. На то упућује атинска реакција на вест о поразу код Егоспотама. Када су сазнали да је цела флота уништена, Атињани су очекивали да ће их задесити иста судбина као и становнике Мелоса, Хистијеје, Скионе, Тороне и Егине.<sup>50</sup> Да су се Атињани сећали тих догађаја и пре 405. год., доказује и Аристофан. У *Птицима* 414. год. он помиње општу глад на Мелосу.<sup>51</sup> Спартански савезници после своје коначне победе објашњавали су егзекуцију атинских заробљеника на тај начин што су оптужили Атињане да су починили бројне прекршаје обичаја ратовања. Тиме се обелодањује да су сви ови злочини остали трајан део колективног сећања.<sup>52</sup>

Више фактора је било меродавно за дестабилизирајуће дејство ексцеса на друштвену структуру полиса и ширење бескрупулозног размишљања у категоријама моћи. Ова прекорачења су савременици доживели, како нам извори откривају, не само као повреду ратних правила, него повреду права генерално. Тукидид тематизује катастрофално дејство ексцеса у дебати о кажњавању Митилене, на примеру судбине Платејаца, у опису уништења Микалеса и у Мелијском дијалогу.<sup>53</sup> Да су Тукидидови савременици осуђивали убијање ратника и „цивила” и да су то тумачили као повреду обичаја ратовања не исказује се, додуше, на тако експлицитан и директан начин као нпр. код Еурипида, али ипак још увек више него довољно јасно. Пре дебате о судбини Митилене, Тукидид каже да су Атињани зажалили због своје прве одлуке да погубе целокупно становништво, јер им се та казна чинила сувише свирепом и претераном (ὥμὸν ... καὶ μέγα).<sup>54</sup> Ц. Ц. Прајс указује на то да се реч ὥμὸς код Тукидида помиње само још на два места: једном на почетку *Патологије раја* и други пут у вези са Еуританцима који говоре једним једва разумљивим језиком и наводно једу живо месо (ὥμοφάγοι).<sup>55</sup> Пошто је атински демос преиначио

<sup>50</sup> Xen. *Hell.* 2.2,10.

<sup>51</sup> Aristoph. *Av.* 185—186. Такође се у комедијама Аристофана помињу и Егина, Потидеја, Митилена и Скиона (Aristoph. *Ach.* 653; *Equ.* 438; 834; *Vesp.* 210).

<sup>52</sup> Види и Isokr. *or.* 12,62—64; 70.

<sup>53</sup> J. J. Price, 2001, 210ff. упућује на то да би ови догађаји требало да служе као примери за бруталан и варварски карактер рата.

<sup>54</sup> Thuk. 3.36,4; види и НСТ I, 298; 325; Hornblower, 1991, 418.

<sup>55</sup> Thuk. 3.82,1; 94,5; Price, 2001, 216. Thuk. 3.82,1: „До таквих свирепости је водио грађански рат. А изгледало је утолико свирепије што је био је-



своју ранију одлуку, друга тријера је била послата ка Митилени. Другој тријери је пошло за руком да скоро истовремено пристигне кад и први брод који је требало да пренесе првобитну одлуку народне скупштине. По Тукидиду један од разлога за то била је и чињеница да је посада прве тријере пловила споро пошто је преношење наредбе да се сви одрасли Митилењани убију, као и да се жене и деца баце у ропство, осећала као „*сѝрашан задаѝак*” (ἐπὶ πρῶγμα ἀλλόκοτος).<sup>56</sup> Појам ἀλλόκοτος се у целокупном делу јавља само на овом месту. У истој ратној години, у којој је Митилена капитулирала, предала се и одбрана Платеје којој је гарантовано „поштено” суђење и која је била изведена пред спартански суд.<sup>57</sup> За проблематику која се овде обрађује пре свега је од значаја да се Платајци у свом говору позивају на закон код Хелена по коме они који су се предали не смеју бити убијени.<sup>58</sup> Да овакав обичај заиста постоји, потврђују и Тебанаци, који у исто време подсећају Платејце да су они сами раније противправно побили Тебанце који су се предали.<sup>59</sup> Тебанци даље тврде да је кажњавање Платејаца у складу с законом, пошто ови уопште нису ратни заробљеници. Платејци су се, наиме, добровољно подвргли суђењу и нису били заробљени у току самих борби.<sup>60</sup>

У Ксенофонтској *Хеленици* такође се види да је немилосрдно опхођење према ратним затвореницима било схваћено као повреда права. На скупу Пелопонеског савеза после коначне победе над Атином биле су подигнуте многобројне оптужбе против Атињана због кршења права.<sup>61</sup> Из контекста недвосмислено произлази да се под повредом права схватало како атинска псефизма да се ратним заробљеницима одсече десна рука,

---

дан од првих који су се догодили.” (превела: Д. Обрадовић); уп. Hornblower, 1991, 480; Ксенија Марицки Гађански, *Истѝна — око Истѝорије*. Античке и модерне теме IV; Београд 2004, 61—70 („*Још једанѝуѝ о Тукидиду*”); посебно 69.

<sup>56</sup> Thuk. 3.49,4; уп. и НСТ II, 325; Hornblower, 1991, 439—440; A. Andrewes, *The Mytilene Debate: Thucydides 3.36—49*, Phoenix 16 (1962), 72; P. A. Debnar, *Diodotus' Paradox and the Mytilene Debate (Thucydides 3.37—49)*, RhM 143 (2000), 161.

<sup>57</sup> У погледу говора које су држали Платејци и Тебанци види С. W. Macleod, *Thucydides' Plataean Debate*, GRBS 18 (1977), 227—246; НСТ II, 336—358; Hornblower, 1991, 442—466; Price, 2001, 103—126.

<sup>58</sup> Thuk. 3.58,3; 59,1; уп. такође Clavadetscher-Thürlemann, 1985, 110; Macleod, 1977, 232ff.; Hornblower, 1991, 452—453.

<sup>59</sup> Thuk. 3.66,2—3; 67,6; уп. Macleod, 1977, 232—233; НСТ II, 352; Hornblower, 1991, 460—461.

<sup>60</sup> Thuk. 3.67,5; уп. Macleod, 1977, 232—233; Hornblower, 1991, 461.

<sup>61</sup> Xen. *Hell.* 2.1,31—32.

тако и Филоклово погубљивање двеју бродских посада. Ако се Ксенофону може веровати, и Лисандар је по свему судећи окарактерисао Филоклово дело као противзаконито.<sup>62</sup> С једне стране, међутим, морамо да узмемо у обзир поводом ових навода код Ксенофонта, и то да је била честа и уобичајена пракса да се против непријатеља подижу оптужбе ове врсте.<sup>63</sup> С друге стране, ексцесе Пелопонеског рата и други антички аутори оцењују као повреду права. По Ксенофону су и сами Атињани своја претходна дела наспрам малих полиса, који су били савезници Спартанаца, сматрали неоправданим, као и несразмерном и неумереном самовољом.<sup>64</sup> Да су Атињани при том мислили пре свега на Мелос, Скионе, Торону и Егину, показује и Ксенофонов приказ прве атинске реакције на вест о поразу код Егоспотама.<sup>65</sup>

И код Еурипида се кршења правила ратовања недвосмислено тумачи као непоштовање односно повреда права у целини. Такође се наглашава и њихова суштинска вредност по друштво. Већ у комаду *Хераклова деца*, који је написан у првим годинама Пелопонеског рата, Алкмена сазнаје од хора да постоји један атински закон, који брани убијање ратних заробљеника:<sup>66</sup>

*Гласник: Њега смакнуџи, није џи дано*

*Алкмена: Залуд дакле заробљен је он?*

*А какав закон брани џоубиџи га?*

*Гласник: Главари ове земље не дозвољавају џо*

*Алкмена: А заџџо? Зар убиџи душманина не воле?*

*Гласник: Не оноџ, коџ у боју живоџ ухваџе.*

У *Хикетџидама*, приказаним 421. год., долазе мајке палих јунака са Адрастом, краљем Арга, у Атину код Тесеја. Тамо моле атинског краља за помоћ, како би Тебанци дозволили да се њихова деца сахране.<sup>67</sup> Чињеница да понашање победника представља јасно кршење права очигледна је обема странама:<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Xen. *Hell.* 2.1.32.

<sup>63</sup> Isokr. or. 12,63.

<sup>64</sup> Xen. *Hell.* 2.2,10; види P. Krentz, *Xenophon Hellenika I—II.3.10*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster 1993, 184.

<sup>65</sup> Xen. *Hell.* 2.2,3; уп. Krentz, 1993, 184.

<sup>66</sup> Eurip. *Heraclid.* 961—966; види и 1010—1011; 1045—1055. Н. Kuch, 1974, 63, указује на то, да се Хекаба у истоименом делу позива на атинско право како би спречила да њена ћерка Поликсена буде убијена (Eurip. *Hec.* 291—292).

<sup>67</sup> Пето правило рата по Ц. Оберу; види такође Clavadetscher-Thürlemann, 1985, 63—64; 94—95; E. Baltrusch, *Symmachie und Spondai. Untersuchun-*

*Мајке желе тело својих синова  
Да дају земљи, али победник одбија  
Сваку врсту погребна и гркоси  
Светом праву. Исту услузу жели  
Адраси од мене, који седи и горко уздише [...];*

Тесеј дели ово мишљења и његова мајка примећује да би то могло имати још дубље последице:<sup>69</sup>

*Светогрднеци, који гроб и накији мртвих  
Силом њачкају, снажном руком  
На дужности да присиле и на свету бојазан  
Пре једног обичаја целе Грчке!  
То је оно, што повезује градове једне с другима.*

Тесеј се у расправи са тебанским гласником прикључује становишту своје мајке и убеђен је у то да ће ова повреда ратног права имати несагледиве последице по целу Хелладу, уколико се она сада не спречи.<sup>70</sup>

Једна друга, често цитирана супротност додатно подвлачи важност овог непоштовања обичаја ратовања. Тесеј, који брани право, наступа и као заговорник демократије и противник аутократске власти.<sup>71</sup> У исто време се тебански гласник, који не захтева само да се Атињани не мешају, него и да Адраст буде протеран, појављује као експонент тираниде и критичар демократског уређења.<sup>72</sup> Један представник деспотске власти, коју су Хелени изједначавали са оном врстом режима која унутар полиса себе ставља изнад сваког права и закона, представља се самим тим и као поборник кршења ратних правила.<sup>73</sup> Ово је додатни показатељ да постоји веза између непоштовања обичаја ратовања и веровања у законе и праведност. Наредна два цитата додатно потврђују овакво тумачење.<sup>74</sup> У *Хекаби* грчки гласник Талтибије видевши судбину заробљених Тројанки резигнирано констатује:

---

*gen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit* (8.—5. Jahrhundert v. Chr.), Berlin/New York 1994, 112—117; Pritchett, 1985, 235ff.

<sup>68</sup> Eurip. *Suppl.* 16—21.

<sup>69</sup> Eurip. *Suppl.* 306—313. Везано за Тесеја види *Suppl.* 123; 341; 525ff.; 559; 561—563; 594—596; 670—672.

<sup>70</sup> Eurip. *Suppl.* 525ff.; 537—547.

<sup>71</sup> Eurip. *Suppl.* 349—358; 403—408; 429—455.

<sup>72</sup> Eurip. *Suppl.* 399—400; 410—422; 467—472.

<sup>73</sup> Види уз ово и сачувани фрагмент из Еурипидовог *Белерефониа* (Eurip. frg. 286).

<sup>74</sup> Eurip. *Hec.* 488—499; 604—608 (превео: И. Јордовић).

*О Зевсе, шта да кажем? За свети мариш ли?  
Или њуста и њразна је ова њрича,  
лажна ова вера наша у род божији,  
када случај влада људским њриликама свим?*

У истом делу и некадашња краљица Троје Хекаба, пошто је њена ћерка принета Ахилеју као жртва, доводи ову врсту злочина у везу са рушењем општег поретка:

*А ти њођи и реци Арђивцима да нико не ѡакне  
ћћер. Држиће ѡдаље масу! У војсци небројеној  
разуздан је свети, морнара руља од вајше беснија,  
а рђав је онај ко не чини зло.*

Наведени цитати говоре о свеопштем праву и закону, као и о свеопштем реду. Повреда ратних норми се дакле не ограничава само на међудржавни ниво. Она има као тешку пратећу последицу — сумњање у вредност норми у целини, као и њихово довођене у питање.

Негативан утицај повреда ратног права интензивирала је и структура полиса, као и карактер политичког живота у античкој Грчкој. Грчки „полис” је, по правилу, чинило неколико хиљада становника, укључујући и породице пуноправних грађана, настањене слободне странце и робове.<sup>75</sup> Територија многих градова-држава често није прелазила 100 km<sup>2</sup>.<sup>76</sup> Насупрот модерним државним уређењима, чије основне делове чине државна власт, државна територија и државнотворна нација, код Грка грађанство представља носећи елемент полиса.<sup>77</sup> Осим тога, код Хелена, разлика између политичког и друштвеног није била тако снажно испољена.<sup>78</sup> Због наведеног се не може искључити да су појединци изводили закључке везане за његово лично понашање, на основу међусобног односа грчких држава.<sup>79</sup> Томе у прилог ишла је и чињеница да је право учешћа у политичком животу полиса по правилу било уско повезано са војним ангажманом,<sup>80</sup> као и да су грађани једног полиса би-

<sup>75</sup> У погледу појма и карактера града државе види К.-W. Welwei, *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 21998, 9—18.

<sup>76</sup> Welwei, 21998, 9—10.

<sup>77</sup> Уп. Welwei, 21998, 10; Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 31995, 27; 40—47.

<sup>78</sup> Уп. Meier, 1995<sup>3</sup>, 27; 40ff.

<sup>79</sup> Уп. S. Hornblower, *Thucydides*, London 1987, 180; Jordović, 2005, 108 нап. 208.

<sup>80</sup> Н. v. Wees доводи у питање представу по којој би да постоји релација између политичког утицаја једне социјалне групе и њених војних успеха одн.

ли свесни тога да и становници других грчких држава учествују у пословима њихове заједнице са исто тако великим ентузијазмом и енергијом.<sup>81</sup> Осим тога појединци су у грчкој политици одавно имали изузетну улогу.<sup>82</sup> Пошто се овде ради о психолошком процесу, он се не може у потпуности доказати. Добар пример за то да је на становиште појединца могло да утиче понашање држава представља Каликле у *Горџији*. И код Тукидида се може приметити тенденција да се према полисима треба понашати као према индивидуама и да се на тај начин психологија индивидуе пројектује на ниво државе.<sup>83</sup>

У контексту ових ексцеса још драматичније последице је имало то што су све стране бескрупулозно манипулисале појмом правде, што је савременицима показало не само дубоки јаз између речи и дела, већ је и саму представу о „правди” релативизовало, демонстрирајући да су једино битни интереси, као и моћ да се они спроведу. Х. Лепин је с правом, везано за типологију државних уређења у говорима код Тукидида, указао на то да је позивање на одређена политичка уређења и законе често служило искључиво да се сакрије и подржи стремљење ка моћи појединих политичара или сукобљених страна у гра-

---

достигнућа, као и да је на политички развој у старој и класичној Грчкој јако утицао војни преображај; Н. v. Wees, *Politics and the Battelfield. Ideology in Greek Warfare*, у: А. Powell (уп.), *The Greek World*, London/New York 1995, 153—178; Н. v. Wees, *The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens*, у: Т. Bekker-Nielsen — L. Hannestad (уп.), *War as Cultural and Social Force: Essays on Warfare in Antiquity*, Copenhagen 2001, 45—71; Н. v. Wees, *Tyrants, Oligarchs and Citizen Militias*, у: А. Chanaiotis — P. Ducrey (уп.), *Army and Power in the Ancient World*, Stuttgart 2002, 61—82. И становиште Н. v. Wees-а се онедавно доводи у питање; уп. V. Gabrielsen, *The Impact of Armed Forces on Government and Politics in Archaic and Classical Greek Poleis: A Response to Hans van Wees*, у: А. Chanaiotis — P. Ducrey (уп.), *Army and Power in the Ancient World*, Stuttgart 2002, 83—98.

<sup>81</sup> Уп. К. Raaflaub, *Father of All, Destroyer of All: War in the Late Fifth-Century Athenian Discourse and Ideology*, у: R. McCann — B. S. Strauss (уп.), *War and Democracy: A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*, Armonk (New York) 2001, 312; 325ff.

<sup>82</sup> У вези са тим се могу навести многобројни примери: Темистокле, Перикле, Алкибијад, Лисандер и други.

<sup>83</sup> Види Jordović, 2005, 108 нап. 208; G. Crane, *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*, Berkeley/Los Angeles 1998; V. J. Hunter, *Thucydides and the Sociology of the Crowd*, CJ 84 (1989), 17—30; J. V. Morrison, *A Key Topos in Thucydides: The Comparison of Cities and Individuals*, AJPh 115 (1994), 525—541; Hornblower, 1987, 178ff.; посеб. 179 нап. 86; J. Ober, *Thucydides Theoretikos/Thucydides Histor: Realist Theory and the Challenge of History*, у: D. R. McCann — B. S. Strauss (уп.), *War and Democracy: A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*, Armonk (New York) 2001, 275.

ђанском рату.<sup>84</sup> У спољнополитичком контексту сви учесници од самог почетка као аргументацију користе правду у општем смислу те речи, како би оставили утисак да су њихове позиције као и дела која су починили оправдана.<sup>85</sup> Правда и право се у исто време злоупотребљавају или се једноставно игноришу. Манипулација правдом је у том смислу имала нарочито озбиљне последице за поимање закона и морала пошто је често била коришћена у циљу давања легитимитета прекорачењима ратних обичаја. На примеру ових експеса постало је јасно да су за учеснике рата лични интереси и моћ били једини релевантни мотив. Важан аргумент Клеона, на којем он заснива своје инсистирање на немилосрдном кажњавању Митилењана, био је да су ови тек својом побуном починили акт издаје и непоштовања правде, због чега је њихово уништење праведно.<sup>86</sup> Уосталом, ова одмазда је и у интересу одржавања атинске моћи.<sup>87</sup> Овај дубоки јаз између позивања на правду и стварних поступака може се констатовати и у дебати о судбини Платејаца код Тукидида.<sup>88</sup> У њој заробљени Платејци траже за себе милост позивајући се на правду, али при том прећуткују да су они сами пре тога немилосрдно убили Тебанце који су се предали. Тебанци, с друге стране, траже да Платејци буду погубљени, тврдећи да они и нису заробљеници пошто су се добровољно подвргли суђењу. Због тога би њихово погубљење представљало праведни чин. Сами Спартанци, који су обећали „поштено суђење”, на крају доносе смртну пресуду и погубљују Платејце, руковођени једино личним интересима. У Мелијском дијалогу Атињани наглашавају да су тема преговора искључиво интереси сукобљених страна.<sup>89</sup> У дискусији са Мељанима они не дозвољавају у до тада непознатој „отворености” да се питање праведности атинског напада уопште разматра. Штавише, Атињани тврде да се њихова политика, која ће довести до тога да сви мушкарци читавог једног града буду погубљени а њихове

<sup>84</sup> H. Leppin, *Thukydides und die Verfassung der Polis*. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr., Berlin 1999, 77; 80–81; 102.

<sup>85</sup> Уп. Price, 2001, 81–126; Clavadetscher-Thürlemann, 1985, 56–57; Leppin, 1999, 102ff. нап. 5; види такође и J. de Romilly, *Fairness and Kindness in Thucydides*, Phoenix 28 (1974), 97–98.

<sup>86</sup> Thuk. 3.38,1; 39,1–3; 6; 40,1; 4–6; види и C. W. Macleod, *Reason and Necessity: (Thucydides 3.9–14, 37–48)*, JHS 98 (1978), 68ff.; Price, 2001, 89–102.

<sup>87</sup> Thuk. 3.37,2; 39,7–40,1; 4; 7.

<sup>88</sup> Macleod, 1977, 227–246; Price, 2001, 103–126; Orwin, 1997, 70ff.; Marinatos, 1981, 34ff.; Jordan, 1986, 140ff.

<sup>89</sup> Thuk. 5.87; 90; 91,2–92; 95–97; 101; 107.



жене и деца бачени у ропство, налази у складу са законима природе, који су опет по вољи богова.<sup>90</sup> На овај начин Атињани разарање једне до тада неутралне државе проглашавају *de facto* не само легитимним, већ неопходним и природним чином.<sup>91</sup>

Ово недвосмислено показује да је један од главних показатеља деструктивности рата тенденција да се језик первертира. Да су то учили већ савременици, види се и из тога што у Тукидидовом и Еурипидовом приказу грађанског рата ова појава заузима централно место.<sup>92</sup> Није релевантно то што се Тукидидова и Еурипидова запажања у првом реду односе на стасис, јер грађански немири од самог почетка чине један од централних елемената Пелопонеског рата. Тукидид у тзв. *Пајтологији раја* описује како речи губе не само своја традиционална значења, већ добијају и нова, сасвим супротна значења. Врлине као што су предострожност, разборитост и моралност сада се обележавају као кукавичлук, мекуштво и лукавост, док се брзоплета жестина, поквареност и сплеткарење проглашавају врлинама.<sup>93</sup> Еурипид у *Оресју* и *Феничанкама* показује да овај феномен није само последица грађанског немира, већ да се и сама претвара у катализатор сукоба, који га додатно продубљује.<sup>94</sup> Интересантно је да и Каликле, најчувенији протагониста учења о праву јачег, показује наведену особину. Његово тумачење номос-фисис антитезе такође доводи до тога да тради-

<sup>90</sup> Thuk. 5.104—105, 1—3; уп. и Jordan, 1985, 139.

<sup>91</sup> Везано за Мелијски дијалог и учење о праву јачег види Jordović, 2005, 91—98; C. W. Macleod, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, *Historia* 23 (1974), 385—400; Hudson-Williams, *Conventional Forms and the Melian Dialogue*, *AJPh* 71 (1950), 156—169; A. B. Bosworth, *The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue*, *JHS* 113 (1993), 30—44; M. Vickers, *Alcibiades and Melos: Thucydides 5.84—116*, *Historia* 48 (1999), 265—281; J. V. Morrison, *Historical Lessons in the Melian Episode*, *TAPhA* 130 (2000), 119—148; W. Will, *Der Untergang von Melos*, Bonn, 2006.

<sup>92</sup> Jordović, 2005, 47—51.

<sup>93</sup> Thuk. 3.82,4; Leppin, 1999, 189; A. Moulakis, *Homonoia. Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins*, München 1973, 33—34; K.-W. Welwei, *Die Darstellung politischer Krisen im Geschichtswerk des Thukydides*, у: G. Alföldy (уп.), *Krisen in der Antike-Bewußtsein und Bewältigung (Geschichte und Gesellschaft*, Bochumer Historische Studien, Bd. 13), Düsseldorf 1975, 10—11; L. Edmunds, *Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82—83)*, *HSCPh* 79 (1975), 75—92; Macleod, 1979, 54—60; K. Raaflaub, *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts*, *HZ* 255 (1992), 25.

<sup>94</sup> Eurip. *Phoen.* 355—400; 496—506; 601—609; 991—1018; Eurip. *Or.* 396; 416; 555—605; 923—942; 1056—1059; 1140—1143; 1240—1245; 1181—1213; 1296—1310; 1360—1365; 1576—1624.



ционалне вредности добијају сасвим ново значење. Каликле означава постојеће конвенције као неправду и превару слабих природа, да би истовремено прогласио да је у складу са правдом и реалношћу да јаче природе владају слабијим, да поседују више и да узму све што пожелеле.<sup>95</sup>

Погубност непоштовања норми вођења рата се такође огледа и у појави да што је више рат трајао и више ескалирао, све уобичајеније је било да се ексцеси посматрају као нешто „неопходно”, односно „природно”. Ова тенденција се примећује већ код Клеона. И аргумент о присили природе, на који се позивају Атињани у Мелијском дијалогу, упркос свом софистичком пореклу указује на то.<sup>96</sup> Уколико у том погледу можемо веровати Ксенофону, одговор, који је Филокле дао Лисандру пре његовог погубљења, довољно јасно одражава степен нихилизма. На Лисандрово питање како може да оправда убиство две бродске посаде и одлуку атинске скупштине о одсецању руке, Филокле му је самопоуздано одговорио да учини оно што би и сам у случају пораза претрпео и да престане да се игра права.<sup>97</sup> Сличан став обелодањује и Критија, вођа „Тридесеторице”, образлажући безбројна убиства новог режима тиме да свака промена политичког уређења доноси многим смрт и да при сваком преврату неминовно морају да умру многи људи.<sup>98</sup>

Због свега овога не изненађује да је кршење ратних правила подстакло развој политичког радикализма и ширење бескрупулозног размишљања у категоријама моћи, што је такође допринело даљој дестабилизацији бројних грчких полиса на крају 5. века. Такође је неопходно истаћи да се више него довољно јасно могу уочити паралеле са деструктивним ефектом које имају савремени конфликти, што потврђује значај испитивања војних сукоба у старој Грчкој и њихове рецепције у антици за модерна истраживања утицаја рата.

---

<sup>95</sup> Plat. *Gorg.* 483b-d; 488b; 492a.

<sup>96</sup> Види Jordović, 2005, 91–98.

<sup>97</sup> Xen. *Hell.* 2.1,32; Plut. *Lys.* 13; Paus. 9.32, 6–10; види Kiechle, 1969, 549–552.

<sup>98</sup> Xen. *Hell.* 2.3,24; 32.

BREAKING OF THE LAWS OF WAR DURING  
THE PELOPONNESIAN WAR AND CURRENT IDEAS ON  
MILITARY CONFLICTS AND THEIR EFFECTS ON SOCIETY

Summary

The rules of war were established and developed during the VI and V century BC in order to decrease the magnitude of its consequences and “humanise” it. With the outbreak of the Peloponnesian war, violation of the laws of war became unprecedented in terms of its scale. This had not only questioned the concept of rules of warfare, but had also shaken the fundamentals of laws and morality in general — the fact that had already been noticed by its contemporaries, such as Thucydides, Aristophanes, Euripides, Xenophon etc. Consequently, all sides unscrupulously manipulated the idea of justice, which resulted in deep friction between what had been said and was being done, thus redefining the concept of the just, by stressing interests and means to accomplish them as most important. The corruption of language, by which words acquired new meanings, totally opposite to traditional ones, provides a great example and insight into the scale of the destruction wars can initiate. This work also examines the latest scientific achievements regarding the effects of modern conflict on society and the human psyche, with the intention to show that it is possible to draw significant parallels between the meaning of war in ancient times and today’s military conflicts. The relevance of the research on warfare in Ancient Greece and its perception by its contemporaries is emphasised and highlighted for ongoing research regarding the destructive force of wars.





*Bernard Collette-Dučić*

PLOTIN, LES STOÏCIENS ET  
L'ARGUMENT CROISSANT

A propos d'*Enn.* IV 7 [2] 5 et de Posidonius  
Fr. 96 Edelstein-Kidd

APSTRAKT: U radu se izlaže kako je Plotin koristio „rastući argument”, koji je, prema rukopisnim podacima, poticao od pesnika Epiharna, ili možda čak od Pitagore. Plotin ga koristi u svojoj kritici teze stoičara da je duša telesnog karaktera.

KLJUČNE REČI: Plotin, Posejdonije, rastući argument, opstanak identiteta uprkos promeni, *Eneade*

*Now, which was Samoa? The dead arm swinging high as Haman? Or the living trunk below? Was the arm severed from the body, or the body from the arm? The residual part of Samoa was alive, and therefore we say it was he. But which of the writhing sections of a ten times severed worm, is the worm proper? For myself, I ever regarded Samoa as but a large fragment of a man, not a man complete. (H. Melville, *Mardi and a Voyage Thither*, chap 4: “Dedicated To The College Of Physicians And Surgeons”)*

Si l'on excepte certaines versions parfois surprenantes, comme dans le *Mardi* de Melville, de l'Argument dit “croissant” (ἀύξανόμεινος λόγος) ou “sur ce qui croît” (περὶ τοῦ ἀύξομένου), nos sources font généralement remonter un tel argument au poète comique

Épicharme,<sup>1</sup> voire à Pythagore lui-même. Il s'agit d'un argument, comme on va le voir, qui s'appuie sur une analogie avec la manière dont les nombres sont engendrés ou détruits (à savoir par addition ou soustraction), et qui fut initialement utilisé pour nier l'existence du phénomène de la croissance (phénomène où le substrat demeure identique à lui-même et n'est pas altéré) et ainsi montrer que l'homme, dont la nature est en flux constant, ne demeure jamais identique à lui-même à travers le temps. L'argument croissant a donc directement trait à la question de l'identité de l'individu et à la possibilité de sa persistance à travers le changement.

Dans cet article, j'aimerais exposer comment cet argument est utilisé par Plotin (205—269/70), dans ses *Ennéades*, dans la critique qu'il fait de la thèse stoïcienne affirmant le caractère corporel de l'âme. J'aimerais, en particulier, attirer l'attention sur le fait que bien que partant de présupposés philosophiques apparemment incompatibles — ceux-là mêmes qui le poussent à développer sa critique — Plotin aboutit à des conclusions extrêmement proches de celles des Stoïciens eux-mêmes, à savoir que la nature de l'homme ne peut être réduite à la catégorie du ποσόν (quantifié), car il y a en elle quelque chose, cela même par quoi l'homme reste identique à lui-même, et qui relève du domaine du ποιόν (qualifié).

---

<sup>1</sup> Cf. Epicharme *apud* Diogène Laërce III 11 (= DK 23B2): — αἱ πῶτ ἀριθμόν τις περισσόν, αἱ δὲ λῆς, πῶτ ἄρτιον, ποτθέμειν λῆ ψᾶφον ἢ καὶ τᾶν ὑπαρχουσᾶν λαβεῖν, ἢ δοκεῖ κά τοί γ' ἔθ' οὐτὸς εἶμεν; — οὐκ ἐμὴν γὰ κά. — οὐδὲ μὰν οὐδ' αἱ ποτὶ μέτρον παχυαῖον ποτθέμειν λῆ τις ἕτερον μάκος ἢ τοῦ πρόσθ' ἐόντος ἀποταμεῖν, ἔτι χ' ὑπάρχοι κῆνο τὸ μὲ μέτρον; — οὐ γάρ. — ὦδε νῦν ὄρη καὶ τὸς ἀνθρώπως· ὁ μὲν γὰρ αὐξέθ', ὁ δὲ γὰ μὰν φθίνει, ἐν μεταλλαγῶ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον. ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει, ἕτερον εἶη κα τὸδ' <ἀ>εὶ τῷ παρεξεστακότος. καὶ τὸ δὴ κάγῳ χθὲς ἄλλοι καὶ νῦν ἄλλοι τελέθομες καῦθις ἄλλοι κοῦποχ' αὐτοὶ κατὰ <γα τοῦτον> τὸν λόγον (“— Mais suppose que quelqu'un choisisse d'ajouter un galet à un tas contenant un nombre soit pair soit impair, comme tu voudras, ou bien de prendre un des galets déjà existant. Te semble-t-il que le nombre de galets restera le même? — Pas selon moi. — Pas plus que n'existera encore la mesure initiale dans le cas où quelqu'un décide d'ajouter à la mesure d'une épaisseur une autre longueur, ou bien d'enlever quelque chose de ce qui était déjà là? — Non en effet. — À présent, considère l'homme de la même manière. Un homme croît, et un autre diminue; dans le changement, tous deux, ils sont tout le temps. Mais une chose qui par nature change et qui jamais ne demeure dans le même état doit toujours être autre que cela qui a ainsi changé. *Et toi et moi sommes, hier et aujourd'hui, des personnes autres, et seront à nouveau autres demain et ainsi ne resteront jamais les mêmes, selon le même raisonnement.*”).

Le texte qui nous intéresse se trouve en *Enn.* IV 7 [2] 5, dans un traité dont l'objet est de démontrer le caractère immortel de l'âme humaine. Pour ce faire, Plotin se livre à une critique d'une des thèses principales de la Stoa, à savoir celle affirmant la nature corporelle de l'âme. Si l'âme est un corps, explique-t-il, alors elle est soumise, à l'instar de tout corps, aux processus de croissance et de diminution, ne fut-ce que parce que, étant dans le corps tout entier, elle doit croître et diminuer à mesure que celui-ci croît et diminue.<sup>2</sup> Ce faisant l'âme s'expose à ce qui est le lot, semble-t-il, du corps en général, à savoir d'être toujours changeante et jamais la même:

Texte 1

εἰ δὲ καὶ ὡσπερ ὁ ἄλλος ὄγκος ἡμῶν, τὸ μὲν τι ἀπορρεῦσεται αὐτοῦ, τὸ δὲ τι προσελεύσεται, οὐδὲν δὲ ἔσται τὸ αὐτό, πῶς οὖν ἡμῖν αἰ μνήμαι, πῶς δὲ ἡ γνώθρισις οἰκείων οὐδέποτε τῆ αὐτῆ ψυχῆ χρωμένων; καὶ μὴν εἰ σῶμά ἐστι, φύσις δὲ σώματος μεριζόμενον εἰς πλείω ἕκαστον μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ, εἰ τὸ τοσόνδε μέγεθος ψυχῆ, ὃ ἐὰν ἔλαττον ἦ ψυχῆ οὐκ ἔσται, ὡσπερ πᾶν ποσὸν ἀφαιρέσει τὸ εἶναι τὸ πρόσθεν ἡλλάξαιτο (“Si une partie d'elle-même disparaît, tout comme cela arrive pour le reste de notre masse corporelle, tandis qu'une autre lui est ajoutée, rien ne restera le même. Comment donc pourrions-nous avoir des souvenirs et comment reconnaîtra-t-on nos proches si on n'a jamais la même âme? Et encore, si l'âme est un corps et qu'il est dans la nature du corps d'être divisé en plusieurs parties, chacune de celles-ci n'étant pas identique au tout, <alors l'âme sera divisée en parties qui sont, chacune, autres que le tout>. Et si l'âme est [= s'identifie à] telle grandeur donnée, celle-ci ne sera plus une âme lorsqu'elle di-

<sup>2</sup> Cf. *Enn.* IV 7 [2] 5, 12—15: καὶ γὰρ εἰ ἡ ψυχῆ σῶμα οὔσα αὔξει, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν αὔξασθαι, προσθήκη δηλονότι ὁμοίου σώματος, εἰ μέλλει εἰς ἴσον ἰέναι τῷ αὔξομένῳ ὑπ' αὐτῆς (“Car effectivement si c'était l'âme qui devait elle-même, en tant que corps, faire croître <le corps en lequel elle se trouve>, elle devrait nécessairement aussi croître elle-même, de toute évidence par l'ajout d'un corps semblable, si elle avait à garder ses proportions avec le corps qu'elle fait croître”, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée). D'après les sources conservées (*SVF* III 50, p. 251), l'idée que l'âme croisse avec le corps qu'elle fait croître, du fait qu'elle lui est interpénétrée, aurait été soutenue par Antipater de Tarse, septième scholarque du Portique (II<sup>e</sup> s. av. n.è.): οὕτως Ἀριστέλης καὶ Ἀντίπατρος ὁ ἰατρὸς συναύξεσθαί φασι τῷ σώματι τὴν ψυχὴν καὶ συμμειοῦσθαι πάλιν (“Ainsi s'expriment Aristote et le médecin Antipater: l'âme croît en proportion avec le corps et diminue semblablement”). Sur le lien entre interpénétration (κρᾶσις) et croissance, cf. B. Collette-Dučić et S. Delcomminette, “La théorie stoïcienne du mélange total”, *Revue de philosophie ancienne*, 2006, 24 (2), pp. 5—60 (notamment p. 59).

minue, de même que tout quantifié échange son existence antérieure <pour une nouvelle> lorsque quelque chose lui est soustrait”, *Enn.* IV 7 [2] 5, 20—28, trad. Brisson et Pradeau, modifiée)

L’argument utilisé dans ce texte par Plotin est l’argument croissant. Un tel argument prend pour modèle les formes de génération et de corruption propres au nombre et les applique, par généralisation, à tout ce qui ressortit à l’ordre du quantitatif, en l’occurrence, dans notre texte, à l’âme humaine, dès lors qu’elle est entendue comme corporelle. De même qu’un nombre donné, si on lui ajoute ou soustrait une unité, est détruit et donne naissance à un nouveau nombre (par exemple, si j’ajoute une unité au nombre neuf, ce nombre est détruit et donne naissance à un nouveau nombre irréductible, à savoir dix), de même l’âme humaine, si elle est considérée comme corporelle et donc en constant flux, recevant de nouvelles parties et relâchant d’autres, ne demeurera pas la même à travers le temps, mais au contraire sera constamment autre.

Il convient de souligner ici le fait que cet argument est utilisé négativement par Plotin, à savoir pour démontrer les conséquences absurdes de la thèse stoïcienne affirmant la nature corporelle de l’âme. Si l’on fait de l’âme un corps, et si cette âme est soumise au phénomène de croissance par addition ou soustraction, alors nous n’aurons plus de souvenirs et nous serons mêmes incapables de reconnaître nos proches. L’affirmation de ce que l’âme est d’une nature corporelle a ainsi pour conséquence, selon Plotin, de démultiplier notre âme unique et singulière en une pluralité infinie d’âmes distinctes qui se succèdent dans le temps et qui, du fait qu’elles sont mutuellement autres, ne partagent pas en commun des mêmes souvenirs.

Pour Plotin, une telle conséquence est bien entendu inadmissible et suffit à infirmer la thèse stoïcienne. L’âme ne peut pas être un corps car sa nature est ultimement irréductible au quantitatif. Elle ressort bien plutôt du qualitatif:

#### Texte 2

εἰ δὲ τι τῶν μέγεθος ἔχόντων τὸν ὄγκον ἐλαττωθὲν τῇ ποιότητι ταύτων μένοι, ἢ μὲν σῶμα ἕτερον ἐστὶ, καὶ ἢ ποσόν, τῇ δὲ ποιότητι ἑτέρῃ τῆς ποσότητος οὔση τὸ ταύτων ἀποσώζειν δύναται (“Si quelque chose possédant une grandeur demeure identique par la qualité tandis que sa masse est diminuée, elle sera *autre* comme corps et en tant que quantité, mais pourra sauvegarder son *identité* grâce à sa qualité, laquelle est autre que sa quantité”, *Enn.* IV 7 [2] 5, 28—31).



Il n'est pas immédiatement aisé de cerner, dans ce texte important, de quel sujet (“τι τῶν μέγεθος ἐχόντων”) parle Plotin, à savoir l'âme (dans le cadre de l'hypothèse qui la tient pour corporelle) ou bien tel ou tel être humain animé. Plusieurs éléments, notamment la fin du chapitre qui envisage le cas de la naissance de jumeaux à partir d'une semence unique, me semblent faire pencher la balance vers la seconde possibilité. De sorte que l'argument apparaît être le suivant: tout être sensible possède non seulement une quantité mais aussi une qualité; or s'il est vrai qu'une chose apparaît toujours *autre* par rapport à elle-même au regard de sa quantité, constamment en changement en raison de sa nature corporelle, une telle chose conservera pourtant toujours son *identité* grâce à (et au regard de) la qualité dont elle est porteuse, qualité qui est irréductible à la quantité. L'argument fonde donc ultimement sa conclusion sur l'existence d'une altérité entre quantité et qualité et semble faire de l'âme quelque chose qui relève de l'ordre du qualitatif: il y a quelque chose, dans tout individu animé, qui le met hors d'atteinte des changements liés au corps, et qui est son âme, laquelle relève du domaine du qualitatif.

Tout bien considéré, il peut paraître étonnant que Plotin tienne l'âme comme relevant de la qualité plutôt que de la substance. Il me semble qu'une telle position ne peut se comprendre que si, premièrement, l'on distingue, avec l'Alexandrin, entre deux genres d'âmes, d'une part celui de l'âme rationnelle (siège notamment de la mémoire,<sup>3</sup> dont il a été question dans le texte 1) et d'autre part celui relatif aux *logoi* (à la *phusis*), et que, deuxièmement, l'on rattache ce qui est dit de la qualité dans le texte 2 (à savoir qu'elle est ce qui assure l'identité du sujet à travers le temps) au second genre d'âme<sup>4</sup> (et au premier seulement indirectement). Pour rappel (cf. *Enn.* II 1 [40] 5, 18—23), alors que l'âme rationnelle est responsable de notre “bien être” (εὖ εἶναι) et est “ce par quoi nous sommes nous-mêmes” (καθ' ἣν ἡμεῖς), à savoir ce qui apporte “une parcelle de raison à notre être”, les *logoi*, de leurs côtés, ne sont cause que de notre “être” (εἶναι) en ce que, avant l'arrivée de l'âme rati-

<sup>3</sup> Cf. *Enn.* IV 3 [27] 26, 14—16 et mon article “«L'âme ne pense jamais sans *phantasma*». Lecture plotinienne de la noétique d'Aristote”, *Revue de philosophie ancienne*, 21 (2), 2003, pp. 127—28.

<sup>4</sup> Cette distinction, explicitée par Plotin en *Enn.* II 1 [40] 5, 18—23, est effectivement présente dans le texte d'*Enn.* IV 7 [2] 5, d'abord au début du chapitre (l. 3), lorsque Plotin parle des mouvements qui, en nous, sont produits soit par choix volontaire (“τῶν μὲν προαιρέσεις”), soit par les *logoi* (“τῶν δὲ λόγους”), puis dans la dernière phrase où il conclut: “Sans quantités sont donc l'âme et les *logoi*” (l. 51).

onnelle, ils sont ce qui informe et *qualifie* la matière pour la transformer en corps à animer.

Le lien entre âme (au second sens, comme ensemble de *logoi*) et qualité apparaît distinctement lorsque l'on se penche sur la conception plotinienne des substances sensibles (dont font parties les individus animés), conception développée notamment dans le traité VI 3 [44] consacré à l'étude des genres premiers de l'Être dans le monde sensible. De telles substances (les pierres, la terre, l'eau, les plantes et les animaux), qu'il nous faut appréhender par "la sensation plutôt que par la raison", ont toutes en commun d'être des "substrats (ὑποκείμενα)"<sup>5</sup> pour autre chose, à savoir la qualité et la quantité. En effet, contrairement à la substance intelligible véritable,<sup>6</sup> la substance sensible "n'existe pas sans grandeur ni sans qualité".<sup>7</sup> La raison en est, explique Plotin, que les substances sensibles sont des "substances qualifiées (ποιὰ οὐσίαι)"<sup>8</sup> et doivent être entendues comme "un certain conglomérat de qualités et de matière (σθμφρησις τις ποιότητων καὶ ὕλης)".<sup>9</sup> On trouve à nouveau une telle affirmation dans le reste du traité, en particulier dans le chapitre dix où Plotin écrit que la substance sensible est un "tout (ὅλον)" ou un "rassemblement de <qualités> sensibles σύνοδον τῶν προς αἰσθησιν".<sup>10</sup>

Si les substances sensibles sont des substances "qualifiées" et si, donc, elles ressortissent au genre de la qualité et non à celui de la substance,<sup>11</sup> c'est parce qu'elles sont le résultat d'une qualification produite par les *logoi* ou raisons séminales.<sup>12</sup> Une telle qualification met en jeu, d'une part, le *don* (δόσις), à la matière, d'un ensemble de qualités sensibles (quoique incorporelles) dont sont porteurs les *logoi* et, d'autre part, *l'unification* de ces qualités et de la matière qui en est le substrat en sorte que l'individu qui s'en dégage apparaisse comme un véritable "tout". Ce tout, explique Plotin, ne peut être appelé 'substance' que par homonymie, ou ne devrait même pas être appelé 'substance' mais plus proprement 'devenir' (γένεσις), car ce terme est mieux adapté à "la notion des choses

<sup>5</sup> *Enn.* VI 3 [44] 8, 10.

<sup>6</sup> Cf. *Enn.* VI 3 [44] 8, 32—34.

<sup>7</sup> *Enn.* VI 3 [44] 8, 12—13: ἡ αἰσθητὴ οὐσία οὐκ ἄνευ μεγέθους οὐδ' ἄνευ ποιότητος.

<sup>8</sup> *Enn.* VI 3 [44] 8, 16.

<sup>9</sup> *Enn.* VI 3 [44] 8, 20.

<sup>10</sup> Cf. *Enn.* VI 3 [44] 10, 14—17.

<sup>11</sup> On rappellera (cf. *Enn.* VI 3 [44] 16, 1—5) que la qualité est reconnue par Plotin comme un genre à part entière, à côté du τί, ποσόν et de la κίνεσις et qu'elle est désignée par les mots "τοιόνδε" et "ὅποιον" (tel, de telle sorte).

<sup>12</sup> Cf. *Enn.* VI 3 [44] 16.

qui sont en flux”.<sup>13</sup> C’est parce qu’elles sont en flux, avons-nous vu, que les substances sensibles sont sans cesse soumises au changement par addition et soustraction dont se nourrit, si l’on ose dire, l’argument croissant. Mais ce changement, ainsi qu’il est dit au texte 2, ne porte, écrit Plotin, que sur la quantité de la substance qualifiée, pas sur sa qualification, laquelle demeure et préserve, ce faisant, l’identité de l’individu.

Ce phénomène de persistance de l’identité à travers le changement est, dans le cas des substances sensibles, seulement temporaire. Comme l’explique Plotin dans son traité *Sur le ciel*, “même si les parties de notre corps changent continuellement et partent vers l’extérieur, chacun de nous *subsiste longtemps* (μένει εις πολύ)”.<sup>14</sup> Nous devons cette subsistance tout autant que son caractère temporaire à la nature de l’âme responsable de la qualification: à la différence des corps célestes qui sont éternellement<sup>15</sup> “maintenus ensemble”<sup>16</sup> par les âmes célestes qui en ont la charge, “les vivants d’ici-bas ne peuvent subsister toujours (οὐκ ἀεὶ δύναται μένειν), et leurs corps ne sauraient être dominés de la même manière (τά τε σώματα οὐχ ὁμοίως κρατοῖτο ἄν), parce qu’une autre âme les commande directement (ὡς ἄν ἄλλης ψυχῆς αὐτῶν προσεχῶς ἀρχούσης)”.<sup>17</sup> Cette autre âme, c’est précisément la *phusis*, laquelle désigne la région la plus basse du monde intelligible, la partie dernière de l’âme hypostase,<sup>18</sup> siège des multiples *logoi* responsables de la qualification des substances sensibles. Le caractère inférieur de la nature des *logoi* au regard de l’âme céleste vient de ce qu’ils ne sont qu’une image procédant de cette dernière: “de l’âme céleste vient une image de celle-ci (ἴνδαλμα αὐτῆς) qui, après s’être éloignée et s’être comme écoulee des êtres en haut (οἶον ἀπορρέον

<sup>13</sup> Cf. *Enn.* VI 3 [44] 2, 2—4: τὴν περὶ τὰ σώματα φύσιν ὁμωνύμως ἢ οὐδὲ ὅλως οὐσίαν διὰ τὸ ἐφαρμόττειν τὴν ἔννοιαν ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι.

<sup>14</sup> *Enn.* II 1 [40] 3, 9—10 (trad. Dufour).

<sup>15</sup> Cf. *Enn.* II 1 [40] 4, 20.

<sup>16</sup> Cf. *Enn.* II 1 [40] 4, 18: αἰτίας τῆς συνεξούσης τὰ πάντα. L’idée que l’âme soit cause de συνέχεια pour le corps est explicitement développée par les stoïciens (cf. Alexandre d’Aphrodise, *De Mixtione*, 10, 223.25—36 [= *SVF* II 441], Plutarque, *Sur les conceptions communes*, 49, 1085C [= *SVF* II 444] ou encore Galien, *Sur la masse corporelle*, VII, 525.9—14 Kühn [= *SVF* II 439]), même si on la trouve déjà chez Aristote (cf. *De Anima*, I, 5, 411 b15). Sur ce point, voir B. Collette-Dučić et S. Delcomminette, “La théorie stoïcienne du mélange total”, *art. cit.*, pp. 35—7.

<sup>17</sup> *Enn.* II 1 [40] 4, 11—14 (trad. Dufour).

<sup>18</sup> Cf. *Enn.* III 4 [15] 4, 4, *Enn.* IV 4 [28] 13, 2—4 et *Enn.* II 3 [52] 18, 12—13.

ἀπὸ τῶν ἄνω), produit les vivants qui peuplent la terre”.<sup>19</sup> Aussi, étant d’une nature inférieure à l’âme céleste (seule apte à maintenir ensemble éternellement des êtres corporels, en l’occurrence le ciel et les astres), la *phusis* n’a pas en elle un pouvoir unificateur suffisant pour éviter que les changements et le flux auxquels sont soumis les êtres corporels qu’elle a pourtant à commander ne mène *in fine* à leurs corruptions.

On comprend mieux, je pense, comment Plotin peut être amené, dans le texte 2, à considérer l’âme comme relevant du genre de la qualité (plutôt que de celui de la substance), puisque c’est elle qui est responsable de la qualification de la substance sensible et, par là, de la persistance de l’*identité* de celle-ci à travers (et malgré) le changement. Toutefois, il est important de garder à l’esprit que l’identité dont il s’agit ici n’est nullement, par exemple, celle que la philosophie moderne développera par la suite (comme le *cogito ergo sum* cartésien). L’identité en question, étant le fait de la *phusis* et non de l’âme rationnelle, ne peut concerner celle du “bien être” (εὖ εἶναι) de l’individu (laquelle met en jeu les facultés supérieures de l’âme), seulement celle de son “être” (εἶναι), c’est-à-dire de l’individu qualifié abstraction faite de l’âme rationnelle qui l’anime.<sup>20</sup>

Pour autant, nous avons vu que l’une des conséquences absurdes auxquelles mène la thèse de la corporéité de l’âme, selon Plotin, est que, n’ayant jamais la même âme, nous serions dès lors incapable de reconnaître nos proches et d’avoir des souvenirs. Autrement dit, la thèse de la corporéité de l’âme, en s’attirant les foudres de l’argument croissant, détruit le continuum de la pensée et de la conscience qui fait l’identité de l’individu, au sens premier, cette fois.<sup>21</sup> Il y a donc lieu de distinguer, avec Plotin, entre deux identités: l’une, inférieure, liée à la qualification sensible de l’individu (par la *phusis*); l’autre, supérieure, qui se développe au cours de notre vie, et qui met en jeu les facultés supérieures de l’âme (parmi lesquels la mémoire). Ces deux identités correspondent, en somme, à la division de l’âme à laquelle Plotin souscrit. En effet, à la différence de

<sup>19</sup> *Enn.* II 1 [40] 5, 6—8 (trad. Dufour). L’ “écoulement” de la *phusis*, auquel Plotin préfixe cependant son célèbre “οἶον”, annonce déjà celui des substances sensibles.

<sup>20</sup> De manière significative, lorsque Plotin entame son étude des genres de l’être du monde sensible (*Enn.* VI 3 [44]), il explique qu’il faut, aussi difficile que cela puisse paraître, faire abstraction de l’existence de l’âme (au sens d’âme rationnelle) (cf. *Enn.* VI 3 [44] 1, 23—28). Et de fait, la substance sensible ne suppose, pour ce qui est de son identité, que la prise en compte de l’action des *logoi* sur la matière et non de celle de l’âme rationnelle elle-même.

<sup>21</sup> L’âme rationnelle est, nous dit Plotin, “ce par quoi nous sommes nous-mêmes (καθ’ ἡν ἡμεῖς)” (*Enn.* II 1 [40] 5, 20—21).

l'Un, qui est parfaitement simple, l'âme est considérée par l'Alexandrin comme plurielle: elle est divisée selon deux (voire trois) parties, la partie supérieure (rationnelle) et la partie inférieure (irrationnelle, siège de la sensation et de la *phusis*).

Cette division intérieure de l'âme (qui reflète sa position intermédiaire relativement au monde intelligible et au monde sensible<sup>22</sup>) pose le problème de l'ipséité véritable de l'individu: l'identité de l'individu doit-elle être confinée à la seule partie supérieure de l'âme ou aux deux? Pour solutionner cette difficulté, Plotin opère une distinction entre l'âme (au sens large) et le "nous" (ἡμεῖς): *nous* sommes là où nous nous trouvons dans l'âme, à savoir soit dans la partie supérieure qui appartient pleinement à l'intelligible, soit dans la partie inférieure, celle qui fait commerce avec le corps. Assurément, pour l'Alexandrin, *nous* serons *plus* nous-mêmes si nous demeurons dans la partie la plus haute de l'âme,<sup>23</sup> mais dans le cas où nous aurions élu résidence dans la partie inférieure, nous serions certes *éloignés* de notre "soi" véritable, sans pour autant en être absolument séparés.<sup>24</sup>

### *Les stoïciens*

La critique que Plotin oppose aux Stoïciens semble sans appel: faire de l'âme un corps, c'est l'exposer à l'argument croissant et, ce faisant, détruire le principe même d'individuation en nous, celui-là même qui assure la continuité de la personne à travers le temps, en lui conservant, notamment, une mémoire unique des choses perçues. Il est cependant important de rappeler ici que l'utilisation de l'argument croissant à l'encontre d'une des thèses du stoïcisme n'est pas un fait nouveau. En effet, on sait que la Nouvelle Académie, celle-là qui fut fondée par Arcésilas, développa ledit argument pour nier (du moins dans un premier temps), contre la Stoa qui soutenait cette thèse avec force, l'idée d'une persistance de l'identité des individus à travers le temps. Or, ainsi que j'aimerais à présent l'expliquer, la solution apportée par le Portique au problème posé par l'Argument croissant apparaît, pour l'essentiel, semblable à celle que Plotin développe dans l'extrait 2 cité ci-dessus, à savoir que si

<sup>22</sup> Cf. *Enn.* IV 8 [6] 7, 1—9.

<sup>23</sup> *Enn.* V 3 [49] 3, 35—36: "Ne faut-il pas dire que nous sommes nous-mêmes ceux qui raisonnent et que nous pensons nous-mêmes les pensées dans la *dianoia*? Cela, en effet, c'est "nous" (τοῦτο γὰρ ἡμεῖς)".

<sup>24</sup> Sur la doctrine plotinienne du "nous" ou ἡμεῖς, cf. *Enn.* I 1 [53] et le commentaire très développé de G. Aubry dans *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, Cerf, Paris, 2004.

chaque individu est en constant changement du fait de sa quantité, il y a quelque chose en lui, sa qualité, qui lui permet de demeurer dans l'identité jusqu'à sa mort.

La question de l'identité des individus et de sa persistance à travers le temps et les changements est l'une de celle qui mobilisa le plus les stoïciens lors de l'élaboration de leur système catégorial. À la différence d'Aristote qui distingue entre dix catégories, les stoïciens, sous l'impulsion de Chrysippe, développèrent un système à quatre genres, dont les deux premiers sont l'οὐσία ou "substance" et le ποιός ou "individu qualifié". À la différence de l'οὐσία aristotélicienne qui comprend sous elle les individus, comme tel ou tel homme, tel ou tel animal, etc., à savoir des êtres déterminés pourvus d'un ensemble de propriétés, l'οὐσία stoïcienne ne renvoie en revanche qu'à la matière non qualifiée, à savoir à ce qui est susceptible de recevoir différentes qualités individuantes et, ce faisant, de devenir un individu qualifié, mais qui, par soi-même, ne possède aucune qualité. L'individu ne tombe donc pas, selon eux, sous la catégorie de la substance, mais bien sous celle du ποιός.

Ainsi que cela a été montré par David Sedley dans son article "The Stoic Criterion of identity",<sup>25</sup> la distinction entre οὐσία et ποιός, que l'on doit à Chrysippe, troisième scholarque du Portique, a manifestement été opérée en vue de répondre à l'aporie soulevée par certains académiciens sceptiques au moyen de l'Argument Croissant.

On trouve cet argument exposé par Plutarque dans son traité *Sur les conceptions communes*, 1083B:

### Texte 3

Ὁ μὲν γὰρ λόγος ἀπλοῦς ἐστὶ καὶ τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὔτοι· τὰς ἐν μέρει πάσας οὐσίας ρεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθιείσας τὰ δὲ ποθεν ἐπιόντα προσδεχομένας, οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς ἢ πλήθεσι ταῦτ' ἀμείβονται ἄλλ' ἕτερα γίνεσθαι, ταῖς εἰρημέναις προσόδοις — καὶ ἀφόδοις ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης· ἀυξήσεις δὲ καὶ φθίσεις οὐ κατὰ δίκην ὑπὸ συνηθείας ἐκνεκτικῆσθαι τὰς μεταβολὰς ταύτας λέγεσθαι, γενέσεις ἢ φθορὰς μᾶλλον αὐτὰς ὀνομάζεσθαι προσῆκον ὅτι τοῦ καθεστῶτος εἰς ἕτερον ἐκβιβάζουσι τὸ δ' αὐξέσθαι καὶ τὸ μειοῦσθαι πάθη σώματός ἐστιν ὑποκειμένου καὶ διαμένοντος ("L'argument, disons-le, est un argument simple et nos gens accordent ses prémisses: (a) toutes les substances particulières sont en flux et en mouvement, laissant des parties s'échapper d'elles et en accueillant d'autres qui leur viennent d'ailleurs; (b) les

<sup>25</sup> Sedley D., "The Stoic criterion of identity", *Phronesis*, 1982, 27, pp. 255—275.

nombres ou quantités qui subissent de telles additions ou soustractions *ne restent pas les mêmes*, mais deviennent différents, leur essence étant transformée par les arrivées et les départs en question; (c) la convention prédominante a tort d'appeler croissance et diminution ces processus: on devrait les appeler plutôt génération et corruption, *puisque'ils transforment la chose de ce qu'elle est en quelque chose d'autre*, alors que croissance et diminution sont des affections d'un corps qui sert de substrat et qui persiste à travers elles", trad. J. Brunschwieg et P. Pellegrin).

Cet argument cherche ainsi à démontrer que les corps qui sont "en flux et en mouvement", à l'instar des nombres et des quantités lorsqu'ils sont affectés par l'addition et la soustraction, ne restent pas les mêmes mais sont complètement transformés. Il conclut que nous devrions appeler "génération" ou "corruption" de tels processus et non, comme cela est de coutume, "croissance" ou "diminution", puisque la croissance et la diminution sont des changements qui ne transforment pas le substrat qui les subit.

Comme le note Plutarque, les Académiciens et les stoïciens acceptent les prémisses de l'argument. Et en effet, leur désaccord concerne seulement la conclusion qui en est inférée. Le problème principal concerne la *réduction* des "substances particulières" aux nombres et aux quantités. Dans l'argument, une telle réduction semble être justifiée sur la base de ce que l'addition et la soustraction sont des formes d'affection qui se produisent le plus véritablement au niveau des nombres et des quantités. En conséquence, les nombres et les mesures apparaissent eux-mêmes comme le modèle à l'aune duquel nous devons comprendre les effets du flux et du mouvement sur les individus. Parce que les nombres et les quantités ne demeurent pas les mêmes lorsqu'une unité leur est ajoutée ou soustraite, ainsi devons-nous inférer que la même chose se produit sur les individus qui, étant en flux et en mouvement, laissent également "des parties s'échapper d'eux et en accueillent d'autres qui leur viennent d'ailleurs". La conséquence directe d'une telle inférence est que ce qui est subi par les individus en flux et en mouvement ne peut pas être interprété comme une forme de changement qui préserve le substrat qui y est sujet. Aussi, la croissance et la diminution doivent-elles être rejetées. La conséquence indirecte, bien plus tragique celle-là, est qu'une telle manière d'entendre les changements survenant aux substances particulières abolit la possibilité de la persistance de leur identité. En effet, si les corps sont toujours sujets aux changements, toujours en train de perdre certaines portions de matière et d'en gagner de nouvelles, alors ils ne peuvent être porteur d'une identité continue, puisque chaque identité est constamment remplacée par une nouvelle.



La solution des stoïciens au problème soulevé par l'argument croissant est résumée dans un extrait de l'épitomé d'Arius Didyme, lequel relate la position adoptée par Posidonius, stoïcien du premier s. av. J.-C. fondateur de ce que l'on a appelé l'école rhodienne:

Texte 4

τὴν δὲ οὐσίαν οὐτ' αὐξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν, ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων. καὶ συμβαίνει ἐπὶ τῶν ἰδίως ποιῶν οἶον Δίωνος καὶ Θεῶνος καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. διὸ καὶ παραμένει τὴν ἐκάστου ποιότητα [τὰ] ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναίρεσεως, ἐπὶ τῶν ἀναίρεσιν ἐπιδεχομένων ζῶων καὶ φυτῶν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων (“La substance ne croît ni ne diminue par addition ou soustraction, elle ne fait que s'altérer, comme dans le cas des nombres et des mesures. Et il en résulte que c'est dans le cas des individus qualifiés de façon particulière, comme Dion et Théon, que s'effectuent les processus de croissance et de diminution. C'est pourquoi la qualité de chaque individu persiste depuis sa naissance jusqu'à sa destruction, dans le cas des êtres vivants qui sont destructibles, des plantes et choses apparentées”, partie de Posidonius fr. 96 Edelstein & Kidd, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin).

Le but de ce passage est de répondre à la question suivante: de quel sorte de changement s'agit-il lorsque, du fait que les individus sont en constant flux, certaines portions de matière leur sont ajoutées ou soustraites? La réponse de Posidonius consiste à distinguer entre deux aspects du changement en question: relativement à la substance ou matière (première catégorie) de l'individu, un tel changement doit être entendu comme une altération, à savoir une forme de génération ou de corruption; relativement à l'individu qualifié (deuxième catégorie), ce changement se nomme “croissance” ou “diminution”, à savoir, pour reprendre la description qu'en donne Plutarque: “des affections d'un corps qui sert de substrat et qui persiste à travers elles” (*Des Conceptions Communes*, 1083B). De cela, il suit que le changement produit par addition et soustraction n'entraîne pas la destruction de l'identité de l'individu. En effet, étant donné que “la qualité <propre> de chaque individu (τὴν ἐκάστου ποιότητα)” — par laquelle chaque individu est proprement individué — tombe sous la seconde catégorie, celle de l'individu qualifié, et que l'individu qualifié, pris comme substrat de la croissance ou de la diminution, n'est pas corrompible, ainsi la qualité propre n'est pas non plus corrompue et demeure indemne depuis la naissance de l'individu jusqu'à sa mort. L'identité de l'individu est donc sauve.

Si nous regardons plus attentivement la solution donnée par Posidonius (et, en général, par les stoïciens) à l'aporie de l'Argument croissant, nous voyons qu'elle ne rejette pas totalement l'idée d'une réduction des individus aux nombres et aux mesures. En effet, en un sens, une telle réduction est justifiable: nous pouvons effectivement voir un individu comme une certaine somme de matière et cette somme est indéniablement en changement et transformation constants. Mais l'Argument Croissant échoue à reconnaître qu'une telle réduction ne permet de voir les individus que selon un aspect partiel, à savoir sa matière. Il y a donc quelque chose que la réduction ne prend pas en compte, et qui est l'identité de l'individu, cela même qui fait ce qu'il est. En effet, un individu n'est pas seulement une certaine somme de matière. Bien plutôt, ce qui fait de lui ce qu'il est relève d'un autre aspect (méta)physique, ce que les stoïciens appellent le ποιός ou individu qualifié. C'est en effet sous cette seconde catégorie qu'ils comprennent les qualités responsables de l'unification de la substance et, parmi elles, les qualités propres qui individuent proprement la substance.

Ainsi, il y a effectivement, d'après Posidonius, une sorte d'affection que rencontrent les individus et qui est similaire à celle qui affecte les nombres et les mesures. Cette affection, décrite comme une "altération" ou ἀλλοίωσις,<sup>26</sup> mène nécessairement à la corrup-

---

<sup>26</sup> Le mot ἀλλοίωσις peut apparaître, de prime abord, contre intuitif, car l'altération est naturellement liée à la notion de qualité — de même que n'importe quel mot composé de la particule -οι- (par exemple, ποιότης) — et nous avons vu que la "substance", qui est selon Posidonius le substrat de l'altération, est elle-même "non-qualifiée" (du moins, pour ce qui concerne les qualités de l'individu dont elle constitue la matière), de sorte qu'il est difficile de voir comment l'altération pourrait ici être comprise comme un changement de qualité. Une raison possible de cet usage apparemment inadéquat du terme ἀλλοίωσις par Posidonius est que c'est ce même terme que l'on trouve utilisé par les philosophes sceptiques (auxquels il répond) lorsqu'ils décrivent la corruption subie par l'individu quand des portions de matières lui sont ajoutées et/ou soustraites. Un texte crucial, quoique tardif, est celui de Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, III 82—83: "Or, puisque les substances ne restent jamais au repos, mais sont toujours dans un flux, se séparent et s'insinuent les unes dans les autres, ce qui est dit avoir crû ne <doit pas être compris comme> possédant la substance qu'il avait d'abord avec, en plus, une autre, différente, qui lui a été ajoutée, mais bien plutôt comme possédant une substance complètement autre (ἄλλην ἑτέραν). Ainsi, de même que, pour les besoins du raisonnement, si celui qui ajoute à un morceau de bois de trois coudées un autre de dix coudées disait que celui de trois coudées à crû, il dirait faux puisque que celui-ci est totalement différent (τὸ ὅλον ἕτερον) de l'autre, de même aussi pour tout ce qui est dit croître, quand la première matière s'écoule et que l'autre s'introduit si l'on ajoute ce qui est dit être ajouté, on ne dira pas qu'un processus de ce genre est une croissance, mais une altération du tout au tout (ἐξ ὅλου ἑτεροίωσις)" (trad. P. Pellegrin, modifiée). Dans ce texte, le mot ἑτεροίωσις, qui

tion de son substrat et à la génération d'un nouveau. Mais l'altération ne concerne seulement qu'une partie de l'individu, à savoir sa substance. Et la substance, comme je l'ai rappelé au début de cette section, est comprise par les stoïciens comme une "matière non qualifiée", en tout cas non qualifiée eu égard aux qualités de l'individu concerné. Aussi, lorsqu'une altération se produit sur la substance ou matière d'un individu qualifié, elle n'a aucun effet sur cet individu en tant que qualifié. En d'autres termes, l'altération ne peut affecter l'identité de l'individu et laisse ouverte une place pour une forme de changement qui préserve le substrat, à savoir la croissance. Contrairement à l'altération, la croissance est dite se produire relativement à "l'individu qualifié de manière propre", c'est-à-dire relativement à l'individu en tant que tel ou, pour le dire autrement, relativement à la substance en tant qu'elle est qualifiée par une qualité propre. Parce qu'un tel changement ne corrompt pas son substrat, il laisse indemne la qualité propre responsable de l'individuation.

### *Conclusion*

Il est remarquable de constater que la solution que Plotin donne à l'aporie de l'argument croissant pour invalider la thèse stoïcienne d'une corporéité de l'âme est, pour l'essentiel, semblable à celle que les stoïciens eux-mêmes élaborèrent contre les académiciens sceptiques pour démontrer la persistance de l'identité de l'individu. En effet, si on relit le texte 2, on voit que Plotin reprend une distinction métaphysique semblable à celle opérée par Posidonius entre le quantitatif et le qualitatif, lorsqu'il écrit qu'une chose qui possède une grandeur (l'homme par exemple), n'est autre (ἕτερον) que comme

---

désigne l'altération affectant les substances individuelles en état de flux, fait clairement rappel aux expressions ὅλην ἐτέραν et ὅλον ἕτερον et ne signifie pas autre chose que "devenir quelque chose de complètement autre". Dans la perspective de l'Argument croissant, une telle transformation apparaît comme étant aussi un changement de qualité puisqu'elle est dite affecter l'individu tout entier, et c'est pourquoi l'argument peut conclure qu'il n'existe pas une chose telle que la croissance ou la persistance de l'identité individuelle à travers le changement. De son côté, en revanche, Posidonius affirme qu'il nous faut distinguer entre deux aspects de l'individu, à savoir l'individu en tant que tel ou 'individu qualifié' (deuxième catégorie) et la 'substance' ou matière de cet individu (première catégorie) et que l'altération dont parlent les académiciens sceptiques ne doit être attribuée qu'à la seule substance. Ce faisant, il ôte l'aspect qualitatif dont est porteur le terme "altération" et comprend celui-ci dans le sens plus général de "devenir autre": lorsque des individus sont altérés du fait que certaines portions de matière leur sont ajoutées ou soustraites, un tel changement ne peut être pris comme une altération ou une complète transformation que relativement à leur matière, pas leur qualification.

corps et comme quantité, lorsque sa grandeur vient à changer, mais “peut sauvegarder son identité grâce à sa qualité, laquelle est différente de sa quantité (ποιότητι ἑτέρῳ τῆς ποσότητος οὔση τὸ ταύτων ἀποσφῆζειν δύναται)”. Il est également remarquable de constater que Plotin apparaît considérer, dans cet extrait, l’âme humaine comme tombant sous la catégorie de la qualité (même si nous avons vu que cette âme n’est pas l’âme rationnelle, seulement l’a *phusis* ou “âme partielle”, cf. *Enn.* III 9 [13] 3, 7), exactement comme les stoïciens pour qui les qualités ne sont que des portions de pneuma ou âme.

D’une manière générale, le point central de convergence entre la réflexion plotinienne et celle des stoïciens réside dans l’affirmation d’une *altérité* radicale entre deux aspects propre à chaque individu, le qualitatif et le quantitatif. Les stoïciens, vraisemblablement poussés en cela par les critiques que leur opposèrent les philosophes sceptiques de la Nouvelle Académie, ont proposé plusieurs démonstrations différentes d’une telle altérité.<sup>27</sup> Celle de Posidonius met en jeu la relation hénologique du tout et des parties:

#### Texte 5

Μὴ εἶναι δὲ ταύτων τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν [ὁ] ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μὴδ’ ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταύτων, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ’ ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μὴδ’ ἐν μέρει θεωρεῖσθαι (“La chose qualifiée de façon particulière n’est pas identique à (μὴ εἶναι δὲ ταύτων) la substance qui la constitue. Elle n’est cependant pas autre qu’elle (μὴ μέντοι γε μὴδ’ ἕτερον), seulement non identique à elle (οὐ ταύτων), parce que la substance est une de ses parties et occupe le même lieu qu’elle, alors que les choses qu’on appelle autres que quelque chose doivent en être séparées localement et ne pas même être conçues comme ses parties”, partie de Posidonius fr. 96 Edelstein & Kidd, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin).

Selon Posidonius, la substance doit être distinguées de l’individu qualifié de manière particulière parce qu’elle n’en est qu’une partie et qu’une partie n’est ni identique au tout ni autre que lui. Elle lui est seulement “non identique” (οὐ ταύτων). Le fait qu’une partie (ici, la substance) ne puisse être vue comme identique au tout (ici, l’individu qualifié de manière particulière) n’est pas expliqué

<sup>27</sup> Outre celle de Posidonius, analysée ci-après, nous avons conservé également la démonstration proposée par Mnésarque, un stoïcien connu pour avoir été le maître d’Antiochus d’Ascalon: cf. Arius Didyme, *Epitomé*, Fr. 27, *apud* Stobée 1, 179, 5—17).

dans ce texte, sans doute parce qu'elle apparaît à Posidonius par elle-même évidente et n'a pas besoin d'une analyse particulière. En revanche, l'assertion de ce qu'une partie ne peut être dite "autre que" son tout est accompagnée d'une définition de l'altérité qui entend montrer que l'altérité ne peut être un attribut de la partie: "les choses qu'on appelle autres que quelque chose (τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα) doivent en être séparées localement (τόπῳ κεχωρίσθαι) et ne pas même être conçues comme ses parties (καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι)". En effet, être appelé "autre que" implique une séparation et, étant donné que nous traitons ici de corps, une séparation locale: deux corps occupant des lieux distincts sont autres. Il est bon ici de rappeler que, d'après les stoïciens, chaque individu qualifié de manière particulière est le résultat d'une interpénétration totale de ses éléments, à savoir d'une matière et de qualités. Cette interpénétration est reconnue comme totale parce que les composants qu'elle mélange se retrouvent présents dans n'importe quelle partie du composé résultant du mélange. En conséquence, la substance apparaît occuper la même place que la qualité et que le composé total. Sous cet aspect, la substance ne peut dès lors pas être appelée "autre que" l'individu qualifié de manière particulière. L'autre caractéristique de l'altérité, selon Posidonius, a trait à la notion d'indépendance: une partie ne peut pas être "autre que" le tout parce qu'elle est relative au tout et n'a pas d'existence par elle-même. On trouve une explication très éclairante de ce point chez Sénèque:

#### Texte 6

*Et animus meus animal est et ego animal sum, duo tamen non sumus. Quare? quia animus mei pars est. Tunc aliquid per se numerabitur cum per se stabit; ubi uero alterius membrum erit, non poterit uideri aliud. Quare? dicam: quia quod aliud est, suum oportet esse et proprium et totum et intra se absolutum* ("Mon âme est animal, je suis animal aussi, et pourtant, nous ne sommes pas deux. Pourquoi? Parce que l'âme est une partie de moi-même. Ne comptera par soi que ce qui subsistera par soi et ce qui demeurera membre de quelque chose ne pourra être regardé comme autre. Et pourquoi? Je vais te le dire: pour être une chose autre, il faut être soi, particulier, un tout, quelque chose de complet en soi-même", *Lettres*, 113, 5).

L'altérité est un attribut qui ne peut être prédiqué que des choses qui existent *per se*, des choses qui forment un tout (*totum*) en elles-mêmes et possèdent quelque particularité (*proprium*) de sorte qu'elles constituent un véritable soi (*suum*). De ce fait, l'altérité ne peut être attribuée à une "partie", comme l'âme, dans cet extrait de Sénèque, ou la substance, dans le texte de Posidonius.

Il s'ensuit donc que si la substance est seulement une partie de l'individu qualifié de manière particulière, elle ne peut pas être dite identique à celui-ci ni autre que lui. Il faut bien plutôt la considérer comme étant "non identique" à l'individu qualifié. Il est important de comprendre que, dans notre texte, l'expression "ne pas être identique à" tient lieu d'attribut positif de la partie. En effet, ce qui est signifié ici est que lorsque nous affirmons d'une partie qu'elle n'est pas identique au tout, nous n'entendons pas lui appliquer une proposition négative dont la formulation positive serait: une partie est "autre" que son tout. En effet, nous venons de voir que l'altérité ne peut être un attribut positif de la partie. Aussi, "ne pas être identique à" apparaît-il comme le seul moyen légitime d'exprimer le genre d'altérité impliqué dans la relation tout-partie, et donc dans le rapport entre substance et individu qualifié.

De son côté, Plotin ne prend pas la peine de chercher, à proprement parler, à démontrer une telle altérité, même si, comme nous l'avons vu, c'est sur sa base qu'il échafaude son propre raisonnement lorsqu'il écrit qu'un individu "pourra sauvegarder son identité grâce à sa qualité, laquelle est *autre* que sa quantité (τῆ δὲ ποιότητι ἑτέρᾳ τῆς ποσότητος οὐσῆ)". Peut-être une telle altérité lui apparaît-elle par trop évidente et sa démonstration, donnée déjà plusieurs siècles plus tôt par les stoïciens, désormais inutile.

Au-delà des rapprochements possibles entre Plotin et les stoïciens sur ces questions, et sur lesquels j'ai volontairement porté l'accent dans le présent article, il est bien entendu un point de démarcation essentiel qui demeure entre eux, à savoir que la distinction entre quantitatif et qualitatif recouvre selon l'Alexandrin celle existant entre le corporel et l'incorporel, alors que les stoïciens soutiennent que l'οὐσία et le ποιός sont deux manifestations corporelles de l'individu. Mais il me paraît intéressant de constater que ce point de démarcation n'empêche pas Plotin, *in fine*, d'entretenir une profonde affinité de vue avec les stoïciens sur la question du statut métaphysique de l'individu et de son identité.

*Bernar Kolet-Dučić*

## PLOTIN, STOIČARI I RASTUĆI ARGUMENT

### Rezime

Rukopisi ukazuju da takozvani „rastući argument” (ἀύξανόμενος λόγος) ili „prema onome što raste” (περὶ τοῦ ἀύξομένου) potiče od pesnika Epiharma, ili čak samog Pitagore. Radi se o sudu koji se podupire

analogijom po kojoj se brojevi stvaraju ili nestaju (dodavanjem ili oduzimanjem). Na samom početku ovaj sud je bio korišćen da bi se osporilo postojanje fenomena porasta (gde supstrat uvek ostaje identičan samom sebi i time nepromenljiv) i da bi time ukazao na to da čovek, čija je priroda u stalnoj promeni, nikad (vremenski posmatrano) nije identičan samom sebi. „Rastući sud” je dakle u direktnoj vezi sa pitanjem identiteta jedinke i njegovog postojanja uprkos promenama.

U ovom radu autor predstavlja kako je Plotin (205—269/70) koristio taj argument u *Eneadama*, u kritici teze stoičara da je duša telesnog karaktera. Autor ukazuje na to, da ga sami filozofski stavovi, prividno nekompatibilni — oni koji upućuju Plotina na njegovu kritiku stoičara — istovremeno dovode do zaključka do kog dolaze i sami stoičari: da ljudska priroda ne može biti svedena na kategoriju ποσόν (kvantitet), jer u njoj postoji nešto, ono po čemu je čovek identičan samom sebi, i što je iz domena ποιόν (kvaliteta).

Rad je napisan povodom Plot. *Enn.* IV 7 (2) 5 i Posejdonijevog frg. 96 (Edelstein-Kidd).





*Eckart Frey*

## “SEID FRUCHTBAR UND MEHRET EUCH”<sup>1</sup> EINIGE BEMERKUNGEN ZUR ROLLE DER FRAU IN DER GEMEINSCHAFT DER ESSENER

**ABSTRAKT:** Durch die Qumranrollen wird die Existenz verheirateter Essener ausdrücklich bestätigt. Die Ehe basierte auf den Geboten der Torah, die von der *jachad el* auf der Grundlage der apokalyptischen Endzeiterwartung und des Strebens nach absoluter ritueller Reinheit zusätzlich verschärft wurden.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Ehelosigkeit, Einehe, Einzigehe, Jungfrauen, Verlobung, Witwen, rituelle Reinheit, Vergewaltigung, Ehebruch.

Um die Mitte des 2. Jh. v.d.Z. hatte sich im Kontext des Makkabäeraufstandes<sup>2</sup> in Palästina eine religiöse Gruppierung herausgebildet, die bis zur Zerstörung Jerusalems im Aufstand der Juden gegen die Römer neben den Sadduzäern und Pharisäern eine bedeutsame religiöse Gruppierung darstellte. Über diese Gemeinschaft, die in den Quellen als Essener<sup>3</sup> bezeichnet wird, gibt es einige mehr oder weniger umfangreiche Berichte von Philon von Alexandrien, Flavius Josephus sowie Plinius dem Älteren.<sup>4</sup>

Wenn wir den antiken Berichten folgen, repräsentierten die Essener den Teil des antiken Judentums, der sich durch eine besonders konsequente Befolgung der Vorschriften der Torah auszeichnete. Das hat neben den Auseinandersetzungen, die sich mit der Errich-

---

<sup>1</sup> Gen 1,28.

<sup>2</sup> dazu: Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.

<sup>3</sup> Daneben taucht auch noch die Bezeichnung Essäer auf.

<sup>4</sup> Philo, *Quod omnis probus liber sit*; Apologie der Juden Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*; *De bello Iudaico* Plinius maior, *Naturalis historia*.

tung der Herrschaft der Hasmonäer durch die Befreiung von der Herrschaft der Seleukiden zwischen ihnen und der neuen religiösen und politischen Führungsschicht herausbildeten, mit einer Besonderheit des religiösen Denkens der Essener zu tun. Sie lebten in einer apokalyptischen Endzeiterwartung, die sich auf dem Glauben gründete, dass der Schöpfer bei der Erschaffung der Himmel und der Erde auch ihre Geschicke bis zum festgesetzten Ende aller Tage unumstößlich bestimmt hat. Deshalb gingen sie in ihren Anforderungen an sich selbst über die Forderungen und Festlegungen der Torah hinaus, denn Eschaton und Prädestination waren die entscheidende Grundlage ihrer Existenz auf Erden:

*Und dies ist die Ordnung für die ganze Gemeinde Israels am Ende der Tage, wenn sie sich [gemeinsam] versammeln, [um zu wandeln entsprechend dem Urteil der Söhne Zadoks, der Priester und der Männer ihres Bundes, die sich abgewandt haben vom Wandel auf] dem Weg des Volkes. Sie sind die Männer Seines Rates, die seinen Bund inmitten des Frevels gewahrt haben, um Sühne zu [leisten für das Land]. Wenn sie kommen, so sollen sie alle Ankommenen versammeln, von den Kleinkindern bis zu den Frauen, ...<sup>5</sup>*

Bis zu den Frauen: Es muss also in dieser Gemeinschaft Frauen gegeben haben! Diese Feststellung entspricht auch voll und ganz den Forderungen der Torah, in der sich Gott seinem Volk offenbarte:

*Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer, und über die Vögel unter dem Himmel, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie als ein Männlein und ein Weiblein. Und Gott segnete sie, und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde...<sup>6</sup>*

Trotz dieser konkreten Festlegungen in der Torah, die auch in der Antike denen bekannt sein konnten, die sich mit der Geschichte, der Kultur und den Sitten der Juden beschäftigt haben, finden sich recht unterschiedliche Beschreibungen und Wertungen des Lebens der Essener. Gravierende Meinungsunterschiede treten insbesondere bezüglich der Existenz von Frauen bei den Essenern auf. Die frühesten Verweise darauf bietet Philo von Alexandria in den von Eusebius von Caesarea<sup>7</sup> überlieferten Auszügen der Apologie der Juden:

---

<sup>5</sup> 1 QSa I, 1—4.

<sup>6</sup> Gen 1,26—28.

<sup>7</sup> Eus. Praeparatio Evangelica VIII, 11.

*Keiner der Essäer nimmt ein Weib, weil das Weib eigensüchtig und äußerst eifersüchtig ist und die guten Sitten ihres Gatten geschickt in die Falle locken und ihn durch unaufhörliche Zaubereien<sup>8</sup> verführen kann. Das Weib verwendet all ihre Mühe darauf, schmeichlerische Worte und alle Arten von Verstellungen wie ein Schauspieler auf der Bühne zu gebrauchen; wenn sie dann die Augen betrickt und die Ohren in Beschlag genommen, das heißt die Sinne, die wie Untergebene sind, getäuscht hat, leitet sie den unabhängigen Verstand in die Irre. Wenn dann Kinder geboren werden, ist sie von Stolz und Einbildung aufgeblasen, und wenn sie sich vorher zu Frieden gab, heuchlerisch mit Hilfe von Anspielungen zuzuflüstern, so erklärt sie es jetzt mit frechem Hochmut, und ohne Scham führt sie mit Gewalt Taten aus, deren jede dem Guten und dem Gemeinschaftsleben entgegengesetzt sind. Der Gatte, der durch Liebeszauber seines Weibes gefesselt ist oder aus natürlicher Notwendigkeit sehr mit seinen Kindern beschäftigt ist, ist nicht mehr der gleiche für die andere, sondern wird, ohne es zu merken, zu einem anderen Menschen, zu einem Sklaven statt zu einem freien Mann.<sup>9</sup>*

Wir finden hier also nicht nur die Behauptung, dass die Essener eine ganz und gar frauenlose Gemeinschaft<sup>10</sup> waren, sondern auch die Gründe für diesen Fakt, die Philo aus seiner umfassenden Kenntnis des Judentums und seiner Bestimmungen überaus eindrucksvoll ausschmückt. Eine derartige Schilderung findet sich bei dem Römer Plinius nicht; kann sich wohl auch aus den für Philo angeführten Gründen nicht finden. Er stellt nur lakonisch fest:

*Westlich (vom Toten Meer) wohnen, so nahe die Ausdünstungen des Sees es gestatten, die Essener, ein einsames und vor allen übrigen Bewohnern der Erde wunderliches Volk, das ohne Weiber, überhaupt ohne alle Gemeinschaft mit dem weiblichen Geschlechte ... lebt.<sup>11</sup>*

Wenn wir Philo und Plinius folgen, wären die Essener ein Teil der Bevölkerung, der sich nur durch eine Zuwanderung von außen vermehren konnte; eine Art "klösterlicher" Gemeinschaft, die sich völlig von der übrigen jüdischen Bevölkerung des Landes separiert hatte.

Als Letzter soll einen Augen- und Ohrenzeuge, als Priester der obersten Priesterkaste Jerusalems profunder Kenner der Torah und

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu 4Q184 Frg. 1.

<sup>9</sup> Philo nach Eus. VII, 11;14–17.

<sup>10</sup> Zu den Gründen, die zu dieser Annahme führten vgl. Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer, 6. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 268f.

<sup>11</sup> Plin. Hist. Nat. 5, 17;4.

der Geschichte seines Landes und Volkes, zu Wort kommen: Flavius Josephus. In seinen Werken<sup>12</sup> sind die umfassendsten Berichte über die Essener enthalten. Allerdings gerät durch seine Ausführungen unser so fest gefügtes Bild über die Einstellung der Essener den Frauen gegenüber aus dem Gleichgewicht. In den *Antiquitates* herrscht eine völlige Übereinstimmung mit Philo und Plinius:

*Sie heiraten ebenso wenig, als sie Knechte halten, das sie das letztere für Unrecht, das erstere aber für die Quelle allen Streitiges halten, und so leben sie abgesondert und dienen einer dem anderen.*<sup>13</sup>

Diese Einschätzung erscheint als ganz unverständlich, wenn man seine Berichte über dieses Problem aus dem *Jüdischen Krieg* für eine Beurteilung der Existenz oder Nichtexistenz von Frauen bei den Essenern heranzieht:

*Die sinnlichen Freuden meiden sie wie die Sünde, und die Tugend erblicken sie in Enthaltbarkeit und Beherrschung der Leidenschaften. Über die Ehe denken sie gering, dagegen nehme sie fremde Kinder auf, solange dieselben noch im zarten Alter stehen und bildungsfähig sind, halten sie wie ihre Angehörigen und prägen ihnen ihre Sitten ein. Doch wollen sie damit die Ehe und die Erziehung von Nachkommenschaft durch dieselbe nicht gänzlich aufgeben, sondern sich nur vor den Ausschweifungen der Weiber sichern, da sie glauben, dass keines derselben dem einen Gatten die Treue bewahre.*<sup>14</sup>

Flavius Josephus hat seinen *Jüdischen Krieg* vor den *Antiquitates* verfasst. Die Gründe, die ihn dazu bewegten, die Existenz von Ehen im letzteren Werk zu verneinen, könnten durch eine weitere Stelle aus dem *Jüdischen Krieg* erschlossen werden. Dann wäre aber davon auszugehen, dass er in den *Antiquitates* von einer Gruppierung spricht, die sich — aus welchen Gründen auch immer — der Ehelosigkeit verpflichtet fühlten. Diese Feststellung bietet sich an, wenn die oben angeführte Ambivalenz bezüglich Ehe und Nachkommenschaft durch eine weitere Stelle, die sich diesem Problem widmet, konkretisiert wird:

*Außerdem gibt es nun noch einen zweiten Zweig der Essener, der in Lebensart, Sitten und Gebräuchen mit dem anderen ganz übereinstimmt, in der Ansicht über die Ehe dagegen von ihm abweicht. Sie glauben nämlich, dass die, welche nicht in die Ehe träten, den wichtigsten Lebenszweck, die Erzielung von Nachkom-*

---

<sup>12</sup> Ios. bell. Iud, antiquit. Iud.

<sup>13</sup> Ios. antiquit. Iud. § 21.

<sup>14</sup> Ios. bell. Iud. § 120.

*menschafft, außer acht ließen, oder vielmehr, dass, wenn alle so dächten, das ganze Menschengeschlecht in kürzester Zeit aussterben müßte. Doch erproben sie die Bräute drei Monate lang, und wenn sie nach dreimaliger Reinigung deren Fähigkeit, Kinder zu gebären, erkannt haben, nehmen sie dieselben zur Ehe. Während der Schwangerschaft enthalten sie sich des Beischlafs zum Beweis, dass sie nicht aus Wollust, sondern um Kinder zu erzielen geheiratet haben. Die Weiber baden im Hemd, wie die Männer in einer Schürze. So viel von den Gebräuchen dieser Sekte.*<sup>15</sup>

Bis zur Auffindung der Damaskusschrift (CD) durch Salomon Schlechter in der Genisah der Esra-Synagoge in Kairo im Jahre 1896 waren die oben angeführten Quellen die einzigen, aus denen Kenntnisse über die Frauen und ihre Stellung bzw. Bedeutung bei den Essenern gewonnen werden konnten. Aus der unterschiedlichen Interpretation dieser Stellen wurden unterschiedliche Schlussfolgerungen abgeleitet. Die Aussagen von Josephus Flavius wurden dahingehend interpretiert, dass es zwei verschiedene Gruppierungen der Essener gegeben haben muss. Eine dieser Gruppierungen müßte dann diejenige gewesen sein, die durch die Damaskusschrift repräsentiert wurde. Wenn dem so ist, muss festgehalten werden, dass für diese Gemeinschaft die Ehe ein integraler Bestandteil ihres Lebens war:

*Und wenn sie in Lagern wohnen gemäß der Ordnung des Landes und Frauen nehmen und Kinder zeugen, so sollen sie nach dem Geheiß der Torah wandeln und gemäß der Vorschrift der Weisungen entsprechend der Ordnung der Torah, wie er gesagt hat: Zwischen einem Mann und seiner Frau und zwischen einem Vater und seinem Sohn.*<sup>16</sup>

Auf die Existenz von Frauen als Ehefrauen weisen weitere Stellen in der Damaskusschrift hin, in denen sowohl auf die Eheschließung als auch auf Scheidungen verwiesen werden.<sup>17</sup> Dies wird auch im Abschnitt über Eidesleistungen zur Wahrheitsfindung nochmals eindrücklich bestätigt:

*Wenn es heißt, **ihrem** Mann obliegt es, den Schwur aufzuheben.*<sup>18</sup>

Wenn man den Aussagen der Damaskusschrift folgt, war die Ehe und die damit verbundene Zeugung<sup>19</sup> von Kindern eine entschei-

---

<sup>15</sup> Ios. bell. Iud. § 160f.

<sup>16</sup> CD VII, 6ff., vgl. dazu auch: CD XIX, 3ff.

<sup>17</sup> CD VI, 16; XIII, 16f.

<sup>18</sup> CD XVI, 10.

<sup>19</sup> Dazu CD XII, 1f.: *Niemand schlafe mit einer Frau in der Stadt des Heiligtums, um nicht die Stadt des Heiligtums durch ihre Unreinheit zu verunreinigen.*

dende Grundlage der essenischen Gesellschaft. Dies versteht sich insofern von selbst, da die Torah<sup>20</sup> dies als eine grundlegende Forderungen an die Kinder des “auserwählten Volkes” formuliert hat. Die Entstehung des menschlichen Geschlechts beruht auf einem göttlichen Schöpfungsakt. Für eine dauerhafte Existenz hatte dieses dann unter Einhaltung der grundlegenden Bestimmungen der Torah selbst zu sorgen. Hier gab es keinen Ermessensspielraum. Die Ehe war eine unumstößliche Pflicht, deren Einhaltung die Stellung des Menschen zu den göttlichen Geboten offenbarte.

Die Analyse der Damaskusschrift führt zu einer weiteren Fragestellung, die auf den Grundlagen einer verschärften Auslegung der Torah beruht: einer strikten Ablehnung der Polygamie. Obgleich die Monogamie im “essenischen Zeitalter” durchaus die Grundlage des Familienlebens des antiken Judentums insgesamt war, fühlten sich die Repräsentanten der Damaskusschrift dieser Lebensform in besonderer Weise verpflichtet.<sup>21</sup> Dies hängt auch mit ihrer apokalyptischen Nahzeiterwartung zusammen. Im Angesicht des nahen Gottesgerichts fühlten sich die Essener in besonderer Weise einer rigiden Auslegung der Torah verpflichtet. Dies wird in der Damaskusschrift folgendermaßen begründet:<sup>22</sup>

*Sie wurden auf zweierlei Weise gefangen in Unzucht, dass sie zwei Frauen zu ihren Lebzeiten nahmen; doch die Grundlage der Schöpfung ist.<sup>23</sup> Als ein Männliches und ein Weibliches hat Er sie geschaffen.*

*Und die in die Arche hineingingen, je zwei und zwei gingen sie in die Arche.<sup>24</sup> Und über den Fürsten steht geschrieben:<sup>25</sup> Er soll sich nicht viele Frauen halten.*

Stegemann versteht diese Bezüge auf die Torah nicht nur als Grundlage für eine strikte Monogamie der Essener, sondern für die einer “lebenslänglichen Einzigehel aller Männer...”<sup>26</sup> Das allerdings würde bedeuten, dass nach dem Tod der Frau oder nach einer Scheidung für die Männer eine weitere Ehe völlig ausgeschlossen war. Andererseits hebt er die Gültigkeit dieses Grundsatzes nur für die Männer hervor. Zu den Frauen werden diesbezüglich keine Aus-

---

<sup>20</sup> Gen I, 28.

<sup>21</sup> Die Polygamie war auch in den Jahrhunderten um die Zeitwende nicht ganz und gar unbekannt. Es sei daran erinnert, dass die Essener Herodes kannten und auch über die Anzahl seiner Ehefrauen und deren Schicksale informiert waren.

<sup>22</sup> CD IV, 20 — V, 2.

<sup>23</sup> Gen. 1, 27.

<sup>24</sup> Gen 7, 9.

<sup>25</sup> Dtn 17, 17.

<sup>26</sup> Stegemann, 269.

sagen getroffen. Dabei wäre zumindest theoretisch eine Wiederverheiratung von Witwen<sup>27</sup> und geschiedenen Frauen<sup>28</sup> möglich. Allerdings finden sich zu dieser Problematik in der Damaskusschrift keine weiteren verwertbaren Angaben. Festgehalten kann werden, dass in diesem "Regelbuch" die konkreten Verhaltensweisen der Mitglieder der "Gemeinschaft des Neuen Bundes" determiniert werden. Dazu gehört, basierend auf den Bestimmungen der Torah, die Pflicht zur Eheschließung und die Zeugung von Kindern:

*Gewähr haben sie, dass sie tausend Geschlechter lang leben werden; so wie geschrieben steht:<sup>29</sup> Er bewahrt den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote befolgen, in tausend Geschlechtern.<sup>30</sup>*

Die Texte aus der Geniza der Esrah-Synagoge in Kairo stehen nicht isoliert da. Eine Verbindung der in ihnen genannten Gruppierungen mit den Essenern, die schon von den antiken Autoren für das Gebiet am Westufer des Toten Meeres und für die Städte und Dörfer des Landes bezeugt werden, konnte durch die Auswertung der Funde in Qumran hergestellt werden. Es bestehen direkte Zusammenhänge zu den dort gefundenen Texten und Textfragmenten,<sup>31</sup> die gegenüber der Damaskusschrift z.T. einen Mehrbestand von Regeln und Vorschriften aufweisen. Es ist allerdings davon auszugehen, dass die Texte erweitert und an die sich im Laufe der Zeit verändernden Bedingungen angepasst wurden.<sup>32</sup> Auch bezüglich der Rolle der Frau in der *jachad el*<sup>33</sup> finden sich in den "Qumranrollen" Stellen, die über die der Damaskusschrift hinausgehen. Es ist allerdings bemerkenswert, dass sich in der "Sektenregel"<sup>34</sup> keinerlei Hinweise über Frauen finden. Diese Einschätzung ist allerdings nur dann zutreffend, wenn IQSa<sup>35</sup> nicht als Bestandteil der Sektenregel betrachtet wird. In verschiedenen Fragmenten dieser "Gemeinschaftsregel" erscheinen Frauen und Kinder als selbstverständlicher Bestandteil der *jachad el*:

*Wenn sie kommen, so sollen sie alle Kommenden versammeln, von den Kindern bis zu den Frauen, und sollen vor ih[ren Ohren]*

---

<sup>27</sup> CD IV, 16.

<sup>28</sup> CD XIII, 17.

<sup>29</sup> Deut 7, 9.

<sup>30</sup> CD XIX, 1f.

<sup>31</sup> 1QS; 4Q159; 4Q265.

<sup>32</sup> Maier, J., Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. München 1995, S. 1.

<sup>33</sup> Dieser Begriff ist die Selbstbezeichnung der Essener für ihre Gemeinschaft "zu" Gott.

<sup>34</sup> 1QS.

<sup>35</sup> IQSa = 1Q28a.



*lesen al[le] Vorschriften des Bundes, um sie zu unterweisen in allen ihren Satzungen, damit sie nicht irregehen in ihren Taten. Und nicht soll er sich nähern einer Frau, sie zu erkennen durch Beischlaf, außer vor Vollendung von 20 Jahren, wenn er erkennen kann Gut und Böse.*<sup>36</sup>

Fitzmeyer versteht 1Q28a als Anhang zur Sektenregel und begründet das Auftauchen von Frauen und Kindern als Ergebnis eines Stadiums einer späteren Entwicklung der essenischen Gemeinschaft.<sup>37</sup> Eine Begründung für diese These führt er leider nicht an. Eine mögliche Erklärung wäre das Ausbleiben der Apokalypse zum von den Essenern errechneten Zeitpunkt. Ehe und Zeugung wurden deshalb wieder zu einer Notwendigkeit, um für den in die Zukunft verschobenen Termin überhaupt noch existent zu sein. Andererseits kann, wenn man den angeführten Belegen über die Frauen folgt, auch vermutet werden, dass deren selbstverständliche Existenz nicht hervorgehoben werden musste. Festgehalten werden kann, dass sowohl in der Sekten- als auch in der Gemeinderegeln keine Belege für eine Ehelosigkeit der Essener zu finden sind. Es muss nun noch untersucht werden, ob solche für die These einer Einzige vorhanden sind. Eine theoretische Begründung für die Annahme dieser für das antike Judentum nicht typischen Art der Ehe könnten die apokalyptisch-eschatologischen Vorstellungen liefern, die mit einer Verschärfung der in der Torah vorhandenen Bestimmungen einhergingen. Ob diese aber zu einer lebenslänglichen Einzige aller Männer führte, wie Stegemann konstatiert,<sup>38</sup> ist zu bezweifeln. Dazu sind die oben angeführten Festlegungen der Damaskusschrift<sup>39</sup> nicht eindeutig genug.

Ein konsequentes Vorgehen gegen die Polygamie dagegen lässt sich mit den Bestimmungen, die in der Tempelrolle, der "Heiligen Schrift" der Gemeinschaft, bezüglich der Heirat von Königen enthalten sind, beweisen:

*Er darf sich keine Frau nehmen aus all den Töchtern des Volkes, sondern aus seinem Vaterhaus soll er sich eine Frau nehmen, aus der Sippe seines Vaters. Und er darf zu ihr keine andere Frau hinzunehmen, sondern sie allein soll mit ihm sein alle Tage ihres Lebens, und wenn sie stirbt, nehme er sich eine andere aus seinem Vaterhaus, aus seiner Sippe.*<sup>40</sup>

<sup>36</sup> 1Q28a, 4; 9–11.

<sup>37</sup> Fitzmeyer, J. A., Qumran: Die Antwort, Stuttgart 1993, S. 59f.

<sup>38</sup> Stegemann 268ff.

<sup>39</sup> CD IV, 20 — V, 2.

<sup>40</sup> 11Q19 LVII, 15–19.

In diesem speziellen Fall wäre also eine erneute Eheschließung nicht nur erlaubt, sondern auch geboten. Konkrete Belege für eine Ehelosigkeit der Männer nach dem Tod der Ehefrau oder einer Scheidung finden sich in den Texten nicht. Das alleinige Vorhandensein von Witwen und Geschiedenen<sup>41</sup> allein reicht als Begründung für das Verbot einer erneuten Ehe nicht aus. Dagegen könnte folgende Stelle durchaus als Erlaubnis für die Verheiratung einer Witwe verstanden werden:

*... eine Witwe, die beschlafen wurde, nachdem sie Witwe geworden, und eine jede, über die ein schlechter Ruf existiert bezüglich ihrer Jungfrauschaft im Hause ihres Vaters, die soll kein Mann nehmen. Vielmehr soll er angesichts von Frauen verlässlicher und verständiger Art, geprüft aus dem Wort des Aufsehers... Nimmt er sie, dann verfare er gesetzgemäß...*<sup>42</sup>

Trotz der fragmentarischen Art der Quelle, ließe sich eine Schlussfolgerung ableiten. Vor einer erneuten Ehe hatte sich die Witwe jedweder sexueller Aktivität zu enthalten, um den hohen moralisch-religiösen Vorschriften der essenischen Gemeinschaft gerecht zu werden. Eine "unmoralische" Witwe dagegen konnte ihren Status nicht verändern. Die moralischen Qualitäten wurden von einem "Aufseher" überprüft. Schon in der Damaskusschrift wird darauf verwiesen, dass ohne einen Beschluss jachad keine Ehe eingegangen werden konnte.<sup>43</sup> Es muss bei den Essenern also konkrete Festlegungen dafür gegeben haben. Dies wird auch durch einen weiteren Beleg bestätigt:

*Hast du ohne Vorschrift eine Frau genommen in deiner Bedürftigkeit...*<sup>44</sup>

Durch diese Vorschriften sollte die rituelle Reinheit der Ehe garantiert werden. Eine der entscheidenden Voraussetzungen dafür war, wenn wir an dieser Stelle das Problem der Witwen ausklammern, dass die Jungfrau einen untadeligen Ruf hatte. Eine voreheliche Enthaltensamkeit stellt, wenn man das damals übliche Heiratsalter für die jungen Frauen mit 12 bis 13 Jahren ansetzt, eigentlich kein Problem dar. Trotzdem finden sich auch in dieser Beziehung in den Texten Vorschriften, die dies garantieren sollten:

*Und wenn eine Frau mir gegenüber ein Gelübde ablegt oder sich eine Enthaltung auferlegt im Haus ihres Vaters durch Eid in ihrer Jugend, und ihr Vater hört ihr Gelübde beziehungsweise das*

---

<sup>41</sup> CD VI, 16; 11Q19 LIV, 4.

<sup>42</sup> 4Q271 Frg. 1 i,12—15.

<sup>43</sup> CD XII 16f.

<sup>44</sup> 4Q416 Frg. 2 iii, 20.

*Enthaltsamkeitsversprechen, das sie auf sich genommen hat, und er schwieg ihr gegenüber, dann gelten alle ihre Gelübde und alle ihre Enthaltsamkeitsversprechen, die sie auf sich genommen hat.*<sup>45</sup>

Der Ehe ging eine Verlobungszeit voraus:<sup>46</sup>

*... einem Mann zu verloben, erzähle er ihm alle ihre Makel — wieso soll man über sich bringen das Urteil der Verfluchung, da Er gesagt hat verflucht in bezug auf den, der einen Blinden irreführt auf dem Wege. Auch gebe man sie nicht einem, der nicht bestimmt ist für sie...*<sup>47</sup>

Vor der Verlobung hatte der Vater des Mädchens den Bräutigam aufzuklären, gewissermaßen eine Garantieerklärung für ihre moralischen Qualitäten abzugeben. Interessant und aufschlussreich ist, dass die Sorgfaltspflicht des Vaters bei der Auswahl des zukünftigen Ehemannes explizit hervorgehoben wird. Diese wird durch eine weitere Stelle in der Tempelrolle belegt:

*Heiratet einer eine Frau und vollzieht die Ehe mit ihr, mag sie dann aber nicht und schiebt die Schuld ihr zu und verbreitet über sie eine Nachrede, indem er sagt: "Ich habe diese Frau genommen, und als ich mich ihr näherte, fand ich bei ihr keine Jungfrauschaft vor." Dann nehme der Vater der jungen Frau oder deren Mutter den Nachweis der Jungferschaft des Mädchens und bringe ihn vor die Ältesten zum Tor. Und der Vater des Mädchens sagt zu den Ältesten: "Ich habe meine Tochter diesem Mann zur Frau gegeben, und siehe da, nun mag er sie nicht mehr und er setzt eine Nachrede über sie aus, indem er sagt: Ich habe bei deiner Tochter keine Jungferschaft vorgefunden. Da ist der Nachweis der Jungferschaft meiner Tochter!" Und sie breiten das Gewand aus vor den Ältesten dieser Stadt. Dann nehmen die Ältesten dieser Stadt jenen Mann und züchtigen ihn, und sie bestrafen ihn mit hundert Silberstücken und geben sie dem Vater des Mädchens. Denn jener hat einen schlechten Ruf über eine Tochter Israels verbreitet.*<sup>48</sup>

Über die weitere Verfahrensweise erfahren wir nichts, da der Text an dieser Stelle abbricht. So kann auch mit Hilfe der Tempelrolle nicht geklärt werden, ob die Ehe bestehen blieb oder die Tochter zu ihren Eltern zurückkehrte. Da sich die Tempelrolle aber auf das Deuteronomium bezieht,<sup>49</sup> das wie die gesamte Torah für die Essener als verbindlicher Gesetzeskanon galt, kann die weitere Verfahrensweise rekonstruiert werden:

---

<sup>45</sup> 11Q19 LIII, 16—19.

<sup>46</sup> 4Q271 Frg. 1 i, 8; 11Q19 LXVI, 8f.

<sup>47</sup> 4Q217 Frg. 1 i, 8f.

<sup>48</sup> 11Q19 LXV, 7—15.

<sup>49</sup> Dtn. 22, 13ff.

... und soll sie zum Weibe haben, dass er sie sein Leben lang nicht lassen möge. Ist es aber die Wahrheit, dass die Dirne nicht Jungfrau ist: So soll man sie heraus vor die Tür ihres Vaters Hauses führen und die Leute der Stadt sollen sie zu Tode steinigen...<sup>50</sup>

Eine Falschbeschuldigung des Ehemannes gegen seine Frau führte für denselben zu einem Scheidungsverbot. Dies könnte die These der Einzigehe stützen, da Scheidung für beide Partner eine Ehelosigkeit bis ans Ende ihrer Tage bedeutet hätte. Für eine abschließende Klärung der Frage nach der Ein- oder der Einzigehe lassen sich in den essenischen Quellen nicht genügend eindeutige Belege finden. Einerseits weist die "deuteronomische Ergänzung" der Tempelrolle darauf hin, dass die Ehe auch bei den Essenern geheiligt war und Scheidungen deshalb erschwert, in konkreten Fällen sogar ausdrücklich untersagt wurden. Andererseits steht die verheiratete Frau, die nach den Ge- und Verboten der Torah lebt, auch unter dem Schutz der Gemeinschaft. Dies ist um so bemerkenswerter, als in einer weisheitlich-poetischen Schrift<sup>51</sup> aus frühererodischer Zeit die Frau als Frevlerin in all den dazugehörigen Facetten geschildert wird:

*Ihre Augen forschen hierhin und dorthin und kokett schlägt ihre Wimpern sie auf, um zu erspähen einen Mann, einen Gerechten, damit sie ihn fasse, einen starken Mann, dass zu Fall sie ihn bringe, um Redliche abzubringen vom Wege und Gerechtigkeitserwählte von Gebotserfüllung, um Gefestigte an Charakter durch Koketterie zu verwirren und redlich Wandelnde zum Rechtsbruch zu bringen, aufzuhetzen Arme zum Abfall von Gott und ihre Schritte von Rechtswegen abzulenken, um Anmaßung in ihr Herz zu bringen, damit sie nicht treten auf redliche Bahnen, um einen Menschen auf Unterwegswege zu verleiten und Mannessöhne mit Glattheiten zu betören.<sup>52</sup>*

Sie führt die Männer auf *Todeswegen* und *Sündenpfaden*.<sup>53</sup> Die Frau wird hier als Frevlerin dargestellt, die durch ihre Reize Männer verführt und Verderben über sie bringt. Ihr "Seelenheil" hat sie schon verspielt. Nun gefährdet sie das der Männer und damit die Grundlagen der essenischen Gemeinschaft.

Im Zweifelsfall ist auch die Frau, die das sexuelle Opfer eines Mannes wurde, eine Mitschuldige. Die vom Deuteronomium<sup>54</sup> vor-

---

<sup>50</sup> Dtn. 22, 19—21.

<sup>51</sup> Maier, J., Die Qumran-Essener, Bd. II, München 1995, S. 130.

<sup>52</sup> 4Q184 Frg. 1, 13—17.

<sup>53</sup> 4Q184 Frg. 1, 9.

<sup>54</sup> Dtn 22, 22—24.

geschriebene Steinigung wird durch die Tempelrolle ausdrücklich bestätigt. Die Frau soll gesteinigt werden:

*... weil sie nicht um Hilfe gerufen hat in der Stadt, und der Mann, weil er die Frau seines Nächsten vergewaltigt hat.*<sup>55</sup>

Trotz des aufgeführten Tatbestandes der Vergewaltigung wird hier also der Frau eine Mitschuld unterstellt. Was mit einer Frau geschieht, die um Hilfe gerufen hat, findet sich weder im Deuteronomium noch in der Tempelrolle. Eine Alleinschuld des Täters konnte nur unter ganz bestimmten Bedingungen konstatiert werden:

*Und wenn der Mann sie auf dem Felde gefunden hat, an einem Ort, der fern und uneinsehbar ist von der Stadt aus, und er hat sie gefasst und ihr beigezogen, dann wird, der Mann, der ihr beigezogen hat, allein getötet, doch dem Mädchen sollt ihr nichts antun. Das Mädchen hat keine todeswürdige Schuld auf sich geladen, denn als ob einer aufsteht gegen seinen Nächsten und ihn umbringt, so ist diese Sache; denn er fand sie auf dem Feld, und schrie das verlobte Mädchen um Hilfe, war doch keiner da, ihr zu helfen.*<sup>56</sup>

Im Unterschied zum Deuteronomium<sup>57</sup> taucht hier der Begriff der Verlobung auf. Die Gründe für diese Spezifizierung werden nicht genannt. Außerdem wird nicht ausgeführt, welche Folgen die Vergewaltigung für die Betroffene hatte. Wenn man den rigiden Vorschriften der Essener folgt, wäre sie für eine Ehe nicht mehr tauglich gewesen. Sie hätte in ihrer Familie ein eheloses Leben führen müssen. Für den Fall, dass eine Vergewaltigung zu einer Schwangerschaft führte, finden wir keinerlei Angaben.

Basierend auf den Festlegungen der Torah<sup>58</sup> gibt es für eine junge Frau, die vergewaltigt wurde nur die Möglichkeit einer "Zwangsehe", wenn folgende Voraussetzungen erfüllt sind:

*Wenn ein Mann ein Mädchen betört, das Jungfrau und nicht verlobt ist, und sie ihm nach dem Gesetz zulässig wäre und er liegt bei ihr und wird ertappt, so gibt der Mann, der bei ihr gelegen hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberstücke, und sie soll seine Ehefrau werden, dafür, dass er sie vergewaltigt hat. Er ist seine ganze Lebenszeit nicht imstand, sie zu entlassen.*<sup>59</sup>

In diesem Falle besteht die "Strafe" für den Täter in der Eheschließung an sich. Das Opfer hat keinerlei Rechte und muss sich damit begnügen, dass es durch die Ehe dem Fortpflanzungsgebot der Torah innerhalb der Gemeinschaft Folge leisten konnte bzw.

---

<sup>55</sup> 11Q19 LXVI 2f.

<sup>56</sup> 11Q19 LXVI, 4—8.

<sup>57</sup> Dtn 22, 25—27.

<sup>58</sup> Dtn 22, 28f.

<sup>59</sup> 11Q19 LXVI, 8—11.

musste. Aus all den vorgestellten Fällen geht generell nicht hervor, dass die essenischen Frauen völlig rechtlos waren. Dies ist in ihrer Mitgliedschaft in der *jachad el* begründet. Aus diesem Grund galten natürlich auch für sie die überaus rigiden rituell-moralischen Anforderungen dieser Gemeinschaft. Verbunden damit war allerdings keine — wie auch immer geartete — Gleichberechtigung. Auf Grund ihrer biologischen Daseinsweise waren sie in höherem Maße als die männlichen.

Mitglieder von ritueller Unreinheit betroffen.<sup>60</sup> Auch deshalb waren sie von den offiziellen religiös-rituellen Handlungen der Gemeinschaft ausgeschlossen. Eine Vertrautheit der Frauen mit den kultischen und rechtlichen Grundlagen der *jachad el* wird durch die „Gemeinderegel“ eindeutig belegt. Frauen mussten sich über die Vorschriften des Bundes der Essern umfassend informieren.<sup>61</sup> Sie hatten diese konsequent einzuhalten, da sie durch ihre Ehemänner und ihre Kinder trotz ihrer beschränkten Kultfähigkeit in direkter Weise für die rituelle Reinheit der Familie verantwortlich waren.

*ЕкарїѢ Фрај*

## О УЛОЗИ ЖЕНА КОД ЕСЕНА

### Резиме

Тезу античких аутора о целибату код Есена јасно оповргава спис из Дамаска као и есенски извори са Мртвог мора. Подела Есена коју наводи Јосиф Флавије на ожењене и неожењене не може да се потврди кумранским налазима упркос чињеници да у „Реду Есена“ не може да се нађе опомена упућена женама. Брак се код њих представљао на основу њиховог религиозног схватања управо као одржавање божанске заповести. Аргументи, који указују на „једини брак“, нису довољно сведочанство. Жене су, упркос мањим правима и ограниченијим подобностима за култ, биле интегрални саставни део њиховог *jachad el*.

---

<sup>60</sup> 11Q19 XLV, 16 weist z.B. auf Menstruation- und Gebärmutterunreinheit hin.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Anm. 36.





*Christos P. Baloglou*

## THE IMPACT OF THE GREEK THEORY OF THE STAGE EVOLUTION THEORY OF SOCIETY ON THE ROMANS

**ABSTRACT:** This study aims at investigating the impact of the Greek theory of social evolution in distinct stages and of the establishment of civilized life upon the corresponding Roman theory of the evolution of society. This analysis also shows that the Greek and Roman theory is similar to the theories of the Scottish Enlightenment.

**KEYWORDS:** Ancient Greece, Ancient Rome, stage theory, evolution, growth.

### *Introduction*

The lines of Horace are famous: “*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*”.<sup>1</sup> Greek culture was introduced to Rome first through the wars against Pyrrhus of Epirus (281—272 B.C.), and later by the Scipionic circle about the middle of the second century B.C. Then three Greek visitors, Stoic Panaetius, exiled Achaean statesman Polybius, and skeptical philosopher Carneades were the leaven to the germination of Latin thought (Barker, 1956, p. 166). Additionally the triumphant movement of Roman legions and Roman government into the Eastern Mediterranean, after Rome defeated the Seleucid Antiochus III at Magnesia in 190<sup>2</sup> and Perseus of Macedonia at Pydna in 168 gave her a new self-consciousness and a fresh will to self-expression, natural consequences of her political advances. What Aristotle said of the development of Athens after Marathon and Salamis may also be said about Rome after Magnesia and Pydna: “Their achievements, in the period of these

wars and afterwards, had elated their pride; and anxious to explore fresh fields they took all studies indiscriminately for their province” (Aristotle, *Politics*, VIII 6, 1341 a28—31).

In these conditions a Latin literature flowered, beginning with Naevius (264—194 B.C.) and Plautus (254/0—184), and continuing with Quintus Ennius (239—169). It achieved great glories in the second half of the first century with Cicero, Lucretius, Catullus, and the writers of the Augustan age. Cicero’s friend the long-lived scholar Marcus Terentius Varro (116—27) was especially encouraging to hellenized Romans (Sakellaropoulos 1995, p. 44). Indeed, over the two centuries from the birth of Cicero in 106 B.C. to the death of Trajan in A.D. 117 Latin was the main language of thought in the Mediterranean region, and Greek was in temporary abeyance.

This Latin literature was at once original and imitative, original in that it showed the engineering skill of the Roman genius by the ordered deployment of its matter, and equally original in its gift of terse marmoreal expression, but also at the same time imitative, both of the forms and genres, and of the philosophy that Greece’s schools had bequeathed to the world. Most Roman authors acknowledged the Greek contribution. Lucretius, for example, apologizing for the poverty of the Latin language, nonetheless turned the philosophy of Epicurus into magnificent verse.

The present paper investigates economic ideas that Greeks articulated in explaining the evolution of society (Section I) and those that the Romans borrowed or independently developed (Section II). It also shows the extent to which the Romans imitated or were influenced by the Greeks on such an issue. The conclusions summarize the results of the present investigation.

In his *Tusculan Disputations* Cicero conceded that “In learning Greece surpassed us, and in all branches of literature” (I ii 3) and conceded that “Philosophy has lain neglected to this day, and Latin literature has thrown no light upon it” (I iii 5). He himself undertook to change this: “If by my assiduity I have won for our countrymen some measure of oratorical renown, I shall with far greater enthusiasm lay bare the springs of philosophy which were also the source from which those earlier efforts of mine took their rise” (I iii 5).

In the fifth *Disputation* Cicero celebrated the gifts of philosophy, which “has given birth to cities (*urbes peperisti*), has called scattered human beings into the bond of social life, has united them first of all in joint habitations, next in wedlock, then in the ties of common literature and speech, has discovered law, has been the teacher of morality and order”.

He professed himself a Platonist of the Academy, but he was almost equally a Stoic of the school of Panaetius, especially in his *De officiis*, and was also influenced by the Sceptics (Kerr, 1987—8). He was above all a disciple of the mixed Platonism and Stoicism of Posidonius of Apamea, whose pupil he had been in Rhodes (Fouyas 2001). His eclecticism can also be explained by several other facts. When Philo of Larissa, head of the Academy, visited Rome in 88 B.C. Cicero attended his lectures, but also heard the Epicurean Phaedrus. He himself visited Athens in 79 B.C. and attended the lessons of Antiochus of Ascalon, then head of the Academy, and of the Epicurean Zeno. The Stoic Diodotus lived in Cicero's house as resident educator until his death in 59 B.C.

Seneca the Younger, in the next century (5 B.C. — A.D. 65), was also a borrower; and, though something of an eclectic, the philosophy that he personally professed was Stoicism. As we shall see in Section II below, both Academic Cicero and Stoic Seneca, like Epicurean Lucretius and other Roman poets, had noteworthy things to say concerning the course of human social evolution.

### *I The Greek theory of the evolution of society in stages*

The fundamental problem of the birth of civilization and the establishment of the political community occupied ancient Greek thought from Hesiod onward, through Democritus, the Sophists, the great tragic poets and minor ones like Critias and Moschion, down to Isocrates and Xenophon, Plato and Aristotle (Cole 1967 p. 26ff.; Karayiannis 1988). The so-called four-stage theory has its roots among those Greeks, in particular Democritus and Plato (Karayianis, 1992, Baloglou 2001, pp. 201—202). It was then taken up by Romans; for example Democritean views influenced Lucretius via Epicurus and, possibly through Diodorus Siculus (Dellis, 1984—5), Vitruvius and Seneca as well. In modern times it became a common issue again in the Scottish Enlightenment (Skinner, 1965, Meek, 1971),

Two elements in their mythology relate to Greeks' understanding of primitive humanity: the theme of the Golden Age and the story of Prometheus (Lovejoy & Boas, 1997, p. 24). The former is the oldest manifestation of chronological primitivism in Western thought. In *Works and Days* Hesiod describes a “golden race” (117—8), a condition of human life where “the fruitful earth unforced bore them fruit abundantly and without stint”. He describes the graded

transitions of mankind from the Golden Age to the Age of Iron — and its progressive degradation.

Centuries after Hesiod Aeschylus in his *Prometheus Bound* (450—7) describes the life of pre-humans who lived like animals, then presents the salutary, formative, and course-setting action that Prometheus performed for mankind (with terrible punishment from Zeus in consequence). Prometheus seems to symbolize the Spirit as it operates in History, mankind's guide in creating civilization — tormented, perpetually toiling, yet deathless. Prometheus' theft of fire and its delivery to mankind has a double effect. It causes anguish to the philanthropic Titan (*P.B.* 107—8, 112—3) but also a surge toward so-called civilization, providing great resources to mankind (110—1). First, men acquired astronomical knowledge (457—8), so they could foretell the change of seasons. The concept of numbers (459—60) and the invention of writing (460) followed, as exceptional mental achievements; and in connection with the invention of writing, strengthened memory is presented as a universal spiritual function, as an active mother of works and the generative force of the Muses (460—1).

Next came progress in industry and communication. Previously untamable animals were turned into peaceful beasts; and with their motive force in service of mankind they reduced human toil in agriculture, though they also permitted a certain indolence of the rich (462—6). Moreover, the invention of sailing ships, “the seaman's cars, sail-winged ... sea driven” (467—8) is a watershed event (Despotopoulos, 1991, p. 28). To complete his panorama of the elements of civilization, Aeschylus notes the inventions of pharmacology (478—483), of divination in various forms (484—499), and of metallurgy (500—4).

In passages analogous to the Prometheus' speech on man's civilizing achievements<sup>4</sup>, both Sophocles and Euripides reflect a similar attitude toward transformative science and technology (Kahn, 1970, pp. 154—162).

Sophocles opens the second chorus of *Antigone* with an enthusiastic hymn on man: “Many wonders there be, but naught more wondrous than man” (*Ant.* 332—335). He praises man for technological achievements, describing navigation and agriculture (341—350), praises his advances in commerce and food supply (370—371), then turns to social accomplishments that enable people to live in a “polis” (370). Unsettled by the paradox of a being capable both of remarkable domination over nature and of dangerous folly in civic life, Sophocles does not share Aeschylus's unconditional

enthusiasm for technological achievements of the age (Kahn, 1970, p. 155).

Euripides in *Suppliants* describes men's achievements, following the order of the Promethean speech. His character Theseus praises god first for "implanting reason, giving them / The tongue, world-herald, to interpret speech" (*Supp.* 204—205). Next he acclaims the divine gifts of agriculture, shelter, and navigation (205—210).

The two later poets significantly omit to mention some of the most salient areas of achievement in ancient science and technology: astronomy and mathematics, for example, or mining and metallurgy.

Their contemporary Democritus of Abdera in his *Μικρὸς Διάκοσμος* describes the living conditions of primitive people as well as the gradual advance of the human race into civilization. He notes several features of the prehistoric life of mankind: communal nourishment by self-propagating food plants; lack of tools, utensils, and weapons, and in general of "useful discoveries"; artlessness of customs and the utter lack of skills, even ignorance of the use of fire; and so on. The fundamental cause of the wretched existence these people suffered, however, was their absolute lack of an economy (Diodorus Siculus, *Historical Library* I 8,9. Cf. Dellis, 1984—85; Karayiannis, 1988; Despotopoulos, 1991). They had neither a simple, communal economy nor any features of a true economy. This had dire consequences for many people who could not survive a winter because they were ignorant of how to harvest food that grew wild and store it against periods of scarcity, or to find shelter (Diodorus Siculus, *Historical Library* I 8,5—6, 9).

The conditions that made people develop a civilized life and establish a "polis" were:

- a) Interest or expediency (*sympheron*)
- b) Fear of wild animals
- c) Need for mutual defense
- d) Understanding that, through co-operation and communication, common life has a benefit.

The basic operations of the "polis" according to Democritus are: (a) laws are made, since obedience of the citizens to fair laws leads to progress; (b) the sovereign is elected to undertake certain tasks, and then is controlled by the citizens; (c) the social problem of economic inequality that causes conflicts disturbing the peace of the "polis" are solved, as Democritus suggests, if rich help the poor

(DK II B F 255); (d) the laws and customs in the “polis”, as they express common sense, create ethical and rational citizens.

Democritus is among those authors who wrote treatises entitled *On the beginning conditions*, which discussed the existence of the pre-human mankind and its development into the civilized life<sup>5</sup>. These authors/treatises might have influenced Plato, and then, in Roman times, Cato the Elder, Cicero, and Seneca, who all developed similar theories of the origin of the state.

Plato was the first writer who tried to analyze the evolution of socio-economic institutions through a well defined stage theory. Supplementing his outline of the “mythological” progress of human society as described by Hesiod, he based a four-stage-theory of society on historical data and oral tradition.<sup>6</sup>

In the first stage, “according to the received tradition, ... all life’s needs were provided in abundance and unsought” (*Laws* 713c). This stage, which arose after a deluge and the total devastation of the city-states by Deucalion’s Flood, had the following economic characteristics:

(1) All men enjoy a bare subsistence, gathering food from nature, and there are no economic causes for struggle among them (*Laws* 677b—679c). (2) The arts, the tools, the production and use of metals are unknown (677d, 678b-d). However, there are “clothes, bedding, shelter, and vessels... iron and the arts of the potter and the weaver” (679a-b). (3) Men live in a patriarchal society consisting of small families (680b-d). (4) Men do not “possess an alphabet, but regulate their lives by custom and what is called traditional law” (680 d). Then, with the passage of time men change their way of living by their own powers, passing thus to a second stage (*Prot.* 322b-c).

In this stage agriculture begins, and cities are founded, because of men’s need for protection from wild animals (*Prot.* 322b; cf. *Laws* 680e—681a). With the introduction and extension of agriculture the productive capacity of society greatly increases (*Tim.* 77a), and thus a third stage of socio-economic structure emerges.

Now “the art of mining reappeared among men” (*Laws* 678d), and they formed large cities — primarily in temperate climates (*Tim.* 22e, 24c). Plato here introduces a theory that the natural environment influences men’s temperament and character and their progress in knowledge, giving some regions an advantage (Plato, *Laws* 747d and *Rep.* 435e—436a). The fourth stage takes place in the “modern” cities where the arts are known and advanced. These city-states established a different pattern of wealth distribution. Those that adopted equal distribution of land and wealth (like Sparta) had

a longer existence than those based upon unequal land and wealth distribution (*Laws* 684d-e; 685a). In this final stage the division of labour, the rate of population growth and the propensity for luxury consumption increased. Plato stressed that because of these economic changes, in this stage of society the possibility of war greatly increased (*Rep.* 373d, 404d).

In parallel with his four-stage economic theory Plato advanced a political one. His political stage theory is based, among other things, on fundamental economic factors that not only characterize a particular political stage but also cause the transition from one stage to another; namely, from timocracy to oligarchy to democracy and at last to a state's ruin. (See Karayiannis, 1990, pp. 17—8.)

## *II The Roman theory of stage-evolution of society*

We begin with the poets. A theory like that developed by the Greeks, called the theory of successive races, is elaborated by Lucretius in *De rerum natura* in the 50s B.C. At the end of the fifth book he draws a picture of the development of human society unique in Latin literature for its insight and originality (771—1457)<sup>7</sup>. In this extended passage, important for being our principal piece of evidence for the position of the Epicurean school, the Roman poet gives a detailed account of the early phases of earth's history and of the development of human society.

The relative degree of the planet's productive energy varies over time. Earth has been justly named as Mother, because from her all things have been created (V 795—796); indeed, “the earth has again and again won the name / of mother which has been given her, since of herself she created / the human race, and almost at a fixed time produced every animal that/ ranges wild in the great mountains, and, at the same time, the birds / of the air in all their varied forms” (V 821—826).

Calling earth mother not only recalls a corresponding notion in Hesiod, of “ζωοδότρα γῆ” (*Works and Days* 117), but anticipates modern characterizations, for example, Petty's that the “Earth is the Mother of Wealth” (Petty, 1662, p. 68; in Hull 1899, vol. I; and “Labour is the father and active principle of Wealth, as land is the mother”).

Furthermore, the world is even now but in its childhood, and a long period of progress may be expected before inevitable disintegration begins. Evidence of this Lucretius finds in the relatively re-



cent discovery of the arts and sciences, many of which are still in early stages of development (V 324—326).

In the Lucretian account of man's early cultural history four fairly well marked periods are distinguishable. First is the period of primeval man, where men like other animals were produced directly from the earth (V 926—928). The poet characterizes this period in some detail: "There was then none who sturdily / guided the curved plough, or who knew how to work the fields with / iron blade, or to plant young seedlings in the ground, or to prune old / branches from the tall trees with pruning knives. What sun and showers bestowed, what earth produced spontaneously, this gift / was sufficient to content their hearts" (935—940). They did not know the use of fire (953—4) and "were unable to give heed to the common good, or to make use, in their dealings with one another, of settled customs and laws" (958—960).

In a second period, marked by beginnings of human society (1011—1027), man developed speech from instinctive animal cries (1028—1090) and learned to keep alive fires started by lightning or friction of trees. (Lucretius says nothing about the origin of fire-making, which in the Prometheus myth and other Greek accounts of man's emergence from his primeval wretchedness plays the primary part.) In the course of time, observation of the softening effect of the sun's heat taught him the art of cooking (1091—1104); weaving was invented by men, not women, animals were domesticated, and agriculture had its beginnings (1297—99, 1350—60, 1361—9). Lucretius declares that the invention of agriculture was a good thing for mankind and attributes this invention to Athens (VI 1—2). Also in this age song, the first musical instruments, and the dance appeared (V 1379—1435).

Between the beginning of the third period and the end of the second the earliest form of government developed, chiefship of the man of superior ability: "Kings began to found cities and to / build themselves citadels as a protection and refuge; and they / divided cattle and lands, giving to each man his share in proportion / to his strength and looks" (1108—1111).

The third period (1113—1142) is characterized by man's lapse from primitive simplicity, where "property was invented and gold was discovered, / which easily robbed those who are strong and handsome of their / honor; for the majority follow the party of the richer, however / powerful and handsome men may be by birth" (1113—1117). The discovery of metallurgy brought with it not only the use of gold, but also made feuds and wars far more terrible.

Lucretius repeatedly deplures tragic advances in the art of war with the spirit of a primitivist pacifist (1289—1296, 1305—7, 1347—9).

This state of chaos and violence became intolerable to all and, again under the leadership of superior men, the political state and positive law were introduced as the only remedy. This is the fourth period, the beginning of the reign of law (1143—1160).

Lucretius enthusiastically emphasizes the progress of knowledge and technology, and the improvement of the conditions of life thereby. The world, after all, is young and the arts are new and still advancing (1332—5). In the same strain his fifth book concludes: “navigation and agriculture, fortifications and laws, arms, roads, / clothing and all else of this kind, all the prizes of life and its deepest / delights also, poetry and pictures and sculpture, these slowly, / step by step, were taught by practice and the experience of man’s mind as it / progressed. Thus by degrees time draws forth everything before us / and reason raises it to the realm of light. For things must / be brought to light one after another and in due order in the arts, until / they have reached their highest point” (1448—1457).

Optimism continues in the opening passage of the final book of *De rerum natura* (VI, 1—41). From Athens came three great boons for mankind: first agriculture, second a new order of social life based upon established laws, and lastly the teaching of Epicurus, who, by making clear the true nature of things, freed men from supernatural errors and “set bounds to both desire and fear” (VI 25) and showed the true nature of the chief good which we all seek (V 26).

Lucretius’s description of the four stages of man from the primitive life until the modern, civilized world is a common topic in subsequent Roman literature.

Pessimist Tibullus (*Elegies* II iii 35—46, 63—74) uses the legend of the Ages, derived from Hesiod in his *Works and Days*, for different poetic purposes. Pillage is characteristic of the present Iron Age and has led to war, navies, large estates, and deplorable luxury.

Ovid in his *Metamorphoses* describes a graded development of mankind. First of all, juristic primitivism appears. In the first age men were good by nature, and thus had no need of lawyers, judges, or courts. Moreover, they were pacifist. They made no use of arms either for defensive or offensive warfare. They undertook no foreign trade or travel. Technologically primitive, they were vegetarians!

The Golden Age was followed by the Silver, where four seasons were distinguished. Men now lived in houses and “grain was first cut down with long sickles and bullocks groaned under the weight of the yoke” (*Met.* I, 123—4).

After this, a third race of Bronze succeeded, “more savage than its predecessors” (126—7), which in turn a hard Iron generation followed. In contrast to the Golden Race the Iron practiced trickery, avarice, bellicosity, navigation and trade; mining and metallurgy were introduced. Intra-family rivalry among men arose in place of brotherly love (I 125—140).

The Ovidian story of the ages was probably more potent than any other in historic influence; echoes of it in later literature are innumerable. Since the Greek poets were largely unknown in medieval Western Europe, it was chiefly through the *Metamorphoses* that the Hesiodic tradition was kept alive (Lovejoy and Boas, 1997, p. 49).

In addition to the story of Four Ages (*Met.* I 76—215) Ovid also presents an alternative chronology in which only two ages appear. In *Metamorphoses* XV (75—142) Pythagoras exhorts his fellows to give up a carnivorous diet. The prior Golden Age, as Pythagoras describes it, was vegetarian and pacific.

A passage in the same poet’s *Amores* emphasizes the lack of money in the time of Saturn, contrasting, as it were, an Age of Agriculture with an Age of Commerce. One notes economic primitivism and another hint that avarice has been the cause of our degradation (*Amores* III viii 35—56).

The idea of the *return* of a “golden age” is closely connected with the establishment and maintenance of the Roman Empire. It is expressed in inscriptions as well as in literature; it became a courtly tradition, repeated in reign after reign, that each emperor was a “restitutor orbis”, who gave the world a Saeculum Novum of gold (Barker, 1956, pp. 214—5).

The fourth *Eclogue* of Virgil, written about 40 B.C. before the establishment of the Principate, while the Roman world was still engaged in civil strife, is the earliest known expression of that idea in Latin literature. The importance of this unusual poem is not that it anticipates Christianity, but that Virgil, with a poet’s prescience, catches the tone and expresses the feelings of the next three centuries and more (40 B.C. — A.D. 337).<sup>8</sup> His theme is a united Mediterranean world, living in peace and quiet under a system of divine kingship that guarantees the renewal of an age of gold for the next generations. The nearest parallel to his theme and his treatment of it may be found in the third book of the *Sibylline Oracles* (of uncertain date, but much of it from well into the Christian era). In one passage the “Sibyl” prophesies that Cleopatra will inaugurate a Golden Age of union between Asia and Europe, when Justice, the Virgin of the Fourth *Eclogue*, will reign on earth with Concord at her

side (III 356—360). Virgil imagines a period where the fruitful earth unforced will bear them fruit abundantly and without stint. His “omnis feret omnia tellus” comes from Hesiod’s “the grain-giving earth bears them fruit” (*Works and Days* V 236) and parallels the *Sibylline Oracle* “καρπὸν τελέθει ζείδωρος ἄρουρα” (III 263).

The poet Manilius (early first century A.D.) took a similar approach. According to his astronomical poem progress comes, not through the aid of a culture-hero, but by need and skill. Primitive times are, indeed, like the Golden Age in their technological ignorance, their lack of gold and navigation (*Astronomicon* I 73—5). However, Manilius cannot admire them for these traits. “But when / long ages had sharpened human minds, and labor had given wit to / those poor wretches, and the pressure of adversity had bidden each / watch over his on welfare, their minds were led to struggle against / various troubles, / and whatsoever invention wise practice had / discovered by trial; they published abroad and constituted to the / common good. And then their barbarous tongue submitted to appropriate / laws and the wild fields when ploughed produced diverse / grains, and wandering sailors penetrated the blind sea and boats / made with hitherto unworn land” (I 76—85).

We turn now to prose authors. Marcus Porcius Cato (234—149 B.C.), known also as the Orator, the Censor, or the Elder to distinguish him from his grandson, Caesar’s implacable enemy Cato Uticensis, was the first Roman to leave us prose writings of any consequence, indeed is regarded as the father of Latin prose (Cicero, *Brutus*, 16, 61). He rebelled against the prevailing annalistic treatment of history as written to flatter the vanity of the nobles, and omitted their names from his account of the Second Punic War, preferring rather to sing the praises of a certain Surus, bravest elephant of the Carthaginian army (Pliny, *Nat. Hist.* VIII, 11)! He paved the way in the field of encyclopedic learning so dear to the Romans. His *Origines* consisted of seven books (Cornelius Nepos, *Cato*, 3,<sub>3</sub>; Peter, 1883) dealing with the ethnology, antiquities, and history of Italy from the founding of Rome down to the year 149 B.C. It earned its title from its attempt to trace the origins of various Italian tribes (Cicero, *Tusc. Disp.* IV ii 3). His work demonstrates a materialistic reconstruction of history, that is, a tendency to explain various historical facts by mean of economic factors. His reference to rich mines of silver and iron, for example, and geographical and biological descriptions bear witness to his interest in economic matters (Aretaios 2001, p. 281).

Cicero, whom we met above, orator and man of affairs, was also a voluminous writer on philosophy (Rawson 1975; Atkins 2005,

pp. 478—487). His philosophical writings belong to last decade of his life (52—43 B.C.), especially to the troubled period after 45 B.C. He contributes to the field of social, political and economic theory in three principal works. The first is *De re publica* in six books published in 51 B.C. Mostly long lost, it was partially recovered, to the extent of about one-third of the whole, from a Vatican palimpsest in 1820 (Barker, 1956, p. 185). The broad model for this work was Plato's *Republic*, but in writing it Cicero consulted the 2<sup>nd</sup>-century B.C. Stoic Panaetius and historian Polybius as well (Wilsing 1928; Philippon 1930 cols. 1171—1184; Solmsen 1930; Taifacos 1979/80, pp. 11—17; idem 1981—82, pp. 235—240). It was also influenced by Cato's *Origines* (Villa 1949, pp. 68—70). Cicero's second pertinent work is *De Legibus*, begun about 52 B.C. but published only after his death in 43 B.C. Plato's *Laws* was the model here (Laudien 1911, pp. 130—143). Like *De re publica*, it is now fragmentary; only three books survive out of what may have been originally six (Keyes, 1928, pp. 290—3; Velissaropoulos, 1997, vol. II, Part III and IV). *De officiis*, finished by the end of 44 B.C., is the third, a treatise on personal — and political — duties that Cicero professes to have written for his son, then studying in Athens. For its first two books (of three) Panaetius again served as a guide (Schmeckel, 1892, pp. 47—63).

Cicero is familiar with two conceptions of the origin of the polis-state: (1) the Epicurean doctrine of the non-sociability of man by nature and the growth of society and the polis-state out of the need for mutual defense; and (2) the Aristotelian and Stoic conception of humanity, according to which man is naturally inclined to the society of other men (Barnes, 1924, pp. 50—1).

Before he launched his own literary career Cicero was closely acquainted with Lucretius' outline of human cultural history, and he accepted one of its tenets. Man at the outset was, in character and conditions, not superior to other animals. Cicero's account of the earliest state of nature and of the beginning of civilization differs from that of Lucretius, however, chiefly in a partial fusion of the latter's first and third periods, and the omission of the second, the idyllic interlude between them (Lovejoy and Boas, 1997, p. 243). The men of the first age were brutes without social bonds, morals or laws, and followed only "the simple plan that he should get who has the power and he should keep who can". Deliverance from this reign of violence was found (as in Lucretius) by the establishment, under the leadership of men of superior ability, of the first political communities with definite laws. "Establishing first political societies for the common advantage, then the small associations of men

which were afterwards named towns”, declared Cicero, “then those groupings of domiciles which we call cities (*civitates nominatae sunt*), they fortified them all with law, human and divine, as with walls. And between our present mode of life, refined through humanity, and that wretched one, the principal difference is the difference between law and force” (*Pro Sestio* xlii 91—2).

Cicero gives two distinct but on the whole harmonious accounts of the origin of society and the state, one in the first book, chapters XXV—XXVI of *De re publica*, the other in the first book, chapter XVII of *De officiis*. In the *De re publica*, he follows Aristotle (*Politics* I 2 1253 a3—4) with belief in the inherent sociability of man (Aristotle, *Eudemean Ethics* VIII 10, 1242a), premising the origin of human society in a gregarious instinct of mankind rather than from a perception of the mutual utility of joint activity. In support of this theory Cicero points out that men are so constituted that they spontaneously seek company, even when possessed of an abundance of material wealth and in no need of mutual assistance. This social instinct also leads men to form a type of governmental organization, so that social unity may be preserved with headquarters of the social group determined by natural conditions. A strong central position, fortified by nature, would be the ideal situation (*De re pub.* I, XXV 39 — XXVI 41).

Cicero’s perception is similar to Aristotle’s “Man is by nature a political animal” (*Politics*, I 1253a; cf. *Eudemean Ethics*, VIII 10, 1242 a22: “man is not only a political but also an economic animal”). The Roman explains the institution of households and cities thus: “These associations, instituted for the reason which I have explained, began by fixing their seat in some definite place where men could build themselves houses; and then, using both natural obstacles and their own handwork to surround it with defenses, they called this assembly of buildings — interspersed with temples and open spaces — by the name of town or city (*oppidum vel urbem*). Now every people which forms an associated multitude such I have described; every civic organization (*omnis civitas*), which serves as a scheme of order for a people; every public concern (*omnis res publica*), which is by definition, as I have said, the concern of the people (*res populi*) — every such body must be guided by some sort of direction if it is to be permanent; and the existence of such direction is always to be explained by the same general cause that produced the civic organization itself” (Cicero, *De re pub.* I, XXV 39 — XXVI 41). The idea that households are to be regarded as the sources and seeds of the polis reflects Panaetius’ formulation; as Cicero has it: “The first fellowship exists within marriage itself, and



the next with one's children. Then there is the one house in which everything is shared. Indeed that is the principle of a city and the seed-bed, as it were, of a political community (*urbis et quasi seminarium rei publicae*)" (*De off.* I 54; cf. Nagle 2002, pp. 205—206)<sup>9</sup>.

Cicero's conception that rationality is only germinal or potential in man gave him a way of resolving the traditional antithesis of nature versus art. From the Peripatetics, the Old Academy, and the Stoics, he had learned to distinguish the "*prima naturae*" or "*prima naturalia*" (*De fin.* II 34, 35, 38; III, 17, 21, 22, 30; IV 18, 25, 39; V, 17, 18, 19, 24, 45, 58), primitive impulses of nature in the individual, from those which later unfold; and the latter, being expressions of man's latent reason and of a special kind of sociability connected with this, manifest themselves in the arts.

In *De officiis*, Cicero gives both an objective description of the genetic growth of society and a subjective interpretation of society in terms of friendship and like-mindedness. Commonwealth, he believes, grows out of family through the gradual expansion of the latter. He praises association of those of the same character, emphasizes the value of like-mindedness for any society, and shows that the greatest friendship can take place only among those who are like-minded and share moral goodness (*De off.* XVII 53—8).

Cicero elaborates the general thesis that reason and its products are the manifestation of "nature" in man, though without emphasizing their absence in his primitive state: "Between man and beast the chief difference is this, that the beast, inasmuch as it is moved only by the senses and has little thought of past or future, adapts itself only to that which is present of the moment; whereas man — because he participates in reason, whereby he comprehends causes and effects, is not ignorant of the sequences and successions of events recognizes similarities in things, and connects and binds together present and future — easily surveys the course of his whole life and prepares whatever is necessary for the conduct of it. Nature, too, by the power of reason unites man with man and, that there may be the bond of common speech and social life, first of all implants in him an especially strong love of his offspring. She also prompts men to desire that there should be gatherings and assemblages and to attend them themselves; and in consequence of all this she likewise leads man to endeavor to provide himself with the means of subsistence and of refinement — and not for himself alone, but for his wife and children and the others whom he holds dear and of whom he should take care; and this responsibility also stimulates his mental powers and makes them more adequate for the business of life" (*De off.* I IV 11—2).



This Roman is therefore so far removed from the temper of cultural primitivism — and so oblivious to the evils which have attended technological progress — that he writes about the abundance of the arts in a tone of enthusiasm, and declares that life would not be worth living without them. It is noteworthy, however, that it is their past achievements and not their possible greater triumphs in the future that evoke this rhapsodic strain. “Why should I recount the multitude of arts, without which life would be a thing of no value? For how would the sick be healed, what pleasure would these be in health, how should we obtain either the necessaries or the refinements of life, if there were not so many arts to minister to us? In all these respects the civilized life of men is far removed from the level of subsistence and comfort of the animals. And without the association of men, cities (*urbes*) could neither have been built nor peopled, as a result of which laws and customs were established, and then the equitable determination of rights, and a settled discipline of life. When these were assured there followed a more humane spirit and the sense of what is morally becoming, so that life was more secure, and, by giving and receiving, by mutual exchange of goods and services we were able to satisfy all our needs” (*De off.* II iv 15).

Cicero recognized the division of labor as a source of arts and a means of increasing welfare, and therefore as a mechanism for transition from a first stage of “beasts” to civilization in a stage theory (Haney 1911, p. 84, note 1). “Indeed, the very things that I have called inanimate”, writes Cicero (*De off.* II 3—5), “are produced for the most part by the labor of men, nor could we have them unless handicraft and skill had given their aid, nor could we utilize them except under the management for men. Nor without the labor of man could there be any care for health, or cultivation of the soil, or harvesting and preservation of grain and other products of the ground. Nor could there be exportation of our superfluous commodities, nor importation of those in which we are lacking, unless men performed these offices ... Why should I enumerate the multitude of arts without which life could not have been at all? How could the sick be cured, what would be our food or our mode of living, did not so many arts give us their ministries? It is by these things that the civilized life of men is so far removed from the subsistence and mode of living of the beasts. Cities, too, would not have been built... These things have been followed by mildness of disposition and by modesty, and the consequence is that human life is better furnished with what it needs, and that by giving, receiving, and interchanging commodities and conveniences we may have all our

wants supplied?". It is noteworthy that this passage was cited by Francis Hutcheson (1755, vol. I, p. 290).

Although he thus recognizes the benefits of the civilized life Cicero does not give a systematic four-stages theory like Plato. However, he furnished the Latin text of the favorite premise for discourses by later primitivist (and other) communists, while himself avoiding its application. That private property does not exist "by nature" he admits; nevertheless it came to be established, in one way or another. Whether these were legitimate ways, or what the ethical basis is for the existing division of property, Cicero avoids discussing (*De off.* I, vii, 21). He declares at the end "[In human society] community of rights to all things which nature has produced for the common use of all men is to be maintained in such wise that whatever is assigned as private property by statutes and the civil law shall be held as the laws themselves prescribe, but that all other things shall — as the Greek proverb says — be the common property of friends (*ut in Graecorum proverbis est, amicorum esse communia omnia*)" (*De off.*, I xvi 51).

In his nineteenth epistle the 1<sup>st</sup>-century A.D. Stoic philosopher Seneca takes to task the theory of human inventions of one of his predecessors, Posidonius of Apamea, called Rhodian (see Reinhardt, 1954). His discussion of the evolution of society (*Epistle XL*: on the part played by philosophy in the progress of man) may derive in part from the earlier ones of Plato (*Laws* 677b—681b) and Polybius (VI 5.1—9)<sup>10</sup>. The primitivism of Seneca — both cultural and chronological — is extreme, but it is not unwavering. He mentions most of the usual elements of the eulogy of the state of nature, and gives them their grandest rhetorical elaboration in ancient literature. He emphasizes the physical superiority of primitive men, the advantages they gained from having no arts, and their communism (*Epistle XC* 10—11). After seeming to go the whole way with the primitivists, however, he draws back at the end. His preference for the pre-technological and non-economic state of nature is apparently unqualified; on the other hand, what has been called the ethical state of nature he regards as a condition almost less than human: "But no matter how excellent and guileless was the life of the men of that age, they were not wise men... I would not deny that they were men of lofty spirit", Seneca opines, "and fresh from the gods... They were merciful even to the dumb animals, they searched not in the lowest dregs of the earth for gold, nor yet for silver or transparent stones... It was by reason of their ignorance of things that the men of those days were innocent; and it makes a great deal of difference whether one wills not to sin or has not the knowledge to sin.

Justice was unknown to them, unknown prudence, unknown also self-control and bravery; but their rude life possessed certain qualities akin to all these virtues. Virtue is not vouchsafed to a soul unless that soul has been trained and taught, and by unremitting practice brought to perfection. For the attainment of this boon, but not in the possession of it, were we born” (*Epistle XC* 44—6). Therefore, we observe that while Seneca describes and praises the idyllic life of primitive people, he declares that man reaches the ethical perfection only in the civilized life. This art of life can be reached only through the study of philosophy, which leads the man to technical innovations (Seneca, *Epistle, XC*, 5—6). Seneca takes sporadic interest in the technologies that improve human life. He cites the Stoic Posidonius, who had formulated a theory of civilization (Reinhardt, 1954, cols. 805—8: *Kulturgeschichte*). Seneca recognizes Posidonius’s contribution to philosophy: “He is among those who have contributed most to philosophy” (*Epistle XC* 290) and at some length catalogues technical achievements that result from division of labor, in the craft of weaving, in agriculture, in the mill, in the invention of ships, even in the making of windows (*Epistle XC* 20—25). Posidonius declared that only “the wise man did indeed discover all these things; they were, however, too petty for him to deal with himself and so he entrusted them to his meaner assistants” (*Epistle XC* 25). Seneca denies this and favors the view that “these early inventions were thought out by no other class of men than those who have them in charge today” (*Epistle XC* 25; Baloglou 2006).

As Foley (1974, p. 230) has pointed out, Seneca’s description of the rudder (*Epistle XC* 24—5) appears also in Mandeville’s *Fables of the Bees* (1714 (1924) 2: 143—4), where he draws a comparison between the philosopher and the artisan. The parallels are much closer, however, between Seneca and Adam Smith (who refers to Seneca in all of his works; see Haakonssen and Skinner, 2001). Seneca concentrates chiefly on two devices, grain mills and weaving (*Epistle, XC* 20; 21—23); and in the first chapter of the *Wealth of Nations* Smith refers several times to the arts that cluster around cloth production, including weaving (Smith 1776, pp. 5—6, 8, 11—2; cf. Seneca, *Epistle XC* 20). Seneca also discussed the plow (*Epistle XC* 21) to which Smith refers several times (Smith, 1978a LJ (A) vi 41, p. 346; idem 1978b LJ (B) vi 53, p. 351). The invention of the grain mill appears both in Seneca (*Epistle XC* 2) and in Smith (Smith 1978a LJ (A) vi 43, p. 347; idem 1978b LJ (B) 217, p. 492), likewise the provision of windows in houses (Seneca, *Epistle XC* 25; Smith 1776, p. 12) and mining (Seneca, *Epistle XC* 11—3; Smith, 1978a LJ (A) vi 50, p. 349). These convergences

may show the classical roots of Smith (cf. Vivenza, 2001) and the significance of Roman literature for the modern evolution of economic thought.

The great difference between Seneca and his Roman predecessor Cicero is the former's elaboration of the fateful idea. Recovering the original state of society, a "Golden Age" that preceded the era of the origin of the conventional institutions of society, would remedy the evils that brought that age to an end. This was a very significant doctrine, for it was taken upon by the fathers of the Church and had considerable vogue all through the early Middle Ages (Barnes, 1924, p. 58).

In Epistle 2 of book XIV of his *Epistulae Morales* Seneca sets forth his theory of the primitive condition of society in a Golden Age of pristine innocence. In this period of primordial felicity mankind lived without coercive authority, gladly obeying the wise, and without distinctions of property or caste. His explanation of the course of events that brought about the transition from this primitive stage to modern society is strikingly like that given by J. J. Rousseau in his *On the Origin and Foundations of Inequality* (1754). The main cause for the breakdown of the primitive arrangements was the invention of private property. People became dissatisfied with common ownership, and the resulting lust after wealth and power rendered necessary the institution of political authority to curb the lusts of man (Rousseau, 1754, Part II).

In his tragedy *Medea* (301—339, 364—379) Seneca places emphasis chiefly upon the happiness of primeval man's ignorance of navigation. Nevertheless he was a primitivist of the more hopeful type, who conceived it possible that men might be persuaded eventually to return to the simplicity and austerity of the state of nature, while substituting for its mere innocence the conscious and disciplined virtue of the Stoic wise man.

### *III Conclusion*

The above analysis proves that the evolution of society described by the four-stage theory was a common topic in both Greek and Roman economic philosophy. The Greeks influenced the Romans, and through them influenced a corresponding theory described in the Scottish Enlightenment.

## NOTES

<sup>1</sup> Horace, *Epist.* II 1, 156—157: “captive Greece took captive her fierce conqueror, and introduced the arts into Italy”. Cf. Ovidius, *Fasti* III Vv. 101—103: “Conquered Greece had not yet transmitted / her arts to the victors; her people were / eloquent but hardly brave. The doughty warrior / understood the art of Rome, and he who would / throw javelins was eloquent”; Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II ii 5; IV i 1; Idem, *Epistula ad Quintum fratrem* (I 1) 28. Cf. Hill 1961, p. 92.

<sup>2</sup> With the treaty of Apameia (188 B.C.), Antiochus the Great, the Seleucid king, lost Asia Minor; Appian, *Syriake* VII 38.

<sup>3</sup> Kahn (1970, pp. 135—151); Gordon (1975, p. 13); Schefold (1992, p. 77); idem (1997, pp. 99—145); Baloglou (2006).

<sup>4</sup> Protagoras in DK 80B Frb; 80C1; Hippias in DK 86A F11; Archelaos in DK 60A F. 4,6; Homeric Hymn to Hephaistos 20, 1—7; Kritias in DK 88b F 25(1)—(11); Anonymus Iamblichus in DK 89B F. 6, 15ff.

<sup>5</sup> In contrast Huby (1972, p. 9) comments that Plato “sketches the rise of civilization from an original primitive pastoral stage, and with it the development of politics and legislation”. Foley also declares that Plato “provides an explicit model for Smith’s four-stage theory” (Foley 1974, p. 225; see also Foley 1975, p. 387). On the other hand, Meek (1978, p. 8) maintains that Plato and Aristotle could not be considered as real anticipators of the four stages theory. Instead of them, Meek (1978, p. 8) cites Lucretius (his ultimate source: Democritus) and Dicaearchus as having somehow anticipated the theory.

<sup>6</sup> The passage is nearly contemporaneous with Cicero’s *De re publica*, but — accepting 55 B.C. as the year of Lucretius’s death — is slightly earlier in date of composition (Bailey 1928, pp. 20—22; Lovejoy and Boas 1997, p. 22, n. 1; Smith 2005, pp. 11—15).

<sup>7</sup> For an analysis of the messianic character of the *Fourth Eclogue*, which re-searches also the possible sources, cf. Éliopoulos (1985—1989) 438—439.

<sup>8</sup> The origin of the polis, as one of the steps in human progress, is discussed in a passage in Lactantius (A.D. 250—325), a Latin father of the Church, which is usually included as *testimonium* to the twenty-fifth chapter of the first book of the *De re publica*. The contention that men have come to live in society, not merely for security, but by virtue of an inherent social instinct, distinguishes the Stoic from the Epicurean theory, but was doubtless derived by the Stoics from Aristotle (Lovejoy and Boas, 1935, p. 246). “For the original founding of cities more than one explanation has been offered. Some say that those men who were first born”, explains Lactantius, “from earth, when they led a wandering life through woods and fields and had no common bond of speech or law, had leaves and grasses for their beds, grottoes and caves for houses, and were a prey to the beasts and stronger animals. Then they who had fled wounded, or had seen their fellows wounded, warned by their peril, ran off to other men, implored their aid, and signified their wishes first with gestures, then attempted the beginnings of speech, and, by giving names to each thing in turn, little by little perfected the art of speech. Then when they saw that not even their numbers were proof against the beasts, they began to fortify their towns, either to make their sleep secure or to ward off the onsets and attacks of beasts not by fighting but by erecting barriers. To others these views seem absurd, and they have said that the attacks of wild beasts were not the cause of human association but rather humanity itself [was]; thus men came together because it was the nature of man to flee and seek intercourse and company” (Lactantius, *Divinae Institutiones* VI, 10, 13—15.18).

<sup>9</sup> Plato's *Laws* III 677b—681b compared to Seneca *Ep.* XC 3—6.

<sup>10</sup> Cicero speaks in his letters about this work; cf. Cicero, *Ad Quintum* Fr. 11

## REFERENCES

- Aretaios, L. (2001), *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή διανόηση*. Athens: Society of Archival Studies and Editions.
- Atkins, E. M. (2005), "Cicero", in Christopher Rowe and Malcolm Schofield, eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 477—514.
- Bailey, C. (1928), *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press.
- Baloglou, Christos (2003), "Η περί τεσσάρων σταδίων θεωρία οικονομικής αναπτύξεως στους *Νόμους* και η Σκωτική πολιτική οικονομία", *Πλάτωνος Νόμοι (Plato's Laws). Proceedings of International Congress (7—8 May 2001)*. Athens: Sakkoulas, pp. 193—206.
- (2006), *Οικονομία και Τεχνολογία στην Αρχαία Ελλάδα*. Athens: Academy of Athens [Bureau of Economic Researches 3].
- Barker, Ernest (1956), *From Alexander to Constantine. Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas 336 B.C. — AD 337*. Oxford: Clarendon Press.
- Barnes, H. E. (1924), "Theories of the Origin of the State in Classical Political Philosophy", *Monist*, 34, 15—62.
- Cole, T. (1967), *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Cleveland, Ohio: Western Reserve University Press.
- Dellis, Ioannis (1984—85), "Η μαρτυρία του Διοδώρου Σικελιώτου για τον Δημόκριτο", *Φιλοσοφία*, 13—14, 109—125.
- Despotopoulos, C. (1991), *Philosophy of History in Ancient Greece*. Athens: Academy of Athens.
- Éliopoulos, Constantine (1985—89), "La prophétie messianique de Virgile", *Αθηνά*, 80, 293—383.
- Foley, V. (1974), "The division of labor in Plato and Smith", *History of Political Economy* 6(2), 220—242.
- (1975), "Smith and the Greeks: a reply to Professor McNulty's comments", *History of Political Economy* 7(3).
- Fouyas, P. (2001), *Κικέρων. Ο ελληνολάτρης φιλόσοφος ρήτορας*. Athens: Livanis.
- Gordon, B. (1975), *Economic Analysis before Adam Smith: From Hesiod to Lessius*. New York: Barnes and Noble.
- Haakonssen, K. and A. S. Skinner (2001), *Index to the Works of Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press.
- Haney, L. (1911), *History of Economic Thought*. New York: Macmillan.
- Hill, H. (1962), "Dionysius of Halikarnassus and the origins of Rome", *Journal of Roman Studies*, LI, 88—93.



- Huby, P. (1972), *Plato and Modern Morality*. London: Macmillan.
- Hull, C. H., ed., (1899), *The Economic Writings of Sir William Petty*, vol. I. Cambridge (UK): University Press.
- Hutcheson, Francis (1755), *System of Moral Philosophy*, vol. I. London.
- Kahn, A. D. (1970), “Every Art Possessed by Man Comes from Prometheus”: The Greek Tragedians on Science and Technology”, *Technology and Culture*, 11(2), April, 133—162.
- Karayiannis, A. D. (1988), “Democritus on Ethics and Economics”, *Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali*, April-May, 369—391.
- (1990), “The Platonic ethico-economic structure of society”, *Quaderni di Storia dell’ Economia Politica* VIII (1), 3—45.
- (1992), “Entrepreneurship in Classical Greek Literature”, *The South African Journal of Economics* 60(1), 67—93.
- Kerr, W. (1987—88), “The influence of Pyrrho on Cicero”, *Επετηρίς Εταιρείας Ηλειακών Μελετών* 5, 245—258.
- Keyes (1928) [1961], “Introduction to the *De re publica*”, in Cicero, *De re publica. De Legibus*. London; W. Heinemann / Cambridge (Mass.): Harvard University Press, pp. 2—11.
- Laudien, A. (1911), “Die Composition und Quelle von Ciceros I. Buch der Gesetze”, *Hermes* 46, 108—143.
- Lovejoy, Arthur O. and George Boas (1997), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (The Johns Hopkins University Press, 1935). With Supplementary Essays by W. F. Albright and P.-E. Dumont. London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mandeville, B. de (1714) [1990], *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1714), edit. by F. Kaye 1924, 1957<sup>2</sup> [Düsseldorf: Wirtschaft und Finanzen].
- Meek, R. (1971), “Smith, Turgot, and the Four Stages Theory”, *History of Political Economy* 3(2), 9—27.
- (1978), *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petty, Sir William (1662), *A Treatise of Taxes and Contributions*. London, in Hull (1899), vol. I., pp. 1—97.
- Philippson, R. (1930), “Review: Niels Wilsing, Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift ‘De re publica’”. *Leipziger Dissertationen* 1929, 98pp.”, *Philologische Wochenschrift*, 50, 1171—1184.
- Rawson, Elizabeth (1975), *Cicero. A Portrait*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Reinhardt, K. (1954), *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*. Stuttgart: A. Druckermüller.
- Sakellaropoulos, S. (1995), *Συνοπτική ιστορία των Λατινικών Γραμμάτων*, 4<sup>th</sup> edn. Athens: Papadimas.
- Schefold, Bertram (1992), “Spiegelungen des antiken Wirtschaftsdenkens in der griechischen Dichtung”, in B. Schefold, ed., *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI: Die Darstellung der Wirtschaft*



- und der Wirtschaftswissenschaften in der Belletristik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1992, 13—89.
- (1997), “Reflections of Ancient Economic Thought in Greek Poetry”, B. B. Price, ed., *Ancient Economic Thought*. London and New York: Routledge, pp. 99—145 [Routledge Studies in the History of Economics 13].
- Skinner, A. S. (1965), “Economics and History: The Scottish Enlightenment”, *Scottish Journal of Political Economy*, 12, February, pp. 1—22.
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. E. Cannan. London: The Modern Library, 1937.
- (1978a), *Lectures on Jurisprudence LJ(A): Report of 1762—1763*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein. Oxford: Clarendon Press.
- (1978b), *Lectures on Jurisprudence LJ(B): Report dated 1766*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein. Oxford: Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1930), “Die Theorie der Staatsformen bei Cicero de re publ. I”, *Philologus* 88, 326—241.
- Taifacos, J. (1979/80), “Cicerone e Polibio: sulle fonti del De re publica”, *Sileno*, 5/6, 11—17.
- (1981/82), “Κικέρων και Πολύβιος: Έρευνα στις πηγές του “De re publica””, *Proceedings of the II. International Congress of Peloponnesian Studies (Patras, 25—31 May 1980)*, vol. II. Athens, pp. 235—240.
- Velissaropoulos, D. (1997), *Ρωμαίοι και Έλληνες. Η συνάντηση του μεγάλου και της δόξας*, vol. II. Athens: Dodone.
- Villa, E. (1949), “Il ‘De re publica’ come fonte per la conoscenza delle idee politiche di Catone il Censore”, *MC*, 3, 68—80.
- Vivenza, Gloria (2001), *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith’s Thought*. Oxford: University Press.
- Wilsing, N. (1928), *Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift “De re publica”*. Leipzig.

Χρίστος Μπάλογλου

## Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΠΕΡΙ ΣΤΑΔΙΩΝ ΕΞΕΛΙΞΕΩΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ

### Περίληψη

Αποτελεί κοινό τόπο στην ελληνική γραμματεία η μελέτη της κατά στάδια εξέλιξης του ανθρωπίνου γένους από τον πρωτόγονο βίο, στον οποίο δεν έχει εμφανισθεί η εργασία στον πολιτισμένο βίο με την ύπαρξη της τεχνολογίας. Μία σειρά συγγραφέων από τον Ησίοδο, τον Δημόκριτο, τους τραγικούς και σοφιστές έως τον Πλάτωνα πραγματεύεται την ιστορική εξέλιξη του ανθρωπίνου βίου. Το ίδιο θέμα απασχολεί την ρωμαϊκή διανόηση, όπως τον Λουκρήτιο,

τον Οβίδιο, τον Βιργίλιο και τον Κικέρωνα πραγματεύεται το ίδιο θέμα. Η επίδραση της ελληνικής σκέψεως στην ρωμαϊκή διανόηση είναι προφανής και αυτό αποτελεί θέμα του παρόντος άρθρου. Έτσι, η βιργιλιανή εκδοχή που αποσκοπεί στον εξευγενισμό της εργασίας απαντά και στον Ησίοδο, ο οποίος τιμά την εργασία. Εκδηλη είναι η ομοιότητα των Ελλήνων και Ρωμαίων στοχαστών με τους συγγραφείς της Σκωτικής διανοήσεως που πραγματεύθησαν το ίδιο θέμα.





*Ивана Кузмановић-Нововић*

## ПРЕДСТАВЕ АСКЛЕПИЈА НА ГЕМАМА ИЗ СРБИЈЕ

АПСТРАКТ: У раду се анализирају представе бога Асклепија на гемама из римског периода откривеним у Србији, од којих три потичу из Виминацијума. Асклепије је на три геме приказан са својом најпознатијом кћерком Хигијом, а на осталим као самостално божанство или са супругом Епионом.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: гема, Асклепије, Хигија, Епиона, римска скулптура, мит, култ.

Један од најинтересантнијих ликова грчке митологије и уметности је Асклепије (*Ἀσκληπιός*),<sup>1</sup> бог лекарске вештине и син Аполона и нимфе Корониде. Његова најпознатија кћи је Хигија са којом је често приказиван у делима ликовне уметности. У миту се каже да је кентаур Хирон подучавао Асклепија вештини лечења, којом је толико овладао да је могао да оживи мртве, уз помоћ Медузине крви коју му је дала богиња Атина.<sup>2</sup> Седиште његовог култа је било у Епидауру, где је негован у VII и VI веку пре н.е., са кулминацијом у IV веку пре н.е. Захваљујући својим лекарским вештинама које су изазивале посебну врсту поштовања, Асклепијев култ био је раширен у свим деловима Римског царства, укључујући и територију наше земље.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Асклепије, грчко божанство лекарских вештина, код Римљана је Ескулап (*Aesculapius*). У овом раду, с обзиром да су геме из римског периода и даље користимо грчка имена богова, јер су као таква познатија.

<sup>2</sup> Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 57—58 (*Asklepije*).

<sup>3</sup> Када је 293. године пре н.е. у Риму избила куга, у Сибилинским књигама је записано да Римљани треба да уведу култ Асклепија, те су они поди-

Постојање Асклепијевог култа на територији данашње Србије може да посведочи вотивни натпис из Равне (*Timacum Minus*), посвећен Асклепију и Хигији, који је забележио још Н. Вулић.<sup>4</sup> Две минијатурне скулптуре Асклепија и Хигије у порфиру из Медијане (*Mediana*) код Ниша, са натписима на pročелу базе, упућују на евентуално постојање светилишта у околини термалних, лековитих вода у Нишкој бањи.<sup>5</sup> Мермерна статуа Асклепија из Ромулијане код Зајечара<sup>6</sup> с почетка IV века нове ере потврђује да се овај култ дуго задржао на нашим просторима.

Асклепије је овековечен у делима великих грчких скулптора — Каламиса, Алкамена, Трасимеда и Скопаса. Представљан је у лику зрелог брадатог мушкарца, са неким од својих атрибута поред себе, као што су: змија око штапа, петао, пас, лоза, шишарка, лоровов венац или фијала. У хеленистичко-римској уметности лик Асклепија (Ескулап) све се више ослања на класичне грчке узоре V и прве половине IV века пре н.е. и приближава се лику Зевса, посебно у представи косе, приказане у коврџама.

Представе Асклепија се јављају и у глиптичком материјалу. На гемама из Србије он је приказан или као самостална фигура или заједно са Хигијом, својом кћерком, а на једној геми поред њега се налази супруга Епиона. Геме хронолошки припадају II и III веку,<sup>7</sup> када је становништво Горње Мезије, чији је највећи део чинила данашња Србија, романизовано и када су геме добиле већу употребну вредност и у ширим слојевима становништва.

---

гли светилиште Ескулапу на обали Тибра, в.: С. Освалт, *Грчка и римска митологија* (превод с енглеског Албин Вилхар), Београд 1980, 62.

<sup>4</sup> Н. Вулић, *Споменик*, LXXV, 1933, 42, no. 142; овај натпис тумачи П. Петровић, в: Р. Petrović, *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Vol. III/2, *Timacum Minus et Vallée du Timok*, Београд 1955, 63, no. 1.

<sup>5</sup> А. Јовановић, *Неки аспекти скупљеног налаза скулптура са Медијане код Ниша*, *Старинар* XXIV—XXV, 1975, 57—65; Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Римска скулптура у Србији*, Београд 1987, 136, 138; о натписима на четвороугаоној бази скулптура в.: Р. Petrović, *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Vol. IV, *Naissus-Remesiana-Norreum Margi*, Београд 1979, 95—98, no. 59, 61; А. Јовановић, *op. cit.*, 63.

<sup>6</sup> Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Римска скулптура у Србији*, Београд 1987, 122; А. Лаловић у: *Римски царски градови и њихове у Србији*, Београд МСМХСIII, 244.

<sup>7</sup> На гемама овог периода уочава се подна линија на којој фигуре стоје, в.: Д. Pinterović, *Geme s terena Murse*, *Osječki zbornik*, br. IX—X, Osijek 1965, 31.

Геме су рађене у карнеолу — полудрагом камену који је због својих колористичких особина (жуте-наранџасте-црвене-мрке) и могућности да пропушта светлост био и највише коришћен. Једна гема је израђена од стаклене пасте (псеудогема или витреј — *gaemma vitraea*). Три геме потичу из Виминацијума, док је код осталих место налаза непознато. Чувају се у Народном музеју у Београду и Народном музеју у Пожаревцу.

На псеудогемии октогоналног облика (сл. 1) Асклепије је приказан као посебно божанство у стојећем положају, у химатиону скупљеном око бедара и око рамена. Десном руком је ослоњен на штап с обмотаном змијом, а у левој руци држи патеру изнад жртвеника. Оваква представа Асклепија са ниским штапом на који се ослања десном руком јавља се на статуетама и вотивним рељефима из IV века пре н.е., а фигура с изразитим покретом десне ноге можда води порекло од пергамонске скулптуре Асклепија и јавља се у доба средњег хеленизма.<sup>8</sup> Квалитет израде геме од стаклене пасте није на завидном нивоу, а фигура божанства је слабије видљива. То је резултат и саме технике рада у стакленој пасти, јер се житка маса излива у калуп направљен према гемии.<sup>9</sup>



Сл. 1 — Псеудогема (отисак) са представом Асклепија (дим: 13 x 10,8 x 2,4 mm, Народни музеј, Београд)

Асклепије и његова кћи Хигија,<sup>10</sup> као два божанства лекарске вештине и здравља, приказани су у двама скоро идентич-

<sup>8</sup> G. Sena Chiesa, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia I, II*, Aquileia 1966, 220.

<sup>9</sup> Геме у стакленој пасти биле су у употреби међу ширим слојевима становништва како због јефтинијег материјала који је бојом имитирао полудраги камен тако и због једноставнијег начина израде. Код имитације провидног камена, као што су карнеол и аметист, често је приметна зрнаста структура витреја.

<sup>10</sup> Хигија се тек од VI века пре н.е. уздиже на степен божанства и поштује на више места у Грчкој, а почев од III века пре н.е. приказује се као девојка која храни своју свету животињу — змију: Д. Срејовић, А. Цермановић Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 480 (Хиги-



Сл. 2 — Гема (отисак) са представом Асклепија и Хигије (дим: 16,2 x 12,6 x 3,6 mm Народни музеј, Београд)



Сл. 3 — Гема (отисак) са представом Асклепија и Хигије (дим: 16 x 12,8 x 5,8 mm Народни музеј, Београд)

ним композицијама на гемама, од којих једна потиче са Виминацијума (сл. 2), а друга са непознатог налазишта из Србије (сл. 3).

На обе геме Асклепије је у фронталном положају, ослоњен једном руком на штап с обмотаном змијом и са главом окренутом ка Хигији. Као и увек, он је са брадом и одевен у химатион скупљен око бедара и једним делом око рамена, тако да оставља откривене груди. На првој геми (сл. 2) нагласак је на мускулатури, па Асклепије доминира сценом својом масивном фигуром, док је на другој детаљније обрађен његов химатион с урезаним наборима. Хигија је приказана у дугом хитону, са змијом у руци. На другој геми она је исте висине као и Асклепије (сл. 3).

Представа Асклепија и Хигије на гемама понавља схему са скулпторског узора с краја V века пре н.е., познатог са многобројних римских копија.<sup>11</sup> Тема Асклепија и Хигије је омиљена

еја); у римском свету се богиња Салус, првобитно богиња напретка римског народа и државе (*Salus Publica*), поистовећује са Хигијом почев од II века пре н. е. и поштује као богиња здравља. Касније се повезује са римским императорима (*Salus Augusta*), *ibid.*, 376 (Салус).

<sup>11</sup> G. Sena Chiesa, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia* I, II, Aquileia 1966, 220.





Сл. 4 — Гема са представом  
Асклепија и Хигије  
(дим: 21 x 17 x 5 mm  
Народни музеј, Пожаревац)



Сл. 5 — Гема са представом  
Асклепија и Епионе  
(дим: 12,4 x 9,4 x 4 mm  
Народни музеј, Пожаревац)

у царско доба, када се два божанства здравља на гемама јављају и заједно.<sup>12</sup>

На гема из Виминацијума (сл. 4) Асклепије и Хигија су приказани по истој композиционој схеми али у едикули храма (*in antis*), која је означена са два стуба. Лук између стубова прати горњу линију геме и има рељефне лоптасте украсе. Ови украси могу да представљају нар који има симболику доброг здравља и бујности, или пак округле посуде (патере?). Фигура Хигије је, у односу на претходне, незнатно редукована, док је десна рука пренаглашена и неприродно стилизована. Змија око њеног врата упадљиво „ломи” простор између Асклепија и Хигије,<sup>13</sup> и чини се као да узима храну из посуде у Хигијиној руци. Због својих квалитета ова гема се може сматрати импортом, али због извесних деформација није искључена ни њена локал-

<sup>12</sup> G. M. A. Richter, *Engraved Gems of the Romans*, London 1971, 25.

<sup>13</sup> Када је представљена као посебно божанство, Хигија у десној руци држи штап с обмотаном змијом. Понекад је Хигија представљена са змијом обмотаном око дрвета; уп. T. Gesztelyi, *Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum*, Catalogi Musei Nationalis Hungarici, Series Arhaeologica III, Budapest 2000, no. 129.

на израда, у Виминацијуму, који је као главни град провинције Горње Мезије имао глиптичку радионицу.<sup>14</sup>

На још једној геми из Виминацијума (сл. 5) Асклепије је приказан са својом супругом Епионом, у стојећем положају, у пози *dextrarum iunctio*. Овај мотив означава брачно руковање у име трајне љубави и поверења, али сугерише и идеју *claritas*, узајамне помоћи супружника. Две шаке које се рукују (*dextrarum iunctio*), често се и самостално приказују у већој или мањој стилизацији и доминантан су мотив на вереничком прстењу. Овај мотив се јавља и на новцу средином I века пре н.е. као симбол јединства и поверења при склапању разних уговора, најчешће између цара и војске.<sup>15</sup>

Фигуре су окренуте једна према другој, Епиона је у профилу, у дугачком хитону и кратким химатионом преко њега, са руком савијеном у лакту, док је Асклепије у полупрофилу, у химатиону скупљеном око бедара и ослоњен десном руком на штап обмотан змијом. Уједначеност пропорција и изразита линеарност фигура стварају хармоничну композицију.

Геме су најчешће биле уметане у прстење и служиле су као печат; у највећем броју су овалног облика. Ликови Асклепија и Хигије, као ијатричко-сотериолошких божанстава која су приказана на гемама, допуштају могућност да су оне ношене као амulette.

Страх од болести, који се јављао у свим слојевима становништва, био је последица епидемија које су углавном долазиле са Истока. Из историјских извора је познато да су Римско царство десетковале епидемије куге у три наврата: после ерупције Везува 80. год. нове ере, у време владавине цара Хадријана, око 125. год. и цара Антонина Пија, 170. год.,<sup>16</sup> када се проширила у Мезију и друге балканске провинције Римског царства. У тим периодима видна је популарност божанстава ијатричког карактера, не само Асклепија и Хигије, већ и Аполона и Херакла, односно оних која доносе здравље и сигурност. Њихо-

<sup>14</sup> Ивана Поповић сматра да је у Виминацијуму постојала једна или више глиптичких радионица, које су биле активне од II до првих деценија IV века, са разноврсном продукцијом различитог квалитета, в.: И. Поповић, *Римске камеје из Народног музеја у Пожаревцу*, *Viminacium*, Зборник радова Народног музеја 6, Пожаревац 1991, 53.

<sup>15</sup> Нпр. на новцу К. Постумиуса Албинуса из 49. год. пре н.е. Овај мотив на новцу су прихватили цареви, почев од Августа до Марка Аурелија; G. Sena Chiesa, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia* I, II, Aquileia 1966, 411, нап. 1.

<sup>16</sup> J. Medini, *Kult Apolona Likijskog u Jaderu, Diadora* 5, Zadar 1970, 141.

вим официјелним светилиштима поклањани су вотивни дарови (скулптуре, рељефи), док су геме које су увек ношене са собом биле интимног карактера и представљале израз жеље да Асклепије, Хигија или неко друго ијатричко божанство бди над здрављем појединца и његове породице (*cum suis*).

*Ivana Kuzmanović-Novović*

## IMAGES OF ASCLEPIUS ON THE GEMS FROM SERBIA

### Summary

The existence of the cult of Asclepius in the territory of today's Serbia is illustrated by the votive inscription from Ravna (*Timacum Minus*), the miniature sculptures of Asclepius and his daughter Hygieia in porphyry from Mediana near Niš, and the marble statue of Asclepius from Romuliana near Zaječar.

Images of Asclepius occur in glyptic material as well. On gems found in Serbia he is represented either as an independent figure leaning on a staff with a serpent wrapped around it or together with his daughter Hygieia; and on one of the gems he is depicted with his wife Epione. Chronologically the gems belong to the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D., when the population of Upper Moesia, the largest part of which was contained within today's Serbia, was Romanised and when gems attained a more widespread use in broader layers of society.

Although most of the gems are carved out of carnelian — a semi-precious stone which was very commonly used because of its attractive color and transparency — one was made of glass paste (*gemma vitraea*). Three of these gems came from Viminacium, while the others' provenance is unknown. They are kept at the National Museum in Belgrade and the National Museum in Požarevac.

The octagonal shaped *gemma vitraea* (Fig. 1) shows Asclepius standing, with his right hand leaning on a staff with a serpent wrapped around it, while in his left hand he holds a patera above an altar. Such an image of Asclepius, leaning on a short staff with his right hand, was already represented on Greek statuettes and votive reliefs from the 4<sup>th</sup> century B.C.

Asclepius and his daughter Hygieia are depicted in almost identical scenes on two gems (Fig. 2—3), one of which is from Viminacium. On both Asclepius is shown frontally, leaning with his left hand on the staff with the serpent wrapped around it, his head turned toward Hygieia. As usual, he is depicted with a beard and dressed in a himation bunched around his thighs and partly around his shoulder, thus leaving him bare-chested. This image of Asclepius and Hygieia on gems repeats a sculptural model from the late 5<sup>th</sup> century B.C., familiar from numerous Roman copies.

On another gem from Viminacium (Fig. 4), the two iatric deities are represented after the same model but are inside an edicule of a temple (*in antis*), indicated by two columns. Hygieia's left arm is overemphasized and unnaturally stylized, whereas the serpent around her neck, which "breaks" the space between Asclepius and Hygieia, seems to be taking food from a dish in Hygieia's hand. Because of these features, this gem can be considered an import; but we cannot exclude the possibility of its local manufacture, in Viminacium, which had a glyptic workshop at the capital of the province Upper Moesia.

On yet another gem from Viminacium (Fig. 5), Asclepius is shown with his wife Epione, standing, in the *dextrarum iunctio* position, indicating a marital handshake in an expression of lasting love and trust, but also suggesting the idea of *charitas*, the spouses' mutual help.

Such gems were mostly incorporated in rings and used as seals. Images of Asclepius and Hygieia, as well as those of the iatric-sotereological deities represented on gems, leave the possibility that they were worn as amulets. A fear of illness, present among all levels of the population, was a consequence of epidemics that mostly came from the East. It is known from documentary sources that the Roman Empire was decimated by epidemic plague on three occasions. The one that began during emperor Antonius Pius' reign had spread into Moesia and other Balkan provinces of the Empire by 170 A.D. This was a period of great popularity for iatric deities, not only Asclepius and Hygieia, but also Apollo and Hercules, i.e. those who bring health and security. Their public shrines received votive gifts (statues, reliefs), whereas the gems that people ever carried with them were of a private nature, representing an expression of the desire for Asclepius, Hygieia or some other iatric deity to watch over their own health and the health of their families (*cum suis*).

*Keywords:* gem, Asclepius, Hygieia, Roman sculpture, religion, cult.



ПРВА ИСТРАЖИВАЊА  
RESEARCH DEBUTS





*Олга Пелцер*

## СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ У РИМСКОМ ЕГИПТУ: КОНТРАЦЕПЦИЈА

**АПСТРАКТ:** Извори указују да је контрацепција заузимала важно место у свакодневном животу жене у римском Египту. Поређење списка античких лекара и документарних извора показује да су коришћене различите методе: примена вагиналних апликатора, узимање напитака и ношење магијских амулета.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** контрацепција (τό ἀτόκιον), Египат, папируси, Соран (98—138. год. н. е.), дојиље, трудноћа.

Модерна историографија не истражује само политичку историју или знамените личности, већ и свакодневни живот античког човека. Интересовање за овај сегмент историје нарочито је порасло у другој половини XX века, када су многобројне теме (нпр. исхрана, игре, хомосексуализам и друго) исцрпно обрађене. Проучавањем жена, њиховог положаја у друштву, занимања и односа са мушкарцима наметнула се и тема гинекологије и контрацепције.

Гинеколошки савети су добро посведочени у медицинским папирусима фараонског Египта. Један од најстаријих је гинеколошки папирус Кахун VI. 1 (око 1825. године пре н. е.), а вредни помена су и папирус Берлин 3038 (даје савете о трудноћи, испитивању плодности, контрацепцији и „женским болестима“) и папирус Еберс.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> F. Ll. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London, 1898; P. Ghalioungui, *The Ebers Papyrus. A New English Translation, Commentaries and Glossaries*, Kairo, 1987; W. Wreszinski, *Der große Medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berlin 3038)*, Leipzig, 1909; Савети женама у вези са дру-



Списи Сорана из Ефеса, грчког лекара из времена Трајанове и Хадријанове владавине, један су од најважнијих извора за римско поимање контрацепције и трудноће. Соран је написао око двадесет књига посвећених разноликим медицинским темама: хигијени, акутним и хроничним болестима, биографијама лекара, те коментаре и расправе о граматичици и етимологији. Од његових списа, сачувана су само три дела на грчком језику — *О фрактурирама* и *О завојима* (која су можда делови *Умећа хирурџије*) и *Гинеколоџија* (Γυναικεία πάθη).

Соранова *Гинеколоџија*<sup>2</sup> се може поделити на четири целине:

1. бабице, женска анатомија и зачеће
2. порођај и нега новорођенчади
3. патологија и исхрана
4. хирургија и лекови

Иако је у западном делу Царства Гален био већи ауторитет за гинекологију, Соран је остао утицајан на грчком истоку где је сачуван у делима енциклопедиста. Поред Соранових савета, сачувани су и фрагменти Мнеситових списа (лекар који је деловао у Атини у IV веку пре н. е.) и Руфа из Ефеса (лекар, Трајанов савременик). Наведена дела су сачувана у *Медицинској енциклопедији* коју је у IV веку н. е. саставио Орибаса.<sup>3</sup>

Проучавајући жене у античком свету, а међу њима и дојиље и проститутке, истраживачи су се бавили и питањима везаним за медицину и контрацепцију. Schubart-ов рад о уговорима о дојењу из Александрије<sup>4</sup> и монографија К. Sudhoff-a<sup>5</sup> прве су мање студије о поменутих темама. Преглед, са коментарима, важнијих медицинских извора релевантних за дојиље, дао је W. Braams у својој студији *Zur Geschichte des Ammenwesens im klassischen Altertum* (Јена, 1913). Одредбе које се односе на

---

гим гинеколошким проблемима чести су у медицинским папирусима. Мајке и дојиље би, на пример, против отицања груди требало да користе јечмено брашно, док су против болова у материци препоручивани екстракти руже и лотоса (P. Vindob. G29271 (V век н. е.); H. Harauer, P. J. Sijpesteijn, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung Erzherzog Rainer XIII. Medizinische Rezepte und Verwandtes*, Wien, 1981, Nr. 9).

<sup>2</sup> Најважнија издања су О. Temkin, *Soranus' Gynaecology*, London, 1956. и P. Burguière, D. Gourevich и Y. Malinas, *Soranus d'Éphèse: Maladies des femmes*, Paris, 1988—.

<sup>3</sup> Cf. A. Abou Aly, *The wet nurse: A study in ancient medicine and Greek Papyri*, Vesalius II-2 (1996), 86—97.

<sup>4</sup> W. Schubart, *Die Amme in alten Alexandrien*, Jahrbuch für Kinderheilkunde 70 (1909), 82—95.

<sup>5</sup> K. Sudhoff, *Ärztliche aus den griechischen Papyrusurkunden*, Leipzig, 1909, 150—160.

рестрикције у сексуалном животу дојиља изучавао је К. Bradley у свом раду *Sexual Regulations in Wet-Nursing Contracts from Roman Egypt*,<sup>6</sup> повезујући их са ранијим истраживањима о контрацепцији у области античке медицине. Један од последњих радова посвећених контрацепцији у фараонском Египту написао је J. Guiter 2001. године.<sup>7</sup>

Проучавање контрацепције у антици, а пре свега у Египту, не може се одвојити од истраживања улога проститутки и дојиља у друштву. Иако су бројни антички аутори, попут Плутарха, Тацита или филозофа Фаворина, саветовали мајкама да је најприродније да саме доје децу,<sup>8</sup> унајмљивање дојиља је било честа појава. Стога су антички лекари сматрали својом обавезом да посаветују родитеље и власнике робова при унајмљивању дојиље. Требало је водити рачуна о њеном физичком изгледу, годинама, здравственом стању и понашању. Један од важних савета везаних за дојиље који антички лекари помињу јесте уздржавање од сексуалних односа:

Σοφρῶνα δέ, πρὸς τὸ συνουσίας ἀπέχεσθαι καὶ μέθης καὶ λαγνείας καὶ τῆς ἄλλης ἄδονῆς καὶ ἀκрасίας. αἱ συνουσίαι μὲν γὰρ μετὰ τοῦ τὴν πρὸς <τὸ> τρεφόμενον φιλοστοργίαν ἀποψύχειν περισπασμῶ τῆς ἐκ τῶν ἀφροδισίων ἡδονῆς ἔτι καὶ φθείρουσι τὸ γάλα καὶ μειοῦσιν ἢ τελείως ἀφανίζουσιν, τὰς διὰ τῆς μήτρας ἐρεθίζουσαι καθάρσεις ἢ συλλήψεις ἀποτελοῦσαι. διὰ δὲ τὰς μέθας πρῶτον μὲν ἡ γαλουχοῦσα βλάπτεται καὶ τῆ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι, διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὸ γάλα διαφθείρει δεύτερον δὲ ὑπὸν δυσδιεγέρτω κατεχομένη καταλείπει τὸ βρέφος ἀνεπιμέλητον ἢ καὶ κινδυνωδῶς ἐπ' αὐτῷ καταπίπτει...<sup>9</sup>

Смерна, уздржаваће се од сексуалних односа, пијанства, физичких претеривања и других облика уживања и неумерености. Наиме, сексуални односи би довели до хлађења њених осећања према детету, услед забаве коју ствара уживање чула, а поред тога кваре млеко, и оно престаје делимично или потпуно повратком месечног циклуса материце, што може довести до зачећа. Пијанство такође квари тело и дух дојиље и стога квари и млеко, друго, опхрвана тешким сном дојиља ће новорођенче оставити непажено, такође га може опасно пригњечити у крвету...

Једно писмо из Италије из III или II века пре н. е.<sup>10</sup> такође даје упутства за избор дојиље: потребно је изабрати добру и

<sup>6</sup> KLIO 62 (1980), 321—325.

<sup>7</sup> J. Guiter, *Contraception en Égypte ancienne*, BIFAO 101 (2001), 221—236 (*non vidi*).

<sup>8</sup> Plut., *De liberis educandis*, 5; Tac., *Dial.*, 28—29; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 12.1.

<sup>9</sup> Soranus II, 19.

<sup>10</sup> H. Thesleff (ed.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965, 123—124, превод на енглески у антологији M. Lefkowitz, M. Fant, *Wo-*

чисту дојиљу, скромну жену која није склона дремању и пићу. Таква жена се може најбоље старати о детету, посебно ако има млека да га храни и ако се уздржава од полних односа са својим мужем. Не би требало да храни дете кад год је оно гладно већ по плану, а спаваће када дете жели да се одмори.

Уговори о дојењу из римског Египта изричито забрањују дојиљама интимне односе са мушкарцима да не би квариле млеко и остале у другом стању. Одредбе уговора су експлицитне:

## I

- 1) μή ἀνδροκοιτοῦσαν<sup>11</sup>  
*неће има̄ти односе са мушкарцима*

Ова одредба је веома задирала у приватност и односила се подједнако на слободне дојиље и робиње. Уговори о дојењу су склапани на период од десет месеци до три године. Уздржавање од сексуалног живота у тако дугом периоду захтевало је велики степен самоконтроле. Готово све слободне дојиље у уговорима биле су удате, а муж се помиње као њихов старатељ (*kyrios*). Робиње нису имале мужеве у правном смислу, али су имале партнере са којима су добиле децу. Њихови односи су свакако били поремећени наведеном уговорном обавезом — морале су да бирају између прекида нормалних односа и ризика да изгубе приход. Финансијски губитак у случају кршења уговора је био исувише велики (плата им је износила 10 до 12 драхми месечно, а као казну су морале вратити све што су добиле увећано за 50% и још толико плаћале јавној благајни) и може се претпоставити да су дојиље прибегавале неком облику контрацепције уколико су настављале са односима.

---

*men's Life in Greece and Rome*, март 2005. [www.stoa.org/diotima/anthology/wlgr/wlgr-privatelife25\\_0.shtml](http://www.stoa.org/diotima/anthology/wlgr/wlgr-privatelife25_0.shtml) (консултовано 14. IX 2005); cf. R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873, 608 (*non vidi*).

<sup>11</sup> BGU IV 1058, 30; BGU IV 1106, 29; BGU IV 1107, 13; BGU IV 1108, 14—15; SB IV 7619 (P. Reinach Inv. 2111 + P. Ryl 178), 18; P. Athen 20, 26; P. Cairo Preis. 31 с+а; P. Ross. Georg. II 18, 74.

- 2) μηδέ ἐπικύουσαν<sup>12</sup>  
*ниџи да ости̑ане у дру̑џом си̑ању*

Ова обавеза се у уговорима надовезује на претходну. Трудноћа утиче на смањење, чак и на престанак лактације. Трудна дојиља не би била у могућности да испуни услове уговора и морала би да врати новац и плати казне. Због тога су различите методе контрацепције биле изузетно важне.

- 3) μὴ φθείρυσαν τὸ γάλα<sup>13</sup>  
*неће кварити̑и млеко*

Овом одредбом се још једном наглашава да интимни односи утичу на квалитет млека. 'Нечистоћа' се могла уклонити прањем тела, али је то морало бити учињено што пре. У једном од уговора изричито стоји:<sup>14</sup>

μη ἀνδροκοιτεῖν πρὸς τὸ μὴ διαφθαρεῖναι τὸ γάλα  
*(дојиља) неће има̑и̑и односе са му̑шкарцима да не би љокварила млеко*

На овај начин се истиче и вредност здравог млека за дете и могуће опасности по дојенче уколико буде изложено поквареном млеку. Међутим, требало би нагласити да уговори, који су до сада публиковани, не бележе да ли се и на који начин проверавала чистоћа и квалитет млека.

Познато је да дојење у великој мери утиче на смањење плодности код жена. Продужено дојење има посебно велики контрацептивни учинак. Код већине жена менструални циклус се обнавља док још увек доје (до 60% жена у првих годину дана).<sup>15</sup> Ризик од зачећа је код њих за 1/4 до 2/3 нижи него код жена које су одбиле дете од сисе.<sup>16</sup> Али, ризик од зачећа је ипак постојао и лекари су препоручивали потпуно уздржавање од сексуалних односа, истичући пре свега да ти односи кваре млеко. Међутим, било је важније спречити да дође до нове трудноће, јер тада, у највећем броју случајева, долази и до пре-

<sup>12</sup> BGU IV 1058, 30; BGU IV 1106, 29—30; BGU IV 1107, 13; BGU IV 1108, 15; SB V 7619 (P. Reinach Inv. 2111 + P. Ryl 178), 19.

<sup>13</sup> BGU IV 1058, 29; BGU IV 1106, 28—29; BGU IV 1107, 13; BGU IV 1108, 14; P. Bouriant 14, 20; P. Ross. Georg. II 18, 74.

<sup>14</sup> SB V 7619 (P. Reinach Inv. 2111 + P. Ryl 178), 18—19.

<sup>15</sup> D. Guz, J. Hobcraft, *Breastfeeding and Fertility: A Comparative Analysis*, Population Studies 45 (1991), 97.

<sup>16</sup> Исто, 102.

станка лактације. Стога је било неопходно пронаћи делотворна контрацептивна средства која би дојили омогућила да настави са дојењем, али и са нормалним сексуалним животом.

Контрацептивна средства су била позната и коришћена у фараонском Египту. Кахун медицински папирус VI.1 наводи неколико препарата којима се спречавала нежељена трудноћа. Један од њих је подразумевао мешање крокодилског измета и *aiut* пасте, а други мешавину меда и натрона.<sup>17</sup> Већина средстава је деловала на принципу тампона, односно физичке препреке. Поменути папирус саветује и како проверити плодност жене:

ставити једну главицу лука на женино тело (или на интимне делове) и уколико се сутрадан осети задах лука из њених уста и ноздрва, родиће дете, у супротном, неће.<sup>18</sup>

Папирус Еберс као средство контрацепције препоручује памук натопљен мешавином млевених урми и трна акације. Средство је имало спермицидални ефекат због млечне киселине.<sup>19</sup> У папирусу Берлин 3038 сачуван је вероватно најстарији познати тест за трудноћу:

ставити мало јечма и нешто емера (у две платнене врећице) на које ће жена уринирати сваки дан подједанко. Ако и јечам и емер никну, родиће. Ако само јечам проклија, биће дечак; ако проклија емер, биће девојчица. Ако не проклија ниједно семе, жена неће родити.<sup>20</sup>

Грчки и римски лекари су такође препоручивали многе, мање или више корисне методе. У својим саветима они најчешће не разликују абортус и превентивна контрацептивна средства.

## II

*Coitus interruptus*, као метод за спречавање нежељене трудноће, антички писци (чак ни лекари) не помињу. Чак ни Со-

---

<sup>17</sup> P. Kahun VI. 1, 6–7; Натрон је мешавина натријум карбоната и соде бикарбоне.

<sup>18</sup> P. Kahun VI. 1, 17–19.

<sup>19</sup> P. Ebers 783–839 (*non vidi*), превод преузет из текста *Pregnancy and childbirth*, november 2006, <http://nefertiti.iwebland.com/timelines/topics/medicine.htm> (консултовано 31. I 2007); cf. H. Harrauer, *Gynäkologie in Wiener Papyri*, H. Froschauer, H. Harrauer (hrsgb.), *Emanzipation am Nil*, Wien, 2005, 91.

<sup>20</sup> Текст преузет из *Pregnancy and childbirth*, новембар 2006, <http://nefertiti.iwebland.com/timelines/topics/medicine.htm> (консултовано 31. I 2007).

ран, који је детаљно описао бројне могућности избегавања трудноће, не помиње и прекинути однос. Могуће је да ову технику није сматрао медицинском методом. Изузетак је један Архилохов фрагмент, сачуван на папирусу.<sup>21</sup> Треба напоменути да је у модерној историографији указано на могућност да је чак и у овом случају реч о потпуном односу, те да у читавој грчкој књижевности нема података о прекинутом односу, самозадовољавању или превременој ејакулацији.<sup>22</sup> Премда *coitus interruptus* није посведочен у текстовима, то не значи да није практикован — можда је био исувише добро познат да би се описивао.<sup>23</sup>

Уобичајене контрацептивне методе грчко-римског света су подразумевале доношење кедрове смоле, сирћета или маслиновог уља на гениталије пре односа, или постављање вунених тампона умочених у мед или маслиново уље. Соран помиње неколико начина контрацепције:

εἰ γὰρ τοῦ [μὴ] φθεῖρην τὸ συλληφθὲν πολὺ μᾶλλον συμφέρει τὸ μὴ συλλαβεῖν, [ἀναγκαῖον] δεῖ τοῖνον οὐς εἰρήκαμεν ἐπιτηδείους εἶναι καιροὺς πρὸς σύλληψιν φυλάττεσθαι [χρῆ] πρὸς συνουσιασμόν, [οἶον ἀρχομένων ἢ ληγόντων τῶν καταμηνίων,] καὶ ἐν τοῖς πλησιασμοῖς ἐν τῷ καιρῷ τῆς συνουσίας, ὅταν ὁ ἀνὴρ ἀποκρίνειν τὸ σπέρμα μέλλη, κατέχειν χρῆ τὸ πνεῦμα καὶ μικρὸν ὑφέλκειν ἑαυτήν, ὡς μὴ πορρωτέρω ἐν τῷ κύτει τῆς μήτρας τὸ σπέρμα ἀκοντισθῆναι, καὶ διαναστάσαν εὐθέως καὶ ὀκλαῖ καθίσασαν πταρμὸν κινεῖν καὶ περιμάξασθαι τὸν κόλπον ἐπιμελῶς ἢ καὶ ψυχρὸν πίνειν. συνεργεῖ δὲ τῇ ἀσυλληψίᾳ καὶ τὸ διαχρίειν τὸ στόμα τῆς ὑστέρας ἐλαίῳ παλαιῷ ἢ μέλιτι ἢ κεδρίᾳ ἢ ὀποβαλσάμῳ κατ' ἰδίαν ἢ καὶ μετὰ ψιμυθίου ἢ κηρωτῆ ὑγρᾷ διὰ μυρσίνου καὶ ψιμυθίου ἢ στυπτηρίᾳ ὑγρᾷ πρὸ τοῦ πλησιάζειν ἢ χαλβάνῃ μετ' οἴνου, ἢ ἐρίου τρυφεροῦ μαλλὸν ἐντιθέσθαι εἰς τὸ στόμα τῆς μήτρας, ἢ πρὸ τῶν συνουσιῶν πεσσοῖς χρῆσθαι στέλλειν τε καὶ πυκνοῦν δυναμένοις. τὰ γὰρ τοιαῦτα, εἰ μὲν στυδῶπτικά εἶη καὶ ἐμπλαστικά καὶ ψυκτικά, μύειν παρασκευάζει τὸ στόμα τῆς μήτρας πρὸ τοῦ καιροῦ τῆς συνουσίας καὶ οὐκ ἐὰν παρελθεῖν εἰς τὸν πυθμένα αὐτῆς τὸ σπέρμα.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Pap. Colon. Inv. 7511, r. 15; M. L. West, *Archilochus Ludens*, ZPE 16-3 (1975), 218; cf. E. Eyben, *Family Planning in Graeco-Roman Antiquity*, Ancient Society 11/12 (1980/81), 8 n. 13. Препоруке о методи прекинутог сексуалног односа посведочене су у талмудској традицији. Поједини рабини су осуђивали овакав поступак (што су касније преузели и хришћански мислиоци), док су га други препоручивали у одређеним ситуацијама. Рабин Елиезер (I век н. е.) препоручивао га је, на пример, мајкама које доје (K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, CSSH 8 [1965], 143; cf. G. Santow, *Coitus interruptus and the Control of Natural Fertility*, Population Studies 49 [1995], 19—43).

<sup>22</sup> J. Henderson, *Early Greek Erotic Poetry*, *Arethusa* 9 (1976), 169—170.

<sup>23</sup> E. Eyben, *Family Planning in Graeco-Roman Antiquity*, Ancient Society 11/12 (1980/81), 5—82; K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, CSSH 8 (1965), 124—151.

<sup>24</sup> Soranus I, 61.

Ако је много боље да не дође до зачећа него уништавати ембрион, мора се онда водити рачуна да не дође до односа у оним периодима за које смо рекли да су повољни за зачеће (почетком периода када престане месечница). И током телесног општења, у кључном делу односа, непосредно пре него што ће мушкарац избацити семе, жена би требало да задржи дах и да се мало повуче, тако да семе не може да оде дубоко у шупљину материце. И требало би да одмах устане и чучне, тако изазове кијање и пажљиво обрише целу вагину, могла би и да попије нешто хладно. У спречавању зачећа такође помаже да се пре свега улаз у материцу намаже старим маслиновим уљем или медом или кедровом смолом или соком балсамовог дрвета, самог или са белилом; или влажним воском са миртом, или пре чина влажном стипсом, или галбанумом заједно са вином; или само ставити комад fine вуне на улаз у материцу или пре телесних општења користити вагиналне растворе који имају моћ да скупљају и кондензују. Јер све ове ствари с обзиром да стежу, затварају и хладе, чине да се улаз у материцу затвори пре односа и да не дозволи да семе уђе у унутрашњост.

Многе од Соранових препорука су практичне и у неким земљама западне Европе су се користиле све до XIX века. С друге стране, постојале су многе празноверице за које није могуће поуздано доказати да су заиста биле делотворне. Тако на пример Аеције (VI век н. е.), уз многе рационалне савете, предлаже да се у кутији од слоноваче везаној за леву ногу носи јетра мачке или неки део материце лавице. Аетије наглашава да су средства врло ефикасна.<sup>25</sup> Неки савети се могу наћи и код Плинија.<sup>26</sup>

Употреба магичних амулета у контрацепцији била је изузетно раширена. У једном амулету из II—III века н. е. сачуван је папирус са следећим текстом:<sup>27</sup>

Ἀσύλληπτον ἄρας κύαμον ἔχ[ο]ντα θηράφιον περίαπτε.  
Ἀσύλληπτον λαβὼν κύαμ[ο]ν τετρη[μ]ένον ἔνδησον εἰς  
δίε[ρ]μα ἄμιόνου καὶ περίαπτε.

Против трудноће: узми један пасуљ, једног црва и стави.  
Против трудноће: узми један смрвљени пасуљ, вежи га у  
(врећицу) од магареће коже и стави је.

Имајући у виду неефикасност многих метода, у случају трудноће прибегавало се радикалнијим мерама попут абортуса

<sup>25</sup> Aëtius, *De re medica* 16, 17 (*non vidi*); преузето из К. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, CSSH 8 (1965), 134; cf. E. Eyben, *Family Planning in Graeco-Roman Antiquity*, *Ancient Society* 11/12 (1980/81), 9.

<sup>26</sup> Plin., HN X, 32.

<sup>27</sup> P. Vindob. G 323; cf. H. Gerstinger, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung Erzherzog Rainer I. Griechische literarische Papyri I*, Wien, 1932, 159—161.



и излагања новорођене деце.<sup>28</sup> Многа препоручена контрацептивна средства изазивала су ефекат абортуса. Стога антички писци често не праве разлику између контрацепције и абортуса. Соран је и у овом случају прецизнији од других:

Ἄτοκιον δὲ φθορίου διαφέρει, τὸ μὲν γὰρ οὐκ ἐᾷ γενέσθαι σύλληψιν, τὸ δὲ φθείρει τὸ συλληφθεῖν εἰπωμεν οὖν ἄλλο ἴφθόριον καὶ ἄλλο ἄτοκιον.<sup>29</sup>

Контрацепција се разликује од онога што изазива побачај, јер прво не дозвољава да дође до зачећа, док друго уништава оно што је већ зачето. Стога једно можемо звати 'абортив', а друго 'контрацептив'.

Међутим, ова разлика није свугде наглашена и многи препарати се налазе подједнако и међу контрацептивним и међу абортивним средствима. Абортус је био познат код Асираца, Вавилоњана, Египћана, и Грка.<sup>30</sup> Методе су биле бројне: претерано скакање, ношење тешког терета, чак и јако кијање, али и узимање разноврсних напитака. Знало се и за хируршки абортус, али је тај захват сматран изузетно ризикантним.<sup>31</sup> Број жена које не би преживеле било коју од наведених интервенција је сигурно био велики. Правно гледано, абортус није био кажњив у Грчкој, а у Риму би казна била изречена не због убиства ембриона, већ због тога што је оцу одузето право на дете.<sup>32</sup>

Може се претпоставити да су и жене и мушкарци испробавали све методе у потрази за најбољом. Оскудност података о контрацепцији вероватно треба приписати и томе што већина извора бележи дела мушкараца, а по античком схватању контрацепција је била женска брига.

Очигледно је да је за многе жене спречавање нежељене трудноће било важно, пре свега из економских разлога. Сачувани извори о контрацепцији допуњавају слику о свакоднев-

<sup>28</sup> У грчком друштву нежељена деца су по рођењу излагана тј. остављана на неком месту и препуштена било смрти било животу роба. Више о томе види: А. Cameron, *The exposure of children and Greek ethics*, *Classical Revue* 46 (1932), 105—114; I. Biezunska-Malowist, *Die Expositio von Kindern als Quelle der Sklavenbeschaffung im griechischen-römischen Ägypten*, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Teil 1, 1971, 129—133; D. Engels, *The problem of female infanticide in the Greco-Roman world*, *Classical Philology* 75 (1980), 111—120; W. V. Harris, *Child-exposure in the Roman Empire*, *JRS* 84 (1994), 1—22.

<sup>29</sup> Soranus I, 60.

<sup>30</sup> Хипократова заклетва је изричито против овог метода.

<sup>31</sup> E. Eyben, *Family Planning in Graeco-Roman Antiquity*, *Ancient Society* 11/12 (1980/81), 10.

<sup>32</sup> Исто, 19—23.

ном животу у римском Египту. Они доносе податке о нивоу медицинске заштите, као и менталитету грчког и негрчког становништва тог подручја.\*

*Olga Pelcer*

## EVERYDAY LIFE IN ROMAN EGYPT: CONTRACEPTION

### Summary

Contraception had a major role in a daily life of women in Roman Egypt. Advices on gynecological problems and contraception can be found in some medical papyri from pharaonic Egypt: medical papyrus Kahun VI. 1, papyrus Ebers and papyrus Berlin 3038. Our main narrative source is Soranus, Greek physician from Ephesus, whose *Gynecology* offers a unique insight in methodical medical approach on this subject.

Wet nursing contracts from Roman Egypt strictly prohibited sexual relations to wet nurses. It was believed that such encounters would sour their milk and if pregnancy occurred lactation would cease and the wet nurse would be obliged to return money and pay significant fines (her monthly) pay way around 10 to 12 drachmas and the fines included everything she has already received increased for 50% and the same amount was due to public treasury. Wet nurses (and prostitutes alike) had to find a way to prevent unwanted pregnancies.

Contraceptive methods included vaginal applicators such as cotton soaked in honey and acacia mixture or crocodile dung mixed with *ayut* paste. Papyrus Berlin 3038 offers probably the earliest pregnancy test: woman should daily urinate on bags of barley and emmer, if both of them she will give birth; if only barley germinates she will give birth to a boy, if emmer germinates, she will have a girl. Among other things Greek medics recommended using olive oil and natron. Soranus explains a process of conception offering advices on preventing pregnancy. Magic amulets were widely used, as well as potions and other magical remedies. Abortion and abortive potions were known but considered too risky. Unwanted children were exposed, left to die or live as a slave. Lack of evidence is evident, probably because contraception was mainly seen as a woman's duty.

---

\* Рад је проистекао из магистарске тезе „Дојиље у римском Египту” одбрањене децембра 2006. године на Филозофском факултету у Београду пред комисијом: проф. др Маријана Рицл, проф. др Мирослава Мирковић и доц. др Данијела Стефановић.

*Ана Пејковић*

## ДВОБОЈ ЗА РИМ У ГРАЂАНСКОМ РАТУ МАРКА АНЕЈА ЛУКАНА

АПСТРАКТ: Аутор анализира епске мотиве двобоја, сна и епифаније, као и мотив расанка у епу *Грађански рат* Марка Анеја Лукана. Испитивањем структуре мањих наративних јединица и упоредним проучавањем лексичког састава епског текста, долази се до закључка да су поједине епизоде из *Грађанског рата*, у којима се могу препознати ови традиционални епски мотиви, чврсто формално и семантички везане за епски текст Енијевих *Анала* и Вергилијеве *Енеиде*. Алузивност Лукановог епског текста битно је поетско средство за стварање веома сложене семантике кључних појмова у *Грађанском рату*, као што су семантика појма *Roma* и семантика двобоја два главна јунака овог епа.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Марко Анеј Лукан, *Грађански рат*, двобој, *Roma*, мотив сна и епифаније, мотив расанка, структура епизоде, интертекст, интратекст.

У овом тексту покушаћемо да покажемо како у једном историјском епу као што је *Грађански рат* Марка Анеја Лукана, одређеним поетским поступцима један историјски догађај — грађански рат који избија у Риму 49. године пре н.е., и битка код Фарсала — може бити приказан као типични сукоб два епска јунака. Специфичним поетским поступцима сукоб Цезара и Помпеја у *Грађанском рату* добија карактер епског двобоја, осмишљеног као борба за власт у Риму. Ако сматрамо да је основни епски сукоб овде зависан од историјског контекста, онда тај сукоб можемо тумачити као борбу за власт у римској држави. Али појам *Roma* код Лукана има и одлике традиционалног епског локуса — постојбине јунака (*patria*), што додатно одређује и семантику саме епске радње. На тај начин радња

овог епа може се посматрати као типична епска радња, која поред одласка из постојбине и епског ратног сукоба укључује или подразумева *ῥόστος* и зато се сиже *Грађанскоῦ раџа* може схватити као класични епски сиже. Освајање Рима у том смислу представља епску *ἀρετή* за главног јунака епа, а појам *Рота* добија у алузивном подтексту епа, рекли бисмо, традиционално епску семантику. Да бисмо ово показали, морамо при истраживању применити упоредну анализу поетског текста и структуре појединих епозода у римској епизи од Енија до Лукана.

### *Рома и Рим*

Само у једној епизоди *Грађанскоῦ раџа* песник даје слику персонификованог Рима. Она садржи веома битне семантичке поруке и представља једну од најважнијих епозода у делу. На самом почетку епске радње, у тренутку када се Цезар припрема да пређе Рубикон, пред њим се појављује персонификована отаџбина. Њена појава и Цезарова реакција на визију описују се у следећим стиховима:

ut ventum est parvi Rubiconis ad undas,  
ingens visa duci patriae trepidantis imago  
clara per obscuram voltu maestissima noctem  
turrigero canos effundens vertice crines  
caesarie lacera nudisque adstare lacertis,  
et gemitu permixta loqui: 'quo tenditis ultra?  
quo fertis mea signa, viri? si iure venitis,  
si cives, huc usque licet.' tum perculit horror  
membra ducis, riguere comae gressumque coerrens  
languor in extrema tenuit vestigia ripa. (1.185—94)

Довољно је сложено питање шта заправо представља прилика која се појављује пред Цезаром — да ли је то само персонификација отаџбине, што можемо закључити ако се ослонимо једино на Луканово одређење *patriae trepidantis imago*, или наведена епизода по структури, лексици и самом садржају указује на значење које се мора тражити у њеном подтексту. Али најпре ћемо покушати да одредимо који тип епског мотива представља наведена епизода из *Грађанскоῦ раџа*.

Конте сматра да је овде у питању алузија на чувену појаву Хекторове сени у Енејином сну из *Енеиде* (Aen. 2.268—97). Овај истраживач издваја заједничку лексику у два одломка и повезује наведене Луканове стихове са садржајем другог пева-

ња *Енеиде*, које представља *Πιουpersis*.<sup>1</sup> Покушаћемо да детаљније размотримо питање епског узора за ову Луканову епизоду, а затим, тумачењем самог Лукановог текста, и питање њене функције и значења у контексту епске радње *Грађанског рата*.

Формирана према већ постојећем моделу из *Енеиде*, захваљујући садржају и улози коју има у епској радњи, ова епизода не указује само на Вергилијеву епизоду са Хектором, већ, пре свега, на традиционални мотив римске епике — мотив сна епског јунака и епифаније божанства, хероја, умрлог претка или рођака. Структуру и лексику у епизодама које се заснивају на мотиву сна у римској епизици можемо пратити на неколико примера. Овај мотив налазимо код Енија у епизоди у којој Реа Силвија препричава Еуридици сан у коме је разговарала са Енејом (Ann. 1.32—48). Код Вергилија су то већ поменута епизода са Хектором (Aen. 2.268—97), затим епизода у којој се Енеји јавља Венера (Aen. 2.388—633), жена Креуса (Aen. 2.771—94) и Тиберин (Aen. 8.26—67). Код Лукана, осим овде поменутог, имамо још два примера мотива сна. На почетку трећег певања Помпеју се јавља мртва жена Јулија (3.8—35), док на почетку седмог певања, пред саму битку, Помпеј сања позориште које је подигао у Риму (7.7—24). Варијантом овог епског мотива сматра се и сан који Цезар види после Фарсалске битке у седмом певању (7.760—785).

Ако упоредимо различите варијанте мотива сна или епифаније код римских епичара, можемо извести општу структуру епизоде овог типа, са мањим или већим одступањем у појединим примерима. Свака од њих, изузимајући Помпејев други сан, почиње описом лика који се јавља јунаку, затим следи његово обраћање јунаку, које обично садржи пророчанство будућих догађаја, после чега се епизода готово увек закључује описом реакције јунака на појаву и речи, или на изненадни нестанак лика из сна или визије. Као што је познато, улога го-

---

<sup>1</sup> Алузија на Вергилијеву епизоду сна са Хектором у првом певању, сматра Конте, одређује *Грађански рат* као еп који говори о разарању Рима — ова алузија код Лукана означава Цезара као рушиоца Рима, док је последица Енејиног разговора са Хектором код Вергилија промена његове природе — он није више само тројански јунак, већ јунак-оснивач нове државе. Заједничка лексика, по мишљењу овог аутора, односи се на следеће Вергилијеве обрте: ... *ante oculos maestissimus Hector / visus adesse mihi* ... (Aen. 2.270—1); ... *squalentem barbam et concretos sanguine crines / volneraque illa gerens*... (Aen. 2.77—8) и ... *graviter gemitus imo de pectore ducens*... (Aen. 2.288). G. B. Conte. *La Guerra Civile di Lucano*. Urbino, 1988, стр. 36—9.

вора оваквог лика у епској радњи, и епизоде у целини, обично је да се предвиде или наговесте догађаји који следе у основној причи или у ванепској будућности, при чему функција тог говора може бити и аргументна и кључна.<sup>2</sup>

Што се тиче лексике употребљене у оваквим епизодама, неки језички обрти очигледно су постали епски клише. Такав је случај са употребом глагола *videri*, која је најчешће условљена овде уобичајеном конструкцијом номинатива са инфинитивом (...*me visus homo pulcher... per amoena salicta et ripas raptare... Ann. 1. 36—7; ...compellare pater me voce videtur... Ann. 1. 41; in somnis ecce ante oculos maestissimus Hector / visus adesse mihi... Aen. 2.270—71; ...ipsius umbra Creusae / visa mihi ante oculos... Aen. 2. 772—73*). Зато оваква употреба глагола *videri* код Лукана не указује само на Вергилијеву епизоду са Хектором, већ и на све остале овде поменуте епизоде из римског епа, односно, као што смо већ рекли, на мотив сна или епифаније. Намеће се питање да ли се пред Цезаром јавља само персонификована *patria*, или је у питању епифанија богиње Роме.

У опису прилике из првог певања налазимо заједничку лексику и са Лукановим описом Јулије, прве Помпејеве жене, коју Помпеј види у сну на почетку трећег певања у тренутку када његов брод испловљава из Брундизија и напушта Италију:

inde soporifero cesserunt languida somno  
membra ducis; diri tum plena horroris imago  
visa caput maestum per hiantis Iulia terras  
tollere et accenso furialis stare sepulchro. (3.8—11)

Поред већ уобичајене употребе глагола *videri*, у ова два Луканова описа можемо уочити цео низ лексичких паралелизама и паралелизама у језичким конструкцијама. Сен отацбине из првог певања описује се као *ingens patriae trepidantis imago ... voltu maestissima* (1.186), док је Јулијина сен описана као *plena horroris imago ... caput maestum* (3.9—10). Глаголу *adstare* из првог описа овде одговара глагол *stare*. Лексика је заједничка и у деловима који описују Цезара и Помпеја. Исте или семантички сродне лексеме код Помпеја указују на пасивност иза-

<sup>2</sup> Овде из савремене нартологије преузимамо термине *аргументна* и *кључна функција говора*. У књижевном делу наративног карактера аргументном функцијом сматра се значење које говор има за ликове у делу, док је кључна функција говора значење које он има за самог читаоца. Упоредити: Irene de Jong. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge, 2001, стр. XII, XV.

звану дејством сна (*soporifero cesserunt languida somno membra ducis* 3.8—9), док код Цезара оне означавају тренутни страх изазван појавом визије (*tum perculit horror / membra ducis, riguerе comae gressumque coercens / languor in extrema tenuit vestigia ripa*. 1.192—4). Опис страха код јунака, као реакције на појаву визије, како наглашава Морфорд, готово је обавезан у овом типу епизода и у римском епу, и у драми.<sup>3</sup>

Карактеристично је, међутим, да су обе епизоде, формално повезане лексиком и структуром, паралелне и комплементарне по свом положају у епском сижеу. Прва, наиме, означава тренутак када Цезар са војском улази у Италију, док друга означава Помпејев одлазак из земље. На основу формалне повезаности ових епизода можемо наслутити да се у *Грађанском рају* ствара паралела Цезаровог односа према Риму и Помпејевог односа са првом женом, тачније, да се прва епизода формира као разговор јунака са женом у класичном епском мотиву сна. Семантику одласка и одвајања, како примећује Фридрих Ал, садржи и други Помпејев сан, који је заједничком лексиком повезан са епизодом Помпејевог разговора са Корнелијом у осмом певању.<sup>4</sup> Тако се у епу на исти начин ствара и паралела Помпејевог односа према Јулији и Корнелији са једне и његовог односа према Риму са друге стране.

Сада ћемо се поново вратити Вергилију и размотрити епизоду разговора Енеје са Креусом на крају другог певања (Aen. 2.771—89), која, подсетићемо, попут епизоде са Јулијом код Лукана, истовремено означава и Енејин одлазак из Троје, одвајање од града, али и растанак са првом женом, Тројанком. Разговор са Креусином сени последњи је разговор који Енеја води у Троји пре него што заувек напусти град. Навешћемо епизоду по деловима које смо одредили као карактеристичне за овај тип епизоде:

Опис Креусине сени (771—73):

quaerenti et tectis urbis sine fine furenti  
infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae  
visa mihi ante oculos et nota maior imago.

Опис Енејине реакције (774):

obstupui steteruntque comae et vox faucibus haesit.

<sup>3</sup> Видети: М. Р. О. Morford. *The Poet Lucan: Studies in Rhetorical Epic*. Oxford, 1967, стр. 78.

<sup>4</sup> F. M. Ahl. *The Pivot of the Pharsalia*. Hermes 102, 1974, стр. 305—20.



Креусин говор (775—89):

tum sic adfari et curas his demere dictis:  
“quid tantum insano iuvat indulgere dolori  
o dulcis coniunx? non haec sine numine divom  
eveniunt; nec te comitem hinc portare Creusam  
fas aut ille sinit superi regnator Olympi.  
longa tibi exsilia et vastum maris aequor arandum.  
et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva  
inter opima virum leni fluit agmine Thybris.  
illic res Italiae regnumque et regia coniunx  
parta tibi: lacrimas dilectae pelle Creusae.  
non ego Myrmidonum sedes Dolopumve superbas  
adspiciam aut Graeis servitum matribus ibo  
Dardanis et divae Veneris nurus,  
sed me magna deum genetrix his detinet oris.  
iamque vale et nati serva communis amorem.”

Вергилијев обрт *Creusae nota maior imago* заправо је основа за Луканов *ingens patriae trepidantis imago*, а опис Енејине реакције (*obstipui steteruntque comae*) за Луканов опис Цезара из прве епизоде у *Грађанском рају* (*tum perculit horror / membra ducis, riguere comae*).

Сада видимо да слична структура, лексика и сужејни контекст заправо обједињују све три епизоде — Вергилијеву и обе Луканове. То нам указује и на блискост семантичке функције мотива сна или епифаније у *Енеиди* и у *Грађанском рају*. На први поглед семантички је најнеодређенија Луканова епизода са визојом Рима. Међутим, ако ову епизоду упоредимо са остале две и подсетимо се Лотманове поставке, по којој у наративном делу такозвани непокретни ликови, какви су у *Енеиди* Креуса, Дидона и Лавинија, обично представљају семантизовано подручје земље из које потичу,<sup>5</sup> можемо сматрати да се и овде, путем алузија у интертексту и интратексту, и у односу Цезара према Италији изграђује однос типа муж—жена, какав смо видели да постоји код Помпеја. Обратићемо пажњу и на стих *illic res Italiae regnumque et regia coniunx / partita tibi* у Креусином говору. И из ових Вергилијевих стихова можемо видети да је појам *regia coniunx* у *Енеиди* неодвојив од појмова *regnum* и *res Italiae*. Епски ликови *Creusa*, *Dido*, *Lavinia*, *Julia* и *Cornelia* заправо су хомеосемични епским локусима *Troia*, *Carthago* и *Roma*.

<sup>5</sup> Ю. Лотман. *Внутри мислящих миров*. Москва, 1996, стр. 215.

Код Лукана се епизода епифанијом наставља тако што Цезар изговара своју прву и најзначајнију молитву у епу, обраћајући се римским боговима, а молитву закључује следећим речима упућеним самој Роми:

...summique o numinis instar  
Roma, fave coeptis. non te ferialibus armis  
persequor: en, adsum victor terraque marique  
Caesar, ubique tuus (liceat modo, nunc quoque) miles.  
ille erit ille nocens, qui me tibi fecerit hostem. (1.199—203)

Чини се да није тешко одредити у коликој мери се овде појам *Roma* односи на богињу, а у коликој на град. Фраза *adsum victor terraque marique / Caesar, ubique tuus ... miles* (1.201) и формула *Roma, fave coeptis* (1.200) из молитве указују на прво значење. Ову молитвену формулу изговара и Помпеј на почетку свог говора одржаног у Киликији, када предлаже да се потражи војна помоћ од Парћана:

Roma, fave coeptis; quid enim tibi laetius umquam  
praestiterint superi, quam, si civilia Partho  
milite bella geras, tantam consumere gentem  
et nostris miscere malis? cum Caesaris arma  
concurrent Medis, aut me fortuna necesse  
est vindicet aut Crassos (8.322—7)

Врло је занимљиво упоредити контексте у којима је молитва са формулаичним обраћањем богињи у епу изговорена. Цезар се после успешног похода на Гале представља као Ромин ратник и тражи од ње помоћ у предстојећем рату, док Помпеј ову реченицу изговара већ будући поражен у сукобу са Цезаром, у тренутку када покушава да настави рат, али тако што тражи помоћ од Парћана, јер сам више није у стању да води борбу. У тексту Помпејеве молитве лексички паралелизми са Цезаровим дискурсом (*si civilia Partho milite bella geras ... cum Caesaris arma concurrent Medis*) наглашавају кључну разлику у начину ратовања ова два јунака.

Чињеница да у епу исту фразу у неизмењеном облику изговарају два ратника у сукобу још једном нас подсећа на то да је у питању надметање за исти циљ, штавише, то је још једна потврда да управо Рим представља *ἀρετή* за јунака *Грађанског рата*. Сен отаџбине, која се појављује пред Цезаром на самом почетку његовог новог ратног подухвата, јесте оно што је код Хомера, по Наћовом схватању, Пенелопа за Одисеја, а у *Енеи-*

ди Лавинија за Енеју.<sup>6</sup> Овде имамо, очигледно, у прикривеном облику, вариран традиционални мотив надметања за невесту. Овај мотив сачуван је у свом чистом облику код Вергилија. У обраћању Амати и Латину на почетку дванаестог певања *Енеиде* Турно одређује циљ за који води двобој са Енејом:

cum primum crastina caelo  
puniceis invecta rotis Aurora rebebit,  
non Teucros agat in Rutulos, Teucrum arma quiescant  
et Rutuli, nostro dirimamus sanguine bellum,  
illo quaeratur coniunx Lavinia campo. (Aen.12.76—80)

Попут сукоба Енеје и Турна, сукоб Помпеја и Цезара је у својој суштини двобој два епска јунака, а он се, између осталог, води и на вербалном плану. Већ смо нагласили да фразу *Roma, fave coeptis* у одређеном тренутку епске радње изговарају и Цезар и Помпеј. Ово је фраза, можемо је назвати и формулом, какву изговарају и јунаци *Енеиде* када у појединим епизодама пред излазак на двобој траже помоћ од одређеног божанства: Асканије пре него што ће убити Ромула тражи помоћ од Јупитера: *Iuppiter omnipotens audacibus adnue coeptis* (9.625), а Палант моли за помоћ Херкула пре него што изађе на двобој са Турном: *te precor Alcide, coeptis ingentibus adsis* (10.461). *Roma*, дакле, код Лукана представља како циљ двобоја, тако и богињу од које се очекује да заштити ратника и помогне му у борби.<sup>7</sup> Појава Ромине сени на почетку епа представља једину божанску епифанију у основној причи. Њен лик се појављује пред Цезаром попут ликова богова у Троји пред Енејом. Ако се сматра да код Лукана не постоје богови, ово би била *the Shadow of a Divine Presence* у *Грађанском рају*, да употребимо једну Алову фразу. То што јој се Помпеј не обраћа на почетку

<sup>6</sup> G. Nagy. *The Best of the Achaeans*. London, 1979, стр. 34—41.

<sup>7</sup> Питање каква је заправо у *Грађанском рају* природа и функција богиње Роме, којој се на почетку предстојећег рата Цезар обраћа, као и питање природе саме Цезарове молитве, тичу се карактеристике *turrigero vertice* у опису Роме (1.188), за коју се већина коментатора текста слаже да представља атрибут богиње Кибеле, овде приписан богињи Роми. Гети упућује на део Анхизовог говора из шестог певања *Енеиде* (Aen. 6.781—7), где је успостављен паралелизам Рим / Кибела (M. Annaei Lucani *De Bello Civili Liber I*, ed. R.J. Getty. Cambridge, 1940, стр. 53). Међутим, за схватање значења почетка радње *Грађанског раја* и повезаности Роме са Кибелом није, како се чини, битно само шесто, већ и десето певање *Енеиде*, тачније епизода Енејиног разговора са Кимодокејом и његова молитва Кибели после овог разговора, у којој он тражи од богиње помоћ у предстојећим борбама (Aen. 10.215—55).

сукоба, него у тренутку када је већ поражен и тражи страну помоћ, можемо схватити и као средство карактеризације Помпејевог лика у епу.

### *Urbs*

Аспект појма *Roma* као богиње Роме извесно је у *Грађанском рату* блиско повезан са аспектом који означава и сам град Рим. На сличан начин је и код Вергилија Лавинија повезана са Лаурентом, а Турно се у *Енеиди* истовремено бори и за невесту и за град. Чини се да је Лукан и у овом аспекту значења појма *Roma* створио паралелу са *Енеидом*.

Када се Цезар први пут после завршеног рата у Галији приближава граду, Рим се описује на следећи начин:

iamque et praecipitis superaverat Anxuris arces,  
et qua Pomptinas via dividit uda paludes,  
qua sublime nemus, Scythicae qua regna Dianae,  
quaque iter est Latiis ad summam fascibus Albam;  
excelsa de rupe procul iam conspicit urbem  
Arctoi toto non visam tempore belli  
miratusque suae sic fatur moenia Romae... (3.84—90)

Ово виђење околине Рима дато је из Цезарове перспективе. Употреба посесива (*suae Romae*), а нарочито емфатички поновљених релатива, ствара илузију кретања лика према граду и препознавања одређених делова простора у његовој околини. Опис града, где улогу фокализатора има сам јунак, постоји и у *Енеиди*, и то у веома сличном контексту. У питању је опис Лаурента у дванаестом певању, дат очима Турна у тренутку када он сазнаје да су Тројанци напали град:

ecce autem, flammis inter tabulata voltus,  
ad caelum undabat vertex turrimque tenebat,  
turrim compactis trabibus quam eduxerat ipse  
subdideratque rotas pontisque instraverat altos. (Aen. 12.672—5)

И у овим стиховима понављање речи *turris* и употреба релативне реченице повезују прошлост и садашњост, „некад” и „сад” у јунаковом доживљавању Лаурента, чиме се наглашава и Турнова везаност за град. Видећи да је кула у ватри, Турно се подсећа како је ту кулу сам саградио (*compactis trabibus quam eduxerat ipse*...), а поглед на запаљени Лаурент распаљује и код њега ратнички *furor*, после чега он изазива Енеју на двобој.

Сада видимо да наведене епизоде садрже опис града изграђен по истом поступку. У оба случаја то је град за који се јунак бори или који треба да одбрани. Луканов Цезар посматра напуштен Рим и слика празног града у њему изазива негодовање. За наведеним описом околине града следи и Цезарова апострофа самом Риму, која почиње следећим стиховима:

tene, deum sedes, non ullo Marte coacti  
deseruere viri? pro qua pugnabitur urbe? (3.91—92)

Цезар Рим назива *deum sedes*, чиме се овај локус одређује као сакрално средиште римског културног подручја. Али питање *pro qua pugnabitur urbe?* не садржи само критику упућену Помпеју због тога што је оставио град без одбране, што се може видети у наставку Цезаровог говора (*habenti / tam pavidum tibi, Roma, ducem fortuna pepercit, / quod bellum civile fuit* 3.95—97). То питање одређује Рим и као циљ сукоба, као град који ће у борби освојити главни јунак у епу, победник у епском двобоју. Ово питање одговара последњем стиху Турновог говора у дванаестом певању *Енеиде*: *illo quaeratur coniunx Lavinia campo*. На тај начин и бојно поље код Фарсала (*Emathii campi*) добија додатно, традиционално значење поља на којем ће се одиграти епски двобој, а не само значење места на којем се одиграо историјски догађај описан у седмом певању Лукановог епа.

### Ромул

Цезарово питање *pro qua pugnabitur urbe?* отвара још једно питање, које се тиче природе двобоја између Цезара и Помпеја, али и питање концепта и значења епског простора *Грађанског рајџа*. Цезар и Помпеј нису обични супарници, представници два сукобљена народа, већ су они припадници једног народа и, што је још специфичније, они су рођаци. Честом употребом антономазија *socer* и *gener* у епу се природа овог аспекта односа два лика стално наглашава. Мотив сукоба међу члановима породице, класична тема грчке трагедије али и епска тема, повезује се код Лукана и са најранијом римском историјом.

Када је у питању тема грађанског рата, у римској књижевности царског периода једна од најуобичајенијих метафора за овакву врсту сукоба био је сукоб Ромула и Рема. Поред тога што се у *Грађанском рајџу* инсистира на мотиву убиства Рема

као на историјском *exemplum*-у, један други важан догађај из приче о Ромулу и Рему, на коме ћемо се сада задржати, улази у ткиво текста *Грађанског рата* посредно, путем једне књижевне алузије, коју можемо наћи у другом певању овог епа.

У чувеном Енијевом фрагменту из *Анала* Ромулово и Ремово пририцање по лету птица описује се у следећим стиховима:

... Remus auspicio se devovet atque secundam  
solus avem servat. at Romulus pulcher in alto  
quaerit Aventino, servat genus altivolantum.  
certabant urbem Romam Remoramve vocarent.  
omnibus cura viris uter esset induperator...

[...]

sic expectabat populus atque ora tenebat  
rebus utri magni victoria sit data regni. (Ann. 1.83—7; 91—2)

Код Лукана ова Енијева епизода разложена је на два говора на почетку другог певања. То је говор римских мајки (2.38—42) и говор римских војника (2.45—663). Ова два говора, заједно са уметнутом причом о Марију и Сули (2.68—232), сачињавају епизоду у којој се варира традиционални епски мотив растанка са ратником. Начин на који је Лукан употребио Енијеву епизоду врло је карактеристичан поетски поступак, при коме се један мотив укључује у подтекст целе епске радње. Наиме, овде Лукан ствара слику сукоба између Цезара и Помпеја као догађај по коме се одређује који ће од два претендента по вољи богова постати владар у Риму. Енијевска лексика назире се већ у последњим стиховима говора римске мајке:

... nunc flere potestas  
dum pendet fortuna ducum: cum vicerit alter  
gaudendum est. (2.40—2)

Међутим, алузија на Енија постаје јасна на крају другог говора — молитве римских војника:

saeve parens, utrasque simul partesque ducisque,  
dum nondum meruere, feri. tantone novorum  
proventu scelerum quaerunt uter imperet urbi?  
vix tanti fuerat civilia bella movere  
ut neuter. (2.59—63)

Можемо одмах уочити паралелизам Енијевог текста (*Romulus... quaerit Aventino... certabant urbem Romam Remoramve*

*vocarent... uter esset induperator*) и Лукановог обрта *quaerunt uter imperet urbi*. Као и у најранијој римској историји, и у *Грађанском рајџу* се борба води за *urbs*, а двобој Цезара и Помпеја има природу поновљеног догађаја из ране историје Рима.<sup>8</sup> Овакав подтекст потврђује паралелу Цезара и Помпеја и Ромула и Рема, већ назначену у три стиха из увода.<sup>9</sup> Паралелизам Енијевих стихова *expectabat populus... utri magni victoria sit data regni* и Лукановог *cum vicerit alter gaudendum est* уводи код Лукана посебно значење помова *victoria* и *vincere*. Они се овде не односе само на победу у рату или двобоју, већ и на победу у надметању за наклоност богова. Тако је Енијевом епизодом семантички одређена и цела радња *Грађанског рајџа*. Путем ове алузије ствара се слика римских грађана, који попут Римљана у ишчекивању аугуријума, очекују исход грађанског рата као посматрачи светог догађаја. Овакво схватање везе Енијевог фрагмента и радње Лукановог епа доводи нас до питања подељеног епског простора. У првом певању овог епа успостављена веза између сакралног простора за прорицање, утробе жртвене животиње и апстрактне идеје подељеног народа.<sup>10</sup> На почетку другог певања намеће нам се паралела између подељеног небеског простора из приче о Ромулу и Рему и простора Лукановог епа као својеврсног *templum*-а, чиме и сукоб Цезара и Помпеја, а тиме и епска радња *Грађанског рајџа*, добијају карактер сакралног догађаја.

На основу овакве анализе традиционалних епских мотива сна и епифаније и мотива растанка у *Грађанском рајџу*, као и на основу алузија на одређене епизоде из дела ранијих римских епичара у појединим деловима текста овог епа, видимо да појам *Roma* у овом делу има веома сложено значење и да је оно условљено управо зависношћу Лукановог епског текста од текста *Анала* и *Енеиде*. Зато можемо доћи до закључка да и се-

<sup>8</sup> Управо због алузивности ових Луканових стихова и везе у интратексту, која је у стиху 2.61 успостављена са стихом 3.98, сматрамо да је овде оправдано читати реч *urbi*, а не *orbi*, како предлаже Френкел. Упоредити: Lucan. *De Bello Civili Book II*, ed. E. Fantham. Cambridge, 1992, стр. 89.

<sup>9</sup> Специфична употреба глагола *quaerere* у овим одломцима код Енија и Лукана може бити још једна потврда алузивности Лукановог текста. У Турновом говору код Вергилија овај глагол се односи на двобој са Енејом: *illo quaeratur coniunx Lavinia campo* (Aen. 12.80), док се код Енија он односи на испитивање воље богова при прорицању: *at Romulus pulcher in alto quaerit Aventino* (Ann. 1. 84—85). Рекли бисмо да се код Лукана у стиху 2.61 овај глагол може схватити у значењу које он има и код Енија и код Вергилија.

<sup>10</sup> У питању је опис утробе жртвеног бика из првог певања *Грађанског рајџа* (1.618—29).



мантика одређених мотива и појмова као што је епски двобој, у римској епици долази до пуног изражаја при детаљној анализи структуре мањих наративних јединица и уз пажљиво упоредно проучавање епског текста.\*

Ana Petković

## THE DUEL FOR ROME IN MARCUS ANNAEUS LUCAN'S *CIVIL WAR*

### Summary

The text explores the structure of the motif of the dream and epiphany of a deity in Roman epic literature and its semantics in Marcus Annaeus Lucan's epic *Civil War*. Owing to the use of a specific vocabulary and allusions to dream episodes from Ennius' *Annals* and the *Aeneid*, the duel between Caesar and Pompey in *Civil War* assumes the character of an epic duel in the form of fighting over Rome. In this sense, the conquest of Rome represents epic ἀρετή to the protagonist of this epic poem. In the episode of Roma's epiphany in Book One (*Bellum Civile* 1.185—203), the relationship between Caesar and Italy is presented as that of a husband and wife by means of intra- and intertextual allusions to the *Annals* of Ennius and Virgil's *Aeneid*. This episode, wherein the spirit of the homeland appears before Caesar at the moment when he enters Italy, parallels, in terms of its position within the framework of the epic *sujet* and its vocabulary and structure, the episode of Pompey's dream, wherein this hero sees the shade of his first wife Julia at the moment when he leaves Italy (BC 3.8—35). That is why we may conclude that in Roman epic poetry the so-called static characters like *Creusa*, *Dido*, *Lavinia* and *Julia* represent the semanticised area of the country that they originate from, and that they are homeosemic to the epic loci *Troia*, *Carthago* and *Roma*. The epic *Civil War* evidently contains a disguised variation on the traditional motif of competing for the bride's hand, combined with the traditional Roman motif of the duel between Romulus and Remus for power over Rome.

---

\* Рад је проистекао из магистарске тезе *Проблеми епске поетике у Лукановом „Грађанском рату“*, одбрањене 25. децембра 2005. године на Филозофском факултету у Београду пред комисијом: проф. др Војислав Јелић, проф. др Нинослава Радошевић, доц. др Гордан Маричић и доц. др Ненад Ристовић.

НАСЛЕЂЕ  
HERITAGE



*Мирјана Глиџоријевић-Максимовић*

## АНТИЧКИ ЕЛЕМЕНТИ У СЛИКАРСТВУ БОГОРОДИЦЕ ЉЕВИШКЕ У ПРИЗРЕНУ

АПСТРАКТ: На фрескама са почетка XIV века у цркви Богородице Љевишке, у Призрену, задужбини краља Милутина, приказани су антички философи, Сибила и велики број античких персонификација као што су музе, сунце, месец, небо, река Јордан, истина и сен, душе у оквиру хришћанских композиција посвећених Христу и Богородици.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: античка, философи, персонификације, фреске, црква, краљ Милутин.

Цркву Богородице, Богородицу Љевишку у Призрену подигао је краљ Милутин 1306—1307. године на основама старе базилике из IX—X века. Ова тробродна базилика била је обновљена у XIII веку, вероватно у време Стефана Првовенчаног и Саве Немањића о чему сведоче остаци фресака са српским натписима. Милутинов протомајстор Никола, чије је име познато из натписа у ексонартексу, створио је нову грађевину са необичним решењем: на основама тробродне базилике изградио је петобродну базилику уписаног крста са пет купола, припратом и кулом звоником.<sup>1</sup>

Све површине цркве и припрате биле су осликане између 1309. и 1313. године трудом Астрапе, чије се име такође сачувало на натпису у ексонартексу, као и имена његових помоћника. Ова црква је била седиште Призренске епископије, а за-

---

<sup>1</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1988<sup>2</sup>, 10—46, са старијом литературом; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 311—317.

тим од 1346. године седиште митрополије, вероватно до XVIII века, када је претворена у цамију. Половина фресака је била уништена, док је велики део био обијен и премалтерисан. Тек 1912. године црква је поново враћена хришћанском култу, а 2004. је била запаљена.<sup>2</sup>

Сликарство Богородице Љевишке, настало на почетку XIV века, по садржају, избору сцена и њиховом распореду као и по стилу представља спој традиционалних решења и нових идеја. Сам почетак XIV века представља прекретницу у уметности средњовековне Србије — то је време када из Цариграда стижу утицаји новог стила — тзв. Ренесансе Палеолога. Овај поновни талас подсећања на античке идеје и облике имао је одјека у сликарству српских споменика све до краја XIV века.<sup>3</sup>

Антички утицаји у српском сликарству, почев од фресака у Богородици Љевишкој, одражавали су се и преплитали и у облицима и у садржају композиција. Првенствено су се ове појаве односиле на схватање простора, пропорција и на организацију композиција, тако да су бројне хришћанске теме и средњовековни садржаји били решавани античким облицима. Нарочито је у пространим композицијама са више учесника продубљиван простор ређањем већег броја планова, а представљане грађевине су попримале облике налик на античке. Сликане су компликоване архитектонске конструкције са портицима, разноврсним грађевинама са куполама, стубовима са капителима, украшене скулптурама, рељефима и драперијама.

Пејсаж у композицијама је добио нове облике, постао је компликованији и са више детаља. Флора и фауна су разноврсно представљане; сликају се различите врсте дрвећа и растиња, најчешће постојећих, као што су маслина и кипарис, а ређе и фантастичних биљака. Приказују се и најразличитије врсте постојећих животиња, реалистично представљених, као и бројне фантастичне врсте. Најчешће се различите врсте животиња представљају у композицијама Страшног суда, у којима својим бројем и разноврсношћу налице на представе с античких подних мозаика.

Људске фигуре, античких пропорција, слободније су смештане у простору и њихови покрети су постали живљи, тако да пророци и јеванђелисти по својим гестовима у Богородици Љевишкој подсећају на античке глумце.

<sup>2</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 47—69.

<sup>3</sup> S. Dufrenne, *Problèmes iconographiques dans la peinture monumentale du debut du XIVe siècle*, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 29—38.

У уобичајене сцене са новозаветним и старозаветним садржајем, уноси се већи број жанр сцена, преузетих из свакодневног живота које подсећају на античке представе. Истовремено, целокупни колорит је постао богатији и атмосфера у композицијама постала је ведрија.<sup>4</sup>

Од краја XIII и самог почетка XIV века у српском живопису појављује се најпре лик Сибиле (као што је то у Ариљу),<sup>5</sup> а затим Сибиле заједно са античким филозофима и писцима, Платоном, Плутархом, као у Богородици Љевишкој.<sup>6</sup> Ове личности насликане су у спољној припрати, на западној страни потрбушја северног лука уз пространу композицију Лозе Јесејева.<sup>7</sup> Лоза Јесејева, у своду северног травеја, представља генеалошко стабло Богородице и Христа, на којем су приказане старозаветне личности које најављују догађаје из Новог завета, у овом случају рођење Христово.

Сасвим доле, насликана је Сибила, означена натписом као: сивила царџца [ети]опска.<sup>8</sup> Представљена је у владарској одећи, са круном на глави и са развијеним свитком у левој руци. Она је старозаветна царица Савска, новозаветна царица јужна, царица етиопска како објашњава Теодорит Кирски, односно краљица од Сабе према западнохришћанској традицији. О царици Савској се говори у *Старом завету* (I Цар. 10, 1—13, 2 Днев. 9, 1—12), а царица јужна се помиње у *Новом завету* код јеванђелиста Матеја (*Мат.* 12, 42) и Луке (*Лука*, 11, 31). Према новозаветном тексту, она је дошла да слуша Соломонову премудрост, а син човечији, Христос је већи од Соломона. Изједначавање Сибиле и царице Савске или јужне сматра се да потиче из византијских хроника, а познато је у и западним леген-

<sup>4</sup> В. Р. Петковић, *Неки антички мотиви у старом живопису српском*, Strena Buliciana, Београд 1924, 471—475; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 85—98; Т. Velmans, *L'héritage antique dans la peinture murale byzantine à l'époque du roi Milutin (1282—1321)*, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 39—51; С. Радојчић, *Улога антике у старом српском сликарству*, Одабране студије и чланци, Београд — Нови Сад 1982, 65—73.

<sup>5</sup> Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светиоџ Ахилија у Ариљу*, Београд 2005, 153.

<sup>6</sup> Д. Медаковић, *Представе античких филозофа и сивила у живопису Богородице Љевишке*, Зборник радова Византолошког института 6 (Београд 1960), 43—57; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 95.

<sup>7</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 75—76, 139.

<sup>8</sup> Код навођења натписа у правоугаоним заградама [ ] исписани су реконструисани делови натписа, у облим заградама ( ) разрешени су скраћени делови, у косим заградама // исписана су изостављена слова, а усправна црта | означава нови ред.

дама. Ово спајање библијске личности са хеленском пророчицом Сибиллом, или сибилама, појавило се још код византијског хроничара Георгија Монаха, а појављује се још код Георгија Кедрина и Михаила Глике.<sup>9</sup> У сликарском приручнику Дионисија из Фурне, у одељку у којем се говори о сликању грчких мудраца и њиховом речима поводом Христовог Оваплоћења, помиње се мудра Сибила која најављује долазак вечног краља са неба који ће судити...<sup>10</sup>

Изнад Сибиле, царице етиопске, приказан је Плутарх обележен као: „елин Плутарх”, са шиљатом брадом, у краткој хаљини са свитком у десној руци, који се извија увис и наставља се на свитак следеће античке личности — Платона. На свитку је исписан текст: прѣжде о | тець: пото | мь же с[лово] и дхѣ·сни | ми, који се повезује са мудрим пророчанством египатског фараона Тулиса, које је преношено од византијских писаца до Константина Филозофа и животописа деспота Стефана Лазаревића, у којем се наводе предсказанија мудрих елина.<sup>11</sup> У сликарском приручнику Дионисија из Фурне пише да се Плутарх слика као стар човек, ћелав са шиљатом брадом и са речима којима најављује Христа, Логос и Премудрост, али које се разликују од ових исписаних у Богородици Љевишкој. У објашњењу Дионисија из Фурне о сликању Тулиса, египатског краља, наводе се речи које он изговара, а које одговарају тексту на свитку Плутарховом у Богородици Љевишкој.<sup>12</sup>

Изнад Плутарха представљен је Платон, са натписом: елиню Платон, са дужом брадом, одевен у дужу хаљину са огртачем, како десном руком показује на сцену Лозу Јесејеву, а у левој држи свитак који се наставља на свитак који држи Плутарх. На свитку су исписане речи: в нѣкоѣ | врѣме: хо | щеть си | ти на зе[мл]с: слово | [п]лѣт жити, за које су аналогije нађене у Платоновом тексту, преведеном на српскословенски, у рукопису из XVII века.<sup>13</sup> О Платону пише у сликарском приручнику Дионисија из Фурне да треба да се слика као стар човек, са дугом, широком брадом, како говори о оцу и сину и тројству и једин-

<sup>9</sup> Д. Медаковић, *нав. дело*, 44—48; Н. Давидовић-Радовановић, *Сибила, царица еѣиойска у живопису Богородице Љевишке*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 9 (Нови Сад 1973), 27—42.

<sup>10</sup> *The “Painter’s Manual” of Dionysius of Fourna*, Transl. by P. Netherington, London 1974, 31; М. Медић, *Ерминија о сликарским вешћинама Дионисија из Фурне*, Београд 2005, 252—255.

<sup>11</sup> Д. Медаковић, *нав. дело*, 43—55.

<sup>12</sup> *The “Painter’s Manual”*, 31; М. Медић, *нав. дело*, 252—255.

<sup>13</sup> Д. Медаковић, *нав. дело*, 43, 52.

ству, што се разликује од текста на свитку у Богородици Љевишкој.<sup>14</sup>

Још једна личност изнад Платона је означена као *елиню*, али име није сачувано. Насликана је са дугом косом и шиљатом брадом, са високом капом налик на круну и свитком у десној руци.

Представе Сибиле, Плутарха и Платона, неуобичајене за српско и за византијско сликарство, занимљиве су и због српских натписа на свитцима грчких мудраца. У византијској књижевности су познати текстови у којима се наводе мисли античких писаца, као и старозаветних личности које најављују и објашњавају долазак Христов.<sup>15</sup>

У живопису Богородице Љевишке у иконографски већ устаљене композиције и сцене уводи се велики број персонификација и алегоријских фигура. Уз јеванђелисте у пандантифима представљене су младе девојке са крилима као персонификације Премудрости, које као Музе инспиришу писце. Оваква решења су била позната још од античких представа муза уз портрете мудраца и писаца на саркофазима, диптисима, мозаицима.<sup>16</sup>

У пространој композицији Страшни суд представљен је већи број алегоријских фигура и персонификација.

Персонификација Земље у Страшном суду, приказана је као млада жена, античка Геа, одевена у дугу хаљину са велом у рукама, како седи на двоглавом змају. Око ње су насликани дрвеће, животиње и птице. Осим препознатљивих врста приказане су и крилате животиње које прождиру људе.<sup>17</sup>

Персонификација Мора или Океана представљена је такође као млада жена како седи на морској немани у композицијама Страшног суда. Она је насликана нага до појаса са једрењаком у левој руци, окружена различитим врстама риба, других становника мора и птицама. Рибе су приказане са људским

<sup>14</sup> *The "Painter's Manual"*, 31; М. Медић, *нав. дело*, 252—255.

<sup>15</sup> Д. Медаковић, *нав. дело*, 43—55; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 75—76.

<sup>16</sup> С. Радојчић, *Улога антике у сликарству српског сликарства*, 69—71; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 70—71, 118—119; Р. Murray, *The Muses: creativity personified? Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, London 2004, 147—159.

<sup>17</sup> В. Р. Петковић, *нав. дело*, 473—475; С. Радојчић, *Сликарство српског сликарства*, 92—93; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 66—67, 72—73, 138.



шакама у устима, како би се указало на страхоте које чекају грешнике.<sup>18</sup>

Персонификацију Ада у Страшном суду представља мушка фигура са крилима која седи на леђима чудовишта и узима душе грешних.<sup>19</sup>

У композицији Страшног суда Небо је представљено као свитак, који са оба краја вуку и развијају анђели. На том свитку су приказани на једној страни Сунце, а на другој Месец, као персонификације. Сунце је насликано као диск са зрацима на једној страни и пламеним трагом на другој страни. У диску је представљена персонификација у виду попрсја крилате младе жене са подигнутом косом, датог у профилу. Око главе младе жене приказан је још један диск. Месец је насликан на сличан начин, као диск без зрака, али са трагом, но персонификација у диску није била сачувана. Иако, према новозаветном тексту у време Христовог поновног доласка Сунце ће се помрачити и Месец губи своју светлост (*Матт.* 24, 29), Сунце је приказано у својој првобитној руменој боји, што више наличи на хеленистичке представе него на хришћанску илустрацију Страшног суда.<sup>20</sup>

Сунце је слично приказано и у сцени Пут у Емаус, као румени диск са зрацима који залази за планину. Унутар диска је представљена персонификација — попрсје младе, крилате жене, око чије је главе још један диск.<sup>21</sup>

У сцени Крштења Христовог реку Јордан персонификује наги човек који обема рукама држи ћуп из којег тече вода, а околу су насликане рибе и морска неман.<sup>22</sup>

Персонификација Старог и Новог завета, односно Ноћ и Дан, насликане су на улазу у спољну припрату Богородице Љевишке. Представљене су као крилате, стојеће фигуре младих девојака, одевених у античке хаљине, косе везане тракама. Једна, погнуте главе држи спуштену бакљу, означена је као: *схню прџиде* и персонификује Стари завет, Ноћ. Друга девојка, подигнуте главе, држи обема рукама бакљу на чијем врху је руме-

<sup>18</sup> В. Р. Петковић, нав. дело, 473—475; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 92—93; Т. Velmans, *op. cit.*, 48—49; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 72—73, 138, сл. 27, 29.

<sup>19</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 72—73, 138.

<sup>20</sup> С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 92—93; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 72—73, 138, сл. 26.

<sup>21</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 72—73, 122, сл. 13, 25.

<sup>22</sup> В. Р. Петковић, нав. дело, 475; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 72—73, 140; J. Huskinson, *Rivers of Roman Antioch, Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, 247—264.

ни диск, у којем је насликан Христ Емануил у попресеју. Означена је као: истина *πρῴδε* и означава Нови завет, Нову цркву и Дан.<sup>23</sup>

Посебну групу чине различите персонификације душе, које су се у антици приказивале као наге фигуре, често са крилима. У композицији Успења Богородичиног, душу Богородичину персонификује мала фигура, одевена у бело, са крилима, као античка Психе, коју држи Христос у рукама.<sup>24</sup> У композицији Страшног суда постоји више нагих крилатих фигура које представљају душе и демоне. Душа праведника је означена нимбом, док остале крилате фигуре, означене као Беси — демони, вуку тас ваге за мерење душа, а они који поред крила имају и мале репове кажњавају грешнике у Паклу.<sup>25</sup>

Ове бројне и разноврсне персонификације и алегоријске фигуре сликане су у сценама које илуструју старозаветне текстове (Мојсијеве књиге, Псалми, Соломонове приче), у композицијама са новозаветним садржајем (Велики празници, Богородичин циклус, циклуси Чуда и Парабола Христових), и у илустрацијама црквених песама (Божјићна химна, Акатист, Канон на исход душе). У цркви Богородице Љевишке познате су у сценама које илуструју старозаветне и новозаветне текстове и црквене песме.

Сликари из Богородице Љевишке донели су сликарству у средњовековној Србији, на почетку XIV века, у оквиру новог стила из византијске престонице, такозване Ренесансе Палеолога, обиље античких узора и елемената. Уносећи дух антике у илустровање хришћанских тема и оживљујући их тиме, они су створили изузетно дело.

---

<sup>23</sup> С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 93, таб. 50; И. Ђорђевић, *Стари и Нови завети на улазу у Богородицу Љевишку*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 9 (Нови Сад 1973), 13—26; Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 67, 74—75, 138—139, таб. XXXIX.

<sup>24</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 71—72, 127, сл. 12.

<sup>25</sup> Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 71—72, 138, таб. XLIV.

LES ÉLÉMENTS ANTIQUES DANS LA PEINTURE MURALE  
DE LA VIERGE LJEVIŠKA

Résumé

L'église de la Vierge Ljeviška à Prizren fut érigée par ordre du roi serbe Milutin en 1306—1307 sur les fondements d'une vieille basilique datant du IX—X<sup>e</sup> siècle. Cette basilique à trois nefs était restaurée au XIII<sup>e</sup> siècle, probablement au temps de Stefan Le Premier Couronné et de Sava Nemanjić, les débris de fresques avec des inscriptions serbes en étant la preuve. Le maître d'œuvre de Milutin, Nikola, dont le nom est connu grâce à l'inscription dans l'exonarthex, avait créé un nouveau bâtiment grâce à une solution insolite: sur les fondations de la basilique à trois nefs, il a construit une basilique à cinq nefs, à la croix inscrite, avec cinq coupoules, narthex et tour clocher.

Toutes les surfaces de l'église et du narthex avaient été ornées de fresques entre 1309 et 1313, grâce aux efforts d'Astrapa, dont le nom est aussi préservé sur l'inscription dans l'exonarthex, et de ses aides. Cette église était le siège de l'épiscopat de Prizren, et ensuite, à partir de 1346, le siège de la métropole, probablement jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, où elle fut transformée en mosquée. La moitié des fresques avaient été détruites, tandis qu'une bonne partie en fut raclées et recouvertes du plâtre. Ce n'est qu'en 1912 que l'église fut rendue au rite chrétien, et en 2004, elle fut incendiée.

La peinture murale de la Vierge Ljeviška, exécutée au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, d'après son contenu, le choix des scènes et par leur arrangement, et aussi bien par son style, représente la fusion des solutions traditionnelles et de nouvelles idées. Le début même du XIV<sup>e</sup> siècle, c'est le tournant dans l'art de la Serbie médiévale: c'est le temps où, de Constantinople, parviennent des influences d'un style nouveau, appelé la Renaissance des Paléologues. Cette nouvelle vague, rappelant les idées et les formes antiques, se répercutait dans la peinture murale des monuments serbes jusqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle.

Les influences antiques dans la peinture murale serbe, à partir des fresques dans la Vierge Ljeviška, se faisaient voir et s'entrecroisaient aussi bien dans les formes que dans le contenu des compositions. En premier lieu, ces phénomènes se rapportent à la conception de l'espace, de la proportion et de l'organisation de la composition, de telle manière que maints sujets chrétiens et des contenus médiéval furent réalisés par les formes antiques. C'est surtout dans les compositions plus spacieuses, avec plusieurs participants, que l'espace était approfondi par la superposition d'un certain nombre de plans, tandis que les édifices représentés avaient des formes faisant penser aux formes antiques. De compliqués compositions architecturales étaient peintes avec des portiques, de différents édifices avec

des coupoles, des colonnes avec des chapiteaux, ornées de sculptures, de reliefs et de draperies.

Le paysage dans les compositions avait obtenu de nouvelles formes; il est devenu plus compliqué et il a plus de détails. La flore et la faune sont représentées avec variété; l'on peignait de différentes espèces d'arbres et de végétaux, le plus souvent de ceux existants, telles des olives et des cyprès, et plus rarement aussi des plantes fantastiques. De même, on représentait des espèces les plus diverses des animaux existants, présentés d'une manière réaliste, ainsi que maints espèces fantastiques. Le plus souvent, de différentes espèces d'animaux sont représentées dans les compositions du Jugement dernier dans lesquelles, par son nombre et par sa diversité, elles ressemblent aux représentations sur les mosaïques antiques.

Les figures humaines, aux proportions antiques, sont placées dans l'espace plus librement et leurs mouvements sont plus vifs, de telle façon que, dans la Vierge Ljeviška, les prophètes et les évangélistes, grâce à leurs gestes, font penser aux acteurs antiques.

L'on introduit dans les scènes habituelles aux sujets tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament un grand nombre de scènes de genre, prise de la vie de tous les jours, et qui font penser aux représentations antiques. En même temps, le coloris tout entier est devenu plus riche, et l'atmosphère dans les compositions plus sereine.

À partir de la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle, dans la peinture serbe apparaît tout d'abord le personnage de Sibylle (tel en est le cas à Arilje), et ensuite de Sibylle en compagnie des philosophes et des écrivains antiques, Platon, Plutarque, ce qui est le cas à la Vierge Ljeviška. Ces personnages sont peints dans l'exonarthex, sur la coté ouest de l'intrados de la voûte septentrionale, près de l'ample composition de l'Arbre de Jessé. L'arbre de Jessé, dans la voûte de la travée nord, représente l'arbre généalogique de la Vierge et du Christ, sur lequel sont représentés les personnages de l'Ancien Testament annonçant des événements du Nouveau Testament, dans le cas en question, la naissance du Christ.

Tout à fait en bas est peinte Sibylle, marquée par l'inscription: "Sibylle, l'impératrice d'Éthiopie". Elle est représentée en habit de souverain, portant la couronne à la tête et avec un rouleau développé à la main gauche. Elle est la reine de Saba de l'Ancien Testament, la reine du Midi du Nouveau Testament, l'impératrice éthiopienne, comme l'explique Théodoret de Cyr, voire la reine de Saba d'après la tradition chrétienne occidentale. L'on parle de la reine de Saba dans l'Ancien Testament (I R. 10, 1—13; 2 Ch. 9, 1—12), et la reine du Midi est mentionnée dans le Nouveau Testament dans les évangiles de Mathieu (Mt. 12, 42) et de Luc (Lc. 11, 31). D'après le texte du Nouveau Testament, elle fut venue écouter la sagesse de Salomon, et le fils de l'homme, le Christ, est plus grand que Salomon. On pense que l'égalisation de Sibylle et de la reine de Saba ou du Midi provient des chroniques byzantines, et elle est connue de même dans les légendes occidentales. Cette action de lier des personnages bibliques avec la prophétesse hellénique Sibylle, ou avec des sibylles, avait apparu encore dans les chroniques byzantines de Georgios Monachos, de Ge-

orgios Chédrinos et de Michael Glycas. Dans le manuel de la peinture de Dionysios de Fournà, dans le chapitre où l'on parle de représentations des sages grecs et de leurs paroles à propos de l'Incarnation du Christ, l'on parle aussi de la sage Sibylle, qui annonce l'avènement de l'éternel roi du ciel qui va juger...

Au-dessus de Sibylle, l'impératrice éthiopienne, est montré Plutarque, marqué comme "Plutarque l'hellène", avec une barbe pointue, dans une robe courte, avec, dans la main droite, un rouleau qui se tord vers le haut et se prolonge par le rouleau du personnage antique suivant — de Platon. Sur le rouleau est écrit le texte qui est lié au sage oracle du pharaon égyptien Thoules transmis par des écrivains byzantins jusqu'à Constantin le Philosophe et la biographie du despote Stefan Lazarević, où l'on énumère des prophéties de sages hellènes. Il est écrit dans le manuel de la peinture de Dionysios de Fournà que Plutarque doit être peint en vieil homme, chauve, à la barbe pointue et avec des mots annonçant l'arrivée du Christ, le Logos et la Sagesse divine, mais différents de ceux inscrits dans la Vierge Ljeviška. Dans l'explication de Dionysios de Fournà sur la représentation de Thoules, le roi égyptien, l'on cite les mots qu'il prononce, et qui correspondent au texte sur le rouleau de Plutarque dans la Vierge Ljeviška.

Au-dessus de Plutarque est représenté Platon, avec l'inscription "Platon, l'hellène", à la barbe plus longue, habillé d'une robe plus longue avec un manteau, montrant de sa main droite la scène de l'Arbre de Jessé, et en tenant dans la gauche le rouleau se continuant par le rouleau tenu par Plutarque. Sur le rouleau sont écrits les mots pour lesquels les analogies sont trouvées dans le texte de Platon, traduit en serbe liturgique, dans le manuscrit du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans le manuel de la peinture de Dionysios de Fournà, on peut lire à propos de Platon qu'il doit être peint en homme vieux, à la barbe longue et large, en train de parler du père et du fils et de la trinité et de l'unité, ce qui diffère du texte sur le rouleau dans la Vierge Ljeviška.

Encore un personnage, au-dessus de Platon, est désigné comme "l'hellène", mais le nom n'en est pas préservé. Il est peint avec de longs cheveux et à la barbe pointue, avec une couffe haute ressemblant à la couronne et avec un rouleau dans la main droite.

Les représentations de Sibylle, de Plutarque et de Platon sont inhabituelles pour la peinture murale serbe et byzantine; elles sont intéressantes aussi bien à cause des inscriptions serbes sur les rouleaux des sages grecs. Dans la littérature byzantine, l'on connaît des textes dans lesquels sont citées les pensées des écrivains antiques, ainsi que celles-ci des personnages de l'Ancien Testament annonçant et expliquant l'arrivée du Christ.

Dans la peinture murale de la Vierge Ljeviška, aux compositions et aux scènes, habituelles dans l'iconographie, l'on introduit un grand nombre de personnifications et de figures allégoriques. Près des évangélistes, sur les pendentifs, sont représentées des jeunes filles ailées comme la personnification de la Sagesse divine qui, à l'instar des Muses, inspirent des écrivains. Telles solutions furent connues encore dès représentations antiques des

muses près de portraits des sages et des écrivains sur les sarcophages, diptyques, mosaïques.

Dans la vaste composition du Jugement dernier, il est représenté un certain nombre de figures allégoriques et de personnifications.

La personnification de la Terre, dans le Jugement dernier, est représentée comme une jeune femme, Gaia antique, habillée d'une longue robe, avec le voile en main, assise sur un dragon bicéphale. Autour d'elle sont peints des arbres, des animaux et des oiseaux. À part des espèces reconnaissables, on y a, de même, représenté les animaux ailés en train de dévorer les gens.

Dans la composition du Jugement dernier, la personnification de la Mer et de l'Océan est aussi représentée comme une jeune femme assise sur un monstre marin. Elle est peinte nue jusqu'à la taille, avec le voilier dans la main gauche, entourée de différentes espèces de poissons, d'autres habitants de la mer et d'oiseaux. Les poissons sont représentés avec des mains humaines à la bouche, pour qu'on montre aux pêcheurs des horreurs qui les attendent.

La personnification de Hadès dans le Jugement dernier représente la figure mâle ailé, assise sur le dos d'un monstre et prenant les âmes des pécheurs.

Dans la composition du Jugement dernier, le Ciel est représenté comme un rouleau, tiré des deux côtés par des anges. Sur ce rouleau sont représentés d'un côté le Soleil et de l'autre la Lune, en tant que personnifications. Le Soleil est peint comme un disque avec les rayons, d'un côté, et avec une trace enflammée, de l'autre. Sur le disque même est représentée la personnification en tant qu'un buste d'une jeune femme ailée, aux cheveux relevés, vue de profil. La Lune est représentée d'une manière semblable, en tant qu'un disque sans rayons, mais avec la trace; pourtant, la personnification n'est pas préservée. Toutefois, d'après le texte du Nouveau Testament, au temps de la Seconde arrivée du Christ, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa clarté (Mt. 24, 29), le Soleil est représenté dans son coloris rouge original, ce qui ressemble plus aux représentations antiques qu'à l'illustration chrétienne du Jugement dernier.

Le Soleil est représenté d'une manière semblable dans la scène Le voyage à Emmaüs, comme un disque rouge aux rayons se couchant derrière la montagne. À l'intérieur du disque est représentée la personnification — le buste d'une jeune femme ailée, autour de sa tête se trouvant encore un disque.

Dans la scène du Baptême du Christ, le fleuve Jourdain est personnifiée par un homme nu tenant des deux mains une cruche, de laquelle coule l'eau, et tout autour sont peints des poissons et un monstre marin.

Les personnifications de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire la Nuit et le Jour, sont peintes à l'entrée dans l'exonarthex de la Vierge Ljeviška. Elles sont représentées comme des figures de jeunes femmes ailées, debout, habillées en robes antiques, aux cheveux liés par des rubans. L'une, la tête relevée, tenant une torche baissée, est désignée comme: "L'ombre vint" et elle personnifie l'Ancien Testament, la Nuit. L'autre

jeune femme, la tête relevée, tien des deux mains la torche au sommet de laquelle se trouve un disque rouge, dans lequel est peint le Christ Emmanuel en buste. Elle est désignée comme: “La vérité vint” et marque le Nouveau Testament, la Nouvelle Église et le Jour.

Un groupe à part est fait par de différentes personnifications de l'âme, qui, dans l'Antiquité, furent représentées comme des figures nues, souvent ailées. Dans la composition de la Dormition de la Vierge, l'âme de la Vierge est personnifiée par une petite figure, habillée de blanc, ailée, comme Psyché antique, que le Christ tient dans ses mains. Dans la composition du Jugement dernier, il y a plusieurs figures nues et ailées, représentant les âmes et les démons. L'âme du juste est marquée par un nimbe, tandis que les autres figures, désignées comme Furies — les démons, tirent le plateau de la balance pour mesurer l'âme, tandis que ceux qui, outre les ailes possèdent aussi de petites queues — punissent des pécheurs aux Enfers.

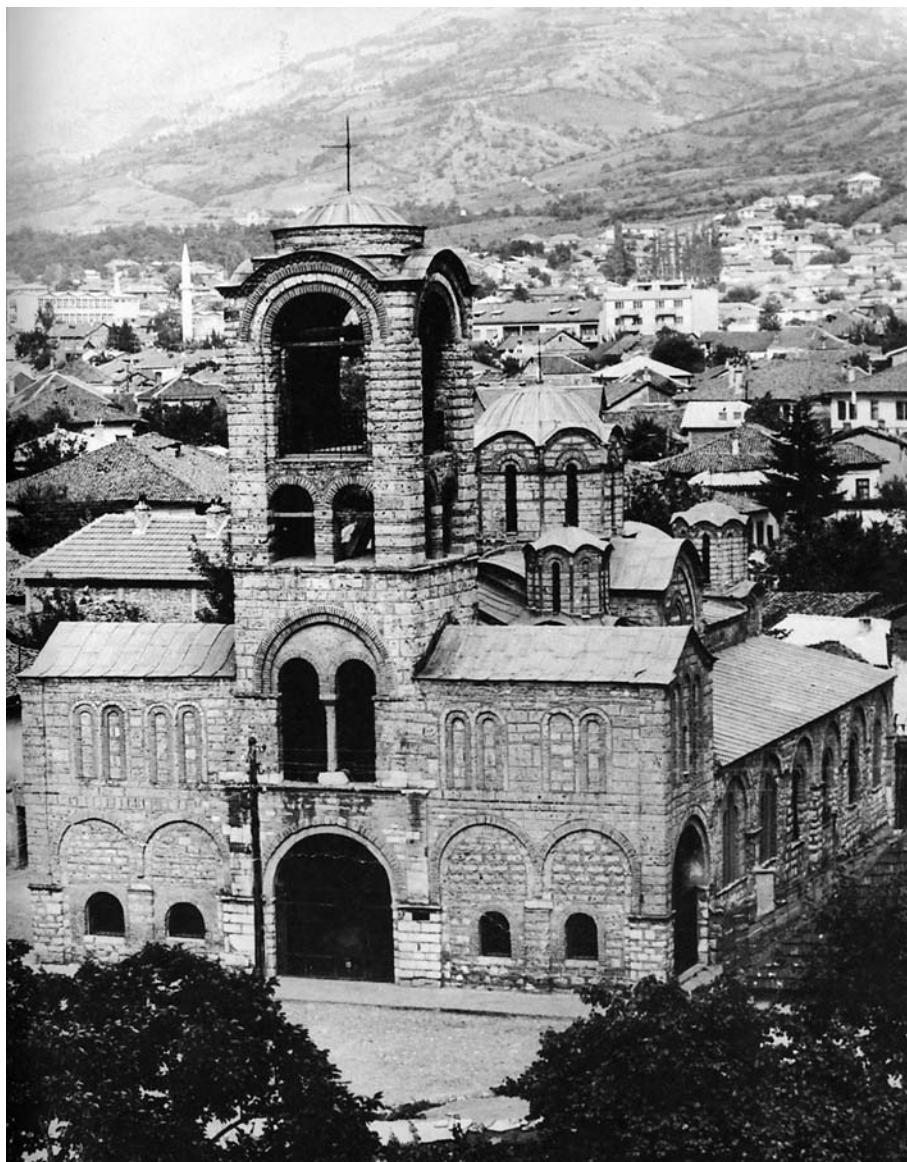
Ces personnifications nombreuses et diverses, ainsi que les figures allégoriques, sont peintes dans les scènes illustrant les textes de l'Ancien Testament (Le Pentateuque, Les Psaumes, Les Proverbes de Salomon), dans les compositions aux sujets du Nouveau Testament (Les Grandes Fêtes, le Cycle de la Vierge, les cycles des Miracles et des Paraboles du Christ), ainsi que dans les illustrations des cantiques liturgiques (l'Hymne du Noël, l'Hymne d'Acathiste de la Vierge, le Canon sur la séparation de l'âme et du corps). Dans l'église de la Vierge Ljeviška, elles sont connues aussi dans les scènes illustrant des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et des cantiques liturgiques.

Les peintres de la Vierge Ljeviška ont apporté à la peinture murale de la Serbie médiévale, au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de nouveau style de la capitale byzantine, appelé la Renaissance des Paléologues, une profusion d'idéaux et d'éléments antiques. En introduisant l'esprit de l'Antiquité dans l'illustration de sujets chrétiens, ils ont créé une œuvre exceptionnelle.

Traduit en français par  
*Ljiljana Matic*







Црква Богородице Љевишке у Призрену, изглед са запада  
(према Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*)  
L'église de la Vierge Ljeviška à Prizren, vue de l'ouest  
(selon D. Panić — G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*)



Сибилa, Плутарх, Платон и непознати мудрац, црква Богородице Љевишке, спољна припрата (према Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*)  
 Sibylle, Plutarque, Platon et le sage inconnu, l'église de la Vierge Ljeviška, l'exonarthex (selon D. Panić — G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*)



Сибила, Плутарх и Платон,  
 црква Богородице Љевишке, спољна  
 припрата (према Д. Медаковић,  
*Представе античких филозофа...*)  
 Sibylle, Plutarque et Platon, l'église de  
 la Vierge Ljeviška, l'exonarthex  
 (selon D. Medaković,  
*Predstave antičkih filozofa*)

ЄЛНЬ ПЛУТАХЪ



Натписи уз Сибилу,  
Плутарха и са његовог  
свитка, црква Богородице  
Љевишке, спољна припрата  
(према Д. Медаковић,  
*Представе античких  
филозофа...*)  
Inscriptions près de Sibylle,  
de Plutarque et de son  
rouleau, l'église de la Vierge  
Ljeviška, l'exonarthex  
(selon D. Medaković,  
*Predstave antičkih filozofa*)

·ЄЛНЬ ПЛАТОН :·



Натписи уз Платона и са  
његовог свитка, црква  
Богородице Љевишке,  
спољна припрата (према  
Д. Медаковић, *Представе  
античких филозофа...*)  
Inscriptions près de Platon et de  
son rouleau, l'église de la Vierge  
Ljeviška, l'exonarthex  
(selon D. Medaković,  
*Predstave antičkih filozofa*)

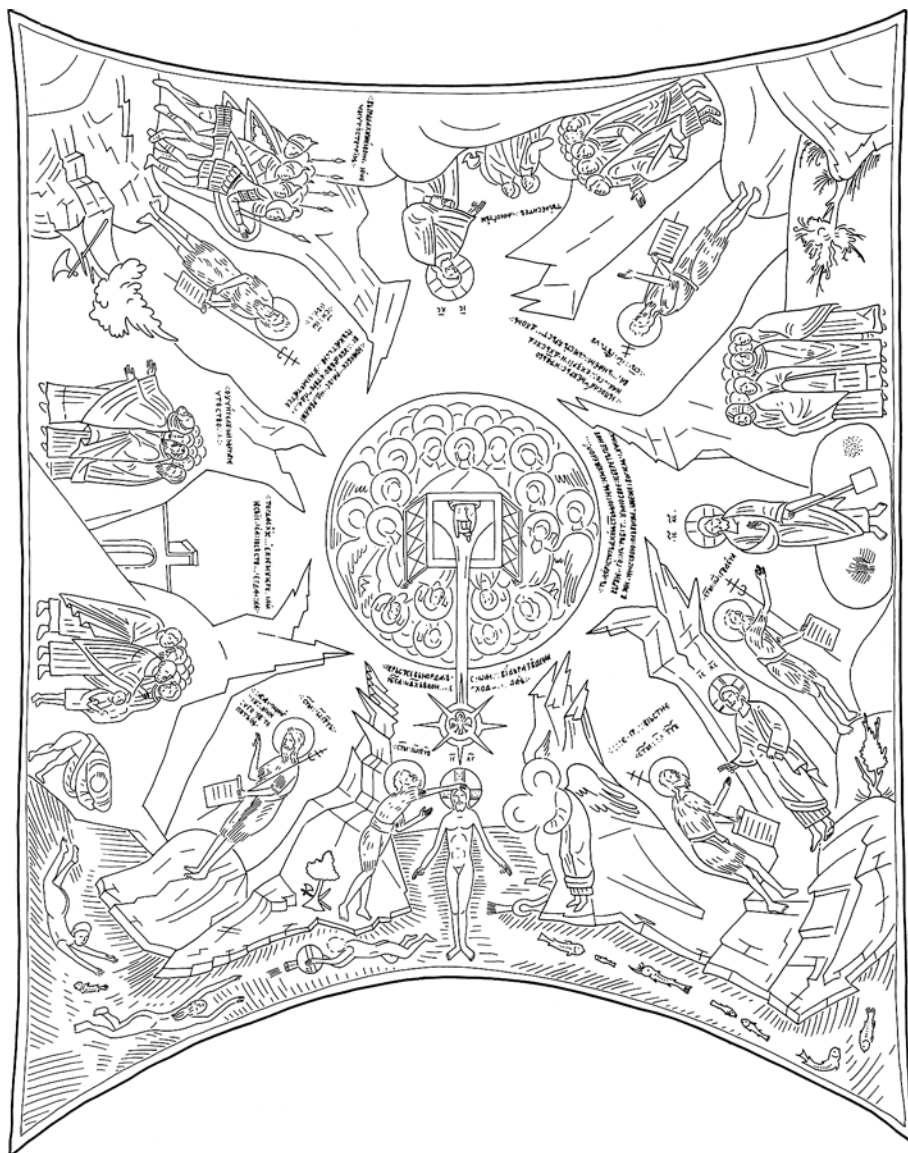


Персонификација Сунца, Страшни суд, црква Богородице Љевишке,  
спољна припрата (према Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*)  
Personification du Soleil, Jugement dernier, l'église de la Vierge Ljeviška,  
l'exonarthex (selon D. Panić — G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*)



Персонификација Сунца, Пут у Емаус, црква Богородице Љевишке, наос  
(према Д. Панић — Г. Бабић, *Богородица Љевишка*)  
Personification du Soleil, Voyage à Emmaüs, l'église de la Vierge Ljeviška,  
l'exonarthex (selon D. Panić — G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*)





Циклус Крштења и Проповеди Јована Крститеља, црква Богородице  
Љевишке, спољна припрата (према Д. Панић — Г. Бабић,  
*Богородица Љевишка*)

Cycle du Baptême du Christ et des Prédications de Jean Baptiste,  
l'église de la Vierge Ljeviška, l'exonarthex (selon D. Panić — G. Babić,  
*Bogorodica Ljeviška*)



Персонификације Старог и Новог завета, црква Богородице Љевишке,  
спољна припрата (према И. Ђорђевић, *Стари и Нови завети*)  
Personifications de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'église de la Vierge  
Ljeviška, l'exonarthex (selon I. Djordjević, *Stari i Novi Zavet*)





*Sandra Dučić-Collette*

## ANDREA MANTEGNA E LA PITTURA DEL λόγος

RIASSUNTO: Tre città cinquecentesche dell'attività pittorica: arte pensiero e cultura a Mantova nel primo rinascimento in rapporto con la Toscana e con il Veneto. Mantegna, il tramite attraverso il quale la nuova cultura umanistica viene diffusa anche nelle lagune del Nord. *Veneranda Antiquitas*: la pittura veneta al torno del secolo *Cinquecento*. Incontri fra Mantegna e Alberti. *Ut Retorica pictura*: come far parlare l'anima (*ethe*) e reiterare il progetto di Aristide (Plinio, *Naturalis historia*), e dargli una vita nova, tramite la pittura. Mantegna e il romanticismo. Roma antica e Vaticano: *Iamgo urbis e realia*.

PAROLE CHIAVI: *logos; historia; realia*; architettura; Antichità classica; *Cinquecento*, Veneto.

*A Madre Diletta Maria Pacetti, col il ricordo  
sempiterno alla Madonna della Tenerezza*

Leonardo, Andrea Mantegna, Gian Bellino<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L. Ariosto, "Orlando Furioso", XXXIII, II:

"E quei che furono nostri dî, o sono ora,  
Leonardo, Andrea Mantegna, Gian Bellino,  
duo Dossi, e quel ch'a par sculpe e colora,  
Michel, più che mortale, angel divino  
Bastiano, Rafael, Tizian, ch'onora non men Cador,  
che quei Venezia e Urbino; e gli altri di cui tal l'opra si vede,  
qual de la prisca età si legge e crede (...)"

## I. La pittura veneta al torno del secolo

Mantegna nel conformato con l'antico "...ebbe sempre opinione Andrea, che *le buone statue antiche* fussino e avessino più belle parti che non mostra il naturale, (...)”,<sup>2</sup> così Vasari commenta l'opera di Mantegna, sottolineandone l'aspetto antiquario e riprendendo quella mai sopita querelle iniziata il secolo precedente da Giovanni Dondi dall'Orologio, secondo il quale si dovevano sollecitare gli artisti nello studio dei monumenti antichi quali modelli insuperati anche rispetto alla natura.<sup>3</sup> Il vantaggio di poter osservare l'opera di Mantegna con gli occhi della filologa classica non deve esimerci a fare delle premesse a carattere generale.<sup>4</sup> Come per le pubblicazioni storiche, fondamentali tanto per la storia dello studio dell'antichità dal XV al XIX secolo, quanto per quella della trasmissione di immagini dell'arte classica a quella del Rinascimento, è stato necessario, attraversando numerose discipline, e non solo quelle della storia dell'arte e dell'archeologia, fissare un metodo che si adattasse al caso particolare. Nel nostro caso si è presentata come unica, la necessità di trovare una *via di mezzo* tra lo studio dei monumenti e delle citazioni antiche e lo studio composto in gran parte da invenzioni all'antica. Si sono tentati così approcci diversi: paleografico, etimologico, archeologico e storico artistico. La prima tra tutte, ovvia ma credo fermamente, è che un vero artista, pure attratto per la cultura e vocazione dal mondo antico non applica mai alla lettera una citazione dell'arte classica, ma la elabora per adattarla a quanto egli vuole esprimere. L'amore che Mantegna ha dell'antichità classica si esprime nella sua opera in una visione ferma e solenne, come pietrificata, dove si indirizzano delle figure eroiche e inumane, e per chi Roma antica non rappresentava solo *speculum, exemplar, imago, doctrina omnis virtutis*, come per gli umanisti toscani, e come la definisce Flavio Biondo, ma un materiale sempre vivo è nel processo costante della trasformazione, una riflessione

---

<sup>2</sup> G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori ed Architetti, scritte e di nuovo ampliate da M. Giorgio Vasari, Pittore e Architetto Aretino, co' ritratto loro, e con le nuove vite dal 1550 in sino al 1567 in Fiorenza appresso i Giunti 1568. Con licenza e privilegio*, 3. Voll., edizione a cura di G. Milanesi, Firenze 1878—1885, p. 384—387.

<sup>3</sup> J. Alsop, "The Rare Art Traditions: The History of Collecting and Its Linked Phenomena Wherever These Have Appeared", New York—London, 1982, pp. 307—311; A. De Nicolò Salmazo, "Il soggiorno padovano di Andrea Mantegna", Padova, 1993, pp. 44—45. Santucci, "Su Andrea Mantegna", Napoli, 2004, pp. 6—7.

<sup>4</sup> Catalogo della mostra (16 settembre 2006 — 14 gennaio 2007): *Mantegna e Padova, 1445—1460*, Milano, 2006, p. 51.

consapevole sul passato.<sup>5</sup> Si tratta di una analisi il cui scopo è rappresentato dalla conoscenza della realtà e dalla sua documentazione oggettiva. Per questo vorremo procedere con una estrema cautela, partendo da quella che gli studiosi tedeschi chiamano *realia*, la realtà delle cose. Lo scopo del nostro studio sarà dunque di ottenere una sorta di *corpus* dei motivi decorativi e delle figure 'all'antica' inserite da Mantegna nelle sue opere, recuperando, fin dove possibile, quelle immagini classiche che possono essere state all'origine della citazione e di cui Mantegna poté essere a conoscenza. Le domande alle quali vorremo dare risposta si concentrano sostanzialmente in due direzioni: quanto dell'antico conosceva Mantegna e quanto gli giunse mediato *De Pictura* di L. B. Alberti; e, ancora, quanto egli vide a Padova e Verona. La prima direzione della nostra domanda richiede uno studio della trattatistica dell'epoca, e con essa, mai risolto, il rapporto tra L. B. Alberti e A. Mantegna. La seconda, la conoscenza dell'ambiente in cui maturo la formazione di Mantegna. Tutte e due necessitano un passo in dietro, per verificare se fosse a sua volta già ricco di conoscenze antiquarie. Ormai è facile darne una risposta affermativa, visto che da tempo si sta delineando l'aspetto di un Veneto umanistico molto precoce.

*Venetorum angulus.* Sulla soglia del *Quattrocento* nella rapidissima espansione di Venezia nel retroterra, favorivano gli scambi con le altre città italiane ed europee, segna la fine del suo isolamento culturale. Nella prima metà, del secolo mentre le energie sono rivolte all'impegno politico ed economico, l'arte resta ancora legata alla tradizione locale *trecentesca*, tuttavia lentamente sulla spinta della rivoluzione figurativa toscana, la signoria avverte la necessità degli aggiornamenti dei suoi modelli artistici e promuove l'importanza degli artisti rinnovati. Fin dal 1408 Gentile da Fabriano è presente nella città e negli anni successivi partecipa alla decorazione della sala del Maggior consiglio, sostituito al torno del 1414 da Pisanello. All'incarico negli stessi anni un gruppo dei scultori toscani lavora nella Basilica Marciana e poi la volta degli architetti. Il Ghiberti, Michelozzo, l'Alberti. Nel 1425 Paolo Uccello viene incaricato di restaurare i mosaici marciani di tradizione veneto-bizantina: le nuove forme chiare e plastiche balzano fuori degli sfondi dorati. Nel 1422 Andrea del Castagno affresca un Padre eterno tra gli evangelisti nella cappella di San Tarasio a San Zacharia. L'innesto e la traduzione dei nuovi valori sono lenti nel tessuto veneziano.

---

<sup>5</sup> L'antiquaria, in questa sua fase iniziale, è rappresentata soprattutto da alcuni fatti quali il soggiorno romano di Brunelleschi e Donatello, all'inizio del Quattrocento, la *Descriptio urbis Romae* di Leon Battista Alberti, dal 1432 al 1434, la redazione della *Roma instaurita*, da parte di Flavio Biondo, completata nel 1446.

I primi segni sono percepibili nella produzione meno matura di Antonio Vivarini e, più che nelle opere, nei disegni di Jacopo Bellini in cui cogliamo lo sforzo di assimilare una cultura antiquaria, insieme a una presa di coscienza dei problemi prospettici. I suoi fogli costituiscono il repertorio figurativo per tutta la successiva generazione degli artisti, compresi scultori e architetti. Intanto vari artisti toscani sono attivi nella vicinissima Padova, che con la sua antica traduzione Universitaria offre un terreno più favorevole di Venezia all'assimilazione: Filippo Lipi, Paolo Ucello, Nicolo Boronelli. L'evento catalizzatore è rappresentato dal venuto di Donatello, portatore di un messaggio rivoluzionario. Le intuizioni luministiche, la carica drammatica, l'evoluzione prospettica nelle sue opere padovane suscitano un ecco immediato nelle botteghe pittoriche. La sua lezione viene accolta soprattutto da un gruppo di giovani pittori, rappresentati da Cosme Turà, e soprattutto da Andrea Mantegna.

Quest'ultimo rappresenta il tramite attraverso il quale la nuova cultura viene diffusa anche nelle lagune. In lui le fonti toscane si riuniscono ai primi echi ferraresi:

A Ferrara dei regni di Lionello d'Este (1441—1450) sfilarono alla corte il sovrano umanista per eccellenza, allievo del dotato poeta umanista Guarino da Veronese.<sup>6</sup> Nel 1441 Pisanello (1395—1455), e il Jacoppo Bellini, Mantegna come Piero della Francesca, sembra sia stato impressionato dalla minuzia descrittiva dei testi antichi, ma ancor più dalla tecnica pittorica, fondata sull'olio di lino come legante. Prova che i due artisti erano stati attenti alla lezione dei maestri fiamminghi, e che aveva subito capito la portata realistica che poteva scaturire dell'utilizzo della tecnica all'olio, mescolata alla tradizionale tempera all'ulivo. Grazie a questo processo, l'artista può ottenere effetti di modellato di una grande sottigliezza, riuscendo a infondere negli incarnati del suo modello *il soffio vitale* (il *logos*), completamente assente nelle effigi eburnee astratte di Pisanello; del naturalismo fiammingo, e all'esempio della spazialità di Piero della Francesca.

Trasferito nel 1468 a Mantova, Padova cessa di essere la capitale della rinascenza veneta, mentre la loro attività venne accolta e diffusa dai pittori muranesi: Vivarini, Andrea da Murano, nel mezzo dei quali *mantegnismo* viene interpretato in una dimensione più consona alla sensibilità veneziana. Verso la metà del secolo, il centro della supremazia artistica del Veneto si sposta definitivamente a Venezia, che, consolidata la conquista di Terraferma, e ormai matu-

---

<sup>6</sup> R. Sabadini, "La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese", Catania, 1896.

ra per elaborare un'autonoma interpretazione dell'arte rinnovata. Eccezionale protagonista dell'umanesimo veneziano è Giovanni Bellini, che per il protrarsi della sua attività e per sua eccezionale capacità del rinnovamento domina il panorama artista del metà del secolo fino all'inizio del successivo. La concezione plastica di Mantegna viene interpretata con una nuova visione della luce e di colore, che gli permette di attenuare il rigore prospettico e di fondere le dissonanze cromatiche, mentre si va in lui affermando un mezzo espressivo predominante, quale il colore e la maturazione di un tema congeniale: quello *Madonna col Bambino* in cui viene conciliata la trascendenza cristiana e la nuova *dignitas* umana appena riscoperta.

Questo passo ci conferma che il primo Umanesimo Veneto incontro terreno fertile per attecchire e diffondersi rapidamente. Lo studio degli antichi testi, la ricerca dei manoscritti rari, il vivo interesse per la storia antica e i suoi autori Tito Livio, Svetonio, gli scrittori della *Historia Augusta*, e in particolare Plinio (*Naturalis historia*) favorivano l'incontro con quelle testimonianze che ne rappresentavano l'immagine tangibile: monete, iscrizioni, sculture.<sup>7</sup>

## II. Ut Retorica pictura<sup>8</sup>

“Laudatur apud Romam *historia* in qua” ... introduce Alberti tramite il modo passivo (o impersonale) le opere d'arte che voleva presentare, ma che non aveva mai viste. Lo stesso modo narrativo troviamo nella *Calunnia di Apelle* di Mantegna, che si riferisce allo stile letterario di Luciano.<sup>9</sup> Ma quel stile ripreso come un modello da seguire, cambia nelle mani di Mantegna e la *Calunnia di Apelle* “is no longer a study of ill effects of Calumny; it is also the lesson in how Virtue triumphs over Vice”<sup>10</sup> come lo attesta il quadro di

---

<sup>7</sup> I. Favaretto, “Arte antiqua e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima”, Roma, 1990, prima ristampa, Roma, 2002, pp. 31—41; ibidem, pp. 31—41; Bodon, “*Veneranda Antiquitas*. Studi sull'eredità dell'antico nella Rinascenza veneta”, Bern, 2005, pp. 203—217.

<sup>8</sup> Alberti, “De pictura”, pp. 52.

<sup>9</sup> C. Grayson, “Alberti, Leon Battista. On Painting and on Sculpture”, London, 1972, 74—75; 95—97; “(...) and even Alberti, whom we might appeal to as an example of professional artist writing theory, devotes much of his descriptive power in *De Pictura* to visual objects he has never seen and only knows about from other people's verbal accounts”. “Making Picture Speak: Renaissance Art, Elizabethan Litterature, modern Scholarship”, L. Barkan, in “*Renaissance Quarterly*”, XLVIII; No. 1, New York, 1995, pp. 327—351 (p. 334).

<sup>10</sup> Jack M. Greenstein, “Mantegna and the Painting as Historical Narrative”, Chicago, 1992, p. 62.

*Pallade che espelle i Vizi dal giardino delle Virtù*.<sup>11</sup> È importante presentare, il rapporto tra L. B. Alberti e A. Mantegna. Una via che ci potrebbe dare qualche indicazione più sicura è quella attestata da M. Muraro, presentando una serie di particolari architettonici che confermano la stretta parentela per legare i due artisti: dagli arcitravi e i capitelli della Camera degli Sposi, agli edifici raffigurati nei paesaggi di sfondo, ai motivi a rami intrecciati e ad encarpi così frequenti nei due maestri (...)”<sup>12</sup> *La Calunnia di Apelle* di Andrea Mantegna ne sottolinea essenziale, che sarebbe una lettura continua partendo dalla parola scritta (*De pictura*) di Alberti verso la linea (il disegno) di Mantegna. Come far parlare l’anima (*ethe*) e reiterare il progetto di Aristide in qualche modo, e dargli una vita nova, tramite la pittura. Per rendere più chiaro la nostra ipotesi, bisognerebbe ricorrere ai qualche documento retrospettivo.

Sir Henry Wotton (1568—1639),<sup>13</sup> nella corte della regina Elizabeth d’Inghilterra, probabilmente il più sofisticato e aggiornato sull’arte italiana dell’epoca, costui e elaborò uno schema dell’arte della pittura, cominciando con il disegno, poi colore, per arrivare finalmente all’affetto (*ethe*): “Is omnium primis pinxit et sensus hominis expressit, quae vocant Graeci ηξη, item perturbationes”.<sup>14</sup> La lettura del Plinio *Naturalis historia* si impone, come il riferimento *par excellence*, sapendo in oltre, che esso costituiva il *best seller* del Rinascimento italiano. In fronte della rappresentazione (*eikoon*) dell’affetto, c’è un enorme spazio tra le proprietà formali dell’esperienza della composizione visuale e dell’esperienza dell’empatica emotiva. Per farne una transizione Sir Henry ricorre allo spazio nel quale la veduta della composizione narrativa conduce alla risposta emo-

<sup>11</sup> Musée du Louvre, cat. 20.

<sup>12</sup> M. Muraro, *Mantegna e Alberti*, in *Atti del VI Convegno internazionale di Studi sul Rinascimento*, Firenze, 1961, p. 120.

<sup>13</sup> “Wotton’s elder brother was a close friend of Sidney’s, and his own circle of acquaintance stretched from the Earl of Essex to Bacon to Milton. He spent most of his life on the continent pursuing Protestant politics in Italy. He was a serious collector of and commentator upon the later period of Italian Renaissance art, particularly in Venetian school. Author of a book on architecture, the later part that includes the outlines for a treatise on painting. His letter concerning the acquisition of paintings reveal a sophisticated, even witty, sense of aesthetics, as when he writes of the pictures he has lined up for the Duke of Buckingham in 1622, including Titian and Palma Giovane: *With them I have been bold to send a dish of grapes to your noble sister, the Countess of Denbigh, presenting them first to your Lordship’s view, that you may be pleased to pass your censure, whether Italiens can make fruits as well as Flemings ... I have (also) sent the choiciest melon seeds of all kinds (...)*” (Smith, *op. cit.* 2.257—258).

<sup>14</sup> *Naturalis historia*, G. Plinius S., 35.98. Plinio e il carattere estatico dell’arte; Platone riguardo all’interpretazione rapsodica dei versi omerici (*Ion*; *Repubblica*, 3.395).



zionale dello spettatore: “*Affection is Lieuly Representment of any passion whatsoever, as if the Figures stood not vpon a Stage; And here I must remember (...) a note, which I have receiued, from excellent Artizans, that though Gladnesse, and Griefe, be opposites in Nature; yet they are such Neighbours and Confiners in Arte, that the least touch of a Pensill, will translate a Crying into a Laughing Face*”. Nelle margine dell’edizione facsimile si trova una citazione, probabilmente dell’autore che connette questa qualità della rappresentazione pittorica verso la strategia retorica dell’ossimoro. Riferendosi all’*Iliade* del’Omero (*Iliade*, VI, 483—84) autore scrive “This coincidence of extreme affections I observe represented Homer in the person of Hector’s wife, as a Painters and Poets have alwaies had kinde of congenialitie”.<sup>15</sup> Qui troviamo la chiave per quale motivo l’architettura prendeva un ruolo importante nella rappresentazione pittorica dell’epoca: essa dovrebbe in qualche modo sostituire futuro decoro che assumerà, come nella corte *elizabethana*, il teatro, per far incarnazione dell’affetto. Essa deve realizzare quella parte invisibile ma reale (*historia*), del contesto storico (*realia*), nel quale si genera l’affetto presentato e personificato. L’architettura pittorica, prenderà, in qualche modo, il posto della filologia classica nei trattati della storia dell’arte del *Cinquecento*. Una rappresentazione tale impone un certo distacco nei rapporti, finora strettamente dipendente dall’antichità classica e ne permette una osservanza così ricca dei legami emotivi che pare quasi *romantica*. Potremo dire che Mantegna era, se non primo, uno dei precursori di quel distacco, come la sua prospettiva lo mostra: “Dopo aver parlato della pittura e citato gli incontri dei due maestri in varie città, vediamo se una diligente lettura dell’antica storiografia ci può proporre nuove conferme sui rapporti fra l’Alberti e Mantegna”.<sup>16</sup>

Un quadro bellissimo dipinto ed ora attribuito a Mantegna ... una piccola e preziosissima Madonna con il Bambino su uno sfondo di paesaggio e rovine antiche, geniale nella costruzione, dipinta su un pergamena, con le figure realizzate a penna e inchiostro bruno, con lumeggiature d’oro, e lo sfondo a tempera a colla e oro (...) potrebbe, accanto allo studio dei trattati e dei codici dell’epoca, indurci a qualche risposta.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Henry Wotton (1568—1639), was a serious collector of and commentator upon the later period of Italian Renaissance art, particularly of Venetian school. v. L. P. Smith, “The Life and Letters of Sir Henry Wotton”, Oxford, 1907 (1966); 2.257—58; Sidney, Sir Philip, “An Apology of Poetry”, Indianapolis (ed. F. Robinson), 1970.

<sup>16</sup> M. Muraro, *op. cit.* p. 120.

<sup>17</sup> Per la prima volta fa la sua apparizione al pubblico — proprio a Padova in occasione delle celebrazioni mantegnesche — un inedito, La *Madonna della Tene-*

*Un testo del Savonarola ora perduto* — Il Vasari, come si sa, si è potuto avvalere di un testo del Savonarola ora perduto, ricco di notizie di prima mano e fondamentali per l'arte padovana del'400. Non sapendo quali sono i passi delle *Vite* che risalgono a quella fonte, riprendiamo dell'opera vasariana le citazioni che meglio corrispondono allo nostro scopo.<sup>18</sup> L'autore inizia col dire che lo Squarciane fece esercitare il giovane allievo nell'arte plastica: ma anche l'Alberti nel terzo libro ammoniva "Forse più sarà utile esercitare al rilievo che al disegno" (III, 109). I principi e le opinioni che il Vasari riferisce all'ambiente padovano sembrano corrispondere passo passo ai testi di Alberti. Il Vasari avverte che le critiche dello Squarciane furono ad Andrea "di grande giovamento" e che da allora si diede a ritrarre persone vive" e che "mostro che sapeva non meno cavare il buono delle cose vive e naturali, che di quelle fatti dall'arte". Dice l'Alberti: "Dipingendo s'apra a chiunque viene et odiosi ciascuno ... et quando arà udito ciascuno, creda ai più periti" (III, p. 113). Continuiamo la lettura del Vasari: "Il Mantegna giudicava e gli pareva vedere in quelle statue antiche, avevano da molte persone vive cavato tutta la perfezione della natura, la quale di rado in un corpo accosta ed accompagna insieme tutta la bellezza; onde è necessario pigiarne da uno una parte e da un altro un'altra". Leggiamo ora Alberti: "Sempre abbi innanzi qualche elegante e singolare esempio (dal contesto risulta trattarsi di modelli plastici<sup>19</sup>), quale tu rimirando ritira" (III, 110); ed ancora: "Per questo gioverà pigliare da tutti i belli corpi ciascuna lodata parte ...; nonne in un corpo solo si truova compiute bellezze, ma solo disperse et rare in più corpi" (III, p. 107).

Alcuni passi del Vasari fanno sorgere il sospetto che la sua fonte padovana, più che avvalersi di concetti critici comuni al suo tempo, si sia basata su di un "libello" autografo del Mantegna. Su questa fonte autografa non possiamo essere sicuri, come lo siamo

---

rezza, Venerdì 3 dicembre al Castello Estense, nella Sala Alfonso (al occasione del convegno internazionale, VII settimana di alti studi rinascimentali, "Gli Este e l'Alberti: Tempo e Misura", a Ferrara, 29 novembre al 3 dicembre 2004), professore e lo storico dell'arte, Lionello Pupi, presento la relazione intitolata "El quadretino *del Mantegna, una sconosciuta* Madonna dell'umiltà e il *De pictura*".

<sup>18</sup> G. Vasari, *Le Vite*, Firenze, 1886, III, p. 383. V. avverte che le critiche dello Squarciane furono ad Andrea "di grande giovamento" e che da allora "si diede a ritrarre persone vive" e che mostro che sapeva non meno cavare il buono delle cose vive e naturali, che di quelle fatte dell'arte". Dice l'Alberti: "Dipingendo s'apra a chiunque viene et odiosi ciascuno ... et quando arà udito ciascuno, creda ai più periti".

<sup>19</sup> G. Landino, "Apologia di Dante", Verona, 1529.

del “libello” squarcionesco ricordato dal Scardeone,<sup>20</sup> incominciamo a diventarlo quando leggiamo il Lomazzo che afferma di aver visto presso Andrea Gallarate alcuni disegni di prospettiva eseguiti dal Mantegna e da lui stesso commentati “con suoi avvertimenti in scritto”.<sup>21</sup> Un vero e proprio trattato di prospettiva, dunque, completo di illustrazioni e di testi che lo commentavano.<sup>22</sup>

Ma una frase dello stesso autore ci fa sospettare che il Mantegna abbia trascritto, o parafrasato, o addirittura fatto passare per il suo il Trattato dell’Alberti: il pittore padovano, infatti secondo Lomazzo, si vanta di essere stato “il primo che in tale arte *ci habbi aperti gli occhi*”, perchè ha compreso che l’arte della pittura senza questo (cioè, senza la prospettiva) è nulla.

Ma non era l’Alberti che si vantava di aver cavato “quest’arte di sotterra”; non è lui che afferma: “Niuno pittore potere bene dipingere se non saprà molta geometria” e “chi sia ignorante in geometria, non intenderà ragione di dipingere” (III, p. 104)?

Non sarebbe stata la prima volta, del resto, che le opere dell’Alberti passavano di mano in mano sotto altro nome.

### III. Roma e Vaticano: *imago urbis e realia*

#### Roma antica: *imago urbis*

Nella vita di Mantegna ci sono due Roma, una *romantica*, ed altra dell’*imago urbis* e dello stato mentale dall’artista. Essa perdurerà tutto lungo la sua vita. L’altra, l’esperienza *reale* e amara, successa solo negli ultimi anni della sua vita. Quel prima, Roma antica, di cui memorie, sono sempre presenti, a Verona, sarebbero state lo scenario ideale per gli eroi di Mantegna, ma i marchesi di Mantova già premevano perché l’artista, giovane e già insigne, Roma la cercasse a Mantova “per un sol desir”. Che questo fosse l’obiettivo lo comprova il racconto dell’escursione sul Garda di Felice Feliciano che, insieme al Mantegna, Giovanni da Padova e Samuele da Tradate, assunti gli attributi di *Imperator*, *Procurator*, e *Consules*, con

---

<sup>20</sup> M. Muraro, “A cycle of fescues by Squarciane in Padua”, in *Burlington Magazin*, 1959.

<sup>21</sup> P. Lomazzo, “Idea del Tempio della Pittura”, Bologna, 1785, p. 254.

<sup>22</sup> Di simili trattati di prospettiva si può vedere un cimelio nella Christ Church di Oxford. Si tratta di sei fogli di un quaderno che già faceva parte della raccolta messa insieme da Carlo Ridolfi. Lo scrittore — collezionista li classifico in questo modo: “Andrea Verocchio pittore e scultore Fiorentino. Regole di proporzioni di simmetria adiate al suo Discepolo Leonardo da Vinci”. Le didascalie autografe che commentano i disegni rivelano alcune caratteristiche dialettali che fanno pensare ad un autore padovano.

ghirlande di edere di mirto, al suono di una cetra, leggono versi antichi e cantano, cercando epigrafi e urne romane verso le rovine di Sirmione, chiamando le divinità cristiane con appellativi pagani: Il 2—3 settembre del 1464 i quattro iniziano la loro “gita”, “Ad viridarios paradiseos” giungendo “in amoenissimum Musarum diversorum” dove in mezzo a un boschetto ornato di piante ... trovano “plura antiquitas vestigia”. Alla fine, i tre compagni, giungono alla chiesa della Vergine, alla quale vengono rese grazie per così felici scoperte, seguendo un atteggiamento in cui tradizione cristiana e nuovo, fortissimo, amore per l’antico si mescolano strettamente.<sup>23</sup>

#### Vaticano: *realia*

Papa Innocenzo VIII aveva chiesto i servigi di Mantegna per decorare la sua cappellina privata nel palazzo del Belvedere in Vaticano, una villa estiva finita di erigere nel 1487; con la dispensa di Francesco Gonzaga, e con una sua lettera di raccomandazione, Mantegna se ne andava a Roma nel giugno del 1488.<sup>24</sup> L’ambiente era di grandezza quasi equivalente della allora chiamata la *Camera magna picta* (ora *Camera degli Sposi*, nome che gli donno Ridolfi nel 1648), e doveva essere decorato con soggetti religiosi, dell’iconografia consolidata. Mantegna a Roma non si trova bene; i pagamenti del papa sono sempre miseri, all’osso, le stesse antichità romane, così numerose, così grandi, hanno forse su di lui un effetto stordente, quasi di anestesia, spegnendogli la curiosità di conoscere e facendogli percepire la divaricazione sempre più ampia che si è aperta fra le sue conoscenze e la realtà oggettuale dei monumenti. Il modo, in quale Mantegna intese l’*antichità* non era il modo *moderno*, nonostante il suo fascino persistente per un *Antichità in rovina* e la ricerca di effetti prospettici e illusionistici nella rappresentazione, inquadrata a una base a finto porfido, minuzia e acutezza nell’osservanza, nella resa dei personaggi e nel paesaggi trattamento plastico

---

<sup>23</sup> Nel ’64 fece un’escursione sul lago di Garda, con Felice Feliciano, umanista e l’archeologo. Si tratta di un episodio estremamente significativo per la formazione classica di Mantegna. Si tratta della gita sul lago di Garda fatta da Andrea con Giovanni Marcanova, padovano, medico e filosofo, noto soprattutto come raffinato bibliofilo, Samuele da Tradate, figlio di Jacopino di Tradate, che visse nell’ambito della corte dei Gonzaga, e Felice Feliciano, veronese, dalle molteplici attività, di cui quella più nota è quella legata al rinnovamento dell’aspetto grafico della scrittura. La gita avvenne seguendo un modello culturale che si rifaceva all’epigrafista e “archeologo” Ciriaco d’Ancona, al cui il modello culturale si rifacevano in quattro. C. R. Chiarlo, “*Gli fragmenti della sancta antiquitate*: studi antiquarie produzione delle immagini di Circo d’Ancona, a Francesco Colonna”, in S. Settis, (a cura di), *Memoria dell’antico nell’arte italiana*, I., Torino, 1984. pp. 269—297.

<sup>24</sup> R. Lightbown, *Mantegna*, Oxford, 1986, pp. 443—435.

delle figure simili a veri e propri rilievi, un aspro patetismo. Il suo modo era piuttosto *romantico*, come lo intende Bernard Berenson, "che per il Mantegna l'antichità significo un'occasione adatta all'uso della parola 'romantico' inteso come la nostalgia di uno stato di cose che in realtà non è, ma è suscitato da evocazioni d'arte e letteratura". Della cappellina, distrutta già nel 1780, non rimane oggi più nulla, se non delle precise descrizioni dei soggetti raffigurati, e uno scritto, quasi come una sorta di dolente testamento spirituale, vi è nel suo studio, finita, una tela (oggi alla Ca'd'Oro a Venezia), con *San Sebastiano*, con una scritta su un cartellino attorcigliato attorno a una candela fumigante, appena spenta, una scritta che apre il velo su tutta la vita e l'opera di Mantegna:

"Nil nisi divinum stabile est coetera fumus".

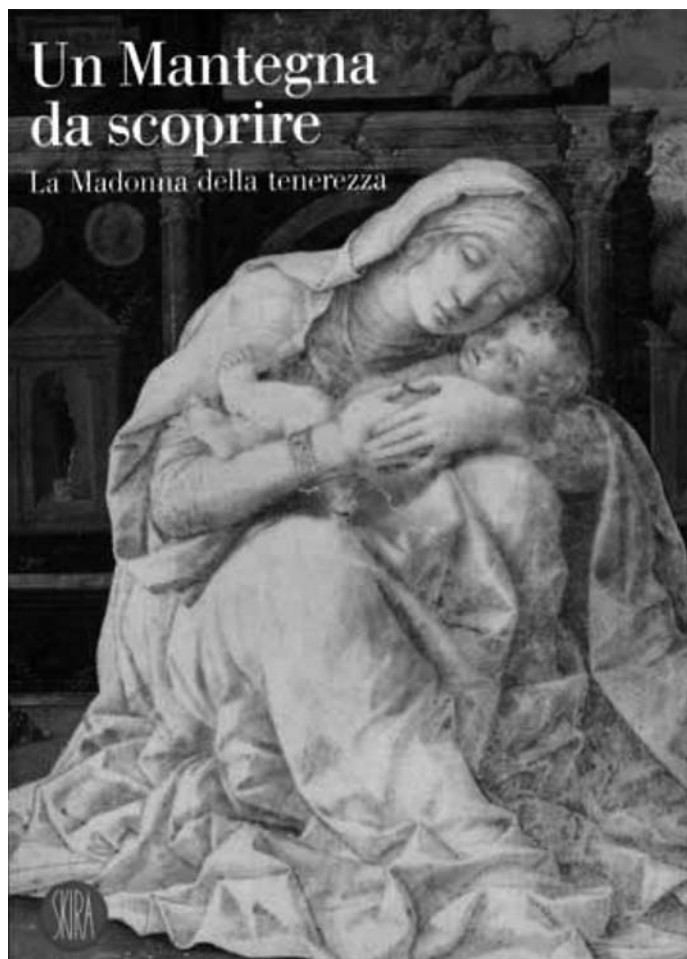
*Sandra Dučić-Collette*

## ANDREA MANTENJA I SLIKARSTVO LOGOSA

### Rezime

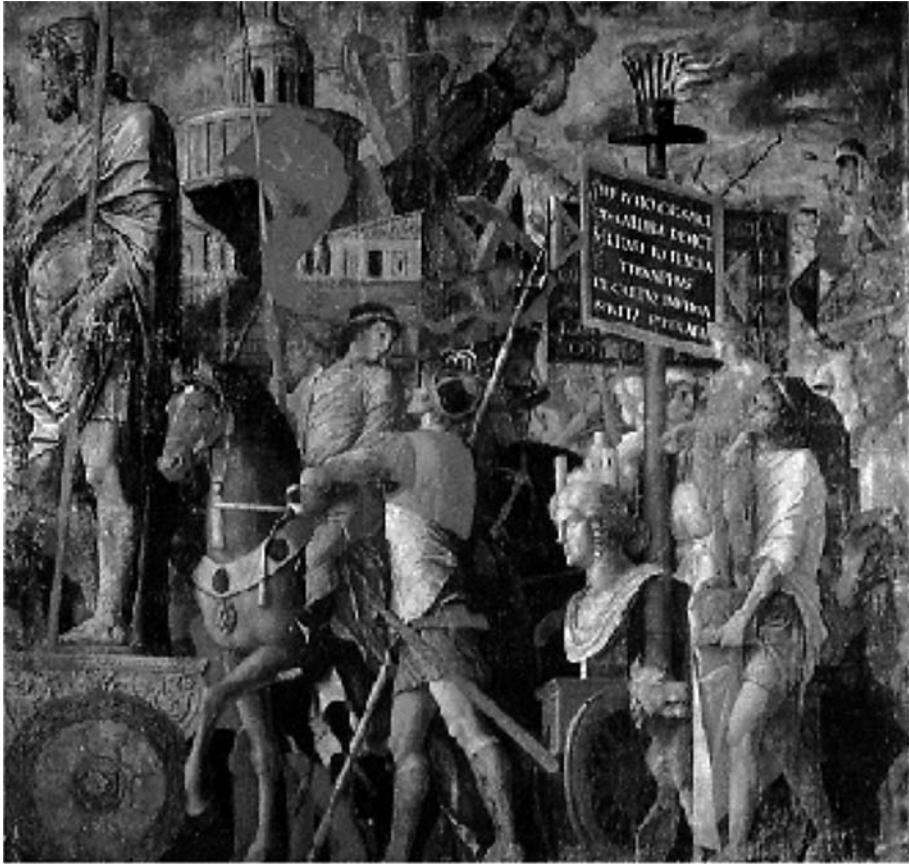
Mantenjina uloga je nezaobilazna ne samo u istoriji umetnosti, kao prenosnika toskanskog *Quattrocenta* u venecijansku školu *Cinquecenta*, već u domenu klasičnih studija, posebno arheologije i filosofije. Istovremeno učenik Jacopa, i učitelj sina mu Giovanija, Belinija. Njegova vizija antičke prevazišla je *mimesis* toskanskih stvaralaca, i prešla u jedno do tada sasvim novo stanje svesti: ono koje ćemo kasnije nazvati romantizmom. Nepobitno je da je začetnik manirizma u slikarstvu i po nekim stručnjacima, kao sledbenik antičkih izvora Plinija, Lukijana, Mantenja je čak u korenu elizabetanske renesanse i njenog pozorišta.

Delo *Trionfi di Cesare* (Hampton Court), i *Madonna della Tenerezza*, nedavno otkrivena, u delu profesora Lionela Pupija, pokazuju ogromnu moć asimilacije i transformacije antičke kulture u stalno nova obličja. Ostavio je za sobom sledbenike, venecijanske škole, među kojima je dovoljno navesti, kako je već rečeno, Giovanija Belinija, i cele jedne epohe koja će definitivno primiti njegov izraz i preći u jednu novu sferu poimanja klasične kulture: koliko emotivno bogate, toliko i varljive. Delo Mantegnino bilo je tokom celog dvadesetog stoleća kuđeno, no sa nedavno predstavljenom izložbom, u spomen 500 godina rođenja slikara, 1506—2006: "Un Artista per Tre Città: Mantegna e le Arti a Verona 1450—1500; Mantegna a Mantova; Mantegna e Padova, 1445—1460" (16 Settembre 2006 — 14 gennaio 2007) njegovo delo dobija novi život i pruža nam neiscrpni izvor za dalji razvoj naše svesti o antici kao konstante cele evropske kulture i filosofije.



La Madonna della tenerezza





Trionfo di Cesare



КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ  
REVIEWS



UN NUOVO TIPO DI LESSICI DEDICATI  
AI PIÙ FAMOSI FILOSOFI GRECI

*Plato*, Edited by R. Radice, Electronic Edition by R. Bombacigno  
— Biblia: Milano 2003: un volume di 1008 p. con CD  
(Lexikon I); *Plotinus*, Edited by R. Radice, Electronic Edition by  
R. Bombacigno — Biblia: Milano 2004: un volume di 430 p.  
con CD (Lexikon II); *Aristoteles*, Edited by R. Radice,  
Electronic Edition by R. Bombacigno — Biblia: Milano 2005:  
1270 p. in due tomi, con CD (Lexikon III)

A queste tre opere seguirà a breve un quarto prodotto, anch'esso cartaceo e digitale, dedicato ai frammenti degli Stoici, ma già i quattro volumi totalizzano 2.700 pagine per cui, allineati in uno scaffale, essi occupano già venti cm di spazio lineare. Tanto basta per farsi un'idea delle proporzioni di queste opere che delineano modi nuovi di perseguire l'eccellenza nel trattamento dei testi d'autore e in particolare nell'editoria elettronica. Aggiungiamo subito che il Bombacigno ha già all'attivo, presso la stessa casa editrice, analoghe edizioni elettroniche delle opere di Giordano Bruno, Spinoza, Pico della Mirandola e Machiavelli, tutte pubblicate fra il 1998 e il 2000.

Il progetto editoriale orientato verso i grandi classici della filosofia greca persegue l'obiettivo di offrire allo studioso in primo luogo un pratico lessico su carta che scheda tutte le parole di ciascun *corpus*, proponendo l'intera gamma delle versioni flesse di ogni lessema, in secondo luogo lo stesso materiale documentario su CD, in modo da moltiplicare le possibilità di condurre ricerche, memorizzare i risultati e variamente utilizzare la documentazione di volta in volta acquisita dal ricercatore, in terzo luogo un sito web che permetta di accedere simultaneamente a tutte e tre le banche dati già pubblicate.

Dietro al progetto c'è, con ogni evidenza, il vissuto del ricercatore professionale che ha spesso bisogno di rintracciare le occorrenze di una parola o di un'espressione nell'intero corpus o in una sua parte determinata senza incorrere in peccati di omissione, di conservare alcuni di questi dati o di sottoporli a un trattamento personalizzato. La lunga e qualificata espe-

rienza di Roberto Radice come specialista di filosofia greca, nonché come traduttore di molti dei testi ora sottoposti a indagine lessicografica, ha permesso di individuare decisamente bene i bisogni (dunque i desideri) di una fascia molto caratterizzata di studiosi e di studiare modi appropriati per fornire una risposta che fosse all'altezza sia dei bisogni, sia delle possibilità attualmente offerte dall'informatica umanistica, e il risultato può ben dirsi, a mio avviso, largamente raggiunto.

Prima di entrare in maggiori dettagli, vorrei ricordare che con queste opere fa un ulteriore passo avanti l'ormai millenaria aspirazione ad accelerare le operazioni di consultazione di vasti *corpora* testuali dotati di particolare rilevanza, ossia a *statim invenire*. Se nella Roma imperiale ci fu chi provò a mettere un punto tra le parole per isolare l'una dall'altra, se agli inizi del secondo millennio si pervenne una volta per tutte a isolare le parole, a numerare le pagine e a dotare i libri di indici, poi a introdurre titoletti correnti, titoletti a margine, paragrafi numerati e, in epoche a noi più vicine, nastri segnalibro così come funzionali incisioni sul bordo destro di grossi volumi in modo che potesse bastare avvalersi del pollice destro per andare a colpo sicuro in una determinata sezione del tomo, per i lessicografi è stato giocoforza allestire inumane montagne di schede manuali fin oltre la metà del XX secolo. È d'altronde risaputo che il pionieristico lavoro del gesuita Roberto Busa che, sostenuto da una primaria azienda del settore, già sul finire degli anni Cinquanta poté mettere al lavoro molte decine di operatori col compito di trasferire su schede perforate i circa 11 milioni di parole latine di cui si compone il *Corpus Thomisticum*, per poi arrivare all'ormai mitico *Index Thomisticus* in versione cartacea degli anni 1974—80 (“56 volumi, quasi 70.000 pagine, 21 milioni di righe, più di un miliardo di caratteri elaborati, organizzati e fotocomposti elettronicamente con le macchine della meravigliosa tecnologia moderna”: così ebbe a dichiarare Giovanni Paolo II in un discorso del 1981) e successivamente a un'edizione digitale (*Thomae Aquinatis Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-ROM*, Milano, Editel, 1992, <sup>2</sup>1996), purtroppo attende ancora di dotarsi di un software di gestione che sia all'altezza della montagna di dati che in tal modo sono stati messi a disposizione della comunità scientifica. Infatti chi consulta quest'ultima opera non perviene *statim a invenire* ciò che ricerca — a dimostrazione di quanto possa essere arduo 'maneggiare' simili apparati. Orbene, il millenario obiettivo dello *statim invenire* fa progressi sostanziali anche con l'opera congiunta di Radice e Bombacigno.

Vediamo per cominciare i prodotti cartacei. Un index già molto buono era disponibile per Platone fin dal 1976 (si tratta del famoso *Word Index to Plato* di Leonard Brandwood, Leeds), ma è andato rapidamente fuori commercio. Aveva ed ha il pregio di una lemmatizzazione già molto funzionale, e di una mole complessiva molto simile a quella del *Plato* che ora presentiamo. Ma per Aristotele ci si doveva ancora accontentare dell'*Index* di Bonitz (Berlino 1870) che non per nulla è stato più volte ristampato, mentre nel caso del *Lexicon Plotinianum* di Sleeman e Pollet (Leiden-Leuven 1980) era la qualità dell'opera a risultare non proprio ottimale. Ora abbiamo invece un trattamento uniforme dei tre *corpora*, con pagine a

due colonne ben organizzare, di facile e sicura leggibilità, che oltretutto includono, in prima battuta, l'indicazione di quante sono le occorrenze di ciascun termine e di ciascuna forma flessa attestata in ciascuno dei tre *corpora* già disponibili.

Un esempio può risultare chiarificatore: Diogene Laerzio (III 24) ricorda che Platone conì alcuni neologismi tra i quali *poiotes*, qualità. Orbene, basta un minuto per sfogliare i tre lessici e constatare che il termine fa la sua episodica comparsa nel *Teeteto*, ma compare altre 64 volte in Aristotele e ben 221 volte in Plotino. Indirettamente il dato quantitativo ci parla dell'attendibilità di chi aveva localizzato la prima comparsa del termine.

Un problema endemico per questo tipo di lessici è quello delle varianti. I sistemi di indicizzazione tipici del *TLG* notoriamente permettono di rilevare qualche variante ritenuta particolarmente significativa. Radice è stato più drastico: le ha escluse del tutto, risolvendo di attenersi alle edizioni poziori, quindi l'ediz. Burnet di Platone, una serie dichiarata di edizioni delle varie opere di Aristotele e l'ediz. Henry-Schwyzler di Plotino. Scelta ardata, sia perché parzialmente difforme da quelle adottate dal *Thesaurus* (e, nel caso di Aristotele, anche dalle edizioni che presiedono all'autorevole "Revised Oxford Translation" pubblicata da Jonathan Barnes nel 1984) sia perché, in prima battuta, pare logico pensare che sia desiderabile essere allertati almeno sulle varianti più spesso difese da editori e commentatori. Non è un peccato mortale, se si considera che l'universo delle varianti è endemicamente esposto a non lievi fluttuazioni e che la ricerca lessicografica non può non fare riferimento a configurazioni assestate e accreditate (ancorché non definitive) delle varie unità testuali, dunque a ciò che costituisce la base da cui partire. Si aggiunga che il repertorio non può che indirizzare alle edizioni, nel senso che lo studioso dapprima consulta il repertorio, ma poi difficilmente si astiene dal passare alla consultazione diretta dei passi (tutti o solo alcuni) nei quali occorre una determinata parola, il che gli dà modo di prestare attenzione a determinate per altra via. In considerazione di ciò, troverei inappropriato trattare il silenzio sulle varianti come un inconveniente.

Passiamo ora alla versione digitale, che si fonda su un software di ricerca testuale appositamente sviluppato da Biblia e si distingue da altri in commercio per il fatto di associare alle ormai consuete risorse per la ricerca rapida delle occorrenze, con o senza fare ricorso ai cosiddetti operatori booleani, una serie di importanti opzioni aggiuntive con le quali è possibile personalizzare e codificare i testi. Il CD, oltre a permettere di accedere al testo continuo delle opere sottoposte a lemmatizzazione, ha il singolare pregio di essere predisposto per costruire l'equivalente degli indici analitici, ossia per consentire a ciascun utente di creare rubriche in cui collocare le unità testuali che l'utente giudica rilevanti in funzione di una data ricerca. Lo studioso può dunque creare sempre nuovi soggetti con descrittore in italiano (es. "riferimenti a Parmenide", "riferimenti alla religiosità di Socrate", "colore, colori, colorato", "frasi proverbiali") e decidere quali occorrenze ricondurre sotto ciascuna di queste rubriche, ossia costituire un *suo*

corpus dei passi giudicati rilevanti a titolo di frase proverbiale, di riferimento alla colorazione ecc. Un'altra possibilità interessante consiste nel ricondurre sotto uno di questi descrittori definiti dall'utente anche tutte le frasi in cui è presente un lemma ritenuto pertinente, ma con due preziose opportunità complementari: cancellare, rimuovere le occorrenze ritenute non significative (es. un passo in cui compare il nome di Socrate) ed aggiungere altre ritenute rilevanti anche se in essi non figura la parola chiave (es. il nome di Socrate). Ancora — ed è forse la cosa che più si apprezza — è possibile evidenziare i passi ritenuti significativi e ottenere che, quando si visualizza il testo continuo, essi compaiano in rosso su campo giallo. Si noti che, per queste vie, prende forma la possibilità di risalire, per così dire, alle spalle del testo, identificando elementi della rete concettuale e del processo argomentativo che un pensatore ha inteso esprimere. Sembra anzi (ma non ho ancora avuto modo di capire fin dove ci si possa spingere) che la possibilità di generare sempre nuovi soggetti permetta anche di inserire qualche forma di commento. In questo modo si realizza infatti una inedita personalizzazione dello *statim invenire* grazie al quale l'utente può attrezzarsi per ritrovare in un attimo non solo ciò che il sistema gli mette a disposizione, ma anche ciò che a lui interessa (o gli ha interessato): di fatto le *sue* schede.

Non è poco. Anzi si tratta, per quanto posso giudicare, di un gruppo quanto mai qualificante di nuove opportunità che sono tali da invogliare non poco a prendere confidenza col mezzo. Il processo di codifica del testo platonico, aristotelico o plotiniano permette infatti di mantenere un'effettiva continuità con il lavoro di approfondimento e di interpretazione. In questo modo la soggettività del ricercatore non viene compressa, ma continua a dispiegarsi, grazie anche all'apprezzabile facilità del procedimento previsto dal sistema.

Rispetto poi a quella codifica linguistica che, per il fatto di prendere in considerazione unicamente la struttura più indeterminata di ogni testo, costituisce solo il livello più basso e meno specifico dell'analisi, il passo in avanti realizzato in questo caso è davvero cospicuo. Per di più non è fuor di luogo parlare di "informatica applicata alla filosofia", insomma di "informatica per filosofi" (fermo restando che sono state esplorate anche altre modalità specifiche di applicare utilmente l'informatica alla filosofia!).

Un cenno, per finire, sulla versione on line dei tre lessici. All'indirizzo <http://www.biblia.it/lexicon> si accede con password ed è un'opportunità riservata alle istituzioni che hanno bisogno di un accesso simultaneo da parte di più utenti. Leggo che la versione on line è identica nell'interfaccia a quella off line, con qualche piccola variazione sulle funzioni di personalizzazione del testo che è dovuta, ovviamente, alla condivisione tra più utenti dell'archivio.

Nell'insieme, queste tre opere costituiscono una novità e una risorsa davvero impagabile.

Perugia, giu. 2006

Livio Rossetti

UDC 821.124'02.09 Thucydides  
821.14'02.09 Pindaros  
821.111-991.09 Hornblower S.  
821.163.41-95

## THUCYDIDES PINDARICUS. ИСТОРИЈА И ПЕСНИШТВО КОД ХЕЛЕНА

Simon Hornblower, *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2004. Pp. XVII + 454.

Обимну књигу провокативног наслова *Тукидид и Пиндар. Историјска проза и свети епиникија* објавио је истакнути савремени британски историчар и професор Оксфордског универзитета Сајмон Хорнблоуер, аутор више запажених студија и монографија о грчком свету класичне епохе. На себе је у научним круговима скренуо пажњу још пре неколико деценија изванредном студијом посвећеном карском династу Маусолу и његовом добу (*Mausolus*, Oxford 1982), а његова радо читана синтеза о класичној епоси грчке историје, намењена углавном студентима, доживела је за кратко време већ неколико издања (*The Greek World 479—323 BC*, London 2002<sup>3</sup>). Ипак, у науци ће сигурно остати највише упамћен као аутор великог броја расправа и студија о Тукидиду. Монографија о највећем хеленском историографу (*Thucydides*, London 1987) једна је од најбољих публикованих током последњих деценија на ту тему, а његови коментари Тукидида (до сада објављена два тома: *Commentary on Thucydides*, Vol. I: Books I—III, Oxford 1991; Vol. II: Books IV—V.24, Oxford 1996; трећи том у припреми) данас су референтне публикације и на путу су да потисну све старије коментаре Тукидидовог дела. Томе треба додати да је Хорнблоуер и један од уредника трећег издања *Оксфордског класичног речника* (*The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>rd</sup> ed., 1996), неопходног приручника и помагала како студентима, тако и стручњацима.

Ако се погледају само наведени радови ауторове замашне библиографије, не чини се далеком помисао да је управо Хорнблоуер као велики познавалац Тукидида и његове историје и могао написати једну овакву књигу у којој се дају паралеле између дела Тукидида и Пиндара. А све би, на први поглед, могло говорити против овог наслова и теме. С правом се да поставити питање шта је оно што повезује славног песника хорске лирике и првог правог, а вероватно и највећег, хеленског историографа. Између Пиндара и Тукидида као да стоји велика провалија. Они чак нису ни иста генерација. У време када се Тукидид родио (око 455. године пре н.е.), Пиндар је, за античке прилике, био већ стар човек (живео, отприлике, између 518. и 440. године). Језик им је различит (дорска лирика наспрам атичке прозе), схватања су им различита, циљеви су им различити (један је „професионални” песник спреман да за новчану надокнаду слави

своје јунаке, другог тешко можемо сврстати и у томе је, између осталог, и његова величина). С друге стране, не можемо се отети утиску који се данас готово редовно стиче када је реч о научницима и књи-гама које долазе из англосаксонског света. Систем образовања и презентовања знања и научних резултата који подстиче оригиналност, компетитивност и креативност учинио је да наука у англосаксонском свету (САД и Велика Британија) досегне највише домете. Међутим, некада то може водити и крајностима да се иде за креативношћу „по сваку цену”. Бити оригиналан и тамо где је то, наизглед, немогуће, постаје неопходан предуслов бављења научним истраживањем. Да ли је то случај и са монографијом коју овде представљамо?

Оно што је, без сумње, заједничко Тукидиду и Пиндару јесте хеленски *аџон*, тај стални такмичарски дух и покретач свега у животу, стварању, надањима. Пиндар је песник који управо у хеленској агонистици види смисао живота људи и свеколиког постојања. То је и тачка коју Тукидид достиже, јер је и за њега политика стални *аџон*, али *аџон* (такмичење) међу државама, а посебно када наговештава да се прави узроци рата између Атињана и Лакедемоњана могу тражити у такмичењу у моћи и „страху од моћи” (I 23, 6; I 88). Моћ и тежња за превлашћу је оно најважније што изазива сукобе и то је стални и највећи, као судбином, одређени *аџон*. Али, док Тукидид говори о сукобима држава, Пиндар је окренут појединцу. Победа његових јунака је, истина, и победа заједнице из које победник долази, али ипак су то индивидуална остварења. Акценат је на индивидуалним вредностима и на индивидуалном покушају да се стекне божанска наклоност. За то су неопходни одређени предуслови — урођени таленат, тренинг и напоран рад, лично и породично богатство, али не само богатство као такво, већ спремност да се оно уложи да би се постигла наклоност богова. На том путу победници следе примере грчких хероја који песнику служе као обрасци људских врлина и мана и парадигме морала. Код Тукидида је, напротив, у центру заједница, односно држава, а не појединац. А кад је реч о држави и њеним интересима, ту важе нека друга правила и неке друге моралне норме.

Суочен са свим овим изазовима, Сајмон Хорнблоуер, аутор књиге која је пред нама, жели да покаже да се Тукидид и као стваралац и уметник може посматрати напоредо са песником Пиндаром и да у пракси међу њима не постоји такав јаз како се то може учинити историчарима књижевности. Из тог разлога је своје излагање о Тукидиду и Пиндару поделио на два основна дела. У првом делу насловљеном „Заједнички светови” (*Shared Worlds*, стр. 3—266) анализира шта је то све могло бити заједничко песнику и историчару а што је оставило трага у њиховом стваралаштву, док је други део књиге *Thucydides Pindaricus* (стр. 269—372) посвећен управо оним местима код Тукидида где се може препознати директан утицај епиникијске поезије и Пиндара (и другог великог песника епиникија Бакхилида, такође). Нека од питања која је аутор актуализовао и раније су постављана, али она и данас често изазивају контроверзе: та-



ко он не само што расправља о могућој вези Тукидидове породице са Пиндаром преко Мелесије, учитеља и тренера рвача с острва Егине чије је победе опевао Пиндар (*Ol.* 8; *Nem.* 4; *Nem.* 6), а који би могао бити идентичан са Атињанином Мелесијом, оцем политичара Тукидида из деме Алопеке и врло вероватно рођаком Тукидида историчара, већ рачуна са могућношћу да је Тукидид имао прилику и да лично упозна Пиндара (стр. 52—56). Као могући историјски контекст у коме је дошло до овог сусрета, Хорнблоуер предлаже управо панхеленску светковину у Олимпији из 444. године када је Тукидид, тада још дечак или младић од највише петнаест година, могао, вероватно први и последњи пут, да види уживо великог песника. Следећи овај породични и социјални миље у коме су се представници аристократских породица на панхеленским светковинама сретали, дружили и склапали пријатељства, аутор покушава да покаже да су Пиндар и Тукидид делили и слична политичка уверења (стр. 78 и даље) и мора се признати да аутор у овом детаљу није сасвим убедљив. Не само да није једноставно доносити закључке о политичким уверењима песника Пиндара, већ је и Тукидид готово јединствен међу историографима управо по томе што је веома шкрт када треба да нам саопшти своје политичке ставове. Исто тако, тешко се може говорити о директном утицају поезије на Тукидида на основу само једне „песничке” речи као, на пример, у случају када Тукидид наводи (IV 133, 1) да је у бици код Делија 424. године изгинуо „цвет” (*anthos*) Теспијанца (стр. 44—45).

Када је, с друге стране, реч о односу песника и историчара према религији, оно што аутор исправно увиђа јесте да се религиозна питања у Хеладичкој класичној епохи, али и у било којем другом периоду, не могу посматрати одвојено од политике. Велике панхеленске религиозне светковине, попут оне у Олимпији, одавно су, и пре времена Пиндара и Тукидида, престале да буду места на којима су се људи из целе Хелад састајали да би само одали почаст богу и стекли његову наклоност. То најбоље показује Тукидидов извештај с Олимпијске светковине из 420. године о сукобу Елиђана и Лакедемонана око учешћа на играма и тзв. „случај” Спартанца Лихе, Аркесилајевог сина (V 49—50, 4), који Хорнблоуеру служи као најважнији доказ о непосредном утицају који је на историчара Тукидида извршио песник Пиндар (стр. 273—286). Аутор наводи да је управо то место где се Тукидид у највећој мери представља као „Пиндар у прози” (“...here if anywhere he shows himself the prose Pindar”, стр. 277), а рачуна и са могућношћу да је Тукидид и лично присуствовао наведеној светковини (стр. 277—278). Нека од ових питања Хорнблоуер је покретао и раније, као у успелој расправи насловљеној „Религиозна димензија Пелопонеског рата, или оно о чему нам Тукидид не говори” (*The Religious Dimension to the Peloponnesian War, Or, What Thucydides Does Not Tell Us*, HSCP 94, 1992, 169—197), где расправља о важним епизодама из Пелопонеског рата, као што су атинско ритуално очишћење острва Дела (III 104), или спартанско оснивање насеобине Хера-

клеје трахинске (III 92), за које се у целини, али и у одређеним детаљима, могу тражити како религиозни, тако и политички разлози. Ово треба посебно нагласити, јер је Тукидид врло селективан када су у питању религија и религиозне ствари. С друге стране, када је реч о Пиндаровим политичким ставовима, аутор је, чини се, мање убедљив када настоји да пронађе дубљи политички смисао у Пиндаровим „егинским” епиникијама (стр. 207—235).

Део који оставља најјачи утисак јесте управо обимно пето поглавље првог дела књиге (стр. 129—266) насловљено „Људи, места радње, просопографија и политика” (*People, Places, Prosopography, and Politics*). То су често готово засебне мале студије посвећене појединим областима хеленског света из којих долазе Пиндарови „победници”, а од интереса су за Тукидида. Овде Хорнблоуер даје и значајан допринос изучавању целокупног Пиндаровог дела и фрагмената изгубљених књига, као на пример у поглављу о Хиосу (стр. 145—156), када тврди да су фрагменти 71—74 (издање В. Snell — Н. Maehler) заправо део једног дитирамба специјално састављеног за Хијане. Кад је реч о другом делу књиге, веома је занимљив и зналачки написан одељак (стр. 330—353) посвећен Тукидидовом узбудљивом опису похода на Сицилију (књиге VI—VII), где аутор у Тукидидовом стилу, узвишеном тону, описима битака, појединим карактеристичним изразима, наслућује утицаје које је историчар морао добити из поезије *агона*.

Књигу затварају исцрпна библиографија (стр. 376—402) и, у складу са добром традицијом оксфордских издања, детаљни индекси: индекс свих цитираних места из извора (*Index Locorum*, стр. 403—427) и општи индекс имена и појмова (стр. 428—454). Оно што је карактеристично за Хорнблоуера као аутора је и у овом случају, као и у његовим претходним књигама, изузетна обавештеност, тако да се не могу ставити никакви приговори у вези са избором модерне литературе. Читалац ће на једном месту пронаћи цитате из дела старих научника као, у своје време, највећег познаваоца Пиндаровог опуса, великог Улриха фон Виламовица (U. von Wilamowitz-Moellendorff), напоредо са цитатима из најновије литературе из првих година новог миленијума.

На крају, остаје нам да поставимо питање да ли је аутор у потпуности успео да одговори на основни задатак који је сам себи зацртао на почетку свога рада. Намеравао је да покаже да су „два срца тукла у Тукидидовим грудима и да хроничар рата у прози има нешто песничко и *пиндарско* у себи” (стр. 37). Изгледа да је донекле и успео у томе, јер Тукидидов и Пиндаров свет нису тако удаљени како би се то могло помислити. Да је Тукидид познавао епиникије Пиндара (и Бакхилида) и да му ова врста поезије није била страна, сасвим је вероватно. Уосталом, Пиндар је био довољно познат и важио је за класика кога цитирају прозни писци већ у време неколико деценија старијег Херодота (III 38). Не можемо се, ипак, отети утиску да су поједини закључци у књизи „прејак” интонирани.

Рецимо на крају да је Сајмон Хорнблоуер, савладавши низ тешкоћа практичне и теоријске природе, иако не сасвим убедљиво како би се то очекивало од научника његовог ранга, дао научном свету једно корисно, надасве учено и савесно састављено дело. Сигурно је да ће у времену које долази бити читано са задовољством и интересовањем. Широка обавештеност, оригиналност и критички приступ аутора дали су књизи ону неопходну свежину и учинили је занимљивом и привлачном.

*Мирко Обрадовић*

UDC 1 Socrates (02.034.4)

## МУЛТИМЕДИЈАЛНИ СОКРАТ

К. Е. Beys, *È tempo di andare*. DVD e libretto, edizione italiana a cura di L. Rossetti, Morlacchi Editore, Perugia 2006, €. 15,00;  
L. Rossetti, *Un "Eutifrone" interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate*. CD e libretto, con soluzioni informatiche di A. Treggiari, Morlacchi Editore, Perugia 2006, €. 10,00.

Два међусобно интегрисана мултимедијална пројекта нуде се као помоћ у философском учењу, али и у другим дисциплинама на које можете наићи, од античке историје до грчке литературе. Оба пројекта поново предлажу лик Сократа и спојена су у Ливију Росетију (Livio Rossetti, уредник и аутор) и истом издавачу Морлакију (Morlacchi) из Перуђе који их је објавио у серији хипертекстова "*Ciberpaideia*". Реч је о DVD-у (с илустрованом брошуром у прилогу) *Време је за одлазак*, о суђењу и смрти Сократа (са титловима на италијанском, енглеском и *vox graeca* изван кадра) чији је аутор Коста Е. Бејс (а Росети уредник италијанског издања) и CD-у (уз који је приложена књижица са објашњењима) *Један интерактиван „Еутифрон” — Покушаји раздвојеног излагања* од Росетија, с информатичким решењима Александра Тређиарија (Alessandro Treggiari), а који се изричито обраћа гимназијским ученицима, студентима философије на универзитету и одраслима, који су просто радознали.

Постоје зато два допунска примера ради доказа како мултимедијалност може да се повеже са философијом да би се лакше прихватило њено учење, преузевши ону функцију „слушкиње” која је у средњем веку била додељена тој истој философији у односу на теологију.

Увршћен у аудиовизуелна учила (иако у технолошки развијенијој верзији) која се већ увелико примењују у школама, DVD о суђењу Сократу и смрти додаје се, као могућа допуна проучавању грчког философа, разним „приказивањима” сократовских догађаја у позоришту и биоскопу: да останемо само у италијанском окружењу, од

сценске интерпретације *Айолоџије* Еметеа Законија (Ermete Zacconi, 1939) до телевизијског Сократа Роберта Роселинија (Roberto Rossellini, 1970), па све до најновијих адаптација Луиџија Пројетија (Luigi Proietti) и Перуџинца Клаудија Каринија (Claudio Carini). У интервјуу који је пренет у овој књижици, аутор Коста Бејс (Kostas Beys) говори о генези рада, почев од позоришног текста који је он, после дуге фазе проучавања, написао 2001. године, и који је приказан у античком театру Херода Атичког у Атини у режији Јорга Ремунда (Georgios Remoundos). Потом је музичар Јани Буфидис (Yiannis Boufidis) снимио и прерадио неке теме спојене у Ораторијум. Исти аутор је, саставивши различите елементе, направио својом видео-камером снимке на археолошким локалитетима на којима се догађај заиста и збио. Управо смештање у амбијент стварних места догађања (а не у реконструисаном сценском простору), на којима је Сократ обављао своје учитељевање, био подвргнут суђењу и осуђен на смрт, јесте најоригиналнији и најсугестивнији вид овог задатка. Да би се уз то још избегле предвидљиве потешкоће сценског израза лика (овде га тумачи Ликург Калергис, Lykourgos Kallergis — првак савременог грчког театра), Бејс се определио за изражајан регистар *йолунџерџетације*, уз помоћ гласа изван кадра на модерном грчком, заустављајући слику пре радње тако да се одржи равнотежа између документарности и представе, која је тако прочишћена од ризика претераног заноса, као једна изузетна интерпретација, јер ће тај исти гледалац да замишља како се догађа оно што се не види. Пре као искусан правник (аутор је и тумачења у 23 књиге грчког законика о грађанском парничном поступку), Бејс посвећује посебну пажњу правилима и парничним поступцима атичког права, које су исто тако илустроване у брошури опремљеној уз то и текстовима кратког документарног филма на грчком и италијанском и са уводном белешком Марија Веџетија (Mario Vegetti) о „херменеутичком изазову” који и данас представља Сократа (уредник је Росети).

Много више новина показује употреба информатике у служби философије у новом хипертекстуалном програму „Дијалог са Сократом” Ливија Росетија, који прерађује претходни флопи, дат у прилогу школске едиције *Еуџифрона*, 1995. године. Као што је познато из платоновског предања, Сократ је сматрао да аутентичност начина истраживања може да буде дијалог у *чину* због праве могућности отварања у било ком правцу, док га његов ученик Платон, и мењајући — замрзавајући — у тексту, није претворио у литерарни жанр, користећи учитеља као лик (и често као свог портпарола) који, терајући саговорника, предводи тематско путовање. Својим радом Росети, истраживач античке философије (посебно Платона и “*logoi sokratikoi*”) и пионир примене информатике у философији, намерава, напротив, да поново на виртуалан начин постигне интерактивност у сократовском дијалогу у говорној верзији.

Аутору стога остаје да у представљању објасни да хипертекст „не сачињава — и не замењује — ни на који начин објашњење или ту-

мачење дијалога, нити улази у конкуренцију такмичење са многим књигама у којима је *Еуџиџфрон* преведен, увршћен и обимно записан. Једноставно он чини друге ствари на основу помало двосмисленијих, и надамо се, помало испреплетанијих путања”. Студент (а, шире, корисник) позван је, дакле, да учествује у првом лицу, заузимајући место Еуџиџфрона, у „философској игри” која се усмерава у три правца: *враћање шексти*, изабрано због своје сажетости (интегрално је наведен у књижици са примедбама), *избори* (са могућношћу да се лично интервенише) у одговорима на сократовска питања, и *завршна дискусија* о смислу дијалога, уз упозорење да понекад програм „доводи у заблуду”, иако, обећава аутор, „дијалог даје више од себе када корисник настоји да не даје сагласност.” Иначе, у случају очекиваних одговора, он „измиче” до краја рада (који остаје међутим „без закључка”), понављајући скоро непромењено стање излагања.

Од почетног питања дигиталног Сократа („Шта је сажаљење?”), саговорник се стога у свом „првом покушају” да продре у хипертекст (који се разазнаје у поступку другостепеног тематског нивоа) присећа главних „аргументованих етапа” дијалога бирајући (између истинитог и погрешног, између „да и не” и тражења интеграције) своје сопствене говорне путање, вођене, међутим, упутствима („добро размисли”, „покушај поново”, „тачно”), које евидентирају логичке прелазе у расправи.

На завршетку интерактивне симулације платоновског дијалога, додаток *Овај Еуџиџфрон њражи дискусију*, премешта сцену у виртуалну школску салу, у којој професорка, подстакнута од (својих) ученика, започиње строго отворено размишљање у више гласова. Студентима који питају на пример: „Да ли је могуће да је Платонова философија на којој се заснива овај разговор, остала недоречена?”, или: „Да ли смо сасвим сигурни да је Сократ у овом дијалогу у праву, и само у праву?”, професорка пружа различите одговоре, али без икаквог затварања дискусије која би требало да буде поново започета *уживо* у школским клупама.

Међу препорукама аутора је и она о „давању” производа у малим дозама и у неколико махова, и изнад свега у „незахтевању да се трансформише хипертекст, у нешто што мора да се научи”. У ствари, са „покушајима раздвојеног излагања” (датог у поднаслову), овај *Еуџиџфрон* би требало да остане у облику умне вежбе, и, као такав, „дигресија лепа и плодна како се и очекује, али заувек дигресија у *континуиџетју* школске активности”. Тако ће, уносећи га у школске текстове, вероватно у учионици, он моћи да објасни програм и започне „привидан” дијалог са Сократом, остављајући потом да га свако настави на *вирџуалан* и *усамљен* начин, пре него што се врати да дискутује о проблематици са којом се суочава у току дијалога (светост/милосрђе и грешност) директно у учионици, и (друга препорука аутора) да подстакне суочавања између платоновског текста и његове компјутерске верзије. Тако ће се вредновати прави допринос у односу на традиционални поступак дословног читања (и релативног ко-

ментара) који ће ипак наставити да одговара сопственим циљевима, док ће водећи најтраженији информатички инструмент моћи да буде тестиран и на капацитетима да привуче философском размишљању оне — посебно нове генерације — који имају већу блискост са видео игрицама (*games*) него са писаном страницом.\*

*Банлука Просјери*

UDC 902:929 Garašanin M.

## СПОМЕНИЦА МИЛУТИНУ ГАРАШАНИНУ

*(Homage to Milutin Garašanin. Serbian Academy of Sciences and Arts, Macedonian Academy of Sciences and Arts. Special Editions. Editors-in-Chiefs Nikola Tasić, Cvetan Grozdanov, Belgrade 2006, pp. 659)*

У издању Српске академије наука и уметности, а у сарадњи са Македонском академијом наука, изашао је коначно зборник посвећен великану српске археологије, Милутину Гарашанину. Коначно, јер је Милутин Гарашанин заслужио овакав зборник много раније, још за живота, али, ето, стицајем различитих околности, тај зборник о коме се дуго говорило и који је дуго најављиван, тек сада је угледао светлост дана. Књига изгледа отмено, са тамноплавим тврдим корицама, луксузно опремљена, са више од половине слика у боји, сви чланци су на страним језицима: 34 на енглеском, 7 на немачком и 4 на француском, тако да представља веома репрезентативну публикацију која би требало на одговарајући начин да истакне величину и значај овог научника. Иначе, до сада Милутину Гарашанину је био посвећен само један број *Старинара* (XL/XLI, 1989/90) и то поводом седамдесет година живота, који се, сем садржаја, није ничим издвајао од других уобичајених бројева овог археолошког часописа.

Милутин Гарашанин представља последњу значајну фигуру у низу пионира српске археологије који су својим радом ударили темеље будућем успешном развоју ове науке на нашем тлу. После њега, или боље речено, управо у часу када је он крајем педесетих година прошлог века објавио велику и свеобухватну синтезу о преисторији на нашем тлу, сазрела је прва послератна велика генерација младих археолога које су чекала намештења на факултету, институту и у великом броју новоотворених музеја, и који су са различитим успехом оставили трага у археологији — неки са једним или два чланка у провинцијском часопису, други су својим открићима постигли светску славу и винули се међу звезде. У сваком случају више није било

---

\* Превод с италијанског Ивана Кузмановић-Нововић.



усамљених прегалаца у археологији као до тада, истраживању археологије се приступило систематски, свеобухватно и са бројним људством.

Милутин Гарашанин је завршио класичну филологију, био професор класичне археологије на Београдском универзитету, вршио ископавања више значајних античких локалитета, био с друге стране коаутор *Прегледа материјалне културе јужних Словена*, али и поред овог многостраног интереса, највише је радио на преисторији, и то пре свега на проучавању неолита — винчанске културе, а потом и бронзаног и гвозденог доба. Радио је много, урадио много, за њим је остало много истражених локалитета, много анализа и велики број синтеза. Многе од његових поставки су се показале тачне и данас важе, неке су кориговане и допуњене, што се, коначно, само по себи разуме. Наиме, археологија, иако се бави старинама, у основи је веома жива и динамична наука, и у свом трагању за што тачнијим приказивањем прошлости, сваким даном открива нешто ново, што неке поставке и претпоставке потврђује, а друге исправља. А њен циљ и јесте да стално иде напред.

Гарашанинов главни интерес за проблеме неолита некако се одсликава и у овом Зборнику двеју академија, издатом у његову част. Наиме од 45 радова, највећи број је посвећен овом периоду, доста енеолиту и бронзаном добу, понеки гвозденом добу, док се из античке археологије нашло једва неколико прилога. Зборник је заједничко издање две академије, јер је Милутин Гарашанин добар део свог живота и рада посветио археологији Македоније, из Македоније потиче велики број његових ђака и сарадника, па је тако и већи број аутора овог зборника из те државе. Има доста прилога и из других делова некадашње Југославије што је такође оправдано, јер је Милутин Гарашанин највећим делом био активан у време кад између ових простора није било граница. Има прилога и из других балканских земаља, јер су се његови радови односили обично на цео Балкан, а има прилога и из других европских земаља јер је он био познат и признат широм Европе. Могла су се у овој монументалној књизи можда наћи још два или три прилога неких његових блиских млађих сарадника из Београда, али нису.

Први рад, Цветана Грозданова, говори о Гарашаниновим везама са Македонском академијом наука и уметности, следи Драги Митревски са неким проблемима македонске преисторије, виђеним тридесет година касније, затим Никола Тасић о бронзаном добу у Подунављу и Централном Балкану у делу Милутина Гарашанина, Мусафер Коркути о значају Гарашаниновог рада на раном бронзаном добу за албанску археологију, Нивес Мајнарић-Панџић о подстреку који је дао Гарашанинов рад за истраживања бронзаног и гвозденог доба у северној Хрватској, Ивана Радовановић о мезолиту и неолиту на Лепенском виру у светлу нових археолошких метода, Корнелија Минхрајтер о развоју старчевачке културе у континенталној Хрватској, Драгиша Здравковски о новим аспектима групе Анзабегово—Вршник,



Георги Лазаровићи о осовини Анзабегово — Gura Vasului у првој фази неолитизације југоисточне Европе, Ненад Тасић о Анзабегову као Гарашаниновом кључу за разумевање раног неолита на Централном Балкану, Воислав Санев о антропоморфној пластици у групи Анзабегово—Вршник у Македонији, Ставрос Коцос и Душка Урем-Коцу о неолитском пределу у грчкој Македонији, Костас Коцакис о насељу у Сесклу, Борислав Јовановић о градачкој фази у винчанској култури, Славиша Перић о градачкој фази на неолитским локалитетима средњег Поморавља; Душко Шљивар, Јулка Кузмановић и Драган Јацановић о везама локалитета Белеводе и Плочник и раној металургији у винчанској култури, Флорин Драшован о северној Грчкој и средњем Подунављу крајем 6. и почетком 5. миленија пре н.е., Корнелија-Магда Лазаровићи о апсолутној хронологији касне винчанске културе у Румунији, Џон Чапман о тамно глачаној керамици као ознаци за етницитет, естетику и категорије у касном неолиту Централног Балкана, Ференц Хорват о везама винчанског комплекса и карпатског базена, Волфрам Шир о неолитским кућама и ритуалу на касновинчанском налазишту Ујвар у Румунији, Сабин Адриан Лука о неким аспектима неолита и енеолита у Трансилванији, Јоханес Милер о демографским вариабилитетима босанског касног неолита, Пал Рацки о изменама у структури кућа у северној Мађарској у раном неолиту, Елизабет Руткај о фрагменту једне фигуре „мислиоца” у моравској сликаној керамици, Благоје Говедарица о крстастим каменним буцама у раном енеолиту, Свенд Хансен о статуетама са енеолитског насеља Магура Горана код Пиетреле на доњем Дунаву, Растко Васић о ватинској култури у Србији, Петре Роман о доказима за кретања у развијеном бронзаном добу на основу материјала са локалитета Островул Корбулуи, Хаидо Кукули-Хризантаки о неолиту и бронзаном добу у грчкој источној Македонији, Предраг Медовић и Бернхард Хенсел о некрополама сремске групе, Валерија Фол о култу стена у Делфима, Петар Поповић о локалитету Кале—Кршевица као маркеру за разумевање односа келтског и хеленистичког света, Елеонора Петрова о везама Мизијаца и Дарданаца са Пеонцима и Бригима на Балкану и Малој Азији, Пашко Кузман о новој златној масци у Охриду, Наде Проева о Енгеланима/Енхелејима и златној масци у требенишкој култури, Сташо Форенбахер и Тимоти Кајзер о пећини Наковани, светилишту из хеленистичког периода, Александар Фол о божанском чишћењу кроз орфизам, Вера Битракова-Грозданова о „киклопским” зидовима у Македонији, Виктор Лилчић о идентификацији града Пелагонија, Елица Манева о гробу 23. у некрополи Свети Еразмо у Охриду, Ленче Јованова о колонији Флавији Скупинорум, Александар Јовановић о локалитетима из подунавског дела Горње Мезије на Трајановом стубу, Живко Микић о средњовековној популацији на Медијани у Нишу и Сташа Бабић о могућем кретању напред у српској археологији.

На крају, не могу да не приметим да ово кашњење у појави *Зборника* изазива донекле “*pas un remords, mais une gêne obscure*” ка-

ко каже Де Гиш у петом чину Сирана де Бержерака. *Notage* садржи 45 радова, сви су мање-више занимљиви и доносе нешто ново, једни говоре о новим претпоставкама и идејама, други о новим открићима и непознатом материјалу, ниједан од аутора није непознат у својој средини, стекао је неко име, али опет то су највећим делом млади људи, од којих Милутина Гарашанина многи нису знали ни лично познавали. Мало је оних из оне прве послератне генерације која га је пратила у стопу, мало оних који су с њим блиско сарађивали и делили хлеб и вињак на бројним теренима. У том смислу листа учесника у поменутом *Сћаринару* који му је био посвећен, колега, пријатеља, другова и ученика, одражава знатно боље оно што се једним оваквим зборником хоће. Овај последњи испраћај нема ону поенту, непосредност и душу коју је један Милутин Гарашанин заслужио. Тако ми се бар чини. Не знам. Можда и грешим.

Расџко Васић

UDC 177:316.32

## САКРАЛНО И СВЕТОВНО У ЗЛУ

Terry Eagleton: *Sveti teror (Holy Terror, s engleskog preveo Dinko Telećan)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2006, 140 стр.

Познати британски теоретичар књижевности Тери Иглтон (1943) посветио је последње деценије свог научног интересовања појавним облицима идеологизације књижевног израза.<sup>1</sup> Последња у том низу јесте и књига *Holy Terror* (2005), која се сад појављује у хрватском преводу. У њој овај модерни научник истражује пут идеологије терора и тероризма у данашњем друштву, тражећи му корене у антици. Део ове грађе користио је у својим предавањима на Велшком универзитету (2003) и на Универзитету у Торонту (2004). У предговору већ упозорава како се његова разматрања у шест поглавља<sup>2</sup> никако

<sup>1</sup> Студент књижевног критичара Рејмонда Вилијамса, попут свог учитеља, своју научну заинтересованост најпре је био усмерио на књижевност XIX и XX столећа, посматрајући је критички марксистички. Данас је професор теорије културе на Универзитету у Манчестеру. Објављена дела сведоче о промени тематике и методологије изучавања, али је и даље остало подстицајним његово критичко посматрање свих феномена науке о књижевности, међу којима се најзапаженијима и најутицајнијима чини његова књига *Књижевна теорија. Увод* (1983) и *Илузије постмодерне* (1996). Проучавајући идеологизацију израза песничке и теоријске праксе уводио је у интерпретације књижевних дела и феномене културе (*Идеологија естетике*, 1990; *Идеологија. Увод*, 1991; *Идеја културе*, 2000; *Идеја трагичности*, 2002).

<sup>2</sup> „Poziv na orgiju”; „Stanja uzvišenosti”; „Strah i sloboda”; „Sveci i samoubojstva”; „Živi mrtvaci”; „Žrtveni jarci”.

не смеју схватити као политичка студија; читаоцу јасно ставља до знања како се о данас актуелном проблему и научном појму терора мора метафизички промишљати, мада, с друге стране, уводна напомена садржи и упозорење о том како је политика садржана и у причи о Сотони и Дионису, али и у саги о жртвеним јарцима и демони-ма. Корене идеје терора и његове праксе проналази у најстаријим временима, јер су људи од памтивека „пљачкали и клали се”, како би се, гранајући изворно стабло такве идеологије, у Иглтоновом виђењу, стигло до Фројдове психоаналитичке теорије. Већ из овог постаје јасна намера књиге; у њој се успоставља генеалогичка тероризма, од прастарих обреда и средњовековне теологије, па све до модерног доба којем се у центру искри идеја несвесног.

Већ у првом поглављу констатује како је тероризам, без обзира на своје присуство у древним феноменима, заправо изнедрила идеја француске револуције: „Bilo je to nasilje što ga je država provodila nad svojim neprijateljima, a ne udar bezličnih dušmana protiv vlasti” (стр. 9). Појам терора овде је разумеван у домену спровођења сопствених политичких визија, никако, међутим, као њихова надопуна. С друге стране, међутим, аутор изричито тврди како је тероризам стар колико и човечанство. То би значило како се у тренутку оживљавања појма сакралног рађа и идеја терора, што се уочава на двоструком значењу речи “sacer” (блажен и проклет; свети и окаљан); отуд би произлазило како терор може по себи да буде и стваралачки и смртоносан. Интересантно је како на овом месту Тери Иглтон поставља актуелну, а вечиту, човекову загонетку, наравно, и због значења двострукости унутар истог појма: „Kako to da [ljudske] životodajne i smrtonosne moći potječu iz istog izvora?” (стр. 10). Тако би произлазила претпоставка о могућности проналажења извора терора у религијској идеји као двосмисленој сили. За праоца таквог схватања тероризма аутор сматра бога Диониса.<sup>3</sup> Протејски бог вина, екстазе и надахнућа свих облика истовремено јесте и бог крви, суров, непријатељски расположен према свему различитом његовим способностима и жељама.

Овде се, тако, зачиње основна нит Иглтонове књиге. Реч је о том како је опасно такво, и свако, залагање за емоционално прејакe ствари. У таквом преинтензивираним осећању налази се извор терора. Он ће нетрагом нестати у стањима умерености, која таложу тероризам, а на површину избија идеја толеранције. На овом месту сваки читалац требало би одмах да помисли на просветитељски век, којем је, умереном у ставовима, основни став био, управо, толеранција — према вероисповести, према нацији, према полу, према свакој различитости.

Аутор се, међутим, не зауставља само на Дионису као „кривцу-извору” идеје која је тема ове књиге. Много опаснијим од овог бога сматра Дионисове следбенике, „деспоте и догмате”, оне који консултују искључиво своје срце; то рађа злобу и агресивност. Наста-

<sup>3</sup> Слично мисли и Рене Жирар (*Насиље и свети*, Нови Сад 1990).

вљачи-поклоници античког бога, или његове идеје, изгледа да се понашају на драстичнији оксиморонски начин од свог оригинала; у свом божјем облику рађају, наиме, звер. Пример за овакав облик понашања Тери Иглтон налази у тебанском владару Пентеју из Еурипидове трагедије *Баханџкиње*. У тој причи доминира сукоб разума и срца, кореспонденција анархије и аутократије, као обликâ прекомерности: „Ако на насилје других одвраћате нарочито задржим тлачењем, сва је прилика да ће вам зграде одлетјети у зрак, као што је Дјониз разорно Пентејеву палаћу [...] Прогонјени постају ловци, а жртве господари. Попут Едипа, Пентеј за себе вјерује да је прогонителј, да би затим открио како је постао плијен. Теško је разлућити крља од злочинца, законодавца од прекршитеља закона” (стр. 14).<sup>4</sup>

Произлази, тако, како је разум — коректив страсти срца. Разум је тај који обуздава реметилачку жељу, мада без емоције не би могао ништа да постигне. Једино осиромашени разум постаће, попут Пентеја, плен управо оних сила против којих се бори. Образован, васпитан и школован, разум би, тако обогашен, могао да поседује способност поштовања које је сушта супротност тлачењу, тј. осиромашеном разуму. (Значи ли то како се читалац опет мора вратити основним идејама рационалистичке философије просвећености? Тим идејама није, нажалост, поклоњена никаква речита пажња у овој критички инспиративној књизи.) Регресивни корен моћи и моћника, владе и владара може се попут коре дрвета оголити само фантазијама које се рађају из емоције. Кад Иглтон утврди како је у клетви садржан и благослов, мисли на то како се неки пут и насиљем чува растакање цивилизације, а за пример наводи мрске Фурије које се претварају у љупке Еумениде, јер своју агресију усмеравају ка одбрани полиса (Есхил, *Орестџија*).<sup>5</sup>

Попут античког Диониса, у ауторовој интерпретацији, средњовековно схватање Бога јесте још један пример идеје терора. Бог је онај пламтећи купиново грм у који је тешко гледати. Он је оваплоћене немилосрдне љубави која позива на узбуну и на безусловност. Једино милост може да се појави као разрешење оваквог деспотског мишљења. Супротно идеји терора оваплоћеној у Дионису, међутим, у хришћанском схватању божанског закон и љубав нису на супротним странама и нису посвађани. Закон и љубав не постају алтернативе, већ обједињујући појмови за рађање поштовања. Кад се, даље, у модерном добу као врхунски појам појави идеја слободе, она ће у себе упити све јанусовске особине Дионисове и тиме постати идеја с ореолом светости: „На питање 'Одакле потјече слобода?' Модерна је склонa одговорити 'Из себе'" (стр. 69). Истовремено ће избрисати негације из десет божјих заповести и постати света *Felix culpa*, ма колико

<sup>4</sup> У српској књижевности овом би одговарао стих Момчила Настасијевића — „лове, а уловљени”.

<sup>5</sup> Уосталом, у клици сваке бајке лик ружне и, наизглед, грубе звери претвара се у прелепог принца.

у себи неговала амбивалентне ставове проклетства и благослова, оних сила које се могу употребити за пустошење и, истовремено, за ново стварање.

Тери Иглтон узима примере из светске књижевности за интерпретацију своје идеје терора, али ниједно дело из европског просветитељства. Кроз његову књигу, међутим, све време просејавају слике и схватања овог великог века светске цивилизације. Поготову је то видљиво у завршном цитату, из књиге Рејмонда Вилијамса (*Култура и друштво 1780—1950*, Лондон 1958), па се тако чини како би Иглтоново дело могло да се схвати као омаж и просветитељско поштовање ученика према учитељу: „Има идеја и начина мишљења у којима је присутно сјеме живота, а има и других, можда дубоко у нашем духу, у којима је сјеме свеопће смрти. Мјера у којој успијемо препознати те врсте и именовати их, омогућајући њихово опће препознавање, могла би дословце бити мјером наше будућности” (стр. 133).

Страх од произвољности света, долазећи још из антике, резултат је оне идеје терора која је утемељена у двострукости ирационалног. Тек у бегу од апсолутизације и воље и истине може се створити свет поштовања, како је поучавала и античка трагедија. Ту највише помаже идеја рационализма, ма колико Иглтону изгледала апсурдна. Једино је разум онај коректив страсти срца и његове ирационалности. Овај врхунски критички посматрач идеја културе и књижевних ликова, подстицајно, британским интерпретацијама и занимљивом аргументацијом, наводи читаоца на размишљање о том колико се у злу, као акту разарања, може пронаћи темељна снага за борбу против трауматичности и празнине постмодерног света, наравно, можда и пре свега, и у том колико је заборав темељнији од памћења.

Мирјана Д. Стефановић

UDC 069.51:737.1(497.11)  
737.1.032(37),-02/-00”

## ДИЈАНИН ОДСЈАЈ

Бојана Борић-Брешковић, Петар Поповић, *Новац Римске републике* — Збирка Народног музеја у Београду и Београдског универзитета // *Coins of the Roman Republic* — Collections of the National Museum in Belgrade and Belgrade University, Народни музеј 2006.

Ко је спреман да се отисне мудрим смирајом књиге Бојане Борић-Брешковић и Петра Поповића, којим се досежу хоризонти знања, наслута и отварања, имаће необично, откривајуће искуство. Походиће доба Римске републике трагом новца, моћи, војничке плате,

трга, пијаци, наслеђа, откупљивања, нагодбе, култних тезауруса. Рим је касно ушао у монетарну сферу, тек око 280. године пре нове ере, у периоду када велики грчки градови копне под влашћу македонских дијадоха или епигона, када се епирски Ахилејеви потомци — Еакиди — мачем намећу Јужној Италији, а етрурски градови нетрагом нестају уз очај исказан на познатој скулптури „младића из Веја”. Десетак генерација касније од Коринта, Атине, Сиракузе, Тарента, етрурских градова, Рим почиње да кује новац и досеже ову цивилизацијску тековину. Ову чињеницу, с искреном нелагодношћу и осећајем побеђеног победника, наводи Плиније, додуше с извесном грешком не својственом овом ерудити аристотеловских видика. И поред закасне-лог корака, новац Римске републике има изузетан значај и домашај у античкој нумографији. Својом бројношћу, функционалном адаптацијом постојећих метролошких система и, надасве, разуђеном иконографијом, превазилази грчке узоре. У представама, посебно на реверсу, сустичу се: грчка алегоричка слика и интимни одраз монетара којим се скоројевићки велича сопствени псеудомитолошки искон. У сведеним сликама доминира пуноречива симболика и асоцијативна окосница. На римском републиканском новцу могу се препознати: историјски одјек, политички прагматизам, идејни програми и пропагандне поруке или инвективе.

У књизи је обрађено 1673 примерка који покривају цео републикански период од 280. до 31. године пре нове ере: из збирке Народног музеја 1039 и из универзитетских збирки добротвора Ђ. Вајферта (585) и Љ. Ковачевића (49). У првом делу је есејски приказан историјат збирки, беспримерно горак, начет страхом о неповратним сеобама; током два светска рата збирке су десетковане, а документација о месту и условима налаза уништена. Следи користан и одлично обрађен одељак о појави и циркулацији римског републиканског новца у Подунављу и на централном Балкану; уочене су историјске околности, хронолошки сегменти, територијалне особености, економски и војни разлози и подстицаји. Прави стожер књиге је Каталог, прегледан, поуздано утемељен на литератури са свих меридијана, у дослуху са сваком жељом читаоца. Праћен је изванредним фотографијама Небојше Борића које допуштају размах иконолошким истраживањима. Пошао бих овим путоказима: код квадранса бр. 7 наслућују се јединство стоичког начела (рука у заклетви) и елеусинске тајне (зрно пшенице); код триенса бр. 59 јединство Херакла на аверсу и синергије бика и змије на реверсу указују на родоначелника и *favilla*; на реверсу денара Луција Постумија из 131. године (бр. 262) Аполон у биги је рађен према Леохаровом узору; на реверсу денара Т. Клулија из 128. године (бр. 283) је синкретистички приказ Викторије и Ауроре; на реверсу денара из 118. године (бр. 351) приказан је плен: келтски *capnux* и монументална статуа Марса рађена у Зенодоровом маниру; на реверсу анонимног денара из 115—114. године (бр. 401) представљена је Рома на оружју, поред ње вучица која доји Ромула и Рема, с обе стране Роме су две птице у лету, што указује на делфиј-



ске узоре и Рим као нови омфалос света; приказ битке против варвара на новцу Квинта Минуција Терма из 103. године (бр. 576) вероватно се односи на победу на Марсовој реци Хебрус у Тракији; представа кажњавања Гарпеја са реверса денара Луција Титурија из 89. године (бр. 767) послужила је као узор за приказ на Емилијевој базилици у Риму обновљеној у време Тиберија; на аверсима новца Луција Цесија из 111. године (бр. 449) и Мнemiја Фонтеја из 85. године (бр. 865) појављује се Аполон са муњом као реликвија приказа етрурског Аполона Воевија; на новцу Аула Постумија из 81. (бр. 981) изнад главе Дијане је букранион као израз жртве *caput gerum*; на новцу Квинта Помпонија Музе из 66. године (бр. 1198) представљени су Аполон на аверсу и необичан приказ Херакла Музикоса као предводника муза што треба да асоцира на когномен монетара; на реверсу денара Луција Хостилија Сасерне из 48. године (бр. 1345) представљена је Дијана Бритомартис која се појављује у влашкој фолклорној грађи као Матер Брито; на реверсу денара Л. Плауција Планта из 47. године (бр. 1371) представљена је Викторија између два коња, што је редукована слика Диоскура и Јелене/Луне.

У погледу распрострањености републиканског новца на нашим просторима, мада се располаже са мало поузданих локалитета, могу се нагавестити неке тезе. Новац из околине Београда кован пре 120. године, када је кулминирао сукоб Рима и Скордиска, сведочи о економским контактима, можда и о присуству римских трговаца на овим просторима. Новац из периода између 90. и 75. године сведочанство је ратова Сципиона Азијагена и Скрибонија Куриона против аутохтоног становништва у Подунављу. Новац из периода око 100. године (Куршумлија, Шљивовик, Вучје, Бојник), означава економске контакте дарданских опida са Римом, који су прекинути скордистичким нападима после 104. године. Налази неколиког римског републиканског новца у Наупари указује на економски значај овог простора, где се могао налазити трачки трг на шта упозарава суфикс —*рага*. Бројност војничког новца Марка Антонија из 32—31. године може означавати плате најамника са наших простора, а отвара и проблеме експлоатација среброносних рудника с источног простора римске провинције Далмације у овом периоду и присуства трачких Беса, највичнијих рудара, у овом региону.

Бескрајни су подстицаји и дарови ове књиге и њу ће моћи да користе намерници различитих стручних интересовања и научних радозналости. Биће саставни део свих значајнијих библиотека и са сигурношћу се може претпоставити њена недогледна коришћеност и цитираност. Штампана на енглеском и српском језику, приближиће нашу, за страног читаоца неочекивано богату грађу другима, а за наше стручњаке биће подстрек да публикују римски републикански новац из музејских збирки и примене методолошки поступак за историјску и археолошку интерпретацију циркулације новца. Речју, књига је достојна свог васељенског плаветнила и сребрног месечевог сјаја.

*Александар Јовановић*



ХРОНИКА  
CRONICLE



ЛЕТЊА ШКОЛА КОПТСКЕ ПАПИРОЛОГИЈЕ:  
Беч, 23—30. јули 2006.

У организацији Института за папирологију Националне библиотеке Аустрије, у Бечу је од 23. до 30. јула 2006. године одржана прва летња школа коптске папирологије. Рад се одвијао на два нивоа: предавања и практичан рад са документима. У преподневним сатима полазници су присуствовали предавањима посвећеним готово свим аспектима коптологије и позне антике.

Предавања су одржали: Проф. др Стивен Емо (Минстер, председник међународне асоцијације коптолога): *Књижевни текстови, Шенуџе*; Проф. др Helmut Satzinger (Беч): *Палеографија коптских докумената, Историја језика, Мађијски текстови*; Др Моника Хасицка (Беч): *Приватна писма*; Проф. др Себастијан Рихтер (Лајпциг): *Правни документи, Билингвализам*; Андреа Донау (Беч): *Материјал за писање и реституација*; Др Ханс Фурстер (Беч): *Коптска библија*; Проф. др Улрих Луфт (Будимпешта): *Судбина кодекса са Јеванђељем по Јовану и Псалмима*; Проф. др Fritc Mithof (Беч): *Друштво Еђијта по зоне антике*; Др Federico Moreli (Беч): *Грчки документи VII—IX века*; Проф. др Бернارد Палме (Беч): *Цивилна администрација и војна организација византијског Еђијта*; Проф. др Cornelia Römer (Беч, директор Института за папирологију и организатор скупа): *Манихејство и Келис*. У послеподневним сатима учесници су, организовани у две групе, радили на необјављеним документима (литерарним или административним).

У оквиру програма полазници су имали прилику да посете Музеј папируса и Одељење за реституацију (који се налазе у оквиру Националне библиотеке) и египатску и оријенталну збирку Музеја лепих уметности.

*Данијела Стефановић*

## СЛОВЕНСКА ЕТИМОЛОГИЈА ДАНАС

Београд, 5—7. 9. 2007.

У Београду је од 5. до 7. септембра 2006. године одржан међународни научни симпозијум „Словенска етимологија данас”, у организацији Одељења језика и књижевности САНУ и Института за српски језик САНУ, а у оквиру заседања Етимолошке комисије при Међународном комитету слависта. Ово је четврти у низу оваквих научних скупова од 1998. године. Три претходна су одржана у Брну, у организацији Института за чешки језик Чешке академије наука.

Скуп је отворио секретар Одељења језика и књижевности академик Предраг Палавестра, а на отварању су говорили и академик Никша Стипчевић, председник Управног одбора Института за српски језик САНУ, Александар Лома, дописни члан САНУ и председник Етимолошке комисије Међународног славистичког комитета, и др Софија Милорадовић, у име Организационог одбора скупа.

О значају овога симпозијума говори податак да су се позиву за учешће одазвала 42 еминентна стручњака из 15 земаља Европе. Од словенских земаља, највише реферата било је из Србије (девет), затим из Русије (седам), Пољске (пет), Бугарске (четири), Чешке (три), Словеније и Белорусије (2), и по један из Словачке, Македоније и Украјине; од несловенских земаља, пријавила су се два учесника са Кипра и по један из Аустрије, Француске, Италије, Румуније и Грчке. Из оправданих разлога скупу није присуствовало шест учесника, тако да је, у девет сесија, изложено укупно 37 реферата. Организатори су успели да окупе велики број најистакнутијих истраживача на пољу словенске етимологије. Уз њих, учествовало је и неколико млађих етимолога, који су излагањима у потпуности оправдали своје учешће, а такође неколико истакнутих стручњака из сродних области који у своје радове на интердисциплинаран начин укључују етимолошку проблематику.

Распон тема је био веома широк, а излагања су била посвећена разним аспектима словенске етимологије: реконструкцији прасловенске лексике, у светлу њених индоевропских извора, анализи етимолошких гнезда, лексичких породица, дијалекатских архаизама, истраживању појединих лексичких сегмената везаних вањјезичком класификацијом денотата (називи птица, биљака, обредна терминологија, називи за време и сл.), језичким контактима словенских и несловенских језика (нпр. турцизми и балтизми у словенским језицима, словенски елементи у румунском и грчком), етнолингвистичким темама, достигнућима и задацима старословенске и црквенословенске етимологије, питањима етимолошких речника, питањима односа етимологије и других историјскојезичких дисциплина, итд. Жива и плодотворна дискусија поводом већине реферата допринела је свеукупном

утиску о успешности симпозијума и предочила неопходност оваквих скупова, на којима непосредни контакт и размена мишљења омогућују сагледавање проблематике из више различитих углова, отварајући нове видике и перспективе етимолошких истраживања.

На затварању скупа Александар Лома закључио је да је, у целини узев, тематски распон скупа био веома широк, а његов научни ниво редовно висок и у складу са дометима модерне науке, тако да се може закључити да је ово окупљање стручњака на пољу словенске етимологије верно одразило садашњи тренутак ове дисциплине у свету, а такође отворило неке перспективе њенога даљег развоја.

Разноврсност тематике изложених реферата, њихова садржина, свеобухватност приступа проблематици и чињеница да је велики број излагања имао интердисциплинарни карактер, повезујући етимологију са сродним историјскојезичким али и нелингвистичким дисциплинама, историјском фонетиком, морфологијом, синтаксом, семантиком, ономастиком, те етнолингвистиком и културном историјом, сведоче не само о високим дометима савремених етимолошких истраживања словенских језика, већ и о данас развијеној свести о томе да испитивања ове врсте морају узети у обзир свеукупни, језички и нејезички контекст сваког анализираног проблема. И, свакако треба додати, сведоче о важности етимологије, не само као умећа и вештине језичке археологије по себи, већ као дисциплине чија сазнања имају далеко ширу вредност. Она речито говоре о временима у којима Словени нису оставили писаног трага о себи, разоткривајући њихову историју и културу, тамо где друге научне дисциплине остају немоћне или нуде делимичне одговоре. Уз то, резултати етимолошких истраживања чине основу и срж разумевања језичке креативности, начина настанка нових речи и асоцијативних путева у њиховом развоју, чиме омогућују сагледавање не само културно и друштвено условљених образаца, већ и универзалних когнитивних процеса. На тај начин, етимологија, понекад неправедно сврстана у дисциплине протекле епохе, доказује и данас своју виталност, посебно у светлу савремених когнитивнолингвистичких струјања, богатећи општу лингвистику увидом у дијахрони аспект истраживаних проблема.

За крај, ваља одати признање организаторима скупа, а посебно сарадницима Етимолошког одељења САНУ на челу с Александром Ломом, дописним чланом САНУ. Њиховим трудом добрих домаћина, који су симпозијум беспрекорно организовали, уз то и обрадовали учеснике полудневним излетом у манастир Манасију и Хомоље, овај скуп ће свима остати у сећању као изузетан доживљај, у сваком погледу.

*Јасмина Грковић-Мејџор*

## АНТИКА И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Сремски Карловци — Сремска Митровица  
3. и 4. новембра 2006.

У Сремским Карловцима и Сремској Митровици 3. и 4. новембра 2007. године одржан је међународни научни скуп под називом *Антика и савремени свет*. Оба ова града одабрана су због свог значаја и веза с антиком, Сремски Карловци као некадашњи центар српске културе и образовања у ком се некада, али и данас проучава античка прошлост, култура, класични језици и њихов утицај на савремену културу, а Сремска Митровица због своје славне античке прошлости „царског града” у ком је, између осталог, пронађена и глава римске богиње Дијане,<sup>1</sup> лого Скупа, чију је графичку обраду сачинио Дамјан Васић.

Скуп је организовало *Друштво за античке студије Србије* у сарадњи с *Карловачком гимназијом* и *Архивом Срема*. За Скуп је било пријављено 52 учесника из земље, окружења и света, истакнути научници и стручњаци разних дисциплина, којима је заједничко бављење антиком, с више факултета, института и других културних и научних институција из Београда, Новог Сада, Сремских Карловаца, Сремске Митровице, Ниша, Прокупља, Сомбора, Српског Сарајева, Никшића, Брисела, Гетингена, Москве, Рима, Атине и Солуна.

Намера и циљ скупа је да се кроз интердисциплинарно проучавање античких тема преиспита улога, значај и утицај античке прошлости, цивилизације, културе, философије и уметности, као и класичних језика и књижевности на савремену културу и науку, као и на савремене друштвене токове и догађаје уопште, потврђујући „темеље наше европске куће”, по речима др Ксеније Марицки Гађански.

Посебан акценат је дат на „рецепцију антике у широком спектру наука (од философије, историје и права, театрологије, археологије до класичних језика, лингвистике, фолклора и књижевности, те природних наука)... које из новог угла проучавају везе наше науке и културе са светом, објашњавајући однос традиционалног и савременог”.<sup>2</sup> Учесници Скупа су то постигли представљањем својих радова по секцијама, на српском, руском, грчком, француском и енглеском језику, што управо показује интердисциплинарност Скупа и „значај проучавања античког наслеђа у српској култури, у односу како на западну Европу, тако и на Византију и савремену Грчку, на Русију и словен-

<sup>1</sup> Глава богиње Дијане се данас чува у Музеју Срема у Сремској Митровици.

<sup>2</sup> Свечана беседа др Ксеније Марицки Гађански *Темељи наше европске куће*.

ски свет”,<sup>3</sup> као и проучавања античког наслеђа у европској и светској култури.

Првог дана, 3. новембра у *Карловачкој гимназији* у Сремским Карловцима учеснике Скупа је поздравио директор *Гимназије* Раде Зејак, а председник *Друштва за античке студије Србије* др Ксенија Марицки Гађански је свечано отворила Скуп беседом *Темељи наше европске куће* обележавајући карактер Скупа. Затим је присутнима професор историје у *Карловачкој гимназији* Дејан Ђурђевић изложио кратку историју *Гимназије* као „језгра школовања класичних стручњака у нашем народу”<sup>4</sup> и њеног значај за српску културу и просвету.

На радном делу Скупа представљени су радови по секцијама *Филозофија*, *Рецепција антике*, *Природне науке*, *Језик*, *Исмо*, *Лингвистика*, *Књижевност* и *Фолклор*. Пре свега, ту су саопштени радови истакнутих стручњака, од којих истичемо само неке, др Живана Лазовића *Пиронски скептицизам — како га живети?*, др Милана С. Димитријевића, др Емануела Данезија и др Ефстратија Теодосију *Козмољшка историја у „Беседама на шестоднев” Василија Великог*, др Саше Радојчића *Традиција и филозофска рефлексија: херменеутички приступ о постојању Платона* „Државе”, др Н. Б. Бернара Колет *Plotin, les stoiciens et l'argument croissant*, др Вука Миљановића *(Пост)модерни хипотезе (или један покушај разматрања (пост)модерног филозофског одношења према античком филозофском наслеђу*, др Сандре Дучић *Класичне науке и нови хуманизам*, др Алојза Ујеса *Прејознавање античког театра у савременом европском позоришту*, др Срђана Шаркића *Неки проблеми рецепције римског права у средњовековној Србији*, др Дарка Танасковића *Религијанизација Европе данас?*, биолога Иване Гађански *Philosopher Alcmeon, the father of Physiology, in the 6<sup>th</sup> Century BC in Greece*, др Ники Радуловић *Значај Хипократових „Афоризама” у антици и данас и њихов превод на српски*, у секцији *Лингвистика* др Јасмине Грковић-Мејдор *О сулественој комјарацији иридева у индоевропским језицима*, и др. Посебан акценат је стављен на српске, словенске и неохеленске теме у радовима др Ненада Љубинковића *Вук у веровању Срба и у антици*, др Мирјане Дрндарски *Античко митолошко наслеђе у српској народној поезији*, др Мирјане Д. Стефановић *Класични еп и „Бож змаја с орлови” Јована Рајића*, др Ане Турунтајеве *Антички мит и епиграфика у руској књижевности постсовјетског периода (према делима В. Пелевина, Л. Улицке, П. Крусанова и др.)*, Ане Љацу *The „Antique” and the „European” in Cavafy's poem „Waiting for the Barbarians”*, Светлане Сидневе *„Чудесные” ирривы в античкој мифологији и новојрческом фолклору*, Владимира Потапова *Η ποιητική χρήση των αρχαίων ελληνικών ονομάτων στο έργο του Μ. Κομματάρεα* и других.

Скуп је настављен 4. новембра у Сремској Митровици у *Архиву Срема* где су учеснике и присутне поздравили директор *Архива* Дејан

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

Мостарлић и др Ненад Лемајић у име Министарства за науку и заштиту животне средине. У секцијама *Историја, Право, Археологија* презентовани су радови из тих области, од којих истичемо радове др Симе Аврамовића *Англосаксонизација античког грчког права*, др Војислава Станимировића *Арабљани као мост између антике и ренесансе*, мр Саше Марковића *Тукидид и наше доба*, др Растка Васића *Једно мишљење о античкој уметности*, др Ксеније Марицки Гађански *Антички Балкан Милана Будимира*, мр Небојше Раденковића *Историјат археолошких истраживања Ниша*, Николе Стокановића *Данашњи поглед на Сирмијум у позној антици*, др Момира Јовића *Рефлексије о цару Јулијану*, др Жике Бујуклића *Forum Romanum као изазов за модерна истраживања*, др Светлане Мирчов *Значај дела „О сеоској економији” Терентија Варона*, др Ивана Јордовића *Кршење рајних правила за време Пелопонеског рата и савремена виђења утицаја војних сукоба*, мр Светозара Бошкова *Учбеници античке историје у српским школама у 19. веку*, мр Небојше Озимиха *Галеријев едикт о толеранцији*, мр Снежане Вукадиновић *Historia Augusta: значај сјуса као историјског извора данас*, Александре Смирнов *Плутарх као извор за античку религију*, и др. Аутор ове хронике поднела је реферат *Слика античке демократије кроз америчке комјаније*.

После радног дела Скупа, организован је обилазак археолошких локалитета Царског града и Музеја Срема, где су се учесници Скупа из земље и иностранства поново уверили да „ми живимо на античком тлу”, и да „за нашу земљу и културу не треба доказивати у којој је мери прожета класичним елементима”, како често истиче др Ксенија Марицки Гађански.

За време Скупа је одржана и седница Управног одбора *Друштва за античке студије Србије* на којој је предложена и установљена награда за достигнућа из класичних наука, која носи назив српског научника светског гласа, академика Милана Будимира.

Скуп *Антика и савремени свет* финансијски је помогло Министарство за науку и заштиту животне средине и Покрајински секретаријат за науку и технолошки развој, као и неки други донатори, који су помогли у реализацији Скупа, препознавши значај одржавања овог Скупа и проучавања антике данас. Посебну захвалност је организатор Скупа изразио свима који су *viribus unitis* реализовали овај значајан међународни скуп и на једном месту сакупили толико стручњака из различитих области који се сви баве антиком и њеним утицајем на савремени свет, што је до сада у нашој средини било доста ретко.

*Исфиђенија Драганић*



AEGYPTUS ET PANNONIA SYMPOSIUM IV  
Budimpešta, 20—22. 11. 2006.

U organizaciji odbora za stari Egipat Društva mađarsko-egipatskog prijateljstva (MEBT ÓEB) i Muzeja lepih umetnosti (Budimpešta) u Budimpešti je od 20. do 22. novembra 2006. po četvri put održan međunarodni naučni skup *Aegyptus et Pannonia Symposium IV: Roads and Relations*. Simpozijum je bio posvećen kulturi poznog i rimskog Egipta, sa posebnim osvrtom na religijski život Egipta i modele širenja egipatskih kultura u mediteranskom basenu, a posebno u Panoniji.

Rad skupa se odvijao u nekoliko sekcija. Radom prve sekcije, koja je bila posvećena egipatskim kultovima u Panoniji (*Egyptian cults in Pannonia*) predsedavali su Maria Biro (Mária Bíró, University Károly Gáspár, Budapest) i Žolt Mrav (Zsolt Mráv, Hungarian National Museum, Budapest). U okviru sekcije podneti su sledeći referati: Adam Sabo — *Tot Istvan i egipatski kultovi u Panoniji* (Ádám Szabó, Hungarian National Museum, Budapest — *Tóth István und die ägyptische Kulte in Pannonien*); Gabriela Babrieli — *Iseum u Sopronu/Scarbantii* (Gabriella Gabrielli, Archaeological Museum, Sopron — *A soproni Iseum — Das Iseum in Sopron/Scarbantia*); Tomaš Mesoš — *Pokušaj teorijske arhitektonske rekonstrukcije Iseuma u Skarbantii* (Tamás Mezős, Technical University, Budapest — *Attempt at the theoretical architectural reconstruction for the Iseum in Scarbantia*); Oto Šoštarić — *Problemi hronologije Iseuma u Savariji* (Otto Sosztarits, Savaria Museum, Szombathely — *Fragen der Chronologie des Iseums in Savaria*).

Druga sekcija je bila posvećena verskoj praksi u samom Egiptu i u oblastima izvan njegovih granica (*Religious interpretations in and outside Egypt*). Radom sekcije rukovodili su Klara Poči (Klára Póczy, Aquincum Museum, Budapest) i Edit Varga (Edith Varga, Museum of Fine Arts, Budapest). Svoje radove su prezentovali: Joakim Sliva — *Bronzani krčag iz Egjeda i nalaz iz Voklica* (Joachim Sliwa, Jagellonian University, Kraków — *Die Bronzekanne von Eged und der Fund von Weklice/Wöklitz*); Elizabeth Volters — *Hijerakonpolis, Aleksandrija, Atina: Žene u Izidinom kultu* (Elizabeth Walters, The Pennsylvania State University — *Hierakonpolis, Alexandria, and Athens: Women in the Cult of Isis*); Alisia Meza — *Egipatski kultovi: Oziris* (Alicia Meza, University of Forest Hills — *Egyptian Cults: Osiris*); Helmut Zacinger — *Stela Heraklida, predvodnika gilde poslastičara: mogućnost novog čitanja* (Helmut Satzinger, Institute for Egyptology and Afrikanistic, Wien — *The stela for the head of the confectioners guild Herakleides: suggesting a new reading detail*); Renata Tatomir, *Staroegipatski koncept b3* (Renata Tatomir, The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucuresti — *The ancient Egyptian concept of b3*).

Treća sekcija, kojom je predsedavao Laslo Torok (László Török, Hungarian Archeological Institute, Budapest) bavila se promenama u poimanju religijskih koncepata u Egiptu (*Changes in religious thinking in Egypt*). Govorili su: Ladislav Bareš — *Procesija božanstava i demoni na unutrašnjem sarkofagu Iufe* (Ladislav Bareš/Charles University, Prague — *Procession of deities and demons on the inner sarcophagus of Iufaa*); Kvita Smolarikova — *Nekoliko beleški o religijskim tekstovima saiskog perioda iz šaht-grobnice u Abusiru* (<http://www.freeweb.hu/ibisz/hun/hazai/rendezv/szimpoz/Abstract-4.html>); Kvita Smoláriková, Charles University, Prague — *Some notes on Saite religious texts from the shaft tombs at Abusir*); Klaus Jurman — *Odežda kraljevske vlasti — beleške o arhaizaciji, ritualima i kulturnoj diglosii saiskog Egipta* (Claus Jurman, University of Vienna / University of Birmingham — *The Trappings of Kingship — Remarks on archaism, rituals and cultural diglossia in Saite Egypt*); Mamduh Eldamati — *Vladarska statueta iz poznog perioda* (Mamdouh Eldamaty (Ain Shams University, Cairo — *A royal statuette from the Late Period*); Filip Kopens, *Funerarna praksa u ptolemejskim i rimskim hramovima — slučaj wabet kompleksa i dvorane* (Filip Coppens, Charles University, Prague — *Funerary Practices in Ptolemaic and Roman Temples — A Case-Study of the Complex of Wabet and Court*); Hedvig Đori, *Nalazi terakote iz ptolemejske nekropole Gamhud* (<http://www.freeweb.hu/ibisz/hun/hazai/rendezv/szimpoz/Abstract-4.html>); Hedvig Győry, Museum of Fine Arts, Budapest — *Terracotta aus dem ptolemäischen Gamhud Friedhof*); Henrieta Tot — *Jedan motiv sa reljefa Viktorije iz Iseuma u Savariji kao osnov za datovanje* (<http://www.freeweb.hu/ibisz/hun/hazai/rendezv/szimpoz/Abstract-4.html>); Henriett Tóth, University Pécs — *Ein Motif für Datierung auf dem Victoria Relief aus dem Iseum in Savaria*) i Danijela Stefanović — „*Hristijanizacija*” Hermanubisa (Danijela Stefanović, Belgrade University — *The “Christianisation” of Hermanubis*). Autor ovih redova je u radu pokušao da ukaže na mogući ikonografski kontinuitet u prikazivanju faraonskog Anubisa, helenističkog i rimskog Hermanubisa i hrišćanskog Svetog Hristofora. Veza Anubisa i Hermanubisa je neosporna, no u pogledu Sv. Hristofora u nauci postoje podeljena mišljenja. Njegova pseća glava (ikonografski model ranohrišćanske i pravoslavne crkve) tumačena je na različite načine (pogreška nastala prilikom prepisivanja njegovog žitija, to jest *Cananeus* je omaškom preneto kao *canineus*; pogreške koje su nastale prilikom razdvajanja latinske i grčke verzije teksta; Reclinhausenova bolest; nasleđe faraonskog i rimskog Egipta). Jedna od glavnih zamerki tezi da se u ikonografskoj predstavi Sv. Hristofora mogu uočiti egipatski bogovi bio je hronološki diskontinuitet. Naime, iako je njegov kult posvedočen već u IV veku, najmlađa predstava na koju se ukazivalo potiče tek iz XI veka. Autor ovog teksta je ukazala na terakotnu ikonu iz Vinice (Arheološki muzej u Skoplju; inv. n. 354-VI) na kojoj su prikazani Sv. Hristofor i Sv. Đorđe. Spomenik pripada vremenu VI—VII veka. Ikonografski model Sv. Hristofora posvedočen na ikoni iz Vinice u potpunosti odgovara predstavama Hermanubisa poznatim sa novca i stela iz rimskog Egipta. Jedina razlika je

u tome što svetac namesto paganskih obeležja Hermanubisa (palminog lista i kerikeona)<sup>1</sup> u rukama drži krst i koplje. U referatu je ukazano i na određene elemente legende o Sv. Hristoforu koji pokazuju jasan kontinuitet sa faraonskim nasleđem, koje je preko koptске crkve moglo postati i deo vizantijskog sveta.

Radovi prezentovani na skupu biće publikovani u zborniku *Aegyptus et Pannonia IV*.

*Danijela Stefanović*

UDC 903(497.115)

## АРХЕОЛОГИЈА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ

Од преисторије до средњег века  
Београд, 12—14. 12. 2006.

У организацији Музеја у Приштини, тренутно смештеног у Београду, Народног музеја, Српског археолошког друштва и Центра за очување наслеђа Косова и Метохије Мнемосине одржан је у децембру 2006. научни скуп под називом „Археологија Косова и Метохије, од преисторије до средњег века”. На скупу је саопштено 12 реферата, можда мање него што се очекивало, али су неки позвани стручњаци из различитих разлога били спречени да учествују. Како било, саопштени реферати су разјаснили до извесне границе нека питања из поменуте тематике, или су показали да је о одређеним питањима могуће за сада изнети само претпоставке док су за сигурније закључке још увек потребна нова истраживања и нови подаци. Суштина археологије и јесте таква — коначних решења нема, јер нова открића увек допуњују она ранија и мењају их у мањој или већој мери.

Првог дана, у уводној речи, Никола Тасић је говорио о археолошким истраживањима на Косову и Метохији и улози српске археологије у истраживањима преисторије, антике и средњег века на овом простору, Александар Лома је дао етнолингвистичку слику подручја Косова и Метохије у античко доба и у раном средњем веку, Живко Микић је говорио о физичкој антропологији и прошлости Косова и Метохије, а Гордана Томовић о Косову и Метохији на старим картама до краја XII века.

---

<sup>1</sup> О иконографским особеностима Hermanubisa videti: D. Stefanović, *Anubis or Hermanubis: The deity on a Gnostic Gem from the Collection of Greek and Roman Antiquities in the National Museum in Belgrade*, *Göttinger Miszellen* 200, 2004, 87—92; Id., *The Iconography of Hermanubis*, in: *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*. In *Memoriam László Kákósy, H. Györy* (ed.), Budapest 2006, 271—276.

Другог дана је Славиша Перић говорио о основним карактеристикама неолитских култура на Косову и Метохији, Милорад Стојић о брњичкој културној групи, Растко Васић о Косову и Метохији у VI и V веку пре н.е., а Слободан Фидановски о античком наслеђу Косова и Метохије.

Трећег дана је прво Александар Бачкалов говорио о археолошким истраживањима средњовековних локалитета на Косову и Метохији, Ђорђе Јанковић о археолошким сведочанствима о становништву средишњих области Балканског полуострва од VII до XII века н.е., Емина Зечевић о Новом Брду — српском граду између Истока и Запада, баштинику европске културе, и Милица Грковић о сведочанствима о српском становништву на Косову и Метохији.

Очекује се да ће у догледно време бити штампан зборник радова с овог скупа тако да ће заинтересовани моћи ближе да се упознају са изнетим ставовима и мишљењима. У сваком случају то ће бити важан корак унапред у проучавању археологије Косова и Метохије, без обзира на чињеницу, како смо напред рекли, да сви одговори на бројна питања која се постављају овде нису могли да буду коначно дати.

*Растко Васић*

UDC 801.7/8:061(73),,2007"(082)  
902:061(73),,2007"(082)

## ЗАЈЕДНИЧКИ ГОДИШЊИ СКУП АМЕРИЧКОГ ФИЛОЛОШКОГ ДРУШТВА (АРА) И АМЕРИЧКОГ ИНСТИТУТА (АИА) ЗА АРХЕОЛОГИЈУ

Сан Дијего, 4—7. 1. 2007.

Од 4. до 7. јануара 2007. одржан је у Сан Дијегу у Калифорнији заједнички годишњи скуп Америчког филолошког друштва и Америчког института за археологију (American Philological Association АРА, American Institute of Archaeology АИА; даље у тексту АФД и АИА). За АФД, које је суштински друштво за класичну филологију и класичне науке, то је био 138. годишњи скуп, а за АИА, односно археолошко друштво, 108. годишњи скуп. Оба друштва имају веома детаљне и инструктабилне презентације на интернету, почевши од идеје и циљева друштва, преко презентације публикација, детаља административне организације, истраживачких и образовних активности, до веза за сајтове других сродних удружења, а такође и преглед отворених понуда класичарима свих усмерења и археолозима за послове у различитим институцијама на енглеском говорном подручју. Ту су доступни и текстови резимеа саопштења са овогодишњег заједничког скупа, тако да се овај приказ концентрише на поједине карактери-

стике скупа, тематске групе од посебног интереса и нове токове истраживања, нарочито у археологији.

На почетку бих ипак поменула неке од главних карактеристика ових учених друштава, и истакла неке од активности, које су од веома широког, међународног значаја за очување класичних традиција и археолошких споменика и материјала. АФД је основано 1869, с мотом: *Ψυχῆς ἰατρὸς τὰ ὑράματα*, и има дугачку историју редовних скупова и данас преко десет хиљада чланова. Подаци о друштву и његовом раду налазе се на сајту [www.apaclassics.org](http://www.apaclassics.org), а главно гласило је часопис *Transactions of the American Philological Association (TAPA)*. Од нарочитог интереса су Одељење за образовање, које координира активности на различитим нивоима наставе класичних наука, Одељење за пропагирање (Outreach Division), које припрема материјале за ширу јавност у циљу промовисања општег интересовања за класику, и посебна „Кампања за класику у 21. веку”, којом се изграђују ресурси неопходни за развој нових генерација наставника и истраживача, и која такође има за циљ укључивање шире публике у познавање класичних старина које су у основи савремене културе. АИА је основан 1879. с мотом: *Virum monumenta priorum*, и данас има више од 8500 чланова. Подаци о друштву и његовом раду налазе се на сајту [www.archaeological.org](http://www.archaeological.org). Главно гласило је часопис *American Journal of Archaeology (AJA)*, са сајтом [www.ajaonline.org](http://www.ajaonline.org)), који се с извесним прекидима издаје од 1885. АИА је у почетку усмерио своје интересовање на археологију и уметност класичне Европе и медитеранског света, укључујући Блиски исток и Египат, од преисторије до касне антике, али је данас поље интересовања и рада проширено на све гране археологије, све периоде и све континенте на којима постоје археолошки трагови. Образовање високих стручњака, али и шире јавности, део је и активности АИА, при чему су од нарочитог интереса образовне иницијативе на различитим нивоима у школству и међу широм публиком, и „Археолошко очување” (Archaeology Watch), односно координиране активности у циљу очувања археолошких локалитета и предмета у целом свету, уз рестрикцију и контролу трговине антикварним предметима с археолошким вредностима. У том смислу АИА истиче свој допринос билатералном уговору између САД и Кипра чиме се већ пет година јако ограничава увоз у САД недокументованих археолошких материјала с Кипра, и своје учешће у недавном међународном договору о борби против пљачке, мирнодопске и ратне, археолошких локалитета, материјала и документације, припремљеном у сарадњи с Немачким археолошким институтом и Институтом за археологију Руске академије наука. Оба друштва обухватају САД и Канаду, а имају бројне чланове из других земаља. То је приметније код АИА, тако да су многи аутори или коаутори саопштења на скуповима из разних земаља, углавном оних у којима су амерички археолози присутни са истраживачким пројектима.

Сан Дијего је веома леп и пријатан град, са занимљивим историјским језгром, трговима са споменицима, пространим градским

парком Балбоа око кога је неколико музеја с најпознатијим антрополошким Музејем човека ([www.museumofman.org](http://www.museumofman.org)), и прелепом Марином, уз коју је комплекс хотела „Мариот” са конгресним просторима, где је, по трећи пут, одржан скуп АФД и АИА (претходно 1995. и 2001). У непосредној околини су и друге атракције с историјском садржином, до којих су биле организоване екскурзије, као Поинт Лома са спомеником Хуану Родригезу Кабрију (Point Loma; J. R. Cabrillo), првом истраживачу ових области, и католичка мисија св. Дијега од Алкале (Mission San Diego de Alcalá), која подсећа на трајан утицај Шпаније у Калифорнији, као уосталом и англо-шпанска билингвалност већине становника града. У релативној близини је Малибу, са Музејем Пола Гетија, и његовом вилом (Paul Getty Villa), која је прерасла у значајан међународни центар за изучавање уметности и културе античке Грчке, Рима и Етрурије. Поред редовне поставке, за време скупа било је могуће видети посебну изложбу под називом *Приче у камену: Очување мозаика римске Африке: Ремек-дела из Народних музеја Туниса*.

И поред сунчаног времена које је пратило скуп, није, међутим, било лако да се одвоји време чак ни за шетњу кроз град, пошто је програм био веома богат и занимљив, а одвијао се од 7:30 ујутру, када су се састајале специјалистичке комисије и радне групе АФД и АИА, до касно у ноћ, када су одржаване церемоније додела награда и признања, округли столови и дискусије, сусрети бивших студената појединих универзитета или чланова појединих ужих удружења и секција, као и Вече археолошког филма и приказивање Аристофанових *Пјица* у организацији Комисије АФД за античко и модерно позориште и режији Т. Телбоја (T. Talbot). Али не само да су се програмске активности одвијале током дванаест до чак четрнаест сати дневно, него су и паралелно текле највећим делом тог времена, са чак до четрнаест сесија одржаваних у исто време. Разумљиво је да је тиме постигнуто да се за само три дана представи огроман број саопштења, сусретне скоро две хиљаде људи и обави велики број пратећих активности, али је било скоро немогуће да се присуствује свим сесијама и саопштењима од интереса за појединог учесника, чак и поред сталног претрчавања од једне до друге сале. Многа специјалистичка удружења су организовала своје састанке, као на пример Америчко друштво за грчку и латинску епиграфију, Вергилијево друштво, Друштво за усмено читање грчке и латинске књижевности, затим управни одбори Америчке академије у Риму и Америчке школе за класичне студије у Атини, Комитет за античку историју АФД, и други. Поврх свега, ту је била и пратећа продајна изложба стручних књига, веома атрактивна и са преко педесет излагача, издавача и дистрибутера литературе из Америке и Европе, где су многи учесници провели све време које су могли да одвоје од присуствовања сесијама и разговора с колегама. Под највећим притиском су вероватно били кандидати за посао, изабрани за интервјуе пред комисијама. На америчком тржишту рада у класици и још више археологији, већ из-



весно време се запажа хиперпродукција високостручних кадрова с америчких универзитета, уз сталан прилив све већег броја кандидата из Европе, у којој је ситуација још неповољнија, како у класичним језицима и наукама, тако и још више у археологији.

Програмски комитети АФД и АИА су за скуп одабрали велики број саопштења тематски груписаних у сесије. Резимеи ових саопштења су објављени у посебним публикацијама које су биле део конгресних материјала, а доступни су сада и на сајтовима. Међутим, после ових скупова се не издају зборници са комплетним чланцима. Поред редовних тематских сесија с усменим саопштењима, АИА је представила секцију са 23 излагача постера с најразличитијим темама, а организовани су и други видови излагања и дискусије, као колоквијуми, „радионице”, округли столови.

Теме сесија АФД покривају веома широк спектар историје, лингвистике, књижевности, археологије, папирологије, нумизматике, неокласичних студија и сродних дисциплина, као, на пример: *Илијада и други грчки епови, Херос и кулџ хероса код Херодошта, Плашон, Еуриџид, Верџилијева „Енеида”, Тачке додире: сусрећање и представљање у Верџилијевој „Енеиди”, Плућархово виђење Рима, Латинска империјална епика, Римска комедија, Поезија у време Рејублике и Авџуста, затим: Грчка историја, Грчка историографија, Атинска историја, Хеленистичка историја, Латинска историографија, Римска релиџија, Римска средња Рејублика, Касна римска историја, Социјална историја у Касној антици: принудан рад и зависност; папирологије: Античка култура и друштво у џаирусима, Сайфо и џаируси. Ту су и теме из других области: Грчка и латинска линџвистика, Грчка и латинска новела, Грчка траџедија, Грчка комедија, Философија, Античка географија: нова открића и персијетиве, Класична традиција, Мит и релиџија, Анатолија и физиологија у античкој медицини, Мајтеринство у античком свету и друге. Ту су и теме које третирају наставу, као: Педагоџија, Античка историја Средоземља и историја света: идеолошки и педагошки склоп, Активни латински у учионици, и специфично америчке теме као *Classica Africana: класицизам и анти-класицизам код афро-америчких интелектуалаца касног 19. и раног 20. века*, и савремене теме као *Класика и друштво у 21. веку, Класичне старине и кинематографија*.*

Приметно је да се у археологији и даље највише ради на класичним локацијама у Грчкој и Италији. Многи универзитети врше истраживања уз координацију Америчке школе за класичне студије у Атини и Америчке академије у Риму, чему је посвећено највише сесија, како оних са врло „класичним”, тако и оних са „иновативним” темама, на пример, за грчку археологију *Стихови и камен: џрадња у насељеним местима у старој Грчкој, Грчки свети просјори, Античко важно сликарство, Грчка архитектура и архитектурална скулптура, Археологија светих места и ритуалних пракси, Уметност на Акропољу: изучавања скулптуре 5. века, Поново о грчкој колонизацији: локални и регионални контексти*, а за римску археологију *Тойографија Рима*,



*Римска вила и њена декорација, Римска скулптура, Римска керамика, Уметност Августовог доба, Помпеји, Римске предсаве иностраног, Израћање и ојажање у римској уметности и на крају Касна антика и после ње. Античка нумизматика је била заступљена у две сесије: Римски новац и Функција нумизматичке иконографије: симбол власти или јорука?, а етрурска археологија са Колоквијумом посвећеним Лариси Бонфаније: Нова исцртавања у етрурској и италичкој археологији, и сесијама Етрурци, Производња, роба и трговински центри: динамика етрурске економије. Неколико сесија је посвећено преисторијској археологији на тлу Грчке, као Пре-италијански и прито-италијански Крић, Регионална и дијахрона изучавања преисторијског Крића: системи посмртних обичаја, Преисторијски Киклади, Предмети у грчком ритуалном контексту, Народи у преисторији: препознавање, идентитета, и индивидуално у преисторији Егеје, и Уобрази за мезолитом у грчком свету. Археологија Блиског истока и Средоземља третирана је на пример у сесијама Исцртавања у Израелу, Преисторијски Крић и источно Средоземље, Хеленистички и римски Блиски исток, Исцртавања идентитета на римском Истоку, Исцртавања и реконструкција на итерена у Средоземљу, Микенска Грчка и западно Средоземље.*

Неколико сесија је посвећено истраживањима у Турској, која се отворила за страна истраживања, као Анадолија, Афродисијас, Нова исцртавања хеленистичког и римског Гордиона, Недавна исцртавања у Киликији и долини северног Оронта у југоисточној Турској. Није било тема са територије Србије, док се у различитим сесијама појављују резултати рада у неким нама суседним земљама, као Македонији, Бугарској, Албанији и Румунији, као и шире у Европи, у Француској, Словачкој, Немачкој, Португалији, Великој Британији, поготово у оквиру сесија Сусрећања у римским провинцијама и Водени радови (тј. римски аквадукти). Иновативне теме представљају сесије Археолошки приступ и истања идентитета и етничке припадности, Експериментална археологија са грчком и катарском керамиком, и „радионица” Унакрсне културне паралеле: микенска и мајанска државност. „Радионица” Музеји и археолози: партиципација и прогрес у 21. веку, са дискусантима из музеја, конзервацијских институција и са универзитета, третира питања положаја и развоја струке у новим ситуацијама.

Колоквијум *Напошћени сеоски простори: (поновно) насељавање у археолошкој иричи пошти-класичног Средоземља* посвећен је археолошкој идентификацији демографског, политичког и економског опадања и дислокације култура у нестајању, и методолошка је новина, а у њему представљени радови третирају терен Грчке и Албаније у широком распону од 3. до 20. века, с темама као, на пример, *Сећања и заборав: однос између очувања и напошћана гробова на грчким гробљима 19. и 20. века, или Рајнови, поштике и крећања сеоског становништва: анализа кућа, насебина и њиховог напошћана у долини Шала у северној Албанији од 1450. до 2006.*

Колоквијум *Истраживачки пројекти Немачког археолошког института између Ирана и Кине* представио је вишегодишњи рад Евроазијског одељења овог института на пројектима од Украјине и Румуније, преко Грузије и Казахстана, до Авганистана, Ирана и Пакистана, и даље, до Кине. Управо ова најудаљенија локација показује извесне везе са нашим просторима, јер материјали показују да су Скити, који су допирали и до терена данашње Војводине, стизали све до западне Кине. Заједнички колоквијуми АФД и АИА су третирали теме које су како археолошке, тако и историјске и литерарне: *Римске виле у време републике: архитектура, контекст и идеологија, Места (насељена) и историја у грчкој и латинској географији, Простор и обележавање традиције у грчком граду и Нови погледи на радовање у антици*. Заједничке дискусионе групе тј. округли столови АФД и АИА углавном су били посвећени питањима струке и рада у 21. веку, планирању и финансирању наставних и истраживачких активности и актуелним темема, као што је третман антиквитета не-аутентификованог порекла или спорног начина (пре)продаје, или стечених у подводној археологији у међународним водама.

Археолошки филм је први пут добио места на оваквом скупу. Приказана су два једночасовна филма о најновијим истраживањима на тешко доступним локалитетима: „Тајне Каракорума” о ископавању италијанских, француских и туркменских археолога и дешифровању града мало познате цивилизације која је цветала пре око шест хиљада година у пустињи Туркменистана, и „Краљевство Набатејаца: од Петре до Медаин Салеха”, о чувеним античким караванским трговцима, чије монументалне гробнице, расуте у долини Хеџаз у Саудијској Арабији, откривају истанчан укус и специфичну мешавину прожетих култура пре око две хиљаде година. Више о овим и другим археолошким филмовима из целог света, представљеним на Међународном фестивалу филма и видеа у мају 2007. у Орегону у организацији Археолошког канала, може да се сазна на сајту [www.archaeologychannel.org](http://www.archaeologychannel.org).

На крају, велика брига оба друштва за класично образовање у школама и формирање стручног подмлатка, за приближавање класичног наслеђа широкој публици, за успешно финансирање бројних активности оба удружења, и за награђивање колега за њихово истипање у настави, преводима, и другим активностима, оставља јак позитиван утисак и развија поверење у будућност класичних наука и археологије у 21. веку. Аутор овог текста се нада да би у нашим околностима и оквирима планско активирање на анимацији подмлатка и на приближавању класичних традиција и археолошких материјала широј публици у Србији ојачало положај ових „стубова културе” код нас.

*Дубравка Ујес*

IN MEMORIAM



## ЩЕДРОСТЬ ДУШИ ИРИНЫ КОВАЛЕВОЙ (28. 06. 1961 — 28. 01. 2007)

В январе 2007 года ушла из жизни член редколлегии нашего журнала, талантливый ученый, поэт и переводчик Ирина Игоревна Ковалева. Ее имя хорошо знают в международном сообществе филологов-эллинистов и мире культуры. Стипендиант Британской Академии (1995), Фонда „Александрос А. Онассис” (1996), Греческого Фонда государственных стипендий (1999), она участвовала в десятках международных конференций по классической филологии и неоэллинистики в России, Греции, Великобритании, Германии, Италии и других странах. Ее стихи печатались во многих российских и зарубежных изданиях. Она автор трех стихотворных сборников: „В прошедшем времени” (2002), „Кукольный ящик” (2002), „Юбилейный гимн” (2003).

Ирина Игоревна Ковалева, кандидат филологических наук, доцент, окончила с отличием отделение классической филологии филологического факультета МГУ им. Ломоносова и поступила в кафедральную аспирантуру в 1983 году. В это же время началась ее преподавательская деятельность в Московском Университете.

Ещё в аспирантуре, которую она окончила в 1985 году, И. И. Ковалева составила комментарии к переводам речей древнегреческих ораторов, по предложению выдающегося русского филолога академика М. Л. Гаспарова. Они увидели свет в сборнике „Ораторы Греции” (М.: 1985) и стали одной из первых научных публикаций И. И. Ковалевой. Затем к ним прибавились комментарии к римским сатирам (1989), „Застольным беседам” Плутарха (1990). В этот период своей научной деятель-

ности И. И. Ковалева испытывает глубокий интерес к среднему платонизму: темой ее кандидатской диссертации, которую она успешно защищает в 1990 году, стала „Жанровая специфика речей Максима Тирского”. И. И. Ковалева не только изучала, но и переводила этого автора — в 1990 году ею был опубликован перевод речи „О том, следует ли молиться” с обширным комментарием. Одновременно она обращается к греческой мифологии и публикует серию статей, посвященных космогонии, соотношению мифа и ритуала, мифа и иконографии, семантике таких полисных праздников как Аррефории и Панафиней (позже эти исследования легли в основу книги „Тиресий и Актеон”, которая готовится к выходу посмертно). В 2000 году И. И. Ковалевой присваивается ученое звание доцента.

Научная библиография И. И. Ковалевой как эллиниста, мифолога и литературоведа насчитывает более 120 трудов как по классической филологии, так и по неоэллинистике. В ее работах освещаются важнейшие вопросы греческой мифологии и античной литературы, проблемы рецепции античности в современной греческой и русской литературе. Одной из последних работ Ирины Игоревны по классической филологии стала статья „К вопросу о парных персонификациях в греческой мифологии”, которую поместил в своём юбилейном номере авторитетный „Вестник Древней Истории” (Наука, 2007. Н1).

В том, что сегодня неоэллинистика утвердилась в России как самостоятельная научная дисциплина, есть весомый вклад И. И. Ковалевой. Она автор монографических исследований и статей о новогреческой литературе, её античных и византийских истоках, об отражениях „греческой темы” в творчестве И. Бродского и О. Мандельштама. В 2006 году вышла её монография „В мастерской Кавафиса и другие очерки поэтики греческого модернизма”, в которой история новейшей греческой литературы рассматривается в контексте европейской, а также многовековой греческой культурной традиции.

Представление о греческой культуре как о неразрывной традиции И. И. Ковалева стремилась передать и своим студентам. Она читала лекции по античной литературе, вела семинары по древнегреческому и латыни на родной кафедре. При этом она активно содействовала становлению на филологическом факультете МГУ нового отделения византистики и неоэллинистики. На обоих отделениях И. И. Ковалева преподавала ряд дисциплин классического и новогреческого циклов,

составляла программы курсов, выступала руководителем дипломных и кандидатских работ. Ее всегда отличали высокая требовательность, в первую очередь к себе, широта эрудиции и фундаментальность знаний, пылкий ум ученого и талант педагога. За это ее уважали коллеги и ученики.

Вклад И. И. Ковалевой в филологию измеряется не только ее научными трудами, статьями и книгами, но также и великолепными переводами новогреческой поэзии, многие из которых сегодня считаются каноническими. Ирина Ковалева переводила на русский язык корифеев новогреческой литературы — Константиноса Кавафиса, Георгоса Сефериса, Одиссеаса Элитиса. Благодаря ей русский читатель впервые познакомился с творчеством Мильтоса Сахтуриса, Георгоса Павлопулоса, Димитриса Яламаса; из-под её пера выходили переводы Михаила Ганаса, Манолиса Анагностакиса, Костаса Монтиса. Ирине Игоревне принадлежат переводы и многих англоязычных авторов: Томаса Стернса Элиота, Эзру Паунда, Цона Эшбери и других. И. И. Ковалева — член ассоциации „Мастера литературного перевода”, лауреат переводческих премий „Инолиттл” (2004) и „Мастер. Особое мнение” (2007, посмертно).

Ирина Игоревна не скупясь делилась своими поистине энциклопедическими знаниями и богатым опытом. Нельзя не вспомнить уникальный „семинар Ковалевой” по поэтическому переводу с новогреческого языка, который она на протяжении 10 лет вела в Московском Университете на отделениях классической и византийской и новогреческой филологии. Её мастер-класс способствовал формированию в сегодняшней России нового поколения переводчиков новогреческой литературы.

Последние самые трудные годы постоянной борьбы с безжалостной болезнью стали для Ирины Игоревны Ковалевой и периодом полной самоотдачи науке и искусству. Именно в это время вышли десятки её научных трудов, книги стихов, проводились поэтические вечера и презентации переводов. На своем рабочем столе она оставила подготовленный к печати сборник литературоведческих работ по греческой мифологии...

Человек редкого дарования, несгибаемой воли и щедрой души, Ирина Игоревна Ковалева безоглядно посвятила себя избранному делу, которому верно служила до своего последнего часа.

*Владимир Пошайов*

СПИСАК САРАДНИКА  
COLLABORATORS





## СПИСАК САРАДНИКА — COLLABORATORS

- Dr. Christos Baloglou, Athens, Greece  
Dr. Victor Castellani, University of Denver, U. S. A.  
Dr. Bernard Collette-Dučić, (Fonds National belge de la Recherche Scientifique), Bruxelles, Belge  
Ifigenija Draganić MA, University of Novi Sad, Serbia  
Dr. Sandra Dučić-Collette, Canadian Association for Classical Studies, Montreal, Canada  
Dr. Eckart Frey, University of Magdeburg, Germany  
Mirjana Gligorijević Maksimović MA, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Jasmina Grković Major, University of Novi Sad, Serbia  
Dr. Ivan Jordović, University of Novi Sad, Serbia  
Dr. Aleksandar Jovanović, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Ivana Kuzmanović-Novović, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Aleksandar Loma, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Emilia Masson, SNRS, Paris, France  
Dr. Ljiljana Matić, University of Novi Sad, Serbia  
Mirko Obradović MA, University of Belgrade, Serbia  
Olga Pelcer MA, University of Belgrade, Serbia  
Ana Petković MA, University of Belgrade, Serbia  
Vladimir Potapov MA, Moscow State University „Lomonosov”, Russia  
Dr. Gianluca Proserpi, Liceo classico „Mariotti” Peruggia, Italy  
Dr. Livio Rossetti, University of Peruggia, Italy  
Dr. Danijela Stefanović, University of Belgrade, Serbia  
Dr. Mirjana Stefanović, University of Novi Sad, Serbia  
Dr. Dubravka Ujes, American Institute of Archaeology, U.S.A.  
Dr. Rastko Vasić, Institute of Archaeology, Serbian Academy of Science and Arts, President of Serbian Archeological Society, Belgrade, Serbia

САРАДНИЦИ  
ЗБОРНИКА МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ (1—9)  
COLLABORATORS

- Amfilohije (Radović), Cetinje  
Branislav Anđelković, 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  
Čedomir Denić, Novi Sad  
Jovan Deretić (1934—2002), 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  
Mirjana Gligorijević Maksimović,  
Belgrade  
Nikola Grdinić, Novi Sad  
Jasmina Grković Major, Novi Sad  
Dušan Ivanić, Belgrade  
Vojislav Jelić, Belgrade  
Ivan Jordović, Belgrade  
Aleksandar Jovanović, Belgrade  
Milena Jovanović, 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  
Ksenija Maricki Gadjanski, Belgrade  
Gordan Maričić, Belgrade  
Dimitris N. Maronitis, Athens  
Emilia Masson, Paris  
Oliver Masson (1922—1997), Paris  
Dejan Matic, Belgrade  
Ljiljana Matic, Novi Sad  
Milena Milin, Belgrade  
Miroslava Mirković, Belgrade  
Franco Montanari, Pisa  
Vojin Nedeljko, 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 Proserpi, Perugia  
Radivoj Radić, Belgrade  
Ninoslava Radošević, Belgrade  
Grga Rajić, Belgrade  
Nenad Ristović, Belgrade  
Zsigmond Ritoók, Budapest  
Nikola Rodić (1940—2003), Belgrade  
Livio Rossetti, Perugia  
Velika Dautova Ruševljan, Novi Sad  
Vojislav Stanimirović, Belgrade  
Alessandro Stavru, Napoli  
Danijela Stefanović, Belgrade  
Mirjana Stefanović, Novi Sad  
Miodrag Stojanović, Belgrade  
Srđan Šarki, Novi Sad  
Bojana Šijački-Maneović, Belgrade  
Darko Todorović, Belgrade  
Sava Tutundžić, Belgrade  
Efstrathios Th. Theodossiou, Athens  
Dubravka Ujes, Belgrade — Newark  
Miloje Vasić, Belgrade  
Rastko Vasić, Belgrade  
Miroslav Vukelić, Belgrade  
Slobodan Vukobrat, Belgrade  
Dragiša Živković (1914—2002),  
Novi Sad