

Уредништво

Др РАСТКО ВАСИЋ

Др ИВАН ЈОРДОВИЋ

Др СНЕЖАНА ФЕРЈАНЧИЋ

Др СВЕТОЗАР БОШКОВ

Др КСЕНИЈА МАРИЏКИ ГАЂАНСКИ,

главни уредник

Лоџо

РИМСКА БОГИЊА ДИЈАНА

Аутор

ДАМЈАН ВАСИЋ

графички дизајнер

Одржавање Међународног скупа и припрему ове књиге су помогли

МИНИСТАРСТВО ПРОСВЕТЕ, НАУКЕ
И ТЕХНОЛОШКОГ РАЗВОЈА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

АРХИВ СРЕМА СРЕМСКА МИТРОВИЦА

ДРУШТВО ЗА АНТИЧКЕ СТУДИЈЕ СРБИЈЕ

АНТИКА
И САВРЕМЕНИ СВЕТ:
ТУМАЧЕЊЕ АНТИКЕ



Зборник радова

ДРУШТВО ЗА АНТИЧКЕ СТУДИЈЕ СРБИЈЕ
БУКЕФАЛ Е.О. Н.

Научне публикације
Друштва за античке студије Србије
Едиција
Антика и савремени свет

- Том 1: Антика и савремени свет, 2007, стр. 404
Скуп одржан 2006. године
- Том 2: Европске идеје, античка цивилизација и српска култура, 2008, стр. 496
Скуп одржан 2007. године
- Том 3: Антички свет, европска и српска наука, 2009, стр. 432
Скуп одржан 2008. године
- Том 4: Античка култура, европско и српско наслеђе, 2010, стр. 508
Скуп одржан 2009. године
- Том 5: Антика и савремени свет: култура и религија, 2011, стр. 507
Скуп одржан 2010. године
- Том 6: Антика, савремени свет и рецепција античке културе, 2012, стр. 524
Скуп одржан 2011. године
- Том 7: Антика и савремени свет: научници, истраживачи и тумачи 2012, стр. 350
Скуп одржан 2012. године
- Том 8: Антика и савремени свет: тумачење антике, 2013; стр. 472
Скуп одржан 2013. године

Proceedings
of the Serbian Society for Ancient Studies
Series
Antiquity and Modern World

- Antiquity and Modern World, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. I, Belgrade 2007, pp. 404
- European Ideas, Ancient Civilization and Serbian Culture, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. II, Belgrade 2008, pp. 496
- Ancient World, European and Serbian Scholarship, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. III, Belgrade 2009, pp. 432
- Ancient Culture, European and Serbian Heritage, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. IV, Belgrade 2010, pp. 508
- Antiquity and Modern World: Religion and Culture, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. V, Belgrade 2011, pp. 507
- Antiquity, Modern World and Reception of Ancient Culture, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. VI, Belgrade 2012, pp. 524
- Antiquity and Modern World, Scientists, Researchers and Interpreters, Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. VII, Belgrade 2013, pp.
- Antiquity and Modern World, Interpretation of antiquity
- The Editor in chief of the Proceedings of the Serbian Society for Ancient Studies, Vol. I-VII, is Prof. Dr. Ksenija Maricki Gadjanski
- Весна Манојловић Николић, *Из средњовековне археологије*, Студије и истраживања, Београд, 2012, стр. 160, ил.
- Vesna Manojlović Nikolić, *From Medieval Archeology*, Studies and researches, Belgrade, 2012, 160 pp, ill.

УВОДНА РЕЧ

Свој осми међународни научни скуп *Антика и савремени свет*: Тумачење античке Друштво за античке студије Србије је одржало од 18-20. октобра 2013. године у Београду и у Сремској Митровици. Пленарна седница у част Анице Савић Ребац поводом шездесет година од њеног одласка била је предвиђена, у договору с Одбором за књижевност и језик Матице српске и њеним Председником проф. др Драганом Станићем, да се одржи у Матици српској у Новом Саду. Финансијске тешкоће су то, нажалост, онемогућиле, тако да смо љубазношћу Филозофског факултета у Београду тај скуп одржали на Факултету где је Аница Савић Ребац била професор, чак у Свечаној сали Факултета која носи име њеног ученика Драгослава Срејовића. Тако планирана симболика није сасвим изгубљена и Друштво искрено захваљује Филозофском факултету у Београду на предусретљивости.

Скуп је, поред Филозофског факултета у Београду, одржан и у Царској палати Визиторског центра у Сремској Митровици, уз свесрдну подршку Општине Сремска Митровица и Историјског архива Срема, и на Правном факултету у Београду, у Forum Romanum. Помоћ оба ова наслова изражена је у обезбеђењу потпуних услова за рад и у освежењу за време пауза.

На отварању Скупа учесницима и гостима су на Филозофском факултету у Београду упутили речи добродошлице и жеље за успешан рад продекан Филозофског факултета проф. др Данијела Стефановић и Председник Друштва проф. др Ксенија Марицки Гађански, у Сремској Митровици г-ђа Јасна Арбанас, Директор Архива Срема, а на Правном факултету, Forum Romanum, декан тога факултета проф. др Сима Аврамовић.

Радови су поднети, као и обично, на више језика, а биле су одржане две пленарне седнице, једна посвећена Аници Савић Ребац, и завршна, на Правном факултету, кад је Емилија Јовановић Масон из Париза одржала предавање почевши словом о свом професору Милошу Н. Ђурићу, о значају прастарих сведочанстава која су у темељу наших наука и истраживања.

Скуп је био подељен у више секција: Философија, Књижевност и наслеђе, Историја I, II, Археологија и историја уметности, Рецепција антике.

Година 2013. била је у свету и код нас обележена као 1700-та годишњица хришћанства и Константина Великог, чему је била посвећена и секција Историја I у оквиру Скупа. Нажалост, из финансијских разлога, радове у Зборнику морамо презентирати не тематски него по азбучном реду аутора. Сва излагања била су пропраћена богатом дискусијом, захваљујући томе што је пре Скупа била штампана *Књиџа резимеа*, као и обично. Садржај Скупа је, као и увек, интердисциплинаран и мултидисциплинаран, а на скупу се презентирају и резултати рада учесника на научним пројектима Министарства.

Последњег дана је на Правном факултету одржано и Саветовање о језику, чије прилоге не можемо да штампамо у овом тому, због велике оскудице у финансијама.

Скуп је одржан *viribus unitis* многих појединаца који су се свесрдно ангажовали, било председавајући секцијама, било умножавањем и дистрибуцијом умноженог материјала (програми Скупа, резимеа и др.), било технички око дочека учесника и гостију итд. Свима Управни одбор Друштва срдечно захваљује, јер *res nostra agitur*.

I

У ЧАСТ
АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ
(1892–1953)



Др СРЂАН ДАМЊАНОВИЋ
Карловачка гимназија
Сремски Карловци

У ПРОПАДЉИВОМ ТЕЛУ ПРЕБИВА ДУХ

Апстракт: Превод и коментари философског спева *О њрироди сѝвари* Тита Лукреција, Анице Савић Ребац, могу се сагледати као критика преношења неаутентичних или корумпнтних облика мишљења и фраза. Сходно Гадамеровом учењу о предрасудама, те фразе нису случајне, него су израз историјских истина нашег живота. Лукрецијев спев *О њрироди сѝвари*, почива на идеји да дух пребива у пропадљивом и смртном, а никако не у „здравом” телу. Философска разложност у савезу са поетском снагом, коју је Аница Савић Ребац открила у Лукрецијевом философском спеву, плодносно се укршта са савременим мисаоним токовима. Отклањање страха од смрти блиско је повезано са темом ероса, односно критиком наводног ослобођења ероса у савременом свету, а може се сагледати и у димензијама савремене биополитике. У име продужења живота, савремена биополитика удружена са традираним предрасудама и заблудама, постаје техника владања масама.

Кључне речи: дух, душа, тело, заблуде, страх од смрти, Аница Савић Ребац (1892–1953).

Госпођо председнице, даме и господо! Дугујем захвалност председнику Античког друштва, професор Ксенији Марицки Гађански, на љубазном позиву да и ове године учествујем на скупу, али морам изразити жаљење зато што скуп посвећен Аници Савић Ребац није одржан у Матици српској, како је првобитно планирано! Дело Анице Савић Ребац чврсто је повезано са Матицом. А можда је у питању и нека виша правда. Тако би круг био затворен, а једна од њених мисаоних преокупација, идеја о архетипској структури отвореног круга, подразумева коначност као незаобилазну претпоставку мишљења у философији о људским стварима. Круг о коме је реч има почетак и крај, за разлику од оног другог архетипског круга, њеног пријатеља Милоша Црњанског, који је затворен и бескрајан.¹

¹ О критичкој и еротолошкој функцији архетипског у делу Анице Савић Ребац вид.: Ј. Бунушевац, *О идеји отвореној круга Анице Савић Ребац*, Градина 34 (2010), 157–173.

За Аницу Савић Ребац, Платон је био најзначајнија мисаона фигура, а не Тит Лукреције Кар. Њена одлука да преведе најпознатији философски спев свих времена, *О њрироди сѝвари*, надахнута је, највероватније, бављењем Платоном и платонистичким наслеђем. Уколико је то тачно, тај превод спева Тита Лукреција, објављен 1951, требало би да стоји у близини њених главних мисаоних преокупација, као што је проблем ероса, стваралаштва и смрти. Данас су смрт и проблем страха од смрти одлучнији концепти у савременој теорији од традиционалних категорија као што је радник, нација или човек. А те традиционалне категорије, које почивају на платонистичком наслеђу, заправо негирају личност, како је то формулисала и Аница Савић Ребац. У тој мери се Аница Савић Ребац радом на спеву *О њрироди сѝвари*, наизглед окреће против Платона, а у ствари проблематизује неке од његових главних идеја.²

Лукреције у спеву *О њрироди сѝвари* заступа становиште да смртна душа пребива у пропадљивом телу. Данас се сматра да сентенција *У здравом ѝтелу здрав дух* представља аутентично и доминантно становиште антике. Међутим, није тако. Идеја по којој дух пребива у смртном и пропадљивом телу потиче од Лукрецијевог одбацивања парадигматичне идеје хармоније и сразмере, као и одбацивања Платоновог и Аристотеловог учења о души. Критика страха од смрти може се сагледати и у димензијима савремене биополитике. Несублимирани ерос постаје гориво на коме почива савремена индустрија уживања, која злоупотребљавајући људску чежњу за слободом, здрављем и срећом, намеће модел по коме савремени човек постаје роб у глобалној мрежи производње и потрошње, „упражњавајући” здрав живот и промовисана уживања.

Премда се сентенција *Mens sana in corpore sano* приписује многим, чак и легендарном оснивачу грчке философије Талесу, она је, по свој прилици, изведена из Јувеналових (60 – ?) стихова. Јувенал је веровао да богови утичу на људску судбину, па им се треба обратити и за оно шта је за човека најважније, а то је здрав дух у здравом телу³. Међутим, тумачење те сентенције, ка-

² Аница Савић Ребац и своје окретање против платонистичке струје мишљења, сходно истицању личности и смрти, може да сагледа и оцени као трансформацију платонизма, пре свега, зато што је у питању парадокс карактеристичан за платонистичку традицију мишљења. Код Платона је реч о формулисању неперсоналистичке еротологије и на естетичком и на етичком подручју мишљења: „...И то је главни разлог што је Платонова вануметничка естетика постала полазна тачка за сву каснију идеалистичку естетику, и *уколико је ѝеорија умејносѝи* – као што је Платонова еротологија, која у основи игнорише личност – постала полазна тачка за сву каснију идеалистичку еротологију” А. Савић Ребац, *Анѝичка есеѝика и наука о књижевносѝи*, Београд 1955, 130.

³ Јувеналов стих иначе гласи: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (Sat. X 356), односно: „Треба се молити за здрав дух у здравом телу”. Између здравог тела и духа не постоји однос следа, односно узрочно-последична веза. Та логика фалсификовања, односно „неподношљива лакоћа цитирања“ иде и даље. Тако у тексту „Ђоковић: „Спорт шири фер-плеј и тимски рад“ Политика, (Танјуг), 24. август 2013, 28, налазимо: „Јеремић је подсетио на речи грчког философа Епиктета, које су и мото Олимпијских игара, да

ко нам преноси новија традиција је потпуно погрешно, јер почива на претпоставци да оствареност телесног облика води здрављу духа. Сентенција се може посматрати и као позни израз начела калокагатије (*καλοκαγαθία*), односно као сјај парадигматичне идеје сразмере и хармоније у појављивању лепог и доброг. Премда је то начело, уколико се схвати као сразмера и хармонија телесног и духовног, рано доведено у питање, и данас се верује како је смисао био у томе да атлета не учествују само у телесном надметању, него у превазилажењу граница својих могућности, у врлини такмичења и самонадмашивања. Међутим, ни Аристотел није веровао да се здравље тела и здравље духа могу довести у сразмеру: „Јер истовремено се не сме напрезати ум и тело; по природи сваки од тих напора има супротан učinak, односно, телесни напор спречава ум, а умни напор тело” (*Pol.*, 1339a). А код Лукреција налазимо идеју да у пропадљивом и смртном телу пребива, такође пропадљив, и смртан дух.

Далеко од тога да је сентенција *Mens sana in corpore sano* настала случајно и да представља једноставну заблуду која је израсла из непућености у значење текста. Предрасуде, заблуде, самообмане појединца и читавих генерација, као и њихове овештале фразе и стереотипи, далеко више него њихови судови (у складу са једном од важних идеја Ханса-Георга Гадамера) могле би се протумачинти као вид историјске стварности живота.⁴ У том смислу се истина нашег времена и нашег просечног виђења односа духа и тела налази у погрешном разумевању римског песника Јувенала, односно, наше просечно разумевање није одмакло нимало од разумевања грађана атинских, којима је Сократ досађивао у палестрама, и који су га, због тог „досађивања”, осудили на смрт.⁵ Историјску стварност или истину нашег времена, неки будући истраживач може дешифровати, пре свега, у нашим илузијама и заблудама. Наша увереност у формулу *У здравом ѿелу здрав дух*, највероватније потиче из рђаво схваћене идеје хармоније и сразмере,

није најважнија ствар да се победи на Олимпијади, већ да се на њој учествује. „Тако и у животу није најважнија победа, већ учествовање у конкуренцији на добар и племенит начин“, закључио је председник Генералне скупштине УН. “Доступно на <http://www.politika.rs/rubrike/Sport/Tenis/Dokovic-Sport-siri-fer-plej-i-timski-rad.lt.html>Jeremi%С4%87 (25.08.2013). Напротив, мото Олимпијских игара су речи монаха и атлетског ентузијасте Мартина Дидона: *Citius, altius, fortius*, док се речи утешног гесла приписују Пјеру де Кубертену или опет једном свештенику, пенсилванијском бискупу Етелберту Талботу <http://www.britannica.com/oscar/print?articleId=108519&fullArticle=true&toCId=59609> (25.08.2013). И увом случају Епиктет је употребљен баш као крилатица о којој је реч. Смисао спорта прво постаје непрозиран, а затим инструментализован. О идеолошкој фантазији која одређује праксу људи и утврђује овај „канон погрешивости“ вид. С. Ердоглија, *Стварносћ као консћрукћ идеолошке фанћиазије*, АГРАФА. Часопис за филозофију психоанализе 1 (2013), 106–119.

⁴ Х.-Г. Гадамер, *Исћина и мећода*, прев. С. Новаков, Сарајево 1978, 310.

⁵ Сократ није водио разговоре по трговима и међу мењачницама, као што то налазимо у *Одбрани*, него и на атлетским вежбалиштима (*Charmides*, 153^a).

односно из неаутентичног или жаргонизованог приступа филозофском значењу. Наша основна заблуда лежи у вери да хармонично и сразмерно нашој телесној обликованости и снази, расте и здравље нашег духа. Истовремено, да би то погрешно разумевање опстало мора имати упориште у самом животу, односно оно мора да задовољи стварне критеријуме и делатности. Предрасуде и заблуде укоренење су у стварним животним праксама. Сваком историјском облику живота одговарају његове обмане, заблуде и предрасуде. Зато су тоталитарне идеологије двадесетог века спремно примиле и развијале култ тела, здравља и снаге, као што данашња, неолиберална идеологија здравог живота и фитнес залуђености, нема ближих веза са грчким култом такмичења и надмашивања. Та погрешност (или истина нашег времена) почива на здраворазумском и некритичком преношењу идеје хармоније и сразмере на целину појавног света. Данас би се такав поступак фаворизовања погрешног значења назвао идеолошким, пошто се може свести на маскирање и пренебрегавање антагонизама и противречности живота.⁶

Тит Лукреције одустаје од мистичне идеје хармоније, која је „долебдела са високог Хеликона”.⁷ Лукреције се приклања разлозима по којима дух није распоређен по телу, него пре постоји као посебан орган, али инсистира на становишту да су дух, душа и тело у „чврстом споју”:

„Дух, тврдим прво, који често умом
називамо, у ком је постављен
разбор, и цело вођство животно,
он није мање део човека
но што су руке, ноге, ока два
читаваог живог бића делови.
Напротив, други су излагали
да није духа свест у делу тела
одређену, но неко опште стање
животно да нам свестан живот ствара
хармонијом називљу га Хелени –
а није ум у делу никојем.”⁸

Ум, као део духа у који је постављен разбор и „вођство живота” посебан је део тела. Зато је могуће да „болује тело видљиво, а делом скривеним другим ми смо радосни.”⁹ Премда су дух и тело су блиско повезани, они нису у

⁵ Сократ није водио разговоре по трговима и међу мењачницама, као што то налазимо у *Одбрани*, него и на атлетским вежбаљима (*Charmides*, 153^a).

⁶ Ова интерпретација могућа је уколико се *хармонија* и *сразмера* могу протумачити у контексту лакановских идеја, као концептуални фетиши који прикривају инхерентну нестабилност света.

⁷ Т. Лукреције, *О њироду ствари*, препев А. Савић Ребац, Нови Сад 1989, 160.

⁸ *Idem*, 159.

⁹ *Idem*, 159.

хармоничном односу, него их везује као што их касније и раздваја, заједничка телесна природа. Нужно је закључити, верује Лукреције, да је природа духа телесна.¹⁰ Природа духа је покретна, а састоји се од „лаких тела“¹¹. Док су дух и ум за Лукреција посебни делови, душа је, напротив, распоређена по целом телу. На „миг“ духа душа покреће удове, „иза сна трза тело, мења лик, и влада очигледно, управља човеком свим...”. Душа је од најмањих семена, уплетена у мишиће и вене.¹² Дух, душа и тело не могу се раздвојити без смрти, односно без разарања веза које их спајају. Рађањем тела рађају се дух и душа који живе у „узајамном додиру блиском”, и спас њиховог живота налази се само у међусобној заједници.¹³ Душа дакле нестаје са телом, а ум живи смртним животом и то Лукреције доказује својим општијим учењем о атомима¹⁴. Зато нас се смрт нимало не тиче: „јер нас једино ствара тела и душе тесни спој и брак”. Смрти се не треба плашити „јер нико није бедан уколико не постоји”, а „у посед живот нико не пада, користе га сви”¹⁵.

Поред одбацивање идеје хармоније, Лукреције одбацује и Аристотелову теорију узрочности, као и учење о души. Према Аристотелу: „Душа је прва ентелехија природног тела, које има живот у могућности” (*О души*, 412 а). Душа је суштина тела и Стари наводи карактеристичан пример: Када би око било живо биће, тада би гледање било његова душа, односно сврха. Као што зеница и гледање чине око тако су душа и тело заједно живо биће. Према Аристотелу, из тога следи да душа није одвојива од тела. Душа је као ентелехија тела принцип кретања и сврха, а сваки орган је ту ради своје сврхе. Лукреције, поред одбацивања Аристотеловог учења о души, одбацује и Аристотелово ентелехијално схватање свега што јесте, наводеће следеће разлоге:

„... Не мисли
никако да је јасни очни вид
створен да бисмо могли гледати...

И што се год тумачи слично том,
обрнуто и погрешно је све,
свуд ставља иза последице узрок.
Јер ништа није рођено у телу
ради употребе; што је рођено,
то ствара потребу. Гледање није
постојало пре вида очњега,
нит говор речима пре језика...”¹⁶

¹⁰ *Idem*, 162.

¹¹ *Idem*, 163.

¹² *Idem*, 164.

¹³ *Idem*, 168.

¹⁴ *Idem*, 175.

¹⁵ *Idem*, 195.

¹⁶ *Idem*, 236.

Лукреције одбацује општи план света, хилеморфистичку концепцију бића која настају сходно својој сврси (премда код Аристотела проблем није тако једнодимензионално постављен, као што то изгледа у Лукрецијевој критици). Хилеморфистичком аргументу Лукреције приписује карактеристичну замену узрока и последице (*petitio principii*). Данас помало забрављени философ Џорџ Сантајана види нарочит значај у овим стиховима, зато што од отказивања дејства финалног узрока зависи прогрес наука, јер природа има своја правила која не маре за философске спекулације.¹⁷ Међутим, аналогија се може проширити и даље. Та замена последица и узрока посебно је карактеристична за формирање потрошачког друштва, јер оно почива на изазивању све захтевнијих потреба. На пример, кредитна картица не постоји да би задовољила наше потребе, напротив, она је ту да би створила нове и иницирала још један круг потрошње. Тако се начело функционисања потрошачког друштва састоји у систематичној и доследној замени узрока и последице.

Ради постизања истинског увида у природу ствари, како верује Лукреције, треба поћи од физиса, односно природе која има своје законе. А ради ваљаног односа према себи, потребно је прихватити чињеницу властите смртности. Док Хајдегер говори о смрти у контексту проблематике аутентичности, Лукреције пише о потреби уклањања страха од смрти и прихватању чињенице властите коначности. Реч је потенцирању и учвршћивању основних премиса епикурејске етике, да би се постигао циљ (блаженство ведрине), а на основу постизања оговарајуће мере уживања. Зато је за епикурејце важан следећи увид: Атомима припада бесмртност, а не души која брзо ишчили. Творачка природа у делове мрви све, растварајући ствари на првобитни састав свега што јесте.¹⁸ Природа нам упућује и прецизна упутства за вођење живота:

„Зар не видите да нам природа
без престанка довикује тек једно:
нек тело mine бол, нек ум ужива
без бриге и без страха ведри мир”¹⁹

Доказ о смртности душе, али и разлози који нас ослобођају страха од смрти, почивају на учењу о атомима. Додуше, учење које почива на вери у смртност душе, није лако прихватљиво (да је било прихватљиво, питање да ли би хришћанство пустило тако дубоке корене). Лукреције у складу са Епикуровим увидом у страху од смрти види снажну препреку коју треба савладати. Епикурејска „чаробна формула“ којом се наводно можемо ослободити страха од смрти гласи: „Смрт за нас не значи ништа, јер тело које се раствара не осећа ништа. А што је без осећања то за нас нема никаквог зна-

¹⁷ G. Santayana, *Three Philosophical Poets*, Boston 1919, 28.

¹⁸ Уп. Лукреције, *нав. дело*, 80.

¹⁹ *Исџо*, 103.

чења²⁰. Ваљано сазнање ослобађа нас страха од смрти и претвара живот у извор задовољства, наравно првенствено духовних задовољстава (Епикурова философија, како примећује Милош Н. Ђурић, постаје „техника задовољства“²¹). Задовољства и уживања, која нам препоручује философија, продуховљена су, како је већ то видео још Епикур, премда он рачуна на постајање и право духовних и телесних задовољстава. Уосталом, људска бића ствара тела и душе тесни „спој и брак“²². Док су атоми као елементи природе бесмртни, „духа природа смртна је“. Упркос смртности духа, смрти се не треба бојати:

„Видимо стога да се не треба
у смрти ничег плашити јер нико
не бива бедан ако не постоји,
и да је исто к’о да никада
ни рођен није, кад је бесмртна
смрт одузела живот смртни“²³

Резултат проучавање склопа природе је уклањање страха од смрти, као што је последица тог уклањања заснивање једног типа етике, етике као технике уживања. Премда карактеризација епикурејске етике као технике уживања добро осветљава њен карактер, уноси и одређену пометњу, поготово уколико претпоставимо да су задовољства и уживања схваћена позитивно. Напротив, није реч о уживању које произилази из задовољења свих потреба, него о уживању које потиче из отклањања сувишних потреба (јер, као што је Шопенхауер касније добро увидео, када се задовољи једна потреба, јави се друга, још интензивнију, јер све што је засновано на уживању, води незадовољству, болу и досади, услед „фундаменталне грешке људске природе“). Зато Епикур са пуно обзира практикује уживање. Уживање извире, пре свега, из пријатељства, философије и „слабог вина“: „И Диокле у трећој књизи свога дала *Извод* каже да су Епикур и његови пријатељи живели врло једноставним и скромним животом. У сваком случају они су се задовољавали – како каже он – мерицом неког слабог вина, а углавном је њихово пиће било вода“²⁴. Други извор неразумевања епикурејске етике лежи у томе што ми живимо у наводно пермисивном друштву, где постоји само један закон, закон за постизањем што интензивнијег уживања. Уживање о коме је данас реч, заснива се на задовољењу свих потреба, а последица тога је да смо више него икад спречени у уживању²⁵. Истовремено, та спре-

²⁰ Д. Лаертије, *Живот и мишљења истакнутих филозофа*, прев. А. Вилхар, Београд 1973, 375.

²¹ М. Н. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд 1987, 450.

²² Уп. Т. Лукреције, *нав. дело*, 190.

²³ *Ibid.*, 190–191.

²⁴ Уп. Д. Лаертије, *нав. дело*, 336.

²⁵ С. Жижек, *Како чистији Лакана*, прев. Г. Бојовоћ, Лозница 2012, 54.

ченост је конститутивна и одлучујућа за појаву уживања које је нераскидиво повезано са патњом и болом. Или, како је то концизно формулисао Жак Лакан: Ништа не тера некога на уживање, осим суперега. Суперего је императив *jouissance* – Уживај!²⁶ Развијајући идеју сагласности кантовског добра и садовског зла, Лакан настоји да покаже начин на који се уживање наслања на потчињавање субјекта неком налогу, без обзира на форму и садржај који га води. Када је *jouissance* у питању, никако није реч о једностраном уживању, нити уживање уопште може бити једнострано. Фројдовски суперего се овом контексту јавља као садистичко деловање које нас обасипа немогућим захтевима, да би са необичним ентузијазмом посматрао наше неуспехе. Не само да су уживање и патња блиско повезани, него је реч и о уживању у патњи. Зато је Лакан довео у везу *jouissance* и суперего. Уживање није пуко слеђење својих спонтаних усмерења, то је пре нешто што чинимо као изопачену етичку дужност.²⁷

Упоредо са налогом уживања, који је заправо блокирао ерос репресивном десублимацијом²⁸, чиме је стваралаштво не ослобођено, него зауздано уживањем у патњи, задат је нови налог, налог за продужењем здравог живота, тако да је опет на делу неаутентична, фалсификована формула, у *здравом телу здрав дух*. Налог уживања није ослободио креативне потенцијале ероса, него је извршио само трансмисију владајућег начела закона потрошње ради новог уживања. Уколико је то тачно, може се претпоставити да и економија либида капиталистичке економије почива на производњи

²⁶ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, Book XX, Translated with notes by Bruce Fink, New York, 3.

²⁷ С. Жижек, *Ойценосӣ влас̄ти. Варијације на тему „Кан̄и са Сагом”*, THEORIA 3 (1983), 5–23.

²⁸ Термин репресивна десублимација сковао је Херберт Маркузе у делу *Човек једне димензије*, да би означио начин на који је принцип задовољства инкорпориран у принцип реалности, док је „сексуалност ослобођена (или, прецизније, либерализована) у друштвено конструктивне форме” (Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, прев. Т. Ладан, Загреб 1985, 80). Шири концепт репресивне десублимације објашњава како је могуће да се спонтано прихвата оно што се нуди, и то на основу, како мисли Маркузе, већег ступња сексуалне слободе. То је могуће, између осталог, зато што она постаје тржишна вредност и део друштвеног понашања, и што је телу допуштено да изложи своју сексуалност на различите начине. Репресивном десублимацијом се умањује стваралачка, продуховљена сублимирана или напосто, еротска енергија, а „интензивира сексуална енергија”. Технолошка стварност, као важан фактор у систему репресивне десублимације, умањује потребу за сублимацијом: „Изгледа да је у менталном апарату знатно снижена напетост између онога за чиме се чезне и онога шта је дозвољено, па принцип реалитета не тражи више замашну и болну трансформацију инстинктивних потреба”. Заузват, појединац се мора и може адаптирати у свету који више, чини се, не захтева одрицање од највласитијих потреба, свету који се чини да није „битно непријатељски”. На тај начин већа слобода делује у прилог одржања статуса quo опште репресије, а не против њега, водећи стварању „ауторитарне личности нашег времена” Уп. Х. Маркузе, *нав. дело*, 187.

предмета који не одговарају само на постојеће потребе и прокламована уживања, него задају нова уживања и нове потребе.²⁹

Моћ коју биополитичка техника успоставља над човеком почива на нашој жељи за продужењем и олакшањем живота или на испуњењу налога уживања. Новија моћ не прети смрћу, него у два задња века имамо успон биополитике која тежи да регулише, продужи и улепша живот, учинивши га здравијим и изазовнијим. Мишел Фуко седамдесетих година прошлог века налази да је моћ научно-технолошке производње живота створила нову епоху, епоху биополитике. Он описује суштину западноевропске биополитике као начин, „којим је од 18. века покушавано да се рационализују проблеми што их државно-управној пракси постављају феномени својствени скупу живих бића која конституишу становништво, здравље, хигијену, наталитет, дуговечност расе”.³⁰ Дакле, биополитика одређује у име живота субјектима шта треба да раде и како да уживају, у тотално ирациоаналном али управљивом друштву, а то је могуће јер постоји инстанца која одређује срж моје субјективности према општој форми. Модели традиционалне философије политике постали су исцрпљени и на основу њих није могуће разумети актуалне биополитичке процесе, становиште је Мишела Фукоа и Ђорђа Агамбена. Стављајући биолошки живот у средиште својих калкулација, модерна држава не чини ништа друго него открива тајну карику која спаја моћ са голим животом, верује Агамбен, односно „производња биополитичког тела је изворни учинак суверене моћи”³¹. Позивање на „здрав живот”, као важан део стратегије моћи, донело је човечанству највише смрти у историји а све под оправдањем организовања живота, да би он сам био продужен и олакшан. Управо таквом животу одговара крилатица *У здравом тиелу здрав дух*. У име продужења живота и његовог „здрог вођења”, савремена биополитика „срећно“ удружена са традираним предрасудама и заблудама постаје техника владања масама. Жеља да се наш живот продужи и олакша постаје извор до сада у људској историји неслућене моћи, пре свега зато што је та жеља подстакнута и подржана индустријом уживања.

³⁰ М. Фуко, *Рађање биополитике*, прев. Новаковић, Мијић, Стефановић, Михаиловић, Божић, Нови Сад 2004, 431.

³¹ Ђ. Агамбен, *Ното sacer*, прев. Марио Копић, Загреб 2006, 12.

²⁹ С. Жижек, *О вјеровану*, прев. М. Миладинов, Загреб 2007, 61.

SRĐAN DAMNJANOVIĆ, Ph.D.

Karlovci Grammar School

Sremski Karlovci

FRAGILE IS THE BODY THAT HOLDS SPIRIT

Summary

The Serbian translation and commentary of Titus Lucretius' philosophical poem *De rerum natura* by Anica Savić Rebac, published 1951, can be considered as a critique of the dissemination of inauthentic or corruptive forms of thought and expression. In keeping with Gadamer's teaching on prejudice, these expressions are not accidental, but represent a way of expressing the historical truths of our lives. Lucretius' poem *De rerum natura* is based on the idea that spirit dwells in the transient and mortal, and never in a "sound" body. Philosophical reason, united with the poetic power, which Anica Savić Rebac discovered in Lucretius' poem, is fruitfully combined with the current thought. Allaying the fear of dying is closely related to the theme of eros, that is, to the critique of the alleged unbound eros in the contemporary world, and it could also be observed in certain dimensions of contemporary biopolitics. In the name of the continuation of life, contemporary biopolitics, conjoined with the long-standing prejudices and misconceptions, becomes a technique employed in order to rule over the masses.

Key words: soul, body, misconceptions, prejudice, fear of dying, Anica Savić Rebac (1892–1953), Titus Lucretius Caru

Др МИРЈАНА Д. СТЕФАНОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

ЛИРИКА АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ И АНТИКА

Зар ходимо Атеном она и ја
у два разна трена
спојени истом сликом непробојних тела
богова што бдију
изнад трема, и на борове миришцу?

(Миодрaг Павловић, „Аница Савић Ребац“)¹

Апстракт: И поред неколико радова о лирици Анице Савић Ребац, који су, пре свега, били усредсређени на филозофски аспект у њеним стиховима, песнички вид стваралаштва српске знамените научнице остао је маргинализован. Антологије српске поезије доносе тек по коју њену песму. Разлоге за такву миноризацију овај рад, који је и књижевноисторијски, проналази, пре свега, у чињеницама тумачења поезије и дефинисања појма лирског. Тек у споју с таквом дефиницијом било је могућно установити колико су адекватно спој пронашле тема и стих у поезији Анице Савић Ребац. Тематски и мотивски окренута антици, ова лирика нашла је свој адекватан израз у оном што је авангардно и за авангарду, наиме у слободном стиху који је настао на подлози античког хексаметра. Чак и у тумачењима светске поезије, пре свега, Емила Верхарена и Штефана Георгеа, па и српских песника, надасве Лазе Костића, Аница Савић Ребац исписивала је имплицитну поетику своје лирике. На тај начин употпунила је тумачење сопствене песме. У поређењу, пак, с песмама својих савременика, оних који су неговали дуги стих – Растка Петровића, Рада Драинца и Милице Костић Селем – Аница Савић Ребац показала је виртуозност у томе да без асонанци, алитерација и осталих сличних стилских поступака, као и без фигура дикције (анафоре, епифоре) – који су поступци карактеристични за слободни стих у доба авангарде – ритам свог слободног стиха одмери према ритму античког стиха. На тај начин иновирала је хекса-

¹ Песма је из збирке *Хогогарје*, Београд, 1971, 60–61.

метар Војислава Илића и постала традиција послератном стиху сонета Скендера Куленовића.

Кључне речи: Аница Савић Ребац, српска лирика, хексаметар, слободни стих, авангарда

Од 1964. године, кад је, и то на самом почетку своје студије о Аници Савић Ребац, Миодраг Павловић, за оно време тачно, изрекао како је истраживање њеног песништва „прилично занемарен песнички случај“², изгледа да се до данас, и поред неколико, али мање од туцета студија исте теме, уопште није одмакло у разумевању и контекстуалном одмеравању поезије Анице Савић Ребац и њеног слободног стиха. Биће да је у томе најревноснија и најодговорнија наша патријархална спорост с којом прихватамо своје песнике.³ С друге, пак, стране, чини се да ни Светлана Слапшак не би могла да буде у праву тврдњом, изреченом у предговору уз издање целокупне поезије Анице Савић Ребац, о томе како „поновно“ бављење „песништвом Анице Савић Ребац вероватно не би донело ни ново ни веома различито вредновање“ у односу на већ објављена мишљења Миодрага Павловића и Славка Леовца.⁴ Ни непозната ни потпуно непризната, а одувек мало тумачена, поезија Анице Савић Ребац кретала се у приказима једине њене песничке збирке од „значајног минорног песника“ (М. Павловић) до оног самосвојног који се, по тумачима, не може сврстати ни у једну поетику.⁵ Изгледа да су се књижевни историчари, а без поновног читања, сложено са-

² М. Павловић, *Осам њесника*, Београд 1964, 135.

³ Милан Кашанин, на пример, тачно је уочио како је песничка сензибилност Анице Савић Ребац „рафинована“ (М. Кашанин, *Сусрећи и њисма*, Београд 1974, 16) и потпуно нова у српској лирици, из чега би могла да следи зачућеност сваког историчара српске лирике о томе како није описана таква новина лирског певања. И сам Кашанин признаје да јесте написао похвалан приказ њене збирке стихова, али је та похвала била без неког значајнијег одушевљења. А, опет, наставио је са чуђењем о томе како читаоци нису ценили Аницу Савић Ребац као што су Десанку Максимовић, иако ју је Савићева „интелектуално превазилазила“, а „као есејист, она није била читана и хваљена од критичара као Исидора Секулић, иако ју је надмашила ерудицијом“ (*Истио*, 16–17). Како је књижевноисторијски немар чедо и ранијег, а не само данашњег доба, показује, на жалост, и пример песникиње и феминисткиње Љубице Марковић (1895 – 1947), која у свом приказу жена стваралаца зна за Јефимију од старијих песникиња, али каже да се прва српска песникиња јавља „тек у првој половини 19. века“, а то је Милица Стојадиновић Српкиња (1828 – 1878); не зна, дакле, да је Еустахија Арсић (1776–1843) прва песникиња која има објављену збирку песама, а за коју је одмах знао млади Лазар Бојић који је, још као студент, објавио кратку историју српске књижевности, пре свега, доба просветитељства и у њој први пут у нашој науци донео списак живих и мртвих српских стваралаца (уп. Л. Бојић, *Памјатник*, Нови Сад, ²1994, 87)

⁴ С. Слапшак, *О њесништву Анице Савић Ребац*, у: А. Савић Ребац, *Поезија и мањи песнички преводи* (прир. Д. Зличић), Нови Сад 1987, 7–16.

⁵ „Нити продужује путем Стеријиних песника, нити је у новим покушајима“ (Б. Миљковић, *Аница Савић Ребац: Вечери на мору*, Српски књижевни гласник, н. с., књ. 27, 1929, бр. 8 (16. август), 633–635.

гласили с претпоставком о томе како је поезија Анице Савић Ребац „леп али обесхрабрен таленат“,⁶ а ипак онај који ће ипак „надживети многе некад веома познате стихотворце“.⁷ Овако интонирана уводна скепса у раду који би ипак да актуализује лирику књиге *Вечери на мору* (1929), једине песникињине за живота објављене збирке, потребна је управо због чињенице да су се и тумачи те поезије, чак одличним радовима, више бавили иманентном поетиком, а најмање били усредсређени на контекстуално ситуирање ових стихова, како у целокупном опусу Анице Савић Ребац, мада има и таквих покушаја (Р. Константиновић), тако и у контексту целокупне српске лирике.⁸ Збирка *Вечери на мору* (1929) има укупно 49 песама, на 94 стране, али то нису дуже песме типа поеме, већ пре наликују лирским утисцима, онима и онаквима који би могли да се опишу мишљу која је обавијена маштом. А и форма која је дата таквом песничком духу јесте сва од маште, не одвајајући се, при том, од духовног искуства проистеклог из раног интересовања за давну прошлост свеколике културе.

Без обзира на то што је, ето, написала мало стихова, тек за овећу свешчицу, и што је лирику престала да пише релативно рано, овај део њеног опуса и те како заслужује пажњу историчара српске лирике. Поготову се то указује важним баш данас, када нам још увек недостаје систематски књижевноисторијски и књижевнотеоријски поглед на овај део српског стваралаштва и на историју српског стиха. А да то нису стихови тек случајно створени, већ смишљеним и промишљеним радом на градњи властитог стила, стиха и теме, сведочанство оставља сама песникиња. У писму Милану Кашанину, који је био написао и приказ њене збирке стихова, песникиња 1920. године је објаснила своју поетику: „Моја уметност била је начињена из материје снова и живела је једино у атмосфери сна. Хоће ли она моћи да преживи рушење читавог једног света, хоће ли моћи да живи у атмосфери живота? ... Збирку не мислим издавати пре него решим овај кардинални проблем своје душе.“⁹

Наметнута питања, подстакнута већ објављеним радовима о лирици ове песникиње, као и она која проистичу из поновног – а попут првог – читања тих стихова, нагоне на противречности међу наметнутим и стиховно присутним. Отуд ће непрестано сучељавање тих двојности представљати методолошки поступак овом раду. Без тога, рад би могао остати у некаквом безваздушном простору. Поготову би такав утисак могао да се стекне уко-

⁶ М. Павловић, *Анџологија српског јесништва*, Нови Сад 2010, 49.

⁷ *Исто*.

⁸ Нешто од важних налаза доносе у својим радовима Миодраг Павловић и Радомир Константиновић; овај потоњи чак признаје како су књижевни историчари „превиђали“ поезију Анице Савић Ребац, па је отуд „превиђен и њен историјски значај“ (R. Konstantinović, *Виће и језик у искуству песника кulture двадесетог века, књ. 7*, Београд – Нови Сад, 1983, 291). Отуд је, на истом месту своје студије исти аутор такву ситуацију назвао – „кривотвореном“.

⁹ М. Кашанин, *Сусрећи и њисма*, Београд 1974, 12.

лико би се пренебрегли и ставови Анице Савић Ребац о смислу живота као саставном делу стваралаштва. Кад у једном писму свом младалачком пријатељу Милану Кашанину говори о једном животу који је, по њеном мишљењу, био „фабулозан“, уз њега, као у нераскидивом односу, ставља и сан. Реч би вероватно могла да буде о нечему што би се назвало односом живота као истине и сна антике као идеала. У споју та два елемента, чији се паралелни живот прелама у једној тачки – лирици – већ би могла да се разуме авангардност њене лирике. Ту револуционарну модерност ових стихова изгледа да нису разумели сувремени јој критичари. Ако јој је пријатељски наклоњен приказ написао Милан Кашанин, већ ју је Јован Кршић реско срезао,¹⁰ али је, мада некако маргинално, ипак признао како је реч о слободним стиховима на античкој основи; исказом, наиме, о томе како у тим песмама одзвањају верхареновски химнички акценти¹¹ наслутио је, али није уочио праву вредност своје констатације, како су то песме слободног стиха с ритмом који одзвања антиком.

Да је, међутим, Аница Савић Ребац античку тему певала неким од класичних стихова, тада би то био прави други талас класицизма, баштињен на поезији Лукијана Мушицког и Јована Стерије Поповића. А да је античку тему певала везаним стихом типа хексаметра Војислава Илића, онда би била тек рецидив таквог певања. Не. Својим новим стиховним ритмом реаговала је на класичну тему, бар према наслову који тематизује античку инспирацију. То је онакав слободни стих који више не може и не сме да укалупи ритам емоције, већ, напротив, прати стање лирског субјекта. Добар пример за ову претпоставку јесу стихови песме „Истине“, који су свој ритам обликовали на подлози хексаметра. Још је један пример овде више него илустративан. Једну од својих раних песама, из 1920. године, насловљава „Сафијска ода“; именицом одређује жанр, али је придевом „сафијски“ одређен тон песме, сафички, и то не у формалном смислу, будући да је читава песма реализована заиграошћу слободног стиха, опет на основи хексаметра:

„Невидно свима и слепо за све, утонуло у мрежу снова,
Неплодно к?о зрно светлости бачено у пустињу неба,
Сито у вечитој глади, гладно у вечној ситости,
Нахрањено тек срећом свога бола,
Оно те слави као скривена
Кадиионца у дну олтара,
теби тек знана, – и снови сен твоје милости, о Афродита!“

Могло би чак да се каже како је ова поезија потпуно у складу с насловом, у по нечем мало модификованом, симфонијске поеме Рихарда Штрауса

¹⁰ „Песме као целине немају унутрашње ритмике ни садржајне стабилности“ (Ј. Кршић, *Аница Савић Ребац: Вечери на мору*, Преглед, III, књ. III, 1929, св. 66 (јун), 319.

¹¹ „Али гђи Савић слободни стих није помогао да нађе свој песнички израз, пре би се могло рећи да ју је омео“ (Исто).

(Richard Strauss) из 1888. године: у њој је присутна антика, али и њен преображај.¹² Тако је идеју класицизма типа Лукијана Мушицког – о активном односу античког стиха и високе теме – поезија Анице Савић Ребац револуционалисала у актуализацију антике и њену модернизацију у облику стиха.

Отуд не би могло да изгледа спорном ни идеја о томе како је то поезија, и то поезија баш таквог стиха, управо она која ће у светској књижевности касније прославити Томаса Стернза Елиота (Thomas Stearns Eliot) и Езру Паунда (Ezra Pound) као представнике такве објективне лирике, где је емоција толико утиснута у дух, да постаје неважном. Од превасходне важности је атмосфера класичне достојанствености. Ако је у томе удела имало и у два рада песникињино бављење Емилом Верхареном (Emile Verhaeren, 1885–1916)¹³ и његовим стиховима на плану теме и жанра, онда јој је, као и Димитрију Митриновићу, подстицај за слободни стих дала поезија Волта Витмена (Walt Whitman, 1819–1892)¹⁴. Како, међутим, Аница Савић Ребац гради свој слободни стих, како га компоује унутар своје песничке композиције, илустративно се може показати на песми „Подне – Мендола“, у којој уз присутан утицај поезије Јована Дучића – о којем је, иначе, веома надахнуто писала – у типу поређења, јаком опкорачењу и песничкој слици, ипак се види поетичка новост оваквог певања, а из најранијег периода, из 1907. године: две строфе су неједнаке дужине (петостих и четворостих), неримоване су. Ти маркери слободног стиха своју оригиналност постижу и избегавањем уобичајеног ритмотворног елемента таквог новог стиха – који су постали сталне карактерне особине Растка Петровића и Рада Драинца¹⁵ – оног што се назива анафорским обележавањем ритма помоћу понављања истих речи у истој позицији. Кад се уз то дода да се у таквој – анафорској – позицији појављују речи које дају смисао читавој песми и њеном ритму (тишина, одјек, меко, капље, љуља, сад сан, и живот, подневна утвара), онда је већ јасније колико је револуционарне поетике слободног стиха однеговано у поезији Анице Савић Ребац.

Без обзира на то што делује као „мали скандал“¹⁶, њен слободни стих у окружењу везаног стиха, какви су једанаестерац и симетрични дванаестерац, нимало, дакле, није прозаичан и немузикалан, како је у историји књи-

¹² Штраусова поема, популарна двадесетих година XX столећа, има наслов „Смрт и преображај“. Апотеоза у завршним секвенцама посвећена је мотиву идеала из првог дела: узвишене оркестарске звуке финалног узнесења прате конвенционални акорди и глосанда харфе, доводећи поему до достојанственог, замирућег краја.

¹³ Уз овог фламанског песника, и несумњив утицај немачког песника Стефана Георга (Stefan George, 1868–1933) јесу оне окоснице којима се креће занимљиво тумачење поезије Анице Савић Ребац, какво је у оквирима војвођанске авангарде уочио Радован Вучковић (уп. његову књигу *Војвођанска књижевна авангарда*, Зрењанин 2006).

¹⁴ Уп. R. Konstantinović, *nav. delo*, 301.

¹⁵ Уп. Stefanović, M. D., *Slobodni stih u srpskoj i hrvatskoj poeziji XX stoleća*, у: L. Pszczońska (ed.), *Słowianska metryka porównawcza VII. Wiersz wolny*, Warszawa 1998, 171–204.

¹⁶ R, Konstantinović, *nav. delo*, 293.

жевности понављано и закључивано да се ради о „аритмичко-апстрактном интелектуализму“.¹⁷ Одрицала јој се и „формална дисциплина“.¹⁸ Да се пажња изучавалаца поезије више усредредила на контекстуализацију лирике Анице Савић Ребац, сигурно би се запазила студија Светислава Стефановића (1877–1944), која је у три наставка објављена у часопису *Мисао*¹⁹, а која представља утемељену расправу о настанку слободног стиха и полиритмије и то на основи старогрчког стиха, библијског версета и Дантеовог дела *Vita nova*; на тај начин је, бар у погледу стиха, успостављен елиотовски ланац традиције, који свакако долази до свог пуног израза у стиху Анице Савић Ребац.

Интересантно, међутим, питање за историчара српске лирике јесте у облику дилеме: како, наиме, да један такав одличан познавалац антике, каква је наша песникиња, не користи сталне облике стихова и строфа класичног порекла. А, ако их и користи, како то чини? Од одговора на та питања, а већ су понеки и дати овде у раду, зависи и наше разумевање авангардности њеног слободног стиха на теме из антике. Миодраг Павловић²⁰ је тачно запазио како песникиња и темом и „својом просодијом“ реагује на антику, из чега изводи закључак како је та поезија заправо трећи талас класицизма, али истиче и оригиналност такве поетике – назовимо је класицистичке: тај поступак је „јединствен и усамљен, али зато драгоцен, скупљајући у себи низ подстицаја из наше и страних песничких традиција и отварајући нове путеве ерудитном и лирском песништву“.²¹

С друге стране, међутим, занимање Анице Савић Ребац за песника Јована Дучића не би могло да буде баш случајност читања једног савременика и изгледа да је у вези с поетиком, па и стихом њених песама; као што јој је, уосталом, и Дучић 1933. године упутио писмо у којем потпуно разуме амбијент њене „претплатонске еротологије“: „Драга госпођо Анице, не знате какву сте ми радост причинили вашом лепом и дубоком књигом. Ви сте ме запрепастили својом ерудицијом и очарали својим мудровањем. У Пешти сам једва имао времена да видим огроман пут који сте прешли, правећи ово лепо и поносно дело о љубави, али оставио сам да све потанко осетим и разумем у Риму, где се та слова читају у сасвим другом сунцу. Љубав је мајка Филозофије, макар то исто приписују теологији. Да ни ви нисте знали да љубите у великом грчком смислу, не бисте написали ове сјајне стране. Вашу ће књигу прећутати у нашој критици, али само зато што не знам ко би знао да о њој каже праву реч.“²² У овом случају, толико илустративном, у дослуху ова два кореспондента, адресата и адресанта, могла би се

¹⁷ Isto, 316.

¹⁸ Ј. Кршић, *нав. дело*, 318.

¹⁹ Уп. интегрално издање ове студије у: Г. Тешић, *Zli volšebnici 1*, Београд 1983, 189–215.

²⁰ М. Павловић, *нав. анџолоџија*, 49.

²¹ М. Павловић, *нав. анџолоџија*, 49.

²² Наведено према: Г. Стојаковић, *Знамениће жене Новог Сада 1*, Нови Сад 2011, 13.

учити и склоност истом естетизовању античког мотива и стилистичким обојеностима сличног валера (шустање, љубичасте горе, шумор мора – Јован Дучић: смарагдни тихи дан у песми „Maris Stella“, меке и сиве магле у песми „Снови“, синестезијски склоп различитих чула у синтагми „чујем слику“ – Аница Савић Ребац).²³ Коначно, наша песникиња једнако похвално мисли о великом песнику, па поставља важно естетичко питање о сврхисходности декоративног елемента у поезији, из чега извлачи и значај Јована Дучића и његове песме управо у „транспоновану душевних садржаја у сфери сензуалне лепоте“, оног, дакле, доживљаја који је „одевен“ у „шуставу лепоту“.²⁴

Која је, дакле, поетика којој припада поезија Анице Савић Ребац? Зашто би припадала „предратним парнасовцима“ по речнику и римарију²⁵ кад није неговала риму као поступак своје поетике стиха нити јој је песма била симболистичка? По чему би била „блиска експресионизму“,²⁶ кад уопште не негује силину израза нити песничких слика јаким контраста? „Југендстиловска структура њене лирике“²⁷, каже се, одређена је језичком декоративношћу, еротским мистицизмом и асоцијацијама из митологије, али нам та, иначе добродошла запажања такође мало шта кажу о периодизацијском и стилскоформацијском ситуирању ове лирике. Ни добро тумачење стилистике стихова²⁸ није много одмакло у оном што је намера историчара српске лирике. Тек кад се, наиме, проучи у потпуности поезија Анице Савић Ребац – тема, стил, стих – видљивим се показује развојни пут те лирике од линије певања Војислава Илића (1862–1894), који је утицао и на Јована Дучића и на његове античке мотиве, а преко Јована Дучића до Анице Савић Ребац, па, потом, у погледу стиха – стиха-реке²⁹ – тј. модерног хексаметра Скендера Куленовића, делом и Јована Христића, стиха који одзвања у међуратном певању Анице Савић Ребац и Милице Костић Селем (1901–1983).³⁰ Иако су, међутим, ретки међу критичарима тачно запажали поједине од ових особина, нису им ипак учили значај који поетика лирике Анице Савић Ребац доноси богатство српској лирици; тако је констатовано колико

²³ Кад је Јован Кршић (*нав. рад*, 319) изрекао да је А. Савић Ребац „наша најмушкија песникиња“, није постало још увек јасно шта би то значило, осим ако таква констатација нема везе с његовим мишљењем о овој лирици „без чула“; а то већ и неколико овде наведених примера свакако може ваљано да демантује.

²⁴ Уп. А. Савић Ребац, *Хеленски видици*, Београд 1966, 180.

²⁵ Ј. Кршић, *нав. дело*, 318. Идеји о поетици парнасизма у поезији Анице Савић Ребац приклања се и Братислав Милановић у предговору свом избору најлепших њених песама (2010).

²⁶ С. Слапшак, *Сви Грци назад*, Београд 1985, 67.

²⁷ Р. Вучковић, *Авангардна поезија*, Бања Лука 1984, 396.

²⁸ N. Роровић Perišić, *Literatura kao zavodeње*, Београд 1988, 135–148.

²⁹ Уп. М. Д. Стефановић, „Скендера Куленовића сонетни оквир“, у: *Споменница Скендера Куленовића*, Београд 2011, 69–75.

³⁰ Уп. Милица Костић Селем, *Гивојћ безумља* (прир. М. Д. Стефановић), Београд 2013.

њен класицизам има више страсти но илићевски, али се и додаје: без обзира што „лиризује ерудицију“.³¹ Како је, уосталом, Јован Дучић однеговао свој стих и многу од својих тема на поезији Војислава Илића – који је изградио свој хексаметар акценатских целина – линија српског певања од Илића ка Аници Савић Ребац бива јасније трасирана. Ипак! Већина књижевних историчара слаже се у томе како је стих наше лиричарке онај који се описује термином слободног стиха, али му се не утврђује традиција. Најоштрији је у опису њеног стиха Миодраг Павловић који је казао како је то више „слободни“ но „стих“, будући да су му ти стиховни реци налик прозној реченици.

Пажљивом метричком анализом могућно је, међутим, установити, већ у „Моментима из Одисеје“, песми античке теме налик елегiji, да Аница Савић Ребац стих гради као Војислав Илић, па га ломи на половини – с чим је експериментисао и њен узор – али га, за разлику од овог песника, она више не римује, чиме му даје обележје слободног стиха који свој ритам окупља око анафора и морфолошких паралелизама. Ритам тако обликованог слободног стиха створиће и контрастним емоцијама (на пример, у песми „Прелудијум“), реторским питањима (у песми „Гете на Бренеру“) и рондокомпозицијом уоквиреном почетном и завршном истом констатацијом „јер те нема“ (у песми „Хомеру“). Толико је заиграна у свом сувереном познавању хексаметра, да од њега најпре прави варку („Maris Stella“), скраћујући га за једну акценатску целину, а другу половину замишљеног/одсањаног негдашњег хексаметра поставља у десну маргину, одакле јој стих заправо почиње, да би га следио крешендо кратких стихова неједнаке метричке самерљивости; то је до ове поезије било потпуно неуобичајено.

Закључујуће казано, такав стих Анице Савић Ребац супериорно одзивања као пркос апсурду, чак и тачној дијагностици авангарде, поготову кад и сама то изриче: ту је песник могао да буде Аријел, кад не би био Калибан. Осим што је, ето, антику осавременила новим ритмом свог слободног стиха, Аница Савић Ребац је и античком мотиву и античкој слици дала на тај начин авангардистички призвук (нека се наведе бар један пример, песма „Праксителу“). Као и остали авангардисти, и Аница Савић Ребац показала је спремност да се, у име античке песничке слике, одрекне индивидуалног, свесно, а не насилно, што јој је узимано као песнички недостатак. Та и тако компонована антииндивидуалистичка тенденција – без директног ја-певања – мотивисана је била настојањем да се особност подреди ширем естетском програму, у који је улазило и њено истраживање антике. За разлику, међутим, од тадашњих честих колективних песама – по двојице аутора – дадаиста или зенитиста, или, пак, заједничких потписивања манифеста и теоријских текстова, песничка и поетичка стратегија Анице Савић Ребац

³¹ R. Konstantinović, *nav. delo*, 304. Уосталом, и природа као песничка слика, код В. Илића и А. Савић Ребац, поимана је друкчије; нашој песникињи ближи је у том погледу Јован Дучић, чему је, међутим, толико ретко посвећивана пажња, да би то завређивало посебну студију, поготову кад би се у средиште таквог компаратистичког истраживања поставила слика природе у антици.

тежила је релативизовању индивидуалистичког начела управо стога што је то био захтев њене у животу сневане антике. Била је платоничар, па ју је занимао „развој идеја, а не развој бића“.³² Губитак наглашеног лирског ја у таквој песми неће значити деконкретизацију управо зато што ће понирањем тог „ја“ израђати антика у новом руху слободног стиха.³³ Зато је потпуно уобичајено што песникиња навлачи маску Пракситела, Хомера, Гетеа и игра улогу својих песничких јунака. А то није недостатак песничког талента. Напротив. За разлику, отуд, од романтичарске и симболистичке слике, од које је кретала у изградњи своје поетике – зато и није уопште неуобичајено што је написала неке од најбољих радова посвећених Змају и Лази Костићу – Аница Савић Ребац одриче се декларативности личне песничке душевности.³⁴ Лирски субјект њене песме хуманизован је животом XX столећа, тј. слободним стихом.

ЛИТЕРАТУРА

- Л. Бојић, *Памјатник мужем у славено-србском књижевном славним* (прир. и уводну студију написала М. Д. Стефановић), Нови Сад 1994.
- Р. Вучковић, *Синтеза айолонијској и дионизијској (Аница Савић Ребац)*⁶, у: *Војвођанска књижевна авангарда*, Зрењанин 2006, 289–306.
- М. Кашанин, *Аница Савић Ребац*, у: *Сусрети и писма*, Нови Сад 1974, 9–28.
- Р. Konstantinović, *Biće i jezik u iskustvu pesnika kulture dvadesetog veka, knj. 7*, Beograd – Novi Sad, 1983.
- Ј. Кршић, *Аница Савић Ребац: Вечери на мору*, Преглед, III, књ. III, 1929, св. 66 (јун), 318–319.
- Ѕ. Leovac, *Anica Savić Rebac*, у: *Helenska tradicija i srpska književnost XX veka*, Sarajevo 1963, 155–169.
- Ѕ. Leovac, *Helenski vidici Anice Savić Rebac*, у: *Kritika i kreacija*, Sarajevo 1972, 136–140.
- Љ. Марковић, *Појед на њесничко стварање српске жене*, Јужни преглед XII, 1938, бр. 8–9 (август–септембар), 327–330.
- Б. Милановић (предг. и избор), *Најлепше њесме Анице Савић Ребац*, Београд 2010.
- Б. Миљковић, *Аница Савић Ребац: Вечери на мору*, Српски књижевни гласник, н. с., књ. 27, 1929, бр. 8 (16. август), 633–635.
- М. Павловић, *Аница Савић Ребац*, у: *Осам песника*, Београд 1964, 135–159.
- М. Павловић, *Анџололија српској њесништва (XI – XX век)*, Нови Сад 2010.
- Н. Роровић Перисић, *Kristal – prazan oblik bogat samo zbog svoje neodređenosti*, у: *Literatura kao zavođenje*, Beograd 1988, 135 – 148.
- А. Савић Ребац, *Хеленски видици. Есеји* (прир. П. Вукадиновић), Београд 1966.
- А. Савић Ребац, *Студије и ојлеги I – II* (прир. Д. Зличић), Нови Сад 1988.

³² Ѕ. Leovac, *Kritika i kreacija*, Sarajevo 1972, 136. То је потпуно у складу и са запажањем Анице Савић Ребац о песнику Лази Костићу као ствараоцу „духовне душе“.

³³ „Ona је субјективно iskustvo pesnika neumereno izjednačila s njegovim mišljenjem, čak i stavom o umetnosti“ (Ѕ. Leovac, *Helenska tradicija i srpska književnost XX veka*, Sarajevo 1963, 165).

³⁴ Стога се као исправно може прихватити запажање Наде Поповић Перишић о томе како је једина збирка песама Анице Савић Ребац у знаку поларизованих односа „микрокосмоса и макрокосмоса, природе и културе, душе и спознаје“ (Н. Поповић Перишић, *нав. дело*, 135). После изласка књиге њених стихова тачно је запажено како је Аница Савић Ребац „песник усклађеног немира“ (Б. Миљковић, *нав. дело*, 635).

- S. Slapšak, *Svi Grci nazad. Eseji o helenizmu u novijoj srpskoj književnosti*, Beograd 1985, 59–68.
- С. Слaпшaк, *О ђесниииџву Анице Сaвић Рeбaц*, у: А. Сaвић Рeбaц, *Пoeзијa и мањи пeснички пpeвoди* (пpип. Д. Зличић), Нoви Сaд 1987, 7–16.
- M. D. Stefanović, *Slobodni stih u srpskoj i hrvatskoj poeziji XX stoleća*, u: L. Pszczo³owska (ed.), *S³owianska metryka porównawcza VII. Wiersz wolny*, Warszawa 1998, 171–204.
- М. Д. Стeфaнoвић, *Скeндeрa Кулeнoвићa сонeјни оквир*, у: М. Тeшић (ур.), Спoмeницa Скeндeрa Кулeнoвићa, Бeогрaд 2011, 69–75.
- G. Tešić, *Zli volšebnici. Polemike i pamfleti u srpskoj književnosti 1917–1943. Knjiga prva: 1917–1929*, Beograd 1983.

Dr. MIRJANA D. STEFANOVIĆ

Philosophische Fakultät
Universität in Novi Sad

DIE LYRIK VON ANICA SAVIĆ REBAC UND DIE ANTIKE

Resümee

Trotz einiger Arbeiten über die Lyrik von Anica Savić Rebac (1892–1953), die vor allem auf den philosophischen Aspekt in ihren Versen fokussiert waren, ist die dichterische Form des Schaffens dieser bedeutenden serbischen Wissenschaftlerin marginalisiert geblieben. Anthologien der serbischen Poesie enthalten nur wenige von ihren Gedichten nach der Auswahl der Autoren der Anthologien. Die Gründe für diese Minorisierung findet diese Arbeit, die auch einen literatur-historischen Charakter hat, vor allem in den Tatsachen der Deutung von Poesie und der Definierung dessen, was lyrisch ist. Erst in Verbindung mit dieser Definition war es möglich festzustellen, wie adäquat Thema und Vers in der Poesie von Anica Savić Rebac verbunden sind. Thematisch und nach dem Motiv ist diese Lyrik der Antike zugewendet, und sie findet ihren adäquaten Ausdruck in etwas, was auch für die Avantgarde avantgardistisch ist, nämlich im freien Vers, der auf der Grundlage des antiken Hexameters entstanden ist. Sogar in den Deutungen der Weltpoesie, vor allem von Emile Verhaeren und Stefan George, und auch von serbischen Dichtern, insbesondere von Laza Kostić, hat Anica Savić Rebac die implizite Poetik ihrer Lyrik geschrieben. Auf diese Weise wird die Deutung des eigenen Gedichts vervollständigt. Im Vergleich zu Gedichten ihrer Zeitgenossen, die einen langen Vers pflegten – Rastko Petrović, Rade Drainac und Milica Kostić Selem – zeigte Anica Savić Rebac ihre Virtuosität darin, dass sie sowohl ohne Assonanzen, Alliterationen und andere ähnliche stilistische Verfahren als auch ohne Diktions-Figuren (Anapher, Epipher) den Rhythmus ihres freien Verses nach dem Rhythmus des antiken Verses bestimmt. Auf diese Weise hat sie den Hexameter von Vojislav Ilić innoviert und ihr Vers ist zur Tradition des Nachkriegs-Verses des Sonetts von Skender Kulenović geworden.

Ihre Poesie zight wirklich eine revolutionäre Modernität.

Übersetzung ins Deutsche: Robert Kovač

Dr NEBOJŠA GRUBOR
Filosofski fakultet
Univerzitet u Beogradu

PLATONOVA ESTETIKA U INTERPRETACIJI ANICE SAVIĆ REBAC

Apstrakt: Tekst je posvećen tumačenju Platonove estetike Anice Savić Rebac u studiji *Antička estetika i nauka o književnosti*. U radu se najpre istražuje način na koji Anica Savić Rebac tematizuje načelno pitanje o tome da li se može govoriti o antičkoj i Platonovoj estetici. Zatim se razmatra ono što Anica Savić Rebac naziva „velikom paradoksom“ Platonove estetike, odnosno problemom „bizarnog“ odvajanja doktrine o lepom i teorije umetnosti. Najzad, u radu se razmatra i niz pitanja i problema Platonove estetike koje je Anica Savić Rebac iznela na videlo, kao što su problem središnjeg motiva Platonove kritike poezije, pitanje o metafizičkoj pozadini Platonove umetničke estetike kao i pitanje o tome da li Platonova teorija umetnosti, koja elemente lepote pronalazi u geometrijskim i stereometrijskim oblicima, zbilja anticipira određene moderne pravce likovne umetnosti.

Ključne reči: estetika, antička estetika, umetnost, lepo, Platon, Anica Savić Rebac

1.

Anica Savić Rebac (1893–1953) u svojoj studiji *Antička estetika i nauka o književnosti* (1955, 1985²) postavlja načelno pitanje o tome da li se može govoriti o antičkoj, a samim tim i Platonovoj estetici. Ukoliko se estetika posmatra kao filofska disciplina koja tematizuje dva osnovna problemska kompleksa određena pojmovima lepote i umetnosti, mogli bismo da napravimo razliku između šireg i užeg pojma filofske estetike. Filofska estetika u užem smislu i to pod imenom *estetike* nastaje sredinom 18. stoleća sa Aleksandrom Gotlibom Baumgartenom. Baumgarten je iskoristio grčki izraz *aisthesis* u značenju čulnog opažanja i saznanja, ali i u smislu oseta, osećaja i široke sfere afektivnosti i emocionalnosti, da bi jednoj novoj filofskoj disciplini koncipiranoj u analogiji sa logikom dao naziv – estetika¹.

¹ A. G. Baumgarten, *Filofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, prev. A. Loma, Beograd, 1985, 87.

Međutim, problematika estetike postoji i pre naziva discipline i stara je koliko i sama filosofija, počevši od njenih antičkih odnosno presokratskih korena. Estetika u širem smislu označava filosofsku refleksiju o lepom i umetnosti, koja je prisutna kod pitagorejaca, Platona, Aristotela, Plotina, srednjovekovnih mislilaca, u Renesansi, modernoj estetici empirizma i racionalizma, estetici prosvetiteljstva i nemačkog idealizma, sve do različitih pravaca savremene estetike u poslednjih gotovo dvesta godina. Ukoliko pod estetikom shvatimo njeno šire značenje i samim tim i učenje o lepom i umetnosti prisutno u antici, onda izraz antička estetika, a samim tim Platonova ili Aristotelova estetika postaje sasvim opravdan, premda autori do Baumgartena ne govore o estetici kao onoj naučnoj i filosofskoj disciplini kojom se bave kada tumače lepo i umetnost.

Sama Anica Savić Rebac prihvata sledeće određenje estetike: „Pod estetikom obično se razume opšta nauka o lepom, o problemu njegove prirode, o njegovim manifestacijama u prirodi, u društvenim institucijama, a više svega u umetnosti“². Ovo određenje estetike polazi od toga da je estetika nauka o lepom i da u sebe uključuje i prirodno i umetnički lepo. Naša autorka je međutim svesna da se u 20. stoleću umetnost posmatra uglavnom nezavisno od principa lepog³ i uključuje, da „filosofija lepog može, ali ne mora, da obuhvati i filosofiju i teoriju umetnosti, a teorija umetnosti može, ali ne mora, da obuhvati i filosofiju lepog“⁴.

Već u *Uvodu* u svoju knjigu, ona se osvrće na Platona i Aristotela, iznoseći za njeno tumačenje Platona indikativan stav: „Sam Platon je doduše mnogo govorio o umetnosti, naročito o poeziji, ali, kao što smo videli, on je nije uključio u svoju doktrinu o lepom, i čak joj je dao u vezi s njome ulogu manje dvosmisleno, ako ne i negativnu. Aristotel opet razvijao je teoriju umetnosti, naročito pesničke, uglavnom van filosofije lepog, kao strukturalno-logičku analizu i biološko-psihološku empiriju“⁵. U pozadini ovog stava provejava uverenje da bi estetika kao teorija lepog trebalo da u sebe uključi teoriju umetnosti, i indirektno se smatra nedostatkom ukoliko teorija umetnosti i teorija lepote nisu integrisane.

Svoje analize Anica Savić Rebac s pravom razume kao prethodne definicije opštih termina, koji se uvode sa namerom da se ispita opravdanost njihove primene na antičku estetiku⁶. U tom smislu ona se opravdano pita: „Da li je ijedna antička teorija bila dovoljno obuhvatna i sistematska da bi odgovarala onome što se od kraja 18. veka na ovamo razume pod estetikom u užem smislu, i ako nije, da li je to razlog da se uopšte ne prihvati termin antičke estetike“⁷.

Teorijski nemir kod autora izazivaju prvenstveno dva prigovora upućena antičkoj estetici, koji su po svemu sudeći međusobno povezani i zavisni⁸. Prvi prigovor glasi da estetika kod antičkih autora nije dovoljno samostalna i sistema-

² A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, drugo izdanje, Novi Sad, 1985, 46.

³ Isto, 47.

⁴ Isto, 47, 48.

⁵ Isto, 46.

⁶ Isto, 48.

⁷ Isto, 49, 50.

⁸ Isto, 50.

tična disciplina, da nije oslobođena šire, opšte filofske koncepcije. Prigovor bi po svemu sudeći trebalo razumeti na sledeći način: tumačenje estetičkih problema nije dovoljno samostalno, odnosno previše zavisi od opšte filofske koncepcije unutar koje se odvija. Estetičko istraživanje takođe nije dovoljno sistematično u tom smislu da nije sprovedeno kroz sva estetička područja i fenomene, a to znači i kroz sve umetnosti. Ovaj prigovor pretpostavlja da bi estetika nužno morala da se osamostali kao posebna naučna disciplina, emancipuje se od filofsije i kao takva protegne kroz sve estetske fenomene, naročito sve rodove umetnosti. Drugi prigovor tiče se činjenice da problematika estetike nije obrađivana u skladu sa čisto estetičkim kriterijumima. Koji su to čisto estetički kriterijumi nije najpre jasno, ali se po svemu sudeći radi o tome da se celokupna estetička problematika posmatra iz perspektive lepote i podvrgne lepoti kao osnovnoj estetskoj vrednosti.

U vezi sa prvim prigovorom A. Savić Rebac s pravom skreće pažnju na pitanje „Da li je uopšte moguća estetika bez tih opštijih filofskih koncepcija“⁹, premda smatra da je „antika stvorila sve uslove za estetiku kao manje-više samostalnu disciplinu“¹⁰. Na drugi prigovor autorka odgovara stavom kako se s pravom može insistirati na supremaciji estetike lepog, ali da takva supremacija ne mora da predstavlja unapređenje i proširenje estetičke problematike, nego naprotiv možda vodi njenom sužavanju i odvajanju fenomena umetnosti od celokupne ljudske prirode¹¹.

Ipak, iako je prema ovim prigovorima upućenim antičkoj estetici, zadržala dovoljnu teorijsku distancu, Anica Savić Rebac ispituje kako oni, donekle modifikovani, funkcionišu u pogledu Platonove estetike. „Sam pojam lepog nije kod Platona – a u izvesnoj meri čak ni kod Plotina – „čisto“ estetski, ne samo zato što, bar kod Platona, nije primenjen na umetnost, već i što se graniči i ponekad prelijeva sa etičkim elementima“¹². Platonovo učenje o lepoti, dakle, nije primenjeno na umetnost, a s druge strane ono nema samostalan karakter, nego je prepleteno, u najmanju ruku, s etičkom problematikom. Tome se naravno, uopšte ne čudimo, s obzirom da su Platonova filofska ispitivanja vođena praktično-filofskim interesom, pitanjem o tome šta znači voditi ispravan život. U tom smislu sasvim je očekivano da u Platonovom učenju o lepoti postoji most između sfere etičkog i sfere estetičkog. Za A. Savić Rebac ovaj proces etizovanja lepog i estetizovanja dobrog predstavlja jednu veoma rafinovanu sintezu, baziranu na onome što važi kako za spoljašnju, tako i za unutrašnju lepotu. Red, proporcionalnost, mera i harmonija za spoljašnju, a vrlina kao mera za unutrašnju lepotu¹³.

Zanimljivo je, međutim, zašto Anica Savić Rebac (premda, kao što smo videli, raspolaže neophodnim estetičkim uvidima), na prigovore upućene antičkoj estetici u celini, ali i Platonovoj estetici posebno, ne odgovara na teorijski jedno-

⁹ Isto, 50.

¹⁰ Isto, 50.

¹¹ Isto, 50.

¹² Isto, 52.

¹³ Isto, 52.

stavniji način, nego se upušta u složenu raspravu o Platonovom političko-etičkom rigorizmu i upućuje na niz drugih argumenata. U vezi sa prvim prigovorom o nesamostalnosti estetičke problematike kod Platona, trebalo bi jednostavno ponoviti kako vodeći praktično filozofski interes ne dopušta osamostaljivanje estetičke problematike, nego naprotiv upućuje na povezivanje problema lepog sa pitanjima dobrog i upućuje na preplitanje estetičke sa praktično-filozofskom problematikom. Tek je s Aristotelom estetička problematika u većoj meri osamostaljena, a to znači u većoj meri depolitizovana i oslobođena etičkog i religioznog konteksta. U vezi sa drugim prigovorom o tome kako pojam lepog nije "čisto" estetički tematizovan i kao takav primenjen na područje umetnosti trebalo bi uputiti na činjenicu da teorija lepote i teorija umetnosti nisu nužno međusobno povezane ili makar to nisu u svim epohama, pa u skladu sa tim i nije neophodno, pa možda čak ni poželjno, da lepota predstavlja osnovno merilo umetnosti. Trebalo bi naprosto ukazati na činjenicu kako se pojmovi umetnosti i lepote shvataju drugačije, šire, često i neodređenije nego što je to slučaj u modernoj i savremenoj estetičkoj refleksiji.

Zbog čega Anica Savić Rebac sledi složeniju argumentaciju u analizi Platonove estetike, može se razumeti iz rezimea uvodnog poglavlja knjige. U tim stavovima razotkriva se jezgro njenih kako teorijskih, tako i predteorijskih uverenja i intuicija. U poslednjem pasusu *Uvoda* ona kaže: „Pri opštoj oceni antičke estetike, koju smo ovde kratko anticipirali, ne smemo zaboraviti da je u Heladi izvršeno ogromno delo da bi estetika uopšte nastala: trebalo je prvo stvoriti umetničku lepotu, a zatim grandioznom dedukcijom stvoriti njen filozofski pojam“¹⁴.

U ovom stavu i uverenju se u određenom smislu sastoji i glavni problem njene interpretacije Platona. Opravdano se, naime, možemo složiti sa stavom da je kod antičkih mislilaca, a posebno kod Platona, stvoren i filozofski pojam umetnosti i filozofski pojam lepote, ali ne možemo da se složimo sa stavom da je na isti način formulisan pojam umetnički lepog i umetničke lepote, koji bi trebalo da odgovara lepim umetničkim delima antičke umetnosti. Radi se o tome da se jedan, u istorijsko-estetičkom smislu relativno pozni, novovekovno-prosvetiteljski estetički pogled na stvari projektuje na razumevanja problematike antičke estetike. Pokušaj da se umetnosti objedine posredstvom pojma lepog obično se vezuje za spis Šarla Batea i njegovo delo *Lepe umetnosti svedene na zajednički princip* (1746); dakle, do tog pokušaja dolazi tek sredinom 18. stoleća, upravo u vreme kada se estetika konstituiše kao posebna filozofska disciplina. Istini za volju, do teorijskog približavanja teorije lepote i teorije umetnosti, odnosno teorijskog približavanja lepote i umetnosti došlo je u antici, već kod Aristotela. Međutim, kod Platona su obe teorije u načelu odvojene, stoje jedna pored druge i nisu međusobno upućene jedna na drugu i povezane, pa ih i sama A. Savić Rebac s pravom u nastavku knjige odvojeno tematizuje. Ipak, A. Savić Rebac neprekidno teorijski opterećuju dva gorepomenuta prigovora prisutna u različitim modifikacijama, kojima je po svemu sudeći prvenstveno kumovao autoritet Benedeta Kročea. Pr-

¹⁴ Isto, 59.

vo, da bi problematika lepog kao pretpostavljena centralna problematika estetike trebalo da bude samostalna, autonomna i emancipovana od etičke i uopšte praktično-filosofske problematike. I drugo, da bi umetnost trebalo da se podredi centralnoj estetičkoj kategoriji lepog.

Zbog toga se iz perspektive ispitivanja A. Savić Rebac čini kao da ono što bi po njenom mišljenju trebalo da sačinjava pravi i istinski sadržaj Platonove estetike neprestano nestaje sa horizonta istraživanja. Trebalo bi da Platon utemeljuje estetiku prema kojoj bi lepa umetnička dela klasične grčke umetnosti bila merena idejom lepote, a teorija umetnosti prožeta i utemeljena teorijom lepote. Razlog zbog kog se ova pretpostavljena prava tema Platonovih estetički relevantnih razmišljanja uskraćuje istraživačkom pogledu, sastoji se u činjenici da Platona umetnost primarno filozofski ne interesuje s obzirom na pitanje o lepoti, niti ga lepota prvenstveno zanima s obzirom na njeno pojavljivanje u umetnosti. A. Savić Rebac zato pokušava da izađe na kraj sa vakuumom koji prazni projektovano središte Platonove estetike, dok je to središte, zapravo, teorijski sasvim ispunjeno, samo nam naš pozni estetički pogled onemogućava da na pravi način sagledamo ono u čemu se sastoji Platonov istinski doprinos problematici lepote i umetnosti.

2.

Stavovi relevantni za interpretaciju Platonove estetike od strane A. Savić Rebac, pored *Uvoda*¹⁵, čije smo delove prethodno analizirali, nalaze se u delu knjige pod naslovom *Platon*¹⁶ koji je podeljen na tri poglavlja: *Sokrat i tragedija ili etičko-politička pozadina Platonove estetike*¹⁷, zatim *Eros i ideje ili o metafizičkoj pozadini Platonove estetike*¹⁸ i najzad, poglavlje *Platonova poetika*¹⁹. Radi se o poglavljima koja redom ispituju Platonovu teoriju umetnosti, teoriju lepote i teoriju poezije, odnosno poetiku i koja, prema tome, poštuju ne samo podelu estetičke problematike na teoriju lepog i umetnosti, nego i podelu teorijsko umetničke problematike na pitanje o umetnosti i pitanje o poeziji.

Na početku poglavlja *Eros i ideje ili o metafizičkoj pozadini Platonove estetike* autor iznosi stavove koji su karakteristični za njenu interpretaciju Platonove estetike: „Platonova estetika prostire se na dve oblasti, doktrinu o lepoti i na teoriju umetnosti. Normalno, ove dve oblasti se više ili manje poklapaju, ili bar približavaju, ali u Platonovoj misli one su mahom *bizarno* (podvukao N.G.) odvojene a njihove sadržine često čak stavljene jedna drugoj nasuprot kao bitnost i kao podražavanje iz druge ruke. Upravo, to stavljanje nasuprot je specifično platonsko ... Kao ekstrem suprotan Platonu, koji je visoki estetski doživljaj stavljao *van umetnosti*, moramo shvatiti Hegela i njegove sledbenike, naročito Kročea, koji ga ma-

¹⁵ Isto, 39–59.

¹⁶ Isto, 121–176.

¹⁷ Isto, 121–132.

¹⁸ Isto, 133–148.

¹⁹ Isto, 149–176.

nje više *ograničavaju* na umetnost; ... Inače, to stavljanje nasuprot doktrine o lepom i teorije umetnosti nije izvedeno dosledno i integralno u celom delu Platonovu ... Ali između ličnih razloga njegovog stava prema poeziji i njegovih pojedinačnih, često mnogo širih pogleda na nju, stoji središte Platonove „meta-estetike”, doktrina o lepoti, a ova je u najtešnjoj vezi sa središtem cele njegove filosofije, sa teorijom Ideja – daleko tešnjoj nego njegova osuda poezije. Na taj način, ako je Platonova estetika pomerena iz oblasti umetnosti, ona je unesena u bitni deo njegove opšte filosofije. Sam *paradox* (podvukao N.G.) da njegova doktrina o lepom stoji i s ove i s one strane umetnosti – kao lepota vidljivog materijalnog sveta, i kao ideja – ali da kroz *umetnost ne prolazi*, dobio je na taj način kompenzaciju u upravo neiscrpnju filosofskoj pozadini koja je data koncepciji lepote; i to je glavni razlog što je Platonova vanumetnička estetika postala polazna tačka za svu kasniju idealističku estetiku, i *ukoliko je teorija umetnosti* – što je Platonova erotologija, koja u osnovi ignoriše ličnost – postala polazna tačka za svu kasniju idealističku erotologiju, i kad je najličnija ljubavna poezija²⁰.

Premda su navedena tumačenja Platona u osnovi korektna, stav o *bizarnom* odvajanju i *paradoksu* suprotstavljanja teorije umetnosti i metafizike lepog, stoji kao kamen spoticanja na putu analiza Anice Savić Rebac. Istinoljubivost interpeticije i prinuda samih stvari dovode je do dragocenih uvida i formulacija kakva je ona o Platonovoj *vanumetničkoj estetici*, ali se ipak čini da joj izmiče prava priroda Platonove *vanestetičke teorije umetnosti*, odnosno teorije umetnosti koja stoji mimo shvatanja lepote kao centralne estetičke kategorije. U središtu poglavlja o Platonovom učenju o lepoti, A. Savić Rebac se nepomirljivo pita „kako je onda došlo da je to duboko metafizičko ukotvljenje lepote ipak dovelo do osude umetnosti²¹. Snaga predteorijskih i teorijskih intuicija o umetnosti A. Savić Rebac je tolika da joj ne dozvoljava da odustane od napora da Platonovo shvatanje umetnosti interpretira s obzirom na merilo lepote odnosno lepe umetnosti, i u drugom koraku se pomiri sa činjenicom da se kod Platona umetnost ne meri merilom lepote.

Naprotiv, Anica Savić Rebac ulaže ogroman napor da objasni divergenciju umetnosti i lepote i Platonovu osudu umetnosti i poezije, razvijajući čitav niz teza, koje bi na neki način spasle pretpostavljeni „klasicistički” sadržaj Platonove estetike. Prva je teza o opštem karakteru lepote, s jedne, i pojedinačnom karakteru umetnosti, s druge strane: „Pre svega svakako onim što je gore istaknuto: koncepcija Ideje kao opšteg i kao jedinstva nasuprot pojedinačnom i mnoštvu – dok je umetnost po svojoj prirodnoj težnji upravljena na pojedinačno, dakako, na pojedinačno koje na svoj konkretan način sadrži i predstavlja opšte. Platon to doduše nigde nije direktno rekao, ali to proizilazi iz puta i načina kojim Eros vodi idejama, naročito u *Gozbi* jer on tu ide: „kao stepenicama“ (211c) od pojedinačnih ljubavi ka opštoj²².

Zatim sledi teza o širenju pojma lepog preko estetičke na etičku problematiku, odnosno ponavljanje prigovora o tome kako istinska estetička problematika nije u dovoljnoj meri autonomna: „Još jedan element ometao je pun uzajam-

²⁰ Isto, 133, 134.

²¹ Isto, 139.

²² Isto, 140.

ni odnos“ – kao da je neophodno da tog odnosa ima, mogli bismo da dodamo – „doktrine o lepom i umetnosti naročito kod Platona. To je mnogostruki karakter pojma lepog kod njega: lepota, ostajući to u punom i specifičnom smislu ne zadržava se u oblasti estetike već prelazi u oblast etičku i gnoseološku“²³.

Takođe, naša autorka ističe ideju o tome da se veza erosa sa lepotom, može preneti, prema njenom mišljenju, sasvim prirodno, i na odnos prema umetnosti: „Svi momenti koji, i u *Gozbi* i u *Fedru*, slabe vezu lepog sa umetnošću, ne nameću se sami čitaocima; oni, doduše, postoje u filozofskoj osnovi, ali se gube u intenzivnosti koncepcije lepog i u vanrednom sadržaju dijaloga. Ogroman potsticaj na obožavanje lepote, pa *sasvim prirodno* (podvukao N.G.) i na obožavanje umetnosti, polazio je oduvek od stavljanja lepote u najvišu, „nadbittnu“ stvarnost, a neodoljivu čar ona je dobijala povezivanjem sa Erosom, osećajem ujedno najličnijim i najuniverzalnijim“²⁴.

Nadalje, tu je estetička „odbrana“ Platona, pozivanjem na dijalog *Timaj* i upućivanjem na srodnost između Platonove matematičko-estetičke teorije i izvesnih modernih pravaca likovne umetnosti. U *Timaju* je Eros zamenjen Demi-jurgom, a ideja lepog matematičkim odnosima, koji objašnjavaju spoj između dva sveta. Šta je time Platon postigao? „Platon je ovde dao vidljivoj lepoti učešće u Ideji kroz „medijum matematike“, te je tim putem „oblast estetskog mogla biti primljena u svet čistih oblika“: ovde su geometrijska tela shvaćena kao neki prelaz između transcendentnih čistih oblika, ideja, i materijalnog sveta. Time je Platon dao principsko opravdanje vidljive lepote koja zrači u kosmosu i čoveku; ali ne samo to. Posle mnogo stoleća ova Platonova koncepcija je našla vrlo značajno ostvarenje u estetskim principima i delima ranijeg kubizma, Pikasa i savremene geometrijsko-apstraktne umetnosti na primer Mondrijana ... oni su nosioci genuinog platonizma“²⁵. Polazeći od dijaloga *Timaj* možese pokazati ono što je u „-u više mahova“ isticala sama autorka: „da se Platonova kritika umetnosti odnosi samo na već *ostvarenu* umetnost, i da je on težio za nekim sasvim novim umetničkim ostvarenjima; ovim je to još potvrđeno“²⁶. Naime, ako već od Platona ne može da napravi pristalicu u njegovo vreme zbilja postojeće umetnosti, A. Savić Rebac ovim argumentom pokušava da ga predstavi kao utemeljitelja neke buduće u njegovo vreme još nenastale umetnosti²⁷.

²³ Isto, 142.

²⁴ Isto, 143, 144.

²⁵ Isto, 147.

²⁶ Isto, 147.

²⁷ Zanimljivo je da je tezu o vezi između antičke estetike i nekih pravaca u savremenoj umetnosti izneo i Ernesto Grasi u svojoj studiji *Teorija o lepom u antici*, i to po svemu sudeći posle A. Savić Rebac. Grasi na sledeći način objašnjava svoj postupak „Neestetičnost, kao bitno obeležje antičke filosofije lepog, navela me je da se upitam ne bi li se bitno antiestetički stav izvesnih pravaca u savremenoj umetnosti mogao dovesti u aktivni odnos sa antičkom „estetikom“. Takva mogućnost, ako bi se ostvarila, pružala bi nam nov put kako za razumevanje antičke tradicije tako i za ocenu izvesnih problema moderne umetnosti“, E. Grasi, *Teorija o lepom u antici*, prev. I. Klajn, Beograd 1974, 5–6. Takođe, valja istaći kako je Grasijsva knjiga u osnovi velika studija za kojom sledi antologija ilustrativnih tekstova, kao što je i stu-

Pristup Platonovoj teoriji poezije otežan je brojnim razlozima. Naime, teškoće u tumačenju Platonove poetike, pored razbacanosti i nesistematičnosti, a zatim nedoslednosti i protivrečnosti njegovih stavova o poeziji, pričinjava i to što Platon izvesne termine upotrebljava široko i neodređeno²⁸. Ipak, kao da sve to nije bilo dovoljno, navodi se psihološko objašnjenje zašto je i pored svega što je ponudio u tumačenju poezije Platon nju osudio i bio prema njoj nedosledan i nepravedan. O tome A. Savić Rebac kaže: „Takve nedoslednosti ... sasvim su prirodne kod čoveka koji je i sam umetnik i pesnik, ali kod kojeg preovlađuje filozofski interes“. „Da nije sam bio pesnik, ne bi osećao sa tako očajnom zbiljom opasnost od poezije“, kaže Čejz Grin. I mada je odnos Platonov prema poeziji uslovljen tolikim drugim značajnim psihološkim, političkim, metafizičkim razlozima, ovaj ima naročit psihološki značaj – ne samo zato što je on bio neostvaren pesnik²⁹.

Na samom kraju odeljka o Platonovoj estetici, A. Savić Rebac ukratko formuliše okosnicu svog tumačenja „On je prvi prikazao i filozofski apsolutizovao estetski doživljaj lepote, povezujući ga sa najvišim etičkim i metafizičkim principima, a u isti mah se borio protiv apsolutizovanja umetnosti. Ovaj platonski *paradoks* (podvukao N.G.) ostaje njegova specijalnost i nije imao sledbenika, dok su njegovi estetski pogledi imali ogroman uticaj na razvoj idealističke estetike“³⁰.

3.

Koja načela u interpretaciji Platonove estetike sledi A. Savić Rebac? Kako ih treba razumeti i u čemu se sastoje njihovi dometi i granice? A. Savić Rebac polazi od načelno ispravnog stava da se estetika bavi lepotom i umetnošću. Međutim, ona, u najmanju ruku implicitno, ne prihvata činjenicu da teorija lepote i teorija umetnosti ne moraju, ili makar to ne moraju u svim epohama, da budu međusobno upućene i konvergentne, kao i da umetnost i lepota ne moraju da se poklapaju u pojmu umetnički lepog. Na taj način ona prihvata postojanje estetičkih kriterijuma lepog koji su nadređeni celoj estetičkoj problematici, pa i problematici umetnosti i smatra da je savremena autonomizacija sfere estetskog nešto što bi trebalo da makar i indirektno važi i za Platona. U skladu sa tim stavovima ona ne prihvata Platonovo odvajanje teorije lepog od teorije umetnosti, kao ni Platonovo neprimenjivanje kriterijuma lepote na umetnost, a čini se da kao nedostatak vidi činjenicu da se lepota prepliće s etičkom prolemtikom. Takođe, A. Savić Rebac načelno ne prihvata estetičko stanovište koje kritikuje umetnost, kao što je to slučaj sa Platonom. Najzad, premda registruje činjenicu da su pojmovi lepote i umetnosti drugačije shvatani kod Platona, ona kao da ne želi da tu činjenicu integriše u svoju interpretaciju Platonove estetike.

dija A. Savić Rebac „zamišljena prvobitno kao uvod u zbornik antičkih radova iz oblasti estetike“, Lj. Crepajac, *O Antičkoj estetici i nauci o književnosti Anice Savić Rebac, Uvodna reč*, u: A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Novi sad, 1985., s. 7.

²⁸ Isto, 152.

²⁹ A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, 150.

³⁰ Isto, 174.

Zbog toga je strategija njene interpretacije usmerena na to da se bizarno odvajanje i paradoksalno surotstavljanje teorije lepog i teorije umetnosti u Platonovoj estetici na neki način ublaži, objasni i, ako je moguće, preokrene u Platonovu odbranu (makar i neke buduće) umetnosti. Na jednoj strani se gaji nada da estetski doživljaj lepog vezan za pojam erosa može da se prelije i u područje umetnosti. Na drugoj strani se Platonova kritika poezije, inače potkrepljena i obrazložena političkim, etičkim, pedagoškim i drugim praktično-filosofskim razlozima, reduktivno objašnjava stavom o Platonu kao neuspelom pesniku koji se gotovo iz resantimana okreće protiv same poezije. Najzad, nudi se interpretacija prema kojoj se Platon, premda kritičar zbilja postojeće umetnosti, ipak može smatrati pobornikom buduće, nama savremene likovne umetnosti. Ova interpretativna strategija otkriva niz torijskih i predteorijskih uverenja i intuicija: lepota je nesumnjiva centralna estetička kategorija i vrednost; lepota bi trebalo da bude nadređena, da utemeljuje i objašnjava umetnost, umetnička dela, proizvodnju i iskustvo umetnosti; prava umetnost je lepa umetnost, estetika bi trebalo da vrhuni u objašnjenu umetničke lepote odnosno lepog u umetnosti.

Međutim, goreskicirana načela tumačenja veoma teško se mogu primeniti na Platonovo učenja o lepoti i umetnosti. Ono što Platona primarno teorijski motiviše da se bavi umetnošću jeste pitanje o tome na koji način umetnička dela ostvaruju uticaj na ljude. Nesumnjiv emocionalni potencijal umetnosti čini je veoma prijemčivom za ljude i posebno omladinu. Sam Platon bi bio rad da taj emocionalni naboj umetnosti iskoristi u pozitivne pedagoško-političke svrhe, međutim, problematičan istinitosni sadržaj umetnosti ga sve vreme odbija od te ideje, tako da posle niza kolebanja u stepenu kritičnosti prema umetnosti, Platon na nekim mestima zastupa, naizgled, radikalne stavove o proterivanju umetnika, naročito pesnika iz solidno konstituisane države. Platonu se potencijalna šteta od umetnosti čini većom od moguće koristi. S druge strane Platonovo bavljenje lepotom stoji po pravilu mimo osnovnih pitanja vezanih za umetnost, a najjača veza koja se može uočiti odista se tiče zanosa koji se javlja i u nekim oblicima umetnosti i koji se javlja u odnosu prema lepom. Sasvim jednostavno rečeno, Platonovo razumevanje pojmova umetnosti i lepote značajno se razlikuje od razumevanja tih pojmova u modernoj ili savremenoj estetici. Takođe, međusobna upućenost lepote i umetnosti kod Platona značajno odstupa od našeg modernog i savremenog estetičkog shvatanja njihovog odnosa. Platon u *Ijonu* i X knjizi *Države* raspravlja o pesništvu i umetnosti, a pri tom posebno ne tematizuje lepotu, kao što u *Hipiji većem* raspravlja o lepoti, ali samo uzgredno govori o lepim statuama u nespecifično estetičkom kontekstu³¹. U tom smislu je poduhvat koji implicitno ili eksplicitno računa na uverenja i stavove kakvi su zastupljeni u Hegelovoj ili Kročeovoj estetici interpretaciju Platonove estetike stavlja pred velika iskušenja, kao što se nadam da je pokazano na prethodnim stranicama teksta.

³¹ Up. N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja. Studije o Platonovoj estetici*, Beograd, 2012, 67–69.

S druge strane, trebalo bi istaći i priznati da je tekst A. Savić Rebac gust, ispunjen, podsticajan, intelektualno pošten³², zasnovan na samostalnoj i autoritetom neimpresioniranoj lektiri u to vreme relevantne sekundarne literature³³. *Antička estetika i nauka o književnosti* A. Savić Rebac i štivo o Platonovoj estetici koje se nalazi u ovom delu, poseduje kvalitete koji nam omogućavaju da se sasvim složimo s ocenom našeg savremenog estetičara i istoričara estetike Milana Rankovića koji za knjigu kaže kako “obiluje novim saznanjima i novim sagledavanjem poznatih filozofskih problema. Imala je veliki značaj za širenje teorijskih vidika u srpskoj estetici u vremenu u kome još nisu bili prevladani svi recidivi ždanovizma. Inspirativna je za niz naučnih disciplina koje se bave umetnošću“ i dalje: „Iako nije bila prvenstveno estetičar, A. Savić Rebac je sa najviše filozofske invencije (u odnosu na ostale srpske istoričare antičke estetike) analizirala antičku grčku estetiku ... iako je Miloš Đurić,“ nastavlja Milan Ranković, „pouzdanosću interpretacije i iscrpnošću dokumentovanja svojih zaključaka nadmašio sve srpske heleniste, sažeta analiza antičke grčke estetike koju je obavila A. Savić Rebac je filozofski inventivnija i danas deluje savremenije od Đurićevih analiza“³⁴.

Na kraju se mora naglasiti da tumačenje Platonove estetike A. Savić Rebac daje iznenađujuće plodne i zanimljive uvide i rezultate uprkos ili upravo zahvaljujući njenim teorijskim uverenjima. Ova uverenja su toliko autentična, da pletne. A. Savić Rebac stoji na braniku klasicističkog shvatanja umetnosti i lepote i to često protiv samog Platona kao rodonačelnika klasične estetike. Brani njegovu teoriju lepote, ali se ne ustručava da kritikuje njegovu kritiku umetnosti. Ona i protiv Platonovih sopstvenih stavova želi da sačuva onaj sadržaj njegovog dela koji je, na često nesamorazumljiv i dvosmislen način, ugrađen u temelje zapadne kulture i savremenog sveta. Za naše savremene, ne samo helenske, nego i književno-teorijske, estetičke i istorijsko-filozofske analize Platonove teorije lepog i teorije umetnosti, interpretacija Platonove estetike A. Savić Rebac predstavlja meru i nivo naučnog, posvećenog i nadahnutog tumačenja koje tek valja dosegnuti.

³² „U osnovnoj informisanosti i poznavanju problematike, sistematičnost i naučno poštenje Anice Savić Rebac ostaju besprekorni. Čitalac može biti siguran da će biti navedeni svi značajni izvori i svi koji su ih komentarisali, da će bogatstvo asocijacija ... ići daleko šire i daleko iznad osnovne teme, i da će razmatranje o sasvim posebnoj stručnoj problematici sadržavati spona sa najaktualnijim intelektualnim problemima“, S. Slapšak, *Antička estetika i nauka o književnosti Anice Savić Rebac među delima slične zamisli, Uvodna studija* u: A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Novi Sad, 1985, 21.

³³ Vredi u ovom kontekstu navesti zaključni stav iz prikaza drugog izdanja knjige *Antička estetika i nauka o književnosti* I. Čehoka: „Djelo A. Savić Rebac, prvotno zamišljeno kao antologija tekstova antičkih mislilaca o umjetnosti, nedovršeno, pisano često tek asocijativno i u naznakama, služi, ipak, kao instruktivan i pregledan priručnik. Zbog nepropitnog (shvaćenog u kontekstu vremena) metodskog pristupa proučavanju, upotrebe nedefiniranih i nestandardiziranih termina, filozofska aktualnost djela biva mjestimice upitnom, što će vjerovatno, odjeci drugog izdanja i pokazati“, I Čehok, *Anica Savić-Rebac, Antička estetika i nauka o književnosti*, Filozofska istraživanja 20/1 (1987), 341.

³⁴ M. Ranković, *Istorija srpske estetike*, Beograd, 1998, 109–110.

IZVORI I LITERATURA

- G. Baumgarten, *Filosofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, prev. A. Loma, Beograd, 1985.
- Lj. Crepajac, *O Antičkoj estetici i nauci o književnosti Anice Savić Rebac*, *Uvodna reč*, u: A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Novi sad, 1985, 7–17.
- E. Grasi, *Teorija o lepom u antici*, prev. I. Klajn, Beograd, 1974.
- N. Grubor, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja. Studije o Platonovoj estetici*, Beograd, 2012.
- Platon, *Ijon*, *Gozba*, *Fedar*, prev. M. N. Đurić, Beograd, 1979.
- Platon, *Hipija veći*, u: Platon, *Dijalozi*, prev. S. Blagojević, Beograd, 1987.
- Platon, *Država*, prev. A. Vilhar, B. Pavlović, Beograd, 1993.
- Platon, *Timaj*, prev. i napomene M. Pakiž, redaktor prevoda Lj. Crepajac, Vrnjačka Banja, 1995.
- Platon, *Pisma*, prev. K. Maricki Gađanski, I. Gađanski, Beograd, 2001.
- M. Ranković, *Istorija srpske estetike*, Beograd, 1998.
- A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Novi Sad 1985.
- S. Slapšak, *Antička estetika i nauka o književnosti Anice Savić Rebac među delima slične zamisli*, *Uvodna studija*, u: A. Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Novi Sad, 1985, 19–33.
- Čehok, *Anica Savić-Rebac, Antička estetika i nauka o književnosti*, u: *Filosofska istraživanja* 20/1 (1987), 340–341.

NEBOJŠA GRUBOR, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

PLATO'S AESTHETICS IN THE INTERPRETATION OF ANICA SAVIĆ REBAC

Summary

This paper analyses Anica Savić Rebac's interpretation of Plato's aesthetics given in her study *Ancient Aesthetics and Science of Literature*. First of all, it examines the way in which A. Savić Rebac treats the general question of whether we can talk about ancient and Plato's aesthetics. Afterwards, the paper considers what A. Savić Rebac called the "great paradox" of Plato's aesthetics and the problem of "bizarre" separation of aesthetics and art theory. Finally, the paper discusses a number of issues and problems of Plato's aesthetics brought to light by Anica Savić Rebac, such as the problem of the central motifs of Plato's criticism of poetry, the question of the metaphysical background of Plato's artistic aesthetics and the question of whether Plato's theory of art that elements of beauty found in geometric and stereometric forms, indeed anticipate certain trends of modern art.

Key words: Aesthetics, Ancient Aesthetics, art, beautiful, Plato, Anica Savić Rebac.

Dr SANDRA DUČIĆ COLLETTE
Bruxelles

ANICA SAVIĆ-REBAC I PLATONOV EROS

Abstrakt: Od relativno malog broja stvaralaca, kojima se Anica Savić Rebac istinski divila i s ljubavlju im se vraćala, mi ćemo se u izlaganju zadržati na dvojici: Helderlinu i Rafaelu Santiju. Navedeni stvaraoci stoje na čelu kolone velikana koji su težili da objedine čisto helensku i strogo hrišćansku misao, stanovište koje je po Anici Savić-Rebac kod Nemaca pesnički krunisao Helderlin, u Italiji Dante i u Engleskoj Šeli.

Dodali bismo ovde još jedno ime, koje je Anica Savić-Rebac, vrlo retko, možda samo jednom, pomenula: Rafaelo Santi. On spada u nedovoljno poznati deo njenog rada i moglo bi se reći da nije imala sreću da se u punom obliku izrazi o navedenom umetniku. Odabrali smo ga i po osećanju bliskom duhu stvaralaštva Anice Savić-Rebac, kada je u pitanju hrišćanska misao, ljubav i platonizam. O Rafaelu je mnogo toga već napisano, ali ipak, pojedine dimenzije njegovog dela još uvek nisu dovoljno poznate. Prevashodno, slikarev platonizam, možda najznačajniji za poimanje renesansne misli.

U toku izlaganja biće razmatrana četiri dela: *Predplatonaska erotologija* Anice Savić Rebac (1932), Helderlinov *Hyperion* (1793–98), Šelijeve *Epipsychidion*, i Rafaelova *Cappella Chigi* (1511–1520). Sva ova dela spaja zlatna nit Erosa kao izvora, a objedinjuje ih tačka ili kruna saznanja: Ὁρθὴ μουσική.

Ključne reči: Eros, svetlost, kairos, forma, muzika, religija, Platon.

1. KALLISTOS

*Amor, tu m'envesscasti con doi lumide doi beli
occhi dov'io me strugo e [s]face*

Anica Savić-Rebac rođena je u Novom Sadu 4. oktobra 1892. u jednom elegantnom spoju okolnosti i uslova. Dete Milana Savića, ona je primila klasičnu kulturu vrlo rano, već u ranom detinjstvu. Kaže se da je sa pet godina mogla već da razume grčki. Taj spoj darova, odnosno talenata, i sredine u kojoj se razvijala

kao i vremena – pomenimo prisustvo srpskih velikih duhova, Kostića, Dučića, Crnjanskog, da navedemo samo nekolicinu, moglo bi se nazvati ili jednostavnije opisati grčkom reči *kairos* ili srećan trenutak.

No kako život ipak nije bajka, iako su same bajke nastale produbljenim posmatranjem života kao celine, tako će i ovaj predivni spoj okolnosti i prirode njenog bića koji ju je pratio do tridesete godine biti istovremeno zasenčen koliko i osvetljen njenim susretom sa Hasanom Repcem. Spoj savršen u potpunoj harmoniji dva bića bio je istovremeno uzrok tragičnosti njenog života. Ta nota, koliko i ljubavna, lična i nadlična, pratila ju je od tog momenta do samoga kraja. A i danas se, kada je reč o Anici Savić-Rebac, oseća taj isti tonalitet tragičnosti, koja je posebno izazvana njenim odlaskom iz života. Ovim radom želeli bismo da se osvrnemo na onu, ne toliko tragičnu, već visoku notu duše i duha, koja traje i nikada ne opada, koju je ona negovala i herojski dosegla, koju sama naziva *Ortha mousika*, to jest „uspravna muzika“, apolonska. U mladosti je, dakle, primila svu onu kulturu kojom su bili hranjeni najviši umovi 19. i s početka 20. veka i prenela je na sledeća pokolenja.

Voleli bismo da ovom prilikom pomenemo autorkine važne reči da „mnogi od velikih duhova davno aktivnih treba da čekaju da budu otkriveni.“ Kako je sama govorila o Šelijevoj slavi (povodom stoleća od smrti „čoveka koji je najveći liričar Engleske, i po mišljenju koje nije usamljeno, ujedno i najveći liričar moderne Evrope; izgleda da je i u ovom slučaju prevaljena tek polovina puta do one slave koja bi bila dostojna jedinstvenog genija koji se zvao Percy Byssche Shelley“), takav slučaj je i sa njom samom. Jovan Dučić, pročitavši njenu *Predplatonsku Erotologiju*, koju mu je Anica Savić Rebac sa posvetom poslala, kaže: „Zahvaljujem na ovom zlatnom poklonu, samo se pitam koliko njih će u nas biti ikada sposobni i da ga i čitaju.“ Možda je baš sada pravi trenutak da i kod nas delo Anice Savić-Rebac doživi preporod. Genije jedino živi u večnosti. Svet u vremenu. Taj raskorak moguće je nadoknaditi upravo udubljujući se u samo delo genija. „- On pročišćava. Nage statue grčke su skromne, moderne obučene nisu¹, rekao je jedan od nemačkih stručnjaka za englesku književnost po pitanju Šelijeve poezije“. Sve ovo, da pokažemo da ono što u vremenu razdvaja Anicu Savić Rebac, od jednog Helderlina ili Šelija, kojima se ona sa velikim entuzijazmom neprestano vraćala, u stvari njih spaja. Jedna ista spona, večna i nepokoriva. Eros. No, kako smo već i naglasili na početku ovoga rada, ne bismo insistirali na noti tragičnosti njenog života, već pre na plemenitosti duha kojim je bila obdarena. Sklop okolnosti, koje su učinile njen Udes, nije sigurno bio njen izbor. Pre je ona bila njegova žrtva. Kao ćerka jedne od najuglednijih srpskih porodica, duboke pravoslavne svesti, postala je supruga Srbina muslimana, Hasana Repca. Nije slučajno što se okrenula Erosu. Kako to i sama kaže preuzimajući besmrtnu Homerove reči u njenoj uvodnoj reči za *Predplatonsku Erotologiju*: „Istina: *aitia elomenou theos anaitios*. Ali naša je krivica transcendentna, predživotna, a naša dužnost je najzad

¹ Vid. E. J. Trelawny, *Records of Shelley, Byron and Author*, London 2013, 103: “genius purifies: the naked statues of the Greeks are modest, the draped ones of the moderns are not.”

bila u tome da pridemo sa smelošću onome sto nismo mogli neizabrati.” Posebno visok ton ovoga nesklada na nadličnom i ličnom planu pratio ju je do prena-glog kraja njenoga života i sam ga je izazvao. Ona je takođe bila od one nekolicine, kao i Njegoš sam, kojima se rado posvećivala i često vraćala, po rečima vladike Velimirovića, „religioznih duša”. Ona je upravo u Ljubavi otkrila i svoju dušu i religiju, koju nije mogla nazvati drugačije nego tim istim imenom, Religija ljubavi (*Erotologija*).

2. HELDERLIN, NOVA CRKVA I HYPERION

Anici Savić-Rebac je bilo „tesno” u ovom svetu, ona se tu osećala skućeno, kako to eterični pesnik Helderlin kaže da se oseća kao „mali orao kome, čim povređeno krilce zaraste i zaustavi se krvarenje, on se odmah ponovo baci u najviši vazduh, i duh mu ponovo udahne slobodu čim je udaljen od vidljivog sveta (...)”².

„Pitaj me kako sam se tada osećao?”, kaže Helderlin, „kao onaj koji je jednom sve izgubio da bi sve dobio. Da budem siguran, često sam dolazio iz Diotiminih šuma kao neko ko je otrovan pobedom, (...) Tad potražih najviše planine i njihov vazduh, i kao neki orao, kada mu zaraste okrvavljeno krilce, tako se moj duh kretao po slobodi, širio se povrhu vidljivog sveta kao da mu je svet pripadao.”

Ili Šeli, vodeni pesnik (Water Poet) u svojoj beznadežnoj potrazi za vodom, gde se osećao „neometen svakodnevicom ovoga sveta”³. Kao i Helderlin, kao Šeli, vapila je za jednom Crkvom, ali jednom koja još nije rođena, i koju je u sebi već nosila, kao i sam pesnik, kada u *Hyperionu* opisuje ponovni dolazak ljubavi na svet.

„Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehn wird aus diesen befleckten veralteten Formen, wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit, und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird, wann – ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kömmt gewiß, gewiß⁴.”

² „Dann sucht ich die höchsten Berge mir auf und ihre Lüfte, und wie ein Adler, dem der blutende Fittig geheilt ist, regte mein Geist sich im Freien, und dehnt’, als wäre sie sein, über die sichtbare Welt sich aus; wunderbar!”, Vid. J. Schmidt, *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Breife*, Frankfurt am Main 1992, II.

³ „(...) undisturbed by the botherations of the world”, ili pak „independant and safe from the land bores (...)”, Vid. E. J. Trelawny, *Records of Shelley, Byron and Author*, London 2013, 84 i 96.

⁴ Kada, se rodi „miljenica vremena, njegova najmlađa, najlepša ćerka, Nova Crkva”, iz ovih „osušenih“ i ostarelih formi, kada buđenje božanskog osećaja čoveku njegovu božanstvenost povrati a u njegove grudi najlepšu mladost udahne, kada – to sad ne mogu izrec’i, jer jedva da predosećam, ali ona će doći, hoc’e, hoc’e. *Hyperion*, 40, 20–28 Vid. Schmidt, *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Breife*, II.

3. ŠELI, *EPIPSYHIDION*

Šelijevim rečima progovorila je duša kozmosa. On je onaj od pesnika koji je najdublje prodro u elemente prirode i sjedinio ih sa kozmičkim. Melodičnost tonova njegove poezije podseća na slušanje biserne školjke, kojoj nema kraja i sve što se više ona sluša, sve više se za njenim tonom čezne. Verujemo da je Šeli prvi stvorio savršen akord ličnog i nadličnog osećaja ljubavnog. Ovde imamo u vidu erotsku osećajnost koja je, pre Šelijeve, najviše vidljiva u ljubavnoj poeziji kojom je progovorila i duša moderne Evrope, naime, u 12. i 13. veku, u poeziji trubadura i pesnika „Slatkog Novog Stila” (*Dolce Stil Novo*) i Dantea. Jednom prilikom pesnikov prijatelj J. E. Trelawny, sam tešeći Šelija koji je bio često vređan kritikom svoga vremena, reče mu reči persijskog pesnika Hafiza: „Ti si kao školjka iz okeana koja puni biserima ruku koja je povređuje“ („You are like the shell of the ocean that fills with the pearls the hand that wounds you“)⁵.

A posle Šelijeve prerane, ali i prelepe smrti, koja se dogodila na burnoj pučini Tirenskog mora, u srcu elemenata njegove univerzalne lirike (kako kaže Anica Savić-Rebac u svom eseju „Šeli i univerzalni lirizam” ostao je duh ovoga pesnika da treperi svojom melodijom večnosti⁶.

Meri Šeli govori o njegovoj eteričnoj prisutnosti: „Ne bih da sebično želim da njegov anđeoski duh ponovo dođe u tu formu koja ga je mučila. On je živ i često ovde sa mnom. Svako od nas to oseća, i svi kažu da je on bio elementarni duh zarobljen ovde, no slobodan i srećan sada⁷.”

E. J. Trelawny kaže „da je Šeli bio taj delikatni duh koji nas je sve nadahnjivao i okupljao. Sada je otišao. Ostavljeni našim ličnim mogućnostima, mi smo se brzo razišli⁸.” Ali Šeli nam je ostavio „školjku” i ostao taj biser vraćen u kozmos, a zvuk njene muzike podseća na mit o Orfeju, čija je glava večno žuborila muzikom večnosti, i bila sama dah muze poezije Polimnije. Nekoliko stihova smo odabrali za ovu studiju koji imaju tu snagu o kojoj je ovde reč, erotično-lirsku, da nas prenese u te sfere najvišeg tona, pa verujemo da ih vredi citirati:

„This isle and house are mine, and I have vowed
Thee to be lady of solitude –
And I have fitted up some chambers there
And level with the living winds, which flow
I have sent books and music there, and all
Those instruments with which high spirits call

⁴ Kada, se rodi „miljenica vremena, njegova najmlađa, najlepša ćerka, Nova Crkva”, iz ovih „osušenih” i ostarelih formi, kada buđenje božanskog osećaja čoveku njegovu božanstvenost povraća a u njegove grudi najlepšu mladost udahne, kada – to sad ne mogu izreći, jer jedva da predosećam, ali ona će doći, hoće, hoće. *Hyperion*, 40, 20–28 Vid. Schmidt, *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Breife*, II.

⁵ Vid. J. E. Trelawny, *Records of Shelley, Byron and Author*, 76.

⁶ Vid. A. Savić-Rebac, *Helenski Vidici*, Novi Sad 1966, 208.

⁷ Mary Shelley, July 29th, 1822, vid. E. J. Trelawny, *Records of Shelley, Byron and Author*, 154.

⁸ E. J. Trelawny, *op. cit.* 158.

The future from its cradle, and the past
Out of its grave, and make the present last
In thoughts and joys which sleep, but cannot die,
Folded within their own eternity”.

„... We shall become the same, we shall be one
Spirit within two frames, oh! ...”⁹.

... *Ovo ostrvo i kuća su moji, i ja sam ih posvetio
Tebi Dami samoće –
Ja sam tamo uredio predvorja
I nivo sa živim vetrovima, koji struje
Poslao sam tamo knjige i muziku, i sve
One instrumente koje uzvišeni duhovi zovu
Budućnost iz kolenke, i prošlost
Iz njenog groba, i čine da sadašnjost traje
U mislima i radosti, i koji ne mogu da umru,
Uvijeni unutar njihove same večnosti...*

*Mi moramo postati isto, mi moramo biti jedan
Duh u dve forme, oh! ...”*

„... The winged words on which my soul would pierce
Into the height of love’s rare Universe,
Are chains of lead around its flight of fire.–
I pant. I sink, I tremble, I expire!

Krilate reči kroz koje bi duša moja da se probije
U visine ljubavi jedinstvenog Univerzuma,
Jesu li one gvozdeni okovi oko njegovog vatrenog leta. –
Ja uzdišem, ja tonem, ja drhtim, ja umirem!¹⁰ „

„Na početku drugog stoleća njegove slave, kaže Anica Savić-Rebac u svojoj studiji o Šeliju, Evropa ga i danas gleda kao sjajnu sliku koja se postepeno otkriva, sa koje padaju velovi jedan po jedan, prividno nezeman karakter njegove pojave o kojoj su na vrhuncu ushićenja pevali Svinbern i Kardučić, zasenjuje većinu pogleda; a karakter njegove lirike, i opet prividno nezeman, većinom ne utoljava ljudsku glad, upravljenu pretežno na lično čovečansku sadržinu. I tako ovaj pesnik, i opet naglašavam prividno nezeman, ali u suštini svoje lirike najuniverzalniji, teže osvaja duhove nego Leopardi, ponorskim prelivanjem svoje individualne tuge, no Gete, visinskim treperenjima svojih sasvim novih duševnih mudrosti. Pa ipak već

⁹ Vid. *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, London 1927, II, 355 *passim*, *Epipsychidion*, 513–524; 588–591.

¹⁰ Prevod SDC.

ni danas nisu retki oni kojima Šeiljeva univerzalnost, sublimirana do najvisih mogućnosti lirizma, zvoni iznad svih ostalih lirskih glasova¹¹. Šeli, naravno, nije neki usamljeni velikan u engleskoj lirici, no samo najveći u kolu vrlo velikih, kao i Helderlin kod Nemaca. On je, po dubokom uverenju Anice Savić-Rebac, kao i našem ličnom (neka nam se ovde dopusti), najviši predstavnik najsajjnije lirike modernog čovečanstva. Sam Šeli ističe činjenicu da je glavno nadahnuće njegove poezije ljubav prema čovečanstvu, da se on vezom te ljubavi svagda vraća iz zvezdanih kola čoveku. I on koji je digao Heladu u nadvremenski svemirski sjaj, kroz čiji se Zapadni Vetar budi proročkom trubom večno proleće čovečanstva, i koji je ledeno treperenje zvezda naselio vrelim dušama („Adonais“, „Epipsychidion“), smatrao je i duboko osećao da za tajnu sveta postoji samo jedno osećanje, Ljubav, ljubav nadlična i bliska, božanska i čovečanska, ljubav koja spaja svetove, i ljubav koja oduševljeno razvija steg pesama u slavu svake zadobijene slobode.

Same Šelijeve reči u njegovoj *Odbrani poezije*, imaju snagu da tu Ideju o ljubavi pretvore u živu sliku, i verujemo da ih ovde vredi truda navesti i prevesti: „Sva uzvišena poezija je beskonačna; ona je kao žir koji sadrži sve žirove. Veo posle vela može biti skinut, ali najdublja je naga lepota smisla nikad izložena. Velika Pisma je izvor večno nabujalih voda mudrosti i radosti; i kada su jedna osoba i jedno doba istrošile svu njihovu božansku emanaciju koju im njihove lične veze dozvoljavaju da dele; još jedna i opet još jedna ponovo slede, i nove veze su ponovo razvijene, izvorište nepredvidljive i nezamislive radosti”¹².

„Njegove misli, reči, dela, sve je pevalo skupa”¹³, kaže engleski pesnik Swinburn. Jedno drugo delo, za koje bi se mogle izreći iste reči, je Rafaelova *Cappella Chigi*.

4. ANAGOGIČNA FUNKCIJA RAFAELOVOG DELA

Anica Savić-Rebac je našla okosnicu koja je ujedinjavala njen lični idejni projekat i strogost istorijskog dokazivanja, ponekad mukotrpno održavanu. To je bila vera u idejne konstante (kako ih autorka sama naziva), koje se mogu pratiti kroz ceo razvoj civilizacije i duhovne kulture. Ona je bila vođena mišlju da se vrhunska filosofija može samo poezijom izraziti. Stoga smo za ovo današnje izlaganje odabrali one koji su po njenom mišljenju to i dosegli: Helderlina, Šelija, Ra-

¹¹ Vid. A. Savić-Rebac, *Helenski Vidici*, 203.

¹² „All High poetry is infinite; it is as the first acorn which contained all oaks potentially. Veil after veil may be undrawn and the inmost naked beauty of the meaning never exposed. A great Poem is a fountain for ever overflowing with the waters of wisdom and delight; and after one person and one age has exhausted all its divine effluence which their peculiar relations enable them to share; another and yet another succeeds, and new relations are ever developed, the source of an unforeseen and an unconceived delight”, *A Defence of Poetry*, vid. *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley* VII, 131.

¹³ „He alone was the perfect singing-god; his thoughts, words, deeds, all sang together. . . Shelley was born a son and soldier of light, an archangel winged and weapon'd for angel's work”, Charles Swinburn.

faela ... Nije čudno da se Rafael u *Parnasu* predstavlja kao pesnik, a ne kao slikar. Po rečima Oskara Fishela, u kupoli *Chappellae Chigi* Rafael ne ilustrije više reči (kao u *Sv. Mihailu*, Luvr), već slikar pesnik, Dante, inspiriše pesnika slikara, Rafaela¹⁴.

Anica Savić-Rebac jednom drugom prilikom ističe da je veliki uticaj mističnih dela učinio da se već težnjivost trubadura razvila u sasvim drugom pravcu nego, na primer, klasična (Tibulova). Zvuči paradoksalno, ali je tačno: putem ove intenzivno čitane i proživljavane mističke književnosti i sam platonski Eros je dublje uticao na pesnika poznog srednjeg veka nego na antičke. I tako je već kod Gviničelija i Dantea do kraja izvedena koliko smela, toliko duboka sinteza platonskog Erosa i lične ljubavi. „Ti pesnici”, kaže Anica Savić-Rebac, „poznavali su Platona skoro samo posredno, putem hrišćanskog i arapskog neoplatonizma; no važnije je da naglasimo da su ono o čemu nisu imali konkretnog znanja nadoknadili intuicijom”¹⁵ (...) Ovo naslućivanje je možda u ono doba, kod naivno neposrednih ljudi srednjega veka, plodnije no direktnije poznavanje Platona. Ovako su Gviničeli i Dante stvorili nov oblik ljubavi kome, po potpunoj plemenitosti, po mišljenju Anice Savić-Rebac, ne možemo naći premca ni ranije ni kasnije. Baš u ovom spoju duhovne erotike sa do kraja ispunjenom ličnom ljubavlju svakako je i ključ zagonetke koja nam se ukazala na početku. Stoga i cela ova „poetična zaobilaznica“ služi da bi se izlaganje dovelo do Rima, Rafaela Santija i kapele Agostina Chigija.

No mi bismo, neka nam se to ovde dozvoli, dodali i Rafaela, koga autorka, kako rekosmo u uvodnoj reči, nije imala vremena da dovoljno upozna, niti da mu se preda kako je to želela. Pa, eto, i sami u našoj ličnoj smelosti, a možda i samo iz naivne neposrednosti, naslućujemo da bi se Anica Savić-Rebac i sama sa tim složila. Beatrice Dantea, *l'Anima amante, fuori del creato* (duša koja ljubi, van svega stvorenog) još je sveže doživljena žena-Devojčica, ne još i Ljubavnica. Kod Rafaela, ona je Žena, Majka i Ljubavnica koliko je i Gospa a Gospa koliko Žena, Majka i Ljubavnica. I baš u tom jedinstvu Rafael je, po našem ličnom uverenju, jedini dosegao ono što ni Dante nije mogao da ostvari ovde i sada, a to je spoj te dve ljubavi: ljubavi i Ljubavi. Te i kaže, u završetku *Raja* (I, v. 70–71), „per verba non si poria”¹⁶. No Rafael u svom delu *Cappella Chigi* prevazilazi, sve služeći se svakim od njih, granice pojedinačnih izražaja, obuzimajući ih sve, u jednom telu kapele, sada i ovde pred nama. Helderlin je nagoveštava, *Nju*, nepatvorenu i još nerođenu poeziju, *Novu Crkvu*, u licu nove i pesnikove Diotime, Najljubljeniju od Vremena, Najmlađu, Najlepšu Čerku Vremena; a Šeli je dočarava muzikom svojih eteričnih reči, „Lady Viviani, E., Slatka Dušo, Sestro duha ovog siročeta...”¹⁷. Ona je uvek jedna ista, od Erosa i Agape rođena.

¹⁴ Vid. O. Fischel, *Raphael*, London 1964, 82 *passim*: “The Painter Poet, Dante, inspires the poet Painter, Raphael”.

¹⁵ Vid. A. Savić-Rebac, *Helenski Vidici*, 44.

¹⁶ Cf. Dante, *Paradiso*, I, v. 70–71: „Trasumanar significar per verba I non si poria [...]”.

¹⁷ „Die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche”; *Eipsychidion*, Vid. J. Schmidt, *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe*, II. „Verses

Rafael je više nego iko svojim delom pokazao i ukazao na nešto što sam Dante kaže da ljudski um ne može izreći, samo doživeti na tren, ukoliko ga pomiluje milosrđe Božje. Ali kako je to učinio, ako nije rečima? Ne ni samom slikom, ni freskom, ni arhitekturom. Već svima njima zajedno.

„Trasumanar significar per verba
non si poria; pero l'esemplo basti
a cui espirenza grazia serba”¹⁸.

*Prevazići izraziti rečima
se ne može; ali primer je dovoljan
kome je milost data*¹⁹.

Cappella Chigi bila je porudžbina Avgustina Chigija (1446–1520), bankara pape Julija II (1503–1513). Reč je o kapeli u papinoj omiljenoj rimskoj crkvi, *Santa Maria del Popolo*. Radovi, pod Rafaelovim nadzorom i po njegovim planovima, otpočеше oko 1512. Ipak umetnikova prerana smrt (pet dana pre samog Chigija) 1520. učini da sam nije mogao videti završetak započetog dela. Ono je bilo prepušteno drugim umetnicima (kao što su Lorenzeti, Salviati, Del Piombo, Bernini, itd.) da ga završe. Ovde želimo da ukažemo na kapelu kao performativni (aktivni) prostor. Time mislimo na prostor koji je, pre nego što se zamišlja kao pasivini i receptivan, aktivno usmeren na izvođenje određene funkcije. Sa takvim prostorom, aktor nije (ili bar ne samo) onaj koji se u njemu nalazi, već pre prostor sam po sebi. Funkcija *Chigi Cappellae* može se nazvati “anagogičnom” u smislu da je izvorno zamišljena za usmeravanje duša (ne samo umrlih već i živih i svih onih koji tu dolaze na molitvu) prema putu za večni život.

Ono što je čini jedinstvenom jeste način na koji Rafael sam uspeva da ostvari tu anagogičnu funkciju preko onoga što je Christoph L. Frommel (danas jedan od najvećih, ukoliko ne i najveći, poznavalac Rafaelovog dela) nazvao „Gesamtkunstwerk” ili sintezom svih umetnosti²⁰. Posredstvom jedinstvene kombinacije arhitekture, skulpture i mozaika, Kapela je bila osmišljena da pomogne dušama da se uzdignu prema nebu i povrate Bogu. Ovom prilikom želim da ukažem na anagogičnu funkciju *Cappellae Chigi* u svetlosti Rafaelovog pozivanja na *Božanstvenu komediju*. Poznato je da osam ukrašenih delova kupole, koji predstavljaju sunce, šest tada poznatih planeta i znake zodijaka, svaki pokrenut jednim anđelom, podseća na krugove Raja, no bilo bi pogrešno da kupolu posmatramo odvojeno od ostalog dela kapele, jer ono što je čini jedinstvenom jeste to što ona čini potpuno jedinstvenu celinu.

I to jedinstvo je upravo od velikog značaja za anagogičnu funkciju za koju je ona predodređena. U tom pogledu značajne su dve sekcije Chigijevog groba:

addressed to the Noble and Unfortunate Lady Emilia V. (...) Sweet Spirit! Sister of that orphan one...” vid. *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, 353 *passim*.

¹⁸ Dante, *Paradiso*, I, 70–73.

¹⁹ SDC.

²⁰ Ch. L. Frommel, *The Architecture of the Italian Renaissance*, London 2007, 115–116.

bareljef na njegovoj osnovi i nadgrobna ploča. Bareljef uvodi ideju o večnom životu predstavljanjem novozavetne priče o Hristu i Samarićanki na izvoru. Što se tiče nadgrobne ploče, njen oblik piramide i crveni mramor koji postaje sve bleđi prema vrhu jasno evociraju element vatre koji je povezan sa nebeskom sferom. A sama nadgrobna ploča usmerena je prema mozaikom ukrašenoj kupoli sa vrhom uperenom ka Bogu Tvorcu, čija „Ljubav,“ po Danteovim rečima, „pokreće sunce i druge zvezde (Amor che muove il cielo e le altre stele).“

A Ljubav je jedina spona kod Helderlina, Šelija, Rafaela i Dantea, i nalazi se u srcu života i celokupnog dela Anice Savić-Rebac. Nadam se da sam ovim radom i dodatkom o Rafaelu uspela da oslikam potpuno ujedinjenje Erosa sa *agape*, o čemu je Anica Savić-Rebac sanjala i što je nagoveštavala kroz svoja književna dela, upućujući na jedinstvo raznih umetnosti.



S. Maria del Popolo
(Chigi Cappella)



S. Maria del Popolo
(Cappella Chigi)



S. Maria del Popolo
(Cappella Chigi)

SANDRA DUČIĆ COLLETTE, Ph. D.

Bruxelles

ANICA SAVIĆ REBAC AND THE PLATONIC EROS

Summary

This paper examines the reception of Platonism in the work of Anica Savić-Rebac (1892–1953), a Serbian hellenist and poet whose studies and translations have been (and still are) of tremendous importance in Serbia. Brought up in the Serbian intellectual milieu of the early twentieth century (her father, Milan Savić, was Secretary of the cultural institution “Matica Srpska”, founded in 1824, and her god-father was the famous poet Laza Kostić), Anica Savić very early displayed great intellectual and poetic capacities. Her first translations of Pindar were published when she was ten and she wrote dramas when she was twelve.

Anica Savić-Rebac dedicated her life to several important projects, one of which shall be the centre of this study, namely her history of the development of the idea of love or “erotology”. In her view, the Platonic conception of love continued to manifest itself through time, through what she called the “great column of spirits” where she isolated three important poets: Hölderlin in Germany, Shelley in England, and Dante in Italy. Those were the artists that, in her view, had striven to embrace in one thought the essence of the Platonic and Christian idea of love. She herself chooses them through love and chooses to always come back to them through love.

I would like to add here one more name, that Anica Savić-Rebac rarely, perhaps only once, mentioned: Raphael Santi. It seems to us that, were she given the opportunity, she would certainly have worked on Raphael, and that it was only the sudden end of her life that prevented her from doing so. I too choose Raphael through love, but also as a challenge. Taking up the thread where she left off, I shall look at Raphael’s place in the “great column of spirits” through a study of his Platonism.

Leaving aside Dante, I shall present Anica Savić-Rebac’s ideal column of spirits through four works: Anica’s *Kallistos* (1936), Hölderlin’s *Hyperion*, Shelley’s *Epipsychidion* (1820) and Raphael’s *Chigi Chapel* (1511–1520). All are united by one golden thread, that of Eros, and crowned by the *orthê mousikê* of the Apolonian circle of sacred poets (or theologian poets).

Key words: Eros, Light, *kairos*, Forma, *orthê mousikê*, Religion, Plato

МАРИЈА СТИЈЕПИЋ, докторанд
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

АНИЦА САВИЋ-РЕБАЦ И ЛЕТОПИС МАТИЦЕ СРПСКЕ

Апстракт: Српску интелектуалну сцену прве половине 20. вијека опленила је личност и дјеловање Анице Савић-Ребац, великог хеленисте и неуморног истраживача књижевника и преводиоца.

У овом раду биће описан однос Анице Савић-Ребац према *Лейхойису Мајицице српске*, али и однос овог српског часописа према њој.

Кључне ријечи: Аница Савић-Ребац (1892–1953), *Лейхойис Мајицице српске*, библиографија.

Лейхойис Мајицице српске, као најчувенији и најпрестижнији српски књижевни часопис, основан 1823. године, одувјек је привлачио еминентне културне ствараоце да у њему објављују. Овакав имиџ *Лейхойиса* омогућио је многим врсним научним и књижевним ауторима да се афирмишу и изграде име у свијету литерарне умјетности. Један од сарадника у *Лейхойису* била је Аница Савић-Ребац (1892–1953). Ради се о ствараоцу који се својим обимним и темељитим радом уврстио у најдрагоцјеније српске ерудите. Ова изузетна особа је гајила бурна осјећања према науци, књижевности, знању. Као ријетко ко, знала је ускладити и помирити научно и поетско, па се у њеној поезији осјећа снажан уплив ерудиције, а опет у научно дјеловање је увијек уносила свјеж дашак умјетничког. Јасно је, стога, зашто се име Анице Савић-Ребац често јављало у *Лейхойису Мајицице српске*, што као аутора, што као предмета многих студија. Предмет овог рада је систематизовање и кратак приказ дјеловања Анице Савић-Ребац у том еминентном часопису. У раду се, затим, даје преглед свих текстова објављених у *Лейхойису*, а који се дјелимично или у цјелости баве животом и радом ове списатељице.

1. ПРЕГЛЕД РАДОВА АНИЦЕ САВИЋ-РЕБАЦ У ЛЕТОПИСУ МАТИЦЕ СРПСКЕ

Ауторска дјела Анице Савић-Ребац објављивана су у *Летопису* у дугом периоду, од 1909. до 1986¹:

– 1909: Алекса Шантић: пјесме. Мостар 1908.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 85, књ. 255 (1909), стр. 67–68.

– 1910: Прва српска уметничка изложба у Сомбору 1910.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 86, књ. 266 (1910) стр. 89–94.

– 1925: Тенерифа.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 99, књ. 306, св 2–3 (нов.–дец 1925), стр. 78–79.

– 1926: Милица Стојадиновић Српкиња.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 100, књ. 308, св. 1–2 (април–мај 1926), стр. 46–51.

– 1927: Нови Сад.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 101, књ. 313, св. 1–3 (јул–сеп. 1927), стр. 141–142.

Solstitium.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 101, књ. 314, св. 3 (дец. 1927), стр. 329.

Штефан Георге.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 101, књ. 312, св. 2–3 (мај–јун 1927), стр. 276–289.

– 1928: Песма сунцу на исходу.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 102, књ. 315, св. 2 (феб. 1928), стр. 169–171.

– 1936: Платонска и хришћанска љубав.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 110, књ. 345, св. 1 (јан.–феб. 1936), стр. 68–82.

– 1968: Спев и његови проблеми / превела с енглеског Споменка Мириловић.

У: *Летопис Матице српске*. – ISSN 0025-5939. – Год. 144, књ. 402, св. 2–3 (авг.–сеп. 1968), стр. 225–248.

– 1985: Ерос и идеје или о метафизичкој позадини Платонове естетике.

¹ У раду је консултована: М. Јованцаи, *Библиографија Анице Савић-Ребац 1905–1997*, Годишњак Библиотеке Матице српске за 1997 (1998), 218–263.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 161, књ. 436, св. 1–2 (јул–авг. 1985), стр. 67–83.

– 1986: Писмо Ребеки Вест / Аница Савић-Ребац; превео са енглеског Бранко Ковачевић.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 180–189.

Из листе објављених радова види се да се Аница Савић-Ребац током вишедеценијске сарадње са *Лейхойисом Мајицице српске* представила као разноврстан пјесник, књижевно-умјетнички критичар, а значајне су и њене научне студије и есеји, махом објављени постхумно. Укупно је дванаест објављених текстова различите врсте чији је она аутор, а који су своје мјесто нашли у *Лейхойису*. Веома рано се Аници Савић-Ребац пружила могућност да објављује у најзначајнијем српском књижевном часопису, дијелом због несумњивог талента и посвећености науци, а дијелом захваљујући снажној очевој фигури и сталном подстицању културне елите која је поштвала породицу Савић. Тако су већ у првим годинама 20. вијека настала прва дјела младе интелектуалке, а сарадња са *Лейхойисом Мајицице српске* званично почиње 1909. године, када је Аница Савић имала само седамнаест година.

Ако бисмо подијелили стваралачки рад Анице Савић-Ребац у *Лейхойису* по одређеним етапама, добили бисмо четири периода сарадње неједнаког интензитета. У први период треба убројати године 1909. и 1910. и њена прва два текста објављена у овом часопису. Ову почетну етапу карактерише рад на умјетничкој критици, а садржај и стил писања би се могао описати као непретенциозност, младалачки, и у значајној мјери условљен утицајем Милана Савића, са којим и пише један од текстова.

Сљедећа фаза је и најплоднија. Ради се о двадесетим годинама прошлог вијека, када се у часопису представља својим пјесмама. У овом периоду објављене су четири њене пјесме (*Тенерифа*, *Нови Сад*, *Solstitium*, *Песма сунцу на исходу*), а наставља и са књижевном критиком, пишући студију о њемачком пјеснику Стефану Георгеу, те о Милици Стојадиновић Српкињи. Уз текст о лирици њемачког поете, превела је и двије његове пјесме и тако га на најбољи начин представила српској читалачкој публици. Преводи пјесама *Јулска сећа* и *Башићенска њролећа* јесу једини преводилачки радови Анице Савић-Ребац у *Лейхойису*.

Године 1936. долази до обнављања веза са тим часописом, а ова краткорочна сарадња се може означити трећим периодом њеног дјеловања. Студија *Платионска и хришћанска љубав* је посљедњи текст Анице Савић-Ребац објављен у *Лейхойису* за њеног живота. Непосредно прије објављивања текста она у писму упућеном тадашњем уреднику часописа Васи Стајићу открива чврстину релација које је повезују са *Лейхойисом*, те изражава благи прекор због захлађења односа и несарадње у претходним годинама: „Можда изгледа нескромно, али морам вам признати да сам рачунала на то

да ће вам се мој есеј допасти. Ипак ми је ваше писмо дало много више него што сам очекивала, и обрадовало ме је у великој мери. А уз то – да допуним оно што сте навели у писму – мене за последњих 4–5 година нико није позвао да сарађујем на Летопису, мада је за мене најприродније да баш ту сарађујем. И тако имам и лични разлог да се радујем што сте баш ви преузели Летопис. Али, верујте ми, још се више радујемо због самог Летописа и ја и Хасан, који има нарочиту љубав према Матици.²

После смрти Анице Савић-Ребац 1953. године, појављују се у разним интервалима њени текстови различитог жанра, а ту етапу бисмо условно могли назвати четвртом. У овим кратким текстовима *Лейойису* као да још једном жели да подсети јавност на великог класичног филолога и врхунског познаваоца Платона и Његоша. Постхумно је објављено и једно од њених писама Ребеки Вест. У њему се открива друга страна Анице Савић-Ребац. У топлој преписци са британском књижевницом, ријетка је прилика да се сазна нешто и о приватном свијету великог научника, нарочито о односу са супругом Хасаном Репцем.

2. ПРЕГЛЕД РАДОВА О АНИЦИ САВИЋ-РЕБАЦ У ЛЕТОПИСУ МАТИЦЕ СРПСКЕ

Број текстова Анице Савић-Ребац објављених у *Лейойису* није велики у мјери у којој би се то могло очекивати. До сада је укупно објављено 25 текстова посвећених њеном лику и дјелу:

- 1925: Кашанин, Милан, Писци из Војводине : пред рат и после рата.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 99, књ. 303, св. 1 (јан. 1925), стр. 39–44.
- 1929: Кашанин, Милан, Песме г-ђе Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 103, књ. 320, св. 3 (јун 1929), стр. 449–452.
- 1953: Марковић, Мирослав, Д-р Аница Савић-Ребац : 1892–1953.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 129, књ. 372, св. 6 (дец. 1953), стр. 488–492.
- 1962: Леовац, Славко, Хелениста Аница Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 138, књ. 390, св. 5 (мај 1962), стр. 403–414.
- 1967: Лалић, Иван В., Хеленски видици у текстовима Анице Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 143, књ. 399, св. 1 (јан. 1967), стр. 76–81.

² Љ. Вулетић, *Живой Анице Савић-Ребац*, Београд 2002, 73.

- 1970: Кашанин, Милан, Сусрети и писма: Аница Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 146, књ. 405, св. 5 (мај 1970), стр. 473–486.
- 1972: Марковић, Вида Е., Аничина софа.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 148, књ. 410, св. 6 (дец. 1972), стр. 597–606.
- 1985: Шалго, Јудита, Аница Савић-Ребац: Предплатонска еротологија: Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1984.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 161, књ. 435, св. 5 (мај 1985), стр. 827–828.
- 1986: Гантар, Кајетан, Залагања за аутономију уметничког стваралаштва од Аристотела до Овидија / са словеначког Стојан Трећаков.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 74–85.
- 1986: Милић, Новица, „Платонски парадокс” Анице Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 96–103.
- 1986: Милосављевић, Петар, Истраживачки метод Анице Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 86–95.
- 1986: Милошевић, Никола, Аница Савић-Ребац и проблем социолошког преписивања.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 40–47.
- 1986: Петровић, Александар М., Античка естетика и философија Анице Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 112–125.
- 1986: Поповић-Перишић, Нада, Између логоса и ероса.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 126–131.
- 1986: Слапшак, Светлана, Аристофан естетичар.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 104–111.
- 1986: Црепајац, Љиљана, Платонова естетика и осуда уметности у интерпретацији Анице Савић-Ребац.
У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. – Год. 162, књ. 438, св. 1–2 (јул–авг. 1986), стр. 48–59.

– 1986: Стефановић, Мирјана Д., Одбрана античке естетике: Аница Савић-Ребац: Античка естетика и наука о књижевности; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1985.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 162, књ. 438, св. 5 (нов. 1986) стр. 799–801.

– 1987: Станивуковић, Горан, Нераскидива узајамност песничког и преводилачког чина: Аница Савић-Ребац: Поезија и мањи песнички преводи; приредила Даринка Зличич; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 163, књ. 440, св. 5 (нов. 1987), стр. 796–804; 825.

– 1987: Живковић, Живан, Двоструко намирење дуга : Аница Савић-Ребац и Његошева „Луча микрокозма”; приредила Даринка Зличич; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 163, књ. 440, св. 5 (нов. 1987), стр. 804–808.

– 1989: Слапшак, Светлана, Текстови Луче микрокозма – антика и ин-тертекстуалност.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 165, књ. 443, св. 2 (феб. 1989), стр. 231–236.

– 1989: Црепајац, Љиљана, Неоманихејски елементи у Његошевој Лучи микрокозма према интерпретацији Анице Савић-Ребац.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 165, књ. 443, св. 2 (феб. 1989), стр. 222–230.

– 1989: Писма Аници Савић-Ребац / са немачког превела Оља Бекић.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 165, књ. 443, св. 2 (феб. 1989), стр. 237–262.

– 1989: Живковић, Живан, Књижевнонаучни и есејистички рад Анице Савић-Ребац: Студије и огледи I–II; Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1988.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 165, књ. 444, св. 1–2 (јул–авг 1989), стр. 87–93.

– 1998: Јовановић, Братислава, Запис о Аници Савић-Ребац: причање г-ђе Братиславе Јовановић / (приредио) Бранко Момчиловић.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 174, књ. 461, св. 4 (апр. 1998), стр. 740–743.

– 1999: Мојашевић, Миљан, Три госпе и Перо Слијепчевић: конструкција / Миљан Мојашевић.

У: Летопис Матице српске. – ISSN 0025-5939. –Год. 175, књ. 463, св. 3 (март 1999), стр. 362–371.

О Аници Савић-Ребац се у *Лейбойису* писало у неколико праваца. Писало се о њеној поезији, препјевима и преводима, књижевним огледима и чисто научним расправама и прилозима. Објављено је и неколико текстова у којима се настојала разоткрити необична личност признате књижевнице. Главнина текстова је објављена постхумно, после 1953. године. Ипак, два приказа Милана Кашанина су се појавила већ у двадесетим годинама прошлог вијека. Оба говоре о књижевном стваралаштву Анице Савић-Ребац. Први из 1925. описује књижевницу као лирску и артистичку природу, у којој се истиче висока култура и племенити сензибилитет, а потом је 1929, поводом збирке *Вечери на мору*, такође почастии младу пјесникињу својом критичком ријечи, описујући је као великог ерудиту и врсног познаваоца пјесничке форме.

После смрти јавља се низ текстова различитог карактера. Вида Марковић и Братислава Јовановић су говориле о свом познанству с Аницом Савић-Ребац, присјећајући се најупечатљивијих момената њихових сусрета. По њиховом свједочењу Аница Савић-Ребац је уносила тон културе, човјечности у једну сирову, грубу, још непрофињену средину. Кроз текстове прожете топлином и срдечношћу у којима се о њој говори из још једног аспекта, оног приватног, *Лейбойис* је омогућио читаоцима да на посебан и присан начин доживе ову списатељицу.

Посебна пажња је посвећена живој преписци коју је она водила. У *Лейбойису* су 1989. објављена *Писма Аници Савић-Ребац*, а још 1970. Милан Кашанин објављује текст под називом *Сусрећии и йисма*. У њима сазнајемо о разноликости интересовања и високом степену познавања тадашње европске научне и књижевне сцене. Из преписке с личностима попут Томаса Мана, Лудвига Радермахера или Ребеке Вест можемо да се увјеримо да је равноправно учествовала у умјетничком стварању тога доба у Европи.

Занимљиво је да се *Лейбойис* у значајној мјери интересовао и бавио скуповима одржаваним у част Анице Савић-Ребац. Два су на детаљан начин у њему описана и обрађена. Прво је у марту 1986. одржан у Новом Саду научни скуп *Аница Савић-Ребац и йроблеми античке естетике* у организацији Матице српске. Излагања и дискусије објављена су у цјелости у *Лейбойису Мајице српске* (јул–август 1986). „На примјеру става Анице Савић-Ребац о Платону, Никола Милошевић је говорио о социолошком приписивању; Љиљана Црепајац је систематизовала ставове Анице Савић-Ребац о Платону; Гајетар Кантар је дао преглед поимања пјесничке слободе од Аристотела до Овидија; Дарко Новаковић је анализирао принципе класификовања текстова у античкој науци о књижевности; Петар Милосављевић се бавио истраживачким методом Анице Савић-Ребац у цјелини; Новица Милић је истраживао консеквенце претпостављеног парадокса у мишљењу Анице Савић-Ребац о Платону; Светлана Слапшак се позабавила мјестом Аристофана у њеној *Античкој естетике*; Милош Арсенијевић је покушао да прецизира неке од ставова о Платону на основу философске мисли о музици; Александар Петровић се бавио местом античке естетике у општој фи-

лософији; Нада Поповић-Перишић је истраживала дело Анице Савић-Ребац са становишта женског писца.”³ У мају следеће године одржан је и научни скуп посвећен истраживању Његоша Анице Савић-Ребац. *Летопис* је објавио овај темат у свескама за јануар–фебруар 1989. и у посебним свескама *Летописа Матице српске* 1989. године. Окупио је мање аутора него претходни.

Из прегледа текстова посвећених Аници Савић-Ребац у *Летопису* јасно је да је у највећој мјери и са највећим ентузијазмом о њој писао Милан Кашанин, који ју је и лично познавао. Три његова рада присутна у истакнутом часопису су донекле уоквирила плодно стваралаштво песника и филолога, те су на неки начин одредила рецепцију Анице Савић-Ребац на нашим просторима, нарочито као писца.

У посљедње двије деценије имамо свега два прилога сјећања, што говори о опадању интересовања за рад Анице Савић-Ребац. Тешко је одредити узрок томе, али је сигурно да је њено дјело ове и данас актуално и подложно истраживању у циљу унапређења књижевно-научних достигнућа на нашем простору.

Жеља аутора овог текста је да се о Аници Савић-Ребац и даље пише, јер таква личност заслужује да је се сјећамо далеко чешће и да у далеко већем обиму изучавамо њено дјело.

MARIJA STIJEPIĆ, PhD candidate

Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

ANICA SAVIĆ-REBAC AND *LETOPIS MATICE SRPSKE*

Summary

As a tireless researcher, scientist and writer, Anica Savić-Rebac made a significant contribution to the Serbian art scene of the first half of the 20th century. Since her childhood she has built a strong relationship with the most important cultural magazine in Serbia, *Letopis Matice srpske*, founded in 1823.

The aim of this paper is to systematize the work of Anica Savić-Rebac in *Letopis* and to give a short analysis of it. The author also gives an overview of all works published in *Letopis* which are dedicated to the life and work of Anica Savić-Rebac.

Key words: Anica Savić-Rebac (1892–1953), *Letopis Matice srpske*, bibliography.

³ С. Слапшак, Д. Зличић, *Аница Савић-Ребац и проблеми античке естетике*, *Летопис Матице српске* 1–2 (јул–август 1986), 37.

Mr JASMINA PREMOVIĆ, doktorand
Beograd

O „ŽIVOTNOJ ISTINITOSTI” U DELIMA TOMASA MANA PREMA TUMAČENJIMA ANICE SAVIĆ REBAC

Apstrakt: Pored mnoštva tema u opusu Anice Savić Rebac (1892–1953), značajno mesto zauzima njeno interesovanje za dela Tomasa Mana. Proučavajući njegove romane, nalazila je u njima potvrde nekih svojih ideja kao što su kontinuitet kulture, kretanje od umetničkog ka opštečovečanskom, angažovanje pisca na rešavanju opštečovečanskih problema, problem umetnika i njegovog mesta u svetu, spoj nauke i književnog stvaralaštva. U ovom radu razmatra se pojam „životna istinitost“ povezan sa pomenutim idejama – evolucija Tomasa Mana od „čistog“ umetnika do pisca zamišljenog nad vremenom u kome živi, kao i do pisca koji koristi znanja o prošlosti da bi je umetnički prikazao.

Ključne reči: „životna istinitost“, Anica Savić Rebac (1892–1953), Tomas Man (1875–1955), umetničko, opštečovečansko.

Opšte je poznato zanimanje Anice Savić Rebac za dela Tomasa Mana¹ kao i činjenica da su se njih dvoje povremeno dopisivali u periodu 1927–1937.godine.² Ako se krene od tih pisama, prvo što se uoči jeste teza o vezi između nauke i književnog stvaranja koja je bila veoma važna Anici. Naime, prateći Manov rad na romanu *Josif i njegova braća*, upravo ona je sugerisala jedan segment te priče svojim radom na nemačkom jeziku pod imenom Kalistos.³ Prateći nastajanje tog romana dok su još bili poznati samo odlomci, ona je pisala da se tu radi o „naročitoj varijanti *istorijskog al fresco slikanja*, sa mešavinom dubokih perspektiva i površin-

¹ A. Savić-Rebac, *Tomas Man i problematika naših dana*, Studije i ogledi I–II, Novi Sad 1986, 247–251; A. Savić-Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 237–24; A. Savić-Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, Srpski književni glasnik 29/1 (1. januar 1930), 25–34; A. Savić-Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovih*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 225–237.

² T. Bekić, *Anica Savić-Rebac i Tomas Man*, Zbornik Matice Srpske za književnost i jezik 27/1 (1979), 81–90.

³ Isto; 87 (Aničine reči Man je dao faraonu Ehnatonu u razgovoru sa Josifom).

skog prikazivanja“.⁴ Na žalost, ne postoje njeni tekstovi u kojima se posebno bavila navedenim Manovim delom da bi nam potpuno bila razjašnjena njena razmišljanja o metodi „istorijskog al fresco slikanja“. Naslućuje se samo da bi tu evolucija Manovog pisanja kojom se ona bavila u vezi sa drugim, prethodnim njegovim delima,⁵ ovde imala jaču potvrdu. Ipak, „istorijsko al fresco slikanje“, kako ga Anica Savić Rebac definiše, moglo bi biti protumačeno kao stvaranje književnih likova na površini dubokih istorijskih procesa „dugog trajanja“.⁶ To odgovara njenom isticanju kontinuiteta kulture kao i mišljenju da je Tomas Man bio pisac koji je čuvao kulturni kontinuitet slikajući stvarnost i probleme svog vremena iz dalekih vremenskih perspektiva.⁷ Ako su te daleke vremenske perspektive antičke kao u *Josifu i njegovoj braći*, onda su one u *Čarobnom bregu* „mistika humanizma i tragika XIX veka“, kako ih Anica Savić Rebac naziva, a posredno opet antičke. Iako je Anica Savić Rebac imala Heladu kao polazište u bavljenju istorijom ideja, to je više bilo u cilju dokazivanja njihovog kontinuiteta, a ne u smislu stajne tačke za konstrukciju prošlosti kako to piše Predrag Vukadinović u predgovoru *Helenskim vidicima*.⁸

Zašto je Tomas Man bio zanimljiv Anici Savić Rebac? Jedan od razloga je upravo teza o kontinuitetu antičke kulture. S druge strane, u nekoliko radova koji se bave ovim odnosom ili ga usputno spominju, navedeno je nekoliko razloga. Radomir Konstantinović je mislio da je njena ljubav za Mana poticala iz njenog Geteanstva,⁹ a Predrag Vukadinović, u predgovoru *Helenskim vidicima*, da ih je povezivala erotološka koncepcija koja je kod Tomasa Mana bila prilagođena stvarnosti.¹⁰ Tomislav Bekić, posredno, zastupao je jednostavno mišljenje da je „po načelu duhovnog srodstva, morala osećati da bi i ona imala šta da kaže Tomasu Manu“¹¹ i to je najprihvatljivije s obzirom na neke činjenice. Jedna od njih je težnja da se naučnost i umetnost spoje u književnom delu,¹² kakav je slučaj bio sa romanom *Josif i njegova braća*. Možda je Anica Savić Rebac u radu Tomasa Mana videla ostvarenje te svoje teze. S obzirom na njihovu saradnju u pomenutom romanu, i njena naučnost bila je deo njegove umetnosti oživljavanja činjenica.

⁴ A. Savić-Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, Srpski književni glasnik 29/1 (1. januar 1930), 34.

⁵ A. Savić-Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, u: *Helenski vidici*, Beograd 1966, 225–236 (tekst je prvi put objavljen u *Književnim novinama* 1951).

⁶ Pojam „la longue durée“ uveo je u historiografiju F. Brodel, pripadnik škole *Anala*.

⁷ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 26.

⁸ P. Vukadinović, *Predgovor*, u: *Helenski vidici*, Beograd 1966, XVIII.

⁹ R. Konstantinović, *Biće i jezik*, Beograd 1983, 294, n. 2.

¹⁰ P. Vukadinović, *Predgovor*, XIII.

¹¹ T. Bekić, *Anica Savić Rebac i Tomas Man*, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik, 27/1 (1979), 84.

¹² „Celog života Anica Savić se kretala po jednom uskom putu između poezije i filozofije: ko poznaje, kaže ona, i naučno istraživanje i samostalno umetničko stvaranje, taj zna punu skalul intelektualnog uživanja!“ (P. Vukadinović, *Predgovor*, XVII).

Tomas Man privlačio je Anicu Savić Rebac i zbog toga što je njegovo pisanje bilo angažovano na opštečovečanskom problemu. Isto tako, Milan Kašanin karakterisao je i samu Anicu kao osobu koja je volela da rešava „velike probleme“.¹³ Tu karakteristiku ističe i P. Vukadinović u pomenutom predgovoru, u smislu da je Anica Savić Rebac pisala da bi rešila neki svoj problem¹⁴, ne akcentujući da problem kojim se ona bavila nije bio samo njen. To Anica najbolje dokazuje 1920. godine u pismima Milanu Kašaninu, gde kaže da je u njoj došlo do konflikta između umetnosti i života, u smislu da se ona pitala da li će njena umetnost, „načinjena od materije snova“, moći da živi u atmosferi života i „hoće li moći da preživi rušenje čitavog jednog sveta“.¹⁵ Upravo tim ispovedanjem ona je stala pored Tomasa Mana. Pišući o njegovom širokom uticaju na duhovni život Evrope, ona tu oseća spoj njegove umetnosti i njegove duše, duše čoveka svesnog vremena u kome živi.¹⁶ U „treperenjima njegove duhovne problematike“ sličnost je sa njom samom, oni rešavaju opštečovečanske probleme koji su istovremeno i njihovi lični. Čini se da je ovo najprivlačniji argument u njihovoj povezanosti. Odatle počinje i čitava Aničina analiza Manovog stvaralaštva, najpre iščitavanje, a zatim i pisanje o njemu, počev od 1912. godine.¹⁷

U svojoj analizi, u kojoj evolucija Manova zauzima posebno mesto, Anica Savić Rebac delila je stvaralaštvo Tomasa Mana na dva perioda, od kojih je prvi onaj koji obuhvata period od *Budenbrokovich* (1901) do 1914. godine, a drugi od 1914. godine nadalje.¹⁸ Prvi deo okarakterisala je kao subjektivno ispovedački, nalazeći u njemu suočene umetnika i njegovo stvaralaštvo u težnji za prikazom konkretne stvarnosti. Ipak, polazište je tu umetničko. Druga etapa je suočavanje umetnika i čoveka i tu je Man isplovio iz apstrakcija, pristavši uz „galiju vremena“. Potreba za pisanjem tu više nije samo umetnička. Ova etapa počinje člancima¹⁹ i svoj umetnički izraz nalazi u *Čarobnom bregu*. Dvadeset jednu godinu kasnije, Anica Savić Rebac je imala nešto drugačiju podelu Manovog stvaralaštva.²⁰ Prvi deo stvaranja počinje *Budenbrokovima* (1901), a završava se *Čarobnim bregom* (1924)! Drugi deo počinje prvim odlomcima iz *Josifa i njegove braće* (1928), a završava se poslednjim tomom ovog dela (1948) i *Dr Faustusom* (1947). Ako se osvrnemo na ono što je Anica Savić Rebac pisala u vezi sa prvom podelom i romanom *Budenbrokovi*, odnosno, njegovim ličnostima punim „životne istinitosti“, ²¹ čini se da je ovo bio početak puta prema *Čarobnom bregu* i da je *Čarob-*

¹³ M. Kašanin, *Susreti i pisma. Pronađene stvari. Misli*, Beograd 2004, 18.

¹⁴ P. Vukadinović, *Predgovor*, IX.

¹⁵ M. Kašanin, *Susreti i pisma*, 22. Pismo je iz 1920. godine kada je Veliki rat bio iza nje, a isto tako i cela *belle époque* sa svojim optimizmom i prosperitetom.

¹⁶ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 25.

¹⁷ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 25.

¹⁸ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 32.

¹⁹ Misli se na članke protiv zapadne demokratije koje je počeo da piše početkom Prvog svetskog rata do eseja *Razmatranja jednog nepolitičara* iz 1918. godine. Zatim je došlo do preokreta i okretanja demokratiji člankom *O nemačkoj republici* iz 1922. godine.

²⁰ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 228.

²¹ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 30.

ni breg samo prešao rastojanje od akcije ličnosti do akcije misli koje je u daljoj analizi Anica Savić Rebac razrađivala.²² Time je sasvim opravdana kasnija podela uz opasku da je prvi deo Manovog stvaralaštva u savremenoj sferi, a drugi u savremenoj sferi pomešanoj s antičkom prošlošću. I kao što je prvi deo obeležila „životna istinitost“, tako je drugi obeležila naučnost u književnom stvaranju, ali bez odustajanja od „životne istinitosti“. Za istoričara, stvaralaštvo iz sfere savremenosti je izazov, jer daje sliku istorijskog trenutka bez vremenske distance. Odnosno, to je govor pisca kroz ličnosti iz „bliskog“ života i njihovo vezivanje za „stvarnost koja još nije mit“, kako je to Anica Savić Rebac objašnjavala.²³ U drugom delu, Man se delimično pretvorio u istraživača prošlosti i tu je vrhunac njegove evolucije.

Prateći Manov književni rad, Anica Savić Rebac je primećivala da je *Čarobni breg* velika prekretnica u toj evoluciji kao roman misli. Izdvajala je dva oblika takvog romana: onaj u kome misli pokreću ličnosti i onaj u kome ličnosti pokreću misli tako da akcija pripada njima.²⁴ Nalazeći u ovom drugom načinu konstrukcije romana odjek Platonovih dijaloga, ona ne samo što je videla Manovu evoluciju, nego je videla i evoluciju pisanja sa kontinuitetom od antike do savremenosti. Svrstavajući *Čarobni breg* u grupu gde akcija pripada mislima, ona mu je dala višu dimenziju koja je imala zadatak da iznese problem a ne da formira likove. Nazivajući na drugom mestu ovakav roman i „čistim romanom“,²⁵ Anica Savić Rebac je njegove likove smatrala projektovanim van „pesnikovog središta“ u spoljašnji svet, u stvarnost. Sam pisac time je prekoračio prag od umetnosti radi umetnosti prema umetnosti koja podučava. Zato je, za Anicu Savić Rebac, *Čarobni breg* i roman obrazovanja na tragu Geteovog *Vilhelma Majstera*.²⁶ Ona to razume kao uticaj mnogostruke misaone sredine na ličnost u razvoju u smislu da ne postoji uzor već opredeljenje za ono što se nudi („prema idealu Pindarovih reči: postani onaj koji jesi“²⁷). U tom smislu je Hans Kastorp iz *Čarobnog brega* okružen suprotnostima iz kojih treba da ispliva sam. Moglo bi se reći da dođe do rešenja kritičkim mišljenjem. Za Anicu Savić Rebac Hans Kastorp nije glavni lik romana nego primalac obrazovanja postavljen u problem: „Šta može današnji prosečni čovek, i kad je oslobođen životne borbe, da iznese kao dar sadašnjosti i jemstvo budućnosti iz sveg ogromnog bogatstva nauke o prirodi i o duhu, na bolnoj raskrsnici svesti i podsvesti, racionalizma i misticizma, helenizma i hrišćanstva, jasnog individualizma i tamnog nagona masa?“²⁸ Rezultat nije formiran lik jer problem nije rešen. Hans Kastorp na kraju romana iščezava u vihoru rata bez

²² A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 239.

²³ A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, 237.

²⁴ A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, 237.

²⁵ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 27.

²⁶ A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, 237.

²⁷ A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, 238.

²⁸ A. Savić Rebac, *Tomas Man i Začarani breg*, 240.

²⁹ T. Man, *Čarobni breg*, Beograd 1954, 874. Naslov romana *Der Zauberberg* se prvo kod nas prevodio kao *Začarani breg*, da bi ga od ovog izdanja 1954. g. srpski prevodioci M. Đorđević i N. Polovina ustalili u obliku *Čarobni breg*.

jasne sudbine, ali sa rđavim izgledima.²⁹ Prema Anici Savić Rebac „uvire u magiju smrti pod maskom života“.³⁰ Formiranje lika nije ni bio cilj romana nego je on bio poprište bitke među idejama:³¹ život i smrt, večnost i vreme, antički i hrišćanski duh. U vremenu u kome se bitka događa to je sukob katolika konzervativca koji je za anarhiju i diktaturu proleterijata i liberala koji hoće da sačuva humanističku kulturu.³² Hans Kastorp stoji između heleniste i mističara racionalizma koji je učitelj života i hrišćanina i racionaliste misticizma koji je učitelj smrti i, iako naklonjen učitelju života, („Kastorp je skoro uveren da smrt „res bina“, ima značaj samo kao kolevka života“), on ne uspeva da se opredeli jer ne može da podnese „dionisijsku tajnu preobražajnog postojanja“.³³ Anica Savić Rebac je ovde iskoračila iz stvarnosti ili bolje reći savremenosti da bi ukazala na dublju poentu *Čarobnog brega* koja je vanvremenska: sloboda i totalitarizam poistovećeni su, na neki način, sa životom i smrti. Poredeći njenu analizu *Čarobnog brega* sa jednom kasnijom, onom koju je dao Andrej Mitrović u svom ogledu *Istorijsko u Čarobnom bregu*,³⁴ nalazimo da je Hans Kastorp oličenje nemačke dileme u periodu 1919–1924. godine između zastarelog liberalizma i modernog totalitarizma.³⁵ Dalje se kaže da se Kastorp opredelio za svoju alternativu, za ideju „Sredine“ u kojoj je sadržana nemačka posebnost i da polovi nisu uspeali da je privuku sasvim, uprkos klimavosti njenog uporišta.³⁶ Jasno je da obe analize pokazuju koliko je roman zagazio u „životnu istinitost“ i da je njeno umetničko oblikovanje spojilo umetnika i čoveka na istom poslu.

Celu dramu oko „životne vrednosti umetnosti“,³⁷ koju Anica Savić Rebac pripisuje Manu, čoveku i umetniku, razrešava roman *Čarobni breg*. Kako ona piše, za Mana životna vrednost umetnosti nije bila ničeovski podstrekač za život, niti šopenhauerovsko oslobođenje od bolesti života nego problem umetnika i njegovog mesta u svetu.³⁸ Reklo bi se, njegov odnos prema životu. Sam Man to naziva problemom „života i duha“.³⁹ Ta pitanja prate Manovo stvaralaštvo od samih početaka, od *Budenbrokovich*, *Tonija Kregera* i *Smrti u Veneciji*. Ako su *Toni Kreger* i *Smrt u Veneciji* izrazi krize umetnikove mladosti i krize njegove starosti a *Budenbrokovi* izraz „zarobljenosti u umetničkoj težnji“ da se prikaže konkretna stvarnost, onda je *Čarobni breg* uspeo da pokaže da umetnost mora biti životna u smislu da mora da se uhvati u koštac sa problemima svog vremena. Znala je to

³⁰ A. Savić Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, 241.

³¹ „Ono što mi se u prvi mah pokazalo kao delo samostalnih umetničkih nagona, a zatim kao delo osećajnosti, otkrilo mi se najzad kao ono što i jeste u suštini: kao delo ideja“ (A. Savić Rebac, *Platonska i hrišćanska ljubav*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 29).

³² A. Savić Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, 247.

³³ A. Savić Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, 241.

³⁴ A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, u: O božjoj državi i zlom spasenju, Beograd 2007, 7–91 (ogled je prvi put objavljen 1977. godine).

³⁵ A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, 73.

³⁶ A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, 76–77.

³⁷ A. Savić Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 241.

³⁸ A. Savić Rebac, *Tomas Man i začarani breg*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 241.

³⁹ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 226.

dobro i iskusila i sama Anica Savić Rebac, pišući Kašaninu da umetnost ne sme da bude sama sebi inspiracija, jer tako i umetnik i umetnost gube životnu snagu.⁴⁰ Na polju istorije, umetnost je time nezaobilazna tema, iako je to i sama po sebi. U analizi romana *Čarobni breg* to je izvanredno pokazao Andrej Mitrović.⁴¹ Kada piše o Manu kao piscu „nadvijenom nad istorijom“, on je video istraživača koji je posmatrao čoveka u svom vremenu sa ciljem da otkrije suštinu života jedne epohe.⁴² To je sadržaj i sintagme „začaravanje i dočaravanje životne istinitosti“.⁴³ Po Anici Savić Rebac to „začaravanje“ započelo je još u *Budenbrokovima*, a zatim je dostiglo vrhunac u *Čarobnom bregu*. Ocenjujući Mana kao čoveka i pisca za koga je „vernost stvarnosti, pobožnost pred stvarnošću“,⁴⁴ ona je shvatala da je to prirodni put njegove evolucije. Dakle, iako imaju različite vremenske vidike:⁴⁵ Anica Savić Rebac kao Manov savremenik, a Andrej Mitrović s istorijske distance, oni kod Mana cene isto: njega kao istorijsku ličnost, kao pisca i kao čoveka i njegovu zamišljenost nad vremenom u kome živi.

Prateći stvaralaštvo Tomasa Mana, Anica Savić Rebac je njegovu evoluciju ocenila kao kretanje u spiralama a ne u skokovima, što će reći kao kretanje koje povezuje prethodno i potonje.⁴⁶ U tom smislu *Čarobni breg* kao prekretnica između prve i druge faze stvaranja nosi u sebi način pisanja koji je dalje evoluirao obojačen novim elementima. Proširujući plan Manove evolucije na širi plan evolucije samog romana, kad je još bilo neizvesno da li će on krenuti putem „čistog stvaranja“ ili putem „oduhovljavanja“ ili pak putem sinteze ta dva, Anica Savić Rebac daje *Čarobnom bregu* najvažnije mesto ako je u pitanju sinteza,⁴⁷ a svakako ju je priželjkivala. To bi značilo da je roman postigao onu više puta pominjanu „životnu istinitost“, gde su umetnik i čovek vešto izbalansirani. Andrej Mitrović je tu prekretnicu okarakterisao kao izlazak iz kritičkog realizma smatrajući je plodom piščevog sazrevanja tokom Prvog svetskog rata.⁴⁸ Kritičkog realista Mana potisnuo je „književnik kao mislilac i tragalac za istorijskim sadržajima“.

Početak spirale Manove evolucije i njeno razvijanje Anica je videla od *Budenbrokovich* nadalje. Sve elemente svog stvaralaštva on je postepeno izgrađivao: svetlu i tamnu, vedru i tragičnu stranu gledanja na svet, zainteresovanost za široko čovečansko i specifično umetničko, problem odnosa čovečanskog i inte-

⁴⁰ M. Kašanin, *Susreti i pisma*, 19.

⁴¹ „Umetničko delo može ne samo da odrazi neku važnu istorijsku temu nego i da pruži samostalno i istovremeno duboko tumačenje same te teme ili celog određenog istorijskog vremena. U izvesnim slučajevima, istorijski sadržaji su tako prisutni ili toliko duboko shvaćeni da to prevazilazi i samu umetnikovu nameru“ (A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, 22).

⁴² A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, 21.

⁴³ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 27.

⁴⁴ A. Savić Rebac, *Postanak jednog pesničkog dela*, u: Helenski vidici, Beograd 1966, 254.

⁴⁵ Treba napomenuti da Andrej Mitrović nije koristio radove Anice Savić Rebac u svojoj studiji o *Čarobnom bregu*.

⁴⁶ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, 226.

⁴⁷ A. Savić Rebac, *Tomas Man. Nekoliko crta za portret*, 34.

⁴⁸ A. Mitrović, *Istorijsko u Čarobnom bregu*, 27, 31–33.

⁴⁹ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, 226.

lektualnog u stvaralaštvu.⁴⁹ Poredeći likove *Budenbrokovich* i *Čarobnog brega*, Anica Savić Rebac je smatrala da su likovi *Čarobnog brega* stvarani polazeći od problema modernog naučnog intelektualizma i da je Manova evolucija tako obogaćena novim elementom.⁵⁰ Taj spoj nauke i umetnosti karakterističan je i za poeziju Anice Savić Rebac kako je već primećeno i jedna je od njenih glavnih preokupacija. Međutim, taj spoj, u slučaju njenog stvaralaštva, upravo je bio meta kritike njenih savremenika.⁵¹ Takođe, kada piše o njoj u predgovoru *Helenskih vidika*, Predrag Vukadinović ju je okarakterisao kao „istoričara ideja“, smatrajući da je nju u književnom delu prvenstveno interesovalo ono što se može naučno istražiti, tj. ideja i motiv.⁵² Na tragu ovih karakteristika njenog stvaralaštva još jasnija biva njena zainteresovanost za Tomasa Mana i njegovo delo. Ona to potvrđuje konkretnim učešćem u njegovom romanu *Josif i njegova braća*, što je pokazao Tomislav Bekić u već pomenutom članku *Anica Savić Rebac i Tomas Man*. Ovaj roman istovremeno predstavlja vrhunac Manove evolucije. U drugom delu njegovog stvaralaštva 1928–1948. godine, on je početak i kraj, iako uz njega idu i druga važna dela kao što su *Lota u Vajmaru* (1936), *Mario i čarobnjak* (1939) i naročito *Doktor Faustus* (1947) itd.

Josif i njegova braća i *Doktor Faustus* su, prema viđenju Anice Savić Rebac, svetla i tamna strana psihičkog života pesnikovog.⁵³ Za nju je sasvim prirodno što je svetlost pripala Josifu i mitskoj prošlosti, a tama Faustusu i savremenosti u kojoj je nacizam bio na sceni. Ona je smatrala da je u *Doktoru Faustusu* u liku Adrijana Leverkina prikazan problem mogućnosti umetničkog stvaranja u savremenim okolnostima, u ovom slučaju u „strašnoj mori hitlerizma“. Na drugom mestu,⁵⁴ ona je ovaj roman okarakterisala kao oličenje kulturne krize epohe u buržoaskom društvu, iz koga je i Man proizašao, ali kojim nije bio ograničen trudeći se stalno da ga prevaziđe. Leverkinovu odgovornost kao predstavnika nemačkih intelektualaca, videla je u njegovoj nepolitičnosti, koju je objašnjavala kao nezainteresovano posmatranje države i time kao najveći konzervativizam, pozivajući se na Manov esej o Šopenhaueru.⁵⁵ U prvi plan ponovo je isplivalo staro pitanje o odnosu umetnika prema životu i time je prepoznat kontinuitet prvog dela Manovog stvaralaštva, oblikovan kroz njegovu povezanost u „životnoj stvarnosti“. Na drugom, možda širem planu, isplivao je problem krize evropske kulture međuratnog perioda.

Pročitavši komentare koje je Tomas Man pisao za vreme rada na *Doktoru Faustusu* (1943–1947),⁵⁶ Anica Savić Rebac je naročito isticala dve njegove tehnike u stvaranju: „tehniku citiranja“, tj. unošenja poznatih motiva koji dobijaju novi značaj u delu, i „tehniku montaže“, tj. uporednog iznošenja fikcije i nepre-

⁵⁰ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, 227.

⁵¹ M. Kašanin, *Susreti i pisma*, 193–195.

⁵² P. Vukadinović, *Predgovor*, XVI.

⁵³ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, 231.

⁵⁴ A. Savić Rebac, *Postanak jednog umetničkog dela*, u: *Helenski vidici*, Beograd 1966, 251.

⁵⁵ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovich*, 232–233.

⁵⁶ A. Savić Rebac, *Postanak jednog umetničkog dela*, 251–252.

rađene stvarnosti. Obe tehnike istraživane su u Manovim delima i time čine lakše prepoznatljivim sadržaj koji je u njima upotrebljen.⁵⁷ Takođe, obe tehnike su značajne u smislu istoričnosti Manovog stvaralaštva. Dok je „tehnika citiranja“ unela životna pitanja među likove romana i karakteristična je za prvi Manov period, dotle je druga, „tehnika montaže“ karakteristična naročito za *Doktora Faustusa*. Anica Savić Rebac njome objašnjava neodređen odnos junaka romana prema Ničeju.⁵⁸ Njih povezuje svest o težinim kulturne krize, a to je pokazano tako što je u ničeovskoj atmosferi umesto Ničea prikazan glavni lik Leverkina. Obe tehnike oslonjene su na trag vremena i dopuštaju potragu za istorijskim u Manovim delima, što je najbolje pokazano u već više puta pominjanom Mitrovićevom ogledu *Istorijsko u Čarobnom bregu*. To, uostalom, potvrđuje i sam Man, kada književno stvaranje ne karakteriše kao izmišljanje nego kao „udahnjivanje duše“ poznatoj građi,⁵⁹ što je vrlo blisko historiografskom stvaranju, s tom razlikom što Manova građa nisu samo istorijski izvori i Manov cilj nije cilj istoričara.

I na kraju, roman *Josif i njegova braća* dosegao je harmonični spoj nauke i poezije u prikazu polumitskog, poluistorijskog života na starom Bliskom istoku.⁶⁰ Za to je bilo potrebno da pisac prođe kroz ozbiljna proučavanja raznih naučnih dela, o čemu svedoči Manova prepiska sa Karlom Kerenjijem.⁶¹ Dopri nos tome je i pomenuti rad Anice Savić Rebac *Kalistos*, čija je upotreba u romanu postala vidljiva zahvaljujući proučavanju T. Bekića. Ipak, raznovrsna je građa koju je Man koristio razvijajući svoje tehnike citiranja i montaže do savršenstva.⁶² Da li su te tehnike suština istorijskog *al fresco slikanja* sa dubokim perspektivama i oživljavanjem ličnosti, kako je Anica Savić Rebac pisala? Da li je to bio način da se postigne veza između tipskog i mitskog u *Josifu*, gde život pojedinca postaje odraz velikih kulturnih doživljaja iz rane istorije čovečanstva, a koju je sam Man istakao?⁶³ U odnosu na prethodna Manova dela, Anica Savić Rebac je u ovom romanu prepoznala obuhvatniji odnos „života i duha“, jer su njime obuhvaćeni i opštemitsko i pojedinačno-čovečansko a ne samo pojedinačni ili odnosi uskih društvenih grupa. Istovremeno, daleka prošlost postala je bliska rasvetljavanjem životnih motiva ličnosti romana, tj. rasvetljavanjem istorijskog konteksta vremena u kome se radnja dešava. Možda je *al fresco slikanje*, kako ga je Anica Savić Rebac nazvala, u rasvetljavanju duboke perspektive s kojom se prošlost posmatra, a svežina tog slikanja u tretiranju motiva prošlosti prisutnih u sadašnjosti.

U percepciji Anice Savić Rebac o Manovom stvaralaštvu, „životna istinitost“, jednom otkrivena u slikanju propadanja jedne građanske porodice u *Budenbrokovima*, nastavila je da prati njegovo stvaranje do kraja. Oslíkana je kroz borbu ideja u savremenosti *Čarobnog brega*, kao i u pitanju angažovanosti i odgo-

⁵⁷ T. Bekić, *Anica Savić-Rebac i Tomas Man*, 87, n. 19.

⁵⁸ A. Savić Rebac, *Postanak jednog umetničkog dela*, 252.

⁵⁹ T. Bekić, *Anica Savić-Rebac i Tomas Man*, 87, n. 20.

⁶⁰ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovih*, 234.

⁶¹ Karolj Kerenji (1897–1973), mađarski istoričar religije i klasični filolog.

⁶² T. Bekić, *Anica Savić-Rebac i Tomas Man*, 87.

⁶³ A. Savić Rebac, *O pedesetogodišnjici Budenbrokovih*, 235.

vornosti umetnika u „đavolskim“ vremenima *Doktora Faustusa*. U *Josifu i njegovoj braći*, gde su se naučnost i poetičnost spojile, našla je svoje mesto u oživljavanju mitskih ličnosti u najdaljoj prošlosti, pokazujući da je mitsko tipsko. Svim ovim doprinosima stvaralaštvo Tomasa Mana za istoričara predstavlja pravi izazov. To je već potvrđeno pominjanim ogledom Andreja Mitrovića. Takođe, ovakvo bavljenje književnošću, kakvo je pokazala Anica Savić Rebac u svojim tekstovima, ide u prilog tezi o istorijskoj nauci kao sveobuhvatnoj i oslonjenoj na široki spektar polja na kojima se može istraživati.

JASMINA PREMOVIĆ, M.Phil.
Belgrade

ANICA SAVIĆ REBAC ON THE „VERITY OF LIFE“ IN THE WRITINGS OF THOMAS MANN

Summary

In the essays of the outstanding Serbian Scholar Anica Savić Rebac, analyzing the works of Thomas Mann, it is possible to deduce several issues which do not belong to the scope of literary and artistic topics. The role and influence of Thomas Mann on the intellectual circles of contemporary Europe is well known; many of his characters are in fact ‘prototypes’ of the epoch. On the other hand, Anica Savić Rebac pointed out the idea of the “continuum of culture”, as well as the gradual development of Mann’s writing method, i.e. from purely artistic to the documentary one. For A. Savić Rebac, there is a proper balance of symbols and reality in the works of Thomas Mann. She defined his ‘art’ as “creation of people by enchantment and recreating the verity of life”. A. Savić Rebac was in personal contact with Thomas Mann, suggesting him some classical themes.

Key words: „verity of life“, Anica Savić Rebac (1892–1953), Thomas Mann (1875–1955), artistic.

Prof. dr DANIJELA STEFANOVIĆ
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu

OSVRT ANICE SAVIĆ REBAC NA „ORIJENTALNA DRUŠTVA“ I KONCEPT *PRIMITIVNE DEMOKRATIJE*

Apstrakt: U radu Anice Savić Rebac „Antička demokratija i socijalni problemi“ (*Živa antika* 1/2, 1952, 206–221) u prikazu razvoja helenske demokratije i društvenih previranja koji su ovaj proces pratili, ukazano je i na neke osobenosti *orijentalnih društava*. Razmišljajući o mogućem uticaju Orijenta na razvoj ideoloških okvira Helade, Anica Savić Rebac se dotiče i pitanja razlike između feničanskog grada-države i grčkog polisa. U kontekstu pomenutog odnosa ukazano je i na teoririj-ski koncept *primitivne demokratije*.

Ključne reči: Anica Savić Rebac (1892–1953), orijentalna društva, grad-država, primitivna demokratija

U radu Anice Savić Rebac „Antička demokratija i socijalni problemi“ (*Živa antika* 1/2, 1952, 206–221), u kontekstu prikaza razvoja helenske demokratije i društvenih previranja koji su ovaj proces pratili, ukazano je i na neke osobenosti *orijentalnih društava*. Prikladno vremenu u kojem je nastao, ovaj rad Anice Savić *orijentalna društva* prikazuje kao suprotnost naprednom svetu helenske demokratije i slobode, kako u razlikama tako i u sličnostima koje među njima postoje:

„Ropstva je bilo i na orijentu, i kasnije u Italiji. Naročito u Egejskom Basenu, ono je, kao što znamo, bilo prastaro; tu su svakako Feničani bili prvi trgovci robljem, i, kao robovlasnici, prvi građani polisa, grada-države. Feničanski polisi međutim, stvorili su doduše dragocena oruđa ekonomskog života i umnog rada, ali ni demokratiju ni filozofiju“.¹

Za razliku od grčkog polisa koji je i grad-država i država građana, staroistočni polis (recimo, kako se Vavilon naziva) bi u negrčkom kontekstu, morao biti sa-

¹ A. Savić Rebac, *Antička demokratija i socijalni problemi*, *Živa antika* 1/2 (1952), 208.

mo grad-država, urbana zajednica objedinjena zajedničkom upravom i kolektivnim identitetom. Izvori dopuštaju i drugačije tumačenje, jer se dvostruko značenje sreće i u staroistočnim pisanim spomenicima: dokumenti iz Sipara² iz perioda dominacije Prve dinastije Vavilona (oko 1894–1595. godine pre n.e.), kao i iz vremena Trećeg uzdizanja Asirije (oko 911–620. godine pre n.e.) pominju *stanovnike Vavilona*, gde sintagma ukazuje i na naseljenike grada ali i na „instituciju“ koja ima određeni stepen vlasti nad zajednicom i kao takva baštini njeno ime.³ Takođe, dokumenti staroasirske epohe (oko 2025–1750. godine pre n.e.) često ne prave razliku između „grada“ kao fizičkog entiteta i institucija koje njime upravljaju.

Poput grčkog polisa, i staroistočni grad-država se definiše kao nezavisna društvena, politička i ekonomska formacija. Prvi gradovi-države su nastali na prostoru južne Mesopotamije u IV milenijumu pre n.e. Teritorija grada-države obuhvatala je urbano gradsko jezgro po pravilu opasano bedemima i poljoprivredno zaleđe u okruženju. Zaleđe je uključivalo sela, luke, obradive površine, voćnjake. Urbani centar se nalazio na vrhu hijerarhije manjih naselja, pretežno orijentisanih ka poljoprivrednoj proizvodnji, za koje je on bio i kulturni centar i društveno-ekonomska vodilja. Ovi gradovi države nisu bili izolovani, ali su mogli da odgovore potrebama svojih stanovnika i stoga da budu nezavisni. Politički i ekonomski nezavisni gradovi-države su često imali zajednički jezik, materijalnu kulturu i kultove (poput sumerskih i akadskih gradova juga Mesopotamije, kananskih gradova i potom feničanskih gradova na Levantu). Politički identitet grada-države definisala je složena (jasna, dobro ustrojena) i izrazito institucionalizovana zajednica.⁴ Njegovu političku moć manifestovale su brojne institucije i službe.

² R. Harris, *Ancient Sippar: a Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894–1595 B.C.)*, Istanbul 1975, 59–60.

³ M. T. Larsen, *The Old Assyrian City-State and its Colonies*, Copenhagen 1976, 161; M. A. Dandamayev, *The Neo-Babylonian Elders*, in: M. A. Dandamayev et al. (eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, Warminster 1982, 38–41; M. van der Mieroop, *The Government of an Ancient Mesopotamian City: what we know and why we know so little*, in: K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996*, Heidelberg 1999, 139–161; G. Bajramović, *Civic institutions and self-government in Southern Mesopotamia in the mid-first millennium BC*, in: J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies presented to Mogens Trolle Larsen*, Leiden 2004, 55–57.

⁴ J. A. Brinkman, *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747–626 B.C.*, Philadelphia 1984, 11 n. 38; G. Frame, *Babylonia 689–627 B.C. – A Political History*, Istanbul 1992, 32–34; G. Bajramović, in: J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond*, 47–98; A. Westenholz, *The Sumerian City State*, in: M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Six City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, Copenhagen 2002, 23–42; S. J. Garfinkle, *Ancient Near Eastern City-States*, in: F. Bang, W. Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of the Ancient State: Near East and Mediterranean*, Oxford – New York 2103, 94–105. Vid. i H. M. Hansen, *95 Theses about the Greek Polis in the Archaic and Classical Periods. A Report on the Results Obtained by the Copenhagen Polis Centre in the Period 1993–2003*, *Historia* 52/3 (2003), 259–262.

Pišući u vremenu marksističke doktrine, Anica Savić Rebac nužno aktualne i politički prihvatljive vrednosne sudove prenosi u svoje tumačenje staroistočnih društava. Ali, ako se izdvoji „ideološki okvir delovanja istraživača“, njena zapitanost nad feničanskim polisom kao državom, u kojoj se nije mogla razviti demokratija, dobija i na važnosti, i na aktualnosti, jer se može postaviti u okvire teorijskog koncepta *primitivne demokratije*.

U radu naslovljenom *Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece*, S. Hornblower navodi:

The Phoenicians... had something comparable to the self-regulating city-state or polis (and) the Greek political arrangements we most admire. Scientific study in this area has, however, hardly begun (in: J. Dunn [ed.] *Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, Oxford 1992, 2).⁵

Ideja o suštinskoj razlici između „političkih tekovina“ Istoka i Zapada, to jest između „naprednog (demokratskog) Zapada, i nazadnog (despotskog) Istoka“, nastala još u antici, prvi put je „dovedena u pitanje“ u radu *Primitive democracy in ancient Mesopotamia* koji je 1943. godine objavio asiriolog Thorkild Jacobsen.⁶ Jacobsen je izneo tezu da je u ranim gradovima-državana Mesopotamije vlast izabranih vladara bila ograničena delovanjem skupština: „*only later, with the rise of secular kingship and warrior rulers, did autocracy become the norm.*“⁷

Koncept *primitivne demokratije* dalje je razvio Geoffrey Evans u radu *Ancient Mesopotamian assemblies*,⁸ pridajući mu nešto ograničeniji značaj i zaključivši da „*although there were assemblies in some polities of ancient Mesopotamia, the political importance of these assemblies quickly receded before the advent of autocracy.*“⁹

Radovi dvojice pomenutih autora uzrokovali su izraženo neslaganje teoretičara političkih nauka u čijem je okviru koncept *primitivne demokratije* veoma prisutan, i istoričara antike koji ga osporavaju.¹⁰ Tako Raul S. Manglapus navodi u svojoj studiji *Will of the people* (Westport 1987) da je demokratija nastala na prostoru Mesopotamije pretpostavljajući „egalitarian instinct of the original society“. Njegova analiza pretpostavlja postojanje „prvobitne demokratije“ u gradovima-

⁵ Vid. S. Stockwell, *Before Athens: Early Popular Government in Phoenician and Greek City States*, *Geopolitics, History, and International Relations* 2/2 (2010), 123–135.

⁶ T. Jacobsen, *Primitive democracy in ancient Mesopotamia*, *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943) 159–172; vid. i Id., *Early Political Development in Mesopotamia*, *Zeitschrift für Assyriologie* 52 (1957), 91–140.

⁷ Jacobsen, *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943) 158–159.

⁸ G. Evans, *Ancient Mesopotamian assemblies*, *Journal of the American Oriental Society* 78 (1958), 1–11.

⁹ Evans, *Journal of the American Oriental Society* 78 (1958), 11.

¹⁰ M. van der Mieroop, *The ancient Mesopotamian city*, Oxford 1997, 122–123; Up. A. Seri, *Local power in Old Babylonian Mesopotamia*, London 2006, 170; K. A. Raaflaub, *Power in the Hands of the People: Foundations of Athenian Democracy*, in: I. Morris, K. A. Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Athens 1998, 31.

državama Mesopotamije, koja se nezavisno i neumitno razvijala i prenosila i na druge regije naseljenog sveta.¹¹

Yves Schemeil je zagovornik još radikalnijeg pristupa: prema njegovom stanovištu, politički entiteti Mesopotamije ne samo da su poznavali demokratske institucije, već su one bile razvijenije nego u grčkim polisima, apostrofirajući nadalje postojanje predstavničkog sistema u gradskim većima.¹² Nažalost, autor se u svojoj tvrdnji ne oslanja ni na jedan antički izvor.

Nedavno je Benjamin Isakhan izneo stanovište da postoje bliskoistočni koreni kolektivnog upravljanja koji mogu biti korisna smernica u procesu sprovođenja političkih reformi u pomenutom regionu.¹³ Pozivajući se na različite izvore, od sumerskih mitova do Kurana, i naglašavajući značaj gradskih veća i skupština, a pri tom ne uzimajući u obzir ni njihov sastav, ni „istinska“ ovlašćenja i opsege delovanja, Isakhan smatra da se nastanak demokratije ne može vezati za svet antičke Grčke,¹⁴ već da svoje korene ima u gradovima-državama Mesopotamije.

U svojoj studiji *The Life and Death of Democracy* (New York 2009) John Keane navodi da je pokazao „for the first time“ da demokratija nije nastala u grčkom svetu: „the lamp of assembly-based democracy was first lit in the “East”, geographically correspond to contemporary Syria, Iraq and Iran“. ¹⁵ Čak i rane oblike demokratskih institucija u grčkim polisima Keane ne smatra „originalnim“ i dovodi ih u vezu sa Feničanima, koji su, kako navodi, morali biti zaslužni za njihovo širenje na zapad.¹⁶ Iako nastoji da svoje teze dokumentuje svedočanstvima izvora, autorova tumačenja su često proizvoljna i spekulativna, što se naročito pokazuje u neutemeljenim etimološkim analizama, ali i u nedovoljnom istorijskom znanju o prirodi društava i država Mesopotamije III i II milenijuma pre nove ere.

U odnosu na znanja savremene historiografije i socijalne antropologije o državama i društvima Starog istoka, koja su zbog prirode izvora nužno ograničena, više je nego izvesno da između političkih tradicija grčkog sveta i sveta Starog istoka postoje duboke i suštinske razlike, te se neizostavno postavlja pitanje ima li uopšte ikakve metodološke osnove za njihovo poređenje?¹⁷ Prividno identične

¹¹ R.S. Manglapus, *Will of the people*, Westport 1987, 19–25

¹² Y. Schemeil, *Democracy before democracy*, *International Political Science Review* 21/2 (2000), 99–120.

¹³ B. Isakhan, *Engaging “primitive democracy”: Mideast roots of collective governance*, *Middle East Policy* 14/3 (2007), 97–117.

¹⁴ Isakhan, *Middle East Policy* 14/3 (2007), 102.

¹⁵ J. Keane, *The life and death of democracy*, New York 2009, X–XI.

¹⁶ Keane, *The life and death of democracy*, 90–92; vid. i R. Drews, *Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia*, *The American Journal of Philology* 100 (1979), 45–58; F. Gschnitzer, *Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums*, *Oriens Antiquus* 27 (2001), 233–248.

¹⁷ M.I. Finley, *Politics in the ancient world*, Cambridge 1983, 53; M. van der Meer, *On writing a history of the ancient Near East*, *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), 288; M. T. Larsen, *The Old Assyrian City-State and its Colonies*, Copenhagen 1979, 84–85; Westenhof, in: *A comparative study of thirty city-state cultures*, 30–31; A. Fantalkin, *Identity in the Making: Greeks in the Eastern Mediterranean during the Iron Age*, in: A. Villing, U. Schlotzhauer (eds.),

političke i društvene pojave ili fenomeni mogu se uporedo razvijati, a da pritom nisu nužno uslovljeni postojanjem, ili nepostojanjem, onog drugog. Ipak, činjenica da su se na različitim krajevima sveta u relativno kratkom vremenskom razmaku, u radovima dvoje „nekompatibilnih“ istraživača pojavile ideje iz istog teorijskog korpusa, vredna je pažnje. Teško je tvrditi, ili osporavati, upućenost Anice Savić Rebac u studiju *Primitive democracy in ancient Mesopotamia*¹⁸, ali njeno razumevanje složenog sveta antike, koje nevestom čitaocu njenih učenih radova može danas izgledati ideološki obojeno, zavređuje pažnju i dalja istraživanja.

DANIJELA STEFANOVIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

A NOTE BY ANICA SAVIĆ REBAC ON THE ORIENTAL SOCIETIES AND THE CONCEPT OF *PRIMITIVE DEMOCRACY*

Summary

In the paper entitled “Le démocratie antique et les problèmes sociaux” (*Antiquité vivante* 1/2, 1952, 206–221) Anica Savić Rebac noted some ‘characteristics’ of the so-called *oriental societies*, i.e. the Phoenician city-states as an opposition, or sort of ‘antithesis’ to the Greek poleis. The noted dichotomy was a starting point for the overview of the concept of *primitive democracy*.

Key words: Anica Savić Rebac (1892–1953), oriental societies, city-state, primitive democracy

Naukratis: Greek Diversity in Egypt. Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean, London 2006, 199–208.

¹⁸ Rad nije citiran, ali to ne mora da znači da joj nije bio dostupan. U ovom kontekstu je važno pomenuti i to da se u radu *Antička demokratija i socijalni problemi* ne navodi ni jedna bibliografska odrednica, v. bel. 6.

др СЛАЂАНА МИЛЕНКОВИЋ

Висока школа струковних студија за васпитаче
и пословне информатичаре – Сирмијум
Сремска Митровица

АНИЦА САВИЋ РЕБАЦ И ДИМИТРИЈЕ МИТРИНОВИЋ: ЈЕДНА ПАРАЛЕЛА

Апстракт: Аница Савић Ребац (1892–1953) и Димитрије Митриновић (1887–1953) били су песници, преводиоци, бавили су се књижевном критиком и теоријом, али и естетичким студијама. Оба испитивана аутора завршила су живот исте године и намеће се питање конфронтирања њихових погледа у науци и књижевности, и у животу уопште. У раду ће бити речи о њиховим интересовањима за хеленску уметност, естетику и науку, што су показали у својим есејима, али и примењивали у сопственим уметничким делима, пре свега у поезији. Њихова дела су, стога драгоцен извор и за упознавање са античком уметношћу.

Кључне речи: Аница Савић Ребац, античка уметност, Димитрије Митриновић, естетика.

Димитрије Митриновић (1887–1953), српски песник, критичар, и филозоф највећи део свог књижевног стваралаштва заокружио је пре Другог светског рата. Стање у друштву у периоду између два светска рата извршило је велик утицај на песнике, па и на Митриновића, код кога се друштвени моменат огледао и у осећању савремености света. Димитрије Митриновић је као идеолог Младе Босне у почетку био ватрени заступник југословенског јединства. Објавио је манифест српског футуризма у „Босанској вили“ 1913. године. Критички текстови које је објављивао у сарајевској, загребачкој и београдској штампи дуго су били занемаривани од стране проучаваца књижевности. Међутим, свеобухватно сагледавање модерне српске књижевности као и утврђивање стварних почетака књижевне авангарде код нас мора да обухвати и песништво Димитрија Митриновића.

Од како је почео да објављује песме, дакле од прве деценије 20. века (1907. и даље) па све до данас, кад је његов утицај јачао на философском и политичком плану, разни видови Митриновићевог утицаја у српској књижевности зрачили су у оквиру, условно речено, јединственог југословенског културног простора у којем је постојао слободан проток културних и књижевних информација. Завршио је студије философије, психологије и логике у Загребу, Београду, затим у Бечу и Минхену. Једна цела песничка генерација проистекла је управо из послератног стања духа, формираног негде око 1910. године. Весник тог духа и предводник генерације био је Димитрије Митриновић који је већ 1905. године почео да објављује своје песме, које су имале одлике експресионизма. Дакле, истовремено кад је експресионизам настајао у свету, Митриновић га је увео у српску књижевност, али не само у српску, већ и у све тадашње југословенске књижевности. Објавио је расправе: *Естетичке конјемплатације*, *Поезија и антиројофилософија*; *Ниче*; *Маркс*, *Ниче* и *Адлер* и многе друге. Своје песме је објављивао по часописима, а највише у *Босанској вили*, али их није за живота објавио у једној књизи¹. Митриновићеве песме, када су се појавиле, биле су авангарда, и настале су његовим самосталним ангажовањем на новој идеји, идеји експресионистичког погледа на свет.

Аницу Савић Ребац (1892–1953) уз Исидору Секулић у науци данас називају „најученијом српском женом“ њеног времена. После студија у Бечу, докторирала је 1932. на Филозофском факултету Универзитета у Београду, а после докторске дисертације *Предилајтонска еројологија* објавила је још студија: *Гетеов Хеленизам*, *Љубав у филозофији Синозиној*, *Мистична и ираична мисао код Грка*, *Плајтонска и хришћанска љубав* и друге. Димитрију Митриновићу су Сабрана дела објављена скоро 40 година после смрти. Нека дела Анице Савић Ребац су објављена постхумно, рецимо њено недовршено дело *Античка естетика и наука о књижевности*, 1954, а њене студије, расуте по бројним часописима, прикупио је Предраг Вукадиновић и приредио шири избор из дела под насловом *Хеленски видици*. Данас је остало књижевним критичарима и историчарима, као и хеленистима, да вреднују песничко и научно дело Анице Савић Ребац.

Аница Савић Ребац и Димитрије Митриновић били су савременици, песници, преводиоци, бавили су се књижевном критиком и теоријом, али и естетичким студијама. Оба аутора завршила су живот исте године и намеће се питање конфронтације њихових погледа у науци и књижевности, и у животу уопште. У раду ће бити речи о њиховим интересовањима за хеленску уметност, естетику и науку, што су показали у својим есејима, али и примењивали у сопственим уметничким делима, пре свих у поезији. Њихова дела су, стога драгоцен извор за упознавање са античком уметношћу.

¹ Предраг Палавистра је 1991. године, у Сарајеву објавио песме Димитрија Митриновића сакупљене на једном месту, под насловом *Сабрана гјела*.

Аница Савић Ребац је иза себе оставила значајно дело о естетским, филозофским и књижевним проблемима античке и српске литературе и културе. Промишљајући о естетици античког периода она је изучавала не само Платона, већ мит пре њега, мисао у којој је представљена борба двојице богова: Диониса и Аполона. Ти богови су у митској мисли симболизовали борбу око превласти жичаних и дувачких инструмената, лире и аула (сви-рале), који су пратили извођење песама. По анализама Анице Савић Ребац, Платон је изникао из дионисијске традиције, Аристотел из аполонијске. Пре Анице Савић Ребац проблемом сукоба дионисијског и аполонијског начела бавио се немачки филозоф Фридрих Ниче (1844–1900). У европским оквирима, Ничеовој филозофској мисли супротставила се филозофска струја руских мислилаца, на чијем је челу био Достојевски. На трагу руске филозофије настаје религиозна мисао у српским оквирима, оваплоћена у делу Јустина Поповића и Николаја Велимировића, данас веома популарних и цитираних мислилаца. Посебна филозофска струја, која није припадала ни Ничеовој, ни руској, била је струја српских хелениста на челу са Лазом Костићем и Аницом Савић Ребац. Њој припадају и Милош Н. Ђурић, Милан Будимир, Мирон Флашар.

Димитрије Митриновић, иако не припада ни једној струји, јер је сам био родоначелник Младе Босне у филозофском погледу, ипак има подударности са ставовима Савићеве. Може се закључити да су њихови ставови и развој филозофије на темељима антике створени и текли паралелно, независно једно од другог. Есеј о филозофу Марку Аурелију Митриновић је написао 1908, док је есеј *Морал Аристотелов* објавио 1909. године. На учењима Марка Аурелија формирао је неке своје ставове и ови есеји указују на суштину Митриновићевог књижевног рада. Он у центар свог стварања ставља човека и велича људске вредности, попут стваралаца у антици. Јавља се као проучавалац и тумач антике још од гимназијских дана. Многа античка учења је усвојио и на њима даље градио своје стваралаштво. У делу Димитрија Митриновића види се веома јасан и истакнут траг антике.

Двојство, двострукост, бинарна опозиција истиче се као нешто што је у основи погледа на свет оба ствараоца, и Митриновића и Савићеве Ребац. *Прејилајонска еројолоија* Анице Савић Ребац исказује њену митску свест о Еросу, у овом делу, њено размишљање се јавља као праоснова дијалектике. Савићева закључује да је Ерос у себи противречан. Та његова противречност је изражена митским језиком.

Димитрије Митриновић у поменутиим есејима, али и у својој поезији, пише о нечему што је у основи бинарна или типолошка опозиција. У поезији је ишао и корак даље, па је симетрију и хармонију видео у јединству, као укрштање.

Аница Савић Ребац је еротологији прилазила више као филолог, него као филозоф. Али је дала више филозофских решења у резултатима својих истраживања. Једно поглавље *Прејилајонске еројолоије* зове се *Двосируки Ерос*. Двострукост је уопште карактеристична за то божанско биће. Ани-

ца Савић Ребац се, међутим, није бавила само митом, већ и еротологијом као антрополошким проблемом. Њена истраживања су показала како је Ерос све више прерастао у појам, и да је митос добијао карактер логоса. Јединство козмичког и човечанског у Еросу Савићева приказује као први облик свести о јединству индивидуалног и универзалног.

Митриновић наставља синкретичну хуманистичку философију ренесансе, згуснута у тезама о *величини и достојанству човека* Таованија Пика дела Мирандоле. Отворен према свим учењима и мисаоним системима, способан да повезује неусклађено и да мири искључивости, Митриновић је и еклектичким карактером своје философије будућности био близак Мирандоли као „великом кнезу философског помирења“, који је „представљао мисао халдејску и персијску, јеврејску и грчку, римску и хришћанску, укazuјући на њихову подударност“.

Није се колебао да се надовезује на мистерије Заратустре и Орфеја, да тражи зачетке хришћанских догми у паганском свету, да истиче сагласност Аристотела и Платона, и њих обојице са хришћанском философијом и Платином. Слободан у своме избору идеја и ослонаца, лако је прихватао туђа решења, настављајући најразличитије трагове.

Својом дисертацијом о Еросу, Аница Савић Ребац је отворила једну велику тему: о еротоцентричној природи наше цивилизације. Она је видела промене наше цивилизације, али је као њену суштину препознала еротоцентричност, наводећи као главног представника цивилизацију Европе. Историја еротологије којој је Аница Савић Ребац посветила пажњу показује и да је еротоцентризам у основи логоцентризма, односно у основи сваке метафизике.

Митриновићево дело, међутим, може да се доведе у везу са руским мислиоцима, пре и више него дело Анице Савић Ребац. У периоду стварања на овим просторима, пре него што је отишао у Немачку и занемарио национално ангажовање, тачније, заменио га идејом о европском уједињењу, Митриновић се открива као позитивиста. Своје философске утопијске системе преузео је из *Система њозијивне њолијџике* Огиста Конта. Један Митриновићев подухват, назван *Савез крви* објашњен је и доведен у везу са религиозно-философском идејом о свечовеку Фјодора М. Достојевског. Митриновић је заступао идеју Братства Људског Рода, укључујући у њу и делове расистичких учења који су се уклапали у његову утопијску визију будућности.

Кад је реч о поезији коју су писали Митриновић и Савић Ребац може се скоро са сигурношћу рећи да је на њене стихове утицао Митриновић. Писали су у духу античке поезије и чак се експлицитно наводи у њеним записима, и у записима књижевне критике, утицај Димитрија Митриновића на објављену поезију.

Димитрије Митриновић враћа индивидуализацију у лирику, овај велики ум то ради потпуно свесно и с намером да српску књижевност поведе савременим светским токовима. О томе пише у књижевним критикама,

где се осврће на путеве светске лирике и оцењује да је модерна немачка лирика вреднија од целе остале лирике с изузетком Тареа и Хајнеа, наводећи каква би сада требало да буде. „Изгледа да баш данас живе и раде понајбољи представници барем у лирици, која је дотле била, великом већином, сентиментална, празнословна, неиндивидуална.“² Он тражи да и његова лирика и поезија других песника балканских простора буде индивидуална. Од уметника не тражи лепоту него „умјетнички израз његовог унутрашњег живота“.³

Ја видим јадну трагичност човјека
И ћутим боле свег живог и свјесног
јер свему томе нема задњег смисла.

(У бесаним ноћима)

Митриновићеви наслови песама су: *Музика ноћи*, *Мистишка ноћи*, *Вечерња цдила*, али је последња у поднаслову означена као строфа према Архилоху, затим песма *Моја вјера* такође у поднаслову истакнута као сафијска строфа.

У песништву Анице Савић Ребац такође налази се много античког. Њено песништво је, као и Митриновићево, окренуто антици пре свега. Ова тврдња је поткрепљена већ одређеним бројем наслова; њене песме се зову: *Моментии из Одисеје*, *Хомер*, *Праксипиелу*, *Хомеру*, *Сафијска ода*, а њена песма *Истине* јесте виђење хеленске културе са атинских висова.

Окосницу њених песама чине медитерански, тачније егејски пејзажи, који се нама данас чине потпуно класични, као и њен однос према елементима. Код Савићеве, као и код Митирновића, постоји одређена склоност ка мистицизму, али чак и то што она Хеладу доживљава мистично, не представља суштински нехеленску традицију. Песнички мотив љубави код ње је ипак више у складу са њеним хеленским еросом из философских расправа, него што би то могла бити хришћанска љубав. Њено осећање љубави је хеленски ерос што се очитује у песми *Диџирамб*:

Уз тебе све се страшно свија: Бујица светла храшћа митског,
И дивљи мирис цветне лозе,
И љубав нимфа, крик зверова.

И све ко плашљив шапат струји у страсти блажена ужаса,
Сва природа је уздрхтала и слуги где се збива чудо...

Из ових стихова се види да оно што је песникиња писала о Шелију, важи и за њу, а то је да је сасвим слободно проживела хеленизам. На њену лирику утицао је највише Лаза Костић, делом Војислав Илић, али и мање поз-

² Д. Митриновић, *Из њемачке модерне лирике*, Сабрана дјела, књига I, Сарајево 1991, 175.

³ Исто, 176.

нати Димитрије Митриновић. Митриновићев утицај се види у хеленском наслеђу Савићеве, у присуству сафијске строфе и других метричких одлика поезије, али је ипак образовање, доследност у бављењу књижевношћу и данашње интересовање публике за створено дело, на страни песникиње.

Текovina антике, коју су обоје наставили и надоградили у стиховима, јесте усмереност на човека и окренутост хуманом. Предмет Митриновићеве лирике, а по његовом мишљењу и предмет свеопште уметности јесте човек, он је „првенствени и вјечни предмет њен“⁴ и сва стања, расположења и осећања његова. Човек, за њега једнако је душа, неразмрсива и загонетна. Зато у његовим стиховима загонетка душе веома чест мотив.

А лети душа и све дубље тоне
У плавом тајанству празне васионе
– О, душо тужна, узрок ти је тајан

(Једина жеља)

Митриновић је један од првих наших песника и књижевних критичара који је третирао естетичку и етичку вредност у књижевном делу. На његову поезију су велики утицај извршила философска дела која је Митриновић преводио, а пре свих то су била дела античких философа, нарочито Платона.

Својим односом према природи, па донекле и према Хелади, од енглеских песника Аници Савић и Митриновићу најближи је Шели. Зато су мотиви у песништву ових аутора лелујање кроз пејзаже; код Анице Савић то је лелујање кроз игру јутарњих и вечерњих светлости, а код Митриновића је то летење у „плаву тајну нијеме васионе“. Док његова душа у ноћ лети, лебди у магли, док му се „душа у звуке раствара“ и док песник слуша како хује светови, песникиња се расплињава и скупља заједно са облацима, ослушкује кретања небеских тела у лепоти наивне слике њихових сфера.

Поезију као главни облик књижевног израза Димитрија Митриновића истакао је Миодраг В. Стојановић истражујући античке узоре његове лирике.⁵ И он се слаже са раније изреченим судом да је историјски значај Митриновићеве поезије био већи од естетичког, међутим проналази да је версификаторска изграђеност стиха и песничке форме по античким узорима далеко занимљивија и естетски вреднија од тематске једноличности Митриновићевих песама. Пореди Скерлићев суд о Мушицком о томе да он није био песник већ више версификатор са истим таквим сопственим судом о Митриновићу, не видећи разлику између њих.

Бави се питањем субјекта у есејима подстакнут античким философи-ма које је читао и цитирао. „Иначе Митриновићево разликовање стоичког и епикуровског учења је углавном јасно. Заснивајући своје мишљење о Епи-

⁴ Д. Митриновић, *Национално тило и модерност*, Сабрана дјела, књига I, Сарајево 1991, 159.

⁵ М. V. Stojanović, *Antički uzori metrike Dimitrija Mitrinovića*, *Analei societatii de limba romana* (1972–1973), 3–4.

куру највише на основу оног места када Епикур у *Писму Менекеју* каже да истинита теорија зна да »непомућено посматрање тих ствари чини да знамо шта треба одабирати и чега се треба либити ради телесног здравља и непомућеног душевног спокојства, јер је то сврха блаженог живота« – иначе толико добро позната и преузимана, Митриновић долази до ове своје чудновате разлике епикуреизма и стоицизма: види је само у томе да први све темељи »на личности субјекта«, а други сматра да је субјект подређен целини, универзуму.⁶

Ни песимиста, ни оптимиста, он је и једно и друго према душевним расположењима. Верује да људска реч може да протумачи загонетку живота. Његове песме садрже променљива расположења, помало несистематска и хаотична. Ипак из 71 песме Димитрија Митриновића може да се издвоји неколико основних идеја о животу.

Писао је песме по угледу на античку лирику. Као ученик мостарске класичне гимназије, Митриновић је научио добро хеленски и латински. Да је знао хеленски, читао хеленске списе у оригиналу и да је проучавао античку философију, сазнали смо из два његова есеја: о Марку Аурелију и о Аристотелу. Есеј о философу Марку Аурелију написао је 1908. године, непуну годину дана после завршетка гимназије, док је есеј *Морал Аристотелов* објавио 1909. године.

Трагови тог, класичног, образовања и утицаја античке културе видљиви су у Митриновићевом песништву на плану форме. Митриновић тежи да реши проблем форме, користећи у почетку класичне метричке системе, а касније све слободније и смелије примењујући слободан стих.

Митриновић је завршио једну песму стихом:

А патња има дубокога смисла

јер за њега: „Патити, то је циљ.“ Не жели живот, срећу, задовољство јер само кроз патњу може доћи до сазнања. Патња се утемељује у основу постојања човека. Као код Боре Станковића, „човек је створен за бол и за патњу“, а не да ужива и да буде срећан. Код Митриновића уметничко дело се заснива у патњи, јер је патња закон његовог срца. „Наш умјетник треба само да своје дјело роди у нашем језику, и да ствара оно што он хоће, по законима свога срца.“⁷ Управо ти закони, закони срца, терају Митриновића да даље трага да разоткрије тајну душе и њена осећања. Посебно стање душе јесте блаженство, то је песнички занос који је Митриновић наследио од лозе песника пре њега који су писали о љубави и Богу.

Аница Савић Ребац и Димитрије Митриновић можда нису увели нове теме у нашу књижевност, нису дали нов поетски израз, али ипак су дали значајан допринос лирици тог доба својим темама и начином певања. Неке

⁶ S. Leovac, *Helenska tradicija i srpska književnost XX veka*, Sarajevo 1963, 123.

⁷ Д. Митриновић, *Национално тило и модерност*, Сабрана дјела, књига I, Сарајево (1991), 165.

од њихових најбољих песама препознатљиве су по дугачком, а ипак слободном стиху, али и по склоности да се козмос, призори лебдења, чудног небеског сјаја, употребљавају чешће него што би строга стваралачка самокритика допуштала.

Њихова ослањања на узоре и поуке класичне хеленске лирске традиције, су очигледна. Али је њихова лирика ипак оригинална, њихови мотиви су нови у класичној версификацији. Оба песника не философирају у поезији, него се више чини да философију доживљавају као песници и ближи су им они философи који имају песничких елемената у својим делима (Платон).

Упркос манама, Аница Савић Ребац и Димитрије Митриновић су јасно индивидуализовани песнички профили, до данас су остали ретке и необичне појаве. У оквирима српске поетске традиције они су створили особен израз, и својеврстан, личан артизам, који има много карактеристичних облика, и неколико веома успешних песама.

Заједничко за ова два писца јесте и то што су инспирисали Милоша Црњанског. У збирци песама *Лирика Ишаке* је и провокативна, „порнографска“, „скандалозна“ песма *Рељеф са ликом Данџеа* посвећена „Аници Савићевој“. Аница и Црњански често су заједно, крећу се у друштву писаца око часописа „Дан“.

Димитрије Митриновић у великој мери је утицао на песнике који су писали после њега и то у периоду између два светска рата. Он је својим песама утицао на стваралаштво писаца генерације после Првог светског рата, којој припадају и Милош Црњански и Иво Андрић.

Црњански посматра Митриновићеву поезију већ са временске дистанце од петнаестак година, када је јасно да се његов узор више неће вратити писању стихова и јасно наводи да је управо тај визионар на њега највише утицао. Значајна је констатација Црњанског да је Митриновић имао литерарни утицај на предратну и послератну књижевност тога доба, јер су сви његови другови по перу, они који су изгинули у рату као и они који су остали живи и наставили да се баве књижевношћу, веровали у Митриновића. Ово је први позитиван запис о Митриновићевој поезији. То није аналитичка критика већ више реминисценција али значајна, јер баца ново светло на Митриновићеву поезију. Такође доводи у средиште интересовања његов рад као уредника у *Босанској вили* када је, објављујући превод енглеских песника, утицао на развој потоњих књижевника.

„До Рата, из својих литерарних сећања – ако пређем ћутке успомене на *Голуб*, у коме сам, још дете, објавио прве стихове и прозу – ја бих забележио прво *Босанску Вилу*. Та редакција, чини ми се, покушавала је да са својим сарадницима одржава, срдачније, утицајније везе, него што је то сад могуће и обичај. Ма да сам до Рата, као гимназист, објавио свега једну једину песму у том часопису, имао сам читаву хрпу писама од Кашиковића, пуних савета, „литерарних“ и, разуме се, национално етичких.

Што се тиче литерарних утицаја, из тога доба, забележио бих Митриновићев. Сећам се својих другова који су изгинули и оних који су остали

живи, а „баве се“ књижевношћу: сви су они надали се, више него од других, од тог песника (Ућуталог, у осталом, као и Ракић, потпуно). Лириком Митриновићевом заносили смо се, па и у њој оним што је „послератно“. Разликом коју је Митриновић од „прератне“ значио.“⁸

Убрзо, Митриновићево песništво бива протумачено кроз призму југословенске идеје и са националног аспекта. Већ следеће године поезију Димитрија Митриновића баца у сенку његово мистично, политичко и друштвено ангажовање.

Мистицизам, есотерија и астрологија, термини су можда које данас у популарној литератури спомињу уз имена наших двоје писаца. У контексту савремених истраживања књижевности и философије ове области нису занимљиве и не треба им посвећивати велику пажњу, али ипак је занимљиво споменути да им је и то било заједничко. Обоје су се у извесној мери занимали за мистицизам, мада Митриновић много више од Савићеве. После једног неуспешног покушаја самоубиства, Аница Савић Ребац се убила хицем из пиштоља. Тај чин многи су видели као јавно исповедање животне философије, а био је то крај живота у замаху стварања и на врхунцу креативности. Говори се и данас о томе да ли је тај чин имао неке астролошке прорачуне и слично. Димитрије Митриновић је у свом каснијем животном добу проучавао индијску философију и културу, историју и језике Далеког Истока. Његови списи сведоче о томе да се окренуо мистицизму покушавајући да тумачи свет. Он се окренуо философији и теологији, потпуно одустајући од писања поезије у другом делу свог живота. Он је, у Енглеској, за философске расправе и стварање нових теорија државног уређења, користио сва она учења и теорије која је оваплотио у својим песмама и књижевној критици у периоду док је био припадник круга Младе Босне. Само су његова уверења добила уместо националног козмополитски карактер. За време боравка у Енглеској, Митриновић је сарадницима често говорио о својим младалачким данима и о својим везама с уметничком колонијом у Минхену, првенствено са Паулом Клеом и Василијем Кандинским. Њихове слике су висиле на зидовима куће у којој је живео, а потврда за те везе су и писма различитим људима у вези са *Основама Будућности*.

Митриновићево дело, као и дело Анице Савић Ребац, изазива истраживање и данас. Утицај литературе, посебно латинске просодије, очито да је у почетку њиховог стваралаштва био истакнут и због тога их је лако довести у везу.

Митриновићев критичарски рад био је битан чинилац укупног књижевног живота тадашње Југославије. Његови есеји и критички текстови били су веома запажени у то доба и утицали су на нову генерацију писаца. Стваралачка критика је можда другостепено стварање за Митриновића, али је од пресудне важности за преображај уметности у културу.

⁸ М. Црњански, *Послератна књижевност*, Летопис Матице српске СШ, 2 (1929), 194.

Од како је почео да објављује песме, дакле од прве деценије двадесетог века (1907. и даље) па све до данас, кад његов утицај јача, на философском и политичком плану, разни видови Митриновићевог утицаја у српској књижевности зрачили су у оквиру, условно речено, јединственог југословенског културног простора у којем је постојао слободан проток културних и књижевних информација.

Митриновићева критика је импресионистичка, изграђена на Аристотеловим учењима, а касније се више приклонио Платону. Због тога је указивање на поезију Димитрија Митриновића, у светлу нових истраживања, покушај да се успостави нова комуникација између аутора тј. његовог дела и читалаца.

У време кад је највише објављивала и писала, Аница Савић Ребац је имала највише сличности са Димитријем Митриновићем. И код ње се налази покретна мапа неба, као код Митриновића и Шелија. Митриновић нарочито истиче мотив звезда, као на пример у песми *На њочинку духа*. Оне су му путоказ у лутању, кад напусти станиште и тражи одгонетку постања, јер му то ствара немир у души.

Тај козмички свеобухватни видик јесте заједничка поетска перспектива песника који су ишли Митриновићевим путем: Антун Бранко Шимић, Милош Црњански. Митриновић је започео ову линију пре Првог светског рата, а они су је наставили у време рата и непосредно после његовог завршетка. У борби против старог, Митриновић је брзо напустио своје песничке путеве, градећи своју поетику и на негацији раније поезије. На свој начин превазишао је недореченост и противуречност својих пролазних теорија.

Дело Димитрија Митриновића оставило је значајан траг у српској књижевности прве половине двадесетог века, а касније је он постао популаран по својим философским и визионарским учењима. Аница Савић Ребац и њено дело и данас побуђују интересовање науке и јавности. Оставила нам је у наслеђе вредно дело отворивши хеленске видике, који се и данас проширују на трагу њене философије.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Bosanska vila : [list za zabavu, pouku i književnost], Сарајево, од 1909–1913. године
R. Vučković, *Poetika hrvatskog i srpskog ekspresionizma*, Сарајево 1979.
S. Leovac, *Helenska tradicija i srpska književnost XX veka*, Сарајево 1963.
К. Марицки Гађански, *Сиона између ирадиције и модернои* (О новијој грчкој поезији), ЛМС, књ. 405 (1970).
С. Миленковић, *Рецепција њесништва Димитрија Митриновића*, Сремска Митровица 2009.
Д. Митриновић, *Сабрана дјела*, Сарајево 1991.
М. Павловић, *Осам њесника*, Београд 1964.
А. Савић Ребац, *Хеленски видници*, Београд 1966.
M. V. Stojanović, *Antički uzori metrike Dimitrija Mitrinovića*, Analei societatii de limba romana (1972–1973), 3–4.
М. Црњански, *Послератна књижевност*, Летопис Матице српске СIII, 2 (1929).

SLAĐANA MILENKOVIĆ, Ph.D.
Preschool Teacher Training College
Sremska Mitrovica

ANICA SAVIĆ REBAC AND DIMITRIJE MITRINOVIĆ:
A PARALLEL

Summary

Anica Savić Rebac (1892–1953) and Dimitrije Mitrinović (1887–1953) were Serbian poets, translators, engaged in literary criticism and theory, as well as aesthetic studies. Since they both died in the same year, it seems appropriate to compare their views on science and literature, and in life in general. This paper discusses their interest in Hellenic art, aesthetics and science, exhibited in their essays and practiced in their own works of art, primarily of poetry. Their works are therefore a valuable source for exploring ancient art.

Key words: Anica Savić Rebac, antique art, Dimitrije Mitrinović, aesthetics, poetry, philosophy.

Др МИРЈАНА Д. СТЕФАНОВИЋ

Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

БИБЛИОГРАФИЈА АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ (1998–2013)

Апстракт: Рад представља наставак, уз понеку допуну раније библиографије радова Анице Савић Ребац, као и литературе о овом класичном филологу, будући да је претходна библиографија, коју је урадила Марија Јованцаи, обрадила временски распон до 1997. године.

Кључне речи: Аница Савић Ребац, библиографија

Досад најпотпунију библиографију радова Анице Савић Ребац, као и радова о њој, урадила је Марија Јованцаи и објавила је 1998. године у *Годишњаку Библиотеке Матице српске за 1997. годину*; пописано је укупно 434 библиографске јединице. Како је научно и културноисторијско интересовање за свестрану делатност овог класичног филолога и даље присутно, у наставку библиографије налазе се радови за протеклих шеснаест година (укупно их је 110). Циљ је да се и на библиографски начин покаже колико је нових научних и књижевнокритичких радова о овој великој српској научници, као и да се покаже колико је ауторских радова њених поново штампано у протеклом периоду, управо као доказ живог и непрекидног интересовања за песнички, преводилачки и научни рад Анице Савић Ребац. Истовремено, допуњава се и раније објављена библиографија понеким тада непримећеним библиографским јединицама и то као саставни део корпуса ове библиографије.

Грађа у овој библиографији обухвата све радове Анице Савић Ребац, на српском и на страним језицима, као посебне књиге, текстове унутар антологијских избора и у периодичним публикацијама. Свака јединица прегледана је у Библиотеци Матице српске, као најпотпунијем фонду за ово библиографско истраживање. Забележен је, као посебна јединица, и портрет Анице Савић Ребац и његово тумачење (www.galerijamaticesrpske.rs).

Библиографија је подељена у два дела. У првом се хронолошки сврставају радови Анице Савић Ребац, без обзира на то да ли је реч о посебној књизи, преводу или песми унутар антологијског избора или у часопису. Други део библиографије подељен је у два дела. Први обухвата литературу о Аници Савић Ребац, сврстану хронолошки, према години објављивања. Ту је неуједначеност навођења презимена Анице Савић Ребац (с цртицом између презимена или без ње) уједначена према данашњем правопису. Различито навођење године рођења (1892 или 1893) остављено је, али је напомена о каснијем датуму рођења забележена у напомени под звездицом. Други део литературе о Аници Савић Ребац азбучно је сређен, према презимену и имену аутора, уз које се име наводи и број библиографске јединице. Напомене аутора библиографије стављане су угласте заграде, а коментари су под звездицом (*).

1. РАДОВИ АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ

1. „О Јовану Дучићу“, у: Јован Дучић, *Песме*. Прир. Јован Зивлак. Друго издање, Каирос, Сремски Карловци, 1998, 325–326.*
*У напомени: „одломак рада из 1919.“
2. Софокле, *Антијиона*. С грчког превео Милош Н. Ђурић. редактор превода Аница Савић Ребац, Издавачка кућа „Драганић“, Београд, 1998.
3. Софокле, *Антијиона*. Са старогрчког превео Милош Н. Ђурић. редактор превода Аница Савић Ребац. Прир. Миодраг Радовић, ЈТП „Унирекс“ – Завод за уџбенике и наставна средства, Подгорица, 1999.
4. Ман, Томас, *Смрт у Венецији*. Превела с немачког Аница Савић Ребац, Народна књига – Алфа, Београд, 1999, 108 стр.*
Превод на стр. 19 – 108.
5. „Нови Сад“ [песма], у: *Песници о Новом Саду*. Прир. Раша Перић, Медијана, Нови Сад, 1999, 49–51.
6. „О Јовану Дучићу“, у: Јован Дучић, *Песме*. Прир. Јован Зивлак. Треће издање, Каирос, Сремски Карловци, 2000, 325–326.*
*У напомени: „одломак рада из 1919.“
7. „Песник и његова позиција“ [о Његошу], у: Петар Петровић Његош, *Горски вијенац. Луча микроkozма*. белешке и објашњења Видо Латковић, Перо Слијепчевић, Аница Савић Ребац, Исидора Секулић, Вуко Павићевић, MI&VA – New Public, Подгорица, 2001, 353–363.*
*Овај рад Анице Савић Ребац преузет је из ауторкине књиге *Хеленски вијеници* (СКЗ, 1966, 94–115), али не у целости већ у одломцима.

8. „Милица Стојадиновић Српкиња“, у: *Милице у њоходе. Зборник радова*. Прир. Даница Вујков, Културно-просветна заједница Војводине, Нови Сад, 2001, 25–30.*
*У напомени: рад прештампан из *Лейхойиса Мајишце срџске* (април–мај, 1926); в. овде и бр. 9.
9. „Милица Стојадиновић Српкиња“, *Шидина*, 2001, бр. 5 (август), 44–50.*
*Говор одржан на забави коју су приредиле студенткиње Београдског универзитета у споемн Милице Стојадиновић Српкињи, 2. фебруара 1926. године; објављено у: *Лейхойис Мајишце срџске* (април–мај, 1926, 46–51); в. овде и бр. 8.
10. Ман, Томас, *Тонио Крејер. Трисџан. Смрџ у Венецији*. Превела с немачког Аница Савић Ребац, „Дерета“, Београд, 2001, 242 стр.
11. „Ромео и Јулија“ [песма], у: *Сџо јодина сџо њесника. Војводина ХХ век*. Приредио Милан Живановић, „Аурора“, Нови Сад, 2001, 48.
12. „Песма у ноћи“ [песма], у: Перо Зубац, *Међу јавом и међ сном. Два века срџској њеснишџва. Цветџник. Књџа џрва*, „Српска књџга“, Рума, 2002, 103.*
*На стр. 102 портрет Анице Савић Ребац сликара Уроша Предића. На стр. 179 библиографски подаци о збиркама песама Анице Савић Ребац.
13. Ман, Томас, *Smrt u Veneciji. [Tonio Kreger. Mario i mađioničar]*. Prevod s nemačkog Anica Savić Rebac i Miloš Đorđević (preveo priповetku „Mario i mađioničar“), Stubovi kulture, Beograd, 2002.*
*Превод Анице Савић Ребац на стр. 5–137.
14. Petrović Njegoš, Petar II, *Der Strahl des Mikrokosmos*. Ins Deutsche übertragen Anica Savić Rebac. Einführungsstudie von Milo Lompar. Redakteur Nikola Damjanović, Његошева задужбина – Službeni list SRJ, Београд, 2002, 219 стр.*
*Превод епа на стр. 143–214. На стр. 251–216 напомена о издању: Zu dieser Ausgabe.
15. „О Јовану Дучићу“, у: Јован Дучић, *Песме*. Прир. Јован Зивлак. Четврто издање. Каирос, Сремски Карловци, 2002, 325–326.*
*У напомени: „одломак рада из 1919.“
16. „О Јовану Дучићу“, у: Јован Дучић, *Песме*. Прир. Јован Зивлак. Пето издање, Каирос, Сремски Карловци, 2003, 325–326.*
*У напомени: „одломак рада из 1919.“
17. Софокле, *Анџиџона*. С грчког превео Милош Н. Ђурић, редактор превода Аница Савић Ребац, Издавачка кућа „Драганић“, Београд, 2003.

18. „Нови Сад“ [песма], у: *Нови Сад, земљи рај*. Приредили Сава Дамјанов и Лидија Мустеданагић, Mali Nemo, Панчево, 2003, 229–230.
19. Аница Савић Ребац, *Хеленски видици. Есеји*, Mali Nemo, Панчево, 2004, 211 стр.*
*Рад Анице Савић Ребац на стр. 7–199. На стр. 203–210 поговор Р. Ераковића (в. овде бр. 88 и 101).
20. Tit Lukretije Kar, „O prirodi“ (De rerum natura), I, 1 – 46. Prevod Anice Savić Rebac, u: Nikola Strajnić, *Ogledi iz klasične književnosti*, Kairos, Sremski Karlovci, 2004, 130–132.
21. Tit Lukretije Kar, „O prirodi“ (De rerum natura), IV, 1 – 24. Prevod Anice Savić Rebac, u: Nikola Strajnić, *Ogledi iz klasične književnosti*, Kairos, Sremski Karlovci, 2004, 132–133.
22. Ман, Томас, *Смрт у Венецији. Тонио Крејер* (превод Анице Савић Ребац с немачког), Новости, Београд, 2004, 190 стр.*
*На предњој клапни заштитног омота одломак рада Анице Савић Ребац о делима Томаса Мана.
23. „Romeo und Julija“, u: Manfred Jähnichen (Hrsg.), *Das Lied öffnet die Berge. Eine Anthologie der serbischen Poesie des 20. Jahrhunderts*. Auswahl und Vorwort Manfred Jähnichen, Gollenstein Verlag – Svetovi Verlag, Blieskastel – Novi Sad, 2004, 122.*
*превод на немачки песме Анице Савић Ребац: Astrid Philippsen.
24. „Magia naturalis, solstitium“, u: Manfred Jähnichen (Hrsg.), *Das Lied öffnet die Berge. Eine Anthologie der serbischen Poesie des 20. Jahrhunderts*. Auswahl und Vorwort Manfred Jähnichen, Gollenstein Verlag – Svetovi Verlag, Blieskastel – Novi Sad, 2004, 123–124.*
*превод на немачки песме Анице Савић Ребац: Astrid Philippsen.
25. Pindar, „Pobedna pesma za Asopiha iz Orhomena“ (prevela Anica Savić Rebac), u: *Poezija stare Grčke. Izbor*. Izabrao i priredio Gordan Maričić, Stylos, Novi Sad, 2005, 88–89.
26. Петерсен, Георг Пајсен, *Весели њодвизи Тила Ојленишијела*. Превела с немачког Аница Савић Ребац, „Азбука“, Београд, 2006, 165 стр.
27. „Праксителу“ [песма], у: Добривоје Станојевић, *Парнас искоса. Антологија српске поезије до Друјої свейскої раїа*, Мали Немо, Панчево, 2006, 216–217.
28. „Ромео и Јулија“ [песма], у: Добривоје Станојевић, *Парнас искоса. Антологија српске поезије до Друјої свейскої раїа*, Мали Немо, Панчево, 2006, 218.*
* Уз име Анице Савић Ребац, на стр. 216, наведена 1893. као година рођења.

29. „Песма у ноћи“ [песма], у: Часлав Ђорђевић, *Тамно срце. Српске елеџије*, Венцловић, Нови Сад, 2006, 160.
30. „Вечери (III)“ [песма], у: Часлав Ђорђевић, *Тамно срце. Српске елеџије*, Венцловић, Нови Сад, 2006, 161.
31. Софокле, *Антиџиона*. Са грчког превео Милош Н. Ђурић. Редактор превода Аница Савић Ребац, *Evro Giunti*, Београд, 2006, 111 стр.; превод на стр. 5–71.
32. Софокле, *Антиџиона*, са грчког превео Милош Н. Ђурић, редактор превода Аница Савић Ребац, Издавачка кућа „Драганић“, Београд, 2006, 152 стр.; превод на стр. 5–71.
33. Тит Лукреције Кар, „Химна Венери“ (*О њрироди сџвари*, 1). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 186–187.
34. Тит Лукреције Кар, „Слатки мед медуза“ (*О њрироди сџвари*, 1). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 187–188.
35. Тит Лукреције Кар, „Кад ветри“ (*О њрироди сџвари*, II). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 188–189.
36. Тит Лукреције Кар, „И животиње пате“ (*О њрироди сџвари*, II). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 189–190.
37. Тит Лукреције Кар, „Страх од смрти“ (*О њрироди сџвари*, III). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 190–191.
38. Тит Лукреције Кар, „Жеђ за животом“ (*О њрироди сџвари*, III). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 191–192.
39. Тит Лукреције Кар, „Химна Венери“ (*О њрироди сџвари*, 1). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Антиџиона свејској џеснишиџва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 186–187.

40. Тит Лукреције Кар, „Живео је некад“ (*О њрироди сѣвари*, V). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Анѣолоѣија свејској ѣснѣишѣва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 192–196.
41. Тит Лукреције Кар, „Порекло музике“ (*О њрироди сѣвари*, V). Превод Анице Савић Ребац, у: Никола Страјнић (прир.), *Анѣолоѣија свејској ѣснѣишѣва I*, Бистрица – Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, 196–197.
42. Софокле, *Анѣиѣона*, са грчког превео Милош Н. Ђурић, редактор превода Аница Савић Ребац, Издавачка кућа „Драганић“, Београд, 2007, 152 стр.; превод на стр. 5–71.
43. „О Јовану Дучићу“, у: Јован Дучић, *Песме*. Прир. Јован Зивлак. Шесто издање, Каирос, Сремски Карловци, 2008, 325–326.*
*У намени: „одломак рада из 1919.“
44. „Милица Стојадиновић – Српкиња“, у: Милица Стојадиновић Српкиња, *Песме*. Прир. Перо Зубац, Друштво за науку и стваралаштво „Логос“, Бачка Паланка, 2008, 411 – 419.*
*Испод рада, на стр. 419, напомена: „Говорено на забави коју су приредиле студенткиње Београдског универзитета у спомен Милице Стојадиновић Српкиње, 2. II 1926.“; уп. овде и бр. 8 и 9.
45. [Три писма Анице Савић Ребац упућена Милану Кашанину], у: *Коверѣирана књижевносѣ. Леѣа ѣисма срѣских ѣисаца*. Прир. Радован Поповић, Агора, Зрењанин, 2008, 257–260.*
*Писма су преузета из књиге: Милан Кашанин, *Сусреѣи и ѣисма*, Матица српска, Нови Сад, 1974.
46. „Велика појава“, у: Јован Дучић, *Песме*, Српска књижевна задруга, Београд, 2009, 99*
*Испод одломка рада, на стр. 99, напомена: 1919.“
47. Софокле, *Анѣиѣона*. Са грчког превео Милош Н. Ђурић. Редактор превода Аница Савић Ребац, *Евро Giunti*, Београд, 2009², 111 стр.; превод на стр. 5–71.
48. „Праксителу“ [песма], у: Миодраг Павловић, *Анѣолоѣија срѣској ѣснѣишѣва (XI–XX век)*, Издавачки центар Матице српске, Нови Сад, 2010, 290.
49. „Ромео и Јулија“ [песма], у: Миодраг Павловић, *Анѣолоѣија срѣској ѣснѣишѣва (XI – XX век)*, Издавачки центар Матице српске, Нови Сад, 2010, 291.

50. „Magia naturalis, solstitium“ [песма], у: Миодраг Павловић, *Анџолоџија српској њеснишџива (XI–XX век)*, Издавачки центар Матице српске, Нови Сад, 2010, 292.
51. „Novi Sad“ [песма], у: Miloš Okuka und Dareg Zabarach (Hrsg.), *Europa erlesen. Ваџка*, Wieser Verlag, Klagenfurt/Celovec, 2010, 196–199.*
*Превод на немачки: Dareg Zabarach. У напомени, на стр. 291, податак о томе да је песма преузета из књиге Анице Савић Ребац *Поезија и мањи њеснички џреводи* (Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, 104–105).
52. *Најлепше џесме Анице Савић Ребац*. Предговор и избор Братислав Р. Милановић, Ariadna, Београд, 2010.*
*Песме: „Моменти из Одисеје“; „Хомер“; „Снови“; „Maris stella“; „Подне“; „Јесен“; „Кроз планину (Вече)“; „Ноћ“; „Јутро“; „Ѓете на Бренеру“; „Хомеру“; „Праксителу“; „Истине“; „David Agostines“; „Песма сунцу на исходу“; „Чудо“; „Magia naturalis (Solstitium)“; „Инкантација“; „Gemmae stelliferae“; „Камелије“; „Ромео и Јулија“; „Меланхолија“; „Вечери“; „Старе слике“; „Мадона“; „Тосканска елегија“; „Joffroy Rudel“; „Данте у Апенину“; „Песма Гвида Кавалкантија“; „Сафијска ода“; „Стазе“; „Прелудијум“; „Песма у ноћи“; „Дитирамб“; „Пролетњи дитирамб“; „Пут“; „Свитање“; „Тенерифа“; „Априлско јутро“; „Нови Сад“; „Ренесанса“; „Геније смрти“; „Сунцу“; „Шелију“; „Визија“; „Јесен у Бачкој“.
53. „Претплатонски период у античкој књижевнотеоријској мисли“, у: Петар Милосављевић, *Књижевнотеоријска мисао у Срба. Прва књига*, Бесједа – Либри, Бања Лука – Београд, 2011, 341–378.*
*Ова студија део је из књиге Анице Савић Ребац *Анџичка естетџика и наука о књижевностџи*.
54. „Pesnik i njegova pozicija“ [о Njegošu], у: Petar Petrović Njegoš, *Gorski vijenac. Луџа mikrokozma*, Miba books d.o.o. – Narodna knjiga, Beograd – Podgorica, 2013, 352–361.*
*У садржају без ознаке аутора чланка. Име Анице Савић Ребац као аутора наведено је испод текста, на стр. 361.
*На стр. 83 две напомене на енглеском, прва као белешка о преводу, друга – о преводиоцу:
1. „Note on the translation“: The English translation of Njegoš’s *The Ray of the Microcosm* by Anica Savić Rebac is cited here according to the American publication „Harvard Slavic Studies“, vol. III, 1957, pp. 151–200, where it was first published. As remarked by editor Horace G. Lunt, Ms Savić Rebac’s intention was not „to give a close rendering of the diction and idiom of the original, but to present the philosophical content in a poetic form which she considered suitable“. Still, Ms Savić Rebac faithfully rendered all Njegoš’s

ideas and masterfully elucidated complex philosophical messages of the poem. She translated *The Ray of the Microcosm* also into German.

2. Anica Savić Rebac (1892–1953) was a Serbian classical philologist, professor at Belgrade University. She wrote a number of essays and books – about Njegoš, Goethe, Sophocles, Spinoza, Thomas Mann, Greek mystical philosophers, Plato, antique democracy and aesthetics, theory of literature. She translated a number of works from Latin, German and English into Serbian (e. g. *De rerum natura* by Lucretius). She also translated from Serbian into English, German, French and Italian.

55. Petar II Petrović Njegoš, *The Ray of the Microcosm*. Translated by Anica Savić Rebac, Svet knjige, Beograd, 2013, 101 str.*

2. ЛИТЕРАТУРА О АНИЦИ САВИЋ РЕБАЦ

а) хронолошки

56. Поповић, Миодраг, „Двадесет година у професорској читаоници“, у: М. Поповић, *Зайчоченик њамћења. Ламенџи*, „Слово љубве“, Београд, 1981, 118–119.
57. Vučković, Radovan, „Kosmičko pesništvo“, у: R. Vučković, *Avangardna poezija*, „Glas“, Banja Luka, 1984, 103–104, 111–112, 120, 126–130, 395–398.
58. Аћимовић, Мирко, „Естетичко мишљење Анице Савић Ребац“, *Србисџика*, II/1998, бр. 1–2, 297–306.
59. Марицки Гађански, Ксенија, „Аница Савић Ребац и српска култура“, у: К. Марицки Гађански, *Историја наш сајушњик. Античке и модерне теме II*, Књижевна општина Вршац, Вршац, 1998, 247–276.
60. Радовић, Миодраг, „Рашко Димитријевић преводилац или тумач суштинe стварности“, у: М. Радовић, *Ословљени свети или чаробна реч Рашка Димитријевића*, Библиотека Матице српске, Нови Сад, 1998.*
*О Аници Савић Ребац на стр. 139–140.
61. Радовић, Миодраг, „Полемика са Аницом Савић Ребац око превода/препева *Фаустџа*“, у: М. Радовић, *Ословљени свети или чаробна реч Рашка Димитријевића*, Библиотека Матице српске, Нови Сад, 1998, 143–146.
62. Момчиловић, Бранко, „Запис о Аници Савић Ребац. Причање госпође Братиславе Јовановић“, *Лейоџис Маџице срџске*, Нови Сад, год. 174, књ. 461, 1998, св. 4 (април), 740–743.
*Братислава Јовановић, професор гимназије у Крушевцу.
63. Мојашевић, Миљан, „Три госпе и Перо Слијепчевић. Конструкција“, *Лейоџис Маџице срџске*, Нови Сад, год. 175, књ. 463, 1999, св. 3 (март), 362–371.

64. Аћимовић, Мирко, „Естетичко мишљење Анице Савић Ребац“, у зборнику: *Српска естетика XX века*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2000, 61–71.
65. Павловић, Миодраг, „Аница Савић Ребац као песник“, у: М. Павловић, *Есеји о српским песницима*. Треће, прегледано издање, Просвета, Београд, 2000, 279–306.
66. Бјелица, Исидора, „Аница Савић Ребац или мистерија смрти најпаветније Српкиње“, у: И. Бјелица, *Тајни живој славних Српкиња*. Друго допуњено издање, Народна књига – Алфа, Београд, 2000, 30–48.
67. Милосављевић, Петар, *Методологија проучавања књижевности*, „Требник“, Београд, 2000.*
 *У својој касније објављеној књизи *Књижевностиоријска мисао у Срба. Прва књига* (2011), на стр. 421 Петар Милосављевић доноси кратку биографију Анице Савић Ребац и додаје: „У мојој *Методологији проучавања књижевности* (1985, 2000) цео предплатонски период представљен је на основу истраживања Анице Савић Ребац.“
68. Вулетић, Љиљана, [предавање о Аници Савић Ребац на Женским студијама и истраживањима „Милева Марић Ајнштајн“], тонски запис, Нови Сад, март, 2000.*
 *Податак се налази у књизи: Гордана Стојаковић, *Знамениће жене Новог Сада*. Књига I, Футура публикације, Нови Сад, 2001, стр. 200.
69. Бекић, Томислав, „Штефан Георге на српскохрватском језичком подручју“, у: Т. Бекић, *Germanoslavica. I: Прилози проучавању узајамних културних и књижевних веза између наше и немачке културе*, Савез педагошких друштава Војводине – Виша школа за образовање васпитача, Нови Сад – Вршац, 2001, 173–189.
70. Бекић, Томислав, „Аница Савић Ребац и њен однос према немачкој књижевности“, у: Т. Бекић, *Germanoslavica. I: Прилози проучавању узајамних културних и књижевних веза између наше и немачке културе*, Савез педагошких друштава Војводине – Виша школа за образовање васпитача, Нови Сад – Вршац, 2001, 229–259.
71. Бекић, Томислав, „Аница Савић Ребац и Томас Ман“, у: Т. Бекић, *Germanoslavica. I: Прилози проучавању узајамних културних и књижевних веза између наше и немачке културе*, Савез педагошких друштава Војводине – Виша школа за образовање васпитача, Нови Сад–Вршац, 2001, 260–269.
72. Бекић, Томислав, „Негошева *Луча микрокозма* у немачком преводу Анице Савић Ребац“, у: Т. Бекић, *Germanoslavica. I: Прилози проучавању узајамних културних и књижевних веза између наше и немачке културе*,

- Савез педагошких друштава Војводине – Виша школа за образовање васпитача, Нови Сад – Вршац, 2001, 270–276.
73. Гађански, Иван, „Аница Савић Ребац као преводилац Пиндара“, *Зборник Мајице српске за класичне студије*, 2001, књ. 3, 105–110.
74. С[тојаковић], Г[ордана], „Аница Савић Ребац (1892 – 1953)“, у: Г. Стојаковић, *Знамениће жене Новог Сада*. Књига I, Фатура публикације, Нови Сад, 2001, 199–200.*
- *У књизи портрет Анице Савић Ребац сликара Уроша Предића. Уз биографију, наведен део опоруче Анице Савић Ребац (стр. 200), завршетак песме „Maris Stella“ и писмо Јована Дучића упућено 1933. године Аници Савић Ребац, поводом изласка из штампе њене *Прејилајтонске еројолоије*.
75. Vuletić, Ljiljana, *Život Anice Savić Rebac*, izdanje autora, Beograd, 2002, 121 str.
76. Vuletić, Ljiljana, *Život Anice Savić Rebac*, izdanje autora, Beograd, 2002², 127 str.
77. Илић, Љиља, „Метод неге елитних српских умова (о Аници Савић Ребац, Лази Костићу и Божидару Кнежевићу)“, у: *Дело Пејтра Милосављевића и србистика* (прир. Слободан Костић), Филозофски факултет у Косовској Митровици, Косовска Митровица, 2002, 231–243.
78. Салон „Аница Савић Ребац“. Плакат за књижевно вече, Културни центар Новог Сада, Нови Сад, 2002.*
- *Садржај плаката: „О биографији познате хеленисткиње и песникиње говоре ауторка књиге Љиљана Вулећић и Гордана Кривокапић Јовић. Трибину води Јасна Рајић. Понедељак, 4. март 2002. године у 19 сати. Арт-клуб Културног центра у Новом Саду. Организатори: Културни центар Новог Сада и Женске студије и истраживања „Милева Марић Ајнштајн“.
79. Aćimović, Mirko, „Eros i logos“, у: М. Aćimović, *Logos i physis. Ogledi*, „Prosveta“, Novi Sad, 2003, 26–39.*
- *На стр. 249 и белешка: „Eros i logos, саопштење на научној скупу „Српска естетика у XX веку“ Естетичког друштва Србије, штампано као „Естетичко мишљење Анице Савић Ребац“ у зборнику радова *Српска естетика у XX веку*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2000, прештампано затим у часописима *Зборник друштвено-humanističkih наука*, Мatica српска Републике Српске, Бања Лука, 1/2001 и *Србистика*, Приштина, 1–2/1998.“
80. Bekić, Tomislav, „Thomas Mann und Anica Savić Rebac. Zu einem Quellen und zu Joseph, der Ernährer“, у: Т. Бекић, *Germanoslavica II: Прилози истраживању узајамних културних и књижевних веза између наше и немачке*

културе, Савез педагошких друштава – Виша школа за образовање васпитача, Нови Сад – Вршац, 2003, 294–301.*

*Рад је претходно објављен у: Heinrich Mann-Jahrbuch, XV, 1997, 161–170.

81. Брајер, Флора, „Сећања на др Аницу Савић Ребац“, *Дометни*, Сомбор, год. 30, 2003, бр. 112–113, 66–70.

82. Вулетић, Љиљана, „Живот Анице Савић Ребац“, у: *Нови Сад, земљи рај*. Приредили Сава Дамјанов и Лидија Мустеданагић, Mali Nemo, Панчево, 2003, 225–228.

83. Марицки Гађански, Ксенија, „Просопографска белешка: Аница Савић Ребац“, *Свеске Мајице српске. Грађа и њрилози за културну и друшћивену историју. Серија књижевности и језика: св. 11*, Матица српска, Нови Сад, 2003, 5–16.*

*Тачан попис и препис докумената из фонда „Филозофски факултет 1920–1941. године. Скопје“, кутије бр. 110: Аница Савић Ребац.

84. Секулић, Исидора, „О превођењу, о збирци партизанских песама, о преводу Анице Савић Ребац тих песама на енглески језик“, у: Исидора Секулић, *Сабрана дела Исидоре Секулић. Књића једанаесте: Језик и култура*, Stylos, Нови Сад, 2003, 241–298.

85. *Лејенде Београдској универзитетској: Аница Савић Ребац*. Каталог. Изложбу и каталог припремили Марија Вранић Игњачевић, Драгана Бесара, Дубравка Милошевић, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2003, 43 стр.*

*Поводом овог циклуса предавања у Универзитетској библиотеци приређена је изложба „Аница Савић Ребац“ (27. мај – 20. јун 2003). Изложбу је отворила проф. др Марија Богдановић, ректор Универзитета у Београду. На изложби су говорили: проф. др Живан Лазовић, декан Филозофског факултета у Београду и др Дејан Ајдачић, в. д. управник Универзитетске библиотеке. Материјал за изложбу чиниле су публикације, документи и фотографије (заоставштина Анице Савић Ребац из фонда Универзитетске библиотеке и публикације из централне библиотеке Филозофског факултета у Новом Саду).

86. Ilić, Ljilja, „Metod nege elitnih srpskih umova (o Anici Savić Rebac, Lazi Kostiću i Božidaru Kneževiću)“, у: Lj. Ilić, *Književnost mišljenja. Ogledi*, „Kultura“, Ваќи Petrovac, 2004, 49–67.

87. Strajnić, Nikola, „Anica Savić Rebac“, у: Manfred Jähnichen (Hrsg.), *Das Lied öffnet die Berge. Eine Anthologie der serbischen Poesie des 20. Jahrhunderts*. Auswahl und Vorwort Manfred Jähnichen, Gollenstein Verlag – Svetovi Verlag, Blieskastel – Novi Sad, 2004, 410.*

*Биографија Анице Савић Ребац на немачком.

88. Bekić, Tomislav, *Anica Savić Rebac kao posrednik između srpske i nemačke kulture*, Viša škola za obrazovanje vaspitača, Vršac, 2004, 130 str.*
- *Поглавља у књизи: „Аница Савић Ребац и њен однос према немачкој култури“ (стр. 5–40); „Аница Савић Ребац и Томас Ман“ (стр. 41–67); „Његошева *Луца микрокозма* у немачком преводу Анице Савић Ребац“ (стр. 68–129).
89. Ераковић, Радослав, „Записи последње свештенице Паладе Атине“. Поговор, у: Аница Савић Ребац, *Хеленски видици. Есеји*, Мали Немо, Панчево, 2004, 203–210.
90. Становчић, Војислав, „Допринос историјских и књижевних дела разумевању политичких појава“, *Зборник Мајшце српске за друштвене науке*, год. 55, 2005, бр. 118–119, 93–124.
91. Црепајац, Љиљана, „Аница Савић Ребац – човек, наставник, педагог“, у: *Лејенде Београдској универзитетској библиотеци: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 81–87.
92. Вулетић, Љиљана, „Живот Анице Савић Ребац као склад лепоте и добра“, у: *Лејенде Београдској универзитетској библиотеци: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 88–92.
93. Црепајац, Љиљана, „Историја идеје Ероса у делима Анице Савић Ребац“, у: *Лејенде Београдској универзитетској библиотеци: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 94–99.
94. Милошевић, Никола, „Играти у оковима“, у: *Лејенде Београдској универзитетској библиотеци: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 100–102.

95. Милосављевић, Петар, „Аница Савић Ребац и предсократовска филозофија“, у: *Лејенде Београдској универзитетској: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 103–108.
96. Фелбабов, Владислава, „Преводи Анице Савић Ребац на енглески језик“, у: *Лејенде Београдској универзитетској: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 110–117.
97. Кабиљо, Симха, „Један вид есејистичког рада Анице Савић Ребац“, у: *Лејенде Београдској универзитетској: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 118–125.
98. Петровић, Александар М., „Аница Савић Ребац о *Лучи микрокозма* и учење исихазма“, у: *Лејенде Београдској универзитетској: Михаило Пејровић – Алас, Аница Савић Ребац, Александар Ђ. Косић, Александар Дероко. Зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2002–2004* (приредиле Марија Вранић Игњачевић, Драгана Столић, Дубравка Милошевић), Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд, 2005, 126–137.
99. Вучковић, Радован, „Синтеза аполонијског и дионизијског (Аница Савић Ребац), у: Р. Вучковић, *Војвођанска књижевна авангарда*, Градска народна библиотека „Жарко Зрењанин“, Зрењанин, 2006, 289–306.
- *На стр. 375 кратка биографија Анице Савић Ребац с годинама живота (1893–1953).
100. Марицки Гађански, Ксенија, „Године учења и године лутања Анице Савић Ребац“, у: К. Марицки Гађански, *Историја – око историје. Античке и модерне теме IV*, „Рад“, Београд, 2006, 198–218.
- *У нап. на стр. 260: „Рад је урађен у оквиру пројекта Просопографске студије у Војводини Министарства за науку, технологију и развој Србије, којим руководи аутор овог рада.“

101. Dučić-Collette, Sandra, „Classical Philology or the third Correspondence of Anica Savić Rebac and Hans Leisegang“, *Zbornik Matice srpske za klasične studije*, Novi Sad, br. 10, 2008, 229–237.
102. Палавестра, Предраг, *Историја српске књижевне критике 1768–2007. Том I*, Издавачки центар Матице српске, Нови Сад, 2008, 320–322.
103. Ераковић, Радослав, „Записи последње свештенице Паладе Атине“, у: Р. Ераковић, *Скице рубних њроствора књижевној наслеђа*, ЈП „Службени гласник“, Београд, 2009, 55–64.
104. Марицки Гађански, Ксенија, „Године учења и године лутања Анице Савић Ребац“, у: К. Марицки Гађански, *Из другој ула. Оледу о српској књижевности*, Издавачки центар Матице српске, Нови Сад, 2009, 60–85.
105. Милановић, Братислав Р., „Мрамор, сребро и звезде Анице Савић Ребац“, у: *Најлепше њсеме Анице Савић Ребац*. Предговор и избор Братислав Р. Милановић, Ariadna, Београд, 2010, 5–8.*
- *Предговор збирци.
106. Nastović, Ivan, „Samoubistvo Anice Savić Rebac u svetlu dubinske psihologije“, у: I. Nastović, *Letnji san Isidore Sekulić. Dubinsko-psihološki eseji*, Prometej, Novi Sad, 2011, 545–566.
107. Милосављевић, Петар, „Аница Савић Ребац и предсократовска филозофија“, у: П. Милосављевић, *Дрући њок српске књижевности*, Матица српска у Дубровнику – Мирослав – Књиготворница Логос, Београд – Косовска Митровица/Грачаница, 2012, 275–283.*
- *На стр. 427 у књизи налази се ауторова белешка: „Текст изговорен [2005] у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“ у Београду. У оквиру циклуса „Легенде Београдског универзитета“. Поред мене исте вечери говорили су проф. др Љиљана Црепајац и академик Никола Милошевић. Објављено је у публикацији *Легенде Београдској универзитету*, уредник Марија Вранић Игњачевић.“
108. Милосављевић, Петар, „Ерос и логос у схватању Анице Савић Ребац“, у: П. Милосављевић, *Дрући њок српске књижевности*, Матица српска у Дубровнику – Мирослав – Књиготворница Логос, Београд – Косовска Митровица/Грачаница, 2012, 260–274.
109. Милосављевић, Петар, „Истраживачки метод Анице Савић Ребац“, у: П. Милосављевић, *Дрући њок српске књижевности*, Матица српска у Дубровнику – Мирослав – Књиготворница Логос, Београд – Косовска Митровица/ Грачаница, 2012, 246–259.*
- *На стр. 257–259 у овом раду забележена је „дискусија“, тј. дијалог између Петра Милосављевића и Томислава Бекића поводом симпозијума „Аница Савић Ребац и античка естетика“, „коме је у *Летњој ису Ма-*

ицице српске посвећен један тематски блок“. Дискусија је у целости објављена на страницама тог часописа, 1986 (стр. 132–179), а овде је аутор П. Милосављевић издвојио само онај део који се односио на његово излагање.

На стр. 422 у овој књизи (*Друџи њок српске књижевности*) налази се ауторова белешка о првом објављивању овог свог рада (*Лейојис Мајице српске*, год. 162, књ. 438, св. 1–2 за јул–август, 1986).

110. Влајнић, Соња, „Живот као у Шекспировој трагедији“, у: *Базар*, Београд, XLIX, 2013, бр. 1265 (8. новембар), 82–83.

111. Пантелић, Ивана – Милинковић, Јелена – Шкодрић, Љубинка, „Аница Савић Ребац“, у: *Двадесет жена које су обележиле XX век*, 2, НИН, Београд, 2013, 30–35.

*Испод текста наведена литература: Вулетић, Љиљана, *Живот Анице Савић Ребац*, Ауторско издање, б. м., 2002.

На сајту Галерије Матице српске, за месец октобар 2013. истакнуто место у рубрици „Слика у фокусу“ добило је платно на уљу Уроша Предића „Аница М. Савић, 1898“ (65,8×53,3 цм). То је дечији портрет из сталне поставке ове Галерије, којим је обележена година јубилеја њеног рођења (121 година) и смрти (60 година).



Уз слику текст на сајту: „Дечији портрети представљају веома битан сегмент српског портретног сликарства XIX века. Поставком и начином сликања, потпуно се уклапајући у грађански портретни низ, они су израз тежњи богатих грађанских, првенствено трговачких и чиновничких породица да представе и овековече своје потомке и наследнике. Временом, сликари су портретишући децу све више усмеравали пажњу на њихову личност, покушавајући да прикажу душевни живот детета.

Потписано дело Уроша Предића настало на самом крају XIX века, представља један од његових највиших домета када су у питању дечји портрети. Познат као сликар који је волео децу, он је дужи низ година радио као илустратор за дечји лист *Невен*, што је свакако утицало на његову изузетну вештину у приказивању дечјег лика. Прихватајући децу као блиске особе Предић је оставио иза себе велику галерију дечјих портрета, а нарочито чланова своје шире породице. Будући да је био добар пријатељ са Аничиним оцем, др Миланом Савићем, књижевником и секретаром Матице српске, једном приликом је портретисао седмогодишњу Аницу. На слици је приказана девојчица која седи, са рукама склопљеним на крилу, одевена у хаљину и кратки капутић светло плаве боје, испод којег се назире карирани пластрон живих боја. Пажња посматрача усмерена је на насмејано лице портретисане девојчице, које зрачи невиношћу и добротом. Њена нежна физиономија и само дечје биће долазе до пуног изражаја. Дечји портрет Анице Савић је изложен у сталној поставци српске уметности XIX века, и део је колекције дечјих портрета који се чувају у уметничком фонду Галерије Матице српске.

Аница Савић Ребац (Нови Сад, 4. октобар 1892 — Београд, 7. октобар 1953). Рођена у угледној новосадској породици као једино дете, Аница је од најранијих дана била окружена изузетном љубављу и пажњом мајке и оца, а породица у потпуности посвећена њеном одрастању и образовању. Кућа Савића у Новом Саду била је центар окупљања књижевника, уметника и осталих значајних личности с почетка XX века. Сходно томе, Аница је одрасла у друштву знаменитих људи оног доба међу којима су се поред Уроша Предића налазили Лаза Костић, Јован Јовановић Змај, Симо Матавуљ, и многи други који су посећивали дом њеног оца. У најранијој младости окренула се књижевности, а захваљујући очевој подршци већ је у својој дванаестој години штампала прве преводе, а наредне године и своје прве песме у листу *Бранково коло*, да би са свега седамнаест година објавила и свој први есеј. Одржавала је контакте и водила интензивну преписку са значајним људима свога доба од којих се могу издвојити Милан Кашанин и Милош Црњански. У Новом Саду је завршила основну школу, средњошколски течај у Српској православној девојачкој школи и Српску православну велику гимназију. Матурирала је 1909. године као једина девојка у генерацији. Због Аничиног школовања породица Савић се сели у Беч, где је она уписала класичну филологију на Филозофском факултету бечког Универзитета 1910. године. Пред почетак Првог светског рата Аница Савић је апсолвирала класичне науке и њена породица се вратила у Нови Сад, где проводе ратне године. За Аницу овај период представља стагнацију у њеном формалном образовању. Након рата уписала је још два семестра на Филозофском факултету у Београду, где је дипломирала 1920. године. По завршетку студија постављена је за суплементкињу у новосадској Државној женској гимназији. Пресудан догађај за живот Анице Савић јесте њена удаја за Хасана Ребца, чиновника Министарства вера Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1921. године, и пресељење њене породице у Београд. Исте

године се запослила у Трећој женској реалној гимназији, прво као суплементкиња, а потом као професорка латинског језика. Однос Хасана и Анице био је однос пун љубави, разумевања и подршке и поред различитих политичких, националних и верских предрасуда средине. Значајан део живота након 1930. године Аница и Хасан су провели у Скопљу, где је Хасан службовао и где су живели све до 1941. године када ће се као избеглице преселити прво у Врњачку Бању, а затим у Београд, где су неколико година изузетно тешко живели. Докторирала је 1932. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Након докторске дисертације *Предилајонска ерололоија* објављене су и друге Аничине студије: *Гејтеев Хеленизам, Љубав у филозофији Синозиној, Мисџична и џрајична мисао код Грка, Шџефан Георје, Плајонска и хришћанска љубав, Каллисџос, Томас Ман и џроблемаџика наших дана*. За ванредног професора Филозофског факултета у Београду, на предмету Историја римске књижевности и латинског језика постављена је 1946. године. У свету су је изузетно ценили и признавали као научницу. Размењивала је писма и идеје са многим познатим европским интелектуалцима, међу којима са Лудвигом Радермахером, једним од њених бечких учитеља, са Хансом Лајзегангом, али и са Томасом Маном који је њене одломке унео у своје дело, а енглеска списатељица Ребека Вест је усхићено писала о српској филозофкињи и поетеси.

Аница Савић Ребац је била изузетно везана за супруга. Након његове смрти 1953. године, она одлучује да изврши самоубиство. Аница и Хасан сахрањени су на Новом гробљу у Београду.

Како током живота, тако и након смрти Аница Савић Ребац, није у српској науци и култури прихваћена онолико колико њено дело заслужује. Посмртно су, најчешће као резултат индивидуалних прегнућа, објављене књиге *Анџичка есџеџика и наука о књижевности* (1955), *Хеленски визиџи* (1966), као и седам књига сабраних дела Анице Савић Ребац (1984–1988).

Рукописна заоставштина и њена библиотека чувају се у Универзитетској библиотеци Светозар Марковић у Београду, а уметничка колекџија портрета, као и намештај из њеног салона у Матиџи српској у Новом Саду.“

б) азбучни попис аутора

Ађимовић, Мирко 58, 78
 Бекић, Томислав 68, 69, 70, 71, 79, 87
 Бјелиџа, Исидора 66
 Брајер, Флора 80
 Влајнић, Соња 108
 Вулетић, Љиљана 67, 74, 75, 81, 91
 Вучковић, Радован 57, 98
 Гађански, Иван 72
 Дуџић – Collette, Sandra 99
 Ераковић, Радослав 88, 101

Илић, Љиља 76, 85
Јовановић, Братислава 62
Кабиљо, Симха 96
Марицки Гађански, Ксенија 59, 82, 99, 102
Милановић, Братислав 103
Милинковић, Јелена 109
Милосављевић, Петар 67, 94, 105, 106, 107
Милошевић, Никола 93
Мојашевић, Миљан 63
Момчиловић, Бранко 62
Настовић, Иван 104
Павловић, Миодраг 65
Палавестра, Предраг 100
Пантелић, Ивана 109
Петровић, Александар М. 97
Поповић, Миодраг 56
Предић, Урош 12, 73, 110
Радовић, Миодраг 60, 61
Секулић, Исидора 83
Становчић, Војислав 89
Стојаковић, Гордана 73
Страјнић, Никола 86
Фелбабов, Владислава 95
Црепајац, Љиљана 90, 92
Шкодрић, Љубинка 109

Prof. Dr. Mirjana D. Stefanović
Philosophische Fakultät
Novi Sad

DIE BIBLIOGRAPHIE VON ANICA SAVIĆ REBAC

(1998 – 2013)

Zusammenfassung

Die bisher vollständigste Bibliografie der Arbeiten von Anica Savić Rebac, sowie der Arbeiten über sie, wurde von Marija Jovancai zusammengestellt, welche im Jahre 1998 in *Godišnjak Biblioteke Matice srpske za 1997. godinu* (Jahresblatt der Bibliothek der Matica srpska für das Jahr 1997) veröffentlicht wurde; es wurden insgesamt 434 bibliografische Einheiten erfasst. Da das wissenschaftliche und kultur-historische Interesse für das vielseitige Schaffen dieser

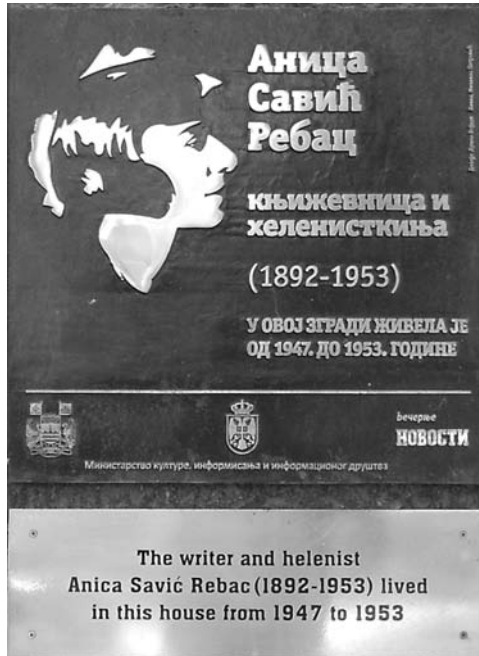
klassischen Philologin auch weiterhin besteht, stehen in der Fortsetzung der Bibliografie die Arbeiten aus den letzten sechzehn Jahren (insgesamt beträgt die Zahl 110). Das Ziel ist, dass man auch auf bibliographischem Wege zeigt, wie viele neue wissenschaftliche und literatur-kritische Arbeiten über diese große serbische Wissenschaftlerin es gibt, sowie dass gezeigt wird, wie viele von ihren Autorenarbeiten in neuerer Zeit wieder gedruckt wurden, vor allem als Beweis des lebhaften und ununterbrochenen Interesses für das dichterische, übersetzerische und wissenschaftliche Schaffen von Anica Savić Rebac. Gleichzeitig wird die früher veröffentlichte Bibliografie mit manchen zu dieser Zeit nicht bemerkten bibliographischen Einheiten ergänzt, und zwar als Bestandteil des Korpus dieser Bibliografie.

Die Einheiten dieser Bibliografie umfassen alle Arbeiten von Anica Savić Rebac in serbischer Sprache und in Fremdsprachen, als gesonderte Bücher, die Texte innerhalb von antologischen Auswahlen und in periodischen Publikationen. Jede Einheit wurde in der Bibliothek der Matica srpska durchgesehen, welche den vollständigsten Bestand für diese bibliographische Forschung enthält. Es wird, als gesonderte Einheit, auch ein Porträt von Anica Savić Rebac und dessen Deutung angeführt (www.galerijamaticesrpske.rs).

Die Bibliografie ist in zwei Teile geteilt. Im ersten Teil sind die Arbeiten von Anica Savić Rebac chronologisch gelistet, ungeachtet dessen, ob es sich um ein gesondertes Buch handelt, um eine Übersetzung, oder um ein Gedicht innerhalb einer antologischen Auswahl oder einer Zeitschrift. Der zweite Teil der Bibliografie ist in zwei Teile geteilt. Der erste Teil umfasst die Literatur über Anica Savić Rebac, chronologisch nach dem Jahr der Veröffentlichung angeführt. Hier wurde das uneinheitliche Anführen der Nachnamen von Anica Savić Rebac (mit oder ohne Bindestrich zwischen den Nachnamen) gemäß der heutigen Rechtschreibung vereinheitlicht. Die verschiedenartige Anführung des Geburtsjahres (1892 oder 1893) ist geblieben, aber das spätere Geburtsdatum ist in einer mit Stern gekennzeichneten Anmerkung vermerkt. Der zweite Teil der Literatur über Anica Savić Rebac ist alphabetisch geordnet, nach dem Nach- und Vornamen des Autors, neben dem die Nummer der bibliographischen Einheit steht. Die Anmerkungen der Autorin der Bibliografie stehen in eckigen Klammern, und die Kommentare sind mit einem Stern (*) gekennzeichnet.

Schlüsselwörter: Anica Savić Rebac, Bibliographie.

Übersetzung ins Deutsche: Robert Kovač



Спомен плоча у Београду, Цариградска 8



Надгробни споменик на Новом гробљу у Београду

II

РАДОВИ СА СКУПА

Др САМИР АЛИЧИЋ

Правни департаман Државног универзитета у Новом Пазару
Правни факултет Универзитета у Источном Сарајеву

АКВИЛИЈАНСКА ЗАШТИТА ПЛОДОУЖИВАЊА У РИМСКОМ ПРАВУ

Апстракт: У овом раду анализира се проблем заштите имовинских интереса плодоуживаоца путем тужбе из Аквилијевог закона (*actio legis Aquiliae*), односно тужбе због противправне штете (*actio damni iniuriae*) у римском праву. Аутор жели да утврди да ли је, и у којој мери, плодоуживаоцу допуштена употреба ове тужбе против сопственика који уништи или оштети ствар, као и против трећих лица. Такође, настоји да утврди у ком раздобљу је настала ова тужба, и да ли је била допуштена искључиво преторска тужба (*actio utilis; in factum*) или се могла употребити и законска аквилијанска тужба (*actio directa*), како се решавао проблем конкуренције са другим тужбама, те како се процењивала штета.

Кључне речи: римско право, Аквилијев закон (3. век пре н. е.), *lex Aquilia*, *damnum iniuria datum*, плодоуживање, *ususfructus*.

1. СТАЊЕ ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ

Као што је у науци добро познато, штуре одредбе Аквилијевог закона о противправно нанетој штети (*lex Aquilia de damno iniuria dato*), једног плебисцита донетог вероватно у првој половини трећег века пре н.е., проширене су временом делатношћу претора и интерпретацијама правника у тој мери, да је Јустинијаново право било на корак до опште тужбе за противправно нанету штету.¹

Није чудно што је тужба због противправне штете, односно тужба из Аквилијевог закона (*actio damni iniuriae; actio legis Aquiliae*), почела, поред власника уништене или оштећене ствари, да се даје и било којем другом ли-

¹ J. Illife, *The Usufructuary as Plaintiff under the Lex Aquilia according to the Classical Jurists*, RIDA 12 (1965), 325. Вид. о томе више у: G. Valditara, *Superamento dell'estimatio rei nella valutazione del danno aquiliano ed estensione della tutela ai non domini*, Milano 1992.

цу које које би услед тога претрпело имовински губитак, па тако и плодоуживаоцу уништене или оштећене ствари.

Ипак, иако у постојање аквилијанске заштите плодоуживања у римском праву нема сумње, многа друга питања остала су без одговора. Разлога за то има више.

Мали је број извора који се односе на ову проблематику: свега четири Улпијанова² и два Паулова текста³. Додуше, извесно је да су и други класични правници разматрали ову проблематику. Тако, на једном месту Улпијан цитира Јулијаново мишљење.⁴

Затим, иако је проблематика аквилијанске заштите плодоуживаоца интересовала и старије романисте, детаљнија истраживања посвећена су јој тек средином двадесетог века. У том смислу, посебно се издваја Албанезеова анализа,⁵ на коју се надовезује Илифов чланак, једини рад који је *ex professo* посвећен овој теми.⁶ Ова истраживања објављена су у јеку «лова на интерполације», и разумљиво је да носе обележје епохе у којој су настале. Највише се расправљало о томе када је настала аквилијанска тужба у корист плодоуживаоца? У класичном периоду или касније, у посткласичном или чак у Јустинијаново време? Затим, да ли је давана као директна (на основу закона) или преторска, и у којим је све случајевима допуштана?

При томе, научници су се мање бавили практичним проблемима њене примене. У овом раду покушаћемо да добро познати проблем аквилијанске тужбе у корист плодоуживаоца осветлимо са нешто другачијег аспекта. Остављајући по страни проблем времена њеног настанка, покушаћемо да се најпре позабавимо проблемом активне и пасивне легитимације за њено подизање. Затим ћемо указати на проблем конкуренције са другим тужбама и разлоге њеног увођења. На крају, настојаћемо да понудимо могуће решење за питање процене штете.

2. ЛЕГИТИМАЦИЈА ЗА ПОДИЗАЊЕ ТУЖБЕ

Упркос склоности ка широком коришћењу интерполационистичке критике, Бернардо Албанезе не доводи у сумњу да је активна легитимација за подизање аквилијанске тужбе дата плодоуживаоцу већ у класичном периоду.⁷ То се могло догодити најкасније у другом веку, јер о томе расправља већ Јулијан:

² D.4.3.7.4; 7.1.17.3; 9.2.11.10; 43.24.13pr.

³ D.4.3.18.2; 9.2.12.

⁴ D.4.3.7.4.

⁵ B. Albanese, *Studi sulla Legge Aquilia*, Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo 21(1950), 237–269. Вид. и Id., *Note aquiliane*, Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo 23(1953), 253–257.

⁶ Illife, *op. cit.*, 325–346.

⁷ Albanese, *Studi*, *ibid.*

D.9.2.11. Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Јулијан расправља да ли корисник или њлодоуживалац имају тужбу из Аквилејеве закона; а ја мислим да је по овом основу боље дајти тужбу из разлога корисности.*⁸

Јулијанова позиција није у потпуности јасна. Могуће је да Јулијан сматра да у овом случају уопште не би требало дати аквилејанску тужбу, или да би требало дати директну тужбу, или да треба да буде дата тужба из разлога корисности по угледу на аквилејанску тужбу. За ово последње решење залаже се Улпијан, али израз који он користи (*et ego puto – али ја (најрођив) мислим/и ја (иакође) мислим*) могао би једнако да значи да се слаже са Јулијаном, али и да предлаже супротно решење. Албанезе сматра да Јулијан даје тужбу из разлога корисности, наводећи да у тексту нема трага од негативног Јулијановог одговора, као ни од његовог евентуалног залагања за тужбу из разлога корисности. Затим, овај велики романиста истиче да је Јулијан и иначе био склон да проширује подручје заштите плодоуживања, додељујући плодоуживаоцу и *vindicatio servitutis* и *operis novi nuntiatio*.⁹ Такође, Валдитара примећује да је Јулијан био склон проширењу примене аквилејанске тужбе.¹⁰ Са овим аргументима се можемо сложити, и додати да исти Улпијан истиче да никада није ни било спорно да се плодоуживаоцу даје тужба из разлога корисности по угледу на аквилејанску:

D.7.1.17.3 Улпијан, из осамнаесте књиге о Сабину: *Ако неко убије роба, никад се није сумњало да њлодоуживаоцу треба дајти тужбу из разлога корисности по угледу на ону из Аквилејеве (закона).*¹¹

Дакле, ни Јулијан вероватно није доводио у питање примену тужбе *utilis causa ex lege Aquilia*,¹² него је расправљао да ли би се уместо ње могла дати директна тужба на основу Аквилејевог закона, чиме би се плодоуживаоцу обезбедила ефикаснија заштита. Наиме, законска аквилејанска тужба има више пеналних ефеката него преторска, нпр. омогућава оштећеном да наплати двоструку вредност ствари у случају када тужени негира да је причинио штету.¹³ Нису нам познати Јулијанови аргументи за овакво решење. Како год било, изгледа да његово мишљење није преовладало. Поред Улпијана, и Паул недвосмислено каже да се тужба даје плодоуживаоцу из разлога корисности.¹⁴

⁸ D.9.2.11.10 Ulpianus libro octavo decimo ad edictum *An fructuarius vel usuarius legis Aquiliae actionem haberet, Iulianus tractat: et ego puto melius utile iudicium ex hac causa dandum.*

⁹ Albanese, *Studi*, 237–240.

¹⁰ G. Valditara, *Dammum iniura datum*, Torino 1996, 52.

¹¹ D.7.1.17.3 Ulpianus libro octavo decimo ad Sabinum *Si quis servum occiderit, utilem actionem exemplo Aquiliae fructuario dandam numquam dubitavi.*

¹² Више о овом типу тужбе вид. у G. Wesener, *Actiones ad exemplum*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 88 (1958), 222–229., и E. Valiò, *Actiones pretorias complementarias de la assion civil de la ley Aquilia*, Pamplona 1973.

¹³ D.9.2.2.1; 9.2.23.10.

¹⁴ D.9.2.12.

Цон Илиф сугерише опрез, указујући да нема довољно доказа да се аквилијанска тужба давала плодуживаоцу у свим случајевима уништења или оштећења ствари на исти начин као власнику, и да треба правити разлику између више различитих ситуација. Он сматра да је недвосмислено доказано само да се давала када власник уништи ствар (нпр. убије роба). Сумња, међутим, да су ствари стајале исто ако треће лице уништи ствар, или у ситуацији када је ствар само оштећена (ако је роб рањен). Наиме, он тврди да су, од три текста у којима се спомиње рањавање роба, два интерполирана,¹⁵ док за трећи мисли да није довољно јасан.¹⁶ Слично, за један текст у коме се помиње штета нанета од невластника, каже да је интерполисан,¹⁷ док му други¹⁸ не делује као довољно јасан.¹⁹

Изгледа да је ова скепса претерана, јер је претежно заснована на интерполационистичкој критици, методу непоузданом по речима самог Илифа, који је довео до тога да се сумња у готово све текстове *Дијестиа*, на основу често лабаве аргументације, попут оне да је текст прекратак, или предугачак, или недовољно језички чист.²⁰ Уз то, можемо призвати у помоћ и аргументе које нам пружа формална логика. Чак и ако узмемо да не постоји ни један текст у коме се изричито помиње аквилијанска тужба у корист плодуживаоца у случају уништења ствари од стране трећег лица, или оштећења, и даље можемо рећи, *a contrario*, да не постоји ни један који изричито искључује такву могућност. Уосталом, изгледа да у прилог томе говори и аргумент *ad absurdum*, јер се не види никакав смисао решења по коме би у неким случајевима плодуживалац уживао заштиту а у неким не.

Дакле, тужба због противправне штете *utilis causa* је дата плодуживаоцу вероватно већ у класичном периоду, и извесно је да је плодуживалац уживао аквилијанску заштиту у свим случајевима уништења или оштећења ствари, било од стране власника било трећег лица. Ипак, бројна питања разлога и начина њене примене остају отворена.

3. КОНКУРЕНЦИЈА СА ДРУГИМ ТУЖБАМА

Ово питање битно је не само због тога што објашњава начин, него и разлоге примене тужбе због противправне штете у корист плодуживаоца.

¹⁵ D.9.2.12; 43.24.13pr.

¹⁶ D.4.3.18.2.

¹⁷ D.43.24.13pr.

¹⁸ D.17.1.17.3.

¹⁹ Illife, *op. cit.*, 345–346.

²⁰ „Indeed bearing in mind the eager search for interpretation which many authors display, it may be said that the only parts of the *Digest* which have any claim to be given the title “classical law” are those in which no one has yet succeeded in finding even a trace of the handiwork of Justinian’s compilers; and text which touch upon points of any difficulty are lucky indeed if no one can find them too long or too short, or tainted with impurities of grammar.“ Illife, *op. cit.*, 325.

Наиме, можемо се с право запитати, зашто је уопште потребна аквилујанска заштита, кад плодoуживалац и без ње има на располагању низ тужби и других процесних средстава? Ту је, као прво, стварноправна тужба за заштиту плодoуживања (*vindicatio servitutis*). Затим, ту су и разне друге тужбе из деликата (нпр. *de dolo*), затим за изношење ствари на увуд (*ad exhibendum*), а постоје и интердикти.

Нема никакве сумње да се плодoуживаоцу даје тужба *in rem* ако ствар која је предмет плодoуживања буде оштећена или на други начин обезвређена, било правним било фактичким радњама, на пример, ако наследник на наслеђеној земљи посече дрвеће, поруши кућу или установи службености у корист суседа.²¹ Нешто је нејаснија ситуација када је ствар која је предмет плодoуживања потпуно уништена, или значајно измењена, јер се плодoуживање у том случају гаси. Нпр. ако је спаљена кућа која је предмет плодoуживања, оно више неће постојати ни на земљишту које преостане.²² Разлика је у томе што је у овом случају кућа предмет плодoуживања, док је у претходном то било земљиште, те би се могло узети да предмет и даље постоји, иако је она спаљена.

Носиоцу права коришћења ствари даје се тужба за повраћај ствари против власника који уништи ствар, ако је она била у државини власника:

D.4.3.7.4 Улпијан, из једанаесте књиге о едикту: *Ако власник убије роба на коме њојоји њраво ујојребе, њрисјуја се њужби из Аквилујевој закона и ad exhibendum, ако ња је убио власник који ња је имао у државини, дакле не даје се actio de dolo.*²³

У том случају даје се, као што се види из текста, и тужба из Аквилујевог закона, али не даје се *actio de dolo*. Иако се овај текст односи на право употребе, нема разлога за сумњу да су класичари слично резоновали и у случају уништења предмета плодoуживања. У још једном тексту, у коме цитира Помпонија, Улпијан каже да се плодoуживаоцу може дати тужба за изношење ствари на увид (*ad exhibendum*).²⁴ *Actio de dolo* не може се дати, јер је то субсидијарна тужба која је примењује само онда кад друге нема. И овај текст потврђује да се она не може применити у случају уништења предмета плодoуживања:

D.4.3.18.2 Паул, из једанаесте књиге о едикту: *Ако носилац својине сјамбену зјраду, чије је њлодоуживање било лејирано, зајали, не њојоји actio de dolo, већ из њоја насјају друје њужбе.*²⁵

²¹ D.7.6.2.

²² D.7.4.5.2.

²³ D.4.3.7.4 Ulpianus libro undecimo ad edictum *Si servum usurarium proprietarius occidit, legis Aquiliae actioni et ad exhibendum accedit, si possidens proprietarius occidit, ideoque cessat de dolo actio.*

²⁴ D.10.4.3.4.

²⁵ D.4.3.18.2 Paulus libro undecimo ad edictum *Si dominus proprietatis insulam, cuius usus fructus legatus erat, incenderit, non est de dolo actio, quoniam aliae ex hoc oriuntur actiones.*

Ако је ствар у државини плодоуживаоца, може се дати како тужба из Аквилијевог закона, тако и интердикт због оног што је учињено силом и преваром (*quod vi aut clam*):

D.43.24.13pr Улпијан, из седамдесет прве књиге о едикту: *Затим, ако сџабла на земљишту, чије плодоуживање припада Тицију, буду иссечена било од пређећег лица било од власника, Тиције ће моћи исправно да истуђа против обојице и тужбом из Аквилијевог закона и интердиктом quod vi aut clam.*²⁶

Значи, нема никакве сумње да се у случају уништења или оштећења предмета плодоуживања плодоуживацу даје више процесних средстава. Поред тужбе из плодоуживања, ту су још најмање два: тужба *ad exhibendum* и интердикт *quod vi aut clam*. Зашто је онда била потребна још и тужба због противправне штете?

По свему судећи, постојале су ситуације кад је плодоуживалац могао да остане без заштите путем наведених средстава.

Тако, могуће је да *vindicatio servitutis*, која је направљена по узору на *actio rei vindicatio*, није могла да се употреби у случају потпуног уништења ствари. Добро је познато да је виндикациона тужба могла да се кумулира са деликтним тужбама у случају крађе или отимања ствари. Али, док би у случају оштећења ствари у самом поступку по виндикационој тужби могла да се захтева и разлика у вредности, римски правници ово не помињу у случају потпуног уништења, и она у том случају није могла да се кумулира са аквилијанском. Извесно је да се ни плодоуживање не може захтевати на ствари која више не постоји.

Затим, тужбом *ad exhibendum* лице које је уништило ствар може бити тужено само ако се ствар налазила у његовој државини, а интердикт *quod vi aut clam* може користити само плодоуживалац који је држао ствар. У неким ситуацијама, рецимо ако је ствар била у државини неког трећег лица или изгубљена, не може се подићи ни једно од наведених средстава. Штавише, наведени интердикт може се подићи само у случају уништења ствари услед зле намере, док се аквилијанска тужба може подићи и кад је она уништена из нехата.

С друге стране, постоје и ситуације када се не може подићи аквилијанска тужба, и зато је ипак неопходно да постоје и друге. Ради илустрације, можемо навести следећи пасус, у коме се ради о обрнутој ситуацији, о одговорности плодоуживаоца који уништи или оштети ствар, у коме се наводи да плодоуживалац неће одговарати по Аквилијевом закону ако је штета настала не услед уништења или оштећења ствари, него нечињења, односно услед лошег одржавања:

²⁶ D.43.24.13pr Ulpianus libro septuagensimo primo ad edictum *Denique si arbores in fundo, cuius usus fructus ad Titium pertinet, ab extraneo vel a proprietario succisae fuerint, Titius et lege Aquilia et interdicto quod vi aut clam cum utroque eorum recte experietur.*

D.7.1.13.2 Улпијан, из осамнаесте књиге о едикту: *Међушим, за учињене штеће плодоуживалац је одговоран како на основу Аквилијевог закона иако и интердикта quod vi aut clam, како каже Јулијан; јер сигурно је да плодоуживаоца претече како ове тужбе иако и тужба због крађе, као било која другој, који је на туђој ствари иако штећу учинио. Он дакле на штећање, каква је користи од изражења иако тужбе од претора, кад постоји тужба из Аквилијевог закона, одговара, зашто штећу постоје случајеви, на које се не примењује аквилијанска тужба, и зашто се оставља судији, да се користи социјалним расуђивањем; јер ко не пооре њиву, не посади винову лозу, заштим дозволи да се поквари водовод, не подлеже Аквилијевог закону. Исто треба рећи и за оној ко има право коришћења.*²⁷

Дакле, један од разлога што се плодоуживаоцу даје тужба због противправне штете је тај што се у неким ситуацијама не може постићи заштита другим средствима. Међутим, аквилијанска тужба се у неким случајевима плодоуживаоцу не даје као субсидијарна него као алтернативна, тако да плодоуживалац може да бира између тужбе *ad exhibendum*, односно интердикта због оног што је учињено силом и преваром, и тужбе из Аквилијевог закона. Тужилац може да употреби само једно процесно средство, дакле она се не могу кумулирати. Изгледа да је разлог овакве двоструке заштите тај што су ова средства реиперсекуторна, а аквилијанска тужба може да има и пеналне карактеристике јер се њоме може добити највиша вредност ствари у протеклих година, односно тридесет дана, а тај износ може још и да се дуплира ако је оптужени порицао. Дакле, њоме се постиже ефикаснија заштита оштећеног, и што је још важније, строжије кажњавање деликвента. Такође, треба напоменути да поступак по неким процесним средствима, посебно у случају интердикта, може да буде једноставнији за тужиоца него по Аквилијанској тужби, те му понекад ипак може бити у интересу да подигне реиперсекуторно средство.

4. ПРОЦЕНА ШТЕТЕ

Питање, како се процењује износ штете у случају када се аквилијанска тужба даје лицу које има плодоуживање или право коришћења ствари, је од великог практичног значаја, али на њега нема недвосмисленог одговора у

²⁷ D.7.1.13.2 Ulpianus libro octavo decimo ad Sabinum *De praeteritis autem damnis fructuarius etiam lege Aquilia tenetur et interdicto quod vi aut clam, ut Iulianus ait: nam fructuarium quoque teneri his actionibus nec non furti certum est, sicut quemlibet alium, qui in aliena re tale quid commiserit. denique consultus, quo bonum fuit actionem polliceri praetorem, cum competat legis Aquiliae actio, respondit, quia sunt casus, quibus cessat Aquiliae actio, ideo iudicem dari, ut eius arbitrato utatur: nam qui agrum non proscindit, qui vites non subserit, item aquarum ductus conrumpi patitur, lege Aquilia non tenetur. eadem et in usuario dicenda sunt.* За детаљнију анализу овог текста вид.: А. Watson, *D.7.1.13.2 (Ulpian 18 ad Sab.): the lex Aquilia and decretal actions*, IVRA 17(1966), 174–178. Више о односу аквилијанске тужбе и интердикта *quod vi aut clam* вид.: J. M. Llanos Pitarch, *La restitución en la posición (El interdicto quod vi aut clam)*, Castellón 1995.

делима римских правника. Једини текст у коме се оно расправља је један кратки Паулов фрагмент:

D.9.2.12 Паул, из десете књиге о Сабину: *Али и ако носилац својине рани или убије роба, на коме ја имам плодоуживање, треба да ми буде дата тужба по уреду на ону из Аквилијевог закона прошив њега за део (вредности) који се односи на плодоуживање, и у процену исто тако улази онај део године, када плодоуживање још није било моје.*²⁸

Последњи део реченице значи да се у случају убиства роба или четвороножне животиње тужбени износ процењује на највишу вредност имовинског интереса плодоуживаоца у току годину дана пре деликта, чак и ако је плодоуживање установљено пре мање од годину дана. Наиме, првим поглављем Аквилијевог закона је предвиђено да онај који убије роба или четвороножну животињу која се убраја у стоку мора да плати највишу вредност коју су роб или животиња имали у току претходних годину дана.²⁹ По аналогiji, ако оштећени није имао плодоуживање у току целе године која је претходила деликту, а роб је вредео више пре него пре што је на њему стекао плодоуживање (нпр. ако је претрпео тешку телесну повреду услед које је смањена његова радна способност), вредност плодоуживања ће се ипак процењивати на виши износ, колико би вредела да ју је имао раније. Ово је у римском праву могло бити чешће него данас, јер је било уобичајено да се плодоуживање ствари даје наизменично двома особама, сваке друге године, или чак само једној особи сваке друге године.³⁰ Овакав начин процене штете последица је пеналних карактеристика Аквилијевог закона.

Међутим, шта се сматра вредношћу плодоуживања, није јасно. Каже се да, уколико сопственик убије или рани роба, плодоуживалац има право на тужбу *ad exemplum legis Aquiliae* у делу који се односи на плодоуживање (*pro portione usus fructus*).

Израз *pro portione usus fructus* указује да плодоуживалац има право на одштету у висини дела тржишне вредности, а не целокупне вредности ствари. Али колики? Вероватно се процењује тржишна вредност ствари, умањена за вредност голог права својине сопственика. Ово је најстарије тумачење, које налазимо већ код Акурзија у *Glossa ordinaria* и које је доминирајуће и у модерној романистици. Постоје и другачија тумачења, нпр. да се имовински интерес плодоуживаоца ипак процењује само у периоду када има плодоуживање, или да се у изворном Пауловом тексту радило о ситуацији када је више лица имало плодоуживање на истој ствари.³¹

²⁸ D.9.2.12 Paulus libro decimo ad Sabinum *Sed et si proprietatis dominus vulneraverit servum vel occiderit, in quo usus fructus meus est, danda est mihi ad exemplum legis Aquiliae actio in eum pro portione usus fructus, ut etiam ea pars anni in aestimationem veniat, qua nondum usus fructus meus fuit.*

²⁹ D.9.2.2pr.

³⁰ Вид. нпр. D.7.4.2.

³¹ Albanese, *Studi.*, 262–265.

У случају права коришћења, свакако би вредност тужбеног износа била умањена и за околност да држалац не може да прибира плодове. Како год било, нигде у текстовима нема назнака да би плодуюживаоцу припадала тужба у износу вредности плодова које би у будућности могао прибавити од ствари, што је логично, јер би у том случају тужбени износ за изгубљено плодуюживање могао премашити онај који би могао захтевати власник.

Може се поставити хипотетичко питање, шта би се догодило ако би ствар била уништена не од власника него од трећег лица? Да ли би онда постојала само тужба плодуюживаоца на износ вредности плодуюживања? Или би постојале две тужбе, с тим што би плодуюживалац могао да захтева вредност плодуюживања, а власник свој имовински интерес који се састоји у процени вредности голог права својине? Албанезе предлаже трећу могућност, по којој би плодуюживалац могао да захтева вредност целе ствари, али не искључује да би власник могао да се регресира од њега.³²

Прва опција је нелогична, јер би довела до тога да би деликвент плаћао мањи износ него иначе. Међутим, и она коју предлаже Албанезе, мада логичнија, не чини се вероватном због тога што није у складу са класичном правном праксом. Упоредимо га са једним другим Пауловим текстом у коме се разматра слична ситуација, уништење предмета залогe од стране трећег лица:

D.9.2.30.1 Паул, из двадесет друге књиге о едикту: *Ако је убијен роб даџи у залогу, тужба њријада дужнику. Али, њосџавља се њиџање, да ли би и њовериоцу њребала биџи даџа (тужба) из разлоја корисноџи, јер му може биџи у њиџересу, ако дужник не би био солвенџан или заџо шџо је њроџуџиџо време за тужбу? Али није у реду да онај (који је убио роба) одџовара и власнику и њовериоцу. Осим ако неко мисли да дужник у овој ствари није њреџџреџо никакву њџравду, јер њему корисџи у њоџледу износа дуџа, и оно шџо би њрекорачивало (износ дуџа) њреба њраџиџи од њеџа (џџ. њовериоца), или дужнику од њочейка њреба даџи тужбу за оно шџо њрекорачује износ дуџа; и сџоџа, у оним случајевима у којима њреба даџи тужбу њовериоцу збоџ сиромашџива дужника или заџо шџо је њроџуџиџо сџор (џџ. рок за њокреџање њосџуџика), њоверилац ће свакако имаџи аквилијанску тужбу све до износа дуџа, и иако њо корисџи дужнику, исџом, међуџим, дужнику, њријада аквилијанска тужба у њоџледу оноџа шџо њрекорачује дуџ.*³³

³² Albanese, *Studi*, 265–266.

³³ D.9.2.30.1 PAULUS libro vicensimo secundo ad edictum Pignori datus servus si occisus sit, debitori actio competit. sed an et creditori danda sit utilis, quia potest interesse eius, quod debitor solvendo non sit aut quod litem tempore amisit, quaeritur. sed hic iniquum est et domino et creditori eum teneri. nisi si quis putaverit nullam in ea re debitorem iniuriam passurum, cum prosit ei ad debiti quantitatem, et quod sit amplius consecuturus sit ab eo, vel ab initio in id, quod amplius sit quam in debito, debitori dandam actionem: et ideo in his casibus, in quibus creditori danda est actio propter inopiam debitoris vel quod litem amisit, creditor quidem usque ad modum debiti habebit Aquiliae actionem, ut prosit hoc debitori, ipsi autem debitori in id quod debitum excedit competit Aquiliae actio.

Овај занимљиви текст не престаје да изазива пажњу романиста ни у данашње време.³⁴ Нападан од раније интерполационистичке критике,³⁵ данас се углавном сматра да, чак и ако је делимично скраћен, његов смисао вероватно није промењен, и да је правило о томе да носиоцу заложног права припада аквилијанска тужба у мери у којој је повређен његов имовински интерес класичног порекла.³⁶

У питању је сложен текст, који захтева пажљиву и детаљну анализу.

Залогодавцу, који је дужник у основном облигационом односу, припада директна аквилијанска тужба јер је он по правилу и сопственик ствари. Међутим, тужба може бити дата и заложном повериоцу, тј. залогопримцу, при чему се свакако не мисли на директну аквилијанску тужбу, већ на тужбу *in factum* тј. *ad exemplum legis Aquiliae*, будући да он нема право својине на ствари. Она припада заложном повериоцу само уколико је његов имовински интерес повређен уништењем заложене ствари. То ће бити случај уколико је уништењем заложене ствари лишен могућности да наплати потраживање. Ради се о ситуацији када осим заложене ствари дужник нема друге имовине, или нема довољно имовине да би се поверилац могао наплатити, или је имовина оптерећена дуговима према другим повериоцима. Исто ће бити и ако због протекла рока не може више да покрене спор по основу основног облигационог односа, али још може да покрене спор по основу залогa.³⁷ Дакле, уколико поверилац може да наплати дуг и из остале имовине дужника, тужба из Аквилијевог закона припада дужнику-залогодавцу, а ако не може, припада повериоцу-залогопримцу.

Међутим, тужба припада искључиво повериоцу-залогопримцу само у ситуацији када је вредност дуга иста или већа од вредности уништеног предмета залогa. Ситуација постаје компликованија уколико је вредност потраживања мања од вредности уништене ствари. У том случају, постоје три могућности. Могућност да тужба на цео износ уништене ствари припадне и власнику и залогопримцу Паул одбацује. Такође, не слаже се ни са другим могућим решењем, да аквилијанска тужба припада само једном од њих двојице. Уместо тога, он предлаже следеће решење. Повериоцу-залогопримцу припада аквилијанска тужба из разлога корисности до износа вредности дуга против лица које је уништило ствар, а дужнику-залогодавцу припада директна аквилијанска тужба на преостали износ вредности ствари, када се одбије вредност дуга.

Дакле, нема разлога да се сумња да би Паул поступио другачије у ситуацији када је уништен предмет плодoуживања. За претпоставити је да би

³⁴ P. Cewiêcicka, D.9.2.30.1 – *Le dilemme de Paul à propos de la protection aquilienne du créancier gagiste*, RIDA 54 (2007), 471–502.

³⁵ Albanese, *Studi*, 312–333.

³⁶ Cewiêcicka, *op. cit.*; J. G. Wolf, D.20.1.27 *Marc.5 dig. (Zur Aktivlegitimation des Pfandgläubigers für die actio legis Aquiliae)*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 76 (1959), 521.

³⁷ Уп.: D.20.1.27.

у том случају и власник и плодоуживалац имали тужбу против трећег лица, и да би сваки наплатио онолики износ, колико износи његов имовински интерес.

5. ЗАКЉУЧАК

Класична правна наука проширила је примену тужбе из Аквилејевог закона, односно тужбе због противправне штете, у корист плодоуживаоца и лица које има право коришћења ствари. Тужба се даје као преторска, из разлога корисности (*utilis causa*), мада је разматрана и могућност примене тужбе директно на основу закона. Она се даје из разлога што се заштита плодоуживаоца понекад не може остварити другим средствима, али и зато што се њоме постиже ефикасније кажњавање лица које оштети или уништи туђу ствар. Када се даје заједно са другим процесним средствима, не може се кумулирати, него тужилац може да изабере једно од њих.

Ако је ствар уништена од стране сопственика, штета се процењује на највиши износ који је уништена или оштећена ствар имала у претходних годину (по првом поглављу) или тридесет дана (по трећем поглављу Аквилејевог закона), умањен за вредност голог права својине сопственика. Ако је ствар уништена од стране трећег лица, и сопственик и плодоуживалац имају тужбу против њега, али могу заједно да наплате само вредност ствари утврђену по горе наведеним критеријумима, која се дели између њих, сходно вредности имовинског интереса који су плодоуживалац, односно власник, имали на ствари.

ЛИТЕРАТУРА

- Watson, *D.7.1.13.2 (Ulpian 18 ad Sab.): the lex Aquilia and decretal actions*, IVRA 17 (1966), 174–178.
- Albanese, *Note aquiliane*, *Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo* 23 (1953), 253–257.
- Albanese, *Studi sulla Legge Aquilia*, *Annali del Seminario giuridico della Università di Palermo* 21 (1950), 1–542.
- Valiò, *Acciones pretorias complementarias de la acción civil de la ley Aquilia*, Pamplona 1973.
- G. Valditara, *Damnum iniura datum*, Torino 1996
- G. Valditara, *Superamento dell'estimatio rei nella valutazione del danno aquiliano ed estensione della tutela ai non domini*, Milano 1992.
- G. Wesener, *Acciones ad exemplum*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 88 (1958), 222–229.
- J. Illife, *The Usufructuary as Plaintiff under the Lex Aquilia according to the Classical Jurists*, *RIDA* 12 (1965), 325–346.
- J. M. Llanos Pitarch, *La restitución en la posión (El interdicto quod vi aut clam)*, Castellón 1995.
- J. G. Wolf, *D.20.1.27 Marc.5 dig. (Zur Aktivlegitimation des Pfandgläubigers für die actio legis Aquiliae)*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 76 (1959), 520–534.
- P. Œwięcicka, *D.9.2.30.1 – Le dilemme de Paul à propos de la protection aquilienne du créancier gagiste*, *RIDA* 54 (2007), 471–502.

SAMIR ALIČIĆ, Ph.D.

The Legal Department of the State University of Novi Pazar
Faculty of Law of the University of East Sarajevo

AQUILIAN PROTECTION OF USUFRUCT IN ROMAN LAW

Summary

This paper analyzes the problem of protection of interests of usufructuary by lawsuit on the basis of the Aquilian law (*actio legis Aquiliae*), also known as lawsuit for unlawful damage (*actio damni iniuriae*) in Roman law. The author tries to determine whether, and to what extent, use of this lawsuit is permitted to usufructuary against the owner who destroyed or damaged a thing, as against third parties. He also seeks to determine in what period of time did this lawsuit come to use, and whether it was allowed only as praetorian (*actio utilis, in factum*), or could be used as legal action also (*actio directa*), how the problem of competition with other complaints is solved, and how the damage is assessed.

Keywords: Roman law, Aquilian law, *lex Aquilia*, *damnum iniuria datum* (IIIc BC), usufruct, *ususfructus*.

Dr SNEŽANA BOŽANIĆ
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu

Dr MILICA KISIĆ BOŽIĆ
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu

INTERTEKSTUALNI DIJALOG GEORGIKA I *DE RERUM NATURA* KROZ IV KNJIGU VERGILIJEVOG SPEVA

Apstrakt: Rad je usmeren na otkrivanje aluzivnih markera u IV knjizi Vergilijevo-
jevog speva kao okidača čijim aktiviranjem *Georgike* uspostavljaju prepoznatljiv inter-
tekstualni dijalog sa epom *De rerum natura*. Prateći ovu nit kroz polifonu strukturu
IV knjige *Georgika*, bićemo u prilici da u njenom tkanju uočimo niz protivrečnosti,
„meandriranje“ smisla i stalno prisutnu ambivalenciju autora, tako karakteristične i
za spev u celini. Pojam intertekstualnosti pokazaće se, bar u ovom slučaju, kao dubo-
ko srastao sa pojmom intersubjektivnosti, a nesumnjivo snažan uticaj *De rerum natu-
ra* na *Georgike* kao posledica ne samo divljenja ili natpevavanja mlađeg poete sa stari-
jim, kako je to vekovima bilo sugerisano, već i kao posledica sasvim intimnog otpora
Vergilijevo-jevog antiteizmu svog velikog prethodnika.

Premda pokazuje najmanje klasičnih jezičkih i eksplicitnih motivskih aluzija
na *De rerum natura*, IV knjiga *Georgika* može se posmatrati kao svojevrsna replika
na centralnu temu Lukrecijevog speva: vreva minijaturnog sveta Vergilijevih pčela
u mnogome podseća čitaoca na mikrokozmos Lukrecijevih atoma, a ključna misao
De rerum natura, da smrt individualnog organizma jednostavno predstavlja njego-
vu razgradnju na večite i neuništive atome, u *Georgikama* je preinačena u tvrdnju
da besmrtni roj stalno opstaje uprkos nestanku pojedinih pčela. Motivi smrti i od-
nosa pojedinca i kolektiva dodatno su rasvetljeni u okviru epilija o Aristaju, koji se
strukturno može posmatrati kao pandan Lukrecijevom prikazu kuge na kraju za-
vršne knjige epa *De rerum natura*. Jedan segment rada biće posvećen i jednom od
mogućih tumačenja pomenutog mitološkog epilija.

Ključne reči: IV knjiga *Georgika*, *De rerum natura*, intertekstualnost, epilij o
Aristaju.

Iako pokazuje najmanje klasičnih jezičkih i eksplicitnih motivskih aluzija na *De rerum natura*, IV knjiga *Georgika* može se posmatrati kao svojevrsna replika na centralnu temu Lukrecijevog speva. Vreva minijaturnog sveta Vergilijevih pčela u mnogome podseća čitaoce na mikrokosmos Lukrecijevih atoma – pčele nemaju individualni identitet, svaka od njih je zamenjiva, a zbir (roj) pretpostavljen delovima celine. Ključna misao epa *De rerum natura*, da smrt individualnog organizma jednostavno predstavlja njegovu razgradnju na večite i neuništive atome, u *Georgikama* je preinačena u tvrdnju da besmrtni roj stalno opstaje uprkos nestanku pojedinih pčela. Isticanje ideje da je smrt jednog insekta beznačajna u poređenju sa opstankom kolektiva može se tumačiti i kao Vergilijev odgovor na prethodnikov stav da smrt nije ništa drugo do neka vrsta neophodne reciklaže materije. Kako Lukrecije sam objašnjava na kraju III knjige *De rerum natura*, svako od nas mora umreti kako bi se ljudska rasa produžila:

*„cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
semper, et ex aliis aliud reparare necessest:
nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra.
materies opus est ut crescant postera saecla;
quae tamen omnia te vita perfuncta sequentur;
nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque.
sic alid ex alio numquam desistet oriri
vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.“*

(Lucr. III 964–971)

Na vrlo sličan način, požrtvovane pčele zanemaruju sopstveni opstanak u korist održanja roja:

*„saepe etiam duris errando in cotibus alas
attrivere, ultroque animam sub fasce dedere:
tantus amor florum et generandi gloria mellis.
ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi
excipiat (neque enim plus septima ducitur aestas),
at genus immortale manet, multosque per annos
stat fortuna domus, et avi numerantur avorum.“*

(Ge. IV 203–209)

Vergilijeva košnica ima i svoju političku dimenziju – ona se može posmatrati i kao majušna živa maketa Rima (pesnik čak oslovljava pčele sa „*parvi Quirites*“ IV. 201). Kako ćemo već imati prilike da vidimo, IV knjiga *Georgika* na neki način nudi utehu i melem za ljudsku svest o smrti i propadanju, koja je tako snažno potcrtana u finalu III knjige speva. Ta je uteha vrlo bliska Lukrecijevoj, ali se istovremeno od nje u nijansama razlikuje. Smrt pojedinca nadomeštena je i opravdana opstankom celine, a večnost se bar može dosegnuti na opštem, ako ne na individualnom nivou. Tako završeci III i IV knjige *Georgika* na različite načine u stvari odgovaraju na završnicu VI pevanja *De rerum natura* – jedno samo

dotatno pojačava užas i mračnu atmosferu Lukrecijevog teksta, a drugo ih ublažava hipotezom o besmrtnosti i nastavljanju života kroz opstanak vrste.

Baš poput ostalih, uvertira u IV knjigu neopterećena je i optimistična – pčele obitavaju u malenom svetu koji zaslužuje divljenje („*admiranda... laevium spectacula rerum*“ IV 3), bogovi su ponovo istaknuti kao dobročinitelji (med je božanski dar, upravo poput grožđa i vina u uvodu II pevanja), a pesnik je uveren u svoj uspeh baš zbog (ili uprkos) delikatnosti teme („*tenuitas*“ IV 6). Ipak, i ovde se mogu oslušnuti suptilni nagoveštaji Vergilijeve uobičajene ambivalencije – oseća se izvestan šaljiv ton u upotrebi pompeznog jezika zarad opisivanja tek malenih pčela (IV. 4), čija je majušnost posebno naglašena u IV 3 i IV 6. One su i kroz ostatak knjige istovremeno portretisane kao idealna paradigma ljudskog društva, ali i kao neshvatljiva, daleka, katkad i komična bića. Socijalno uređenje pčela često je isticano kao predmet divljenja, ali nas pesnik ujedno neprekidno podseća da su ovi insekti beznačajno maleni i da je njima lako manipulirati: pčelar može olako prekinuti njihove interne razmirice tek jednom šakom prašine ili tako što bi iščupao krila svojevolumnim „vođa-ma“; najobičnije drvo divlje masline iz pčelinje perspektive deluje zastrašujuće ogromno („*ingens oleaster*“ IV 20), a potočić je za njih čitav okean („*tenuis rivus*“ IV 19, „*Neptuno*“ IV 20). Kao superiorna osobina pčela navodi se njihova imunost na robovanje strahu od smrti i karnalnoj strasti (IV 197–209), što ih izdiže ne samo nad ostalim životinjama, već i nad ljudima. Bitka pčela (IV 67–87) zamišljena je kao minijatura građanskog rata. Baš poput Lukrecijevih atoma, Vergilijevi insekti skloni su agresiji i razgradnji jednako koliko i jedinstvu i harmoniji zarad očuvanja roja. Kao problematična se, kroz preteranu posvećenost matici, ističe njihova ropska i poslušnička priroda, pa se čak upoređuju sa Egipćanima, Parćanima i Međanima (IV 210–212). Pčele su, dakle, oslikane kao karakterno bliske utrnulim i bezbojnim stanovnicima istočnjačkih despotovina. Čak se naglašava i da, obezglavljene smrću obožavanog vladara, one neizbežno zapadaju u anarhiju (IV 213).

Motivi smrti i odnosa pojedinca i kolektiva dodatno su rasvetljeni u okviru epilija o Aristaju, koji se strukturalno može posmatrati kao pandan Lukrecijevom prikazu kuge na kraju završne knjige *De rerum natura*. Iako je priča o Aristaju bazirana na mitu, a Lukrecijev prikaz na Tukididovom opisu realnog istorijskog događaja, oba segmenta u sebi nose ključ i formulu izlaganja programskih poetskih i ličnih istina. *De rerum natura* na izvestan način izdvaja kugu iz njenog realnog faktografskog konteksta – pesnik nigde ne spominje Peloponeski rat, a epidemija se jednostavno zbilila „jednom“ („*quondam*“ VI 1138) „u narodu Kekropa i Pandiona“ (Lucr. VI 1139, 1143). Tako Lukrecije transformiše istoriju u epikurejski mit – lišen božje intervencije i uobičajenih predstava heroja, ali svejedno kadar da na sopstvenim plećima ponese simboličnu dimenziju i univerzalnu poruku klasičnog mita.

Vergilijev mitološki epilij u sebi nosi tendenciozno uspostavljen kontrast jednostavnog i praktičnog Aristaja i idealističnog pesnika i ljubavnika Orfeja¹, na

¹ Isto zapažanje, sa sasvim drugačijim tumačenjem, iznosi i G. B. Conte, *The Rhetoric of Imitation*, Ithaca–London, 1986, 139. On u sučeljavanju portreta Aristaja i Orfeja čita svojevrsnu lekciju čitaocu, ne prepoznajući dvosmislenost i tenziju, kao ni Vergilijev intimni afinitet prema tračkom pesniku. Orfej je, po njegovom viđenju, u epiliju prisutan samo kao nega-

taj način podvlačeći tenziju prisutnu u spevu kao celini. Aristaj je težak zavisen od plodova zemlje – on konkretno spominje žitarice, drveće, lozu i marvu, a sve žaleći se majci Kireni na nesreću izazvanu stradanjem pčela. Očigledno je da Vergilije na ovaj način ukratko sumira centralne teme *Georgika* kao celine. Potom se ispostavlja da štetu može nadoknaditi samo pokoravanjem božjim uputama (kao da mora da poslušna ono Vergilijevo „*in primis venerare deos*“ Ge. I 338). Aristaj na izvestan način podseća čitaoca na mladog Oktavijana – teži besmrtnosti, baš poput princepsa (Ge. IV 325), dobročinitelj je smrtnika i ima božansko poreklo. Njegovi pokušaji da obnovi stradale košnice mogu se slobodnije tumačiti i kao pandan Oktavijanovim stremljenjima da obnovi Rim pogođen bratoubilačkim ratovima.

Konačno, mit o Aristaju povezan je i sa već spomenutom temom odnosa pojedinca i kolektiva – za razliku od Orfeja, on nije samodovoljni usamljenik, već se za pomoć obraća majci Kireni koja ga sprovodi u svet podvodnih nimfi. Uz to, Aristajeva najveća radost i zadovoljstvo otelovljuju se u krajnje bezličnom uskrsnuću stradalih pčela (dakle roja kao kolektiva), dok Orfej teži nemogućem povratku nezamenljive i neponovljive individue, oličene u izgubljenoj Euridici. Interesantno je i da je Vergilijev Orfej u *Georgikama* prikazan kao posve autistična figura², čak, ako nije preslobodno reći, kao kakav zakleti zagovornik larpurlartizma – njegova umetnost nema nikakav praktičan smisao, niti on uopšte mari za njene efekte – moć da pesmom ukroti tigrove ili omađija drveće tek je ovlaš spomenuta u Ge. IV 510. Mitski pevač ovde nije ni nalik Orfeju, dobročinitelju ljudskog roda iz Vergilijeve *Enejde*³, ili Horacijeve *Pesničke umetnosti*⁴. On je pre žrtva fatalne ljubavi koja ga nagoni da osujeti zapovest bogova, osvrne se i zauvek izgubi voljenu Euridiku. Očigledno je da pesnik naglašava blisku povezanost poezije i ljubavi – *amor* nadahnjuje Orfeju pesmu, kadru da savlada i opozove i sa-

tiv Aristaju, idealnom receptoru *Georgika*: „*Aristaeus is not only an ideal model of a person who receives and applies those teachings but also a complete model for a person who will receive and apply them*“.

² Conte, *Rhetoric of Imitation*, 133: „*In Vergil's text much is left out – his Orpheus is not a seer, a revealer of heavenly mysteries, or a demiurge of human progress*“.

³ Svedenost Orfejevog lika u *Georgikama* bila je podsticaj da se osvrnemo na njegov portret u ostatku Vergilijevog opusa. Tako u *Enejidi* pesnik smešta Orfeja među pravednike i dobročinitelje ljudskog roda u Podzemnom svetu:

„*Tu je i svećenik trački i na njem ogrtač dugački,
njemu u ruci je lira što prstima žice joj dira,
bjelokošću ih bije i pjesmice slađane vije.*“

(Aen. VI. 645–647), prev. B. Klajić.

⁴ Horacije spominje Orfeja u vrlo sličnom kontekstu:

„*Prastanovnicima šuma, ko posvećen bogova tumač,
Orfej zgražanje uli pred klanjem i jelima gnusnim;
otud i priča da kroti i tigrove, lavove besne.*“

(Hor. *Epist.* II. 3), prev. R. Šalabalić.

mu smrt, ali takođe motiviše i tragični osvrt unazad. Orfejeva najveća snaga je, dakle, ujedno i njegova najveća slabost.

Mora se takođe primetiti da sam Vergilije, na intimnom emotivnom nivou, daleko više saoseća s Orfejem nego sa prilično bezbojnim Aristajem – krajnje subjektivan ton Protejeve pripovesti o mitskom pevaču kao da poziva čitaoce na postovećenje s njim, bez obzira na ispoljenu slabost. Uz to, i pored neuspeha u Podzemnom svetu, Orfej postiže da na neobičan i groteskan način učini Euridiku besmrtnom – njegova otrgnuta glava pluta rekom Hebar, i dalje uzvikujući ime ljubljene. Vergilije tako, po svemu sudeći, aludira na večitost pesnika.

Epilij o Aristaju pruža, dakle, uvid u tri vida besmrtnosti – obzličeni stalni opstanak kolektiva uprkos nestanku pojedinaca (roj Aristajevih pčela), besmrtnost koju pojedinac dostiže sopstvenim trudom i vanrednim opštekorisnim podvizima (sam Aristaj, kao i Oktavijan Avgust) i, konačno, besmrtnost pesnika. Vergilije, upravo poput Lukrecija, nudi spokoj i utehu posle strašnih prizora kraha i propadanja na kraju III knjige *Georgika*. Međutim, i ovi recepti, baš kao i sve u Vergilijevom spevu, nose sopstvene unutrašnje tenzije i protivrečnosti – Orfej je fanatični individualizam u potrazi za jedinom i nezamenljivom Euridikom prilično se otvoreno kosi sa obezličnim idealom opstanaka roja pčela kao celine, a Aristajev put do besmrtnosti popločan je nepravdom i nasiljem – ne samo da je prinuđen da usmrti žrtvene junice, već i da na silu savlada božanskog Proteja kako bi mu ovaj odao tajnu spasenja.

Zanimljivo je da u pomenutom kontekstu lik Proteja ima posebnu težinu – on simboliše prirodu u celini. Njegove neprekidne čudesne transformacije ukazuju upravo na hirovitost i nestalnost prirode, a Aristajeve muke i neophodna doza nasilja u nadvladavanju Proteja aludiraju na stalno naglašavanu borbu težaka sa svetom koji ih okružuje. Vredno je pomena da praktični ratar Aristaj ispoljava jednaku silu i prema Euridici – time što je progoni, on, znamo, nehotično izaziva njeno stradanje. Ovu suptilnu vezu Vergilije dodatno podvlači poredeći Orfejevu tugu sa jecajem slavuja čije je gnezdo razorio „*durus arator*“ (IV 512). Jezički marker vraća čitaoca na vrlo sličnu epizodu iz jednog od ranijih odlomaka *Georgika*:

*«aut unde iratus silvam devexit arator
et nemora evertit multos ignava per annos,
antiquasque domos avium cum stirpibus imis
eruit; illae altum nidis petiere relictis,
at rudis enituit impulso vomere campus.»*

(Ge. II. 207–211)

Potresni prizor porušenih ptičjih gnezda ovde je opravdan kao rezultat onog neizbežnog stepena agresije koji ratar mora posedovati kako bi se uhvatio u koštac sa stihijom prirode i prokrčio put svom plugu. Drugo, sada je nešto lakše uočiti i paralelu između Proteja i Orfeja – obojica su, upravo poput ptica, žrtve nasilja neophodnog u kroćenju i kultivisanju sirove prirode. Protej je blizak Orfeju i po drugim karakteristikama – baš kao i mitski pevač, Protej poseduje natprirod-

nu moć koja nema strogo praktičnu i opštekorisnu primenu. On, doduše, otkriva Aristaju tajni uzrok smrti pčela, ali mu uskraćuje odgovor kako da učinjeno štetu popravi. Konkretna spasonosni savet Aristaj dobija tek od majke Kirene. Ona mu suvim i gotovo proznim stilom iznosi praktično rešenje problema, što se, rekla bih, namerno nameće kao antiteza poetski nadahnutom i duboko emotivnom pasažu prethodnog Protejevog izlaganja.

Šta bi se iz svega navedenog moglo zaključiti? Vergilije, stiće se utisak, tendenciozno insistira na nepotpunosti i nedovršenosti onoga što Protej i Kirena nude ponaosob. Aristaj kao da mora da spoji njihove dve polovične istine u apsolut kako bi konačno bio spasen. Da se podsetimo, on se najpre obraća majci za pomoć, ali sve što Kirena može da učini jeste da uputi sina na neuhvatljivog Proteja. Tek pošto mu ovaj, nadvladan, obelodanjuje pravi uzrok nesreće, Aristaj se vraća Kireni po konačno rešenje. Cikličnost Aristajevog puta, kao i neophodnost sinteze dve naizgled nespojive krajnosti zarad sagledavanja pune spasonosne istine, bez sumnje podsećaju čitaoca na ključni odlomak *Georgika*: „*Felix qui potuit rerum cognoscere causas... fortunatus et ille deos qui novit agrestis...*“ (II 490–494). Neizvesna borba, a potom i pobeda Aristajeva nad Protejem simbolično slikaju upravo doseganje Lukrecijeve mudrosti kroz spoznaju tajne uzroka i prirode stvari. Međutim, ta se mudrost pokazuje jalova i polovična bez Kireninog saveta – Aristaj mora da prinese junice na žrtvu, dakle da veruje u bogove, kako bi zao-kružio svoje prosvetljenje.

Antipodno slikanje parova Protej – Kirena i Orfej – Aristaj otvara nam još jednu važnu dimenziju Vergilijevih *Georgika*. Pesnik kao da se u sebi neprekidno lomi između utilitarističkog i posve ličnog pristupa poeziji uopšte. Tekst ostaje otvoren i po pitanju smisla i svrhe speva – pitamo se da li je primarni cilj *Georgika* da budućnosti ostavi tek konkretne i praktične upute o uzgoju žitarica, voća, marve i pčela, ili je zadata tema samo izgovor Vergiliju da u stih pretoči sasvim intimne nemire i zapitanosti. I zaista, nema sumnje da se iz dela i danas može štošta korisno naučiti i saznati, ali ne treba zaboraviti ni činjenicu da sam pesnik svoju poetsku inspiraciju orfejski definiše terminom „*dulcis amor*“ (II 291–292), i to, da sve bude komplikovanije, baš neposredno nakon stihova o fatalnom dejstvu strasti (II 209–283). Pitanje, dakle, ostaje potpuno otvoreno, a na čitaocima je da sami izaberu jedan od ponuđenih odgovora.

IZVORI I LITERATURA

M. Budimir, M. Flašar, *Pregled rimske književnosti*², Beograd 1996.

G. B. Conte, *The Rhetoric of Imitation – Genre and Poetic Memory in Vergil and Other Latin Poets*, Ithaca and London 1996.

D. West, T. Woodman (eds.), *Creative Imitation and Latin Literature*, Cambridge 1979.

U. Eko, *O književnosti*, prev. Milana Piletić, Beograd 2002.

U. Eko, *Otvoreno djelo*, prev. Nika Miličević, Sarajevo 1965.

J. Farrell, *Virgil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic – The Art of Allusion*, in: *Literary History*, New York–Oxford 1991.

- S. Hinds, *Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge 1998.
 Horacije, *Pisma*, prev. R. Šalabalić, Beograd 1972.
 J. Clayton, E. Rothstein (eds.), *Influence and Intertextuality in Literary History*, Wisconsin 1991.
 D. Oraić-Tolić, Žmegač (ur.), *Intertekstualnost i autoreferencijalnost*, Zagreb 1993.
 Z. Maković et al. (ur.), *Intertekstualnost i intermedijalnost*, Zagreb 1988.
 Lucreti Cari *De rerum natura*, recensuit, emendavit, supplevit Hermanus Diels, Berolini 1923.
 Lukrecije, *O prirodni stvari*, prev. A. Savić-Rebac, Beograd 1951.
Reading The Georgics, www.press.umich.edu
 W. Y. Sellar, *The Roman Poets of the Augustan Age, Virgil*, Oxford 1883.
 P. Toohey, *Epic Lessons: An Introduction to Ancient Didactic Poetry*, London–New York 1996.
 Vergilije, *Eneida*, prev. B. Klaić, Zagreb 1970.
 Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid I–VI*, Harvard 1999.
 Virgil, *Georgics*, ed. with a Commentary by R. A. B. Mynors, Oxford 2003.
 Virgil, *Georgics, volume 2, books III–IV*, ed. R. F. Thomas, Cambridge 2002.

Dr. SNEŽANA BOŽANIĆ

Faculty of Philosophy
 University of Novi Sad

Dr. MILICA KISIĆ BOŽIĆ

Faculty of Philosophy
 University of Novi Sad

VERGIL'S *GEORGICS* AND LUCRETIUS' *DE RERUM NATURA*

Summary

The paper analyses Book 4 of Vergil's *Georgics* in comparison with relevant parts of Lucretius' poem.

Др ЗОЈА БОЈИЋ
Универзитет Новог Јужног Велса
Сиднеј, Аустралија

СЛИКАЊЕ ВРЕМЕНА: ФИЛОСТРАТ СТАРИЈИ О ВРЕМЕНУ И СЛИКАЊЕ ФИЛОСТРАТОВОГ КОНЦЕПТА ВРЕМЕНА У ЕВРОПСКОЈ УМЕТНОСТИ

Апстракт: Време је категорија коју ликовне уметности кроз њихове историје познају на различите начине и сходно својим облицима изражавања. У историји и савременој пракси сликарства овај појам се често исказује кроз аристотеловско тројединство приказане радње, њеног места и временског тренутка. Корени оваквог и другачијих начина исказивања времена у европском сликарству налазе се у сликарству европске антике. Разматрањем текстова античких историчара уметности Витрувија (1. век пре н. ере), Плинија Старијег (1. век н. е.), Филострата Старијег (2. век), Филострата Млађег (3. век), и Калистрата (3. век), може се обогатити начин на који посматрамо сачувана уметничка дела европске антике и сходно томе и каснија дела европске уметности. У овом раду указује се на начине представљања појма времена у сликарству руководећи се како сачуваним ликовним материјалом антике, тако и текстом *Слике* првог теоретичара уметности Филострата Старијег.

Кључне речи: Филострат Старији (2. век н. е.), *Слике*, време, античка уметност, Микеланђело Буонароти (1475–1564), Беноцо Гоцоли (око 1421–1497), Урош Предић (1857–1953), Сандро Ботичели (око 1445 –1510), Никола Пусен (1594 –1665)

Грчки скулптор Филострат Старији (у даљем тексту Филострат) из 2. века нове ере је у свом спису *Слике* (*Εἰκόνες*, *Imagines*) на примерима описа појединачних слика показао на који начин их треба посматрати, доживљавати и анализирати. На тај начин је и понудио дефиниције многих појмова који се налазе у сржи теорије уметности, као што је дефиниција уметности, дефиниција сликарства, питање сродности и разлика различитих форми уметничког изражавања, питање чина и начина сликања и чина и начина посматра-

ња, интерпретирања и разумевања уметничких дела.¹ Међу појмовима који израћају из Филостратових поука о сликарству је и питање приказивања времена у сликарству. Својим посредним описима начина на који су сликари у антици у својим делима приказивали време, Филострат је указао на две основне категорије приказивања времена у античком сликарству: време приказано кроз радњу и време приказано за себе.

1. ВРЕМЕ ПРИКАЗАНО КРОЗ РАДЊУ

Филостратови описи слика показују да време приказано кроз приказивање радње може да буде представљено алегоријски, било као персонификација било аморфно, или може да буде приказано као појам који је значајни део приказане радње.

Алегоријски приказ времена код Филострата укључује пример персонификације лика Ноћи у опису 1.11 *Фаетионий*: „Погледај! Ноћ гања Дан са подневног неба, а сунчев круг, како се приближава земљи, повлачи са собом звезде.“ Таква алегоријска персонификација неког доба дана заиста је позната у помпејанском сликарству. У каснијој уметности Европе вероватно најславнија је група појединачних скулптура *Ноћ* (репродукција I), *Дан*, *Сумрак* и *Зора* коју је Микеланђело Буонароти израдио за гробницу Ђулијана де Лоренца де Медичија између 1526. и 1531. године, Капела Медичи, Сан Лоренцо, Фиренца. Како је то већ речено, алегоријско приказивање времена не мора да подразумева персонификацију, нити време увек мора да буде приказано јасног обличја. У опису 2.17 Острва Филострат каже да време може да се представи у обличју магле „зато да би изгледало као да се то некада дешавало, а не као нешто што се сада дешава.“

Код Филострата, време приказано као појам који је значајни део приказане радње представљено је као аморфна димензија која се у оквиру неке радње подразумева. Тако време које је назначено у оквиру неке радње може да буде приказано линеарно, као на пример у опису 1.12 *Босфор*; као један кључни драмски тренутак као у опису 2.10 *Касандра*; или као скуп драмских тренутака као на пример у 1.24 *Хијакинџи*, 1.28 *Ловци*, 1.29 *Персеј*, 2.2 *Ахилејово образовање*, 2.5 *Родојуна* и другде.

Приказивање аморфног времена у функцији радње као линеарне наративне укључује и више различитих одломака као и целокупни опис 1.12 *Босфор*. Иако је у овом опису наизглед реч о пејзажу, то је пејзаж у оквиру којег се радња одвија у узрочно-последичном временском току. Филостра-

¹ О Филострату као првом теоретичару уметности вид.: З. Бојић, *Филостратови о сликарству*, Филострат Старији, Филострат Млађи, *О сликарству*, увод, избор репродукција, превод са грчког на српски језик, коментари и индекс З. Бојић, Београд 2013. Сви цитати Филостратових описа у овом раду преузети су из наведеног издања.

тов претходник на пољу историје уметности Плиније Старији² у XXXV, 37 даје овлашни опис једног вида њему савремене сликарске праксе који до-некле одговара Филостратовом 1.12 Босфор. Међутим, те слике сличног са-држаја које Плиније помиње су (приморски) пејзажи пуни жанр–сцена чије се радње махом одвијају паралелно а не у узрочно–последичном следу. Ме-ђу примерима одговарајућег зидног сликарства из Помпеја је и слика не-познатог уметника, *Фреска са њриказом њриморској њрада*, Кућа мале фонтане, *in situ*, која може да се посматра и из Плинијеве перспективе збира паралел-них сцена и из Филостратове перспективе временски линеарно приказане радње. Овај Филостратов опис има наставак у другом опису који према ру-кописној традицији носи исти назив иако је нумерисан као наредни. Према Филостратовим речима, на почетку тог следећег текста је описан детаљ исте сликарске композиције, односно, то је опис једне од неколико слика у слици 1.12 *Босфор*. Ово наводи на помисао да је ова врста слика могла да истовремено приказује и временски линеарну узрочно–последичну радњу и временски паралелне радње.

Међу примерима Филостратових описа таквих дела која као да прика-зују анимирану радњу, односно слика које представљају секвенцу слика као да су филм, налазе се целокупни описи 1.28 *Ловци*, 1.29 *Персеј*, 2.2 *Ахилеје-во образовање*, 2.5 *Родојуна* и други. У римској уметности линеарна нарација је добро позната и често коришћена категорија. Међу славним примерима је плитки рељеф изведен на Трајановом стубу у Риму, 113 године³ (репро-дукција II). Међу славним примерима одржања ове традиције у каснијој европској уметности је слика Беноца Гоцолија *Пуњовање њри муњраца*, 1459–1461, Капела Мађи, Палацо Медићи-Рикарди, Фиренца⁴ (репродук-ција III).

Филострат време приказује и као један кључни драмски тренутак. Опис 2.10 *Касандра* је један такав пример од великог значаја, највише стога што Филострат овде пореди сценску драмску радњу са приказивањем одго-варајуће сцене у ликовној уметности. Оно што повезује ове облике умет-ности, а што Филострат не каже, је управо време, односно јединство не са-мо радње и простора заједничко сценској уметности и сликарству већ и

² Вид.: Плиније Старији, *О уметности*, предговор, избор репродукција, избор тек-ста, превод са латинског, апарат и индекс З.Бојић, Београд, 2011. У овом раду сви цита-ти Плинија преузети су из поменутог издања.

³ Вид. на пример F. Lepper, S. Frere, *Trajan's Column. A New Edition of the Cichorius Plates. Introduction, Commentary and Notes*, Gloucester 1988, односно веб сајт посвећен овом стубу.

<http://www.rome-roma.net/impero-romano/colonna-traiana-1.html>, 23. јануар 2014.

⁴ Вид.: D. Kent, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance*, New Haven 2000; F. Cardini, *The Chapel of the Magi in Palazzo Medici*, Firenze 2001, као и вебсајт посвећен овом уметнику.

<http://www.museobenozzogozzoli.it/>, 23. јануар 2014.

јединство времена. Оно што раздваја ове облике уметности Филострат је изразио речима:

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

указујући на то да се у једном трену посматрања неке слике види више ствари и на обухватнији начин него што то може да се очу посматрањем позоришне сцене. Грчко вазно сликарство је заиста често приказивало само одређену сцену радње, као што се то види на делу непознатог уметника, *Клишменестира убија Ксандру*, црвенофигурални киликс, Археолошки музеј, Ферара, (репродукција IV).

У бројним другим описима Филострат описује слике које садрже више елемената него тај један драмски тренутак. Лик, или ликови, у Филостратовим описима слика могу да се на истој слици појављују више пута⁵ или могу да буду приказани тако да указују на итеративну радњу.⁶ Овакве наративне сцене, укључујући оне у којима се исти лик појављује више пута (1.28 *Ловци*, 2.2 *Ахилејево образовање*, 2.5 *Родојуна*) или у коме се један лик појављује у тренутку пре вршења радње, а други у тренутку после обављене радње (1.24 *Хијакинт*), имају своје паралеле и у сачуваном зидном сликарству римске епохе и у наративом рељефу. Дуплирање лика на истој слици да би се указало на две временски различите радње посебно је лако пратити на опису слике 1.29 *Персеј* који има своју директну паралелу у сачуваном делима римског сликарства: слици на плочи непознатог уметника, *Пејзаж са Персејем и Андромедом*, из *Митолошке собе*, вила Агрипе Постума у месту Боскотреказе, почетак првог века нове ере, данас у Метрополитен музеју у Њујорку (репродукција V) и зидној слици непознатог уметника, *Персеј и Андромеда* из куће свештеника Аманда у Помпеји, данас у Националном археолошком музеју у Напуљу. *Пејзаж са Персејем и Андромедом* из места Боскотреказе на левој страни приказује Персеја како пристиже да убије морску неман која насрће на оковану Андромеду, а на десној страни опет Персеја са сада ослобођеном Андромедом како разговара са њеним оцем. Ова иконографија не одговара Филостратовом опису иконографије ове сцене само у томе што је Персеј по обављеном задатку по други пут на истој Филостратовој слици приказан како се одмара и прима дарове а не у дијалогу са Андромединим оцем, како је приказан на слици из места Боскотреказе.

Дуплирање лика на истој слици у каснијој историји уметности је посебно познато и популарно у неким аспектима византијског и српског зидног сликарства. Сликарство 20. века обогаћено је делом Уроша Предића, *Девојка на шиуденцу*, које је овај српски уметник почео 1918. и завршио

⁵ На пример 1.18 *Баханџикиње* и 1.26 *Рођење Хермеса*.

⁶ „Посматрач посматра море и окреће очи у једном правцу па у другом да би одредио број риба.“ 1.13 (*Босфор*).

⁷ М. Јовановић, *Урош Предић*, каталог, Сомбор 1998.

1936. године (репродукција VI), данас у Галерији Матице српске у Новом Саду. Слика је пандан истоименој песми Бранка Радичевића,⁷ али је у ликовном смислу такође и наставак помињане традиције у српском средње-вековном сликарству. Састоји се од две слике: једне која приказује момка на коњу, девојку са крчагом, разбијени други крчаг, коју је уметник израдио 1918. године; и друге која приказује исту девојку како седи замишљена са само једним крчагом и коју је уметник израдио 1936. године када је сам урадио ова два платна у једну целину.

2. ВРЕМЕ ПРИКАЗАНО ЗА СЕБЕ

Приказивање времена по себи је други концепт времена који у теорију уметности први уводи Филострат Старији. Његови претходници на пољу античке историје уметности, Витрувије и Плиније Старији, нису нам пренели знање о постојању оних уметничких дела која бисмо могли да идентификујемо као дела која приказују само време. Филострат је посредно дефинисао сликарску тему времена приказаног самог по себи у описима 2.28 *Разбоји*,⁸ у опису мртве природе 2.26, и у опису Хоре 2.34.

Текст 2.28 *Разбоји* је опис слике чија је једина тема пауково вечно плетене мреже у напуштеној кући. Ова тема упозорава на проток времена, на вечну игру живота и смрти и на неминовност краја, односно представља време по себи.⁹ Ако се прихвати идеја да у 2.28 *Разбоји* Филострат описује слику која представља време, онда је могуће да се идентификују и нека друга описана дела која по сличном принципу на друге начине представљају исту тему, као што је то опис 2.26 *Мртва природа* који до извесне мере одговара неким примерима римског зидног сликарства као што је то дело непознатог уметника, *Мртва природа*, Кућа Јулије Феликс, Помпеја, 1. век, данас у Националном археолошком музеју у Напуљу, (репродукција VII). Филострат описује две истоимене слике жанра мртве природе,¹⁰ ову, 2.26, и 1.31 које су, међутим, различитог значења.

⁸ О другачијим, литерарним и језичким особинама овог текста вид. D. McCombie, *Philostratus, Histori, Imagines 2.28: Ekphrasis and the Web of Illusion* in: Jas Elsner (ed.) *The Verbal and the Visual: Cultures of Ekphrasis in Antiquity*, Ramus, Critical Studies in Greek and Roman Literature, vol 31, nos 1–2, Melbourne 2002, 146–187.

⁹ Оваквим приступом анализи Фиолостратовог текста се маргинализује оно категорисање уметничких дела као дела која имају културну, политичку, декоративну или неку другу намену, иако је таква намена јасна и подразумева се у многим другим уметничким делима из антике. Врста контрааргумента овом приступу је чланак J. Elsner, *Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art*, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 46, No. 2 (1996).

¹⁰ О другим значењима овог жанра вид. S. G. Nichols, *Seeing Food: An Anthropology of Ekphrasis, and Still Life in Classical and Medieval Examples*, *MLN*, vol. 106, no. 4, French Issue: Cultural Representations of Food, 1991, 818–851.

О жанру мртве природе претходно је писао Витрувије,¹¹ док овај жанр Плиније Старији не помиње,¹² а не помиње се ни код каснијих античких историчара уметности.¹³ У VI, vii, 4, говорећи о уређењу грчких приватних кућа свог времена, Витрувије описује ову, како каже, грчку тему зидног сликарства:

„Када су Грци почели да живе раскошније а њихове прилике постале боље, они су почели да својим гостима издалека обезбеђују и трпезарије, спаваће собе и кухиње, па би их првог дана позвали на вечеру, а следећег дана им слали пилиће, јаја, поврће, воће и друге пољске плодове. Ето зашто су сликари слике које представљају те ствари које су домаћини слали својим гостима назвали хеніа (гостољубље).“

Ниједан пример овог жанра у грчком зидном сликарству односно сликарству на плочи па чак ни вазном сликарству није се сачувао, док је популарност овог жанра у римској уметности неспорна. Витрувијева дефиниција овог жанра као слике „ствари које су домаћини слали својим гостима,“ одговара Филостратовом опису 1.31 *Мрїва ѝрирода* у коме се приказује воће једно преко другог, саће са медом, бели сир и посуде са млеком. Насупрот томе, други Филостратов опис, 2.26 *Мрїва ѝрирода*, делимично одговара стварима које би домаћин послао свом госту јер представља сцену мртве природе, али не у неком ентеријеру као у 1.31, односно као код Витрувија, већ напољу. Ова мртва природа укључује одраног као и живог зеца, очерупане патке и гуске, векне хлеба, воће, послатице и посуду пуну слатког новог вина. Филострат каже да мисли „да ова слика пружа дарове гостопримства господара газдинства“, што је у складу са Витрувијевим објашњењем порекла овог жанра, али затим додаје да тај господар газдинства може, ако тако жели, да пије то вино „и да по повратку у град мирише на пресно грожђе и на доколицу, и могао би да подригне у лице становницима града.“ На тај начин, ова слика која би иначе представљала домаћинове дарове госту, представља нешто друго, постаје симбол домаћиновог уживања у имању и у доколици, односно, постаје пример слике издашности његовог имања.

Овај опис, међутим, садржи и једну дубљу идеју, исту идеју о игри живота и смрти односно о протоку времена. У 2.26 *Мрїва ѝрирода*, централ-

¹¹ Витрувије, *О архитџекџури*, превод са латинског, предговор, избор репродукција и апарат З. Бојић, Београд 2009. У овом раду сви цитати Витрувија преузети су из наведеног издања.

¹² Иако у xxxv 9 помиње грозд који је сликар Зеуксид веома верно насликао *да се ѝишце сјайише на слику када је била изложена*. Међутим, чини се да је овде реч о слици коју мало касније помиње као слику која је представљала дечака који у руци држи грозд јер каже „Такође постоји прича да је касније Зеуксид, када је видео да су птице долетеле да кљуцају зрна грожђа на слици детета како држи грозд коју је он насликао, једнако искрено показао одушевљење сопственим делом узвикнувши: ‘Сигурно сам грожђе боље насликао него што сам насликао дете јер би се птице, да сам боље насликао дете, уплашиле од њега.’“

¹³ Првенствено се мисли на Филострата Млађег, који се у свом делу у много чему директно надовезује на дело Филострата Старијег.

но место заузима дублет описа живог зеца насупрот опису мртвог зеца. Истовремено се, читајући Филостратове текстове из такве перспективе, и његов опис мртве природе у 1.31 може разумети другачије него као пука слика дарова изнесених пред госта будући да је према Филостратовом опису на тој слици истовремено представљено младо воће, оно које зри и оно које је зрело. Ову идеју да се жанром мртве природе може насликати проток времена даље су развили многи уметници, посебно холандски и фламански сликари 16. века, као и уметници 20. века Жорж Брак¹⁴ (репродукција VIII) и Пабло Пикасо¹⁵ (репродукција IX).

Време као централни садржај једне античке слике чини се да је представљено и у опису *Хоре* 2.34 који приказује игру четири годишња доба представљених у женском обличју. Овај опис наставља да својом темом представља загонетку између осталог стога што сам текст нема своје директне паралеле у сачуваним делима грчке и римске уметности. Од сачуваних ликовних дела европске антике, који само номинално одговарају овом опису су представе четири лика четири годишња доба, као што је то на пример, подни мозаик непознатог уметника *Четири годишња доба* из Виле Злитен из Лептис Магне, данас у Џамахирија музеју у Триполију у Либији. Сличне мозаичке представе годишњих доба биле су популарне широм Медитерана.¹⁶ Насупрот оваквим ликовним приказивањима четири Хоре а у складу са Филостратовим описом слике Хора, у римском сликарству има примера стојећих и играјућих женских фигура сличног изгледа и делимично сличних функција, Грација односно Харита. Хоре, божанства годишњих доба, замишљане као лепе младе девојке, такође означавају милину:

„Можда нам [Хоре] дозвољавају да испричамо причу о сликару, пошто ми се чини да је он, упавши у коло са Хорама ухваћен у њихову игру, а богиње су можда тиме наговестиле да сликати треба са Хором.“

Сликар је, као и посматрач, ухваћен у божанску игру и само уз божанску помоћ милине, он може да ствара, односно, само тако уметничко дело треба да се слика и тумачи. На тај начин Филострат Старији додаје својој дефиницији слике, сликарства и уметности, и дефиницији посматрања уметничког дела, и елемент божанске инспирације и божанске стваралачке снаге.

О представама Грација у римском сликарству које су служиле као један од узора ренесансном сликару Сандру Ботичелију приликом сликања његове славне Хоре односно *Алејорије Пролећа*, 1482 године, данас у галерији Уфици у Фиренци (репродукција X) постоји обимна литература.¹⁷ Други директни потомак Филостратовог описа слике *Хоре* је Пусенова слика *Иџа уз музику*

¹⁴ E. Mullins, *The Art of Georges Braque*, New York 1968.

¹⁵ P. Picasso, W. S. Rubin, J. Fluegel, *Pablo Picasso, a retrospective*, New York 1980.

¹⁶ K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge 2006.

¹⁷ Вероватно најобухватнији извор је R. Salvini, *Tutti la pittura del Botticelli*, Milano 1958.

времена, 1634/5, из Валас збирке у Лондону (репродукција XI).¹⁸ Према писању његовог савременика Белорија,¹⁹ Пусен је ово дело израдио према строгим упутствима наручиоца папе Клемента IX, док је још био прелат. Назив слике је првобитно гласио *Игра четиири јодишиња доба или Слика људској живојиа*, а слично је назива и Белори, *Il ballo della vita humana*, затим, око 1845. године, *Четиири јодишиња доба*, а преименована је у садашњи назив тек после 1913. од када је у Валас збирци. Иако Белори напомиње да је првобитна идеја била инспирисана другим текстом чији је централни лик Дионис па самим тим другачије идентификује играчице у колу, директне паралеле између овог ликовног дела и Филостратовог описа 2.34 *Хоре* су очигледне. Посебно треба имати на уму илустрације Антоана Карона²⁰ и других уметника, које од 1614. године прате бројна штампана издања *Les images ou tableaux de platte-peinture de Philostrate*, Филостратовог текста у преводу на француски и са коментарима Блеза де Вижнера из 1578. године.²¹ Пусен је одлично познавао ово издање Филострата и управљао се њим како у избору својих тема тако и приликом сликања композиција наручених тема.²² Истовремено је неспоран и утицај Тицијанових дела инспирисаних Филостратовим описима, међу којима су слике у Алабастерској соби Војводе д'Есте у Ферари које је израдио у периоду 1516–1524, на велики број уметника укључујући Пусена.²³ Илустрација 2.34 *Хоре* из *Les images ou tableaux de platte-peinture de Philostrate* Блеза де Вижнера директна је ликовна паралела поменутом Пусеновом делу а сматра се и да представља инспирацију за Пусену касну серију, започету 1660. године, сачињену од четири појединачане слике од којих свака представља по једно годишње доба.

Далекосежне последице Филостратовог увођења појма времена у теорију уметности пре свега се јасно сагледавају у историји уметничке праксе. Иако и Витрувије и Плиније Старији помињу неке од сличних или истовет-

¹⁸ A. Blunt, *The Paintings of Nicolas Poussin: A Critical Catalogue*, London 1966; C. Wright, *Poussin Paintings: A Catalogue Raisonné*, New York 1985; J. Ingamells, *The Wallace Collection, Catalogue of Pictures, Vol III, French before 1815*, Wallace Collection, 1989.

¹⁹ G. P. Bellori, *Vite de' Pittori, Scultori et Architetti Moderni, Parte Prima*, Roma 1672. Интересантно је напоменути да сам Белори у свом уводу доноси цитат Филострата Млађег који садржи дефиницију сликарства и посматрања уметности.

²⁰ Објављене постхумно, вид. J. Ehrmann, *Antoine Caron: peintre à la cour des Valois, 1521–1599*, Dijon 1966.

²¹ Једно такво рано издање де Вижнеровог превода и текста из 17. века поседовао је и сликар Петер Паул Рубенс чија дела указују на то да је добро познавао овај текст, вид. R. Le Goff, *Continuity in Change: Revisualizations of Philostratus's Eikones*, HUMANITAS, vol. X, no. 2 (1997).

²² P. Rosenberg, K. Christiansen (eds.) *Poussin and Nature: Arcadian Visions*, catalogue, Yale 2008.

²³ Алфонсо д'Есте читао је Филострата у рукописном преводу Деметрија Моска из 1503. године и на основу тог текста, као и других античких књижевних извора, наручивао сликарски програм своје галерије Камерино д'Алабастро која може да се схвати као његов покушај да реконструише ентеријер античке галерије у приватној кући у Напуљу коју је Филострат помињао, C. Hope, *The Camerini d'Alabastro of Alfonso d'Este*, The Burlington Magazine, vol. 113, no. 825, Venetian Painting, The Burlington Magazine Publications Ltd 1971.

них композиција и тема, тек Филострат у својим описима указује на постојање категорије времена у сликарству која излази ван оквира уобичајено схваћеног тројединства места, простора и времена радње, и описује оне слике на којима смо идентификовали приказивање времена по себи. Историја европског сликарства обилује примерима филостратовског разумевања приказивања времена. Приликом посматрања уметничких дела како античких тако и укупног европског сликарства, укључујући дела савремене уметничке праксе, ова Филостратова перспектива је очигледно од кључног значаја за посматрање, разумевање и интерпретирање уметничких дела.

БИБЛИОГРАФИЈА

- G. P. Bellori, *Vite de' Pittori, Scultori et Architetti Moderni, Parte Prima*, Roma 1672.
- Blunt, *The Paintings of Nicolas Poussin: A Critical Catalogue*, London 1966.
- Z. Bojić, *Filostrati o slikarstvu*, Filostrat Stariji, Filostrat Mlađi, O slikarstvu, uvod, izbor reprodukcija, prevod sa starogrčkog na srpski jezik, komentari i indeks Z. Bojić, Beograd 2010.
- Plinije Stariji, *O umetnosti*, predgovor, izbor reprodukcija, izbor teksta, prevod sa latinskog, aparat i indeks Z. Bojić, Beograd 2011.
- Filostrat Stariji, Filostrat Mlađi, *O slikarstvu*, uvod, izbor reprodukcija, prevod sa starogrčkog na srpski jezik, komentari i indeks Z. Bojić, Beograd 2013.
- F. Cardini, *The Chapel of the Magi in Palazzo Medici*, Firenze 2001.
- K: Christiansen, P. Rosenberg, (eds.) *Poussin and Nature: Arcadian Visions*, catalogue, Yale 2008.
- K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge 2006.
- J. Ehrmann, *Antoine Caron: peintre à la cour des Valois, 1521–1599*, Dijon 1966.
- J. Elsner, *Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art*, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 46, No. 2 (1996).
- J. Fluegel, P. Picasso, W. S. Rubin, *Pablo Picasso, a retrospective*, New York 1980.
- S. Frere, F. Lepper, *Trajan's Column. A New Edition of the Cichorius Plates. Introduction, Commentary and Notes*, Gloucester 1988.
- Hope, *The Camerini d'Alabastro of Alfonso d'Este*, The Burlington Magazine, vol. 113, no. 825, Venetian Painting, The Burlington Magazine Publications Ltd 1971.
- J. Ingamells, *The Wallace Collection, Catalogue of Pictures, Vol III, French before 1815*, Wallace Collection, 1989.
- M. Jovanović, *Uroš Predić*, katalog, Sombor 1998.
- Kent, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance*, New Haven 2000.
- R. Le Goff, *Continuity in Change: Revisualizations of Philostratus's Eikones*, Humanitas, vol. X, no. 2 (1997).
- McCombie, *Philostratus, Histoi, Imagines 2.28: Ekphrasis and the Web of Illusion* in: Jas Elsner (ed.) *The Verbal and the Visual: Cultures of Ekphrasis in Antiquity*, Ramus, Critical Studies in Greek and Roman Literature, vol 31, nos 1–2, Melbourne 2002.
- Mullins, *The Art of Georges Braque*, New York 1968.
- S. G. Nichols, *Seeing Food: An Anthropology of Ekphrasis, and Still Life in Classical and Medieval Examples*, Modern Language Notes (MLN), vol. 106, no. 4, French Issue: Cultural Representations of Food, 1991.
- R. Salvini, *Tutta la pittura del Botticelli*, Milano 1958.
- Vitruvije, *O arhitekturi*, prevod sa latinskog, predgovor, izbor reprodukcija i aparat Z. Bojić, Beograd 2009
- C. Wright, *Poussin Paintings: A Catalogue Raisonné*, New York 1985.
- <http://www.museobenozzozzoli.it/>
- <http://www.rome-roma.net/impero-romano/colonna-traiana-1.html>



I



IV



II



III



V



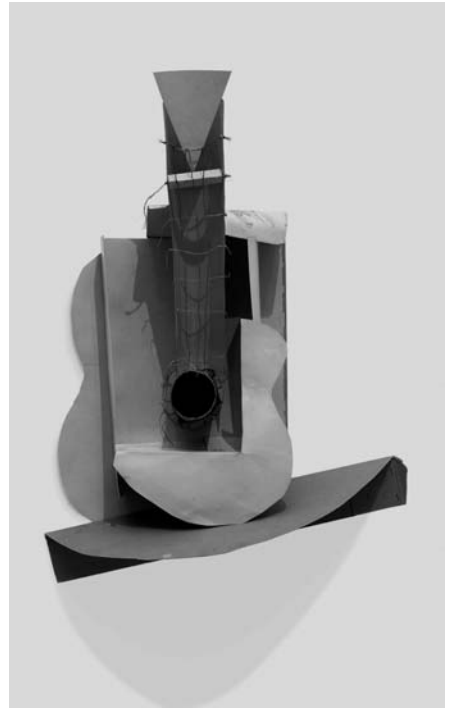
VI



VII



VII



IX



X

СПИСАК РЕПРОДУКЦИЈА

- I Микеланђело Буонароти, *Ноћ*, 1526/1531, мермер, 155x150x194 cm, скулптура на левој страни изнад саркофага Ђулијана де Лоренца де Медичија, Гробница Ђулијана де Лоренца де Медичија, Капела Медичи, Сан Лоренцо, Фиренца.
- II Непознати уметник, Трајанов стуб, детаљ, укупна висина стуба са постаментом 35 m, без постамента 39 m, Рим, 113.
- III Беноцо Гоцоли, *Пушовање чети муграца*, 1459–1461, фреска на источном зиду, Капела Мађи, Палацо Медичи-Рикарди, Фиренца.
- IV Непознати уметник, *Клијемнесира убија Касандру*, црвенофигурални атички киликс, 5. век пре н. е, Археолошки музеј, Ферара.
- V Непознати уметник, *Пејзаж са Персејем и Андромедом*, из Митолошке собе, вила Агрипе Постума у месту Боскотреказе, почетак првог века нове ере, 159.39×118.75 cm, данас у Метрополитен музеју у Њујорку.
- VI Урош Предић, *Девојка на сивујеницу*, 1918/1936, уље на два платна спојена у целину рамом, Галерија Матице српске, Нови Сад.
- VII Непознати уметник, *Мртва природа*, Кућа Јулије Феликс, Помпеја, 1. век наше ере, Национални археолошки музеј, Напуљ.
- VIII Жорж Брак, *Мртва природа, Новине и лимун*, 1913, уље, графит и угљен на платну, 34.8×26.7cm, Филадельфија уметнички музеј.
- IX Пабло Пикасо, *Мртва природа са шпатаром*, 1912/3, папир, картон и жице, 76.2×52.1×19.7cm, МОМА, Њујорк.
- X Сандро Ботичели, *Алејорија Пролећа*, 1482, темпера на плочи, 203×314 cm, данас у галерији Уфици у Фиренци.
- XI Никола Пусен, *Ира уз музику времена*, 1634/5, уље на платну, 82.5×104 cm Валас збирка, Лондон.

ZOJA VOJIC, Ph.D.

The University of New South Wales
Sydney, Australia

PAINTING TIME: PHILOSTRATUS THE ELDER ON TIME AND DEPICTIONS OF PHILOSTRATEIAN CONCEPT OF TIME IN EUROPEAN ART

Summary

The Greek author Philostratus the Elder (2.c AD) in his work *Eikónes*, *Imagines* indirectly described the manner in which the painters of antiquity represented time. In his writing the two basic categories of representations of time in the paintings of the European antiquity emerge: time shown within the narrative, and the representations of time itself.

Time shown within a narrative can be represented as allegories such as Night in 1:11 *Phaeton*, as a fog, ‘so that it looks as if it happened before, and not as something that is happening now,’ 2:17 *Islands*, or amorphously, as a dimension that is implicit within the narrative. Hence the time within a narrative can

be represented linearly, for example in 1:12 *Bosphore*; or dramatically, as either the one crucial dramatic moment in 2:10 *Cassandra*, or as a series of dramatic moments in 1:24 *Hyacinth*, 1:28 *Hunters*, 1:29 *Perseus*, 2:2 *Education of Achilles*, 2:5 *Rodogune* and elsewhere.

Time is represented by itself in the picture described in 2:28 *Looms*, in 2:26 *Still life* and in 2:34 *Horae*.

Both the categories of representing time, that is, within the narrative and outside of it, are at odds with the Aristotelian concept of the unity of place, narrative and time in tragedy and drama, the concept which marked much of the later European drama and visual arts practice. This paper examines the manner in which the Philostrateian concept of time appears in the artworks and is interpreted by a number of anonymous artists of antiquity, as well as by the sculptor Michelangelo Buonarroti (1475–1564), the Renaissance painter Benozzo Gozzoli (c. 1421–1497), the Serbian painter Uroš Predić (1857–1953), the painter Sandro Botticelli (c. 1445–1510), and the French painter Nicolas Poussin (1594–1665).

Key words: Philostratus the Elder (2c), *Imagines*, time, the arts of antiquity, Michelangelo Buonarroti (1475–1564), Benozzo Gozzoli (c.1421–1497), Uroš Predić (1857–1953), Sandro Botticelli (c. 1445 –1510), Nicola Poussin (1594 –1665).

Др СВЕТОЗАР БОШКОВ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

ИСТОРИЈА ПРЕДРИМСКОГ ПОДУНАВЉА У РАДОВИМА РАСТИСЛАВА МАРИЋА

Апстракт: Професор Растислав Марић (1905–1961) је био класични филолог и дописни члан Српске Академије наука и уметности. У овом раду ће бити представљени његови радови о античком Подунављу, односно о Дунаву и његовим притокама, који су настали у последњој деценији његовог живота када је као хонорарни професор предавао историју старог века на Филозофском факултету у Новом Саду.

Кључне речи: Растислав Марић, Херодот, Дунав, Подунавље, реке.

Предмет интересовања Растислава Марића били су Грци и њихово деловање и утицај на народе који живе на простору Подунавља. Он је систематски обрадио и објавио у неколико радова податке о овом подручју које налазимо код античких писаца. Они пишу о трговачким и другим везама грчких колониста са обала Црног мора са становништвом нашег дела Подунавља. Главна тема ових радова био је Дунав и његове притоке, а посебно подаци које је о овој реци и њеним притокама забележио Херодот.

Р. Марић излаже да су Грци Подунавље упознавали идући узводно Дунавом од његовог ушћа ка извору и оним његовим притокама које су за њих биле од неког интереса. Највише су их занимале сировине којих није било у довољним количинама у њиховом окружењу, а трговина је била један од начина да се те сировине обезбеде. Због тога најстарији подаци о нашој земљи код античких писаца садрже имена река и планина које су се налазиле на путу до тих сировина. Пошто су се Грци кретали од ушћа река ка њиховом извору, сасвим је природно да су они као једну реку сматрали оне речне токове који су их најлакше и најбрже водили циљу. Због тога се дешавало да имена река, о којима антички писци пишу, често не одговарају данашњим називима.¹ Ово ствара тешкоће и Р. Марић је желео да покаже које то још проблеме тре-

¹ Р. Марић, *Прилози античкој историји Србије*, Старинар н.с. III–IV (1952–1953), 25.

ба савладати да би се правилно протумачили подаци које су оставили антички аутори.

Р. Марић говори о два основна проблема на које наилазимо проучавајући ове податке. Први проблем је што су Грци имена познатих им планина и река преносили и на удаљене планине и реке које су биле с њима у некој вези, без обзира како су их звали људи кроз чију су земљу протичале или у чијој су се области налазиле. То отежава локализацију географских назива које су забележили антички писци, јер се код њих под различитим називима може подразумевати иста река или планина, или обрнуто, један назив се употребљава за више река или планина.

Други проблем је: антички писци обично пишу на основу неког старијег аутора, а ти подаци од старијих аутора опет нису сигурни и прецизни. Р. Марић наводи два разлога због чега долази до тога. Грци су Подунавље упознавали постепено, прво крајеве ближе Црном мору и пределе који су их из неког разлога нарочито интересовали, па тек онда остале удаљеније области. Такође су бележили оно што су њихови савременици знали о нашим данашњим крајевима и њихови подаци су утолико опширнији и детаљнији уколико су њихови извештачи били боље обавештени, па је сасвим природно да писци каснијег доба имају више детаља него њихови претходници. Затим, сачувани подаци о Подунављу преримског доба обухватају период од најмање пет векова, а за то време су се географски називи могли мењати не само као последица евентуалне промене у саставу становништва него и због промене у фонетици језика људи који су те називе употребљавали, а од којих су их Грци могли дознати.²

Антички писци код којих су сачувани подаци о Подунављу преримског доба нису водили рачуна о овим чињеницама, него су просто ређали обавештења из разних извора, из разних времена и са разним називима за исти или истим називом за различите објекте, наглашава Р. Марић.³ Проблем представља и то што неки аутори, као што су Аполоније Рођанин и Страбон, уопште не познају Подунавље, већ пишу на основу дела старијих писаца Тимагета, Тимонакта, Посејдонија, а која нама нису сачувана.⁴

Најтеже је одредити локацију географских појмова о којима пишу антички аутори, а Р. Марић даје предлоге и нека решења, која се односе на имена и локацију река и планина у овом делу Подунавља.

Највише пажње покљонио је Дунаву, тачније делу Дунава, највећој реци која пролази кроз нашу земљу. Река Дунав је била главни пут којим су Грци пловили својим бродовима из Црног мора у ове крајеве. Нису се ту зауставили, него су даље ишли Дунавом према средњој Европи и његовим притокама: реком Савом на запад, Тисом на север и Моравом на југ.⁵ Данас

² Р. Марић, *Подаци ирчких писаца о Подунављу и иочейѿак ѿвозденој доба у Србији*, Прилози античкој историји Србије, Старинар н.с. III–IV (1952–1953), 26.

³ Р. Марић, *Подаци ирчких писаца о Подунављу и иочейѿак ѿвозденој доба у Србији*, 26.

⁴ Р. Марић, *Подаци ирчких писаца о Подунављу и иочейѿак ѿвозденој доба у Србији*, 25–26.

са сигурношћу можемо да кажемо, наглашава Р. Марић, да су то главни правци којима су се кретали Грци пловећи Дунавом из Црног мора. Антички аутори су име Дунава користили и за многе његове притоке, али Р. Марић каже да то не значи да ти подаци нису тачни, већ је потребно да их ми препознамо и тако одредимо њихову тачну локацију.⁶

Најстарији податак о спомену Дунава и Подунавља забележен је код Хесиода који Дунав описује као реку „лепог тока“.⁷ Херодот је први писац чији је опис Дунава и његових притока непосредно сачуван. Своје податке Херодот је прикупљао на путовањима по грчким колонијама на обалама Црног мора.⁸ Он је путовао на обалу Црног мора пре 444. године пре н. е. и тамо је посетио три хеленска насеља: Аполонију, Месембрију и Истрију.⁹ Он зна да Дунав извире у земљи Келта,¹⁰ али, каже Р. Марић, било је писаца још и у 4. и 3. веку пре нове ере, као што је Теопомп, који верују да се Дунав негде раздваја у два крака, од којих један тече на исток и улива се у Црно, а други на запад у Јадранско море.¹¹ Данас познајемо цео ток Дунава и знамо да се он, сем на свом ушћу где се формира делта Дунава, нигде не дели на два крака. Очигледно је да је у питању нека друга река и само је требало одредити о којој реци, односно којој притоци Дунава, пише Теопомп. Као оријентир за локализацију ових река Р. Марић је користио и имена планина које спомињу антички аутори, али ни ту се није могло са сигурношћу одредити о којој планини говоре.

Податак да се Дунав дели на два крака налазимо и код Аполонија Рођанина који пише о повратку Аргонаута из Колхиде. За разлику од Херодота, који је сам прикупљао податке о Дунаву боравећи у грчким колонијама на обалама Црног мора, Аполоније Рођанин је податке о Подунављу узео од старијих писаца. Он сам не спомиње своје изворе, али Р. Марић пише да из схолија сазнајемо да је пролаз Аргонаута Подунављем описао према Тимагетовом спису Περὶ ἰσθμῶν и да је и географ Тимонакт у свом спису Περὶ Σκυθῶν такође говорио о тим крајевима због чега би и његов спис могао бити Аполонијев извор.¹² Аполоније пише да су Аргонаути пловећи узводно Истром (Дунавом) прошли поред планине Ангурон и стене Каулијак, која се налази далеко од те планине, а поред које се Истар раздваја, па један

⁵ Уп. S. Bošković, *Dunav i njegove pritoke na teritoriji naše zemlje u delima antičkih autora*, u: *Balkan i Panonija kroz istoriju*, S. Gavrilović (ur.), Novi Sad 2006, 73.

⁶ Р. Марић, *Подаци грчких писаца о Подунављу и његовој изворној гоби у Србији*, 26.

⁷ Hes. *Theog.* 339; Бордман сматра да су Грци најраније од VII века пре нове ере користили име Ἰστρος за доњи ток реке Дунав. J. Boardman, *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*, London 1999⁴, 247–250.

⁸ Р. Марић, *ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΙΣΤΡΟΥ ΕΡΗΜΟΣ ΧΩΡΗ*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 2, (1957), 5.

⁹ М. Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Београд 1996, 391–392.

¹⁰ Hdt, II 33.

¹¹ Податке о овоме сакупио је С. G. Brandis, PWRE (1901), s.v. *Danuvius*.

¹² Р. Марић, *Сив Ајолонија Рођанина о њихову Аргонаутиа као извор за историју Подунавља*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду III (1958), 40.

његов крај тече на једну, а други на другу страну.¹³ Требало је одгонетнути која је то планина Ангурон, а која је стена Каулијак и која је то притока Дунава коју Аполоније спомиње као други крак Дунава.

Овај податак о Подунављу је још давно запажен и коментарисан, али до времена када је Р. Марић писао о Подунављу дата су само два објашњења где би могле да буду ове планине. Прво објашњење, по Парчу, Ангурон би био Ђердап, а Каулијак нека стена у близини Београда, зато што би место на коме се Истар раздваја било у ствари ушће Саве, која је, после Драве, једина десна притока Дунава која са запада тече на исток.¹⁴ Друго објашњење, по Сариви, место на коме се Дунав раздваја била би изворна област Љубљанчице, јер ту из исте планине, Пивке, на исток тече Савина притока Љубљанчица, а на запад Тимав,¹⁵ дакле онако као што пишу и антички писци по којима Дунав подземним каналом има везу са Јадранским морем.¹⁶

Р. Марић каже да локализација планине Ангурона и стене Каулијака зависи од локализације места на коме се Истар раздваја. Иако је Аполонијев податак јасан, тако да нема сумње да су се стена и планина налазиле негде у близини места на коме се Дунав раздваја, Р. Марић сматра да се овај податак не може протумачити без схолија у којима су сачувани Аполонијеви извори за ове податке, а на које до тада нико није обратио пажњу.¹⁷ Он конкретно мисли на стих 323 четвртог певања, у коме се спомиње планина Ангурон и стена Каулијак, а из којег сазнајемо да се Аполоније за то место послужио сада изгубљеним списом *Ο ἱρρισϊάνιησιϋίμα* (Περὶ λιμένων) географа Тимагета, који је живео после Херодота, јер је употребио његов податак о извору Дунава, а пре Аполонија, вероватно средином 4. века пре н. е.¹⁸ Из те схолије види се да је један крак Дунава текао на исток у Црно море, а други на запад у Јадранско море¹⁹, услед чега Парчова локализација Ангурона није тачна, јер се Дунав у Ђердапу не раздваја. Против његове локализације Ангурона говорила би и чињеница да су Грци, судећи по једном Страбоновом податку, Ђердап просто називали *καταράκται*, онако као и брзаке на Нилу. Ни Саривино објашњење да је изворна област Љубљанчи-

¹³Ap. Rhod. Argon. IV 323:

αὐτὰρ ἐπεὶ τῷ Ἄγγουρον ὄρος καὶ ἄπωθεν ἔοντα
Ἄγγούρου ὄρεος σκόπελον πάρα Καυλιακοῖο,
ὧ περίδῃ σχίζων Ἴστρος ρόον ἔνθα καὶ ἔνθα
βάλλει ἄλις . . .

¹⁴ J. F. M. Partsch, *Die Stromgabelungen in der Argonautensage. Ein Blatt aus der entdeckungsgeschichte Mitteleuropas*, Ber. D. Sächs. Ges., Phil. – hist. Kl. LXXI (1919) Heft 2, 3.

¹⁵ B. Saria, PW RE (1935), s. v. *Nauportus*.

¹⁶ C. G. Brandis, PW RE (1901), s. v. *Danuvius*.

¹⁷ Р. Марић, *Подаци ирских њисаца о Подунављу и њочетак извознеи доба у Србији*, 27.

¹⁸ F. Gisinger, PW RE (1924), s.v. *Timagetos*.

¹⁹ Уп. Scol. Ap. Rhod. IV 323-326 a: Ἄγγουρον ὄρος πλησίον Ἴστρον τοῦ ποταμοῦ μνημονεύει δὲ αὐτοῦ Τιμάγητος ἐν Λιμέσιν (fr. 3M. IV 520) . . . φησὶ δέκατα τοῦτο τὸ ὄρος τὸν Ἴστρον διασχιζόμενον τὸ μὲν εἰς τὸν Ἄδριαν, τὸ δὲ εἰς τὸν Εὐξεινον ρεῖθρον εἰσβάλλειν.

це била место на коме се Истар раздваја не може бити тачно, јер ни ту стварно нема никаквог цепања речног тока у два дела који теку супротним правцима у два мора, као што пише Тимагет.²⁰

По Р. Марићу, решење овог проблема мора се тражити на месту где се Дунав дели на два крака, односно поред ових планина треба сазнати и која је то притока Дунава коју спомиње АполонијеРођанин.

Већ смо објаснили да је један од проблема локализовања географских имена код античких аутора и тај што су Грци приликом упознавања река преносили име које је она имала у свом доњем току и на реке за које су мислили да чине целину, а уствари су биле њене притоке. Такав је случај и са реком Дунав. Р. Марић сматра да су Грци пловећи од Црног мора дошли до ушћа Саве, упловили у њу и дали јој име Ἰστρος без обзира како су је називали људи кроз чију је земљу она текла. Он је сигуран да су антички аутори име Ἰστρος користили и за реку Саву, а то објашњава тиме да се тек код Плинија Старијег (23–79. год) први пут име Саве посебно спомиње.²¹ Када су касније Грци открили цео ток Дунава и нашли његов извор,²² име Ἰστρος употребљавали су за целу реку, али су притом задржали то име и за Саву. Због истог имена ове две реке лако се могло доћи до уверења да се Дунав на једном месту раздваја на два крака. Очигледно је да аутори, код којих налазимо податке о раздвајању Дунава на два крака, нису били у Подунављу, већ пишу из туђих података, који су можда исто тако записани на основу препричавања људи који су боравили у тим крајевима, што и закључује Р. Марић.²³

Р. Марић за пример даје податке из Страбона, а за које мисли да се односе на Саву, а не на Дунав. Страбон пише да Ἰστρος извире у Германским планинама око хиљаду стадија (око 177 км) далеко од Јадранског залива, да у почетку тече на југ, а затим окреће на исток према Црном мору и тек при крају скреће мало на север.²⁴ Р. Марић сматра да описани ток реке код Страбона не одговара току Дунава, али потпуно одговара току Саве од њеног извора до ушћа и даље правцем којим тече Дунав до Црног мора, тако да овај Страбон Ἰστρος одговара у потпуности Ἰστρος-у како га је реконструирао Р. Марић. Страбон на још два места спомиње извор Дунава. Он каже да се његов извор налази близу области Свева, Херцинске шуме и извора Рајне, дакле далеко од Јадранског мора и раздаљине коју даје у првом случају, тако да се овај извор односи на прави извор Дунава. Пошто Страбон

²⁰ Р. Марић, *Подаци ирчких њасаца о Подунављу и њочетак њозденој доба у Србији*, 27.

²¹ Plin. HN III 128, 147, 148.

²² Р. Марић, *Подаци ирчких њасаца о Подунављу и њочетак њозденој доба у Србији*, 28.

²³ *Исио*, 28.

²⁴ Strab. VII 1=289: διαίρει γὰρ οὗτος (sc. Ἰστρος) ἄλασαν ὡς ἔγγυτάτω δίχα τὴν λεχθεῖσαν γῆν, μέγιστος τῶν κατὰ τὴν Εὐρώπην ποταμῶν, ῥέων πρὸς νότον κατ' ἀρχάς, εἰτ' ἐπιστρέφον εὐθὺς ἀπὸ τῆς δύσεως ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν καὶ τὸν Πόντον. ἀρχεται μὲν οὖν ἀπὸ τῶν Γερμανικῶν ἄκρων τῶν ἐσπερίων, πλησίον δὲ καὶ τοῦ μυχοῦ τοῦ Ἰαδριατικοῦ, διέχων αὐτοῦ περὶ χιλίους σταδίους· τελευτᾷ δ' εἰς τὸν Πόντον οὐ πολὺ ἄπωθεν τῶν τοῦ Τύρα καὶ τοῦ Βορυσθένους ἐκβολῶν, ἐκκλίνων πρὸς ἀρκτους.

под Германским планинама подразумева Алпе и њихове огранке, међу које убраја и Алпине, по мишљењу Р. Марића, извор Истра се у оба случаја могао налазити на истој планини. Онај који је удаљен 1000 стадија од Јадранског мора могао се односити само на Саву, јер и Страбон пише да су Херцинска шума и Свеви северно од тих планина које се пружају према Илирији и Јадрану. Страбон није знао да се под тим именом подразумевају две различите реке и зато их није раздвајао.²⁵ Још један податак потврђује Марићеву претпоставку. Страбон је записао да од Тергесте до Дунава (Δα-voύβιον) има око 1200 стадија,²⁶ Р. Марић пише да би то било око 212,5 км, а та раздаљина је сувише мала за растојање од тог града до Дунава, а мало већа од растојања у ваздушној линији од Саве.²⁷

Ово су само појединачни примери узети од Страбона, које је Р. Марић искористио да би објаснио и разрешио нејасноће у разумевању података који се односе на реку Дунав. Страбон даје још података о Дунаву, али се ти подаци односе на прави ток Дунава. Он даље даје и пример Јована Лиђанина који под именом Ἰστρός подразумева реку од ушћа у Црно море па до Паноније и Сирмијума. Сирмијум се налази уз реку Саву и то такође потврђује да се за Саву користио назив Ἰστρός.²⁸

Једини проблем за Р. Марића представља податак да краци Истра, после раздвајања, теку у супротним правцима, један на исток, а други на запад. Р. Марић пише да су и антички географи осетили ту тешкоћу, али нису могли да је реше. Он мисли да је овакав правац тока западног крака Истра само логична последица података о раздвајању ове реке, а не податак о стварном стању. Грцима је било познато да се Истар негде у свом току раздваја, а нигде се на западној обали Црног мора не налази ушће тог крака. По мишљењу Р. Марића, они су оправдано морали закључити да он тече некуд на запад и улива се у Јадранско море. Када су Грци упознали обалу Јадранског мора, увидели су да се ту не улива ниједна река која би одговарала том западном краку Истра. Тимагет је у антици понудио решење по коме би Рона била тај западни крак Истра. Кад је утврђено да ни та веза не постоји, створена је хипотеза о подземним каналима којима вода из Дунава отиче у Јадранско море.²⁹

Дакле, као што је и Парч претпостављао, место на коме се раздваја Истар, јесте ушће Саве.³⁰ На том месту би, по мишљењу Р. Марића, требало тражити не само стену Каулијак као што каже Парч, него и планину Ангурон. Он каже да Ангурон може да буде само планина Авала у којој има руда гвожђа, живе, олова и сребра, тако да је она уствари Тимагетов Ангу-

²⁵ Р. Марић, *Подаци грчких њисаца о Подунављу и њочетјак љвозденој доба у Србији*, 28.

²⁶ Strab. VII 5, 2=313: ὁδὸς δ' ἀπὸ Τεργέστε ἐπὶ τὸν Δανοῦβιον σταδίων ὅσον χιλίων καὶ διακοσίων.

²⁷ Р. Марић, *Подаци...*, 29.

²⁸ *Истѡ*, 29.

²⁹ Р. Марић, *Подаци грчких њисаца о Подунављу и њочетјак љвозденој доба у Србији*, 29.

³⁰ J. F. M. Partsch, *op. cit.* p. 3.

рон.³¹Тимагет је био добро обавештен о области око ушћа Саве у Дунав, па није ништа необично да познаје и име планине која се ту налази. Р. Марић даље повезује ископавања која је професор М. Васић вршио у Винчи и која су показала да је цинабарит на Авали, који се ту налази испод слоја гвоздене руде, био експлоатисан од 7. века пре н.е. па све до доласка Римљана у 1. веку пре н.е, па и касније.³²

У Винчи су нађене пећи где је цинабарит прерађиван у живу и цинобер боју. Цинобер као боја био је врло тражен и скупоцен трговачки артикал, док је жива била неопходна за позлаћивање, те се по мишљењу Р. Марића, лако може схватити зашто су Грци знали где се налазила планина у којој има руде из које се добија цинобер и жива и зашто им је било познато њено име. У прилог овоме говори то што у Европи нема много налазишта цинабарита и да је оно на Авали једно од најближих културним областима око источних обала Средоземног мора.³³

Над самим ушћем Саве, односно над местом где се Истар раздваја, налази се стена на којој је изграђена београдска тврђава, а која би, по мишљењу Р. Марића, требао да буде Аполонијев Каулијак. Та стена је завршетак једног огранка Авале, Тимагетовог Ангурона, због чега би Аполонијев податак да се Истар раздваја код Каулијака био у складу са Тимагетовим податком да се налази близу планине Ангурон.³⁴ Иако су неки научници повезивали име стене Каулијак са племеном Каулика које је становало на Јадрану,³⁵ Р. Марић сматра да је та сличност имена овог племена са стеном Каулијак случајна, јер је по њему стена Каулијак, која се уздиже изнад ушћа Саве, била стратешко место које се налази на воденом путу који спаја области око северних обала Црног мора с облашћу око северног дела Јадранског мора.³⁶

Р. Марић је, дакле, доказао да је тај други крак Дунава, који се спомиње код античких аутора, уствари река Сава. Требало би још рећи да је Савом првобитно називана река од њеног извора до Зиданог моста, па је тек доласком Римљана у наше крајеве (1. век пре н. е.) то име пренето на цео ток до ушћа у Дунав, јер су они освајали Посавину идући од извора према ушћу.³⁷ Међутим, није само реч *Ἰστρος* коришћена да би се означило име реке Саве.

Постоји још један податак код Страбона који је вероватно везан за Саву. Он поново ствара потешкоће у разумевању, јер је Страбон и на том месту измешао имена река, па не можемо са сигурношћу да утврдимо

³¹ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейак њвозденој доба у Србији*, 29.

³² Р. Марић, *Јонска колонија Винча*, Жива антика III (1953), 280.

³³ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейак њвозденој доба у Србији*, 29–30.

³⁴ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейак њвозденој доба у Србији*, 30.

³⁵ М. Fluss, PWRE (1935), s. v. *Καυλικοῖο σκόπελος*.

³⁶ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейак њвозденој доба у Србији*, 31.

³⁷ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейак њвозденој доба у Србији*, 26–27.

прави распоред и ток тих река, нити да их са сигурношћу идентификујемо са данашњим рекама. Овај податак је везан за Скордиске; Страбон каже да су они „становали поред Истра подељени у два дела, од којих су се једни звали Велики Скордисци, а други Мали. Први су становали између две реке које се уливају у Истар, Ноаре која тече поред Сегестике, и Марга (неки је зову Баргос), а Мали преко ове граничећи се са Трибалима и Мезима“.³⁸ Р. Марић каже да у овом одломку проблем представља локализација реке Ноаре. Ова река спомиње се само још једном и то опет код Страбона,³⁹ тако да није чудно што научници нису сложни у локализацији ове реке. По једнима, Ноара би била Савина притока Одра, по другима, Мура или Раб, а по некима доњи ток Саве.⁴⁰ Р. Марић каже да ово питање није тешко решити ако се узме у обзир да је Страбон на ова два места употребио три различита извора из разних времена који за једну исту реку дају три различита имена.⁴¹ Већ смо показали како је Р. Марић објаснио да Страбон под Истром подразумева и Саву, тако да кад на овом месту каже да Скордисци живе поред Истра, он очигледно ту мисли и на Посавину, а не само на Подунавље. Страбон сасвим јасно каже да се код Сегестике (Σεγεστική) у Ноару улива Драва, која пре тога прима Саву. Сем Драве Ноара прима још и Купу (Κόλαπις) и онда се улива у Дунав. Пошто Ноара прима Купу и улива се у Дунав, Р. Марић каже да је јасно да то може бити само река Сава и то њен доњи ток од Сиска до ушћа.⁴² Извор из кога је Страбон узео овај податак зна већ за локално име Саве тако да је тај извор млађи од извора који ову реку назива Ἰστρος. Трећи, најмлађи Страбонов извор зна већ да и доњи ток Саве има то име, јер он на једном месту каже да „поред Сегестике протиче река Сава која се улива у Истар“,⁴³ дакле исто као и Ноара.

За Р. Марића најинтересантнији податак је онај где Страбон каже да се Сава улива у Драву, а ова у Ноару, јер се из њега види да се Савом није називао цео ток ове реке, него само до њеног састава с неком другом реком.⁴⁴

³⁸ Strab.VII 5, 12=318: ὄκησαν δ' οὗτοι παρὰ τὸν Ἰστρον διηρημένοι δίχα, οἱ μὲν μεγάλοι Σκορδίσκοι καλούμενοι οἱ δὲ μικροί· οἱ μὲν μεταξὺ δυεῖν ποταμῶν ἐμβαλλόντων εἰς τὸν Ἰστρον, τοῦ τε Νοάρου τοῦ παρὰ τὴν Σεγεστικὴν ῥέοντος, καὶ τοῦ Μάργου . . . οἱ δὲ μικροὶ τοῦτου πέραν, συνάπτοντες Τριβαλλοῖς καὶ Μυσοῖς . . .

³⁹ Strab.VII 5, 2=314: Κορκόρας ... μὲν οὖν εἰς τὸν Σάβον ἐμβάλλει, ἐκεῖνος δ' εἰς τὸν Δράβον, ὁ δ' εἰς τὸν Νόαρον κατὰ τὴν Σεγεστικὴν. ἐντεῦθεν δ' ἤδη ὁ Νόαρος πλήθει προσλαβὼν τὸν διὰ τῶν Ἰαπόδων ῥέοντα . . . Κόλαπιν συμβάλλει τῷ Δανουίῳ.

⁴⁰ E. Polaschek, PW RE (1936), s.v. *Noaros*.

⁴¹ Р. Марић, *Подаци ирских њасаца о Подунављу и њочешак њвозненој доба у Србији*, 26.

⁴² Р. Марић, *Скордисци и античко име Рудника и Космаја*, Прилози античкој историји Србије, Старице н.с. III–IV, (1952–1953), 40.

⁴³ Strab. IV 5, 10=207: ἡ Σεγεστικὴ πόλις ἐν πεδίῳ, παρ' ἣν ὁ Σάος παραρεῖ ποταμὸς ἐκδιδοὺς εἰς τὸν Ἰστρον.

⁴⁴ Strab. VI 5, 2=314: πλησίον δὲ τοῦ Ναυπόρτου ποταμὸς ἐστὶ Κορκόρας ὁ δεχόμενος τὰ φορτία· οὗτος μὲν οὖν εἰς τὸν Σάβον ἐμβάλλει, ἐκεῖνος δ' εἰς τὸν Δράβον, ὁ δ' εἰς τὸν Νόαρον κατὰ τὴν Σεγεστικὴν, ἐντεῦθεν δ' ἤδη ὁ Νόαρος πλήθει προσλαβ-

Р. Марић даље каже да од ушћа Љубљанчице (античког Наупорта), која се по Страбону уливала у Саву, па до Сиска Сава прима две притоке, Савињу и Крапину. Страбонова Драва сигурно је Савиња и Сава од Зиданог Моста до ушћа Крапине, а Ноара Крапина и Сава од ушћа Крапине па до свог ушћа у Дунав, јер само тако постаје разумљив податак да се Драва и Купа (- Δράβος и Κόλαπις) уливају у Ноару.⁴⁵

Из свега претходног може се видети да је река Сава, притока Дунава, називана именима Ἰστρος, Νόαρος, Δράβος, Σάος и Σάβος. То показује колики је проблем пред данашњим научницима приликом идентификовања података које саопштавају антички аутори. Очигледно је да је Страбон узимао податке од старијих аутора који данас нису сачувани и уносио их у своје дело без провере. Р. Марић је дао прихватљиво решење овог сложеног питања и до данас нико није понудио другачији одговор.

Још неколико притока Дунава забележене су код Херодота. По мишљењу Р. Марића, изгледа да је Херодот био добро обавештен о хидрографским приликама у Подунављу.⁴⁶ Он то закључује на основу тога што имена неких река које је Херодот записао имају и данас сличан облик (Μάρις је Мориш, а Σκίος је Искр) и по чињеници да Херодот тачно описује изворну област и ток једне од тих река коју са сигурношћу можемо локализовати и која је своје име сачувала и данас у мало измењеном облику. Р. Марић каже да је то река Σκίος = Искр за коју Херодот зна да извире у Родопима и пресеца планину Хем.⁴⁷ Али није лако одредити све притоке Дунава на једноставан начин као за реке Мориш и Искр. Проблем који се код Херодота појављује је локализација осталих притока које он наводи. Р. Марић наводи два проблема код Херодота. Први је како одредити правац којим оне, по Херодоту, теку, а други представља одређивање области у којој се те реке налазе. Због тога су неки научници сумњали у тачност Херодотових података.⁴⁸

Поред реке Саве Херодот спомиње још неколико притока Дунава. Р. Марић каже да се подаци који се односе на те притоке могу поделити на две групе, по три реке (прва група Ἀτλας, Αὔρας и Τίβισις и друга група Ἄθρυς, Νόης и Ἀρτάνης), затим на две реке које смо већ споменули и које су до данас сачувале готово непромењено античко име (Μάρις и Σκίος), затим на реку Βρόγγος с притоком Ἄγγρος и на крају на две реке Κόρπις и Ἄλπις.⁴⁹

ὦν τὸν διὰ τῶν Ἰαλόδων ρέοντα ἐκ τοῦ Ἄλβιου ὄρους Κόλαπιν συμβάλλει τῷ Δανουίῳ κατὰ τοὺς Σκορδίσκους.

⁴⁵ Р. Марић, *Скордисци и античко име Рудника и Космаја*, 40–41.

⁴⁶ Р. Марић, *Подаци ирчких њасаца о Подунављу и њочешак извознеи доба у Србији*, 31.

⁴⁷ Р. Марић, *Подаци ирчких њасаца о Подунављу и њочешак извознеи доба у Србији*, 26.

⁴⁸ Р. Марић, *Подаци ирчких њасаца о Подунављу и њочешак извознеи доба у Србији*, 31.

⁴⁹ Hdt. IV 49: Ἐκ δὲ τοῦ Αἴμου τῶν κορυφῶν τρεῖς ἄλλοι μεγάλοι (sc. ποταμοὶ) ρέοντες πρὸς βορρην ἄνεμον, ἐσβάλλουσι ἐς αὐτόν, Ἀτλας, καὶ Αὔρας καὶ Τίβισις· διὰ δὲ Θρηίκης καὶ Θρηίκων τῶν Κροβύζων ρέοντες Ἄθρυς καὶ Νόης καὶ Ἀρτάνης ἐκιδουοῖσι ἐς τὸν Ἰστρον· ἐκ δὲ Παίωνων καὶ οὔρεος Ροδόπης Σκίος ποταμὸς μέσον σχίζων τὸν Αἴμον ἐκιδουοῖ ἐς αὐτόν. ἐξ Ἰλλυριῶν δὲ ρέων πρὸς βορρην ἄνεμον Ἄγγρος ποταμὸς ἐσβάλλει ἐς πεδίον τὸ Τριβαλλικὸν καὶ ἐς ποταμὸν Βρόγγον, ὁ δὲ Βρόγγος ἐς τὸν

За реку Μάρης је раније утврђено,⁵⁰ да је то данашњи Мориш. Херодот каже да река Μάρης извире у области Агатирса⁵¹ и да се улива у Дунав.⁵² Мориш је, међутим, притока Тисе, а не Дунава. Р. Марић каже да су се Грци вероватно интересовали за област око извора Мориша, богате рудама и каменом погодним за израду разних алатки, и зато су водени пут који их је од Дунава водио у њу сматрали једном реком исто онако као и домаће становништво, чији су назив за њу задржали.⁵³ Када су се народи са севера, који су познавали реку Тису, спустили у област око састава Тисе и Мориша и Тисе и Дунава пренели су и име Тисе. Мориш је тада „постао“ притока Тисе. Р. Марић каже да се то вероватно морало догодити пре 1. века пре нове ере, јер је Страбон већ знао да се Тиса улива у Дунав.⁵⁴ Али се код Страбона и на овом примеру јавља исти проблем са именовањем река као и код реке Саве, па тако код њега налазимо податак да је Мориш притока Дунава.⁵⁵ Можемо само да претпоставимо, као што је био случај и са Савом, да је Страбон, за овај други податак, да се Мориш улива у Дунав, користио неки други извор. Херодот је живео у 5. веку пре нове ере и није знао за име Тисе. Из ових података Р. Марић је закључио да у Херодотово доба области око горњег тока реке Тисе нису биле од интереса за Грке или бар да вести о њима нису биле допрле до становника грчких колонија на обалама Црног мора код којих је Херодот могао добити обавештења о Подунављу.⁵⁶

Р. Марић каже да Херодот за сваку од притока Дунава каже где извире, што би требало да буде довољно за њихову локализацију, али остали подаци које даје о њима не слажу се са тим подацима о њиховим областима.⁵⁷ Тако за реке из прве групе, како их је представио Р. Марић, Ἄτλας, Αὔρας и Τίβρις, Херодот каже да извиру у Хему и да теку на север. Из тога се може закључити да су то неке данашње притоке које се налазе источно од Ти-

Ἰστρον· οὐτῶ ἀμφοτέρους ἐόντας μεγάλους ὁ Ἴστρος δέκεται. ἐκ δὲ τῆς κατύπερθε χώρας Ὀμβρῖκων Κάρπις ποταμὸς καὶ ἄλλος Ἄλπις πρὸς βορέην ἄνεμον καὶ οὗτοι ῥέοντες ἐκδίδουσι ἐς αὐτόν.

⁵⁰ W. Tomaschek, PW RE (1924), s.v. *Agathyrsoi*; D.Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, Ed. O. Murray and A. Moreno, Volume I (Books I–IV), Oxford 2007, 617.

⁵¹ Б. А. Рыбаков, *Геродотова Скифия. Историко-географический анализ*, Москва 1976, 125–126.

⁵² Hdt. IV 48: . . . ἐκ δὲ Ἀγαθύρσων Μάρης ποταμὸς ῥέων συμμίσγεται τῷ Ἰστρῳ. „... а река Марис (Мориш) тече из области Агатирса и улива се у Истар“.

⁵³ Р. Марић, *Подаци грчких њасаца о Подунављу и њочешак њвздоеној доба у Србији*, 26.

⁵⁴ Strab. VII 5, 2=313: . . . τῆς χώρας αὐτῆς ἡρήμοσαν οἱ Δακοὶ . . . φάσκοντες εἶναι τὴν χώραν σφέτεραν, καίπερ ποταμοῦ διείργοντος τοῦ Παρίσου, ῥέοντος ἀπὸ τῶν ὄρων ἐπὶ τὸν Ἰστρον са Брандисовом коректуром Παρίσου у Παθίσου, С. G. Brandis, PWRE (1901), s.v. *Dacia*.

⁵⁵ Strab. VII 3, 13=304: ῥεῖ δὲ δι’ αὐτῶν (sc. Δακῶν) Μάρισος ποταμὸς εἰς τὸν Δανούιον.

⁵⁶ Р. Марић, *Подаци грчких њасаца о Подунављу и њочешак њвздоеној доба у Србији*, 26.

⁵⁷ Р. Марић, *Подаци грчких њасаца о Подунављу и њочешак њвздоеној доба у Србији*, 31.

мока. У тој истој области треба тражити и реке из друге групе Ὕθρυς, Νόης и Ἐρτάνης, које по њему теку „крз Тракију и област Трачана Кробиза“.⁵⁸ Међутим, источно од Тимока нема тако великих река које би могле да буду реке које спомиње Херодот.

Р. Марић каже да су неки научници покушали да ово реше тако што су претпоставили да су реке прве групе уствари леве притоке Дунава, а не десне и да се могу идентификовати као Олта, Жиул и Тамиш.⁵⁹ По Р. Марићу једино што би могло да иде у корист овој претпоставци је то што су и Карпати у антици називани Хемом, што би се слагало са Херодотовим податком да оне извиру у Хему, али податак да све ове реке теку на север говори против те локализације, јер би са Карпата оне текле на југ, а не на север. Даље он каже да име Олта распоредом консонаната не одговара облику Ὕθρυς, док име Жиула нема никакве сличности са именом Αὔρας, те би и то био један разлог више да посумњамо у идентичност Атласа и Олте, односно Аураса и Жиула. Једино би од Τίβριςις можда могао постати облик Тамиш, али против идентичности Тибисиса и Тамиша је чињеница да Тамиш тече на југ, а не на север.⁶⁰

С обзиром да је Р. Марић показао да су антички писци за реку Саву користили назив Ἰστρος, претпоставио је да би ових шест река, Ὕθρυς, Αὔρας, Τίβριςις, Ὕθρυς, Νόης и Ἐρτάνης могле бити Савине притоке. Каже да је други податак за ту интерпретацију то што су се под Хемом све до средине 19. века подразумевале све планине између Црног и Јадранског мора,⁶¹ а не само данашња Стара планина. Интересантно је да и Херодот каже да се Хем простире даље на запад од Родопских планина, будући га Искр „пресеца преко средине“ – μέσον σχίζων τὸν Αἴμον – и да једну од Херодотових притока Дунава, Искр, можемо са потпуном сигурношћу локализовати.⁶²

Р. Марић каже да реке друге групе, Ὕθρυς, Νόης и Ἐρτάνης, по Херодоту теку „крз Тракију и област Трачана Кробиза“, који су, као што се види из података грчких писаца, становали у источном делу Балканског полуострва, јужно од Дунава, а западно од Црног мора.⁶³ Пошто је Херодот написао да оне пролазе кроз Тракију и област Кробиза, Марић каже да је он, по мишљењу Р. Марића, очигледно хтео да нагласи да све реке прве групе Ὕθρυς, Αὔρασις Τίβριςις не теку кроз област Кробиза него западно од ње. Из тога се може закључити да он ове реке набраја идући са запада на исток, пошто тим редом спомиње области кроз које оне теку. Према томе, прва од река из друге групе Ὕθρυς тече кроз Тракију, а последња, Ἐρτάνης кроз област Кробиза, док би Νόης могао тећи и кроз једну и кроз другу област. Судећи по томе и по чињеници да се имена река нису много изменила до данас, Р. Марић каже да би Херодотов Ὕθρυς требало да буде река Јантра, у

⁵⁸ *Истѿо*, 31.

⁵⁹ W. Tomaschek, PWRE (1896), s.v. *Atlas*; W. Tomaschek, PW RE (1896), s.v. *Auras*.

⁶⁰ Р. Марић, *Подаци грчких писаца о Подунављу и ѿочетѿак ѿвозденѿ доба у Србији*, 31.

⁶¹ E. Oberhummer, PW RE (1912), s.v. *Haimos*.

⁶² Р. Марић, *Подаци грчких писаца о Подунављу и ѿочетѿак ѿвозденѿ доба у Србији*, 31.

⁶³ M. Fluss, PW RE (1922), s.v. *Krobyzoi*.

чему се слажу Киперт и Вулић⁶⁴, а Νόης и Ἐϰρτάνης реке које се источно од Јантре уливају у Дунав.⁶⁵ За Νόης и Ἐϰρτάνης Р. Марић није дао одговор које би то реке могле бити. По његовом мишљењу, западно од Јантре треба тражити реке из прве групе Ἐτλας, Αὔρας и Τίβισις. Он каже да то свакако нису Осма и Искр пошто су нам њихова античка имена позната. Херодот спомиње Искр и назива га Σκίος. Име Осме, *Asetus*, познато је из римског доба и сасвим је различито од имена река из прве групе притока Дунава, тако да Осма не може бити ни Ἐτλας, ни Αὔρας ни Τίβισις, због чега би ове реке требало тражити још даље на западу.⁶⁶

Прва велика река на западу од Искра је Тимок, који од античких аутора спомиње само Плиније⁶⁷, и до данас је сачувао скоро непромењено античко име, *Timacus*. Р. Марић каже да је, с обзиром на прелаз *b* у *m* (Βάργος–Μάργος), блиско Херодотовом Τίβισις-у и, судећи по тој сличности Херодотов Тибисис је Тимок. Тимок је велика река исто као и Херодотов Τίβισις и што је веома важно, у његовом песку има злата и у сливу ове реке се налазе рудници злата.⁶⁸

Тимок је последња река у првој групи притока Дунава које наводи Херодот и како се источно од њега налазе Искр и реке друге групе, то значи да би Ἐτλας и Αὔρας требало тражити западно од Тимока. Од ушћа Тимока узводно Дунавом и Савом можемо тражити Херодотове реке које извиру из Хема, теку са југа на север и уливају се у Ἰστρος. Те реке су: Пек, Млава, Морава, Колубара, Дрина, Босна, Врбас и Купа, али Р. Марић каже да само Млава, Колубара и Босна могу бити Ἐτλας и Αὔρας, јер су нам античка имена осталих река позната и оне немају никаквих сличности с именима која налазимо код Херодота. Ἐτλας би, као крајња западна река у првој групи, требало да буде Босна, а Αὔρας Колубара или Млава. Вероватно је Αὔρας Колубара, јер је већа од Млаве.

Р. Марић сматра да сад сасвим лако можемо одгонетнути остале реке које спомиње Херодот. Он каже да западно од Босне теку две велике реке, Врбас (Плинијев *Uranus*) и Купа (Страбонов Κόλαπις), чија се имена без већих потешкоћа могу извести од имена Ἄλλις и Κάρπις. Р. Марић наводи податак да и Пач⁶⁹ сматра да је Κάρπις сигурно Купа, док би Ἄλλις био Врбас. Постоје и друга тумачења према којима би ове реке, Ἄλλις и Κάρπις, биле у ствари планински венци Алпа и Карпата. Могуће је да је овде помешан правац кретања ових река са традицијом да су то Драва и Сава, или можда чак и река Ин.⁷⁰

Није тешко препознати реку Βρόγγος. По Херодоту, „Река Ангро утиче у Трибалску равницу и кроз Илирик тече у правцу севера и улива се у реку

⁶⁴ N. Vulić, PWRE (1914), s.v. *Ieterus*.

⁶⁵ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочетиаκ њвозденої доба у Србији*, 31.

⁶⁶ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочетиаκ њвозденої доба у Србији*, 31.

⁶⁷ Plin. HNIII 149.

⁶⁸ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочетиаκ њвозденої доба у Србији*, 32.

⁶⁹ Упор. К. Patsch, PW RE (1900), s.v. *Colapis*.

⁷⁰ W. W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Volume I (Books I–IV), Oxford 1998, 322; D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, 618.

Бронго, а река Бронго у Истар. Тако Истар прима ове две реке, које су обе велике.⁷¹ Научници су дали разна објашњења које би то реке могле да буду Ангро и Бронго. По једнима би то били Ибар и Морава, по другима Јужна и Велика Морава, а по неким Нишава и Морава.⁷² Херодот сасвим одређено каже да се Βρόγγος улива у Дунав, а Ἄγγρος тече на север и улива се у Βρόγγος, која пре састава са Бронгом не тече у правцу југ-север. На основу овога, река Βρόγγος може бити само Морава од извора Западне до ушће Велике Мораве у Дунав. Ἄγγρος би у том случају могао бити Ибар или Јужна Морава. И Ибар и Јужна Морава су скоро исте дужине и теку у истом правцу, али би податак да Ἄγγρος утиче у Трибалску равницу и у реку Βρόγγος ишао у прилог Јужној Морави, пошто она заиста код Сталаћа из теснаца улази у равницу и одмах се састаје са Западном Моравом.⁷³

Р. Марић наглашава да се не може говорити о Херодотовој необавештености, јер је он обишао грчке колоније на обали Црног мора, где је сигурно добио обавештења о областима у позадини тих градова и на крају да се његови подаци могу објаснити просто, без тешкоћа и без мењања текста.⁷⁴

*

Међутим, не слажу се сви научници са Р. Марићем око именовања и препознавања ових притока Дунава са данашњим рекама, како их је записао Херодот. Кључни проблем у тези Р. Марића је идентификација реке Τίβρις, јер научници данас сматрају да би овај грчки облик требало упоредити са латинским називом *Tibiscus*, а не *Timacus*, како се залагао Р. Марић.⁷⁵ Према томе, то је данашња река Тиса, а не Тимок. Фанула Папазоглу такође критикује Р. Марића и каже да је „неприхватљива“ његова интерпретација Херодотових података о притокама Дунава. Она каже: „Зар се може замислити да би Херодот од притока Дунава у Скитији прешао на Босну, или чак на Колубару, а да не помене велике северне притоке Дунава, које су много ближе његовом ушћу и самим тим боље познате Грцима?“⁷⁶ Даље сматра да Херодот каже да са врхова Хема теку *joш* три велике реке, Ἄτλας, Ἀῦρασις Τίβρις, то значи и да пре тога поменута река Μάρις тече са те планине. Према томе, под Хемом овде Херодот мисли на Карпате, а не на планине које се пружају према западу од Старе планине до Јадранског мора, како тумачи Р. Марић. Ф.

⁷¹ Hdt. IV 49: ἐξ Ἰλλυριῶν δὲ ῥέων πρὸς βορρην ἄνεμον Ἄγγρος ποταμὸς ἐσβάλλει ἐς πεδίον τὸ Τριβαλλικὸν καὶ ἐς ποταμὸν Βρόγγον, ὃ δὲ Βρόγγος ἐς τὸν Ἴστρον οὐτῶ ἀμφοτέρους ἔοντας μεγάλους ὁ Ἴστρος δέκεται, уп. бел. 49.

⁷² E. Polaschek, PW RE (1937), s.v. *Triballi*.

⁷³ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочешак њовзгеној гоба у Србију*, 32; F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba (Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi)*, Sarajevo 1969, 47, бел. 136.

⁷⁴ Р. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочешак њовзгеној гоба у Србију*, 27.

⁷⁵ D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, 617.

⁷⁶ F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba (Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi)*, 47, бел. 136.

Папазоглу објашњава да израз πρὸς βορέην ἄνεμον не значи само „у правцу севера“, како мисли Р. Марић, него и „северно“ или „са северне стране“. Она каже да „неколико реченица раније, када набраја скитске притоке Дунава, Херодот каже за једну од њих да тече πρὸς ἦδ, за другу πρὸς ἐσπέρης μάλλον, а за остале три διὰ μέσου τούτων“. Она сматра да је ту сасвим јасно да никако не може бити говора о правцу тока, већ о међусобном положају река.⁷⁷

Ф. Папазоглу је убедљиво доказала да је Р. Марић погрешно у препознавању притока Дунава које је записао Херодот. И сам Р. Марић је приметио да има недостатака у његовом објашњењу, јер на једном месту каже да Херодот, иако је био добро обавештен о притокама Дунава, од његових левих притока спомиње само реку Мориш.⁷⁸ Међутим, данас има оних научника који заступају тезе сличне Р. Марићу и који сматрају, за разлику од Ф. Папазоглу, да је планина Хем коју спомиње Херодот, ипак Стара планина па би према томе реке Ἄτλας, Αὔρας и Τίβισις требало тражити јужно од Дунава.⁷⁹ Из свега наведеног видимо да је данас већина идентификација притока Дунава које је забележио Херодот хипотетичка и да се неке притоке је врло тешко препознати и идентификовати са данашњим називима река. Различита тумачења научника који покушавају да одгонетну тајну ових притока Дунава дешавају се због недостатка античких извора.

Тезе које заступа Р. Марића полазе од чињенице да се уз све притоке Дунава и Саве које наводи Херодот налазе планине богате рудама и он сматра да то није случајно. Он наводи да се у сливу Тимока налазе лежишта злата и бакра, а у сливу Мораве налазе се копаоничка и рудничка област које садрже руде сребра (Рудник), и гвожђа и бакра (Копанник). Колубара и њене притоке воде из Посавине у рудничку област, а у сливу Дрине налазе се рудници сребра. У сливу Босне, Уне и Купе налазе се велика лежишта гвоздене руде које има и у области где извире Сава. У ове планине спада и Авала, на којој је већ у преримско доба био исцрпљен слој цинабарита. Р. Марић сматра да је рудно богатство ових области експлоатисано у римско доба, а можда и у предримско доба.⁸⁰ Он мисли да су Херодотови подаци били уствари путоказ за ове рудне области и да су реке које он спомиње биле водени пут са обала Црног мора и из Подунавља у рудне области Карпата и наше земље. Он из тога даље закључује да су становници грчких колонија на обалама Црног мора, нарочито Истра, преко којих су се грчки писци могли обавестити о Подунављу, знали за та налазишта и да су их посредно или непосредно експлоатисали и да су тадашњи становници наше земље прераду и употребу гвожђа научили баш од тих људи који су за грчке црноморске

⁷⁷ F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba (Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi)*, 47, bel 136.

⁷⁸ Р. Марић, *Подаци грчких њисаца о Подунављу и њочетак њвозденој доба у Србији*, 32.

⁷⁹ D. Müller, *Kleinasien und angrenzende Gebiete mit Südostthrakien und Zypern*, Tübingen 1997, 822–825.

⁸⁰ Р. Марић, *Подаци грчких њисаца о Подунављу и њочетак њвозденој доба у Србији*, 32–33.

приморске градове вадили руду и топили гвожђе, те би тако гвоздено доба у нашим крајевима могло почети најраније са оснивањем грчких колонија на обалама Црног мора око ушћа Дунава.⁸¹ Услед експлоатације рудног блага наше земље и Подунавља, за потребе становника грчких колонија на обалама Црног мора, морао је постојати редован саобраћај Дунавом као и размена добара, а то је морало оставити трага у материјалним остацима из преримског доба на основу којих се могу потврдити закључци створени према подацима античких писаца. На основу свега наведеног, Р. Марић је закључио да је главни разлог интересовање Грка за наше Подунавље била експлоатација рудног блага и трговина са домаћим становништвом.

Могуће је да је Р. Марић погрешно око идентификације неких притока Дунава, али је врло вероватно да се присуство Грка на овом простору може тражити у разлозима које Р. Марић наводи, а који су их мотивисали да долазе у Подунавље.

СКРАЋЕНИЦЕ И БИБЛИОГРАФИЈА

Скраћенице

PWRE – Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ed. G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, und K. Ziegler, Stuttgart 1893 ff.

Извори

Appollonius Rhodius, *Argonautica*, Translated by W. H. Race, Loeb Classical Library 2009.

Herodotus, *The Persian Wars*, Volume II, Book 3–4, Translated by A. D. Godley, Loeb Classical Library 1921.

Hesiod, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, Volume I, Translated by G. W. Most, Loeb Classical Library 2006.

Pliny, *Natural History*, Volume III, Book 8–11, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library 1940.

Strabo, *Geography*, Volume IV, Books 8–9, Translated by H. L. Jones, Loeb Classical Library 1927.

Strabo, *Geography*, Volume VI, Books 13–14, Translated by H. L. Jones, Loeb Classical Library 1929.

Strabo, *Geography*, Volume VII, Books 15–16, Translated by H. L. Jones, Loeb Classical Library 1930.

Литература

D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, Ed. Oswyn Murray and Alfonso Moreno Volume I (Books I–IV), Oxford 2007.

J. Boardman, *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*, London 1999⁴.

S. Boškov, *Dunav i njegove pritoke na teritoriji naše zemlje u delima antičkih autora*, u: *Balkan i Pannonija kroz istoriju*, S. Gavrilović (ur.), Novi Sad 2006.

C. G. Brandis, PWRE (1901), s.v. *Danuvius*

N. Vulić, PWRE (1914), s.v. *Ieterus*.

F. Gisinger, PWRE (1924), s.v. *Timagetos*.

А.И. Доватур, Д. П. Каллистов, И.А. Шишова, *Народы нашей страны в „Истории“ Геродота: тексты, перевод, комментарий*, Москва 1982.

K. Kretschmer, PWRE (1927), s.v. *Sindoi*.

Р. Марић, *Јонска колонија Винча*, Жива антика III (1953).

Р. Марић, *ΠΕΡΗΝ ΤΟΥ ΙΣΤΡΟΥ ΕΡΗΜΟΣ ΧΩΡΗ*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 2 (1957).

⁸¹ Р. Марић, *Подаци грчких писаца о Подунављу и њеној доба у Србији*, 33.

- P. Марић, *Подаци ирчких њисаца о Подунављу и њочейѿак ѿвозденој доба у Србији*, Прилози античкој историји Србије, Старинар н.с. III–IV (1952–1953).
- P. Марић, *Прилози античкој историји Београда*, Студије из историје, језика и старине, Глас српске академије наука, ССIII, н.с. (1951).
- P. Марић, *Прилози античкој историји Србије*, Старинар н.с. III–IV (1952–1953).
- P. Марић, *Скординци и античко име Рудника и Космаја*, Прилози античкој историји Србије, Старинар н.с. III–IV (1952–1953).
- P. Марић, *Сѿев Аѿолонија Рођанина о ѡходу Арѿонауѿа као извор за историју Подунавља*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду III (1958).
- P. Марић, *Посејдонѿеви ѡдаци о нашој земљи*, Годишњак Филозофског Факултета у Новом Саду IV (1959).
- M. H. Бурић, *Истѿорија хеленске књижевности*, Завод за уѿбенике и наставна средства, Београд 1996.
- D. Müller, *Kleinasien und angrenzende Gebiete mit Südostthrakien und Zypern*, Tübingen 1997.
- E. Oberhummer, PW RE (1912), s.v. *Haimos*.
- F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba (Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi)*, Sarajevo 1969.
- K. Patsch, PW RE (1900), s.v. *Colapis*.
- E. Polaschek, PW RE (1936), s.v. *Noaros*
- E. Polaschek, PW RE (1937), s.v. *Triballi*.
- J. F. M. Partsch, *Die Stromgabelungen in der Argonautensage. Ein blatt aus der entdeckungsgeschichte Mitteleuropas*, Ber. D. Sächs. Ges., Phil. – hist. Kl. LXXI (1919), Heft 2.
- Б. А. Рѿбаков, *Геродоѿова Скифија. Истѿорико-ѿеографический анализ*, Москва 1976.
- B. Saria, PW RE (1935), s.v. *Nauportus*.
- W. Tomaschek, PWRE (1896), s.v. *Atlas*;
- W. Tomaschek, PW RE (1896), s.v. *Auras*.
- M. Fluss, PWRE (1935), s.v. *Καυλιακοῖοσκόπελος*.
- M. Fluss, PW RE (1922), s.v. *Krobyzoi*.
- M. Fluss, PWRE (1927), s.v. *Taurisci*.
- W. W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Volume I (Books I–IV), Oxford 1998.

SVETOZAR BOŠKOV, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

THE HISTORY OF THE PRE-ROMAN DANUBE REGION IN THE STUDIES OF RASTISLAV MARIĆ

Summary

This paper examines Rastislav Marić's (1905–1961) studies about the Danubian region in pre-Roman times. The Serbian classical scholar interpreted and identified toponyms located in this area which can be found in the works of ancient authors Hesiodes, Herodotus, Apollonius Rhodius, Pliny and Strabo. This paper is focused on Danube and its tributaries. On the basis of data from ancient authors, Rastislav Marić concluded that the Greeks were interested for the Danube region primarily because of its mineral resources and trade.

Key words: Rastislav Marić, Herodotus, Danube, The Danube Region, rivers.

Др НЕМАЊА ВУЧИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

КРИВИ СУ БОГОВИ И РИМЉАНИ! ПИТАЊЕ КРИВИЦЕ ЗА ПОКРЕТАЊЕ МИТРИДАТОВИХ РАТОВА У АНТИЧКИМ ИЗВОРИМА И МОДЕРНИМ ТУМАЧЕЊИМА

Апстракт: Важан елемент у разматрању великих сукоба чини питање одговорности за почетак рата. Перцепција једне стране као агресивне, као оне која је одговорна за рат, није само морално питање, већ има знатан практичан и политички значај, који се уочава већ у току трајања сукоба. Ратови вођени између Римљана и понтског краља Митридата VI у првој половини 1. века пре н.е. представљају нарочито сложен али уједно и врло инструктиван пример. Питање одговорности за ове ратове разматрали су већ савременици. Модерна тумачења ових догађаја су различита. Док је историографија 19. и прве половине 20. века кривицу, углавном без много двоумљења, преносила на понтског краља, радови из последњих неколико деценија показују много већу разноврсност мишљења. Мишљење да је Митридат VI одговоран за ратове постоји упоредо са ставом да је кривица ипак на Риму, или на римском савезнику Битинији, или да уопште нема кривца, већ да се на ове ратове гледа као на последицу сложеног сплета околности којима нико није могао да управља. Сложена и многострана природа самих догађаја и историјске ситуације је збуњивала савременике, а њихова несигурност се пренела у сачуване изворе а, преко њих, и у модерну историографију.

Кључне речи: Митридат VI, Рим, Сула, ратна кривица, Апијан из Александрије, Плутарх, историографија.

Први Митридатов рат окончан је преговорима у Дардану, у Троади, вођеним између краља Митридата VI и римског војсковође Суле. Према кратком Плутарховом опису, који се ослања на мемоаре самог Суле, Римљанин је прву реч препустио краљу. Уместо да разматра понуђене услове мира, краљ је говорио о узроцима рата и о ратној кривици. Кривица лежи дели-

мично на боговима (дакле, на случају), а делимично на Римљанима.¹ Његове кривице, следи из реченог, нема. Али Сула је овај говор без оклевања прекинуо. Одавно му је познато, рекао је, да је краљ добар говорник, сада се у то и сам уверио, али то не значи да ће трпети правдање краљевих злочина и неправди. Сула ултимативно захтева јасан одговор да ли краљ пристаје на раније, преко посредника договорене услове, или се рат наставља. Остављен без излаза (са чисто војничке стране, рат је свакако био изгубљен), Митридат пристаје и мир је склопљен.²

Апијанов приказ преговора је дужи и у неким важним појединостима другачији. У овој верзији, Митридат почиње говорећи о свом пријатељству и пријатељству свог оца са Римљанима. Непосредну кривицу за рат краљ види у поступцима римских представника у Азији: изасланика, намесника и војсковођа. Мада је био лојални савезник, краљ је временом трпео све веће неправде од стране тих људи: одузете су му и Кападокија и Фригија, да би га на крају Никомед IV (уз римско допуштење) напао и у самом Понту. У позадини свих неправди стоји општа римска особина – жудња према стицању (φιλοκερδία), похлепа. Као да је на овом месту терет кривице пребачен са појединаца (изасланици, војсковође) на цело друштво.³

На ову апологију, која је уједно и оптужба, Сулин бес је прокључао.⁴ Апијан посвећује знатно већи простор Сулином одговору, у коме Римљанин гневно одбацује све краљеве тврдње. Према Сулином схватању, краљ није жртва већ нападач, правда није била на његовој страни ни једног тренутка, то доказује краљева агресивност према суседима, његова неправедна освајања, злочини који је починио према Римљанима у Азији, према Грцима који су прешли на његову страну, према Галатима, најзад и према сопственим људима. Фригија му никада није стварно припадала, нити је он имао право да интервенише било у Кападокији било у Битинији.⁵ Сула се неизбежно дотакао и ратне кривице. Не само да је Митридат непосредно крив за рат (протерао је Ариобарзана из његовог краљевства, упркос јасног римског става и ранијег договора), већ никада и није био искрени римски пријатељ. Напротив, рат је пажљиво припреман, а величина и трајање ових

¹ Pluth. *Sull.* 24, 2: 'Ἐπεὶ δὲ ἀρξάμενος τῆς ἀπολογίας ὁ Μιθριδάτης ἐπειρᾶτο τοῦ πολέμου τὰ μὲν εἰς δαίμονας τρέπειν, τὰ δὲ αὐτοῦς αἰτιάσθαι τοῦς Ῥωμαίους.

² Pluth. *Sull.* 24, 1–3.

³ App. *Mith.* VIII 56.

⁴ Не по први пут. Већ у току преговора са Митридатовим представницима, Сула је био испровоциран оним што је сматрао прекомерном дрскошћу од стране (већ побеђеног) непријатеља: Pluth. *Sull.* 22, 3–4; 23, 3–5 (исте епизоде Апијан преноси нешто другачије: App. *Mith.* VIII 55–56).

⁵ Сулин говор: App. *Mith.* VIII 57–58. Спомињући Фригију (VIII 57), Сула (односно Апијан) прави грешку, приписујући Митридату VI оно што је учинио његов отац, Митридат V Еуергет (уп. Just. *Ep.* XXVII 1; XXXVIII 5; Eutrop. IV 20; Oros. *Hist.* V 10). За прихватљиво објашњење ове забуне вид. В. С. McGing, *Appian, Manius Aquillius and Phrygia*, GRBS 21 (1980), 35–42.

припрема за Сулу су доказ зле намере и кривице. „Ово си намеравао дуго времена“, рекао је Сула, „све у нади да ћеш у својој власти имати цео свет, само ако би победио Римљане; разлочи које наводиш су варка којом прикриваш праву намеру.“⁶ И у овој верзији краљ схвата да је у безнадежној ситуацији и пристаје на све.

Наведена епизода представља добру илустрацију значаја који је у антици приписиван питању ратне кривице. То је очигледно врло важно питање и за учеснике ових догађаја, и за људе попут Плутарха и Апијана који, после много времена, пишу о њима. Из исте епизоде се јасно види да је питање сложено и да има неколико слојева. Већ и сам Митридат, мада спремно терет кривице препушта Римљанима, наводи да је део одговорности на вишим силама, на „боговима“ (δαίμονες). Помињући богове, Митридат као да нарушава своју главну тезу, тј. да су Римљани криви за рат. Међутим, Плутарховом тексту недостају појединости које би омогућиле да се овај проблем дубље размотри. У Апијановој верзији богови се не помињу, али пада у очи да краљ не своди проблем ратне кривице просто на питање ко је први напао, можда зато што би такву тврдњу (Римљани су први напали, дакле, Римљани су криви за рат) било исувише лако оспорити. Даља (чак више деценија далека) прошлост се користи као аргумент и објашњење за поступке који су довели до рата. Митридат спомиње старија и новија римска сагрешења према њему (прво је одузимање Фригије, последње је толерисање Никомедовог пљачкашког похода), која пружају објашњење и оправдање за његове поступке. Сула све то побија, али се и он много више задржава на даљој прошлости и дубоким коренима сукоба, пре него на непосредном поводу.

Иза „богова“ које Митридат спомиње крије се *један објективно сложен проблем*. Компликоване околности, много чинилаца, случај – све је то у некој мери играло улогу. Није било једноставно ни за савременике ни за касније античке писце (видећемо, ни за модерне историчаре) да објасне како су ови ратови избили и ко је заправо кривац. Испитивање узрока ратова и ратне кривице ретко се може свести на просту идентификацију агресора, а дубља објашњења отежавају многобројни чиниоци. Ратна кривица има своју моралну а тиме и политичку и пропагандну димензију. Став који обичан човек заузима о рату великим делом је одређен управо питањем ратне кривице. Уколико је друштво иоле софистицираније, оно добија велику важност и за вођење самог рата, отуда и тежња да се кривица (бар у очима припадника датог друштва) пребаци на супротну страну. Оно је веома битно већ у току самог рата, на неки начин, присутно је и *пре* него што је рат почео, а његова важност не престаје са окончањем непријатељстава. Јасно

⁶ Мој превод. App. *Mith.* VIII 57: ἐγνοῶκώς μὲν οὕτω πρὸ πολλοῦ, καὶ ἐν ἐλπίδι ἔχων γῆς ἄρξεν ἀπάσης εἰ Ῥωμαίων κρατήσεως, προφάσεσ δ' ἐπὶ τῆα γνομῆ τάσδε ποιούμενος.

је да све ово веома компликује задатак историчара. Митридатови ратови су нарочито добар пример ове тешкоће.

Ако се окренемо модерној историографији у потрази за одговором, наилазимо на збуњујуће шаренило мишљења. Ставови о кривици за покретање Митридатових ратова су били под утицајем општих представа о најмоћнијем понтском краљу. Митридат је био познато име у европској култури и историјској књижевности много пре појаве научне историографије.⁷ Али став који је дуго времена пресудно утицао на перспективу историчара потекао је од највећег проучаваоца римске антике у 19. веку, Теодора Момзена (*Th. Mommsen*). Његов став је обликован подједнако особитом перцепцијом римске спољне политике и империјализма, као и тада преовлађујућим предрасудама Европљана о Азији и Истоку.⁸ Стога је Митридат, и као личност и као историјска појава, оцењен негативно, а у истом тону је дат и одговор на питање о ратној кривици. Митридатовом сукобу са Римљанима посвећено је обимно поглавље (*VIII: Der Osten und König Mithradates*) у другом тому (четврта књига) Момзенове римске историје.⁹ Пре него што ће почети да разматра Митридатову спољну политику и узроке ратова, велики историчар римске антике даје општи увод у коме разматра ситуацију на хеленистичком Истоку почетком 1. века пре н.е., затим и предисторију Митридатове владавине, најзад и саму Митридатову личност и карактер.

Не зазирући од директне модернизације, Момзен је окарактерисао Митридата као античку варијанту османског султана. На њега су пренети сви могући негативни стереотипи које је европско друштво 19. века гајило о Оријенту: Митридат је бруталан и насилан, примитиван (његово образовање је само површинско), амбициозан до грабљивости, роб свих могућих страсти, уједно и сувише слаб и непостојан пред истинским изазовима. У суштини, у питању је типичан азијски деспот, претежно ирационална личност без квалитета правог државника. Краљ је имао и неке позитивне особине (велику личну енергију), али оне остају у сенци његовог „азијског“ карактера. То што је и део Хелена прихватио Митридата као свог спасиоца последица је пропагандне маске коју је краљ навукао, али и незавидног положаја самог хеленства (декаденција хеленске „нације“, чију заштиту преузима снажна римска држава, једна је од важнијих тема Момзеновог дела).¹⁰

Мада га је тако негативно описао, Момзен ипак није просто окривио Митридата за рат. Уместо свесне одлуке, за рат су пре криви краљеви недржавнички квалитети, његова непромишљеност и непостојаност. Непосредну одговорност за избијање рата сноси и Маније Аквилеје који у овој ства-

⁷ Вид. L. Summerer, *The Search for Mithridates. Reception of Mithridates VI between 15th and 20th Centuries*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 17–34.

⁸ Уп. исто, 24–25.

⁹ Th. Mommsen, *Römische Geschichte II*, Berlin 1861³, 267–307. Најчешћи облик у грчком вокабулару је са – i –, али у атичким натписима јавља се – a (86–84. г. пре н.е.)

¹⁰ Исто, 270–273.

ри није имао подршку и одобрење Сената. Ипак, Момзен има разумевања за Аквилејеве поступке и сматра да су Митридатови поступци учинили покретање рата неизбежним. Краљ је непрекидно осцилирао између неразумне агресивности и попуштања, све док римско стрпљење није потрошено.¹¹ Митридатов отпор је био акт очајника који није веровао да може да победи, све док рани успеси његових заповедника нису изазвали експлозију самопоуздања и снове о светском царству. На дуге стазе, ово је била илузија и исход рата заправо никада није био под знаком питања. Као и Југурта, Митридат је направио грешку да у неспособности и подмитљивости појединачних Римљана види слабост целог народа. Дакле, мада није први напао, Митридат ипак сноси главну одговорност.¹²

Иако садржи мноштво предрасуда и очигледних противречности, Момзенов оштар суд је поставио оквире у којима је ово питање разматрано током наредног века. Изузетан ауторитет самог Момзена, као и чињеница да је такво објашњење одговарало општеприхваћеним представама о Истоку и Западу, обезбедили су му трајност. Он се слагао са доминантно евроцентричним схватањем античке историје, по којем је древни Рим играо улогу античког пандана модерних европских колонијалних сила, чиме је и његова историјска улога била унапред одређена као позитивна. Чак и у својим најгорим тренуцима, Римљане су карактерисали рационалност, организованост, културна, па чак и морална супериорност, другим речима, сви они квалитети које су европска друштва оног времена желела да виде на себи. Од историчара који су се у 19. веку бавили овим питањима, Е. Мајер (*E. Mayer*)¹³ и Т. Ренак (*T. Reinach*)¹⁴ су истурили са много уздржанијим ставовима. Њихо-

¹¹ Уп. исто, 284: „Es war eine sonderbare Verwicklung. Mithradates war vollkommen überzeugt gegen die Römer in offenem Kampfe nichts ausrichten zu können... Aber nichts desto weniger verfolgte er so zäh wie rührig seinen Plan in Kleinasien sich auszubreiten. Diese seltsame Verbindung der Politik des Friedens um jeden Preis mit der Eroberung war allerdings in sich unhaltbar und beweist nur aufs Neus, dass Mithradates nicht zu den Staatsmännern rechter Art gehörte und weder zum Kampf zu rüsten wufste wie König Philippos noch sich zu fügen wie König Attalos, sondern in ächter Sultansart ewig hin und her gezogen ward zwischen begehrlcher Eroberungslust und dem Gefühl seiner eigenen Schwäche.“

¹² Исто, 283–287.

¹³ По Мајеру, Митридат је тежио освајањима, али је био несигуран у погледу изазивања надмоћне римске силе, па је настојао да избегне сукоб са њима. За покретање рата крив је, пре свега, Маније Аквилеје, његова амбиција и похлепа; уп. E. Meyer, *Geschichte des Königreichs Pontus*, Leipzig 1879, 104: „Bisher hatte Mithradates versucht, eine erobernde Politik zu verfolgen, ohne es je zu einem Bruche mit Rom kommen zu lassen, uneingedenk der Worte des Marius, der ihm schon im J. 99 bei seinem Aufenthalte in Asien gesagt hatte: ‘Entweder versuche mächtiger zu werden als die Römer, oder thue schweigend, was Dir befohlen wird.’ Auch M.’ Aquillius gegenüber hatte Mithradat dieselbe Politik befolgt, und der Krieg hätte noch lange hinausgeschoben werde können, wenn nicht der römische Gesandte, gierig nach Kriege ruhm und gieriger nach Geld, den Krieg gewollt hätte.“

¹⁴ Ренак у свом обимном делу о Митридату VI (најобимнији научни рад икада написан о овом владару) посвећује цело поглавље (*Der Bruch mit Rom*) узроцима Првог Митридатовог рата. У неславној панорами познохеленистичког света, само Митридат VI и

ва тумачења су се у много чему разилазила са Момзеновим, али нису имала ни приближно исти утицај. Снага Момзеновог ауторитета, поред других околности, обезбедила је трајност негативном гледишту.

Идејна матрица о Митридату као оријенталном дивљаку и кривцу за ратове који носе његово име се одржала до дубоко у 20. век. М. Ростовцев (-*M. Rostovtzeff*) је био уверен да су ратови били неизбежна последица експанзије понтоског краљевства.¹⁵ Х. А. Ормерод (*H. A. Ormerod*), коаутор поглавља о Првом Митридатовом рату у првом издању *Cambridge Ancient History*, такође види краља као агресора.¹⁶ У свом капиталном раду о Малој Азији под римском влашћу, Д. Меги (*D. Magie*) описује Митридата као човека изузетних способности, образованог и културног, али уједно и мрачног и суровог.¹⁷ Митридат је, према Мегију, водио политику безобзирне експанзије која, међутим, није узела у обзир римски фактор.¹⁸ Још половином 20.

његово краљевство пружају пример виталности и снаге. Мада је био способан и успешан краљ-освајач, Митридат није намеравао да се сукобљава са Римом. Он је користио тренутке римске слабости да се прошири на рачун римских савезника, али је био спреман да од таквих покушаја одустане ако се покаже да они воде у озбиљан сукоб. Кривци за рат су римски представници у Азији који су у овим уступцима погрешно видели краљеву слабост и покушали да је искористе, мотивисани новцем и славом. Чак и последња Митридатова порука, уствари ултиматум који је Римљанима предочио Пелопида, заправо је покушај да се одврати рат, јасним указивањем на понтску снагу и припремљеност. Али Аквилије и његове колеге су реаговали емотивно и донели одлуку чије су последице биле катастрофалне; вид. Th. Reinach, *Mithradates Eupator, König von Pontos*, Leipzig 1895, 100–114.

¹⁵ М. Rostovtzeff, *Pontus and its Neighbours: the First Mithridatic War*, in: S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (edd.), *CAH IX*, 234–238; id., *The Social and Economic History of the Hellenistic World II*, Oxford 1941, 934–935.

¹⁶ H. A. Ormerod, *Pontus and its Neighbours: the First Mithridatic War*, in: S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (edd.), *CAH IX*, 238–239. По Ормероду, у римским тешкоћама са италским савезницима Митридат је видео прилику за освајање целе Анадолије. Митридатово раније оклевање и попуштање објашњава се као разочарање у погледу трајања Савезничког рата али и као последица још несазрелих ратних припрема. Аквилијева похлепа је ослободила краља ових брига и дала му прилику каквој се надао.

¹⁷ Уп. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor I*, Princeton 1950, 200: “Beneath his culture there lay the despot who knew no law but his own will, and great as his mental powers were, he knew no way to govern save through terror and violence. For this reason he failed both in his effort to win the support of those to whom he professed to offer deliverance from a foreign tyrant and in his attempt to inspire in his troops a loyalty which would impel them to face the smaller, though better disciplined armies of Rome.”

¹⁸ Исто, 207–211. Али после тога што му је римска интервенција ускратила Кападокију, он сву енергију усмерава на освајачки рат против Рима и римских савезника. Разлог зашто овај агресор није напао у најповољнијем тренутку, када је Савезнички рат био на врхунцу а Римљани најслабији, Меги објашњава као грешку у расуђивању и као последицу преамбициозних ратних припрема која су се јако одужиле. Митридат је био изненађен да је Рим уопште повукао потез у виду слања Аквилијевог комисије. У краљевном попуштању у последњих годину дана пре избијања рата, Меги види лукавост која допушта Римљанима и Никомеду да га нападну чиме се у очима азијских Грка они показују као агресори.

века, Х. Бенгтсон (*H. Bengtson*) описује Митридата као азијског дивљака и непријатеља класичне цивилизације, наравно и главног кривца за ратове који носе његово име.¹⁹ Међутим, већ тада је у току био преокрет.

Промена у гледишту на Митридата VI није била у вези са неким значајним истраживачким пробојем или открићем нових извора. Она је била у вези са ширим друштвеним и културним променама. У савременој западној култури од средине 20. века драстично се мења ранија позитивна слика римске антике. Као што је перцепција модерног империјализма и колонијализма доживела промену, тако је и њен антички пандан сада био у немилости. Из промењене перспективе, Рим се види као брутална, експанзионистичка сила, иза чије представе о сопственој супериорности стоји обично лицемерје. Римска експанзија је била руковођена утилитарним мотивима и остваривана на начин који је често био врло перфидан. На критички удар долазе и римска држава, друштво па и римска култура која се посматра као затворена, ксенофобна и плагијаторска. Римски непријатељи, са друге стране, наилазе на разумевање па чак и на симпатије модерних посматрача. На нови начин се разматра и Митридат VI који наједном постаје позитивна историјска личност, мешавина Ханибала и Спартака, борац за слободу против пљачкашког римског империјализма. У измењеној визири, Римљани постају такоређи природни агресори, што се директно одражава и на тумачење Митридатових ратова. Промена у схватањима је оставила трага и на дела модерних историчара. Мада углавном нису отишли у крајности на којима истрајава популарна култура, већина историчара напушта концепте Момзеновог времена и почиње са већом благонаклоношћу да гледа на понтског краља. Сходно томе, преиспитује се и питање одговорности за рат, а кривци се траже на обема странама.

Ова промена се види већ у популарној монографији о Митридату коју је написао А. Даган (*A. Duggan*) крајем педесетих година 20. века.²⁰ Да је Митридат невин у погледу кривице за рат доследно је тврдио и Д. Глев (*D. Glew*) у низу радова објављених током седамдесетих година.²¹ Неки истра-

¹⁹ H. Bengtson, *Römische Geschichte. Republik und Kaiserzeit bis 284 n.Chr.*, München 1995, 152–155; уп. исти, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit*, München 1960.², 496 (прво издање München 1950).

²⁰ Уместо о оријенталном деспоту, код Дагана читамо о просвећеном хеленистичком владару. Схватајући краљеву прохеленску пропаганду крајње озбиљно (одговарајуће поглавље носи наслов *Liberator of Hellas*), Даган види у Митридату образованог Хелена (иранско порекло владара је у другом плану) који је свој живот посветио покушају ослобађања Грка од римског јарма. Митридат је и даље освајач, он се свесно припремао за рат и покренуо га у погодном тренутку, али морализаторска перспектива коју је Даган заузео замагљује значај овог питања: иза Митридатове агресије стоје праведни разлози и он има симпатије овог писца (*A. Duggan, He Died Old: Mithridates Eupator, King of Pontus*, London 1958, 9.). У складу са тим, Даган наглашава и улогу коју је одиграла Аквилијева похлепа: овај Римљанин је по сваку цену хтео рат ради личног богаћења (*Ibid.*, 46–47).

²¹ Први и најобимнији од њих је докторска дисертација, D. G. Glew, *The Outbreak of the First Mithridatic War*, PhD thes., Princeton 1970, која је остала у рукопису. Митридат је за Глева „опрезни опортуниста“ који није имао намеру да ствара велико царство нити је уоп-

живачи су узроке тражили у интересима појединаца и поделама унутар римског друштва: Маније Аквилије је покренуо рат против Митридата да би обезбедио команду за Гаја Марија, чији је блиски сарадник био.²² Аутор одговарајућег поглавља у другом издању *САН*, Ј. Г. Ф. Хајнд (*J. G. F. Hind*) одговорне за рат види у римским представницима на истоку који су непотребно увредили краља док је овај био на врхунцу моћи.²³

Врло рационално и у изворима утемељено тумачење дао је Б. МекГинг (*B. McGing*) у својој монографији о спољној политици Митридата VI. По њему, Митридат није био никакав источни Ханибал који је од почетка своје владавине планирао рат против Рима. Он је просто био прагматичан и амбициозни хеленистички краљ који је ширио своју државу до тачке када даља експанзија више није била могућа без директног сукоба са Римљанима. Та тачка је досежана око 96. године пре н.е. и краљ надаће систематски припрема обрачун са Римом. Иза његових попуштања римским захтевима у периоду 90–91. године пре н.е. стоје тактички обзир; Митридату је било важно да се покаже као жртва римске агресије у очима становништва Мале Азије. Међутим, његове гигантске ратне припреме недвосмислено показују да је истина другачија.²⁴

МекГингово схватање се издваја од већине новијих радова који углавном имају много више симпатија за позицију понтоског краља. У својој опширној монографији о Митридату VI (најобимније дело те врсте које се појавило у 20. веку), Л. Балестерос Пастор (*L. Ballesteros Pastor*) заступа мишљење да краљ није имао ратне планове усмерене против Римљана.²⁵ К. Штробел (*K. Strobel*) такође је иступио са ставом да Митридат није имао намеру да ратује

ште планирао рат са Римљанима. Његова попуштања су знак искрене жеље да се такав рат избегне. Узрок рату је римско потцењивање снаге понтоског краља у коме су видели само још једног ситног анадошког владара. Катастрофално погрешна процена ситуације навела је Аквилија и његове сараднике да помисле да ће лако решити евентуални рат: D. G. Glew, *Mithridates Eupator and Rome: a Study of the Background of the First Mithridatic War*, *Atheneum* 55 (1977), 380–405. Врло блиско тумачење (Митридат није планирао рат нити даљу експанзију у Малој Азији, римско неповерење и агресивност су били неоправдани) Глеву је изнео објашњавајући узроке Трећег Митридатовог рата: исти, *Between the Wars: Mithridates Eupator and Rome, 85–73 B.C.*, *Chiron* 11 (1981), 109–130.

²² Т. Ј. Лусе, *Marius and the Mithridatic Command*, *Historia* 19–2 (1970), 186–194. У овом раду (исто, 162–168) Маријево путовање на исток око 98. године пре н.е. тумачи се као рани покушај да се покрене велики рат у Малој Азији и, уопште, као почетак преокрета у римској источној политици. Слично тумачење даје и А. Кеавенеј, *Sulla: the Last Republican*, London-New York 2005², 64–65.

²³ Ј. Г. Ф. Хајнд, *Mithridates*, in: J. A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (edd.), *САН IX²: The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B.C.*, Cambridge 2006, 140–144.

²⁴ В. С. МекГинг, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Leiden 1986, 82–88. Уп. и: исти, *Mithridates VI Eupator: Victim or Aggressor?*, in: J. М. Хојте (ed.), нав. дело, 203–216.

²⁵ Л. Балестерос Пастор, *Mithridates Eupator, rey del Ponto*, Granada 1996, 81–89. Митридат се надао да његове акције у Битинији и Кападокији неће изазвати римску реакцију или да ће она бити блага. Када је Аквилијева комисија дошла у Азију, он је искрено попустио. Накнадна акција у Кападокији била је потез изнуђен римским и битинским држањем. Одлуку о покретању великог рата донели су Аквилије и његови сарадници

против Рима и да је поштовао границе римске интересне сфере.²⁶ Ј. М. Мадсен (*J. M. Madsen*), напротив, мисли да је у рату који је избио 89. године пре н.е. само Рим био агресивна страна.²⁷ М. Ј. Олбрихт (*M. J. Olbrycht*), у једном од оригиналних тумачења, нагласак ставља на понтски савез са јерменским краљем Тиграном и, преко њега, са Митридатом II (123–88).²⁸ Преовлађујући модерни ставови нашли су свој одраз у две недавно објављене популарне монографије о Митридату VI.²⁹ У делу написаном из перспективе војног историчара, Ф. Матисак (*Ph. Matyszak*) посматра овог хеленистичког краља као амбициозног опортунисту, пребацујући већи део терета кривице на Римљане.³⁰ Много даље у демонизацији Римљана (и хироизацији

без знања Сената. Догађаји најближи избијању рата, протеривање краљева Битиније и Кападокије, не могу се сматрати узроцима рата. (исто, 81).

²⁶ К. Strobel, *Mithridates VI Eupator von Pontos. Der letzte große Monarch der hellenistischen Welt und sein Scheitern an der römischen Macht*, *Ktema* 21 (1996), 55–94. Интересантно је да Штробел не сматра ни Римљане кривцима за избијање рата, већ да непосредна одговорност лежи на битинском краљу Никомену IV. Он је из властитог интереса напао Понт, а Римљани су, уз извесно оклевање, пружили подршку свом савезнику. Слично тумачење дао је исте године и R. Kallet-Marx, *Hegemony to Empire: the Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.*, Berkley – Los Angeles 1996, 250–260.

²⁷ Ј. М. Мадсен, *The Ambitions of Mithridates VI: Hellenistic Kingship and Modern Interpretations*, in: Ј. М. Нøjте (ed.), нав. дело, 191–201: Митридат је тежко ограниченој експанзији у анадолским и црноморским областима, по сваку цену избегавајући директан конфликт са Римљанима. Интервенције у Битинији и Кападокији су предузете у уверењу да ће их Рим, заузет на другој страни и до тада ограничено заинтересован за малоазијска краљевства, вероватно толерисати. Митридат је попустио пред римским захтевима све док није био изложен директној агресији, а тада се бранио свим средствима

²⁸ М. Ј. Олбрихт, *Subjects and Allies: the Black Sea Empire of Mithridates VI Eupator (120–63) Reconsidered*, in: Ewdoksia Papuci-W³adyka et al. (edd.), *Pontika 2008. Recent Research on the Northern and Eastern Black Sea in Ancient Times. Proceedings of the International Conference, 21st–26th April 2008, Kraków*, Oxford 2011, 275–278: Митридатове ратне припреме се тумаче као одбрамбене мере против неизбежне римске агресије. Објашњење за Митридатово самопоуздање и одлучност да се супротстави Римљанима баш 89, након бројних попуштања, овај историчар налази у постојању (у изворима непосредног) савеза са краљевством Аршакида. Захваљујући подршци партског краља и његових вазала, Митридат VI је могао да скупип онакву војску какву је имао на почетку рата; без те подршке не би ни било сукоба. Насилна смрт Митридата II лишила је понтског краља моћног савезника што је итекако имало последица по даљи ток рата. Уп. исти, *Mithridates VI Eupator and Iran*, in: Ј. М. Нøjте (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 163–190.

²⁹ Треће дело, М. Arslan, *Mithradates VI Eupator: Roma'nin Büyük Düşmani*, Istanbul 2007, нажалост нисам могао да користим због непознавања турског језика. Издање које ми је на располагању не садржи апстракт на неком од светских језика.

³⁰ Ph. Matyszak, *Mithridates the Great, Rome's Indomitable Enemy*, Barnsley 2009, 64–73: од средине деведесетих година I. века пре н.е. Митридату није остао простор за ширење изузев преко сукоба са Римом, те се понтски краљ пажљиво припрема за велики подухват освајања источних римских провинција. Међутим, својим понашањем на Истоку Римљани су били одговорни што је оваква ситуација уопште настала. Неспособност и тврдоглавост Манија Аквилеја и његових сарадника такође је играла знатну улогу.

понтског краља) одлази А. Мејор (*A. Mayor*). Антички Рим је приказан у екстремно негативном светлу, као декадентно и корумпирано друштво, склоно насиљу до патолошких граница.³¹ Митридат VI, са друге стране, описује се као племенита и херојска природа, образован и свестран човек, производ најбољих страна грчке и иранске културе.³² Мејорова ипак прихвата Мек-Гингов став³³ да се Митридат више година припремао за обрачун и манипулисао догађајима како би изгледало да је он повређена страна, иако је наравно желео рат.³⁴

Век и по после Момзеновог дела, историографија као да је отишла на дијаметрално супротну позицију: азијски дивљак и цивилизовани Рим су заменили места! Како пронаћи решење у овом мноштву ставова? Многа међу наведеним мишљењима су настала под утицајем спољашњих чинилаца, али и када се одстране идеолошке премисе и питање се упути директно изворима, решење и даље није једноставно. Ипак, верујем да у изворима постоје снажни аргументи за тврдњу да Митридат VI јесте припремао велики освајачки рат, што не искључује сличне амбиције са римске стране. Он је несумњиво показао амбицију и предузимљивост којом потпуно превазилази све раније владаре понтског краљевства. Експанзија коју је предузео поклапа се са временом нарочито дубоке кризе римске државе, кризе која је била и унутрашња и спољнополитичка, услед чега Рим није био у позицији да штити сопствене интересе на Истоку.

Ране године Митридатове владавине јако је тешко пратити, пре свега због нејасне хронологије. Ипак, и оно што је познато, открива како краљева амбиција расте заједно с освајачким успесима. Митридат консолидује своје краљевство, финансијски и војно, уводи нову унутрашњу организацију,³⁵ те на тој подлози покреће експанзију у областима које традиционално нису биле у сфери понтске политике. Понтске трупе интервенишу на Криму и освајају северне и источне обале Црног мора. Митридат је чак улазио у савезе са грчким градовима на западној обали. У раној фази ширења, Митридат дели Пафлагонију са Никомедом III и запоседа део Галатије. На југоисточним обалама Црног мора, Митридат је овладао појасом источно од Трапезунта, припојио Колхиду и Малу Јерменију. Потпуније него и једна

³¹ A. Mayor, *The Poison King. The Life and Legend of Mithridates Rome's Deadliest Enemy*, Princeton 2010, 107–113.

³² Мејорова има разумевања за Митридата чак и када овај трује своје противнике, наређује убиство својих жена или спроводи масакр италске популације у Азији. Таква позиција ауторке одражава се и на тумачење узрока ратова. У њеној интерпретацији, Митридат управо јесте источни Ханибал, мотивисан праведном жељом за борбом против римског насиља и неправде.

³³ Цитиран у: исто, 141.

³⁴ Исто, 135–146. Овим позитивна слика понтског краља није нарушена, јер у борби против такве „империје зла“, какав је Рим наводно био, сва средства су дозвољена.

³⁵ J. M. Højte, *The Administrative Organization of the Pontic Kingdom*, in: id. (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 95–107.

друга сила у античкој историји, понтско краљевство је контролисало велики део црноморског басена.³⁶

У том тренутку понтска експанзија долази до тачке када ограничено ангажовање више не даје резултате. Даље ширење у ма ком смеру водило је у сукоб са великим силама: на запад против римске државе и њених савезника (Битинија, Кападокија) или на исток, против Партског царства и његових вазала (Јерменија, Медија). Митридат је био пред избором: да одустане од даљег ширења или да га спроводи на нов начин, са много већим потенцијалним добицима, али и већим ризицима. Одабрао је експанзију према западу, вероватно под утиском тешкоћа на које су Римљани наилазили у датом периоду. У прво време, Митридат испитује границе римског стрпљења и налази да су флексибилне, што је можда пробудило наду да ће даљи успеси ипак бити могући без већег сукоба. Међутим, ускоро постаје јасно да таква очекивања нису реална. Главна област спорења била је Кападокија, пространо али нестабилно краљевство у источној Анадолији, где су се сукобљавали римски, понтски и битински интереси. Два Митридатова покушаја да овлада Кападокијом су спречена, други пут римском војном интервенцијом. Око 92. године пре н.е. Митридат је променио тактику: употребио је свог савезника, јерменског краља Тиграана, који је протерао Ариобарзана из Кападокије, враћајући Аријарата IX. Истовремено понтске трупе су протерале краља Никомеда IV из Битиније и устоличиле као краља његовог брата Сократа Хреста. Званично, ова два догађаја нису имала везе са Митридатом. У стварности, понтски краљ је преко посредника окупирао два суседна краљевства која су била римски савезници. Сенат је морао да реагује и у Азију је упућена нарочита комисија на чијем је челу био Маније Аквилије.³⁷

Стање сачуваних извора није најсрећније.³⁸ Нумизматички налази и неколико релевантних натписа су од ограничене помоћи у решавању ових питања. Мада многи антички писци спомињу Митридатове ратове, релативно детаљан преглед дају само Апијан и Плутарх. Ови извори су доста позни у односу на догађаје о којима говоре и често под утицајем општих или личних предрасуда. Мада се у модерној литератури често наводи да су сачувани извори наклоњени Римљанима, да одражавају позиције Митридатових непријатеља, такав став ипак не одговара истини. Одређени извори дефинитивно су непријатељски расположени према краљу, али постоје и

³⁶ Рана експанзија: Th. Mommsen, op. cit., 274–280; E. Meyer, нав. дело, 87–94; Th. Reinach, нав. дело, 48–99; M. Rostovtzeff, *Pontus and Its Neighbours: the First Mithridatic War*, in: *САН IX*, 225–236; B. C. McGing, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Leiden 1986, 43–72; L. Ballesteros Pastor, нав. дело., 43–60; J. G. F. Hind, нав. дело, 137–142.

³⁷ App. *Mith.* II 10.

³⁸ За општу дискусију извора за владавину Митридата VI и ратове са Римљанима: Th. Reinach, нав. дело, 413–481; B. C. McGing, нав. дело, 176–179.

други, па то на неки начин пружа уједначенију слику.³⁹ Два поменућа најопширнија извора управо *нису* једнодушно наклоњени Римљанима. Апијан приказује римске посланике у Азији у крајње негативном светлу, мада показује да је и краљ калкулисао са избијањем рата. Плутарх налази много разлога за незадовољство Римљанима, поготову код таквих епизода каква је пљачка Атине од стране Сулиних трупа или режим заведен у Азији после римске победе.

Историчари који ратну кривицу траже на римској страни углавном директно преузимају информације и вредносни суд античких писаца о Манију Аквилију. Уствари, најважнији подаци потичу из само једног извора, Апијанове *Књије о Митридају*, а тај је извор све само не неспоран. У питању је врло тенденциозан приказ који износи појединости које се често не могу проверити на основу других извора. Упркос томе што елементарна методологија налаже много већи опрез, Апијанове тврдње на овом месту су углавном преузимане готово аутоматски. Према његовом излагању, Аквилијева комисија око 90. године пре н.е. долази у Азију. Маније Аквилије наређује намеснику Азије Луцију Касију да обезбеди војну подршку. Њу су тражили и од самог Митридата, али он то одбија. Са војском састављеном углавном од азијских регута, Римљани су интервенисали у Битинији и Кападокији и вратили збачене краљеве. Аквилије одмах притиска тек устоличене монархе да нападну Митридата, обећавајући римску помоћ у предстојећем рату. Мотиви за ове поступке су лични: Аквилије је жељан новца и војничке славе. Ариобарзан одбија, али не и Никомед који Римљанима дугује огромну суму, обећану у замену за повратак на престо, поред великих ранијих дугова. Он окупља војску и пљачка Митридакову земљу све до Амастриса.⁴⁰

Мада је спреман за рат, Митридат не пружа отпор, већ шаље свог посланика Пелопиду да протестује пред Аквилијем и његовим сарадницима. Пелопида набраја римска сагрешења према свом краљу и тражи од Римљана да зауздају своје савезнике. Никомедови посланици, који су такође присутни, уверавају Римљане да Митридат само глуми слабост, а да заправо има огромну војску намењену походу против њих самих. Пелопида поново узима реч и понавља захтев да Римљани зауставе Никомеда или да допусте

³⁹ У вези са ратном кривицом, краља недвосмислено оптужује само Мемнон (узрок рату је краљево запоседање Кападокије): Jacoby, *FGH* 434, F22, 1. Слична позиција се може наслутити и код Cic. *Mur.* 31–34 где је Митридат приказан као највећи непријатељ кога је Рим уопште срео на истоку. Остали извори су мање одређени. Плутарх се не изјашњава директно о узроцима Првог рата (изузев кроз дијалог између Митридата и Суле), али у вези са Трећим ратом истиче да су многи Римљани желели да испровоцирају сукоб (*Luc.* 5). Апијан (*Mith.* III 17) кривицу приписује Манију Аквилију, али примећује и да је покретање рата у том тренутку било у складу са краљевим плановима. Римљани (преко Никомеда) су кривци за Just. *Ep.* XXXVIII 5. Flor. I 40 (III 5) преноси исто, али као Митридатов став.

⁴⁰ App. *Mith.* II 10–11; Just. *Ep.* XXXVIII 3.

Митридату да се активно брани. Мада заправо желе рат, римски посланици су затечени и дају неодређен одговор. Пелопиди није допуштено да се даље расправља.⁴¹

Незадовољан одговором, Митридат у Кападокију шаље војску под заповедништвом свог сина Аријарата (Ἀριάρθης), који поново протерује Ариобарзана. Потом још једном Римљанима упућује Пелопиду, који се сада обраћа далеко оштрије, инсистирајући на римској снази и понтској слабости. Римски посланици слушају оптужбе да су лажни пријатељи и да је Митридат спреман да изнесе спор пред Сенат. Они налазе да је Пелопидин говор увредљив и захтевају враћање Ариобарзана. Пелопида је потом протеран из римског логора с упозорењем да се не враћа све док краљ не пристане на све захтеве. Не консултујући Сенат,⁴² Аквилије се одлучује да покрене велики рат против Митридата, ослањајући се на Никомедову војску и локалне регруте.⁴³

Постоји низ празнина и нелогичности у овом исказу.⁴⁴ Оно што нарочито пада у очи је несразмерно велика и негативна улога приписана Манију Аквилију. Други чланови римске комисије се једва помињу (њихова имена сазнајемо из других извора),⁴⁵ пропретор Луције Касије има приметно подређену улогу, а Никомед IV је само средство у његовим рукама. Ово је у супротности чак и са неким подацима које касније даје сам Апијан: када дође до борбе, двојица намесника воде трупе, а Аквилије делује као Касијев легат.⁴⁶ Наравно, у стварности, двојица намесника су били једини носиоци империјума у Азији и само уз њихову сагласност и ангажовање је војска могла бити употребљена. Међутим, Апијанов текст оставља утисак да је Аквилије надређен и намесницима и битинском краљу. Он делује без одобрења Сената, руковођен крајње себичним побудама (похлепа) али је, што се у даљем излагању наглашава, потпуно неспособан да реалистично процени ситуацију и да искористи ограничене снаге које Римљани имају на располагању. На тај начин, он је одговоран и за избијање великог рата и за катастрофал-

⁴¹ App. *Mith.* II 12–14.

⁴² Али неки извори (Cass. Dio XXXI fr. 99, 1–2; Eutrop. V 5; Oros. *Hist.* VI 2) наводе да је Митридат послао делегацију у Рим и да је тамо добио исти одговор: ако жели мир, неодложно је повлачење из Кападокије и измирење са Никомедом.

⁴³ App. *Mith.* III 15–17.

⁴⁴ За опширнију анализу вид. P. Desideri, *Posidonio e la guerra Mitridatica*, Athenaeum 51 (1973), 3–29, 237–269.

⁴⁵ Не знамо чак ни број чланова комисије, трочлано посланство се претпоставља по аналогји са сродним случајевима. За овај проблем в. A. N. Sherwin-White, *Roman Foreign Policy in the East 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984, 119, nap. 88.

⁴⁶ App. *Mith.* II 11; III 17, 19–20.

⁴⁷ A. N. Sherwin-White, нав. дело, 120, уочава поменуте нелогичности и примећује да „Аквилије добија превише пажње у модерним приказима“, али га то није навело на помисао да доведе у питање веродостојност Апијановог излагања. Аквилије заиста „добија превише пажње“ али само зато што су модерни аутори исувише спремни да поверују Апијану.

не поразе које су Римљани претрпели у првих годину дана.⁴⁷ Чак је и сама Аквилијева смрт приказана тако да се подвуче његова похлепа.⁴⁸ Ова врло негативна слика извесно није Апијаново дело већ је преузета из његових извора. Поставља се питање – којих?

Поред других могућих извора, Апијан је готово извесно користио мемоаре Публија Рутилија Руфа, било директно, било преко Посејдонија или неког другог посредника. Рутилије је једна од фигура ове драматичне епохе римске историје за коју модерни историчари имају доста симпатија.⁴⁹ Служио је у провинцији Азији као легат проконзула Квинта Муција Сцеволе, где се замерио публиканима. По повратку у Рим био је изложен лицемерној тужби за корупцију од стране пословних људи из витешког реда, чије је злоупотребе у Азији спречавао.⁵⁰ Његова скандалозна осуда је изведена уз подршку Гаја Марија и његовог круга (Рутилије је припадао Метеловој фракцији, сада увелико у расулу), међу којима је Маније Аквилије заузимао важно место (био је конзул 101. године, заједно са Маријем). Судићи по ауторима који су их користили, Рутилијеви (несачувани) мемоари су имали наглашен апологетски карактер, са јаком тенденцијом обрачунавања са виновницима његове осуде и прогона.⁵¹ Сасвим је могуће да је постајала и лична нетрпељивост између Аквилија и Рутилија. Када је почео погром Римљана у Азији, обојица су се накратко нашли у Митилени, месту Рутилијевог прогонства: Митилењани су Аквилија предали Митридату, док се Рутилије чудесно избавио. Слика неспособног а похлепног Манија Аквилија, главног кривца за велики рат у Малој Азији и Грчкој, прешла је из Рутилијевих мемоара у дела Апијана и Плутарха, а преко њих и у модерну историографију која је ретко када долазила на помисао да преиспитује Апијанов исказ.⁵²

⁴⁸ Митридат је, наводно, јавно погубио Аквилија у Пергаму, тако што му је сипао топло злато у уста (App. *Mith.* III 21), чиме је симболично истакао његову погубну похлепу. Ову епизоду спомиње још само Pl. *NH* XXXIII, XIV 48, у осталим изворима нема ни наговештаја таквог погубљења – чак није извесно да је Аквилије уопште погубљен (вид. Kallet-Marx, нав. дело., 225, нап. 118–119).

⁴⁹ Можда и превише; за критику устаљених схватања вид. R. Kallet-Marx, *The Trial of Rutilius Rufus*, Phoenix 44–2 (1990), 122–139.

⁵⁰ Cic. *Rab. Post.* X 27 (cf. *Balb.* XI 28); Val. Max. II 10, 5; Cass. Dio XXVII fr. 97.

⁵¹ E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic*, Oxford 1968, 56–59 је свестан недоследности у Апијановом тексту и пристрасности његовог главног извора (Руф), па ипак прихвата цео исказ и криви Аквилија за покретање рата (cf. 58: “It was the first time that a major war had been brought about by an individual Roman acting on his own initiative.” и 59: “The personal foreign interests of Roman senators had made an impressive entrance on the stage of history.”). Такође и A. N. Sherwin-White, нав. дело, 112–120 уочава низ проблема и конфликта са другим изворима, да би га на крају ипак у потпуности прихватио Апијанову верзију.

⁵² R. Kallet-Marx, нав. дело, 251–254 једини у потпуности одбацује Апијанов приказ почетка рата.

Ако се Апијанова тврдња да су Римљани натерали Никомеда IV да нападне Понт одбаца (што римски извори и чине, третирајући је као понтску пропаганду),⁵³ шта остаје? Зашто је Никомед напао и шта су заправо биле намере римске комисије, ако не да започну рат? Никомедове мотиве данас не можемо знати, али је сасвим могуће да су били делимично практичне природе (ратни плен), а делимично питање личног престижа. Не треба заборавити да је Митридат покушао да убије Никомеда, а затим га је понижио, протеравши га из његове краљевине. Прилика која се указала 90–89. године пре н.е., да се освети Митридату док су римски представници још били у Азији, можда је била исувише добра да би се пропустила. Што се мотива Аквилеја и његових сарадника тиче, покретање великог рата делује апсолутно неразумно у светлу тадашње римске ситуације. Са тако ограниченим снагама у Азији, без наде да ће добити значајнију подршку из Италије, чему су се уопште надали у борби против понтског краља? Једини логичан закључак је да нису очекивали да ће доћи до рата.

Одговор који Римљани дају Пелопиди обично се тумачи као намерно нејасан или управо смишљено провокативан. Међутим, Апијанов текст, ако претпоставимо да је преузет из поузданог извора, не садржи ништа нејасно. Он гласи: „Не желимо да Митридат трпи штету од Никомеда нити допуштамо да се против Никомеда води рат. Не мислимо да је корисно за Римљане да се Никомед ослаби.“⁵⁴ Ово место је често (још од Момзеновог времена)⁵⁵ тумачено као *carte blanche* уручена Никомеду да по вољи напада Митридата који не сме да се брани, слично ситуацији у којој се нашла Картагина 149. године пре н.е. Али смисао текста није тај. Римљани просто траже да се два краља суздрже од будућих напада. Никомед нека више не угрожава Митридата који ће, пак, морати да заборави раније нападе. Ако је Аквилеја заиста желео да изазове рат, провокација коју је смислио није много убедљива.

У прилог ограничених римских циљева говори и распоред снага 89. године. Ако се не ослањамо на потпуно фантастичне бројке које за римску армију наводе неки извори (тобоже чак 120.000 војника регрутованих у Азији и Галатији, у три корпуса од по 40.000),⁵⁶ већ сама чињеница да је била подељена на три дела, распоређена по врло удаљеним тачкама Мале Азије (јед-

⁵³ Just. Ep. XXXVIII 3 разматрајући почетак рата уопште не спомиње ову епизоду, већ то чини у XXXIII 5 приказујући је као део понтске пропаганде. Тако и Sal. Hist. IV 67, 10 у писму које је Митридат наводно упутио Аршаку. Према Cass. Dio XXX fr. 99, Никомед на своју руку напада Митридата, жељан плена и охрабрен делотворношћу савеза са Римљанима.

⁵⁴ Мој превод. App. II 14: Οὔτε Μιθριδάτην ἄν τι βουλοίμεθα πάσχειν ἄχαρι πρὸς Νικομήδους, οὔτε Νικομήδους ἀνεξόμεθα πολεμουμένου · οὐ γὰρ ἠγούμεθα Ῥωμαίοις συμφέρειν βλάπτεσθαι Νικομήδην.

⁵⁵ Th. Mommsen, нав. дело, 285.

⁵⁶ App. Mith. III 17. Као што је приметио Ормерад (САН IX, 240, нап. 2): “Appian’s numbers, 50000 foot and 6000 horse for the Bithynian army, 40000 for each of the three Roman armies, are impossible, but beyond correction.”

на армија у Битинији, друга у Фригији, трећа у Ликаонији, са намером да крене на Кападокију), изгледа као доказ невероватне неодговорности римске стране. Зашто су делили своје, ионако скромне снаге, ако су намеравали да униште Митридата? Поново, логичан закључак је да такве намере није било. Овај распоред пре упућује на то да су покушали да понове оно што су урадили претходне године, да Митридату одузму неправедно стечене области, овај пут у Галатији и Кападокији. Једна формација би вратила Ариобарзана на престо, друга би избацила понтске гарнизоне из Галатије, док је трећа чекала у резерви, у Битинији. Претходно искуство је говорило да Митридат, суочен са чврстим римским ставом, увек попушта и да озбиљније борбе неће ни бити. Али овога пута, Митридат је поступио другачије.

Ако није желео рат, Митридатово држање у току кризе је тешко објаснити.⁵⁷ Истина, он не пружа отпор римској интервенцији 90. године пре н.е. у Кападокији и Битинији али, званично, он и није запосео ове краљевине: Кападокију су заузеле снаге јерменског краља, Никомеда је тобоже протерао други претендент (Сократ) са најамничким трупама. Никомедов пљачкашки поход је најзад био прилика да понтски краљ преузме на себе улогу жртве. Јавно огорчен римским одговором (мада је тешко поверовати да је очекивао повољнију одлуку), он поново окупира Кападокију – јасна провокација, учињена у тренутку док је римска комисија још у Азији. Историчари који мисле да је Митридат настојао да избегне рат, имају нарочито великих проблема да објасне овај потез. Тумачења, не много убедљива, углавном покушавају да краљеву реакцију прикажу као изнуђену, можда као начин да се одржи тешко стечен престиж,⁵⁸ или као покушај да се стекне адут у преговорима (напуштање Кападокије под условом да Никомед надокнади штету и сл.).⁵⁹ Треба подсетити да жртве овог подухвата, Ариобарзан и његова краљевина, нису имали удела у Никомедовим нападима; чак и у Апијановом тексту Ариобарзан одбија да се сукобљава са Митридатом.

Необорив доказ Митридатових намера су његове обимне ратне припреме, потпуно изван свих пропорција у односу на изазове са којима се Понт до тада суочавао. Ова гачка нарочито јасно искрсава у изворима. У првој фази преговора о понтским припремама говоре битински посланици, у другој фази Пелопида ово потврђује и појачава. Највеће бројке наводи Апијан: чак 250.000 пешака и 40.000 коњаника, што изгледа претерано, а и логистички је мало вероватно.⁶⁰ Други извори наводе мање, али и даље

⁵⁷Уп. В. С. McGing, *Mithridates VI Eupator: Victim or Aggressor?*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 209.

⁵⁸J. M. Madsen, нав. дело, 197.

⁵⁹R. Kallet-Marx, нав. дело, 257.

⁶⁰App. *Mith.* III 17.

⁶¹Jacoby, *FGH* 434 F22, 6.

⁶²Jacoby, *FGH* 434 F22, 13 (и 50.000 против Никомеда: 40.000 пешака и 10.000 коњаника, *FGH* 434 F22, 6). Мемнонове податке је прихватио као ваљане још Ренак (нав. дело 168) а њима у прилог иде и реконструкција битке: N. G. L. Hammond, *Two Battles of Chaeronea*, *Klio* 31 (1938), 198–199.

импресивне цифре. Мемнон говори о 150.000 пешака и 40.000 коњаника,⁶¹ а Архелај има војску од 60.000 људи у бици код Херонеје⁶² (Плутарх, Апијан и познији писци удвостручавају овај број).⁶³ Код Апијана читамо и о 160.000 војника које је Митридат изгубио у рату, мада је и овај број проблематичан.⁶⁴ Чак и ако су све бројке наведене у изворима непоуздане, извесну представу пружа чињеница да је Сулина војска, величине пет легија (појачана помоћним одредима и Хортензијевом легијом),⁶⁵ у обе велике битке у Беотији била бројчано јако надјачана.⁶⁶ Митридатова флота броји чак 300 ратних бродова, од тога 100 трирема и квадрирема, иако на Црном мору не постоје друге поморске силе вредне помена.⁶⁷ Против кога су биле уперене оволике снаге ако рат са Римљанима није био у плану? Локални противници у Малој Азији су се показали недораслим и много мањим понтским армијама (на самом почетку рата, читава Никомедова војска је убедљиво потучена од стране понтске претходнице),⁶⁸ а са источним суседом Митридат је био у стратешком савезу који никада није нарушио. Овој слици треба додати обимне дипломатске и пропагандне припреме.

Наравно, низ фактора је утицао на то да Митридат покрене рат баш 89. године и са оноликим почетним успехом. Ма колико био темељан и прорачунат, Митридат није могао да са сигурношћу унапред одреди када ће почети непријатељства. Остварењу својих намера је приступио флексибилно, без ограничавања на један ригидан план, користећи погодне прилике и уздржавајући се у мање срећним тренуцима. У међувремену, изградња војне силе и пропагандна припрема су имале да осигурају остварење циљева, када се погодна прилика најзад укаже. Године 89. изгледало је да су околности (богови из Плутарховог текста) изванредно наклоњене понтском краљу. Ратне припреме су биле готове; Римљани су напротив, неприпремљени и под притиском кризе у самој Италији (Савезнички рат је и даље био у току, нови грађански рат већ је био на видуку); римски савезници у Азији су били војнички слаби и без новца и, најважније од свега, указала се могућност да се Митридат представи као жртва римске агресије и тиме до краја искористи потенцијал вишегодишње пропагандне припреме. Комбинацијом

⁶¹ Plut. *Sull.* 22; App. *Mith.* VI 41; Eutrop. V 6; Oros. *Hist.* VI 2.

⁶² App. *Mith.* VI 45 говори о 110.000 погинулих понтских војника код Херонеје (и 10.000 које је Архелај успео да спасе). У бици код Орхомена (*Mith.* VII 49–50), Апијан Архелајеву војску процењује на 90.000 људи; од тога је 15.000 погинуло у борби на отвореном првог дана, а остали су уништени без милости сутрадан у логору. Укупно, чак 200.000 погинулих у две битке. Али у два говора приписана Сули (*Mith.* VIII 54, 58), Апијан помиње 160.000 војника као укупне губитке понтске војске.

⁶³ App. *Mithr.* VI 41; *BC* I, IX 79. За Хортензијеву легију: Jacoby, *FGH* 434 F22, 13; Plut. *Sull.* 15. Плутархов следећи податак (Plut. *Sull.* 16), о величини Сулине војске код Хоронеје (15.000 пешака, 1500 коњаника) последица је грешке или римске пропаганде.

⁶⁴ Опширнија дискусија о величини армија: D. Magie, нав. дело I, 210–212; II, 1106–1107, нап. 44; A. N. Sherwin-White, нав. дело, 128–130.

⁶⁵ App. *Mith.* II 13.

⁶⁶ Тзв. битка код Амније: App. *Mith.* III 18.

темељних припрема и изванредно повољних околности лако се објашњавају понтски тријумфи 89–88. године пре н.е. Каснији преокрет у рату, брз и потпун, показује до које мере је тај успех заправо био последица римске ангажованости на другој страни; понтске армије су тријумфовале над азијским регрутима само да би биле збрисане од стране Сулиних ветерана на бојиштима Беотије. Испоставило се да је подршка богова врло непостојана. Митридатова изјава о ратној кривици се стога може схватити и као одраз искрене фрустрације.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори

- Appian's Roman History* II, trans. H. White, London – Cambridge MA 1972.
Cicero in Twenty-Eight Volumes X, XIII–XIV, trans. C. MacDonald, R. Gardner, N. H. Watts, Cambridge MA – London 1979, 1987, 1989.
Dio's Roman History II (Books XII–XXXV), trans. E. Cary, London – Cambridge MA 1970.
Eutrope, *Abrégé d' Histoire romaine*, trad. J. Hellegouarc'h, Paris 2002.
Iuli Flori Epitomae de Tito Livio, rec. O. Lahn, Lipsiae 1852.
M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi, rec. F. Rühl, Lipsiae 1915.
F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* III B, Leiden 1950.
Pauli Orosii Historiarum adversum paganos, rec. C. Zangemeister, Vindobonae 1882.
Pliny, *Natural History in Ten Volumes IX (Libri XXXIII–XXXV)*, trans. H. Rackham, London – Cambridge MA 1984.
Plutarch's Lives IV, trans. B. Perrin, London – Cambridge MA 1968.
Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, trans. D. R. S. Bailey, London – Cambridge MA 2000.

Литература

- E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic*, Oxford 1968.
L. Ballesteros Pastor, *Mitridates Eupátor, rey del Ponto*, Granada 1996.
H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit*, München 1960.²
H. Bengtson, *Römische Geschichte. Republik und Kaiserzeit bis 284 n. Chr.*, München 1995.
P. Desideri, *Posidonio e la guerra Mitridatica*, *Athenaeum* 51 (1973), 3–29, 237–269.
Duggan, *He Died Old: Mithridates Eupator, King of Pontus*, London 1958.
D. G. Glew, *Between the Wars: Mithridates Eupator and Rome, 85–73 B.C.*, *Chiron* 11 (1981), 109–130.
D. G. Glew, *Mithridates Eupator and Rome: a Study of the Background of the First Mithridatic War*, *Athenaeum* 55 (1977), 380–405.
D. G. Glew, *The Outbreak of the First Mithridatic War*, PhD thes., Princeton 1970.
N. G. L. Hammond, *Two Battles of Chaeronea*, *Klio* 31 (1938), 186–218.
J. G. F. Hind, *Mithridates*, in: J. A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (ed.), *CAH IX²: The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B.C.*, Cambridge 2006, 129–164.
J. M. Højte, *The Administrative Organization of the Pontic Kingdom*, in: id. (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 95–107.
T. J. Luce, *Marius and the Mithridatic Command*, *Historia* 19–2 (1970), 161–194.
R. Kallet-Marx, *Hegemony to Empire: the Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.*, Berkley – Los Angeles 1996.
R. Kallet-Marx, *The Trial of Rutilius Rufus*, *Phoenix* 44–2 (1990), 122–139.
Keaveney, *Sulla: the Last Republican*, London – New York 2005².

- J. M. Madsen, *The Ambitions of Mithridates VI: Hellenistic Kingship and Modern Interpretations*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 191–201.
- D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor I–II*, Princeton 1950.
- Ph. Matyszak, *Mithridates the Great, Rome’s Indomitable Enemy*, Barnsley 2009.
- Mayor, *The Poison King. The Life and Legend of Mithridates Rome’s Deadliest Enemy*, Princeton 2010.
- C. McGing, *Appian, Manius Aquillius and Phrygia*, GRBS 21 (1980), 35–42.
- C. McGing, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Leiden 1986.
- C. McGing, *Mithridates VI Eupator: Victim or Aggressor?*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 203–216.
- Meyer, *Geschichte des Königreichs Pontos*, Leipzig 1879.
- Th. Mommsen, *Römische Geschichte II*, Berlin 1861³.
- M. J. Olbrycht, *Mithridates VI Eupator and Iran*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 163–190.
- M. J. Olbrycht, *Subjects and Allies: the Black Sea Empire of Mithridates VI Eupator (120–63) Reconsidered*, in: E. Papuci-W³adyka et al. (edd.), *Pontika 2008. Recent Research on the Northern and Eastern Black Sea in Ancient Times. Proceedings of the International Conference, 21st–26th April 2008, Kraków*, Oxford 2011, 275–281.
- Th. Reinach, *Mithradates Eupator, König von Pontos*, Leipzig 1895.
- M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World II*, Oxford 1941.
- M. Rostovtzeff, H. A. Ormerod, *Pontus and its Neighbours: the First Mithridatic War*, in: S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth (edd.), *CAH IX*, Cambridge 1951, 211–260.
- N. Sherwin-White, *Roman Foreign Policy in the East 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984.
- K. Strobel, *Mithridates VI Eupator von Pontos. Der letzte große Monarch der hellenistischen Welt und sein Scheitern an der römischen Macht*, *Ktema* 21 (1996), 55–94.
- L. Summerer, *The Search for Mithridates. Reception of Mithridates VI between 15th and 20th Centuries*, in: J. M. Højte (ed.), *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009, 17–34.

NEMANJA VUJČIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

GODS AND ROMANS ARE TO BE BLAMED!
THE QUESTION OF WAR GUILT IN THE CASE OF
MITHRIDATIC WARS IN ANCIENT SOURCES
AND MODERN INTERPRETATIONS

Summary

War guilt was already an important question in Antiquity. Blaming it on one side had many consequences beyond the purely moral judgment. It had practical, political, economic and, in Antiquity at least, a religious dimension. Attempts to shift the weight of blame on the opposing side are continued to be made not only during the conflict but also long after it ended. In some cases the importance of these questions can hardly be overestimated. Mithridatic wars are especially compelling example of this. The most important preserved sources,

written by Appian and Plutarch, provide some insight into views of Roman and Pontic side concerning war guilt and they leave us with the impression that the matter was somewhat unresolved even after the war. During peace talks in Dardanus the Pontic king maintained that he was the injured side and that war guilt should be divided between gods (i.e. the unfavorable circumstances and accidents) and Romans themselves. This claim was furiously rejected by Sulla who accused the king of aggressive intentions and preparations for war many years in advance. But this question was of great importance much before this improvised meeting, in a sense it precedes the war itself. Prior to war, Mithridates went to great length to build a fairly positive image of himself among the Greeks of Asia Minor and Aegean; important part of this propaganda effort consists in an attempt to present Romans as aggressor and himself as the guiltless side. But the fact that Romans were already infamous in the East is proof of their guilt in this particular case no more than the king's efforts to build positive image are proof of his warlike intentions. Who is the guilty side in the case of the First Mithridatic war? Romans, the king or neither, as the wars can apparently be triggered by the unforeseen circumstances against the will of even the major actors?

If we turn to modern historiography for answers, we are faced with bewildering multitude of opinions. Many of these are not simply results of historical analysis of preserved sources, but are formed under outside influences, mainly the dominant views on Rome, Roman imperialism and the Mithridates VI of Pontus. Scholars of the 19th century, such as Mommsen, treated Mithridates as an Asian savage, wholly alien to the classical civilization, in spite of his attempts to hide his barbarian background. Accordingly, the main weight of war guilt was placed on shoulders of Mithridates. Although some important scholars of the later 19th century departed from this view (E. Meyer, Th. Reinach) it nevertheless dominated much of historical writing on these subjects until well into 20th century. As the previously positive view of the Roman antiquity gradually changed, especially after the Second World War, so did the perception of the Roman enemies take a turn. Even Mithridates, with his well-known history of political assassinations and mass murder, found much sympathy and even some strong supporters among modern scholars.

Clearly, however, any predetermined view will not bring us any closer to answering the questions raised above. The only methodologically correct solution is to return to the sources, such as they are, and by doing this avoid the two thousand years of secondary interpretation and bias. Most of the modern views that accuse the Romans and, more specifically, Manius Aquillius for starting the war, rely on a single source: Appian's *Mithridatica*. In a lengthy but often contradictory narrative, Appian presents consular Aquillius as the main perpetrator, although he recognizes that war at this time was in accordance with king's plans and ambitions. Appian's portrait of Aquillius is negative to the extreme: the Roman emissary is a man of bad character (greed and unsatisfied ambition are his sole motives for initiating a war), incompetent (he cannot realistically assess the situation nor is he capable of successfully leading the troops he enlisted) and

coward, and ultimately receives well-deserved if gruesome punishment at the hands of Mithridates himself. Other important participants in the events (the colleagues of Aquillius, the two Roman governors in the East, king Nicomedes IV etc) are curiously ignored or reduced to a subordinate role, as if the writer had personal interest and personal bias towards Aquillius.

This actually is the case, but the bias did not originate with Appian, who lived two centuries after these events, but with one of his sources. Among possible sources that Appian used, especially interesting in this regard are the memoirs of the ill-fated Publius Rutilius Rufus. In a well-known story, Rutilius was legate of Quintus Mucius Scaevola while the latter was the governor of Asia and used his influence to protect local population from the extortion of the publicani, thus incurring the enmity of the equestrian order. In Rome Rutilius faced false and groundless charges for maladministration and corruption. Upon his conviction, he retired to the very province where these alleged crimes were committed. What is known of Rutilius' work shows that it was largely apologetic in nature, concerned with defending himself and with blackening those responsible for his conviction. Among these was Manius Aquillius, former consul and a close associate of Marius (Rutilius was previously a legate of Mettelus and a member of his faction). Aquillius was accused of avarice some time before Rutilius, but he was acquitted, probably due to political support he had. There is much ground for belief that Rutilius harbored personal hatred toward Aquillius; writing on the origins of the First Mithridatic war was the perfect opportunity to besmirch him. No other source supports Appian's version or attributes such a significant role to Aquillius. Many modern scholars are aware of the problems imposed by the Appian's account, yet almost all of them continue to accept it at face value, R. Kallet-Marx being the only one, to my knowledge, who discarded the entire account.

If Aquillius is not the single responsible person, as Rutilius (through Appian) would want us to believe, was there any intention at all on Roman part to start a major war at this time? Apart from Appian, evidence for this is very slender. Strength of Roman forces in the East (built manly from local levies), their distribution and the general state of Roman affairs speak strongly against such conclusion. Instead of starting a major war against the enemy who was, as far as troops available in Asia Minor are concerned, much stronger in every respect, it is much more plausible to assume that Romans intended merely to restore Ariobarzanes of Cappadocia. They did exactly that the previous year and Mithridates offered no resistance. It probably seemed safe to assume that he will avoid confrontation again. This time it proved to be a serious fallacy but there were no reasons to think otherwise.

Appian is the only source who maintains that the actions of Nicomedes IV were secretly directed by Manius Aquillius and this dubious claim is also taken over from Rutilius. The king of Bythinia had ample reasons to conduct raids against Mithridates, apart from any secret scheme on the Roman part and he could well do so on his own, as some sources indeed claim.

Even if we take a view from the Pontic perspective, much of what Mithridates did is difficult to explain unless his ultimate aim was the conquest of Roman Asia. Even those scholars who maintain that Mithridates was innocent of any war guilt have difficulties to explain his behavior, especially his final intervention in Cappadocia, conducted openly, against explicit Roman wishes, and the ultimatum presented to Romans by Pelopidas. Another proof are the great preparations for war, conducted by Mithridates many years ahead of the actual conflict. His buildup of land troops and navy was out of all proportions with any actual threat he faced in either Asia Minor or the Black sea region. But, although he was certainly ready by 90 BC, and although Romans were engulfed by the war in Italy itself, he wouldn't start an open aggression. For various reasons it was important that the other side, already unpopular in the East, carry the stigma of aggressor. In this direction we should look for explanation for lack of any resistance against the initial raid by Nicomedes. Being seen as an injured side in a war is a major political asset and Mithridates was well aware of this.

In spite of the grand preparations, vigorous propaganda and some significant initial blunders on the part of his enemies, Mithridates' ambitions were ultimately thwarted by the smaller but more efficient Roman armies. Most of the early success of Mithridates was actually due to the fact that Romans were seriously engaged elsewhere. Favorable circumstances in the first two years of the war soon took a sudden and complete turn for the worse. One can hardly blame the king for thinking he was cheated by the gods.

Keywords: Mithridates VI, Rome, Sulla, war guilt, Appian of Alexandria, Plutarch, historiography.

Проф. др ВЛАДАН ГАВРИЛОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

ПРОФЕСУРА ЈОВАНА ЂОРЂЕВИЋА НА ВЕЛИКОЈ ПРАВОСЛАВНОЈ НОВОСАДСКОЈ ГИМНАЗИЈИ У НОВОМ САДУ

Апстракт: Јован Ђорђевић је био истакнути научник српског народа у 19 веку. Рођен је на територији Хабзбуршке монархије и школован на многим лицејима и универзитетима широм Европе. Био је први пратилац и поборник идеја Светозара Милетића и његов наследник у оквиру вођства српске омладине на Пожунском лицеју. Такође је био професор на Великој српској православној гимназији у Новом Саду, а потом министар у више влада Кнежевине Србије. Јован Ђорђевић је говорио више страних језика, од чега перфектно немачки и француски, а једно време је предавао у гимназији латински и грчки.

Кључне речи: Јован Ђорђевић (1826–1900), српско школство, српски народ, Хабзбуршка монархија, Велика српска православна гимназија, Нови Сад.

Школски систем који је постојао код Срба у Хабзбуршкој монархији може се хронолошки поделити на четири периода: 1) Српско-словенски период 1690–1726. године; 2) Руско-словенски 1726–1749. године; 3) Период за време митрополита Павла Ненадовића 1749–1768. године; 4) Период просвећености или период реформи царице Марије Терезије и њеног сина цара Јосифа II.

Када говоримо уопштено о школству код Срба у Монархији, треба рећи да су школе до 1769. године биле у надлежности цркве. После 1769. године и одржавања црквено-народног сабора у Сремским Карловцима школе су почеле прелазити под ингеренцију државе и постепено су бивале ослобођене црквених стега и тиме су се приближиле грађанским, световним школама у Монархији. Секуларизација школства је још више наглашена I деклараторијом царице Марије Терезије упућене српском (илирском) народу у Монархији 1770. године, а као и Српске привилегије, доведена под па-

тронат државе Деклараторијом 1779. године.¹ За све време школског система код Срба у Монархији биле су изражене веома велике разлике у систему школовања у оквиру Провинцијала и школства у Војној граници.

Срби су још у времену после Велике сеобе затражили дозволу за школе на свом језику. Патријарх Арсеније III Црнојевић је у два наврата од Беча тражио дозволу за отварање гимназије и штампарије: 1698. и 1700. године. Исто је учинио и Исаија Ђаковић, карловачки карловачки митрополит и наследник Арсенија III, али није успео да убеди Беч.

Зато се Срби окрећу другој страни тражећи помоћ од једноверне Русије. Карловачки митрополит Вићентије Поповић Хаџилавић се 1718. и 1721. године обратио писмима руском императору Петру Великом за помоћ, који му је послао браћу Максима и Петра Суворова са Кијевске духовне академије. Максим је дошао у Сремске Карловце и ускоро 1. октобра 1726. отворио руско-словенску школу, која је радила до 1731. године кад је Максим напустио Карловце и вратио се у Русију.² Руска помоћ се наставила и за време карловачког митрополита Вићентија Јовановића када је стигла већа група учитеља на челу са Емануелом Козичинским, који је урадио први руско-словенски буквар са катихизисом по узору на буквар Теофана Прокоповича. Стање у школама је у почетку било на ниском нивоу што се тиче опреме и места на којима је извођена настава. Нешто боља ситуација је била за време карловачког митрополита Павла Ненадовића, који је почео да отвара школе по целој Карловачкој митрополији, а истовремено је основао и народни фонд који је имао за циљ издржавање новонасталих народних школа и побољшање нивоа образовања. Он је безуспешно покушавао да добије дозволу за отварање штампарије. Иако је за његово време отворен велики број школа, оне су биле под црквеним утицајем и школство није било у складу са законским прописима, него је зависило од степена организације и способности православних свештеника који су изводили наставу. Од 1769. године настаје преокрет у оквирима школства. Школе тада прелазе у надзор државе, да би доношењем низа школских закона седамдесетих година 18. века, као и Регулamenti и Деклараторије школство код Срба у Монархији било постављено на начелима европске просвећености.³

Одлукама Темишварског сабора из 1790. године, као и озаконеним изједначавањем грађанских слобода из 1791/1792. године, донетим на Угарском сабору⁴, Срби су добили прилику да своје школство подигну на један

¹ Група аутора, *Историја школа и образовања код Срба*, Београд 1974, 99–100.

² Руско-словенска школа Максима Суворова у Сремским Карловцима је била нека врста ниже средње школе. (Н. Гавриловић, *Школство код Срба у Хабзбуршкој монархији*, у: *Историја српског народа*, IV/2, Београд 2000 (пон.издање), 350)

³ *Историја школа и образовања код Срба*, 119–125; Н. Гавриловић, *нав. дело*, 351.

⁴ В. Гавриловић, *Темишварски сабор и Илирска дворска канцеларија 1790–1792*, Нови Сад 2005, *passim*; Д. Микавица, В. Гавриловић, Г. Васин, *Знаменија докумената за историју српског народа 1538–1918*, Нови Сад 2007, 118–128; Д. Микавица, *Српско питање на угарском сабору 1690–1918*, Нови Сад 2011, 47–52.

виши ниво, што је ускоро довело до отварања прве гимназије у српском народу – Карловачке гимназије 1791/1792.године.⁵

Највеће заслуге за даљи развој школства код Срба у Монархији и њихово европско (просвећено) образовање имао је карловачки митрополит Стеван Стратимировић, који се пуних 46 година (1790–1836) налазио на митрополијском трону у Сремским Карловцима. У његово време су основане више школе у Карловцима, Новом Саду, Сент Андреји, касније Сомбору, да извуку српски народ из заосталости и усмере га ка европским, просвећеним идејама.⁶

За разлику од најстарије српске гимназије на тлу Монархије (Карловачке гимназије, основане 1791/1792), историјат Српске православне велике гимназије у Новом Саду, имао је другачији карактер. Карловачка гимназија је била под утицајем деловања и залагања митрополита Стратимировића, док је оснивање српске православне гимназије у Новом Саду било директан одговор новосадског грађанства на католичку гимназију у Новом Саду и сећање на православну латинску школу, коју су из нама незнатих разлога Срби у Монархији напустили као идеју 1789. године. При оснивању православне новосадске гимназије савлађиване су велике потешкоће, како политичке тако и финансијске природе, међу њима и она највећа, која се тиче девалвације новца 1810/1811. године, када су вршене завршне припреме за отварање гимназије, а при том је гимназијски фонд због девалвације пао на петину своје раније вредности.⁷

И поред свих потешкоћа, она је владарским указом и решењем 11. децембра 1811. започела и званично свој рад.⁸

Она је била једна од главних стубова српске културе и просвећености до слома Монархије 1918. и стварања Краљевине СХС. У њеној историји, уочавају се три периода. Први, од оснивања до 1849, када је због бомбардовања Новог Сада престала са радом, и у том периоду је била по ондашњим мерилима потпуна гимназија са шест разреда. Други период означава њено поновно отварање 1853. до њеног проглашења за „велику” гимназију 1865. године. У том периоду она је на нивоу само ниже гимназије, односно са четири разреда, што је куриозитет. Од 1865. па до завршетка Првог светског рата, трајао је трећи период гимназије у Монархији. У њему је она поново стекла назив „велике”, односно потпуне гимназије, а први испит зрелости (матуре) је одржан у њој 1867. године.⁹

Други период рада ове школе (1853–1865) обележавају две личности које су имале изузетно велики утицај на даљи развој и повратак Српске православне велике гимназије на старе стазе славе. То су Ђорђе Натошевић

⁵ К. Петровић, *Историја карловачке гимназије*, Нови Сад 1951, *passim*.

⁶ Н. Гавриловић, *Српске школе у Хабзбуршкој монархији у периоду њозне просвећености (1790–1848)*, Београд 1999, 3–30.

⁷ В. Стајић, *Српска православна велика гимназија у Новом Саду*, Нови Сад 1949, 14–15.

⁸ В. Стајић, *нав. дело*, 189.

⁹ В. Стајић, *нав. дело*, 22–23.

¹⁰, као њен директор у већем делу овог периода и Јован Ђорђевић, као њен најзначајнији професор.¹¹

Јован Ђорђевић је предавао у Српској православној великој гимназији у Новом Саду од 1852. до 1857. године. О његовом раду и изузетном односу према ученицима, као и према колегама, оставио је запис тадашњи директор Гимназије Ђорђе Натошевић. Он га је изузетно ценио и о њему је записао да је Јован Ђорђевић, рођен 1826. год. у Сенти и да није ожењен. Завршио је филозофију у Пешти 1845. године, као и „теоретичан курс медицине“ у Пешти, који је слушао до марта 1848. године.¹² Ђорђевић је пред Револуцију 1848. године био питомац Текелијанума у Пешти. Доласком Светозара Милетића у Пешту 1847. године из Пожуна (Братиславе) почело је организовање окупљање српских ђака и студената у Пешти и њихово повезивање са српским ђачким студентским кругом у Пожуну. Јован Ђорђевић и Светозар Милетић су окупили око себе круг младих, перспективних, национално опредељених студената и покренули у Пешти у јесен 1847. прву свеску (збирку) песама свеславног карактера, названу *Славјанка*.¹³ Ђорђевић је говорио српски,

¹⁰ Доктор Ђорђе Натошевић је својим радом и залагањем за школство код Срба у Монархији обележио више декада XIX века. Рођен је у Сланкамену 1821, а умро у Карловцу 1887. године. Завршио је медицину у Бечу 1850. и своју каријеру започео као лекар у Новом Саду. Приликом поновног отварања Српске велике православне гимназије у Новом Саду, постао је њен директор 1853. године. Постао је 1857. надзорник свих српских школа у Војводству Србија и Тамишки Банат. За време обављања директорске функције у гимназији Натошевић се налазио у готово сталном сукобу са Јованом Хацићем Светићем, који је својим утицајем у патронату гимназије задржавао свог кума Петра Нинковића као професора, да би га после Натошевићевог одласка из гимназије поставио за директора, наспрот несумњиво способнијем и праведнијем Јовану Ђорђевићу. Натошевић се после гашења Војводства Србије и Тамишког Баната 1860. посветио писању педагошко-школских уџбеника. Такође, као врстан познавалац склоности и духа српског народа у Угарској, оставио је за собом своју чувену синтезу *Зашто наш народ у Аустрији њројада*, изашлу 1866. у Летопису Матице српске, Енциклопедија Југославије, књ. VI, Zagreb 1965, 262.

¹¹ Ђорђевић је остао упамћен у српском народу и као секретар Матице српске, оснивач Српског народног позоришта у Новом Саду, писац текста ондашње и данашње српске химне *Боже њравде*, министар у влади Краљевине Србије, ујак Стевана Сремца, коме је оставио своју изузетно вредну библиотеку. (Више о Јовану Ђорђевићу види у : Б. Ковачек, *Ђорђевић Јован Српски биографски речник*, књ. 3, Нови Сад 2007, 551–553.)

¹² Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, Патријаршијско-митрополијски даље: (АСАНУК, ПМА, фонд *varia*, март 1857).

¹³ Нажалост услед финансијских потешкоћа, изашао је само један, тај први, број *Славјанке*. У њој су осим Ђорђевића и Милетића објавили своје песме Павле Поповић Шапчанин, Стојан Радонић, Методије Младеновић, сва тројица пожунски студенти, од пештанских, осим поменутих Милетића и Ђорђевића песму је објавио и Никола Вукићевић. Славјанки се придружио и млади песник из Србије Јован Илић. Такође исте године су изашле *Песме Бранка Радичевића и Горски вијенац* владике Петра Петровића Његоша, које су за разлику од Славјанке штампане Вуковим правописом, што је допринело да интересовање за *Славјанку* буде знатно мање, Б. Ковачек, *Текелијанумске историје XIX века*, Нови Сад 1997, 56–60.

немачки и мађарски; знао латински, грчки и француски. Како наводи даље Натошевић, у револуционарним збивањима 1848/1849. био је без службе, изван главних ратних збивања.¹⁴ Новембра 1849. је био примљен за концептдиурнисту у Бачко-Бодрошкој жупанији у Сомбору; недуго затим добио је службу код комесарства у Лугошу; а потом у Темишвару. На овим пословима о њему је забележено све најбоље. За професора у Гимназији је примљен 15. септембра 1852. године. Натошевић даље наводи да је Ђорђевић од 1853. до 1857. био редовник (*ordinarius*) у Гимназији.¹⁵ Године 1853. био је редовник за друге разреде, 1854. за треће, а наредних година (1855–1857) за четврте завршне разреде. Ђорђевић је предавао латински у II и IV класи (разреду), немачки, географију и историју и математику у све 4 класе.¹⁶ Године 1857. предавао је историју у III^{ој}, латински, грчки и немачки у IV^{ој}, природне (наатуралне) науке у све четири класе и математику у III^{ој} и IV^{ој} класи. Натошевић даље напомиње да је он све ове науке предао Ђорђевићу „[j]ербо [j]е само он кадар деци све ово накрмити, што у нижим класама невештином професора заостану“.¹⁷ Године 1886. објавио је обиман Латинско-српски речник (ср. 1652).

О његовом даљем залагању Натошевић је забележио да је Ђорђевић „суплирао“ све професоре, одржавао њихове предмете, да је похваљен од

¹⁴ Јован Ђорђевић се налазио у Пешти приликом доношења првог српског националног програма (17 тачака) од 17. марта 1848. После тога се као и већина текелијанаца спустио у доње крајеве, у народ. Био је присутан у Сремским Карловцима приликом Мајске скупштине, да би се после тога повукао у своју родну Сенту и био један од чланова сенћанског народног одбора. О уводним збивањима Револуције и почетка стварања српских националних програма као и о проглашењу Српске Војводине на Мајској скупштини вид.: Ј. Игњатовић, *Райсодије из њрошлој српској живојиа*, Нови Сад 1953, 70–79; Ђ. Шпира, *На њрају брајлоубилачкој рајиа*, у: *Срби и Мађари у Револуцији 1848–1849. године*, Београд 1983, 3–57; С. Гавриловић, *Полијичка борба за Српску Војводину у Аусџријској царевини 1848–1849*, у: *Српски њокреји у Револуцији 1848–1849*, Нови Сад 2000, 7–33; Љ. Кркљуш, *Правна исџорија српској народа*, Нови Сад 2002, 391–392; Д. Микавица, *Српска Војводина у Хабзбуршкој монархији*, Нови Сад 2005, 23–38; Д. Микавица, В. Гавриловић, Г. Васин, *Знамениџа докуменџа за исџорију српској народа 1538–1918*, Нови Сад 2007, 241–244; АСАНУК, ПМА, фонд varia, март 1857.

¹⁵ Ако погледамо значење ових речи, на српском редовник и латинском *ordinarius* у старом веку означава особу која је правилна, редовна у нечему, Са средњим веком значење се мења и то је особа која припада неком вишем црквеном реду. У новом веку, пак, ова реч има више значења, приближавајући се изворном старовековном значењу, реч пре свега означава неки редослед, првенство, које се односи и на особу али и на предмет (први који уређује, одговара, по реду засађен, уређен). По овом значењу Ђорђевић је представљао особу која је уређивала рад појединих класа (разреда), али и професора који су радили у њима и за свој рад одговарао је само директору (Натошевићу). (М. Divković, *Latinsko-Hrvatski rječnik*, Zagreb 1900², 739; Речник српско хрватскога књижевног језика, књ. 5, П–С, Нови Сад 1973, 487; *Lexicon Latinitatis medii aevi Jugoslaviae*, vol. II L–Z, Zagrabiae MCMLXVIII, 786; J. Bellostčnčcz, *Latino-Illyricorum onomatum*, Zagrabiae MDCCXL (фототип, Београд 1997), 849.)

¹⁶ АСАНУК, ПМА, фонд varia, март 1857.

¹⁷ Исто.

свих служби и инспекција за рад са децом, те да деца из његових разреда излазе веома спремна за даљи наставак школовања, у коме, захваљујући његовом пожртвовању у преношењу знања, постижу врховне резултате. О високим моралним карактеристикама Јована Ђорђевића сведочи и даљи запис Натошевића да без икакве накнаде већ трећу годину одржава наставу француског језика и да је с обзиром на скупоћу школских уџбеника у Новом Саду, односно „глобљење ондашњих штампара“, сам, без икаквог процента, набавио књиге из Пеште и поделио их деци. Такође је довео у ред библиотеку и сва акта Гимназије. Ђорђевић је такође сакупио за Гимназију вредну нумизматичку збирку, са преко 500 кованица из различитих историјских епоха. За своје не мале послове које је обављао како за школу, тако и за ширу заједницу, Ђорђевић је примао новчане надокнаде, односно плате у износу „редовне плате 500 фор[инти] ср[ебра] и изванредне (за грчки [ј]език) 150 фор[инти] ср[ебра], свега 650 ф[оринти], од ових да[ј]е Гавриловићу¹⁸ сво[ј]евољно 66 фор[инти] и 40 кр[ајцара] ср[ебра], што [ј]е ова[ј] у почетку год[ине] примао само од 500 ф[оринти] плату, опет под[ј]еднако часова за предавање на себе примио; оста[ј]е му дакле 583 ф[оринте] 20 кр[ајцара] ср[ебра] годишње“.¹⁹

Јован Ђорђевић је био приморан да напусти Гимназију, па чак привремено и Нови Сад 1857. због сукоба са Јованом Хацићем Светићем, који га је сматрао човеком Ђорђа Натошевића. Повратком у Нови Сад, 1859. године, после две године боравка у Пешти и рада око Матице српске, био је уредник *Србских новина*, а 1861. године основао је Српско народно позориште и био његов управитељ. Седамдесетих година XIX века отишао је у Србију где се поново посветио професорском послу, прво у Шапцу а потом у Београду, да би 1893. постао и министар просвете у једној од влада Краљевине Србије.²⁰ Умро је 9. априла 1900. године у Београду а вест о његовој смрти су забележиле готово све новине с обе стране Саве и Дунава, односно Аустријске царевине и Краљевине Србије.²¹

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, Патријаршијско-митрополијски даље : (АСАНУК, ПМА, фонд *varia*, март 1857) .

Joannis Bellostčnĕcz, *Latino-Illyricorum onomatium, Zagrabiae MDCCXL* (фототип, Београд 1997).

¹⁸ Александар Гавриловић је био питомац Текелијанума од 1853. до 1856. године, завршивши права у Будимпешти. Рођен је у Мартинцима 1833, умро у Новом Саду 1871. Одмах је 1856. добио место у Српској великој православној гимназији у Новом Саду, у којој је предавао латински и српски језик, као и историју и географију. Постао је привремени директор гимназије 1866. године. Био је члан Матице српске од њеног пресељења у Нови Сад 1864, и члан њеног Књижевног одељења. (М. Бујас, *Гавриловић Александар*, у: *Српски биографски речник*, књ. 2, Нови Сад 2006, 575)

¹⁹ АСАНУК, ПМА, фонд *varia*, март 1857.

²⁰ Б. Ковачек, *Ђорђевић Јован*, у: *Српски биографски речник*, књ. 3, 551–553.

²¹ М. Бујас, М. Клеут, Г. Раичевић, *Библиографија српских некролоја*, Нови Сад 1998, 104.

- М. Бујас, *Гавриловић Александар, Српски биографски речник*, књ. 2, Нови Сад 2006.
- М. Бујас, М. Клеут, Г. Раичевић, *Библиографија српских некролоја*, Нови Сад 1998.
- В. Гавриловић, *Темнишварски сабор и Илирска дворска канцеларија 1790–1792*, Нови Сад 2005.
- С. Гавриловић, *Политичка борба за Српску Војводину у Аустријској царевини 1848–1849*, у: *Српски покрет у Револуцији 1848–1849*, Нови Сад 2000.
- Н. Гавриловић, *Српске школе у Хабзбуршкој монархији у периоду позне просвећености (1790–1848)*, Београд 1999.
- Н. Гавриловић, *Школство код Срба у Хабзбуршкој монархији*, у: *Историја српског народа*, IV/2, Београд 2000 (пон. издање).
- Група аутора, *Историја школа и образовања код Срба*, Београд 1974.
- М. Divković, *Latinsko-Hrvatski rječnik*, Zagreb 1900 (drugo izdanje).
- Enciklopedija Jugoslavije, knj. VI, Zagreb 1965
- Ј. Игњатовић, *Раисодије из прошлости српског живота*, Нови Сад 1953.
- Б. Ковачек, *Ђорђевић Јован, Српски биографски речник*, књ. 3, Нови Сад 2007.
- Б. Ковачек, *Текелијанумске историје XIX века*, Нови Сад 1997.
- Љ. Кркљуш, *Правна историја српског народа*, Нови Сад 2002.
- Lexicon Latinitatis medii aevi Iugoslaviae, vol. II L–Z, Zagrabiae MCMLXVIII.
- Д. Микавица, В. Гавриловић, Г. Васин, *Знаменића докуменћа за историју српског народа 1538–1918*, Нови Сад 2007.
- Д. Микавица, *Српска Војводина у Хабзбуршкој монархији*, Нови Сад 2005.
- Д. Микавица, *Српско ишћање на ујарском сабору 1690–1918*, Нови Сад 2011.
- Речник српско-хрватског књижевног језика, књ. 5, П–С, Нови Сад 1973.
- В. Стајић, *Српска православна велика гимназија у Новом Саду*, Нови Сад 1949.
- Ђ. Шпира, *На прагу брајтоубилачкој раји*, у: *Срби и Мађари у Револуцији 1848–1849. године*, Београд 1983.

VLADAN GAVRILOVIĆ, Ph.D.

Faculty of philosophy
University of Novi Sad

THE PROFESSOR JOVAN ĐORĐEVIĆ AT THE GREAT SERBIAN ORTHODOX GYMNASIUM OF NOVI SAD

Summary

Jovan Đorđević was a prominent Serbian scientist of the 19th century. He was born at the territory of the Habsburg Monarchy and was educated at various lyceums and universities throughout Europe. He was the first follower and supporter of the ideas of Svetozar Miletić and his heir as the leader of Serbian youth at the Lyceum of Pozsony. He was a professor at the Great Serbian Orthodox Gymnasium in Novi Sad as well, and after that minister in several governments of the Principality of Serbia. Jovan Đorđević spoke many languages and was fluent in German and French. For a certain time, he lectured Latin and Greek in the gymnasium. He published a voluminous *Latin Dictionary*.

Key words: Jovan Đorđević (1826–1900), Serbian school system in the 19 century, Serbia people, Habsburgian monarchy, Great Serbian Orthodox Gymnasium, Novi Sad

Проф. др ПЕТАР ГРУЈИЋ
Институт за физику
Универзитет у Београду

ПЛАТОНОВО НАСЛЕЂЕ

Апстракт. Данас се сматра да је Платон, уз Аристотела, једини антички мислилац чија су дела сачувана у потпуности. Упркос распону од 24 века колико се његов опус изучава, још увек се налазе места где се препознају неки од модерних концепата, што само потврђује улогу препознавања у процесу проналажења. Ми ћемо се овде задржати на неким инстанцама које су релативно скоро препознате у Платоновом делу и које илуструју ширину мисли овог атинског мислиоца. Неке од њих ћемо детаљније анализирати у светлости савремене науке, док ћемо неке само поменути, ради комплетности увида, на коју, наравно, не можемо претендовати.

Кључне речи: Платон, фрактал, снови, фазни простор, екологија, гностицизам, геометрија

1. У СЕНЦИ ПЛАТОНОВОЈ

Најсигурнија општа карактеризација модерне европске философске традиције јесте да се састоји од серије фуснота Платону.

Алфред Уајтхед¹

Основни проблем код разматрања оних инстанци код Платона, које су тек данас привукле пажњу научне јаности, јесте питање како је могуће да су та места промакла толиким истаживачким напорима. Можемо набројати неке од могућих одговора:

1. Већина научних истраживача није упозната са Платоновим опусом, који се данас сматра готово искључиво философског, да не кажемо метафизичког карактера.

¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality* (1929).

2. Платонов језик често је есотеричног карактера, алегоријски, митолошки, енигматичан, песнички итд., тако да није лако препознати у појединим инстанцама о чему се ради, односно тежину ауторових мисли и концепција.

3. Модерна научна мисао развила је многе теоријске конструкције које вуку корен из антике, а да тога њени аутори нису свесни. Са друге стране, само поседовањем развијених теорија могуће је препознати у Платоновим енигматичним и апстрактним флоскулама плодотворне мисаоне концепте, односно тезе.

4. Неки аутори свесно игноришу античку заоставштину и промовишу сопствене концепције без навођења својих извора, или бар инспирација. Ми ћемо се у нашим разматрањима срести са некима од ових инстанци.

Овде ћемо набројати неке од инстанци које се могу повезати са Платоновим идејама какве срећемо у његовом волуминозном опусу.

Фракталне структуре
Онџолоџија сна
Фазни џросџор
Гносџицизам
Еколоџија
Промене и еџисџемолоџија
Улоџа симетџрије
Теолоџија и еџџика
Идеал идеалне државе

Посветићемо по главу свакој од прве три инстанце, док ћемо остале само укратко прокоментарисати у петој глави. На крају ћемо резимирати наш увид у Платонове „скривене идеје“ и коментарисати значај враћања на античке изворе европске културе, посебно науке.

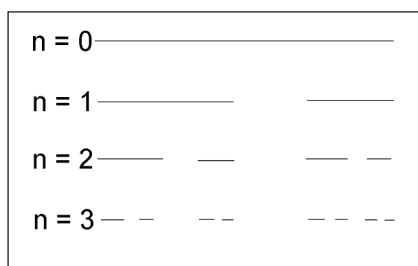
2. ФРАКТАЛНЕ СТРУКТУРЕ

Француски математичар, Беноа Манделброт, дефинисао је 70-их година 20. века фрактале као објекте који на сваком нивоу своје структуре имају сложене делове, фракције.² Фрактална крива, тако, колико год увеличали неки њен део, опет показује структурираност, она је „изломљена“ на сваком нивоу увеличања. Ако можемо да дефинишемо дистинктне нивое и ако на сваком од њих имамо структурираност по истом обрасцу, кажемо да имамо посла са самосличним системима (објектима). Такав случај срећемо, на пример, код снежне пахуљице, која има неколико нивоа самосличности; сваки њен део има облик пахуљице, сваки део овог дела такође итд. Фрактали у ужем смислу, дакле са неком макар приближном особином самосличности, нала-

² B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, New York, 1982.

зе се свуда у природи и за њих кажемо да имају *хијерархијску* структуру попут руске *мајџоршке*. Постоје индикације да је читава наша Васиона хијерархијски структурирана.³

Фрактали се такође конструишу у математици и могу имати бесконачно много нивоа. Крајем 19. века немачки математичар Кантор конструисао је један бесконачни скуп, тзв Канторов фрактал, како је приказано на Слици 1. Скуп има бесконачно много елемената, и број подемената у n -том елементу тежи, такође, бесконачности.



Слика 1. Канторов фрактални скуп.

Да ли је Кантор читао Платона, тачније његову *Рејублику*? Ако јесте, могао је тамо да прочита (*Полиџеиа*, 509 D):

„Замисли, дакле, да су они [мислени и видљиви свет] и сами подељени као црта неједнако подељена на два неједнака дела, и сваки део, видљиви и мисаони, подели опет на исти начин, па ћеш у видљивом свету наћи слике које се разликују по својој јасности или нејасности.”⁴

Уствари, данас знамо да је Анаксагора заступао овај коцепт у својој космографији, односно космогонији. Као добар Сократов, ученик тешко да је Платон преузео појам самосличности од мислиоца из Клазомене, обзиром да Сократ није имао високо мишљење о придошлицы из Мале Азије, који је донео са собом философију у Атину.

Платон није имао респекта ни према Демокриту, због његовог атеизма, па је тешко претпоставити да је *dictum* абдерског научника и философа, $\mu\kappa\rho\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma \mu\alpha\kappa\rho\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\iota$, који се може сматрати клицом хијерархијског козмоса, био инспирација његовог фрактала. У самој *Полиџеиа* налазимо још једну инстанцу демокритског принципа, када Платон прави паралелу

³ Вид.: P. V. Grujić, *The Concept Of Fractal Cosmos: III. The Present State*, Serbian Astron. J. 182 (2011), 1–16, и референце.

⁴ Platon, *Država*, Prevod Albin Vilhar, Beograd 1969; Πλάτων, Πολιτεία, ἢ περὶ δίκαιου πολιτικός.

између индивидуе и државе. Иронија историје навела је Платона да представи још једну реализацију диктума омраженог Абдерићанина, *микрокосмос је једнак макрокосмосу*. За њега је полис жив организам, дакле недељив, *ἄτομος*, или како ми данас кажемо, *ин-дивидуа*. Но, за разлику од Анаксагоре, који гради хијерархијски космос „према наниже“, делећи елементе на сваком следећем нивоу на нове елементе, Платон је могао Демокритову парадигму да реализује скупљањем елемената у нове елементе, дакле „према нагоре“. Жива бића су, бар она са сложенијом сруктуром, битно недељиви атоми, али скуп полиса може се схватити као *μεῖα(λο)πολις*, рецимо цела Хелада, итд. На Пелопонезу је заиста постојао град са таквим именом, како нас обавештава Паусанија,⁵ али то је било име за велики град, а не за скуп градова.

3. ОНТОЛОГИЈА СНА

Снови су у животу античког човека играли знатну улогу, много проминентнију него данас код савременог човека. Они су имали објашњења за природу сна другојачија од нас, који смо, бар када се ради о њиховој интерпретацији, контаминирани психоаналитичким догмама, или бар фројдовским тезама о сну као таквом.⁶ Сан је био индикатор физиолошких поремећаја, гласник порука скривених агенса, као што су богови, атавистичке појаве, односно сигнали из анималног света, у неком, макар интуитивном, схватању животињског света као претходника љуског рода, итд. Још су грчки лекари користили снове у терапеутске сврхе, како сведочи Хипократова школа на Косу, како је практиковано и у другим лечилиштима, попут Асклепиона у Пергамону.⁷

Платона су снови интересовали углавном због њихових аморалних садржаја, које је требало објаснити у контексту његове паидеје, која је имала сврху да човека уздигне до божанског. Обсцене сцене које доживљавамо у сну, на пример, сигурно нису могле да дефинишу почетни ниво у нашем уздицању.

Платонова централна теза је: *Часћан човек ради у сну оно што нечасћан ради на јави*. Ево шта о томе пише у *Држави*:

„Што се тиче оних у сну – како сам река – када део душе, онај разумни и његов припитомљени господар, спава; а други део, животињски и диваљ, ојачан јелом и пићем, искаче, одбија да спава и покушава да иде и задовољи своју страст. Ти знаш да је тада спреман на свашта, пошто је ослобођен и далеко од сваког стида и разума. Он се не либи да у мислима спава са матером, или неким другим човеком, богом или животињом; не

⁵ *Pausania's Guide to Greece*, Penguin Books, 1979.

⁶ S. Frojd, *Tumačenje snova I–II*, prev. A. Vilhar, Beograd, 1970.

⁷ D. Adam, *On Hippocrates Footsteps*, European Journal for Science and Theology 9/6 (2013), 5–16.

у стручава се да изврши убиство и нема јела од којег би се уздржао; другим речима нема лудости и срамоте које не би починио”.

У скорашњем раду насловљеном *Оїледало и слике снокхайице: Платон, ѿреїходник Фројда*, Сара Кофман износи аргументе у прилог тези да је Фројд намерно игнорисао Платона:

„Да ли је ефекат Краља Едипа на Фројда био толико снажан да га присили да заборави текст из *Реїублике*, или је Фројд скренуо поглед са Платона на Софокла јер је први антиципирао сувише јасно Фројдова сопствена открића, одузимајући му приоритет, на који је био толико љубоморан?“

Кофманова оптужује Фројда за преузимање од Платона битних црта тицаја подвести на садржај снова. Ево шта о томе пише у поменутом раду:

„Тиранске“ жеље, прекомерне и зле, нису ништа мање природне, вероватно урођене у свакоме ($\kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}$) и, пошто су опасне за саму егзистенцију друштва над којим претећи лебде, забрањене су било законом било разумом (у случају аристократске или тимократске душе) или лепшим жудњама (у случају олигархијске или демократске душе). Њихово потискивање уз помоћ разума може довести до потпуне елиминације код малог броја људи или смањења код других, или, ако се разум не умеша, њихово потискивање може делимично да омане, остављајући их да се одрже по броју и по снази. Пошто су тиранске жудње тако мање-више „забрањене“, њихово постојање се експонира пре свега у сновима, том „краљевском путу“ до сазнања шта закон, разум или, боље, жудње цензуришу у будном стању – у сну, у зависности од снаге или слабости потискивања сваке особе, забрањене жудње се буде када разум заспи.⁸ Механизам како ге описује Платон, којим се потиснуто враћа, антиципира фројдовски опис метапсихологије у свакој тачки. Због тога у сну ауторитет контроле (Фројд зове то свесним умом или суперегом; Платон – опрезним, разумним делом душе, спремним на команду; интелект) – ови надзорници и чувари разума, познати као добри принципи (в. 560а и 591а) – олабављени и умирени; потиснуте жудње су разуларене да задовоље своје апетите; „заспали разум рађа монструме...“.

Платон прави паралелу између психичких конституција појединаца и државног уређења. Садржај сна је само амплификовани облик оних делова наше душе који се потискују пред друштвом у којем живимо. Ментални склоп тирана карактерише прекомерна жудња за слободом [деловања], која неизбежно води сервилности [других]. Аналогија коју прави између менталног склопа грађана полиса и државног уређења може се схватити као још једна реализација Демокритове паралеле између микро и макрокосмоса, односно пример хијерархијске структуре.

⁸ Што се може поредити са латинском изреком *In vino veritas*.

Мада не каже тако нешто експлицитно, очито је да је за Платона аморални садржај сна парадигма чулног, материјалног, несавршеног света, као контраст будном свету разума, који треба да буде објекат његове паидеје, која га води у божанске висине.⁹

4. ГЕОМЕТРИЈА И ФИЗИКА

ἄγεωμετρῆτος μηδεις εἰσίτω

Грчки увид у физичку реалност био је есенцијално геометријски. Док су под математиком Хелени подразумевали егзактно знање као такво, за њих је геометрија била синоним за математику, како је ми данас дефинишемо. Платон је инсистирао на математичком прилазу епистемологији, јер је она била парадигма за строго доказивање. Са Ренесансом, а поготово Галилејем, Платонов увид у природу кроз математику, у данашњем значењу, постао је образац за природне науке уопште. Хелени су давали предност оном што се да замислити, визуализовати и зато је њихова математика била геометризована, за разлику од вавилонске, на пример, која је била готово искључиво аритметичка дисциплина. Треба нагласити да је модерна фундаментална теоријска физика углавном математичка дисциплина, а да је геометријски приступ, поготово у хеуристичком смислу, постао доминантан начин увида у физичку реалност.

Са гледишта нашег данашњег разумевања, или бар језика, може се још код преСократоваца препознати тај геометријски прилаз. Када Емпедокле постулира базичне елементе физичког света (земља, ватра, вода и ваздух), он нам само даје „базичне векторе“ једног апстрактног геометријског простора, у којем се свака супстанца може представити као комбинација ових основних праваца у апстрактном векторском простору. Платон прихвата овај аксиоматски систем,¹⁰ асоцирајући елементима правилне полиедра. Када му математичар Тејтет скреће пањжу да постоји још један, пети правилни полиедар, додекаедар, Платон му асоцира нову елементарну супстанцу, етар коју ће средњовековни схоластичари звати *квинтесенција* (пета, „есенцијална“ сустанца). Та ће потом у 19. веку играти улогу као носилац физичког поља које омогућава „дејство на даљину“, али ће са Мексвеловом теоријом електромагнетног поља поново бити „стављена на страну“.

Математички физичари 18. века, попут Лагранжа, проширили су тродимензионални физички простор на апстрактни вишедимензионални векторски простор, укучујући при томе и временске изводе координата. Тако, ако се ради о једној честици, она је лоцирана у 6-стодимензионом простору

⁹ Као што је за доброг хришћанина аморални сан представа инферналног света, света греха.

¹⁰ Платонових седам етичких аксиома представљају вероватно један од првих аксиоматских система, које ће Еуклид прославити у својим *Елементима*.

ру, са три координате и три њихова извода по времену. Овакав конструкт зове се *фазни њросѿор* и игра значајну улогу у многим теоријским дисциплинама, поготово статистичкој физици, квантној механици итд. У свом ско-рашњем раду Еуген Швајцер¹¹ наводи следећи пасус из *Државника*:

„Наравно треба да поделимо вештину мерења на два дела, баш како сам рекао. С једне стране стављамо све методе којима се мере бројеви ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$), дужине ($\mu\eta\kappa\omicron\varsigma$), дубине ($\beta\alpha\theta\omicron\varsigma$), ширине ($\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$) и брзине ($\tau\alpha\chi\upsilon\tau\eta\varsigma$), у односу на оно што је супротно; с друге стране имамо све оно што се мери у односу на оно што је умерено, погодно, опортуно, потребно и све скупа што се успоставља као средња вредност екстрема (*Државник*, 284e).“

Овај пасус заслужује детаљнију анализу. Пре свега, Платон овде прави поделу на оно што данас препознајемо као „тврде (егзактне) науке“¹² и описна, квалитативна разматања (хуманистиче науке и сл). Пада у очи да овај низ не почиње тачком, како бисмо очекивали, већ бројем. То може да значи бар две ствари: (i) Платон алудира на аритметику, као комплементарну трима следећим (геометријским) величинама; (ii) придружује тачки број, баш као што Аристотел идентификује време са бројем, следећи Платонов концепт из *Тимаја*.¹³ Тачка није мерљив ентитет, баш као што ни време није „мерљиво“ у апстрактном, епистемолошком простору. Швајцер закључује да за Платона време не постоји као независна величина, и на бази димензионих релација добија *време* = $1/\dot{\eta}\rho\sigma\tau\omicron\rho$.

Но, најинтересантнији је последњи ентитет – брзина. Она је независна величина, која се не изводи од нечег другог. У теоријској физици користимо координате, брзине, убрзања итд, али код решавања диференцијалних једначина, на пример, почетни услови дају се спецификацијом почетних положаја и брзина. Разлог је што су физички релевантне диференцијалне једначине другог реда, па се убрзања тек њима добијају и не могу бити унапред дата. Координате и њихови изводи по времену чине „природне парове“ и Платон их ставља у јединствен низ математичких објеката.

Зашто је ова интерпретација Платоновог низа промакла досадашим тумачима? Швајцер нам даје одговор – погрешним преводом термина. Тако, наводи Швајцер, ауторитет за Платона Х. Н. Фаулер преводи $\tau\alpha\chi\upsilon\tau\eta\varsigma$ са *дебљина*, уместо *брзина*. Истина, у другим преводима налазимо коректне транслитерације (*Geschwindigkeit* на немачком, на пример), али нико није запазио укупну Платонову поенту да се разнородне величине повезују у физички систем.

Платоновом инсистирању на ригорозности захваљујемо и оправдавање саме физичке величине брзине, као однос *дужина/време*, дакле дељење

¹¹ E. Schweitzer, “The Fourth Dimension”, unpublished.

¹² Латини би рекли *Omnia in numero et mesura*.

¹³ “Он (Бог) створио је слику вечности, која се креће по броју, па и оног што смо назвали Време”, (*Timaeus* 37d).

две разнородне величине. Тек је *теоријом тројорција* Платоновог млађег сарадника Еудокса ова математичка релација добила физички смисао, тј легитимитет.

Ојген Швајцер, иначе добар познавалац Платоновог опуса,¹⁴ покушао је да разради ове Платонове идеје у светлости модерне науке, али ми се у то овде не можемо упуштати, поготово што је добар део тих елаборација спекулативног карактера.

5. У ПЛАТОНОВОЈ БАШТИ

Овде ћемо се само укратко осврнути на неке инстанце код Платона, које вреди поменути.

5. 1 Гностицизам

Да је гностичко учење старије од хришћанства, као и да његов извор треба тражити код Платона, већ је одавно утврђено.¹⁵ Сам Платон је у неким својим релевантним концептима био инспирисан Питагорејским учењем о души, али свакако и Сократовом техником убеђивања. Ми ћемо се овде само укратко осврнути на ово последње, јер мислимо да није довољно привукло пажњу савременим егзегетама.

Две су инстанце код Сократа овде релевантне:

5. 1. 1 *Сократов демон*

Реч је о Сократовој „опседнутости“ својим „демоном“, коју сам Сократ помиње на својем чувеном суђењу. Овај његов „унутрашњи глас“ може се тумачити као присуство „божанског духа“, који му налаже како да се понаша у складу са самосвесним стремљењем ка узвишеном. Каснији хришћански оци као да су преузели од Сократа концепт „Духа Божјег“, који ће „сићи“ на Исуса из Назарета. Сам Сократ као да је био опседнут „извлачењем“ скривеног знања које лежи у нама, као својеврсни овоземаљски пандан његовом „демону“.¹⁶

5. 1. 2 *Мајеутичка метода.*

Сократ „извлачи“ латентно знање из својих саговорника, баш као што ће касније гностици тврдити да свако од нас поседује „божанску искру“ коју

¹⁴ Вид. на пример: E. Schweitzer, *The Atlantis Irony*, 2007.

¹⁵ H. Masson, *Dictionnaire initiatique, Sciences secrètes*, Pierre Belfond, 1970.

¹⁶ Да би с заштитили од оптужбе за плагијаризам, добри хришћански оци су се потрудили да сам термин *демон* демонизују, дајући му максимално негативну улогу.

само треба „активирати“. Али, док је тај поступак код Платона мукотрпан пут *per astra ad astra*, гностицизам, као једна есотерична секта, проповеда (тачније учи) поседовање специфичног знања, које води ка враћању у „божанско примордијално стање“. Дакле, ради се о својеврсним *индулџенцијама*, тајним „рецептима“, мантрама које само посвећени знају.

Гностици су развили својеврсну космогонију, тачније космогоније, које су колико комплексне, толико и инфантилне. Није тешко закључити да се ради о спекулацијама доконих умова, које немају никакву хеуристичку вредност. То је својеврсно „платонско“ шарлатанство, банализација философских размишљања.

5. 2 Екологија

На једном месту у *Држави* Платон прекорева суграђане да су опустошили Атику сечом шума. Ово је можда први случај експлицирања еколошке свести. Да је Платон био у праву сведоци смо и данас, када видимо атичке голети. Не можемо а да не паднемо у искушење да је у овој критици атински мислилац био инспирисан својим осећајем за целину, односно интуитвним сазнањем да је човек део Природе и да као такав треба и да се понаша. У извесном смислу, можемо говорити поново о имплицитној примени тезе *микрокосмос = макрокосмос*. Као што појединач треба да заузме социјално релевантно место у полису, тако човечанство мора да игра продуктивну улогу у оквиру макрополиса, тј Природе.

5. 3 Промене и епистемологија

Два су главна колосека по којима се кретала античка мисао када је у питању природа света као таквог: Парменидски и Хераклитски. Први је заговарао вечну непроменљивост, сводљивост света промена на Једно, док је Хераклит свет видео као „реку која тече“, у вечним променама, онако како то и доживљавамо у свакодневном искуству.¹⁷ Платон је заузимао дихотомно место у погледу онтологије нашег чулног искуства. С једне стране, његова идеја о вечним идејама као да га је сврставала на Парменидову страну, а с друге стране био је свестан да само у свету промена можемо доћи до сазнања о том свету – између нас и вечне суштине ствари стоји свет феномена, дакле промена. Ова дихотомија ће се посебно испољити у модерној науци, пре свега у физици, у епистемолошким основама квантне механике, у којој се брише разлика између субјекта и објекта, посматрача и физичког

¹⁷ K. Verelst, B. Coecke, *Early Greek Thought and Perspectives for the Interpretation of Quantum Mechanics: Preliminaries to an Ontological Approach*, arXiv:physics/0611064v1 [physics.hist-ph] 7 Nov 2006.

система. Ствари су пре провере у неодређеном стању и само интеракција са њима пребацује их у тзв *соисџивено сџање*, самим актом *мерења*. Дакле поступак се своди на тезу *џроменама до суџиџине тј до увида у „ствари по себи“*, како би то формулисао Кант.

Квантна механика оперише категоријама актуалне и потенцијалне стварности, проблемом којим су се бавили и Платон и Аристотел, када је реч о концепту бесконачног, на пример. Ово питање још увек је актуелно у савременој математици.¹⁸

5. 4 Улога симетрије

Ако би се квинтесенција античке Хеладе ставила у једну реченицу, могла би да гласи: „Истина је у лепоти, а лепота у симетрији.“ Платоновим геометријским елементима су правилни полиедри, на којима ће, касније, Кеплер градити свој планетарни систем.¹⁹ Модерна теоријска мисао позива се екстензивно на симетрију, која лежи у основи фундаменталних законитости. Видели смо како то изгледа у модерној космологији (симетрија самосличности), док је у микрокосмосу операција специфичне трансформације симетрије генератор нових теоријских конструката.

За разлику од небеских сфера, где влада перфектна сферна симетрија, и где је све базирано на квинтесенцији, сублунарни свет, како ће га звати Стагираин, царство је без перфекције. Нарушавање идеалне симетрије није, међутим, знак дефектности, јер се управо на овом „нарушавању симетрије“ базирају поступци за налажење адекватних теоријских конструкција, као што је то, на пример, ефекат нарушене симетрије (*broken symmetry*) у модерној квантној теорији поља. Свет није перфектан и зато је плуралистички.

5. 5 Теологија и етика

Централна (онтолошка) догма сваке религије јесте теза да без вере нема етике, која је неопходна за одржавање сваког друштва. Платон је био свестан тога, али је његово решење било филозофско, а не политичко. Платон није покушавао да заснује никакав догматски религијски систем, већ је остао у сфери рационалног. Његов централни појам није бог (односно богови), мада се не устручава да их помиње. Божанско за њега може се схватити као потенцијална перфекција човека, нешто чему се тежи. Његов бог нема личног имена, његова теологија нема фабулу. У том контексту тадашње религије, укључујући Јудаизам и његов каснији изданак, хришћанство,

¹⁸ А. Липковски, *Кардинали, оргинали и образовна џарадиџма*, у: Б. Драговић, М. Ивановић (ур.), *Прилози исџиорији и еџисџемолоџији Науке*, Београд 2010, 25–36.

¹⁹ W. Donahue (ed.), *Kepler's Astronomia Nova*, Santa Fe, 2008.

представљају корак назад у теоријском смислу, упркос Хегеловом уверавању у супротно.²⁰ За разлику од Томе Аквинског, на пример,²¹ Платонова конструкција етичко-верског представља заокружен, дакле перфектан систем. Он је самодовољан, и не позива се на помоћне агенсе, попут Бога. Ова епистемолошко-онтолошка заокруженост, међутим црпи идеолошку снагу из „популарне религије“, где се појам бога материјализује у конкретним персонафикацијама, што је ближе поимању „обичног ума“. Каснији теолози, па и они хришћански, рачунали су на исти синдром. Када говоре о Богу, хришћани мисле на Јехову, али то никада не експлицирају. Ту хипокризију довео је Спиноза до крајњих консеквенци, својим пантеистичким учењем.²²

Модерна теологија (бар она на западном делу глобуса) није произашла из Платона; она је у односу на његово учење појава атеизма. Атеизам је легитимно чедо Платоновог поимања божанског, чију методолошку основу чини модерна теорија игара. Иронија судбине је да је, макар и нехотице, Платон допринео рехабилитацији њему мрског атеизма савременика Демокрита.

5. 6 Идеал идеалне државе

Платон је био родоначелник концепта идеалне државе, идеје која ће се провлачити на Западу у виду разних утопија, од Аурелија до Томаса Мора, Кампанеле, Фридриха Великог, Маркса, Хитлера, Мао Це Тунга итд. На истоку је исту идеју заговарао Конфуције, који је попут Платона, водио необјављени рат са властодршцима. Као што знамо, Чин Ши Хуанг Ти је дао да се све Конфуцијеве књиге спале, док је Платон имао више среће са тиранима, и завршио је само на пијаци за робове. Платон, сам аристократског порекла, није марио за демократију, чија је идеолошка подлога теза да се друштво не гради – оно расте.

Заговарајући идеалну државу, Платон је следио традицију, у конкретном хеленском случају, старијих законодаваца, попут Ликурга, Драконта и Солона.

6. СИНДРОМ ВЕЧНОГ ПОВРАТКА

Платонов допринос античкој мисли био је колико многострук, толико и добрим делом загонетан. Његов философски дискурс био је увијен у литерарну форму дијалога, коју ће користити и каснији аутори, од Аристоте-

²⁰ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Dover, 2004.

²⁰ J. B. Freeman, *Aristotelian Intellectual Intuition, Basic Beliefs and Naturalistic Epistemology*, preprint.

²¹ B. Spinoza, *Etika*, Beograd 1983.

²² M. Eliade, *Cosmos and History, The myth of the eternal return*, New York, 1964.

ла до Галилеја. Многи делови његовог опуса имају енигматичан карактер, што учењу атинског мислиоца често даје карактер есотеричног. Оно је добрим делом намењено *математичцима*, дакле посвећенима, као што ће и Аристотел публиковати своје *акроаматичка* дела, на ужас свог посвећеног ученика, Александра.

Дешифровање енигматичних делова свакако је било лакше у Платоново доба, док се ми само можемо помагати знањем које смо накупили од Платона до данас, тако да смо у стању да у енигматичним деловима препознамо Платонову мисао. За неке делове, попут оног о Атлантиди, копља се још увек ломе око тога како то треба схватити. С друге стране треба бити опрезан код интерпретације антике, која нам није оставила комплетну информацију о себи, да не паднемо у „виговску“ грешку приписујући Старима више него што они то могу да апсорбују.

Наравно, остаје вечна дилема оригиналности овог Сократовог ученика и следбеника, односно разграничење шта су његове, а шта Сократове идеје. С друге стране, мисао многих Платонових савременика, као и претходника, доспела је до нас управо преко Платона, а још више Аристотела. И код ових информација остаје питање колико се, у недостатку других извора, можемо поуздати у податке и интерпретације античких мислилаца.

Ако смо свесни да је данашња светска, поготово европска култура наследник хеленског генија, повратак изворима има колико когнитивну, толико и профилактичку димензију, како је то схватао Мирче Елијаде.²³ Коректно разумевање античких извора може бити круцијално за наше данашње помицање према будућности. У извесном смислу откривање скривеног значања из опуса античких мислилаца симулира у епистемолошком простору нову оријентацију времена, тзв *историографску стирелицу* времена, као последицу откривања нових чињеница из прошлости.²⁴ Илустративан пример за овај ефекат јесте историја проналаска, тачније проналажење тзв *Антикијтерског механизма*,²⁵ извађеног са дна мора из римске олупине код Антикитере, 1900. године, који је још увек предмет интензивног проучавања. Дешифровање овог компликованог механизма, који је служио као планетаријум и календар, унапредило је наше знање античке астрономије и технике у толикој мери, да се може рећи да смо открили једну нову, до сада непознату антику. Са свим оваквим истраживањима антика нам се приближава у когнитивном простору, као што је то случај и са (физичком) будућношћу. У томе, је поред осталог, и вредност проучавања Платоновог опуса данас.

²³ P. Grujić, *Historiographical Time Arrow*, unpublished.

²⁴ P. Grujić, *Cargo From Delos, where Antikythera mechanism came from*, submitted.

²⁵ P. Grujić, *Cargo From Delos, where Antikythera mechanism came from*, submitted

PETAR GRUJIĆ, Ph.D.
The Institute of Physics
University of Belgrade

PLATO'S LEGACY

Summary

Plato is considered to be, besides Aristotle, the only ancient philosopher whose opus has been preserved in its totality. Nevertheless, despite the span of 24 centuries one still discovers instances which can be identified with some of the modern concepts, considered previously to be the fruit of our time. That seems to corroborate the old dictum that discovery appears often as recognition. This paper examines a number of instances which have been recognized only recently to have the origin in Plato's opus, illustrating the breadth of thought of the Athenian philosopher. Certain instances are thoroughly analyzed in the light of the contemporary science, whereas some are only briefly mentioned for the sake of completeness, which, of course, we do not pretend on.

Key words: Plato, fractal, dreams, phase space, ecology, gnosticism, geometry.

Др ИВАНА КУЗМАНОВИЋ НОВОВИЋ
Београд

GRYLLO ПРЕДСТАВЕ У АНТИЧКОЈ ГЛИПТИЦИ

Апстракт: Гротескне слике у којима су заступљени ликови и митске личности у виду карикатуре, често са животињским главама, јављају се почев од хеленистичког периода. У глиптици представе ових бића карактеришу гротескна фигура као сложена, еклектичка и фантастична представа која спаја људско тело са деловима животињског и птичјег тела, али и као комбинације различитих маски, изразито заступљених у римско доба. *Grylloi* су у касном хеленизму добили апотропејски карактер, па су геме са овим представама носене као амулети са профилактичким дејством. Као мотив, они имају посебно место у проучавању глиптике, пре свега због свог необичног и еклектички створеног изгледа, али и због утицаја на касније средњовековне представе застрашујућих фантастичних бића. О настанку и значењу ових композиција постоје различита тумачења.

На *gryllo* композицијама је најчешћа комбинација птица (петао) и глава Силена или Пана. Оне могу да буду и редукована иконографска слика неке митолошке приче или пак да приказују двојне и тројне портрете који обједињавају више ликова приказаних у различитим ординацијама (најчешће у форми Јанусовог портрета).

Кључне речи: *gryllo* представе, глиптика, геме, *hippalectryon*, Јанус, Силен, римска митологија.

Глиптичка уметност резања гема и камеја, посебно развијена у доба хеленизма, доживљава свој врхунац у Римском царству. Својствена лепота и квалитет камена као и богатство тема дало је могућност искусним граверима да изведу врхунска остварења у овој минијатурној уметности. На ограниченим површинама малих димензија сцене су приказиване са тачношћу детаља и манифестацијом једноставних стилова. Поред митолошких и жанр тема, портрета, представа животиња, симбола и других, посебно место заузима *gryllo* тематика. Она је заступљена у глиптичкој уметности *intaglio* гема и изузетно је значајна за проучавање с обзиром да су *gryllo* представе, еклектичне у свом застрашујућем изгледу, наставиле свој живот у

средњем веку у извесном модификованом облику као фантастична бића гротескног изгледа.

Плиније Старији (*Nat. Hist.* 35, 114) спомиње лик Грила (*Gryllos*) као фантастичног бића гротескног и бизарног изгледа у смешној одећи који је насликао Антифил, Апелов савременик из 4. века пре н.е.¹ На тај начин је и термин *grylloi* (γρύλλοι, *grylli*) први пут забележен у античким изворима. Антифил, пореклом из Египта и ученик Ктесидемов, био је познат као сликар жанр тема и карикатура (сл. 1).² Веровало се да је он представио Грила са главом свиње, с обзиром на то да *gryllos* (γρύλλος) на грчком значи свиња.³ Од тада се под овим појмом подразумева фигура гротескног изгледа која спаја људско тело са деловима животињског и птичјег тела, као и комбинације различитих маски које чине јединствену композицију. Ове сложене, еклектичке и фантастичне представе су, по Плинију, назване *grylloi*.⁴ *Gryllos* може да означава и комичног играча претераних и необичних физичких пропорција, јер је *gryllismos* била врста гротескне египатске игре коју је Антифил могао да види.⁵ Бронзане статуете из Махдие у Тунису, које приказују пигмеидне гротескне играче, ушле су и у свет римског сликарства, мозаика и теракота. То се види и у Помпеји где су у Кући Менандра (*Casa del Menandro*) приказане митолошке пародије о Тесеју и Минотауру, Еросу и Афродити у виду шаљивих карикатуралних ликова са великим главама и гротескним телима у комичним позама.⁶

Gryllo теме јављају се у тореутици, вазном сликарству, у пластици и глиптици још у 7. веку пре н.е.⁷ *Grylloi* као фантастичне комбинације животињских делова тела са људском главом у касном хеленизму се доводе у везу са представама апотропејског карактера, а необичан спој људских и животињских особина требало је да умањи штетно дејство на људе. У римској епохи они су обогачени новим садржајем. Сматрало се да имају магичну и симболичну снагу, па су геме са *gryllo* тематиком ношене као амулети са

¹ Плиније, *О уметности* (предговор, избор текста, превод са латинског Зоја Божић), Београд 2011, 103, 136.

² О Антифилу, детаљније, вид. E. Pfuhl, *Antiphilos*, in: *Malerei und Zeichnung der Griechen*. II Band, München 1923, 769–771 (sa literaturom); F. Magi, *Antiphilos*, in: *Enciclopedia dell' arte antica e orientale* I, Roma 1958.

³ G. Becatti, *Grylloi*, in: *Enciclopedia dell' arte antica e orientale* III, Roma 1960, 1065.

⁴ *Ibid*, 1065–1066.

⁵ R. Neudecker, *Grylloi*, in: H. Cancik, H. Schneider (eds), *Brill's New Pauly. Antiquity volumes*, Brill Online, 2014. Reference. 05 March 2014 <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/grylloi-e500150>>

⁶ A. Maiuri, *La casa di Menandro e il suo tesoro di argenteria*, Roma 1933, 138, G. Becatti, *Grylloi*, 1066; I. Varraie, *Architecture and Decoration in the House of Menander in Pompeii*, in: D. L. Bolch, A. Weissenrieder (eds), *Contested Spaces, House and Temples in Roman Antiquity and New Testament*, Tübingen 2012, 181–182.

⁷ А. Димитрова, *Грили оџи Национални археологически музей в София*, Археология 14 (1972), 1, 40; A. Dimitrova-Milčeva, *Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia*, Sofia 1980, 15.

профилактичким дејством да одвраћају силе зла. Оне су, с обзиром на симболику, могле да осигуравају плодност и просперитет онога ко их носи.⁸ Постоје различита тумачења настанка и значења ових композиција.

А. Роес (A. Roes) налази прототип *gryllo* фигура у персијској уметности и персијском симболизму. На такав закључак наводе геме у печатној колекцији откривене у једном гробу у Уру, али и на грчко-феничанским гемама из 5. века пре н.е.⁹ На њима су приказане мушке главе крунисане протомом лава или орла; потиљачни део је у виду протома овна, а браду чини птичје тело (сл. 2). А. Фуртвенглер (A. Furtwängler) сматра да су *grylloi* јонског порекла и да потичу из 5. и 4. века пре н.е.¹⁰ Каснији тип је дошао у Рим путем хеленистичке Грчке и био је популаран у периоду од краја 1. века пре н.е. до средине 1. века н.е., али се јавља и касније, све до 4. века. А. Милчева сматра да су *grylloi* једна од бројних представа синкретизма које су доспеле у живот становништва током 3. века и то под утицајем значајних етничких промена и мешања религија у целом Царству.¹¹ Још у хеленистичко доба су постојали повољни услови за размену културних и религиозних утицаја Египта и Грчке. Религиозни синкретизам који се јавио у овој епохи снажније се развијао у наредним вековима.¹²



Сл. 1



Сл. 2



Сл. 3

⁸ Sh. E. Hoey Middleton, *Classical Engraved Gems from Turkey and Elsewhere*, The Wright Collection, Oxford 2001, 52.

⁹ A. Roes, *New light on the Grylli*, The Journal of Hellenic Studies 55 (1935), 232–235.

¹⁰ Посматрајући неколико скарабеја из некрополе *Tharros* са Сардиније украшених мотивима сличним римским *grylli*, Фуртвенглер показује сложене међусобне односе између картагинских и италских представа које су везане за јонске мотиве и креативне Јонце, вид. A. Furtwängler, *Die Antiken Gemmen, Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum* III, Leipzig – Berlin 1900, 113; A. Roes, *New light*, 233–234.

¹¹ A. Dimitrova-Milčeva, *Antike Gemmen und Kameen*, 16.

¹² Вид. И. Кузмановић Нововић, *Синкретизам у римској религији и уметности царској њериода*, у: *Антика и савремени свет: Религија и култура*, К. Марицки Гађански (ур.), Зборник радова, Београд 2011, 103–116.

Најчешћу комбинацију на *gryllo* композицијама представља фантастична фигура са телом птице коју чини глава (маска) брадатог Силене или Пана, са птичјим ногама и главом птице, односно петла, а понекад главом коња. Ш. Мидлтон (Sh. Midlton) овакав сложени композициони тип фигуре са главом коња назива *hippalectryon* тип *gryllo* представе.¹³ Његово порекло је у еклектичној творевини архајске Грчке – *hippalectryon*-у, познатој са вазног сликарства друге четвртине 6. века пре н.е. (сл.3). Фигуру чини тело коња у предњем делу и тело петла у задњем делу, са крилима, репом и ногама. Нису познати митови и легенде који укључују ово биће тајанствене функције.¹⁴ Свакако да је *hippalectryon* имао апотропејско и профилактичко значење, а могао је да буде посвећен Посејдону и да штити бродове. Поједини аутори га виде као гротескну звер која забавља децу или као једноставну фантастичну животињу у служби декора неке представе, без посебне функције. Први га спомиње Есхил у фрагменту своје трагедије „Мирмидонци“ у 5. веку пре н.е. и описује га као коња/петла боје ватре.¹⁵

Gryllo фигуре се у римској глиптици појављују првенствено на гемима које су уметане у прстење. Ова застрашујућа бића приказана су самостално или као део неке композиције. На појединачним примерима уочавамо сличну иконографску слику: тело птице у виду мушке главе са или без браде продужава се у протом птице, најчешће орла или коња. Орао у кљуну може да држи венац, као што је то на геми у карнеолу из Народног музеја у Београду (сл. 4). Пример геме из Сердике показује сложена композицију на којој се *gryllo* фигура продужава у протом коња са јахачем и бичем у руци (сл. 5),¹⁶ док на другом примеру геме из Тарса (?) у Турској, из протома коња избија рог изобиља (сл.6).¹⁷ Занимљиви су придодати елементи, звезда, месец и палмина грана, који својом симболиком имају вишеструко значење. Приказивање птичјег тела коју чини мушка глава Сатира на *gryllo* композицији сматрано је сликом душе и повезано је, како сматра Фуртвенглер, са култом Хермеса и његовим силаском у Подземље.¹⁸ Сложена симболика *gryllo* композиције уочава се на геми из Виминацијума. На њој је Ерос са бичем и уздама као јахач на Ибису чији труп представља брадата глава Силене.¹⁹ У

¹³ Sh. E. Hoey Middleton, *Classical Engraved Gems*, 52, no 39.

¹⁴ D. von Bothmer, *The Tawny Hippalectryon*, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, vol. 11, no. 5 (Jan., 1953), 134.

¹⁵ *Ibid*, 132.

¹⁶ A. Dimitrova-Milčeva, *Antike Gemmen und Kameen*, 93, no 259; скоро идентична композиција се налази на геми од опала у фрагментованом златном прстену у Народног музеју у Београду, вид. И. Поповић, *Римски накити у Народног музеју у Београду 1, Прегледање*, Београд 1998, 20, кат. 6.

¹⁷ Sh. E. Middleton, *Classical Engraved Gems*, 52, no. 29.

¹⁸ A. Furtwängler, *Die Antiken Gemmen, Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum I*, Leipzig – Berlin 1900, 114.

¹⁹ Ибис је света птица која по народном веровању не само што не пије воду, већ се не приближава ни оној која је загађена или отрована; истиче се њена способност предосећања, вид. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb 1987, 199.



Сл. 4



Сл. 5



Сл. 6



Сл. 7

предњем делу она се наставља у протом птице, а у потиљачном у псећу/вучју њушку Анубиса (сл. 7). Урезан је и мак као још један симбол Египта, па цела композиција потенцира египатске елементе.

Gryllo композиције могу да представљају и редуковану иконографску слику неке митолошке приче. То значи да се користе разни атрибути и познати симболи главних ликова из митологије. Такав је пример на геми у јаспису са лепо обликованим лицем голобрадог младића са коврцама испод фригијске капе коју чини орлова глава са кљуном (сл. 8).²⁰ Овај лик идентификујемо као Ганимеда, јер је орао један од његових симбола. На другом примеру, проћелава глава брадатог Силена се у потиљачном делу претвара у изражајну њушку вепра, вероватније у мешину као атрибут Силена (сл. 9).

У један вид *gryllo* тематике спада и група гема на којима су представљени спојени двојни или, чак, тројни портрети у различитим ординацијама. Они су најчешће приказани у Јанусовој форми портрета, јер је и само божанство било приказивано на овај начин.²¹ Јанусова форма коришћена је и за митолошку, херојску или ратну причу, где обједињава две личности и пружа редуковану иконографију. Као део сложене композиције на геми у јаспису из Народног музеја у Београду, појављује се Ерос на делфину испред кога је морско чудовиште. Глава му је протом коња а тело двојни људски лик у Јанусовој форми портрета који идентификујемо као Персеја и Андромеду; њих спаја Ерос својом симболичком (сл. 10). Занимљив је тип предста-

²⁰ Д. Бојовић, *Римске ђеме и камеје у Музеју рада Београда*, Зборник Музеја примењене уметности 28/29 (1884–85), 139–152, кат 41.

²¹ Јанус је, као бог свих пролаза који осматра сваки улазак и излазак, представљен са два лица. Он је бог сваког почетка; он отвара и затвара капије и зато је чувар света и козмоса. Јанус обједињава и два комплементарна начела – он је бог почетка и краја. Понекад је приказан и са четири лица, јер се на *Forum boarium* налазила капија са четири пролаза; Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 176–177 (Јанус); детаљније о неким представама Јануса у уметности и на новцу, вид. J. Hamer, *The physiognomy and artistic representation of Janus with special reference to the coinage in southern Italy*, http://www.mcu.es/museos/docs/MC/ActasNumis/Physiognomy_artistic_representation.pdf, 14.03.2014.

ве која је приказана на геми из Виминацијума. Са једне стране је попрсје младе жене у профилу надесно, са коринтским (?) шлемом и дугачком кристом, док је са друге стране брадата глава проћелаваг силена у профилу налево (сл.11). Женски лик могао би да представља богињу Атину, а мушки силена Марсију. У овој композицији препознајемо митолошку причу о Атини и Марсији, често експлоатисану у скулптури и на вазном сликарству. Марсија је, сматрајући да боље свира двојнице и од богова, покушао да надмудри богињу, због чега је сурово кажњен. С друге стране, скоро идентичну композицију на геми с осјечног терена, Д. Пинтеровић идентификује као лик Сократа (мушка брадата и проћелава глава) и војсковође Алкибијада (мушка/женска глава са шлемом и кристом) који је био Сократов ученик и близак пријатељ.²² С обзиром да је у лику силена, као што ми сматрамо, често препознаван Сократ, обе ове идентификације не искључују једна другу. Ликови су прецизно обрађени, са јасно израженим карактеристикама обе личности.²³

На геми из Народног музеја у Београду представљено је двојно лице – Диониса у профилу надесно и Сатира у профилу налево; њихове главе чине трбух кантароса и спаја их развијени венац (коримбус). Као две централне личности кулних дионисијских свечаности, бога Диониса идентификује кантарос, а Сатира педум испод његове главе (сл. 12). На другом примерку који потиче из Ритопека, Дионис је приказан са главом старца а као његов опонент је лик младића, опет у форми Јанусовог портрета (сл. 13). Стари, брадати Дионис има коримбус на глави и приказан је као Алкаменов тип Диониса на хермама. Лик младића представља Хермеса, кога идентификујемо са каусијом на глави.

Два мушка лика у различитим ординацијама приказана су на геми у јаспису из Народног музеја у Београду, која је уфасована у златни прстен каснијег периода. Мушка проћелава глава Силена са брадом чини предњи темени део главе мушкарца са уском и дугачком брадом, коју посматрамо у профилу налево (сл. 14а, 14б). Птичја глава са великим кљуном укомпонована је тако да представља врат једног и другог портрета.

Понекад се приказују тројни портрети који чине један фузионисани лик. Оваква поликефалност има порекло у келтским троглавим божанствима.²⁴ На геми у јаспису из Виминацијума (?) урезани су ликови младог мушкарца, односно римског војника, старца са дугачком варварском брадом и капом какву су носили Дачани, и лик мушкарца са савијеном брадом какву су неговали Германи, па би он вероватно био припадник германског наро-

²² Вид. D. Pinterović, *Neka razmatranja o gliptici na primjerima Zbirke muzeja Slavonije*, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb 1971, 187–196, 190, no 5.

²³ Скоро идентична композиција, не толико изражајна, приказана је и на геми из Сирмијума, која се налази у Magyar Nemzeti Muzeum-у у Будимпешти, вид. T. Gesztelyi, *Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum*, Budapest 2000, 45, kat 47.

²⁴ Вид. Келтска религија, у: А. Cermanović Kuzmanović, D. Sreјović, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Beograd 1992, 277



Сл. 8



Сл. 9



Сл. 10



Сл. 11

да (сл. 15а, 15б, 15ц). Представа на овој геми могла би да означава дакомахију и германомахију и тријумф над непријатељем. Можда представља и спојене маске које су се правиле поводом игара у част војника, означавајући тако три типа војника.



Сл. 12



Сл. 13



Сл. 14а



Сл. 14б

Gryllo композиције у овом раду су сагледане и тумачене на глиптичком материјалу где се и јављају у највећем броју. Као фантастична бића гротескног изгледа, *grylloi* су приказани на гемама које су на тај начин добиле апотропејски карактер. Сматрало се да геме с овим представама које су урезане у одређени полудраги камен (најчешће јаспис), штите појединца од зла. Други вид *gryllo* сцена чине двојни и тројни портрети Јанусовог типа, у различитим ординацијама, са карактеристичним визуелним детаљима који омогућавају идентификацију појединачних ликова. Уклопљени су у ову тему јер представљају вештачку неприродну творевину коју посматрамо и у ширем значењу. Антички *gryllos* је у модификованом облику бројних маштовитих и застрашујућих зоантропоморфних фигура наставио да живи у средњем веку, у скулптури романике и посебно готике. У ренесанси такву врсту фигура/демона са елементима средњовековне алегорије ствара велики фламански уметник 15. века Хијеронимус Бош (Hieronymus Bosch). Фе-



Сл. 15а



Сл. 15б



Сл. 15ц

липе де Гевара (Felipe de Guevara), шпански хуманиста и писац ценио је Бошова дела, а његовим еkleктичким ликовима приписао је „антички педигре“ и повезао их са делом Антифила.²⁵ Лудовико Гвићардини (Ludovico Guicciardini), италијански писац који је живео у Антверпену извесно време, дивио се Бошу сматрајући га најузвишенијим проналазачем фантастичних и бизарних ствари.²⁶ Ђорђо Вазари (Giorgio Vasari), италијански ренесансни сликар који је писао о животима уметника, такође је хвалио његове фантастичне и каприциозне иновације.²⁷ Оваква тумачења показују посебну



Сл. 16



Сл. 17



Сл. 18

²⁵ J. Koerner, *Impossible Objects: Bosch's Realism*. RES: Anthropology and Aesthetics (2004), 73–97, 76, <http://www.jstor.org/stable/20167640>.

²⁶ *Ibid*, 75.

²⁷ *Idem*.

задивљеност ликовима бизарног изгледа који у Бошовим делима имају морализаторски карактер. У посебну категорију фантастичних ликова могли бисмо да уврстимо и дела италијанског сликара 16. века Ђузепеа Арчимболда (Giuseppe Arcimboldo). На сасвим другачији начин он компоује ликове и гради алегоријске портрете којима даје метафорично значење, користећи елементе из природе (воће, поврће, цвеће, животиње) и из стварности (-сл.17).²⁸ У делу „Алегорија Разума (Мудрости)“ које је насликао Тицијан, венецијански уметник 16. века, у тројном мушком портрету препознајемо његову реминисценцију на античког бога Јануса (сл. 18). Мудрост влада Временом. Прошлост, садашњост и будућност изједначени су са три човекова доба, а то су – младост, зрелост и старост, приказана у портретима три мушкарца различите старосне доби.²⁹ Наведени примери показују континуитет у појављивању фантастичних фигура и маштовитих ликова са безбројним трансформацијама у уметности, што још једном упућује на значај и неопходност проучавања античких *gryllo* представа.

СПИСАК РЕПРОДУКЦИЈА

- Сл. 1 Енејино бекство, Антифил, фреска, карикатура, Помпеја, Национални археолошки музеј, Напуљ
- Сл. 2 Печатна гема из персијског гроба у Уру (цртеж)
- Сл. 3 Јахач на *hippalektryon*-у, Ксенокле, киликс, Збирка Антиквитета, Берлин
- Сл. 4 Протом орла са венцем, Народни музеј, Београд
- Сл. 5 Гема из Сердике, Народни музеј Софија
- Сл. 6 Гема из Турске, Колекција Рајт, Велика Британија
- Сл. 7 Ерос јаше Ибиса, Народни музеј, Пожаревац
- Сл. 8 Ганимед, Музеј града Београда, Београд
- Сл. 9 Силен, Народни музеј, Београд
- Сл. 10 Персеј и Андромеда, Ерос на делфину, Народни музеј, Београд
- Сл. 11 Атина и Марсија, Народни музеј, Београд
- Сл. 12 Сатир и Дионис са коримбусом, Народни музеј, Београд
- Сл. 13 Хермес и Дионис, Народни музеј, Београд
- Сл. 14 а, 14 б Силен и млађи мушки портрет, Народни музеј, Београд
- Сл. 15а, 15 б, 15ц Тројни мушки портрет, Народни музеј, Београд
- Сл. 16 Демон (деталј композиције Св. Јован јеванђелиста на Патмосу), 1504–5, Х. Бош, Пинакотека, Берлин
- Сл. 17 *Veturmnus* (Портрет Рудолфа II), 1590, Ђ. Арчимболдо, Дворац Skokloster, Шведска
- Сл. 18 Алегорија Разума (Мудрости), 1565–70, Тицијан, Национална Галерија, Лондон

Напомена: на репродукцијама: 4, 6–15 представљени су гипсани отисци гема у позитиву.

²⁸ Th. DaCosta Kaufmann, *Arcimboldo and Propertius. A Classical Source for Rudolf II as Vertumnus*, *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 48. Bd., Н. 1 (1985), 117–123. <http://www.jstor.org/stable/1482307>

²⁹ S. Pierguidi, „*L'Allegoria della Prudenza*“ di Tiziano e il „*Signum Tricipitis*“ del Cerbero di Serapide, *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 13, No. 2, (2006), 186–196. <http://www.jstor.org/stable/30222127>

GRYLLO REPRESENTATION IN GLYPTIC ART OF ANTIQUITY

Summary

Figures of grotesque appearance (*grylloi*) as complex, eclectic and fantastic images in which the human body and parts of animals and birds are combined, and also as combined masks, began to appear in the Hellenistic period and became popular in Roman times. There is no single interpretation of the origin and meaning of this imagery. A. Roes searched for the prototype of *grylloi* in oriental, particularly Persian art, and A. Furtwängler considered them to be of Ionic origin and dated them back to the fifth or fourth century BC. A. Milneva considered *grylloi*, especially popular in the Roman Empire, as one of the many syncretistic images which appeared under the influence of significant ethnic changes and mixing of religions in the the third century AD. In ancient sources the term *grylloi* was used by Pliny the Elder to indicate comic characters in paintings, which originated in the figure of a Gryllos dressed in comical clothes and portrayed by the fourth century BC painter Antiphilos (*Nat. Hist.* XXXV, 114). In the late Hellenism *grylloi* obtained apotropaic character and *intaglio* gems bearing this imagery were worn as amulets with prophylactic effect.

Fantastic hybrid creatures consisting of an animal body and a human head are represented in toreutic arts, vase painting, sculpture and glyptic art. This paper examines the compositions of the *grylloi* on *intaglio* gems from several collections. It can be observed that the most common combination is that of the body of a bird (rooster) with the head of Silenus and Pan (Fig. 4–6). In Sh. Midlton's view, the hybrid creature with the front part of the figure in the shape of a horse is a *hippalectryon* type of a *gryllo* figure. *Gryllo* imagery can represent a reduced iconographic image of a mythological story with different attributes and known symbols of the main mythological characters, such as the image of Ganimedes (Fig. 8). This category would include double, and sometimes triple, portraits in the form of portraits of Janus, represented in different ordinations. Some of the most interesting examples are: a person with a helmet and a balding man which are identified as portraits of the goddess Athena and of the Silenus Marsias, also sometimes identified as portraits of Socrates and Alcibiades (Fig. 11), as well as portraits of Dionysos and a Satyr (Fig.12) or Hermes (Fig.13). The possible origins of the polychephalry of a portrait engraved in a jasper gem may be the Celtic three-headed deities or it might represent combined masks made on the occasion of the games in honour of soldiers, hence indicating three types of soldiers (Fig. 15a, 15b, 15c).

The monstrous *gryllo* compositions, which are here identified as monstrous creatures of fearsome appearance, continued their life through the Middle Ages,

in Romanesque and especially Gothic sculpture. In the works of the fifteenth century Dutch painter Hieronymus Bosch demonic figures from Hell of a bizarre appearance have a moralising character and carry elements of medieval allegory (Fig. 16). In quite a different manner, the Italian renaissance painter Giuseppe Arcimboldo composed his characters, sometimes even portraits, and gave them a symbolic meaning by incorporating into this imagery the elements of nature and real life (Fig. 17). This continuity in the emergence of various fantastic creatures with countless transformations in the arts to the present day underlines the importance of studying the *gryllo* imagery of antiquity.

Keywords: *gryllo* imagery, glyptic arts, gem *intaglio*, *hippalectryon*, Janus, Silenus, Roman mythology.

Др ИРЕНА ЉУБОМИРОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Нишу

ГАЛЕРИЈЕВ ЕДИКТ И ХРИШЋАНИ

Апстракт: У години обележавања 1700 година од доношења Миланског едикта доста је писано о овом важном законском акту (или начелном договору), али и његовим творцима царевима Константину и Лицинију. Стога је можда и неоправдано остао у сенци још један важан акт – Галеријев едикт донет две године пре објављивања Миланског едикта. Иако је овим едиктом хришћанима дозвољено да проповедају веру чиме је Галерије признао постојање хришћанског бога, сами хришћани нису били задовољни, а Галеријев едикт није заживео на начин на који се то догодило са Миланским едиктом. Поновном анализом извора који доносе текст Галеријевог едикта, у раду је начињен покушај да се одговори на питање: зашто царев рескрипт није заживео и да ли је заиста Галерије био највећи иницијатор прогона хришћана или су такву представу о њему створили управо хришћански оци.

Кључне речи: цар Галерије, едикт о толеранцији, хришћани.

Творац едикта о толеранцији објављеног 311. године цар Галерије родио се у провинцији *Dacia Ripensis*, недалеко од Сердице.¹ Био је скромног порекла али изврстан у војној вештини, што га је и довело у сам војни врх на Диоклецијановом двору.² Успостављајући тетрархију, Диоклецијан узима Галерија за савладара са титулом цезара. Његов положај на царском двору учвршћен је склапањем брака са Диоклецијановом кћерком Валеријом.³ Године 297. Галерије је претрпео пораз у сукобу са Персијанцима због чега

¹ О цару Галерију вид.: Т. Christensen, *C. Galerius Maximinus. Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305–313*, Copenhagen 1974; J. R. Knipfing, *The Edict of Galerius (311. A.D.)*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 1 (1922), 693–705; D. Sreјović, *Divina Romula, Divus Galerius*, in: *The Age of Tetrarchs*, Beograd 1995, 295–310, A. Jovanović, *Serbia homeland of the Roman emperors*, Belgrade 2006; B. Leadbetter, *Galerius and the will of Diocletian*, New York 2009.

² *Eutr.* X, 2, 1; *Lact. De mort. pers.* 8, 6.

³ А. Јовановић, *Тло Србије завичај римских царева* (2006), 183, додатак VII–2.

је, према наводима потоњих писаца Еутропија и Амијана Марцелина, оспособен тако што је по наређењу Диоклецијана миљама ишао пешице иза својих кола.⁴ Иначе, Лактанције, савременик ових догађаја, при том ненаклоњен цару Галерију, није ништа забележио о царевом понижењу, због чега не можемо бити сигурни у веродостојност приче. Две године после срамног пораза, Галерије је успео да поврати римску част, али и свој углед одневши победу над Персијанцима „каква није виђена још од Трајановог Парћанског рата.“⁵ Лактанције сматра да је управо овај догађај утицао на одлуку владара да отпочну персекуције хришћана.⁶ Наиме, требало је објаснити како је дошло до нагле промене Диоклецијановог става према хришћанима, који је од спремности на толеранцију, постао њихов највећи прогонитељ.⁷ С друге стране, Галерије је био фанатични паганин и успех у рату само је допринео његовом престижу. Цезар се није мирио са својом подређеном позицијом и почео је отворено да изражава незадовољство.⁸ Због тога Лактанције и Еусебије у Галерију и виде главног подстрекача предстојећих прогона. Победа над Персијанцима је учврстила Галеријеву позицију. Пред њим је наводно устукнуо и Диоклецијан и пристао да отпочне са стравичним прогомом хришћана. Галерије је могао да убеди Диоклецијана да је борба против хришћана била неминовна како би се одбранила званична идеологија тетрархијске власти – религијска истоветност и поштовање римских традиција. Извесно је да су владари пореклом из римских провинција, понекад у жељи да буду више Римљани од самих Римљана, чинили све како би обезбедили поштовање римских обичаја и традиције.⁹ Диоклецијан је предузео низ мера како би царство учинио истински римским, те је тако латински језик постао званични државни језик и међу Грцима на Истоку, док је римски закон био изнад локалних закона и обичаја који су му се морали прилагодити.¹⁰ Август је сматрао да би повратак римским традицијама требало да допринесе обнови државе и да су хришћани као одметници највећа препрека просперитету царства.

Галерије, као владар који је био на нижем рангу од Диоклецијана, могао је само да подржи, али не и да иницира августову намеру да се обрачуна са хришћанима. Улогу иницијатора приписују му хришћански писци који у Галерију виде чувара традиције и ватреног браниоца постојећег по-

⁴ Eutr. IX, 22–25; Amm. XIV, 11,10.

⁵ Eutr. IX, 24; Amm. XXIV, 1, 10.

⁶ Lact. *De mort. pers.* 10, 6.

⁷ Lact. *De mort. pers.* 12.3, 15.1; Eusebius, *HE* 8.1.7

⁸ Lact. *De mort. pers.* 9, 7

⁹ Aur. Victor, *Caes.* 39, 26, 45.

¹⁰ T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, London 1981, 19–20; id., *New Empire of Diocletian and Constantine* London 1982, 61–64, n. 76. Галерију се приписује царски едикт издат у Дамаску 295. године, којим се забрањује склапање бракова међу крвним сродницима. Бракови супротни римском закону су „као порочна и промискуитетна стока или дивље животиње које не разумеју моралност“. Јасно је да је оваквим законима законодавац настојао да пропише истоветност у религији, али и у понашању.

ретка. Стога су склони да га представљају у негативном светлу и оптужују га за све недаће којима ће бити изложени током прогона.¹¹ Лактанције приказује Диоклецијана као човека који одлуке не доноси нагло, који није склон изазивању сукоба и који је хришћанство сматрао више политичким а мање религијским проблемом. Намере обојице владара биле су исте, али је одлуку о прогону хришћана ипак морао да донесе август, док га је Галерије могао подржати и предложити му неке од мера уперених против хришћана.¹² Галеријев први корак био је да убеди Диоклецијана да затражи од својих водећих саветника да јавно изнесу религијске ставове. Цивилни управници и војни команданти који нису били наклоњени хришћанима захтевали су да непријатељи богова и противници јавних култова буду уништени. Службеници који су били наклоњени хришћанству у страху од Галеријевог гнева оклевали су да изнесу другачије мишљење.¹³

Не може се са сигурношћу утврдити какав је у почетку био став царске администрације према прогону хришћана. Лактанције доноси извештаје саслушаних управника провинција од којих су неки наводили да нису убијали хришћане, док су други истицали да су погубили свега њих неколико.¹⁴ Већи део становништва је вероватно био индиферентан према прогонима. Ситуација се променила у односу на крај 2. и почетак 3. века када је становништво негодовало, што је подстицало и охрабривало или чак и приморавало провинцијске намеснике да погубљују хришћане.¹⁵ Током персекуција за време владара Деција Трајана (249–251) и Валеријана (253–260) народ се отворено ругао мученицима и њиховим присталицама. У тзв. Великим персекуцијама недостају докази о сличним непријатељствима и иако су хришћани и даље били мањина у последњој деценији 3. века, хришћанска црква је постала добро установљена и поштована институција.¹⁶

Одредбе едиката о персекуцији нису на исти начин спровођене на читавој територији Римског царства. Констанције Хлор није дозволио прогоне на својој територији, али је ипак рушио цркве.¹⁷ Цар Максимијан је у Африци охрабривао јачу примену силе против хришћана, док су Диоклецијан и Галерије усвојили много строжу политику репресија. Двојица владара су лично председавали великим бројем суђења и учествовали у спровођењу различитих видова мучења у тамницама.¹⁸ Последњи, четврти едикт против

¹¹ Lact. *De Mort. pers.* 10, 11.

¹² K. Stade, *Der Politiker Diokletian und die letzte grosse Christenverfolgung*, Wiesbaden 1926, 77.

¹³ Barnes, *Constantine and Eusebius*, 21.

¹⁴ Lact. *Div. Inst.* 5, 11, 13.

¹⁵ О овоме вид.: T. D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, 158.

¹⁶ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire I*, Oxford 1964, 91, 96.

¹⁷ Lact. *De mort. pers.* 15, 7. Еусебије (Euseb. *HE.* 8, 13, 3; id., *De martyribus Palaestinae*, 13, 12; id., *Vita Constantini* 1, 13) пориче Лактанцијеву тврдњу да је Констанције наредио рушење цркава.

¹⁸ Lact. *De mort. pers.* 14, 4, 5.

хришћана објављен је почетком 304. године, али га Максимијан и Констанције нису примењивали на својим територијама, што је значило да су персекуције хришћана на западу јењавале да би биле потпуно обустављене у пролеће 305. године. У источном делу Царства прогони су настављени и после Диоклецијановог повлачења са власти под августом Галеријем и његовим цезаром Максимином Дајом.¹⁹

Утолико је Галеријев преокрет у односу према хришћанима 311. године дошао као потпуно изненађење. Док је владар лежао на самртничкој постељи, у Никомедији је 30. априла 311. године објављен едикт о толеранцији који доноси Лактанције у свом спису *De mortibus persecutorum*²⁰, док је превод на грчки језик дао Еусебије у делу *Historia ecclesiastica*.²¹ Галерије се по свој прилици разболео у пролеће 310. године и Лактанције доноси детаљан извештај о развоју болести коју назива канцером.²² Болест је толико узнапредовала да га је годину дана касније претворила скоро у леш. И када је изгледало да се ништа више не може учинити за владарева живота, на који је стављена тачка, објављен је едикт о толеранцији.²³ Владар је током болести по свој прилици био у својој резиденцији у Сердици, где је неколико дана после доношења едикта и преминуо.²⁴

Лактанцијев препис едикта објављеног у Никомедији 30. априла 311. године не садржи листу са именима владара у чије име је едикт донет. Његов наслов је реконструисан на основу Еусебијевог рукописа и натписа у којима су наведена имена четворице владара са њиховим титулама следећим редоследом: Галерије, Лициније, Максимин Даја и Константин.²⁵ Према Еусебију, очигледно је да су сви владари подржавали едикт.²⁶ Иако је у прерађеној црквеној историји Максимин Даја изузет, јасно је да је то учињено због брисања сећања (*damnatio memoriae*) на овог владара после његове смрти.

Едикт почиње покушајем да се оправда или макар објасни доношење одлуке о прогону. Недвосмислено је наведено да су хришћани били побуњеници и непријатељи римских традиција, те је стога дужност владара била да због добробити државе то искорене. Владари су настојали да покажу да је њихов главни циљ био да врате старе римске врлине тако што би натерали хришћане да се повинују римским законима и обичајима и да пош-

¹⁹ Christensen, C. *Galerius Maximinus*, 174.

²⁰ Lact. *De mort. pers.* 34.

²¹ Euseb. *H. E.* VIII 17, 1–10.

²² Lact. *De mort. pers.* 33. Галеријеву болест описује и Еусебије (*HE.* 8, 16, 3–5).

²³ Knipfing, *Revue belge de philologie et d'histoire* 1 (1922), 693.

²⁴ Exc. Val. 3, 8. F. Millar, *The Emperor in the Roman World* (31BC–AD 337). New York 1977, 52 сматра да је Галерије умро у Сердици; В. Leadbetter, *Galerius*, 241–242. указује да се Галерије из Карнунтума вратио у Тесалонику, одакле је кренуо према Ромулијани и негде на путу између Наиса и Ромулијане је преминуо.

²⁵ Knipfing, *Revue belge de philologie et d'histoire* 1 (1922), 695.

²⁶ Euseb. *HE.* VIII, 16, 1.

тују култове паганских богова.²⁷ Испоставило се да едикти уперени против хришћана нису имали жељени ефекат. У страху од казни, многи људи су попустили у поштовању закона и морали су да следе римске обичаје или би у противном страдали. Хришћани су онемогућени да поштују свога бога, јер су им конфисковане цркве, уништаване свете књиге и литургијска средства, што их је спречавало да обављају службу, али су они и даље одбијали да исказују поштовање паганским боговима.²⁸

У едикту се не наводе тачни разлози зашто царска власт одустаје од прогона хришћана, укључујући хришћанског бога међу званична божанства која треба да обезбеде сигурност Римском царству. Владари можда нису смели да дозволе да хришћани постану безбожници јер се период прогона повезује са несрећама које су задесиле Римско царство: грађански ратови, узурпације престола и завере, наступила је и економска криза, да би на крају и живот старијег августа био угрожен страшном болешћу. Хришћани којима је било забрањено да исказују поштовање своме богу нису се приклонили ни паганским боговима који су због тога слали несрећу и проклетство како би мучили људе и уништавали државу. Галерије је схватио да је хришћански бог био божанство на које се морало рачунати и које је морао признати како би се осигурала безбедност Царства. Едиктом је хришћанима дато право да се окупљају и одржавају састанке и обнове своја састајалишта. Учињени су им уступци, а они су били дужни да се моле своме богу за себе, али и за своје владаре и Римско царство за њихову доживотну срећу и просперитет.²⁹ Владари нису одустали од прогона због хришћанске упорности, њихове храбрости и спремности да оду у смрт за своја убеђења, већ су то урадили да би обезбедили сигурност и благостање целог царства.³⁰ Очигледна је повезаност која постоји између царске власти и цркве. Да би се осигурала безбедност царства, требало је обезбедити поштовање свих богова. Основна сврха едикта није да се хришћанима да слобода веровања, али то је био главни предуслов како би се они молили своме богу за мир и просперитет Царства.

Будући да је Галерије био најупорнији и бескомпромисан прогонитељ хришћана, у науци је извесно време преовладало мишљење да су други владари могли бити иницијатори доношења едикта о толеранцији. Најпре се полазило од Константина, за кога се сматрало да је убедио Галерија да хришћанима дозволи слободу проповедања.³¹ Чињеница да Константин није наставио са прогонима хришћана после 306. године пошто је успоставио власт у Галији и Британији указивала је на његов повољнији став према хришћанима. Међутим, то свакако није био довољан разлог да се верује да је Константин у тренутку доношења едикта о толеранцији на било који

²⁷ Lact. *De mort. pers.* 34, 1.

²⁸ Lact. *De mort. pers.* 34, 4.

²⁹ Lact. *De mort. pers.* 34, 3–4.

³⁰ Christensen, C. *Galerius Maximinus*, 173.

³¹ E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1936, 63.

начин фаворизовао хришћане. Константин је вероватно сматрао Диоклецијанове персекуције бесмисленим због чега је и игнорисао едикте о прогонима.³² Новац и сачувани панегирици јасно показују да је Константин до 311. године и сам био паганин наклоњен паганским боговима, посебно Непобедивом Сунцу (*Sol invictus*) кога је сматрао својим заштитником.³³ Хришћански оци Лактанције и Еусебије не помињу било какав Константинов утицај на радикалне промене до којих је дошло у царској религијској политици а које су садржане у Галеријевом едикту. Њихово ћутање је утолико значајније јер су они често склонили да истичу Константиново хришћанско становиште, те да су постојале индикације да је Константин на било који начин могао да утиче на Галерија они би то и поменули. Стога нема никаквих основа за претпоставку да је иза Галеријевог едикта стајао Константин.

У науци је изнета претпоставка да је на Галеријеву промену става према хришћанима могао да утиче и Максенције.³⁴ Д. Декер је отишао корак даље те је настојао да докаже да је Максенције био хришћанин и да је његова хришћанска вера била главни разлог због чега није изабран за цезара после абдикације свог оца Максимијана.³⁵ Према Декеру, Галерије је желео да на својој самрти осигура будућност Римском царству уводећи нови тетрархијски систем власти у који би био укључен и Максенције. Главна препрека томе могла је да буде религијска политика Максенција који је био хришћанин и самим тим супротстављен паганској политици тетрархије.³⁶ Дарујући верску слободу хришћанима, Галерије је укинуо и последњу сметњу укључивању Максенција у тетрархијску власт и успостављању политичког јединства царства. Како је Декер приметио, циљ издавања Галеријевог едикта био је испуњен и успостављена је нова тетрархија која је укључивала и Максенција.³⁷ Декерове тврдње остају неосноване пошто их је немогуће поткрепити најважнијим изворима за период тетрархије: Еусебијем и Лактанцијем.

Еусебије у својој „Црквеној историји“ говори о Максенцијевој *εὐσεβεία*, што је еквивалент речи *pietas*.³⁸ Владарева побожност може имати хришћанско, али и паганско значење. Код Еусебија ипак читамо да се Максенције само претварао да је хришћанин и да је врло брзо наставио са прогонима као и други тирани.³⁹ Максенцијево одбијање да Максимијану и Галерију указује *adoratio* Декеру је доказ да је Максенције био хришћанин, јер је одбијао да владаре поштује као божанства, што је било својствено управо хришћанима.⁴⁰ Међутим, Лактанцијева израз *adorare* не треба тумачити

³² Euseb. *Vita Constantini* II, 49.

³³ A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, 25–36.

³⁴ D. Decker, *La Politique Religieuse de Maxence, Byzantion* 38 (1968), 472–562.

³⁵ D. Decker, *Byzantion* 38 (1968), 489.

³⁶ D. Decker, *Byzantion* 38 (1968), 543.

³⁷ D. Decker, *Byzantion* 38 (1968), 544.

³⁸ Euseb. *H.E.* VIII, 14, 1.

³⁹ Euseb. *H.E.* VIII, 14, 1.

⁴⁰ D. Decker, *Byzantion* 38 (1968), 496.

чити као непоштовање владара као божанстава, већ Максенцијево непоштовање Максимијана и Галерија као владара. Максенције је у делима Лактанција, Еусебија и Аурелија Виктора представљен у негативном светлу због непријатељства с Константином.⁴¹ Лактанције за Максенција не наводи да је прогонио цркву, али ни да је водио политику толеранције према хришћанској црквеној заједници. Ипак, Лактанције га не сматра за непријатеља хришћана, јер као последњег противника Бога (*adversarius dei*) наводи Максимијана, иако је Максенције још увек био жив.⁴² Еусебије и Лактанције не приказују Максенција као хришћанина, напротив на новцу и натписима Максенције се појављује као заклето следбеник римске религије који је поштовао римске богове.⁴³ Стога се не може прихватити Декерово настојање да Максенција представи хришћанином, коме је Галерије утро пут ка тетрархији објавивши едикт о толеранцији.

Према Х. Грегоару, највећи утицај на Галерија да објави едикт о толеранцији извршио је Лициније.⁴⁴ Владар је боравио у близини Сирмијума када је одлучио да посети Галерија на самртној постељи.⁴⁵ Како Грегоар наводи, Лициније је настојао да изазове симпатије хришћана у Малој Азији, где је намеравао да успостави своју власт. Једна од мера које би задовољиле тамошње хришћане било је доношење едикта о толеранцији, али и Лицинијева одлука да укине порез градском становништву.⁴⁶ Грегоар је мишљења да су хришћански писци наклоњени Константину неоправдано лишили Лицинија заслуга које му се могу приписати у односу према хришћанима. Наиме, према Грегоару и Галеријев едикт треба приписати Лицинију, јер је он својим присуством у Сердици могао да утиче на болесног владара да донесе едикт толеранције.⁴⁷ Али Лактанцијева реченица „Nec tamen ille hoc facto veniam sceleris accepit a deo, sed post dies paucos commendatis Licinio coniuge sua et filio atque in manum traditis, cum iam totius corporis membra diffluerant, horrenda tabe consuptus est“⁴⁸ не може се узимати као доказ да је Лициније посетио Галерија у Сердици. Наиме, умирући август је могао да искаже као једну од последњих жеља да о његовој супрузи Валерији и сину Кандидијану бригу преузме Лициније, а да сам Лициније није морао бити присутан поред Галерија.

М. Фортина је у својој студији изнео становиште да је Лициније после 308. године, када је проглашен за августа, прихватио политику толеранције

⁴¹ Lact. *De mort. pers.* XVIII, 9; Euseb. *HE.* VIII, 14, 1–6; Aurel. Victor, *De Caesaribus*, XI, 19–26.

⁴² Lact. *De mort. pers.* XLIII, 2.

⁴³ A. Chastagnol, *La Préfecture Urbaine à Rome sous le Bas-Empire* (1. ed.), Paris 1960, 396.

⁴⁴ H. Grégoire, *La conversion de Constantin*, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36 (1930–1931), 231 и даље; id., *About Licinius' Fiscal and Religious Policy*, *Byzantion* 13 (1938), 551 и даље.

⁴⁵ Grégoire, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36 (1930–1931), 247.

⁴⁶ Lact. *De mort. pers.* XXXVI, 2.

⁴⁷ Grégoire, *Byzantion* 13 (1938), 559.

⁴⁸ Lact. *De mort. pers.* XXXV, 3, 4.

према хришћанима.⁴⁹ После доласка на власт, намеравао је да објави да води порекло до Филипа Арапина.⁵⁰ Према традицији, он је био владар паганин, који је исказивао наклоност и толеранцију према хришћанима, те је стога Лициније одлучио да га прикаже као свог претка како би показао да прихвата његову религијску политику. Лициније није могао бити одговоран за прогон хришћана, јер се удаљио од правих непријатеља хришћана – неоплатониста. И, како Аурелије Виктор наводи, владар је налазио задовољство у мучењу до смрти недужних истакнутих философа као да су робови.⁵¹ Приказујући Лицинија као прохришћански орјентисаног владара, Фортина је настојао да докаже да се залагао за поштовање Галеријевог едикта из религијских разлога.⁵² Лактанције извештава да је Галерије тражио и добијао Лицинијев савет у обављању свих послова и Лицинија одваја од осталих владара непријатеља хришћанства.⁵³ Иако Лактанције и Еусебије приказују Лицинија као заштитника хришћана на основу тога се не може закључити да он никада није учествовао у прогонима. Сам Лактанције није доследан у приказу Лицинија, који је на почетку дела „О смрти прогонитеља“ представљен као творевина одвратног Галерија,⁵⁴ да би потом ублажио свој став према њему.⁵⁵ Затим га је величао као Константиновог савезника⁵⁶ и на крају, после сукоба двојице владара, Лициније је приказан као брутални, искварени и похлепни тиранин.⁵⁷ Такво приповедање последица је политичке нестабилности тих година, промене у Лицинијевом понашању према хришћанима, али и сукоба Константина и Лицинија. Извесно је да не постоји доследност у држању Лицинија према хришћанима. Његов став према овој верској групацији условљен је пре свега политичким мотивима. Лициније није био хришћанин и однос према хришћанима је зависио од односа са другим савладарима, Максимином Дајом и Константином.⁵⁸ У тренутку Галеријеве смрти 311. године Лициније је настојао да придобије хришћане у Малој Азији, да би се још више борио за њихову наклоност и када је већ дошао у сукоб са Максимином Дајом који је био њихов прогонитељ.⁵⁹ Промена у Лицинијевом држању према хришћанима наступила је 315. године, пре избијања првог сукоба са Константином, када су вероватно страдали и сингидунумски мученици, Квирин из Сисције и сирмијски Иренеј.⁶⁰ Упра-

⁴⁹ M. Fortina, *La politica religiosa dell'imperatore Licinio*, *Rivista di Studi Classici* 7 (1959), 245–265.

⁵⁰ *Hist. Aug. Gordianus*, 34.

⁵¹ *Aurel. Vict. Caes.* 41, 5.

⁵² M. Fortina, *Rivista di Studi Classici* 7 (1959), 250.

⁵³ *Lact. De mort. pers.* 20, 3.

⁵⁴ *Lact. De mort. pers.* 20.3–4

⁵⁵ *Lact. De mort. pers.* 36.

⁵⁶ *Lact. De mort. pers.* 45–48.

⁵⁷ *Lact. De mort. pers.* 50, 2.

⁵⁸ М. Мирковић, *Лициније и пројони хришћана у Сингидунуму*, ЗФФ 14/1 (1979), 21–27.

⁵⁹ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* I, 73 i n. 71.

во је сукоб са Константином и Лицинијев непријатељски став према цркви довео и до промене Лактанцијевог става према њему у последња два поглавља списа *De mortibus persecutorum*.⁶¹

Иако је едикт објавио сам Галерије, јасно је да он није био резултат његовог преобраћења у хришћанство. У едикту нема кајања због прогона хришћана и владари нису признали пораз, јер су били убеђени у исправност своје религијске политике. Једини уступак који су учинили јесте да су сада хришћанског бога видели као божанство које поседује моћ као и остала званична божанства Римског царства. Мотиви едикта су политички не религијски, јер је он настао стога што је постојала опасност и штета за Римско царство уколико хришћани не би поштовали свога бога.⁶² Хришћански писци можда погрешно интерпретирају намере које стоје иза едикта, али они су сигурно у праву када кажу да је едикт издао Галерије. Старији август је доживео пропаст тетрархије и оболео је од неизлечиве болести, те је стога могао да се запита: да ли су римски богови заиста обављали своју дужност? С друге стране, хришћани, истрајни у пружању отпора царској власти и одани своје божанству, тврдили су да само њихов бог може да заштити владаре и Римско царство. Едикт је могао бити и резултат владареве изненадне одлуке, јер је њиме сачувана традиционална религијска политика, с тим што је сада хришћанском богу дато место међу признатим боговима Римског царства. Али то је истовремено значило да је позиција едикта постала неодржива на дуже време. Наиме, што су хришћани дуже чували свој монотеизам, то је истовремено опстанак римских богова и хришћанског бога постајао неодржив.

У едикту је наведено да ће писмом бити указано магистратима у провинцијама да и они поступају у складу с одредбама едикта. Није потврђено да ли је писмо и упућено, јер је Галерије преминуо свега неколико дана после доношења едикта.⁶³ Међутим, хришћански писци Лактанције и Еусебије не наводе да је било икаквих задршки у поштовању одредби и њиховом примењивању. Стога нема разлога за сумњу да је едикт поштован и на територији Максимиана Даје, непомирљивог противника хришћана, о чему сведочи и Еусебије: „Хришћани су сазивали своје верске скупове у сваком граду, мноштво их се састајало ради служења богу, и одржавали су церемоније.“⁶⁴ Одредбе Галеријевог едикта нису ништа мање поштоване на територији којом су управљали Константин и Лициније, владари који су били далеко наклоњенији хришћанима од Максимиана Даје.⁶⁵ Могуће је, наиме, да је Константин отишао и корак даље те је на територији којом је управљао наредио да се хришћанској цркви врати непокретна имовина конфискована то-

⁶⁰ Мирковић, ЗФФ 14/1 (1979), 24.

⁶¹ Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, 45.

⁶² Christensen, *C. Galerius Maximinus*, 175.

⁶³ Euseb. *HE*. VIII, 17, 5.

⁶⁴ Euseb. *HE*. IX, 1, 8.

⁶⁵ Barnes, *Constantine and Eusebius*, 62–77.

ком Диоклецијанових прогона, а која је још увек била у поседу царске благајне. Тиме би се објаснио недостатак сличних законских прописа које ће Константин донети на другим територијама, док у Галији, Шпанији и Британији није било прописа о обнови конфисковане имовине.⁶⁶

Галеријевим едиктом укинута је ранија законска флоскула *non licet esse christianos*, хришћанство је постало толерисана и допуштена религија, чији су се верници могли слободно окупљати. Ипак, чињеница да је творац едикта цар Галерије преминуо свега неколико дана после његовог доношења, као и то да је опрост хришћанима долазио од њиховог највећег прогонитеља, није могла да осигура поштовање едикта у дужем периоду. Непријатељи хришћана су наставили да их прогоне, док сами хришћани нису могли да прихвате омрженог Галерија за свог спасиоца. Та улога припашће Константину Великом. Галеријев едикт је значајан зато што је са њим почела права религијска револуција међу Римљанима.

IRENA LJUBOMIROVIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Niš

THE EDICT OF GALERIUS AND THE CHRISTIANS

Summary

Two years before the publication of the Edict of Milan, Emperor Galerius (293–311) issued an act of religious tolerance known as the Galerius' Edict. Although it allowed Christians to preach their faith and meant that the emperor acknowledged the existence of the Christian God, the Christians themselves were not satisfied, and the Edict of Galerius was not implemented. Even though Christian writers (Lactantius and Eusebius) describe Galerius as the main instigator of the great persecution, that role has to be attributed to Diocletian, as the ruler who had higher rank than Galerius. Nevertheless, these two emperors particularly stand out in the persecutions and repression against the Christians. Therefore, issuing the edict of tolerance in 311, Galerius must have aroused suspicion about the sincerity of his intentions. The edict did not cite exact reasons why the emperor decided to end the persecution and include the Christian God among the official deities ensuring the safety of the Roman Empire. The period of persecution was marked by civil wars, usurpations of the throne, conspiracies and a major economic crisis. Furthermore, at the end of it, Galerius' life was threatened by a terrible disease. In such circumstances, the emperor understood

⁶⁶ A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, 82–104.

that the Christian god was a deity that had to be reckoned with and that he had to recognize it to ensure the safety of the Empire.

Although some modern scholars were prone to attribute the major credit for passing the edict of tolerance to other emperors – Constantine, Maxentius and Licinius, their assumptions are not confirmed by the sources. Christian writers may have misinterpreted the intentions behind the edict, but they were surely right in stating that it was issued by Galerius. The edict was the result of the emperor's sudden decision and it preserved the traditional religious politics with a significant difference. The Christian god is included among the recognized deities of the Roman Empire. Yet, the fact that the creator of the edict, the emperor Galerius, died a few days after its publication, and that the forgiveness for Christians came from their greatest persecutor, could not ensure tribute to the edict in the long run.

Key words: Galerius, edict of tolerance, christians.

MICHAIL MANTZANAS, Ph.D.
 Ecclesiastical Academy of Athens
 Athens

ARISTOTLE ON THE PRESOCRATIC MORAL PSYCHOLOGY

Abstract: Aristotle, from the very outset of *De anima*, illustrates the questions raised by the examination of the idea of the mind-body problem and makes an effort to combine the established soul theories developed by the pre-Socratics with his own. Aristotle's soul theory expresses the notion that the organic body is a living body; his theory concerning the soul is pivotal in his system. The soul is matter and is related to body; it is the first *entelechy*, that is to say the first grade of actuality or a form of the natural body that potentially possesses life. The soul is what a being may become. *Entelechy* resembles scientific revelations, in the sense that the latter acquire a form shaped through reason, intuition and revelation. Aristotle rejects not only Democritus's deterministic cosmology but also any quantitative dimension of mental phenomena. However, Aristotle's fixation with teleology is depicted in his emphasis in the idea of *telos* as well as the notion of quality and mental phenomena. According to the Stagirite philosopher, any being achieves the realization of its potential when it acquires its shape and becomes a complete entity according to its entelechy. In *De anima* Aristotle is mainly concerned with the nature of the mind, which falls into four categories: the active, the practical, the divine and the human mind. Aristotle, in his very first work focuses on the complexity entailed in capturing the ideas of nature, matter and faculties of the soul, as well as in discovering whether the soul exists potentially, by way of its *entelecheia*, or in parts. The Pythagoreans, on the other hand, advocated the idea of the self-moving soul; Empedocles views it as made up of different kinds of elements, while Democritus identifies the soul with the mind in the same way Plato presents *nous* as the soul of the universe in *Timaeus*. Aristotle places a great emphasis on *phantasia*, which creates perceptions, capacities, hexes, ethical acts and knowledge (*episteme*), although it differs from sensation and thought, but, at the same time, it does not exist independently from them. The aim of this paper is to reappraise Aristotle's critique of the pre-Socratic moral psychology and pinpoint its relationship to the misconception that Aristotle was a moral determinist.

Key words: soul, *energeia*, *entelecheia*, mind (*nous*), *intellectus actives*, *intellectus passives*.

Aristotle from the very beginning of his work „*De Anima*“ addresses the problems born by the research on the issue of the soul, formulates some kind of criticism of the Presocratic theories related to the soul and sets them against his own.

The central concept of Aristotle’s theory¹ on the soul is that the organic-physical body possesses the potentiality of life. The organic body will be able to fulfill its functions as a body through living on condition that it takes its essential form, i.e. the soul. The soul is substance; this substance is tied to the body and it is the first entelechy, namely the form of the physical body that has a potential life. The soul is what a particular being is destined to end up to being. Entelechy is similar to the notion of a scientific discovery, as it gives a form to thought and it springs from enorasis, insight and revelation.

Aristotle rejects the mechanical cosmology of Democritus,² as well as the quantitative and mechanical dimension of psychic phenomena. However, driven by his teleological teachings, he is interested in telos and the quality of mental phenomena.

According to Stagiritis, the potential matter is actualized when it acquires its form and becomes a realized being by way of entelechy. The most significant notion in Aristotle’s³ „*De Anima*“ is the issue of the nature of mind which is of extreme importance, as is its distinction in potential nous, energetic, practical, divine and human. In his first work he accepts the fact that it is extremely difficult to conceive nature, matter and the values of the soul. It is equally complicated for man to discover whether the soul exists potentially or through entelechy and whether it is divided in several parts. Pythagoreans, Anaxagoras, and Democritus are advocates of the self-motivated soul. Democritus expresses the view that the soul is interrelated with the mind and states that since the soul is movement and motion, breath is the characteristic element of life. Democritus suggests that the soul sets the body in motion mechanically, while Aristotle supports the teleological process, free choice and rationalism. Empedocles regards the soul as a synthesis of different kinds of psychic elements. In *Timaeus* Plato⁴ projects the same misconception with Democritus as he places a great value on the soul of the world, while, at the same time, he identifies nous with the soul of the world. However, the mind is ongoing and coherent, while it resembles the sequence of numbers rather than magnitude. And if the soul is magnitude, how could it ever think? Aristotle reproaches all the previously mentioned thinkers on the basis that their theories on the soul lend matter to it, as they keep the soul enslaved within the body without justifying their way of thinking or providing us with a clear description of this specific body. Furthermore, the antecedents do not spiritualize the soul, since they deprive it of happiness. Moreover, Aristotle takes issue with previous views according to which soul is harmony. He also suggests

¹ Caston, 2002: 751–815, 2005: 245–320.

² Pasnau, 2007: 99–121.

³ Shields, 1993: 1–30.

⁴ Moutsopoulos-Protopoulos-Marneli, 2013.

that it cannot be harmony, as harmony is the analogy of elements which are a mixture or a synthesis of them. Harmony, as opposed to the soul, does not make the body move, and it is doubtful whether passions are attached with harmony. As far as synthesis is concerned, it is not a foregone conclusion whether it means that differing and variant souls exist. If analogy is soul which part of it and in what way is it related to the loss befalling through death? Is there a part of the soul or the soul as a whole lost? Based on these arguments, Aristotle rejects the theories of the soul, as well as those of Plato and the Presocratics who suggest that the soul is a synthesis of simple atoms. He also interprets their erroneous thinking as springing from the fact that the aforementioned believe that what is alike know one another and what is alike does not harm each other. Aristotle poses a serious question and wonders why they support the view that feeling is suffering and moving since what is alike remains unharmed by the alike.

Aristotle focuses on the problem of imagination which creates images and abilities, habits, moral acts and science (knowledge), which differs from feeling and thought without being independent from them. Aristotle takes exception to his forerunners and is opposed to their theory of soul numbering, because if we define the soul as a moving number, the soul, at the same time, acquires matter and takes its place in space, as happens with the line and the point. The feelings of sorrow, happiness and rage are not concrete movements as the Presocratics proposed; they are sources of the suffering of the body which contains the soul. According to Aristotle, the answer to all the misconceptions of his forerunners is simple and obvious: both the mind and the soul unify human existence.

The purpose of the present proposal is to make an attempt to interpret Aristotle's criticism in presocratic moral psychology and explain the relationship between the specific criticism and the erroneous view related to moral determinism ascribed to Aristotle.

What strikes us as peculiar in Aristotle's explanation of the problem of the soul is the exhaustiveness and the expertise noticed in his analysis. The realist philosopher cites the views of earlier philosophers and discredits them. Aristotle's contribution though, is that through his special analysis he uses earlier ideas related to the soul and either contradicts them or uses them to initiate a further discussion of them.⁵

In the first chapter of his first book Aristotle expresses his views on nature, substance and the states of the soul. He reflects on the issue of the soul and considers whether it is potential or entelecheia,⁶ whether it can be divided and whether all human or animal souls are alike. In the same chapter he compares the soul with the mind and tries to understand whether thinking or the intellect can exist devoid of perception. According to Aristotle, if this is the case, then the soul is separable from the body. He also refers to emotions, which are defined as forms

⁵ Nyíri, 1974: 399–443.

⁶ Scheler, 1971: 197–336.

that are realized through matter. The chapters that will be further discussed in our writing are 2, 3, 4 and 5 and they can be found in the first book.

Aristotle refers to the fact that previous philosophers claimed that the soul both sets things in motion and it also moves and feels. Heraclitus⁷ stressed the fact that the soul is so deep that its limits are unknown, whichever method a person might employ in order to measure them, or of soul you shall never find boundaries, not if you track it on every path, so deep is its cause.⁸ He believed that the soul is the ultimate existence, it is incorporeal, it exists and flows incessantly and that all other things are composed of it, as things move because they exist.⁹

The soul is in movement and according to Democritus,¹⁰ this is the reason why breathing is an element of living. The soul is identified with the mind and he considers the soul as some kind of fire and heat. The soul moves the body in a mechanical movement. As there are infinite shapes or atoms, he calls the spheroids fire and soul and compares them with the filings in the air, which are visible to the naked eye through the sunrays and the panthermia of atoms constitutes the elements of nature.

Democritus supports that the specific spherical atoms are the soul because they can easily penetrate the body cause all the rest to move as they move themselves. This is the reason why he believes that breathing is a characteristic feature of life because there are always new atoms entering the soul as the old leave it. He developed a materialistic theory of the soul, where psychic phenomena are considered creations of the psychic matter.

The Pythagoreans¹¹ develop their philosophical ideas based on the same line of thought, though only as far as the psychic life is concerned, and they lend an idea of harmony to the existence of the soul, and support the idea of the immortality of the soul and the theory of metempsychosis.¹² The soul and the mind are one and the same and this is one of the primary indivisible bodies. The physical motion caused by the nous and the soul is due to their parts.

However, while Democritus¹³ identifies the soul with the mind, Anaxagoras¹⁴ does not clarify the specific point. According to Anaxagoras, the soul is different from the mind, but both are considered as one nature with the mind being the beginning of all things. Only the mind is simple, unemotional, solid and pure. The concept of mind is related to a) the ability to know, b) the ability to move, since reason has made the Universe move. The mind is the reason for the good and the right, but argues that the soul performs this role.¹⁵

⁷ Graham, 2008: 169–188.

⁸ D.K. B45 and Hicks, 1925: IX,7 and Nehamas, 2002: 45–64.

⁹ Betegh, 2007: 3–32.

¹⁰ Mourelatos, 2004: 39–63.

¹¹ Schofield, 2012: 141–166 and Huffman, 2008:284–304.

¹² Zhmud, 2012: 223–249.

¹³ Taylor, 2007: 1–20 and Sedley, 2008: 305–332.

¹⁴ Curd, 2004, 2008: 230–249, 2009: 1–20, 39–41.

¹⁵ Mansfeld, 2011: 361–366 and Mathews, 2005: 245–246.

Empedocles¹⁶ supports the view that the soul is constituted by elements and each one of them is soul. For Diogenes,¹⁷ the soul is air, because the air is the finest element. The air is all-encompassing, it knows and it initiates movement and everything derives from it. Alcmaeon¹⁸ considers the soul as immortal because it constantly moves and it bears similarities with immortal elements, such as the thought, the sun, the stars and the sky. Hippon¹⁹ claims that the soul is water owing to the fact that the sperm of all animals is liquid. Critias²⁰ braces the idea that soul is blood and believes that perception is the most recognizable feature of the soul and that it exists because of the nature of blood. Plato²¹ adopted the theory of diarchy or dualism (dualismus),²² according to which, there are two basic principles in the world: matter and soul, which goes some way towards showing that man is a complex being with two different and independent hypostases: the soul and the body. Plato,²³ who believes in the immortality of the soul, also advocates the prevalence and sovereignty of the soul in relation to the body, and believes that the body is the prison of the soul.²⁴ Xenocrates²⁵ definition of the soul explains that it is the number which moves itself and it originates from Plato's belief that numbers are identified with ideas and principles.²⁶ Some thinkers, however, believe that incorporeal principles exist; while others suggest that there are only corporeal principles and several combine both kinds of principles. There is a difference as to the variety of principles. For every view expressed there is a different definition of the soul respectively. All the specific definitions reflect a faith in the belief that the soul is "recognizable" and "kinetic" in substance.

A certain question arises though: does the soul move? It is not necessary for those elements that cause movement to move themselves. Plato²⁷ attributes the potential to choose at will and with noesis to the soul. In *Timaeus*,²⁸ Plato lends size to the soul of the world, whereas at the same time, he identifies it with the mind. The mind, however, has unity as well as continuity similar to that of numbers as opposed to that of size. So, if the soul has a size, how does it think? Another serious question arising is related the fact that evidence follow a straight course and do not reverse to their point of departure, as happens in the case of a cycle,

¹⁶ Balaudé 2010: 87–100 and Ierodiakanou, 2005:1–37.

¹⁷ Luis, 2005 and Prince, 2005.

¹⁸ Lebedev, 1993: 456–460 and Mansfeld, 1975: 26–38.

¹⁹ *Metaphysica* 984a3 and Gill, 2005: 223–251.

²⁰ Usher, 1968: 128–135 and Wade-Gery, 1958: 271–292.

²¹ *Timaeus* 66b, *Politeia* 533d and Skemp, 1947:53–60.

²² Pelegrinis, 2010: 162.

²³ Robinson, 1995 and Bobonich, 2002 and Cooper, 1984: 3–21 and Gill, 1985:1–26 and Irwin, 1995, 1999 and Lorenz, 2008 and Woods, 1987: 23–47.

²⁴ *Faidon* 66b-c, *Cratylus* 400c and Bostock, 1986.

²⁵ Thiel, 2006 and Pines, 1961: 3–34.

²⁶ Mourelatos, 2009.

²⁷ Hatzistavrou, 2011:361–386.

²⁸ Broadie, 2012 and Mourelatos, 2009 and Zeyl, 2009.

and cognition bears a closer resemblance to serenity and stagnation rather than movement. What can be observed, as suggested by Aristotle,²⁹ is that the movement of the soul, according to early thinkers, does not mean that it is incorporeal and binds it to the body without determining the cause of the nature of the body.

Aristotle makes an interpretation of the earlier theories related to the soul and projects his own theory of monism. According to the theory of monism,³⁰ reality or the elements of the world, belong to one principle or substance, be it corporeal or spiritual, or even Deity. Therefore, in the monistic sphere, the soul and the body are not separate hypostases; they are two parts of the same being. Aristotle advocates that the relationship of the body and the soul projects some kind of unity.³¹ He emphasizes the fact that earlier thinkers supported the view that the soul is harmony, but harmony is either an analogy of the elements constituting a compound, or a synthesis of them. The soul³² in Aristotle is irrelevant to both the aforementioned beliefs. This is so because the soul sets the body in motion, whereas harmony does not have the ability to cause beings to move. Furthermore, Aristotle³³ contradicts the attribution of the meaning of harmony to passions and feelings. He also takes exception to the meaning of synthesis, since the mind and the soul cannot be measured in numbers or in quantitative dimensions in relation to matter. Even if we suppose that every part of the body has a soul, then any separate physical part will be accompanied by numerous kinds of souls. Aristotle supports the view that this fact creates skepticism³⁴ on the analysis of the relationship between the soul and matter, analogy, harmony and synthesis. It seems that early philosophers present a specific understanding of the soul, as they regard it as a synthesis of the body in order to interpret the coexistence of the corporeal with the immaterial influenced by the belief that there is a strong connection between elements that are alike. How is it possible though, to examine the analogy of the relationship of the soul with the body at the time of death or in its aftermath? If there is an analogy of the soul and the body, is it the soul that perishes after death or just the body? In the case of emotions, which are defined as movements, what element feels anger, sadness, bliss and conceptualizes? Is it the soul or the body? Aristotle³⁵ put faith in the belief that when something happens before it touches the soul, it affects perception and memory. Is and old man dies the body may perish but the soul remains intact. Moreover, Aristotle dissents from the tendency to measure the soul in numbers, stressing the fact that if we define the soul as a number in motion, its uniqueness, ubiquitousness and immortality becomes invalidated, since it must exist somewhere specifically

²⁹ Bakker, 2007: 151–177.

³⁰ Pelegrinis, 2010: 399–400 and Mourelatos, 2008: 134–168 and Barnes, 2012: 873–901 and Bohn Ein. Duenger, 2012: 211–223 and Cornell, 2013: 230–236.

³¹ Johnson, 2005.

³² Frede, 1992: 93–107 and Nussbaum, 1992.

³³ Duarte, 2007: 267–318.

³⁴ Daly, 2012: 81–100 and Darby, 2012: 773–788.

³⁵ Broadie, 1996: 163–176 and Shields, 1995: 307–330, 2007: 1–23.

in space and in time as a moment. Aristotle describes the belief held by his predecessors that two elements that are alike are not affected by one another, as erroneous, because they form the view that perception and sensation is movement. Aristotle³⁶ rejects the notion that elements instead of knowledge are attributed to the soul and the fact that there is no reference to unity and cohesion which is attached to beings. He also casts doubt on the teachings of earlier philosophers and more specifically, he criticizes his predecessors who make no mention to the multiplicity and unity of the soul. He rejects the fact that they cannot visualize the existence an intuitive soul in animals and a developmental soul in plants. As far as the theory which suggests that the soul is everywhere in the universe, how can it be inferred that there is a soul in the air, in animals as well as in fire? This presupposes that the whole is the same with its parts. The following question is posed: is the nature and substance of the soul homogenous, heterogeneous and different or there is a different part in animals, in plants and in human entities?³⁷

Aristotle³⁸ develops his theories based on the idea of potentiality (*dynamis*),³⁹ which is the ability of a human being which has yet to acquire its form when it enters the state of *energeia*, as well as *entelecheia*,⁴⁰ which signifies the tendency of an entity or thing to become what its internal dynamics dictate. Aristotle made a great effort to formulate a theory related to the soul which would be based on the unity of psychic life.

Aristotle defines the soul as a form of any living organism and perceives the soul as a basic component of nature. Moreover, he considers the soul as the starting point, and the final cause of beings who have life, because life is a prerequisite for creating not only life, but also energy in matter. The soul exists before the being, it materializes an entity, and it makes up the whole substance and the kind of the being.⁴¹

He suggests that every entity is consisted of two elements: the matter and the form. The matter contains the form – in its dynamic state initially – and under the proper circumstances it also enters the state of *energeia*. At the beginning the soul exists as a form, or as some kind of form, it is inseparable from the body and it is its basic element and cause. The meaning of cause⁴² in Aristotle is related to his metaphysical approaches and it is unfolds in four stages: to matter, the kind, the movement and the end. Matter, the body is *dynamis* and the potential and the kind, form or *entelechy* (*entelecheia*). Aristotle's definition of the soul as *entelecheia*⁴³ of the natural body-substance and individual-hypostasis.

³⁶ Striker, 1996: 286–302 and Tracy, 1982: 97–112.

³⁷ Shields, 1988: 103–137, 140–149.

³⁸ Menn, 2002: 83–139 and Miller, 1999: 177–213 and Mirus, 2001: 357–373.

³⁹ *Metaphysica*, 1050a 15–16 and Shields, 2009: 156–168.

⁴⁰ *De Anima* II, 412b 11 and Hankinson, 2009: 83–118.

⁴¹ *De Anima* I, 402a 4–7 and Bäck, 2004: 37–58, 2007: 12–23.

⁴² Marmodoro, 2007: 205–232.

⁴³ *De Anima* II, 412a and Corkum, 2008: 65–92, 2009: 289–310.

The soul according to Aristotle, has different kinds of functions, which include nutrition, locomotion, perception and intellect and there are also three degrees of soul, that is the nutritive, the sensitive and the rational soul, which coexist with all natural living organisms. For instance, plants host a nutritive soul, animals have a sensitive soul and human beings have a rational soul.

Aristotle distinguishes the mind in the “theoretical mind” (or theoretical intellect or theoretical reason) the “practical mind” (or practical intellect or practical reason) or (intellectus activus) and (intellectus passivus).⁴⁴ There is also the “active mind or the active intellect” and “the passive mind or the passive intellect”. Aristotle points out that apart from the perishable elements in man there is also a supreme and immortal element – the active mind (intellectus activus). While in the passive mind the presentations of the objects of the outer world are portrayed through the senses, the intellectus activus uses these reflections and makes the potential knowledge into active knowledge. Human mind, as Aristotle maintains, is identified with intellectus activus, which is imperishable and supreme, it cannot be mixed with anything and it resembles Anaxagora’s mind,⁴⁵ while the passive mind or intellectus passivus decays.

Aristotle employs his philosophical psychology and ventures to initiate an introspective reflection on what happens by death. His realism⁴⁶ and his rationalism⁴⁷ prevents him from accepting the immortality of the soul, since the soul and the body, according to Aristotelian monism are not independent entities; instead, they are two parts of a being. Aristotle⁴⁸ rejects the immortality of the soul, while he supports the immortality of the intellectus activus⁴⁹ and therefore, he seems to be the Platonic way of thinking, being unable to distance himself completely from the idealism of his teacher Plato.⁵⁰

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *Metaphysica, De Anima Scriptorum Classicorum* Bibliotheca oxoniensis, Oxford University Press.
- Aune B., *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: An Introduction*, New York: Random House, 1970.
- Bäck All., “Aristotle’s Abstract Ontology,” *Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy* 8 (2) 2007, 12–23.
- Bäck All., “What is being QUA being?,” *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 82 (2004), 37–58.

⁴⁴ Caston, 2000: 135–175, 1997: 309–363, 1996: 20–55, 1998: 249–298, 1999: 199–227.

⁴⁵ Laks, 1993: 19–38 and Sisko, 2003: 87–114, 2005: 239–245, 2009: 89–103, 2010: 432–454.

⁴⁶ Henry, 2011: pp. 197–220, Brock and Mares, 2007 and Miller, 2006: 983–1005.

⁴⁷ Casullo, 2012 and Aune, 1970.

⁴⁸ Sorabji, 2001.

⁴⁹ Woolf, 1999: 385–391.

⁵⁰ Schroeder, 2010 and Byrne, 2005: 101–136.

- Bakker P., J. J. M. 'Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between: Agostino Nifo, Pietro Pompanazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of Soul,' in J. J. M. Bakker and Johannes M. M. H. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition, and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, London: Ashgate, 2007, 151–177.
- Balaudé J.-F., *Le savoir-vivre philosophique: Empédocle, Socrate, Platon*, Paris: Bernard Grasset, 2010, 87–100.
- Barnes El., "Emergence and Fundamentality," *Mind* 121(2012), 873–901.
- Betegh G., "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology," *Phronesis* 52 (2007), 3–32.
- Bobonich C., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Bohn Ein. Duenger, "Monism, Emergence, and Plural Logic," *Erkenntnis* 76 (2012), 211–223.
- Bostock D., *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press 1986.
- Broadie S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Broadie Sar., 'Nous, and Nature in Aristotle's *De Anima*, III,' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12 (1996), pp. 163–176, Shields Chr., 'Intentionality and Isomorphism in Aristotle,' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1995), 307–330.
- Brock S and Mares E., *Realism and Antirealism*, Chesham: Acumen 2007.
- Caston Vict., 'Aristotle and the Problem of Intentionality,' *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998), 249–298.
- Caston Vict., 'Aristotle on Consciousness,' *Mind* 111 (2002), 751–815.
- Caston Vict., 'Aristotle's Argument for Why the Understanding is not Compounded with the Body,' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 (2000), 135–175.
- Caston Vict., 'Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal,' *Phronesis* 44 (1999), 199–227.
- Caston Vict., 'Epiphenomenalisms, Ancient and Modern,' *The Philosophical Review* 106 (1997), 309–363.
- Caston Vict., 'The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception,' in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Clarendon Press 2005, 245–320.
- Caston Vict., 'Why Aristotle Needs Imagination,' *Phronesis* 41(1996), 20–55.
- Casullo A., (ed.), *Essays on A priori Knowledge and Justification*, New York: Oxford University Press 2012.
- Cooper, J. M., "Plato's Theory of Human Motivation", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), 3–21.
- Corkum Phil, "Aristotle on Nonsubstantial Individuals," *Ancient Philosophy* 29/2 (2009), 289–310.
- Corkum Phil, "Aristotle on Ontological Dependence," *Phronesis* 53/1 (2008), 65–92.
- Cornell D., "Monism and Statespace: A Reply to Sider," *Analysis* 73 (2013), 230–236.
- Curd P., "Anaxagoras and the Theory of Everything," in Curd and Graham, 2008, 230–249.
- Curd P., "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras," in G. Guertler and W. Wians, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill 2009, 1–20, 39–41.
- Curd P., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Daly Chr., "Skepticism about Grounding," in *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Fabrice Correia and Benjamin Schnieder (eds), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 81–100.
- Darby G., "Relational Holism and Humean Supervenience," *British Journal for the Philosophy of Science* 63 (2012), 773–788.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin/Zürich 1967.
- Duarte Sh., 'Aristotle's Theology and its Relation to the Science of Being *qua* Being,' *Apeiron* 40 (2007), 267–318.
- Frede M., "On Aristotle's Conception of the Soul", in Nussbaum & Rorty, 1992, 93–107.
- Gill C., "Plato and the Education of Character", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985), 1–26.

- Gill M. L., 'Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered,' *Journal of the History of Philosophy* 43 (2005), 223–251.
- Graham D. W., "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd and D. W. Graham (eds.), New York: Oxford University Press 2008, 169–188.
- Hankinson R.J., "Natural, unnatural, and preternatural motions: Contrariety and argument for the elements in *De caelo* 1.2–4," in Alan C. Bowen and Christian Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Leiden-Boston: Brill, 2009, 83–118.
- Hatzistavrou A., "'Correctness' and Poetic Knowledge: Choric Poetry in the *Laws*," in Destrée and Hermann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden: Brill, 2011, 361–386.
- Henry Dev., "Aristotle's Pluralistic Realism," *The Monist* 94/2 (2011), 197–220.
- Hicks R.D., Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers*, Harvard University Press Cambridge/London, 1925.
- Huffman C. A., 'Two Problems in Pythagoreanism', in P. Curd and D. W. Graham, (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 284–304.
- Ierodiakanou K., "Empedocles on Colour and Colour Vision," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, (2005), 1–37.
- Irwin T. H., "*Republic* 2: Questions about Justice" in *Plato* 2, G. Fine (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Irwin T. H., *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Johnson Mon. Ran., *Aristotle on Teleology*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Laks A., "Mind's Crisis: On Anaxagoras' NOUS," *The Southern Journal of Philosophy* 31 (Suppl. Vol), 1993, 19–38.
- Lebedev An., 'Alcmaeon on plants: a new fragment in Nicolaus Damascenus', *La parola del passato* 48, (1993), 456–460.
- Lorenz H., "Plato on the Soul", in *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Luis E. Nav., *Diogenes The Cynic: The War Against The World*. Amherst, N.Y: Humanity Books, 2005,
- Mansfeld J., "Aristotle on Anaxagoras in Relation to Empedocles," *Philologus* 155, (2011), 361–366.
- Mansfeld J., 'Alcmaeon: "Physikos" or Physician? With some remarks on Calcidius' "On Vision" compared to Galen, Plac. Hipp. Plat. VII', in J. Mansfeld and L. M. de Rijk, (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen: Van Gorcum, 1975, 26–38.
- Marmodoro An., "The union of cause and effect in Aristotle: *Physics* 3. 3," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Volume 32), Oxford: Clarendon, 2007, 205–232.
- Mathews G., "Anaxagoras Re-Defended," *Ancient Philosophy* 25 (2005), 245–246.
- Menn S. 'Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De Anima*' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), pp. 83–139, Miller Fred D, 'Aristotle's Philosophy of Perception,' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15 (1999), 177–213.
- Miller A., "Realism and Antirealism", in E. Lepore and B. Smith (eds.) *A Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: OUP) 2006, 983–1005.
- Mirus Chr., V., 'Homonymy and the Matter of a Living Body,' *Ancient Philosophy* 21 (2001), 357–373.
- Mourelatos A. P. D., "The Epistemological Section (29b–d) of the Proem in *Timaeus*' Speech: M. F. Burnyeat on *eikōs mythos*, and Comparison with Xenophanes B34 and B35," in *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler (eds.), Las Vegas: Parmenides Publishing 2009.
- Mourelatos A. P. D., "The Epistemological Section (29b–d) of the Proem in *Timaeus*' Speech: M. F. Burnyeat on *eikōs mythos*, and Comparison with Xenophanes B34 and B35," in *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler (eds.), Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

- Mourelatos Al., P.D., 'Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology,' in Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford: Clarendon Press, 2004, 39–63.
- Mourelatos, A. P. D., "The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism," in Curd and Graham, 2008, 134–168.
- Moutsopoulos Ev., Protopapas-Marneli M., (eds) *Plato, poet and philosopher: in memory of Ioannis N. Theodoracopoulos* : Proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy, Magoula – Sparta, 26–29 May 2011, Academy of Athens, Research Centre of Greek Philosophy, 2013.
- Nehamas A., "Parmenidean Being/ Heraclitean Fire," in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston and D. W. Graham (eds.), Aldershot: Ashgate, 2002, 45–64.
- Nussbaum M. C. & A. O. Rorty, (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press 1992.
- Nyíri J.C., "Beim Sternenlicht der Nichtexistierenden: Zur ideologiekritischen Interpretation des platonisierenden Antipsychologismus," *Inquiry* 17 (1974), 399–443.
- Pasnau R., 'Democritus and Secondary Qualities,' *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007), 99–121.
- Pelegrinis Th., *Lexiko tis Filosofias*, Athens: Ellinika Grammata, 2010.
- Pines S., "A New Fragment of Xenocrates and Its Implications", *Transactions of the American Philological Association* 51 (1961), 3–34.
- Plato *Timaeus, Politeia, Faidon, Cratylus. Scriptorum Classicorum Bibliotheca oxoniensis*, Oxford University Press.
- Prince Sus. „Socrates, Antisthenes and the Cynics“ in Ahbel-Rappe, Sara, Kamtekar, Rachana, *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, 2005.
- Robinson T. M., *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- Scheler M., "Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik," in M. Scheler, *Frühe Schriften*, M. Scheler and M. S. Frings (eds.), Bern und München, Francke, (1901–1971), 197–336.
- Schofield M., 'Pythagoreanism: Emerging from the Presocratic Fog', in Carlos Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 141–166.
- Schroeder M., *Noncognitivism in Ethics*, London: Routledge 2010.
- Byrne, D., "Compositionality and the Manifestation Challenge," *Synthese* 144 (2005), 101–136. *Scriptorum Classicorum Bibliotheca oxoniensis*, Oxford University Press.
- Sedley D., 'Atomism's Eleatic Roots,' in Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 305–332.
- Shields Chr., 'Soul and Body in Aristotle,' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), 103–137.
- Shields Chr., 'Soul as Subject in Aristotle's *De anima*,' *Classical Quarterly* 38 (1988), 140–149.
- Shields Chr., 'The First Functionalist,' in J-C. Smith (ed.), *The Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 19–33.
- Shields Chr., 'The Homonymy of the Body in Aristotle,' *Archive für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), 1–30.
- Shields Chr., 'The Priority of Soul in Aristotle's *De Anima*: Mistaking Categories?,' in D. Frede and B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin: de Gruyter 2009, 156–168.
- Shields, Chr., 'The Peculiar Motion of Aristotelian Souls,' *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXXXI, (2007), 1–23.
- Sisko J., "Anaxagoras on Matter, Motion, and Multiple Worlds," *Philosophy Compass* 5/6 (2010), 443–454.
- Sisko J., "Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One," *Apeiron* 26, (2003), 87–114.
- Sisko J., "Anaxagoras Betwixt Parmenides and Plato," *Philosophy Compass* 5/6 (2010), 432–442.
- Sisko, J., "Anaxagoras and Recursive Refinement," *Ancient Philosophy* 25 (2005), 239–245.
- Sisko, J., "On the Question of Homoeomreity in Anaxagorean Physics," *Apeiron* 42 (2009), 89–103.
- Skemp J. B., "Plants in Plato's *Timaeus*", *Classical Quarterly* 41(1947), 53–60.

- Sorabji Rich., 'Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Burnyeat,' in Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 49–61. (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd 76.) Leiden: Brill 2001.
- Striker Gis., 'Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and his Moral Psychology,' in Rorty 1996, 286–302.
- Taylor C.C.W., 'Nomos and Physis in Democritus and Plato,' *Social Philosophy and Policy* 24 (2), (2007), 1–20.
- Thiel Det., *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, Munich & Leipzig: K.G. Saur, 2006.
- Tracy Th., 'The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*,' *Classical Philology* 77 (1982), 97–112.
- Usher S. "Xenophon, Critias and Theramenes," *Journal of Hellenic Studies* 88 (1968), 128–135.
- Wade-Gery H.T. "Kritias and Herodes," in *Essays in Greek History*, Oxford 1958, 271–292.
- Woods M., "Plato's Division of the Soul", *Proceedings of the British Academy* 73 (1987), 23–47.
- Woolf Raph., "The Coloration of Aristotelian Eye-Jelly: A note on *On Dreams*, 459b–460a," *Journal of the History of Philosophy* 37 (1999), 385–391.
- Zeyl D. J., "Visualizing Platonic Space," in *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler (eds.), Las Vegas: Parmenides Publishing 2009.
- Zhmud L., *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford: Oxford University Press, 2012, Zhmud L., 'Aristoxenus and the Pythagoreans', in C. A. Huffman, (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2012, 223–249.

Μιχαήλ Μαντζανάς
Αθήνα

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ

Περίληψη

Η κριτική του Αριστοτέλη στην ηθική ψυχολογία των Προσωκρατικών δεν είναι επικριτική, αλλά συνεκτική και συμπληρωματική. Ο Αριστοτέλης βασίζεται στις θεωρίες των προγενεστέρων του, τις εκλαμβάνει ως εφελτήριο του προβληματισμού του και εισηγείται για το περί ψυχής πρόβλημα μια ορθολογιστική ερμηνεία. Ο Αριστοτέλης διέπεται από την μονιστική αντίληψη, η οποία πρεσβεύει ότι η ψυχή και το σώμα, δεν είναι ανεξάρτητα και αυτόνομα μεταξύ τους, αλλά συνθέτουν μια ενιαία και αρραγή ενότητα. Τολμώντας να ονοματίσουμε, αυτή την αδιάσπαστη σχέση σώματος και ψυχής, θα μπορούσαμε να της προσδώσουμε τον ρεαλιστικό αριστοτελικό χαρακτηρισμό: *τόδε τί*. Η αριστοτελική θεωρία του Αριστοτέλους, όσον αφορά στο πρόβλημα της ψυχής, θέτει ερωτήματα για το πρόβλημα του θανάτου, για το πρόβλημα της μετά θάνατον ύπαρξης και της αθανασίας της ψυχής, καθώς και για την ύπαρξη του νου. Η αρχαία αριστοτελική ψυχολογία, υιοθετεί την έννοια της κοσμικής ψυχής και της ψυχής του παντός και είναι εμβολιασμένη από τις εκδοχές της εντελεχειοκρατίας, της ψυχοκίνησης και της παμπυχαρχίας.

Др ВЕСНА МАНОЈЛОВИЋ НИКОЛИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

СИМБОЛИКА ОРЛА НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ ПРСТЕЊУ У СРБИЈИ*

Апстракт: Основна намена накита има за циљ да украси, улепша његовог власника. Врло често, накит је и показатељ моћи, материјалног и друштвеног статуса појединца у оквиру заједнице још од најранијих времена. Прстење заузима важно место међу налазима средњовековног накита. Орнамент и иконографске композиције на прстењу у зависности су од намене прстена и његовог мистичног, симболичног и функционалног значаја. У раду разматрамо прстење са представом орла. Овако украшено прстење није тако бројно, као, уосталом, ни прстење са представама других птица, где се осим орла појављује и паун и пеликан. Неколико примерака са представом орла познато је углавном са некропола из источне Србије. Производ су домаћих мајстора који имитирају византијски накит, а самим тим ослањају се и на старије античке узоре.

Кључне речи: археологија, средњи век, накит, прстење, орао, Србија

Више него иједна друга врста покретног археолошког материјала, накит представља веома индикативне и хронолошки осетљиве налазе који изражавају моду и стил једног времена, а поједини примери се својим карактеристикама везују за одређене културе и етничку припадност њихових носилаца. Основна намена накита има за циљ да украси, улепша његовог власника. Врло често, накит је и показатељ моћи, материјалног и друштвеног статуса појединца у оквиру заједнице још од најранијих времена. У грчкој, а затим хеленистичкој и римској култури, накит добија разноврсне облике, рађен је и украшен различитим техникама које су делом уткане, преко византијског, и у стил средњовековног накита.

Средњовековни накит на територији Србије имао је свој пут развоја са специфичностима и карактеристикама које је наметало тадашње друштво.

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Војвођански њросћор у конћексћу европске исћорје* (бр. 177002), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

На то је утицао економски просперитет који је допринео бржем и интензивнијем развоју накита различитих врста, као и културна струјања на овом простору. Узор за израду накита на целом источном културном подручју Балканског полуострва била је Византија, и та одомаћена традиција морала је да се одрази и у српским крајевима. Средњовековно становништво овог простора византијски накит имитира некад успелије, некад мање успело и самим тим се преко Византије ослања и на римски накит.¹

У оквиру средњовековног накита прстење заузима значајно место. Имало је многоструки значај у животу средњовековног човека: да га украси, да укаже на његову важност, да га сачува од зла, да га мистично споји са другом личношћу, да му послужи као печат у датом тренутку, и тако даље. Поменути својства прстена одразила су се у његовом облику, орнаментици и темама на њему. Из разнолико украшеног прстења издвојили смо прстење са представом једноглавог орла. Према досадашњем, можемо рећи скромном обиму археолошких истраживања, најчешће је присутно на некрополама из источне Србије. Најбројније је, 5 примерака, на некрополи Равна код Књажевца, која је хронолошки опредељена у период 9–10. века (кат. 1–5, сл. 1–5).² Са средњовековне некрополе у селу Трњане, недалеко од Пожаревца, на којој је сахрањивање обављано у периоду 11–13. века, потичу два прстена са представом једноглавог орла (кат. 6–7, сл. 6–7).³ Појединачни налази познати су нам још са Ђердапског локалитета Позајмиште, између Грабовице и Брзе Паланке, датован у 9–10. век (кат. 8, сл. 8), затим из гроба откривеног приликом истраживања локалитета *Horreum Margi* – Равно, опредељен у 11–12. век (кат. 9, сл. 9) и Тодића цркве – Стари Костолац у 11–13. век (кат. 10).⁴ За један прстен из Збирке средњовековног накита Музеја града Београда услови налаза нису познати, а према стилским карактеристикама и аналогијама опредељен је у 12. век (кат. 11).⁵

Једноглави орао је представљен на две врсте прстења, тракастом и пуноливеном, које је углавном рађено у бронзи, ређе у сребру. Тракасто прстење ливено је у једноделним калупима. Због једноставнијег начина израде овај тип прстења могао је да се израђује у локалним радионицама, као и од стране пу-

¹ И. Поповић, *Римски накит у Народном музеју у Београду*, Београд 1992, 9; В. Манојловић-Николић, *О неким пресејавама на средњовековном пресејању у Србији*, у: *Антика и савремени свет: Религија и култура*, К. Марицки Гађански (ур.), Београд 2011, 118.

² S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 191–192, 195–197, 217–218, Fig. 16.

³ Г. Марјановић-Вујовић, *Трњане, српска некропола (крај XI–почетак XIII век)*, Београд 1984, 89, Сл. 195, 196.

⁴ В. Манојловић-Николић, *Средњовековни гроб из Ђурије*, Гласник Српског археолошког друштва 11, Београд 1996, 166; *Истии, Средњовековни накит из Ђурије – Равно*, Истраживања 16, Нови Сад 2005, 192–183; S. Ercegović-Pavlović, D. Minić, *Le site d'habitation et la necropole de Pozajmište*, Ђердапске свеске III, Београд 1986, 347, 358, Fig. 3/10; М. Миленковић, *Пресејање Браничевске области из Народној музеја у Пожаревцу*, *Viminacium* 10 (1995–1996), 128, Т. II/9.

⁵ М. Бајаловић-Хаџи-Пешић, *Накит VIII–XVIII века у Музеју града Београда*, Београд 1984, 43, 91.

тујућих мајстора. То је јефтин накит, и као роба широке потрошње био је доступан већем броју људи. На подручју Србије тракасто прстење се јавља од краја 10, почетка 11. века па све до средине 13. века, с тим што је најбројнија појава оваквог прстења везана за 12. век.⁶ Пуно ливено прстење рађено је у дводелним калупима, па самим тим је масивније и теже. Глава прстена је овалног, кружног, правоугаоног, али и шестоугаоног облика и излази из линије карике, чиме је још више наглашен орнамент. Као и тракасто прстење, јавља се на прелазу у 10–11. век, али је заступљеније у 11–12. веку.⁷ И пуно ливено прстење овог периода претежно је рађено од бронзе, а ређе од сребра. Украс је могао бити изведен током самог процеса ливења, затим накнадном дорадом којом су биле исправљане грешке у ливењу или истицани декоративни детаљи, али има и примера који су комплетно украшавани урезивањем после ливења.

На прстењу са представом орла, које се проучава у овом раду, орао је приказан са спуштеним и, ређе раширеним крилима. Сви примерци израђени су у бронзи, осим сребрног позлаћеног прстена из гроба са локалитета *Horreum Margi* – Равно (сл. 9). Шест прстенова потиче из гробова који су припадали женским индивидуама (кат. 2–6, 7), један одраслом мушкарцу (кат. 9), док за четири налаза не располажемо оваквим подацима (кат. 1, 8, 10, 11). Аналогије прстењу са представом орла налазимо на средњовековним некрополама периода 9–12. века са простора Румуније, Бугарске и Македоније, а позната су и два примерка из Коринта.⁸ Ближем датовању прстења са представом орла доприносе и други елементи накита као гробни прилог покојника. Од значаја је и чињеница да су на нашим примерима приказани једноглави орлови што упућује да су узорци са којих је мотив копиран израђени пре владе Манојла I Комнина (1143–1180), од када је представа двоглавог орла скоро обавезна.⁹ Међутим, треба имати у виду да се ти утицаји код нас могу пратити и на каснијим налазима.

Многозначна је симболика орла.¹⁰ Орао, који може да се уздигне високо изнад облака, сматра се и небеским и соларним симболом. Он је краљ птица, он је и Зевсова птица. Опште позната симболика орла је да је симбол

⁶ Г. Марјановић-Вујовић, *нав. дело*, 89, 112.

⁷ *Истио*, 91, 112, 113.

⁸ P. Diaconu, *Objete de podoaba*, у: Păcuiul lui Soare I, București 1972, fig. 56/8; I. Barnea, *Podoabele de metal* у: Doinogetia I, București 1967, 284, fig. 170/11; S. Mašov, *La nécropole médiévale près du village Gradešnica, dép. de Vraca*, Culture et art Bulgari médiéval (VII–XIV), Sofia 1979, 41, fig. 10/5; А. Милчев, *Ранносредновековни българиски накити и крстџове енколиони оџ Северозајадна Бџлгарија*, Археологија 3, Софија 1963, 22–37, obr. 11; П. Гатев, *Накити оџ џџребења оџ XI–XII в*, Археологија 1, Софија 1977, 30–46, obr. 6/112, 113; Ж. Вјажарова, *Слвјани и џрабџлгари* (по дани на некрополите от VI–XI века на територијата на Бџлгарија), Софија 1976, 309, сл. 193/1–5; К. Меламед, *Средновековниџ некрополи*, Дуранкулак Том I, Софија 1989, 137. T.V/21; G. Davidson, *The minor objects*, in: Corinth XII, Princeton-New Jersey 1952, Pl. 105/1931, 1933.

⁹ Г. Марјановић-Вујовић, *нав. дело*, 89.

¹⁰ Ž. Ševalije, A. Gerbran, *Rečnik simbola: mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*, P. Sekeruš, K. Koprivšek, I. Gordić (прев.), Novi Sad 2009, 641–646.

снаге и моћи. Орао је и птица заштитник, а значајна је његова улога и у про-рицању: тумачење лета орлова са циљем да се сазна воља богова. Он је вла-дарска птица међу птицама, небески еквивалент за лава на земљи. У би-блијском предању, по Језекији, старозаветном пророку, анђели често имају облик орла. Орлу се приписују и натприродне моћи. Како се наводи у ста-рим фармакопејама, да би се стекла снага и срчаност треба попити орлову крв. У сновима је орао, као и лав, краљевска животиња, која отелотворује узвишене мисли, па му је значење готово увек позитивно. Међутим, орао је и птица грабљивица из чијих канџи је готово немогуће извући се, па зато је и симбол јаке и несаломиве воље. Древно веровање да орао симболизује об-нављање младости добило је нову димензију у хришћанству утолико што је ова птица доведена у непосредну везу са ускрснућем, чиме је постала сим-бол Христа, а у ширем смислу обележје праведника и великодушности.¹¹ Такође, повезује се и са св. Јованом јеванђелистом, који се виноу увис да би сагледао божанску природу Христа Спаситеља.¹²

Поред орла, о симболици појединих представа као што су пентаграм, лав и анђео постоји мишљење и тумачење да оне симболизују четворицу је-ванђелиста св. Марко – лав, св. Јован – анђео, св. Матеј – орао, и св. Лука – звезда/пентаграм и, како сматра Г. Марјановић-Вујовић, да су те представе одраз појачаног примања хришћанства у раздобљу 11–12. века.¹³ Међутим, треба узети у обзир да су наведени мотиви дуго присутни у византијској иконографији, па их због тога, можда, када је наше прстење у питању, не би требало првенствено доводити у везу са представама јеванђелиста.¹⁴ У пе-риоду када се једноглави орао јавља на овде датом прстењу, хришћанство није у великој мери раширено на подручју Србије, а пре свега у сеоским сре-динама. Фигура једноглавог орла на византијском прстењу, за које сматрамо да је узор нашем, може се довести у везу и са епизодом *Узнесења Александра Македонског*, чије је представљање било познато у Византији у 5–6. веку.¹⁵

Византијски утицај који се огледа у накиту и материјалној култури у це-лини, у вези је и са политичким приликама на овом делу Балканског полу-острва. Административно обухваћена византијском управом и испресецана важним саобраћајницама дуж Дунава и Мораве, територија данашње Ср-бије највећим својим делом развија се у историјским оквирима византијске државе, посебно у време Комнина. На нашем простору Византија постаје културни узор. Репрезентативна уметност није могла да има домаће мајсто-ре већ се ослањала на стране уметнике и већ веште мајсторе. Просечни на-кит, да тако кажемо, с обзиром на опште културне прилике у овом периоду, и још више незавидну економску моћ становништва, пратимо преко доста

¹¹ *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Anđelko Badurina (ур.), Zagreb 1985, 140–141.

¹² *Исїѡ*.

¹³ Г. Марјановић-Вујовић, *нав. дело*, 90–91.

¹⁴ V. Bikić, *Vizantijski nakit u Srbiji*, Beograd 2010, 118.

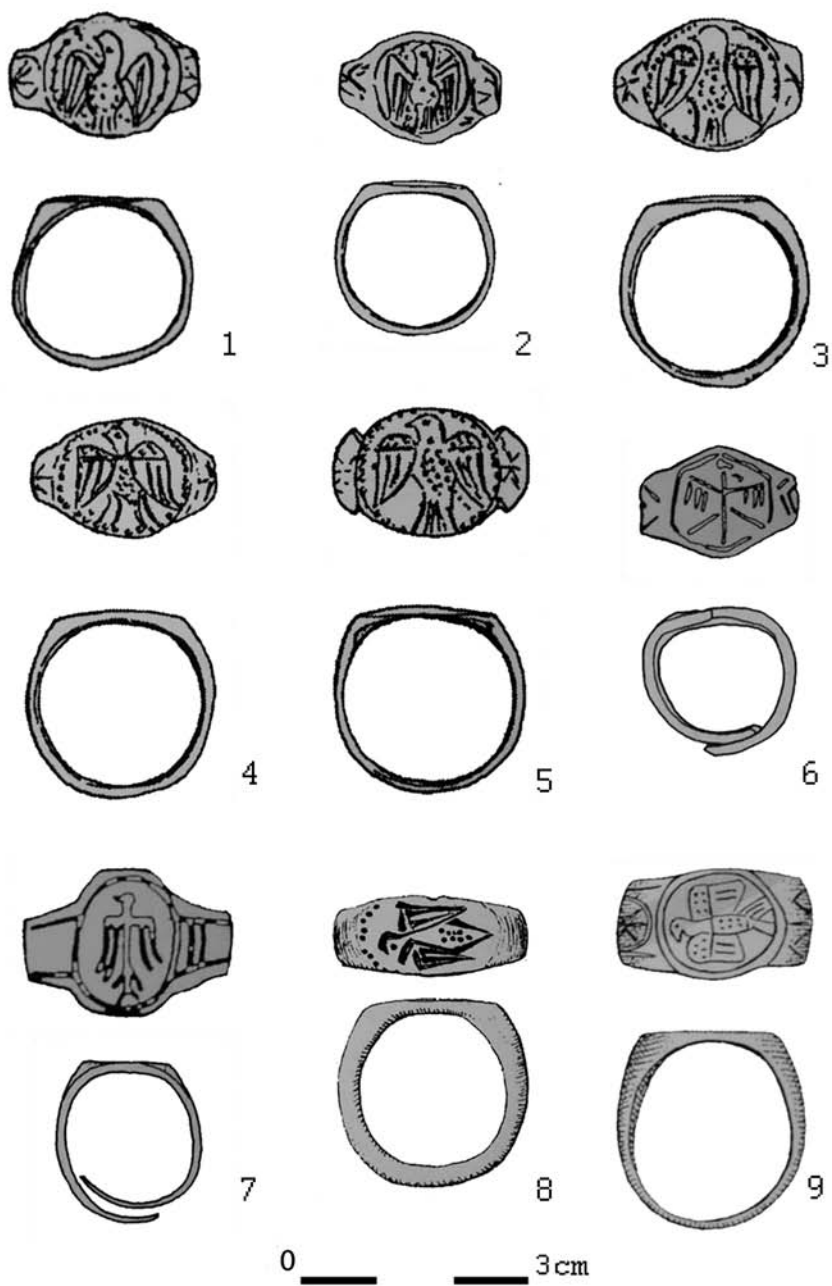
¹⁵ *Исїѡ*, 120 са нап. 642.

грубих и једноставно израђених копија византијског накита. Прстење са представом орла, коментарисано у овом раду, израђивали су домаћи мајстори под утицајем развијеног византијског златарства и домаћих аутохтоних традиција, углавном у бронзи, као што је већ речено. Једино се издваја позлаћени сребрни прстен са локалитета *Horreum Margi*-Равно који је или импорт или рад вештог уметника-занатлије. Сматрамо да је сеоско становништво, коме је и припадало ово прстење, представом орла хтело да нагласи моћ, снагу и заштиту, што је најесенцијалнија карактеристика ове птице, али и најсуштинскија потреба човека – да буде заштићен од свих зала.

Проучавањем материјлне културе може се претпоставити и одгонетнути привредни развој на одређеној територији и у одређеном времену. Накит у том смислу завређује посебну пажњу те је и разматрање о једној врсти прстења још једна коцкица у мозаику из живота и привреде становништва сеоских насеља периода 9/10 – 12. века на територији Србије. Иако овај проблем још увек није довољно археолошки проучен, на основу досадашњих истраживања могу се уочити неке карактеристике. У вези са нашом темом, судећи по материјалу – прстењу које је налажено у некрополама, закључујемо да је припадало становништву земљорадничких сеоских насеља. На то указује положај самих насеља и некропола, дуж река, на изразито погодним теренима за пољопривреду. Прилози у гробовима, накит пре свега, како по материјалу, углавном бронза, тако и по техничким особинама, указују да је у питању становништво релативно скромних потреба и ограничених материјалних могућности. У гробовима поред накита и других прилога неретко су налажене и пољопривредне земљорадничке алатке, што доприноси одређивању карактера насеља. Отуда и скромност у материјалу и техници израде и често невешто имитирани украсни мотиви преузети са луксузних узорака. За период коме припада прстење дато у овом раду може се претпоставити да су се у насељима налазили мајстори – занатлије, али да их свакако није било у сваком селу. Вероватније је да су из једног центра снабдевали одређену мању област, али и да су накит израђивали, у оквиру домаће радиности, људи вични овом послу који нису били занатлије. У вези са тим значајно је питање развоја и издвајања заната од домаће радиности. Сматра се да је издвајање заната од домаће радиности почело у другој половини 13. века, када се запажа подела на сеоске и градске занате и улога страних занатлија у формирању домаћих заната.¹⁶ Сви ти процеси углавном су завршени до половине 15. века када је на територији Србије, према резултатима археолошких, етнографских и историјских истраживања, могуће побројати тридесетак заната.¹⁷

¹⁶ О развоју заната у Србији вид.: Ђ. Петровић, *Занатли на јилу Србије кроз историју*, Зборник историјског музеја Србије 15–16 (1979), 191–196.

¹⁷ Бурђица Петровић је у прегледу историјског развоја заната и друштвеног положаја занатлија издвојила тридесетак заната у средњовековној Србији 13–15. века, вид.: Ђ. Петровић, *нав. дело*, 192–193.



КАТАЛОГ

1. Равна, лок. Слог, Књажевац, некропола – гроб 78 (сл. 1)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2 cm
Завичајни музеј Књажевац
Литература: S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 191–192, Pl. VIII – G.78/2.
9–10. век
2. Равна, лок. Слог, Књажевац, некропола – гроб 109 (сл. 2)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 1,7 cm
Завичајни музеј Књажевац
Литература: S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 195, Pl. X – G.109/3.
9–10. век
3. Равна, лок. Слог, Књажевац, некропола – гроб 109 (сл. 3)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2,2 cm
Завичајни музеј Књажевац
Литература: S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 196, Pl. X – G.109/4.
9–10. век
4. Равна, лок. Слог, Књажевац, некропола – гроб 115 (сл. 4)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2,3 cm
Завичајни музеј Књажевац
Литература: S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 197, Pl. X – G.115/2.
9–10. век
5. Равна, лок. Слог, Књажевац, некропола – гроб 115 (сл. 5)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2,2 cm
Завичајни музеј Књажевац
Литература: S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Belgrade 2005, 197, Pl. X – G.115/3.
9–10. век
6. Трњане, лок. Старо гробље, Пожаревац, некропола – гроб 53 (сл. 6)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 1,8 cm
Народни музеј Београд
Литература: Г. Марјановић-Вујовић, *Трњане, српска некропола (крај XI–почетак XIII век)*, Београд 1984, 17, Т. IV/53–2; V. Bikić, *Vizantijski nakit u Srbiji*, Beograd 2010, 119, Sl. 91/2.
11. век
7. Трњане, лок. Старо гробље, Пожаревац, некропола – гроб 318 (сл. 7)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2 cm
Народни музеј Београд
Литература: Г. Марјановић-Вујовић, *Трњане, српска некропола (крај XI–почетак XIII век)*, Београд 1984, 51, Т. XXIII/318–3; V. Bikić, *Vizantijski nakit u Srbiji*, Beograd 2010, 119, Sl. 91/7.
11. век
8. Брзи Прун, лок. Позајмиште, Грабовица, објекат 10 (сл. 8)
Бронза, ливење, урезивање; R_{карике} = 2 cm
Музеј Ђердапа Кладово
Литература: S. Ercegović-Pavlović, D. Minić, *Le site d'habitation et la necropole de Pozajmište*, Ђердапске свеске III, Београд 1986, 358, Fig. 3/10.
9–10. век

9. Norreum Margi – Равно, Ђуприја, насеље – гроб 1 (сл. 9)

Сребро, позлата, ливење, урезивање; $R_{\text{карике}} = 2,2 \text{ cm}$

Војни музеј Београд, инв. Бр. 22935

Литература: В. Манојловић-Николић, *Средњовековни гроб из Ђуприје*, Гласник Српског археолошког друштва 11 (1996), Сл. 1/3.

11–12. век

10. Стари Костолац, Тодића црква, Пожаревац

Бронза, ливење, урезивање; $R_{\text{карике}} = 2,1 \text{ cm}$

Народни музеј Пожаревац

Литература: М. Миленковић, *Прсијење Браничевске области из Народној музеја у Пожаревцу*, *Viminacium* 10 (1995–1996), 128, Т. II/9.

11–13. век

11. Непознато налазиште

Бронза, ливење, урезивање; $R_{\text{карике}} = 2 \text{ cm}$

Музеј града Београда, инв. бр. Г/1076

Литература: М. Бајаловић-Хаџи-Пешић, *Накији VIII–XVIII века у Музеју града Београда*, Београд 1984, 91, кат. 312, Т. VII/2.

12. век

VESNA MANOJLOVIĆ NIKOLIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy

University of Novi Sad

SYMBOLISM OF THE EAGLE ON THE MEDIEVAL RINGS FROM SERBIA

Summary

The main purpose of the jewelry is to decorate and embellish its owner. Since ancient times, jewelry has often been a sign of a power, wealth and social position of a person wearing it. The rings have a prominent place among the medieval jewelry. Ornamental and iconographic compositions can have mystic, symbolic and functional significance depending on the purpose of a ring. This paper analyzes the rings with representation of the one-headed eagle. A few examples are known from the medieval necropolis of the eastern Serbia dating from the ninth to twelfth century.

The symbolism of the eagle is multifaceted. The eagle that can fly high in the clouds is considered to be a celestial and solar symbol. He is the bird of Zeus, the ruler among birds, celestial equivalent to the lion on the earth. According to the Bible the angels have usually a shape of an eagle. The ancient belief that the eagle symbolizes the regeneration of youth obtains a new dimension in Christianity – this bird was connected directly to resurrection. In such a way he became the symbol of Christ. He was also connected to St. John the Evangelist who ascended to the heavens to perceive the supreme nature of Christ the Savior. It is conside-

red that the eagle symbolizes four evangelists together with pentagram, lion and angel (St. Marco – lion, St. John – angel, St. Matthew – eagle and St. Luke – star/pentagram). This is the consequence of the intensifying process of Christianization during the eleventh and twelfth centuries. However, Christian religion was not spread widely in Serbia in that period, particularly in rural areas.

The rings with the eagle representations analyzed in this paper were made by local craftsmen but under the influence of Byzantine goldsmiths and autochthonous traditions. It is considered that the rural population that wore such rings aimed to emphasize their strength, power and protection. The protection of a person from evil is one of the most essential wishes of the mankind.

Key words: archaeology, Middle Ages, jewelry, rings, eagle, Serbia.

Др ГОРДАН МАРИЧИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

УЖИЈ ЉУБАВ, ЗГРАБИ „САД“: ПЕСМЕ КАТУЛА, ПРОПЕРЦИЈА, АДИЈА И МИЛАНА РАКИЋА

Апстракт: Преко бројања пољубаца, Гај Валерије Катул (о.84–о.54) супротставља страст и интензиван живот вечној ноћи, у ствари, смрти (*Песме*, 5). Сличним поетским путем иде и Секст Проперције (о. 49–о.15), којем доживљај једне савршене љубавне ноћи стоји наспрот рата, разарања, али и пролазности (*Елеџије*, II 15). Од римских колега, мотиве су преузели мађарски поета Ендре Ади (1877–1919) у *Бодрењу на љубав* и српски песник Милан Ракић (1876–1938) у *Очајној њесми*. Катул и Проперције су савременици, Ади и Ракић скоро исписници. Сва четворица у љубави, страсти, загрљају, пољупцу – најзад и песми о љубави и страсти – виде једину могућу противтежу тами и нестанку.

Кључне речи: Катул (о. 84–о. 54), Проперције (о. 49–о. 15), Ади (1877–1919), Ракић (1876–1938), пољупци, пролазност, страст, смрт, песма, снага.

У својој песми број 5, једној од четири директно (још и 7) или индиректно (16, 48) посвећених бројању пољубаца, Гај Валерије Катул супротставља страстан и интензиван живот вечној ноћи, у ствари, смрти. Такав живот, испуњен небројеним пољупцима и сталним давањем и примањем, лек је и против опаких стараца и против зле зависти.

Uiuamus, mea Lesbia, atque amemus,
rumoresque senum seueriorum
omnes unius aestimemus assis!
soles occidere et redire possunt;
nobis cum semel occidit breuis lux,
nox est perpetua una dormienda.
da mi basia mille, deinde centum;
dein mille altera, dein secunda centum;
deinde usque altera mille, deinde centum.

dein, cum milia multa fecerimus –
conturbabimus illa, ne sciamus,
aut ne quis malus inuidere possit,
cum tantum sciat esse basiorum.¹

Живимо и волимо се, Лезбијо моја,
за злурад мрмор стараца крутих
не дајмо, мила, ни две ситне паре!
Сунце кад зађе, роди се опет,
а искре наше блесак кад згасне,
у тмини без конца спити се мора.
На целова хиљаду сто ми придодај,
хиљаду нову, и сто још приде,
па хиљаду опет и стотину уште.
Пољупце наше кад скупимо силне,
смешајмо онда све их без реда,
броја да њиног не зна се више:
завист и урок не могу им ништа.²

Већ у првом стиху глаголи *uiuamus... atque amemus* изричу полет, подстицај, вапај чак, а између њих, у средини, Лезбијино је име, као обрубљено њима. Вапај јер ће, неминовно доћи *una* пох, заправо смрт, која је вечна (*perpetua*) и која ће све грубо прекинути и зацрнети. Отуд жудња за животом, жеђ за љубављу и безбројним пољупцима. Јер, када се пољупци преброје, и животу долази крај. Ти силни пољупци (силни и бројем и силином) могу надвладати свако зло, па и оно које потиче од *senum seueriorum*. Шта може то зло (*malus*)? Може, јасно је, да урекне, да баца клетву на песникову и Лезбијину љубав или да је убије одредивши тачан број пољубаца. Безбројни пољупци бране љубав од умирања, као што су безбројни изласци сунца доказ да свет још постоји.³

Многобројност пољубаца сучељена је с потпуном усамљеношћу једне ноћи, с вечним сном умрлих. Тема песме није само љубав већ и живот. *Uiuamus* је прва реч у песми. Први стих везује живот и љубав, а стихови 4–6 и 7–9 супротстављају љубав и смрт. По Катуну, љубав је суштина живота. Односно, пуноћа страсне и истинске љубави једина може да, макар накратко,

¹ Латински текст наведен је према издању: Catullus, *Poems*, Edited with Introduction, Revised Text and Commentary by Kenneth Quinn, London 1970, 3–4.

² Превоо Гордан Маричић. И слободније (такође Г. М.): „Волимо, Лезбијо, док живот се живи, / приче зловних стараца ко ће да шљиви! / Сунце гасне, мене, да опет сине, / а светлост наша кратког је века: дуга нас ноћ после ње чека. / Хиљаду ми пољубаца дај, онда сто; / још хиљаду; па сто додај на то; потом хиљаду нову и сто на ову. / Па кад хиљаде пребројимо те, / онда их смешајмо све, / да ни ми ни завидљивци не бисмо знали / колики су пољупци по нама пали.“

³ Steele Commager, *The Structure of Catullus 5*, *The Classical Journal*, Vol. 59, No. 8 (May, 1964), 362.

надвлада клевете (зле гласове, оговарања) и смрт. Такав, љубављу испуњен, живот прелази границе које су му наметнуте. Катул је свестан пролазности и нестајања али би да се бори, да зграби, заустави, да љуби пре свега. Сав је у „сада“, једином времену које нам је дато, намеран да га пољупцима продужи.⁴ Немогуће је, али покушаће. Чврсто и одлучно, из све своје снаге. Ако и не успе – бар је покушао. Али не мисли о томе, он љуби и љуби.⁵

Секст Проперције, савременик Катулов, петнаесту песму из своје друге књиге елигија започиње другачије:

o me felicem! nox o mihi candida! et o tu
lectule deliciis facte beate meis!
quam multa apposita narramus uerba lucerna,
quantaque sublato lumine rixa fuit!
nam modo nudatis mecum est luctata papillis,
interdum tunica duxit operata moram.
illa meos somno lapsos patefecit ocellos
ore suo et dixit „sicine lente iaces?“
quam uario amplexu mutamus bracchia! quantum
oscula sunt labris nostra morata tuis!

О, срећног ли мене! О, сјајне ли ноћи!
И ти, кревету, к'о створен за сласти!
Колике су речи уз светиљку пале,
расправа колико у мраку ли беше!
Час рвала са мном се груди голих,
час отпор пружала туником својом.
Пољупцем уморне отвори ми очи,
из сна трже ме: „Ленштино, зар спаваш?“
загрљаје какве разменисмо само!
Кол'ко оста целова на уснама твојим.

У првих десет стихова елигије песник се присећа ноћи проведене са Цинтијом. Разигран, он преплиће садашње и прошло време, призивајући сцене које су се одиграле у његовом кревету. Проперције страсно и понесено преноси љубавне играрије из претходне ноћи. Првенствено се обраћа читаоцима, али раздрагане речи упућује и „кревету“ (1–2) и Цинтији (10). Затим наставља (11–22):

non iuuat in caeco Venerem corrumpere motu:
si nescis, oculi sunt in amore duces.

⁴ Милован Данојлић, „Катулове теме“, у: *Песници*, Београд 2007, 258: „Катул се не погађа ни са вечношћу ни са сутрашњицом; он је сав у тренутку који протиче, и који му доноси час радост, час бол.“

⁵ Вид. Гордан Маричић, *Пољупци без броја – браник вечној ноћи*: Пета Катулова песма и *За сѝарим Катулом* Симе Пандуровића, Истраживања, 22, Филозофски факултет у Новом Саду, Одсек за историју, Нови Сад 2011, 85–94.

ipse Paris nuda fertur periisse Lacaena,
cum Menelaeo surgeret e thalamo:
nudus et Endymion Phoebi cepisse sororem
dicitur et nudae concubuisse deae.
quod si pertendens animo uestita cubaris,
scissa ueste meas experiere manus:
quin etiam, si me ulterius prouexerit ira,
ostendes matri brachia laesa tuae.
necdum inclinatae prohibent te ludere mammae:
uiderit haec, si quam iam peperisse pudet.

Страсти љувене тмина вазда квари:
очи су у љубави водиље једине!
За Лаконком, кажу, помами се Парис,
из постеље Менелаја кад устаде нага.
Наг Ендимион Фебову заведе сестру
и богиња гола, веле, са њим усни.
Ако ли одевена тврдоглаво лежиш,
рухо ће ти руке раздерати моје.
Буде ли ме срџба обузела јаче,
руке тад ћеш модре показати мајци.
Једре су ти одвећ дојке да им враголије браниш:
нек' о томе брине она што рађала већ је.

Проперције салеће Цинтију да у кревету вазда буде нага, своју жељу поткрепљује доказима, па и претњама. За такав наступ постоји подстицај у шестом стиху. Ипак, песник прилично нагло мења тему. Проперције, каже Лајн,⁶ не може да се усредреди на време и место одигравања „драме“, ни овде на почетку, ни било где другде у песми. Подастире нам митолошке реминисценције које је побудио властити љубавни тренутак. Потом, раздрагани Проперције стаје да би Цинтији дао неке лекције. Тон тих лекција је хуморан јер оне у себи садрже озбиљне придике помешане с митолошким примерима и претњама (жена се, макар силом оголити мора!) физичком силом, која би Цинтији чак могла бити и пожељна. Подучавање прераста у наредбу, песник и његова драга треба да проведу живот волећи се, као у Католовом стиху *viuamus atque amemus*. Проперције духовито обрађује преузети мотив (Лајн скреће пажњу да песник уводи „очи“, 23–24):⁷

dum nos fata sinunt, oculos satiemus amore:
Nox tibi longa uenit, nec reditura dies.

⁶ R. O. A. M. Lyne, *The Latin Love Poets, From Catullus to Horace*, Oxford 1980, 127.

⁷ R. O. A. M. Lyne, *Ibid.*, 128.

Љубав нек' нам очи сити, док допушта усуд худи:
ноћ долази дуга, дан без јутра стиже.

И сада се песник враћа својој раздраганој жељи, коју је у њему побудила страст о којој читамо до деветог стиха (25–31):

atque utinam haerentis sic nos uincire catena
uelles, ut numquam solueret ulla dies!
exemplo iunctae tibi sint in amore columbae,
masculus et totum femina coniugium.
errat, qui finem uesani quaerit amoris:
uerus amor nullum nouit habere modum.

Кад хтела би да се окујемо ланцем
који време никад раскинути неће!
Узми само љубав голубе што спаја:
мужјак су и женка савршени спој.
Греши ко љубави лудој крај тражи:
љубав права за границе не зна.

У двадесет петом стиху је духовита алузија на „казну“ коју су претрпели Ареј и Афродита (Марс и Венера).⁸ На ово „испаштање“, видимо из приложеног, Проперције би врло радо пристао. Све у свему, завршни науч песников снажан је и подстицајан. Песма се наставља (31–36):

terra prius falso partu deludet arantis,
et citius nigros Sol agitabit equos,
fluminaque ad caput incipient reuocare liquores,
aridus et sicco gurgite piscis erit,
quam possim nostros alio transferre dolores:
huius ero uiuus, mortuus huius ero.

⁸ У осмом певању *Одисеје* (234–369), Демодок, уз звук форминге, на феачком двору пева песму о Ареју и Афродити. Кад год Хефест оде на Лемнос, бог рата користи прилику и ужива са богињом љубави. Хелије, међутим, саопштава неупућеном мужу шта се збива. Хефест смишља лукавство и везује прељубнике невидљивим оковима. Потом позива богове да виде Афродиту и Ареја сплетене страшћу. Богови разуздано коментаришу и сеире. У другој строфи своје *Очајне њесме* Милан Ракић пише: „Као Хермес стари и с њим Афродита, / Стопи се у мени страшћу твојом целом, / Да сав изнемогнем под витким ти телом, / И да душа моја најзад буде сита...“ Иако код Ракића „стари“ (што може, али и не мора да буде асоцијација на песникову доб), Хермес је волео многе богиње (Бримо, Персефона, Афродита), али и смртнице (Акакалида, Херса, Пенелопа). Могуће је да српски песник помињући грчког бога хоће да укаже на још једну његову особину, ону животну, људима блиску – Хермес је виспреди гласник, увек спреман да помогне смртницима, али и поткрадник богова, лукави трговац (он је отац Одисејевог деде Аутолика), божји кувар и пехарник. Можда ова асоцијација треба да подвуче ту животност, тај елан, страст уосталом, која ће једном неповратно нестати.

Пре ће на врби грожђе да роди
и Хелиј да јутром тера коње вране,
реке ће пре ка извору тећи,
а рибе на сувом проводити живот,
но што другој даћу слатке патње своје:
њен ја сам жив, њен и мртав бићу!

Песник даје свечану изјаву о својој преданости која никад неће престати. Она природно исходи из претходних стихова (23–30), где се Проперције приказује као вољан и кадар да води живот посвећен искључиво љубави. Опет је, ненадано, дошло до промене „адресата“. Песник се, уместо да настави да говори Цинтији, поново враћа читаоцу (37–40):

quod mihi si interdum talis concedere noctes
illa uellit, uitae longus et annus erit.
si dabit et multas, fiam immortalis in illis:
nocte una quiuis uel deus esse potest.

Буде ли ми дала још оваквих ноћи,
вредеће ми година као живот цео.
Подари ли много ноћи овој сличних,
вечност саму лако досегнућу ја:
свак у ноћи таквој може бити бог.

Величање страсних, еротских тренутака – ипак пролазних – није у складу с романтичним ускликом о вечној посвећености. Проперције који је био раздраган, снажно романтичан према Цинтији (23–30), у стиховима 31–40, даје један шеретски романтизам (romanticism accompanied by a wink).⁹ Поета се заправо не обраћа Цинтији, него нама, читаоцима упућеним у његов стил, песнички и, слутимо, животни:

qualem si cuncti cuperent decurrere uitam
et pressi multo membra iacere mero,
non ferrum crudele neque esset bellica nauis,
nec nostra Actiacum uerteret ossa mare,
nec totiens propriis circum oppugnata triumphis
lassa foret crinis soluere Roma suos.
haec certe merito poterunt laudare minores:
laeserunt nullos pocula nostra deos.

Е, кад сви би тако желели да живе,
да пруже се, вином наливени многим,
не би лађа ратних ни оружја било,
нит' акцијски бал би кости ваљ'о наше,

⁹ R. O. A. M. Lyne, *op. cit.*, 129.

Рома не би болна распустила косе,
Рома што одасвуд победе је ломе.¹⁰
Мене ће потомство са правом да хвали:
теревенке моје не вређају бога.

У стиховима 41–48 Проперције наставља да се обраћа читаоцима, али прави још један радикалан заокрет. Нагло прелази на опште место. Разматра *otium*, тј. један од могућих видова таквог живота, да би изнео јасан став о рату и убијању. Потом се враћа Цинтији и с новом снагом, тако рећи грчем изазваним мислима о рату и смрти, наглашава жељу да му живот прође испуњен љубављу.

tu modo, dum lucet, fructum ne desere uitae.
omnia si dederis oscula, pauca dabis.
ac ueluti folia arentis liquere corollas,
quae passim calathis strata natate uides,
sic nobis, qui nunc magnum spiramus amantes,
forsitan includet crastina fata dies.¹¹

Док данак блиста, сласти се препусти!
Сви пољупци твоји премало су мени!
Круница кад свене и распу се лати,
и по чаши к'о кад запливају оне,
тако нама страсти што цели се дамо,
можда кол'ко сутра последњи дан свиће.

Лајн наглашава *dum lucet*, док има светла, док данак блиста. То нас враћа на дванаести стих. Треба, дакле, наситити, „напасти“ очи, воleti на светлу, по дану, јер прети мрак, вреба смрт (*Cat.* 5. 6). Та претња присутна је у целој песми.

Песма II 15 може се, по Лајну, поделити на целине.¹² Ти одељци (*sections*) били би:

1. Песник раздрагано кличе својој љубавној ноћи (1–10).

2. Мудар наук упућен Цинтији, упарен с прилагођеним Катувовим *uivamus* (11–30).

3. Обраћање читаоцима, на моменте у хуморном тону, у којем Проперције говори о својој љубави према Цинтији (31–40).

¹⁰ Иако су грађански ратови прошли, сећање на бројне погинуле и на горке победе још увек је једнако живо. Жан-Пол Буше (*Jean-Paul Boucher*) пише да је Акциј симбол завршетка ратова и повратка мира. Он ову песму назива Проперцијевом најсмељивијом, у којој су љубавне игре дате једноставно и природно (*l'élégie la plus audacieuse du poète, celle où l'érotique expose avec une simplicité naturaliste les jeux d'amour*). Вид. *Jean-Paul Boucher, Études sur Propertius, Problemes d'inspiration et d'art*, Paris 1965, 126.

¹¹ Латински текст Проперцијеве песме преузет је из књиге *The Latin Love Poets*.

¹² R. O. A. M. Lyne, *op. cit.*, 131.

4. Одељак о животу у борби и рату (41–48).

5. Поновно обраћање Цинтији с поруком *carpe diem* (49–54).

Сваки одељак је и мала, згуснута, засебна целина, с тим што је мисаона структура другог одељка (11–30) лабавија и опуштенија.

Премда бисмо, свакако, и раније могли пронаћи код песника ту „жуд за пољупцима“ који ће макар одложити бескрајну ноћ, поглед и ум сада се усредсређују на двадесети век. Ту, за почетак, срећемо Ендре Адија, великог песника, новатора и револуционара, како стиха, тако и мисли.¹³ Наш мотив учитавамо у песми *Бодрење на љубав*:

Љубљена, љубав је мучна:
каткад јој замру чар и занос,
ал', веруј ми, то је једино
наше добро: стварност.

Човек све тако заборави:
живети, лагати, мрети, дати,
ал' жеђ за пољупцима
и у гроб нас прати.

Љубљена, године и дани,
неће никад боље донети,
људи ће и сутра и заувек:
љубити, рађати, мрети.

И некако, некако то би
Требало заборавити данас:
Овај мали, малени заборав
Једина је срећа за нас.

Љубљена, ми знамо за заборав?
Љубљена, дана и година време
неће срушити наше заносе?
Нас неће покварити време?

¹³ Ендре Ади (Endre Ady, 1877–1919) је, уз Петефија, највећи мађарски лиричар, а обојица су остварила својеврсну друштвену и поетску револуцију. Уписао је право, али студије није завршио, него се посветио новинарству. На формирање његовог песништва, утемељеног на домаћој традицији, најјаче су утицали Бодлер и Верлен, те Ничеова философија и Бергсонов витализам. Свој особени песнички глас Ади је пронашао у трећој збирци песама *Нови сџихови* (*Új versek*, 1906), која је доспела у жижу књижевних и политичких расправа. После тога, сваке године јављао се новом збирком. Одликује се сугестивном снагом песничких визија и смелим асоцијацијама. Дајући нови нагласак речима и изразима, подигао је мађарски песнички језик на узорну висину. О Адију су код нас писали Милош Црњански, Тодор Манојловић и Ервин Шинко, а преводили су га Данило Киш и Иван Ивањи.

Свеједно је како волимо,
свеједно је шта пољубац крије:
смрт је близу, а тако је лепо
Победити је.¹⁴

Не познајући, нажалост, мађарски језик, морам се поверити преводилачком генију Данила Киша. Кроз његов превод Адијеве песме струји исти онај Католов и Проперцијев жудни дах за пољупцима, за победом љубави над смрћу. За победом малом и кратком, али ипак победом. Све ће доћи и проћи, „ал’ жеђ за пољупцима и у гроб нас прати“. „Мали, малени заборав“ на путу ка неизбежном једина је срећа за љубљенике. Запитан је Ади хоће ли занос трајати, неће ли време покварити љубав. Свеједно је колико ће трајати, гаранције нема, постоји слаткоћа пољупца, има мирис љубави, а онда – мук и непостојање. Нека код Адија смрт „мирише по женском парфему, а у сваком му цјелову има дима угасле мртвачке свијеће“.¹⁵ Љубавни дах, топао дах, док га има, може тај дим одувати. А то Адијеви стихови и чине.

Тих раних година двадесетог века, кад је Ади у духу друговао са римским поетама, настала је веровато и *Очајна њесма*. На први поглед, може се учинити да је веза између Катугла и Проперција и Милана Ракића танушна. Ипак, мало пажљивије читање (прво, друго потом) откриће колико је српски песник снажно продубио мотив који је преузео од римских поета, готово жељу Католову да сав буде у тренутку који пролази и да ужива у његовој пуноћи.

Упиј се у мене загрљајем једним,
К’о грозница тајна струји мојом крви,
Крепко стегни моје тело, нек се смрви,
И дај ми пољупце за којима жедним.

Као Хермес стари и с њим Афродита,
Стопи се у мени страшћу твојом целом,
Да сав изнемогнем под витким ти телом,
И да душа моја најзад буде сита...

– Кад помислим, драга, да ће доћи време
Кад за мене неће постојати жена,
Кад ће чула моја редом да занеме,
И страсти да прођу као дим и пена.

А да ће, још увек, покрај мене свуда
Бити месечине под којом се жуди,
И младих срдаца што стварају чуда,
И жена што воле, и вољених људи,

¹⁴ E. Adi, *Pesme*, Izbor i prevod Danilo Kiš, Beograd 1964, 64.

¹⁵ M. Krleža, *Mađžarski lirik Ady Endre*, u: *Eseji*, Knjiga prva, Zagreb 1932, 98.

Вриснуо бих, драга, рикнуо бих тада
Као бик погођен зрном посред чела
Што у напорима узалудним пада
Док из њега бије крв црна и врела...

Упиј се у мене загрљајем једним,
К'о грозница тајна струји мојом крви,
Крепко стегни моје тело, нек се смрви,
И дај ми пољупце за којима жедним...¹⁶

Већ то прво помније читање, већ прва два стиха уосталом, откривају нам страст, немир у узаврелу жељу која ће трајати докле поет траје – а кроз песму његову и дуже – жељу да се загрљајем, пољупцем, телесним спајањем, макар на кратко, победи смрт. А онда страشان, свепрожимајући бол због свести „да ће доћи време / Кад за мене неће постојати жена, / Кад ће чула моја редом да занеме, / И страсти да прођу као дим и пена.“ У правилном ритму, као стројевим коракком, маршира Ракићев дванаестерац, а у њему – гле парадокса! – заробљене ватрене емоције и страсти. Тако јак контраст између мириса тела још топлих од љубави и воња мемле и распадања. И све то стаје (и траје) у шест строфа – шеста је поновљена прва, као још један оштри акценат, акут, као још једна молба за загрљај у којем се, макар на трен, може заборавити да стиже, брзим или спорим возом, Катулова пох регрета.

О Милану Ракићу писано је много. И похвално – зналачки, и оштро – критички. Ипак, био бих слободан да утврдим да су се, бавећи се Ракићем, Исидора Секулић, Стеван Раичковић и Слободан Ракић написали неке од својих најлуциднијих страница.¹⁷ И истински је тешко, пишући макар о једној Ракићевој песми, не посегнути за тим страницама и, понесен лепотом речи и тачности суда, остати усредсређен на *Очајну њесму*.

Озбиљно, утемељено, на ову песму осврнуо се и Радомир Константиновић.¹⁸ Он пише да је Ракић „песник који је у снази чула видео једини говор природе, и једину истину живота, и који није могао, по тој очајничкој оданости чулном животу, никада да се помири са ‚леденом ноћи‘ кржљавих бића, него га је обузимао увек исти ужас и при самој помисли на замирање чула.“ Посебно се Константиновић бави петом строфом *Очајне њесме*, тј. сликом умирућег бика: „Тај бик, кога је угледао Ракић, у свом страху од физичке немоћи, како пада рикнувши, и погођен зрном посред чела, јесте симбол бескрајне физичке енергије, сушто оличење животности, а његова смрт, у којој

¹⁶ М. М. Ракић, *Песме*, приредио Слободан Ракић, Београд 1981, 46.

¹⁷ И. Секулић, *Милан Ракић*, у: М. Павловић (ур.), *Српска књижевност у књижевној критици, Песништво од Војислава до Бојића*, Београд 1972, 241–267; С. Раичковић, *Белешке о Ракићу*, у: *Белешке о поезији*, Нови Сад 1978, 120–138; С. Ракић, *Песничка доследност Милана Ракића*, у: *Од Итаке до привиђења, Есеји о српским песницима*, Београд 1985, 9–38.

¹⁸ R. Konstantinović, *Milan M. Rakić*, у: *Biće i jezik u iskustvu pesnika srpske kulture dvadesetog veka 7*, Београд 1983, 96–97.

има патетике монументално-трагичког става, у овоме стропоштавању, у *рици*, јесте последњи велики тренутак моћи, последња њена провала, кад узалудност напора овог бика (назначена тек одломком ове строфе изванредне унутрашње сликовитости, па чак и пластичности), да се отме од смрти, још није оно последње, него је то последње ‚крв црна и врела‘, и то је овај утисак снаге и у смрти, утисак дозван жудњом за снагом. Смрт овога бика је смрт у врхунцу снаге, у врхунској тачки сусрета смрти и живота, у *шренуику*, смрт као последња манифестација снаге (макар и кроз ову узалудност напора), оне које нема тамо где су ‚кржљави‘ створови, где је ‚распадање бића‘ од кога се Ракић грозио више од свега, опседнут њиме, он који је хтео тренутак, а не време, и који је у култу еротске сензације, као једине истине живота, као једино могућног живота, непрестано, и неумитно, супротстављао тренутак времену, сањајући да проживи ‚живот у тренутку једном‘.“

И управо тако, одлично је применио Константиновић, та рика Ракићевог бика је онај суштински вапај, сав бол и сва меланхолија људска сажета у једном звуку бола и непребола. И као да су тај крик из природе, у песме своје преузели и Катул, и Проперције, и Ади, најзад и Ракић. У крику том је дрхтање, страх од непостојања, немоћ пред неминовним и неизбежним, свест да ће доћи време кад неће бити ни даха ни пољубаца. А то време је већ ту негде, иза угла, вреба све смртнике и љубљенике. Смрт бика је и смрт човека пуног животне снаге и љубавног сока, човека жељног да пружи и прими миловање, човека који би својим знојем натопио многе женске постеље. Пре смрти постоји само и једино „тренутак“, који, кажу наша четири песника, морамо испунити пољупцем, миловањем, стихом. Док нас има, док јесмо, морамо зграбити то једино нам доступно „сад“, морамо уживати у њему.

А касније... Једно је сигурно – ма куда да одемо ми, наша душа, есенција нека наша – љубити тамо нећемо, тамо сигурно нећемо бити овакви какви смо сад. Зато раширимо руке, увуцимо се у загрљај – нек су нам у њему вољене жене, али и песме које нас на љубав, макар кратку али увек снажну и садржајну, подстичу. А после, у неком другом пределу, можда ће нам Катул, Проперције, Ади и Ракић дати још неки добар савет.

GORDAN MARIČIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

CARPE AMOREM, CARPE DIEM
(SEIZE THE LOVE, SEIZE THE NOW):
POEMS BY CATULLUS, PROPERTIUS, ADY, AND RAKIĆ

Summary

Through the counting of kisses, Gaius Valerius Catullus (born ca. 84 – died ca. 54 BC) contrasts the passion and the intense life with the eternal night, in fact,

death (*Poems*, 5). Sextus Propertius (born ca. 49 – died ca. 15 BC) follows a similar poetic path, contrasting the atmosphere of a perfect romantic night with war, destruction, and transience (*The Elegies*, II, 15). The motives of their Roman colleagues were taken over and incorporated in the poems by the Hungarian poet Endre Ady (1877–1919) in his *Exhortation to Love*, and Serbian poet Milan Rakić (1876–1938) in his *Desperate Poem*. Catullus and Propertius were contemporaries, while Ady and Rakić were almost age-mates. All of them were imbued with the effervescent desire – which keeps one warm as long as poets live and even longer through their poems – to conquer the darkness and disappearance with embraces, kisses, and physical contact, at least briefly.

Key words: Catullus (born ca. 84 – died ca. 54 BC), Propertius (born ca. 49 – died ca. 15 BC), Ady (1877–1919), Rakić (1876–1938), kisses, transience, passion, death, poem, strength.

НЕНАД МАРКОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

ЈУЛИЈАН АПОСТАТА И СВЕТИ БИК АПИС¹

Апстракт: Рад је посвећен проучавању разлога за поновну појаву и нестанак култа светог бика Аписа у Египту током владавине цара Јулијана (361–363) у контексту његове верске политике, кризе египатске званичне религије и доминације хришћанства. Иако је посведочено покровитељство римских царева над кутовима светих бикова (нарочито када је у питању свети бик Бухис из Хермонтиса, недалеко од Тебе у Горњем Египту), Аписов култ у Мемфису, веома значајан током тристогодишње владавине македонске династије Птолемеида (305–30. пре н.е.), спорадично се појављује у римској епоси. Појединости у вези са њим су познате искључиво на основу грчких и римских наративних и документарних извора, тепоуздано знамо за само петмемфиских светих бикова током четири века римске владавине: у време Тиберија (19), Веспасијана (70), Хадријана (122), Антонина Пија (пре 156) и Марка Аурелија (170). Аписова фигура је била ичест мотив иконографије бронзаног новцаримских царева пореклом из александријске ковнице: сачувани су примерци из владавина Калигуле, Нерона, Домицијана, Трајана, Хадријана, Антонина Пија, Марка Аурелија, Комода, Септимија Севера и поново у време самог Јулијана.

Кључне речи: свети бик Апис, свети бик Бухис, Јулијан Апостата (331/332–363), Амијан Маркелин (око 330–после 395), нумизматика, римски Египат.

Римски историчар Амијан Маркелин (око 330–после 395.) бележи последњу познату појаву светог бика Аписа у Египту током зиме 362/363. године и својим читаоцима описује опште карактеристике његовог култа.² Управо у том тренутку су и унутрашња и спољашња политика цара Јулијана (361–363) биле у страховитој кризи: мистериозни пожар у Аполоновом

¹ У раду су све године н.е., осим ако није другачије наведено.

² Amm. Marc. 22. 14, 6–8. Опширније о култу светог Аписа у Мемфису током династичког периода, опширније вид. С. Jurman, *Running with Apis. Memphite Animal Cults as a Point of Reference for Social and Religious Practices in Late Period Elite Culture*, in: L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (eds.), *Egypt in transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague 2009, 224–267.

храму у Дафни код Антиохије је оштетио сам кров светилишта и уништио култну скулптуру божанства; општа несташица воде услед изненадних пресушивања бројних извора и потока; непрестани сукоби са становништвом Антиохије услед несташице хране и повећања цена изазваних потребама и дугим боравком војске у граду; земљотреси који супотпуно разорили Никомедију и Никеју; притисак Персијанца на источној граници Царства.³ Цар је боравио у Антиохијивећ од јуна 362. године, окупљајућитрупе и припремајући се за велики поход против сасанидског владара Шапура II (309–379),⁴ против кога је током читаве своје владавине неуспешно ратовао Констанције II (337–361).⁵ Негде током децембра 362. године, цару је стигло писмо од неименованог управника Египта,⁶ готово сигурно Екдикција Олимпа (*Ecdicius Olympus*), пореклом из града Тарса у Киликији, који се на дужности у Египту налазио од јуна 362. до децембра 363. године.⁷ Амијан Маркелин извештава о садржају писма:

„*Apim bounem operosa quaesitum industria, tandem post tempus inueniri potuisse firmantis, quod ut earum regionum existimant incolae fastum, et ubertatum frugum diuersaque indicans bona*“,

„Он [управник] извештава о истрајном и напорном тражењу бика Аписа; најзад су, после неког времена, успели да га пронађу, а то је – по мишљењу становника тих области – срећан предзнак, који предсказује изобиље плодова и различита добра“.⁸

У склопу ширих припрема за будући рат против Персијанаца, цар Јулијан је послао своје службенике по савет у древна пророчишта широм Царства, као што су Аполонова у Делфима и на Делосу и Зевсово у Додони,⁹ те нема никакве сумње да је и потрага за светим биком у Египту отпочета у складу са царевом потребом да добије задовољавајућа знамења паганских богова пред предстојећи сукоб. Стога је и проналазак светог бика

³ О владавини цара Јулијана са библиографијом, вид. D. Hunt, *Julian*, in: A. Cameron, P. Garnsey (eds.), *CAH XIII: The Late Empire*, A. D. 337–425, Cambridge 1998, 44–77.

⁴ Вид. M. H. Dodgeon, S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226–363)*, London 1991, 231–237.

⁵ *Исѝо*, 164–231.

⁶ У Маркелиновом тексту стоји *rectoris Aegypti*, али нема никакве сумње да је писмо упућено из канцеларије самог префекта Египта (*praefectus Aegypti*).

⁷ PLRE I, s. v. *Ecdicius Olympus* 3, 647–648. Сачувано је неколико писма које је цар Јулијан послао Екдикiju Олимпу: *Julian. Ep.* 23 (крај јуна/почетак јула 362: о преузимању библиотеке убијеног Георгија, епископа Александрије и бившег царевог учитеља; наиме, Георгија су злостављали и на крају рашчеречили пагани на улицама Александрије; уп. *Amm. Marc.* 22, 11, 1–11), 45 (октобар 362: о висини водостаја Нила), 46 (друга половина октобра 362: о царевом опсесији да Атанасије, епископ Александрије, буде коначно протеран из Египта), 49 (први месеци 363: о подстицању изучавања музике у Александрији).

⁸ *Amm. Marc.* 22.14, 6.

⁹ *Theodoret. Hist. eccl.* 3. 21, 2.

морао бититумачен као добар предзнак за рат против Персијанаца, нарочито ако се узме у обзир да су и одговори пророчишта обећавали победу.¹⁰ Судаћи по напорима, а нема сумње и великим материјалним средствима уложеним у сам чин потраге за одговарајућим телетом широм долине Нила, идеја опотрази за светим биком је морала доћи до самог цара. Ипак, детаљи око рођења и проналаска Аписа, као и да ли су били спроведени сви древни обичаји у вези са рођењем и устоличењем самог светог бика,¹¹ нису познати. Амијанова потреба да баш непосредно послеописивања проналаска светог бика направиједан шири екскурс о самом Египту,¹² а самим тим и да својим читаоцима детаљније појасни карактеристике Аписовог култа, указује на посебан утисак који је поменуто потрага оставила на цара и његову пратњу, у којој се налазио и сам Амијан Маркелин.

1. АПИСОВ КУЛТ У ЕГИПТУ ТОКОМ РИМСКЕ ВЛАДАВИНЕ

Одмах после освајања Египта, позван да посети светог бика у његовом светилишту унутар теменоса Птаховог храма у Мемфису, Октавијан је одбио уз опаску да је θεοὺς ἄλλ' οὐχὶ βούς προσκυνεῖν εἰθίσθαι („навикао да поштује богове, а не говеда“).¹³ Традиционални чувари светог бика, Птахови првосвештеници (*wr htp hmww*, „највећи од свих занатлија“),¹⁴ од којих је позив вероватно и био упућен зарад добијања легитимитета у променењим политичким околностима, доживели су страшну судбину. Римска војска је 1. августа 30. године пре н.е. умарширала у Александрију, а баш тогистог дана је у Мемфису преминуо шеснаестогодишњи Имхотеп/Падибастет IV (*Iy-m-htp / P3-di-B3stt*), без познатих потомака, Птахов првосвештеник од 40/39. године пре н.е.¹⁵ Околности његове изненадне смрти није могуће реконструисати, али даљи развој догађаја указује да ситуација никако није могла бити редовна. Његов рођак и непосредни наследник, Па-

¹⁰ Theodoret. *Hist. eccl.* 3.21,2. Детаљније о начинима жртвовања и тумачења одговора пророчишта, вид. Amm. Marc. 22.12,7.

¹¹ Поменути обичаји су посебно описани у: Hdt. 3.28; Diod. Sic. 1.84,4–85,5; Strabo 17. 1. 22, 27, 31; Plin. *HN* 8.184–186; Plut. *De Iside* 43; Ael. *NA* 11.10.

¹² Amm. Marc. 22. 15.1–32, 16.1–24.

¹³ Dio. Cass. 51.16, 5; слично је забележено и код Suet. *Aug.* 93: „*in peragrande Aegypto paulo deflectere ad visendum Apin supersedit*“ („током путовања Египтом пропустио је да мало скрене са пута у посету Апису“).

¹⁴ О самој титули Птаховог првосвештеника, вид. D. Devauchelle, *Le Titre du Grand Prêtre Memphite*, RdÉ 43 (1992), 205–207.

¹⁵ BM 188 1.10–12 (= Raymond, *Records*, 220, pl. XVI). У питању је посмртна стела Имхотеп/Падибастета IV, на којој је остао сачуван и хијероглифски и демотски текст о животу, смрти и сахрани њеног дедиканта, постављена највероватније у његовој гробници непознате локације. Гробнице Птахових првосвештеника нису до сада пронађене, те се претпоставља да су се налазиле негде у некрополи Сакаре, највероватније у области Серапеја или нешто северније у близини Абусира.

шериенамун II (*P3-šri-n-Imn*), постављен је на највишу религијску дужност у Мемфису тек три године касније – 28/27. пре н.е., када је извршено и ритуално освешћење самог Птаховог храма.¹⁶ Пашериенамун II је том приликом именован и за свештеника царског култа (*ḥm-ntr Kysrs*, дословно „божији слуга Цезара“), када је Октавијан Август инкорпориран у култ бога Птаха као што је био случај са његовим претходницима из династије Птолемеида.¹⁷ Разлози за овако дуго одлагање устоличења Птаховог првосвештеника по смрти његовог претходника, нарочито ако се узме у обзир да је наследник из споредне гране породице постојао, били су готово сигурно политички мотивисани. Постоји могућност да је фракција окупљена око Пашериенамуна II и његове породице била одговорна за смрт Имхотеп/Падибастета IV и да су управо они позвали Октавијана у Мемфис како би добили потврду својих претензија, али нису сачувани извори који би потврдили поменути хипотезу. На несрећене околности свакако указује и чињеница да су римске власти дозволиле сахрану Имхотеп/Падибастета IV тек седам година после његове смрти – 9. априла 23. године пре н.е., када је сахрањен заједно са својом тетком Танеферхор (*T3-nfr-Hr*), мајком Пашериенамуна II.¹⁸ Церемонију је обавио управо Пашериенамун II, који после тога и нестаје из сачуваних извора. Нема никакве сумње да је Октавијан на почетку римске управе Египтом одбио сарадњу са потомцима поменуте породице Птахових првосвештеника, веома блиских збаченој династији Птолемеида током читаве њихове владавине, чиме је и традиционално владарско покровитељство над Аписовим култом, једним од најважнијих култова Мемфиса, главног центра традиционалног египатског богоштовља током птолемеидске епохе,¹⁹ могло бити бар привремено укинута. На прекид указује и некропола светих бикова у Сакари: подземне галерије мемфиског Са-рапеја (грч. Σαράπειον, од егип.*Pr-Wsir-Hr*, „кућа Озирис-Аписа“), храма који се налазио северозападно од комплекса Цосерове пирамиде, тада су готово сигурно инапуштене – последња исклесана просторија у птолемеидској зони тзв. „Велике галерије“, без икаквих натписа, значајно је мањих димензија у односу на свих дванаест претходних (широка је 3,6m, док су остале шире и од 5 m), у њој није пронађен очекивани гранитни саркофаг, а како и сама њена позиција није била у складу са обрасцем градње у претходној епоси, није у потпуности сигурно чему је и била намењена.²⁰ Ипак,

¹⁶ BM 184 I.11 (= Reymond, *Records*, 230, pl. XVII).

¹⁷ BM 188 I.12 (= Reymond, *Records*, 221, pl. XVI); BM 184 I.11 (= Reymond, *Records*, 230, pl. XVII). Уп. F. Herklotz, *Prinzepts und Pharaos: Der Kult des Augustus in Ägypten*, Frankfurt am Main 2007, 294–296.

¹⁸ BM 188 I.12 (= Reymond, *Records*, 221, pl. XVI).

¹⁹ Уп. D. J. Crawford, *Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis*, in: D. J. Crawford, J. Quagebeur, W. Clarysse (eds.), *Studies on Ptolemaic Memphis*, Leuven 1980, 1–42; D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, 191–207.

²⁰ Уп. A. Dodson, *Bull cults*, in: S. Ikram (ed.), *Divine creatures: Animal mummies in ancient Egypt*, Cairo 2005, 88–89.

верује се да је у поменутој просторији требало да буде сахрањен свети бик, потомак краве по имену Танетпаихи (*T3-nt-p3-ihy*),²¹ што се вероватно никада није ни догодило. Градња гробнице за Танетпаихи је посведочена: радови су трајали током августа 41. године пре н.е. у подземној галерији унутар северног теменоса култног комплекса светих животиња (бабун, соко), где су сахрањиване и њене претходнице, северозападно од самог Сарапеја.²²

Опис Страбона, грчког географа који је посетио Египат на самом почетку римске владавине (вероватно током 26. године пре н.е.), одаје утисак запуштености самог локалитета:

„Ἔστι δὲ καὶ Σαράπιον ἐν ἀμμώδει τόπῳ σφόδρα, ὥσθ' ὑπ' ἀνέμων θίνας ἀμμῶν σφραύεσθαι, ὑφ' ὧν αἱ σφίγγες αἱ μὲν καὶ μέχρι κεφαλῆς ἐωρώντο ὑφ' ἡμῶν κατακεχωσμένοι, αἱ δ' ἡμιφανεῖς.“

„Постоји такође и Сарапеј, на месту силно песковитом, тако да су ветром нагомилане гомиле песка; под њима су затрпане поједине сфинге и до главе, које видех, док су друге биле полу видљиве.“²³

Са друге стране, Августово и Тиберијево покровитељство над култом једног другог светог бика, Бухиса у Хермонтису, нешто јужније од Тебе (Горњи Египат), посведочено је на две званичне царске стеле које се тичу животног пута и смрти два бика: први је рођен током прве половине маја 23. године пре н.е. и сахрањен унутар подземних галерија Бухеума, недалеко од Хермонтиса, 10. јула 6. године пре н.е., после нешто више од 17 година живота,²⁴ док је други рођен 23. јула 6. године пре н.е., устоличен у Амоновом храму у Теби 7. октобра 3. године пре н.е. и сахрањен унутар истог светилишта као и његов претходник током јула 18. године, после 24 година живота.²⁵ Самим тим, ни Октавијанове речи, ако су и аутентичне, не треба схватити као одраз његове личне нетрпељивости према култовима светих бикова (иако сачувани извори показују да Римљани *јесу* имали подозрив однос према египатској религији),²⁶ већ су вероватније биле израз тадашње политичке ситуације.

²¹ D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 296.

²² Сачувана су два демотска натписа групе радника на изградњи гробнице: Н5-2610 [4887] = МоА 70/19 (= Smith, Andrews, Davies, *Mother of Apis Inscriptions*, 135–139) и МоА 70/52а (=Smith, Andrews, Davies, *Mother of Apis Inscriptions*, 139–144). Међутим, не зна се када је тачно Танетпаихи угинула, нити да ли је уопште и била сахрањена на поманутом месту, иако је једна од подземних просторија сигурно била намењена њој. Ипак, извесно је да подземна галерија за сахрањивање Аписових мајки у северној Сакари није употребљавана у доцнијој епоси и да је напуштена попут и самог Сарапеја.

²³ Strabo 17.1, 32

²⁴ L. Goldbrunner, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres zur griechisch-römischen Zeit*, Turnhout 2004, 113–114, pl. VII.

²⁵ *Исѝо*, 114.

²⁶ О питању односа старих Грка и Римљана према култовима светих животиња, вид. К. А. D. Smelik, Е. А. Hemelrijk, „*Who knows not what monsters demented Egypt worships?*” *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, in: W. Hasse (hrsg.), ANRW II 17.4, Berlin – New York 1984, 1853–2337.

Стога нема никакве сумње да је Аписов култпоштован у каснијим годинама Августове и на почетку Тиберијевој владавини, на шта указује и сведочанство о Германиковој посети светом бика у Мемфису из 19. године.²⁷ Наративни извори помињу анегдоту по којој је Германик понудио Апису храну, коју је бик одбио да узме, окренувши се и вративши се у своју шталу, чиме му јеп рорекао скору смрт.²⁸ Присуство Аписове фигуре на реверсу бронзаног новцаи зраћеног превасходно у александријској ковници из времена царева Калигуле (37–41),²⁹ и Нерона (54–68),³⁰ можда и јесте сведочанство о постојању светих бикова у Мемфису током њихових владавина, али се о њима ништа не зна. Церемонија посвећења (=устоличења) новог Аписа („*consecrando apud Memphim bove Apide*“), један од кључних догађаја у животу светог бика, посведочена је одмах на почетку владавине цара Веспасијана (69–79). Њој је присуствовао Тит, Веспасијанов старији син и будући цар (79–81), приликом свог боравка у Египту непосредно по завршетку опсаде Јерусалима (70).³¹ Светоније тврди да јетом приликом Тит „*diadema gestavit*“ („носио [на глави] дијадему“) и да је то „*de more quidem ritique priscae religiones*“ („савим по обичају и обреду старе верске свечаности“).³² Алфред Херман (*Alfred Hermann*) је сматрао да сесамо на основу Светонијевог описа не може поуздано утврдити да ли је Тит присуствовао устоличењу или сахрани светог бика. Поменути аутор је тврдио да је вероватније била у

²⁷ Тацит (око 56–пре 118.), који описује Германикову посету Египту, не спомиње његов боравак у Мемфису. Уп. Тас. *Ann.* 2. 60. Међутим, мало је вероватно да Германик на свом путу ка Теби није застао и обишао знаменитости самог Мемфиса, поред кога је морао проћи.

²⁸ Plin. *HN* 8.184; *Amm. Marc.* 22. 14, 8. У питању је добро посведочена одлика Аписовог култа током птолемеидске и римске управе Египтом. Уп. H. S. Smith, *The Saqqara Papyri: Oracle Questions, Pleas and Letters*, in: K. Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23–27 August 1999, Copenhagen 2002*, 367–375; G. H. Renberg, *Incubation at Saqqâra*, in: T. Gagos (ed.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2010*, 649–662. Германик је умро под мистериозним околностима (вероватно отрован по налогу Тиберија) у Антиохији исте године. Уп. Тас. *Ann.* 2. 69–72.

²⁹ Сачувана су два новчића из 37/38. године са приказом Аписа са сунчевим диском између рогова и полумесецом на леђима. Уп. *Apis* III, 6–7, pl. I.

³⁰ На аверсу је представљена царева глава или биста са легендом: ΝΕΡΩΚΛΑΥΚΑΙΣΣΕΒΓΕΡΑΥΤ. Сачуван је новац из 55/56, 57/58, 67/68. и 68/69. године: Апис је представљен са сунчевим диском или лотосом између рогова. На новчићу из 68/69. године, за разлику од претходних, свети бик има и огрлицу око врата, што можда указује на промену и иконографији. Уп. *Apis* III, 7–8, pl. I.

³¹ Приватно писмо, датовано у 29. април 71. године, бележи Титов улазак у Александрију у раним јутарњим часовима 25. априла 71. године. Уп. Р.Оху. XXXIV 2725. Ипак, није у потпуности јасно да ли је у питању долазак из Палестине, или повратак из обиласка Египта. Међутим, ако се зна да је већ јуна 71. године Тит био у Риму на прослави тријумфа, може се претпоставити да је поменути долазак у Александрију уследио по посети Мемфису.

³² Suet. *Tit.* 5.

питању сахрана и то на основу готово идентичних рељефа из две нише тзв. „главнегробнице“, у катакомбама Ком ел-Шукафе у Александрији, на којима свети бик Апис – приказан са левим ногом истуреном напред, симболом младог месеца на боку, сунчевим диском између рогова и огрицом око врата – стоји испред фигуре непознатог појединца у традиционалном ставу египатског фараона: на глави је носио двојну круну Горњег и Доњег Египта и приносио је светом бику понуде.³³ Нема никакве сумње да је на поменутом рељефу приказан неименовани владар. Иза светог бика је приказана фигура богиње Исиде, која је на натписима птоломеидске епохе идентификована као Аписова мајка.³⁴ А. Херман је фигуру владара препознао као Тита без додатног појашњења.³⁵ Гробница јесте датована на основу иконографских елемената у шири период између владавина Веспасијана (69–79) и Хадријана (117–138),³⁶ али се не може приближније одредити који владар је приказан на рељефу. Вероватније је у питању представа доцнијих царева Домицијана или Хадријана, нарочито ако се узме у обзир да је иконографија самих рељефа владарска и да Тит није био цар приликом посете Египту, што су уметници и неименовани власник гробнице сасвим сигурно знали. Није искључено ни да је у питању владарска представа Тита,³⁷ али и римског цара као таквог без посебне потребе да буде наглашен његов идентитет. Додатно, глагол који је Светоније употребио у инфинитиву гласи *cōnsecrāre*, „посветити“, те се стиче утисак да је Тит вероватније присуствовао устоличењу него сахрани светог бика. Ако се узме у обзир да су свети бикови у Мемфису током птоломеидске епохе просечно живели 22 године,³⁸ поменути Апис је могао поживети и до дубоко у владавину цара Домицијана (81–96) и бити идентичан светој животињи приказаној на реверсу бронзаног новца кованог у Александрији од самог почетка његове владавине.³⁹ Претпоставља се да је око 70/71. године на свет дошао и свети бик Бухис: на званичној царској стели је остао сачуван само датум смрти, 9. новембар 92. године, и податак да је Бухис живео 22 године.⁴⁰ Све наведено недвосмислено указује да је традиција потраге за светим биковима одржа-

³³ A. Hermann, *Der letzte Apisstier*, JAC 3 (1960), 36, n.28. О декорацији гробнице опширније вид. M. S. Venit, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theater of the Dead*, Cambridge 2004, 138–140.

³⁴ Уп. *Apis* I, Leiden 1975, 26, pl. LXII.

³⁵

³⁶

³⁷ У Титово име је постављена и последња позната статуа унутар капеле царског култа у Амоновом храму у Карнаку. Статуа је посвећена цару Веспасијану и садржи кратак натпис: θεοῦ Οὐεσπασιανου υἱὸν θεὸν Τίτον („бога Веспасијана, син бог Тит“). Уп. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Turnhout 2012, 307.

³⁸ D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 198.

³⁹ Сачувани су примерци из 81/82, 84/85, 85/86, 86/87, 87/88, 88/89, 89/90, 90/91. и 91/92. године. Уп. *Apis* III, 8–9, pl. I–II.

⁴⁰ L. Goldbrunner, *Buchis*, 115, pl. VIII.

вана током владавине царева династија Јулијеваца-Клаудијеваца и Флавијеваца, иако можда не увек доследно. Аписова фигура са сунчевим диском између рогова, појављује се и на реверсу александријског бронзаног новца цара Трајана (98–117),⁴¹ али постојање појединачног светог бика из Мемфиса није посведочено у сачуваним изворима. Међутим, на такву могућност указује званична царска стела из Хермонтиса, која сведочи о животу новопронађеног светог бика Бухиса, рођеног 4. новембра 108. године, устоличеног истог дана и сахрањеног 16. марта 129. године, угинулог после нешто више од 20 година живота.⁴²

Управо је у Хадријановој биографији *Царске њовесџи* (*Scriptores Historiae Augustae*; настала вероватно крајем IV века) забележена појава новог Аписа, који је „*cum repetus esset post multos annos*“ („након много година поново пронађен“), што је у Александрији „*turbas inter populos creavit*“ („изазвало метеж у народу“) око тога „*apud quem deberet locari*“ („код кога би требало да борави“).⁴³ Поменути метеж је највероватније идентичан оном о којем говори и Дион Касије (око 164–после 229.) у својој *Римској историји*: он преноси да су немири престали одмах по стицању царског писма,⁴⁴ упућеног вероватно Титу Хатерију Непоту (*T. Haterius Nepos*), префекту Египта између 119. и 124. године,⁴⁵ али не спомиње појаву светог бика. У тексту *Царске њовесџи* стоји да је цар, пошто је завршио послове у Британији, прешао у Галију („*compositis in Britannia rebus transgressus in Galliam*“) у тренутку када је стигла вест о немирима у Египту,⁴⁶ што се обично датује у лето 122. године. Захваљујући неодређености навода није јасно када је Апис пронађен последњи пут, што можда указује и на прекид у самом култу. Додатни проблем представља и разлог због којег су немири и избили: наводно задржавање мемфиског светог бика у Александрији. Иако је посведочена пракса да новопронађено теле и његова мајка проведу и до четири месеца у месту Аписовог рођења,⁴⁷ што је могло бити било где у Египту, Мемфис је био култни центар поменутог светог бика од самог почетка његовог постојања и у сачуваним изворима не постоји никаква назнака покушаја премештања култа у неки други град. Стога се поставља питање да ли су поменути немири у Александрији можда значили да је Птахов храм у Мемфису до времена Хадријанове владавине изгубио ексклузивност као место боравка Аписа? То је мало вероватно. Као место устоличења светог бикау време Веспасијана јасно се наводи Мемфис, док се Аписова фигура појављује на реверсу бронзаног новца мемфиске номе, сачуваног најраније од 91/92. го-

⁴¹ Ковани су 107/108, 108/109. и 110/111. године. Уп. *Apis* III, 10, pl. II.

⁴² L. Goldbrunner, *Buchis*, 115–116, pl. VIII.

⁴³ SHA *Hadr.* 12. 1.

⁴⁴ Dio Cass. 69.8,1^a.

⁴⁵ PIR², H 29. О префектима Египта, опширније вид. P.A. Brunt, *The Administrators of Roman Egypt*, JRS 65 (1975), 124–147.

⁴⁶ SHA *Hadr.* 12. 1.

⁴⁷ Уп. Ael. NA 11. 10.

дине,⁴⁸ кованог и у доба Трајана,⁴⁹ али и током саме Хадријанове владавине; најстарији сачувани примерци поменутог новца су из 126/127. године.⁵⁰ Самим тим, нема никакве сумње да је Аписов култ био и даље поштован искључиво у Мемфису, без обзира на размере поменуте кризе.

Са друге стране, Аписова статуа начињена од црног диорита, висока 180 cm и посвећена у Хадријаново име ([Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ] Σαράπιδι καὶ τοῖς / συννόοις Θεοῖς / ὑπὲρ σωτηρίας / αὐτοκράτορος / καίσαρος Ἀδριανοῦ Τραϊανοῦ / Σεβαστοῦ [. . .]), „Зевсу Хелију, великом Сарапису и боговима који-деле-светилиште, за спасење цара Хадријана Трајана Августа [. . .]), пронађена је недалеко од четвороугаоног окна који је служио као улаз у подземне галерије Сарапеја у Александрији.⁵¹ На основу самог натписа није могуће ни приближно одредити тренутак када је посвећена. Верује се да је могла стајати у ниши којом се завршава северни подземни ходник, тачно испред Сараписовог храма.⁵² И последња ископавања унутар југозападног угла теменоса Птаховог храма у Мемфису, где се налазило светилиште живог Аписа, указала су на могућност да је бар један део комплекса постојећих грађевина био напуштен до краја 1. или почетком 2. века. Ово се закључује на основу бројних фрагмената римске керамике типолошки карактеристичне за поменути период, пронађених у горњим поремећеним слојевима терасасте структуре на којој су стајале грађевине светилишта.⁵³ Да је тако нешто мало вероватно, указују сачувани документарни извори, о којима ће и бити речи у наставку. Аписово светилиште је вероватно постепено напуштано, као и већина египатских храмовних комплекса, те су грађевине по престанку култних радњи готово сигурно изванвременски период стајале занемарене и урушене, о чему и сведочи присуство грчких графита исписаних на источном зиду најсеверније просторије вабета (грађевина у којој је свети бик после смрти мумифициран и припреман за сахрану; у поменути простор су могли да уђу једино особе инициране у култне дужности), који су нема сумње могли настати једино по напуштању светилишта.⁵⁴

⁴⁸ *Apis* III, 14–15.

⁴⁹ *Apis* III, 15–16.

⁵⁰ *Apis* III, 16, pl. VI.

⁵¹ *Apis* I, 25, pl. LX.

⁵² J. McKenzie, S. Gibson, A. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence*, JRS 94 (2004), 96–97.

⁵³ Уп. М. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah: Preliminary Report of the Fifth Season, 1984–1985*, JARCE 24 (1987), 44, figs. 5–6; М. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah: Preliminary Report of the Sixth Season, 1986*, JARCE 25 (1988), 105–116; М. Jones, *The Temple of Apis in Memphis*, JEA 76 (1990), 146. Ипак, треба напоменути и да су надземни остаци поменутих грађевина изузетно лоше очувани и да су само на појединим местима остали видљиви изнад висине од једног метра, те само на основу материјалних остатака није могуће дефинитивно утврдити у ком тачно тренутку је комплекс напуштен. Оно што јесте извесно односи се на касније коришћење напуштених грађевина у сврху добијања грађевинског материјала.

⁵⁴ Уп. М. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah. First Season, 1982*, JARCE 19 (1982), 53, fig. 3–4.

Самим тим, присуство керамике из првих векова римске управе вероватније сведочи о периоду највећег интензитета активности унутар Аписовог светилишта, него о тренутку напуштања истог.

Обично се сматра да Аписова статуа, посвећена у Хадријанову част, указује да је поменути спор решен у корист становника Александрије, али није сасвим јасно на који тачно начин. Постоји мишљење да је поменути Апис и пронађен у околини Александрије, те да су њени становници пожелели да свети бик борави у њиховом граду, што их је довело у сукоб са свештенством Мемфиса.⁵⁵ Ако је тако заиста и било, управо је вотивна статуа могла бити компромисно решење, нарочито ако се има у виду да је обојена Аписова статуа од кречњака стајала у капели на дромосу мемфиског Сарапеја још од доба владара 30. династије (380–343. пре н.е.).⁵⁶ Није искључено ни да је Аписова статуа била посвећена и приликом Хадријанове посете Египту током зиме 130/131. године и да нема никакве везе са догађајима из раних година цареве владавине. На основу званичне дедикације зна се да је обнова Сараписовог храма у Теби (Луксор) завршена 24. јануара 126. године, два дана пре прославе Хадријановог рођендана,⁵⁷ те није немогуће претпоставити да је и постављање поменуте Аписове статуе могло бити израз сличне иницијативе александријског свештенства у годинама, нарочито по окончању тешких сукоба у граду, пре свега током разарајућих борби са Јеврејима 116–117. године. Међутим, како се представа Аписа појављује на реверсу бронзаног новца кованог у Александрији већ од самог почетка Хадријанове владавине,⁵⁸ може се претпоставити и да проналазак светог бика није био баш тако неочекиван као што тврди непознати аутор *Царске новестии*, већ да је потрага за истим била предузета од самог почетка цареве владавине. Треба подсетити на чињеницу да је свети бик Бухис поштован скоро целу деценију у Хермонтису у тренутку Хадријановог ступања на власт.

Да ли је новопронађени Апис надживео самог Хадријана није познато, али узимајући у обзир да је свети бик Бухис из Трајанове владавине живео 20 година, није немогуће закључити да је у сличним условима и свети бик у Мемфису могао поживети бар толико, ако не и дуже. На проналазак новог телета указује и Аписова фигура на реверсу сачуваног бронзаног новца у

⁵⁵ А. Hermann, JAS 3 (1960), 36–37. Поменуто мишљење је поновљено и у М. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972, 420.

⁵⁶ Дромос мемфиског Сарапеја је додатно украшаван бројним хеленистичким статуама током читаве птолемаидске епохе. Уп. J.-Ph. Lauer, Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1955, 13–14.

⁵⁷ Сачувана је дедикација бившег декуриона и неокороса Гаја Јулија Антонина, који тврди да је о свом трошку обновио светилиште, које се налазило у углу дворишта испред првог пилона Амоновог храма у Луксору. Уп. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun*, 324–327.

⁵⁸ Сачуван је новац из 117/118, 118/119, 121/122, 123/124, 126/127, 132/133, 133/134. и 134/135. године. Уп. *Apis* III, 10–12, pl. II–IV.

време цара Антонина Пија (138–161), кованог и у Александрији,⁵⁹ и у Мемфису.⁶⁰ Потрага за светим биковима је итекако предузимана у ово доба, судећи по забележеном рођењу Бухиса из 31. октобра 140. године.⁶¹ И документарни извори потврђују поменуто гледиште. Сачувано је грчко писмо из села Бакхијаде на самом улазу у област Фајума, јужно од Мемфиса, о достави непознате количине финог ланеног платна (βύσσος) за сахрану светог бика Аписа, потомка краве по имену Гламео (Ἰαλίδος Γλαμοῦς).⁶² Ово је уједно и први сачувани помен Аписове мајке још од времена Птолемеида. Писмо су упутила два свештеника локалних светилишта, обраћајући се шесторици нема никакве сумње водећих личности у припремама за саму сахрану. Ипак, у писму није остао сачуван датум. Како се као један од прималаца поменутог писма наводи извесни Серапион, бивши првосвештеник у Хадријановом храму (ἀρχιερατεύσαντι Ἀδριανείου), који је исти професионални статус имао и у једном другом писму из Мемфиса, али са сачуваним датумом (2. септембар 156. године),⁶³ *terminus post quem* за сахрану светог бика би могао бити управо тај датум. Даље, писмо из Бакхијаде је упућено и Глаукији, Хермаисковом сину, бившем гимнасијарху (γε[γ]υμνασιάρχῳ κῳτι), који се наводи на првом месту, те је сачувано писмо или адресирано на њега или указује на висок друштвени статус. Иста особа се помиње и у једном другом писму из села Сокнопају Несос (Фајум), датованом у 15. новембар 170. године, готово идентичне садржине: у питању је била достава десет лаката најфинијег ланеног платна (βύσσου πῆχ(εῖς) δέκα) за сахрану светог бика Аписа, али је име мајке било Тхамоита (Ἰαλίδος Θαμοίτος),⁶⁴ што потврђује постојање два света бика и њихових мајки у Мемфису током овог периода. Стога би *terminus ante quem* за сахрану светог бика, потомка Гламео, био датум писма из Сокнопају Несоса, како се обично и датује писмо из Бакхијаде: у период између 156. и 170. године. Међутим, узимајући у обзир да се поменути Серапион, бивши првосвештеник у мемфиском Хадријановом храму, не појављује у писму из села Сокнопају Несос, али и просечан животни век светог бика Бухиса из Хермонтиса од око 16 година у римско доба,⁶⁵ сахрана Аписа, потомка Гламео, морала се обавити пре или око 156. године, после чега је пронађен нови бик, потомак Тхамоите, који је сахрањен око 170. године. На постојање светог бика у Мемфису током поменутог периода указује и приказ Аписове фигуре на реверсу александријског бронзаног новца у време владавине Марка Аурелија (161–180).⁶⁶ Да је Аписово светилиште и даље постојало у време владавине истог цара,

⁵⁹ Сачувани су новчићи из 141/142. и 144/145. године. Уп. *Apis* III, 12, pl. V.

⁶⁰ Два новчића из 144/145. Уп. *Apis* III, 16, pl. VI.

⁶¹ L. Goldbrunner, *Buchis*, 116, pl. IX.

⁶² SB VI 9346.

⁶³ P.Lond. II 317.

⁶⁴ WChr. 85.

⁶⁵ L. Goldbrunner, *Buchis*, 106.

⁶⁶ Сачуван је новац из 174/175, 175/176. и 178/179. године. Уп. *Apis* III, 12–13, pl. V.

сведоче и два извештаја из 23. јануара 171. године.⁶⁷ У њима се наводи да је римски службеник по имену Улпије Серенијан (Οὐλλίος Σερηνιανός), чија каријера је добро посведочена у папиролошком материјалу између 160. и 193. године, обављајући функције првосвештеника и надзорника храма (ἀρχιερεὺς καὶ ὑπὸ τὸν θερόν) до пре 185, али и после 193. године,⁶⁸ примио у Аписовом светилишту два свештеника из арсиноитске номе (Фајум) и, после консултовања нижих службеника (κορυφαίων καὶ ὑποκορυφαίων) и чувара светих књига (θερογραμματοτέων), издао тражену дозволу за обрезавање два дечака, синова фајумских свештеника.

По окончању политичке кризе изазване побуном Авидија Касија (април–јул 175), цар Марко Аурелије је посетио Александрију већ током зиме 175/176. године. У његовој биографији *Царске новесии* понашање Марка Аурелија је описано на следећи начин: *apud Aegyptios civem se egit et philosophum in omnibus studiis templis locis* („Код Египћана, он се понашао као обичан грађанин и филозоф, у свим академијама, храмовима и [разним другим] местима“).⁶⁹ Да ли је посетио и сам Мемфис, може се само претпоставити.

После 170/171. године, нема више сачуваних помена потраге и/или сакрале мемфиског светог бика, нити има помена даљих активности унутар самог Аписовог светилишта. Осим традиционалне представе на реверсу александријског бронзаног новца из владавине цара Комода (180–192),⁷⁰ и Септимија Севера (193–211),⁷¹ свети бик се помиње још једино у писму из 200. године послатом дами по имену Хелиодора, којим јој њен брат Диоген најављује свој долазак из Оксириха у Мемфис, али и пут у Александрију.⁷² У поменутом писму, Диоген се обраћа светом бику са „τῷ κυρίῳ Ἀπιδι“ („мом господару Апису“). То је уједно и последњи помен самог култа у сачуваном папиролошком материјалу. Цар Септимије Север и његова породица (супруга Јулија Домна, синови Каракала и Гета) боравили су у Египту између друге половине 199. и касне 200. године.⁷³ Током посете су предузете и административне реформе, које су довеле до значајних друштвених промена: око 200/201. године створена су градска већа (βουλή) у престоницама нома, ради боље контроле над локалним ресурсима и што ефикаснијег сакупљања пореза,⁷⁴ док је Каракалин *Constitutio Antoniniana* из 212.

⁶⁷ BGU I 347 Kol. I; BGU I 347 Kol. II. За датирање докумената, вид. R. Ziegler, *Bemerkungen zur Datierung von Urkunden*, ZPE 125 (1999), 214.

⁶⁸ О каријери самог Улпија Серенијана током владавине Марка Аурелија и Комода, вид. P. J. Parsons, *Ulpian Serenianus*, CdÉ 97 (1974), 135–157.

⁶⁹ SHA *Marc. Aur.* XXVI 26. 3.

⁷⁰ Сачуван је новчић из 187/188. године. Уп. *Apis* III, 13.

⁷¹ Кован у част царевог супруга Јулије Домне и царевог сина и савладара Гете из 196/197, 197/198. и 202/203. године. Уп. *Apis* III, 13–14.

⁷² SB VIII 9903. 6.

⁷³ За хронологију Северове посете вид. N. Lewis, *When Did Septimius Severus Reach Egypt?*, *Historia* 28/2 (1979), 253–254.

⁷⁴ Уп. A. K. Bowman, *The Town Councils in Roman Egypt*, Toronto 1971; R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, 55–57.

године гарантовао римско грађанско право готово свим становницима Царства.⁷⁵ Није јасно колико су реформе у први мах утицале на функционисање традиционалних египатских храмова. Обично се претпоставља да је извесних последица морало и бити, највероватније у вези са финансирањем истих,⁷⁶ иако сачувани извори показују да су градска већа имала ограничену контролу над средствима храмова.⁷⁷ Да је обичај сахрањивања святих бикова настављен и током владавине династије Севера, сведочи признаница из Тебтуниса (Фајум), датована у 210/211. годину, у којој се помиње донација финог ланеног платна за сахрану светог бика Мневиса у Хелиополису,⁷⁸ иако није јасно да ли је Реов храм и даље постојао у том тренутку. Сам Птахов храм у Мемфису се последњи пут помиње у време цара Александра Севера (222–235): у признаници издатај 225. године седморици египатских свештеника приликом њиховог боравка у Александрији ради преузимања годишње царске донације (σύνταξις), која је била потребна за финансирање култова.⁷⁹

2. КРИЗА 3. ВЕКА, ЕГИПАТСКИ ХРАМОВИ И ДОЛАЗАК ХРИШЋАНСТВА

По насилној смени династије Севера, отпочео је период војне анархије, праћен и великом економском кризом, који је делимично окончан тек доласком на власт цара Диоклецијана и успостављања тетрархије.⁸⁰ Изгледа да су у поменутој постепено престајале грађевинске активности већих размера у традиционалним египатским храмовима, иако су посведочени радови на рељефној декорацији појединих храмова на самом почетку 4. века,⁸¹ али и примери започетих и никада завршених грађевина.⁸² На промену указује и сама материјална култура египатских насеља: повећање броја јавних профаних грађевина у хеленистичком и римском стилу широм Египта то-

⁷⁵ Уп. J.-M. Carrié, *Development in Provincial and Local Administration*, in: A. K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (eds.), *САН XII: The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge 2005, 271–282.

⁷⁶ Вид. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 200.

⁷⁷ Уп. A. Bowman, *Town Councils in Roman Egypt*, 97–98.

⁷⁸ WChr. 86 = P. Tebt. II 313.

⁷⁹ P. Ross. Georg. III 26 = WChr. 82.

⁸⁰ Вид. J. Drinkwater, *Maximinus to Diocletian and the 'crisis'*, in: A. K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (eds.), *САН XII: The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge 2005, 28–66.

⁸¹ Последњи сачувани рељеф са приказом римског владара у Египту је из храма у месту Тахта у средњем Египту, највероватније из времена цара Максимиана Даје (308–313), иако је читање самог натписа доста проблематично. Уп. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun*, 370, n. 944.

⁸² Уп. е. g. G. Heany, *A Short Architectural History of Philae*, BIFAO 85 (1985), 229–230.

ком 2. и 3. века, нарочито од епохе Севера, указује да је новоустројена градска елита, без обзира на порекло, почела да улаже све већа материјална средстава у изградњу позоришта, гимназија, јавних купатила, стоа са партицима, почасних стубова, монументалних капија и других грађевина,⁸³ чиме је у појединим урбаним центрима, попут Хермуполиса и Оксиринха у Горњем Египту, фајумских насеља, или Атрибиса у Делти, дошло до драстичне промене у изгледу самог насеља и постојеће инфраструктуре.⁸⁴ Тиме су и средства градских елита преусмеравана од традиционалних храмова. И поред тога што су храмови и њихово свештенство остали доминантан духовни и културни чинилац у животу бројних египатских насеља,⁸⁵ којима су доминирали храмовни комплекси, чини се да је и на том пољу дошло до промене: у области Тебе су током 3. века на зидовима храмова сачуване приватне дедикације боговима исписиване искључиво на грчком, а од почетка 4. века и на латинском језику.⁸⁶ Нема сумње да су припадници највиших кругова египатског друштва до овог периода постали део елите која је говорила грчки. Један од ретких традиционалних култова који је и даље поштован током 3. века на исти начин као и претходних векова јесте био посвећен светом бику Бухису у Хермонтису,⁸⁷ али његово постојање треба схватити више као регионални изузетак, него као опште правило.

Диоклецијанова владавина је довела до обнове централне власти, али је облик владавине током тетрархије задржао изразито војнички карактер претходне епохе: процењује се да је више од две трећине годишњег државног буџета трошено на војничке плате и привилегије, на снабдевање, одржавање и опремање војски и одржавање војне инфраструктуре широм Царства.⁸⁸ Таква ситуација је вероватно и довела до изостанка државног покровитељства над египатским храмовима: после прве половине 3. века у сачуваним изворима више нема помена годишње државнедонације (σύνταξις).⁸⁹ Непос-

⁸³ Уп. R. S. Bagnall, *Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt*, in: J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2008, 38.

⁸⁴ A. K. Bowman, *Urbanisation in Roman Egypt*, in: E. Fentress (ed.), *Romanization and the city. Creation, transformations, and failures*, Portsmouth 2000, 180–182.

⁸⁵ R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 48.

⁸⁶ Уп. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun*, 371. Последњи Амонов првосвештеник (*hm-ntr tpy n'Imn-R'*) у Карнаку се помиње у двојезичном натпису (демотском и грчком) на бази статуе из 180. године, иако се зна за постојање египатских свештеника и касније. Уп. J. Quaegebeur, *Prêtre et cultes thébains à la lumière de documents égyptiens et grecs*, BSFE 70/71 (1974), 43.

⁸⁷ Позната су два света бика, која су живела током 254–273. и 279–295. године, те постоје индикације да је потрага за њима спровођена и током 3. века. Уп. L. Goldbrunner, *Buchis*, 117–118.

⁸⁸ Уп. С. Мичел, *Историја понојној Римској царсјива 284–641. Преображај античкој свешта*, прев. У. Миливојевић, Београд 2010, 85.

⁸⁹ Вид. W. Clarysse, *Egyptian Temples and Priests: Greco-Roman*, in: A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, London 2010, 282–283.

редна последица овако поткопане економске основе традиционалних египатских храмова, као и измењених политичких, друштвених, економских и културних прилика, било је постепено напуштање одређеног броја сакралних комплекса до почетка 4. века.⁹⁰ Напуштени храмови су убрзо добијали нову сврху: Амонов храм у Теби (Луксор) је, нема никакве сумње, претворен у војни логор већ крајем 3. века, вероватно после устанака у Горњем Египту из 293/293. и 297/298. године. Промена се догодила у архитектури самог светилишта: спољни зид сакралног простора је прилагођен као одбрамбени бедем потребама утврђења карактеристичног за доба тетрархије.⁹¹ И писана сведочанства из храма указују на поменути развој догађаја. Последњи сачувани графити унутар спољног дворишта су на латинском језику из 300/301, односно 308/309. године.⁹² Нестанак званичних храмовних култова није значио и напуштање традиционалних верских обреда, који су наставили да постоје на локалном или регионалном нивоу, посебно у оквирима личних верских веровања, још дуго пошто су одређени организовани култови нестали.⁹³ У том светлу треба сагледати и континуитет саме повезаности локалног становништва са напуштеним храмовним комплексима, који су наставили да служе као места ходочашћа још извесно време.⁹⁴ На пример, у некадашњем посмртном храму краљице Хатшепсут у Деир ел-Бахарију, на левој обали Нила у Теби, сачувано је дванаест натписа из периода између 283. и 333/334. године који говоре о редовним доласцима радника из Хермонтиса и годишњем приношењу жртве током традиционалног празника, иако је само светилиште напуштено још вероватно пре краја 2. века.⁹⁵

И само ширење хришћанства је драстично променило верски пејзаж Египта. После великих прогона из 249–251, 257–260. и 303–312. године,⁹⁶ тзв. „Миланским едиктом“ из фебруара 313. године, који су заједно донели Константин и Ликиније после победе у грађанском рату против Максенција, прокламована је општа верска толеранција у обе половине Царства, те је хришћанство признато као равноправно са традиционалним религијама,⁹⁷ што је дало нови замах његовом даљем ширењу. Извори показују да је сам цар Константин отворено подржавао разгранату црквену организацију и старао се о градњи нових и обнови старих цркава широм Царства: средства и грађевински материјал је обезбеђивала држава, као што је претход-

⁹⁰ За бројне примере, опширније вид. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 261–263.

⁹¹ Уп. D. A. Karelin, *Imaging of the Late Roman Castrum. Hypothetical Computer Reconstruction of Nag el-Hager Fortress in Egypt*, АМТ 5/1 (2011), 1–20.

⁹² Уп. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun*, 374.

⁹³ D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 27–30.

⁹⁴ J. H. F. Dijkstra, *The Fate of the Temple in Late Antique Egypt*, in: L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011, 402.

⁹⁵ *Исѣо*, 404.

⁹⁶ С. Мичел, *Исѣорија њозној Римској царсѣва*, 325–328.

⁹⁷ О околностима доношења тзв. „Миланског едикта“, опширније вид. С. Ферјанчић, *Консѣанѣин (306–337)*, Београд 2013, 78–81.

но био и случај са организованим паганским култовима.⁹⁸ Нема сумње да су без материјалне подршке државе, традиционални египатски храмови проживљавали своје последње дане. Царев став према паганским божанствима и култовима уопште је остао крајње амбивалентан током читаве његове владавине, о чему сведоче и послови предузети током градње Константинопоља (324–330).⁹⁹ У складу са Константиновом идејом улепшавања нове престонице декоративним елементима донетим из паганских светилишта широм Царства, цареви службеници су током првих месеци 325. године стигли у Тебу и изабрали два највиша још увек стојећа обелиска из Амоновог храма у Карнаку. Одношење обелиска из египатских храмова није било тако неуобичајено током римске епохе: у самом граду Риму је од времена освајања Египта постављено најмање 12 обелиска, пренетих пре свега из Хелиополиса и Саиса.¹⁰⁰ Да Амонов храм у Карнаку више није обављао функцију верског објекта, указује и однос логистике према древним грађевинама приликом транспорта самих споменика: посведочено је разарање неколико капела на путу из унутрашњости светилиштака обали Нила.¹⁰¹ Нема сумње да јештета начињена у Карнаку представљала симболички ударац за преостало египатско свештенство. О чињеници да су древни египатски верски обреди обављани у Тебаиди, сведочи и постојање светог бика Бухиса у суседном Хермонтису, рођеног 13. фебруара 317. године, али је јасно да је сам култ био ограничен на изванредан мањи круг људи и сам регион. Званична вотивна стела, којом је била забележена смрт свете животиње, датована је тзв. „Диоклецијановом ером“, избегавајући навођење владајућих царева, што се обично тумачи као вид протеста египатског свештенства на стање у којем се налазило.¹⁰² И иконографија поменутог споменика даје увид у могуће стање самог култа. У лунетама свих званичних вотивних стела, посведочених у периоду од 346. године пре н.е. до 295. године, са већим или мањим прекидима, увек је приказана фигура владара традиционалном ставу египатског фараона како приноси понуде светом бичу. На стели последње познате Бухисове мајке из времена око 331/332. године, владара је заменила фигура обичног свештеника, док је на посмртној стели из 340. године свети бик приказан потпуно сам.¹⁰³ У питању је и последњи посведочени свети бик Бухис, тако да после његове смрти и сахране

⁹⁸ Исѿо, 123–128.

⁹⁹ Исѿо, 148–161.

¹⁰⁰ Уп. S. Gregory, *The Obelisks of Augustus: The Significance of a Symbolic Element of the Architectural Landscape in the Transmission of Ideology from Egypt to Rome*, JAEI 4/1 (2012), 9–30.

¹⁰¹ За анализу оштећења, вид. M. Azim, *La fouille de la cour du VIII^e pylône*, Karnak 6 (1980), 124–127, fig. 13.

¹⁰² D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 107–108.

¹⁰³ Уп. J.-C. Grenier, *La stèle de la mère d'un Bouchis datée de Licinius et Constantin*, BIFAO 102 (2002), 254–256 ; J.-C. Grenier, *Remarques sur les datations et titulatures de trois stèles romaines du Bucheum*, BIFAO 103 (2003), 267–279.

¹⁰⁴ L. Goldbrunner, *Buchis*, 301–302.

5. новембра 340. године,¹⁰⁴ култ нестаје из извора. Његов нестанак је готово сигурно био последица верске политике царева Констанција II (337–361) и Констанса I (337–350), који су законом из 341. године забранили приношење крвних жртава,¹⁰⁵ да би Констанције II током зиме 356/357. године наредио затварање паганских светилишта широм Царства.¹⁰⁶

3. АПИСОВ КУЛТ ЗА ВРЕМЕ ЈУЛИЈАНОВЕ ВЛАДАВИНЕ

Јулијан је на почетку своје владавине опозвао законске мере својих рођака и повукао привилегије дате хришћанима, желећи да сузбије њихов утицај и унапреди паганске институције.¹⁰⁷ У говору против киничара Хераклеја из марта 362. године, цар се осврнуо на политику својих претходника према традиционалним култовима: сам Константин их је занемаривао и пљачкао, док су их његови синови рушили и на њиховим местима подизали цркве.¹⁰⁸ Јулијан никада није посетио Египат, али се из поменутог преписке са Екдикијем Олимпом види да је итекако познавао тамошње прилике. Појава Аписа је била важан предзнак добре воље паганских богова пред рат са Персијанцима. Међутим, поставља се питање зашто је Јулијан изабрао баш да организује потрагу за Аписом у том тренутку када његов култ сасвим сигурно више није ни постојао? Бухисов култ у Хермонтису је још увек био активан у тренутку Јулијановог рођења, али нема индикација да је цар за њега и знао.

Када је Константин, Јулијанов стриц, посетио Мемфис вероватно 301/302. године, град је описан као сведен на рушевине.¹⁰⁹ Нема сумње да се поменути опис више односио на стање у којем се налазио Птахов храм, који је нешто више од два миленијума доминирао пејзажом самог града.¹¹⁰ Данас од храма није остало готово ништа, захваљујући непрекидном коришћењу локалитета за добијање грађевинског материјала све до средине 19. века, али је површина сакралног простора ограђеног масивним зидом од ћерпича била занемарљиво мања у односу на Амонов комплекс у Карнаку. Комплекс Птаховог храма је био и дом светог бика Аписа. Иако је свети бик био познат широм Царства као део хеленизованог култа Сарписа и Исиде,¹¹¹ традиционални облик његовог поштовања је остао највероватније ограничен на сам Египат, где је као такав једино и имао смисла. Рођење светог бика је означавало појаву божанства на земљи, те је имало посебан зна-

¹⁰⁵ СTh.16.10, 2.

¹⁰⁶ СTh.16.10, 4.

¹⁰⁷ Уп. Amm. Marc. 22. 5, 2–4.

¹⁰⁸ Уп. Jul. Or. 7. 228bc.

¹⁰⁹ Уп. С. Ферјанчић, *Константин*, 21.

¹¹⁰ Описи су сачувани.

¹¹¹ Уп. S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden 1995. Фигура светог бика се појављује на различитим врстама споменика широм Царства. Примери су сакупљени у *Apis II*.

чај за област Египта у којој се и догодило. Владар је финансирао потрагу, коју су обављали мемфиски свештеници бога Птаха и њихови сарадници. У време Јулијана улогу свештенства су преузели цареви службеници, оличени у префекту Египта.

Јулијаново образовање је чинило кључ његових сазнања о Аписовом култу. Посвећеност грчкој књижевној култури и грчкој филозофији дала је цару морални и културни оквир у којем је и деловао током своје владавине.¹¹² Знања о древном култу из Мемфиса морала су потећи из места које је Апис заузимао у композицији жанровски различитих дела које је цар читао већ од свог раног детињства. За многе грчке и римске писце, Апис је био својеврстан књижевни симбол Египта.¹¹³ И сам Амијан Маркелин, непосредно после објашњења карактеристика Аписовог култа, користи прилику да направи екскурс о Египту. Стога се може и закључити да је свети бик Апис за Јулијана представљао јасан пагански симбол древног Египта. Проналазак Аписа је прослављен издавањем бронзаног новца, увек са легендом *SECVRITAS REI PVB*, који је кован широм Царства.¹¹⁴ Међутим, појединости у вези са самим открићем, као што су место проналаска и боравка, али и судбина после Јулијанове погибије у Месопотамији, нису познате. Мало је вероватна интерпретација да је поживео довољно дуго да постане једна од жртава хришћанског разарања Серапеја у Александрији 391. године,¹¹⁵ већ је непосредно по Јулијановој погибији сигурно и био враћен непознатом власнику у чијем крду је и био пронађен.

¹¹² С. Мичел, *Историја позној Римској царстви*, 356.

¹¹³ То се нарочито види из начина портретисања освајача Египта: персијски краљеви Камбис II (525–522. пре н.е.) и Артаксеркс III (343–338. пре н.е.) представљени су као убице светог бика (Hdt. 3.29; Ael. NA 11. 10), македонски краљ Александар III (332–323. пре н.е.) је приказан како приноси жртву Апису и другим боговима у Мемфису (Aтг. *Anab.* 3.1,4), док је Апис представљен како плаче у време римског освајања (Dio Cass. 51. 17, 5). Стога се и најмлађи помен Аписа у античким изворима може тумачити на сличан начин. Клаудијан (око 370– после 404), позноримски пагански песник рођен у Александрији, у свом панегирику западноримском цару Хонорију из 398. године помиње Аписа у контексту свечане поворке египатских божанстава у Мемфису (Claud. *Cons. Hon.* 570–576). У поменутој поворци је свети бик приказан у ставу проскинезе. Узимајући у обзир да су у Клаудијаново време пагански култови били и званично забрањени, приказ поворке божанстава се вероватно односио на песниково схватање краја египатске традиционалне религије.

¹¹⁴ Сачувани су примерци новца из Лугдунума, Арелате, Сисције, Аквилеје, Сирмијума, Тесалонике, Хераклеје у Тракији, Антиохије, Никомедије, Кизика и Константинопоља. Уп. *Apis* III, 31–37, pl. XII. За другачију интерпретацију представе бика на новцу, вид. F.D. Gilliard, *Notes on the Coinage of Julian the Apostate*, JRS 54/1–2 (1964), 135–141.

¹¹⁵ Уп. А. Hermann, JAC 3 (1960), 46, no. 96.

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

- Ael. *NA* = Aelian, *On the Characteristic of Animals*, with an English translation by A. F. Scholfield, Vol. II, Books VI–XI, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1959.
- AMIT = Architecture and Modern Technologies, Moscow
- Amm. Marc. = Амијан Марцелин, *Историја*, са латинског превела М. Милин, Београд 1998.
- ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin
- Apis I = G.J.F. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren, *Apis I: The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, Leiden 1975.
- Apis II = G.J.F. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren, *Apis II: Monuments from outside Egypt*, Leiden 1975.
- Apis III = G.J.F. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren, *Apis III: Inscriptions, coins and addenda*, Leiden 1977.
- Arr. *Anab.* = Arijan, *Aleksandrova vojna*, sa starogrčkog preveo M. Strahuljak, Zagreb 1952.
- BGU = Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (später: Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Berlin.
- BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo
- BM = British Museum
- BSFE = Bulletin de la Société française d'Égyptologie, Paris
- CAH = The Cambridge Ancient History
- CdÉ = Chronique d'Égypte, Bruxelles
- Claud. *Cons. Hon.* = *Claudian*, with an English translation by M. Platnauer, Volume I, The Loeb Classical Library, London – Cambridge, MA 1922.
- CTh. = Codex Theodosianus
- Dio. Cass. = Dio's *Roman history*, with an English translation by E. Cary, Vol. VI, Books LI–LV, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1914.
- Diod. Sic. = Diodorus Siculus, *Library of History*, with an English translation by C. Oldfather, Vol. I, Books 1–2.34, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1933.
- Hdt. = Херодот, *Историја*, са старогрчког преveo М. Арсенић, Нови Сад 1956.
- JAC = Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
- JAIE = Journal of Ancient Egyptian Interconnections, Tucson
- JARCE = Journal of the American Research Center in Egypt, Cairo
- JEA = Journal of Egyptian Archaeology, London
- JRS = Journal of Roman Studies, London
- Julian, *Ep.* = *The Works of Emperor Julian*, with an English translation by W.C. Wright, Volume III, The Loeb Classical Library, London – Cambridge, MA 1923.
- Julian, *Or.* = *The Works of Emperor Julian*, with an English translation by W.C. Wright, Volume II: Orations 6–8. Letters to Themistius. To The Senate and People of Athens. To a Priest. The Caesars. Misopogon, The Loeb Classical Library, London – Cambridge, MA 1913.
- P. Ross. Georg. = Papyri russischer und georgischer Sammlungen, Tiflis.
- P. Lond. = Greek Papyri in the British Museum, London.
- P. Tebt. = The Tebtunis Papyri.
- Plin. *HN* = Pliny, *Natural history*, with an English translation by H. Rackhim, Vol. III, Books VI–II–XI, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1938.
- PIR = Prosopographia Imperii Romani
- PLRE = A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris (eds.), *The Prosopography of the Later Roman Empire, Vol. I: A.D. 260–395*, Cambridge 1971.
- Plut. *De Iside* = Plutarch, *Moralia*, with an English translation by F. Babbitt, Vol. V, Isis and Osiris, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1936.
- Reymond, *Records* = E.A.E. Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis*, Wiesbaden 1981.
- RdÉ = Revue d'Égyptologie, Paris
- SB = Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten.

- SHA *Hadr.* = *Царска ѿвесѣѣ*, са латинског превели М. Мајхер, Ж. Петковић, Београд 2009.
- SHA *Marc. Aur.* = *Царска ѿвесѣѣ*, са латинског превели М. Мајхер, Ж. Петковић, Београд 2009.
- Smith, Andrews, Davies, *Mother of Apis Inscriptions* = H.S. Smith, C.A.R. Andrews, S. Davies, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis Inscriptions*, London 2011.
- Suet. *Aug.* = Gaj Svetonije Trankvil, *Dvanaest rimskih careva*, са латинског превео С. Хосу, Zagreb 1978.
- Suet. *Tit* = Gaj Svetonije Trankvil, *Dvanaest rimskih careva*, са латинског превео С. Хосу, Zagreb 1978.
- Strabo = *The Geography of Strabo*, with an English translation by H.L. Jones, Vol. VIII, Book XVII, The Loeb Classical Library, London – Cambridge MA 1949.
- Тас. *Ann.* = Корнелије Тацит, *Анали*, са латинског превела Љ. Црепајац, Београд 2006.
- Theodoret. *Hist. eccl.* = *Theodoret, Kirchengeschichte*, ed. L. Paramentier, Leipzig 1911.
- WChr. = L. Mitteis und U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*, Leipzig – Berlin 1912.
- ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn.

БИБЛИОГРАФИЈА

- R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- R. S. Bagnall, *Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt*, in: J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2008, 23–41.
- K. Bowman, *The Town Councils in Roman Egypt*, Toronto 1971.
- K. Bowman, *Urbanisation in Roman Egypt*, in: E. Fentress (ed.), *Romanization and the city. Creation, transformations, and failures*, Portsmouth 2000, 173–187.
- P. A. Brunt, *The Administrators of Roman Egypt*, JRS 65 (1975), 124–147.
- J.-M. Carrié, *Development in Provincial and Local Administration*, in: A.K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (eds.), *CAH XII: The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge 2005, 271–282.
- W. Clarysse, *Egyptian Temples and Priests: Greco-Roman*, in: A.B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt I*, London 2010, 274–290.
- D. J. Crawford, *Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis*, in: D.J. Crawford, J. Quagebeur, W. Clarysse (eds.), *Studies on Ptolemaic Memphis*, Leuven 1980, 1–42.
- D. Devauchelle, *Le Titre du Grand Prêtre Memphite*, RdÉ 43 (1992), 205–207.
- J. H. F. Dijkstra, *The Fate of the Temple in Late Antique Egypt*, in: L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011, 389–438.
- M. H. Dodgeon, S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226–363)*, London 1991.
- A. Dodson, *Bull cults*, in: S. Ikram (ed.), *Divine creatures: Animal mummies in ancient Egypt*, Cairo 2005,
- J. Drinkwater, *Maximinus to Diocletian and the 'crisis'*, in: A.K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron (eds.), *CAH XII: The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge 2005, 28–66.
- С. Ферјанчић, *Констјантин (306–337)*, Београд 2013.
- D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
- F. D. Gilliard, *Notes on the Coinage of Julian the Apostate*, JRS 54/1–2 (1964), 135–141.
- L. Goldbrunner, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres zur griechisch-römischen Zeit*, Turnhout 2004.
- S. Gregory, *The Obelisks of Augustus: The Significance of a Symbolic Element of the Architectural Landscape in the Transmission of Ideology from Egypt to Rome*, JAEI 4/1 (2012), 9–30.
- J.-C. Grenier, *La stèle de la mère d'un Bouchis datée de Licinius et Constantin*, BIFAO 102 (2002), 247–258.
- J.-C. Grenier, *Remarques sur les datations et titulatures de trois stèles romaines du Bucheum*, BIFAO 103 (2003), 267–279.

- F. Herklotz, *Prinzepts und Pharaos: Der Kult des Augustus in Ägypten*, Frankfurt am Main 2007.
- Hermann, *Der letzte Apisstier*, JAC 3 (1960), 34–50.
- D. Hunt, *Julian*, in: A. Cameron, P. Garnsey (eds.), *CAH XIII: The Late Empire, A.D. 337–425*, Cambridge 1998, 44–77.
- M. Jones, *The Temple of Apis in Memphis*, JEA 76 (1990), 141–147.
- M. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah. First Season, 1982*, JARCE 19 (1982), 51–58.
- M. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah: Preliminary Report of the Fifth Season, 1984–1985*, JARCE 24 (1987), 35–46.
- M. Jones, A. Milward Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah: Preliminary Report of the Sixth Season, 1986*, JARCE 25 (1988), 105–116.
- Jurman, *Running with Apis. Memphite Animal Cults as a Point of Reference for Social and Religious Practices in Late Period Elite Culture*, in: L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (eds.), *Egypt in transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE*, Prague 2009, 224–267.
- A. Karelin, *Imaging of the Late Roman Castrum. Hypothetical Computer Reconstruction of Nag el-Hager Fortress in Egypt*, AMIT 5/1 (2011), 1–20.
- Klotz, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Turnhout 2012.
- J.-Ph. Lauer, Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1955.
- N. Lewis, *When Did Septimius Severus Reach Egypt?*, *Historia* 28/2 (1979), 253–254.
- M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972.
- J. McKenzie, S. Gibson, A. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence*, JRS 94 (2004), 73–121.
- C. Мичел, *Историја јозној Римској царсџва 284–641. Преображај анџичкој свеџа*, прев. У. Миливојевић, Београд 2010.
- P. J. Parsons, *Ulpius Serenianus*, CdÉ 97 (1974), 135–157.
- G. H. Renberg, *Incubation at Saqqāra*, in: T. Gagos (ed.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology*, Ann Arbor 2010, 649–662.
- K. A. D. Smelik, E. A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?” *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, in: W. Hasse (hrsg.), ANRW II 17.4, Berlin – New York 1984, 1853–2337.
- H. S. Smith, *The Saqqara Papyri: Oracle Questions, Pleas and Letters*, in: K. Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhagen, 23–27 August 1999, Copenhagen 2002, 367–375.
- S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden 1995.
- J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988.
- M. S. Venit, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theater of the Dead*, Cambridge 2004.
- R. Ziegler, *Bemerkungen zur Datierung von Urkunden*, ZPE 125 (1999), 211–214.

NENAD MARKOVIĆ

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

JULIAN THE APOSTATE AND THE SACRED BULL APIS

Summary

Roman historian Ammianus Marcellinus (ca. 330–after 395 AD) mentioned in his *Histories (Res Gestae)* the last known appearance of the sacred bull Apis in

Egypt during the winter of 362/363 AD. The emperor Julian (361–363 AD) had been at Antioch (Syria), the leading city of the east, from July 362, assembling and preparing his numerous armies for the clash with the Sasanid king Shapur II (309–379 AD). While in Antioch, he received a letter from the Prefect of Egypt Ecdicius Olympus, who informed him about the final result of an extensive and persistent pursuit: the discovery of the sacred bull Apis. Ammianus Marcellinus concluded that the appearance of Apis was considered as a favorable omen in general among the population of Egypt, but without any doubt Julian interpreted it as a sign of benevolence of the old gods. Julian himself probably initiated the pursuit as he previously sent envoys to many important ancient oracle sites throughout the Empire, such as Apollo's at Delphi and Delos or Zeus's at Dodona. All of the oracles promised him victory. To commemorate the discovery of the sacred bull, Julian promptly issued the bronze coins with the figure of the sacred bull Apis on verso, minted probably all over the Empire: the coins were discovered in Lugdunum, Arelate, Aquileia, Siscia, Sirmium, Thessalonica, Heraclea (Thrace), Constantinople, Antioch, Nicomedia and Cyzicus, but not in Egypt.

After the conquest of Egypt in 30 BC, the Roman Emperors continued to endow the cult of Apis, probably in more modest extent than the rulers of the Ptolemaic Dynasty. Literary and documentary sources corroborate the existence of only five sacred bulls in Memphis: in the reigns of Tiberius (visit of Germanicus in 19 AD), Vespasian (presence of Titus during installation in 71 AD), Hadrian (birth in 122 AD), Antoninus Pius (burial before or in 156 AD) and Marcus Aurelius (burial ca.170 AD). On the other hand, the sacred bull Buchis from Hermonthis in Upper Egypt was well attested during the Roman period: at least seven official votive stelae, with traditional representation of the ruler making offerings to the sacred bull, commemorate life, death and burial of Buchis inside the Bucheum. The dramatic political takeover following the entrance of the Roman army in Alexandria and the mysterious death of the High Priest of Ptah, Imhotep/Padubastet IV, in Memphis, most probably affected the cult of the sacred bull Apis, the most prominent cult of Memphis during the Ptolemaic period. This assumption seems to be corroborated by the abandonment of the Sarapeion in north Saqqara, the burial place of Apis bulls since ca.1360 BC, at the beginning of the Roman period. The last chamber cut in the Ptolemaic zone of the Great Vaults is smaller (only 3.6 m wide against over 5 m for most of the Late/Ptolemaic Period chambers), strangely placed and angled, without the expected granite sarcophagus, implying that the underground galleries were abruptly deserted after the Roman conquest. A hiatus is attested at the burial place of the Apis' mothers, north of the Sarapeion, as well: the last tomb chamber was left unfinished. The apparent reconciliation of the Memphite priesthood and the Roman administration in 23 BC solved the previous maltreatment. Therefore, the existence of consecutive sacred bulls in Memphis during the Roman period might be suggested by the fact that the figure of Apis represented a common element of the verso of bronze coins, minted both in Alexandria and Memphis, in the time of Caligula (37–41 AD), Nero (55–68 AD), Domitian (81–96 AD), Trajan (98–117 AD), Hadrian (117–138

AD), Antoninus Pius (138–161 AD), Marcus Aurelius (161–180 AD), Commodus (180–192 AD) and Septimius Severus (193–211 AD). Excavations in the south-western corner of the precinct of Ptah indicate that the first and second centuries were the period of the highest intensity of cultic activities inside the sanctuary of Apis. The last attestation of a prayer addressed to the sacred bull comes from a private letter dated to 200 AD, and the temple of Ptah, home of Apis bulls, disappeared from records after 225 AD.

Military anarchy, economic crisis and socio-cultural changes during the third century AD provoked the gradual decline of traditional Egyptian religion. State support for temples and their priesthood was dramatically reduced, and a change in the religious interest of the population produced general lack of dedicatory inscriptions in the temples and absence of priestly activities in the papyrus documentation during the early third century AD. Native priesthood was probably integrated into the Greek-speaking elite, and many local minor gods and oracles or deities with pantheistic features flourished within local communities. Therefore, the great temple cults and their festivals were gradually abandoned. Some sites were revisited occasionally after abandonment, but probably solely as places of materialized memory. Thus in the fourth century AD Christianity occupied a largely empty space. When Constantine visited Memphis around 301/302 AD, he saw that the city was in ruins. Such a description was without doubt regarding the precinct of Ptah, the temple that dominated the landscape of Memphis for more than two millennia. Although the sacred bull Apis, as part of the Hellenized cults of Isis, Sarapis, Harpocrates and Anubis, emerged beyond Egypt proper and reached the edges of the Roman Empire, its traditional aspects – including the four principal events in the life of a sacred bull: birth, installation, death and burial – could be venerated only in Egypt.

Julian's education was essential for his knowledge about Apis bulls. For many Greek and Roman authors, Apis was the literary symbol of Egypt. That view is attested in the depictions of several key conquerors of Egypt: the Persian kings Cambyses II and Artaxerxes III killed Apis, the Macedonian king Alexander III made offerings to Apis, and during the Roman takeover Apis burst into tears. For Julian, Apis could only be the symbol of pagan past of Egypt, which he was longing to revitalize. As Julian died in Mesopotamia in July 363 AD, the newly found sacred bull was returned to whatever place in Egypt which he had previously appeared in.

Key words: the sacred bull Apis, the sacred bull Bouchis, Julian the Apostate (331/332–363 AD), Ammianus Marcellinus (ca. 330–after 395 AD), numismatics, Roman Egypt.

Dr. EMILIA MASSON-JOVANOVIĆ
Centre national de recherches scientifiques
Paris

ОД НЕКАДА ДО ДАНАС: ДУГОВЕЧНОСТ И ПОУКА ПРАСТАРИХ СВЕДОЧАНСТАВА

Апстракт: Веровања и обреди у индо-европским традицијама, њихова симболика, значај идржавање.

Кључне речи: индо-европске традиције, обреди, веровања, лустрације, ватра, вода, земља, заврачано јело.

Професор Милош Ђурић, који живи у нашим сећањима као Чика Миша, често је понављао студентима: „Класична филологија води свему, отвара све путеве“. Слушала сам га пажљиво не схватајући право значење те изјаве. Истина, већ као веома млади и још не потпуно формирану класичари, увиђали смо дубину и целокупност мисли старих Грка и Римљана, схватили постепено у којој мери њихови погледи на човека, на живот, на свет, једном речју, на све, нису превазиђени. Да остају и дан данас као поука, чак и више, као драгоцен саветник и водич.

Суштину Чика Мишиног разматрања о „класичној филологији“ оценила сам тек после неколико деценија захваљујући разноликости и, да кажем, кривудањима мојих научних истраживања. Тада сам схватила да нас класична филологија није само обогатила знањем. Да нас је пре свега припремила, наоружала методама и способностима да сагледамо баштину наших далеких предака, да пратимо њен развој, њену дуготрајност, и уочимо њена евентуална наравоученија. Једном речју омогућила нам је да схватимо оно што је најбитније.

Ево неколико примера тих шароликих истраживања у нади да ће најбоље одговарати теми овог научног скупа. Сви проистичу из индо-европских традиција чију је заједничку духовну баштину уочио Жорж Димезил путем изванредних поређења. На тај начин чувени француски историчар религија и митолог употпунио је и потврдио резултате компаративне

лингвистике која је већ уочила постојање једног праиндо-европског језика. Примери које ћу овде навести црпе сведочанства у ретким доменима које Димезил није потпуно обухватио у широко поље својих истраживања а који управо доказују тачност његових тумачења. Ради се о заоставштини индо-европских племена настањених у Анадолији, која нам отвара поглед на данас најстарије познате индо-европске тековине и затим о традицијама Јужних Словена у чијем конзервативизму налазимо драгоцен извор обавештења¹. Обичаји, веровања и обреди те две етничке групе указују на изненађујућу дуговечност и кроз њу на не мање изванредну подударност.

Открића остварена последњих година на протоисторијском налазишту Mont Vego, на врховима Алпа Јужне Француске, тада највероватније седиште Лигура или Келто-Лигура, допуњавају у неколико махова писмене изворе². Тако нам омогућавају да сагледамо уживо поједине обичаје наших предака, обичаје од којих су неки преживели до данас на Балкану.

Где се манифестује најдужа меморија? Тачније, која веровања и који обреди су тако дубоко укорени да можемо да их пратимо од готово самог порекла до нашег савременог света и који ће вероватно остати у сећању и следећих генерација. Ради се у првом реду о веровањима и обредима инспирисаним страхом за опстанак човечанства а чији разнолики видови дотичу све области егзистенције: страх козмичког типа, од временских непогода, страхови који прате свакодневни живот, као од глади и болести, страх од смрти као и од мртвих које ваља отправити на други свет у најбољим и најсигурнијим околностима: „Нека ти стазе буду премазане уљем“ обраћају се недвосмислено Хетити умрлом краљу.

На који начин наши далеки преци разрађују свој одбрамбени систем? Уз помоћ маште, чије изванредно богатство и невероватна логика која хармонично повезује конкретно са апстрактним заслужују дивљење чак и у нашим модерним временима. Ти обредни сценарији имају као полазну тачку елементе из свакодневног живота, било да се ради о предметима, околностима или конфигурацијама.

Као први пример наведимо секиру: исконска алатка, најстарије оружје, секира постаје током неолита, ако не и раније, магични заштитник или, по дефиницији Веселина Чајкановића, „култни предмет са нарочитом супранормалном снагом“³. Захваљујући тој изванредној моћи, секира – у општим индо-европским веровањима – може да утиче и на атмосферске прилике, тачније на временске непогоде: њена оштрица, окренута ка небу, зауставља град, удаљава громове и растура облаке. Археолошки трагови указују на укорениеност тог веровања које се продужило до данас у неким крајевима Европе и поготово на Балкану где „праисторијска камена секира“

¹ За допринос тих традиција у Димезиловим истраживањима, вид. Masson 1991, 14-19, § *Une coopération posthume de Georges Dumézil*.

² Masson-Ancel-Verdier 2013.

³ Чајкановић 1973, 374-377 коме дугујемо живописне описе манипулисања секире као фетиша.

и даље живи у сећањима као заштитник, те се зато још увек ставља на улазе у дворишта или под стреје кућа⁴.

Велико светилиште под ведрим небом из халколитског периода (± 2200 . пре н. е.), познато под именом долина Чуда (сл. 1) – која сачињава главни део налазишта *Mont Vego* – омогућило нам је недавно да сагледамо *in situ* ту улогу ритуалне секире. У пределу који отвара приступ ка светилишту и који је, судећи по многобројним траговима и инсталацијама, играо кључну улогу у његовом плану, налази се и један специјално уређен мали заклон или ниша у чијем дну је била постављена у тако рећи вертикалном положају камена секира (сл. 2). Њен изглед и димензије јасно указују да се не ради ни о оруђу ни о оружју него о фетишу који у општим цртама репродукује постојеће форме (сл. 3). Положај секире на улазу у светилиште као и позиција са сечивом окренутим ка небу двоструко сведоче о њеној симболичној улози. Мотив воловске главе или, вероватније, главе бика изгравиран на камени који са десне стране ограђује положену секиру такође није случајан: асоцијација бика и секире упућује на атрибуте бога олује.

Лустрације су претече медицине и ветерине и као такве имају дубоке корене у индо-европским традицијама. Описи њихових веома комплексних обреда које можемо да пратимо од најстаријих познатих текстова до дана данашњег, указују на две врсте тих ритуалних чишћења: први су заштитног или профилактоичног типа и изводе се редовно да би се одстранила болест код људи и код стоке, други имају за циљ да лече већ оболеле пацијенте.

Изванредно сложен сценарио превентивних обреда је у ствари веома логично конструисана синтеза разних веровања и као таква представља драгоцен извор обавештења како о религији наших далеких предака тако и о начину и структури њиховог мишљења. Описи тих магичних катарзи, забележени клинастим писмом на глиненим плочицама које потичу из архива хетитске престонице Хатуше, садрже прецизна али и исто толико концизна обавештења о њиховим програмима. Ради се у ствари о подсетницима, да кажем, телеграфског стила који не објашњавају ни како ни зашто се врши сваки обредни чин⁵.

Вода, ватра и земља су по веровањима главни елементи чишћења с тога се све манипулације организују око њих. С обзиром да жива вода, *viva aqua*, по Сенеки, има јаче врлине чишћења од устајале, обреди се врше на обалама река или, тачније, потока те су зато дефинисани као „обред са обале реке“; такође се прецизира да се ради о „јединственом обреду“, односно обреду своје врсте, *sui generis*.

После прве лустрације прелазом преко реке следи на другој обали чишћење ватром, које се изводи пролазом између две свете или живе ватре. Трећи чин је симболичан пролаз испод земље, односно испод лука или ту-

⁴ Kulišić-Petrović-Pantelić, 1970, 266-7.

⁵ Упркос проблема око њихове интерпретације, ти текстови су за нас драгоцен извори, Masson 1989, *passim* i Masson 1991, 24-33, 225-237.

нела: током тог пролаза земља треба да апсорбује све нечистоће и ритуалне прљавштине.

Сведочанства о тим лустрацијама сачувана су у мање више сличним варијантама и код других индо-европских народа. Али, на моје изненађење и, да признам, одушевљење, верна реплика програма које описују хетитске таблице преживела је до данас у нашим крајевима⁶. Та изненађујућа подударност се не манифестује само у ритуалним церемонијама већ и у изразима који их дефинишу. Почевши од самог назива „обред обале потока“ који се обавља за људе, за стоку и у сличном виду за мртве. Као у обредима анадолских индо-европљана забележених у 19-ом веку пре н. е., и код нас се уз „живу воду“ потока прави „прокоп, тамник или protinjaska“ у линији исток-запад кроз који пролазе и људи и стока. Пре уласка у прокоп са западне стране и балкански кандидати за лустрацију пролазе између две живе или магичне ватре које се такође постављају испред самог прокопа. Израз „прећи између ватри“ тачно одговара хетитском *pahhur istarna arha pai*. На срећу, у својој драгоценој монографији посвећеној ватри, Сима Тројановић је репродуковао цртеже чешког сликара Владислава Тителбаха (1847–1925) који живописно приказују лустративне обреде као и церемонију извлачења ватре (сл. 4 а, б, с, d).⁷

На који начин те ватре стичу магични карактер и кроз њега јаку лустративну моћ? Захваљујући специјалном обреду паљења чији назив у српском тачно одговара хетитској дефиницији како у семантичком тако и у граматичком погледу: „извлачење живе ватре“ односно *huiswantas pahhuenas arha huitiyawar*. Исти концепт паљења остварен трљањем две даске, два конопца или два камена (сл. 4 а, б), објашњава изванредну подударност између та два назива. Да будемо јасни: ту језичку подударност ни у ком случају не треба приписати специфичној заслуги српског или хетитског језика; као и многе друге сличности у оквиру индо-европске заједнице, оне су логичан резултат једног заједничког порекла.

У недавно откривеном светом огњишту у долини Чуда нлазимо још један сценарио паљења живе ватре. Ради се о чврсто углављеном камену у прокоп између две стене који има функцију олука (сл. 5). Страна камена окренута огњишту покривена је црном материјом. На дан летњег солстиција, око поднева, сунце продира у тај камени олук и осветљава углављен камен (сл. 5). Пол Вердије, познати француски палеоастроном, претпоставио је да се управо у том моменту извлачила ватра трљањем тог камена и да се тако добијеним пламеном палило огњиште. Анализа црне супстанце му је дала за право ако не у потпуности бар делимично: ради се о сулфату баријума који је управо пироформна материја.

Молитвени дар је последњи чин тих ритуалних церемонија; одиграва се на изласку из подземног пролаза или, по хетитском изразу „иза њега“. У

⁶ Masson 1989, 155 sqq. i Masson 1991, 253-273.

⁷ Trojanović 1930.

балканским обредима две чаробнице стоје са сваке стране излаза и дају пацијентима по кашичицу специјално зготовљене каше или „заврачаног јела“ (сл. 4 с, d). У анadolским ритуалима ти дарови се приносе у виду хлебова који се исто тако постављају на излазу, са ове стране пролаза.

Слични концепти инспиришу и обреде за мртве који се одигравају такође уз живу воду потока. Драгоцене илустрације тих обреда које поседује Етнографски музеј у Београду могу да употпуним фотографијама из 2012. године где Власи, у околини Рудне Главе, врше лустрацију душе недавно преминулог рођака. Ритуално чиста или „невина“ девојчица врши обред „изливања воде“ који обављају за мртве и индо-европска племена у Анадолији и који носи такође исти назив, *wetenas arha lah(h)uwar*.

Са овим живописним сценама отправаљања душе на „онај свет“ закључићемо наша путештвија дуж индо-европских катарзи од прастарих времена до дана данашњег.

БИБЛИОГРАФИЈА

Ћајкановић V.

1973 *Mit i religija u Srba*, Beograd

Кулишић S-Petrović P. Z.-Pantelić N.

1970 *Srpski mitološki rečnik*, Beograd.

Masson E.

1989 *Les douze dieux de l'immortalité, Croyances indo-européennes à Yazilikaya*, Pariz.

1991 *Le combat pour l'immortalité, Héritage indo-européen dans les traditions anatoliennes*, Pariz.

2013 (u saradnji sa Ancel B. i Verdier P.) *Vallée des Merveilles, un nouveau regard*, Pariz.

Trojanović S.

1930 *Vatra u običajima i životu Srpskog naroda*, Beograd = SEZ XLV.

ИЛУСТРАЦИЈЕ

1. Pogled na Čudesnu Dolinu

2. Kamena sekira u uspravnom položaju, zaštićena specijanim zaklonom.

3. Oblik kamene sekire.

4. Lustrativni obredi po crtežima Vladislava Titelbaha.

5. Ognjište u Dolini Čuda: uglavljen kamen u stenovitom oluku.

6. Obred pokraj potoka: izlivanje vode za čišćenje duše pokojnika (okolina Rudne Glave 2012).

7. Obred slanja duše na drugi svet.



1



2



3



A



C



B



D

4



5



6



7

DE JADIS À NOS JOURS : LA LONGEVITÉ ET L'ENSEIGNEMENT DE TÉMOIGNAGES ANCIENS

Résumé

Le professeur Miloš Djurić, qui continue de vivre dans nos mémoires avec le nom de *Čika Miša* «oncle Miša» répétait souvent à ses étudiants: «la philologie classique mène à tout, ouvre toutes les voies ». J'écoutais attentivement ses considérations sans en saisir pleinement le sens. Même si nous avions appréhendé déjà en tant qu'étudiants, jeunes et loin d'être formés, l'étendue et profondeur et la pensée des Grecs et des Romains; même si nous avions entrevu d'emblée que leur perception de l'homme, de la vie, du monde n'a jamais été dépassée. Même si nos jeunes esprits avaient deviné qu'ils trouveraient dans leur raisonnement, émaillé de sagesse et du sens de la mesure, des conseillers et des guides les plus sûrs.

C'est seulement quelques décennies plus tard que j'ai compris – au gré des recherches variées et sinueuses – le sens véritable des considérations de Čika Miša, réalisé qu'au-delà des connaissances, la « philologie classique » nous armait de méthodes, nous rendait aptes à percevoir le legs de nos ancêtres lointains, de cerner son caractère, son évolution et d'en tirer des leçons éventuelles. En un mot, d'appréhender la quintessence.

Les résultats de mes recherches susceptibles d'intéresser le thème de cette rencontre relèvent des traditions indo-européennes dont l'héritage spirituel commun a été mis en lumière grâce à une démarche comparative initiée admirablement par Georges Dumézil. Plus exactement, ils concernent les domaines restés plutôt en dehors du vaste champ de recherches du grand historien des religions français mais qui confirment à plus d'un titre le bien fondé de ses exégèses: les traditions des tribus indo-européennes d'Anatolie, actuellement les plus anciennes connues, et celles des Slaves du Sud, les plus conservatrices dans l'ensemble d'ethnies slaves. Leurs coutumes, croyances et pratiques religieuses font apparaître une longévité extraordinaire.

Des découvertes toutes récentes que j'ai eu la chance de réaliser sur le site protohistorique du Mont Bego, en France du Sud, habité à l'époque par des Ligures ou des Celto-Ligures, viennent compléter de manière concrète une documentation fournie essentiellement par des textes. Aussi, ces vestiges nous font-ils découvrir sur le vif des pratiques de nos ancêtres dont certaines survivent encore aujourd'hui dans les Balkans.

Mots clés: traditions indo-européennes, rites, croyances, pratiques religieuses, lustrations, feu, eau, terre.

Profesor MIROSLAVA MIRKOVIĆ
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu

METOD I MODEL, POJEDINAČNO I OPŠTE U ISTRAŽIVANJU ANTIKE

Apstrakt: Može se izučavati istorija događaja i istorija struktura. Istorijski metod, zasnovan na principima rada s izvorima može se kombinovati s istraživanjem struktura i otkrivanjem principa razvitka, dakle univerzalnog u razvitku ljudskog društva. Primena nekih metoda sociologije i socijalne antropologije bez sumnje otvara nove mogućnosti i u istraživanju antike. Međutim, kombinovanje metoda zahteva s jedne strane poznavanje izvora, s druge opštih principa razvitka ljudskog društva i modernih antropoloških istraživanja, pa već ta okolnost ograničava broj onih koji to primenjuju na one koji poznaju i antičko društvo i moderne koncepte.

U članku se analizira primena modernih koncepata u istraživanju starog veka, istorije Rima i Grčke u delima tri autora: K. Hopkins, I. *Conquerors and slaves. Sociological Studies in Roman History*, II. *Succession and Descent*, 1978, J. Morris, *Burial and ancient Sociology, the rise of Greek city State*, 1987; B. Linke, *Von der Verwandtschaft zum Staat, die Entstehung politischer Organisationsformen in der frühromischen Geschichte*, 1995. K. Hopkins nastoji da rimski razvitak uklopi u određene opšte modele; J. Morris je ograničio svoja istraživanja na jedan jedinstven fenomen ostvarenja lične slobode, prvi put u istoriji, u Atini početkom 5. veka pre n.e., bazirajući svoje zaključke na arheološkom materijalu; B. Linke nastoji da rekonstruiše proces rimskog razvitka od 10. do sredine 5. veka i nastajanje države od akefalnog društva, u kome je srodstvena organizacija jedina organizaciona forma, do državne organizacije, kombinujući istorijski i sociološki pristup. Ključni problem u sva tri slučaja je odnos istraživača prema primarnim izvorima. K. Hopkins smatra da nije neophodno svaki korak potvrditi citatom iz izvora; B. Linke se oslanja na izvore, ali ih ne analizira, već prihvata postojeća tumačenja; J. Morris zasniva svoje teorijske zaključke na direktnoj analizi celokupnog arheološkog materijala iz nekropola.

Ključne reči: metod u istraživanju antike, stari izvori, nove koncepcije, primeri primene novih metoda.

Krajnji cilj svake nauke je otkrivanje opštih principa. Svaka nauka je prema tome u svojoj suštini teorijska, u pojedinostima i celini i podela na teorijsku i prak-

tičnu je veštačka i naučno neopravdana. Praktično istraživanje je faza na putu do teorije i stoga se mora držati naučnih principa, kao i teorijsko raspravljanje.

U istraživanju istorije i arheologije nastoji se na otkrivanju društvenih, političkih i ekonomskih faktora koji vode promenama i progresu u razvitku jedne ljudske zajednice. Istraživački put do opšteg koje se može uklopiti u modele ekonomskog, socijalnog i političkog razvitka društva je dug i vodi preko izučavanja pojedinačnog i specifičnog, kako je predstavljeno u izvorima, arheološkim i u pisanim do modernih teorija o društvu. Ono što je eksperiment u prirodno-matematičkim naukama, to je proučavanje izvora, pisanih i arheoloških u istorijskim naukama i kao što je eksperiment ostao i danas u osnovi teorijskih istraživanja u naukama koje su se davno odvojile od praktičnog iskustva, tako u istoriji, arheologiji i lingvistici rad na naučnom proučavanju počinje s otkrivanjem relevantnih izvora i njihovom interpretacijom. U istoriji, kao i u arheologiji, osnovna teškoća je u tome što se radi o društvima koja su nestala i čija istorija se može rekonstruisati samo na osnovu onoga što je od njih ostalo kao pisana tradicija ili arheološki materijal. Podaci u pisaca u najboljem slučaju predstavljaju ono što su antički pisci mislili o svojoj prošlosti ili kako su tumačili svoju savremenost. Dokumentarni materijal otkriva samo deo stvarnog života ili samo jedan njegov aspekt. I ta se slika može promeniti. Količina informacija se može povećati arheološkim otkrićima i otkrićima novih tekstova na papirusima ili na kamenu. Sakupljanje i proučavanje svih izvora predstavlja prvu, neophodnu fazu u naučnom istraživanju. Izvori, pre svega podaci u pisaca, sami po sebi nisu dovoljni za rekonstrukciju prošlosti. Izvorima se mora pristupiti kritički, s aspekta razvijenog društva i misli. Kritiku izvora kao metod u historiografiji uveo je G. B. Niebuhr početkom 19. veka. Pišući svoju *Rimsku istoriju* (*Römische Geschichte*, 1812), Niebuhr je bio svestan toga da se prošlost ne može rekonstruisati samo prepričavanjem onoga što su zabeležili antički pisci, već kritičkim pristupom tradiciji, proveravanjem i upoređivanjem podataka s onim što otkrivaju natpisi, papirusi ili materijalni ostaci.

Da bi se došlo do opštih principa u razvitku društva nije dovoljna kritika izvora; potrebno je i tumačenje podataka koje pružaju izvori u svetlu moderne nauke, ne samo istorije već i sociologije, antropologije i filosofije, dakle raspravljanje na teorijskom nivou. Da bi se postigao taj teoretski nivo u istraživanju kulturnog i političkog razvitka antičkih država i društva uopšte potrebno je izvršiti široka istraživanja ne samo neposredno datih informacija, bilo u pisanim izvorima ili arheološkom materijalu, već i društava koja i danas prolaze kroz rane faze istorijskog razvitka i mogu predstavljati paralelu antičkom društvu u pre-urbanofazi. I u ovoj, značajnoj fazi naučnog rada, mora se početi od izvora, čime se dobija baza za upoređivanje s postojećim ljudskim zajednicama u ranoj fazi društvenog razvitka. Tako se stiže do opštih zaključaka koji se mogu uklopiti u moderne sociološke teorije o društvu i kulturi i modela koji se mogu primeniti na razna društva u raznim epohama. Za ova istraživanja potrebna je dobra škola i veliko znanje koje prevazilazi okvire jedne nauke. Već sama okolnost da je za to potrebno znanje jezika izvora, ograničava broj istraživača na relativno uski krug znalaca klasičnih jezika ili jezika i pisama dokumenata Starog istoka. Rad na pro-

učavanju izvora olakšan je time što danas postoje kritička izdaja i literarnih, kao i epigrafskih, papiroloških i velikog dela numizmatičkih izvora. Veliki pokret na kritičnom izdavanju antičkih i sredjovekovnih pisaca u 19. i prvoj polovini 20. veka olakšao je pristup tekstovima koji su provereni na originalima i izdati s kritičkim aparatom, ili ispitani na originalu, na kamenu, metalu ili papirusima, ako su u pitanju natpisi i papirusi. Kritičko izdavanje izvora, literarnih i dokumentarnih, koje je započelo u 19. veku i nastavljeno u 20, sa velikim korpusima kao što su *Monumenta Germaniae historica* i Bonski corpus, *Inscriptiones Graecae*, *Corpus inscriptionum Latinarum* i dr. i papiroloških tekstova, *Papyri Oxyrhinchi* na prvom mestu, *Berliner Griechische Urkunden*, milanskih, firentinskih i londonskih zbirki, Tebtunis papirusa, papirusa iz Afrodita i mnogih drugih, ili kritičkih izdanja antičkih pisaca, omogućilo je pristup onome što je sačuvano. Postoje i velike elektronske baze epigrafskih i papiroloških podataka. Broj dokumenata, natpisa i papirusa se svake godine povećava – dovoljno je videti *Supplementum epigraphicum Graecum*, *Année épigraphique* ili *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten* – publikacije koje donose nove dokumente objavljene u toku jedne godine; povećava se i arheološka dokumentacija.

Može se izučavati istorija događaja i istorija struktura. Danas je jasno da je istorijski metod, zasnovan jedino na principima rada s izvorima nedovoljan za istraživanje struktura i otkrivanje principa razvitka. Moderna nauka je otišla i dalje. Primena nekih metoda sociologije i socijalne antropologije bez sumnje otvara nove mogućnosti i perspektive u istraživanju antike, društva i kulture. Svedočanstva pisaca koji su pripadali jednom nestalom svetu mogu se interpretirati s aspekta epohe u kojoj su nastali, ali i sredstvima moderne nauke i razvijenijeg društva uz pomoć metoda drugih nauka, pravnih, socioloških i i filosofije. Taj pristup nije nov. Socijalna antropologija, koja bi u tome morala imati značajnog udela, nije nova nauka. Ona ima svoje početke i kada je u pitanju antički svet, u 19. veku, sa J. Bachofenom i njegovom studijom *O materinskom pravu* (*Das Mutterrecht*, Basel, 1897²) koja, zasnovana na temeljnom poznavanju izvora, i danas ima vrednost. Ona se može kritikovati, ali se ne može zaobići, jer je zasnovana na poznavanju izvora kakvo je bilo moguće u 19. i prvoj polovini 20. veka i nikad posle toga. Dela velikih istraživača života primitivnih plemena i naroda u 19. i 20. veku u Americi (L. Morgan, *Ancient Society*, New York 1875.), Australiji (J. J. Frazer, *Totemism and Exogamy*, London 1910) i severnoj Africi, nastavljena u 19. veku od B. Malinovskog, teorijski obrazloženo od C. Levy-Straussa, i A. Radcliffe-Browna i mnogih drugih, daju mogućnost upoređivanja ranog grčkog ili rimskog društva, koje je već u klasičnoj antici imalo samo mitsku prošlost, s još uvek postojećim primitivnim zajednicama Pacifika i Afrike. Između proučavanja modernih primitivnih naroda i rane faze antičkog društva postoji jedna krupna razlika: moderni antropolozi i etnolozi imaju neposredno dato društvo koje proučavaju; u izučavanju antike radi se o nestalim civilizacijama. I primena modernih metoda i socioloških i političkih modela mogućna je tamo gde ima dovoljno izvornog materijala ili gde podaci koje pružaju izvori omogućuje zaključke koji se daju uklopiti u moderne sociološke modele. Više je pokušaja razmatranja grčke i

rimske istorije u okviru modernih teorija razvitka od 70-tih godina prošlog veka, s različitim uspehom, zavisno od toga koliko nalaze argumente u izvornom materijalu. Mnogobrojne su studije i članci u kojima se raspravlja o raznim problemima socijalne i ekonomske istorije, pretežno klasične epohe. Primena modernih metoda koja uvodi merila sociologije u istorijska istraživanja može se razmatrati i ocenjivati na analizi knjiga iz 70-tih i iz 90-tih godina prošlog veka i početka ovog, u kojima raspravlja o privredi i društvenim i političkim promenama klasičnog perioda, ali i u epohama koje prethode klasičnom periodu: Kajt Hopkins *Conquerors and slaves, Sociological Studies in Roman History I* (reprint 1980.) i II *Succession and Descent, Cambridge* 1978. koji nastoji da pokaže kako bi se mogao prevazići jaz koji deli moderne sociološke koncepte i stare izvore; Bernhard Linke, *Von der Verwandtschaft zum Staat, die Entstehung politischer Organisationsformen in der frühromischen Geschichte, Stuttgart* 1998. koji raspravlja o nastanku rimske države i njenim počecima u periodu od 10. do 5. veka pre n.e. primenjujući moderne sociološke teorije; Jan Morris, *Burial and ancient Sociology, The rise of Greek city State, Cambridge* 1987 o fenomenu nastanku grada-države u Grčkoj, prvenstveno na osnovu arheološkog materijala iz nekropola.

Knjiga Kajta Hopkinsa je pokušaj, kako ga on sam obrazlaže, da se analizom promenljivih socijalnih struktura prizove izgubljeni svet primenom modernih socioloških koncepata i tehnike na rimsku istoriju. Pod snažnim uticajem Mosea Finleya čiji je učenik bio, K. Hopkins sledi put, po sopstvenim rečima, na koji su ukazali Karl Marks i Max Weber. Metod sociološkog istraživanja i uključivanja u opšte modele, on primenjuje u nizu opštih pitanja kao što su uticaj sticanja imperije na političku ekonomiju Italije osvajanjem, porast i praksa robovlasništva u rimsko doba, pitanje stanja između ropstva i slobode – slučaj oslobađanja robova u Delfima – „božanski“ carevi ili simbolično jedinstvo rimskog carstva. On posmatra poznate događaje i njihove implikacije iz drugojačije perspektive, koristeći koncept strukturalne diferencijacije. Taj koncept podrazumeva da, ukoliko jedno društvo postaje kompleksnije, institucije se izdvajaju i postaju funkcionalno specifične. Te nove institucije, na pr. profesionalna vojska, dobija svoj identitet razvijajući norme i vrednosti specifične za tu instituciju i njeni članovi se pojavljuju zajedno sa drugim grupama pred državom sa raznim zahtevima, na pr, za zbrinjavanje veterana i dr.

K. Hopkins pravi eksperiment s metodom pozajmljenom od sociologije da bi se dobio uvid u promene rimskog društva – ne nove činjenice, već drugojačiji put razumevanja veza između raznih promena. On pokušava da utvrdi dugotrajne posledice ponovljenih akcija, kao, na primer, importa robova ili dodeljivanje parcela italjskim seljacima u kolonijama. Suprotno dotadašnjem iskustvu istoriografije, on se unapred odriče uobičajene prakse da se navode svedočanstva antičkih pisaca, da bi se dokazao svaki korak u argumentaciji. Smatrajući to nedovoljnim, jer to su svedočanstva jedino o onome šta su stari pisci mislili da se dogodilo, on traži drugi način dokazivanja svoje analize. Smatra da se može otići i dalje od interpretacije izvora. Međutim, slabost metoda i neminovni kraj je unošenje uprošćene fikcije u komplikovanu prošlost koja je zauvek izgubljena.

Tu nastaje nov problem : kako napraviti izbor između raznih fikcija. K. Hopkins smatra da sociološki metod pruža izlaz i bazira svoje zaljučke na sociološkim konceptima i argumentima sa modelima, brojevima i koordinatama. To bi bio pokušaj da se otkrije kako su Rimljani mislili i veza među činjenicama; to je i sredstvo da se ograniči polje gde se verovatno može naći teško uhvatljiva istina koja nije jedina moguća. On nastoji da pokaže kako sociolozi ne vode računa samo o statističkim modelima, već i da se trude da razumeju šta su učesnici davnih događaja mislili. Da bi uprostio svoj zadatak, K. Hopkins polazi od pretpostavki koje su spekulativne, smatrajući da one mogu da učine jasnom perspektivu rimske ekonomije. Njihova verodostojnost bi se mogla proveriti, ako se misli na posledice alternativne pretpostavke. Jedna od takvih pretpostavki je i ta da se u Italiji u provincijama jedna petina neslobodnog stanovništva angažovala u poljoprivrednoj produkciji. Neminovno sledi pitanje šta je s ostalom zemljom i onima koji su na njoj radili.

Delo K. Hopkinsa nije ostavilo dubljeg traga u daljim istraživanjima antike. Modeli stvoreni na osnovu proučavanja modernog društva i ljudskih zajednica koje su neposredno dostupne proučavanjima mogu se primeniti na antičko društvo ili na neki njegov segment koji je dovoljno poznat na osnovu sačuvanih izvora. Njih ili nema dovoljno za osvetljavanje postavljenih pitanja ili nisu svi uzeti u obzir.

Odnos prema izvorima je i ključni problem i u knjizi Bernharda Linkea, *Von der Verwandtschaft zum Staat, die Entstehung politischer Organisationsformen in der frühromischen Geschichte*. U rekonstrukciji rimskog razvitka od 10. do sredine 5. veka i procesa nastajanja države B. Linke pretpostavlja sledeće faze i pojave kao ključne:

Kolektivna vlast starih nad mladima; stvaranje centralizovane vlasti i uzdizanje aristokratskog gornjeg sloja koji je stekao privilegovan položaj u srodstvenim strukturama hijerarhizacijom srodstvene organizacije; *pater familias* i individualna vlast; uzurpacije kolektivnih imovinskih prava od strane pojedinaca kojima je pošlo za rukom da svoje najbliže srodnike, agnate, potisnu i liše ih prava na nasledje i imovinu i da za sebe obezbede vodeću poziciju; latinski kraljevi; sukob ambicija kraljevstva da stekne kompetencije centralog vođstva na jednoj strani i gentilne aristokratije koja je težila nezavisnosti ; etrurski kraljevi; proterivanje kraljeva; ranorepublikanski mehanizmi vlasti i veze s aristokratskim mehanizmom vlasti 7. veka.

B. Linke nastoji da prevaziđe kontroverzu između dva metoda, jednog koji se koncentriše isključivo na ono što tradicija prenosi i drugog, koji uključuje staro društvo u moderne koncepte razvitka. On razmatra rano rimsko društvo od 10. do 5. veka pre n.e., na prelazu iz akefalnog u kome su srodstveni odnosi primarni i države u kojoj je vlast institucionalizovana i pri tome ne odriče vrednost izvora informacija, koristeći jezičke strukture i pravne relikte u kasnijim zakonskim tekstovima u analizi društva preurbane epohe koje se može proučavati jedino u ravni modela. Medjutim, ni Linke ne nastoji da svaki korak argumentuje izvornim podatkom, i umesto toga on rekonstruiše liniju političkog razvitka rimske zajednice na osnovu onoga što se zna o putu od srodstvenih struktura do dr-

žave uopšte. Metodsku bazu mu pružaju rezultati socijalne antropologije i etnologije (B. Malinovski, A. Radcliffe-Braun, M. Mauss, Levi-Strauss i dr.). Tu nastaje teškoća: Jedino pod uslovom da se u rimskom istorijskom i kulturnom nasledju nadju podaci koji ukazuju na postojanje takvog sistema, mogu skicirane funkcionalne analize biti korišćene kao pomoćno sredstvo za studiju modela rane faze rimskog društvenog poretka. Savremenih pisanih izvora za ranu fazu skoro da nema. Ostaje mit i legenda, onako kako ih pisci 1. veka pre n.e. prenose. Tu vrstu izvornog materijala Linke zapostavlja. Za kasnije faze razvitka on se poziva i na svedočanstva antičkih pisaca, često u interpretaciji modernih istraživača. Most između svedočanstava antičkih pisaca i modernih teorija o razvitku društva ipak nije uspostavljen do kraja. Ostaje izvesno da univerzalnost principa razvitka primitivnog društva ima svojih granica i ona ne mora važiti za Rim samo stoga što bi oni bili nužni za određenu fazu razvitka.

Bitno različita po pristupu u primeni modernog metoda istraživanja je knjiga Jana Morrissa, *Burial and ancient Sociology. The rise of Greek city State*, Cambridge 1987 (preнета na digitalnu verziju 2003) u kojoj su zaključci bazirani prvenstveno na arheološkim izvorima, na materijalu iz atinskih nekropola. On metod ne primenjuje na proučavanje opšteg političkog razvitka i proces formiranja država uopšte, već u jednom, jedinstvenom i specifičnom slučaju, neponovljenom u istoriji na drugom mestu. On se prema tome ne da uklopiti u opšte šeme koje nudi moderna sociologija. Predmet njegovih istraživanja je nastanak grada-države u Grčkoj, prve političke zajednice u kojoj je artikulisan pojam slobode građana. Čvrsto se držeći izvora, pre svega arheoloških koje pružaju nekropole, on je uverljiv u svojim zaključcima, jer ih može dokumentovati arheološki i naći im potvrdu u antičkih pisaca. Morris priznaje da istraživanje pravilnosti u procesu nastajanja država ima određeno i važno mesto, ali naglašava da se isto tako mnogo može naučiti iz posebnih studija izuzetnih slučajeva; važne generalizacije mogu proisteći iz detaljnih socijalno-antropoloških studija o strukturalnom i funkcionalnom značenju idiosinkratskih detalja određenih starih civilizacija. Grci su s državom-polisom stvorili nov koncept države u kome je izvor političkog autoriteta ne pojedinac, već cela zajednica koja donosi odluke u javnoj diskusiji. On formuliše eksplicitnu teoriju kompleksne veze između društva i sahranjivanja, zasnivajući svoje zaključke na analizi materijala svake vrste, keramike i dr. iz velikog broja istraženih nekropola (v. Listu u Appendix II s odgovarajućom literaturom) koje odslikavaju stratificirano društvo. Praćenje rezultata analize olakšavaju dobro osmišljene tabele. Polisna struktura je poseban fenomen koji nije poznat drugim društvima i on ga objašnjava klasnim antagonizmom i funkcijom ropstva u nastanku ekstremno stratificiranog društva. Značaj njegovih istraživanja je u tome što otkriva da fenomen grčkog grada države može da objasni unutrašnju dinamiku drugog tipa država. U prvom delu on prvo nastoji da skicira opšti pristup sahranjivanju i da pokaže posebnu vrednost toga, raspravljajući o socijalnoj dimenziji ranog sahranjivanja u Grčkoj na osnovu detaljnog poznavanja arheološkog materijala iz nekropola. Drugi deo, s poglavljima Demografija i prostor, grupe sahranjenih, isključivanje i vraćanje, raznovrsnost u načinu

sahranjivanja, pokazivanje simbola, keramika i društvo, mogao bi se smatrati teorijskim. I iz njega proističe zaključak o uzdizanju polisa i njegovom značaju i karakteru. Argumentaciju čine ubedljivom dodatak I: Klasifikacija atičkih nekropola po starosnoj strukturi. Najzad, literarni i arheološki izvori zajedno. Pogrebni materijal s brojnih nekropola, po mišljenju Jana Morisa, potvrđuje pretpostavku zasnovanu na podacima Herodota i Aristotela da je država gradjana iznenadna pojava u Atini u poslednjoj dekadi 6. veka i da je posledica Klejstenovih reformi, koje su ipak samo posledica formalnog priznavanja dugotrajnih promena političke misli i socijalne strukture. Analiza izvornog materijala čini zaključke Jana Morisa uverljivim i njegovu teoriju dostupnu proveravanju. Ovaj metod istraživanja, koji računa s otkrivanjem specifičnih oblika društvenog i političkog života na osnovu proučavanja izvornog materijala, pre može unaprediti nauku o antici, no mehanička primena modela koji su stvoreni na osnovu dobro poznatih kasnijih političkih, socijalnih i ekonomskih oblika u jasno definisanim društvenim i političkim formama i sistemima.

Dakle, prikazani primeri očitto pokazuju da kraćeg puta u nauci nema: potrebno je znati ono na čemu počivaju osnovna znanja o antičkom društvu i kulturi, dakle izvora, ali i imati široki uvid u moderne sociološke i socio-antropološke teorije, izučavanje opšteg i posebnog u jednakoj meri. Samo tako se može premostiti jaz koji deli moderne sociološke koncepte i stare izvore.

Professor Miroslava Mirković
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

METHOD AND MODEL, FROM THE PARTICULAR TO THE GENERAL CONCEPT IN RESEARCHING ANTIQUITY

Summary

One can study the history of events as well as the history of structures. The history, social structures and economics, culture and science of the ancient societies could be reconstructed on the basis of evidence, written sources and archaeological material. However, a long way leads from analysing the evidence regarding a single event to creating a general picture of the historic, economic and social development. The research begins with the interpretation of evidence. However, the study of evidence reveals only one aspect of the picture. In researching the structures it is necessary to go further in interpreting information supplied by ancient authors or obtained through analysis of archaeological material, using other methods, that of sociology and social anthropology. The main difficulty is how to apply modern sociological concepts to the ancient history and to bridge the gap between modern concepts and ancient sources. This paper analyses three

authors with different approaches to the problem: Keith Hopkins, with two books, I. *Conquerors and slaves, Sociological Studies in Roman History* and II. *Succession and Descent*, Cambridge 1978; Bernhard Linke, *Von der Verwandtschaft zum Staat, die Entstehung politischer Organisationsformen in der frühromischen Geschichte*, Stuttgart 1995; Jan Morris, *Burial and ancient Sociology, the rise of Greek city State*, Cambridge 1987. K. Hopkins is convinced that it is not necessary to prove every step by quoting evidence and this approach makes his conclusions more or less unverifiable guesses; B. Linke uses ancient evidence, taking the interpretations mostly from the existing studies and this makes his results vulnerable. J. Morris based his conclusions on direct analysis of the archaeological material from the necropolises in explaining the phenomenon of the creation of individual liberty of citizen in Athens, for the first time in the world history. His conclusions are convincing because his arguments are deeply based on the evidence, written sources and archaeological material.

Key words: method in studying Antiquity, ancient sources, new concepts, application of new methods.

Dr MIRKO OBRADOVIĆ
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu

LAKONOFILIJA U SLUŽBI FILHELENSTVA: KSENOFONTOVO PANHELENSTVO U AGESILAJU I USTAVU LAKEDEMONJANA

Apstrakt: Rad je posvećen Ksenofontovim, po obimu, manjim spisima *Agesilaj* i *Ustav Lakedemonjana* koji se u nauci obično označavaju kao piščevi izrazito lakonofilski radovi. Ne osporavajući opšteprihvaćeni sud o Ksenofontu kao lakonofilu, u radu se ukazuje na neka naglašena filhelenska stanovišta koja se javljaju upravo u ovim delima u osnovi posvećenim Sparti, a koja se često, pod utiskom Ksenofontove lakonofilije, neopravdano zanemaruju. I jedno i drugo delo imaju karakteristike pohvalnog spisa (*epainos*), s tim što je *Agesilaj* u celini posvećen Ksenofontovom preminulom prijatelju kralju Agesilaju, dok je *Ustav Lakedemonjana* pohvala spartanskom uređenju i legendarnom zakonodavcu Likurgu, po tradiciji najzaslužnijem za blagostanje Sparte i njenu suprematiju u helenskom svetu. Oba spisa, međutim, odražavaju i savremene istorijske i političke prilike prve polovine 4. veka pre n.e. koje, između ostalog, karakterišu panhelenski interesi i projekti. Ovi su panhelenski stavovi, jasno prepoznatljivi i u delima nekih Ksenofontovih savremenika, nastali, pre svega, kao rezultat rastuće helenske kolektivne svesti nakon Persijskih i Peloponeskih ratova. U tom se kontekstu *Agesilaj* i *Ustav Lakedemonjana* u bitnim elementima mogu posmatrati i razumeti i kao panhelenski spisi.

Ključne reči: Ksenofont, Sparta, kralj Agesilaj, lakonofilija, helenstvo i varvarstvo, filhelenstvo i panhelenstvo, Likurg, istorija i tradicija, kulturne vrednosti.

Dobro je poznato da je Atinjanin Ksenofont, slavni pisac i istoričar, Sokratov učenik, bio ubeđeni lakonofil. Aristokrata po rođenju, Ksenofont je bio protivnik atinske demokratije, a u Sparti je kao aristokratskoj državi nalazio uzor i paradigmu dobro uređene države. Bilo je, istine radi, u doba procvata demokratije (5–4. vek pre n.e.) među atinskim aristokratama i oligarsima dosta lakonofila, ali zaista je jedinstven slučaj da se neko od tih lakonofila i sa oružjem u rukama borio na strani neprijatelja protiv svoje otadžbine kao što je to slučaj sa Ksenofontom, Grilovim sinom. Ksenofontov izuzetno zanimljiv životni put pre-

pun avantura i neočekivanih obrta sudbine u najvećoj je meri, međutim, opredelio i njegov odnos prema Sparti, a dobrim delom determinisao i njegov celokupni književni opus.¹ Iako otvorena ili prikrivena lakonofilija prožima gotovo sva njegova dela, po obimu kraći Ksenofontovi spisi *Agesilaj* i *Ustav Lakedemonjana* smatraju se među istraživačima za izrazito lakonofilske radove.

Ne osporavajući opšteprihvaćeni sud o Ksenofontu kao lakonofilu, ukazaćemo na neka naglašena filhelenska stanovišta koja se javljaju upravo u ovim delima u osnovi posvećenim Sparti, a koja se često, pod utiskom Ksenofontove lakonofilije, neopravdano zanemaruju. Treba imati u vidu da se i druga Ksenofontova dela, poput, u žanrovskom pogledu, memoarske *Anabaze* u kojoj je opisan pohod deset hiljada grčkih najamnika,² mogu razumeti, pre svega, kao panhelenski spisi. Tako je i *Agesilaja* i *Ustav Lakedemonjana* najbolje posmatrati i analizirati u kontekstu savremenih političkih prilika u Heladi 4. veka pre n.e. Najpre se mora naglasiti da je Ksenofont u *Agesilaju* sačinio pohvalu svom nedavno preminulom prijatelju i mentoru. Spartanski kralj Agesilaj II je, nakon četrdeset godina duge vladavine, preminuo 360/59. godine pre n.e. u 84. godini.³ Pohvalni spis *Agesilaj* je, dakle, morao nastati nakon te godine u vreme kada je i sam Ksenofont već bio čovek u svojim zrelim sedamdesetim godinama (rođen oko 430. godine pre n.e.). Osim toga, izvesno je da je Ksenofont gajio posebna osećanja i imao određene obaveze prema čoveku koji mu je omogućio dosta toga u životu i koji mu se našao od pomoći kada mu je to zaista bilo potrebno. Nema, naime, nikakve sumnje da je prijateljstvo sa Agesilajem bilo od presudne važnosti da Ksenofont dobije za svoje izdržavanje imanje u Skiluntu blizu Olimpije koje je koristio u najvećem broju godina svog izgnanstva iz otadžbine (do 371. godine kada se raspao sistem spartanske hegemonije na Peloponezu i u Heladi uopšte). Zato se i moglo očekivati da Ksenofont napiše i istakne samo ono najbolje o svom preminulom prijatelju i da ga eventualno odbrani od mogućih napada savremenika i protivnika.

Uopšte ne sumnjajući u iskreno osećanje divljenja koje je Ksenofont imao prema svom prijatelju, treba, međutim, imati u vidu da je *Agesilaj* spis kojim se odaje pohvala (ἔπαινος) spartanskom kralju Agesilaju upravo kao branitelju helenstva.⁴ S druge strane, *Agesilaj* ima sve karakteristike pohvalnog spisa kao pre-

¹ O Ksenofontovom životnom putu i o uticajima koji su udari sudbine ostavili na njegovom književnom opusu postoji dobra i obimna literatura: up. npr. E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957; H. R. Breitenbach, Xenophon (6), *RE* IXA (1967), cols. 1571–1578; J. K. Anderson, *Xenophon*, London 1974; W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany 1977; R. Nickel, *Xenophon*, Darmstadt 1979.

² Da se *Anabaza* u osnovi može smatrati panhelenskim delom, na ubedljiv način prezentira npr. J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, London – New York 1995, 58–98.

³ Za preciznije određenje vremena Agesilajevе smrti, up. G. L. Cawkwell, *Agesilaus and Sparta*, Class. Quart. 26 (1976), 63 n. 8.

⁴ Da je *Agesilaj* zapravo apologetski spis, sačinjen sa ciljem da odbrani Agesilaja od optužbi koje su stavljane na njegov račun, smatra, međutim, S. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians: Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London 1985, 51.

teče biografskog žanra.⁵ U toj stvari je Ksenofont, istine radi, imao prethodnika među nama danas poznatim piscima u savremeniku Isokratu koji je, otprilike, deceniju ranije napisao sličnu pohvalu Euagori, kralju kiparske Salamine.⁶ Već Aristotel pravi izvesnu razliku između pohvalnog spisa kao što je *epainos* (ἔπαινος) i pohvalnog govora kao takvog, što je tzv. *enkomion* (ἐγκώμιον). *Epainos* obično predstavlja sveobuhvatan prikaz jedne ličnosti, kako njenih vrlina, tako i konkretnih dela koja su proistekla iz tih vrlina, dok se *enkomion* najpre odnosi na sasvim određeni uspeh ili dostignuće.⁷ I sam Isokrat u *Euagori* naglašava da je pohvala (*epainos*) najlepší način odavanja pošte zaslužnim pokojnicima, te stoga i savetuje svojim savremenicima da pišu takve pohvale velikim ljudima koje je dao helenski rod i koji su se u životu pokazali kao valjani ljudi.⁸ Upravo je i Ksenofont, u skladu sa navedenim zahtevima i ukusima epohe, svoj pohvalni spis *Agesilaju* u čast jasno podelio u dva po obimu nejednaka dela – prvi u kome izlaže konkretna dela (ἔργα) kralja Agesilaja, odnosno daje presek njegove celokupne političke karijere koja je trajala više od četiri decenije (prva dva poglavlja spisa), dok u drugom delu raspravlja o njegovim vrlinama (ἀρεταί, poglavlja III–X, uz zaključak i rekapitulaciju svega prethodno rečenog pridodatu u poglavlju XI).⁹ Vrlinama vladara Ksenofont pridaje naročiti značaj pošto smatra da su one u praksi često važnije i od samih zakona za postizanje vrlina (ἀρεταί) kod građana.¹⁰

Međutim, Ksenofont u *Agesilaju* u daleko većoj meri nego Isokrat u *Euagori*, ali i u odnosu na druga svoja dela, poput *Helenske istorije*, naglašava helenski ugao gledanja na stvari kada su uopšte u pitanju odnosi sa varvarima, a naročito sa Persijancima kao varvarima *par excellence*. Ako se panhelenstvo najpre može razumeti kao rezultat rastuće helenske kolektivne svesti nakon Persijskih i Peloponeskih ratova, onda se i Ksenofontovo panhelenstvo ogleda upravo u odnosi-

⁵ Up. A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. – London 1993, 47, koji s pravom naglašava Ksenofontov doprinos u nastanku žanra: “Xenophon especially must be regarded as a pioneer experimenter in biographical forms”.

⁶ Kiparski vladar Euagora je umro 374/3. godine pre n.e, a Isokratov pohvalni govor njemu u čast morao je nastati oko 370. godine, dakle bar nekih desetak godina pre Ksenofontovog *Agesilaja*. Up. A. Momigliano, *op. cit.*, 49–50. Vid. takođe odličan komentar Isokratovog *Euagore* koji je nedavno načinio E. Alexiou, *Der Euagoras des Isokrates: ein Kommentar* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 101), Berlin – New York 2010, 38–39.

⁷ Arist. *Eth. Eud.* 1219b 14–16. Da Ksenofont koristi izraze ἔπαινος i ἐγκώμιον kao sinonime, upor. M. Reichel, *Xenophon als Biograph*, in: M. Erler, S. Schorn (edd.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg* (Beiträge zur Altertumskunde 245), Berlin – New York 2007, 29–30.

⁸ Isoc. *Euag.* 5. Up. E. Alexiou, *op. cit.*, 72–73. Za razumevanje Isokratovih namera i političkih stavova i dalje je nezaobilazan K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (Hypomnemata 14), Göttingen 1965.

⁹ Upor. H. Breitenbach, *op. cit.*, 1702–1707.

¹⁰ O ovim osnovnim Ksenofontovim političkim idejama, izraženim naročito u *Kirupediji* i *Hijeronu*, vid. E. Delebecque, *op. cit.*, passim; J. K. Anderson, *op. cit.*, 40–45; R. Nickel, *op. cit.*, 18–27.

ma prema Persijancima u svetlu vojnih pohoda kojih je i sam pisac bio neposredni učesnik i svedok.¹¹ Ono u Ksenofontovom slučaju izvesno ima svoje korene u znamenitom *Pohodu deset hiljada* s kraja 5. veka pre n.e., kao i u spartanskom i Agesilajevom ratovanju u Maloj Aziji s početka 4. veka.¹² Probuđeno i otvoreno panhelenstvo nalazi stoga svoje mesto već u uvodnim poglavljima *Agesilaja* koja se bave izlaganjem kraljevih vojnih pohoda i ratova, a gde se akcenat stavlja najpre i ponajviše na Agesilajev pohod u Malu Aziju (396–394. god. pre n.e.). Ovaj pohod imao je izvesno za cilj oslobađanje tamošnjih Helena od persijske vlasti.¹³ Ksenofont doslovno kaže da je Agesilaj, samo što je bio proglašen za spartanskog kralja, bio suočen sa činjenicom da „persijski car okuplja veliku vojsku, kako mornaricu, tako i pešadiju, za pohod na Helene“ (βασιλεὺς ὁ Περσῶν ἄθροίζων καὶ ναυτικὸν καὶ πεζὸν πολὺ στρατεύμα ὡς ἐπὶ Ἑλλήνας).¹⁴ Iz tog razloga Ksenofont u svojoj pohvali Agesilaju, beskompromisnom branitelju helenstva, pripisuje stvaranje plana preventivnog rata kojim bi se neprijatelju vezale ruke u Maloj Aziji i zbog čega ne bi bio u stanju da naškodi Helenima.¹⁵ U tom planu naročito je naglašena ideja zaštite Helena i opštih helenskih interesa, a spartanski kralj Agesilaj se direktno suprostavlja moćnom persijskom caru (Artakserksu II), koji se u tekstu upravo navodi kao „Varvarin sa velikim V“ (ὁ βάρβαρος): „Agesilaj predloži da, ako mu daju trideset Spartijata, dve hiljade neodamoda i oko šest hiljada savezničkih vojnika, pređe u Aziju i pokuša da sklopi mir, a ako se Varvarin ipak odluči za rat sa njim, njegova akcija će mu onemogućiti pohod na ostale Helene“ (Ἀγησίλαος ὑπέστη, ἐὰν δῶσιν αὐτῷ τριάκοντα μὲν Σπαρτιατῶν, δισχιλίους δὲ

¹¹ Teza o Ksenofontovom panhelenstvu u *Agesilaju* oblikovanom, pre svega, kroz odnos prema Persijancima, istina, nije nova, up. npr. E. Delebecque, *op. cit.*, 462–470. Da je *Agesilaj* po svom karakteru specifičan i višeslojan panhelenski spis, takođe je nedavno i sa dosta argumentata pokazala R. Harman, *A Spectacle of Greekness: Panhellenism and the Visual in Xenophon's Agesilaus*, in: F. Hobden, C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (Mnemosyne Suppl. 348), Leiden – Boston 2012, 427–453. S druge strane, ne negirajući panhelenski ton *Agesilaja*, sasvim suprotne stavove o Ksenofontovom odnosu prema Persiji i Persijancima zauzima S. Hirsch, *op. cit.*, 39–55, čija je osnovna teza da je Ksenofont zapravo naklonjen Persijancima, a negativne sudove o Persiji tumači njegovom namerom da heroja *Agesilaja* odbrani od optužbi da je *philobarbaros*.

¹² Kako to u kontekstu opšte društvene i intelektualne klime u Heladi toga vremena pravilno uočava J. Dillery, *op. cit.*, 41–58.

¹³ Uopšte o Agesilajevom maloazijskom pohodu iz ugla Ksenofontovih spisa, kako *Helenske istorije*, tako i *Agesilaja*, upor. J. Dillery, *op. cit.*, 114 i dalje.

¹⁴ Ages. 1, 6. Grčki tekst i citati iz *Agesilaja* i *Ustava Lakedemonjana* navedeni su prema E.C. Marchant (ed.), *Xenophon, Scripta Minora*, London – Cambridge, Mass. 1925 (LCL), koje je, u osnovi, ponovljeno do danas najbolje oksfordsko izdanje: E.C. Marchant (ed.), *Xenophontis opera omnia*, Vol. V, Oxonii 1920.

¹⁵ O ovim događajima Ksenofont detaljno govori u svojoj *Helenskoj istoriji* (*Hell.* III 4, 1–2), ali se kao inicijator samoga pohoda i načina izvođenja operacija navodi slavni spartanski državnik Lisandar. Nije, međutim, slučajno da se u pohvalnom spisu posvećenom spartanskom kralju ideja o vođenju preventivnog rata pripiše isključivo Agesilaju. Up. H. Breitenbach, *op. cit.*, 1703; C. Tuplin, *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11–7.5.27* (Historia Einzelschriften, 76), Stuttgart 1993, 57.

νεοδαμώδεις, εἰς ἕξακιςχιλίους δὲ τὸ σύνταγμα τῶν συμμάχων, διαβήσεσθαι εἰς τὴν Ἀσίαν καὶ πειράσεσθαι εἰρήνην ποιῆσαι, ἢ ἂν πολεμῆν βούληται ὁ βάρβαρος, ἀσχολίαν αὐτῶ παρέξειν στρατεύειν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας).¹⁶

S druge strane, naglašavajući razliku između ponašanja Helena i varvara (Persijanaca) u politici, dobar deo prve glave *Agesilaja* u kojoj se govori o kraljevom ratovanju u Maloj Aziji, čemu je i sam prisustvovao i još detaljnije ga opisao u svojoj *Helenskoj istoriji*,¹⁷ Ksenofont posvećuje Agesilajevom odnosu sa persijskim maloazijskim satrapima Tisafernom, Farnabazom i Titraustom. Tu se naglašava jasna razlika između moralno besprekornog Agesilaja kao najboljeg predstavnika helenske časti i pravdoljublja s jedne i verolomnih Persijanaca sa druge strane. Posebno se u fokus stavljaju suprotnosti u odnosima Agesilaja sa satrapom Tisafernom: dok se Agesilaj, sa svoje strane, pokazao kao čovek od reči i neko ko poštuje postignute sporazume i ne krši ih (ἐατὸν δ' ἀντεπιδείξας πρῶτον μὲν ὄρκους ἐμπεδοῦντα, ἔπειτα συνθήκας μὴ ψευδόμενον), Persijanac je, s druge strane, upravo taj koji krši dogovore i položene zakletve (krivokletnik, ἐπιόρκος).¹⁸ Kršenje zakletvi je udar na bogove, a to je, smatra Ksenofont, u skladu sa helenskom bogobojažljivošću i brigom da se ne uvrede bogovi, dalo za pravo Agesilaju da izjavi Tisafernovim poslanicima kako on zapravo „*duguje ovome velikom uslugu, jer je, prekršivši dogovor, učinio bogove svojim neprijateljima, a saveznicima Helena*“ (ὡς πολλὴν χάριν αὐτῶ ἔχει, ὅτι ἐπιόρκήσας αὐτὸς μὲν πολέμιους τοὺς θεοὺς ἐκτήσατο, τοῖς δ' Ἕλλησι συμμάχους ἐποίησεν).¹⁹

Ne suprotstavlja Ksenofont svog junaka Agesilaja isključivo satrapima, već i samom persijskom caru. Govoreći o povratku Agesilajevom iz Azije u Evropu, Ksenofont navodi da je put koji je car Kserks u svom pohodu na Heladu prešao za godinu dana, Agesilaj, hitajući da pomogne otadžbini u nevolji, prešao za manje od jednog meseca.²⁰ Ipak, u drugom delu spisa pravi i direktno poređenje spartanskog kralja Agesilaja sa persijskim carem (*Ages. 9, 1–3*). Doslovno navodi da mu je cilj da se „*pokaže njegov (tj. Agesilajeva) uzvišenost u odnosu na taštinu persijskog cara*“ (τὸν τροπὸν <τοῦ Ἀγεσιλάου> ὑπεστήσατο τῆ τοῦ Πέρσου ἀλαζονείᾳ).²¹ Primeri koje navodi kao dokaz za svoju tvrdnju su sledeći: „*Kao prvo car se ponosio time da bude retko viđen, dok se Agesilaj radovao da neprestano bude na javnim mestima, smatrajući da skrivanje odgovara zlim delima, dok dobrom životu vodi izlazak pred svet*“ (*Ages. 9, 1*: πρῶτον μὲν γὰρ ὁ μὲν τῶ σπανίως ὀρᾶσθαι ἐσεμύνετο, Ἀγησίλαος δὲ τῶ αἰεὶ ἐμφανῆς εἶναι ἠγάλλετο, νομίζον αἰσχροουργία μὲν

¹⁶ *Ages. 1, 7*. Upor. J. Dillery, *op. cit.*, 116–117.

¹⁷ *Xen. Hell. III 4 – IV 2*.

¹⁸ *Ages. 1, 12*. Upor. *Hell. III 4, 6–7*; J. Dillery, *op. cit.*, 108–109. Za jezičku analizu i paralele u *Agesilaju* i *Helenskoj istoriji*, vid.: M. Buijs, *Aspectual differences and narrative technique: Xenophon's Hellenica & Agesilaus*, in: R. J. Allan, M. Buijs (edd.), *The Language of Literature. Linguistic Approaches to Classical Texts* (Amsterdam Studies in Classical Philology 13), Leiden 2007, 132–135.

¹⁹ *Ages. 1, 13*.

²⁰ *Ages. 2, 1*. Up. Breitenbach, *op. cit.*, 1703–4.

²¹ *Ages. 9, 1*. Up. Breitenbach, *op. cit.*, 1706.

τὸ ἀφανίζεσθαι πρέπειν, τῷ δὲ εἰς κάλλος βίῳ τὸ φῶς μᾶλλον κόσμον παρέχειν); „Car se zatim ponosio što je teško dostupan, dok se Agesilaj radovao da svima bude pristupačan. I car je uživao da sve što radi čini usporeno, dok se Agesilaj naročito radovao kada je mogao da što brže pomogne onima kojima je pomoć bila potrebna“ (Ages. 9, 2: ἔπειτα δὲ ὁ μὲν τῷ δυσπρόσοδος εἶναι ἐσεμνύνεται, ὁ δὲ τῷ πᾶσιν εὐπρόσοδος εἶναι ἔχαιρε· καὶ ὁ μὲν ἡβρύνεται τῷ βραδέως διαπράττειν, ὁ δὲ τότε μάλιστα ἔχαιρεν, ὅποτε τάχιστα τυχόντας ὧν δέοιντο ἀποπέμποι). Na kraju, smatra Ksenofont, vredno je da se zabeleži i ogromna razlika u načinu zadovoljavanja potreba: „Zbog persijskog cara su njegove sluge obilazile celu zemlju tražeći šta bi sa užitkom pio, dok su armije kuvara smišljali šta bi sa užitkom jeo; a da bi zaspaao ne može niko ni da nabroji šta su sve izmišljali. A Agesilaj, pošto je bio vredan, sve što je imao sa uživanjem je pio, sve što mu se našlo sa uživanjem je jeo; a da udobno spava svako mu je mesto bilo odgovarajuće“ (Ages. 9, 3: ἔπειτα δὲ ὁ μὲν τῷ δυσπρόσοδος εἶναι ἐσεμνύνεται, ὁ δὲ τῷ πᾶσιν εὐπρόσοδος εἶναι ἔχαιρε· καὶ ὁ μὲν ἡβρύνεται τῷ βραδέως διαπράττειν, ὁ δὲ τότε μάλιστα ἔχαιρεν, ὅποτε τάχιστα τυχόντας ὧν δέοιντο ἀποπέμποι). Suprotstavljena je, dakle, dobro poznata spartanska jednostavnost kada je reč o zadovoljavanju osnovnih životnih potreba komplikovanom sistemu i luksuzu koji je okruživao persijski dvor.²² Ali, ta jednostavnost je i ona stara dobra istorijska karakteristika Helena uopšte, koja se, istina, velikim delom izgubila u vremenu krize polisa, ratova i socijalnog raslojavanja kroz koje je prolazio grčki svet 4. veka pre n.e. Ovo se sve, međutim, moramo primetiti, tako lepo nadovezuje na čuvenu anegdotu poznatu upravo iz Ksenofontove *Helenske istorije* o onom ponositom Antiohu Arkadaninu koji je jednom prilikom poslat persijskom caru kao poslanik, a kada se vratio neobavljena posla i ljut što je car omalovažavao njegov Arkadski savez izjavio pred svojim sunarodnicima da je, istina, video da „car ima mnogobrojne pekare, kuvare, peharnike i vratare, ali da nigde nije mogao videti ratnike koji bi se borili sa Helenima, iako ih je tražio“.²³ Takav je očigledno bio i preovlađujući stav helenskog javnog mnjenja Ksenofontovog doba o Persiji. Namerno, dakle, suprostavljajući helenstvo varvarstvu, Ksenofont Agesilajeve ambicije u pohodu protiv Persije, ali i uopšte, predstavlja kao da su u opštem interesu Helena. Zato njegov pohvalni tekst Agesilaju u čast i treba posmatrati u širem kontekstu panhelenstva 4. veka pre n.e, nešto slično kao što to čini Isokrat u *Euagori*, samo u još izraženijem obliku. Agesilaj je upravo neko, smatra Ksenofont, ko treba da služi kao primer (παράδειγμα) i neko na koga se izvesno u tom smislu treba ugledati (μιμούμενος).²⁴ U grčkom svetu gde su se uvek mogli naći ljudi iz različitih razloga naklonjeni Persiji, Agesilaj svakako to nije bio. Naprotiv. On je upravo bio neko ko bi se, posmatra-

²² Da se na ovom mestu može prepoznati uticaj Ksenofontovog učitelja Sokrata, ispravno naslućuje, između ostalih, S. Hirsch, *op. cit.*, 44: “this sort of contrast must have been commonplace in Socratic circles and Xenophon has simply adapted it to his encomium of Agesilaus”.

²³ Xen. *Hell.* VII 1, 38: ἀπήγγειλέ τε πρὸς τοὺς μυρίους ὡς βασιλεὺς ἀρτοκόπους μὲν καὶ ὄσποιοὺς καὶ οἰνοχόους καὶ θυρωροὺς παμπληθεῖς ἔχοι, ἄνδρας δὲ οἱ μάχοιντ' ἄν' Ἑλλησι πάνυ ζητῶν οὐκ ἔφη δύνασθαι ἰδεῖν.

²⁴ Ages. 10, 2.

no iz helenskog ugla, mogao pre okarakterisati kao „mrzitelj Persijanaca“ (μισοπέρσης), odnosno generalno „mrzitelj varvara“ (μισοβάρβαρος).²⁵

Ksenofontu nije, dakle, teško da među brojnim vrlinama koje pripisuje Agesilaju, istakne i njegov patriotizam, odnosno ljubav prema otadžbini (φιλόπολις). Za tako nešto mogao je naći dosta konkretnih primera i postupaka. I sam priznaje da bi trebalo mnogo da piše ako bi navodio sve primere u kojima je Agesilaj pokazivao ljubav prema svom gradu: „*Ukratko rečeno, svi znamo da Agesilaj, gde god je smatrao da može biti koristan otadžbini, nije dopuštao da ga savladaju napori, nije izbegavao opasnosti, niti je štedeo novaca, niti se izgovarao telesnim nedostacima ili starošću, već je smatrao da se u tome i sastoji delo valjanog kralja, naime da čini što više dobra svojim podanicima*“ (ὡς δ' ἐν βραχεί εἰπεῖν, ἅπαντες ἐπιστάμεθα, ὅτι Ἀγησίλαος ὅπου ᾤετο τὴν πατρίδα τι ὠφελήσειν, οὐ πόνων ὑφίετο, οὐ κινδύνων ἀφίστατο, οὐ χρημάτων ἐφείδετο, οὐ σώμα, οὐ γῆρας προὔφασίζετο, ἀλλὰ καὶ βασιλέως ἀγαθοῦ τοῦτο ἔργον ἐνόμιζε, τὸ τοὺς ἀρχομένους ὡς πλείστα ἀγαθὰ ποιεῖν).²⁶ Ipak, u skladu sa panhelenskim stremljenjima svoga vremena, Ksenofont za svog junaka koristi i upečatljiv izraz *filhelen* (φιλέλλην).²⁷ Prevedeno na teren praktične politike, to može da znači da on smatra da Agesilaj nije vodio politiku samo u interesu svoje otadžbine (Sparte), već i u interesu većine Helena. Ostaje, međutim, činjenica da su mnogi savremenici mogli prebaciti Agesilaju upravo to da je daleko više ratovao protiv Helena, nego što je vodio ratova protiv varvara. Svestan te opasnosti, Ksenofont nastoji da opravda i protumači sukobe i ratove koje je njegov omiljeni vojskovođa vodio protiv drugih Grka. Međutim, čak i u takvim slučajevima za koje nije uvek lako naći reči hvale, dosledno nastoji da pokaže Agesilajeve dobre namere i da sve stvari predstavi kao da su zapravo rađene u najboljem helenskom interesu.²⁸ Tako Ksenofont iz prve ruke kao kraljev prijatelj svedoči i da je njegov heroj Agesilaj smatrao svaku pobedu u ratu protiv Helena nesrećom.²⁹ Takođe ne sa trijumfalizmom, već sa iskrenim žaljenjem, beleži Agesilajeve reči izgovorene nakon bitke kod Korinta u kojoj je poginulo samo osam Lakedemonjana i blizu deset hiljada ratnika na strani protivnika. Kada su mu javili tu vest, Agesilaj nije likovao i radovao se pobedi, već je, prenosi Ksenofont, bolno uzviknuo: „*Kuku Helado, da su živi oni što sada poginuše, mogli bi da u borbi pobede sve varvare*“ (Φεῦ σου, ὦ Ἕλλάς, ὅποτε οἱ νῦν τεθνηκότες ἱκανοὶ ἦσαν ζῶντες νικᾶν μαχόμενοι πάντας τοὺς βαρβάρους).³⁰ Možemo ovde pokloniti poverenje Ksenofontu kada nas uverava da čovek takvog životnog iskustva, svestan prolaznosti života i nestalnosti ljudske sudbine, ne likuje nad sudbinom palih neprijatelja, već izražava iskreno žaljenje nad tolikim

²⁵ Upor. Breitenbach, *op. cit.*, 1706.

²⁶ *Ages.* 7, 1.

²⁷ *Ages.* 7, 4.

²⁸ Upravo tako opravdava ratove koje je Sparta na čelu sa Agesilajem vodila protiv Helena, up. *Ages.* 7, 7: ὅς καὶ πολεμούσης τῆς πατρίδος πρὸς Ἑλληνας ὄμως τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ τῆ Ἑλλάδι οὐκ ἠμέλησεν.

²⁹ *Ages.* 7, 4: συμφορὰν νομίζοντα τὸ νικᾶν ἐν τῷ πρὸς Ἑλληνας πολέμῳ.

³⁰ *Ages.* 7, 5. Up. R. Harman, *op. cit.*, 447.

gubicima koje je pretpo helenski rod. U jednom pohvalnom spisu ne treba, naravno, očekivati kritiku Agesilajeve, a samim tim i tadašnje spartanske politike u Heladi koju je ovaj sposobni i do svoje starosti krepki kralj decenijama vodio ili usmeravao.³¹ U tom kontekstu valja razumeti i povremeno apologetski ton i sam izbor materijala prezentiranog u *Agesilaju*.³² Da se, međutim, kritika spartanske, odnosno Agesilajeve politike, i kod samog Ksenofonta može pronaći, pokazuje čuveno mesto iz *Helenske istorije* gde on oslobođenje Kadmeje, tebanskog akropolja, koji su Spartanci zauzeli na prevaru, i niz događaja koji su zatim usledili, posmatra kao zasluženu božju kaznu.³³ Ono što nam Ksenofont naravno eksplicitno neće reći jeste da se iza svih političkih poteza koji su doveli do ovakvog raspleta događaja oko Tebe može, direktno ili indirektno, prepoznati Agesilajev politički rukopis. Ali, to naravno već nije tema primerena za spis pohvalnog karaktera (*epainos*) što *Agesilaj* svakako jeste.³⁴

Na sličan način kao *Agesilaj*, i Ksenofontov *Ustav Lakedemonjana* (Λακεδαιμονίων πολιτεία) se posmatra često samo kao lakonofilski spis kojim je ovaj nastojao da odbrani „svoje drage Lakedemonjane“.³⁵ U radu koji, istine radi, pomalo liči na neumerenu pohvalu Sparte i njenog uređenja, Ksenofont izlaže zakone na osnovu kojih je država Lakedemonjana postala najmoćnija država u helenskom svetu.³⁶ Na samom početku *Ustava* i sam Ksenofont se čudi i postavlja pitanje kako se to desilo da Sparta postane najjači i najslavniji polis u Heladi kada je to ujedno država sa najmanjim potencijalom u ljudstvu, odnosno u broju građana (ὀλιγανθρωπότητων). Ali „kada sam upoznao spartanske običaje“, nastavlja Ksenofont, „presta sam da se čudim“ (ἐπει μὲντοι κατενόησα τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν, οὐκέτι ἐθαύμαζον).³⁷ Tu se dalje razvija ideja tako bliska helen-

³¹ Za istorijski kontekst Ksenofontovog prikaza Agesilaja, vid. P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, 55–66.

³² Kako to naglašavaju npr. S. Hirsch, *op. cit.*, 51–53; L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain*, Paris 1993, 685; C. D. Hamilton, *Plutarch and Xenophon on Agesilaos*, *AncW* 25 (1994), 212; G. Daverio Rocchi, *La présentation de Sparte par Xénophon dans les Helléniques, la République des Lacédémoniens et l'Agésilas*, *Ktema* 32 (2007), 393.

³³ *Xen. Hell.* V 4, 1. Kritika Agesilajeve strategije može se, između redova, naslutiti u još nekim epizodama iz *Helenske istorije*, na primer u oceni karaktera kraljevog pohoda na Akarnaniju koji nije doneo očekivane rezultate (*Hell.* IV 6, 13) ili ratovanja Spartanaca i njihovih saveznika oko Flijunta koje se, bez stvarne potrebe, oteglu na čak 20 meseci (*Hell.* V 3, 25).

³⁴ Za sličnosti i razlike u pristupu pojedinim istorijskim temama u *Agesilaju* i *Helenskoj istoriji*, up. K. Bringmann, *Xenophons Hellenika und Agesilaos*, *Gymnasium* 78 (1971), 224–241.

³⁵ Za kritiku ovakvih jednostranih stavova, up. npr. W. Higgins, *op. cit.*, 66.

³⁶ O karakteru *Ustava* ne postoji slaganje među naučnicima i ono se kreće od mišljenja da se radi o neumerenoj pohvali Sparte do satiričnog i ironičnog pogleda na spartansko uređenje koji se, na primer, može naći u radu L. Strauss, *The Spirit of Sparta*, *Social Research* 6 (1939), 502–536, i delima njegovih sledbenika (up. npr. G. Proietti, *Xenophon's Sparta*, Leiden 1987). Za raspravu o vremenu nastanka i karakteru spisa, upor. dobra novija izdanja *Ustava* sa komentarom: S. Rebenich, *Xenophon. Die Verfassung der Spartaner*, Darmstadt 1998; M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction, Text, Commentary* (Texte und Kommentare, 24), Berlin 2002.

³⁷ *Lak. Pol.* 1, 1.

skom duhu i shvatanju države da je uspeh i neuspeh neke državne zajednice zasnovan, pre svega, na njenim zakonima. Tradicija u slučaju Sparte sve te dobre zakone pripisuje legendarnom zakonodavcu Likurgu, a *Ustav* u svom početku takođe poprima oblik divljenja i čuđenja Likurgu, koga autor opisuje kao nekog ko je gotovo isključivo zaslužan za blagostanje (εὐδαιμονία) i suprematiju Lakedemonjana u Heladi. Na taj način i ovaj spis, slično kao i *Agesilaj*, ima mnoge karakteristike pohvalnog spisa (*epainos*) u čast Likurga i zakona koje je ovaj, uz božju pomoć, ustanovio u Sparti.

Nije nam na ovom mestu cilj da posebno ističemo i razmatramo sve te zakone zbog kojih su, kako smatra Ksenofont, Spartanci stekli prednost nad ostalim Helenima. Ksenofont, očekivano, posebnu pažnju poklanja specifičnom spartanskom obrazovanju (ἀγωγή),³⁸ bračnim odnosima i položaju spartanskih žena,³⁹ načinu života i vojnoj organizaciji⁴⁰. Ono što se, međutim, ne može zaočiglaviti je mišljenje blisko Ksenofontu, ali i mnogim njegovim savremenikima, o značaju i vrednosti dobrih zakona i valjanog uređenja, što može biti, kako su smatrali, pre svega, karakteristika Helena, ali takođe i njihova prednost u poređenju sa varvarskim narodima. Naročito je krug oko filozofa Sokrata, kome je i sam Ksenofont u mladosti pripadao, i Sokratovci uopšte, polagao veliku pažnju ovim pitanjima i u traganju za najboljim zakonima neizostavno imao pred očima Spartu i njena zakonska rešenja primenjiva u praksi. Nije, uostalom, Ksenofont bio i prvi Sokratov učenik koji je napisao delo naslovljeno *Ustav Lakedemonjana* (Λακεδαιμονίων πολιτεία). Traktat pod istim naslovom najpre je sastavio Kritija, ogorčeni protivnik demokratije i vođa *Tridesetorice* u Atini, ali je od njega sačuvano samo nekoliko fragmenata. Nije isključeno da je Ksenofont poznao ili čak koristio Kritijine spise,⁴¹ ali on je, za razliku od Kritije, imao daleko bliži i iz prve ruke kontakt sa spartanskim uređenjem koji mu je omogućio da sagleda sve dobre i, eventualno, loše strane spartanskog zakonodavstva. Naravno, ne treba zaboraviti ni Platona i njegove *Državu* i *Zakone*, ali i druge Sokratovce, poput Antistena i njegovih sledbenika kiničkog usmerenja, koji su takođe pokazivali interes za lakedemonjsko uređenje i nalazili upotrebljivim mnoge spartanske zakone čak i u idealnoj državi. Svi ovi mislioci i još neki njihovi savremenici (o Isokratu će još biti reči) su težili da unaprede postojeće zakonodavstvo u svojim polisima i da pomognu grčkim gradovima-državama da izađu iz krize. U tom kontekstu i Ksenofontov *Ustav Lakedemonjana* ne treba posmatrati kao isključivo lakonofilski spis, već se tu takođe mogu naći elementi koji se svakako mogu okarakterisati kao panhelenski. Za to postoje jednostavni razlozi: piščev cilj nije samo da poka-

³⁸ *Lak. Pol.* 2, 2–4, 6. Up. V. J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge 2007, 153–160.

³⁹ Up. S. B. Pomeroy, *Xenophon's Spartan Women*, in: C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*, Stuttgart 2004, 201–213.

⁴⁰ *Lak. Pol.* 5, 1–12, 7. Za opsežan komentar, up. M. Lipka, *op. cit.*, 148–208.

⁴¹ Zapravo dva Kritijina traktata (jedan u prozi, drugi u stihu) mogu se smatrati pretečama Ksenofontovog *Ustava Lakedemonjana*. Upadljiva je i odavno uočena sličnost kojim su počinjali Kritijin i Ksenofontov *Ustav Lakedemonjana*, a naučnici su primetili i sličnosti u strukturi ovih dela. Up. M. Lipka, *op. cit.*, 19–20.

že kako konkretno izgleda uređenje jednog, istina po mišljenju autora, najbolje uređenog helenskog polisa, već da ponudi predloge kako treba urediti državu da bi ona za duži vremenski period bila u dobrom stanju i ostala stabilna, a njeni građani u njoj živeli srećno.⁴² Likurgovi zakoni, odnosno spartanski ustav, na tom putu mogu biti više nego koristan vodič i uzor i zato ne treba zanemariti ovaj didaktički element Ksenofontovog *Ustava Lakedemonjana*.⁴³

U *Ustavu* se, međutim, pored pohvale može naći i pomalo iznenadjuća kritika Sparte, pa su odatle neki istraživači, uglavnom iz nerazumevanja pišćevih namera, smatrali da *Ustav Lakedemonjana* u verziji u kojoj je stigao do nas, ili bar jedan njegov deo, zapravo i nije Ksenofontov. U ovakvom načinu gledanja na *Ustav* naročito se čini problematičnom 14. glava *Ustava Lakedemonjana* u kojoj se kritikuju Spartanci pišćevog doba da se u mnogim stvarima više ne pridržavaju Likurgovih zakona i da odbacuju tradicionalne vrednosti i običaje.⁴⁴ To je i razlog, smatra autor, njihovog slabljenja, a poglavlje još završava, očigledno razočaran tadašnjim stanjem u Sparti, rečima da „Spartanci više ne poštuju ni boga ni Likurgove zakone“ (οὔτε τῶ θεῷ πειθόμενοι οὔτε τοῖς Λυκούργου νόμοις).⁴⁵ Bitne razloge za opadanje države Lakedemonjana Ksenofont nalazi u ponašanju njenih komandanata, a naročito harmosta, u misijama izvan svoje otadžbine, kao i u gomilanju zlata i bogatstva u samoj Sparti, čega su se građani nekada stideli.⁴⁶ Ovaj spis zato, bez sumnje, predstavlja i pohvalu, ali i kritiku Sparte, jer pokazuje kako je i zašto Sparta postala tako moćna, ali isto tako i zašto je izgubila tu moć. Takav pristup nije, međutim, u neskladu sa Ksenofontovim stavovima iskazanim u njegovim drugim delima. Kako to pokazuje karakteristično mesto iz *Kirupedije*, na sličan način kao Spartanci, i Persijanci su oslabili onoga trenutka kada su se odrekli Kirovih zakona.⁴⁷ Ksenofontov problem je taj što ga je spartansko posrtanje kao iskrenog lakonofila daleko više pogadalo od sudbine varvara. Tako sa ža-

⁴² Up. Breitenbach, *op. cit.*, 1747: “Die Schrift gehört ins Gebiet der idealstaatlichen Literatur, die den Zeitgenossen die Möglichkeit zeigen will, wie der Staat organisiert werden könnte oder müßte, um den Menschen eine möglichst große εἰδαιμόνια gewährleisten”.

⁴³ Up. S. Rebenich, *op. cit.*, 14–35.

⁴⁴ Odatle i pokušaji da se ospori autentičnost ovog poglavlja ili da se ono premesti na neko drugo mesto u okviru teksta, kako to, na primer, čini K. M. T. Chrimes, *The Respublica Lacedaemoniorum Ascribed to Xenophon*, Manchester 1948, 8, koji smatra da 14. glava zapravo treba da bude 1. i da je sa njom počinjao *Ustav*. S druge strane, Breitenbach, *op. cit.*, 1751, predlaže da se 14. stavi na sam kraj spisa iza 15. glave. Od novijih radova koji se bave problemom autorstva i karaktera 14. glave *Ustava Lakedemonjana* skrećem naročito pažnju na N. Humble, *The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the Lakedaimoniôn Politeia*, in: C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*, Stuttgart 2004, 215–228.

⁴⁵ *Lak. Pol.* 14, 7.

⁴⁶ *Lak. Pol.* 14, 2–3. O uticaju bogatstva na razvoj društvene krize u Sparti 4. veka pre n.e., up. S. Hodkinson, ‘Blind Ploutos?’ *Contemporary Images of the Role of Wealth in Classical Sparta*, in: A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London – New York 1994, 183–222.

⁴⁷ *Xen. Cyr.* VIII 8.

ljenjem, na primer, konstatuje da je u njegovo vreme još samo položaj kraljeva u Sparti ostao jednak onome prvobitnom iz vremena Likurga.⁴⁸

Kako smo ovaj rad počeli sa poređenjem Ksenofontovog *Agesilaja* i Isokratovog *Euagore* kao najstarijih sačuvanih pohvalnih spisa, a ujedno i veoma značajnih u razvoju biografije kao književnog žanra, ređ je da se pozabavimo i jednim drugim Isokratovim radom koji može da nam pomogne u boljem razumevanju Ksenofontovog *Ustava Lakedemonjana*. Reč je o slavnoj *Panatenjskoj besedi* (*Panathenaicus*) koju je Isokrat sastavljao u vreme kada je već uveliko prevalio devedesetu godinu života.⁴⁹ Za razliku od Ksenofonta, Isokrat poredi Atinu i Spartu i daje očiglednu prednost atinskom ustavu nad lakedemonskim. To, međutim, nije savremeno atinsko uređenje, već ono staro koje je, na opšte dobro Helena, trajalo hiljadu godina, i čije je važne elemente, smatra Isokrat, i Spartanac Likurg zapravo preuzeo od Atinjana.⁵⁰ Isokrat ide čak toliko daleko u omalovažavanju Sparte da konstatuje da tako nepismeni ljudi kao Spartanci i nisu bili kadri da izmisle najbolje zakone.⁵¹ Ksenofont izvesno ne deli ove Isokratove stavove,⁵² ali i ovo sumarno poređenje njihovih spisa pokazuje koliko je cela ova stvar bila živa, budila emocije i vodila potpuno suprotnim zaključcima. To je sve, nema sumnje, i produžilo interesovanje i život Ksenofontovom *Ustavu Lakedemonjana* u narednim vekovima.⁵³ Iako ne najbolji i najslavniji, i *Ustav Lakedemonjana*, kao i *Agesilaj*, spadaju u one Ksenofontove radove koji su takođe dosta bili čitani i analizirani u starini. Njihov lakonofilski, ali takođe i filhelenski, karakter nikada nije dovođen u pitanje. Vredni biografski elementi i jednog i drugog dela poslužili su, na primer, biografu Plutarhu za izradu životopisa *Agesilaja* i *Likurga*, kao i rimskom biografu Korneliju Nepotu za pisanje biografije kralja Agesilaja.⁵⁴

⁴⁸ *Lak. Pol.* 15, 1.

⁴⁹ Isokrat na početku govora (*Panath.* 3) navodi da je počeo sa pisanjem besede kada je imao 94 godine (342. god. pre n.e.), a završio je u 98. godini života, otprilike 339/8. godine (*-Panath.* 270).

⁵⁰ *Isoc. Panath.* 143–55. Da govor sadrži kritiku Sparte, ali i same Atine, up. V. J. Gray, *Images of Sparta: Writer and Audience in Isocrates' Panathenaicus*, in: A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London – New York 1994, 223–272.

⁵¹ Za ocenu ovakvih Isokratovih sudova, up. npr. E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Vol. I, Stockholm – Uppsala 1965, 187: “only full-length and systematic attack on Sparta and the Spartan legend in Greek history”.

⁵² Up. V. J. Gray, *Xenophon and Isocrates*, in: C. Rowe, M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2008, 151–154.

⁵³ Kako to, na primer, pokazuju, prva kritička izdanja, brojni latinski prevodi i komentari *Ustava* iz perioda renesanse: up. N. Humble, *The Renaissance Reception of Xenophon's Spartan Constitution: Preliminary Observations*, in: F. Hobden, C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (Mnemosyne Suppl. 348), Leiden, Boston 2012, 63–88.

⁵⁴ Up. C.D. Hamilton, *op. cit.*, 205–212.

BIBLIOGRAFIJA

- E. Alexiou, *Der Euagoras des Isokrates: ein Kommentar (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 101)*, Berlin – New York 2010.
- J. K. Anderson, *Xenophon*, London 1974.
- H. R. Breitenbach, Xenophon (6), *RE IXA* (1967), cols. 1569–2052.
- K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (Hypomnemata 14), Göttingen 1965.
- K. Bringmann, *Xenophons Hellenika und Agesilaos*, *Gymnasium* 78 (1971), 224–241.
- M. Buijs, *Aspectual differences and narrative technique: Xenophon's Hellenica & Agesilaos*, in: R. J. Allan, M. Buijs (edd.), *The Language of Literature. Linguistic Approaches to Classical Texts* (Amsterdam Studies in Classical Philology 13), Leiden 2007, 122–153.
- P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987.
- P. Cartledge, *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300–362 BC*, London – New York 2002².
- G. L. Cawkwell, *Agesilaos and Sparta*, *Class. Quart.* 26 (1976), 62–84.
- K. M. T. Chrimes, *The Respublica Lacedaemoniorum Ascribed to Xenophon*, Manchester 1948.
- G. Daverio Rocchi, *La presentation de Sparte par Xénophon dans les Helléniques, la République des Lacédémoniens et l'Agésilas*, *Ktéma* 32 (2007), 391–404.
- E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957.
- J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, London – New York 1995.
- V. J. Gray, *Images of Sparta: Writer and Audience in Isocrates' Panathenaicus*, in: A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London – New York 1994, 223–272.
- V. J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge 2007.
- V. J. Gray, *Xenophon and Isocrates*, in: C. Rowe, M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2008, 142–154.
- V. J. Gray (ed.), *Xenophon. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford – New York 2010.
- C. D. Hamilton, *Plutarch and Xenophon on Agesilaos*, *AncW* 25 (1994), 205–212.
- R. Harman, *A Spectacle of Greekness: Panhellenism and the Visual in Xenophon's Agesilaos*, in: F. Hobden, C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (Mnemosyne Suppl. 348), Leiden, Boston 2012, 427–453.
- W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany 1977.
- S. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians: Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London 1985.
- F. Hobden, C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (Mnemosyne Suppl. 348), Leiden – Boston 2012.
- S. Hodkinson, *'Blind Ploutos'? Contemporary Images of the Role of Wealth in Classical Sparta*, in: A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London – New York 1994, 183–222.
- N. Humble, *The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the Lakedaimoniôn Politeia*, in: C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*, Stuttgart 2004, 215–228.
- N. Humble, *The Renaissance Reception of Xenophon's Spartan Constitution: Preliminary Observations*, in: F. Hobden, C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (Mnemosyne Suppl. 348), Leiden, Boston 2012, 63–88.
- M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction, Text, Commentary* (Texte und Kommentare, 24), Berlin 2002.
- E.C. Marchant (ed.), *Xenophon, Scripta Minora*, London – Cambridge, Mass. 1925.
- Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. – London 1993.
- R. Nickel, *Xenophon*, Darmstadt 1979.
- L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain*, Paris 1993.
- S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002.
- S. B. Pomeroy, *Xenophon's Spartan Women*, in: C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*, Stuttgart 2004, 201–213.
- Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London – New York 1994.
- G. Proietti, *Xenophon's Sparta* (Mnemosyne Suppl. 98), Leiden 1987.
- S. Rebenich, *Xenophon. Die Verfassung der Spartaner*, Darmstadt 1998.

- M. Reichel, *Xenophon als Biograph*, in: M. Erler, S. Schorn (edd.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg* (Beiträge zur Altertumskunde 245), Berlin – New York 2007, 25–43.
- L. Strauss, *The Spirit of Sparta*, *Social Research* 6 (1939), 502–536.
- E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Vol. I, Stockholm – Uppsala 1965.
- Tuplin, *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11–7.5.27* (Historia Einzelschriften, 76), Stuttgart 1993.
- Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999 (Historia Einzelschriften, 172), Stuttgart 2004.

MIRKO OBRADOVIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

PHILOLACONISM IN THE NAME OF PHILHELLENISM:
XENOPHON'S PANHELENISM IN *AGESILAUS* AND *LAKEDAIMONIÏN POLITEIA*

Summary

It is well known that Xenophon was a great admirer of ancient Sparta and of its constitution. An Athenian of noble birth, professional soldier, historian, essayist, biographer, philosopher, he was closely tied to Sparta and witnessed its ups and downs. Xenophon's long and very interesting life, full of adventure and unexpected twists of fate, determined his relationship with Sparta, and largely influenced his entire literary *oeuvre*. Although overt or covert laconophilia pervades almost all major Xenophon's works, his shorter writings *Agésilau*s and the *Lakedaimoniôn Politeia* are considered by previous scholarship to be extremely philolaconian. Without disputing the almost generally accepted opinion on Xenophon as a consistent laconophile, it must be noted that some distinct philhellenic and panhellenic standpoints occur in these very texts essentially dedicated to Sparta, which are often, under the influence of Xenophon's philolaconism, unjustifiably ignored.

Both works have characteristics of a praise (*epainos*), except that *Agésilau*s is entirely dedicated to Xenophon's deceased friend King Agesilaus of Sparta, while the *Lakedaimoniôn Politeia* is a praise of Spartan polity and the legendary law-giver Lycurgus, responsible for the well-being of Sparta and its supremacy in the Greek world. Both writings, however, reflect contemporary historical circumstances and political climate of the fourth century that outline the panhellenic interests and projects. Just like in the works of some of Xenophon's contemporaries, they occur as a result of the growth of Greek collective consciousness in the aftermath of the Persian and Peloponnesian Wars. In this context, the writings of Xenophon can be read and treated as panhellenic texts.

The *Agésilauos* can be read as a panhellenic work in its praise of Agesilaus for having worked for the collective benefit of the Greeks. Awakened and overt panhellenism finds its place in the introductory chapters which deal with Agesilaus' military campaigns and wars. Even when it comes to wars that Agesilaus, Spartan king, has led against other Greeks, Xenophon tries to show Agesilaus' good intentions and present all the things as if they were actually done in the best interest of the Greeks. He, however, not coincidentally, places the emphasis primarily on Agesilaus' campaigns in Asia Minor (396–394 BC) which were aimed at liberating the Greeks in Asia from the Persian rule. He credited Agesilaus, the uncompromising defender of Hellenism, with the creation of the plan of a preventive strike, which would tie the hands of the enemy in Asia Minor, and therefore Persians would not be able to harm the Greeks. According to that plan, the idea of protecting the Greeks and general Hellenic interests is particularly emphasized, and the Spartan king Agesilaus directly confronts the powerful Persian king, Artaxerxes II. In several instances in the text Agesilaus is depicted as the exact opposite to the Persian king. On the other hand, underlying the difference between the behaviour of the Greeks and the barbarians (Persians), Xenophon pays great attention to Agesilaus' relationship with the Persian satraps in Asia Minor. He points out a clear distinction between, on the one side, the morally impeccable Agesilaus as the best representative of the Greek honour and righteousness, and on the other side, treacherous Persians. In the Greek world, where medizers and pro-Persian sympathizers could always be found, Agesilaus certainly was not one. He was exactly someone who could be, if seen from the Greek perspective, characterized as “a hater of Persia and Persians”. In that matter, like in many others, Agesilaus was, as Xenophon considered, someone who serves as an example (*paradeigma*) that should be followed.

In the *Lakedaimoniôn Politeia* which, for the sake of truth, resembles, in some way, the immoderate praise of Sparta and its polity, Xenophon presents the laws based on which the state of the Lacedaemonians became the most powerful state in the Hellenic world. The view of panhellenism (or rather “hellenism”) can also be perceived in this text. That is basically the developed idea so close to the Greek spirit and understanding of the state that its success and failure are, primarily, based on its laws. In this context, Xenophon's *Lakedaimoniôn Politeia* should not be regarded as an exclusively philolaconian text, since some elements can certainly be characterised as panhellenic. Its general purpose is didactic and the aim of the author is not only to show what a well-organised Greek polis should look like, but to offer suggestions on how to arrange the state so that for a longer period of time it is in good condition and remains stable. The laws of Lycurgus, i.e. the Spartan constitution, on this road map may be more than a useful guide and a model.

Key words: Xenophon, Sparta, king Agesilaus, philolaconism, Hellenism and barbarism, philhellenism and panhellenism, Lycurgus, history and tradition, cultural values.

ЈЕЛЕНА ПИЛИПОВИЋ
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

PORTA EBURNA – ДИЈАЛОГ СА ХОМЕРОМ КАО СРЕДСТВО ОНТОЛОШКЕ ИГРЕ У ВЕРГИЛИЈЕВОЈ ЕНЕИДИ*

Апстракт: На истанчан и прикривен начин, кроз интертекстуалну¹ *ијру* која се успоставља са деветнаестим певањем *Одисеје*, завршни стихови шестог певања *Енеиде* траже да се у фикционалној стварности препозна далекосежна онтолошка *ијра*, односно да се приповест о Енеји, на више могућих начина, сагледа као симулакрумска творевина. У *Енеиди*, вергилијевска полисемија огледа се и у вишеструкости хомеровских прототипова који се спајају у лику Енеје: у разним фабулативним сегментима и у разним односима са другим ликовима, Венерин син узима елементе хомеровског Одисеја, Хектора, Ахилеја... Његов идентитет је стога вишезначан, а његов лик је мозаички конструкт. Завршетак шестог певања је уједно и опроштај са Енејиним „одисејевским“ аспектом, али је и поигравање са истином нарације. Херој, наиме, излази из подземља, које је поистовећено са родном земљом снова, кроз врата од слоноваче, врата *лажних снова*. Преко интертекстуалног лука који сеже до Пенелопиних речи (*Одисеја*, пев.19, ст. 562–568) разјашњава се лапидарни исказ Вергилијевог наратора (пев.6, ст. 895–96).

Кључне речи: П. Вергилије Марон, Хомер, онтологија, симулакрум, онирологија, идентитет, наратив.

Славни стихови *Одисеје* о *враиима од снова* обојени су контекстом сна који је итачка краљица управо сањала и чија се симболичка порука, током приповести, открива као *истиниња*. Потпуна промена контекста и спајање мотива катабазе са мотивом *враија од снова* омогућава Вергилију да у спев

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 177001 Министарства за просвету, науку и технолошки развој.

¹ За општи увид у Вергилијев интертекстуални поступак упућујем на R. F. Thomas, *Reading Virgil and His Texts. Studies in Intertextuality*, Ann Arbor 2002, *passim*.

уведе онтолошку игру: пролазак кроз *враӣа од слоноваче*, двери лажних снова, дејствује као објава да су ликови Енеје и Сибиле у некој мери симулакруми, ејдолони, привиђења слична приказама из сновиђења која се разилазе са наступајућом стварношћу, те су отуда, у профетском смислу, неистините. Онтолошка игра састоји се у томе што се не може одредити да ли симулакруме представљају Енеја и Сибила као протагонисти приповедног сегмента који је управо завршен, извештаја о катабази, или пак сегмента који управо почиње, повести о освајању Лација. Последице су у сваком случају далекосежне, јер се оба наратива баве будућношћу, а лик Енеје је у оба случаја њен носећи стуб. Откриће његове симулакрумске природе тако свакако руши велики след будућних достигнућа.

„Двоја су *враӣа* кроз која ниш^тиавни излазе снови:
Једна су од ро̄іова, а дрӯа од слонове кос̄ӣи.
Који дођу кроз враӣа од резане слонове кос̄ӣи,
То су варљиви снови и лажне доносе речи,
*Који на она *іла̄іка* излазе рожана *враӣа,**
Ис̄ӣину јављају они, кад смр̄ӣник види их који.“²

δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων:
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχатаι, αἱ δ' ἐλέφαντι:
τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
οἱ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες:
οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἱ ῥ' ἔτυμα κραινούςι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

Пенелопине речи представљају поезију многосмисаоне лепоте, чија су значења неисцрпива, али се у њима може рашчитати и једно од Хомерових великих поетичких завештања. Два пара опозита, с једне стране прозирност и непрозирност сновних врата, а с друге истинитост и лажност снова, могу се препознати као метафорички искази о поезији, којима се на пренесен и наговештајни начин, несвојствен теоријском дискурсу, казује нешто о спрези смисла, разумљивости и вредности фикционалног света. Сан, какав Пенелопа препричава прерушеном Одисеју, представља склоп слике и наратива – баш као и еп. Блискост једног и другог истанчано је наговештена контекстом – Пенелопином исказу претходи један од „варљивих“ микронаратива, којим Одисеј излаже један од својих лажних идентитета.

Шта би значила метафора *варљивој сна*, примењена на песму? Ради одговора на то питање, неопходно је подробније се загледати у Пенелопине речи. Снови дејствују као весници будућности, са којом њихова вест може бити у складу или у нескладу. Пролазак кроз прозачна или кроз непрозирна врата можда је симболичка екстериоризација природе самог сна – у том случају, *враӣа* су само средство којим се, у визуелном хомерском тексту,

² *Одисеја*, пев.19, ст. 562–567. Прев. М. Ђурић.

који дејствује у складу са поетиком и естетиком ока, предочава апстрактна одлика сна да буде или да не буде у корелацији са искуственом стварношћу. *Враћа од снова*, међутим, можда нису средство предочавања невидљивог, али инхерентног својства сна: врата сама можда су симболичка граница између два простора – онога из кога снови долазе, који свакако није за људе, и онога у који снови улазе, простора успаваних људи. Та граница може бити прозирна или непрозирна – другим речима, из ониричког језгра, *домовине снова*, може се видети, препознати, распознати свет људи и обрнуто или се то не може учинити. Варљивост или лажност сна онда је последица различитог језгра, различите *домовине* из које долази.

Смисао Хомерове *сновне ѿеишке* не може се у пуној мери развити у тумачењу његових епова, већ тек у тумачењу поезије која је на унутарњи начин повезана са емпиријском стварношћу и за коју је питање корелације између фикционалног и фактичког не само релевантно, него аксиолошки релевантно. Таква поезија ће у античкој књижевности бити створена тек са *Енеидом*. Историјски ток није само оваплоћен у овом Вергилијевом спеву, кроз *видљиво-ошеловање* душе великих римских државника, које сину Анхис показује у Елизију,³ него је скривено присутан у сваком фабулативном чворишту, у свим тачкама у којима приповест открива конфликт који треба разрешити и који се у тексту наизглед увек разрешава у име *Рима*, али над којим и читалац и аутор остају замишљени.

Енеида је телеолошки устројен текст: све интрафикционалне вредности зависе од основног *ѿелоса* дела – стварања Рима, који је екстрафикционална датост. Интрафикционалне вредности тако су зависне од спољашњег света емпирије и историје. Ако је свака епска песма типолошки присна сну, по својој иконичности и својој дијегетичности, *Енеида* му је присна и тиме што је за њу, на иманентан начин, битна веза са емпиријском стварношћу. Као и пенелопински снови, тако и низ профетских сегмената *Енеиде*, особито Анхизово откровење у Елизију,⁴ могу бити лажни или истинити весници будућности⁵. Та будућност, коју песма навешћује, већ се, међутим,

³ Инспиративну анализу овог сегмента катабазе доноси R. Alden Smith, *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin 2005, 85: „As if a substitute for physical embrace, vision acts as the vehicle by which Aeneas engages Anchises and, therefore, his past, and vision is also the means by which Aeneas anticipates and views his future. Anchises will offer a commentary on these future images as if they were *elogia* comparable to the *imagines maiorum* of a Roman house or affixed to the bases of publicly displayed statues.“

⁴ Елизиј (*Одисеја*, 4. 560) и Острва блажених (Хесиод, *Дела и дани*, 171; Пиндар, *Друја олимпијска ода*, 56–77) два су вида раја у хеленској антици која ће се у познијим вековима преклапати: на пример, код Лукијана (*Исѿиниѿе ѿриѿовесѿи*, 2. 14), а особито у хеленистичким погребним епиграмима, о чему вид.: A. Le Bris *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Etude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris 2001, pp. 29–61.

⁵ Основне одреднице Вергилијевог *речника времена* видети у: S. Luciani, *Quelques remarques sur le vocabulaire du temps chez Virgile: ...dulcis moriens reminiscitur Argos*, Bulletin d'Association Guillaume Budé (juin1997), 117–137.

одиграла, али то не значи да се снови поезија може на једноставан начин одредити као лажна или истинита. Емпиријска – историјска – стварност у свом аксиолошком аспекту остаје непоуздана. Поворка душа⁶ коју, унеколико „театарски“, приказује Анхиз недовољено јесте истинита: све душе ће се заиста оваплотити.⁷ Хоће ли, међутим, постати хероји каквима их праотац представља и живи стуб „олимпског“ Рима? Недоумица око суштества елизијског откровења⁸ призива у помоћ историјско искуство, које остаје дво-смислено, остављајући и сенку сумње.

Вергилије, међутим, у завршним стиховима Шестог певања са *варљивим сновима* не изједначава интрафикционална пророчанства, као што би било очекивано, већ своје ликове,⁹ Енеју и Сибилу:

*Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.*

⁶ Дobar приказ Вергилијевог поимања есхатолошке *ψυχη* видети у: А. М. Negri, *La psyché chez Virgile: conception et terminologie*, Bulletin d'Association Guillaume Budé (mars 1992), 272–295.

⁷ О сложеном проблему метемпсихозе у *Енеиди*, који у овом тексту остављам по страни, погл. У. Molyviati-Toptsis, *Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life*, Mnemosyne 47/1 (1994), 33–46; Е. L. Harrison, *Metempsychosis in Aeneid Six*, The Classical Journal, 73/3 (1978), 193–197; G. Luck, *Virgil and the Mystery Religions*, The American Journal of Philology 94/2 (1973), 147–166.

⁸ То откровење може имати смисао мистеријске епоптеје, што Енејином силаску у Хад намеће смисао мистеријске иницијације. Тако се и лик Енеје може сагледати кроз призму иницијацијских обреда – такво тумачење су устолчили Џ. Џ. Фрејзер експлицитно (Dž. Dž. Frejzer, *Zlatna grana – proučavanje magije i religije*, prev. Živojin V. Simić, Beograd 2003) и Т. С. Елиот имплицитно, својом *Пустњом земљом*, и оно је подложно низу критика, међу којима и оној неодбрањивој замерки за симплификацију текста и слепило пред његовом полисемијом. Приступ претрајава у одмеренијој и девулгаризованој форми: вид. на пр. Р.-А. Deproost, *La marche initiatique d'Enée dans les enfers*, Folia Electronica Classica 1 (juin 2001), као и J. Thomas, *L'espace de l'Enéide ou la quête du sens*, Bulletin d'Association Guillaume Budé (mars 1992), 253–261.

⁹ Постоје и покушаји да се „проблем“ Енејиног изласка кроз двери од слоноваче, „решити“ на текстолошки начин, тако што би се сачувани текст заменио неким другим, претпостављеним, *емендираним*, по суду таквих коментатора, а уистину измишљеним. Дobar компендијум и критику таквих покушаја вид. у J. J. O'Hara, *An Unconvincing Etymological Argument about Aeneas and the Gates of Sleep*, Phoenix 50 (1996), 331–334. Такав облик насиља над делом је могућ стога што је сам текстуални статус *Енеиде* отворен: спев је сачуван у три примарна манускрипта: *Mediceus* (M), *Palatinus* (P) и *Romanus* (R), који се датирају у 5. век и садрже 59 недовршених стихова. Између ових манускрипта и првог издања Варија и Туке из 17. г. пре н.е. протекло је неколико столећа рукописне предаје, нужно праћене баналним погрешкама, а можда и додатно коруптне чињеницом да је спев одувек сматран за неодвршен и стога изложен емендацијама, чак и интерполацијама, тако да се текст који данас анализирамо не може сматрати ни за текст *последње руке*, а камоли ауторске воље. Вид: Р. Heuzé, *Enéide*, Paris 1999, 17–9.

*his ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis portaque emittit eburna...*¹⁰

*Двоја су враића Сна, једна су од њих рожана,
ишћо излазак лак истинићићим сенима дају,
друића су од блићћаве сачићена слоноваче, а
крзз њих на небо лажне снове йушћићају Мани.
Причајућ' до њих Анхис сина доведе и Сиби-
лу, и крзз враића од слонове йусћићи их косћићи.*

Чини ми се да нас то уводи у срж комплексне и умногоне проблема-
тичне етопоијеје, *традње ликова*, у овом спеву. Ако заузимају место сна, које
је, метафоричком заменом, истовремено и место епског микронаратива и
место пророчког откровења, то значи да ни Енеја ни Сибила нису у Верги-
лијевој поезици доживљени као фикционални аналогони реалних особа.
След Енејиних искустава, који чини фабулу спева, одговара следу фантаз-
матских догађаја и менталних слика које граде сан – не повест о његовом
животу, међутим, већ сам лик Енеје, само његово, фикционално, биће типо-
лошки одговара сну, наративу или пророчанству. Приповедајући о Енеји,
Вергилије приповеда о лажном сну, *falsum insomnium*, приповеда о изјалов-
љеној приповести, приповеда о неоствареном пророчанству. Природа
Енејиног лика, као и Сибилиног, за Вергилија је таква да може бити доведе-
на у профетски однос корелације са будућношћу: као и снови, ликови Енеје
и Сибиле јесу *лажни* што, следећи хомерски прототекст, значи да доносе не-
тачну вест о будућим догађајима.

У сржи *Енеиде* можда лежи жеља да се препозна, упозна, испита како
то настаје лажни сан, лажна прича, лажно пророчанство. Да би се на ово пи-
тање одговорило, враћам се анализи *пенелойинској* исказа. *Двоја враића од
снова*¹¹ не указују превасходно на онтологију снова самих, већ на природу
њихове везе са јавом. Не моћи утврдити лажност или истинитост сна зна-
чи не моћи одредити да ли је свет јаве у складу или у нескладу са њим? Да
ли постоји веза између следа догађаја у вандушевној и оних у унутардушев-
ној¹² *сћварносћи*? Било би очекивано да таква веза постоји и да почива на
присуству божанстава. Међутим, хомерска божанстава су непостојана: сва-
ка спона коју они успостављају је неизвесна. Непоузданост споне на једном
плану отежава кореспонденцију између два домена на свим плановима и
води ка издвајању у себе загледианог човека из заједничког простора људи –
живот у недељању, који оличава Пенелопа, суштински се и објашњава и ос-

¹⁰ *Енеида*, пев. 6, ст. 893–9. Мој превод.

¹¹ Више о том издвојеном Вергилијевом мотиву вид. у: N. Reed, *The Gates of Sleep in Aeneid 6*, *The Classical Quarterly* 23 (1973), 311–315.

¹² Драгоцен увид у зависност Вергилијевог текста од психичких категорија даје J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris 1981, 33–73, 107–186.

ветљава параболом о дволикости снова, били они схваћени у дословном или у метафоричком смислу – као сањарије, жеље, замисли, идеали.

Античка учења о сновима¹³ могу бацити нове присенке и на Деветнаесто певање *Одисеје* и на катабазу *Шестиої њевања*, указујући на још један аспект њеног амбигвитета. Дајући сновима супстанцијалност и посебан вид бивствености, античка мисао не одбацује њихову фантазматичност и ире-

¹³ Многе ониролошке теорије објашњавају на разне начине природу, врсте и порекло снова. Њихова сврха није, међутим, контемплативна, већ практична – оне су упутство, уџбеник за тумаче снова, чија је дужност да открију да ли је сан бивствен или небивствен: да ли потиче из домена истинског бића, трансценденције која има и разне видове и разне ступњеве, које осветљава невероватно компликована хијерерхија оностраног *Халдејских њророчансијава* или Проклове *Платонске ѡеолоије* (о чему вид.: J. Dillon, *The Role of the Demiurge in the Platonic Theology*, in: Proclus et la Théologie platonicienne – actes du Colloque International de Louvain, Leuven – Paris 2000, 339–350), потекла из истог интелектуалног тла и озрачја из кога и учење о сновима, или, напротив, из домена не-бића, које већ од медиоплатонизма почиње да се конкретизује, уобличава и персонификује да би у касноантичким текстовима задобило читав спектар демонских обличја. На овом месту нудим читаоцу брзи поглед на древне теорије сна латинске провинијенције. Иако припада стоичкој традицији, Цицероново-Посејдонијево учење о сновима, изложено у спису *О ѡрорицању*, носи снажан траг платонизма, посебно доктрине о сећању душе и о *ѡечайиу* као знаку праведне душе: *Те (Посејдоније) смаѡра да ѡуди ѡод божанским уѡливом моѡу сањаѡи на ѡри начина: ѡрво, ѡако ѡиѡо дрѡша сама у себи носи ѡророчанске моѡи услед своје блискосѡи са боѡовима; дрѡо, ваздрѡх је исѡуњен бесмрѡним дрѡшама, које већ носе у себи знамење исѡине; ѡређе, боѡови сами разѡварају са уснулим ѡудима.* „Sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somnare: uno, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.“ (*De Divinatione*, I, 64). Коментаришући Платоновог *Тимаја*, дознаантички мислилац Халкидије нуди схему по којој само један облик снова проистиче из човека самог, било из психичког или физичког дела бића. Остала четири облика, која нису сасвим смислено раздвојена, плод су божанског уплива – снови у уснулости могу потећи из божанске свемоћи или из ѡубави коју небеска бића гаје према ѡудима. Снови на јави, којима се открива будућност, такође настају уз божанску помоћ, а међу њима се издваја откровење. Можда највећи древни поштовалац Вергилија, Амбросије Теодосије Макробије даје класификацију снова која је занимљива, између осталог и стога што је заснована на литерарним сновима, пре свега на *Сѡиѡионовом сну* Цицеронове *Реѡублике*, коме је текст и посвећен. Позни полихистор дели снове у пет типова, од којих прва три – *Сан*, *Визија*, *Предсказање*, *Somnium*, *Visio*, *Oraculum* – имају пророчке одлике и носе вест из истинског бивства, будући да су из њега потекли, док последња два – *Ноћна мора*, *Приказа*, *Insomnium*, *Visum* – потичу из небивственог, било из телесних функција, било из присуства демона *incubus*-а и *succubus*-а. („omnium quae uidere sibi dormientes uidentur quinque sunt principales et diuersitates et nomina. aut enim est ονειρος secundum Graecos quod Latini somnium uocant, aut est οραμα quod uisio recte appellatur, aut est χρεματισμος quod Oraculum nuncupatur, aut est εϋπνιον quod insomnium dicitur, aut est φαντασμα quod Cicero quotiens opus hoc nomine fuit uisum uocauit. ultima ex his duo cum uidentur, cura interpretationis indigna sunt quia nihil diuinationis adportant, εϋπνιον dico et φαντασμα.“ *Commentariorum in Somnium Scipionis*, 3.1).

алност. Сан може бити бивство, *усија*, а може бити и привид, *фанџасма*. Како сновно нема вредност по себи, као имагинарна творба, паралелна уметничкој творевини, већ је црпи из степена поклапања са стварношћу,¹⁴ то се јавља огроман не само онтолошки, већ и аксиолошки распон. Сложене дисциплине, онирологија, ониромантија и онирокритика, имају за сврху да умање тај распон, тако што ће неке снове одредити као бивствене, а неке као привидне, онемогућивши да ма који сан истовремено припада и бићу и не-бићу. Тиме се, међутим, прећутно, још више наглашава да је управо таква, непојмљива, бивственост-небивственост аутохтона одлика сна као феномена.

За Пиндара човек је само *сан сени*¹⁵. Метафикционалитет Вергилијевог дела произилази из става да су и човек и бог (и сви који постоје) само *сни сени*. Да ли у Вергилијевог спеву снове као лажне или истините осведочава будућност и егзистенцијални ток? Уколико је тако, онда би историја имала важнија улогу у тумачењу средишњег наратива *Енеиде* но што се обично сматра. Пенелопине мисли односе се на профетску вредност сањаног. Вергилијевски одјек темељно им проширује смисао.

Пролазак кроз прозачна или кроз непрозрачна врата можда је симболичка екстериоризација природе самог сна – у том случају, *враџа* су тек средство да се предочи апстрактна одлика сна да буде или да не буде у корелацији са искуственом стварношћу. *Враџа од снова*, међутим, можда су сама симболичка граница између два простора – онога из кога снови долазе, који свакако није за људе, и онога у који снови улазе, простора успаваних људи. Та граница може бити прозрачна или непрозрачна – другим речима, из ониричког језгра, *домовине снова*, може се видети, препознати, распознати свет људи, и обрнуто, или се то не може учинити. У том случају, варљивост или лажност сна онда је последица различитог језгра, различите *домовине* из које долази. Да ли је „лажљивост“ Енеје и Сибиле њихова инхерентна одлика, у складу са првим могућим тумачењем, а *враџа* су само начин да се конкретизује и визуализује та њихова аперцептивна нутрина? Свакако, Вергилијева поетика одјека јако усложњава ову, испрва једноставну ситуацију. *Враџа од снова* су песников начин да, користећи Хомеров текст, укаже не само на варљивост, већ и на ониричност и, такође, дехуманизованост Енејиног бића – односно, на ониричност и дехуманизованост плода који се од таквог бића рађа : Рима.

Да ли је, међутим, „лажљивост“ дарданског хероја и пророчице последица симболичке *домовине* из које долазе, из које излазе да би (поново) ушли у свет људи? Ова могућност открива сву ширину вергилијевске полисемије: простор снова, чију граница представљају непрозрачне *двери од*

¹⁴ То, свакако, не важи за античку књижевност и уметност уопште које у сновима виде много више него што то чини теоријски дискурс.

¹⁵ *Осма њиџијска ода*, чему одговарају две Есхилове метафоре *сенка дима* (фрг. 399) и *уџвара /ејџолон/ сени* (*Ајамемнон*, ст. 839).

слоноваче, у самом поретку текста очигледно се може поистоветити са Елизијем, простором из кога они буквално у том часу излазе.¹⁶ То би значило да посредством хомеровског одјека Вергилије деконструира управо изложу сложену есхатолошку концепцију, у коју улази и визија великог, олимшког Рима, и опис рајског места¹⁷. И олимшки Рим и Елизиј су део простора кога од емпиријске, фактичке, људске реалности деле непрозирна *вратића од слоноваче*: другим речима, као што *йриказе* које *одонуд* долазе морају бити лажни весници јер не могу, по свом етиолошком идентитету, *са-ледати* свет људи, тако и људи не могу упрети поглед *онамо* и свака вест коју о *ономе йростору* доносе мора бити лажна, јер врата од белокости су подједнако непрозирна са обе стране. Дакле, и песник Шестог певања је само лажни весник – и олимшки Рим и Елизиј његове су лажне вести.

Вергилијев текст самог себе можда, језиком интертекстуалних наговештаја, проглашава за лажан. Смисаоност подвига о коме приповеда *Енеида* зависи од елизијског откривења, као јединог телеолошког потпорња, који би оправдао радњу и осведочио њену сврховитост. Енејин лик је са становишта етике обележен је саможртвовањем, а са становишта поетике самоизбрисивањем – структура спева је сачињена тако да и једно и друго налази оправдање само у будућем, „олимшком“, Риму. Да ли је лажна идеја о достизању среће, хармоније и, најзад, бесмртности кроз бестрасност и безличност? Немогућност да се утврди да ли елизијско искуство јесте истинито или лажно у извесној мери претвара цео спев у својеврсне *двери од слоноваче*: фундаментално непрозирне, испуњене *варљивим сном* и *лажном речју*.

Постоје, међутим, и друге херменеутичке могућности. Простор снова, чију граница представљају непрозирне *двери од слоноваче*, не мора бити схваћен дословно, већ пренесено: то може бити ма која целина која се схвата као родно тло и Енеје и Сибиле – мит, поезија, поетска уобразиља, као и августовска идеологија,¹⁸ но и још нешто: свезнање приповедача.

Снови не помажу у разумевању исувише сложене стварности *Одисеје*: они су знаци које није могуће тачно рашчитати, али који су тој стварности ипак сасвим подређени. Сваки стих *Одисеје*, томе налик, подређен је њеној фабули, коју читалац рашчитава са сигурношћу какву сневач наспрам снова не поседује. Пенелопа има само могућу и делимичну истину сна, док чи-

¹⁶ О Вергилијевом подземном свету вид.: F. Solmsen, *The World of the Dead in Book 6 of the Aeneid*, in: S. J. Harrison (ed.), *Oxford Readings of the Vergil's „Aeneid“*, Oxford 1990, 208–223.

¹⁷ И Енејина визија и опис Елизија представљају примере екфразе, поступка који задобија посебне одлике у Вергилијевој поетици, о чему погл. посебно: A. Barchiesi, *Virgilian narrative: ekphrasis*, in: C. Martindale (ed.), *The Cambridge companion to Virgil*, Cambridge 1997, 271–282 и M. Putnam, *Virgil's Epic Designs: ekphrasis in the Aeneid*, New Haven 1998, *passim*.

¹⁸ О идеолошко-политичкој димензији Енејине катабазе вид.: J.-L. Pomathios, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, Bruxelles 1987, 186–211, а особито P. R. Hardie, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986, 303–326.

талац има пред собом целовиту, иако релативну, истину епа – док он посе- дује значајну извесност, она је осуђена на пуку веру. *Енеида* овај однос пре- окреће – не могавши се поуздати у свезналаштво приповедача, чији дис- курс је можда само сомнабулна варка, читалац не може имати целовиту истину епа и не може поседовати извесност о фабулативној стварности. Целокупна сфера фикционалитета можда је *нейрозира*ним вратима од *слоно- ваче* одвојена од сфере реалитета – а свако делање фикцијом у свету тада је бесмислено. *Енеида*, телеолошки устројен текст који је подређен томе да *ге- ла*, да нешто учини у оквиру великог и многослојног идеолошког достигну- ћа које се назива *rex Romana* или *rex Augusta*, тада је заправо бесмислен – или бар једним својим важним аспектом обесмишљен.

У срцу пева који се застире хомерском копреном протагонист и ње- гова пророчица ступају на место *снова*, штавише *лажљивих снова*. Да ли песник тиме објављује да његови ликови постоје само као неостварива сно- виђења?

ИЗВОРИ

Homeri Opera I–V, Oxford University Press, Oxford, 1920. (Доступно и у електронској форми: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text>, 28. 2. 2014.)

P. Vergilius Maro, *Oeuvres. Texte latin*, éd. Par F. Plessis et P. Lejay, Librairie Hachette, Paris, 1913.

Хомер, *Одисеја*, превео Милош Н. Ђурић, Матица српска, Нови Сад, 1977.

Литература

A. Barchiesi, *Virgilian narrative: ecphrasis* in: C. Martindale (ed.), *The Cambridge companion to Virgil*, Cambridge 1997, 271–282.

P.-A. Deproost, *La marche initiatique d'Enée dans les enfers*, *Folia Electronica Classica* 1 (juin 2001). <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/fascicules.htm> (28. 2. 2014.)

J. Dillon, *The Role of the Demiurge in the Platonic Theology*, in: *Proclus et la Théologie platonicienne – actes du Colloque International de Louvain*, Leuven – Paris 2000, 339–350.

P. R. Hardie, *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford 1986.

E. L. Harrison, *Metempsychosis in Aeneid Six*, *The Classical Journal* 73/3 (1978), 193–197.

P. Heuzé, Philippe, *Enéide*, Paris 1999.

A. Le Bris, *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Etude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris 2001.

S. Luciani, *Quelques remarques sur le vocabulaire du temps chez Virgile: ...dulcis moriens reminiscitur Argos*, *Bulletin d'Association Guillaume Budé* (juin 1997), 117–137.

G. Luck, *Virgil and the Mystery Religions*, *The American Journal of Philology* 94/2 (1973), 147–166.

U. Molyviati-Toptsis, *Virgil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life*, *Mnemosyne* 47/1 (1994), 33–46.

A. M. Negri, *La psyché chez Virgile: conception et terminologie*, *Bulletin d'Association Guillaume Budé* (mars 1992), 272–295.

J. J. O'Hara, *An Unconvincing Etymological Argument about Aeneas and the Gates of Sleep*, *Phoenix* 50 (1996), 331–334.

J.-L. Pothat, Jean-Luc, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Enéide de Virgile*, Bruxelles 1987.

M. Putnam, Michael, *Virgil's Epic Designs: ekphrasis in the Aeneid*, New Haven 1998.

N. Reed, *The Gates of Sleep in Aeneid 6*, *The Classical Quarterly* 23 (1973), 311–315.

- R. Alden Smith, *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin 2005.
- F. Solmsen, *The World of the Dead in Book 6 of the Aeneid*, in: S. J. Harrison (ed.), *Oxford Readings of the Vergil's „Aeneid“*, Oxford 1990, 208–223.
- J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris 1981.
- J. Thomas, *L'espace de l'Énéide ou la quête du sens*, *Bulletin d'Association Guillaume Budé* (mars 1992), 253–261.
- R. F. Thomas, *Reading Virgil and His Texts. Studies in Intertextuality*, Ann Arbor 2002.

JELENA PILIPOVIĆ

Faculty of Philology
University of Belgrade

PORTA EBURNA – A DIALOGUE WITH HOMER AS AN INSTRUMENT IN THE ONTOLOGICAL PLAY OF VERGIL IN THE *AENEID*

Summary

An inter-textual play connects the last verses of the *Aeneid* 6 and Penelope's oneirological speech in the *Odyssey* 19, but it also points towards a different, ontological, *play* in the Virgilian epic. The identity of Virgil's hero is polysemious, and diffracted through a plethora of Homeric proto-heroes. Merging two epic patterns, the descent into the underworld and the dream-motif, Virgil decisively destabilizes the status of Aeneas: followed by Sybil, his hero leaves the Elysium through the *porta eburna*, the ivory gate of false dreams. In the key moment of the narrative, which is about to describe the events in Latium, and in the key moment of the hero's inner development, which is about to switch from the Odysseus model to a series of the Illiadic models, the ontological status of Aeneas is tacitly questioned. *Pater Romanorum*, is he just a simulacrum, an illusion similar to the false dreams and, if so, what about his symbolic *progenies*, the magnificent, divine, *gens Romana*?

Key words: P. Vergilius Maro, ontology, simulacra, oneirology, identity, narrative.

* Електронска адреса: abaridovastrela@gmail.com.

EVANGELOS D. PROTOPAPADAKIS

National and Kapodistrian
University of Athens

*“DEATH IS NOTHING TO US”: A CRITICAL ANALYSIS
OF THE EPICUREAN VIEWS CONCERNING
THE DREAD OF DEATH*

Abstract: To the mind of humans death is an impossible riddle, the ultimate of mysteries; therefore it has always been considered a task of paramount importance for philosophers to provide a satisfactory account for death. Among the numerous efforts to deal with the riddle of death, Epicurus’ one stands out not only for its unsurpassed simplicity and lucidness, but also for the innovative manner in which it approaches the issue: Epicurus denounces the fear of death as a profoundly unfruitful, unreasonable and unjustifiable passion of the mind. In this short paper I will first provide a brief account of Epicurus’ argumentation. Then I will argue that, although Epicure’s efforts to annihilate the fear of death proved to be unconvincing (people never ceased to fear death), still in a way they have been successful. Epicurus managed to rationalize in a certain degree the most deeply rooted fear in the souls of humans, and this seems to have been his initial purpose: consolation sometimes is due not only to definite resolution, but also to doubt and inconclusiveness.

Key-Words: Epicurus, death, dread, consolation.

Hedonism in both its Epicurean and Aristippian forms is a part of the consequential tradition in ethics – as a matter of fact in a way it actually initiates it. To a convinced hedonist like Epicurus what can be intrinsically good is only *ἡδονή* (pleasure), while what is intrinsically bad can only be *πόνος* (pain). Therefore, to be a hedonist means to accept the view that all situations in life, any option or action are of only extrinsic value, one totally dependent on whether these situations, actions or options facilitate the enjoyment of pleasure and drag off suffering or pain. It is true that Aristippus seems to have invested the most of his efforts in discussing exclusively the pleasures and the pains of the body, giving thus the impression that he somehow tended to disregard the pleasures and the pains of the soul, but this isn’t peculiar for a theory in its baby steps that focuses on the possible consequences of a given option: eighteenth century utilitarian ethicists

Jeremy Bentham¹ and – in a somewhat lesser degree – John Stuart Mill seem to have been sharing the same disposition. After all, the pleasures of the body are much more easily accountable compared to those of the spirit, and they are equally shared by all humans, while spiritual delight is most of the times a matter of individual taste.

Tagging along with Aristippus, Epicurus misses no chance to put as much emphasis as he could on the value of bodily pleasures: “If I have rye-bread and baked barley and water”, he writes, “I think my table so well furnished, as to dare dispute happiness with Zeus himself”²; and again, “every pleasure is based on the pleasures of the belly”³. The latter could be taken as to imply that, accordingly, all pains are based on the pains of the belly. Epicurus, however, did not share this view; he regarded mental pleasures and pains as equally important for the acquisition of *ἡδονή*⁴. As a matter of fact, he considered *ἡδονή* as the complete absence of both physical (*ἀπονία*) and mental pain (*ἀταραξία*)⁵. As for the first, he suggested that one should prefer static (*καταστηματικαί ἡδοναί*) over dynamic pleasures (*κατὰ κίνησιν ἡδοναί*), since the former are free from pain, while the latter are not⁶. As for the second, he invested all his efforts in an ambitious project: Epicurus set out to eliminate any fear that may lurk in the souls of humans, including the most prominent among these, the fear of death.

As to other possible sources of fear, Epicurus provided some piece of practical advice: if you fear for the fate of those you are intimately connected with, you should avoid getting intimately connected⁷: refrain from getting married and acquiring off-spring⁸. If you fear the envy of others, try not to expose yourself to

¹ See Jeremy Bentham’s amusing doggerel: “Intense, long, speedy, certain, fruitful, pure, such marks in pleasures and in pains endure; such pleasures seek – if private – by the end; if it be public, wide let them extend. Such pains avoid, whichever by thy view...” Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover, 2007), 29.

² Aelianus, *Varia historia*, edited by R. Hercher (Leipzig: Teubner, 1866), IV.13

³ Athenaeus, *Deipnosophistae*, edited by G. Kaibel (Leipzig: Teubner, 1890), XII 546f: “... the beginning and the root of every good is the pleasure of the belly. And everything that is wise or useless is due to it”.

⁴ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, edited by H. S. Long (Oxford: Clarendon Press, 1966), X.136-137.

⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, edited and translated by Richard Gummere (London: William Heinemann, 1951), 66.45: “... apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.”

⁶ Epicurus, *Ratae sententiae*, in *Epicuro. Opere*, edited by G. Arrighetti (Turin: Einaudi, 1973), VIII: “No pleasure is evil as such. However, the sources of some pleasures bring about much more nuisance than pleasure”. See also Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1967), 244.

⁷ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, edited by H. S. Long (Oxford: Clarendon Press, 1966), X.120a: “[the wise man] will not acquire anything dear to him”.

⁸ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1967), 245.

⁹ Plutarch, *Adversus Colotem*, in *Plutarchi moralia*, edited by R. Westman, vol. 6.2, 2nd ed. (Leipzig: Teubner, 1959), 1125c: “... We have to say which way one will maintain the purpose of his nature, and willingly refrain from being elected to office”.

their meanness: avoid getting engaged into politics⁹, and in general try to live your life unnoticed by others – this is his famous *λάθε βιώσας* imperative¹⁰. All these practical pieces of advice might sound like easy witticism to some, and they seem to form the gospel of a lukewarm life totally deprived of any fervor; to some a way of life as the one proposed by Epicurus might look totally meaningless. It was not due to teachings like these, however, that Epicurus earned his reputation; it was rather due to the innovative way he dealt with the greatest fear that haunts the hearts and the minds of humans, which is no other than the fear of death.

The way Epicurus sees it, the fear of death is of a twofold character: on the one hand it is about the wrath of the gods that one might fear that may fall upon him in the afterlife, when he has reached the eternal darkness of Hades; on the other it is about death *per se*, to wit about *being dead*. As to the first, Epicure argues that this fear is neither justified nor reasonable even for the wicked or the unjust, those who one might reasonably think that they should be rightfully expecting to be punished in the afterlife for their sins or crimes¹¹. This is because the gods, as Epicure assumes, are not aware either of the good or bad deeds of people – in a way they are totally ignorant about the existence of humans, and this is not without a good reason: the gods, being *par excellence* the utmost reasonable of all beings, can only be rational hedonists like him and his disciples; therefore, they surely try to avoid pain and achieve pleasure, exactly as a perfectly rational hedonist would do. The human condition, however, would only be a source of distress to them, exactly as it is to humans; therefore, the gods have surely decided to turn their eyes away from humans and have thus become totally disinterested in their condition, their achievements and their failures equally. It follows the gods are neither interested nor disposed to punish or reward anyone in the afterlife.

Any being that is blissful and indestructible neither faces problems itself, nor does it create problems to others. Therefore it cannot be affected either by rage or goodwill¹².

This unique view of Epicurus concerning the ignorance of the gods with regard to the human condition is possible to have influenced centuries later Baruch Spinoza in articulating a similar thesis, namely that God doesn't have a clue about the existence of men¹³.

¹⁰ Plutarch, *De latenter vivendo*, in *Plutarchi moralia*, edited by R. Westman, vol. 6.2, 2nd ed. (Leipzig: Teubner, 1959), 1128c.

¹¹ Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, edited by M. Marcovich (Berlin: De Gruyter, 1986), 1.22.5.

¹² Epicurus, *Ratae sententiae*, in *Epicuro. Opere*, edited by G. Arrighetti (Turin: Einaudi, 1973) I. Also Aetius, *Placita Philosophorum*, edited by W. W. Goodwin, translated by John Dowell (London: Little & Brown, 1874) 1.7.7: "... the blissful and indestructible being, since it is full of every good and unaffected by any evil, is totally turned to the sustaining of its bliss and indestructibility and is totally indifferent for the human affairs."

¹³ Lucian, *Bis accusatus sive tribunalia*, edited by A.M. Harmon, vol. 3 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), 2: 27.

But it is not only the fear of punishment that makes death dreadful in the eyes of humans; it is also the very condition of *being dead per se*. This fear is equally ungrounded, unreasonable and unjustified, argues Epicurus in a famous passage from his *Letter to Menoeceus*:

Accustom yourself to believe that death is nothing to us, for good and evil imply awareness, and death is the absence of all awareness. Therefore a right understanding that death is nothing to us makes the mortality of life enjoyable, not by adding to life an unlimited time, but by taking away the yearning after immortality. For there is nothing fearful in living for those who thoroughly grasp that there is nothing fearful in not living. Foolish, therefore, is the person who says that he fears death, not because it will pain when it comes, but because it pains in the prospect. Whatever causes no annoyance when it is present, causes only a groundless pain in the expectation. Death, therefore, the most awful of evils, is nothing to us, seeing that, when we exist death is not present, and when death is present we do not exist. It is nothing, then, either to the living or to the dead, for with the living it is not and the dead exist no longer. People sometimes shun death as the greatest of all evils, but at other times choose it as a respite from the evils in life. But the wise person neither deprecates life nor does he fear its ending. The thought of life is no offense to him, nor is death regarded as an evil. But just as he chooses the pleasantest food, not simply the greater quantity, so too he enjoys the pleasantest time, not the longest.¹⁴

For Epicurus it was much easier than it is to a Christian or a Buddhist to maintain that death is the absence of all awareness. This is because, according to his physics, the soul – the source and the *locus* of any kind of awareness – is composed of indestructible material atoms; when the person dies the soul is being dissolved into separate atoms exactly as the body is, depriving thus the corpse of the ability of sensual perception. To the sensible scholar it is almost obvious that the Epicurean universe has no place either for Hades or for the gods; nevertheless, as Bertrand Russell assumes, Epicurus never outwardly rejected the existence of both, well aware of the fact that their existence is deeply rooted in men’s mind and human civilization¹⁵.

In arguing that man and death never meet, because when man is present death is not, and when death comes man is not anymore present, Epicurus introduces to this debate the so-called “Existence Condition”, articulating thus an argument based on experience. This argument could be outlined in this way:

- A. Only what can hurt you may be bad for you.
- B. Nothing can hurt you if you do not exist.
- C. Therefore, when you don’t exist, nothing can hurt you.

¹⁴ Epicurus, *Epistula ad Menoeceum*, in *Epicuro. Opere*, edited by G. Arrighetti (Turin: Einaudi, 1973), 124-126.

¹⁵ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1967), 247.

Moreover, it is nonsensical to worry about what can not hurt you, because such worries actually hurt you in advance (when you can really be hurt), and this is with no reason.

“... item alio loco dicit: ‘quid tam ridiculum quam adpetere mortem, cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis?’”¹⁶

To a rational hedonist and a materialist like Epicurus, this is only self-evident. It might not be the same to any other, but in order to do justice to Epicurus we have to judge his views on grounds of his overall theoretical system, in the context of which pleasure is the only good and pain is the only bad. And it is more than obvious that the dead can experience neither pain nor pleasure, therefore death in the eyes of a hedonist can only be a neutral condition.

Epicurus’ views have been defended by many philosophers and questioned by much more. Among its champions one can find his late successor Lucretius¹⁷, and in our times Stephen Rosenbaum¹⁸, Galen Strawson¹⁹ and Martha Nussbaum²⁰. To the opponents of his views are included Harry Silverstein²¹ and Thomas Nagel²². Both his opponents and proponents, however, seem to have dealt with Epicurus’ views not from the perspective of hedonism, but from other idiosyncratic ones. Thus, they can barely do justice to his views regardless of whether they question or defend them. Therefore I will try to articulate my criticism on Epicurus’ views concerning the fear of death solely on hedonistic grounds; I will do this in my effort to prove Epicurus wrong by arguing that death can be bad even for a rational hedonist like him.

Let us accept for the sake of the argument that the only good is pleasure and the only bad is pain, and that the deceased can experience neither. If this is the case, then death *per se* may seem axiological neutral to the dead person. Death, however, is not just a state of being (or *not* being), one that comes unnoticed or unannounced; it is rather the end of the process of dying, and during this process the person who will eventually die is actually present. Therefore, the process of dying can be good or bad for the person who experiences it, and most of the times – if not always – it is bad, because it is connected by either mental or physical pain. There are, of course, cases in which one dies without experiencing the

¹⁶ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, edited and translated by Richard Gummere (London: William Heinemann, 1951), 24.23.

¹⁷ Lucretius, *On the Nature of Things*, translated by W. E. Leonard (New York: Dover, 2004).

¹⁸ See Stephen E. Rosenbaum, “How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus”, *American Philosophical Quarterly* 23.2 (1986): 217-225.

¹⁹ Galen Strawson, “What is the relation between an experience, the subject of the experience, and the content of the experience?”, *Philosophical Issues* 13 (2003): 279-315.

²⁰ Martha Nussbaum, “Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), 303-351

²¹ Harry Silverstein, “The Evil of Death”, *Journal of Philosophy* 77.7 (1980): 401-424.

²² Thomas Nagel, “Death”, in *Applied Ethics*, edited by Peter Singer, 9-18 (Oxford: Oxford University Press, 1986).

agony of death, when, for example, one dies in his sleep or if he is drugged. But these cases are rare, so we have to disregard them as ordinary instances of dying. In all others death comes through a more or less agonizing procedure. One would say that this proves only that the process of dying can be bad for the person who experiences it, but not death *per se*. To me this is only a witticism, because nobody would have to experience the process of dying if he didn't have to die, to wit to become dead. In other words, the process of dying cannot be disconnected from its only consequence, this of driving the person who suffers it towards death, since it is the only sufficient and necessary condition for one to become dead. In conclusion, given that the condition of being dead could not be reached without the process of dying, and assuming that the process of dying is always bad for the person that experiences it, death has to be bad even for a rational hedonist like Epicurus.

Epicurus, however, is ready to provide an apt answer to all these: the process of death can be indeed both physically and mentally burdensome, but the wise man can easily overcome these pains and agonies by contemplating past joys, in particular intellectual ones. Epicurus argued that the wise man can be happy even when tortured²³, and this was not just an easy assumption for him. The very day of his death Epicurus wrote to Idomeneus a letter that started with this famous passage: "On this truly happy day of my life, as I am at the point of death, I write this to you. The diseases in my bladder and stomach are pursuing their course, lacking nothing of their usual severity: but against all this is the joy in my heart at the recollection of my conversations with you"²⁴. If the agony of dying can be moderated or, even, eliminated by the powers of the intellect, then Epicurus' argument against the fear of death is – *prima facie*, at least – a strong one.

One would have much more to say on these, since the discussion concerning Epicurus' views on the fear of death is a long and multi-faceted one. At this point, however, I would prefer to rest my case – but not without adding a last remark of paramount importance for the issue: one would do no justice to Epicurus if he failed to mention that his main pursuit seems to have been not primarily to articulate a theoretically flawless and consistent philosophy, but something else. This becomes clear in the efforts he puts in discussing the possibility of divine punishment or reward in the afterlife, although his ontology allowed neither for gods nor for Hades. I believe that I am not far from Epicurus' actual disposition if he assumes that he engaged into debates as such only in order to alleviate humans of some of their most deeply rooted and timely fears. As a conclusion, it seems to me that Epicurus was earnest when he spoke of philosophy as a consolation in life for humans: in my view his primary purpose has been exactly this one. Now, if this is true, if we would like to judge the efficiency of Epicurus' views concerning the fear of death, we need to ask ourselves whether actually his

²³ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, edited by H. S. Long (Oxford: Clarendon Press, 1966), X.118

²⁴ Diogenes Laertius, *ibid.*, X.22. The translation from Bertrand Russell, *op. cit.*, 242.

views have the power to offer us that kind of consolation or not. To me they didn't; I haven't ceased fearing death, neither do I fear death in a lesser degree due to his efforts. However, Epicurus forced me (together with millions of people over the years) to question – even slightly – my fears. Epicurus made me doubt the powers that death has on me and on my kind, even in some degree. And doubt in such cases is in favor of those in need of consolation – sometimes it is a true blessing.

LITERATURE

- Aelianus, *Varia historia*, edited by R. Hercher (Leipzig: Teubner, 1866).
- Aetius, *Placita Philosophorum*, edited by W. W. Goodwin, translated by John Dowell (London: Little & Brown, 1874).
- Athenaeus, *Deipnosophistae*, edited by G. Kaibel (Leipzig: Teubner, 1890).
- Bentham Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover, 2007).
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, edited by H. S. Long (Oxford: Clarendon Press, 1966).
- Epicurus, *Epistula ad Menoeceum*, in *Epicuro: Opere*, edited by G. Arrighetti (Turin: Einaudi, 1973).
- Epicurus, *Ratae sententiae*, in *Epicuro: Opere*, edited by G. Arrighetti (Turin: Einaudi, 1973).
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, edited by M. Marcovich (Berlin: De Gruyter, 1986).
- Lucian, *Bis accusatus sive tribunalia*, edited by A.M. Harmon, vol. 3 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
- Lucretius, *On the Nature of Things*, translated by W. E. Leonard (New York: Dover, 2004).
- Nagel Thomas, "Death", in *Applied Ethics*, edited by Peter Singer, 9-18 (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Nussbaum Martha, "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), 303-351
- Plutarch, *Adversus Colotem*, in *Plutarchi moralia*, edited by R. Westman, vol. 6.2, 2nd ed. (Leipzig: Teubner, 1959).
- Plutarch, *De latenter vivendo*, in *Plutarchi moralia*, edited by R. Westman, vol. 6.2, 2nd ed. (Leipzig: Teubner, 1959).
- Rosenbaum Stephen E., "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus", *American Philosophical Quarterly* 23.2 (1986): 217-225.
- Russell Bertrand, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1967).
- Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, edited and translated by Richard Gummere (London: William Heinemann, 1951).
- Silverstein Harry, "The Evil of Death", *Journal of Philosophy* 77.7 (1980): 401-424.
- Strawson Galen, "What is the relation between an experience, the subject of the experience, and the content of the experience?", *Philosophical Issues* 13 (2003): 279-315.

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης
Λέκτωρ Εφαρμοσμένης Ηθικής
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

«Ουδέν προς ημάς ο θάνατος: Μια κριτική ανάλυση
των επικούρειων αντιλήψεων περί του φόβου του θανάτου»

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην ανθρώπινη σκέψη ο θάνατος φαντάζει δυσεπίλυτος γρίφος, το έσχατο και απόλυτο μυστήριο. Ως εκ τούτου οι φιλόσοφοι ανέκαθεν θεωρούσαν εξόχως σημαντικό στόχο τους την ενασχόλησή τους με το ζήτημα, και την προσπάθεια της ικανοποιητικής διευθέτησής του. Η σχετική απόπειρα του Επίκουρου ξεχωρίζει μεταξύ αναρίθμητων άλλων, όχι μόνον λόγω της αξεπέραστης απλότητας και διαύγειάς της, αλλά και χάρη στον καινοτόμο τρόπο με τον οποίο ο Επίκουρος προσεγγίζει το ζήτημα: απορρίπτοντας, δηλαδή, τον φόβο του θανάτου ως καταφανώς επιζήμιο, άλογο και αδικαιολόγητο πάθος της διάνοιας. Στο σύντομο αυτό δοκίμιο αρχικά θα παραθέσω τις κύριες σχετικές θέσεις του Επίκουρου. Στην συνέχεια θα υποστηρίξω πως, παρότι η προσπάθεια του Επίκουρου να εξοβελίσει τον φόβο του θανάτου από την ανθρώπινη σκέψη απεδείχθη αλυσιτελής, κατά κάποιον τρόπο και σε κάποιον βαθμό υπήρξε επιτυχής.

Λέξεις-κλειδιά: Επίκουρος, θάνατος, φόβος, παραμυθία.

Др НЕБОЈША М. РАДЕНКОВИЋ

Правно пословна школа

Ниш

АНТИЧКИ ОСТАЦИ У ТОПЛИЦИ У ДЕЛУ ФЕЛИКСА КАНИЦА

Апстракт: У раду аутор говори о античким археолошким остацима на простору Топлице, свог родног краја, као и о резултатима појединих археолошких истраживања.

Река Топлица извире испод највишег врха Копаоника, Сувог Рудишта, и тече са минималним променама правца, на исток до свог уливања у Јужну Мораву у близини Ниша. Име је вероватно добила у 7. веку када ове крајеве насељавају јужнословенска племена, од словенског придева топал, због великог броја извора топле воде који су од најстаријих времена коришћени за лечење а који се уливају у реку.

Археолошким истраживањима је утврђено да је овај простор од најстаријих времена био насељен на шта нам указују праисторијски локалитети у Бацу, Вичи Прокупљу и Плочнику. Локалитет у Плочнику је познат и европској научној јавности као један од најстаријих металуршких комплекса у Европи. Истраживања на овом локалитету трају и данас. Поред тога Топлички крај има и већи број античких локалитета који нису у довољној мери истражени а који јасно указују на постојање већег броја насеља из овог периода. У делу познатог мађарског путописца, истраживача, сликара и пријатеља српског народа Феликса Каница (1829–1904), забележени су значајни подаци о овим остацима. За овај рад највећи значај имају његова дела *Römische Studien in Serbien* објављено у Бечу 1892. године и дело *Србија – земља и сџановнишиџиво* објављено 1903. године. Он је у овим делима на веома систематичан начин, држећи се већих градова, главних путева и долина река изложио веома обимну грађу о античким локалитетима онако како их је сам видео или о њима сазнао од већег броја водича.

Каниц је кроз топлички крај прошао 1889. године када је детаљно описао све што је успут видео, а што је каснијим истраживачима ових простора било од велике користи. Значајно је да је тада описао све античке остатке у Житорађи, Прокупљу, Куршумлији, а пратио је и трасу римског пута од Наисуса ка Лисусу на јадранској обали, првенствено по подацима са Појтингерове табле. Његовом заслугом и његовим делом значајно се повећало интерсо-

вање европске научне јавности за српски национални простор па је његов допринос нашој науци и култури веома драгоцен.

Кључне речи: антички остаци, Топлица, Феликс Каниц (1829–1904), путовања, истраживања, европска наука и култура.

Топлицом се назива предео дуж корита реке Топлице, која извире испод највишег врха Копаоника, Сувог Рудишта, и тече на исток све док се код места Дољевац не улије у Јужну Мораву.¹ Топличка котлина лежи управо у сливу средњег тока реке, у југозападној Србији и смештена је између планине Јастребац на северу, подножја Копаоника на западу и Соколовице, Арбанашке и Видојевице на југу.² Сматра се да је топлички предео некада давно био један рукавац Панонског мора које је отекло, тако да је остала веома плодна долина прекривена језерским седиментима.³ Постојање трагова тог давнашњег мора неки виде у Блачком језеру код Блаца, у коме су пронађени фосилни остаци мастодонта, слоновог претка, који је живео пре неколико милиона година.⁴ До доласка Словена на просторе Балканског полуострва Топлица није имала јединствено име. Име Топлица највероватније је етимолошки корен речи од словенског придева *топѡл*, јер дуж реке имамо изворе веома топле воде који су давно пре насељавања Словена коришћени као лечилишта. Данас је поуздана чињеница да је Куршумлија, пре него што је добила данашње име, била позната под именом Топлица. Када су се коначно и ови крајеви ослободили од Турака 1878. године тражено је да се граду врати старо име чиме би се рашчистило са дуговековним животом под турском влашћу,⁵ али се на жалост у томе до данас није успело.

Према резултатима које су нам дали археолози са својих истраживања, Топлица је предео који је био насељен и у праисторијско доба. О овоме нам сведочи већи број археолошких локалитета у Прокупљу, Бацу, Вичи и Плочнику као и податак да сва ова насеља припадају старчевачкој и винчанској културној групи.⁶ Сигурно је да је најпознатији праисторијски локалитет овог краја локалитет у Плочнику на коме су археолошка истраживања започела још тридесетих година 20. века, а која трају и данас.⁷ На локалитету је пронађена већа количина праисторијске керамике а Плочник је познат и по

¹ Б. Илић, *Сјоменица 1878–1908–1958*, Прокупље 1958, 7.

² Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокуље град Свејој Прокојија*, Прокупље 2006, 5.

³ С. Маринковић, *Топлица наш крај*, Прокупље 1968, 12.

⁴ Исто, 21.

⁵ В. Рудић, *Сјановништво Топлице*, Београд 1978, 7.

⁶ Исто, 25.

⁷ М. А. Марковић, *Топлица у прошлости*, Ниш 1932, 5. Прва истраживања на овом локалитету је 1928. године урадио професор Миодраг Грбић који је ископавања вршио по упутству Народног музеја из Београда. Резултати ових истраживања су веома богат археолошки материјал који је том приликом откривен и то првенствено већа количина глиненог посуђа и жртвеници, статуе од глине, бакарне секире и длета, камене секире, кремено оруђе, гладница од камена, оруђе од кости и рога и др. предмети а укупан број пронађених је око 300 комада.

томе што представља један од најстаријих и најзначајнијих металуршких центара Европе.⁸ По најстаријим историјским изворима у историјско доба Топлицу су насељавали Дарданци, једно од значајнијих илирских племена. Познати грчки историчар Херодот спомиње у својим записима да кроз дарданску земљу протичу две реке, *Анџрос*-Западна Морава и *Бронјос*-Јужна Морава.⁹ Историја наше земље па и читавог Балканског полуострва боље нам је позната тек од периода римског освајања ових простора. Ради освајања ове територије Римљани су са староседеоцима водили дуге и тешке борбе које су се завршиле око 9. године н.е. када су се коначно нашли у саставу велике империје. Дарданци су у одређеном периоду били и блиски савезници Рима, у време њиховог освајања Македоније, тако што су честим пљачкашким упадима и походима помогли Римљанима да завладају и овом државом. Међутим, како је њихов удео у освајању Македоније био веома значајан, а заузврат нису добили ништа, Дарданци се окрећу против Римљана чиме су постали њихови отворени непријатељи.¹⁰ Римска снага и добро организована војска успела је да их савлада у походу Гаја Скрибонија Куриона 75.год. пре н.е. а овај поход се сматра коначним наметањем римске власти Дарданији. Тек око 9. године н.е. земље Дарданаца Трибала и Меза организују се као нова административна јединица – провинција Мезија.¹¹ Када је крајем 1. века н. е. извршена нова административна подела царства провинција Мезија се поделила на Горњу и Доњу Мезију, када је област Топлице припала Горњој Мезији, а крајем 3. века, у време владавине Диоклецијана (284–305), припашће провинцији Дарданији.¹² Врло брзо су нови господари упознали велика природна богатства која се овде налазе, па је већ са првим њиховим доласком започела и експлоатација руде, првенствено на Копаонику, Јастребцу, Видојевици и Пасјачи, а која се задржала све време њихове владавине овим крајевима. Глави центар овог краја под римском влашћу био је свакако град *Наттеум*, данашње Прокупље, од чијих је остатака до данас остало врло мало.

За познавање преантичких и античких старина ових крајева, као и читавог простора Балкана, вероватно највећу заслугу имају истраживачи и путописци из западних земаља који кроз ове крајеве пролазе још од 16. века. Прве податке и вести о старинама и остацима у нашим крајевима имамо у белешкама Бенедета Рамбертија, Катарина Зена и Пјера Лескалопјеа,¹³ који су као посланици западноевропских владара пролазили кроз ове пределе на путу према Цариграду.¹⁴ Значајан напредак у познавању ста-

⁸ М. Јоцић, *Древно Прокуље*, Прокупље 2007, 15.

⁹ Б. Илић, *нав. дело*, 10.

¹⁰ Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокуље*, 27.

¹¹ Исто, 28.

¹² В. Рудић, *нав. дело*, 25.

¹³ М. Костић et al, *Историја Ниша 1*, Ниш 1983, 174–195.

¹⁴ П. Петровић, Европски научници и почеци античке археологије код Срба, у: *Античке студије код Срба, Зборник радова са научној скупи одржаног 3–4. јуна 1987. године у Београду и Новом Саду*, Београд 1989, 258–259.

рина античког периода у нашим крајевима имамо од 17. и 18. века, у време великих аустријско-турских ратова и похода великог стратега, колекционара и љубитеља старина Еугена Савојског.¹⁵ Поред великог броја вредних предмета из старине у поседу Савојског је сачуван и један од најзначајнијих извора за античку географију – *Tabula Peutingeriana*, о чијем је значају и вредности писано доста пута, како код нас тако и у иностранству.¹⁶ На самом почетку 19. века наш простор је поново постао интересантан за међународну јавност првенствено по устанцима и покушајима ослобађања од вековне турске власти, па ће управо у том периоду већи број новинара, научника и путописаца и посетити наше крајеве.¹⁷ Много касније ће се испоставити да ће велики број записа и бележака имати немерљив значај у развоју науке и културе ових простора. Управо ће у овом периоду Србију посетити и значајни мађарски путописац, истраживач и цртач Лајпцишких новина Феликс Каниц, који је засигурно највећи допринос дао представљању античких старина Србије међународној јавности и који је у ударио темеље српској античкој археологији.¹⁸ Овај велики и неуморни истраживач је рођен 2. августа 1829. године у Будимпешти, где је завршио основну школу. Потом се преселио у Беч, где је на бечком универзитету студирао најпре музику а потом сликарство.¹⁹ По завршетку академије добија посао у лајпцишким новинама као цртач-илустратор. Захваљујући свом позиву Каниц је често путовао по Белгији, Немачкој, Француској и Италији и другим земљама.²⁰ Црну Гору Каниц је први пут посетио 1858. године, а Србију већ наредне 1859. године.²¹ Путујући кроз наше крајеве и упознајући се са нашим народима и обичајима Каниц је с пуним правом и стекао назив етнолога Јужних Словена. Његов рад и његово залагање да се тадашњој Европи и њеној научној јавности што више приближи наш национални простор, који је до тада био релативно мало познат, допринели су чињеници да је његов аматерски рад временом прерастао у научни рад велике вредности.²² Трудећи се да што боље и више проникне у у живот и прошлост наших народа Каниц се није устручавао да поред светлих и добрих страница наше прошлости упути и речи критике на тамне стране нашег живота, на непоштовање и непридржавање законских норми, на опаку освету и уништавање и неодговоран однос према остацима културног блага које је у сваком случају било сведок неких давно прошлих времена. Ове немиле слике на-

¹⁵ П. Петровић, *Евројски научници*, 259.

¹⁶ Н. Раденковић, *Феликс Каниц и антички Ниш*, у: К. Марицки Гађански (ур.), *Антички свет, европска и српска наука*, Зборник радова са међународног научног скупа, Београд 2009, 285.

¹⁷ Исто.

¹⁸ Исто.

¹⁹ М. Костић et al., *Историја Ниша 1*, 174–195.

²⁰ Ђ. С. Костић, *Филиј Феликс Каниц*, [Http://sr.googl.www.drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html](http://sr.googl.www.drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html).

²¹ П. Петровић, *Евројски научници*, 260.

²² Н. Раденковић, *Феликс Каниц и антички Ниш*, 287.

шег тадашњег живота Каниц је више износио као врсту упозорења будућим генерацијама и као неко искуство којег се свакако требало клонити. Због укупног рада и научног доприноса упознавању прилика како у Европи тако и у нашим крајевима Каниц је више пута био одликован, а постао је члан тада најпрестижнијих европских академија и друштава наука.²³

Каниц је Србију посетио више пута, али је његов први обилазак градова јужне Србије, који је учинио 1859. године, остао без већих трагова и записа. Наиме, прву посету Нишу и његовој околини је убрзо прекинуо због релативно лоших политичких прилика у самом граду, а тадашњи Абдурахман паша га је прво затворио а потом и протерао из Србије.²⁴ Међутим и за време тог кратког боравка Каниц је успео да примети неколико камених споменика, али не и више остатака античког периода. Његова поновна посета овим крајевима догодила се 1887. и 1889. године, када су они већ давно били ослобођени турске власти после Берлинског конгреса.²⁵ Већ на првом кораку Каниц је приметио крупне и значајне промене које је детаљно и описао, а уз значајну подршку српских власти наставио је свој рад на прикупљању, бележењу и цртању значајних историјских остатака. Његова обавештења о нишким налазиштима чиниће касније одличну основу за комплекснија научна истраживања те је са те стране његов тадашњи боравак у Нишу био вишеструко користан.²⁶

После обиласка Ниша и првих археолошких радова које је тамо извршио, Каниц је наставио свој пут држећи се и пратећи првенствено трасу римског пута са Појтингерове табле, а који је водио од Ниша према Љешу у данашњој Албанији. Управо се на траси тог значајног римског пута кроз предео Топлице и налазе три станице: *Ad Herculem* (Житорађа), *Hammeum* (Прокупље), *Ad Fines* (Куршумлија), док је наредна станица *Vindenis* идентификована као данашње Подујево на просторима Косова и Метохије.²⁷ Том приликом Каниц је кренуо на пут кроз Топлицу у којој ће наићи на приличан број античких остатака које је уредно описао и забележио. Поред првих описа овог краја, Каниц је одмах почео упоређивање са затеченим приликама на терену и оног што је већ раније сазнао из дела других путописаца: „На левој обали Топлице простире се ниска висораван Добрич, преко које су римљани изградили свој војни пут од Наисуса ка јадранском Лисусу (*Lissus*, Љеш). Моја провера Хановог неуспелог покушаја да утврди њену трасу довела ме је до закључка да су на овој најважнијој дарданској саобраћајници према Јадранском мору, коју сам лично пратио све до турске границе, тачне све удаљености између појединих станица како су наведене

²³ Ф. Каниц, *Србија земља и сѣановништво, од римској доба до краја 19. века*, прва књига, прев. Г. Ерњаковић, Београд 2007, 5.

²⁴ Ђ. С. Костић, *Филиј Феликс Каниц* [Http://sr.google.www.drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html](http://sr.google.www.drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html).

²⁵ Ф. Каниц, *Србија*, 5.

²⁶ П. Петровић, *Ниш у античко доба*, Ниш 1976, 14.

²⁷ Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокупље*, 30.

у Појтингеровој табли. Овај римски пут, који је коришћен и у средњем веку, пресеца нишки бедем између Мидхатове велике касарне и железничке станице, наставља ка међуровској цркви код Мрамора, прелази ту преко Мораве и у правој линији, преко равног добричког терена, иде даље према Градишту, испод чијег кастела води преко мерошинске и Бугариновачке реке код Ђакуса према висовима на левој обали Топлице наспрам Житорађе... На Појтингеровој табли на овом путу, као прва станица између Наисуса и Лисуса, убележена на удаљености од 13 миља *Ad Herculem*, за коју Жорнанд каже да се поред ње пролази на путу од Наисуса према Улпијани. Удаљеност коју табла бележи између Ниша и станице *Ad Herculem* тачно се подудара с удаљеношћу између Ниша и кастела код Житорађе, чиме је положај ове прве „мутатио“ одређен довољно поуздано.²⁸ Већ на првом доласку у Житорађу Каниц је на месту званом „Глашиначко кале“ запазио античке остатке римског кастела чије су димензије прилично велике, а приметио је да су и месна црква и парни млин били изграђени управо узимањем материјала са овог локалитета.²⁹ Млин је иначе био изграђен 1877. године, а изградио га је Чех Јан Новак који се са женом настанио у Житорађи одмах после ослобођења од Турака. Млин на жалост није сачуван до данашњих дана.³⁰ Каниц је у овом крају описао и остатке старе цркве која је око 400 метара удаљена од римског насеља и утврђења, а коју је назвао црквом Св. Петра. Црква је иначе малих димензија, дуга је 7 метара а широка 4, али се по Каницовом казивању народ према њој односи са посебним поштовањем. У народу је и данас познатија под именом Латинска црква, како је називају и каснији истраживачи ових крајева, док се једино код Каница везује са именом Св. Петра.³¹ У време када је он прошао овим крајем у цркви су још били видљиви остаци појединих фресака, поломљени делови трпезе и један богато скулптурирани архитектонски фрагмент античког изгледа.³² Остаци ове цркве никада нису научно истраживани, па ни данас са сигурношћу не можемо тврдити када је изграђена, да ли је изграђена на темељима ранохришћанске цркве, као и да ли постоје трагови старијег античког храма. Каснија путовања и белешке наших научника за локалитет код Житорађе указују на то да је Каниц у потпуности био у праву што се тиче овог античког локалитета. Утврђено је да је ово римско утврђење било грађено у виду полукруга, а у његовој унутрашњости је постојало неколико објеката различите величине.³³ Сами зидови били су изграђени од ломљеног камена и опека, дебљина зида на источној страни је износила око 2 метра, на западној око 1,5 метар, а саме димензије утврђења су износиле 114 метара ширине са 266 метара дужине. На источној страни града постојао је бунар, а на

²⁸ Ф. Каниц, *Србија*, 288.

²⁹ Исто.

³⁰ Ж. Станисављевић, *Житорађа*, Житорађа 2003, 141.

³¹ Ф. Каниц, *Србија*, 288.

³² Исто.

³³ Ж. Станисављевић, *Житорађа*, 180.

јужном подножју брда остаци веће зграде са округлом кулом која је вероватно била изграђена за одбрану прелаза преко реке Топлице.³⁴ На жалост наше научне јавности, систематска археолошка истраживања на овом локалитету до данас нису вршена.

Даље путовање Каница доводи до Прокупља које га већ на први поглед у многоме подсећа на бугарски град Трново.³⁵ Поред описа околине и положаја града Каниц је одмах започео са бележењем и скицирањем појединих видљивих историјских остатака града.³⁶ Држећи се и даље података и раздаљина међу градовима са Појтингерове табле, Каниц је Прокупље идентификовао са римским локалитетом *Namteum*, што се у потпуности подударало са раздаљином од станице *Ad Herculem* – Житорађе од 6 миља.³⁷ Каниц је на брду Хисар изнад града приметио остатке велике тврђаве чији план је израдио тадашњи Каницов пратилац инжењер Валент.³⁸ И за ову тврђаву Каниц каже да се изградила на темељима старе античке тврђаве која је вероватно била уништена у време велике сеобе народа, а поново обновљена у време цара Јустинијана (527–565).³⁹ Поред тачних димензија грађевине и платоа око ње, Каниц описује и остатке велике куле, у народу познате као Југ Богданова кула, чија је висина била 14 метара и за коју сматра да је такође из римског периода.⁴⁰ Ову кулу Каниц је и скицирао, а тај цртеж нам је до данас сачуван. Он даље наводи да се на читавој територији града често налазе предмети из античког периода и то првенствено антички темељи-остаци грађевинских објеката, новац, украсни предмети од бронзе, бакарни накит, предмети од племенитих метала, коштане игле и разне керамичке посуде.⁴¹ Поред тога Каниц је забележио и да се на простору подножја Хисара налазе остаци две цркве, а једну је означио и везао за антички период.⁴² Каснија археолошка истраживања ових локалитета нису засигурно потврдила нити одбацила могућност постојања римског логора на врху брда, јер постојећи остаци сигурно припадају много млађем периоду. О овим радовима, који су започети 1976. године, детаљно нас је обавестила Јулка Кузмановић Цветковић у свом раду-извештају са истраживања.⁴³ Међутим, у савременим истраживањима до античких слојева се дошло у подножју Хисара на локалитету „Латинска црква“, где су откривени остаци римског храма.⁴⁴ На овом локалитету пронађена је и већа количина рим-

³⁴ А. Оршић Славетић, *Белешке са иштивања*, Старице 10–11 (1935–1936), 71.

³⁵ Ф. Каниц, *Србија*, 289.

³⁶ F. Kanitz, *Römische Studien in Serbien*, Wien 1892, 115.

³⁷ Ф. Каниц, *Србија*, 289.

³⁸ F. Kanitz, *Römische Studien*, 115.

³⁹ Ф. Каниц, *Србија*, 289.

⁴⁰ Исто.

⁴¹ Исто.

⁴² F. Kanitz, *Römische Studien*, 116.

⁴³ Ј. Кузмановић Цветковић, *Сџари град на Хисару*, Прокупље 1981, 76–85.

⁴⁴ Исто.

ског новца из периода Гаја Јулија Цезара, Августа, Агрипе, Клаудија и Хадријана. Радови на овом локалитету вршени су 1970, 1973. и 1975. године, од стране Завода за заштиту споменика из Ниша и Археолошког института из Београда под руководством Радивоја Љубинковића.⁴⁵ Римски храм је заправо био посвећен Херкулу који је био поштован као исцелитељ, заштитник путева, путника и можда рудара због атрибута које је поседовао, снаге и моћи.⁴⁶ Западно од храма нађена је и квалитетна статуета Херкула од белог мермера на којој је Бог представљен у младићком добу, пун снаге и лепо развијен. У близини је пронађена још једна мермерна статуа а пронађен је и део плоче са натписом.⁴⁷ Поред наведеног значајна је и остава која садржи бронзану антропоморфну посуду, позлаћен прстен и крстасту фибулу,⁴⁸ док је приликом рушења једне старе куће откривен жртвеник који је подигао Марко Аурелије и који је веома значајан за расветљавање античке прошлости града.⁴⁹

Каница је пут даље водио према Куршумлији или римској станици *Ad Fines*, како је показивала Појтингерова табла. Успут је описао сва села и насеља на која су наишли и кроз која су прошли, претежно говорећи о насељавању ових крајева после ослобођења од Турака.⁵⁰ Подаци које нам је Каниц тада забележио у највећем броју случајева су били тачни па су и данас у потпуности актуелни. На самом уласку у Куршумлију Каниц је одмах приметио и остатке цркава првих владара династије Немањића, а описује и зидине неке тврђаве старијег периода.⁵¹ Рекогносцирање терена на десној обали Топлице одвело је Каница на место које је и тражио. Наиме, наспрам тадашње касарне приметио је остатке опека које су по изгледу и боји биле римске, а пошто на приказаном месту није било остатака никаквих зидина Каниц је сматрао да су ту донешене са оближње градске терасе.⁵² Управо је на њој и пронашао прави мајдан римског грађевинског материјала, већи број комада античких кровних плоча и већу гомилу сложених римских опека величине 36×27цм.⁵³ Непосредно код тог места Каниц је наишао и на остатке већег зида, па је са сигурношћу могао да потврди да је открио северни бедем римске станице *Ad Fines*.⁵⁴ Његово даље истраживање овог терена довело га је до остатака утврђења, које је било релативно близу саме реке Топлице: „Његову утврђену „*civitas*“ нашао сам на 130 корака од обале Топлице, на узвишици коју данас покрива Куршумлија и која се протеже од запада ка истоку у левом углу ушћа Бањске реке на дужини од око 250 ко-

⁴⁵ Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокуље*, 34–35.

⁴⁶ М. Јоцић, *Наведено дело*, 30–31.

⁴⁷ П. Петровић, *Латинска црква*, Прокупље 1984, 5.

⁴⁸ П. Петровић, *Антички Ниш*, 105.

⁴⁹ Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокуље*, 36.

⁵⁰ Ф. Каниц, *Србија*, 301.

⁵¹ Ф. Каниц, *Србија*, 306.

⁵² Исто.

⁵³ Исто, 307.

⁵⁴ Исто.

рака; њена свакако већа размера на правцу север-југ моћи ће да се утврди тек при будућем откопавању темеља. Каструм, или можда само јака стражарска кула, стајао је, највероватније, на стени пешчаника коју Топлица одваја од града и која њиме доминира; ту се данас налази црква Св. Николе⁵⁵. Поред наведених налаза Каниц пише да се и на целој територији града могу пронаћи ситни остаци опеке, накита, посуђа, делови наоружања и мање количине римског новца.⁵⁶ Савремена археолошка истраживања овог простора и рекогносцирање терена довела су до открића једног миљоказа – стуба од кречњака, ваљкастог облика висине 1 метра, али без имена цара и његових титула што представља преседан.⁵⁷ Наставак пута из Куршумлије према Преполцу и тадашње границе између Србије и Турске довео је Каница до Куршумлијске бање чијом природом и околином је био задивљен. На овом месту Каниц је такође пронашао остатке заветног камена посвећеног римској нимфи који је уредно забележио. Овде је изразио сумњу да би вероватно неким истраживањем на терену били пронађени и трагови римског купатила али овом приликом није било времена за такве радове.⁵⁸ Каснија савремена истраживања ових простора указала су да је Каниц био у праву, јер су пронађени остаци римских терми и два жртвеника од којих је један био посвећен богињи Дарданији, а други Нимфама.⁵⁹

По повратку у Куршумлију, после обиласка бање и граничног појаса са Турском Каниц се враћа према Прокупљу преко Косаничког краја. И овде говори о новонасељеном становништву из турских крајева, описујући природне лепоте али и значајне историјске остатке који су још били видљиви на терену. Наишавши на остатке кастела и римског пута код села Доњег Дединца, Каниц је рекогносцирањем терена закључио да је један огранак античког пута ишао од станице *Ad Fines* кроз Пусту реку, преко села Горњег Статовца, Житног Потока и Злате ка важном путном чворишту на Морави код Лесковца. Ове тадашње тврдње Феликса Каница ће савремена научна истраживања и потврдити. По повратку у Прокупље и краткотрајног одмора Каниц се преко Житорађе, Црнатова и Дубова упутио према Пустој реци и знатним остацима већег римског утврђења у Злати које је такође детаљно описао и делимично истражио. И овом приликом је изнео неке значајне претпоставке која ће каснија археолошка истраживања овог значајног локалитета у потпуности потврдити. На овом локалитету последња истраживања су и вршена прошле 2013. године.

Дело и рад Феликса Каница свакако представљају непресушни извор информација из кога многе генерације научника црпу нове идеје и нове правце у истраживањима историјског и културног наслеђа ових простора. Пролазећи и пишући о нашим крајевима, Каниц се залагао за што објективнији при-

⁵⁵ Исто.

⁵⁶ F. Kanitz, *Römische Studien*, 117.

⁵⁷ П. Петровић, *Антички Ниш*, 106.

⁵⁸ Ф. Каниц, *Србија*, 313.

⁵⁹ П. Петровић, *Антички Ниш*, 106.

каз наших прилика без имало пристрасности и површности, па је придржавање овим начелима свакако још више допринело значају и популарности његових радова. Описи предела како код нас тако и у читавој југоисточној Европи значајно су коришћени за потоња истраживања иако су многа савремена археолошка, етнографска и културно-историјска открића делимично мењала његове закључке, али свакако не због његове нестручности и незнања, већ због нових методологија рада и нових историјских извора који су у међувремену откривени. Многи његови цртежи и скице и данас представљају једино ликовно сведочанство о појединим старим грађевинама које је у међувремену уништио или зуб времена или наша немарност. У овом раду је приказана и коментарисана делатност и рад на територији Топлице и то само на оним местима која су забележена на Појтинговој табли. Врло је значајно истаћи да античких локалитета дуж пута уз Топлицу има више и да она свакако указују на значај комуникације и интензивно настањивање уз сам пут, (Баце, Вича, Концељ, Меровач, Мађаре, Пестиш, Теловац, Плочник, Балчак и др.), али да због простора и самог циља овог рада нису поменута. Неке паралеле између оног што је радио сам Каниц и онога што су нам дала савремена истраживања само су поменута у краћим цртама. Каницовим истраживањима и радом повећало се и интересовање европске научне јавности за наш простор, а његове идеје и маштовитост пружиле су нов аспект проучавању антике и античке археологије код нас па је његов допринос српској науци и култури веома значајан и драгоцен.

ЛИТЕРАТУРА

- Б. Илић, *Сјоменица 1878–1908–1958*, Прокупље 1958.
 М. Јоцић, *Древно Прокуље*, Прокупље 2007.
 Ј. Кузмановић-Цветковић, *Прокуље ирад Свејої Прокојија*, Прокупље 2006.
 Ј. Кузмановић Цветковић, *Сјари ирад на Хисару*, Прокупље 1981, 76–85.
 М. Костић et al, *Историја Ниша I*, Ниш 1983.
 Ђ. С. Костић, *Филиј Феликс Каниц* [Http://sr.google.com/drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html](http://sr.google.com/drustvosns.org/kultura/tekst/feliks_kanic.html).
 Ф. Каниц, *Србија земља и сјановништво, од римскої доба до краја 19. века*, прва књига, прев. Г. Ерњаковић, Београд 2007.
 F. Kanitz, *Römische Studien in Serbien*, Wien 1892.
 С. Маринковић, *Тоїлица наш крај*, Прокупље 1968.
 А. М. Марковић, *Тоїлица у йрошлостїи*, Ниш 1932.
 А. Оршић Славетић, *Белешке са йуїовања*, Старинар 10–11 (1935–1936), 68–79.
 П. Петровић, *Ниш у античко доба*, Ниш 1976.
 П. Петровић, *Лайинска црква*, Прокупље 1984.
 П. Петровић, *Евројски научници и йочеци античке археолоїје код Срба*, у: Античке студије код Срба, Зборник радова са научног скупа одржаног 3–4. јуна 1987. године у Београду и Новом Саду, Београд 1989, 257–265.
 Н. Раденковић, *Феликс Каниц и антички Ниш*, у: К. Марицки Гађански (ур.), Антички свет, европска и српска наука, Зборник радова са међународног научног скупа, Београд 2009, 284–294.
 Б. Рудић, *Сјановништво Тоїлице*, Београд 1978.
 Ж. Станисављевић Ж., *Жиїорађа*, Житорађа 2003.

NEBOJŠA RADENKOVIĆ, Ph.D.

Law-Economic School, Niš

ANTIQUÉ REMAINS IN TOPLICA IN THE WORK OF FELIX KANITZ

Summary

In this paper the author pointed out to the antique remains in his birthplace – Toplica which were written down and seen by a famous travel writer Felix Kanitz. On the grounds of these records many later archeological researches were based, so that Kanitz's contribution to our science and culture is particularly valuable. The area around Toplica had been settled from the ancient times and a few significant archeological localities from prehistoric period, among which Pločnik as the most famous, are there to testify it. Passing through Toplica's area, Kanitz described all the antique localities in Žitoradja, Prokuplje and Kuršumljaja thus referring to the importance of this area in the antique period.

Key words: antique remains, Toplica, Felix Kanitz (1829–1904), travel and research, european science and culture.

Translated by Vesna Mikić

Др САША РАДОЈЧИЋ

Факултет ликовних уметности
Универзитет уметности у Београду

ПРЕВОД КАО ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Апстракт: У тексту се разматрају неке разлике између двеју верзија превода Платонове *Државе* на српски језик – превода Албина Вилхара (1957) и корекција које је у Вилхарев превод унео Бранко Павловић (1976). При томе се Павловићева мотивација одређује као претежно херменеутичка. Његов превод не само што претпоставља тумачење текста који се преводи, него и јесте тумачење тог текста. Павловићев превод *Државе* и напомене дате уз превод, посматрају се као наговештај његовог – ненаписаног – коментара Платоновог главног дела.

Кључне речи: Бранко Павловић (1928–1986), Албин Вилхар (1902–1975), Платон, *Држава*, превод, интерпретација.

Класике треба преводити и тумачити. Једно од мерила зрелости и богатства неке националне културе јесте и то да ли су и у којој мери су на њен језик преведена узорна дела књижевне и духовне традиције, као и то да ли је артикулисан њен однос према овим делима, њено разумевање идеја које та дела носе. У свакој култури и свакој епохи постоји скуп дела која чине канон, обично само дифузно одређен, а опет схваћен као безусловно језгро културног предања. Утврђивање оквира канона није лак задатак, јер они поседују, наизглед парадоксално, својство истовремене трајности и променљивости: ти оквири су лабилни и историјски променљиви, иако се сам канон схвата као трајан и поуздан. Неко време те оквире схвата уже а неко друго време шире, па појединачно дело или одређени аутор у једном времену могу да буду схваћени као канонски, а да то више не буду у другом времену, или обрнуто. Својевремено су канон класичних лиричара формирали учени александријски филолози, уметничке каноне и дан-данас предлажу критичари од знатнијег укуса и утицаја, а чак и Свето писмо је збирка канонизованих текстова. Канон је вредносно-нормативни, а не дескриптивни појам.

Класике који припадају канону треба с времена на време *ионово* преводити – и *ионово* тумачити. Јер, иако су превођење и тумачење класичних дела често прави преводилачки и херменеутички подухвати, који окупирају знање, време и моћи најдаровитијих појединаца, дешава се да промене до

kojih dolazi usled normalnog razvoja jedne kulture ili jezika, ucine postojeći prevod ili тумачење неког класичног дела теже разумљивим новим читаоцима, или, у екстремним случајевима, готово недоступним. Осим тога, свако време разумева канонска класична дела на свој начин, а тај начин може да се у већој или мањој мери разликује од начина на који су дело разумевала ранија времена. То је вероватно једно опште правило културног развоја, и не односи се само на текстове, њихове преводе и тумачења, нити само на канонска класична дела, већ на наше разумевање и саморазумевање уопште. Континуитет предања који образује традицију, иако наизглед увек *расположив*, није сам по себи дат, већ свака нова генерација треба да се определи према континуитету предања, да се на њега креативно надовеже и да на тај начин прихвати – или доведе у питање – своју традицију. Традиција непрекидно расте и мења обресе; у супротном је затворена и мртва. Коначно, свакако треба да рачунамо и са тим да понекад потребу да се неко класично дело поново преведе или реинтерпретира могу условити и различити други чиниоци, а не само неминовни развој културе и језика, односно раст и преображај предања (економски или политички чиниоци, пука физичка доступност ранијих превода, смењивање теоријских или идеолошких парадигми и слично).

У овом прилогу биће речи о поновљеном преводу на српски језик једног класичног дела, које без сумње припада најужем канону европског филозофског мишљења – о преводу Платонове *Државе*. Интенција прилога се не исцрпљује, како би то можда могло да се помисли на основу уводних реченица, у томе да буде пледоаје у прилог новом превођењу класика, већ пре да илуструје одређено схватање о природи преводилачког посла. По том схватању, *превођење* је уједно већ *тумачење*. То је препознао свако ко је било кад преводио било који иоле сложенији текст. Начин на који ће текст бити преведен пресудно зависи од начина на који је (претходно) схваћен, почев од општег одређења жанра којем припада, па све до тананости индивидуалног стила или идиома. У примеру који ће бити анализиран, тај однос се може формулисати на следећи начин: овај превод не само да *препоставља* неко тумачење, него и *јесте* тумачење.

Први потпуни превод Платонове *Државе* на српски језик појавио се пре више од пола века (1957) у издању београдске „Културе“, а преводилац је био класични филолог Албин Вилхар, који је за свој рад награђен, између осталог, и преводилачком наградом „Милош Н. Ђурић“ за *Животије и мишљења истакнутих филозофа* Диогена Лаертија (1973). Од 1976. године и првог издања *Државе* у „Великој филозофској библиотеци“ издавачке куће БИГЗ, као преводилац је, уз Вилхара, потписиван и филозоф Бранко У. Павловић, који је превод опремио исцрпним коментарима. Ова верзија превода је више пута прештампована, а последње издање *Државе* у преводу Вилхар-Павловић изашло је код новог издавача – београдског предузећа „Дерета“ 2013. (прво „Деретино“ издање 2005).

Иако би се могло очекивати да новије издање, пошто је доступније, постане меродавно не само за школске потребе (студије философије), већ и

за истраживаче, подаци о цитираности Платонове *Државе* у српској периодици показују да се још увек цитирају и старо и ново издање, односно стари и нови превод. Закључно са јануаром 2014, у Српском цитатном индексу (доступном на <http://scindeks.ceon.rs/>) у списковима референци чланака обухваћених базом података, у периоду 2000–2013. 32 пута се налази Вилхарев, а 66 пута Вилхар-Павловићев превод (уз неколико неодређених или погрешних навода). Издвојимо ли само текстове филозофа, приметимо да, у поређењу са стручњацима из осталих дисциплина, они у знатно већој мери дају предност новијем преводу (филозофи 31 према 9, остали 35 према 23); у филозофским часописима, од укупно 26 појављивања превода Платонове *Државе* у списковима референци, стари превод се налази само *једном*. О разлозима због чега је тако може се расправљати, али вероватно би био тачан закључак да је српска филозофска стручна јавност препознала вредности новијег превода и определила се према њима.

Како је Бранко Павловић преводио Платонову *Државу*? Са једне стране, он је читаве опсежне делове текста Вилхаревог превода оставио неизмењене, а интервенције које је чинио често се односе само на појединачне речи и изразе или издвојене фразе, док са друге стране има и таквих делова текста који су темељно измењени или у целости изнова преведени. Такав је, рецимо, случај са значајним и за разумевање изузетно захтевним одломком у којем се разматрају филозофско-математичка питања у седмој књизи *Државе* (523–526). Сам Павловић сведочи у „Поговору новом издању *Државе*“, како су „мање измене Вилхаревог превода извршене у I, II, V, VI и VIII књизи (изнова је преведено приближно 15%–20% текста),“ односно да су „веће измене извршене у III, IV, VII, IX и X књизи (изнова је преведено 45%–60% текста)“.¹ Као што видимо, Павловић даје само приближну процену обима измена које његов нови превод разликују од првобитног Вилхаревог превода. Узимајући у обзир његове процене, као и сопствени читалачки увид, вероватно бисмо смели да прихватимо као приближну вредност разлике двају превода – нешто више од једне трећине укупног обима текста, што у сваком случају превазилази домете пуне корекције и даје право да се говори о заиста новом преводу.

Своју мотивацију за поновно превођење Платонове *Државе* Павловић укратко образлаже пошто је похвалио „леп језик“ којим се одликује Вилхарев превод. „Одавно је, међутим,“ наставља Павловић, „у свету установљена пракса да се преводи класичних текстова ревидирају и, што је могуће више, побољшавају како би и она скривена значења изворног текста дошла до изражаја у једном још премало филозофски изграђеном језику као што је наш. Исто је тако потребно исправљати, што је у преводилачком послу неизбежно, поготову у оном где преводиочева *licentia poetica* мора бити ограничена потребом за што адекватнијим стручним преношењем изворног текста на један други језик“.² Потреба за новим преводом, условљена је, према овом исказу, двоструким захтевом: за одговарајућим *стиручним*, али такође и *хер-*

¹ B. Pavlović, *Pogovor novom izdanju Države*, u: Platon, *Država*, Beograd 1993, 413–4.

менеутичким „преношењем“ текста на други језик. Томе треба додати и настојање да се допринесе развоју специфичне философске терминологије, пошто се у овом случају преводило на језик чија се философска изграђеност с правом процењивала као још увек недовољна (чак и данас, иако је степен те изграђености већи, тешко да бисмо смели да говоримо о некој заокруженој и општеприхваћеној српској философској терминологији).

Нама се чини, и то ћемо у овом прилогу настојати да покажемо, да је удео *херменеутичкој* захтева у Павловићевој „ревизији“ Вилхаревог превода изразитији, и да Павловићев превод *Државе* почива на једном обухватном схватању овог дела, али и Платонове философије у целини. Другим речима, да је мотивација да се уоче и нагласе „она скривена значења“ деловала снажније од жеље да се превод „исправи“. Павловићев превод не само што претпоставља неко тумачење, већ и јесте тумачење. Импликације овог запажања нису једноставне, нити једнозначне. Оне нас пре свега подсећају да превођење никада није пуко „пресликавање“ датог текста, већ његово ново успостављање у другом језику. Меутим, морамо да будемо опрезни када одређујемо карактер тог „новог“. Иако би било необично да тврдимо да текст превода има самосталан идентитет, независан од оригиналног текста, сигурно је да превођењем у најмању руку добијамо две различите инстанце једног текста. То је такође оно што нам уопште допушта да у неком преводу аналитички издвојимо управо његов преводни карактер, ону разлику која је допринос преводиоца и новог језика. Однос о којем је реч је наглашенији и самим тим уочљивији, када пред собом имамо видове тзв. „еминентног текста“, нпр. песничког, који се не могу редуковати на комуникативну функцију. То важи и за онај философски текст чијим вокабуларом не доминира стручна („техничка“) терминологија, већ се у њему стваралачки тражи начин да се уобличи философска питања. Језикотворна није само поезија, него и философија; и једна и друга превазилазе „обичан“ говор свакодневице и доприносе проширивању изражајних могућности језика.

Са становишта поступка, посао којег смо се овде латили је олакшан тиме што не морамо да упоређујемо два независна превода у целости, већ можемо да посветимо пажњу само међусобним разликама између Вилхаревог и Павловићевог превода, па и то не *свим* разликама, које су често минималне и не мењају, барем не суштински, смисао текста, него само оним *испакнутим* разликама, које у значајнијој мери утичу на читаочево разумевање Платонове *Државе*. При томе ћемо покушати да уочене разлике условно разврстамо према поступку превођења/тумачења, као и да, на појединим местима, опрезно и само илустративно, изнесемо претпоставке о могућој Павловићевој мотивацији за конкретна преводилачка/херменеутичка решења која, као што је речено, отварају значења другачија у односу на она која је отварао стари превод.

1. Знатан број Павловићевих интервенција можемо да разумемо као *корекцију* превода појединачних речи или израза. На пример, (353d) Вилхар

² Исто, 413.

преводи ἀρετήν ... ψυχῆς као „моћи душе“, док је Павловић тачнији са „врлине душе“. Међу корекције спадају и замена израза „пријатељ мудрости“ речју „философ“ (376b), односно речи „песници“ речју „митотворци“ (377c), али то нису интервенције од већег значаја. Много је значајније када корекција једне речи мења смисао читаве реченице, нпр. када афирмацију претвара у негацију или обрнуто; тако Павловић на једном месту (406c) речи „-из незнања“ исправља у „не из незнања“ (οὐκ ἀγνοία), а на другом (487d) реч „корисни“ исправља у „некорисни“ (ἀχρήστους); можда се на оба ова места у старијем преводу ради о грешкама у штампи; у сваком случају, ти детаљи показују са каквом пажњом је Павловић исправљао превод.

Сложенија је корекција на 354b, где се износи дилема да ли је правичност „неспособност и незнање, или мудрост и способност“ (како преводи Вилхар), односно „порок или врлина, неукост или мудрост“ (у Павловићевом преводу); поређење са оригиналом (δίκαιον ... εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή), уверава нас да је Павловићев избор речи нешто бољи од Вилхаревог, али да конструкцију исказа преводи стилски и логички другачије него што је дата у изворном тексту; он овде уместо опозиције чији пар чине по два квалитета истих вредности (најпре негативне: κακία, ἀμαθία, а затим позитивне: σοφία, ἀρετή), користи две опозиције са по два супротстављена квалитета, што израз чини компликованијим.

Следећи пример (364b) је још занимљивији, јер нам допушта да наслутимо нешто и о преводилачкој мотивацији. Платонов Сократ у дијалогу говори о томе како неки људи обилазе богаташе и уверавају их да ће приношењем жртава добити од богова помоћ и опроштај од неправди које су починили они сами или њихови преци. Те људе Вилхарев превод именује као „свештенике и пророке“, а Павловићев као „варалице и врачеве“. Већ и на први поглед је јасан негативан вредносни призив Павловићевог превода, у поређењу са неутралним Вилхаревим. У оригиналу то су ἀγύρται καὶ μάντιες. Павловић у коментарима уз превод износи мишљење да је ово место „уперено на припросте, сујеверне и похлепне припаднике орфичке секте“ и позива се на сродно место у Платоновом дијалогу *Phaedr.* (244de). Вилхарев превод је у дословном смислу тачнији, док Павловић прати логику значења текста, критичко-иронијски цртајући лаковерност богаташа, и тиме се хотимично огрешује о дословну верност оригиналу, да би остао веран његовом смислу. Сматрамо, ипак, да би читалац и сам, без преводиоачеве помоћи, докучио иронијску црту у Платоновом опису, као и да је именовање „варалице и врачеве“ морализаторско и да са становишта „просвећене“ свести исправља слику која за Грке Платоновог времена можда и није била толико крива. Занимљиво је, такође, да међу осталим преводима Платонове *Државе* које смо консултовали, на овом месту слично морализаторско тумачење уноси и класични немачки Шлајермахеров превод: „Gaukler und Wahrsager“; новији Фретскин превод је прецизнији: „Bettelpriester und Wahrsager“; у Шоријевом енглеском преводу „begging priests and soothsayers“.

Сличне корекције појединачних речи или израза се у Павловићевом преводу могу наћи и на 411d, 421d, 424a, 429c и многим другим местима.

2. Своје преводилачко решење Павловић често подупире навођењем оригиналне грчке речи унутар заграда у самом тексту. На 472c, речи *παραδείγματος ἄρα ἔνεκα ... ἔζητοῦμεν*, Вилхар преводи као: „значи да смо само *примера* ради тражили“, што Павловић коригује са „узор (*paradeigma*) је дакле био циљ којем смо тежили“, што значајно мења смисао реченице. Ово је корекција која има изразито философску мотивацију. Док Вилхар неутрално каже „примера ради“, Павловић користи обавезујући израз – тежећи узору као циљу, тј. желећи да се приближимо разумевању узора, парадигме: јер то би нам, не пише Павловић, али по свему судећи подразумева, помогло да разумемо и друге сродне случајеве које узор покрива.

На 411de, код Вилхара стоји „непријатељ размишљања и неинтелигентан“, док Павловић уз корекције наводи одговарајуће грчке речи и додаје фусноту у којој аргументује у прилог свом решењу: „непријатељ логоса (*misólogos*) и необразован (*ámousos*)“. Овај пример привлачи пажњу зато што, са једне стране, Павловић, стриктно речено, не преводи вишезначну грчку реч *λόγος*, већ је задржава као такву – а са друге стране, управо то што није превео реч *λόγος* и редуковао њену вишезначност, чини његов превод бољим. У фусноти Павловић подупире своје решење и аналогijом са речју *φιλόλογος*.

Реченицу која у Вилхаревом преводу (476d) гласи: „Зар његово мишљење нећемо с правом назвати сазнањем, пошто он сазнаје, а душевну радњу оног другог нагађањем, пошто он само нагађа?“, Павловић обликује: „Хоћемо ли онда бити у праву ако духовно стање једнога назовемо сазнајућим (*gignōskontos*) и сазнањем (*gnōme*), духовно стање оног другог помишљајућим (*doxázontos*) и мњењем (*dóxa*)?“ Ова реченица је један од бројних примера у којима Павловић подупире своје измене навођењем грчких речи у заградама; међутим, постоји још један детаљ због којег се овај пример издваја – грчко *δίαινα* Павловић преводи са „духовно стање“, док Вилхар бира активно „мишљење“, што је боље решење.

Занимљив је и пример на 420b, где Павловић мења Вилхарово „радника“ у „занатлија“ и додаје фусноту, у којој објашњава своје преводилачко решење, признајући да је оно ипак само приближно: „Реч *dēmiourgós* ... овде означава човека који се уопште бави неким послом: професионалац, стручњак у свом домену. Наша реч 'занатлија', према томе, не покрива сасвим то значење.“³

3. Павловић је, чини се, поседовао добро осећање за језичко-стилске финесе, што се може илустровати следећим примером (486d): док Вилхар преводи „рећи ћемо да нас душа која нема смисла за образовање и лепо води само у неумереност...“, Павловићево решење гласи: „доиста не бисмо могли рећи да склоност необразоване (*amousos*) и недостојне (*ashemon*) природе води нечем другом осим несразмери (*ametria*)“. Оно на шта овде треба да обратимо пажњу јесу три израза у заградама, три негације, са ост-

³ В. Pavlović, *Објашњења и коментари текста*, у: Platon, *Država*, 289.

вареном алитерацијом; превод је овде очувао обе ове особине изворног текста – Павловић као да је преводио песника, и то га песнички преводио!

4. Покаткад је Павловићев превод објашњавајући, или у сврху објашњења даје *δοῦνε* којих нема у Вилхаревом преводу (а некад их нема ни у грчком оригиналу). Карактеристичан у том погледу је следећи пример (390-ab): у једном литерарном цитату (из Хомера) Платон говори а Вилхар преводи, како изгледа неприлично да „најмудрији човек“ као највећу могућу срећу наводи поглед на трпезу крцату јелом и вином. Павловић преводи „најмудрији Одисеј“, што је језички несигурно (као да би постојао и неки мање мудар Одисеј). На месту из Хомера,⁴ наравно, те речи изговара Одисеј; али његово име се не наводи у Платоновом тексту, већ га Павловић додаје. Нешто ниже (390c), Павловић опет даје објашњавајућу допуну, када каже како „Хефајст окива Ареја и Афродиту због љубоморе“, где је ово објашњење његов додатак (у грчком оригиналу стоји само *ἔτερα τοιαῦτα*, из сличног разлога). Ипак, већина Павловићевих допуна помаже бољем разумевању текста, а понегде су у питању делови текста које је Вилхар пропустио да преведе и утолико је Павловићева интервенција оправданија.

5. Веома често су Павловићеве корекције пропраћене опсежним коментарима у фуснотама (карактеристично: 421d, 422e, 428b, 429c, 468de, 496c, 509b, 510d, 527a и многа друга места). Логику превода у тим случајевима по правилу не треба да тражимо искључиво у тексту, већ и у његовом коментару. У овим фуснотама Павловић је пружио скицу једног опсежног, најалост ненаписаног коментара Платонове *Државе*. Овде ће бити приказана само два таква карактеристична места.

Веома сложен и философски тежак пасус у шестој књизи, на 510b, код Вилхара почиње реченицом: „Тиме што је душа принуђена да понеке од својих садржина створи и добије помоћу претпоставки, она се не враћа самој основи, него иде напред за циљем“ – док Павловић преводи: „У једном подручју умног, душа – третирајући као ликове ствари које су представили као копије – бива присиљена да истражује из хипотеза (*ἐκ hypothéseōn*), не према почетку и ономе што је прво (*ἀρχῆ*), него према ономе што је на крају и завршетку (*teleutē*)“. У овој реченици Павловић умеће три фусноте (и још две у остатку пасуса). Прво што треба рећи јесте то да Павловић, осим речи „подручје“ (што оправдава у фусноти) не додаје оно чега нема у грчком тексту, него да је Вилхар понешто поједноставио одломак. Павловићева верзија је утолико и коректнија (без обзира на то што грчко *νοῦτόν* преводи, као што је речено, са „*подручје* умног“) и философски заснованија. Фусноте широко расправљају о томе шта у Платоновј философији значи истраживати „из хипотеза“ и по чему се тај мисаони поступак разликује од нехипотетичког почетка. Драгоцена је Павловићева примедба да је овде Платон „само појачао оно што је већ била пракса грчке геометрије ... да се

⁴ Hom. II. 1.225.

у геометрији слике и примери никако не примају као доказ, него само као помоћна и 'очигледна' средства која олакшавају схватање доказа."⁵

Последњи одабрани пример је 518d, у којем Сократ износи неке од коментара чувене алегорије пећине; пошто укаже Глаукону да човеков орган сазнања чини да се овај *окрене* од ствари које настају ка ономе што јесте, Сократ одређује образовање као вештину која тај *преокрет* чини лакшим и успешнијим. Вилхарев и Павловићев превод овог одломка се, додуше, разликују, али та разлика не утиче на разумевање смисла текста. Важнија разлика, и уједно суштински Павловићев допринос се овде (као и на многим другим местима) састоји у коментару изложеном у фусноти. Ту је, у неколико реченица,⁶ изложено тумачење Платоновог схватања образовања – као језгро, или заматак неке дуже студије. Све главне тачке су изложене: да васпитач никоме не може да усади „орган за учење“, већ је његов задатак да изазове поменути преокрет и да усмери васпитаников поглед према ономе што је вечно, непролазно и непропадљиво. Философски начин живота сам по себи постиже такав преокрет; алегорија тако даје, поред онтолошко-гносеолошких сугестија, и оне које се тичу Платонове политичке философије и философије образовања, као најважније тематске равни дијалога

Верујемо да је и уз овако сведен број примера барем делимично показано да је Павловићев превод Платонове *Државе* мотивисан одређеним тумачењем овог дела и Платонове философије у целини. Имајући у виду оно што смо на самом почетку рекли о превођењу класика и поготово о поновном превођењу класика, могли бисмо да закључимо да је такав однос потребан и када је реч о њиховом тумачењу и *новом* тумачењу. Не само Платона и његове *Државе*, него и других аутора и њихових дела који чине канон културе нашег времена.

SAŠA RADOJČIĆ, Ph.D.
Faculty of Fine Arts
University of Arts in Belgrade

TRANSLATION AS AN INTERPRETATION

Summary

This paper discusses some of the differences between the two versions of translation of Plato's *Republic* in Serbian – by Albin Vilhar (1957) and the correction of the translation by Branko Pavlović (1976). One can define Pavlović's motivation as predominantly hermeneutic. His translation of the *Republic* and notes on the text, are regarded as hints at his unwritten comment of Plato's main work.

Key words: Branko Pavlović (1928–1986), Albin Vilhar (1902–1975), Plato, *Republic*, translation, interpretation

⁵ B. Pavlović, *Objašnjenja i komentari teksta*, u: Platon, *Država*, 303.

⁶ Исто, 306.

Др МИРА РУЖИЋ
 Филозофски факултет
 Универзитет у Београду

ТЕКИЈА (*TRANSDIERNA*) – ЖИВОТ У КАСТЕЛУ

Апстракт: Текија (античка *Transdierna*) налази се на ушћу Текијског потока у Дунав. Ту су у периоду од 1968. до 1970. године обављена заштитна археолошка ископавања, којима је руководила проф. др Александрина Цермановић-Кузмановић. Потврђено је постојање две фортификације: старије, на левој обали Текијског потока, подигнуте у последњим деценијама 1. века, и млађе, изграђене крајем 3. века. Обиље покретног археолошког материјала (посуде од глине, стакла и бронзе, лампе, бронзане фигурине), уз добро документовану и анализирану архитектуру оба кастела, дозвољавају нам да лакше дочарамо свакодневицу римског војника. Такође, овај материјал нам омогућава да пратимо успон Римске империје током прва два века наше ере, њено стагнирање изазвано немирима како унутар тако и ван граница Царства, као и борбу за очување државе током касне антике која се на крају ипак завршила њеним падом.

Кључне речи: Горња Мезија, Трансдијерна, археологија, римска религија, римска војска.

На изласку из Ђердапског кланца, заштићена литицама Мироча, налази се једна од најлепших варошица на обалама Дунава – Текија, античка *Transdierna*. Повољан географски положај, који омогућава контролу пловидбе овим делом Дунава, допринео је да је њена историја дуга и веома бурна, што је потврђено историјским подацима и археолошким истраживањима. Интересантно је да се у античким изворима назив *Transdierna* помиње једино у *Нојшицији*,¹ док *Табула Пеуџенеријана* не бележи ниједну станицу на мезијској обали Дунава, између Талијате (Доњи Милановац) и Егете (Брза Паланка). Прве податке о античкој Текији даје Марсиљи.² Античко утврђење са ознаком *Orsava vetus Servie* налазило се, према његовом плану, на

¹ *Not. dign. or.* XLII 29.

² L. F. Marsigli, *Danubius pannonico-mysicus observationibus geographicis, astronomicis, hydrographicis, phisicis perlustratus*, Hagae 1726, T. VI.

десној обали Сараорског потока. На брдовитом терену он је уочио квадратно утврђење димензија 15×15 оргија (око 27×27 м), саграђено од земље и опека, са округлим кулама. Марсиљијеви подаци показали су се као недовољно поуздани. Током обиласка источне Србије 1859. године, неуморни и прецизни Ф. Каниц обишао је и Текију и у својим путописима овој варошици посветио велику пажњу.³ Иако је већи део овог поглавља посвећен савременим аустроугарско-турско-српским односима и суседном острву Ада Кале, оставио нам је и значајне податке о тада видљивим остацима античке Трансдијерне. Уместо квадратног кастела са четири округле куле, на десној обали Текијског потока, Ф. Каниц забележио је остатке грађевине коју је Дунав делимично разорио. Скренуо је пажњу на објекат који Марсиљи није уочио. Наиме, на левој обали Текијског потока уочио је правоугаоно утврђење димензија 100×84 м, са зидовима дебљине 2 м. Најпоузданије податке оставио нам је Е. Свобода.⁴ Он је, сакупивши све постојеће податке, укључујући и планове градње Ђердапске речне управе, обишао овај локалитет 1938. године. Ослањајући се на Марсиљијеве записе о конструкцији кастела, Е. Свобода закључује да је утврђење на десној обали Текијског потока старије. Истовремено, он не негира Каницову тврдњу о постојању војног објекта на левој обали истог потока, али сматра да је оно млађе.

Случајно откриће богате оставе поново је скренуло пажњу археолога на ову варошицу 1948. године. Налаз оставе, откривене приликом копања темеља Задружног дома, који обухвата сребрне посуде, накит и златне емблеме, указао је на потребу систематског истраживања не само Текије већ читавог Ђердапског лимеса.⁵ Археолошки институт у Београду отпочео је 1956. године систематска рекогносцирања источне Србије. Тада су прикупљени значајни подаци о археолошким споменицима дуж дунавске обале. Планираном изградњом хидроелектране *Ђергај I* код Сипа, ниво воде Дунава био би у просеку 12 м виши од тадашњег. Ова значајна инвестиција имала је и своју тамну страну – потапање низа преисторијских, античких и средњовековних археолошких локалитета, укључујући и Трансдијерну. Научници су ипак, иако са ограниченим средствима и роковима, добили могућност да се упознају са неизмерним археолошким богатством Ђердапа који у свом окриљу чува бисере као што су Лепенски Вир, Домицијанова и Трајанова табла, Трајанов мост и многе друге.

Средства која је обезбедио Међуакадемски одбор за проучавање лимеса у СФРЈ омогућила су детаљна рекогносцирања и прва сондажна истраживања Трансдијерне 1962. године.⁶ Тада је утврђено да се антички локали-

³ Ф. Каниц, *Србија. Земља и сџановништво од римској доба до краја XIX века*, прев. Г. Ерњаковић, Београд 1985, 504–513.

⁴ Е. Swoboda, *Forschungen am Obermösischen Limes*, Wien – Leipzig 1939, 60.

⁵ Ђ. Mano-Zisi, *Nalaz iz Tekije*, Београд 1957.

⁶ Д. Vučković-Todorović, *Transdiјerna, Tekija*, *Arheološki pregled* 4 (1962), 210–211; *ista, Istraživanja limesa u SR Srbiji u okviru međjuakademskog odbora*, *Osiječki zbornik* 12 (1969), 123–140; А. Šašel, J. Šašel, *Inscriptiones latinae*, Ljubljana 1978, No. 469.

тет налази испод савременог насеља и то на простору са леве стране Текијског потока, код његовог ушћа у Дунав. У неколико наредних година археолошка истраживања у Текији нису вршена иако је тај локалитет био најугроженији услед непосредне близине бране. Сондажним археолошким ископавањима, која су обављена у периоду од 1968. до 1970. године руководила је проф. Александрина Цермановић-Кузмановић, чија је заслуга што се покретни археолошки материјал данас налази у Археолошкој збирци Филозофског факултета у Београду.⁷ Подаци добијени овим истраживањима употпунили су наша сазнања о античкој Трансдијерни и решила многе дилеме које су нам ранији записи оставили.⁸ Технолошки напредак и овог пута однео је свој данак – многе тајне античке Трансдијерне и старе Текије заувек су прекриле узбуркане воде Дунава (сл. 1).

1. ОД ДАЧКОГ НАСЕЉА ДО РИМСКОГ УТВРЂЕЊА

Археологија нам је и овог пута помогла да, и поред веома штурих историјских података, добијемо јасну слику о настанку војног логора у Текији и његовом историјату до сутона антике. Приобаље Ђердапског дела Дунава било је, несумњиво, настањено од најранијих времена. То су показала истраживања бројних локалитета са слојевима из којих потичу налази који припадају различитим преисторијским и протоисторијским периодима (од мезолита до римских освајања). И на простору око ушћа Текијског потока можемо, стога, претпоставити постојање неког насеља аутохтоног становништва и пре доласка Римљана. Њихово интересовање за ове крајеве повезано је са оснивањем провинције Мезије (15. године) и тежњом да се на Дунаву осигура граница Царства.

Догађаји који су се одиграли на Дунаву за време цара Домицијана (81 – 86), показали су да је Мезија, као велика административна јединица (од Саве до Црног мора), сувише велика да би се могла ефикасно штитити. Она је, из безбедносних разлога, подељена 86. године на две провинције – Горњу (*Moesia Superior*) и Доњу Мезију (*Moesia Inferior*). На левој обали Дунава велику опасност представљали су Дачани. Још средином 1. века пре н.е. дошло је до уједињења више племена под вођством Бојребисте. Пошто је он убијен (40. године пре н.е.), савез се распао а до поновног уједињења дошло је један век касније, под вођством Децебала. Тада Дачани постају један од најозбиљнијих римских противника, а Ђердапски део лимеса попреште сталних сукоба. Римска војна кампања је била успешна тако да је Децебал

⁷ A. Cermanović-Kuzmanović, *Antički lokaliteti u Tekiji i njenoj okolini*, Arheološki pregled 10 (1968), 58–61; S. Pavlović, *Tekija – temelji stare crkve*, Arheološki pregled 10 (1968), 61; A. Cermanović-Kuzmanović, *Tekija – rimsko-vizantijski kastel i civilno (?) naselje*, Arheološki pregled 11 (1969), 88–92; ista, *Tekija – rimsko-vizantijski kastel i civilno naselje*, Arheološki pregled 12 (1970), 50–53.

⁸ A. Cermanović-Kuzmanović, A. Jovanović, *Tekija*, Belgrade 2004.

поражен, уз пристанак да Дачка држава постане римска клијентелна краљевина. То је значило да ће Римљани штитити Децебала, а он ће, заузврат, помагати Римљанима у ратним походима.⁹

Управо у том периоду настало је прво, вероватно земљано утврђење на левој обали Текијског потока. Уместо њега је убрзо, већ током припрема за нове ратове са Дачанима, за време Трајана (98–117), саграђен нови, камени кастел. Археолошка ископавања потврдила су Каницову тврдњу да је реч о утврђењу димензија око 100×84 м, које бране бедеми ширине 2 м. У кастелу, чији су бедеми, куле и унутрашњи објекти грађени од ломљеног камена везаног малтером, уз ретку појаву либажних слојева опеке, био је смештен део Пете галске кохорте. Војничка диплома из Доњег Милановца (*Taliata*) показује да је ова комбинована, пешадијско-коњичка кохорта (*cohors equitata*) стационирана у Горњој Мезији и пре 75. године.

Главни улаз у кастел (*porta praetoria*) може се, на основу аналогија, претпоставити на јужном бреду. Наспрам њега, поред Текијског потока, налазила се друга капија (*porta decumana*). Главна комуникација кроз кастел (*via principalis*), правца истол – запад, завршавала се, такође, двома капијама (*porta principalis dextra* и *porta principalis sinistra*). У унутрашњости кастела налазиле су се бројне грађевине, од којих је само неким могла да се утврди намена: војничке бараке и штале, команда кастела, пребивалиште команданта и складиште хране.

Војничке бараке (*centuria*) су биле издуженог облика, правоугаоне основе. Унутрашњост бараке обично је била подељена на више (најчешће два пута по десет) одаја за спавање (*contubernium*) у којима је боравило до осам војника.¹⁰ Одаје војничких барака у Текији су нешто мањих димензија, са подовима од набијене земље или поплочањем од опека. Судаћи по ширини темеља преградних зидова, горње конструкције тих зидова биле су од плетера облепљеног блатом и потом омалтерисане. Кров је покриван дрвеним плочицама (шиндра). Испред бараке налазио се трем са дрвеним стубовима постављеним на камене базе четвороугаоног или кружног пресека. Одаја у којој је боравио официр обично је нешто већих димензија и најчешће се налази на почетку војничке бараке.

У средишту кастела је зграда команде (*principia*) која представља управни и религиозни центар. Фронтална страна ове грађевине окренута је ка главној комуникацији (*via principalis*) и има полустубове који су део трема. Унутрашњост принципије подељена је на низ просторија, од којих је централна светилиште (*aedes, sacellum*) у коме су стајали кип цара, војне заставе и знамења, вотивни жртвеници, али и чувана уштеђевина војника.¹¹

⁹ За историјске прилике на Ђердапском лимесу уп. М. Мирковић, *Римска држава у доба принципата и домината* (27. пре Хр. – 337. н.е.). *Од Авиуса до Константина*, Београд 2003, 101–102.

¹⁰ О изгледу римских војних фортификација уп. А. Н. Johnson, *Roman Forts of the 1st and 2nd Centuries AD in Britain and the German Provinces*, St. Martin' – New York, 1983.

¹¹ G. I. Webster, *The Roman Imperial Army of the I–II Centuries*, London 1969, 214.

Стан команданта (*praetorium*) налази се, по правилу, уз или испред принципије. То је најчешће перистилна грађевина која има централно двоориште у средини, око кога су распоређене одаје. Како потврђују истраживања у Текији, она је грађена солидније од војничких барака, са подом од опека, системом за загревање и зидовима који су украшени фрескама.

Један од најважнијих објеката у кастелу било је складиште хране (*horreum*) које се налазило у северозападном делу кастела. Ова грађевина се састојала од најмање шест просторија са подрумима. Кровна конструкција била је од дрвета, са покривачем од опека, а кров је био у нивоу тла, постављен директно на земљу. Како су ископавања бројних римских утврђења показала, ови објекти су могли имати и неколико спратова испод земље.¹²

Крајем II века војници Пете галске кохорте напустили су кастел у Текији, а у њега је смештена нова јединица – Девета кохорта добровољаца (*cohors IX voluntariorum*). О постојању ове јединице само се нагађало на основу редоследа бројева кохорти. Опеке са њеним печатима (СОН IX GEM VOL, СОН VIII GEM VOL), откривене у објектима Трансдијерне грађеним крајем II и током III века, недвосмислено су потврдиле постојање и тачан назив ове јединице. После смрти Александра Севера (222–235), систем принципата озбиљно је уздрман. Период анархије и војничких царева трајаће скоро 50 година. Огроман простор који је требало бранити навео је императора Аурелијана (270–275) да 274. године повуче војску из Дакије и да границу Царства врати на Дунав.

2. КАСНОАНТИЧКО УТВРЂЕЊЕ

После деценија несигурних прилика, стање се стабилизовало доласком Диоклецијана (284–305) на чело државе. Административне и војне реформе које је спровео током своје двадесетогодишње владавине значајно су ојачале државу. Кастел на левој обали Текијског потока постојао је све до последњих деценија III века када је, из тактичких и стратегијских разлога, логор пребачен на супротну обалу потока. На месту старијег утврђења никло је цивилно насеље, које је, како археолошки налази показују, живело до краја античког периода.

Кастел на десној обали Текијског потока изграђен је крајем 3. века и током касноантичког периода (3–6. век) неколико пута је обнављан. Првобитно изграђено утврђење имало је ромбоидну основу која захвата површину од око 730 м². Зидови од ломљеног камена и опека везаних малтером (*opus mixtum*), грађени су немарно, без стриктно спроведених либажних слојева опека. Типолошки припада распрострањеном типу кастела са четири куле (*quadriburgium*, *tetrapyrgon*), од којих је једна (у овом случају јужна) већа од осталих. Археолошка истраживања показала су да су северна и западна ку-

¹² А. Н. Johnson, *нав. дело*, 134.

ла имале квадратну основу, док су јужна и источна биле ромбоидне. Главни улаз у кастел налазио се на јужном бедему, уз обалу Текијског потока.

3. ЖИВОТ У КАСТЕЛУ

На галски елемент војне посаде, која је боравила у Трансдијерни од краја I и током II века, указали су већ налази из Текијске оставе, пре свега позлаћени сребрни емблеми. То су потврдили и бројни налази откривени током ископавања: печати на опекама (COH V GALL), натпис урезан на бронзаној мерици (*hemina*) која је служила за мерење жита дељеног војницима или као порција киселог вина (*acetum*), које је било део војничког оброка (сл. 2), као и фибула са манжетама која на себи има урезан натпис AC.¹³

Постојање савремених објеката условило је да кастел на левој обали Текијског потока није истражен у целини. Налази медицинских инструмената (сл. 3), као што су пинцете (*volsella*), обичне сонде (*ligula*) и листолике спатуле (*spathomela*), указују да се унутар бедема налазила и болница за војнике (*valetudinarium*), као и место где су лечене животиње (*veterinarium*). Ван бедема, на супротној (десној) обали Текијског потока, откривено је купатило (*thermae*). Купатила су, по правилу, грађена близу воде и даље од утврђења, ради опасности од пожара.

Свакодневица римског војника у кастелу у Текији била је оптерећена разним активностима. Иако су ратни успеси императора Домицијана били знатни, Дачани су и даље представљали сталну опасност за Царство, а богати рудници злата, гвожђа и соли изазов за освајање њихове територије. У ратовима које је Трајан водио са Дачанима (101/102. и 105/106. године) кастел и прелаз преко Дунава у Текији имали су важну улогу. После победе над Децебалом, Дакија је прикључена Царству 107. године, а војска стационирана у кастелу у Текији могла је да се посвети мирнодопским активностима – доградњама и поправкама објеката и путева, вежбама, лову и риболову. Све до пред крај 2. века, посаду кастела чинили су војници Пете галске кохорте.

Покретни археолошки материјал, откривен у слојевима који припадају том периоду, бројни су и дочаравају начин на који се живот у кастелу одвијао. Разноврсно, а у појединим случајевима и луксузно посуђе украшавало је трпезу, пре свега командног кадра. Сјајни примерци аретинске, северноиталске (паданске) и јужногалске луксузне керамике (*terra sigilata*), израђени у калупима, са сјајном црвеном превлаком, током обеда коришћени су заједно са малим, елегантним фирнисованим пехарима, који су својом црном бојом давали леп контраст тера сигилати (сл. 4). Све то употпуњавале су мраморизирани керамичке зделе са воћем и сликани керамички крчаци за вино које се пило из стаклених пехара разноврсних облика – ре-

¹³ М. Мирковић, Економско социјални развој у II–III веку, у: *Историја српској народа I*, Београд 1981, 86–105.

брастих зделица-пехара, пехара украшених лотосовим пупољцима или израђених од мозаичког стакла. Невелики број бронзаних посуда или њихових делова потврђује важеће мишљење да су оне саставни део опреме римског војника. Осим већ поменутих мерице (*hemina*), ту су и дршка у облику женске главе која припада једном типу ведрa које је служило за вађење воде из бунара,¹⁴ дршке здела у којима се припремала храна,¹⁵ као и делови тањира.¹⁶ Интересантно је поменути да су на простору старијег утврђења у Текоји откривене и грубе, руком рађене керамичке посуде. Оне се углавном опредељују као дачке форме и настављају локалну традицију познату још из I. века пре н.е. Како подаци са ископавања показују, оне су често налажене упоредо са римским формама чиме се потврђује коезистенција, истина малобројне аутохтоне (дачке) популације и новог, римског, односно романизованог становништва. То показује и посвета *Genio / sancto pa[t (erno)] / Daciarum* на једној ари нађеној у Текији.¹⁷

Предвече, када сунце почне да нестаје иза Мирочких обронака, обеди су се одвијали уз светлост лампи израђиваних од различитих материјала (печена земља, бронза или стакло). Најчешће и најекономичније биле су керамичке лампе. Крајем I и током II века италске радионице извозиле су квалитетне лампе са рељефним представама на диску (лав у скоку, пас напада зеца, делфин, жир, розета, трагична маска, крчаг и кантарос) и једноставне лампе обележене печатом мајстора (*FORTIS, CASSI*) по чему су и добиле име – *фирма лампе*.¹⁸ Светиљке изливене у бронзи много су ређе и представљале су драгоценост која се наслеђивала (сл. 5). Једноставног тела, са декоративном дршком у облику главе лабуда, гуске или полумесеца, биле су инвентар официрских одаја.¹⁹ Једна од бронзаних светиљки откривена је, заједно са бронзаном статуетом Јупитера, у светилишту принципије (*sacellum*). Како је била дуго у употреби, у неком моменту на њеном диску урезана је посвета нимфама: *QA (...) IU S(acris) NYM(phis) D(onum)*.²⁰

Сви ови предмети, који су произвођени у удаљеним центрима царства, сведоче о живој трговини са, пре свега, западним областима Царства, мада можемо претпоставити да су неке од њих војници понели са собом из своје постојбине, с обзиром да се за многе од њих поуздано зна да су били производ северноиталских и галских радионица.

¹⁴ За овај тип ведрa вид.: A. Radnóty, *Die römische Bronzegefasse von Pannonien*, Leipzig 1938, 109–110.

¹⁵ Исто, 110–111.

¹⁶ Исто, 93.

¹⁷ A. Šašel, J. Šašel, *Inscriptiones latinae*, Ljubljana 1978, No. 469.

¹⁸ За лампе са рељефном представом на диску вид.: D. Iványi, *Die Pannonischen Lampen*, Budapest 1935, 10–11, тип I/B, C: исто, 16–19, тип XVII.

¹⁹ Исто, 23.

²⁰ Вероватно је да се посвета на лампи односи на нимфе Текијског потока, вид.: A. Cermanović-Kuzmanović, A. Jovanović, *Tekija*, Belgrade 2004, 213. Слично је са бронзаном лампом са посветом из Бољетина закоју се сматра да је повећена нимфама Бољетинског потока.

Религија је представљала значајан сегмент живота сваког поданика, па и војника. Боговима су се обраћали за срећан исход борбе, безбедну пловидбу, добар улов. Осим централног светилишта у принципији, у коме су откривене две бронзане статуете Јупитера чије стилске карактеристике упућују на то да су израђене у галским радионицама а по грчким и хеленистичким узорима (сл. 6), постојала су и мала, лична светилишта, обично смештена у мањим нишама у зидовима барака. Из Текије, истина не са ископавања, потиче изузетно квалитетна статуета која представља бога Меркура (сл. 7) као и једна фигурина Венере, изразито провинцијског карактера.²¹ Изгледа да су Меркур и Венера, божанства широких компетенција али и бројних људских мана, војницима били најближи. Омnipotentни Јупитер и његова сапутница – Јунона Регина бдели су над судбином и добробити Царства и императора. Меркур и Венера требали су да се побрину да се трговина и путовања одвијају безбедно и душе покојника нађу спокој на другом свету, да појединцу и његовом дому донесу срећу, благостање и љубав.

О опреми римских војника доста се зна. Мали број предмета од бронзе и гвожђа откривених у Текији употпуњује ове податке. Преко тунике ношен је обручасти оклоп (*lorica segmentata*). Појас (*cingulum*) је био украшен бронзаним дугмићима и различитим апликацијама. Међу налазима из Текије посебно се истиче срцолика перфорирана апликација са рељефном представом женске главе у средини. Такве аплике носили су о појасу римски официри. Неки од официра био је власник бронзаног прстена са истакнутом плочицом у којој је била гема са представом стојеће људске фигуре са испруженом руком.²² Огртач, ношен преко, био је прикопчан на рамену копчом – фибулом. Неколико таквих копчи од бронзе, различитих типова (фибула са манжетама, профилисане и легионарске фибуле), потиче из слојева кастела који су опредељени у II век. Делови наоружања редак су налаз у Текоји, што није необично с обзиром на чињеницу да је оружје било драгоценост и задуживано. Међу њима су део мача и бронзани део корица мача (срцоликог облика, са перфорацијом у облику пелте), врхови копаља и штитници за копаља, као и ножеви који су могли да буду коришћени и у свакодневном животу. Делови коњске опреме (привесци срцоликог и лунуластог облика) потврђују присуство коњице у текијском кастелу.

Постојање зграде Ђердапске речне управе онемогућило је да се, осим габарита млађег утврђења, утврди распоред и намена зграда унутар бедема. Слични војни објекти, од којих су многи детаљно истражени, у средини имају мало двориште, док су дуж бедема низови војничких барака и штала.

²¹ За фигуру Меркура из Текије вид.: А. Cermanović-Kuzmanović, А. Jovanović, *Текција*, Београд 2004, по.3; за фигуру Венере из Текије вид.: исто, 215, по. 4. Народном музеју у Зајечару била је понуђена пре више година колекција од десетак бронзаних фигурина Венера, које по казивању потичу из Текије. Како Народни музеј није имао финансијских могућности да их откупи, њихова даља судбина је непозната.

²² За прстење овог типа вид.: G. Davidson, *Corinth*, vol. XII, *The Minor Objects*, New Jersey 1952, 227.

С обзиром на мале димензије кастела, у њему је била смештена малобројна војна посада. То потврђује и податак из Нотиције да је у Трансдијерни био смештен одред војника – *milles exploratores*.

Живот војника у новосаграђеном кастелу није се много променио. Стални радови на обнављању путева и поправке постојећих објеката, уз уобичајене војне патроле и учешће у важним походима, чинили су свакодневицу оптерећену сталном претњом и страхом од упада варварских племена. Прве интервенције на кастелу извршене су средином 4. века. Тада су, поред опасношћу од Гота, ојачани бедеми и куле. Ова претпоставка је потврђена и на терену. У једном од ојачања бедема из тог периода, као грађевински материјал секундарно је употребљен део мермерне иконе бога Митре. Изузетно поштован, нарочито међу војницима, Митрин пагански култ узмиче пред растућим утицајем хришћанства у време Константина и његових наследника.

Предмети за свакодневну употребу које користи посада Трансдијерне током 4. века знатно се разликује од квалитетних, а у неким случајевима и луксузних предмета њихових претходника. Јасно се може уочити слабљење, а у неким случајевима и потпуни прекид трговине са удаљеним занатским центрима који су снабдевали овај део дунавског лимеса током 2. и 3. века. Ово слабљење је, поред несигурних прилика у држави, било последица и јачања локалне, провинцијске производње. На тај начин тржиште се снабдевало, истина не тако квалитетним, али зато јевтинијим производима. Ова промена је уочљива нарочито код предмета израђених печене глине (керамика) и стакла.

Кухињско керамичко посуђе је грубо, махом неукрашено, уједначеног и скромног репертоара облика – лонци лоптастог или јајоликог реципијента и велике зделе које могу имати 2 или 3 дршке. У комплекту са њима су одговарајуће профилисани поклопци са дугметастом дршком и, понекад, перфорацијом за испаравање вишка воде.²³ На свима њима видљиви су трагови горења у отвореном огњишту кухиње. Све ове посуде могле су се наћи у локалним радионицама. Нешто су бољег квалитета глеђосане посуде – тањири и зделе једноставних форми. Маслинастозелена боја глеђи којом је превучена унутрашњост ових посуда карактеристична је за подунавске области и произвођена је у више центара, као и једноставне керамичке светиљке у облику зделице, углавном без икакве декорације.²⁴ Изузетак чине примерци провинцијске тера сигилате, произвођене у Маргуму (Дубравица код Орашја).

Посуда од стакла све је више. Међу њима, међутим, нема елегантних италских, луксузних источњачких или китњастих рајнских производа. Хемисферични пехари и зделице једноставне профилације преплавили су тр-

²³ О. Brukner, *Rimska keramika u jugoslovenskom delu provincije Panonije*, Beograd 1981, лонци тип 10, 19, 21, 22, зделе тип 16, поклопци тип 3, 4, 9.

²⁴ D. Ivanyi, *Die Pannonischen Lampen*, Budapest 1935, тип XXII.

жиште. Њихов једини украс понекад су бобице од тамноплавог стакла, распоређене у низу око посуде или груписане у форму која асоцира на грозд. Ова враста пехара израђивана је техником слободног дувања од замућеног или провидног маслинастозеленог стакла и уобичајени су инвентар свих ђердапских утврђења.²⁵

Готска најезда оставила је последице и на Трансдијерни. Незаштићено насеље на левој обали Текијског потока је добрим делом разорено, а кастел на десној обали наставио је, уз знатне поправке, да брани мезијску обалу све до краја римске доминације у Србији. Археолошка ископавања показала су да је у још једном моменту извршена реконструкција кастела. Крајем 5. или почетком 6. века извршено је затрпавање улаза у кула, чиме су оне изгубиле функцију. Прокопије помиње да је, међу обновљеним утврђењима, Јустинијан (527 – 565) обновио и Зерну (Дијерну), коју лоцира на десној обали Дунава, одмах после Доњег Милановца (*Taliate*). Дијерна, смештена на дачкој територији, на левој обали Дунава, постала је погранично утврђење после римског напуштања Дакије. Назив који је у првим вековима Царства означавао град на левој обали Дунава, могао је бити пренет и на кастел у Текији.

Трансдијерна се није опоравила после аваро-словенских освајања крајем 6. и почетком 7. века. Археолошка ископавања показала су да у Текији није било трагова раних словенских насеља каква се јављају на местима појединих античких утврђења на Ђердапу.

СПИСАК ИЛУСТРАЦИЈА

1. Текија (*Transdierna*) после ископавања 1970. године.
Tekija (*Transdierna*) after excavations in 1970.
2. Мерика (*hemina*) из Текије.
Bronze vessel (*hemina*) from Tekija.
3. Медицински инструменти из Текије.
Medical instruments from Tekija.
4. Тањир (*terra sigilata*) из Текије.
Plate (*terra sigilata*) from Tekija.
5. Бронзана лампа из Текије.
Bronze lamp from Tekija.
6. Бронзана фигурина Јупитера из Текије.
Bronze figurine of Jupiter from Tekija.
7. Бронзана фигурина Меркура из Текије.
Bronze figurine of Mercury from Tekija

²⁵ М. Ružić, *Rimsko staklo u Srbiji*, Beograd 1994, тип VII/10b.



1.



2.



3.



4.



5.



6.



7.

TEKIJA (*TRANSDIERNA*) – LIVING IN A CASTELLUM

Summary

Tekija (*Transdierna*), one of the most beautiful cities on the Danube, is situated just on the exit of Djerdap Gorge, on the spot where the creek of Tekija flows into the Danube. Favorable geographical position, allowing the control of navigation on Danube, contributed to its long and tempestuous history. Marsigli had given us the first notes about Transdierna. According to his plan, the Roman fortress (*Orsava vetus Servie*) was on the right bank of the Saraor creek. F. Knitz, having visited Serbia in 1859, left us a plan of the fortress on the left bank of the Tekija creek. Archaeological excavations carried out from 1968 to 1970 were supervised by Prof. Alexandrina Cermanović Kuzmanović. The data acquired during those excavations completed our knowledge about Transdierna and solved quandaries that existed earlier. Technology progress i.e. the construction of hydropower plants took its tribute – many secrets of the Roman fortress were overlaid by the Danube (fig. 1).

Building activities at Transdierna were connected with the danger of Dacian raids and campaigns against them during the second half of the 1st century AD. According to the epigraphic data, the fort was garrisoned by the cohort *V Gallorum* during the 1st and 2nd century, while detachments of the cohort *IX voluntariorum* were stationed there later. The archaeological material is manifold and allows us to shed some light on the lives of soldiers serving in this picturesque and dangerous place.

The oldest fortress had been built on the left bank of the Tekija creek towards the end of the 1st century AD. Confirmations that it was garrisoned by the cohort raised in Gallia are numerous: stamped bricks (COH V GALL), an inscription engraved on a bronze vessel (*hemina*) used for measuring of cereals or as a portion of sour vine (fig. 2), as well as the type of a fibula with inscription AC. The main entrance (*porta praetoria*) was on the southern rampart and the other gate (*porta decumana*) was on the opposite side. The main communication through the fortress (*via principalis*) also ended with two gates (*porta principalis dextra* and *porta principalis sinistra*). Various buildings were detected inside the fortress: soldier barracks, the headquarters (*principia*) with the central sanctuary (*aedes, sacellum*), the commander's residence (*praetorium*), food warehouse. The finds of medical instruments confirm the existence of a military hospital for soldiers and animals as well (fig. 3). The baths (*thermae*) were situated outside the fortress, on the right bank of the Tekija creek.

After the defeat of the Dacians and the creation of the new province of Dacia, the soldiers were able to commit themselves to peacetime activities – con-

structing and repairing various buildings and roads, training, hunting and fishing. Various and in some cases luxurious pottery, glass and bronze dishes decorated the commanders' dining tables (fig. 4). Pottery and sometimes bronze lamps were lighted when the sun had set (fig. 5). The important segment of spiritual life of Roman soldiers was religion. Two bronze figurines of Jupiter were discovered in the central sanctuary of the *principia* (fig. 6). Common soldiers worshiped Mercury and Venus (fig. 7).

The cohort V Gallorum had left the fortress at the end of the 2nd century AD and it was replaced by a new unit – the cohort IX voluntariorum. The menace on the Empire borders caused the old fortress to be abandoned and the camp was transferred to the opposite bank of the Tekija creek. But the life of soldiers remained the same, although it was weighted with constant threat and fear of barbarians. Everyday artefacts that were used during the 4th and the 5th century are quite different and of poorer quality and luxurious objects are missing.

Key words: Moesia Superior, Transdierna, archaeology, Roman religion, Roman army

Др ГЛИГОР САМАРЦИЋ
 Филозофски факултет
 Универзитет у Приштини
 са привременим седиштем
 у Косовској Митровици

БИЉЕШКЕ О МИЉОКАЗИМА СА ЈУГА ДАЛМАЦИЈЕ

Апстракт: У раду се презентују подаци о миљоказима из долине Требишњице и њеног ближег окружења. Миљокази (*miliaria*) су највјеродостојнији доказ постојања трасе римског пута, нарочито уколико се налазе *in situ*. Они имају изузетну историјску вриједност, јер су прворазредно свједочанство о постојању римске цесте на подручју источне Херцеговине. Будући да је путна мрежа на југу провинције Далмације представљала саставни дио војних, политичких и економских планова Римљана, у ту сврху је изграђена и комуникација Аквилеја–Салона–Дирахијум која је пролазила долином Требишњице. Ови путеви су повезивали приморје са унутрашњошћу природним пролазима кроз тешке масиве Динарида. Наћен је значајан број епиграфских као и анепиграфских миљоказа који свједоче о постојању римске цесте која је долину Требишњице пресијецала од запада ка истоку и од југа ка сјеверу.

Кључне ријечи: миљоказ, јужна Далмација, римски пут, долина Требишњице.

Један од важнијих доказа постојања римског пута јесу миљокази. Они се убрајају у веома значајне античке споменике и највјеродостојнији су траг постојања трасе римске комуникације, нарочито уколико се налазе *in situ*. Постављани су по завршетку радова на комуникацији, а натпис на њима поближе нам указује на датум таквог догађаја.¹ Миљокази заузимају посебно мјесто у укупној епиграфској грађи на југу Далмације (источна Херцеговина). Разликују се од других епиграфских споменика по облику и садржини²

¹ P. Ballif, *Römische Strassen in Bosnien und der Herzegowina*, Theil I, Wien 1893, 9, 47–51; E. Pašalić, *O hodoložkim pitanjima u izučavanju antičke istorije*, *Godišnjak Istorijaskog društva Bosne i Hercegovine IX* (1958), 139–148; I. Bojanovski, *Dolabelin sistem cesta u rimskoj provinciji Dalmaciji*, Sarajevo 1974, 7–277.

² P. Ballif *Römische* 9, 47–51; M. Abramić, *O novim miljokazima i rimskim cestama Dalmacije*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku god. XLIX* (1926–1927), 139–155; E.

и, поред тога што представљају значајан топографско-ходолошки материјал, веома су значајни за изучавање политичке историје.³

У модерној науци постоје размимоилажења по питању постављања миљоказа: да ли су постављани уз цијелу трасу пута (*in continuo*) или само на истакнутим мјестима или одређеним растојањима. Сматра се да се о комуникацијама на југу Далмације најприје старала војска, а затим цивилне власти⁴; док су се одржавањем пута после изградње бавиле муниципалне власти. Римска комуникација је пролазила кроз територију више муниципијума, а свака локална власт би је одржавала по свом нахођењу.⁵

На југу Далмације миљокази су већином изграђени од локалног кречњака, неотпорног на временске промјене, док је рјеђе коришћен квалитетнији камен (миљоказ у Ријечанима).⁶ На југу ове римске провинције нађен је значајан број епиграфских као и анепиграфских миљоказа, који свједоче о проласку римске цесте кроз долину Требишњице и њено ближе окружење. Претпоставља се да су анепиграфски миљокази резултат неотпорности локалног кречњака на вријеме и временске промјене.⁷ Тамо гдје је ријеч о епиграфском миљоказу, натпис умногоме олакшава датирање комуникације, док се у случајевима гдје нема натписа – а ако о томе картографски, односно наративни извори ништа не говоре – историјат комуникације установљава у општим цртама.⁸

Као што смо раније поменули, путна мрежа на југу провинције Далмације представљала је саставни дио војних, политичких и економских планова Римљана. У ту сврху изграђена је и комуникација Аквилеја–Салона–Дирахијум, која је пролазила долином Требишњице. На траси овог пута нађен је значајан број миљоказа, односно њихових фрагмената, који имају изузетну историјску вриједност јер представљају прворазредно свједочанство о постојању римске цесте у источној Херцеговини.⁹

На комуникацији *Epidaurum–Leusinium* (Карта I) нађена су неколика цјеловита и велики број фрагмената миљоказа значајне историјске вријед-

Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; E. Pašalić, *Antička naselja i komunikacije u BiH*, Sarajevo 1960, 105; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38.

³ E. Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38.

⁴ P. Ballif *Römische*, 9, 47–51; M. Abramić, *O novim*, 139–155; E. Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; E. Pašalić, *Antička*, 105; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38.

⁵ E. Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; D. Sergejevski, *Rimska cesta od Epidauruma do Anderbe*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XVII (1962), 73–105; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38.

⁶ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–105.

⁷ P. Ballif *Römische*, 10; M. Abramić, *O novim*, 139–155; D. Sergejevski, *Rimska*, 73–105.

⁸ E. Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; D. Sergejevski, *Rimska*, 73–105; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38.

⁹ P. Ballif *Römische*, 47–51; E. Pašalić, *O hodoložkim*, 139–148; E. Pašalić, *Antička*, 105; I. Vojanovski, *Dolabelin*, 37–38; Г. Шкриванић, *Југословенске земље на Појштинеровој мапи*, Monumenta cartographica Yugoslaviae, I античке карте, Београд 1975, 29–55.

ности.¹⁰ На поменутој траси пута, у мјесту Доња Главска пронађена су два,¹¹ а западно од села Пољица забиљежен је један фрагмент миљоказа.¹² На означеном стајалишту у атару Лучког Дола и око пута који води ка селу Лэка пронађено је осам одломака од шест миљоказа.¹³ Нарочито је значајан један фрагмент на коме се налази натпис са именом цара Клаудија:¹⁴ *Ti(iberius) Claud[ius Dru]si fil(ius) / Caesa[r Aug(ustus) Ger]manic(us) / pont(ifex) m[ax(imus) tr(ibunicia) p(otestate) VII imp(erator) XV] / co[(n)s(ul) II-II p(ater) p(atricie) cen]s(or)*.¹⁵ Миљоказ се налазио поред комуникације *Asamo* (Требиње) – *Epidaurum* (Цавтат), која је ишла преко Главске, Пољица и Ра-совца. А. Еванс као *terminus post quem* настанка овог миљоказа узима период у коме је Клаудије вршио службу цензора (47/48. године), када пада и његов седми трибунат и четврти конзулат; петнаести пут је император, а *pater patriae* је постао 42. године. Однедавно се тврди да је ова комуникација изграђена за вријеме цара Тиберија (14–37. године) и намјесника Далмације Публија Корнелија Долабеле (14–20. године), али да је градња настављена и за вријеме цара Клаудија (41–54. године).¹⁶ На овом локалитету је пронађено још седам фрагмената миљоказа без натписа што је А. Еванса навело на закључак да се ради о високој колони у Клаудијеву част.¹⁷ И. Бојановски сматра да за такво нешто нема аналогија, јер је и на другим стајалиштима мјестимично налажено више миљоказа. У сваком случају, сматра се да је комуникација Епидаурум–Леусинијум имала велику важност будући да су миљокази постављани на најважнијим саобраћајницама.¹⁸

На истој траси пута, у атару села Бихово, нађен је одломак миљоказа са натписом:¹⁹ *[..?] / [.. ?] / [princ]ip(es) max(im)i p(eren)n(es) / [a]c vic(toriosissimi)*

¹⁰ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–81; G. Novak, *Questiones Epidauritanae*, Rad JAZU 339 (1965), 97–140.

¹¹ *ILJug* 956, 957; D. Sergejevski, *Rimska*, 76.

¹² *ILJug* 958; D. Sergejevski, *Rimska*, 76.

¹³ *ILJug* 959, 960, 961, 963, 964, 965.

¹⁴ Иन्ह. бр. 165; D. Sergejevski, *Rimska*, 76–77, br. 106, tab. II; I. Bojanovski, *Rimski natpisi iz doline Trebišnjice*, Tribunia 3 (1977), 88, sl. 9; A. Škegro *Inscriptiones latinae at graecae Bosnia et Hercegovini*, Opuscula Archaeologica 21 (1999), 106, br. 145; A. Šaćić, *Antički epigrafski spomenici istočne Hercegovine*, Sarajevo 2011, 188–189 (необјављен магистарски рад).

¹⁵ *ILJug* 962.

¹⁶ D. Sergejevski, *Rimska*, 76–77, br. 106, tab. II; I. Bojanovski, *Rimski*, 88, sl. 9; A. Škegro, *Inscriptiones*, 106, br. 145; A. Šaćić, *Antički*, 188–189.

¹⁷ A. Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum I–II*, Westminster 1883, 101–102.

¹⁸ W. Tomaschek, *Die vorkarawische Topographie der Bosna, Herzegowina, Crna Gora und der angrenzenden Gebiete*, Mitteilungen d. Geographischen Gesellschaft in Wien (1880), 548–549, 553; M. Hoernes, *Alterthümer der Herzegowina (II) und der südlichen römischen Strassen und Orte im heutigen Bosnien*, Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften, XCIX (1881), 146–150; H. Cons, *La province romaine de Dalmatie*, Paris 1882, 370–371, 380, 390–398; I. Bojanovski, *Rimski*, 87–88.

¹⁹ A. Evans, *Researches*, 96–97; D. Sergejevski, *Rimska*, 77, sl. 3; I. Bojanovski, *Rimski*, 89, sl. 10; A. Škegro, *Inscriptiones*, 106, br. 146; A. Šaćić, *Antički*, 190–191.

semp(er) Aug(usti) b(ono) r(ei) / p(ublicae) n(ati).²⁰ Горњи дио натписа са имени-ма царева је пропао. А. Еванс и Д. Сергејевски су датирали миљоказ у вријеме царева Валентинијана I (364–375. године) и Валенса (364–378. године).²¹ За разлику од њиховог читања, И. Бојановски је у слободној интерпретацији овај натпис ишчитавао:²² *DN (duo) Fl. Valentinianus et Fl. Valens, principes maximi perennes ac victoriosissimi semper Augusti bono rei publicae nati*.²³ Бојановски наводи да би овај фрагмент миљоказа са непотпуним натписом евентуално могао да припада и другим владарима из 4. вијека. Формула „*bono rei publicae*“ уобичајена је и на миљоказима Јулија Апостате (361–363. године).²⁴

Приликом археолошког ископавања средњовјековне цркве Св. Пантелејмона 1980. године, Ђ. Одавић је пронашао одломак миљоказа са непотпуним натписом. На фрагменту миљоказа сачуван је само горњи дио текста са плитко урезаним словима:²⁵ [...] / [...] / [Ma]x[iminius] [I]mp[er]ator] II co[nsul] / [. . .] M[ax]/[imus ?] / [n]obi[lissimus] [...]. Споменик је био узидан у ограду поменуте цркве па је, захваљујући секундарној употреби, сачуван у доста лошем стању. Висина фрагмента је 0,35 м са пречником 0,40 м. Шачић сматра да миљоказ потиче из времена цара Максимиана Трачанина (235–238. године) и његовог сина, а на основу титулације датирао би се у 236. годину. Међутим, постоји и претпоставка да је натпис оштећен те да је том приликом избрисано име Максимиана.²⁶ Нешто детаљнију анализу миљоказа извршили су њемачки истраживачи, презентујући резултате до којих су дошли у дјелу које је објављено 2012. године.²⁷ Они наводе да је споменик пронађен 1975. године на претходно поменутом локалитету, уз највјероватнији текст натписа: *[Imp(erator) Caes(ar) C(aius) Iul(ius) Verus Maximinus Piu]s Felix / p(ontifex) m(aximus) / tr(ibunicia) p]ot(estate) [II / i]mp(erator) III / co(n)s(ul) / [p(ater) p(atriciae) e]t C(aius) Iulius Ve[rus Maxi]mus nobil[issimus] Caes(ar) / Augusti (filius)]*.²⁸ Споменик се данас налази у Музеју Херцеговине у Требињу и уврштен је у музејску поставку.²⁹ У близини мјеста налаза поменутог миљоказа И. Бојановски је на основу картографских извора убицирао станицу *Asamo* (Требиње).³⁰

Даље је траса пута Епидаурум–Леусинијум ишла кроз Требиње, преко мјеста Мостиште ка селу Нецвијећу, па је сјеверозападно пролазила Трнов-

²⁰ *CIL* III 10176; *ILJug* 966.

²¹ A. Evans, *Researches*, 96–97; D. Sergejevski, *Rimska*, 77, sl. 3.

²² A. Evans, *Researches*, 96–97; I. Bojanovski, *Rimski*, 89–91.

²³ I. Bojanovski, *Rimski*, 89–91.

²⁴ I. Bojanovski, *Rimski*, 89; A. Šaćić, *Antički*, 190.

²⁵ A. Šaćić, *Antički*, 191–193.

²⁶ Исто, 191–193.

²⁷ A. Kolb, G. Walser, *Miliaria Imperii Romani, Illyricum et provinciae Europae Graecae*, Berlin 2012, 236.

²⁸ Исто, 236.

²⁹ Исто, 236.

³⁰ *Miliaria Imperii Romani, Illyricum*, 234–238; I. Bojanovski, *Rimski*, 89–91; A. Šaćić, *Antički*, 191–193.

ском долином.³¹ Источно од косе Кравица на изласку из Трновске долине пронађена су четири фрагмента од три миљоказа.³² Од Трновске долине пут је ишао према сјеверу до означеног стајалишта у мјесту Равно.³³ Три километра од претходног мјеста (стајалишта), које се налазило на изласку из Трновске долине, забиљежена су два миљоказа.³⁴ Од овог мјеста налаза римска комуникација је ишла сјеверно на Кленак.³⁵ На том локалитету су забиљежена два фрагмента једног миљоказа.³⁶ На удаљености од око 1, 5 км од претходног налазило се стајалиште у предјелу Скроботног, у атару села Жудојевићи.³⁷ На мјесту званом Погледало пронађен је одломак миљоказа дужине од једног метра, који је касније употријебљен приликом поправке комуникације.³⁸ Од Скроботна је пут ишао источно преко Бојановог Дола, долазећи у Долу иза Врачевице.³⁹ На овом локалитету, на имању Лазара Парезанина, пронађена су четири фрагмента од два миљоказа.⁴⁰ Даље, траса пута је ишла у источном правцу до Мостине на Требишњици. Ту су забиљежени остаци моста и једног миљоказа.⁴¹ Један километар низводно од овог локалитета пронађени су римски гранични натписи уклесани у стијени. За ово подручје су од нарочите важности два пронађена међашна натписа из Косијерева. Први натпис био је уклесан у живу стијену на лијевој обали ријеке Требишњице, на локалитету Загуљ. Овај терен је сада потопљен, а натпис је исјечен и пренесен у музеј у Никшићу.⁴² *L(ucius) Funisulanus Vet(t)/onianus leg(atus) pr(o) pr[aet(ore)] /[po]ntem et terminos / [re]/novarius(s)it per / T(itum) Cas(s)ium Frontonem / o(ptionem) leg(ionis) III F(laviae) f(elicis) in / [fun]do Vesi(i)o c(ura)n(te) / sc(riptomem) D(. . .) L(. . .) v(ilico)?*⁴³

Натпис говори о поправци моста на Требишњици као и о обнови међаша на лијевој обали ријеке, доносећи још важних података у вези са римским комуникацијама. Из садржаја натписа сазнајемо како је Луције Фунисулан Ветонијан (*L. Funisulanus Vettonianus*), као намјесник Далмације, преко Тита Касија Фронтонa наредио да се обнови мост преко кога је пролазила важна комуникација Нарона–Леусинијум–Скодра; те да је мост већ

³¹ D. Sergejevski, *Rimska*, 79.

³² *ILJug* 967, 968, 969.

³³ D. Sergejevski, *Rimska*, 79.

³⁴ *ILJug* 970, 971.

³⁵ D. Sergejevski, *Rimska*, 79, sl. 5.

³⁶ *ILJug* 972.

³⁷ D. Sergejevski, *Rimska*, 80.

³⁸ *ILJug* 973.

³⁹ D. Sergejevski, *Rimska*, 80, sl. 8.

⁴⁰ *ILJug* 974, 975.

⁴¹ *ILJug* 976.

⁴² D. Sergejevski, *Borne frontiere romaine de Kosijerevo*, *Archaeologica Iugoslavica V* (1964), 93–95; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 92, sl. 11; E. Imamović, *Međašni natpisi na području rimske provincije Dalmacije*, *Prilozi Instituta za istoriju* 17 (1980), 33–34, br. 3; A. Šaćić, *Antički*, 164–166.

⁴³ *ILJug* 647.

био дотрајао, што указује на то да је комуникација изграђена знатно прије 80. године. Натпис је био уклесан у стијену, један километар низводно од моста, највјероватније у функцији међаша⁴⁴, а датиран је у вријеме намјесништва Луција Фунисулана Ветонијана, од 80. до 83. године. Дакле, потиче из периода династије Флавијеваца што је ријеткост за територију источне Херцеговине.⁴⁵ У близини овог натписа пронађен је и други, уклесан у стијени на десној обали Требишњице, а састоји се од скраћеница, односно појединачних слова урезаних у три реда па га је тешко тачно ишчитати.⁴⁶ На основу мјеста и начина на који је исписан, претпоставља се да је ријеч о међашном епиграфском натпису. И овај натпис је исјечен и пренесен у музеј у Никшићу.⁴⁷ *I. A. D. C. S. G. (?). B. / L. Z(?). I. R(?). / Q (?). N. / I. S(?). (??).*⁴⁸ Претпоставља се, као што смо раније навели, да се ради о међашним ознакама. И. Бојановски га покушава ишчитати⁴⁹: *I(n) a(gro) d(ecurionum) c(oncessu) или d(ecreto) c(onscriptorum) или d(e) c(olegii) s(entencia) s(ub) c(ura) b(eneficiarium) l(egati) c(enturiae) I R(apacis) q(uorum) n(omina) [i(nfra) s(cripta) s(unt)]??.*⁵⁰ Сматра се да је сличне намјене као претходни, иако није коначно ишчитан.⁵¹

Прешавши Требишњицу пут се успињао ка селу Кљаковици.⁵² На овом локалитету, између куће Стевана Јарамаза и Мостине, убиљежено је мјесто на којем је пронађено шест одломака од четири миљоказа.⁵³ Комуникација је из Кљаковице пролазила поред некадашње основне школе, ода-

⁴⁴ *Itineraria Romana, Römische*, V 467, 468, 469, 470; D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111–113; I. Bojanovski, *Novi rimski miljokazi iz Ljubomira i Poljica kod Trebinja*, *Tribunia* 1 (1975), 53–64; Г. Шкриванић, *Југословенске земље*, 50–51; А. Цермановић-Кузмановић, *Југословенске земље на Пилоломејевој карти*, *Monumenta cartographica Jugoslaviae*, I, античке карте, Београд 1975, 19–20.

⁴⁵ *CIL* III 4013; A. Jagenteufel, *Die Statthalter der romischen Provinz Dalmatia von Augustus bis Diokletian*, Wien 1958, 45; D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; D. Sergejevski, *Rimska cesta Narona-Leusinium*, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* XVII (1962), 111–113; D. Sergejevski, *Borne*, 93–95; I. Bojanovski, *Arheološki spomenici u dolini Trebišnjice*, *Naše starine* VIII (1962), 11–12; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 58; I. Bojanovski, *Rimski*, 93–95.

⁴⁶ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 58–59; I. Bojanovski, *Rimski*, 93–95; E. Imamović, *Međašni*, 33–34, br. 3; A. Šaćić, *Antički*, 164–166.

⁴⁷ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 58–59; I. Bojanovski, *Rimski*, 94–95.

⁴⁸ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 181; A. Škegro, *Antička ekonomika u Bosni i Hercegovini*, *Godišnjak historičara*

Bosne i Hercegovine XXIX (1991), 118.

⁴⁹ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 58–59; I. Bojanovski, *Rimski*, 94–95.

⁵⁰ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 181; A. Škegro, *Antička*, 118.

⁵¹ D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; I. Bojanovski, *Rimska cesta Narona-Leusinium kao primjer saobraćajnog kontinuiteta*, *Godišnjak knj. X*, Centar za balkanološka ispitivanja knj. 8 (1973), 181; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 58–59; I. Bojanovski, *Rimski*, 94–95; A. Škegro, *Antička*, 118.

⁵² D. Sergejevski, *Rimska*, 73–104; I. Bojanovski, *Dolabelin*, 81–82.

⁵³ *ILJug* 977, 978, 979, 980.

кле се – прелазећи преко некадашње жељезничке пруге – благо спуштала у Кнеж До.⁵⁴ На овом локалитету, изнад куће Гаша Кнежевића, пронађена су три одломка миљоказа.⁵⁵ На удаљености од 1, 5 км од Кнеж Дола убиљежена је станица и мјесто Копилов До.⁵⁶ На његовом источном крају налази се локалитет Мезарине, гдје је откривено шест одломака миљоказа.⁵⁷ Од Мезарина је римска комуникација ишла источним правцем у дужини од око 4, 5 км, долазећи у станицу Дрпе код Задужбине-бунара.⁵⁸ На овом локалитету је нађен један цјеловит⁵⁹ и седам фрагмената од пет миљоказа.⁶⁰ Од Задужбине-бунара цеста је и даље продужавала у источном правцу до Кардушешке-воде, гдје је убиљежено наредно мјесто налаза.⁶¹ На овом локалитету је пронађено девет фрагмената миљоказа који су узидани у сувозид.⁶² На удаљености од око 1, 5 км од претходног стајалишта налази се локалитет Матарушко гробље које лежи на Тамуровом брду⁶³, а на коме је пронађено девет одломака миљоказа који су такође уграђени у сувозид.⁶⁴ Од Тамуровог брда комуникација је у дужини од три километра ишла источно кроз тешко приступачан терен, долазећи у стајалиште Врање Присоје.⁶⁵ На овом локалитету је нађено седам фрагмената миљоказа.⁶⁶ Даље, пут је продужавао источно у дужини од око 1, 5 км долазећи у станицу Ријечани I.⁶⁷ На овом стајалишту су нађена три фрагмента миљоказа од којих је забиљежен само један са непотпуним натписом:⁶⁸ . . . *cae. . . / . . . nivs / . . .*⁶⁹ Сматра се да се натпис може односити на Деција Херенија Етруска, сина Деција Трајана (249–251. године), који је 251. године добио титулу *Augustus*. Мада и цар Лициније (308–324. године) може доћи у обзир, мисли се да је то мање вјероватно. Међутим, истиче се да су и раније на овој комуникацији пронађени миљокази посвећени Децију Трајану. Судећи по облику слова, вјероватније је да је миљоказ постављен у част његовог сина тј. да потиче из 251. године.⁷⁰ Даље се наводи, али под знаком питања, допуна трећег реда, гдје би умјесто *s(emper) Aug(ustus)* могло да стоји *[Etruscu]s Aug(ustus)* или и

⁵⁴ D. Sergejevski, *Rimska*, 82.

⁵⁵ *ILJug* 981, 982, 983.

⁵⁶ D. Sergejevski, *Rimska*, 82–83.

⁵⁷ *ILJug* 984, 985, 986, 987, 988, 989.

⁵⁸ D. Sergejevski, *Rimska*, 83–84.

⁵⁹ *ILJug* 990.

⁶⁰ *ILJug* 991, 992, 993, 994, 995.

⁶¹ D. Sergejevski, *Rimska*, 84–85, sl. 9.

⁶² *ILJug* 996.

⁶³ D. Sergejevski, *Rimska*, 85.

⁶⁴ *ILJug* 997.

⁶⁵ D. Sergejevski, *Rimska*, 85–86, sl. 10, 11.

⁶⁶ *ILJug* 998.

⁶⁷ D. Sergejevski, *Rimska*, 87.

⁶⁸ D. Sergejevski, *Rimska*, 87.

⁶⁹ *ILJug* 999.

⁷⁰ D. Sergejevski, *Rimska*, 87.

Decius. Сергејевски га датира у другу половину 3. вијека.⁷¹ На локалитету Ријечани (*Sallunto-Salluntum*) нађен је још један миљоказ са натписом. Пронашао га је Ј. Спасојевић на свом имању, и пренио га до своје куће у Ријечанима, како би га сачувао. Миљоказ је оштећен па је натпис тешко читљив. Од овог стајалишта римска цеста се пружала према истоку преко ријечанске долине, и поред Будетине Градине, са јужне стране ка Андерби.⁷²

На римској комуникацији *Diluntum-Salthua* (Карта II) нађен је значајан број миљоказа. Из станице Дилунтум (Столац), комуникација је највјероватније ишла правцем данашњег магистралног пута Столац–Љубиње. На трећем километру испод села Драговиља пут је од савремене магистрале скретао лијево, пролазећи између брда Врсника и Граца.⁷³ Комуникација је даље ишла сјеверном падином Врсника у село Забрђе, а на овом правцу је потврђена миљоказима у предјелу Засада, у селу Доња Битуња. Кроз село је цеста ишла удолином на чијем је излазу скретала десно испод Врсника. Даље је пут благим успоном пролазио испод Забрђа „валом за оградом“ и излазио на превој између Забрђа и Убоска код чатрње Варин крст. Остаци античког насеља и бунар, у Забрђу, налазе се неколико десетина метара сјеверно од пута.⁷⁴ И. Бојановски је трасу римског пута пронашао испод Врсника и на Варин крсту, фрагменте једног миљоказа у Доњој Битуњи, а четири непотпуна миљоказа у Забрђу, на локалитету Подворница.⁷⁵

Од Ајкине чатрње у Забрђу пут води праволинијски на Варин крст преко тешко проходног херцеговачког крша, гдје су се на превоју Љесковац сачували остаци пута. Од Варин крста комуникација се југоисточним правцем спуштала у Убоско поље. На близину правца римске цесте указује и миљоказ пронађен у Пољицу.⁷⁶ Што се тиче даљег пружања пута, И. Бојановски се уз велике нејасноће определијелио за праволинијски правац који је ишао дуж поља 3 км од запада према истоку тј. правац данашњег новог пута, који иде средином поља.⁷⁷ На југозападном рубу Убоског поља, поред пута (400 м од њиве зване Крижава), приликом копања канала за довод воде пронађен је миљоказ са усадником. Дужина миљоказа је 158 цм, а пречник 40 цм. На овом мјесту се изоравају темељни зидови античких зграда и римска опека. Поред мјеста налаза миљоказа пролази пут јужним ободом Убоског поља, од запада према истоку, тако да постоји могућност да је римски пут ишао управо овим рубом гдје је *in situ* и пронађен миљоказ са усадником. Ова траса пута иде јужним ободом поља 300 м јужније од линије пута коју је предложио Бојановски. Алтернативни правац пролазио је неколико

⁷¹ Исто, 87.

⁷² Теренска запажања; D. Sergejevski, *Rimska*, 87–89.

⁷³ D. Sergejevski, *Rimska*, 87–89; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁷⁴ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁷⁵ Исто, 137–187.

⁷⁶ Исто, 137–187.

⁷⁷ D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 112; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

десетина метара испред остатака насеља, на локалитету њиве Крижаве, која је смјештена на југозападном рубу поља.⁷⁸

На југозападном рубу Убоског поља, 400 м источно од мјеста налаза миљоказа – на њивама Крижаве, зараслим у шикару – налазе се остаци грађевина и некрополе, а на обрадивом дијелу њиве, која се спаја са пољем, изоравају се остаци темеља античких зграда и римске опеке. На овој њиви, дијелом зараслој у шикару, захваљујући несебичној помоћи заштитника старина из Љубиња, пронађен је девастиран саркофаг у коме се налазе остаци керамике. Његов поклопац је искоришћен као камен и уграђен у локални зид ограде њиве. Саркофаг је лијепе израде, оскрнављен зубом времена, са димензијама 160 цм дужине и 60 цм ширине.⁷⁹ Око 200 м југозападно од локалитета Крижаве на западној страни Убоског поља налази се локалитет Гребуша, зарастао у шикару. На њему се називу темељи више зграда са уломцима римске керамике на сваком кораку. У близини овог локалитета пронађен је миљоказ поред средњовјековног натписа посвећеног упокојеном Дабиживу Радовановићу. Фрагмент миљоказа је дужине 110 цм са пречником око 40 цм. Налази се са лијеве стране, уз пут Убоско–Хрђуси, на излазу из Убоског поља. Када је у питању карактер остатака ових објеката, могуће је да је ријеч о античком комплексу, тзв. *villa rustica*, или путној станици нижег ранга, тзв. *mutatio*. Међутим, о називу остацима темеља зграда без детаљнијег истраживања и ископавања не може се ништа прецизније рећи или тврдити.⁸⁰

Сматра се да је комуникација из поља ишла благим успоном преко Бијелог Дуба, или је мало прије скретала поред Црквине, у источном дијелу поља, паралелно са сеоским путем у Ранковце иза Облог брда, са сјевероисточне стране.⁸¹ Заобилазећи Обло брдо, које раздваја Ранковце од Љубиња, пролазила је испод Рулића, правцем сеоског пута, падинама Ђурђеве главе, и излазила у Горњи Градац, око 6 км сјевероисточно од Љубиња. Остаци пута су примјетни код Облог брда и Рулића. Запажања са терена указују на то да је ријеч о једином могућем и најповољнијем правцу у овом брдовитом и крашком мјесту.⁸²

Поред римског пута у мјесту Градац (*Pardua*) код Љубиња, на локалитету код Цркве Св. Илије, ранијим истраживањима су пронађена два миљоказа.⁸³ Из Градца је један пут водио у Попово поље, а други на сјевер у брдовито подручје. Сјеверна комуникација је из насеља улазила у Буков До или уску удолину Буковог потока. Правац пута је праволинијски и обиље-

⁷⁸ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁷⁹ Теренска запажања; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁸⁰ Исто.

⁸¹ D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111–113; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁸² D. Sergejevski, *Rimska*, 73–105; D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111–113; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187; I. Bojanovski 1983, 7–35.

⁸³ *ILJug* 949, 950.

жен је са три миљоказа.⁸⁴ Један миљоказ је пронађен на локалитету Студенац, на десној обали Букова потока, око 4, 5 км од Градца. Он је 1963. године разбијен и уграђен у зид водомјера, који је на овом локалитету подигао Метеоролошки завод Сарајево.⁸⁵ Други миљоказ био је уграђен у аустријски мост, преко Букова потока у близини извора Славан⁸⁶, који је данас срушен. Трећи миљоказ лежи при крају Букова дола, на локалитету Луке у Доњем Кртињу. Његова удаљеност од Градца је око 9 км.⁸⁷ Узводно, око извора Славна, комуникација је вјероватно прелазила на лијеву обалу Букова потока. Први трагови римског пута на овој дионици примјетни су на висоравни Рошца, код Петрова крста у Горњем Кртињу, на коју је пут излазио из Букова дола.⁸⁸ Четврти миљоказ налази се на локалитету Петров крст у Горњем Кртињу. Ријеч је о средњовјековном надгробном споменику са ћирилским натписом који је направљен од миљоказа. Његова удаљеност је око 3 км од претходног миљоказа.⁸⁹ Пети миљоказ се налазио 1, 5 км источније на локалитету Јокове долине, на раскршћу пута у село Биоци.⁹⁰

Комуникација је на крашкој висоравни Рошца пролазила између бројних камених гомила, те преко Лука излазила на Жуковичку локву. Са овог превоја пут се постепено спуштао у Домашево, јужном падином Градине кроз Јокове долине до под Зидак.⁹¹ Комуникација је на овом локалитету заобилазила на Јокове зграде, па испод Турнића кућа излазила на Зотовића луке, па кроз Зотовића махалу излазила поред Никољске цркве у Домашеву на рушевине античког насеља у Мушићима (Домашево). Од Мушића је пут ишао средином Љубомирског поља на Укшиће. На основу откривених археолошких остатака, који посебно обилују грађевинским материјалом на њивама Лијешће, Луке, и Градине у Укшићима, јасно је да се на овом мјесту (средином поља) простирало античко насеље у распону 700 x 900 м. На локалитету Таноге, подручје Луке, пронађен је натпис и остаци миљоказа.⁹² Са локалитета Укшићи на Љубомирском пољу једна комуникација се одвајала према истоку правцем данашњег пута Укшићи–Моско, који је с обзиром на конфигурацију земљишта и најповољнији. Траса комуникације пролази тереном зараслим у шикару, на којем су тешко видљиви трагови пута. Друга комуникација је са овог раскршћа ишла према југу у правцу Јасена, преко Врпоља и Цибријана.⁹³ Прва је саставни дио дионице

⁸⁴ J. J. Wilkes, *Dalmatia*, London 1969, 173; D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111–113; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁸⁵ D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁸⁶ *IIJug* 954.

⁸⁷ *IIJug* 953.

⁸⁸ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁸⁹ Исто, 137–187.

⁹⁰ D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁹¹ I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁹² *IIJug* 955; D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁹³ C. Müller, *Itineraria Romana, Römische Reisenwege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916, V 467, 468, 469, 470; *Itinerarium Antonini, Itinerarium Antonini Augusti*

Вид код Метковића (*Narona*) – Столац (*Diluntum*) – Укшићи (*Ad Zizio*) – Паник (*Leusinium*) – Ријечани (*Salluntum*) – Никшић (*Sanderua*); а у великом луку кроз унутрашњост провинције напосљетку је избијала у Скадар.⁹⁴ Друга се од станице Укшићи (*Ad Zizio*) одвајала према југу повезујући Цавтат (*Epidaur*), Рисан (*Resinium*) и Будву (*Batua*); и ишла даље обалом мора, спајајући се са претходном комуникацијом у станици Скадар.⁹⁵

Један општи поглед на резултате досадашњег прикупљања и обраде миљоказа са југа Далмације (долине Требишњице и њене ближе околине) указује превасходно на њихову велику историјску вриједност; будући да доказују и потврђују постојање римских комуникација на овом подручју. Ови путеви су повезивали приморје са унутрашњошћу природним пролазима кроз тешке масиве Динарида. Ријеч је о залеђу источне обале Јадрана или подручју између планина и мора. На југу провинције Далмације нађен је значајан број епиграфских и анепиграфских миљоказа, који свједоче о постојању римске цесте која је долину Требишњице пресијецала од запада ка истоку и од југа ка сјеверу (комуникације Епидаурум–Андерба и Дилунтум–Леусинијум). На правце пружања ових комуникација преко подручја источне Херцеговине, у античко доба, указују материјални и писани, односно картографски извори. Од посебног значаја су налази миљоказа са милијацијом или без ње, и епиграфским подацима о локалитетима, градитељима или пак о онима којима су посвећени.

Сви важнији путеви, који се називају комуникацијама првог реда, били су обиљежени каменим облим стубовима. Као што смо претходно поменули, на подручју источне Херцеговине (на комуникацијама Епидаурум–Леусинијум и Дилунтум–Салтуа) нађен је већи број миљоказа и њихових фрагмената. Два значајнија миљоказа са натписом пронађена су у Ријечанима (*Sallunto-Salluntum*), недалеко од локалитета Паник (*Leusinium*). Два фрагмента миљоказа са натписима пронађена су у атару Лучког Дола и Бихова, у близини града Требиња (*Asamo*). Један одломак миљоказа пронашао је Ђ. Одавић приликом ископавања средњовјековне цркве Св. Пантелејмона (споменик је био узидан у ограду цркве па је, захваљујући секундарној употреби, сачуван у доста лошем стању). Ријеч је о миљоказу који се налазио на комуникацији Епидаурум–Андерба–Скодра, а датиран је у 3. вијек. Исто та-

et Hierosolymitanum, ed. G. Parthey, M. Pinder, Berlin 1848, 337, 338, 339; D. Sergejevski, *Rimska cesta*, 111–113; I. Bojanovski, *Rimska cesta*, 137–187.

⁹⁴ *Ravennatis Anonymi Cosmographia*, ed. M. Pinder, G. Parthey, Berlin 1860, IV 16; V 14; C. Ptolemaei, *Geographia*, ed. C. Müller, C. P. Fischer, Firmin Didot, Paris 1883, II 16, 3; II 16, 7; *Itineraria Romana, Römische*, V 467, 468, 469, 470; Gvidonis, *Geographica*, ed. M. Pinder, G. Parthey, Berlin 1860, 114; C. Ptolemäus, *Cosmographia*, VI; А. Цермановић–Кузмановић, *Јуто-словенске*, 19–20; М. Kozličić, *Ptolemejevo viđenje istočne obale Jadrana*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku* LXXIV (1980), 103–188.

⁹⁵ *Itineraria Romana, Römische*, V 467, 468, 469, 470; *Itinerarium Antonini*, 337, 338, 339.

ко, значајан је проналазак миљоказа на југозападном рубу Убоског поља, поред пута, 400 м од њиве зване Крижава. Такође, недалеко од овог локалитета, поред римског пута – у мјесту Градац код Љубиња, код Цркве Св. Илије – пронађена су неколика фрагмента миљоказа.

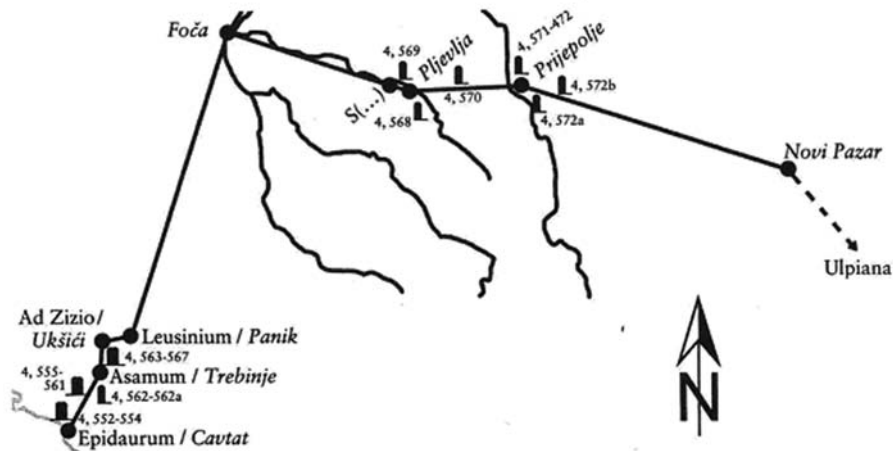
Поред тога што су миљокази највјеродостојнији доказ постојања трасе римског пута, они су и почасни споменици у част владара за чије владавине је комуникација изграђена. За истраживање комуникација изграђених на југу провинције Далмације у античко доба, поред миљоказа, служе нам и други материјални остаци (остаци пута, насеља, утврђења) и писани подаци у дјелима античких аутора. Заједничко им је то да су до нас доспјели искључиво у фрагментима. Материјални и писани подаци се у појединим сегментима комуникација на југу Далмације поклапају, мада у новије вријеме постоје све веће конфронтације између њих; посебно откако се истраживањем путева бави археологија.

На основу анализе и компарације материјалних и писаних извора могло би се рећи да истраженост античких путева на југу Далмације (источна Херцеговина) карактерише извјестан напредак. Пронађени миљокази и епиграфски натписи допринијели су утврђивању претпостављених праваца комуникација на југу Далмације и приближног времена њихове градње. Тако, сматра се да је трасе пута Епидаурум–Андерба и Дилунтум–Леусинијум почео да гради намјесник Далмације Публије Корнелије Долабела (14–20. године), а да су завршене за вријеме цара Клаудија (41–54. године). Додатне интервенције односно поправке овог пута обављене су крајем 1. те у 3. и 4. вијеку, о чему свједоче поменути натписи на миљоказима пронађеним у атару села Бихово и Лучки До (Требиње), Косијерево код Паника (Билећа) и у селу Ријечанима (недалеко од Билеће, поред комуникације Билећа–Никшић). Они олакшавају приближну датацију комуникација. Сматра се да је изградња путева на југу Далмације финансирана из царске благајне, јер је локална администрација била сиромашна и није могла бити носилац тако великих пројеката. Може се рећи да је путна мрежа на југу провинције Далмације представљала саставни дио војних, политичких и економских планова Римљана, а миљокази постављени на њима данас су значајни извори за изучавање политичке историје и топографије.

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

CIL- Corpus Inscriptionum Latinarum

ILJug- A. Šašel, et J. Šašel, Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMLX et MCMLXX repertae et editae, Situla 19 (1978).



Karta I

Комуникација *Epidaurum-Leusinium* са приказом налаза миљоказа (Miliaria Imperii Romani 2012, 234).



Karta II

Комуникација *Diluntum-Salthua* са приказом налаза миљоказа (Miliaria Imperii Romani 2012, 224).

БИБЛИОГРАФИЈА

- Gvidonis, *Geographica*, ed. M. Pinder, G. Parthey, Berlin 1860.
- Itinerarium Antonini, *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum*, ed. G. Parthey, M. Pinder, Berlin 1848.
- C. Müller, *Itineraria Romana, Römische Reisenwege an der Hand Der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916.
- Kolb, G. Walser, *Miliaria Imperii Romani, Illyricum et provinciae Europae Graecae*, Berlin 2012.
- Ptolemaei, *Geographia*, ed. C. Müller, C. P. Fischer, Firmin Didot, Paris 1883.
- Ptolemäus, *Cosmographia*, ed. Alfred, P. Zeller, Parkland, Stuttgart 1990.
- Ravennatis Anonymi Cosmographia*, ed. M. Pinder, G. Parthey, Berlin 1860.
- M. Abramić, *O novim miljokazima i rimskim cestama Dalmacije*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku XLIX (1926–1927), 139–155.
- P. Ballif, *Römische Strassen in Bosnien und der Herzegowina*, Theil I, Wien 1893.
- Bojanovski, *Arheološki spomenici u dolini Trebišnjice*, Naše starine VIII (1962), 11–13.
- Bojanovski, *Rimska cesta Narona-Leusinium kao primjer saobraćajnog kontinuiteta*, Godišnjak knj. X, Centar za balkanološka ispitivanja knj. 8 (1973), 137–187.
- Bojanovski, *Dolabelin sistem cesta u rimskoj provinciji Dalmaciji*, Sarajevo 1974, 7–277.
- Bojanovski, *Novi rimski miljokazi iz Ljubomira i Poljica kod Trebinja*, Tribunia 1 (1975), 53–64.
- Bojanovski, *Rimski natpisi iz doline Trebišnjice*, Tribunia 3 (1977), 67–98.
- Bojanovski, *Trebinje – rimski Asamo(Asamum) sa kratkim osvrtom na ager kolonije Epidaura*, Tribunia 7 (1983), 7–35.
- Bojanovski, *Bosna i Hercegovina u antičko doba*, Sarajevo 1988.
- Цермановић-Кузмановић, *Југословенске земље на Птоломејевој карти*, u: Monumenta cartographica Jugoslaviae, I, античке карте, Београд 1975, 11–26.
- H. Cons, *La province romaine de Dalmatie*, Paris 1882.
- Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum I–II*, Westminster, 1883.
- M. Hoernes, *Alterthümer der Herzegowina (II) und der südlichen römischen Strassen und Orte im heutigen Bosnie*, Sitzungsberichte der phil hist. Classe der Kais.Akademie der Wissenschaften XCIX (1881), 799–819, 939–946.
- Imamović, *Međašni natpisi na području rimske provincije Dalmacije*, Prilozi Instituta za istoriju 17 (1980), 33–34.
- Imamović, *Rimska cestovna mreža na dubrovačkom području*, Hrvatsko arheološko društvo, sv. 12, Zagreb 1988, 119–126.
- Jagenteufel, *Die Statthalter der römischen Provinz Dalmatia von Augustus bis Diokletian*, Wien 1958.
- M. Kozličić, *Ptolemejevo viđenje istočne obale Jadrana*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LXXIV (1980), 103–188.
- Novak, *Questiones Epidauritanae*, Rad JAZU 339 (1965), 97–140.
- E. Pašalić, *Antička naselja i komunikacije u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1960.
- E. Pašalić, *O hodološkim pitanjima u izučavanju antičke istorije*, Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine IX (1958), 139–147.
- D. Rendić-Miočević, *P. Cornelius Dolabella, Legatus propraetore provinciae Dalmatiae proconsul Africae Proconsularis*, in: Akten des IV internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, Wien 1964, 338–364.
- D. Sergejevski, *Rimska cesta od Epidauruma do Anderbe*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XVII (1962), 73–105.
- D. Sergejevski, *Rimska cesta Narona-Leusinium*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu XVII (1962), 111–113.
- D. Sergejevski, *Borne frontiere romaine de Kosijerevo*, Archaeologica Jugoslavica V (1964), 93–95.
- Šaćić, *Antički epigrafski spomenici istočne Hercegovine*, Sarajevo 2011, 164–166, 188–189, 190–193, (neobjavljen magistarski rad).
- Škegro, *Antička ekonomika u Bosni i Hercegovini*, Godišnjak istoričara Bosne i Hercegovine XXIX (1991), 79–114.

- Љкегро, *Inscriptiones latinae at graecae Bosnia et Hercegovini*, *Opuscula Archaeologica* 21 (1999), 85–116.
- Г. Шкриванић, *Југословенске земље на Појинићеровој мапи*, у: *Monumenta cartographica Yugoslaviae*, I античке карте, Београд 1975, 29–55.
- W. Tomaschek, *Die vordawische Topographie der Bosna, Herzegowina, Crna Gora und der angrenzenden Gebiete*, *Mitteilungen d. Geographischen Gesellschaft in Wien* (1880), 548–549.
- J. J. Wilkes, *Dalmatia*, London 1969.

GLIGOR SAMARDŽIĆ, Ph. D.

Faculty of Philosophy
University of Priština
with temporary Head Office
in Kosovska Mitrovica

NOTES ON THE MILESTONES FROM SOUTHERN DALMATIA

Summary

The paper presents the data on the milestones from the valley of the river Trebišnjica and its vicinity. The milestone (*miliarium*) is the most reliable proof of the existence of a Roman road route, especially if it is found *in situ*. This paper examines the area of the eastern Adriatic hinterland, between the mountains and the sea. The road Aquileia-Salona-Dyrrhachium was passing through the Trebišnjica valley. Its route is attested by numerous epigraphic and non-epigraphic milestones.

Judging by the milestones, the section Epidaurum-Anderba and Diluntum-Leusinium was begun during the governorship of Publius Cornelius Dolabella (14–20 AD) and it was finished during the rule of the emperor Claudius (41–54 AD). Additional repairs are attested in the first, the third and the fourth century AD, according to the inscriptions on the milestones from the villages of Bihovo and Lučki Do (Trebinje), Kosijerevo near Panik (Bileća) and Riječani (region of Bileća, near the road Bileća–Nikšić). These sections connected the seaside to the internal natural passages through the hard massifs of the Dinarides.

The road network in southern Dalmatia was built according to the military, politic and economic plans of the Romans, and the milestones along its sections represent important sources for the study of the political history and topography.

Key words: milestone, southern Dalmatia, Roman road, the valley of the Trebišnjica river.

GEORGIOS STEIRIS, Ph.D.
University of Athens

*CONCLUSIONES SECUNDUM PYTHAGORAM
ET HYMNOS ORPHEI: EARLY MODERN RECEPTION
OF ANCIENT GREEK WISDOM*

Abstract: Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) is well known for his philosophical syncretism. A relatively small, although seminal, part of his *Conclusiones nongentae* is dedicated to the Orphics and the Pythagoreans, two of the most intriguing ancient schools of thought. This paper seeks to explore the way Giovanni Pico della Mirandola treated the Orphics and the Pythagoreans so that he formulates his own philosophy. I support that the association of Kaballah and the Orphic hymns assisted Pico to create and formulate new tools for understanding cosmos. Pico resorts to the Orphics and the Pythagoreans because he attempted the revival of the original wisdom that underlies the traditions he combined.

Keywords: Pico della Mirandola, Orphics, Pythagoreans, Kaballah, Proclus, Neoplatonism, Renaissance.

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) is, after Marsilio Ficino, the best known philosopher of the Italian Renaissance. Pico is well known for his philosophical syncretism.¹ A relatively small, although seminal, part of his *Conclusiones nongentae* is dedicated to the Orphics and the Pythagoreans, two of the most in-

¹ F. Borghesi, *For the Good of All. Notes on the Idea of Concordia during the late Middle Ages*, Italian Poetry Review 5 (2010), 215–38. ; G. Busi, *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors: Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, in: A. B. Kilcher (ed.), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden 2010, 293–302. ; S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998, 59–96. ; T. Levers, *Harmony and Letter, Syncretism and Literalism*, in: A. Moudarres, C. P. Moudarres (eds.), *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden 2012, .225–47. ; L. Malusa, *The Renaissance Idea of Concordism in Philosophy*, in: C. W. T. Blackwell, P. Weller (eds.), *Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica' I*, Dordrecht 1993, 26–38. ; C. Trinkaus, *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought II*, Chicago 1970, 753–760.

triguing ancient schools of thought.² Pico, who considers himself a Pythagorean,³ associates Orpheus and Pythagoras following Herodotus and Iamblichus.⁴ Orphics and Pythagoreans fascinated Ficino and Pico della Mirandola, who treated them as transmitters of the Eastern wisdom to Greek thought.⁵ Proclus, among other Middle and Neo-Platonists, supported that several Orphic doctrines and rituals were borrowed from Eastern traditions, while he acknowledged that Greek theology is an offspring of the Orphic doctrine.⁶ This paper seeks to explore the way Giovanni Pico della Mirandola treated the Orphics and the Pythagoreans in his *Conclusiones nongentae*, his early and most ambitious work, so that he formulates his own philosophy. I do not intend to present and analyze the sum of Pico's references to Orphics and Pythagoreans, since such an attempt is beyond the scope of this paper. Rather, I aim to highlight certain Pico's aphorisms that allow readers to understand and evaluate his syncretic method and his goals. In addition, I attempt to trace Pico's sources and evaluate his proper knowledge, understanding and treatment of the Orphics and the Pythagoreans.

² M. J. B. Allen, *The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*, in: M. V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge 2008, 81–113. ; F. Borghesi et al., *Overview of the Text*, in: F. Borghesi, M. Papio, M. Riva (eds.), *Pico della Mirandola: Oration on the Dignity of Man, A New Translation and Commentary*, Cambridge 2012, 99–105; C. Celenza, *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, *Renaissance Quarterly* 52/3 (1999), 667–711; idem, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence: The Symbolum Nesianum*, Leiden 2001, 4–51; W. G. Craven, *Pico della Mirandola*, Geneva 1981, 99–103; C. Joost-Gaugier, *Pythagoras and Renaissance Europe: Finding Heaven*, Cambridge 2009, 30–31, 87–92; K. Ferguson, *Pythagoras: His Lives and the Legacy of a Rational Universe*, London 2010; T. Kobusch, *Pia Philosophia – Prisca Theologia: Die Idee vom Universalem Christentum*, in: K. Emery Jr., R. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*, Leiden 2011, 674–677; P. O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and His Sources*, in: *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Roma 1993, 251–253; E. Wind, *Porus Consilii Filius (Notes on the Orphic "Counsels of Night,")*, in: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze 1965, 197–203; B. Ogren, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden 2009, 212–37, 269–274; A. Voss, *Orpheus Redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in: M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden 2002, 227–241.

³ B. Copenhaver, *Studied as an Oration: Readers of Pico's letters, Ancient and Modern*, in: S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, Leiden 2011, 181.

⁴ Herodotus, 2. 81; G. Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, trans. by C. G. Wallis, P. Miller, D. Carmichael, Indianapolis–Cambridge 1998, 32–33; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and Some Jewish Treatments*, in: M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden 2002, 142.

⁵ M. Ficino, *Platonic Theology II*, trans. by M. J. B. Allen, Cambridge Mass. 2006, 6; Pico, *On the Dignity*, 68.; Proclus, *Theologia Platonica*, I 5, 25–26. ; C. Celenza, *The Revival of Platonic Philosophy*, in: J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge 2007, 85.

⁶ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, I 124. 4; Proclus, *Theologia Platonica*, I 6; E. Dodds, *The Elements of Theology*, Oxford 1963, XIV.

The study of the Orphic hymns was crucial for Pico. He owned a version of the hymns and he attempted to interpret them according to his own opinion so that he reveals the secret wisdom of natural and divine things.⁷ Pico was persuaded to the originality of his thought, that he alone understood the true meaning of the hymns, although Ficino translated and commented on them several years before him.⁸ Pico in fact blamed the preceding commentators that were not able to discern the eternal truths of the Orphic hymns and failed to understand their secret magic.⁹ He supports similar views, in a more detailed way, in the *Oratio*:

“But, as was the practice of ancient theologians, Orpheus covered the mysteries of his doctrines with the wrappings of fables, and disguised them with a poetic garment, so that whoever reads his hymns may believe there is nothing underneath but tales and the purest nonsense. I wished to say this so that it may be known with what labor, with what difficulty I dug out the hidden meanings of a secret philosophy from the calculated meshes of riddles and from hiding-places in fables, especially with no help from the work and industry of other interpreters in such a weighty, abstruse, and unexplored field”.¹⁰

But the question persists: how his readers can be assured that indeed Pico unveiled the Orphic magic? Moreover Pico chose to present his conclusions with aphorisms, because it was not permitted to reveal the hidden wisdom to non insiders. As a result his aphorisms would be just stimulation for further investigation and thinking. Pico preferred aphorisms following the example of several ancient and medieval writers and philosophers, like al-Farabi, the work of whom Pico studied.¹¹ Pico’s method, from a certain point of view, undermines the validity of his claims, because he leaves his readers without a proper key of verification. But Pico did not intend to inform. He just wished to act as the Socratic horsefly. It is interesting enough that Pico uses the word *amphorismorum*, a very strange Latin transliteration of the original Greek word *αμφορισμός*. I disagree with Farmer’s argument that Pico attempts to express hidden meanings by using the word *amphorismus*, which reminds of amphora, vessel. According to Farmer aphorisms

⁷ P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936, 148.

⁸ M. Ficino, *Opera Omnia*, Basel 1576, 933; M. J. B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his “Phaedrus” Commentary, its Sources and its Genesis*, Berkeley–Los Angeles, 1984, ch. 2; I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: oracles chaldaïques, hymnes orphiques—hymnes de Proclus*, Firenze 1987, 21–52; P. O. Kristeller, *Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and the Renaissance*, in: *Studies in Renaissance Thought and Letters IV*, Roma 1996, 127; S. Toussaint, *Ficino’s Orphic Magic, or, Jewish Astrology and Oriental Philosophy?: A note on ‘Spiritus’, the ‘Three Books of Life’, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, *Accademia* 2 (2000), 19–31.

⁹ G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, in: S. A. Farmer (ed. and trans.), *Syncretism in the West: Pico’s 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998, 10>1.

¹⁰ Pico, *On the Dignity*, 33.

¹¹ W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala: 15. und 16. Jahrhundert*, Stuttgart–Bad Cannstatt 2012, 96–97.

are vessels of esoteric knowledge.¹² The word was not common in classical Latin language and the majority of medieval scholars misunderstood its etymology. I hold that the general meaning of the text and Pico's background do not support such a reading of the term. On the contrary, I support that another interpretation is possible for Pico's *amphorismus*: *amphi* + *orismus*, definition from both sides, non specific meaning. This reading lies closer to the text and Pico's intentions as a mystic. We have to bear in mind that Pico was an ardent speaker of ancient Greek language and attempted to unveil hidden messages in ancient Eastern languages and texts.

In addition Pico studies the Orphic music, the due music, which serves as the aide of natural magic. Pico claims that nothing is more effective in natural magic than the Orphic hymns.¹³ Ficino supports that Pythagoras himself sang hymns to the gods, accompanied by the lyre.¹⁴ Pico resorts to the Orphic music not only because, as the ancient sources says, Pythagoras himself and the Pythagoreans derived their practices from the Orphics.¹⁵ Orphic hymns help people to elevate to spiritual perceptions of reality.¹⁶ Pico insists that Orphism, as an aspect of natural magic, has nothing in common with demonic magic.¹⁷ While there is not clear whether Pico has or has not relied on Ficino's musical theory,¹⁸ I support that Pico, besides the ancient and Renaissance Neo-Platonists, probably has in mind al-Farabi's work on the theory of music. Al-Farabi ascribes to music melodies the power to provoke pleasure or pain, to manipulate soul and nature, and inveighs against the Pythagoreans who refer them solely to the influence of cosmic forces and the celestial spheres.¹⁹ We have to bear in mind that Ficino, in his discussion of Orphic music and the power of words, did not refrain from mentioning al-Kindi.²⁰

Another interesting point comes from Pico's aphorism 10>4, according to which just as the hymns of David serve a work of the Kabbalah, so the Orphic

¹² Farmer, *Syncretism*, 544.

¹³ Pico, *Conclusiones*, 10>2.

¹⁴ M. Ficino, *The Letters of Marsilio Ficino* I, London 1975, 143–144; V. Rees, *Quo vertam oculos ut te laudem? Aspects of Praise in Ficino's Writing*, in: S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, Leiden 2011, 59.

¹⁵ Proclus, *Theologia Platonica*, I 5. 25. 24–26, 4; W. K. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, New Jersey 1952, 219–220; P. Stoltzfus, *Theology as Performance: Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, New York 2006, 32–39 L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford 2012, 55.

¹⁶ D. P. Walker, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16/2 (1953), 101–102.

¹⁷ F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, 89–91.

¹⁸ J. James, *The Music of the Spheres: Music, Science, and the Natural Order of the Universe*, New York 1995, 122–125; Voss, *Orpheus*, 227–228; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, University Park, PA 2000, 3–29.

¹⁹ M. Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford 2002, 125–126.

²⁰ M. Ficino, *Three Books on Life*, Tempe 1998, III, XXI.

²¹ Pico, *Conclusiones*, 10>4.

hymns serve a work of the true and natural magic.²¹ It is worth noticing that Ficino compared Orpheus' significance for the gentiles to David's contribution to Judaism.²² The conclusion of Pico's syllogism is that Kabbalah is not true magic. As a logical consequence the same is true for the Orphic hymns. They are just means in the service of true natural magic. It is obvious that Pico distinguishes Kabbalah from the true and natural magic. Pico discovered hidden magic in the Orphic hymns, but he did not seem to consider Orpheus a magus, while Pythagoras was a magus.²³ On the contrary Ficino and other humanists consider Orpheus and Hermes Trismegistus to have been *magi*.²⁴ The correlation of Orphic hymns, Kabbalah and Jewish thought in general is very interesting and could be used for a possible interpretation of difficult and obscure passages of Pico's thought.

In the *Conclusiones*²⁵ Pico also comments on the sayings of Hermes Trismegistus. He holds that within each thing there exist ten punishers: ignorance, sorrow, inconstancy, greed, injustice, lustfulness, envy, fraud, anger, malice. These punishers correspond to the evil order of ten in the Kabbalah and its leaders, of whom Pico have proposed nothing in his Kabbalistic conclusions, because it is secret. Pico identifies the ten demonic punishers with the evil order of the ten in the Kabbalah, with the mirror image of the ten sefirot, who are guided by the evil demons and not by God. In addition Pico identifies the ten sefirot with the operations of the soul and the Ten Commandments. To the ten sefirot and the ten punishers corresponds to the ten spheres and the Ten Commandments. Pico was aware of the fact that the Kabbalists disagree with his conclusions, but he persists.²⁶ In fact Pico applies the Pythagorean cosmology to Kabbalah.²⁷ According to the Pythagoreans the Sun, the Moon and the planets Mercury, Venus, Earth, Mars, Jupiter and Saturn are moving around the central fire (*κεντρικόν πῦρ, ἑστία τοῦ σύμπαντος*),

²² Allen, *Birth*, 88.

²³ Pico, *On the Dignity*, 33; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, 142–143.

²⁴ Yates, *Bruno*, 58, 78–79.

²⁵ Pico, *Conclusiones*, 27. 9–27. 10.

²⁶ Pico, *Conclusiones*, 11>66. ; G. Busi, *Who does not Wonder at this Chameleon? The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, in: G. Busi (ed.), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism*. Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 18–19, 2004, Torino 2006, 167–196; idem, *Toward a New Evaluation of Pico's Kabbalistic Sources*, *Rinascimento* 48 (2009), 165–183; B. P. Copenhaver, *Number, Shape, and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, The Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel*, in: A. Grafton and N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge, MA 1999, 25–76; Farmer, *Syncretism*, 82; W. J. Hanegraaf, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, 53–68.

²⁷ Farmer, *Syncretism*, 81–82.

²⁸ C. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis 2001, 153–172; D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989; O. Pedersen, *Early Physics and Astronomy: A Historical Introduction*, Cambridge 1993, 51–55; K. Vamvacas, *The Founders of Western Thought – The Presocratics: A diachronic parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*, New York 2009, 72–75.

the ninth heavenly body, which is located in the center and is invisible.²⁸ Because the heavenly bodies were nine, the Pythagoreans believed that there is also another, the Antichthon, which is identical to Earth. The addition of the Antichthon permits to the Pythagoreans to fulfill their tetractys.²⁹ Pico, so as to preserve the tetractys, replaces the Antichthon and the Earth with the firmament and the *primum mobile*, while he preserves the *caelum empyreum*, the fire.³⁰ Farmer suggests that when Pico noticed that the Corpus Hermeticum mentions twelve punishers, he dropped two punishers, so as to save the correspondence. Moreover Farmer holds that the correspondence of the *caelum empyreum* with the tenth sefirah was a mistake or a misunderstanding from Pico's part.³¹

I support that Pico in neither case was unaware or mistaken. Pico adapts the tenth sefirah also to the Moon. In fact Pico corresponds the tenth sefirah, the Malkhut, with the Moon, the *caelum empyreum* and the tenth Commandment. In order to interpret Pico's aphorisms, the Chaldean Oracles and their commentaries by Proclus, Michael Psellus and Georgius Gemistus are of great importance. It is well known that Proclus, Pico's chief source, strongly supported the agreement of Orpheus, Pythagoras and Plato with the Chaldean Oracles.³² The God of the Chaldeans is one and threefold, like the threefold God who created the world, the true God, according to Pico.³³ All the intelligibles are within the triad. The Father Mind is the first hypostasis of the trinity. The second Mind, the predominant Demiurge, brings together the intelligible and the material realm. The second Mind is duality, because it governs the intelligibles and at the same moment gives sensation to the material realm.³⁴ Under the influence of the Orphics, Neo-Platonists, such as Proclus, consider Father as the continuous essence (*πατρικός βυθός ἀεί ρέων*). This essence is masculine and fertilizing and is always named with masculine names, such as father, paternal seabed, cosmic Zeus, Saturn, Uranus, Ocean etc.³⁵ The power of the Father belongs to Hecate, who is identified to Rea. She is masculine and brings together the Father and the Mind. She resides in Moon, the ethereal environment of Earth. We have to bear in mind that Ficino, under the strong influence of the Orphics and the

²⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, I 5, 986a; Simplicius, *De Caelo*, II 13, p. 511; J. L. E. Dreyer, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, New York 2007, 42–52; Zhmud, *Pythagoras*, 300–303; S. Rappe, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2007, 136–138.

³⁰ Pico, *Conclusiones*, 11>48–49, 11>66.

³¹ Farmer, *Syncretism*, p.81–82.

³² *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, ed. and trans. by S. Ahbel-Rappe, Oxford 2010, 50; R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012, 42.

³³ Pico, *Conclusiones*, 10>3, 10>5.

³⁴ Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria*, 51, 27–30; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, I 324, 19–22; R. M. Van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context, Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden 2008, 167, 176–199.

³⁵ Rappe, *Neoplatonism*, p.158.

³⁶ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 306. 10–15, 310–319; S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino*, in: S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, Leiden 2011, 112.

Neo-Platonists, considers magic as the erotic art of combining males and females.³⁶ According to Proclus Hecate identifies herself to the world-soul. Hecate governs the material world. She safeguards order in the universe thanks to the cosmic Er-os.³⁷ Proclus holds that Hecate, the greatest of Gods, encloses the ends of the cosmos. That's why she is called the Key keeper and God gave her the duodecuple (dodecahedron).³⁸ In *Timaeus* Plato remarks that the dodecahedron, one of the Platonic solids, which is made out of twelve pentagons, was used by the god for arranging the constellations on the whole heaven, the twelvefold division of the Zodiac.³⁹ In addition Proclus and Iamblichus credit Pythagoras with its discovery.⁴⁰ Aristotle, from his part, added a fifth element, the ether, and postulated that the heavens were made of this element, but he had no interest in matching it with Plato's fifth solid.⁴¹ As a result, I suggest that Pico do not make a mistake, since his thought associates key elements of all the aforementioned mystical traditions in a unique and fruitful way.

The next aphorism has analogous structure and it's also ends with the word *decimae*,⁴² as aphorism 11>48. Pico initially correlates the empyrean heaven to the tenth sefirah, instead of the first, because he acknowledges, under the influence of Orphism and Pythagorism, the role of Hecate. Hecate could serve as a bond which unites the duodecuple and the decade, because she corresponds to the ten –the punishers, the sefirot and the commandments–, as well as to the twelve, –the punishers, according to the Corpus Hermeticum,⁴³ and the dodecahedron, the ethereal world. In addition, the decade, from the Greek word δέχομαι (to receive), is called heaven (Οὐρανός),⁴⁴ because souls are being received in heaven. Pico purposely interchanges analogies of ten and twelve in an attempt to describe hidden meanings and safeguards that his readers reveals the truth be-

³⁷ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* II 129, 25–27; E. Kutash, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, London–New York 2011, 31, 35; M. Martijn, *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden 2010, 52–53; R. M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, 252–272.

³⁸ Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, II 121. 6–18; S. I. Johnston, *Hecate, Leto's Daughter*, in *OF317*, in: M. Herrero de Jáuregui et al. (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, Berlin 2011, 123–126.

³⁹ Plato, *Timaeus*, 55c; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores commentaria*, 1165. 27–39; D. Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*, New York 2011, 201–212; R. Herz-Fischler, *A Mathematical History of Division in Extreme and Mean Ratio*, Waterloo 1987, 82–85.

⁴⁰ Iamblichus, *De vita pythagorica*, 88, 132. 11–23; Proclus, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, I 44; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, 268–270; Zhmud, *Pythagoras*, 263.

⁴¹ Aristoteles, *De Caelo*, 269b 18–270b 31, 271a 1–35, 304b 25–30.

⁴² Pico, *Conclusiones*, 11>49.

⁴³ *Corpus Hermeticum*, 13. 7.

⁴⁴ Plato, *Timaeus*, 42b.

⁴⁵ Pico, *Conclusiones*, 10>7.

sides words. As Pico suggests, anyone who does not know the method of secret analogizing cannot understand anything from the Orphic hymns.⁴⁵

In another interesting aphorism Pico holds that the Orphic Curetes are the same with the Powers (*Potestates*), the sixth highest order of angels according to Ps Dionysius the Areopagite.⁴⁶ Wirszubski discuss the correspondences, but he does not interpret them or identify their sources.⁴⁷ Powers are the first order of angels created by God.⁴⁸ They dominate the subordinate angelic orders and keep the universe in balance. In addition they protect the world from being taken over by the demons. St Paul alluded to their capability to be either good or evil.⁴⁹ According to the Pope Gregory the Great, their chief is Samael or Camael, the angels of darkness, and they preside over demons.⁵⁰ Proclus mentions that the life producing goddess placed the three Curetes, as guardians, around the Demiurge of the whole.⁵¹ In the Orphic tradition, besides the three Curetes, Zeus has also another three guardians, Adrastia, Eide (form) and Dice (justice).⁵² Apparently Zeus was surrounded by six nurses and guards, three male and three female.⁵³ Moreover Proclus comments on the Platonic *Laws* and draws the conclusion that there are three paternal Gods (Cronus, Rea, Zeus) and three undefiled Gods, the Curetes.⁵⁴ I suggest that Pico corresponds Powers, the sixth highest angelic order according to Ps Dionysius the Areopagite, to the six guardians of Zeus and not simple to the Curetes, or to the Proclean paternal and undefiled Gods. But Pico refrains of mentioning that, according to Proclus, there is also the separating Monad, Ocean, by which Proclus formulates the hebdomadic triad.⁵⁵ Another interesting point is that Pico adds to the Curetes and the Powers the things ascribed to the fifth sefirah, Gevurah, which represents the strength and the judgment of God.⁵⁶ This correspondence lies predominantly in their role as guardians, although the kabbalistic sefirah does not correspond to number six, as Powers and

⁴⁶ Pico, *Conclusiones*, 10>9, 24.13–24.14.; Dionysius the Areopagite, *De coelesti hierarchia*, VIII; S. Chase, *Angelic Spirituality: Medieval Perspectives on the Ways of Angels*, Mahwah 2002, 19, 26; A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, 47–50.

⁴⁷ C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*. Cambridge, MA 1989, 196.

⁴⁸ R. Guiley, *The Encyclopedia of Angels*, New York 2004, 296.

⁴⁹ *Romans*, 8: 38–39; *Ephesians*, 6:12.

⁵⁰ *Hom.* XXXIV, f.125, ed. Par 1518; M. Bunson, *Angels A to Z: Who's Who of the Heavenly Host*, New York 1996, 258.

⁵¹ Proclus, *Theologia Platonica*, V 35, VI 11, 50, V 3, 16. 24–26; *Orphicorum Fragmenta*, ed. by O. Kern, Berlin 1922, fr.156; Rappe, *Reading*, 188–189.

⁵² Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 274. 17ff.; A. Bernabe–A. I. Jimenez San Cristobal, *Instruction for the Netherworld, The Orphic Gold Tables*, Leiden 2008, 200–201.

⁵³ Proclus, *Theologia Platonica*, VII 37; G. R. S. Mead, *Orpheus*, 1965, 132.

⁵⁴ Proclus, *Theologia Platonica*, V 3, V. 35, VI 13, VII 11.

⁵⁵ Proclus, *Theologia Platonica*, V 2, 4, 37; Psellus, *Expositio in oracula chaldaica*, 1149c–1152a; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, Cairo 1956, 481 ff; Rappe, *Reading*, 188.

⁵⁶ Pico, *Conclusiones*, 10>10, 28. 40, 11>47.

⁵⁷ Pico, *Conclusiones*, 10>11.

Curetes. The Curetes are also correlated to another trinity, that of Nereus, Palaeon and Leucothea, as is suggested in the Orphic hymns.⁵⁷ In Greek, the word Curetes comes from coron (κόρον), meaning the pure.⁵⁸ In addition Nereus symbolizes the pure and unmixed element in nature. Moreover Pico identifies Typhon with Samael.⁵⁹ Samael is associated to the fifth sefirah, *Gevurah*, and, as the Powers, he is capable of being either good or evil, although in the Jewish tradition is often equitable with Satan. Samael is listed in the Kabbalah as fifth of the world of Beri'ah, which is pure and without admixture of matter.⁶⁰ In the Gnostic *Apocryphon of John* Samael is described as a lion-faced serpent, a description similar to that of Typhon.⁶¹ Plutarch of Chaeroneia correlates Typhon with Set, Osiris' opponent, who represents the evil.⁶²

The third part of the correlation is that between Night (*Nύξ*) in Orpheus and Ein-Sof in Kabbalah.⁶³ Ein-Sof is the source of which the sefirot emerges, is the nothing, the unknown.⁶⁴ Night, according to the Orphics, is one of the first born elemental Gods, daughter of Eros-Phanes and mother of Uranus.⁶⁵ Pico thinks that he disagrees with Proclus, who in several passages of his works thinks of Night as inferior to the intelligible trinity.⁶⁶ But the same moment Pico follows certain Proclus' texts and the Orphics, who presents the Night as *θεῶν ὑπάτη*. Night informs Zeus on the creation of the cosmos.⁶⁷ Despite the fact that Pico confuses his multiple sources, he feels the need to vindicate the Orphics and preserve their preponderance over later inaccurate interpretations. I must admit that the correlation between Night and Ein-Sof is not firmly established, despite Yates opposing view.⁶⁸ I suppose that Pico think of them as the same because Night is

⁵⁸ Proclus, *Theologia Platonica*, V 3, V 35.

⁵⁹ Pico, *Conclusiones*, 10>13.

⁶⁰ J. Dan, *J. Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, *AJS Review* 5 (1980), 17–40.; J. Dan–R. Kiener, *The Early Kabbalah*, Mahwah 1986, 173–180; J. D. Gershom, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, Oxford 2005, 50–53; *The Zohar: Sefer ha-Zohar I*, ed. and trans. by D. C. Matt, Redwood CA 2004, 162; A. E. Waite, *The Holy Kabbalah*, New York 2007, 269–277.

⁶¹ Copenhagen, *Number*, 44; I. Gilhus-Saelid, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*, Abingdon 2006, 236; S. Giversen, *Apocryphon Johannis: the coptic text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II*, Munksgaard 1963, 143; D. Owsley, *The Apocryphon Gospel of James*, Bloomington 2012, ch. 12; Waite, *Kabbalah*, 454.

⁶² Plutarch, *De Iside et Osiride*, 355–358E.

⁶³ Pico, *Conclusiones*, 10>15.

⁶⁴ Matt, *Zohar*, XLVI; B. Sherwin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, Lanham 2006, 56–57.

⁶⁵ *Orphicorum Fragmenta* 105; Aristoteles, *Metaphysica*, 1071b 26, 1091b 4; Bernabe-Jimenez, *Netherworld*, 137, 142, 146; L. Martin, *Hellenistic Religions: An Introduction*, Oxford 1987, 100; M. Rigoglioso, *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, New York 2010, 16–18.

⁶⁶ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, III 174. 17–175. 26; Proclus, *Theologia Platonica*, IV 3; Farmer, *Syncretism*, 510.

⁶⁷ *Orphicorum Fragmenta*, 113, 129, 149, 164, 167, 241, 237; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, I 207. 6.

⁶⁸ Yates, *Bruno*, 125–126.

close to the nothingness and the darkness of the Ein-Sof, but there is no direct linkage between them.

To sum up, Pico interprets crucial issues of his philosophy through the Orphics and the Pythagoreans. But his innovation is that he does not just cite them, as Ficino did earlier. Pico recurs to the Orphics and the Pythagoreans as part of a philosophical program. He endorses their thought and in several occasions he interprets several arguments under their scope. As I indicate before Pico frequently disagrees with several Neo-Platonic interpretations and prefers the archetypal Orphic outlook. But he does not simply reproduce the Orphics. Instead he uses the Orphics so as to understand the true meaning of the *Corpus Hermeticum*, the Chaldean Oracles and the Kabbalah.⁶⁹ In addition occasionally he recurs mainly to the Chaldean Oracles, as Proclus often does, so as to access difficult and obscure passages of the Orphic hymns.⁷⁰ One would argue that the Neoplatonic School of Athens, long ago before Pico, researched successfully the correspondences between Plato, Orpheus, Pythagoras, other Greek philosophers, the Chaldean Oracles and several aspects of Greek and Eastern theosophical traditions and achieved their synthesis. Pico's main contribution is the blending of this ancient tradition with Kabbalah and Jewish religious traditions, under a new spectrum, that of the Christian philosophy which predominated in the societies of the 15th century Europe. Indicative of Pico's syncretic approach is the these 11>10:

“That which among the Cabalists is called Metatron is without doubt that which is called Pallas by Orpheus, the paternal mind by Zoroaster, the son of God by Mercury, wisdom by Pythagoras, the intelligible sphere by Parmenides”.⁷¹

Pico, like Proclus before him, acknowledges the triadic structures as the common bond of all the aforementioned schools of thought. Pico was fully aware of the fact that Proclus and other ancient Neo-Platonists resorted to Orphism and Pythagoreanism for their association with theurgy. Pico's Orphic insights aim at the transformation and elevation of the inner self, as Plato and the Neo-Platonists suggested in their texts. As I indicated earlier in this paper, Pico proudly announced that he was the first who discovered the hidden magic in the Orphic hymns and the Kabbalah.⁷² Copenhaver holds that Pico's studied Kabbalah in order to “find new tools for understanding nature”.⁷³ Besides Copenhaver's claim, I support that the association of Kabbalah and the Orphic hymns assisted Pico to create and formulate new tools for understanding cosmos. Pico resorts to the Orphics and the Pythagoreans because he wants to give a practical and applied di-

⁶⁹ F. Lelli, “*Prisca Philosophia*” and “*Docta Religio*”: *The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, *The Jewish Quarterly Review* 91/2 (2000), 55; Walker, *Orpheus*, 104.

⁷⁰ K. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, *Studies in the Renaissance* 4 (1957), 15–17.

⁷¹ Pico, *Conclusiones*, 11>10.

⁷² G. Pico, *Apologia*, in: *Opera Omnia*, Basel 1557, 180–181; idem, *Conclusiones*, 10>2.

⁷³ B. Copenhaver, *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel*, in: A. Grafton, N. Siraisi (eds.), *Renaissance Natural Philosophy and the Disciplines*, Cambridge MA 2000, 27.

mension to his philosophy. He attempted the revival of the original wisdom that underlies the traditions he combined. He was not a fan of the Aristotelian *θεωρίας ἤνεκεν*. Philosophy does not aim at proper knowledge, but is the key for the manipulation of the cosmos, physically and metaphysically speaking. Pico probably thinks of himself as the modern Orpheus: he does not intend to reveal the paths which cross the sensible and the intelligible, but he aspires to tread them.

Γεώργιος Στείρης
Αθήνα

Συμπεράσματα σύμφωνα με τον Πυθαγόρα
και τους Ορφικούς ύμνους

Περίληψη

Ο Giovanni Pico della Mirandola υπήρξε βασικός πρόμαχος και εισηγητής του φιλοσοφικού συγκρητισμού στη διάρκεια της Ιταλικής Αναγέννησης. Στο κυριότερο έργο του, το *Conclusiones nongentae*, σχολιάζει και ερμηνεύει θέσεις του Ορφισμού και του Πυθαγορισμού. Στο άρθρο αυτό επιχειρείται να διαυγασθεί ο τρόπος που ο Pico χρησιμοποιεί τις αρχαίες αυτές σχολές προκειμένου να υποστηρίξει το φιλοσοφικό του όραμα. Η καβαλιστική ανάγνωση του Ορφισμού και του Πυθαγορισμού στοχεύει στην αποκάλυψη των μυστικών της φύσης, ώστε να επανέλθει η χαμένη στην πορεία των αιώνων σοφία.

Др БОРИС СТОЈКОВСКИ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

ЖИТИЈЕ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГ У ЈАКОБИТСКОМ И ЕТИОПСКОМ СИНАКСАРУ¹

Апстракт: У раду се доноси српски превод из два прошлка житија цара Константина Великог, једно из јакобитског, а друго из етиопског синаксара. Поред превода на савремени српски језик биће дати и неопходни превасходно историјски коментари, а покушаће се ући у траг и изворима за ова синаксарска житија. Аутор у раду посебно истиче сличности у самим житијима, као и могућност заједничке коптске традиције везане за цара Константина Великог. Поред Јевсевија Кесаријског, легенде о папи Силвестеру су такође имале значајан уплив у оба синаксарска житија цара Константина.

Кључне речи: цар Константин I Велики, јакобитски синаксар, етиопски синаксар, коптско хришћанство.

Хришћанство дохалкидонских и уопште источних цркава, а посебно литургијски, хагиографски, па и историјски списи ових цркава у нашој историографији су неправедно занемарени. Прошлогодишња помало помпезна прослава 1700 година тзв. *Миланској едикцији* је добра прилика да се нешто каже о култу који цар Константин I Велики има управо међу тим црквама, посебно у јерменској и коптској цркви. Недавно смо дали скроман прилог за проучавање Константиновог поштовања код Јермена², док ћемо овом приликом учинити исто у вези са култом првог хришћанског цара у коптској и етиопској цркви.

¹ Рад представља фазни резултат истраживања за два пројекта: *Војвођански ипостор у контексту европске историје* (бр. 177002) финансиран од стране Министарства просвете и науке Владе Републике Србије и *Средњовековна насеља на тилу Војводине. Историјски процеси и догађаји*, бр. Решења 114–451–2216/2011, који финансира Покрајински секретаријат за науку Владе Аутономне покрајине Војводине.

² Б. Стојковски, *Житије Св. Цара Константина у јерменском синаксару шер Израела*, Истраживања 24 (2013), 97–107.

Најпре ћемо укратко нешто рећи о самом синаксару, као појму из литургијске и црквене књижевности. Потом ће бити речи о арапском јакобитском синаксару и житију цара Константина у њему, уз превод на српски језик и коментаре. После тога, исто ће бити учињено и са етиопским пролошким житијем првог хришћанског владара.

У црквеној књижевности, нарочито средњовековној, синаксар (грч. συναξαριον, словенски *йролоі*) означава збирку или компилацију краћих, пролошких житија светаца, односно хагиографских белешки, наведених редом за сваки дан у години. Најпознатији средњовековни синаксар, је византијски синаксар, који је настао у 10. веку у доба цара Василија II Бугароубице (976–1025), али их има наравно још доста, и то у свим хришћанским, нарочито православним земљама.³

Први синаксар о коме ће бити речи јесте арапски јакобитски синаксар, и то његова коптска верзија, писана на арапском језику. Коптско-арапски синаксар представља листу светаца и користи се у Коптској цркви. До данас у науци није разрешено ко је и када начинио ову компилацију, као и када су начињене прве, али и коначне рецензије. Настао је врло вероватно по узору на грчке, односно византијске синаксаре. Има неколико издања, и ниједно није сасвим потпуно и стручњаци имају и данас доста замјерки на издање сваког од њих. Познати немачки арабиста Вистенфелд је у другој половини претпрошлог века део овог синаксара укључио у свој превод дела Макризијеве *Койџиске истџорије*, везаних за коптску цркву. Он је издао и 1879. године и један немачки превод половине овог синаксара, на основу само једног рукописа, и у њему се не налази нама важан месец бармахат у коме је житије цара Константина Великог. Под називом *Le Synaxaire arabe-jacobite (redaction copte)* у чувеној едицији *Patrologia Orientalis* објављен је у целости овај синаксар, на основу два париска рукописа, и изашао је у неколико делова од 1904. године до 1926. године. Квалитет овог дела јесте паралелни арапско-француски текст, чији је приређивач био Басе. Али ово издање има и низ мана. Наиме, превод на француски је често врло звркан, реченице су понекад неразумљиве, што је последица простог спајања два манускрипта, без њихове детаљније анализе. Једна рецензија је средњовековна (14), док друга потиче из 17. века, што је довело до низ пре свега стилских грешака у самом тексту. Слично издање је 1905. године изашло у едицији *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* под називом *Synaxarium Alexandrinum* где је приређивач Форже такође помешао две ре-

³ Из богате литературе издавајемо неколико кључних дела са основним подацима о овом појму: Н.-Г. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 251–252, уп. нап. 3; Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних њојмова*, Београд 1990, 317–321 са обимном библиографијом; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, volume 3, ed. by A. Kazhdan, Oxford, 1990, 1991 са библиографијом; *Rečnik književnih termina*, gl. i odg. ur. D. Živković, Beograd, 1992, 470, 776 (аутор обеју одредница и минологиј и синаксар, Димитрије Богдановић); Д. Михаиловић, *Византијски круј*, Београд 2010, 179; Т. Поповић, *Rečnik književnih termina. Drugo izdanje*, Beograd 2010, 424.

цензије, ослонивши се на један касни нововековни манускрипт. Чињеница је да има мање грешака, и да је латински превод доста јасан и добар. Оба ова издања нису међутим узели у обзир кодексе похрањене у Египту. Њих су, пак, једине узели у обзир двојица високих достојанственика коптске цркве Абд ал-Масих Михаил и Атманијус Хабаши су у Каиру издали су званичан синаксар Коптске цркве на арапском језику, у Каиру 30-их година 20. века. Мана овог издања јесте што су неки свеци просто избачени, а неки посебно локални култови, додати, у складу са мишљењима самих приређивача.⁴

Овом приликом користили смо у највећој мери издање из *Patrologia Orientalis* с обзиром на то да смо, после консултација са издањем из *Synaxarium alexandrinum* закључили да су одступања и разлике релативно мање, углавном у транслитерацији имена. Међутим, *Synaxarium alexandrinum* нам је послужио да неке нејасне преводе и неке конфузније реченице из Басеовог издања прилагодимо савременом српском језику и читаоцу овог нашег скромног прилога.

Житије Светог цара Константина налази се у месецу бармахату. То је седми месец коптског календара, и пада, по грегоријанском календару, у период између 10–11. марта и 8. априла. Вреди напоменути да коптска нова година пада 11. септембра, коптски месеци имају по 30 дана, и додаје се шест тзв. епагоменалних дана, названи још и *одложени дани*, од којих су први стари Египћани посвећивали богу Озирису. Сви коптски месеци потичу из староегипатског календара, па тако и за нас најбитнији месец – барамхат. Овај месец назива се још и паремхат и потиче од староегипатског *pa-en-Amenhotep* односно месец Аменхотепа I. испрва је био месец посвећен једној прослави, али после смрти фараона Аменхотепа I постао је месец посвећен овом египатском владару Осамнаесте династије. Негде у доба Двдесете династије, овај култ фараона се толико проширио да је стари назив месеца промењен и дат му је назив па-ен-Амехотеп, од чега и паремхат-барамхат.⁵ Коптски календар остварио је одлучујући утицај и на етиопски календар, који ће нам бити важан за други синаксар из којег доносимо пролошко житије цара Константина Великог.

У наредним редовима износимо први српски превод синаксарског житија Светог цара Константина из пролога коптске цркве, са неопходним историјским коментарима, али и појединим, пре свега исправкама транслитерације и транскрипције имена.

⁴ Опширније у *The Coptic Encyclopedia*, volume 7, A. S. Atiya (editor in chief), New York 1991, 2171–2173.

⁵ R. Parker, *Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950 45; Опширније у *The Coptic Encyclopedia*, volume 7, 438–440. Уопште о коптском календару вид. најновију књигу W. Kosack: *Der koptische Heiligenkalender. Deutsch – Koptisch – Arabisch nach den besten Quellen neu bearbeitet und vollständig herausgegeben mit Index Sanctorum koptischer Heiliger, Index der Namen auf Koptisch, Koptische Patriarchenliste, Geografische Liste*, Berlin 2012.

Житије светог цара Константина Великог

Дан двадесет осми месеца бармахата⁶

На овај дан умро је свети Константин. Његов отац звао се Кунста⁷ и био је назван Хлор; његова мајка се звала Хилана.⁸ Конст(анције) је владао Британијом, Максимин у Риму, Дикладјанус⁹ Антиохијом и земљом Мисир.¹⁰ Овај Кунста је био грчке религије, али је био добар и без злобе. Волео је добро и било је за њега успона и падова.¹¹ Током пута је стигао у Едесу, видео је Јелену и узео је за жену. Она је била хришћанка и зачели су овог Константина. Он¹² ју је отпустио у Едеси и отишао за Британију. Она је донела на свет Константина, добро га подизала и подучила га у добром духу. Усадила је у његово срце милосрђе и саосећање према хришћанима, али се није усуђивала да га крсти нити да и није га поучавала да је хришћанка. Он је растао, постајао добар витез; потом је напустио Едесу и отишао да потражи свог оца. Овај се одушевио љупкошћу, мудрошћу и коњаничким способностима који беху у њему;¹³ учинио га је царем и крунисао.¹⁴ Потом је умро неколико година касније и оставио му цело царство. Ширио је правду и једнакост и ослобађао људе од царских неправди, народ му се покоравао и волео га је. Његова репутација праведника раширила се у свим земљама. Римски великаши су му писали да дође да их спасе тираније Максимуса.¹⁵ Он се јако забринуо због ситуација у којој су били, тако да је отишао к њима. Наредио је истрагу, поново промишљајући шта да уради да их ослободи његовог бола. Међутим, док је био у земљи, усред дана видео је крст од сјајних звезда над којима је писало на грчком *nikas katautin*¹⁶ што значи: овим побеђуј! Он се зачуди што је овај крст надјачао светлост сунца и размишљао је о томе што је писало изнад. Потом је то показао својим слугама и великодостојницима царства, они су се дивили без да су знали разлог његове појаве. Те ноћи, један анђео Господњи му с појави у сну и рече: *Направи слику онога што си*

⁶ *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) IV. Les mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons*, Patrologia Orientalis 78 (16.2), R. Basset (ed.), Turnhout, 2003², 906–910. Овај датум одговара 24. марту, што је потпуно у нескладу са календарском прославом дана Светог цара Константина у православним и оријенталним црквама, који је 21. маја, што је дан његовог упокојења, односно 3. јун по грегоријанском календару.

⁷ Свакако облик од Констанције.

⁸ Хелена, тј. Јелена.

⁹ Облик од Диоклецијан.

¹⁰ И данас арапски назив за Египат.

¹¹ Више је свакако у духу нашег језика *имао је усјона и њадова*.

¹² Мисли се на Констанција Хлора.

¹³ Константину.

¹⁴ Констанције Константина.

¹⁵ Максенција свакако.

¹⁶ ἐν τοῦτῳ νίκᾳ је у питању је у питању. Приређивач помишља на νίκᾳς κατ' αὐτόν.

¹⁷ У вери.

видео. Победићеш нејријашеље! Кад се пробудио његово срце беше чврсто.¹⁷ Потом је начинио један крст који је ставио на своју заставу и наредио је војницима да начине један крст од копаља: ово се десило у седмој години његове владавине у Британији. Одмах је сабрао војску и отишао у помоћ римском народу. Поново је стигао до Максенција, а овај је начинио мост преко мора према Константиновим земљама. Две војске су се судариле и заподенула се битка. Сваки пут када би се знак појавио, Максенције би бивао побеђен. Био је велики покољ међу његовим војницима; потом је бежао са остатком својих војника и пошао преко моста да се утврди у Риму, али се (мост) распао и Максенције пропаде као Фараон. Константин је ушао у Рим, а станвоници су му похитали у сусрет са свећама, музичким инструментима и дијадемама украшеним драгим камењем. Њихови свештеници славили су крст и представили су га као спасиоца града. Прославе су трајале седам дана. Када се сместио у Риму, био је крштен, као и велика већина његове војске, од стране светог папе Силбастроса,¹⁸ у једанаестој години своје владавине, а четврте после појаве славног крста. Онда је владао као хришћанин. Послао је по целој својој империји наређења да се солободе затворени због вере, да се пошту хришћани, не затварају, да се врате свештеницима њихова добра и храмови и задужбине, да се подигне број војника хришћана и да се они ставе као управитељи над паганима. Забрањено је да се ради на свету седмицу, као и на ону која следи, према правилима светих апостола. Затим је послао своју мајку Хелену у Јерусалим у потрагу за дрветом Крста у коме је напредак. Седамнаесте године своје владавине сазвао је свети Сабор 318 отаца у Никеји да би на најлепши начин регулисао хришћанске послове. Потом се бавио Британијом и тамо изградио велики град, који је по њему назван Ал-Константинија. Посветио га је Богородици и украсио свим врстама духовних и материјалних украса; на крају у њему је сабрао многе мошти светих апостола. Пре него што је завршио свој живот пун врлина, док се смрт приближавала, паде болестан у Никомедији где је и умро. Потом су га пренели у златном ковчегу у Ал-Кунстатинију. Патријарх, свештеници и сав народ изашао му је у сусрет, примили су га, увили га у мртвачки сандук уз молитве, опомене и духовне песме; био је положен у цркви Светих Апостола. Дужина његова живота била је 64 године, од којих је владао 32, од којих је прва 5834. година од стварања света. Слава, снага и моћ Богу, чија милосрдност и милост нека буде са нама! Амин.

Ово пролошко житије већ на свом почетку има једну грешку. Видимо да, код поделе царства у доба Диоклецијана, није доследно наведена подела државе у овој тетрархији. Она је, како обавештава Аурелије Виктор, али и други извори изгледала у пракси овако: Диоклецијан је владао заиста

¹⁸ Силвестра.

азијским делом државе, Тракијом, као и у житију поменутих Египтом; Галерије је изостављен на почетку Константиновог житија, а за њега је познато да је владао Балканским полуострвом и имао седиште у Сирмијуму. Максимијан је имао седиште у Медиолануму, касније Равени, под његовом управом су биле Италија, Хиспанија и Африка. Рим ниједном од тетрарха није ни било седиште. На концу, нама најбитнији Констанције Хлор је, како Аурелије Виктор каже, владао *с оне сиране италских Аља*, односно Галијом и Британијом.¹⁹

Наставак житија везан је за легенду о сусрету Констанција и Јелене, али који се везује углавном за Хеленополис (Дрепанум), а не Едесу.²⁰ Едеса је вероватно везана за једну другу традицију, али везану за Јелену. Наиме, у Едеси се развио култ Јелене, мајке цара Константина, који је настао спајањем традиције и ранијој месопотамској владарки Адиабене из првог века нове ере. И краљевина Адиабене је рано прешла у хришћанство, и Константинова мајка постала је важан елемент њихове хришћанске традиције.²¹ Наставак је потпуно фиктиван, нема утемељења у историјским изворима, јер о његовој младости знамо врло мало.²²

Под Максимусом се овде подразумева свакако Максенције, узурпатор с којим се Константин сукобио. Већ 311. или током 312. године Максенције је наредио рушење Константинових статуа по граду и Константин је кренуо преко Алпа. Потом је уследила битка код Милвиског моста. Максенције се доиста плашио издаје, јер је народ у Риму био непријатељски настројен према њему. Јевсевије у свом делу *Живој Констанцијиново* доиста пише о Максенцијевим злочинима, као и о слободи коју је у Риму даровао Константин хришћанима, али и наравно бици код Милвиског моста и Константиновој визији. Јевсевије даље пише и како се Константин ражалостио на вести о Максенцијевој тиранији и желео да ослободи грађане Рима Максенција који је убијао и прогањао људе, пре св ега хришћане, растурао бракове и чинио разне друге злочине. Визија крста коју је Константин видео овде је пренета на основу Јевсевија, као и Максенције који се утапа у реци. Библијско поређење са погибијом Фараона у Књизи Изласка је такође садржано и код

¹⁹ Aur. Vict., *Caes.*, 39.30; од литературе в. Н. А. Машкин, *Историја сираној Рима*, Београд 1968, 487; С. Мичел, *Историја јозној Римској царсјива 284–641. Преображај анишчкој светја*, Београд 2010, 87–88; М. Мирковић, *Римска држава у доба иринцијиа и доминаја (27. ире Хр. – 337. н. е.)*. *Ог Авјусја до Констанцијина*, Београд 2003, 176–177.

²⁰ У питању је традиција о Јеленином скромном пореклу, као кћери неког крчмара, која је провела ноћ са Констанцијем и затруднела, J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding the True Cross*, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln, 1992, 16–17, н. 42–43 са додатном литературом.

²¹ G. Jones, *Helen of Mesopotamia. The view from Edessa*, у: М. Ракоција (ур.), Ниш и Византија IX, Ниш 2011, 427–446.

²² Једино поклапање са овим делом текста житија јесте о напредовању у науци, јер се претпоставља да је Константин стекао добро образовање на Диоклецијановом двору, где је учио латински, грчки и философију. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MS 1981, 73–74.

Јевсевија из Кесарије. Од Јевсевија су аутори овог синаксара преузели и причу о Константиновој великодушности, поштовању свештеника, враћању имовине цркви и другим добрим делима према њој.²³

Наводно крштење од стране папе је овде уметнуто по доласку у Рим. Легенда о наводном крштењу Константина од папе Силвестра који је цара чудесно излечио од лепре постоји од 4. века, а од 8. столећа шири се и легенда о *Константиновој даровници*, фалсификованом документу којим је, наводно, први хришћански цар, дао на западу папству сву власт над тим делом хришћанске васељене.²⁴

Константин Велики је 7. марта 321. године доено одредбу о забрани рада недељом, сем у случају ослобођења робља.²⁵ Наставак житија спомиње надалеко чувену легенду и традицију о томе да је Константинова мајка Света Јелена пронашла Часни Крст у Јерусалиму. Ту легенду је први записао кесаријски епископ Геласије (367—395?) у својој данас изгубљеној *Историји Цркве*, сачувану у делу Руфина из Аквилеје.²⁶ По овој традицији је недуго после Никејског сабора 325. године царица Јелена имала Богом надахнуту визију након које је отпутовала у Јерусалим да потражи Часни крст, који је успела и да нађе.²⁷

Овде је дакле дошло само до побркане хронологије. Даљи подаци су познати. Константин је заиста сазвао Први васељенски сабор у Никеји, али не у седамнаестој години владавине. Традиција везује број од 318 епископа-учесника сабора, вероватно под утицајем Библије, односно Пост. 14:14, где се спомиње 318 Аврамових робова, али тачан број учесника није познат, нити га дају прворазредни савремени извори.²⁸

Изградња Константинопоља је такође поменута, али са грешком да је то било у Британији. Константин јесте подигао многе цркве у својој престоници, једна од њих била је посвећена Светим Апостолим, због чега вероватно писац житија помиње мошти апостола.²⁹ Смрт цара Константина је овде

²³ Euseb., VC, I, 25–44.

²⁴ У најновије време изашао је добар прегледни рад на ову тему са детаљном библиографијом на више језика и пописом издања овог фалсификата, в. А. Kapsalis, *The false donation of Constantine*, у: Д. Бојовић (ур.), *Свети цар Константин и хришћанство*, Ниш 2013, 91–107. Ова легенда је на истоку очигледно била веома позната и штавише прихватају у дохалкидонским црквама, јер се налази и у јерменском синаксару Тер Израела, вид. Б. Стојковски, *Житије Св. Цара Константинова у јерменском синаксару њер Израела*, 100, излечење се у Константиновом житију узредно помиње, али је детаљно описано у житију самога папе, у 25. дану јерменског месеца калоца, *Le synaxaire arménien de Ter Israel V mois de kalotz*, publié et traduit par G. Bayan, *Patrologia Orientalis*, tome XVIII, fascicule 1, Turnhout, 1974², 169–173. Шта више, на почетку овог житија наводи се да је Константин био ожењен Диоклецијановом ћерком Максимином и да је прогонио хришћане. Ради се без сумње о врло јаком утицају ове легенде.

²⁵ CJS, 3.12.2.

²⁶ Hist. Eccl. I, 7–8.

²⁷ Детаљно о томе J. W. Drijvers, *нав. дело*, 147–180.

²⁸ А. Карташов, *Васељенски сабори*, Београд 2009, 29–37.

²⁹ B. Lançon, T. Moreau, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012, 96–98.

описана врло детаљно, и углавном одговара Јевсевијеом опису догађаја. Његово мртво тело је доиста испрва и било замотано у бели покров, који симболизује опроштај свих грехова. Затим му је мртво тело било крунисано и обучен је у порфирну одећу, а потом и стављен на пиједестал у палати. *Vita Constantini*, се наставља причом по којој су војни команданти, сенатори, племићи, долазили ка златном саркофагу Константина и почели да плачу.³⁰

Хронологија на крају је углавном нетачна, јер он је заиста владао 31 годину, (од 306), која не одговара 5834, већ 5814. години, по цариградској ери, од стварања света по царградској ери, а ни по александријској, која би била 5799. година.³¹ Обично се сматра да је рођен 272. године, тако да је у часу смрти имао 66 година.

Пређимо сад и на други синаксар који је у центру наше пажње-етиопски. Он је до недавно био потпуно непознат нашој научној јавности. Треба истаћи да је за нас овај синаксар и знатно занимљивији, јер се у њему налази и једно пролошко житије Светог Иринеја Сирмијског, о чему смо имали саопштење 20. јуна протекле, 2013, године у Сремској Митровици на међународном научном скупу под називом *Константијин, Сирмијум и рано хришћанство*.³²

Овај синаксар је светској научној јавности познат још од 1928. године када је Волис Бац издао четворотомни етиопски минологиј, заснован на два рукописа из Британског музеја. Ово издање има и додатке у виду спискова патријараха и римских папа. До данас најбоље и најпотпуније критичке верзије овог етиопског синаксара, засноване на неколико манускрипата јесте у едицији *Patrologia Orientalis*. Рене Графен, оснивач и први уредник ове волуминозне едиције је још 1897. године предложио италијанском оријенталисти и професору на Римском универзитету Ињацију Гвидију издавање етиопског синаксара. Он је започео овај подухват на основу три рукописа овог синаксара. Осим њега за издавање овог синаксара био је заслужан још један велики стручњак за Етиопију Силван Гребо, важан и за текст којим се бавимо. Жерар Колен се бавио 80-их година прошлог века критичким издавањем овог списка. Најстарији рукопис на основу којег је учињено ово издање потиче из 15. века, док су друга два из 18. века, вероватно из периода 1730–1755, односно из доба владавине Ијасуа (Јошуе) II. Овај првопоменути рукопис је у ствари превод са арапског на гиз, док и у друга два се осећају утицаји арапских синаксара, али текстом донекле одступају од првог. Овим нововековним рукописима најсличнији су и сви остали познати рукописи етиопског синаксара, али то нису једини познати рукописи. Неке арапске (коптске) рецензије биле су још с краја 14. века, за једну се зна да је

³⁰ Euseb., *Vita Const*, IV.61–75. О последњим данима цара Константина уп. G. Fowden, *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, *The Journal of Roman Studies* 84 (1994), 146–170. Свакако да постоји могућност утицаја још неких извора на овај део синаксара, али је најверније Јевсевију.

³¹ Цариградска ера за почетак узима 5509. годину, а александријска 5493. г. пре н. е. О александријској ери вид. E. J. Bickerman. *Chronology of the Ancient World*, Cornell 1980², 73.

³² Рад је тренутно у штампи, као и сам зборник радова са овог симпозијума.

настала у периоду 1383–1392. године, док је први потпуни рукопис синаксара из периода између 1563. и 1581. године. Овај други синаксар је са знатно мање коптских утицаја и арабизама, који су били доминантни у средњовековним рукописима. У раним рецензијама, налази се и много података о старохришћанском Египту, док у каснијим рукописима расте број информација које се односе на Етиопију. За нашу тему, односно издање синаксара за месец нахасе у ком се налази пролошко житије Светог цара Константина, важно је рећи да се заснива на три поменута манускрипта.³³

Тај месец нахасе, односно Nāhase (етиопски ኅሐሴ) одговара коптском месецу мисра, односно месори/месоре. Ради се о периоду од 7. августа до 5. септембра. Назив овог месеца потиче од староегипатског месеца *Mes-en-ra* чији назив означава *рађање Сунца*, тј. рођење бога Ра. У календару древних Египћана ово је био месец који је био посвећен жетви.³⁴

Прелазимо сад на текст пролошког житија, преведен на српски језик и потом на кратке историјске коментаре.

Читање 12. нахасе³⁵

На овај дан славимо спомен славног анђела Михаила, арханђела, који заступа за нас код Господа, у сваком часу. (на овај дан се указао

³³ *Le synaxaire éthiopien Les mois de sanè, hamle et nahasè. I mois de sanè*, Publiés et traduits par Ignazio Guidi, traduits en français par Sylvain Grébaut, *Patrologia Orientalis*, tome I, Paris, 1907, 523–525; G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. Index généraux, annexes*, *Patrologia Orientalis*, Turnhout, 1999, 5–10.

³⁴ Из обиља литературе о староегипатској култури, а у вези са календаром упућујемо читаоце на дело М. Clagett, *Ancient Egyptian Science, volume II Calendars, clocks, and astronomy*, Philadelphia 1995, 1–48, посебно о месецу месоре уп. 196–197, 206–211. О месецу месоре писао је пре више од једног века А. А. Gardiner, *Mesore as First Month of the Egyptian Year*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 43 (1906), 136–144. Уп. још и L. Depuydt, *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*, Leuven 1997, passim. Што се самог етиопског календара тиче (на амхарском језику የኢትዮጵያ ዘመን አቆጣጠር – транскрибовано *yä'Ītyōṗṗya zāmān aḳotaṭāir*), познат и као Ge'ez, тј. Гиз календар, према језику на ком су названи месеци и који је и данас литургијски језик Етиопске православне тевахедо цркве, главни је календар који се користи у Етиопији, а такође и у литургијске сврхе цркава у Еритреји. Заснован је на александријском, односно коптском календару, који потиче од староегипатског календара, а месеци махом и носе староегипатске називе. Етиопска тевахедо црква се држи старог александријског календара, који у односу на календар Дионисија Малог ствара разлику од седам-осам година. Као и код коптског или старог јерменског календара, година има 12 месеци од по 30 дана, плус пет или шест тзв. епагоменалних дана, који се обично називају тринаести месец. Месеци почињу истим данима као и коптски, на језику Гиз или Ге'ез. Шести епагоменални дан се додаје сваке четири године 29. августа по јулијанском календару, шест месеци пре јулијанског преступног дана. Тако први дан етиопске године, 1. маскарам (назива се енкотаташ), пада у ствари 29. или 30. августа по јулијанском календару, а по грегоријанском календару 11. или 12. Септембра. О календару в. *The Coptic Encyclopedia*, volume 2, A. S. Atiya (editor in chief), New York, 1991, 433–436 са додатном литературом на 436.

³⁵ *Le synaxaire éthiopien III. Les mois de nahasè et de paguemèn*. Éditées par Ignazio Guidi, traduits en français par Sylvain Grébaut, *Patrologia Orientalis*, tome IX, fascicule 4, N° 44,

Константину Праведном (краљу) града Рима и дао му снагу проти непријатеља. Победио их је, и његова владавина беше учвршћена. Разорио је храмове идола, изградио цркве, које је украсио свим врстама украса. Због тога наши Оци, Учитељи Цркве, нам заповедише да славио славног анђела Михаила арханђела сваког дванаестог у месецу). Нека његово заузимање буде с нама. Амин!

На овај дан такође је владао Константин, праведни краљ, у граду Риму, и у свим краљевствима, земљама и пределима Сирије, Јерусалима, земље Египта и свим хришћанским краљевинама. Владао је са својим оцем Констанцијем у граду Бизанту, током бројних година. Када му је отац умро владао је градом Бизантом и читавом својом територијом. Учинио је да из његовог краљевства нестану безакоње, они који чине зло, изопачени и грешници. Његова праведност и светост беху познати на свим странама земље. Угледници град Рима послали су му поруку да их ослободи безакоња Максимијена, безбожнога краља и да их ослободи ропства.

Док је читао њихово писмо растужио се због неправди које подносе од овог безбожника. Сањао је како да их ослободи. Славни крст му се појавио. Он се ослонио на њега и кренуо да се сукоби са Максимијеном. Савладао га је, победио га је. Он (Максимијен) побеже далеко од њега. Један мост се поломио испод њега, он паде у реку и умре страшном смрћу. Целокупне његове трупе удавиле су се у реци. То је било седме године његове владавине. Осим тога, великаши из Рима и сав народ кренуше пред њега, са великом помпом, радошћу и весељем. Направили су велико славље, поводом његове победе, од седам дана. Учењаци и мудраци града Рима, чије речи и песме беху у хармонији, величаше славни крст и назваше га ослободиоцем града. Славише Константина и назваше га победником и силом снагом животворнога крста.

Четрнаесте године своје владавине, примио је хришћанско крштење од руке Силвестра, папе града Рима, и његово име беше поменуто на светој Жртви на овај дан. Како му се појавио крст славни, како се сукобио са Максимијеном, и како се овај безбожни удави. Види шта смо написали 28. дана месеца магабита, дана смрти праведног. Слава Господу и Спасу нашем Ијесу Христу у векове векова. Амин!

Поздрављам победника, узрока радости и слоге
Који је довео д краја жалост, и који је, после небројених опасности,
Исповедио веру у Христа и символ крста.

Turnhout, 1981², 301–304. Датум који одговара по грегоријанском календару јесте 18. август, дан када се у Римокатоличкој цркви слави Константинова мајка Света царица Јелена. Вид. Б. Стојковски, *Римокаћоличка жијија Свейој Цара Констiанџина и Царице Јелене*, у: Р. Поповић (ур.), *Црква у доба Св. Цара Константина Великог*, Београд 2013, 155–160.

Константина који данас владаше Римом
Док је безбожни Максимијен нестало!

Ово је једно изузетно кратко пролошко житије, у коме је више дат синопсис Константиновог житија. Примећујемо поједине сличности са већ цитираним и коментарисаним коптским житијем на арапском језику. Омашке које се овде јављају су очигледне и само ћемо их укратко искоментарисати. Свакако да је познато да је Нови Рим, Константинопољ изграђен готово две деценије после смрти Констанције Хлора, а сам Константин Велики и није никад био очев савладар. Остали подаци који се наводе овде већ су коментарисани раније, а у вези са јакобитским синаксаром.

На крају синаксарског житија Константина Великог наведено је да се види шта је написано под даном 28. магабитом, који одговара по грегоријанском календару 24. марту, истом оном датуму под којим је у копском јакобитском синаксару наведено житије цара Константина. Ради се, наиме, о готово истоветном тексту, језички мало пречишћенијем, у неким деловима разумљивијем, али са истоветним садржајем. У оба случаја (арапском и етиопском) овај се дан узима као дан Константинове смрти, структура житија је потпуно иста, као и садржај. Очигледно је извор био исти, ради се о некој средњовековној или ранонововековној коптској, превасходно литургијској традицији, с обзиром да се ради о књизи која се чита на службама и у храмовима уопште за сваки дан у години.³⁶ Датум је у оба случаја 24. март, који је не знамо којим путем постао дан смрти првог цара-хришћанина. Док је краће синаксарско житије, везано за спомен арханђела Михаила у етиопском синаксару стављено на дан 18. август, када римокатоличка црква слави Свету царицу Јелену, мајку равноапостолнога цара, ово Константиново, у оба случаја је похрањено када му иначе у календару није време. Тешко је пратити траг изворима, свакако је Јевсевије из Кесарије и његова биографија Константина Великог основни извор, међутим, западни датум прославе цара Константина, као и легендарни и нетачни опис крштења царевог од папске руке, упућују на помисао и на неке западне, чак римокатоличке изворе који су у неком тренутку допрли у коптску традицију.

Ова два житија су врло занимљив извор који осликавају постојање култа цара Константина и међу источним црквама, у овом случају коптској и етиопској цркви, али осликавају и јединствену, или макар веома блиску, коптску традицију и нераскидиву везу две православне хришћанске традиције.

³⁶ *Le synaxaire éthiopien. Mois de maggâbit*, éd. Par Gérard Colin, *Patrologia Orientalis*, tome 46, fascicule 3, no. 207, Turnhout, 1994, 429–433. Разлике су доиста минималне, рецимо на почетку се наводи како је Константин узрастао и био сјајан у јахању коња, док се не помињу бројне науке као у арапској верзији. Облици имена су нешто другачији-Квастатинос, Елени, Барнатија за Британију, Максемјанос, Салпетрос (етиопски облик имена папе Силвестра), а чак је и транскрипција речи *Овим њобеђуј* на грчком извршена исто *никаскайѡаѡѡн*. То јасно показује заједнички извор за оба синаксарска житија и јединствену коптску традицију, макар у црквеним књигама.

ИЗБОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge MS, 1981.
- H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.
- E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, Cornell, 1980².
- A. Gardiner, *Mesore as First Month of the Egyptian Year*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 43 (1906), 136–144.
- L. Depuydt, *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*, Leuven 1997.
- J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding the True Cross*, Leiden-New York-København-Köln, 1992.
- Eusebius, *Life of Constantine*, introduction, translation and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall, Oxford, 1999.
- G. Jones, *Helen of Mesopotamia. The view from Edessa*, у: М. Ракоција (ур.), Ниш и Византија IX, Ниш 2011, 427–446.
- Kapsalis, *The false donation of Constantine*, у: Д. Бојовић (ур.), Свети цар Константин и хришћанство, Ниш 2013, 91–107.
- A. Карташов, *Васељенски сабори*, прев. Мира Лалић, Београд 2009.
- W. Kosack, *Der koptische Heiligenkalender. Deutsch – Koptisch – Arabisch nach den besten Quellen neu bearbeitet und vollständig herausgegeben mit Index Sanctorum koptischer Heiliger, Index der Namen auf Koptisch, Koptische Patriarchenliste, Geografische Liste*, Berlin 2012.
- Lañçon, T. Moreau, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012.
- H. A. Машкин, *Исѣиорѣја сѣиароѣ Рѣма*, прев. Мирослав Марковић, Београд, 1968.
- М. Мирковић, *Рѣмска држава у доба ѣринѣиѣиѣа и доминаѣиѣа (27. ѣре Хр. – 337. н. е.). Ог Авѣусѣа до Консѣиѣиѣина*, Београд 2003.
- Д. Михаиловић, *Визѣиѣиѣјски круѣ*, прев. Дејан Михајловић, Београд, 2010.
- С. Мичел, *Исѣиорѣја ѣозноѣ Рѣмскоѣ царсѣиѣва 284–641. Преображај ѣнѣиѣкоѣ свѣиѣа*, Београд, 2010.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, волуме 3, ed. by A. Kazhdan, Oxford, 1990.
- R. Parker, *Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950.
- F. Pichlmaier (Hrsg), *Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus. Praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus urbis Romae; subsequitur Epitome de Caesaribus*, Leipzig 1993.
- Т. Поповић, *Реѣник кнѣжевних термина. Друго изданје*, Београд, 2010–
Реѣник кнѣжевних термина, gl. i odg. ur. D. Živković, Београд, 1992.
- Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) IV. Les mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons*, *Patrologia Orientalis* 78 (16.2), R. Basset (ed.), Turnhout, 2003².
- Le synaxaire arménien de Ter Israel V mois de kalotz*, publié et traduit par G. Bayan, *Patrologia Orientalis*, tome XVIII, fascicule 1, Turnhout, 1974.
- Le synaxaire éthiopien Les mois de sané, hamle et nahasé. I mois de sané*, Publiés et traduits par Ignazio Guidi, traduits en français par Sylvain Grébaut, *Patrologia Orientalis*, tome I, Paris, 1907.
- Le synaxaire éthiopien III. Les mois de nahasé et de paguemén*. Édités par Ignazio Guidi, traduits en français par Sylvain Grébaut, *Patrologia Orientalis*, tome IX, fascicule 4, N° 44, Turnhout, 1981².
- Le synaxaire éthiopien. Mois de maggâbit*, éd. Par Gérard Colin, *Patrologia Orientalis*, tome 46, fascicule 3, no. 207, Turnhout, 1994.
- Б. Стојковски, *Жѣиѣиѣе Св. Цара Консѣиѣиѣина у јерменском сѣнаксѣру ѣер Израѣла*, *Истраживања* 24 (2013), 97–107.
- Исти, *Рѣмокаѣиѣоличка жѣиѣиѣја Свѣиѣоѣ Цара Консѣиѣиѣина и Цариѣе Јѣлене*, у: Црква у доба Св. Цара Константина Великог, Р. Поповић (ур.), Београд, 2013 148–161.
- Ђ. Трифуновић, *Азбуѣник срѣпских средњовековних кнѣжевних ѣојмова*, Београд 1990.
- G. Fowden, *The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence*, *The Journal of Roman Studies* 84 (1994), 146–170.
- M. Clagett, *Ancient Egyptian Science, volume II Calendars, clocks, and astronomy*, Philadelphia 1995.

G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. Index généraux, annexes*, Patrologia Orientalis, Turnhout, 1999.
The Coptic Encyclopedia, volume 2, A. S. Atiya (editor in chief), New York, 1991.
The Coptic Encyclopedia, volume 7, A. S. Atiya (editor in chief), New York, 1991.

BORIS STOJKOVSKI, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

*THE LIFE OF SAINT CONSTANTINE THE GREAT
IN THE JACOBITE AND ETHIOPIAN SYNAXARION*

Summary

The paper provides a Serbian translation of two *Lives of Constantine the Great*, one from the Jacobite and the other from the Ethiopian synaxarion. In addition to the translation to the modern Serbian language, the author gives the necessary primarily historical commentaries, and tries to discover the possible sources for these two hagiographical notes in two Coptic Christian synaxaria. The author emphasizes the similarities between the two *Lives of Saint Constantine the Great*, and the possibility of a common Coptic tradition related to the cult of the Emperor Constantine the Great. The author concludes that two main and possibly common sources for these *Lives* were *Life of Constantine* by Eusebius and the legend of Pope Sylvester. Perhaps, there were also some sources, which conceivably had a significant influence on both Coptic Christian *Lives of Saint Emperor Constantine the Great*, in both Arab Jacobite synaxarion, and the Ethiopian one.

Key words: Constantine the Great, Jacobite synaxarion, Ethiopian synaxarion, Coptic christianity, translation.

ЕВСТРАТИЈЕ Т. ТЕОДОСИЈУ*
 ВАСИЛИЈЕ Н. МАНИМАНИС*
 МИЛАН С. ДИМИТРИЈЕВИЋ***

* Department of Astrophysics-Astronomy and Mechanics,
 School of Physics, National and Kapodistrian University of Athens.

*** Астрономска опсерваторија

АСТРОЛОГИЈА У РАНОМ ВИЗАНТИЈСКОМ ЦАРСТВУ И ЊЕНА ОСУДА

Апстракт: У 4. веку, народ Римске империје био је сујеверан. Врачање и астрологија били су распрострањени у рановизантијском периоду. Уз помоћ Птолемејевог *Теџрабиблоса* састављани су хороскопи и сановници, док је уобичајена литература била *сеизмологија*, *селенодромија* и *вронџологија*, помоћу којих је народ покушавао да предвиди будућност. Било је природно да су у оваквом окружењу многи астролози били познати, нарочито на двору цара Јулијана (361–363). Оци Цркве су пак, били отворено против астрологије и осуђивали су оне који су хтели да сазнају о будућим догађајима помоћу ње и других окултних вештина и псеудо-науке. Овде су представљени астролози Максим Ефески, Павле Александријски, Хефестион из Тебе, Јован Лаврентије из Лидије и Реторије из Византијума, као и цар Јулијан Апостата, заједно са осудом астрологије цара Хонорија и Отаца Цркве Василија Великог из Цезареје, Грегорија Ниског, Грегорија Назијанског, Јована Златоустог, јерусалимског владике Кирила I, Епифанија Кипарског, Еузебија из Александрије, Немезија из Емесе и Синезија из Кирене.

1. УВОД

У првом веку Византијског царства (т.ј. Источноримског), астрологија је била веома уобичајена активност, а *Теџрабиблос* (=„Дело од четири књиге“, [1]) је било основа за све који су практиковали астрологију. Ово дело, које још увек чини основу модерне „западне“ астрологије, брани корисност предсказивања будућности помоћу посматрања звезда – „предсказање уз помоћ астрономије“. У овом првом комплетном, детаљном и систематском приручнику ове квази-науке, Птолемеј представља хеленистичку хороскоп-

ску астрологију, засновану свакако на геоцентричком систему како је описан у *Алмаџестју*. Ипак, изгледа да велики астроном, сматра астролошка предсказања пре као пробабилистички инструмент него као непогрешиви водич. Осим тога, он одбија друге уобичајене начине предсказивања, као што је нумерологија. Осим *Тејррабиблоса*, на византијске астролге су утицали, и служили им као инспирација, радови неоплатонистичког филозофа Порфирија из Тира (232/233–305?), Јамблиха Халкидензиса (250–326) и касније поједина арапска дела.

Дакле, рановизантијски астролози су састављали хороскопе, пророчанства заснована на природним појавама, сановнике, као и друге врсте предсказања. То је био врхунац такозване *сеизмолојије* („Земљотресних водича“) *селенодромије* („књига о месечевим фазама“) и *врониолојије* („водича о грмљавини“), текстова који су „објашњавали“ како се може прорицати нпр. смрт истакнуте личности или исход рата помоћу звука грмљавине. Како професор византијских студија и академик Ф. Кукулес ([2] вол. I, књ. 2, стр. 219), пише, то вероватно има корене у Аристотеловој *Мејтеоролојици* [3], где се „прорицање по грмљавини“ експлицитно помиње.

Неспорна је чињеница да су у првим вековима Византијске империје њени грађани били веома сујеверни и да су враџбине и астрологија били веома раширени. Кукулес ([2] вол. I, књ. 1, стр. 43) пише:

„Сујеверни родителји су се бринули да између осталој сазнају који је дан најповољнији да њихова деца зайочну насјаву; за њојодне дане су смајрани први дан месеца, као и седми, десети, једанаести, осамнаести, двадесети и седми и двадесети осми дан, како знамо из астролошких шекстова. Такође су њосмајрали у ком је зодијачком знаку Месец; астролошки шекстови су као њојодне узимали дане када је Месец био у Рибамма, Близанцима, Лаву, Козороју или Девици, како су наведени у *'Catalogus codicum astrologorum graecorum'* ([4] књ. 3, стр. 34).

У *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* ([4] књ. 2, стр. 19, књ. 5, стр. 3, 94, 96, књ. 6, стр. 22) били су дати чак и одговарајући датуми за окончање дојења бебе.

Астрологија је у Византији била тако уобичајена у 4. и 5. веку, да су чак и ловци консултовали њена усмерења. Према оваквим упутствима: „Када је Месец у Близанцима, њо њојодује лову, а када је у Ваји њовољно је за лов соколвима“ ([4] књ. 5, стр. 94 и 95).

Другим речима, астрологија је заузимала истакнуто место у свакодневном животу раног Царства, и њена важност се задржала и у каснијим периодима. Не треба заборавити да је према легенди, цар Константин приликом оснивања Константинопоља наредио астрологу Валесу да предвиди будућност и дуговечност града ([5] књ. 13, 3).

У раном Византијском царству, када се хришћанство борило са старом вером –нарочито за време кратке владавине цара Јулијана, који је улагао напоре да је оживи– међу његовим саветницима помиње се чувени астролог

Максим Ефески. Други познати астролог који се помиње у 4. веку је Павле из Александрије, који је стварао око 378, и написао расправу *Εισαϊοϊκικα [εισ τῆν αἰοῦηλεσмайικιν]*, тј. *Увод [у ефективно]*, мислећи на снагу и „ефективну“ енергију звезда и знакова. У исто време, радио је Хефестион из Тебе, који је написао *Αἰοῦηλεσмайικα (= Εφεκтивносῆι)* око 415. Коначно, како саопштава Херберт Хунгер ([6] стр. 31–32) у *Византијској књижевности*, неколико деценија касније имамо Јована Лидијског, који је, за време Јустинијана, написао расправу *Οп Διοσηεῖα (Божански знаци или чудеса)* ([7] стр. 134).

Подела Зодијака на 12 делова, такозваних знакова, помиње се у текстовима Отаца Цркве, као што су Василије Велики ([8] вол. 29, стр. 129), Цезарије (брат Грегорија Назијанског) ([8] вол. 38, стр. 938) и Прокопије из Газе ([8] вол. 87, стр. 96); сва тројица су осуђивали астрологију као и сви Оци Цркве.

Сада ћемо представити поједине истакнуте астрологе прва два века Византијског царства, заједно са ученим императором Јулијаном.

2. МАКСИМ ЕФЕСКИ (4. ВЕК)

Максим Ефески био је познати неоплатонистички филозоф 4. века. Неки истраживачи сугеришу да је рођен у Ефесу, одакле му надимак, а други верују да је то била Смирна одакле се преселио у Ефес, пошто је завршио студије у неоплатонистичкој Пергамској школи, где је био ученик Јамблиха (250–326) и Едизија (†335). Максим је имао велики утицај на религиозну политику цара Јулијана (361–363): био му је пријатељ, учитељ и духовни саветник. Такође, изгледа да је, када се преселио у престони град Константинопољ, узео надимак „Византијски“, пошто се у литератури помиње и Максим Византијски, који је вероватно иста личност.

Максим је, следећи опште филозофске погледе Плотина (204/205–269/270), проучавао магију, астрологију и логику. Сматра се да је много допринео непријатељству цара Јулијана према хришћанству, пошто га је иницирао у халдејске обреде, као и у обожавање Сунца и Митре. Према К. Цопанису: „*Максимово основно учење била је теорија о универзалном афинијетету, који се манифестује у тајним круговима изнад Земље, као што је сунчев. Према тој теорији, свако живо биће (али и такође и сваки предмет на свету) носи унутар себе „божанску искру“, која га доводи у непосредни „маични“ контакт са Сунцем. Према Максиму, чак и ствари бојева су, како пролазе године ривуала и обожавања, „напојене“ изливима божанске есенције, услед чега су способне да врше чуда* ([9] стр. 10).“

Као што је било природно, после Јулијанове смрти 363, Максим Ефески је био оптужен као астролог и непријатељ хришћанства, као и за деловање против новог цара, Флавија Валенса (364–378). Због ових оптужби био је прогањан и понижаван, и коначно га је 371. погубио Фест, вице-конзул Азије. Максим је вероватно аутор две филозофске расправе, *О нерешеним*

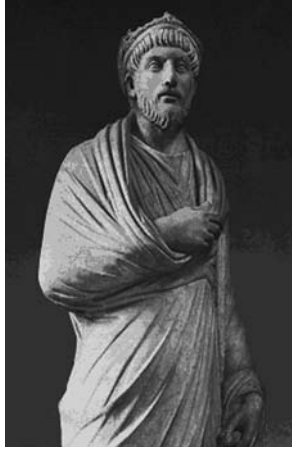
анџиџезама и Коменџари Ариџиоџела. Последња коментарише Аристотелову *Аналиџику*, а изгледа да је написао и коментар о Аристотелијанским *Калиџоријама*. Писао је и астролошке поеме, као што је *Пери калиархон* (= *О џочеџима* или *О џочеџима жрџивовања*), као и астролошке расправе, попут *Пери ариџмон* (= *О броџевима*). Вероватно је написао и друге расправе упућене императору Јулијану, које су изгубљене ([7] стр. 225). Јулијану ћемо посветити следећи одељак, пошто је, у својим напорима да оживи стару грчко-римску религију, био наклоњен астрологији.

3. ЦАР ЈУЛИЈАН АПОСТАТА

Flavius Claudius Iulianus рођен је 331, у Константинопољу, у царској породици Флавијеваца; отац му је био *Flavius Iulius Constantius*, полубрат Константина Великог. Мајка Базилина, умрла је само месец дана после порођаја, што је одлучујуће утицало на његов карактер. У сваком случају, имао је трагично детињство, у коме је у својој околини, од најранијих година био сведок различитих убистава, тако да му се нису јавиле претензије на престо. После смрти Константина Великог, маја 337, ујак Еузебије је спасао шестогодишњег Јулијана од чистки Константиновог сина, Констанција II. Еузебије је био Базилинин брат, владика Никомедије и касније архиепископ Константинопоља (339–341), вођа аријанске секте у престоници, који је био у милости цара Констанција II. Еузебије је штитио Јулијана и његовог брата Галуса до своје смрти 342. Јулијана, тада дечака од 11 година, образовао је Мардоније, учитељ грчког језика из Тракије, који му је удахнуо љубав према античкој Грчкој, док му је верско васпитање било у рукама Еутропија, фанатичног калуђера и следбеника аријанске јереси. Касније је Јулијан студирао у Никомедији и Атини, где је усвојио неоплатонистичке погледе. У филозофској Пергамској школи, учитељ му је био Едезије, који је пак био Јамблихов ученик. Јулијана је такође подучавао Николес и хришћански софиста Екеволије, док је учење говорника Ливанија (314–390?) упознао преко бележака његових студената.

Едезије, који је тада био у поодмаклим годинама (и због тога вероватно више поштован у очима својих студената) довео је Јулијана у додир са четворо својих најбољих студената у Пергаму: Максимом Ефеским, Приском (познат као неоплатонистички филозоф) из Теспротије, Хризантијем из Сарда и Еузебијем из Карије или Емесе, такозваним ћутљивим филозофом (или Питакас). Сва четворица, а посебно, како смо већ напоменули, Максим, одлучујуће су допринели Јулијановом одвајању од Хришћанства и његовом повратку старој религији ([7] 2010, стр. 226).

Јулијан је своје студије наставио у Атини, код два чувена учитеља реторике: Имерија из Прусе и Проерезија из Цезареје или Јерменије, хришћанског схоластика који је умро 368. У Атини је срео Св. Василија Великог (Ва-



Цар Јулијан: Ова брадата фигура са свештеничком дијадемом на глави, туником филозофа и папирусом у руци, идентификована је као цар Јулијан, пошто се често појављивао као пагански свештеник или грчки говорник (Париз).

силија из Цезареје) и Грегорија Назијанског, који су тамо такође били као студенти.

Касније се оженио Јеленом, ћерком Константина Великог и сестром цара Констанција II. Ово венчање га је вероватно спасло од другог круга чистки, када је његов брат Галус погубљен 355, по царевом наређењу. Ипак, младог Јулијана штитила је и паметна и образована *Flavia Aurelia Eusebia* (†360), друга жена Констанција II (337–360).

Цар је 355. Јулијана поставио за заповедника у Галији. Показавши знатну вештину и одлучност оданде је истерао Франке и Алемане, пошто је добио низ битака на северозападним границама Римског царства, на Дунаву, код Аргенторате (Стразбуршка битка, 357) и на другим местима. Оживео је такође привреду и постао познат као праведна особа. Касније је, као последњи преживели из династије Константина Великог, али и као изузетно популаран у војсци и народу, постао цар 11. децембра 361, после смрти Констанција II (3. новембра 361), који није имао деце, и вратио се у Константинопољ.

Као цар, Јулијан је извео одговарајуће реформе у администрацији и економској политици, које су донеле олакшање народу: смањио је инфлацију и зауставио неке бескорисне трошкове царског двора, регулисао је цене хране и реорганизовао порески систем и јавне службе. То га је учинило још популарнијим, а такође и увећало богатство државне благајне ([7] стр. 227).

Са друге стране, услед дивљења античкој грчкој цивилизацији, покушао је да замени хришћанство старом грчко-римском религијом, као званичном државном вером. У току његове владе (361–363), обустављена је др-

жавна помоћ Цркви, а хришћани су били удаљени са највиших државних положаја и са места учитеља филозофије, са образложењем да људи који не верују у паганске богове не могу да уче и тумаче радове паганских аутора, који су пуни помињања ових богова. Од тога је био изузет његов учитељ Проерезије, који је пак одбио да прихвати посебан третман и дао је оставку 362.

Осим тога, едиктом од 4. фебруара 362, Јулијан је поново установио паганску службу, намећући поновно отварање раније затворених храмова, и обнављајући приношење жртава на олтарима.

Овим акцијама, Јулијан је имао за циљ да потпуно потисне нову религију и знао је да ће то довести до поделе у Цркви, која, подељена, више неће представљати велику претњу паганству [10]. Зато га је Црква назвала Апостата (Отпадник), а хришћани подругљиво Адонај.

Вероватно је пак, да је само желео да уравни тежи ситуацију, установи државу која не даје предност некој вери, или да државна религија буде мешавина, са старим боговима и свештенством свих вера, без дискриминације, на чијем је челу цар као *pontifex maximus*. Оваквом плану би се супротставили како хришћани, тако и побожни пагани, пошто би то и једни и други видели као напад на обе религије и апсурд ([7] стр. 228).

Јулијанов пријатељ, латински историчар грчког порекла Амијан Марцелин (330–400), писао је: „Премда је Јулијан био више наклоњен обожавану ђаанских бојова, од своје младосии, и како је ђосијајао сииарији јорео од жеље да ђо ђракиикује, ииак, ђошиио је имао неколико разлоја за сиирах, мада ђосијојан у овом обожавану ђо је радио у највећој ђајносии. Али када су ђејови сиирахови несииали и када је схваиио да је дошло време да слободно осиивари своју жељу, оиикрио је ђајну своја срца и јасним и ђрецизним едикииима наре-



Темис, боиња ђравде и закона, ђерсонификована као Пииија у Делфима. Седећи на ђроноицу држи фиалу у једној руци и ђранчицу ловора у друјој док ђрориче краљу Етеју (Унутрашњост црвено осликаног киликса, Археолошки музеј, Берлин).

дио ошваране идолаиријских храмова, обновљање ириношења жршва на олшарима, и оишше обожаваня идола ([11] књ. XXV, § 3, стр. 22–23).“

У стварности, стара религија је завршила свој животни циклус. Међу Јулијановим пријатељима био је лекар Оривазије (325–403), који је, када је он постао цар, постављен за главног лекара и благајника Константинопоља. Према традицији, био је и Јулијанов посланик у Делфијско пророчиште. Он га је послао да добије пророчанство да ли се античка религија може оживети. Према легенди, Питија је Оривазију казала следеће: „*Реци цару: све се срушило, Ајолон више нема кров изнад љаве, ни иредсказујући лоров лисш ни извор који иовори – вода која иовори је иресушила*” ([12] стр. 122; [13] стр. 532).“

Ово пророчанство, или у потпуности Питијино, или вероватније, настало у традицији, изражава потпуну истину: стара религија је нестајала и заједно са њом пропадало је чувено Аполоново светилиште. Изгледа да су Олимписки богови одлучили да се повуку са историјске позорнице и да се сами утишају. Време које им је било одређено у историји прошло је [14].

4. ЈУЛИЈАН И ХЕЛИОЦЕНТРИЧНИ СИСТЕМ

Јулијан је био образован и културан, цар који је био филозоф и писац, и према Роберту Браунингу постао је извор инспирације истакнутим књижевним фигурама и интелектуалцима [15]. У складу са цитатима из његових текстова јавља се чак као претеча Коперника, више од једанаест векова раније! Веровао је да се планете окрећу око Сунца, на добро дефинисаним растојањима, следећи кружне путање. У пасажу из *Химне краљу Сунцу* каже: „*Због шшоа иланеше итрају око њеи (Сунца), као око свои краља, на сиурним расшојањима, иодсиакнуше односом са њим, и окрећу се око њеи у круи у савршеном складу, засијакујући иовремено и идући амо шшмо својим иуишањама (како они који су зналци у астирономији зову ове особине звезда)*” ([16] стр. 226).“

То значи да је Јулијан посматрао Земљу као планету, која се по кружној орбити окреће око Сунца, као и остале, које се око њега крећу по добро дефинисаним путањама и растојањима између њих. Овај цитат показује да у 4. веку, хелиоцентрична теорија Аристарха са Самоса (310–230) није била заборављена и да је и даље имала своје следбенике.

Можда су је предавали у неоплатонистичкој Атинској школи, где је Јулијан студирао и обликовао своја научна схватања.

5. ЈУЛИЈАНОВА СМРТ

Јулијана је 363, у току битке са персијским краљем Сапором II (310–379) близу Ктесифонта, непознати ратник смртно ранио копљем, те је умро у ноћи између 26. и 27. јуна.



Јулијан Αἰοστῆταια (Минијатура из 10. века,
Рим, Ватиканска библиотека).

Треба напоменути да је теорија хронографа Јована Малаласа [17], коју је такође изнео Јован из Никиуа [18] да је Јулијана копљем убио Св. Меркурије, без икаквог основа. Меркурије је постао мученик за владавине Деција (249–251) или Валеријана (251–259) потпуно изван тога времена; традиција још каже да је то учинио на захтев Св. Василија. Пошто је Василије студирао са Јулијаном и био његов пријатељ, немогуће је да је свецу наложио да га убије. Ипак, ова легенда је присутна у грчкој иконографији (види на пример, икону Св. Меркурија из Метеора коју су снимили аутори).

Говорник Ливаније (314–393) подржавао је став да је фатална Јулијанова рана резултат акције фанатичних хришћана [19], а Созомен, хришћански писац из раног 5. века, слаже се са овим мишљењем [20]. То је засновано на чињеници да се ниједан Персијанац није јавио са тврдњом да је копљем ранио Јулијана, мада је персијски краљ обећао велику награду ономе ко уништи његовог противника.

Јулијан је био цар од 3. новембра 361 до 26. јуна 363, тј. мање од две године. После његове владавине, карактер Византијског царства био је стриктно хришћански и астрономски геоцентричан. Царево последње вече, историчар Амијан Марцелин описао је на следећи начин: „И ѿοσῆτο су сви ἱρисуῆνοι ἱλακαλι, он их је, задржавајући још своју величину, οἰομιῆαο ἱοвореῆи да је неἱοδесно οἱλακ῱вайῆи суверена, који ће ἱοστῆταια једно са небом и звездама. Οнда су сви заῆуῆαλι и Јулијан је заἱοчеο сложенι раз῱οвор са филозоφима Максимом и Приском, ο ἱλεмениῆοσῆи душе. Изненада, рана на ребру се οἱворила, ἱρ῱ῆιςακ крви му је ἱρесекао дах и, ἱοσῆτο је ἱοῆιο



Св. Меркурије смртносно рањава Јулијана
(Метеори, Манастир Св. Стефан, фотографија аутора).

хладну воду коју је изражио, мирно је ошмишао из живота у шаму ноћи у доби од 32 године ([11] књ. XXV, §3, стр. 15–20).“

Јулијанов рођак Прокопије тражио је да нови цар *Flavius Claudius Iovianus* (363–364) да дозволу да га покопа у Тарзу, коју је одмах добио. Јовијан је наредио да на Јулијановом гробу буду уклесане следеће речи:

*Овде, близу бојатних вода Тијриси, лежи Јулијан,
добри краљ и храбар рајник ([21] стр. 335).*

Од Јулијанових радова, сматраних за ремекдела стила, сачувани су:

*Панеирик у часи Констанија,
Констанијева херојска дела,
Панеирик у часи царице Еузебије,
Химна краљу Сунцу [ујућена Салусту],*

Антиохијски говор или Они који мрзе браду, говор против хришћана Антиохије који су се шегачили са царевом брадом, коју је он неговао дугачку, у складу са одликама филозофа тога доба,

*Цезари или Симпозијум,
Аилоије,
Epistulae (Писма),*

Међу овим делима, *Химна краљу Сунцу* садржи јасне референце које подржавају хелиоцентрички систем, како смо већ поменули. Постоји још један, само делимично сачувани рад (једна књига од три), насловљен *Про-*

иив Галилејаца, тј. против хришћана [22]. Овај рад је критиковао визан-тијски учењак и свештеник Филип од Сидеа (4. до 5. век), наследник Диди-ма Слепог у александријској школи.

Годинама после Јулијана, астрологија је продужавала да цвета и чини се да никада није изгубила свој утицај на становништво Византије. После Павла из Александрије, Хефестиона из Тебе и Јована из Лидије, сусрећемо као последњег астролога рановизантијског периода, пророка Реторија из Византијума из 6. века. Размотримо у наставку, њихова дела и личности.

6. РАНОВИЗАНТИЈСКИ АСТРОЛОЗИ

6.1 Павле из Александрије (4. век)

Павле из Александрије стварао је у овом граду око 378. Сматра се ауто-ром астролошке расправе *Εισαοίηκα* [*εис τινι айойηлесмайкин*], тј. *Увод [у ефективност]*, мислећи на снагу и „ефективну“ енергију утицаја звезда и знакова на особе и њихове акције.

Овај рад је постојао у библиотеци Леона Мудрог или Математичара (780–869), који у свом *Кодексу* пише о астрологији: „*Тајним ѡринцијима Фебове уметности и предсказивања научио ме је истакнути астролог Павле* ([6] стр. 38).“

6.2 Хефестион из Тебе (4. до 5. век)

Истакнути грчко-египатски астролог 5. века, Хефестион, рођен је у Теби у Египту а стварао је у Александрији око 380; написао је расправу у три књиге, насловљене:

Астрономски ѡринцији,
Наука о рођендану,
Катархе или Айоηлесмайика (= Ефективности).



Јулијан на златном новцу (*solidus*) Антиохије.

У првој књизи, Хефестион пише о општим принципима астрономије. У другој се бави рођенданском астрологијом, док у трећој, која је главни део ове расправе, пише о избору одговарајућег времена за започињање неког значајног рада.

Хефестионов рад утицао је на све потоње византијске учењаке који су се удубљивали у астрологију и данас се у целини може наћи у Националној библиотеци у Паризу и у библиотекама неколико италијанских градова. Он је додатно значајан, зато што из појединих пасажа сазнајемо о важним научницима тога времена, као што су Тразил, Цитодем, Аполинарије, Антигон и други, о којима је ово једини извор информација ([7] стр. 233).

6.3 Јован Лаврентије из Лидије (490–565)

Историчар-археолог, учењак, астроном и астролог Јован Лаврентије из Лидије, рођен је у лидијској Филадельфији. Студирао је право у константинопољском Пандидактериону (Универзитету) и познавање закона и историје помогло му је да се уздигне до истакнутих положаја у Царству. Један од учитеља био му је Агапије, филозоф и научник који је пак био ученик Прокла.

Јован (Јоанис) је у почетку радио у служби тахиграфије; након тога ушао је у државну управу пошто га је цар Анастасије I (491–518) унапредио за директора службе. На крају, цар Јустинијан I (527–565) га је именовао за учитеља латинског у Пандидактериону, на шта је дао оставку, када је 522. пао у немилост, да би се у потпуности посветио писању.

Његов рад није био ограничен на историју и имао је прилично енциклопедијски карактер; састоји се од три расправе, од којих је највећа о закону *О моћима* или *О мајистирајима Римске државе*. Ово дело следи развој римских државних служби од почетака Римског царства до Јустинијана I. Пружа нам богату информацију о историји институција и такође о деловању Јована Кападокијског, Јустинијановог високог преторијанског официра. Осим тога, Јован Лаврентије анализира администрацију Царства и пружа информације о свом личном животу и каријери. Ова обавештења су, мада показују тежњу ка личном приказивању, веома корисна што се тиче карактера образовања и рада администрације средином 6. века.

Ову расправу је византијски писац, историчар и правни специјалиста Теофилакт Симоката [23] (6. до 7. век) користио као извор за *Васељенску историју* (дело у 8 књига), као и владика Лепанта Константин Манасис (1130–1187), у своме делу у стиховима *Синојсис времена* ([8] вол. 127). Расправу Јована из Лидије *О моћима*, објавио је 1898. у Лајпцигу Р. Винш (R. Wünsch) [24].

Две друге расправе Јована Лаврентија из Лидије су *О месецима* и *О Диосеми*. Прва садржи богате историјске информације о римском календару и празницима, и о разним обичајима везаним за поједине датуме. Стога, то је

веома занимљива књига за оне који проучавају календарско питање и историјски фолклор; она се такође бави и са тиме повезаним легендама.

Друга расправа саопштава метод предвиђања времена, заснован на астролошким конотацијама. Њено име се односи на „знаке Диаса“ (божанске знаке или чуда) по грчком богу Зевсу (Диас-Диос), пошто је античко знање њему приписивало све атмосферске појаве. *О Диосемеи* садржи мноштво референци о метеоролошким знамењима и временским појавама. Оно описује ове феномене (грмљавину, громове, кишу, муње), али такође и земљотресе и месечеве фазе, помрачења Сунца и Месеца, појаве комета и друге феномене повезане са пророчанствима и религијама римске и етрурске цивилизације. Другим речима, расправа се односи на све врсте небеских знамења. Ово дело, као и *О месецима*, објавио је Август Имануел Бекер [25].

Као писац, Јован Лаврентије је некритичан и сујеверан; ипак, његово дело је значајно, јер пружа богатство информација.

6.4 Реторије из Византијума (6. век)

Последњи значајни астролог рановизантијског царства био је Реторије из Византијума, који је био и астроном и сматра се да је аутор дела *Ойис и објашњење целокујне вештинне Астрономије*, које се састоји од 120 књига.

Нажалост тешко је пронаћи више детаља о његовом животу и делима. Веома је пак вероватно, да је то иста особа као астролог Реторије из Египта, који је живео у истом веку и чији су радови мешавина старијих књига о овој теми (као што су дела Ветијуса Валеса из Антиохије, Клаудија Птолемеја, Павла из Александрије и других). Већина његових дела је сачувана [4].

Треба такође напоменути да је чувени филозоф Прокло (410–485), надахнут Птолемејевим *Тејрабиблосом*, написао један астролошки рад, који је у основи препричавање ове књиге. Овај рад је познат као *Парафраза Птолемејевој Тејрабиблоса* [26]. Мада се у његову оригиналност сумња зато што, код интерпретације Птолемејевог текста (који је у сваком случају тежак и прилично неодређен), у неколико тачака прави грешке несагласне са великим капацитетом за интерпретацију, који је Прокло показао код тумачења других, нарочито платонских, ипак је *Парафраза* била посебно цењена током средњег века и Ренесансе, као основни приручник за тумачење Птолемејевих списа; осим ових грешака, у другим пасажима даје одговарајућа и коректна тумачења, следећи верно оригинални текст, разјашњавајући га и углађујући му језик. Један од манускрипата *Парафраза*, Ватикан бр. 1453, датира из 10. века, и старији је од било ког сачуваног рукописа *Тејрабиблоса*.

Конечно, неоплатонисту Хелиодора (5. до 6. век), брата филозофа, астронома и математичара Амонија (†510), многи сматрају писцем астролошке расправе *Εισαγωγή εις τὰ αἰοθέλεσмайшика*, на кога је вероватно утицао рад астролога Павла из Александрије ([7] стр. 173).

7. ОСУДА АСТРОЛОГИЈЕ, ХОНОРИЈА И ОТАЦА ЦРКВЕ

У току првог века Византије (Источног римског царства), процват астрологије је, као што смо већ напоменули, био тако велики, да је чак и цар Хонорије (син Теодосија I Великог и његов наследник у западном делу Царства), издао декрет који осуђује практиковање ове квази-науке у Риму. Заиста, како пише Карл Крумбахер (1856–1909): „Хонорије је издао закон за „*математичаре*“ Рима и сјалвивање њихових књија ([27] књ. II, стр. 442).“

Касније, велики део терета борбе против астролога (који су повремено називани математичари) пао је на плећа Отаца Цркве и учених владика. Због интензитета сукоба епископа и астролога, често се стиче утисак да су све владике биле пре против неговања науке и проучавања небеских појава, него против апокрифне вештине. Ипак, у стварности било је друкчије; вође Цркве нису својим списима и другим поступцима осуђивале науку и астрономију, него нагваждања, знамења и све оне који су тврдили да помоћу релативних положаја небеских тела могу да предвиде будућност, „земљотресне водиче“ „књиге о месечевим фазама“ и „водиче за грмљавину“.

Василије од Цезареје на пример, у *Беседама о Шесћодневу* (око 379), у односу на студије астрономије пише: „*Какво је значење ѿеомејрије и мајтематичких мејода, сјереомејрије и мнојослављене асјрономије, свих мнојосјраних ѿаашјина, ако свако ко се њима вајирено бави ѿомисли да свети који видимо има исјо ѿорекло као сјваралац свеја Бој, изједначавајући ѿако ѿо величини ојраничени и мајеријални свети са безјраничном и невидљивом ѿриродом?* ([28] стр. 14–15).“

Чини се ипак, да када Василије Велики назива астрономију „таштином“, највероватније мисли на оно што је данас *асјролојија*. Овај став подржава чињеница да у другим списима сматра да је посматрање звезда потребно, зато што преко њега, како пише, постајемо свесни божанске мудрости и примамо важну перцепцију из његовог знања; али до извесне тачке: звезде не треба испитивати изван онога што је потребно. Заиста, свестрани Отац Цркве бележи: „*Шја нас грујо учи Месец ѿосјајући ѿн и наново несјајући, нејо да избејнемо да мислимо велико о најрејку живојја? Довољно је само не исјираживајти знакове који долазе са звезда изван ѿојребној* ([8] вол. 29, стр. 9).“

Василијева класична култура омогућила му је да у *Расјрави ѿрема младима* [29], на одговарајући начин поучава о месту секуларног подучавања у хришћанској школи и, на тај начин, утиче на став Цркве у односу на класично образовање како тада, тако и за време Ренесансе. Другим речима, напад Василија и других Отаца Цркве није усмерен против научног истраживања небеских тела и догађаја, него пре против оних који иду даље од информација стечених посматрањем и искуством, и желе да изводе закључке помоћу звезда.

Професор астрономије Деметриос Коцакис (1909–1986) сутерисао је да су, како Василије од Цезареје, тако и његов брат Грегорије Ниски, били

снажни противници свих оних који су покушавали да прорекну будуће догађаје на основу положаја звезда и сазвежђа на небу. У одговарајућем чланку „Св. Василије Велики *пророк асироолоја*“ пише: „Важно је чуити *сјавове* (украјко) као и *просуђивање два брајна и учењака: Василија Великог и Грејорија Ниског. Коментаришући методе асироолоја, који истичу да би одредили са тачношћу не сјейена негo лучних минутиа, положеје звезда, да би предвидели са *претходноставањеном ајсолутином сигурношћу, будући животи различитих особа, Василије показује да је немогуће, са високом ајсолутином тачношћу, одредити положеје планетиа или фиксних звезда, па је сходно поме немогуће одредити овакав или онакав будући развој дејетиа* ([8] вол. 29, стр. 129). Да би *побито веровање да райови, земљотреси и различити несреће проузрокују „необична својства звезда“*, Грејорије Ниски, у свом говору „*Пророк судбине*“, *цитира различите библијске догађаје* ([8] вол. 45, стр. 165), као што су *Нојев поплава, сјавивање Содоме и уништење Еџиптана у Црвеном мору, да би на крају побито грешке асироолоја уништавајућим аргументом* ([30] стр. 18).“*

Грегорије Ниски није био против астрономске науке; на пример, писао је да се помоћу небеске науке „*разум побуђује према врлини и истина се разуме преко бројева* ([8] вол. 46, стр. 181).“

Као додаток Василију из Цезареје, Грегорије Назијански пише да се „*асирономија сматра за опасна учење* ([8] вол. 35, стр. 761)“ мислећи на астрологију, пошто у једној беседи тврди да : „... и Азија беше школа безбожности, када *повезује чуда о асирономији са рођењима и илузијама предвиђања, и вештином врачања, која следи* ([8] вол. 36, стр. 557).“

Овде је очигледно да учени владика не оптужује астрономију него астрологију, мислећи на Азију као на место где се она развила. У својим писмима и беседама, он такође позитивно помиње космографију, проучавање помрачења Сунца и Месеца, Сунца, звезда, Галаксије (Млечног пута), еклиптике и метеоролошких појава, као што су муње, грмљавина итд. ([8] вол. 36, стр. 68).

На крају, у надгробном говору своме брату Цезарију, Грегорије помиње да је он избегавао „... *опасна учења асирономије која сутирају да све ствари и догађаји зависе од звезда* ([8] вол. 35, стр. 761).“ У општијем контексту, тврди да је: „*Бар од теометрије и асирономије и учења која су опасна за друге људе, он [тј. Цезарије] је изабрао корисни део, који је дивљење створителу због небеске хармоније и поредка, а избегао штејни део – не повезујући бића и догађаје са кретањима звезда, као они који сјављају материјалну креацију (која је подређена као и они) изнад Творца, негo приписујући њихова кретања Богу, као што је то природно, заједно са свим другим* ([8] вол. 36, стр. 761).“

Као што је познато од историчара тога времена, становништво Царства је генерално веровало у предсказујућу моћ звезда, што је било познато и као *тенејлиологија* („рођендано-логија“), тј. рођенданска астрологија, пошто се говорило да се будућност сваког детета може предвидети по тре-

нутку његовог рођења. Осим тога, често су будући родитељи питали византijske астрологе за пол детета пре него што пређу на рођенданску астрологију: „Пре [рођења], када се ишћало да се учини иознаићим иол деићейћа, с обзиром да су ићврдили да време зачећа одређује иол деићейћа које ће се родићи ([2] вол. I, књ. 2, стр. 141).“ Због тога је Јован Златоусти учио да: „Није иосао асћирономије да од звезда сазнаје о људима који ће бићи рођени ([8] вол. 57, стр. 61, 62).“ Он овде још једном мисли на астрологију а не на науку астрономије. Такође је писао: „Не обраћај иажњу на иенеалоићје, иророићива и асћиролоићје... .. која си наследио од Грка и Јевреја ([8] вол. 59, стр. 564).“

Очигледно је из Јованових списка, да је покушао да учврсти Хришћанску веру пошто је био познавалац културе старих грчких писаца и да је желео да осуди астрологију а не астрономију.

Професор астрономије на Универзитету у Атини, Д. Коцакис, у другом делу пише: „Сћиручњаци у овој умейноићи иредвићања корисћили су сћецијални инсћирументи називан асћиролаб или хороској, да би на небеској сћфери ирецизно одредили иоложаје звезда и иланейћа. Неиоићребно је рећи да су уилавно иосмаићрала сазвежћа Зодијака, иакозване знаке, иоложаје иланейћа и иоложаје и фазе Месеца. Развој асћиролоићке квази-науке, иомаићо је у извесним иериодима развој асћирономије, ииак у друићим временима ио је био моићив за клеветићање и ироћон чићио асћирономској и уоићиће научној исћираживања ([31] стр. 215).“

Заиста, према Ф. Кукулесу: „Визанћинци су иознавали две врсти маићематићке: научну, чије је учење било дозвољено, иоићио се, како иише Грећорије Ниски, „разум иобућује ирема врлини а исћина се разуме иомоћу бројева“, и окулићну, која је била сћироћо забрањена. Асћирономија је, на иример, била изучавана, доклећод се бавила исћићивањем креићања, величина и расћиојања измећу небеских иела; али када би се иреићворила у асћиролоићју, сућеришући да судбина људи зависи од звезда, смаићрала се за ирезрену и њено учење је ироћоњено ([2] вол. I, књ 1, стр. 125).“

Слично су и други Оци Цркве осућивали астрологију. Кирил I (348–386?), владика Јерусалима, велики противник астрологије и сујеверја, писао је: „Не обраћај иажњу ни на асћиролоићје, ни на иићићја иредсказања, нићи на друића сујеверја; немој да слушаић ни мићиска иророчансћива Грка, не корисћић чаробне наићићке, иевајућа иророчансћива, и највећа безакоња врачања ([8] вол. 33, стр. 501).“

Епифаније Кипарски (315–403) је такође био истакнути прогонитељ астрологије, коју је осућивао пишући против: „Маићје, чаробних наићићака, асћирономије и кледонизма¹ ([8] вол. 24, стр. 3),“ мислећи свакако на „астрологију“ када пише „астрономија“. Еузебије од Александрије (444–451), такође у својим *Беседама* о моралу, аскези и догми, оптужује „радознале народе

¹ У окултном класичне антике, кледонизам (од грчког *κλδων* што означава жамор, знамење, гласину, говоркање) је био нека врста ритуалне употребе речи. Неке су се сматрале за несрећне у датој ситуацији и избегаване су а неке као знамење богова и предсказање.

миџолоџе, и асџрономе ([8] вол. 86А, стр. 422).“ Немезије из Емесе (Сирија, око 400) пише о свима који верују у асџрологију: „Они који узроке свих дођа-ђаја џриџисују кређшању звезда нису само у сукобу са здравим разумом, неџ чине бескорисним целокујно државно џравосуђе. Јер закони немају месџа а судови су неџџџребни ако кажњавају оне који нису низаџиџа одџоворни. Али су звезде џакође неџраведне одравдавајући џрељубнике и убице; а џихов сџваралац Госџод им је џре звезда најоменуо да буду разумни ([8] вол. 40, стр. 761).“

Синезије Киренски (370–414), владика Птолемаиса у Кирени, осудио је асџрологију овим речима: „Тако знаџци џредсказују будућности, неки џосмаџџрајући звезде, друџи џак бакље и џадајуће звезде, или „чиџајући“ уџробу, слушајући шумове, џосмаџџрајући седење или леџи џиџица ([8] вол. 66, стр. 1284).“

Конечно, *Codex Justinianus* забрањује у параграфу који се односи на „*maleficus et mathematicis et ceteris similibus* ([32] књ. 9, §18, стр. 2)“, упражњавање „математике“; ово је било на снази и понављано у следећим вековима. Књиге „математичара“ су спаљиване а џихови учитељи протеривани из града ([2] вол. I, књ. 2, стр. 144). И у овом случају тај појам опет означава асџрологе, који су такође називани „математичари“. Поред тога, и *Подучавање дванаесџи ученика* сугерише исто: „Моје деџе, немој џосџаџи џосмаџџрач џиџица... ..ниџи маџематџичар... ..заџо џиџо из свеџа џоџа извире џдолаџџирија (џаџанизам) (Поглавље III).“ Додатно, 36. канон Лаодикејског сабора забрањује свештенству упражњавање математике (тј. асџрологије): „Забрањено је свешџеницима да буду врачеве или маџематџичари, или да џраве џакозване амаџлије, које су џамница џихових душа ([33] вол. 3, стр. 203).“

8. ЗАКЉУЧЦИ

Асџрологија је била веома раширена за време раних византијских година и цареви, као што је Јулијан, помагали су њен процват држећи на двору асџрологе као саветнике. Родитељи не само што су асџрологе питали о будућности своје деце, него и за погодне датуме за започињање џихове обуке. Чак су их и ловци питали за најбоље дане за лов и које методе да користе одређених дана или недеља.

Оци Цркве пак, и веђина образованих владика, неспорно су били против асџрологије и осуђивали су све асџрологе, пророке и врачеве, који су се разметали да могу да погоде будућност користећи асџрологију или друге окултне вештине. Оци Цркве нису били против научног истраживања или астрономије и математике, веђ су се борили против оних који су ишли даље од обичних посматрања и знања о појавама, тј. даље од научних података, и хтели да их екстраполирају неодређеним и ненаучним методама које ту нису биле применљиве, тј. да предвиђају будућност и судбину џуди. Пихове полемике биле су против пророчанстава, гледања птица и асџрологије

– што се често називало „математика“ и „астрономија“, па је одатле неспоразум. Разни пророци покушавали су да предвиде будућност посматрајући утробу жртвованих животиња, слушајући грмљавину или посматрајући положаје и кретања Сунца и планета кроз Зодијак. После Јулијанове смрти држава је такође била против оваквих шарлатана: *Codex Justinianus* забрањивао је практиковање „математике“ (тј. астрологије), док су, како пише професор Кукулес, њихове окултне књиге спаљиване а они протеривани из градова.

Пошто су обични свештеници били понекад под утицајем и привлачношћу астролошке псеудо-науке, један канон Лаодикејског сабора забранио је свештенству упражњавање математике (тј. астрологије).

Упркос томе, у Византијском царству је практиковање астрологије очувано током средњег (610–1204) и касног (1204–1453) периода. Понекад су се тиме бавили учењаци па чак и цареви, као Манојло I Комнин (1143–1180).

Захвалност

Ова студија је део истраживања на Универзитету у Атини, Катедра за Астрофизику, Астрономију и Механику, који помаже Универзитет у Атини преко специјалног рачуна за истраживачке пројекте на чему се захваљујемо, као и на помоћи Министарства за просвету и науку Републике Србије, преко пројекта III44002.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ptolemy: 1940, *Tetrabiblos*, The Loeb Classical Library No. 435; English translation by F.E. Rubins, Heinemann, Cambridge University Press, London, (reprinted 1948, 1956, 1964, 1971, 1980, 1994, 1998).
- [2] Koukoules, F.: 1948, *The life and civilization of the Byzantines*, 3 volumes, in Greek, Papademas Publ., Athens.
- [3] Aristotle: 1952, *Meteorologica*, The Loeb Classical Library; English translation by H.D.P. Lee, Heinemann, Cambridge University Press, London, Book 1, 8.
- [4] *Catalogus codicum astrologorum graecorum. Codices hispanienses*: 1898, Carlo O. Zuretti and H. Lamertin (ed.), vol. I–IX, Bruxelles (reprinted 1932).
- [5] *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII 1–3*: 1841–1897, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Th. Büttner-Wobst (ed.), Bonn, Book 13, 3.
- [6] Hunger, Çerbert: 1978, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 3 volumes, C.H. Beck, München.
- [7] Theodossiou, E., Danezis, E.: 2010, *At the Years of Byzantium – Byzantine scientists, physicians, chronologers and astronomers*, in Greek, Diavlos Publ., Athens.
- [8] Migne J.-P.: 2008, *Patrologia Graeca cursus completus* (P.G.), volumes 1–161, Centre for Patristic Publications, Athens.
- [9] Tsopanis, K.: 2005, *Julian the Greek Philosopher or Apostate?* *Crypto*, No. 7, August–September, 9–19.
- [10] Vasiliev, Alexander A.: 1952, *History of the Byzantine empire, 324–1453*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisc. (72–73).
(on line: http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/nikiu2_chronicle.htm).

- [11] *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt [Res gestae]*: 1874, Rec. V. Garthausen. Stereotypa Editionis, Stutgardiae.
- [12] Cougny, E. (ed.): 1890, *Anthologiae Graecae Appendix*, Didot, Paris, 122, 1–3.
- [13] *Georgius Cedrenus (Synopsis Historiarum) and Ioannis Scylitzae ope.*, É-ÉÉ: 1838–1839, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, I. Bekker (ed.), Bonn, vol. É: 1838 and vol. ÉÉ: 1839.
- [14] Ósentos, I. K.: 2004, *Julian the Apostate-Apostate of Christianity and Renegade of Hellenism*, in Greek, Tenos Publ., Áthens, 117.
- [15] Browning, Robert: 1976, *The emperor Julian*, Weidenfeld and Nicolson, London 228.
- [16] *The Works of the Emperor Julian*: 1888, 3 volumes, The Loeb Classical Library; English translation by W.C. Wright, Heinemann, Cambridge University Press, (reprinted 1913, 1980), and in France by C. Lacombrade (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.2, Les Belles Lettres, Paris 1964. (*Oration upon the Sovereign Sun (Hymn to King Helios). Addressed to Sallust*).
- (on line: http://www.tertullian.org/fathers/julian_apostate_1_sun.htm)
- [17] *Ioannis Malalae Chronographia*: 1831, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, L. Dindorf (ed.), Bonn (vol. I. 333, 18).
- [18] *Ioannis of Nikiou, Chronikon*: 1916, English trans. by R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiou*, Text and Translation Society, Williams and Norgate, London and Oxford, Book LXXX, 19–26.
- [19] *Libanii Opera*: 1903–1927, 12 volumes, Richard Foerster (ed.), B.G. Teubner, Lipsiae (Leipzig), [Speech IH (18), 274.1–275.9].
- [20] *Sozomenos, Ekklesiastike historia/Ecclesiastical History, Histoire Ecclesiastique*: 1983, Greek text of the edition by J. Bidez; introduction by Bernard Grillet and Guy Sabbah; translation in French by Andre-Jean Festugiere; annotation by Guy Sabbah, Editions du Cerf-Paris Sources Chretiennes; no 306, Paris, (Y' 1, 14.4.–16.5)
- [21] Fouquet Claude, Grimal Pierre : 1895, *Julien, La mort du Monde Antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- [22] *Julian, Against the Galilaeans*: 1880, C.J. Neumann (ed.), *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, B.G. Teubner, Lipsiae (Leipzig).
- [23] Theophylact Simocatta: 1972, *Ecumenical History*, C. de Boor (ed.) rev. by P. Wirth, B.G. Teubner Stuttgart.
- [24] Wünsch R. (ed.), *Ioannis Lydii (Peri arhon) De magistratibus populi Romani libri tres*: 1898, B. G. Teubner, Lipsiae (Leipzig), (reprinted 1903 and in Stuttgart, 1967).
- [25] Bekker August Immanuel (ed.): 1837, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, , G. Reimer Berolini (Berlin).
- [26] *Proklou tou Diadochou Paraphrasis eis tçn tou Ptolemaiou Tetrabiblon (Procli Diadochi Paraphrasis in Ptolemaei libros IV)*: 2009, in Greek, Kaktos Publ., Athens.
- [27] Krumbacher, Karl: 1891, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum ende des ostromischen reiches (527–1453)*. C.H. Beck (ed.), Series Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, München, (reprinted 1897).
- [28] Basil the Great: 1990, *Homilies on Hexameron*, in Greek, Polytypo Publ., trans. I. Sakalis, Athens, 1990.
- [29] Boulenger F. (ed.) : 1935, *Saint Basile, Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Les Belles Lettres, Paris. (on line: http://www.tertullian.org/fathers/julian_apostate_galileans_0_intro.htm, in an English transl. by W.C. Wright).
- [30] Kotsakis Demetrios: 1955, *St. Basil the Great against astrologers*, *Aktines*, 63, 18, in Greek, Athens.
- [31] Kotsakis Demetrios: 1954, *Astronomy and Astrology during Byzantine Empire, Epeteris of Byzantine Studies*, vol. KA (21), Athens.
- [32] Krueger, P. : 1889, *Corpus Juris Civilis- Codex Iustiniani*, Apud Weidmann, Berlin. (On line: <http://www.archive.org/details/corpusiuriscivi00schogoog>)
- [33] Rallis, G., Potlis, M.: 1852–1859, *Syntagma of divine and holy Canons*, 6 volumes, in Greek, Typografia G. Hartophylax Publ., Athens.

ĀFSTRATIOS THEODOSSIOU, Ph.D.

VASSILIOS N. MANIMANIS, Ph.D.

University of Athens

School of Physics

Department of Astrophysics-Astronomy and Mechanics

MILAN S. DIMITRIJEVIĆ, Ph.D.

Astronomical Observatory

Belgrade

ASTROLOGY IN THE EARLY BYZANTINE EMPIRE AND ITS CONDEMNATION

Summary

The peoples of the Roman Empire in the 4th century AD were very superstitious. Sorcery and astrology were widespread in the early Byzantine period. Astrologers, guided by Ptolemy's *Tetrabiblos*, were compiling horoscopes and dream-books, while a common literature were the *seismologia*, *selenodromia* and *vrontologia*, with which people tried to predict the future. It was natural that in this environment many astrologers were famous and they flourished especially in the court of the Emperor Julian (361–363). The Fathers of the Church, however, were clearly against astrology and they were condemning those who wanted to learn about the future events from astrology and other occult practices and pseudo-sciences. Here are presented astrologers Maximus of Ephesus, Paul of Alexandria, Hephæstion of Thebes, Ioannis Laurentius of Lydia and Rhetorius of Byzantium, as well as the Emperor Julian the Apostate, together with the condemnation of astrology by Emperor Honorius and Church Fathers Basil the Great of Caesarea, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, the bishop of Jerusalem Cyril I, Epiphanius of Cyprus, Eusebius of Alexandria, Nemesius of Emesa, and Synesius of Cyrene.

Др СНЕЖАНА ФЕРЈАНЧИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

КОНСТАНТИНОВА ПАГАНСКА ВИЗИЈА У САВРЕМЕНОЈ ИСТОРИОГРАФИЈИ 20. ВЕКА

Апстракт: Константину Великом се током његове владавине указало неколико визија. Хришћанске описују Лактанције и Еусебије, а паганску, која се цару указала у храму Аполона Грана (*Apollo Grannus*) у данашњем Грану у Вогезима, анонимни панегиричар из 310. године. Аполон је Константину предсказао дуг живот и владавину. Потом је цар у лику онога коме су песници прорекли да ће владати читавим светом видео и препознао себе. Константинова паганска визија заокупљала је пажњу модерних истраживача од првих деценија 20. века. Расправљало се о њеној аутентичности и природи, те о идентитету онога у чијем је лику цар видео и препознао себе. Било да је аутентично или не, религиозно искуство из храма Аполона Грана било је веома значајно за развој Константинове царске идеологије и верске политике.

Кључне речи: Константин (306–337), визија, Аполон, верска политика, царска идеологија.

Судећи према литерарним изворима, Константину Великом се током његове тридесетогодишње владавине указало неколико визија. Најчувеније су оне хришћанске, везане за поход против узурпатора Максенција из 312. године, које описују Еусебије и Лактанције. Ништа мање значајна, али, чини се, мање позната, била је Константинова паганска визија из 310. године. Она се цару указала у храму Аполона Грана (*Apollo Grannus*) у данашњем Грану у Вогезима, на територији келтског племена Леука, на самој граници провинција Белгијске Галије и Горње Германије.¹ Константин је ово светилиште посетио после похода против свога таста Максимијана. Некадашњи август није могао да се помири са чињеницом да је по други пут лишен власти. То се први пут догодило 305. године, када је абдицирао заједно са Диоклецијаном, а други пут на састанку у Карнунтуму, новембра 308. годи-

¹ Jullian, *Histoire de la Gaule VII*, 107, n. 2; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 36; J. Bardill, *Constantine*, 88.

не. Иако се заклео да ће бити веран своме зету, Максимијан се 310. године побунио и покушао је да преузме власт у галским провинцијама. Константин је брзо реаговао и сузбио побуну. Потом је похитао на рајнски лимес јер су Франци, охрабрени одсуством цара и доброг дела војске, постали немирни. Сазнавши да је опасност отклоњена пошто су се варвари умирили, Константин је посетио светилиште Аполона Грана, намеравајући да принесе жртве у знак захвалности за победу над Максимијаном и умиривање Франака. Визија коју је тамо доживео подробно је описана у панегирику из 310. године. Ова анонимна беседа изречена је, претпоставља се, у лето 310. године (вероватно 1. августа) у граду *Augusta Treverorum* (данашњи Тријер). Њен аутор, рођен у Аугустодунуму у Галији, био је у служби на царском двору у Тријеру. У време одржавања беседе радио је као учитељ реторике у свом родном граду.²

Анонимни панегиричар каже да се Константину у храму указао Аполон. Он му је, у пратњи богиње Победи, предао неколико лаворових венаца, а сваки од њих је носио знамење од по тридесет година. То је био број људских векова предодређених за Константина, чиме би он превазишао старца из Пилоса. То је значило да ће Констанцијев син дуже живети и дуже владати од митског Нестора, који је у Пилосу у Месенији столовао током читаве три генерације. Константин је потом у лику онога коме су од богова надахнути песници прорекли владавину над читавим светом видео и препознао себе. На крају је, у знак захвалности, Аполоново светилиште даривао раскошним даровима.³

Константинова визија у храму Аполона Грана отвара неколико питања којима се у модерној историографији посвећивала знатна пажња још од четврте деценије 20. столећа. Расправљало се о броју венаца које је Аполон предао Константину (два или више), о природи знамења на венцима (да ли је реч о латинском броју десет – X, звезди која је симбол Аполона или лабаруму, тј. келтском симболу бесмртности), о томе да ли Аполона треба идентификовати са неким другим богом, као што је Непобедиво Сунце (*Sol Invictus*) или неко галско божанство које би било пандан древном Белену.⁴

Нарочито живу и обимну дискусију изазивала су два питања. Да ли је Константин доживео неко искуство у светилишту Аполона Грана и, ако јесте, шта је видео или шта је мислио да је видео? У чијем је лику видео и препознао себе? Још је А. Грегоар (*H. Grégoire*), током тридесетих година 20. столећа, изнео мишљење да је визија аутентична. Сматрао је да је Константин доживео неку визију или уснио сан у храму у Грану или негде другде у Галији или, можда, чак пред капијама Рима у току похода против Максенција. То је била једина званично посведочена царева визија. Константин се, преко анонимног панегиричара из 310. године, побринуо да буде раширена

² C. E. V. Nixon, B. Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors*, 211 passim.

³ *Pan. Lat.* VI 21, 4–7.

⁴ B. Saylor Rodgers, *Byzantion* 50 (1980), 260, n. 3.

међу његовим поданицима. Она је на тај начин постала саставни део царске пропаганде.⁵ Грегоарово мишљење о аутентичности визије прихватили су многи истраживачи, почевши од А. Пиганиола (*A. Piganiol*), почетком четврте деценије 20. века, до оних који су се Константиновом владавином бавили у последњих неколико деценија.⁶ Поједини међу њима покушали су да проникну у природу Константинове визије и понуде рационално објашњење онога што је цар видео. Тако је, на пример, Ж. Ж. Ат (*J.-J. Hatt*) закључио да је Константинову машту подстакла једна група скулптура која је представљала Келтског коњаничко божанство у пратњи крилатог генија или богиње Победи. У светилишту у Грану пронађене су две статуе овог бога који је галски пандан Јупитеру. Једна од њих, која се чува у музеју у Нансију, приказује бога на коњу који се пропиње. Под његовим копитама није уобичајено чудовиште, него крилати геније. Ат помишља да је Константин у светилишту видео неку сличну скулптуру (или можда баш ону из Нансија, која, по стилским карактеристикама, припада последњој епоси галско-римског вајарства) и да је она била у основи цареве визије.⁷ Рационално објашњење Константиновог искуства понудио је недавно и К. М. Жирарде (*K. M. Girardet*). Он сматра да је цар у Грану видео природну појаву – хало око сунца који ствара утисак да се у средини, преко сунца, налази крст од светлости, а са леве и десне стране још два мања сунца. Сличан природни феномен појавио се на небу изнад Рима 193. године, за владе Дидија Јулијана. Описао га је и протумачио Касије Дион. Док је цар приносио жртву приликом уласка у Сенат, на небу су се, поред сунца, појавиле још три блиставе звезде. Оне су представљале Клодија Албина, Септимија Севера и Песценија Нигера, намеснике Британије, Паноније и Сирије, који ће се борити за царску власт. Биле су толико блиставе да су војници у престоници предосетили да ће узурпатора Јулијана снаћи страшна судбина.⁸ У овом случају, хало је протумачен као злослутно знамење које је најављивало предстојећи грађански рат и констелацију снага између тројице новопроглашених царева.⁹

Упоредо са Грегоаровим ставом да је Константинова визија аутентично искуство, појавила су се и мишљења да је читава прича измишљена. Ж. Биде (*J. Bidez*) је, почетком четврте деценије 20. столећа, закључио да је реч о плоду маште анонимног панегиричара из Аугустодунума.¹⁰ Сличну прет-

⁵ H. Grégoire, *RUB 36 (1930–1931)*, 231 passim; id., *AC 1 (1932)*, 135; id., *Byzantion 14, 1939*, 348–349.

⁶ A. Piganiol, *L'Empereur Constantin*, 50; J.-J. Hatt, *Latomus 9 (1950)*, 432 sqq.; R. MacMullen, *Constantine*, 66; id., *Constantine and the Miraculous*, 108–109; Nixon, Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors*, 250; R. Van Dam, *The Many Conversions of the Emperor Constantine*, 135; N. Lenski, *The Reign of Constantine*, 67; K. M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*, 38.

⁷ Hatt, *Latomus 9 (1950)*, 432.

⁸ Dio LXXIV 14, 3 sq.

⁹ Girardet, *Kaiser und sein Gott*, 36 passim.

¹⁰ J. Bidez, *AC 1 (1932)*, 5 passim. Аутентичност визије одбацују, на пример: A. Alföldi, *The Conversion of Constantine*, 18, n. 3; Barnes, *Constantine and Eusebius*, 36; T. G. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, 51; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, 772.

поставку изнео је и Ж. Зеје (*J. Zeiller*), истичући да је беседник Аполоново статуу представио као да је жива, те да је реч о уобичајеној реторичкој фигури којој не би требало придавати важност и историјско значење које она вероватно није ни имала.¹¹ М. Х. Лицман (*M. H. Lietzman*) је предочио рационално објашњење онога што се догодило у храму Аполона Грана. Константину је венце са исписаним бројем тридесет, што је одговарало његовом животном добу, предао свештеник који се старао о светилишту. Притом му је пожело да поживи још три пута толико.¹² Е. Галетије (*E. Galletier*) је помишљао да су призор који се указао Константину вешто инсценирали свештеници Аполоновог светилишта.¹³ На истом трагу је и Лиготина (*C. Ligota*) хипотеза да је цар угледао своју статуу која га је представљала као Аполона или, пак, кип самог бога чија је глава била замењена Константиновом.¹⁴

Сасвим је јасно да питање о аутентичности и, самим тим, природи Константинове визије мора остати отворено. Имајући, међутим, на уму значај који су у животу античког човека играла пророчанства и визије на јави или у сновима, можемо претпоставити да је Константин, приликом посете светилишту на територији Леука, доживео неко религиозно искуство.¹⁵ Могуће је, на пример, да му се Аполон јавио у сну и прорекао дугу владавину, којом ће превазићи чак и Нестора из Пилоса, који је својим краљевством владао током три људске генерације, што износи 90 година. У Грану се практиковало прорицање путем инкубације. Посетиоцима храма који су тражили савет или помоћ богова у сну се јављао Аполон налажући им шта да чине. На то указује један вотивни натпис из светилишта који је Аполону Грану посветио трибун по имену Косиније, пошто му је бог то наредио у сну (*somno iussus*).¹⁶

Када је реч о питању у чијем је лику Константин видео и препознао себе у храму Аполона Грана, мишљења модерних истраживача су подељена између две могућности. Једни сматрају да је реч о Аполону, што је сасвим природно и логично, јер се визија указала приликом посете светилишту овог бога.¹⁷ Други се, пак, опредељују за Октавијана Августа. Ово мишљење је на самом измаку девете деценије 20. столећа изнела Б. Сејлор Роџерс (*B. Saylor Rodgers*). Она истиче да у панегирику стоји да је Константин, као и онај коме је прорекнуто да ће владати читавим светом, млад, радостан, леп и доноси здравље (*iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus*). Сви ови епитети могу се односити на Аполона, али и на Октавијана Августа. Поред

¹¹ J. Zeiller, *Byzantion* 14 (1939), 338–339.

¹² M. H. Lietzman, *SPAW* 29 (1937), 263 *passim*.

¹³ E. Galletier, *REA* 52 (1950), 299.

¹⁴ C. Ligota, *JWI* 26 (1963), 182.

¹⁵ Вид.: G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen*, Stuttgart 2000, 30 *passim*.

¹⁶ *AE* 1937, 55. О пракси инкубације у храму вид. J. J. Hatt, *RACF* 22 (1985), 189.

¹⁷ C. Ligota, *JWI* 26 (1963), 182; S. McCormack, *CQ* 25 (1975), 139; Barnes, *Constantine and Eusebius*, 36; R. Van Dam, *The Many Conversions of the Emperor Constantine*, 135; *id.*, *The Roman Revolution of Constantine*, 85; Bardill, *Constantine*, 88.

тога, помињући песнике надахнуте од богова (*vates*), анонимни панегиричар алудира на Вергилија и „Енеиду“, у којој се Августова владавина најављује као златно доба. Сејлор Роџерс на основу тога закључује да је беседник, говорећи о ономе коме су песници прорекли власт над читавим светом, на уму имао првог римског цара.¹⁸

Било да је аутентична или не, Константинову визију у светилишту Аполона Грана треба посматрати и анализирати у контексту настајања и развоја нове царске идеологије, сасвим различите од оне коју је осмислио Диоклецијан успостављањем тетрархије. Поједини модерни истраживачи су сматрали да је прича о томе како се цару указао Аполон у пратњи Победне имала само локални значај у Галији. Требало је да послужи за придобијање наклоности галске аристократије.¹⁹ Чини се, међутим, да је Константинова визија ипак била значајна за развој његове владарске идеологије. Због тога је нашла место у званичној царској пропаганди коју одражава анонимни панегирик из 310. године. Константин се ставио под покровитељство Аполона, а то представља први корак у окретању новом божанском заштитнику. Реч је о Непобедивом Сунцу (*Sol Invictus*), божанству које је, судећи према епиграфским и нумизматичким изворима, као и иконографским представама, често идентификовано са Аполоном.²⁰ Почетак окретања новом божанском покровитељу, поред панегирика изреченог у Тријеру, одражавају и нумизматички извори. Ковнице у Лондинијуму, Тријеру и Лугдунуму од 310. године емитују новац са представом Непобедивог Сунца на реверсу и легендом „Непобедивом Сунцу, пратиоцу“ (*Soli Invicto comiti*).²¹

Константину је 310. године био потребан нови божански покровитељ из следећег разлога. Сузбивши Максимијанов покушај освајања власти у Галији, Константин је раскинуо везу са Херкулијевцима, која је успостављена три године пре тога. Констанцијев син се у лето 307. године оженио Максимијановом ћерком Фаустом.²² Склапање овог династичког брака и политичког савеза требало је да буде корисно за обе стране. Максимијан и његов син Максенције, који је од јесени 306. године владао Италијом и северноафричким провинцијама, могли су да рачунају на Константинову подршку у борби против Галерија или, у најгорем случају, на његову неутралност. С друге стране, Константин се надао да ће повезивањем са Херкулијевцима ојачати и учврстити свој положај у царству и власт у германским, галским, иберским и британским провинцијама, коју је наследио од свог оца. Раски-

¹⁸ Saylor Rodgers, *Byzantion* 50 (1980), 270 *passim*. Мишљење Б. Сејлор Роџерс следе, на пример: Т. G. Elliott, *TAPhA* 20 (1990), 349; R. R. Smith, *JRS* 87 (1997), 187.

¹⁹ T. Gr̄newald, *Constantinus Maximus Augustus*, 53; S. N. C. Lieu, D. Montserrat, *From Constantine to Julian*, 76.

²⁰ Girardet, *Kaiser und sein Gott*, 39. Warmington, *TAPhA* 104 (1974), 377 изражава опрез при прихватању идентификације Аполона поштованог у Галији са Непобедивим Сунцем.

²¹ C. H. V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage VI*, 119–120.

²² Nixon, Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors*, 180–181, 214.

нувши везу са Херкулијевцима, одбацио је и њихове богове заштитнике Херакла и Марса.

Окретање новом божанском покровитељу тесно је повезано са напуштањем тетрархијског принципа наслеђивања власти путем адопције, према којем би за цезаре и будуће августе требало да буду бирани најспособнији људи, који нису морали имати родбинске везе са члановима царског колегијума. Константин се 310. године отворено окренуо династичком принципу. Почео је да изводи своје порекло од Клаудија Готског. Ова идеја први пут се јавља баш у панегирику изреченом у Тријеру. Анонимни беседник истиче да је Константин, као потомак деификованог Клаудија, међу онима који деле достојанство царске власти, једини цар по рођењу. Он није постао принцепс захваљујући срећном сплету околности или одлуком поданика, он је царство заслужио својим пореклом. Богови су му подарили највећи дер јер је наследио нешто за шта се други целог живота боре.²³ Фиктивно повезивање са Клаудијем Готским требало је да покаже да Константин полаже наследно право на царску власт. Тиме би се учврстио легитимитет његовог положаја, који је био уздрман раскидањем везе са Херкулијевцима и затегнутим односима са Галеријем.

Константин је за свог новог заштитника одабрао Аполона, тј. Непобедиво Сунце из неколико разлога. На тај начин се повезао са Октавијаном Августом, оснивачем Римског царства, који је држави донео мир после дуготрајних и сурових грађанских ратова. Познато је, наиме, да је први римски цар Аполона сматрао за једног од својих заштитника и да му је саградио храм на Палатину.²⁴ Даље, Непобедиво Сунце је било покровитељ Константиновог наводног претка Клаудија Готског, а поштовао га је и његов отац Констанције.²⁵ Због тога је његово прихватање ојачавало Константиново наследно право на царску власт. Култ Сунца је, у различитим облицима, поштован у читавом Римском царству. Нарочито је био популаран у другој половини III века, када се веровало да је Сунце, као врховно божанство, изнад свих других богова.²⁶ Прихватање Непобедивог Сунца као божанског покровитеља отворено је указивало на полагање права на универзалну власт, тј. власт над читавим царством. На Константинов избор можда је утицала и чињеница да је култ Сунца, са јаким елементима монотеизма,²⁷ за хришћане, којих је било међу његовим поданицима, био далеко прихватљивији од других паганских богова.

²³ *Pan. Lat.* VI 2–3, 2.

²⁴ О вези Августа и Аполона вид.: W. Eck, *The Age of Augustus*, 72, 141.

²⁵ J. Maurice, *CRAI* 53/2 (1909), 168; H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, 14; H. Dörries, *Constantine the Great*, 24. О Констанцију и култу Непобедивог Сунца вид.: Bardill, *Constantine*, 89–91.

²⁶ D. Lee, *Traditional Religions*, 162.

²⁷ О монотеистичким одликама Сунчевог култа вид.: M. Wallraff, *Studia Patristica* 34 (2001), 258 *passim*.

За Константинову паганску визију у Аполоновом светилишту у Грану у Галији везана су бројна питања о којима се и данас расправља у модерној историографији. Иако на нека од њих није могуће одговорити, нема сумње да је прича о томе како је Аполон Констанцијевом сину прорекао дугу и успешну владавину била значајна за развој нове владарске идеологије. Њена појава у званичној пропаганди означила је почетак окретања Непобедивом Сунцу, новом божанском покровитељу.

СПИСАК СКРАЂЕНИЦА

AE=L'Année épigraphique, Paris
BAB=Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles
CQ=Classical Quarterly, Oxford
CRAI= Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris
JRS=Journal of Roman Studies, London
JWI=Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, London
RACF=Revue archéologique du Centre de la France, Vichy
REA=Revue des études anciennes, Bordeaux
RUB=Revue de l'Université de Bruxelles, Bruxelles
SPAW= Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
TAPhA=Transactions of the American Philological Association, Baltimore

ЛИТЕРАТУРА

- Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948.
J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012,
T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. – London 1981.
J. Bidez, *A propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, AC 1 (1932), 1–7.
H. Dörries, *Constantine the Great*, New York 1972.
W. Eck, *The Age of Augustus*, Malden – Oxford 2007.
T. G. Elliott, *The Language of Constantine's Propaganda*, TAPhA 20 (1990), 349–353.
T. G. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, London 1996 (epub).
E. Galletier, *La mort de Maximien d'après le panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon*, REA 52 (1950), 288–299.
K. M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlin – New York, 2010.
H. Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, RUB 36 (1930–1931), 231–272.
H. Grégoire, *La statue de Constantin et le signe de la Croix*, AC 1 (1932), 135–143.
H. Grégoire, *La vision de Constantin "liquidé"*, Byzantion 14, 1939, 341–351.
T. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus, Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990.
J.-J. Hatt, *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum*, Latomus 9 (1950), 427–436.
J. J. Hatt, *Apollon guérisseur en Gaule. Ses origines, son caractère, les divinités qui lui sont associées. Chapitre II*, RACF 22 (1985), 185–218.
Jullian, *Histoire de la Gaule VII: Les empereurs de Trèves*, Paris 1926.
H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.
R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 2006 (epub).
Lee, *Traditional Religions*, in: N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, 159–179.

- N. Lenski, *The Reign of Constantine*, in: N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, 59–90.
- M. H. Lietzman, *Der Glaube Konstantins der Großen*, SPAW 29 (1937), 263–275.
- S. N. C. Lieu, D. Montserrat, *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, London – New York 2003.
- Ligota, *Constantiniana*, JWI 26 (1963), 178–192.
- S. McCormack, *Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius*, CQ 25 (1975), 131–150.
- R. MacMullen, *Constantine*, London – New York 1987.
- R. MacMullen, *Constantine and the Miraculous*, in: *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, New Jersey 1990, 107–116.
- J. Maurice, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, CRAI 53/2 (1909), 165–179.
- C. E. V. Nixon, B. Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of R. A. B. Mynors*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994.
- P. Orgels, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes*, BAB 34 (1948),
- A. Piganiol, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.
- B. Saylor Rodgers, *Constantine's Pagan Vision*, Byzantion 50 (1980), 259–278.
- R. R. R. Smith, *The Public Image of Licinius I: Potrait Sculpture and Imperial Ideology in the Early Fourth Century*, JRS 87 (1997), 170–202.
- C. H. V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage VI, From Diocletian's Reform (A. D. 294) to the Death of Maximinus (A. D. 313)*, London 1967.
- R. Van Dam, *The Many Conversions of the Emperor Constantine*, in: K. Mills, A. Grafton (eds.), *Conversion in the Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*, Rochester, 2002, 127–151.
- R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008.
- M. Wallraff, *Constantine's Devotion to the Sun after 324*, Studia Patristica 34 (2001), 256–270.
- H. Warmington, *Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini*, TAPhA 104 (1974), 371–384.
- G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
- J. Zeiller, *Quelques remarques sur la "vision" de Constantin*, Byzantion 14 (1939), 329–339.

SNEŽANA FERJANČIĆ, Ph.D.

Faculty of Philosophy
University of Belgrade

CONSTANTINE'S PAGAN VISION IN MODERN HISTORIOGRAPHY OF THE TWENTIETH CENTURY

Summary

Ancient literary sources mention a number of visions experienced by the emperor Constantine. The one described by the anonymous panegyrist in 310 is equally important as the Christian visions found in Eusebius and Lactantius. After defeating his father-in-law Maximian, the emperor was returning to his residence in *Augusta Treverorum* and the Rhine frontier, threatened by Franks.

When he had learned that the barbarians had forsaken their plan at the news of his return, he turned off the road to visit the temple of Apollo Grannus in Grand. There he saw Apollo, accompanied by Victory, offering him laurel wreaths and each of them was marked with a portent of thirty years. The god thus predicted that Constantine would rule even longer than Nestor, mythical king of Pylos. The emperor afterward saw and recognized himself in the likeness of the one to who, according to the prophecies of divinely inspired poets, would rule the whole world (cf. *Pan. Lat.* VI 21, 3–7).

The vision of Apollo, described by the anonymous orator in 310, has provoked a lively discussion among modern scholars ever since the first decades of the twentieth century. They have asked and attempted to answer many questions. The most important ones are related to the authenticity and nature of Constantine's vision and to the identity of the one in whose likeness the emperor recognized himself. Following H. Grégoire, many scholars have accepted the religious experience as a genuine one and some of them have attempted to explain what actually happened in the temple. Others have concluded that the story was invented by Constantine or, possibly, by one of his advisors or the anonymous orator. Some have surmised that the whole event was staged by the priests of Apollo's temple in honor of the emperor. Bearing in mind the importance of visions and dreams in ancient world, it is not unlikely that Constantine actually had a religious experience of some kind in the sanctuary at Grand. One might presume that Apollo appeared to him in a dream. It seems that prophecy by incubation has been practiced in Grand. A tribune named Cosinius set up a dedication to Apollo Grannus after the god had ordered him to do so while he was sleeping. As to the identity of the one in whose likeness Constantine had recognized himself, modern scholars have presumed that the orator was alluding to Apollo or Augustus.

Authentic or not, Constantine's vision in the temple of Apollo is closely related to significant changes in his religious policy. By defeating his father-in-law Maximian in 310, the emperor had severed his bonds with the Herculan dynasty and renounced Heracles and Mars as his divine protectors. Searching for a new divinity that would protect him, he turned to Sol Invictus, usually identified with the Graeco-Roman Apollo. The change in religious policy is connected to the rise of the new imperial ideology. In 310 Constantine had abandoned the tetrarchic practice of inheriting the imperial power through adoption. Turning to the dynastic principle, he started to trace his lineage to Claudius Gothicus. The ancestry was fabricated with the purpose of showing that Constantine was destined to rule by his birthright. That would strengthen the legitimacy of his position weakened by severing the connections with the Herculan dynasty. Constantine chose Sol Invictus as his new divine protector for a number of reasons. The same deity also protected his father Constantius, as well as his fictive ancestor Claudius Gothicus. Furthermore, by turning to Sol Invictus, Constantine clearly laid claim to universal rule over the whole Roman empire. One must mention that the new divine protector was also acceptable to Christians, since its cult exhibited strong monotheistic traits.

Key words: Constantine, visions, Apollo, religious policy, imperial ideology.

Мр ВАЛЕНТИНА ЦВЕТКОВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ
Правни факултет
Универзитет у Београду

АНТИЧКИ КОРЕНИ ПРАВНО НЕОСНОВАНОГ ОБОГАЂЕЊА*

Апстракт: Институт правно неоснованог обogaђења настао је у 19. веку као израз потребе за санкционисањем сваке ситуације у којој се једно лице обогатило на терет другог лица. Међутим, потреба спречавања правно неоснованог обogaђења постојала је још у антици у коју сврху су настајала и развијала се одређена правна средства. У раду се анализира кондикција која представља тужбу насталу у римском праву која је служила за повраћај ствари која је без правног основа прешла из имовине једног у имовину другог лица. Иако је поникла у антици, кондикција је захваљујући средњовековној рецепцији римског права постала предмет регулативе савремених грађанских законика и у многоме допринела настанку савременог института правно неоснованог обogaђења.

Кључне речи: кондикција, правно неосновано обogaђење, римско право.

„По природи, правично је да се нико не обогати на штету другога“.¹ Ово начело које се налази у Јустинијановим Дигестама и приписује Помпонију представља окосницу феномена неоснованог обogaђења. Будући да у себи садржи моралну категорију као што је правичност, овај феномен био је предмет интересовања не само правника већ и философа. Потреба за спречавањем неоснованог обogaђења постојала је од давнина у коју сврху су настајали и развијали се многи правни институти који су данас саставни

* Овај рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта Правног факултета Универзитета у Београду „Развој правног система Србије и хармонизација са правом ЕУ (правни, економски, политички и социолошки аспекти) – античка правна историја и њен значај за модерно право“.

¹ *Natura aequum est neminem cum alterius detrimento fieri locupletioem* – D. 12. 6. 14. Исто начело у нешто другачијој формулацији које се такође приписује Помпонију налази се у D. 50. 17.206.: *Iure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletioem*.

део не само облигационог већ и других грана права. Међутим, као посебан правни институт правно неосновано обогаћење настало је у немачкој пандектној науци у 19. веку у оквиру права обогаћења тзв. *Bereicherungsrecht*. Циљ који се овом установом жели постићи јесте спречавање обогаћења једне стране на рачун друге у ситуацијама када се оно појављује као правно неоправдано. Национални законодавац одређује када се обогаћење има сматрати правно неоправданим као и којим средствима се најефикасније може постићи његово спречавање. Једно од тих средстава представља кондикција која је настала још у римском праву и која је посредством средњовековне рецепције римског права наставила да буде предмет регулисања модерних правних аката.

Иако је правно неосновано обогаћење као посебан институт настао релативно скоро, суштински гледано, ради се о установи општијег карактера која је на идејном нивоу интегрисала неколико древних установа које воде порекло из римског права. Три репрезентативне установе римског права које непосредно или посредно имају за циљ спречавање правно неоснованог обогаћења јесу кондикција (*condictio*), верзиона тужба (*actio de in rem verso*) и тужба из пословодства без налога (*actio negotiorum gestorum contraria*). У средњем веку у недостатку опште тужбе из обогаћења примењивала су се правила о пословодству без налога за решавање многих случајева које данас квалификујемо као неосновано обогаћење. У ту сврху послужила је објективна концепција пословодства без налога која је настала у посткласичном римском праву и на основу које се није захтевала воља пословође да дела у интересу господара посла (*animus aliena negotia gerendi*). Међутим, крајем 19. века није више било сумње о потреби раздвајања тужбе из пословодства без налога (*actio negotiorum gestorum contraria*) и тужбе из обогаћења.² С друге стране, верзиона тужба настала је у околностима робовласничког друштва

² Правила о пословодству примењивала су се и на случајеве у којима је пословођа погрешно веровао да се ради о његовом послу или је свесно делао у свом интересу. У 19. веку у Француској су се Обри и Ро (*Aubry et Rau*) залагали за примену тужбе из пословодства (*actio negotiorum gestorum contraria*) само онада када је пословођа имао вољу да дела у интересу господара посла, те је било довољно да је посао корисно започет (*utiliter coeptum*) без обзира да ли је након његовог обављања заиста и наступила корист за господара (*utiliter gestum*). С друге стране, у ситуацијама у којима је пословођа делао у свом интересу или је био у заблуди да предузима сопствени посао примењивала се тужба из обогаћења за предају користи која је извршењем посла наступила за господара посла (*utiliter gestum*). Након доктринарног подстицаја крајем 19. века судска пракса у Француској и Италији почела је примењивати тужбу из обогаћења под називом верзионе тужбе (*actio de in rem verso*) што је имало за последицу њено дефинитивно раздвајање од тужбе из пословодства која се вратила изворном римском класично-правном поимању које је претпостављало субјективни елемент тј. вољу пословође да дела у интересу господара посла без обзира да ли је обављени посао заиста донео корист (*utiliter coeptum*). На тај начин је тужба из неоснованог обогаћења разграничена у односу на тужбу из пословодства што је довело до њиховог посебног регулисања. Вид. P. Gallo, *L'arricchimento senza causa*, Padova 1990, 115–129.

у којем није постојала могућност директног заступања због чега се морао пронаћи начин да *pater familias* (лице *sui iuris*) буде позван на одговорност због имовинске користи коју је остварио на основу аката које су предузела њему потчињена лица (лице *alieni iuris*). Стварањем могућности директног заступања, нестала је потреба постојања верзионе тужбе. Напротив, кондикција и даље остаје важно средство за спречавање неоснованог обогаћења које је предмет регулисања многих савремених поредака.

1. КОНДИКЦИЈА (*CONDICTIO*)

Кондикција представља правно средство којим се потражује повраћај ствари која је из имовине једног лица прешла у имовину другог лица без правног основа. Она води порекло из судског поступка *legis actio per condictioem* који је уведен Силијевим законом (*lex Silia*) из 250. г. пре н. е. и Калпурнијевим законом (*lex Calpurnia*) из 200. г. пре н. е.³

Једини извор који нас непосредно обавештава о легисакцији *per condictioem* су Гајеве Институције. Оно што сазнајемо из Гајевог сведочанства јесте да нова врста легисакције за покретање судског поступка није настала због тога да би се пружила правна заштита новонасталим односима. Тако, Гај изјављује да му није јасно чему је ова легисакција уопште била потребна када се исти циљ могао постићи путем друге две старије врсте легисакција (*legis actio sacramento* и *legis actio per iudicis postulationem*).⁴ Остављајући по страни легисакцију *sacramento* која је захтевала полагање велике опкладе и због тога била непрактична, свечане речи које су се изговарале у легисакцији *per iudicis postulationem* веома су биле сличне онима које су се захтевале у легисакцији *per condictioem*.⁵ Међутим, важна разлика између ових легисакција састојала се у томе што се у поступку *per condictioem* није наводило на чему тужилац заснива свој захтев, тј. није се наводио правни основ (*causa*). Такође, за нову врсту легисакције Силијев закон предвидео је ограничење у погледу предмета спора који је могао бити само тачно одређена сума новца (*certa pecunia*), а према Калпурнијевом закону и тачно одре-

³ Могуће је да је легисакција *per condictioem* настала по узору на стари поступак који води порекло из гентилног уређења у коме су Римљани од припадника других племена захтевали повраћај ствари или људи за које су сматрали да су њихови. Вид. А. Pernice, *Labeo* III 1, Halle 1892, 233; Е. Betti, *L'antitesi di iudicare (pronuntiatio) e damnare (condemnatio) nello svolgimento del processo romano*, Roma 1915, 82; Ј. Даниловић, *Legisactio per condictioem и њено порекло*, у: (ур. Д. Стојчевић), *Зборник радова из правне историје посвећен Алберту Вајсу*, Београд 1966, 83.

⁴ Гај, *Институције*, 4. 20.

⁵ За легисакцију *per condictioem* наводи се: *Per condictioem ita agebatur: Aio te mihi sestertiorum X milia dare oportere: id postulo aies aut negas*, Гај, *Институције*, 4. 17. Док код легисакције *per iudicis postulationem* тужилац изговара: *Ex sponsione te mihi X milia sestertiorum dare oportere aio: id postulo aies an negas*, Гај, *Институције*, 4. 17.

ђена ствар (*omnis certa res*).⁶ Легисакциони поступак *per condictionem* искључиво је примењиван неких стотинак година јер се увођењем формуларног поступка Ебуцијевим законом (*lex Aebutia* из половине 2. века пре н. е) почела примењивати формуларна кондикција.

2. ПРЕТПОСТАВКЕ ПРИМЕНЕ КОНДИКЦИЈЕ

Историја кондикције и њен капацитет санкционисања правно неоснованог стицања сагледава се кроз утврђивање претпоставки њене примене које нису биле исте у свим раздобљима римске државе а које су биле условљене изменом постојећих и стварањем нових друштвених односа.

Када је у питању легисакциони поступак *per condictionem* не може се поуздано закључити не само због чега је уведен већ ни колико је било поље његове примене. Једино сведочанство о овом поступку даје Гај који пише са временске дистанце од неколико векова због чега ни њему самом није јасно поводом којих односа је ова легисакција уведена. Оно што из његових Институција сазнајемо јесте да се ова врста легисакције примењивала стога што је дужник дужан да да одређену суму новца (*certa pecunia*) или сваку одређену ствар (*omnis certa res*).

Ширењем римске државе која је у време доношења Силијевог и Калпурнијевог закона била на прагу да постане моћна империја која у своје границе укључује различите народе, *fides romana* није више пружала довољну заштиту. Многи односи који су се раније заснивали на поверењу странака у приликама многољудног и мултикултуралног друштва морали су добити правну заштиту. Средство које је одговорило новонасталим потребама била је легисакција *per condictionem*. Како се није захтевало да тужилац наведе на основу чега је тужени њему дужан, било је могуће да се утуже потраживања која настају из различитих разлога (зајма, послуге, оставе, крађе, исплате недугованог и др.) Увођењем формуларне кондикције (половином 2. века пре н.е.) легисакција *per condictionem* не престаје да се примењује све до Августа који је укинуо легисакциони поступак. У време паралелног важења легисакције *per condictionem* и формуларне кондикције материјално-правне

⁶ Гај, Институције, 4, 19. По питању израза *certa pecunia* не постоје размимоилажења у његовом тумачењу и сматра се да се ради о тачно одређеној суми новца. Напротив, око одређења израза *omnis certa res* није сасвим јасно које ствари су њиме обухваћене. Романисти који сматрају да се радило само о заменљивим стварима заступају став да је легисакција *per condictionem* настала да би пружила правну заштиту пријатељском зајму (*mutuum*) чији предмет су управо биле заменљиве ствари. Вид. О. Станојевић, Зајам и камата, Београд 1966, 95–101. Други сматрају да су њиме обухваћене како заменљиве тако и индивидуализоване ствари. Вид. G. Donatuti, *Le "causae" delle "condictiones"*, in: *Studi di diritto romano II*, Milano 1977, 705–706; A. Saccoccio, *Si certum petetur dalla condictio dei veteres alle condictiones giustinianee*, Milano 2002, 29.

претпоставке њихове примене нису разликовале. О томе сведочи фрагмент D. 12. 5. 6. по коме су правници из доба републике (*veteres*) били мишљења да се кондикција може применити увек када се ствар једног лица нађе без ваљаног основа код другог лица. Поље примене формуларне кондикције је тада било најшире јер се поред недостатка основа задржавања ствари није захтевао никакав додатан услов.⁷ Искључивом применом формуларног поступка, стварају се додатне претпоставке за примену формуларне кондикције. Тако је важну новину увео Прокул по коме формула *dare oportere* може бити примењена у конкретном случају једино уколико је на туженог пренета својина на ствари (D. 12. 4. 15.).⁸ Тиме израз *dare oportere* добија значење дати, пренети у својину, па се нови услов за примену кондикције састоји у захтеву да је тужени постао власник ствари која се потражује. Кондикција за повраћај украдене ствари тада постаје изузетак јер лопов не може стећи својину на њој. Следећи услов за примену кондикције приписује се Јулијану (D. 12. 6. 33.) и огледа се у томе да између тужиоца и туженог постоји *negotium contrahere/gerere* (посао, деловање). Међутим, овај *negotium* треба схватити не као правни посао у данашњем смислу (са свим условима који су потребни за његову пуноважност), већ као однос између два субјекта (тужиоца и туженог) који настаје актом тужиоца а који је прихваћен од туженог и који, по правилу, за последицу има пренос својине на ствари са тужиоца на туженог.⁹ Све до Гаја нема основа разматрати правну природу кондикције као уговорног или вануговорног правног средства због тога што је управо овај правник у Институцијама (3. 88.) све облигације поделио на оне које настају из уговора и оне које настају из деликта. Притом, облигације које настају из уговора деле се на: оне које настају предајом ствари (*re*), свечаним речима (*verbis*), писаним актом (*litteris*) или неформалним споразумом (*consensu*).¹⁰ *Re contrahitur* овде има широко значење јер су овим појмом обухваћени како извори облигација који се заснивају на правно дозвољеној радњи и споразуму странака (пр. *mutuum*) тако и они извори који за свој основ имају правно дозвољену радњу али у погледу

⁷ Вид. G. Donatuti, *нав. дело*, 711; A. Saccoccio, *нав. дело*, 594.

⁸ Тако R. Santoro, „Per la storia della conditio“, *Studi in onore di Gioacchino Scaduto* III, Padova 1970, 578–579. У наведеном фрагменту тужичевог роба је тужени (*Attius*) осумњичио за крађу. Тужилац је предао свог роба туженом под условом да му буде враћен уколико тужени не докаже да је извршио крађу. Тужени је потом предао роба надлежном магистрату као да је роб ухваћен за време крађе и магистрат га је осудио на смрт. Одговарајући да ли има места кондикцији, Прокул потврдно одговара једино уколико је тужилац пренео својину на робу туженом.

⁹ Сассоцио појам *negotium* тумачи као однос између две имовине (тужиоца и туженог) који настаје актом тужиоца који за последицу има пренос својине на ствари на туженог. Вид. A. Saccoccio, *нав. дело* 282–292.

¹⁰ Гај, *Институције*, 3. 89.

¹¹ Још у Институцијама (3. 91.) Гај увиђа да исплата недугованог има другачију правну природу од зајма премда се у оба случаја примењује кондикција: „Sed haec species obligationis non videtur ex contractu consistere, quia is qui solvendi animo dat, magis

које не постоји споразум странака (пр. исплата недугованог).¹¹ Управо ће ову другу групу извора Гај у свом доцнијем делу (*Res cottidianae*) издвојити у посебну категорију *variae causarum figurae*, из које ће, потом, у Јустинијановом праву настати посебан извор облигација назван квазиконтракти. Из наведеног се закључује да је Гај у сагласности воља препознао битан елемент у погледу одређивања карактера облигационог односа. Отуда, код Улпијана појам *negotium contrahere/gerere* подразумева и сагласност воља уговорних страна да се обавезу одређеним уговором, те уговора нема уколико не постоји ова сагласност.¹²

Иако су још Квинт Муције Сцевола и Сабин увиђали различите врсте појма *datio*,¹³ све до Папинијана и Улпијана термин *condictio* остао је једноврстан и примењивао се без икаквих додатака у свим (разноврсним) случајевима код којих су постојале претпоставке за примену овог правног средства. Гајевом поделом извора облигација стварају се услови за класификацију кондикција према томе да ли се право на њу рађа из уговорног или вануговорног односа. Отуда се код Папинијана први пут јавља назив *condictio indebiti*,¹⁴ којим се означава кондикција која постаје парадигма вануговорне кондикције. Насупрот њој, остаје уговорна кондикција код зајма. Улпијан такође употребљава израз *condictio indebiti*¹⁵ при чему проширује поље примене овог правног средства на нове случајеве,¹⁶ који ће у Јустинијановом праву бити санкционисани посебним врстама кондикција (*causa data causa non secuta, condictio ob causam finitam*).

Завршну фазу античког развоја римског права представља Јустинијанова кодификација у којој је извршена класификација кондикција у посебним насловима: *De condictione causa data causa non secuta* (D. 12. 4.) која је служила за повраћај онога што је једно лице другом дало очекујући да ће наступити одређени резултат, а он је изостао. *De condictione ob turpem vel iniustam causam* (D. 12. 5.) служила је за повраћај ствари примљене у циљу извршења чинидбе која је у супротности с моралом односно добрим обичајима (*turpis causa*)¹⁷ или правним поретком (*iniusta causa*)¹⁸. Притом, ову кондикцију није могло употребити лице уколико је његово давање и само било неморално (пр. накнада проститутки) или против-

distrahere vult negotium quam contrahere. – „Ипак, чини се да ове врсте облигација не настају из уговора, јер онај који даје ради испуњења обавезе пре жели да угаси један посао него да закључи уговор.“ (прев. О. Станојевић). Тиме Гај истиче субјективни елемент тј. вољу да се обавезеш као неопходан елемент за настанак уговора.

¹² D. 12. 1. 18. 1.

¹³ D. 12. 6. 52. и D. 12. 5. 1.

¹⁴ D. 13. 5. 9; D. 46. 8. 3; D. 47. 2. 81. 5. и 7; D. 34. 1. 8. (у овом последњем фрагменту једини пут се у Дигестама употребљава израз *actio indebiti*).

¹⁵ D. 12. 6. 26. 11; D. 12. 6. 30; D. 12. 6. 31; D. 15. 1. 11. 7; D. 16. 2. 10.1; D. 19. 2. 19. 6.

¹⁶ Тако нпр. D. 12. 7. 1; D. 12. 7. 2.

¹⁷ *Turpis causa* постоји уколико је нпр. плаћено да се не изврши злочин.

¹⁸ *Iniusta causa* постоји нпр. у случају плаћања недозвољених камата.

правно (подмиђивање судије). *De condictione indebiti* (D. 12. 6.) исплата не-дугованог обухватала је неколико случајева. Први од њих представља исплата непостојећег дуга при чему је лице које је платило било у заблуди да дуг постоји.¹⁹ Плаћање треба схватити у ширем смислу те се под њега подводе и чинидбе које за предмет имају преношење других ствари (пр. робова),²⁰ па чак и права (плодоуживања)²¹. *Condictio indebiti* нашла је примену и у ситуацији када је плаћено више од оног што се дугује,²² затим када дуг постоји али који повериоцу није исплатио дужник већ лице које је у заблуди да дугује,²³ као и када је исплату извршио дужник лицу за које у заблуди мисли да је његов поверилац.²⁴ Уколико је прималац знао да дуг не постоји и примио исплату, сматрало се да постоји крађа (*furtum*).²⁵ *De condictione sine causa* (D. 12. 7.) имала је резидуални карактер и обухватала је све случајеве који се нису могли подвести ни под једну од осталих врста кондикција (пр. повраћај оног што је дато на основу ништавог правног посла или на основу правног посла који је у почетку био ваљан, али је касније престао да постоји). Ипак, она није представљала општу тужбу за повраћај неосновано стеченог, већ се примењивала само у појединим случајевима неоснованог обogaћења предвиђених Кодификацијом. *De condictione furtiva* (D. 13. 1.) служила је за повраћај украдене ствари. *De condictione ex lege* (D. 13. 2.) користила се у свим случајевима када је обавезу на повраћај ствари прописало царско право, а није за то предвидело посебну тужбу. *De condictione triticaria* (D. 13. 3.) представљала је нови назив за потраживање одређене ствари (некадашња *condictio certae rei*). Поред ових, постојале су још неке врсте кондикција попут: *condictio incerti*, *condictio possessionis*, *condictio ob causam finitam*²⁶. Међутим, оне нису добиле посебан наслов у Дигестама.

Фрагментисање кондикција имало је за последицу проширење њихове примене и на случајеве који су се у класичном праву штитили преторским средствима. Па ипак, све различите врсте кондикција Јустинијановог права као заједнички услов примене имале су непостојање правног основа задржавања стеченог (*iusta causa retentionis*). Управо је овај услов постао један од битних елемената савремене тужбе из неоснованог обogaћења.

¹⁹ D. 12. 6. 1.

²⁰ D. 12. 6. 19. 3.; D. 12. 6. 32. 3.

²¹ D. 12. 6. 12. У овом случају предмет плодуживања је земља, па се кондикцијом врши њен повраћај; D. 12. 6. 15. 2.

²² D. 12. 6. 19. 4.; D. 12. 6. 25; D. 12. 6. 45.

²³ D. 12. 6. 19. 1.; D. 12. 6. 65. 9.

²⁴ D. 12. 6. 65. 9.

²⁵ D. 13. 1. 18.

²⁶ *Condictio ob causam finitam* служила је за повраћај ствари која је дата на основу ваљаног правног основа, али је он накнадно отпао (пр. повраћај поклона након што је опозван, повраћај капаре пошто је купопродаја раскинута).

3. КОНДИКЦИЈА КАО ТУЖБА ИЗ НЕОСНОВАНОГ ОБОГАЂЕЊА

У средњем веку, радом глосатора извршена је систематизација кондикција Јустинијановог права. Њихова заслуга огледа се у томе што су у овом правном средству препознали тужбу из обogaђења, при чему им је као основ послужио текст из D. 12. 1. 32.²⁷ Први покушај да се кондикција примени као тужба из обogaђења налази се у глоси поводом C. 4. 51. 1.²⁸ У овом тексту говори се о неком Јулијану који је продао туђе робове без овлашћења. Уколико је купац био савестан, тј. није знао да Јулијан није имао овлашћење да прода робове, те је стога стекао својину на њима, лице које је било власник робова пре продаје има право да захтева суму примљену на име њихове купопродајне цене. Како у C. 4. 51. 1. нема именовања тужбе којом дотадашњи власник робова може захтевати новац примљен за продате робове, то се у једној интерлинеарној глоси (која претходи Акурзијевој Великој глоси) на овај текст спомиње кондикција (*condictio certi*) којом се може тужити Јулијан за износ обogaђења.²⁹ Следећи покушај примене кондикције као тужбе из обogaђења налази се у глоси на C. 4. 26. 7. 3. У овом случају ради се о томе да је једно лице позајмило новац слободном лицу, при чему ово друго лице није делало у свом већ у интересу трећег лица. Уколико трећи ратификује уговор закључен у његовом интересу или из закљученог уговора оствари корист, биће одговорно за износ обogaђења. Текст из Кодекса такође не говори које правно средство има на располагању лице које је позајмило новац против трећег лица, па се у глосама поводом њега спомиње као могућа *condictio certi utilis*, при чему се не наводи који глосатор заступа овакво мишљење.³⁰ Како између лица које је позајмило новац и

²⁷ „Si et me Titium mutuum pecuniam rogaveris et ego meum debitorem tibi promittere iusserim, tu stipulatus sis, cum putares eum Titii debitorem esse, an mihi obligaris? Subsisto, si quidem nullum negotium tecum contraxisti: sed proprius est, ut obligari te existimem, non quia pecuniam tibi credidi (hoc enim nisi inter consentientes fieri non potest): sed quia pecunia mea quae ad te pervenit, eam mihi a te reddi bonum et aequum est.“ Како се у овом фрагменту нигде изричито не спомиње кондикција (иако су га Јустинијанови компилатори сместили у титулус *De rebus creditis si certum petetur et de condictione*), могуће је да је Целз имао на уму не кондикцију већ друго правно средство попут преторске *actio in id quod pervenit*. Вид. J. Hallebeek, *Some remarks concerning the so-called Condictio Iuventiana* (- D. 12. 1. 32.), RIDA 32 (1985), 247–255.

²⁸ C. 4. 51. 1.: „Si praesidi provinciae probatum fuerit Iulianum nullo iure munitum servos tuos scientibus vendidisse, restituere tibi emptores servos iubebit. Quod si ignoraverint et eorum facti sunt, pretium horum tibi solvere Iulianum iubebit.“

²⁹ „Soluere per condicionem certi quasi ex re mea locupletior sit.“ Firenze BML Redi 179 fol. 59ra; G. Dolezalek, *Repertorium manuscriptorum veterum Codicis Iustiniani*, [Ius Commune SH, 23] Frankfurt am Main 1985, Vol. I, нав. према J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action in Twelfth and Thirteenth Century Legal Scholarship*, Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis 1–2 (1995), 266.

³⁰ Вид. J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 267.

оног које је остварило корист од тог новца нема уговора, могуће је да је глосатор који се залагао за примену кондикције имао у виду сличан случај њене примене у D. 12. 1. 32. Потврда за овакав став налази се код правника орлеанске школе који уз извесна одступања такође упућују на мишљење оних глосатора према коме се у C. 4. 26. 7. 3. примењивала кондикција по узору на D. 12. 1. 32.³¹ Отуда се може претпоставити да је извешан број раних глосатора (чији идентитет нажалост не знамо) у кондикцији из D. 12. 1. 32. видео тужбу из неоснованог обогаћења која ипак није схватана као општа тужба из неоснованог обогаћења јер се аналогно примењивала само у појединим случајевима у Кодексу. Што се тиче Велике глосе, може се рећи да је Акурзије решење из D. 12. 1. 32. окарактерисао као правично, али није био мишљења да се кондикција из овог фрагмента може применити у C. 4. 51. 1. и C. 4. 26. 7. 3.³² С друге стране, Велика глоса није негирала могућност да се у кондикцији из D. 12. 1. 32. препозна врста тужбе из обогаћења. Међутим, опсег њене примене остао је ограничен само у случајевима сличним оном из D. 12. 1. 32. Први покушаји да се овој кондикцији припише општи карактер којим би се она приближила општој тужби из обогаћења приписују се коментаторима 14. и 15. века који за њу употребљавају назив *actio in factum ex aequitate* или *condictio certi ex aequitate*.³³ Тако је нпр. Балдо Убалдски сматрао да D. 12. 1. 32. одражава општи принцип правичности који даје право на општу тужбу,³⁴ која се може применити и у случају где су римски правници одрицали могућност примене кондикције.³⁵

Нововековним оживљавањем идеје природног права Помпонијева изрека о забрани обогаћења на штету другог (D. 12. 6. 14.) постављена је на ниво основних природноправних начела. Запажени рад припадника природноправне школе у области кондикција тицао се пре свега одређивања правне природе кондикције *indebiti*, тј. да ли она спада у контракте или квазиконтракте.³⁶ Дома (*Domat*) је сматрао да су кондикције типичне тужбе које се заснивају на принципу забране неоснованог обогаћења на рачун другог и да обавеза да се примљено врати постоји само онда када прибављена корист остане у рукама обогаћеног у време подизања тужбе. Потје

³¹ Тако Jacques de Révigny, *Lectura super Codice*, Paris 1519 (reprint Bologna 1967) ad C. 4. 26. 7. 3. (fol. 186vb); Pierre de Belleperche, *Lectura Codicis ad C. 4. 26. 7.* In Cambridge Peterhouse 34, fol. 131va. Нав. према J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 268.

³² Тако J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 270–271.

³³ J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 265.

³⁴ Ad C. 4. 26. 7. 3.; Baldus de Ubaldis, In quartum et quintum Codicis libros Commentaria, Venice 1577, fol. 72vb, нав. према J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 269., n. 22.

³⁵ Тако је Paulus de Castro полazeћи од D. 12. 1. 32. додељивао савесном лицу које је градило на туђем земљишту *actio in factum ex aequitate* против власника тог земљишта за накнаду трошкова изградње. Paulus Castrensis, In secundam Digesti Veteris partem, Lyons 1533, ad D. 12. 6. 33. (fol. 58ra), нав. према J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action*, 269, n. 23.

³⁶ F. Giglio, *Condictio proprietaria und europäisches Bereicherungsrecht*, Berlin 2000, 57.

(*Pothier*), који се у својим радовима много служио римским текстовима, од кондикција је обрадио подробније једино кондикцију *indebiti*. Њу је заједно са незваним вршењем туђих послова (*negotiorum gestio*) сврстао у квазиконтракте, сматрајући да обе установе почивају на принципу правичности која се огледа у правилу да се нико не може обогатити на рачун другог. Стога, Француски грађански законик из 1804. год. не познаје јединствени институт правно неоснованог обогаћења, већ само кондикцију *indebiti* и незвано вршење туђих послова, док је тужбу *de in rem verso* увела судска пракса. С друге стране, припадници немачке историјске правне школе 19. века дали су велики допринос стварању јединствене установе правно неоснованог обогаћења. Они су, проучавајући Дигеста, закључили да се у текстовима о кондикцијама налази регулисана установа правно неоснованог обогаћења.³⁷ Практичне последице њиховог учења одразиле су се у Немачком грађанском законнику (BGB) из 1900. г. који је у члану 812.³⁸ јединствено регулисао кондикцију и општу тужбу из неоснованог обогаћења.³⁹

4. КОНДИКЦИЈА У СРПСКОМ ПРАВУ

Нововековна нормативна рецепција римског права у Србији започета је доношењем Српског грађанског законика (СГЗ) из 1844. год. који је за своју основу имао Аустријски грађански законик (ABGB) из 1811. год. који је у суштини представљао сублимацију средњовековног реципираног римског права (*ius commune*).

Као и свој узор, СГЗ не познаје јединствено регулисан институт правно неоснованог обогаћења, већ садржи само поједине врсте кондикција. Тако је у чл. 902. регулисана исплата недугованог (*condictio indebiti*): „Ко се превари у незнању будући ствари или закона, па плати оно што није био дужан платити, онда има право натраг искати, и то да му се врати. И ако ко учини оно, што није дужан био учинити, има право награду приличну за то искати.“⁴⁰ Битан елемент била је заблуда исплатиоца о постојању дуга која се могла тицати било чињеница („ко се превари, у незнању будући ствари“) било права („или закона“). Као и аустријско, српско право такође није за-

³⁷ Савињи (*Savigny*) каже да се кондикција на први поглед одликује разноликошћу појавних облика али да се сви они свде на једноставан принцип који се огледа у томе да кондикција ступа уместо виндикације која нам више не стоји на располагању. Вид. *Savigny, System des heutigen römischen Rechts V*, 511. Он се залаже за јединствену кондикцију која би се примењивала увек када дође до обогаћења дужника на рачун имовине повериоца без основа или када је првобитни основ отпао.

³⁸ „Ко чинидбом другог или на други начин на рачун другог без правног основа нешто прибави, обавезан је на повраћај прибављеног.“

³⁹ Преглед различитог тумачења чл. 812. BGB-а вид. F. Giglio, *нав. дело*, 78–93.

⁴⁰ Овај чл. одговара чл. 1431. Аустријског грађанског законика.

хтевало да заблуда буде извињива.⁴¹ У СГЗ-у је регулисана и *condictio ob turpem vel iniustam causam* јер је у члану 722. забрањен повраћај онога што је дато по неморалном или незаконитом основу. Овај чл. налази се у оквиру уговора о најму и гласи: „Ако би ко што немогуће, или што недозвољено и срамно, или забрањено од кога за награду захтевао, онај није дужан учинити баш да би и награду примио. Шта више и награда му припада, нити је може натраг искати.“⁴² Иако није регулисао уопштено кондикцију *causa data causa non secuta*, један случај примене ове тужбе налази се у чл. 778. који прописује да је вереник овлашћен да тражи повраћај оног што је дато на поклон другој страни, када без његове кривице није дошло до склапања брака.⁴³

У време важења СГЗ-а читава наша наука и пракса о правно неоснованом обogaћењу биле су засноване на свега три законска прописа – једном који регулише кондикцију *indebiti*, другом који прописује кондикцију *ob turpem vel iniustam causam* и једном посебном случају кондикције *causa data causa non secuta*. Па ипак, екстензивним тумачењем које је за свој узор имало пре свега кондикције регулисане у аустријском праву, омогућена је примена ове установе у много ширим границама него што би се очекивало на основу споменуто три члана.⁴⁴

За разлику од СГЗ-а, Закон о облигационим односима РС (ЗОО) регулисао је јединствено институт правно неоснованог обogaћења користећи назив „стицање без основа“ у чл. 210–219. У члану 210. ст. 1. налази се дефиниција стицања без основа: „Кад је неки део имовине једног лица прешао на било који начин у имовину неког другог лица, а тај прелаз нема свој основ у неком правном послу или у закону, стицалац је дужан да га врати, а кад то није могуће – да накнади вредност постигнутих користи.“ По питању одређења правне природе ове норме постоје различита мишљења. По једном, ова норма предвиђа општу тужбу из обogaћења која је примењива на све случајеве правно неоснованог обogaћења. Остали чланови (211–219) представљају само разраду овог основног правила.⁴⁵ Према другом тумачењу, чланом 210. ст. 1. регулисана је општа кондикција.⁴⁶

⁴¹ Вид. Д. Аранђеловић, *О нејраведном обogaћењу*, Архив за правне и друштвене науке, књ. XI, коло 2, 1925, 412. Незахтевање да заблуда буде извињива у супротности је са чл. 14. СГЗ-а који предвиђа: „Незнање закона већ обнародованог никоме не помаже, и нико се незнањем закона извинити или бранити не може.“

⁴² Овај чл. представља крњу верзију чл. 1174. ABGB-а.

⁴³ Чл. 778. СГЗ-а: „Ако ли заручник својој заручници или ова ономе што поклони, или обећа на случај брака, па би се брак без кривице дародавца разишао, онда онај може дар порећи, или ако је дао, натраг узети.“

⁴⁴ Вид. Д. Аранђеловић, *нав. дело*, 399–424.

⁴⁵ То схватање заступа С. Перовић, *Коментар Закона о облигационим односима I*, Београд 1995, 483.

⁴⁶ Тако Ј. Даниловић, *Неосновано обogaћење*, *Анали* 1–4 (2001), 507.

Уколико постоје недоумице у погледу правне природе опште дефиниције стицања без основа, то се не може рећи за чл. 210. ст. 2. који регулише две посебне кондикције – *causa data causa non secuta i ob causam finitam*. Ова норма гласи: „Обавеза враћања, односно накнаде вредности, настаје и када се нешто прими с обзиром на основ који се није остварио или који је касније отпао.“

Није јасно зашто је законодавац пропустио да изричито регулише једну од најстаријих и у пракси веома честих посебних кондикција – тзв. исплату недугованог (*condictio indebiti*), већ се она изводи из општег правила у чл. 210. ст. 1. Међутим, иако није дато њено опште одређење, у четири члана (211., 212., 213., 216.) регулисана су поједина питања ове врсте кондикције на основу којих се посредно закључује које су њене карактеристике у српском праву. Тако, из чл. 211. који прописује када се не може тражити повраћај плаћеног произилази да је неопходан елемент исплате недугованог заблуда исплатиоца о постојању дуга.⁴⁷

5. ЗАКЉУЧАК

Кондикција води порекло из римског права у коме је у почетку постојала само једна врста кондикције која се примењивала увек када се тачно одређена сума новца или тачно одређена ствар једног лица нађе без правног основа у имовини другог лица. Креативном делатношћу римских правника створане су додатне претпоставке за њену примену тако да је у Јустинијановој кодификацији присутан читав спектар различитих врста кондикција којима су санкционисани различити случајеви правно неоснованог обogaћења. Ипак, римско право до краја је остало у оквирима казуистичног метода, који је искључивао стварање опште кондикције која би имала функцију опште тужбе из обogaћења. Заслуга глосатора огледа се у томе што су извршили систематизацију кондикција и што су увидели да ово правно средство може имати ширу примену јер почива на принципу забране неоснованог обogaћења. Услед тога, неки од њих су се залагали за примену кондикције у појединим случајевима неоснованог обogaћења за које је у Јустинијановој кодификацији била предвиђена заштита али није именовано правно средство којим се она остварује. Премда су у кондикцији препознали тужбу из обogaћења, глосатори су остали у оквирима решења које је нудило римско право, због чега нису ни могли проширити поље примене кондикције на случајеве неоснованог обogaћења који нису били регулисани у римским изворима. Иако је било ранијих настојања да се створи општа тужба из обogaћења, истакнуто учење о кондикцији као општој тужби из обogaћења дао је

⁴⁷ „Ко изврши исплату знајући да није дужан платити, нема право да захтева враћање, изузев ако је задржао право да тражи враћање или ако је платио да би избегао принуду.“

тек оснивач немачке историјскоправне школе Савињи (*Savigny*). Он се залагао за јединствену кондикцију која би била врста опште тужбе јер би се примењивала увек када дође до обогаћења дужника на рачун имовине повериоца без основа или када је првобитни основ отпао.

Српски грађански законик из 1844. и у овој области следио је свој узор – Аустријски грађански законик, те је прописао само неке посебне кондикције (*condictio indebiti*, *condictio ob turpem vel iniustam causam* и један случај кондикције *causa data causa non secuta*). За разлику од њега, Закон о облигационим односима јединствено је регулисао правно неосновано обогаћење под називом „СТИЦАЊЕ БЕЗ ОСНОВА“. Основано је схватање по коме ЗОО познаје општу тужбу из обогаћења регулисану у чл. 210. ст. 1. којом се санкционише свако правно неосновано обогаћење које се огледа у томе што је „на било који начин“ дошло до прелаза дела имовине с једног субјекта на други, а који прелаз нема свој основ у неком правном послу или закону. Поред опште тужбе, ЗОО прописује и неке посебне кондикције: *causa data causa non secuta* и *ob causam finitam* али не даје општу дефиницију најстарије и у пракси веома честе кондикције *indebiti*.

ЛИТЕРАТУРА

- Д. Аранђеловић, *О нејраведном обојаћењу*, Архив за правне и друштвене науке, књ. XI, коло 2 (1925).
- Е. Betti, *L'antitesi di iudicare (pronuntiatio) e damnare (condemnatio) nello svolgimento del processo romano*, Roma 1915.
- Р. Gallo, *L'arricchimento senza causa*, Padova 1990.
- F. Giglio, *Condictio proprietaria und europäisches Bereicherungsrecht*, Berlin 2000.
- Ј. Даниловић, *Legisactio per conditionem* и њено порекло, у: Драгомир Стојчевић (ур.), Зборник радова из правне историје посвећен Алберту Вајсу, Београд 1966.
- Ј. Даниловић, *Неосновано обојаћење*, *Анали Правног факултета у Београду* 1–4 (2001).
- G. Donatuti, *Le "causae" delle "condictiones"*, in: *Studi di diritto romano* II, Milano 1977.
- С. Перовић, *Коментар Закона о облигационим односима I*, Београд 1995.
- A. Pernice, *Labeo Römische Privatrecht im ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit* III 1, Halle 1892.
- Saccoccio, *Si certum petetur dalla condictio dei veteres alle condictiones giustinianee*, Milano 2002.
- R. Santoro, *Per la storia della condictio*, in: *Studi in onore di Gioacchino Scaduto* III, Padova 1970.
- Savigny, *System des heutigen römischen Rechts* V.
- О. Станојевић, *Зајам и камаџа*, Београд 1966.
- О. Станојевић, *Гај Инстиџиуције*, прев. О. Станојевић, Београд 1982.
- J. Hallebeek, *Some remarks concerning the so-called Condictio Iuventiana (D. 12. 1. 32.)*, RIDA 32 (1985).
- J. Hallebeek, *The Condictio as Enrichment Action in Twelfth and Thirteenth Century Legal Scholarship*, Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis 1–2 (1995).

VALENTINA CVETKOVIĆ-ĐORĐEVIĆ, Mag. sci. iuris

Faculty of Law
University of Belgrade

ANCIENT ROOTS OF UNJUST ENRICHMENT

Summary

The article is dealing with centuries' long development of condictio as one of the most efficient legal remedies for unjust enrichment. Condictio is derived, like many other institutes, from Roman law. At the beginning, Roman law had only one type of condictio which was applied when a certain amount of money or an individualized item was transferred from the possession of one to the possession of another, without a valid legal title. Due to a creative activity of roman jurists, its field of application was widened. Corpus iuris civilis, therefore, has a wide spectrum of different types of condictiones applied to various cases of unjust enrichment. Roman law, however, did not overcome casuistic approach which prevented formulating a general condictio which would have the function of general enrichment action. The merit of glossators is that they had systematized condictiones and noticed the underlying principle of condictio i.e. the prohibition of unjust enrichment. Hence, they suggested that condictio should apply in cases of unjust enrichment which were present in the sources but without assigned legal remedy. Even though glossators recognized enrichment action in condictio, their approach did not depart from that of Roman law. Consequently, they could not extend the application of condictio to the cases of unjust enrichment not known to Roman law sources. The first distinguished thought on condictio as general enrichment action was that of Savigny, the founder of the German Historical School. Savigny pleaded for one type of condictio which would be applied in every case of unjust enrichment i. e. when debtor is enriched to the detriment of creditor without a legal basis or on the legal basis which subsequently ceased to exist. Valid Serbian law also prescribes separate institute of unjust enrichment which, besides general enrichment action, deals with some particular types of condictio.

Key words: condictio, unjust enrichment, Roman law.

БОРИВОЈ ЧАЛИЋ
Вуковар

ЗАБОРАВЉЕНИ СЛАВЕНСКИ СЛОВАР ЗАХАРИЈЕ ОРФЕЛИНА

Апстракт: Рукописна грађа *Славенскої словар* Захарије Орфелина кратко је описана у литератури само једном, још 1921, а од завршетка Другог светског рата сматра се изгубљеном. Део ове грађе пронађен је недавно у Библиотеци Српске Патријаршије у Београду, чиме је знатно допуњен број познатих и сачуваних Орфелинових аутографа. Лексичка грађа, али и белешке садржане у овим свескама, од несумњивог су значаја за историју српског језика и показују да је овај енциклопедист јасно разликовао рускословенски од српског народног говора. Из епистоларне оставине позната је и његова намера да за Србе начини немачки и латински речник. Налаз дела загубљене грађе *Славенскої словар* омогућава да се рад Захарије Орфелина сагледа из новог угла, али и да се поновно засведочи о цивилизацијским досезима које је српска култура остварила у 18. столећу.

Кључне речи: Захарија Орфелин (18. столеће), *Славенски словарь*, речник, 18. столеће.

Захарија Орфелин (1726–1785), један од најзначајнијих стваралаца у српској култури у 18. столећу, запажен траг оставио је и у лексикографији. У *Лайшинском буквару* који је приредио и обелоданио у Венецији 1766, по први пут је код Срба у штампаној књизи објављен речник.¹ Тај кратки латинско–српски речник, обликован кроз тематске целине (о небесима, времену, животињама, човеку, сродству, дому, науци, путовању итд.), показује се, тако, са своје 1163 одреднице, као чињеница од несумњивог значаја за историју српске лексикографије. И у свом наредном уџбенику, књизи *Первије начайки лайшинскої јазика* (Венеција, 1767), донео је Орфелин латинско–српско–немачки речник. У посебну целину издвојио је грчке речи које су у употреби у латинском језику. Значајан принос српској ботаничкој терминологији Орфелин је оставио у *Искусном њогрумару* (Беч, 1783), приручнику за виноградаре и винаре у којем је на крају, у азбучном распореду и на

¹ В. П. Гудков, *Сербская лексикография XVIII века*, Москва 1993, 12.

српском језику, донео попис народних назива биљака (босиљак, жалфија, зова, љубичица маслачак...), с преводом на латински језик. Приређујући речнички део ове књиге Орфелин се позвао на свој недатовани рукопис *Велики српски ѿравник* у којем је, пак, латинска имена биљака тумачио народним српским називима (кајсија, шљива, трешња, вишња, орах, лешник, смрека, дуд...).

У лексикографским настојањима овог енциклопедисте од изузетне важности био је и *Славенски словарь*, недовршени речник који је остао у рукопису. Овај спис описан је у литератури само једном. Учинио је то 1921. Мита Костић. Он је тада записао:

„У Карловачкој патријарашкој библиотеци налази се међу књигама Орфелинове библиотеке у две теке велике четвртине Орфелиновом руком писана грађа за његов славеносрпски речник. Прва тека (4° 96), која носи наслов: *Славенски Словар из разних књиџ собирами*,² садржи азбучним редом поређане речи од слова а–р, друга тека (4°, 74) речи од р–[ижице],³ обе теке према томе садрже целокупан славеносрпски речник од 4410 речи, које су као и Орфелинова штампана дела проткане са многим речима народног језика. На последњих 13 л. друге теке су црквенословенске фразе и подужи периоди са заокруљеним реченичним склоповима о опћим верским питањима, међу њима има и потпуна једна проповед за пету недељу великог поста.

У трећој теци су (на 22 л. 4°) поред грађе за *Славенски Словар* црквенословенске речи, извађене из свих књига старог завета. На последња три листа су поједине фразе са црквенословенског на славеносрпски преведене с много србизама“⁴

Четири реченице Мите Костића биле су једино што се десетлећима знало о Орфелиновом речнику. Патријаршијска библиотека однесена је 1941. из Сремских Карловаца у Загреб, а кад је након Другог светског рата враћена у Београд рукопис *Славенског словарa* није пронађен. Од тада се у литератури помиње као нестало и изгубљен. Ипак, оно што је једном створено никада не ишчезава потпуно и заувек. Када је о Орфелину реч, чини се да увек, а што се потврдило већ више пута, ваља бар помало рачунати и на срећан случај,

Богати рукописни фонд Библиотеке Српске Патријаршије постао је 2012. знатно приступачнији бољем познавању и истраживању захваљујући објављеном *Инвентару рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*.⁵ Проучавајући ову књигу пажњу су ми посебно привукла два рукописа:

² Донесено у транскрипцији.

³ У чланку М. Костића означено словним знаком црквене ћирилице.

⁴ М. Костић, *Непознати дела Захарије Орфелина*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор I/1, (1921), 90.

⁵ З. Ранковић, В. Вукашиновић, Р. Станковић, *Инвентар рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*, Београд 2012.

- *Конкорданца Сѣларозавѣйних кнѣга*, рускословенски језик, друга половина XVII в. Папир, 28 листова, 253 x 195 mm. По Д. Руварцу – Орфелинов рукопис,⁶ и
- *Словенски речник*, славеносрпски језик, око 1780. г. Папир, 37 листова, 240 x 187 mm. Конкорданца Новозаветних кнѣга, слова и изводи из разних кнѣга црквенога садржаја.⁷

Већ је и сам опис у *Инвенѣару* побуђивао моје занимање и радозналост, не мање и опрезну наду. Увидом у ове свеске лако је било препознати карактеристични Орфелинов рукопис и поуздано се уверити да је реч о грађи која је кроз дуга десетлећа помињана као изгубљена и нестала.⁸ Ваља одмах рећи да сам пронашао другу и трећу свеску *Словара*, док се о судбини прве још увек не може ништа одређеније рећи. Можда би се о њој, сад с већ више оправдане наде, могло говорити као о загубљеној. Проналазак ових рукописних кнѣга значајно је употпунио број до данас сачуваних Орфелинових аутографа. Након више од деведесет година могућно је ове рукописе описати понешто детаљније те опис Мите Костића исправити и допунити.

Обе свеске исписане су руском реформисаном брзописном ћирилицом, лепим и уредним Орфелиновим рукописом. Друга (према наводу Мите Костића) свеска пронађене грађе⁹ ручно је прошивена заједно с већ избледелим тамно зеленим меким корицама. Она садржи 37 листова, односно 74 странице.¹⁰ Листови су нумерисани у горњем десном углу графитном оловком, арапским бројевима. На предњим корицама је наслов *Славенски словарь*. Занимљиво је да су и на предњој и на задњој страни корица исписане речи и разне Орфелинове прикљешке. Унутрашња страна обеју корица је празна. Текст почиње од врха листа 1а и то од слова С. Прва реч је *Саваоѿи*. Не може се ни наслућивати каква је била Орфелинова техника у раду на састављању речника али би се, према уредном рукопису и речима у правилном азбучном редоследу, могло претпоставити да ова свеска представља већ чистопис, истина, још увек не у потпуности обликованог дела, али свакако већ узнапредовалу фазу у његовом настанку. По облику рукописа и боји мастила видљиви су трагови ауторовог рада и његових накнадних интервенција, када је у продужетку основне речи исписивао њене изведенице, са стране додавао нове речи на местима где припадају по азбучном реду или, пак, када је прецртавао поједине речи.

На листу 10а започиње слово Т, а затим следе У (12а), Ф (15а), Х (15б), Оѿи (16а), Ц (17б), Ч (18а), Ш, Шѿи, Јаѿи (19б), Ју, О (20а), Ја (у два облика,

⁶ *Исѿо*, 53 (сигн. Рс 294).

⁷ *Исѿо*, 54 (сигн. Рс 296).

⁸ Захваљујем се и овде Светом архијерејском синоду Српске православне цркве и управнику Библиотеке Српске Патријаршије мр Зорану Недељковићу на одобрењу за увид и проучавање ових рукописа.

⁹ Рс 296.

¹⁰ Тиме је разрешен податак Мите Костића, па се може закључити да је обим прве свеске био 96 страница.

24аb), те *Пси*, *Тийа* и *Ижица* (24б), чиме се речнички део завршава. Просечно су по страници у основном низу исписане по 43 речи па се једноставном рачуницом долази до броја од око 2100 речи које садржи ова књига. Ако је по сведочењу Мите Костића у обе свеске било 4410 речи, онда се може приметити да је овде обухваћена скоро половина укупног лексичког фонда Орфелиновог *Словара*.

Од листа 25а па готово до самог краја књиге, до листа 37а, странице су централном окомитом линијом подељене на два ступца у којима су записане разне фразе, синтагме, а потом и читави одломци текста. Њих је најпре могућно разумети као Орфелинове исписе и белешке уз читање неког, за сада још непрепознатог текста или више њих. На то као да указује и запис на самом крају првог ступца на листу 26а, где стоји: „Част втора“. Уз поједине одломке стоје и референце које указују на извор: Свети Августин, *Пројоведди* Гедеона Криновског, *Посланица Светиої айосїола Павла Јеврејима*. Од листа 28а до 29б записана је проповед или одломци проповеди *О йознанији іреха*, на прву недељу поста, а од 29б – 31б проповед на пету недељу великог поста. Од листа 31б поновно су краћи исписи, можда из неког од тумачења Јеванђеља, јер се уочавају поднаслови: „на Мат. 6.6“, „Јоан 4.23“. На врху прве колоне листа 32б је наслов „Димитриј, ростовски архиепископ, предисловије на Розиск“, након чега следе исписани одломци из ове књиге, једног од најзначајнијих дела руског полемичког богословља. На листу 33б је испис из 16. поглавља другог дела *Розиска*. Ово поглавље носи наслов *О йоследњим временима* и Орфелин из њега доноси одломак који одговара на питање: „-Что јест времја?“. „Времја јест мера видимаго сего мира и жизни нашеја и всех дејемих под небесној Божију устроенију, меримаја денми, месјацами, летами, веками сотеними и веками и веками тисјашчними...“. Како се то по рукопису може запазити, исписи су писани у брзини и настављају се до краја свеске, до листа 37а. Цео тај други део ове свеске потпуно одудара од речничког дела и са сигурношћу се може рећи да с њим не стоји ни у каквој вези.

На последњој страници (37б) налази се, готицом исписан, попис књига. И док је на крају прве свеске речника, по сведочанству Мите Костића, Орфелин оставио списак од двадесет речника и лексикона који су му били потребни за рад, попис књига у другој свесци по карактеру је потпуно различит. Ту је записано седам протестантских књига немачког издања, претежно из подручја моралне теологије.¹¹ Уз наслове књига Орфелин је навео

¹¹ Овде се наводе с потпунијим подацима о аутору и издању: 1. Christian Hecht, *Vom Glauben der Kinder im Mutterliebe und vor ihrer Taufe*, Bremen 1745; 2. Johann Friedrich Gühling, *Exegetisches Prediger-Lexicon, worinne die wichtigsten Sprüche und schweren Stellen der Heiligen Schrift*, Chemnitz 1731–1732; 3. *Biblia Pentapla*, Hamburg 1711; 4. Nicolaus Haas, *Getreue Seelen-Hirte, welcher seiner Schaflein in Noth und Tod pflaget was recht ist*, Leipzig 1736; 5. [...] *eines Evangelistischen* [...] *Wollständiges geistliches Kranken-Handbuch*, Merseburg; 6. Jacob Koch, *Entsegelter Daniel, das ist richtige Auflöschung der sämtlichen Weissagungen Daniels nach ihrem wahren Inhalt*, Lemgo 1740; 7. William Sherlock, *Abhandlung von den Versammlungen der Christen zum öffentlichen Gottesdienst, aus der Englischen übersetzt*, Rostock 1747.

и цену, па би се могло претпоставити да је тај списак представљао подсетник за могућну будућу набаву ових књига. Међу њима је и чувена *Biblia Pentapla* (Хамбург, 1711), у којој је библијски текст штампан у пет упоредних ступаца. Све су то преводи на немачки језик: католички, Лутеров, реформаторски Јохана Пискатора, јеврејски те холандских протестаната. Богословни карактер књига наведених у овом попису у дослуху је с Орфелиновим исписима у последњој трећини свеске *Словара*. Чему су требали да послуже ови исписи и какав је био Орфелинов план у вези с њима и литературом коју је намеравао да прибави не може се ни наслућивати. Ипак, и такви, они пружају занимљив и, за сада, јединствен увид у Орфелинову лектуру и начин његовог припремања за рад.

Како је већ поменуто, и вањска страна корица исписана је разним Орфелиновим белешкама. Чини се као да су понеке начињене у журби, као подсетник, на првом комаду хартије који му се нашао при руци. Тиме се утисак о овој свесци као о још увек радном материјалу само појачава. Два записа на задњој страни корица, ипак, привлаче посебну пажњу.

Први је онај у којем се Орфелин позива на *Розиск* Димитрија Ростовског и записује: „Сербљанин Јуриј в Сибири“¹². Тако је Димитрије Ростовски у трећем поглављу првог дела своје књиге¹² поменуо Јурја Крижанића и његову рукописну књижицу *Обличеније на соловецкују челобитињу*,¹³ коју је пронашао у библиотеци московског Печатног двора.

Други запис, у самом дну корица, у доњем десном углу, доноси један од најранијих позитивних помена о будућем чувеном карловачком архиепископу и митрополиту. Сведочи, наиме, о утиску који је на Орфелина оставило једно ново бечко познанство. Онде је записао: „Стратимировић, јунош преизјаштни“. Реч је, наравно, о Стефану Стратимировићу с којим се Орфелин упознао 1783. док је радио у Бечу као коректор Курцбекове штампарије. Двадесетшестогодишњи бечки дипломант права стигао је у јесен исте године у Сремске Карловце и започео код Јована Рајића да учи теологију. Већ 1786. постао је будимски епископ, а недуго затим, на једном од најважнијих политичких догађаја у српској нововековној историји, на Темишварском сабору 1790, био је изабран за архиепископа и митрополита. Преко четири и по деценије био је водећа личност српског друштва и у свом времену оставио је неизбрисив печат. Тако је, несумњиво, деловао и на Захарију Орфелина чим је овај пожелео да о свом непосредном утиску о овом познанству, макар кратко и успут, на рубу своје радне бележнице, остави трага записујући да је реч о префињеном младом човеку. Новом познаннику поклатио је Орфелин и своју последњу књигу, тада управо објављени *Вечни календар*. На њој је записао:

¹² *Розыскъ*, Москва 1762, 386. Књига је први пут штампана у Москви 1745. године.

¹³ У овој књижици Крижанић помиње да му је Сербенин надимак, а приклањајући се службеној православној цркви моли монахе Соловејског манастира, који су остали уз стари обред, да одустану од раскола.

Јего Благодарину Г[о]с[по]дину Стефану Стратимировићу от Кулпина сију књигу в српском роду новују од искренности својеја дарствујет

Захарија Орфелин.¹⁴

Трећа свеска коју је у свом кратком прегледу поменуо Мита Костић у *Инвентару рукописа Библиотеке Српске Патријаршије* погрешно је датирана у другу половину 17. века. Она је обима 28 листова, а не 22 како је то Костић рекао. Ова свеска такође је ручно прошивена, али нема сачуваних корица. Исписи су у њој начињени двостубачно и протежу се до почетка 22. листа те би се Костићева непрецизна стилизација податка о обиму свеске могла односити само на онај део који садржи речи.

Списак започиње речима извађеним из *Књиге Исуса Навина*, што је и написано на врху ступца. Изостављено је, дакле, свих пет Мојсијевих књига које непосредно претходе. Следе речи из свих старозаветних, па и девтероканонских, књига закључно с четири *Књиге Макавејске*. Нема једино исписа из *Псалама Давидових*. На маргинама су арапским бројевима означена поглавља из којих су узимане речи, а уз реч је број става у којем је поједина реч пронађена. И док је претходна свеска азбучни попис речи без икаквих трагова макар и покушаја њиховог тумачења или превођења, овде су од листа 1а до листа 3а, дакле кроз *Књигу Исуса Навина*, *Књигу о Руји* те *Прву* и *Другу књигу о царевима*, готицом исписани преводи појединих речи на немачки језик. Попис речи завршава на врху првог ступца листа 22а.

Од листа 22б поновно следе белешке различитог садржаја. Низ од неколико речи с тумачењима (обличити – очито покарати; жатељ – жетеоц; lövengrube – јама лавска и др.), на који се наставља извод из *Књиге њорока Јеремије*. До листа 25а су кратки исписи речи и одломака цитата из разних библијских књига, без уочљивог редоследа. Измешане су старозаветне (*Псалтир*, *Књига њорока Јеремије*, *Трећа књига о царевима* и друге) и новозаветне књиге (*Јеванђеље од Јована*, посланице апостола Павла Колошанима и Јеврејима), а појављује се и кратак испис из *Прве књиге Мојсијеве* (*Посланик*). Рускословенске речи Орфелин тумачи речима српског народног језика па тако, међу осталим, доноси:

- возљубљен – мил, мили
- пореченије – тужба
- подвизати сја – борити се
- сојуз – свежа
- совет – мисл
- возмушчати сја – узбунити се
- отрочиште – детић
- смерчије – смрека
- лучши – бољи

¹⁴ Библиотека Српске Патријаршије, у збирци књига Стефана Стратимировића (-сигн. П VIII 552). На насловној страници је потпис: Стратимировић.

- у возглавија – код главе
- уснути – заспати
- гора – планина
- воздигнути – уздигнути
- кумир – идол
- лихва – камата, интерес
- љутост – љутина
- воздати – вратити
- непрестано – без престанка
- вовеленије – заповеди
- коснет – каснити
- глагол, слово – говорење
- упованије – уфање
- влага – мокрина
- бездождије – суша
- скоро – брзо
- лестно – химбено
- лихомец – лакомац
- прокажен – губав, leprosus
- поклисар – посланик
- раба – службеница
- купља – трговина
- волна – вуна
- горест – горчина
- жезл – штап
- возвати – зазвати
- хотја – премда.

Лист 256 је празан, на листу 26а налази се само низ од дванаест речи, а на његовој полеђини, као и на листу 27а нема никаквих записа. Уз шест речи на листу 276 записан је стих из *Песме над ђесмама* (3,5). На листу 28а исписао је Орфелин преглед канонских библијских књига према Светом Атанасију Великом, Светом Григорију Богослову и Светом Амфилохију Иконијском. Овај преглед преузео је, како је и назначио на врху листа, из *Крмчије*, књиге црквених правила штампане у Москви 1653. у јеку реформи московског патријарха Никона. На последњој страници свеске (л. 286) преписао је Орфелин из Сирахове књиге став 42,14: „Лучше злоба мужеска, нежели добродетељнаја жена и жена посрамљајушчаја в поношеније.“

Испод овог текста је још један запис, али не Орфелинов: „Из оставине Захарија Орфелина. Орфелинов рукопис. Карловци 2/12 1917. Д. Руварац библиотекар патријарашке библијотеке.“ Није тешко претпоставити да је Мити Костићу пажњу на Орфелинов *Словар* усмерио управо Димитрије Руварац, ујак његове мајке.

Мита Костић је у свом приказу грађе за Орфелинов речник поменуо и да су у Патријаршијској библиотеци били чувани и засебни листови с Ор-

фелиновим „предспремама за латински и немачки речник“ те „Реченија из Гелертова морала по преводу славеноросијском у првог тома скупљених дела“¹⁵ у којем су немачке речи биле преведене на „славеноруски“. Уз тај податак, и попис књига забележених у првој свесци *Словара* које су му биле потребне за рад, видљива је Орфелинова намера да за Србе напише немачки и латински речник.

О томе је оставио траг и у писму које је 27. јуна/8. јула 1783. упутио из Беча архиепископу и митрополиту Мојсеју Путнику. То је последње познато Орфелиново писмо из Беча у којем је написао како хоће да напише два лексикона тј. немачки и латински и „реченијама их наши словенскија и српскија, с помошћу како росијских разних лексиконов, тако и благоискусних мужеј приложити, и росијскија реченија в славенскија и српскија обраштити“.¹⁶ Због тога моли архиепископа и митрополита за помоћ од 20 дуката како би могао да купи речнике потребне за такав рад, несумњиво бар неки од оних забележених на крају прве свеске *Словара*. Да ли је у овом писму било још речи о Орфелиновим књижевним или издавачким плановима данас се не зна. Није познато ни како је Мојсеј Путник одговорио на ту његову молбу. Из овог писма Димитрије Руварац објавио је само цитирану реченицу, писмо је данас изгубљено (загубљено?), као и посебни листови с Орфелиновим „предспремама“ за речник које је поменуо Мита Костић.

У литератури је наведена и претпоставка да је лексичка грађа Орфелиновог речника уврштена у *Немецки и српски словар* (Беч, 1790; 1791),¹⁷ који је приредио коректор Курцбекове штампарије Теодор Аврамовић.¹⁸ Као основа том издању послужио је *Российской лексикон* (Рига, 1784) Јакова Роддеа.¹⁹ Поређење грађе три поменута речника, на узорку од двестотињак речи на слово С, ову претпоставку није могло да потврди.

На основу пронађених свески *Славенској словара* може се сагледати Орфелиново јасно разликовање српског народног у односу на рускословенски језик, што је квалитет који овом речнику даје несумњив значај и одређује важно место у историји српског језика. Он сведочи и о озбиљном и одговорном односу свог аутора према језику, теми којом се, уз разне осцилације и колебања, на различите начине бавио током целог периода своје радне активности. Није познато када је и како Орфелин дошао на мисао да припрема речник ни како је и колико дуго на њему радио. Његова жеља да начини речник за Србе, и рад на остварењу такве намере, од немер-

¹⁵ М. Костић, *нав. дело*, 90.

¹⁶ Д. Руварац, *Захарија Орфелин. Живојојисно књижевна црџа*, Споменик Српске краљевске академије X (1891), 90.

¹⁷ Л. Чурчић, *Последње две јодине живојојиса Захарије Орфелина*, у: *Књига о Захарији Орфелину*, Загреб 2002, 353–354.

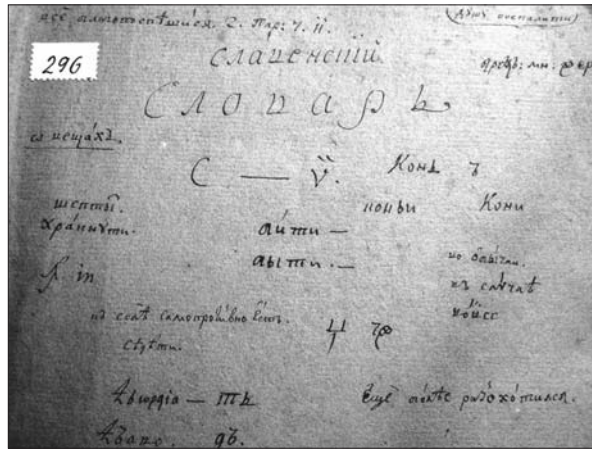
¹⁸ Ч. Денић, *Културно-јпросејина делайносј Теодора Аврамовића крајем 18. и јочејком 19. века*, Глас СССРСХVI, Одељење историјских наука 12 (2004), 144.

¹⁹ С. К. Костић, *Уцбеници немачкој језика кој Срба у XVIII веку*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XV/2 (1972), 521–523.

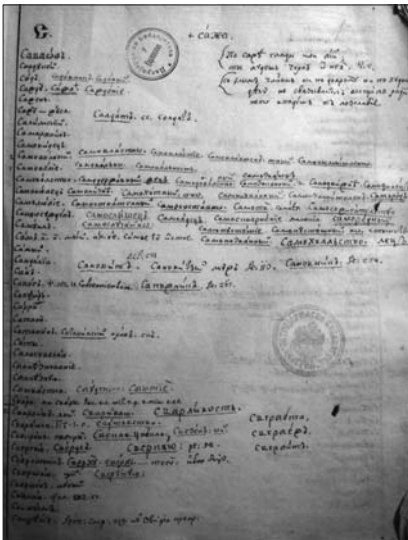
љивог су цивилизацијског нивоа и речито говоре не само о прегнућима једног изузетног ствараоца, већ и о путу који је српска култура, и Орфелиновом великом заслугом, прешла у 18. столећу.

СПИСАК ИЛУСТРАЦИЈА

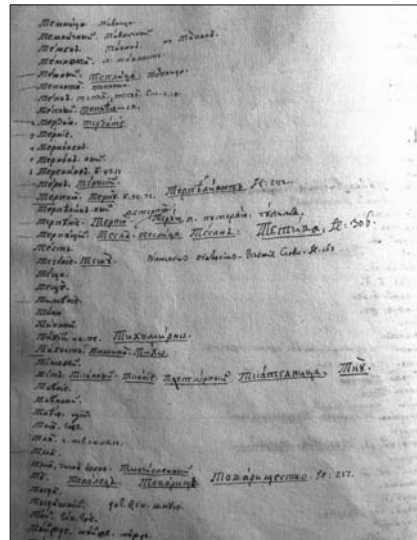
1–5. Рукопис Рс 296, Библиотека Српске Патријаршије Београд
 6–7. Рукопис Рс 294, Библиотека Српске Патријаршије Београд



1



2



3

BORIVOJ ČALIĆ
Vukovar

FORGOTTEN *SLAVIC DICTIONARY* FROM ZAHARIA ORFELIN

Summary

The manuscript *Slavic Dictionary* by Zaharia Orfelin was briefly described in modern literature only once, in 1921, and since the end of the World War II it is considered as lost. Part of this material was recently discovered in the Library of the Serbian Patriarchate in Belgrade, which has considerably expanded the number of known and preserved Orfelin's autographs. Lexical material and notes contained in these volumes are of the utmost importance for the history of the Serbian language and they show that this encyclopaedist clearly distinguished Russian Slavic language from the folk speech. Epistolary evidence also testifies about his intention to write a German and a Latin Dictionary for the Serbs. Finding these misplaced items of *Slavic Dictionary* allows us to review the work of Zaharia Orfelin from a new angle, but also to re-witness the civilizational achievements of the Serbian culture in 18th century.

Key words: Zaharia Orfelin, *Slavic Dictionary*, dictionary, 18th century.

Проф. др СРЂАН ШАРКИЋ
Правни факултет
Универзитет у Новом Саду

ДРЖАВА И ЦРКВА У ЈУСТИНИЈАНОВОМ ЗАКОНОДАВСТВУ

Апстракт: Тежње цара Јустинијана ка обједињавању световне и духовне власти у царевој личности (такозвани цезаропапизам) дошле су да изражаја и у обимном Јустинијановом законодавству. Мада је цар увек подвлачио тесну везу између црквене и световне власти, он и даље сматра да треба да управља и црквом, исто онако како је и управљао државом. Јустинијанова схватања илустрована су бројним примерима из његовог законодавства.

Кључне речи: Јустинијан, држава, црква, *imperium*, *sacerdotium*, законодавство.

Јустинијан I (527–565) је био хришћански владар убеђен у божанско порекло своје власти. Појам Римског царства био је за њега истоветан са појмом хришћанске васељене. Победу хришћанске вере¹ и римску доминацију сматрао је мисијом своје владавине.²

Јустинијан није био само ревностни бранилац и заштитник Цркве, већ и њен господар. Управљао је Црквом као и државом, а идеја о самосталности Цркве била му је потпуно страна. Цар је лично председавао црквеним саборима, писао теолошке трактате и црквене песме, објављивао верске

¹ Одмах после ступања на престо 527. године, Јустинијан се постарао да сузбије пагане, који су тада били малобројни, али се њихов утицај у науци и култури доста осећао. Према сведочењу византијског хроничара, погрченог Сирца Јована Малале (Ἰωάννης Μαλάλας, malal = ретор, адвокат), Јустинијан је забранио паганским научницима да предају, а 529. године затворио је *Академију* у Атини, центар паганског неоплатонизма. Протерани научници су отишли на двор персијског краља Хозроја I Ануширвана (*I. Malalae Chronographia*, ed. L. Dindorf, Bonnae 1831, 451).

² О Јустинијановој верској политици вид. A. Knecht, *Die Religions-Politik Kaiser Justinianus I*, Würzburg 1896; Ch. Diehl, *Justinien et la Civilisation Byzantine au VI siècle*, Paris 1901, посебно поглавља *L'oeuvre religieuse*, 315–367 и *Athènes et le paganisme*, 547–566.

едикте и слично. У историји односа Цркве и државе у Византији, Јустинијанова владавина представља врхунац царског утицаја на Цркву.³

Јустинијанове тежње ка цезаропапизму дошле су до изражаја и у његовом законодавству, мада цар непрестано подвлачи тесну везу између црквене и световне власти. На неколико примера из обимног Јустинијановог законодавства показаћемо царева схватања о односу световне и црквене власти.

У предговору (προοίσιον, *praefatio*) Јустинијанове Новеле VI од марта 535. године, упућене цариградском патријарху Епифану,⁴ стоји:

„Највећи дарови које је божанска благод (φιλανθρωπία, *clementia*) подарила људима су црквена и световна власт (ιερωσύνη καὶ βασιλεία, *sacerdotium et imperium*)⁵, од којих претходни служи божанским стварима, а други штити и пази људске ствари. Оба потичу од једног истог начела и одређују људски живот. И тако, ништа неће захтевати већу цареву бригу од честитости свештеника, пошто се они стално моле Богу за њих [царева]. Јер, ако је свештенство у сваком погледу безгрешно и верно Богу, а световна власт (βασιλεία, *imperium*)⁶ влада правично и исправно државом (πολιτεία, *republicam*), која јој је поверена, резултираће склад, који ће установити све што је корисно за људски род. Наше главне бриге су да се старамо о истинским догмама о Богу и о честитости свештеника; а ако ће они [свештеници] сачувати то [достојанство], верујемо да ћемо на тај начин дати велике дрове Богу, и да ћемо сигурно поседовати оне које већ уживамо, а оне које још немамо, ћемо мало касније стећи. Јер, све ствари ће бити добро и спремно урађене, ако су начела исправна и пријатна Богу. Верујемо да ће се све то задржати, ако се буде чувало поштовање светих правила (ιερώων κανόνων, *sacrarum regula-*

³ Вид. Г. Острогорски, *Однос Цркве и државе у Византији*, у: Сабрана дела Георгија Острогорског, књига 5, О веровањима и схватањима Византинаца, Београд 1970, 224–237. О византијском „цезаропапизму“ најпотпунију студију написао је G. Dagron, *Empereur et prêtre, étude sur le „césaropapisme“ byzantin*, Paris 1996. Књига је преведена и на српски језик (В. Тријић), Жилбер Дагрон, *Цар и њвосвешћеник, сџудија о византијском „цезаропапизму“*, Београд 2001.

⁴ У грчком тексту стоји: Ὁ αὐτὸς βασιλεὺς [Јустинијан] Ἐπιφανίῳ τῷ ἀγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλείδος ταύτης πόλεως καὶ οἰκουμένης πατριάρχῃ. У латинском тексту Новеле интитулација је знатно краћа: *Imp. Iustinianus A. Epiphano archiepiscopo Constantinopolitano*. Епифан је цариградски патријарх од 520. до 535. године. Сарађивао је са Јустинијаном и није се противио догматским иницијативама цара теолога. О његовом животу видети одредницу *Epiphane* (J. Darouzes), *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie ecclésiastique, commencé sous la direction de A. Bandrillart, continué sous celle de A. de Meyer et E. van Canwenbergh*, tome 15, Paris 1963, col. 614.

⁵ О значењима и употреби ових израза видети S. Šarkić, *Pravne i političke ideje u Istočnom Rimskom Carstvu, od početka Konstantinove do kraja Justinijanove vladavine*, Beograd 1984, 137.

⁶ О значењу латинског термина *imperium*, видети Ž. Bujuklić, *Forum Romanum, rimska država, pravo, religija i mitovi*, Beograd 2009, 375–377.

rum), која су право хваљени и обожавани апостоли, очевици и службеници Божије речи, пренели, а свети Очеви сачували и објаснили.“

Иако се на самом почетку текста подвлачи тесна веза између световне и црквене власти, наставак јасно показује цареве тежње да влада и Црквом и да је држи под контролом. Чини нам се да посебно треба обратити пажњу на речи које у грчком тексту гласе: „Ἦμεῖς τοῖνυν μεγίστην ἔχομεν φροντίδα περὶ τε τῆ ἀληθείᾳ τοῦ θεοῦ δογματά περὶ τε τὴν τῶν ἱερέων σεμνότητα.“⁷ Цар се, дакле, стара о томе да верске догме буду правилно протумачене, али и о моралу свештеника. Тиме је Јустинијан наговестио и своју интервенцију у сложеним верским приликама тога времена,⁸ која је резултирала састављањем два теолошка трактата: против Оригена⁹ и против такозваних „Трију поглавља.“¹⁰

⁷ У латинском преводу те речи гласе: *Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem.*

⁸ Основни верски проблем у Јустинијаново време био је и даље источни монофизитизам (учење према коме су се две природе у Христу, божанска и људска, сјединиле после његовог оваплоћења у једну божанску природу), који су исповедале и неке утицајне личности на двору, међу којима је била и царица Теодора. По том питању Јустинијан се сусрео са нерешивом загонетком. Да би остварио своје велике политичке и освајачке циљеве на Западу, била му је потребна сарадња са Римом. Она се, пак, могла остварити само ако се сузбије монофизитизам, а сузбијање монофизитизма значило је повећати јаз између централних и источних делова Царства, пре свега Сирије и Египта. С друге стране, толерисати монофизитизам значило је изазвати расцеп са Римом. Док је Јустинијан тражио решење за ову, наизглед безизлазну ситуацију, избио је нови спор око Оригеновог учења (видети наредну напомену).

⁹ Мада је Ориген (Ὠριγῆνης, рођен 184. или 185, умро 254) један од највећих црквених мислилаца, који је умро од последица прогона и мучења вршених средином 3. века, његово учење је изазвало бројне контроверзе. Већ од почетка 4. века почеле су да му се пребацују многе ствари из теологије, пре свега да је близак спекулацијама грчких философа. Према Методију из малоазијског града Олимпа, који је писао око 300. године, сви ти „греси“ настали су због Оригенове заслепљености грчком културом (παῖδε?α). Појава аријанства допринела је да Оригенови „греси“ за извесно време падну у заборав. Поред тога, највећи црквени Очеви из 4. века, попут Атанасија из Александрије, Григорија из Назијанза и Григорија из Нисе, су високо ценили Оригена и користили његове списе у борби против аријанаца. Али, између 375. и 377. године Епифан са Саламине је саставио велико дело против 80 јереси названо *Панариос* (Παναριος, ed. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, у даљем тексту PG, Paris 1857–1866, vol. 41, 173–1200 et vol. 42, 12–832), у коме као LXIV јерес наводи Оригеново учење (PG 41, 1068–1200), које је, према њему, послужило као инспирација Арију и осталим јеретцима. При том је напао Јована из Јерусалима, заштитника монаха-оригениста у Палестини. Мишљење је променио и александријски патријарх Теофил, који је пре тога био велики поклоник Оригена, а затим протерао монахе-оригенисте из Александрије. Цариградског патријарха Јована Хризостома, који им је пружио уточиште у престоници, Теофил је успео да свргне. Александријски патријарх је 400. године сазвао један сабор који је осудио Оригена. Синодалним писмом од 400. године и ускршњим писмима од 401, 402. и 404. године, Теофил је обавестио папу Анастасија I о одлукама сабора и успео да добије папину потврдну. Осуду су прихватили и цареви Аркадије и Хонорије, те је тако

Новела VII (поглавље II, 1), од маја 535. године, изражава такође идеју о јединству црквене и световне власти:

забрањено читање Оригенових књига. У 5. веку Ориген је поново заборављен, мада су га неки црквени историчари, попут Сократа (око 380 – после 450), високо ценили, осуђујући његове судије (Методија, Епифана и Теофила), којима је супротстављено мишљење Атанасија из Александрије. Нови спор избио је за Јустинијанове владе када се извештан број палестинских монаха антиоригениста пожалио цару наводећи да неки монаси, такође из Палестине, пропагирају Оригеново учење. Примивши жалбу, Јустинијан је 543. године упутио дугачко писмо у форми едикта цариградском патријарху Мени (или Мини, грчки Μηνάς, патријарх од 536. до 552), у коме му је изложио своје схватање о великом хришћанском мислиоцу, које се обично наводи као *Књига њројив Ориена* (*Liber adversus Origenem*, PG, 945–994; Потпуније, критичко издање приредио је E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. III, Berlin-Leipzig 1922–1940, 189–214). Цар осуђује Оригена и све оне који су уз њега, тврдећи да је Оригенов учитељ Платон, а ученик Арије. У даљем тексту Јустинијан наређује Мени да скупи све епископе у Цариграду и да се напише анатема против Оригена. Исте године Мена и остали патријарси су потписали едикт. Не упуштајући се у анализе свих тих спорова теолошког карактера, закључићемо само да је Оригеновим противницима недостајало дубље разумевање философског, теолошког и историјског смисла Оригеновог учења. Они нису схватили промену менталитета која је настајала са трансформацијом једне мале и често прогањане Цркве (3. век) у владајућу снагу Царства (4. век) и тражили су у делима великог мислиоца ситне, површне сличности, које су се поклапале са тада присутним јересима. Детаљније о Оригену и његовом учењу видети одредницу *Origène* (H. Crouzel), *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XI, Paris 1982, 933–960, где се наводи и обиман списак литературе о тим питањима (960–961).

¹⁰ Тражећи излаз из компликоване верске ситуације у којој се нашао, Јустинијан је настојао да ослаби монофизитску опозицију, пре свега највеће групе непомирљивих, такозваних *акефала* (ακέφαλες, дословно „безглави“, пошто нису имали вође). Сматрао је да би то могао да постигне издавањем једног верског списка. Његови саветници су га убедили да ће се то најлакше постићи ако се прихвати такозваних „Трију поглавља.“ Под тим именом су се подразумевали списи Теодора из Мопсуестије, два списка Теодорита из Кира и писмо Иве из Едесе упућено Персијанцу Марису. О тим списима, који су били сумњиви због наводних несторијанских схватања (мисли се на учење цариградског патријарха Несторија, које је оспоравало Марији традиционални назив Богородица – θεοτόκος), већ се расправљало на Четвртном Васељенском сабору одржаном 451. године у Халкедону, када је већина Очева закључила да су они правоверни. Чак и они Очеви који су сматрали да су списи за осуду, мислили су да не треба ништа предузимати јер су Теодор и Ива већ били мртви, а Теодорит је био прихватио осуду Несторија. Са своје стране, монофизити су одрицали сваку вредност тим одлукама, а посебно су били противни Теодоровим списима и Ивином писму. Њихови, помало неочекивани савезници, постали су оригенисти, који су веровали да ће отварање нове афере омогућити да се заборави Оригенов случај. Осуда оног кога су они сматрали својим учитељем, јако их је ослабила и огорчила, па су стога одлучили да приђу монофизитима. Други монофизитски савезник била је царица Теодора, ватрена монофизиткиња, која их је непрестано подстицала. Први едикт који је осуђивао списе и личности Теодора, Теодорита и Иве, Јустинијан је објавио вероватно 544. године. Епископату није било лако да га прихвати, јер је то могло да изгледа као осуда Халкедонског сабора. Ипак, што под претњама, што пред обећањима, епископи Цариграда, Александрије, Антиохије и Јерусалима су попустили. У случај се умешао и

„Црквена и световна власт се не разликују много, нити су свете ствари (τ? ?ερ? πράγματα, *sacrae res*) тако пуно различите од оних које су од јавног и општег интереса.“

У предговору XLII Јустинијанове Новеле, од августа 536, упућене цариградском патријарху Мени,¹¹ читамо:

„Да не би у световној власти радили ништа неуобичајено, долазимо сада до присутног закона (ἐπι τὸν παρότα ἐλληλύθαμεν νόμον, *ad praesentem venimus legem*). Кад год је свештеничка пресуда свргла са њихових светих столица недостојне свештенике, попут Несторија,¹²

папа Вигилије (*Vigilius*, папа од 537. до 555), који је допутовао у Цариград 25. јануара 547. године. Након низа перипетија, сукоба и неслагања, Јустинијан је одлучио да сазове сабор који је требало да потврди већ донету одлуку, коју је он објавио нешто раније под називом *Схвањање верној цара Јустинијана ѱροΐιив Трију ѱοΐлавља* (Ομολογία πΐτωσ τοϋστινιανοϋ αϋτοκράτορασ κατὰ τὸν Τριῶν Κεφαλαίωv). Сабор је почео да ради 5. маја 553. и сматра се Петим Васељенским сабором Хришћанске цркве. Папа није учествовао у раду сабора, али је обећао Јустинијану да ће своју одлуку обзнанити писмено. Та његова одлука назива се *Constitutum* (заповест, налог) у којој се одбацује царева осуда Трију поглавља и која је достављена Јустинијану 25. маја 553. Већ следећег дана Јустинијан је поднео сабору читаву серију текстова да би показао да је папа, пошто је већ био потврдио осуду Трију поглавља, сам себе демантовао. Епископи су се покорили и прекид с папом се обавио у току седме седнице сабора, 26. маја. Уследила је осуда Трију поглавља, а Вигилије је прогнан. Већ у јесен исте године папа се вратио из прогонства и вероватно под притиском прихватио све што је одлучено на сабору. И поред свих настојања и притисака на Петом Васељенском сабору, Јустинијан није успео у својим намерама. Монофизити су остали и даље незадовољни, а слога са Римом је нарушена. Проблем антагонизма између централних делова Царства и Сирије и Египта с друге стране далеко је надживео Јустинијана и олакшао арабљанско освајање у 7. веку.

¹¹ Постоји разлика у интитулацији у грчком и латинском тексту Новеле. Грчки текст: Ο αϋτὸσ βασιλεϋσ [Јустинијан] Μηνα τὼ ἀϋτωτάτω καὶ μακαριωτάτω ἀρχιεπισκόπω καὶ οἰκομενικῷ πατριάρχη. Латински текст: *Imp. Iustinianus Aug. Menae sanctissimo et beatissimo universali episcopo et patriarchae.*

¹² Несторије (Νεστωριουσ, 386–450), цариградски патријарх од 428–431, родоначелник учења које је оспоравало Марији традиционални назив Богородица (Θεοτόκοσ). Негирајући Маријин назив Θεοτόκοσ (Богородица), Несторије тиме није хтео да оспори Христово божанство, већ је желео да нагласи како се Христ из Марије родио као прави човек, с телом и душом, те се стога Марија може сматрати само Христородицом (Χριστοτόκοσ). Несторијево учење осуђено је на Трећем Васељенском сабору у Ефесу 431. године и проглашено за јерес, а сам Несторије је умро у прогонству у Горњем Египту. Присталице Несторија побегли су у Персију и на Далеки исток где су створили *Цркву несторијанаца*. Несторијански мисонари допрли су све до Малабарске обале у Индији, где и данас живе несторијански хришћани под називом „Томини хришћани“ (према апостолу Томи, који је по легенди, проповедао хришћанство у Индији). Преко кинеског Туркестана допрли су и у Тибет и у средишњу Кину, али је око 1380. године несторијанска црква у тим пределима уништена за време крвавих Тамерланових прогона.

Евтихија,¹³ Арија,¹⁴ Македонија,¹⁵ Еуномија¹⁶ и друге не мање криве, световна власт је увек подржавала одлуку и ауторитет свештеника, да би се људско и божанско такмичило у усклађивању и проглашавању правичних одлука (ταῖς ὀρθαῖς ποιήσασθαι ψήφοις, *rectis facerent decretis*).“

Завршне речи СХ Јустинијанове Новеле од маја 541. године гласе:

„...нека сви знају колико се бринемо за праву веру и Христа, нашег Господа и истинског Бога, и за спас наших поданика.“

¹³ Евтихије (Ευτυχῆς, 378 – после 450), архимандрит једног малог манастира крај Цариграда, велики противник Несторија и родоначелник схватања да су се људска и божанска природа у Христу тако стопиле једна с другом да од људске природе није остало ништа, јер ју је божанска потпуно упила. У Христу, дакле, можемо говорити само о једној природи (μία φύσις) – божанској. Против овог учења, названог *монофизитизам*, изјаснили су се Патријаршијски синод у Цариграду и папа Лав I (440–461), истакавши у свом „Томусу“ да у личности Христовој и после оваплоћења треба разликовати две природе, божанску и човечанску. Али, на наваљивање утицајног александријског патријарха Диоскора, цар Теодосије II сазвао је 449. један сабор у Ефесу, на којем су епископи под претњом војске и монаха, Евтихијевих пријатеља, прихватили монофизитизам као праву веру. Међутим, папа Лав I је енергично одбацио закључке овог сабора и написао да не треба уопште водити рачуна о „разбојништву“ које се збило у Ефесу (*latrocinium ephesinum*, те је од тада овом сабору остао назив „разбојнички“). Изненадна смрт Теодосија II (450) мења ствар из основа: сенатор Маркијан, који га је наследио на престолу (450–457), сазвао је нови сабор 451. године у Халкедону, који је осудио монофизитски наук, мада Евтихијево име није поменуто у актима сабора. Након тога, Евтихију се губи траг. Вероватно је умро у прогонству.

¹⁴ Арије (Ἀρειος, 250. или 256 – 336), александријски презвитер и родоначелник прве велике јереси која се јавила након легализације хришћанства 313. године. Арије је порицао божанску природу Сина, тврдећи да је само Отац ἀγεννητός (нерођен, вечан), док је Син по природи рођен (γεννητός), и постао у времену, дакле није вечан или беспочетан (ἀναρχος), па самим тим није „јединосустан“ (ὁμοούσιος) Оцу. Мада је Аријево учење осуђено на Првом Васељенском сабору 325. године у Nikeји, аријанске распре потресале су Римско царство све до Другог Васељенског сабора 381. у Цариграду, када је аријанство дефинитивно забрањено. Томе је доприносила и чињеница што су се и поједини римски цареви (Констанције II, Валенс) отворено изјашњавали као аријанци и заштитници аријанске догме. Побеђено у Источном римском царству, аријанство се још извесно време задржало код Гота и неких других германских народа.

¹⁵ Македоније I (Μακεδόβιος Α'), цариградски патријарх од 342. до 346. и од 351. до 360. У почетку верни следбеник Аријев, који је у својим схватањима отишао корак даље, тврдећи да је Свети Дух створен од Бога, да није божанске природе и да је сличан анђелима. Македонијево присталице називају се *иневмајтомахи* (πνευματομάχοι, дословно „борци против Светог Духа“) док је његово учење осуђено као јерес (такозвана „Македонијева јерес“) на Другом Васељенском сабору у Цариграду (381).

¹⁶ Еуномије (Εὐνόμιος, ? – 393), епископ Кизика у Мизији. Заступао је неоплатонистичко учење о именима и спознаји Бога, касније осуђено као јерес. О свим наведеним јеретичким постоји огромна литература. Сажет приказ њихових учења са обимним списком извора и литературе даје J. Kolarić, *Ekumenska trilogija, istočni kršćani, pravoslavni, protestanti*, Zagreb 2005. Cf. S. Šarkić, *nav. дело*, 137–196.

У предговору Новеле CXXXVII од августа 565. године стоји:

„Пошто се толико трудимо да успоставимо грађанске законе (ἱερῶν κανόνων καὶ θείων νόμων, *leges civiles*), чију снагу је Бог у својој доброти поверио нама,¹⁷ ради безбедности наших поданика, како би још жешће настојали да установимо света правила и божанске законе (ἱερῶν κανόνων καὶ θείων νόμων, *sacrorum canonum et divinarum legum*) који су били установљени ради спаса наших душа.“

Слична идеја изражена је и у једном дугачком закону од марта 528. године који се налази у поглављу посвећеном положају епископа и свештеника,¹⁸ као и њиховим повластицама (С. I. I, 3,42):

„Пошто смо ми одговорни за свете цркве, за које знамо да су, захваљујући милостивом Богу, темељ нашег Царства и јавног благостања, и пошто морамо да пазимо на сопствено спасење, исто тако као и на душе свих, ми много бринемо да све што се односи на интересе свете цркве у сваком граду, не буде ни на који начин напуштено...“¹⁹

¹⁷ Идеју да је Бог поверио доношење закона цару, Јустинијан непрекидно понавља у свом законодавству, мада је она најексплицитније изражена у CV Новели од 537. године, када је цар себе назвао живим или одуховљеним законом. Тај текст гласи: „... све ово што смо казали не односи се на царски положај (ἡ βασιλέως ἐξήρησθη τύχη, *imperatoris excipiatur fortuna*), коме је и саме законе Бог подчинио (ἡ γὰρ καὶ αὐτοῦς ὁ θεὸς τοῦς νόμους ὑπέθηκε, *cui et ipsas deus leges subiecit*) пославши њега [цара] људима као живи закон (νόμον αὐτὴν ἐμψυχον καταλέμψας ἀνθρώποις, *legem animatam eum mittens hominibus*)“. Наравно, у Јустинијаново време монархијско схватање о цару као врховном и неприкосновеном законодавцу у потпуности је потиснуло римско републиканско схватање, кога је изразио Гај (Inst. I, 1,3), да је „Закон оно што народ заповеди и установи“ (*Lex est quod populus iubet atque constituit*).

¹⁸ Поглавље има врло дугачак наслов: *De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodocis et asceteriis et monachis et privilegio eorum et castrensi peculio et de redimendis captivis et de nuptiis clericorum vetitis seu permissis*.

¹⁹ Сви одломци из Јустинијановог законодавства навођени су према такозваном „устаљеном издању“ (*editio stereotypa*), које су приредили Момзен, Шел, Кригер и Крол. *Corpus iuris civilis, volumen primum, Institutiones, recognovit Paulus Krueger; Digesta, recognovit Theodorus Mommsen; volumen secundum, Codex Iustinianus, recognovit Paulus Krueger; volumen tertium, Novellae, recognovit Rudolfus Schoell, opus Schoellii morte interceptum absolvit Guilelmus Kroll, Berolini 1895 (reprint Clark, New Jersey, 2010)*.

SRĐAN ŠARKIĆ, Ph.D.
Faculty of Law
University of Novi Sad

STATE AND CHURCH IN THE LEGISLATION OF JUSTINIAN

Summary

Justinian was the orthodox emperor who ruled over the state and over the church. He regulated everything, both in religion and law. Justinian's religious policy reflected the imperial conviction that the unity of the Empire unconditionally presupposed unity of the faith and it appeared to him obvious that this faith could only be the orthodox (Nicaean) faith. His caesaropapist conception of rule was expressed in his legislation as well. Both the *Codex* and *Novellae* contain many enactments regarding donations, foundations and administration of ecclesiastical property, election and rights of bishops, monastic life, obligations of the clergy, episcopal jurisdiction and cetera.

Key words: Justinian, state, church, imperium, sacerdotium, legislation.

ЂУРЂИНА ШИЈАКОВИЋ
Етнографски институт САНУ

ЖЕНА У РАНОВИЗАНТИЈСКОМ ДРУШТВУ: СТАТУС ТИЈЕЛА И ДРУШТВЕНИ СТАТУС*

Апстракт: У овом раду ће се испитати значај тијела за конструисање статуса жене у рановизантијском друштву, као и различити доживљаји женског тијела у зависности од друштвеног статуса. Перцепција женског бића и његове улоге у византијском друштву одисала је напетомшћу, будући да је са једне стране пропагиран аскетски идеал дјевичанства и безбрачности, а са друге промовисан брак, једна од светих тајни цркве. На оба краја овог поларитета сусрећемо се са веома важним аспектом женске тјелесности, било да је се треба у потпуности одрећи, или пак да плот треба „употребити“ за стварање породе. Међузависност тијела и статуса ће бити посматрана кроз парадигме: дјевојчице, родитељке, удовице, монахиње, племкиње и сиромашне жене. Највише ћемо се задржати на случају замонашене дјевице, будући да овај примјер вишеструко илуструје међузависан однос статуса тијела и статуса у друштву. Такође је занимљиво посматрати женску тјелесност у контексту дјелатности коју обавља, простора у коме се налази, одјеће и накита које носи.

Кључне ријечи: жена, статус, тијело, друштво, рана Византија.

Наука се приватним животом Византинке и њеним друштвеним статусом почела бавити интензивније у последњих неколико деценија. Када је ријеч о *њеној* перцепцији – свијета који је окружује, као и свог бића у односу на тај свијет – ту су научна сазнања већ сасвим скромна. Готово сва свједочанства која нам говоре о Источном римском царству настала су из мушког пера и, неизбјежно, из мушке перспективе, бавећи се притом (тадашњим) превасходно мушким дјелатностима: политиком, двором, ратовима, дипломатијом и вјерским питањима. Она, истина, *неријетко* говоре о истакнутим женама, но то су биле политички и економски моћне припад-

* Овај текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културној и језичкој наслеђа Србије. Израда мултимедијалној интернет јорнала „Појмовник српске културе“* (бр. 47016), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

нице племства, у првом реду василисе, које су, наравно, водиле сасвим другачији живот од свих оних жена рођених далеко од сјаја палате. У хагиографијама, оне су мајке и сестре светих, свјedoци неког чуда, а житије византијских светитељки су права рјеткост. Мушко перо, дакле, када се бави женом, описује оно изузетно, чудесно или на друге начине неочекивано у животима жена, а не њихову рутину и уобичајена постигнућа. Такође, готово да нема података који се баве руралном Византијом. О животима „обичних“ жена, ипак, посредно и мање издашно говоре правни документи (законици, каноци, судске одлуке), медицински приручници, понеки манастирски типик и монашки документ. Управо због оскудности података, сви ови извори су утолико драгоценији, допуштајући да макар завиримо у стварне животе нечијих мајки, супруга, сестара, и кћери.

У најкраћем: друштвени статус жене у патријархалној Византији подразумеваше мало личне слободе и изолацију у простору дома, веома оскудно образовање, загарантовану заштиту у оквиру имовинског права, али многе дискриминације у већем дијелу законодавства.

1. ДЈЕТИЊСТВО

Женско дијете је још као нејач носило бреме нежељеног дјетета: дјевојчице су значајно раније одвикане од дојења од своје браће, што је резутовало вишој стопи подложности инфективним болестима и смртности.¹ Већ је као одојче бивало суочено са фактицитетом своје другости. Њена мала женска анатомија била је њена тјелесна другост у односу на жељено мушко, и условљавала је статусну другост која се у том тренутку испољавала кроз краћи период дојења. Године дјетињства, током којих би мала Византинка стекла сасвим основно образовање и научила се вођењу домаћинства, прохујале би брзо, проведене у изолованости породичног дома. Што је породица била угледнија, то је њено нетакнуто тијело било драгоценије, те су дјевојку строжије чували од сваке пријетње њеној чедности.

2. БРАК И РОДИТЕЉСТВО

Круцијална важност њене дјевствености огледа се у институцији раних уговорених бракова: *невјесџе* су обично имале петнаестак, а младожење двадесетак година.² Други разлог је могла бити потреба да се репродуктивна моћ жена што боље искористи, обзиром на високу стопу смртности

¹ А.-М. Талбот, *Жена*, у: Г. Кавало (ур.), Византинци, Београд 1992, 151.

² Брак су уговарали родитељи на темељу материјалних чинилаца и породичних веза. Хришћанство је у први план стављало личну страну брака заснованог на добровољном пристанку двају особа, но наслеђе римског уговора је још увијек итекако постојало. Уговорени бракови су често добро функционисали, уз наклоност па чак и љубав. Долазило је међутим и до неслоге, прељубе, развода или бијега у манастир. О

одојчади и кратак животни вијек жена (око 35 година). Тако је тјелесни статус Византинке (њена чедност и репродуктивна „спремност“³) бивао један од два главна предуслова (дакле, поред мираза) за њено уобичајено остваривање у друштву кроз брак и породицу. Већина жена је жељела да на свијет донесе што бројније потомство, не би ли неколико дјеце остало у животу. Порађале су се не излазећи из „свог“ простора – куће, а уз помоћ других жена: бабица, рођака, сусјетки. Уколико Византинку задеси уобичајена улога *родитељке*, на њену плодност се гледа амбивалентно. Иако је фигура мајке у друштву веома поштована, и даље је гајена древна подозривост према женама у животним тренуцима управо везаним за репродуктивну способност: пагански прежитак схватања да је жена нечиста⁴ за вријеме мјесечног циклуса и четрдесет дана по порођају дуго је опстао у Византији као забрана причешћа (осим у случају смртне опасности).⁵

3. УДОВИШТВО

Жене су могле стећи знатан углед, извјесна права и стварну моћ након што обудове. Након мужевљеве смрти⁶, жена је постајала глава породице и управљала је, ако не читавим, а оно засигурно имањем које је донијела у мираз.⁷ Многе *удовице* су најзад стицале материјалну сигурност, остваривши контролу над својим миразом. Оне су у раној хришћанској цркви, заправо, образовале бројчано нимало занемарљиву групу организовану у посебан црквени ред, и помагале су донацијама, добротворним радом, а неке су биле великодушне византијске покровитељке. Удовице из сиромашнијих слојева су живјеле захваљујући хришћанској помоћи, за њих су постојала прихватилишта (хиротрофије), а многе су одлазиле у манастире. Ком год

пристанку и присили на брак у контексту правосуђа, вид. А. Laiou, *Sex, Consent and Coercion in Byzantium*, in: А. Е. Laiou (ed.), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington D.C. 1993, 109–227.

³ Невоља је што многе невјесте нису уистину биле спремне да постану жене и мајке, о чему свједоче судске биљешке. То су заправо биле дјевојчице које су задобијале доживотне озледе због преурањених бракова. Многобројни рани и компликовани порођаји, последице побачаја, инфекције у постпорођајном периоду, сурово су утицали на њихово здравствено стање и животни вијек.

⁴ „Примитивна правила нечистоће воде рачуна о материјалним околностима чина и на основу тога просуђују да ли је добар или рђав. Тако се, рецимо, може сматрати да додир с лешевима, крвљу или пљувачком преноси опасност. Хришћанска правила светости, напротив, занемарују материјалне околности и суде према побудама и диспозицији актера.“ (М. Daglas, *Čisto i opasno: analiza pojmova prljavštine i tabua*, прев. I. Spasić, Београд 2001, 22) Конкретније у контексту античке грчке религије, вид. R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, нарочито поглавља II и IV.

⁵ Талбот, *Жена*, 156–159.

⁶ Мужеви су често били доста старији од својих супруга, или су гинули у биткама.

⁷ М. Каплан, *Византија*, прев. Б. Ракић, Београд 2008, 296.

слоју да су припадале, стекавши моћ (захваљујући миразу) или не, удовице су стицале углед. Као средовјечне и старије жене, на њих се више није гледало као на сексуална искушења; управо због тога што је аспект тјелесности бивао на заласку или сасвим минуо, удове су добијале статус зрелих и поузданих. Овдје ваља напоменути да, иако је закон дозвољавао (мада не и охрабривао на) други брак, оне се углавном нису поново удавале, задржавајући тако овај, за многе повољнији статус.

Питер Браун ове утицајне удовице карактерише као „узнемирујуће амфибијска створења“. Оне као да нису припадале ни сфери световног живота Византијског царства у коме доминирају вјенчане главе домаћинства, нити су у потпуности припадале сфери свештенству: често су имале „параклерикалне“ улоге, али су биле лишене кључног прерогатива, рукоположења за свештенослужење.⁸

4. МОНАШТВО

Друштвено прихватљива алтернатива породичном животу и подређености мужу била је – монаштво.⁹ Будуће *монахиње* су долазиле из сасвим различитих животних околности. Дјевице су се манастирском животу завјетовале својевољно (осјећајући истинску духовну потребу, да би избјегле нежељени уговорени брак), из нужде (ако је неки хендикеп елиминисао могућност брака) или након одлуке родитеља (сиромаси нису могли спремити мираз, а неки су своје дијете посвећивали Богу из нарочите захвалности¹⁰). Велики број жена је у манастиру налазио уточиште од породичних проблема; многе су напуштале брачну заједницу (у договору са мужем, па и без њега) и прикључивале се сестринској. Ступање у киновију у удовиштву је био усус, било да удова прими постриг или да живи при манастиру као умировљени лаик. За сиромашне и болесне, манастир је обезбјеђивао храну, одјећу, хигијену. Манастир је могао представљати и затвор/притвор, нпр. у случају царица чији су мужеви свргнути са трона, прељубница и врачара које је синод принудио на примање завјета.

Стаavimo фокус на *замонашене дјевице*. Оне су одрастале у породицама у којима је родитељска контрола над брачном будућношћу адолесцената била потпуна; родитељи су, заправо, у већини случајева били ти који су одређивали судбину дјевојака. Тако је посвећивање Цркви за сиромашне родитеље често било ослобођење од мираза и уопште оптерећења која до-

⁸ Жене су, ипак, све до 12. вијека могле бити ђаконисе. Уп. П. Браун, *Тело и друштво: Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, прев. М. Адамовић–Куленовић, Београд 2012, 216.

⁹ Монахиње су преузимале велику одговорност, уживале привилегију бољег образовања и извјесну независност, ипак ограничену мушким ауторитетом (свештеника, исповједника, лекара, надзорника).

¹⁰ Родитељи су овако изражавали захвалност Богу у случају побијеђене болести дјетета, претходне бездјетности итд.

носе нежељена женска дјеца.¹¹ Будући да је посвећене дјевојчице чекао период вишегодишњег искушеништва прије коначног замонашења, породица је могла повући дијете из манастира ако би им се за то указао повод (- нпр. прилика за повољан брак, неопходност брака). Стога се у овим дјевама с правом могу видјети тијела, као објекти породичних стратегија. У неким манастирима, искушеништво би се окончало онда када се безбједно заврше године подобне за рађање: статус тијела је на овај начин дијелом одређивао када ће искушеница примити покров и постати монахиња. Замонашене дјевице су биле жене чији је живот био поштеђен дисконтинуитета узрокованог браком и рађањем.¹² Физичка цјеловитост посвећене дјевице била је набијена значењем, и њено је тијело виђено као конкретизација не-такнутог, заштићеног и постојаног првобитног стања.

Сакрални језик их је, изгледа, третирао амбивалентно. Са једне стране, називане су Христовим невјестама (а он њиховим жеником): тиме је њихов род признаван кроз аналогију са традиционалном улогом жене као супруге. Са друге, о њима се говорило као о бићу које је добро имати ради спасења породице/заједнице: овај људски *ex voto* је обезличен, па тиме лишен и рода.¹³

Будући да су женска тијела још од антике перципирана као рањивија и у сваком погледу поводљивија, издржљивост монахиња је утолико могла бити сматрана импресивнијом. У контексту посматрања међузависности тијела и статуса у друштву, нарочиту пажњу привлаче монахиње *испоснице*. Монаси – мушкарци су своју јасну одвојеност од световног живота дефинисали нпр. одласком у пустињу, киновијом ван града, тјелесним исцрпљивањем кроз тежак физички рад. Монахиње су, међутим, углавном живјеле унутар града и њихов рад се сводио на уобичајене женске радности (ткање, вез и сл.). Оне су налазиле свој начин да се јасно дистанцирају од световног живота кроз строгу контролу исхране: испоснице су биле чувене по способности да издрже невјероватно дуге периоде поста.¹⁴ Оне су изгладњивале тијело, губећи његову крепкост и једрину, добијајући поштовање и чување. У неким случајевима, последица најстрожег поста је била губитак особина женског тијела кат' *ἐξοχήν*: груди би увенуле, а циклус изостао.¹⁵

Ријетка житија *свештица* каткад описују аскетски начин живота којим испосница пориче свој пол маскирајући се у монаха¹⁶ (као што су св. Ма-

¹¹ Иако су хришћанске породице сматрале да је гријех одбацити своје дијете, овакво посвећивање Цркви има своју паралелу у античком обичају излагања дјетета (*OCD*, s. v. children).

¹² Браун, *Тело и друштво*, 338–339.

¹³ Браун, *Тело и друштво*, 331.

¹⁴ Браун, *Тело и друштво*, 337.

¹⁵ Талбот, *Жена*, 150.

¹⁶ Категорија „прерушених“ монахиња била је популарна у хагиографији V–IX вијека: вид. É. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, *Studi Medievali*, ser. 3, 17 (1976), 597–623.

Patlagean 1976.

рија/Марин и св. Матрона из Перга¹⁷) или живи животом пустињака, што је опет својеврсна имитација мушког вида посвећења (св. Марија Египатска, св. Теоктиста са Лезба¹⁸). Фигура „прерушене“ монахиње–светице унеколико почива на контрадикторности и представља симбол двозначности и тензија рановизантијског става према жени. Она је, уопштено говорећи, виђена као духовно инфериорна у односу на мушкарца. Ипак, подвизи светице прерушене у монаха потенцијално сугеришу да њена женска природа заправо може уравнотежити и увећати мушку снагу (коју, тако маскирана, представља), или да пак може подрити тврдњу о мушкој духовној превласти.¹⁹

На другом полу у односу на испоснице које су не само у погледу исхране водиле аскетски живот, јесу племкиње²⁰ и њихове потешкоће са одрицањем од претходног удобног живота. Стога је њима, упркос прокламованом идеалу једнакости унутар монашке заједнице, допуштано да задрже нешто од тих погодности: да живе у одвојеним становима и да одвојено обједују.²¹ Њихово племенито поријекло је, дакле, утицало на околности у којима ће обитавати: повећавало је изгледе за мекшу постељу, дозу приватности, можда и благоутробије.

5. СУЈЕВЈЕРЈЕ

Жена је у византијском друштву била под великим притиском да валано изнесе улогу жене и мајке, и изложена ниподаштавању од стране друштва ако у томе омане. Реалност обичне Византинке, ако је успјела да се уда, била је потешкоћа да затрудни, да роди мушко дијете, да ситна дјеца преживе.... Неплодност брачног пара је била извор не само очаја, већ и срамоте. Ова комплексна и интимна проблематика је у великој мјери схватана као одговорност жене, и одговорност њеног тијела. У недостатку медицинске експертизе, она се надала да ће јој помоћи амулет, басма, и уопште магија. Сујевјерје су практиковале нарочито бабице, које су стално свједочиле чудесном догађају рођења дјетета, и неријетко фаталном исходу.²² Сујевјерне радње којима се она у немоћи окретала бивале су у тијесној вези са њеном

¹⁷ A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C. 1996, 1–65.

¹⁸ A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium*, 65–95.

¹⁹ N. Constan, *Life of St. Mary/Marinos*, in: A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C. 1996, 3.

²⁰ Неке од њих нису дошле својевољно, те је за њих манастир представљао својеврстан затвор. Многе су, пак, ступале у сестринство у старијој доби, што би могао дјелимично бити резон за давање „олакшица“.

²¹ Талбот, *Жена*, 175.

²² Талбот, *Жена*, 157; J. Herrin, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton 2013, 18.

тјелесношћу и наилазиле су на осуду државе и цркве, те су византијске жене лако повезиване са против-хришћанским вјеровањима и јеретичким радњама.

6. НАГОСТ И СЕКСУАЛНИ СТИД

Важни друштвени аспекти тјелесности јесу *наїосїї* и *сексуални сїїид*. У касноантичким/рановизантијским градовима, питање нагости и сексуалног стида је тијесно везано са питањем друштвеног статуса. Друштвени статус је директно условљавао како ће се неко осјећати спрам сопствене или туђе обнажености. Од оних са дна друштвене љествице није се очекивало да своју женску чељад заштите од изложености: био је то један од видова рањивости сиромашних у односу на моћнике. Крајност на том дну се читовала у лишености права на сексуални стид²³: од овог права су били отуђени *ἀτίμοι*, тј. они без грађанске части, грађанске „неособе“. У озлоглашену групу су, међу женама, спадале: жене крчме и жене ноћи, и са њима забављачице.

Моћ, иметак и углед значили су издвојеност „властитог“ женскиња, изолацију од ма и погледа на њихова драгоцену тијела²⁴. Добар одгој и породична репутација за младу жену су значили да ће за излазак чекати сумрак и бити под будним оком пратиља. Излазак (нпр. у купатило, позориште, циркус) – и тиме експонирање у јавности – без мужевљеве сагласности, у Јустинијаново вријеме је могао бити добар основ за развод.

7. ДОМАЋИНСТВО: КУЋА И МАНАСТИР

Тијело се налази и креће у *їросїїору*, интерагујући са њим. Византијска жена се, по правилу везана за кућу и домаћинство, склањала у гинекијон – женску одају (уколико је таква постојала) од јавног простора и туђих погледа. Утолико више, што је кућа била угледнија и богатија: и овдје важи динамика по којој је женско тијело са вишим статусом перципирано као драгоценије. Сиромашне грађанке без послуге су морале ићи у трговину, па и радити ван куће, а жене на селу нису имале своју одају и велики дио времена су проводи-

²³ Против тога да су нагост и сексуални стид питања друштвеног статуса нарочито је проповиједао свети Јован Златоусти, видјећи у свима заједничко људско тијело, подложно истом правилу смјерности. Осим тога, он је хришћане подстицао да пригрле тијела других (нижих, сиромашних, болесних, блудних) и подигну ниво свијести о сопственим и туђим тијелима. Природа је иста и тијела су иста, каже св. Јован Златоусти, и у блуднице и у слободне жене (*In Matt. VI 8: 72*)

²⁴ Друштвени јаз је могао бити огроман, те би се једна патрицијка без трунке срама могла кретати обнажена међу својом мјешовитом или мушком послугом. Само њено његовано тијело је моћно свједочило о том јазу, захваљујући којем није постојала таква свијест о нагости која би изазвала стид.

ле ван куће (у башти итд.). Кад је ријеч о манастиру као алтернативној кући, женски манастири су у односу на мушке били мањи и скромнији, чешће смјештени у градовима. Интересантно је да су монахиње скоро увијек остајале у свом првом манастиру до краја живота, бивајући заиста „везане“ за мјесто свог замонашења.²⁵ Веома ријетко су напуштале оквире манастира; надзор су имале младе монахиње при изласку и оне које су се на капији између два свијета сусретале са мушким посетиоцем.²⁶ Неке аскетски настројене жене су живјеле у доста неформалној структури заједнице са дружбеницама: под њиховим крововима је владала пријатељска атмосфера, а имућне жене под чијим је покровитељством настајала оваква структура биле су главе заједнице.²⁷

И у световној и у сакралној сфери, жена је у тијесној вези са домаћинством у коме обитава, интерагујући са другим члановима те заједнице, са простором и покућством. Њено тијело на извјестан начин *припада* овом домаћинству, дио је њега.

8. ПОСАО И РАЗОНОДА

Велики број жена је, дакле, морао радити ван куће, бавећи се углавном традиционално женским *јословима* (куварице, пекарке, ткаље, праље, шваље). Постојала је читава категорија занимања која су у спрези са чињеницом тјелесности и која су се тицала блиског контакта са женама: проводацике, бабице, болничарке и љекарке, дојиље, дадиље, запослене у јавним купатилима... Древна институција нарикаче била је веома витална и успијевала је да преживи противљење цркве, која је настојала да затре паганску обредну праксу у којој су жене (сроднице и професионалне тужиље) чупале косе, грebile образе, бусале се у груди и раздирале одјећу, откривајући дјелове тијела.²⁸

Главе прекривене велом, византијска жена у јавност излази због посла, богослужења или – разоноде. То су били типови разоноде наслијеђени из античке традиције градског живота: трке на Хиподрому, пантомим и купатила. Од Римљана наслеђена *јавна куйаишила* су у рановизантијском периоду била веома посјећена и бројна у градовима, а постојала су у варошима и селима. Цариград 5. вијека их је имао преко 150.²⁹ Осим хигијенске намјене,

²⁵ Монаси су, пак, често мијењали манастире, или се колебали између живота у заједници и живота у осами. Монахиње су, додајмо и то, уз ријетке изузетке жена пустињака, чак и столпника, увијек живјеле у киновијској установи, дакле у заједници.

²⁶ Талбот, *Жена*, 177–182.

²⁷ Браун, *Тело и друштво*, 332.

²⁸ Талбот, *Жена*, 170.

²⁹ Противљење цркве и недостатак средстава за одржавање купатила (услед слабења античких градова и осиромашења градског племства) поступно је смањивао њихов број у градовима и значај у свакодневном животу Византинаца. Поставши малобројна и са искључиво хигијенском намјеном, купатила су на крају опстала само у претоници гдје их је средином византијског раздобља било тридесетак. Уп. Каплан, *Византија*, 278–279.

купатила су имала веома важну друштвену функцију, бивајући мјеста сусрета, разговора и забаве. Жене су журиле да прођаскају са пријатељицама, чују новости, подијеле ужину. Ова заправо веома важна институција је омогућавала и подстицала опуштање тијела и духа уз наглашену интеракцију са другима. Због тога је била нарочито омиљена међу женама, које нису имале много прилика за периодичну друштвену интеграцију.

9. ОДЈЕЋА

Због идеала скромности и строгоће, типична византијска одјећа, женска и мушка, била је веома затворена. Дуга туника са рукавима је у цјелости покривала женино тијело, а капа и вео (мафорин) су покривали главу сваке „пристојне“ жене.³⁰ Збацили вео са рамена, и тако открити главу и лице, сматрало се веома неприкладним и прихватљивим само код глумица.³¹ Жене су успијевале да компензују скромност одјеће и једноставност фризура: финијим и раскошно осликаним тканинама, козметиком и накитом – свака у сразмјери са могућностима. У складу са улогом која јој је припадала у византијском друштву и важећим друштвеним идеалима, жена је (као и мушкарац) била обавезна да своју тјелесну љепоту не истиче, напротив; истовремено је помало субверзивно (и помало свевремено) налазила начине да скрене пажњу на дотјерану себе.

10. УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА

У Византији је увијек постојала напетост између пропагирања аскетског идеала дјевичанства и безбрачности, и промовисања брака који је, уосталом, једна од светих тајни цркве. На оба краја овог поларитета сусрећемо се са веома важним аспектом тјелесности, било да је се треба у потпуности одрећи, или пак да плот треба „употребити“ за стварање порода. Женска тјелесност је била у вези са двозначном перцепцијом женског бића и његове улоге у византијском друштву. Мајка је поштована и хваљена као хранитељка пуна љубави, која брине не само о тјелесном већ и о духовном здрављу свог чеда. Са друге стране, опстало је древно подозрење према женском бићу као слабијем, непоузданом и нечистом у моментима везаним управо за женску репродуктивну способност. Овај двојаки однос добро илуструје често навођена антитеза између непорочне дјеве Марије и грешнице Еве.

³⁰ О световној одјећи у Византији, вид. J. Ball, *Byzantine Dress: Representations of Secular Dress in Eighth to Twelfth Century Painting*, New York 2005. О униформи византијских монахиња, вид. eadem, *Decoding the Habit of the Byzantine Nun*, *Journal of Modern Hellenism* 27–28 (2009–2010), 25–52.

³¹ А. А. Џекалова, М. А. Полјаковска, *Život i običaji u vizantijskom društvu*, prev. V. Janičević, Beograd 2003, 31.

На таласу новијег тока у проучавању религијског живота жена, важно је дати простора тијелу, које има сопствену историју, и које је попут чистог платна по коме сликају друштва. Нарочито је важно посветити му се онда када дјевичанство и безбрачје наступају као главне врлине (за многе недо-сегнуте) рановизантијског доба. Чини се да је тада тијело, нарочито женско, „гурнуто у страну“³². Уствари је оно гурнуто у први план, јер, не бивајући изоловано како то често дјелује у модерном дискурсу, оно мора симболично да носи тежину силних стремљења и опирања искушењима. И с обзиром на различите дискурсе, потребно је схватити да други могу видјети своја и туђа тијела – другачије него ми.

У овом контексту разматрања страности тијела свршених епоха, конкретно женског тијела ране Византије, треба имати у виду многе предуслове: успон хришћанства, опадање античког града, касноримско законодавство и моралистичку политику, измијењен однос снага између (мушкараца) племства и царске аутократије. Женско тијело је у овим околностима била Другост *par excellence*, са снажним аспектима другости: смртношћу и разним слабостима. Но ова другост се није дала игнорисати. Она је била дио људске личности и, што је од круцијалне важности за хришћанску мисао, ова другост је била дружба души. Стога је тијелу заправо припало мјесто унутар граница сопства, ма како то некад проблематично било.

СКРАЋЕНИЦЕ

OCD: The Oxford Classical Dictionary, eds. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford – New York 1995.

ИЗВОРИ

In Matt.: Ioannis Chrysostomi *Homiliae in Matthaum*, Patrologia Graeca, vol. 57, Paris 1862.

ЛИТЕРАТУРА

J. Ball, *Byzantine Dress: Representations of Secular Dress in Eighth to Twelfth Century Painting*, New York 2005.

J. Ball, *Decoding the Habit of the Byzantine Nun*, *Journal of Modern Hellenism* 27–28 (2009–2010), 25–52.

П. Браун, *Тело и друштво: Мушкарици, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, прев. М. Адамовић–Куленовић, Београд 2012.

N. Constatas, *Life of St. Mary/Marinos*, in: A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C. 1996.

A. A. Šekalova, M. A. Poljakovska, *Život i običaji u vizantijskom društvu*, прев. V. Janičijević, Београд 2003.

M. Daglas, *Čisto i opasno: analiza pojmova prljavštine i tabua*, превела I. Spasić, Београд 2001.

J. Herrin, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton 2013.

М. Каплан, *Византија*, прев. Б. Ракић, Београд 2008.

³² Браун, *Тело и друштво*, 28.

- A. Laiou, *Sex, Consent and Coercion in Byzantium*, in: A. E. Laiou (ed.), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington D.C. 1993.
- R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- É. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, *Studi Medievali*, ser. 3, 17 (1976), 597–623.
- A.-M. Талбот, *Жена*, у: Г. Кавало (ур.), *Византијинци*, Београд 1992.
- A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. Washington, D.C. 1996.

ĐURĐINA ŠIJAKOVIĆ
Institute of Ethnography SASA

WOMAN IN EARLY BYZANTINE SOCIETY: BODY STATUS AND SOCIAL STATUS

Summary

This paper examines the significance of the body for constructing the social status of a woman in early Byzantine times, as well as different experiences of a female body dependant on social status. Perception of a female being and its social role had been extremely tense. In one hand, ascetic ideal of virginity and negation of wedlock had been promoted, in the other matrimony as one of the holy mysteries of the church. On both ends of this polarity, we encounter with highly important aspect of female corporeality, either it should be fully denied, or it should be “used” for creating the offspring. The interdependence of the body status and the social status will be observed through paradigms of a baby-girl, mother, widow, nun, noble and poor woman. Our interest especially attracts the case of a virgin who takes vows, since this example illustrates the interdependent relation between body status and social status in multiple ways. It is also interesting to observe the female corporeality within the context of the activities that she fulfills, space in which she is situated, clothes and jewelry that she wears.

Key words: woman, status, body, society, early Byzantine period.

УЧЕСНИЦИ СКУПА 2013.

- Др СИМА АВРАМОВИЋ, Правни факултет, Универзитет у Београду
Др САМИР АЛИЧИЋ, Правни факултет Универзитета у Источном Сарајеву (БиХ)
и у Новом Пазару
- Др СНЕЖАНА БОЖАНИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
Др ЗОЈА БОЈИЋ, The University of New South Wales, Sidney, Аустралија
Др СВЕТОЗАР БОШКОВ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
Др ЖИКА БУЈУКЛИЋ, Правни факултет, Универзитет у Београду
Др РАСТКО ВАСИЋ, Археолошки институт, Београд
Др ДРАГИЦА ВУЈАДИНОВИЋ, Правни факултет, Универзитет у Београду
Др НЕМАЊА ВУЧИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Др ВЛАДАН ГАВРИЛОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
АЛЕКСАНДАР М. ГАЈИЋ, докторанд, Филозофски факултет, Универзитет у Новом
Саду
- Др МИРЈАНА ГЛИГОРИЈЕВИЋ-МАКСИМОВИЋ, Институт за историју уметно-
сти, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
БОЈАНА ГОЛУБОВИЋ, Гимназија „Светозар Марковић“, Ниш
Др НЕБОЈША ГРУБОР, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Др ПЕТАР ГРУЈИЋ, Институт за физику, Универзитет у Београду
Dr BHARAT GUPT, Delhi University, Индија
ЈАСМИНА ДАВИДОВИЋ, виши кустос-археолог, Музеј Срема, Сремска Митро-
вица
- Др СРЂАН ДАМЊАНОВИЋ, Филозофски центар за психоанализу, Нови Сад
Др ИРИНА ДЕРЕТИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Др ЉИЉАНА ДОБРОСАВЉЕВИЋ-ГРУЈИЋ, Институт за физику, Универзитет у
Београду
- Dr SANDRA DUČIĆ COLLETTE, Université Duval, Québec, Канада
Др МИЛАН С. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Астрономска опсерваторија, Београд
Dr EMILIA JOVANOVIĆ MASSON, CNRS, Париз, Француска
Др ИВАН ЈОРДОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
Др МИЛИЦА КИСИЋ БОЖИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом
Саду

- Др ИВАНА КУЗМАНОВИЋ НОВОВИЋ, Факултет примењених уметности, Универзитет уметности у Београду
- Др ИРЕНА ЉУБОМИРОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Нишу
- Др ВЕСНА МАНОЈЛОВИЋ НИКОЛИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
- Др КСЕНИЈА МАРИЦКИ ГАЂАНСКИ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
- Dr MICHAEL MANTZANAS, University of Athens, Грчка
- Др ГОРДАН МАРИЧИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др СЛАЂАНА МИЛЕНКОВИЋ, Висока школа струковних студија за образовање васпитача у Сремској Митровици
- НЕНАД МАРКОВИЋ, докторанд, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др САША МАРКОВИЋ, Педагошки факултет, Универзитет у Новом Саду, Сомбор
- Др ВАСИЛИЈЕ Н. МАНИМАНИС, School of Physics, National and Kapodistrian University of Athens, Грчка
- Др МИРОСЛАВА МИРКОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- DAVID NAPOLITANO, Firenze, Италија
- Др МИРКО ОБРАДОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др ЈЕЛЕНА ПИЛИПОВИЋ, Филолошки факултет, Универзитет у Београду
- Др АЛЕКСАНДАР ПРЊАТ, Алфа универзитет, Београд
- Dr EVANGELOS D. PROTOPAPADAKIS, National and Kapodistrian University of Athens, Грчка
- Мр ЈАСМИНА ПРЕМОВИЋ, докторанд, Филолошки факултет, Универзитет у Београду
- Др НЕБОЈША М. РАДЕНКОВИЋ, Правно пословна школа, Ниш
- Др САША РАДОЈЧИЋ, Факултет ликовних уметности, Универзитет уметности у Београду
- Др МИРА РУЖИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др ГЛИГОР САМАРЦИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Приштини, Косовска Митровица
- Др ВОЈИСЛАВ СТАНИМИРОВИЋ, Правни факултет, Универзитет у Београду
- СТЕФАН СТАНИМИРОВИЋ, ученик, Трећа београдска гимназија, Београд
- Dr GEORGIOS STEIRIS, National and Kapodistrian University of Athens, Грчка
- Др ДАНИЈЕЛА СТЕФАНОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др МИРЈАНА Д. СТЕФАНОВИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
- Мр МАРИЈА СТИЈЕПИЋ, докторанд, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет у Бања Луци
- Др МИЛОРАД СТОЈИЋ, Археолошки институт, Београд

Мр БОРИС СТОЈКОВСКИ, докторанд, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду

Др ДАРКО ТАНАСКОВИЋ, Филолошки факултет, Универзитет у Београду

Dr EVSTRATIJE TEODOSIJU, School of Physics, National and Kapodistrian University of Athens, Грчка

Др СНЕЖАНА ФЕРЈАНЧИЋ, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Мр ВАЛЕНТИНА ЦВЕТКОВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Правни факултет, Универзитет у Београду

БОРИВОЈ ЧАЛИЋ, Градска библиотека, Вуковар, Хрватска

Др СРЂАН ШАРКИЋ, Правни факултет, Универзитет у Новом Саду

ЂУРЂИНА ШИЈАКОВИЋ, Етнографски институт САНУ

ЈОВАНА ШИЈАКОВИЋ, докторанд, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

САДРЖАЈ

Ксенија Марицки Гађански: Уводна реч	5
--	---

I

У ЧАСТ АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ

Срђан Дамњановић, <i>У њројадљивом њелу њребива дух</i>	11
Srđan Damjanović, <i>Fragile is the Body that Holds the Spirit</i>	
Миријана Д. Стефановић, <i>Лирика Анице Савић Ребац и антика</i>	21
Mirjana D. Stefanović, <i>Die Lyrik von Anica Savić Rebac und die Antike</i>	
Небојша Грубор, <i>Платонова естетика и интерпретацији Анице Савић Ребац</i>	31
Nebojša Grubor, <i>Plato's aesthetics in the interpretation of Anica Savić Rebac</i>	
Сандра Дуčić Колетте, <i>Аница Савић Ребац и Платонов Ерос</i>	42
Sandra Dučić Collette, <i>Anica Savić Rebac and the Platonic Eros</i>	
Марија Стијерић, <i>Аница Савић-Ребац и Летопис Матице Српске</i>	52
Marija Stijerčić, <i>Anica Savić Rebac and the Letopis Matice Srpske</i>	
Јасмина Премовић, <i>О „Животној истинитости“ и делима Томаса Мана према тумачењима Анице Савић Ребац</i>	60
Jasmina Premović, <i>Anica Savić Rebac on the „Verity of Life“ in the writings of Thomas Mann</i>	
Данијела Стефановић, <i>Осврт Анице Савић Ребац на „оријентална друштва“ и концепт примитивне демократије</i>	69
Danijela Stefanović, <i>A note by Anica Savić Rebac on the oriental societies and the concept of primitive democracy</i>	
Слађана Миленковић, <i>Аница Савић Ребац и Димитрије Митриновић: Једна њаралела</i>	74
Slađana Milenković, <i>Anica Savić Rebac and Dimitrije Mitrinović: A parallel</i>	
Миријана Д. Стефановић, <i>Библиографија Анице Савић Ребац (1998–2013)</i> ...	85
Mirjana D. Stefanović, <i>Die Bibliografie von Anica Savić Rebac (1998–2013)</i>	

II

РАДОВИ СА СКУПА

Самир Аличић, <i>Аквилијанска заштитна њлогоуживања у римском њраву</i> . . .	107
Samir Aličić, <i>Aquilian Protection of Usufruct in Roman Law</i>	
Снежана Боџанић, Милица Кисић, <i>Intertekstualni дијалог Георгика и De Rerum Natura кроз IV књигу Вергилијевог свепа</i>	119
Snežana Božanić, Milica Kisić, <i>Vergil's Georgics and Lucretius' De Rerum Natura</i>	
Зоја Војић, <i>Сликање времена: Филостратови Ситарји о времену и сликање Филостратовој концепцији времена у европској уметности</i>	126
Zoja Bojić, <i>Painting Time: Philostratus The Elder on Time and Depictions of Philostrateian Concept of Time in European Art</i>	
Светозар Бошков, <i>Историја ѡредримској ѡдоунавља у радовима Расислава Марића</i>	139
Svetozar Boškov, <i>The History of the Pre-Roman Danube Region in the Studies of Rastislav Marić</i>	
Немања Вујчић, <i>Криви су бојови и римљани! Питање кривице за ѡкрепање Миѡридативих рајова у античким изворима и модерним ѡумачењима</i>	155
Nemanja Vujić, <i>Gods and Romans are to be Blamed! The Question of War Guilt in the Case of Mithridatic Wars in Ancient Sources and Modern Interpretations</i>	
Владан Гавриловић, <i>Професура Јована Ђорђевића На Великој ѡправославној новосадској ѡмназији у Новом Саду</i>	177
Vladan Gavrilović, <i>The professor Jovan Đorđević at the Great serbian orthodox gymnasium of Novi Sad</i>	
Петар Грујић, <i>Платоново наслеђе</i>	184
Petar Grujić, <i>Plato's Legacy</i>	
Ивана Кузмановић Нововић, <i>Gryllo ѡрепставе у античкој ѡлиптици</i>	197
Ivana Kuzmanović, <i>Gryllo Representation in Glyptic Art of antiquity</i>	
Ирена Љубомировић, <i>Галеријев едикт и хришћани</i>	208
Irena Ljubomirović, <i>The Edict of Galerius and the Christians</i>	
Michail Mantzanas, <i>Aritotle on the Presocratic Moral Psychology</i>	219
Μιχαήλ Μαντζανάς, <i>Η κριτική του Αριστοτέλη στην ηθική ψυχολογία των προσωκρατικών</i>	
Весна Манојловић Николић, <i>Симболика орла на средовековном ѡрсијењу у Србији</i>	231
Vesna Manojlović Nikolić, <i>Symbolism of the Eagle on the Medieval Rings from Serbia</i>	

Гордан Маричић, <i>Ужиј љубав, зџраби „саџ“: Песме Каџула, Проџерџија, Аџија и Милана Ракића</i>	240
Gordan Marićić, <i>Carpe Amorem, Carpe Diem (Seize the Love, Seize the Now): Poems by Catulus, Propertius, Ady, and Rakić</i>	
Ненад Марковић, <i>Јулијан Аџосџаџија и свети бик Аџис</i>	252
Nenad Marković, <i>Julian the Apostate and the sacred bull Apis</i>	
Emilia Masson-Jovanović, <i>Оџ некаџа џо џанас: Дуџовечносџи и џоука џрасџарџих сведоџансџаџа</i>	276
Emilia Masson-Jovanović, <i>De jadis à nos jours : La longevité et L'Enseignement de Témoignages Anciens</i>	
Miroslava Mirković, <i>Metodi i model, pojdinačno i opšte u istraživanju antike</i>	285
Miroslava Mirković, <i>Method and model, from the particular to the general concept in researching Antiquity</i>	
Mirko Obradović, <i>Lakonofilija u službi filhelenstva: Ksenofontovo panhelenstvo u Agesilaju i ustavu Lakedemonjana</i>	293
Mirko Obradović, <i>Philolaconism in the Name of Philhellenism: Xenophon's Panhellenism in Agesilaus and Lakedaimoniōn Politeia</i>	
Јелена Пилиповић, <i>Porta eburna – Дијалоџ са Хомером као средсџиво онџолошке џпре у Верџилијевој Енеиди</i>	307
Jelena Pilipović, <i>Porta eburna – a dialogue with Homer as an instrument in the ontological play of Vergil in the Aeneid</i>	
Evangelos D. Protoparadakis, <i>“Death is Nothing to Us”: A Critical Analysis of the Epicurean Views Concerning the Dread of Death</i>	317
Evangelos D. Protoparadakis, <i>„Ουδέν προς ημάς ο θάνατος: Μια κριτική ανάλυση των επικούρειων αντιλήψεων περί του φόβου του θανάτου“</i>	
Небојша М. Раденковић, <i>Антиџички осџиаци у Тоџлици у џелу Феликса Каница</i>	324
Nebojša M. Radenković, <i>Antique Remains in Toplica in the Work of Felix Kanitz</i>	
Саша Радојчић, <i>Превоџ као инџерџреџијаџија</i>	335
Saša Radojčić, <i>Translation as an Interpretation</i>	
Мира Ружић, <i>Текија (Transdierna) – живоџи у касџелу</i>	343
Mira Ružić, <i>Tekija (Transdierna) – Living in a Castellum</i>	
Глиџор Самарџић, <i>Биџешке о миџоказима са југа Далмаџије</i>	357
Gligor Samarđić, <i>Notes on the Milestones from Southern Dalmatia</i>	
Georgios Steiris, <i>Conclusiones Secundum Pythagoram et Hymnos Orphei: Early Modern Conception of Ancient Greek Wisdom</i>	372
Геоџргиос Сџтеџρης, <i>Συμπεράσματα σύμφωνα με τον Πυθαγόρα και τους Ορφικούς ύμνους</i>	
Борис Стојковски, <i>Жиџије Консџтанџина Великоџи у јаџобиџском и еџџиоџском синаџсару</i>	383
Boris Stojkovski, <i>The Life of Saint Contantine the Great in the Jacobite and Ethiopian Synaxarion</i>	

Евстратије Т. Теодосију, Василије Н. Маниманис, Милан С. Димитријевић, <i>Астрологија у раном Византијском царству и њена осуда.</i>	396
Åfstration Theodosiu, Vassilios N. Manimanis, Milan S. Dimitrijević, <i>Astrology in the early Byzantine Empire and Its Condemnation</i>	
Снежана Ферјанчић, Константиновина паганска визија у савременој <i>историографији 20. века</i>	417
Snežana Ferjančić, <i>Saxa Loquuntur: Constantine’s Pagan Vision in Modern Historiography of the Twentieth Century</i>	
Валентина Цветковић-Ђорђевић, Антички корени неправно неоснованој <i>обогаћења</i>	424
Valentina Cvetković-Đorđević, <i>Ancient Roots of Unjust Enrichment</i>	
Боривој Чалић, Заборављени славенски словар Захарије Орфелина	438
Borivoj Čalić, <i>Forgotten Slavic Dictionary from Zaharia Orfelin</i>	
Срђан Шаркић, Држава и црква у Јустинијановом законодавству.	449
Srđan Šarkić, <i>State and Church in the Legislation of Justinian</i>	
Ђурђина Шијаковић, Жена у рановизантијском друштву: Статус <i>бијела и друштвени статус</i>	457
Đurđina Šijaković, <i>Woman in Early Byzantine Society: Body Status and Social Status</i>	
Учесници скупа 2013.	469

ИЗДАВАЧИ

Друштво за античке студије Србије, Београд
Букефал ЕОН, Београд

За издаваче

Проф. др Ксенија Марицки Гађански
Милан Милетић

УДК

Драгана Обрадовић

Лектура и коректура

др Ксенија Марицки Гађански
др Снежана Ферјанчић

Припрема рукописа за штампу

Милан Милетић
др Ивана Гађански
др Снежана Ферјанчић

Прелом, графичко уређење
и дизајн корица

Милан Милетић

Штампа

„Јован“, Београд

Тираж 100

ISBN 978-86-89367-03-4

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

94(398)(082)

930.85(398)(082)

1:929 Савић Ребац А.(082)

АНТИКА и савремени свет: тумачење антике : зборник радова / [организатор скупа] Друштво за античке студије Србије ; [главни уредник Ксенија Марицки Гађански]. – Београд : Друштво за античке студије Србије ; Београд : Букефал Е.О.Н, 2014 (Београд : Јован). – 476 стр. ; 23 см. – (#Едиција #Антика и савремени свет ; #том #8 = #Series #Antiquity and Modern World. #vol.#8)

Радови на срп. и енг. језику. – Текст ћир. и лат. – „Свој осми међународни научни скуп Антика и савремени свет: Тумачење антике Друштво за античке студије Србије је одржало од 18–20. октобра 2013“--> уводна реч. – Тираж 100. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад. – Резимеи на страним језицима.

ISBN 978-86-89367-03-4

1. Друштво за античке студије (Београд) а) Савић Ребац, Аница (1892–1953) – Зборници б) Југоисточна Европа – Историја – Стари век – Зборници с) Југоисточна Европа – Културна историја – Стари век – Зборници

COBISS.SR-ID 207866636

