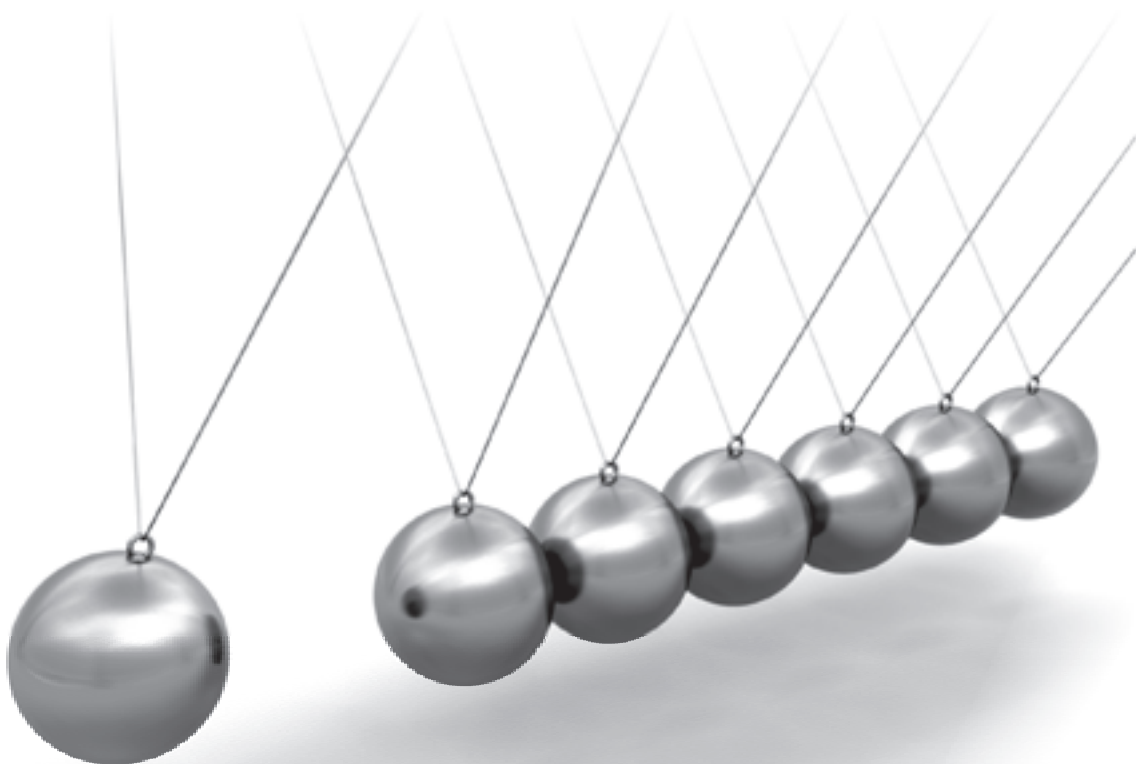


# Класици и класична традиција као путоказ и као прибежиште

Војин Недељковић (уредник)





Филозофски факултет, Универзитет у Београду | 2021



1838



Класици и

класична традиција као  
путоказ и као прибежиште

*уредио Војин Недељковић*

Едиција *Човек и друштво у време кризе*

*Класици и класична традиција као указ и као прибежиште*  
Проф. др Војин Недељковић (уредник)  
Београд 2021.

*Издавач*

Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
Чика Љубина 18–20, Београд 11000, Србија  
www.f.bg.ac.rs

*За издавача*

Проф. др Миомир Деспотовић,  
декан Филозофског факултета

*Рецензенти*

Др Ненад Ристовић,  
редовни професор Филозофског факултета у Београду  
Др Ифигенија Радуловић,  
редовни професор Филозофског факултета у Новом Саду  
Др Драгана Николић,  
виши научни сарадник Балканолошког института, Београд

*Лектор*

Биљана Цукавац

*Дизајн корица*

Ивана Зорановић

*Припрема за штампу*

Досије студио, Београд

*Штампа*

ЈП Службени гласник, Београд

*Тираж*

200

ISBN 978-86-6427-174-5

Овај зборник је настао у оквиру научноистраживачког пројекта  
*Човек и друштво у време кризе*, који финансира  
Филозофски факултет Универзитета у Београду.

## САДРЖАЈ

- 9 | *Сандра Шћејановић*  
Ὡς ὁ πολλὸς λόγος Ἑλλήνων. Један мудрац у три критичне ситуације: Талес у првој књизи Херодотове *Историје*
- 23 | *Горан Видовић*  
Кућна изолација против природе: о симболици емотивног и телесног имунитета у античкој комедији
- 37 | *Борис Пендељ*  
Цицерон, аутор и актер (*Tusc.* III и *Att.* XVI): да ли се у кризним временима бол заиста може ублажити
- 49 | *Душан Појовић*  
Јунаци античког романа у тренуцима кризе:  
како се „обичан“ човек суочава с околностима на које не може, не сме, или не жели да утиче
- 61 | *Исидора Толић*  
Предачки обичаји и утеха филозофије.  
Порфирије Тирски о недаћама
- 73 | *Војин Недељковић*  
*Civitas Dei*. Име спасења и како га превести
- 89 | *Ил Акад*  
Тукидид као путоказ и као прибежиште:  
Прокопије и недаће шестог века
- 99 | *Дејан Џелебџић*  
Фотијева филолошка делатност као путоказ  
(*Amphilochia* 21)





Појавља овој тематској зборника дело су осморо класичних филолога с Филозофској факултету у Београду. У хронолошком расјону од претјекласичне и класичне Грчке, затим Рима, до позне антике и средњовизантијској доба, наших осам прилога тићу се врло различитих писаца и књија, али су сви даји с једној особитој становишја.

Оишја невоља, криза, неизвесност – актуална тема за позване и нејозване – пред нас је појавила овакво тишање: пошћо класике и класичну традицију дефинише њена ојробаност, иј. искуствена доказаност њених вредности, чини се моћним и разумним појмим је као преосишак иза свих искушења кроз која пролази свет; ја ако је тако, може ли бити да то шћо ојсјаје у свакој невољи ојсјаје баш зато шћо сваки пој помаже да се криза превазиђе? Узетие понаособ, наше студије искуше су специјалне да би нејосредно одговарале на ово прешироко тишање, али желели бисмо да целина коју износимо пред читаоца да појсирек и понуди елементи за размишљање: да ли представу по којој се за класике увек наило начина да ојсјану, чак и кад је то стјајало труда и жртјава, можемо доунити замишљу класичној наслеђа као прибежишја у невољи и појпоказа ка сјаењу?

У Београду, о Духовима 2021.

Уредник



Сандра Шћепановић\*

## ΩΣ Ο ΠΟΛΛΟΣ ΛΟΓΟΣ ΕΛΛΗΝΩΝ. ЈЕДАН МУДРАЦ У ТРИ КРИТИЧНЕ СИТУАЦИЈЕ: ТАЛЕС У ПРВОЈ КЊИЗИ ХЕРОДОТОВЕ *ΙΣΤΟΡΙΕ*

**Апстракт:** У раду се разматрају три помена мудраца Талеса из Милета у три критичне ситуације описане у првој књизи Херодотове *Ιστοριје*. Догађаји о којима је реч одсликавају политичке прилике у Малој Азији у шестом веку пре Хр. и, иако Талесово учешће у њима представља предмет спора, начин на који јонска традиција памти те Талесове подвиге даје им посебну социјалну димензију. Талесова пророчка мудрост и практична интелигенција одражавају отпор и виталност јонског духа у историјским превирањима тог доба.

**Кључне речи:** Талес, мудрац, јонски Грци, колективно памћење.

Грчку фразу из наслова овог чланка срећемо у првој књизи Херодотових *Πριϋοвети* (1.75.3), у причи у којој Херодот објашњава како је лиђанска војска предвођена Крезом 547/6. пре Хр. прешла реку Халис,<sup>1</sup> која је раздвајала лиђанску од међанске територије (1.72), а формално је проглашена за границу након склапања мира између две зарађене империје 585. пре Хр.<sup>2</sup> Херодот наглашава да су, по његовом мишљењу (ὥς μὲν ἐγὼ λέγω), Лиђани прешли Халис преко моста који је већ у то време постојао на поменутој реци, а да је „по причи распрострањеној међу Хеленима“ (ὥς δὲ ὁ πολλὸς λόγος Ἑλλήνων), мудрац Талес из Милета био тај који их је превео преко ње променивши реци ток. Херодот затим детаљно описује како је, према веровању Хелена, тај подухват изгледао (Hdt. 1.75.4–6):

ἀπορέοντος γὰρ Κροίσου ὅπως οἱ διαβήσεται τὸν ποταμὸν ὁ στρατός (οὐ γὰρ δὴ εἶναι κω τοῦτον τὸν χρόνον τὰς γεφύρας ταύτας) λέγεται

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, sscepano@f.bg.ac.rs

1 Према грчкој хронологији то се десило 546. године, а према вавилонској, којом се служе оријенталисти, 547. пре Хр.

2 О примирју 585. године види ниже.

παρεόντα τὸν Θαλῆν ἐν τῷ στρατοπέδῳ ποιῆσαι αὐτῷ τὸν ποταμὸν ἐξ ἀριστερῆς χειρὸς ῥέοντα τοῦ στρατοῦ καὶ ἐκ δεξιῆς ῥεῖν, ποιῆσαι δὲ ὥδε· ἄνωθεν τοῦ στρατοπέδου ἀρξάμενον διώριχα βαθέαν ὀρύσσειν, ἄγοντα μηνοειδέα, ὅπως ἂν τὸ στρατόπεδον ἰδρυμένον κατὰ νώτου λάβοι, ταύτη κατὰ τὴν διώριχα ἐκτραπόμενος ἐκ τῶν ἀρχαίων ῥέεθρων, καὶ αὖτις παραμειβόμενος τὸ στρατόπεδον ἐς τὰ ἀρχαῖα ἐσβάλλοι· ὥστε ἐπεῖτε καὶ ἐσχίσθη τάχιστα ὁ ποταμός, ἀμφοτέρῃ διαβατὸς ἐγένετο, οἱ δὲ καὶ τὸ παράπαν λέγουσι καὶ τὸ ἀρχαῖον ῥέεθρον ἀποξηρανθῆναι. ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ προσείμαι· κῶς γὰρ ὁπίσω πορευόμενοι διέβησαν αὐτόν;

Пошто Крез није знао како да његова војска пређе реку (јер поменути мостови нису тамо били у оно време), прича се да је Талес, који је био у војничком логору, учинио да река, која се војницима налазила с леве стране, потече и десно од њих. То је постигао на следећи начин: дао је да се ископа дубок канал у облику полумесеца, почев узводно од логора и настављајући се до иза њега. Канал је скретао речну воду из њеног изворног корита и, обишавши логор, враћао је опет у корито. На тај начин, чим је река подељена на два тока, могла се прећи са обе стране, а неки чак кажу и да је изворно корито реке тиме потпуно пресушило. Али ја не верујем у то, јер како би онда прешли реку на повратку?

Херодотов извештај, иако сликовит, оставио је отвореним многа питања која се тичу овог догађаја, укључујући и Талесово учешће у њему. Њима ћемо се позабавити при крају овог рада, мада нам није циљ да допринесемо дебати о томе која је верзија догађаја вероватнија.<sup>3</sup> Нас првенствено занима помен „приче распрострањене међу Хеленима“ о учешћу Талеса из Милета у овој и другим кризним ситуацијама о којима извештава Херодот, описујући историјске догађаје који су потресали Малу Азију у време када је Талес у њој живео и када су јонски Хелени били изложени сталној борби за превласт у региону између Лиђана, Међана и Персијанаца. Овде, пре свега, желимо да скренемо пажњу на појаву о којој сведочи усмена предаја, а потврђују је понављања у писаној традицији, да се у колективном сећању на критичне ситуације, попут гореописане,<sup>4</sup> истиче улога мудрих појединаца и њихова посебна знања и способности. Талесов пример је ту нарочито значајан, јер он не само да је био један од такозване седморице мудраца,<sup>5</sup> који су се одликовали *ἱρακίῃ* мудрошћу,<sup>6</sup> него је

3 О томе в. детаљно у Greene 1992, O'Grady 2002 и Graham 2004.

4 Исти подухват Талесу приписује и Диоген Лаерције (D.L. 1.38).

5 Спискови седморице грчких мудраца архајског периода разликују се у различитим изворима, али је Талес њихов стални члан. Види нпр. Pl. Prot. 342e–343b; Call. Iamb. 1.52–77; Cic. De or. 3.173, Luc. 118, De leg. 2.26; Strab. 14.1.7; D.S. 1.38.1–2 и 9.3.3; Plut. Sept. sap. conv., De E 385D–E; Paus. 10.24.1; Clem. Alex. Strom. 1.14.59; Hipp. Ref. 1.1; D.L. 1.13–14 и 22–44 и другде.

6 Pl. Prot. 343a, Rep. 600a и другде.

још од антике сматран и зачетником грчке филозофије природе, као и астрономије и геометрије,<sup>7</sup> те су и *μυσεϊσка* знања на која се у неким од тих ситуација можда ослонио значајна са становишта историје науке.<sup>8</sup> Указаћемо свакако на (прото)научне идеје забележене у херодотовским примерима, али ћемо се првенствено усредсредити на разоткривање у њима присутне свести Хелена архајског периода о значају мудрости и знања у кризним ситуацијама.

## Помрачење сунца над Кападокијом

Најранији догађај у вези с којим Херодот помиње Талесово име десио се у шестој години рата између Лиђана, предвођених Крезовим оцем Алијатом, и Међана, на чијем челу је био Кијаксар, Астијагов отац.<sup>9</sup> Током пет година сукоба зарађене стране равномерно су побеђивале, све док их у шестој години један догађај није подстакao на то да најзад склопе примирје (Hdt. 1.74.1–2): наиме, у току битке дан се изненада претворио у ноћ, те су супротстављене војске одмах прекинуле борбу (1.74.4). С обзиром на време владавине два краља, верује се да је у питању било тотално помрачење сунца које је у Кападокији, где се битка одиграла, било видљиво 28. маја 585. пре Хр.<sup>10</sup> У свом извештају о том догађају, Херодот додаје и да је „Милећанин Талес Јоњанима предвидео да ће се десити“ та промена, тачније помрачење сунца (1.74.2):

τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῇ ἡμέρῃς Θάλῃς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἰωσι προηγόρευσε ἔσεσθαι, οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή.<sup>11</sup>

7 Види Arist. *Metaph.* 983b20–21 о Талесу као зачетнику „филозофије природе“ (уп. Simpl. In *Ph.* 23.29–32, D.L. 1.23–24, Hipp. Ref. 1.1). За различита научна открића која се Талесу приписују в. нпр. Apul. *Flor.* 18 и друге изворе цитиране у Laks & Most 2016, 246–259.

8 О томе да је Талес једини од седморице мудраца превазишао границе практичног знања и зашао у домен теорије говори Плутарх (Plut. *Sol.* 3.8.1–3 80B–C: καὶ ὅλως ἔοικεν ἡ Θालέω μόνου σοφία τότε περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ· τοῖς δὲ ἄλλοις ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοῦνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξε, „и уопште, чини се да је у то време једино Талесова мудрост превазишла границе корисног, захваљујући својој теоретској природи; остали мудраци добили су то име због своје изврности у политици“).

9 Уп. Clem. Alex. *Strom.* 1.65.

10 Плиније (*HN* 2.53) датује тај догађај у четврту годину 48. олимпијаде, односно у 585/4, а савремене студије потврђују да је тотално помрачење на тај дан било видљиво у већем делу Анатолије (Stephenson & Fatoohi 1997).

11 Ашери наглашава да се појам μεταβολή овде односи на „промену у природном поретку“ (Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 135).

Милећанин Талес је Јоњанима најавио да ће се десити та промена дана [у ноћ], поставивши за границу ону годину у којој је до те промене и дошло.

За разлику од горњег „инжењерског подухвата“, у ово изванредно претсказање помрачења над реком Халис Херодот не сумња. Након њега, помињу га и бројни други антички извори, наводећи и да је оно Талесу, поред Херодотовог, прибавило дивљење Ксенофана, доцнијег филозофа родом из Јоније, као и помен код Хераклита, такође Јоњанина, и Демокрита (D.L. 1.38). Предвиђање помрачења прибраја се, по правилу, другим „открићима“ која су Талесу обезбедила репутацију оца грчке астрономије.<sup>12</sup> Иако је то у изворима најбоље посведочен Талесов подвиг,<sup>13</sup> до данас остаје нејасно како је тачно Талес дошао до тог предвиђања, с обзиром на ресурсе који су му били на располагању. Често се претпоставља да су традиционална бележења астрономских догађаја у Вавилону – под условом да је Талес имао увида у њих<sup>14</sup> – могла пружити модел на основу којег би он био у стању да претпостави када ће наступити наредно помрачење,<sup>15</sup> но остаје отворено питање да ли је у то време уопште било могуће предвидети и где ће неко помрачење бити видљиво, тачније да ли је на основу белешки о помрачењима опаженим у Вавилону или Ниниви, где су се та опажања вековима записивала, било могуће најавити оно које ће се видети над Кападокијом (или чак Јонијом?).<sup>16</sup> Осим тога, како примећује Грејем (Graham 2013), ма како да је научник из Милета дошао до свог открића, Талесов метод није остао запамћен код потоњих научника, што доводи у питање његову научност а донекле и аутентичност.

У новије време, Патриша О’Грејди (O’Grady 2002) темељно је проучила ресурсе за предвиђање расположиве Талесу, који су могли бити у позадини поменуте приповести, и опрезно закључила да је до

12 D.L. 1.23; Hipp. Ref. 1.1.4. Према Еудему (D.L. 1.38), Талес је утврдио солстиције и њихове варијације, а забележено је и да је проучавао сазвежђа, вероватно за научичке потребе (Call. *Iamb.* 1.54–55).

13 Климент Александријски (*loc. cit.*) и Деркилид (ар. Theon Smyrn. 198 Hiller) сведоче о томе да је Еудем у својој *Историји астрономије* поменуо Талесово предвиђање помрачења сунца. О њему говоре и Плиније (NH 2.53) и Цицерон (*Div.* 1.111–112), као и Диоген Лаерције (D.L. 1.23) и многи други.

14 Види O’Grady 2002, 139–140 за такве белешке пореклом још из VIII в. пре Хр., у које је имао увида и Птоlemeј.

15 Види Graham 2013, 52.

16 O’Grady 2002, 131 показује да на тај начин није могуће прецизно предвидети ни помрачење на месту на ком је раније већ уочено. О другим предложеним начинима за предвиђање помрачења расположивим у то време и касније, в. Graham 2013, 52–53.

њега дошло комбинацијом Талесовог систематског посматрања небеских појава, као и пажљивог студирања вавилонских записа астрономских промена, уз примесу среће. Забележено је наиме да се Талес и сам занимао за промене и однос између сунца и месеца, те је тако знао да до помрачења сунца долази само у време младог месеца,<sup>17</sup> а, ако је имао приступ вавилонским белешкама помрачења двају небеских тела, могао је уочити да се  $23\frac{1}{2}$  месеца после лунарног могло догодити и соларно помрачење (могло, али не и морало).<sup>18</sup> Тако је, уз мало среће, могао претпоставити да ће се после помрачења месеца десити и помрачење сунца које је најавио. Иако се на тај начин Талесовом „открићу“ пориче научна поузданост,<sup>19</sup> социјална димензија приче која је кружила међу јонским Грцима добија на значају и постаје разумљивија, те не изненађује што је и Херодот без приговора преноси. Захваљујући њиховом генијалном суграђанину, догађај који је збунио и преплашио варваре, за јонске Хелене није био неочекиван. То што Херодот помиње Талесову чудесну најаву помрачења није просто *сведочанство* о јонском „чаробњаку“<sup>20</sup> – следећи Херодота, ни каснији извори не говоре о том открићу као о чуду – колико *ограз сећања* Јоњана на један догађај који је након дугогодишњег рата донео мир на подручју Мале Азије.<sup>21</sup>

## Централизација јонске управе

Након Херодота, Талесово предвиђање помрачења бележе и многи други аутори (од Цицерона у 1. в. пре Хр. до Цеца у 12. в. по Хр.), од којих му неки приписују и откривање узрока те појаве, наиме то што је сунце тада заклоњено месецом.<sup>22</sup> С друге стране, Талесов статус звездозналца развија се код Платона у легенду о асоцијалном и непрактичном занесењаку, „научнику“, незаинтересованом за

17 Према сведочанству са папируса (*P. Оху.* 3710 col. 2.36–43 = comm. ad Hom. *Od.* 20.156), за које се претпоставља да потиче из првог века по Хр. (Bowen & Goldstein 1994, 696, 704).

18 O’Grady 2002, 128–142.

19 O’Grady 2002, 142. Купри (Coupric 2004) нуди другачије тумачење предвиђања, које се заснива на Талесовим посматрањима, али је у крајњој линији опет производ случајности. Види Graham 2013, 53: „The crucial point here is that there is no known way that Thales might have reliably predicted a solar eclipse in the sixth century BC.“

20 How & Wells 1989 ad 1.74.2.

21 O’Grady 2002, 142.

22 Тако већ Цицерон *Rep.* 1.25, а затим и PsPlut. *Plac.* 2.24.890F, Euseb. *PE* 15.50.1. Види и нап. 13.

политички живот.<sup>23</sup> Међутим, већ Херодот помиње Талесово занимање за политичке прилике, а то потврђују и неки каснији извори. Наиме, како извештава Херодот, Талес је Јоњанима упутио користан савет како да се уједине и ојачају у односу на утицаје споља. Херодот тај савет помиње препричавајући како је Јонија доспела под персијску власт. Јонски градови падали су у руке Персијанаца један по један, пружајући притом достојан отпор, али немоћни да избегну пораз (1.169.1); једино су се Милећани нагодили с Киром и стога нису били нападнути (1.169.2). Када су се, и упркос таквим (не)приликама, Јоњани окупили на Панјонију у Микали, Херодот каже да је чуо (πυνθάνομαι) да им је мудрац Бијант, још један од седморице мудраца, том приликом предложио да се уједине и масовно емигрирају (1.170.1–2). Бијантовом предлогу он затим додаје и кратак извештај о савету који је још раније потекао од Талеса (1.170.3):

χρηστὴ δὲ καὶ πρὶν ἢ διαφθαρῆναι Ἰωνίην Θάλεω ἀνδρὸς Μιλήσιου ἐγένετο, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἑόντος Φοίνικος, ὃς ἐκέλευε ἐν βουλευτήριον Ἰωνας ἐκτῆσθαι, τὸ δὲ εἶναι ἐν Τέῳ (Τέων γὰρ μέσον εἶναι Ἰωνίης), τὰς δὲ ἄλλας πόλιας οἰκεομένας μηδὲν ἥσσον νομίζεσθαι κατὰ περ ἐς δῆμοι εἶεν.

Користан савет упутио је и пре пропасти Јоније Талес из Милета, који је пореклом Феничанин. Он је предложио да Јоњани установе јединствену скупштину и да она буде у Теосу, јер је тај град у средишту Јоније, а да се остали градови сматрају не више но демама.

У којим је околностима, и са којом намером, Талес изнео тај предлог за централизацију јонске управе у Теосу, и следствени губитак политичке аутономије појединачних градова, није извесно.<sup>24</sup> Ако се узме да је он иступао на Панјонију као представник (πρόβουλος) Милета пред Јоњанима окупљеним уочи коначног пада под власт Персијанаца, поставља се и питање како је то могао да учини, с обзиром на нагодбу Милећана с Киром и њихову супротстављеност Јонској лиги.<sup>25</sup> Постоји и такво тумачење по којем се тај савет односио на консолидовање јонских Грка у односу на лиђански утицај на почетку Крезове владавине, али докази за то само су посредни.<sup>26</sup>

23 Види нарочито *Tht.* 174a4–176b6; *Hp. Mai.* 281c3–d8.

24 Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 191. Маринони (Marinoni 1976) разматра да ли се циљало на трајну промену устава или на привремену меру у циљу одбране од најезде.

25 То разматра Marinoni 1976, 181–185. Уп. Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 191 (ad Hdt. 1.170.3).

26 Види Graham 2004, 263д. и нарочито напомену 10, где се говори о инвазији Лиђана на јонске градове почетком шестог века. Грејем указује и на податак наведен код Диогена Лаерција, да је Талес саветовао Јоњане да одбију Крезову понуду савеза, што им је помогло у односима с Киром (в. ниже).



Недостатак сведочанстава спречава нас да донесемо поуздан суд, али у контексту Херодотовог излагања, вероватнијим се чини да Талесов предлог за централизацију јонске управе, уз Бијантов, представља израз забринутости међу истакнутим Јоњанима пред нарастајућом претњом од Кира.

Поред тога, научници се слажу да Талес, баш као и Бијант, мудрац из јонске Пријене, овде утеловљује улогу „мудрог саветника“, какви се у опису битних историјских догађаја често јављају у Херодотовој историографији, било да он сам признаје или оспорава веродостојност њиховог учешћа у одређеној ситуацији.<sup>27</sup> Неки од таквих саветника код Херодота упозоравају и наговештавају трагичан расплет, истичући да је одређени поступак осуђен на пропаст, док други практичним саветима указују на решење проблема, било да се ти савети у конкретном случају усвајају или не.<sup>28</sup> У ове последње спадају и Бијантов и Талесов савет, и њима се у крајњој линији сигнализује како (је) ваља(ло) поступити у (датој) кризној ситуацији. Будући да Херодот истиче да је о овоме чуо од самих Јоњана, чији преци нису прихватили препоруке двају мудраца, у њима се може видети и одраз колективног сећања на тешке околности пада јонских градова у персијске руке и веровања да је спасоносно решење у виду политичког уједињења свих Јоњана било *йравовремено* на располагању.

Иако се ради о две потпуно различите ситуације и о различитим врстама савета, овде се, као и у претходном примеру, истиче Талесова моћ предвиђања: у првом случају природне појаве, а у другом политичких прилика. У свом спису *О йрорицању* (1.111–112), Цицерон истиче посебност рационалних *йредвиђања* у односу на божански инспирисана *йрорицања*, и у она прва убраја како најаву предстојећих појава у природи, на основу природних закона, што је, како каже, чинио Талес, тако и најаву политичких догађаја, на основу друштвених законитости, у чему се, по Цицерону, истакао атински законодавац Солон, такође један од седморице мудраца. Међутим, судећи по управо размотреним херодотовским примерима, Талесу припада место и у другој групи.<sup>29</sup>

О значају који је у јонској традицији имао Талесов предлог за уједињење пред персијском најездом и, још више, о његовом угледу као мудраца међу Хеленима уопште, сведочи и примедба коју је Херодоту

27 Види Lattimore 1939, који се ослања на Bischoff 1932. Уп. и Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 190.

28 У Латиморовој класификацији, први тип је „tragic warner“, а други „practical advisor“ (Lattimore 1939, 24–25).

29 Уп. и Aelianus, *VH* 3.17: Βίας δὲ καὶ Θαλῆς τὴν Ἰωνίαν πολλὰ ὠνήσαν, „Бијант и Талес били су од велике користи Јонији“.

вековима касније упутио Плутарх. У свом спису *О Херодотовој злонамерности* (857F), Плутарх замера Херодоту што напоменом о пореклу показује да је Талес варварин (τὸν μὲν Θάλητα Φοίνικα τῷ γένει τὸν ἀνέκαθεν ἀποφαίνεται βάρβαρον).<sup>30</sup> Талесово феничко порекло, како сведочи Диоген Леарције, помињу и Дурис и Демокрит (D.L. 1.22), а тај податак понавља се и у каснијим изворима. Премда у причи о негрчком пореклу Талесовом може бити зрна истине,<sup>31</sup> што је Херодот истакао из сопствених побуда, а каснија традиција могла преузети као показатељ оријенталног порекла Талесовог знања, верујемо да је још важнија чињеница коју Диоген Леарције такође наглашава, да „већина тврди да је Талес аутентично милетског рода“ (ὥς δ’ οἱ πλείους φασίν, ἰθαγενῆς Μιλήσιος ἦν). У томе се, баш као и у Плутарховој реакцији, може препознати значај Талесове фигуре у традицији јонских Хелена. На крају крајева, у чувеној, много пута испричаној и варираној приповести о златном трonoшцу, који су у свом улову пронашли рибари, а питијско пророчиште наменило најмудријем од Хелена, Милећани одлучују да он треба да припадне управо Талесу.<sup>32</sup> У својој скромности, он га прослеђује другом мудрацу, и награда затим кружи међу седморицом, да би на крају завршила као посвета Аполону.<sup>33</sup>

## Прелазак преко реке Халис

У време пред коначан пад Јоније у персијске руке спада и догађај поменут у уводном делу овог рада, у којем је, према причању Хелена, Талес учествовао као помоћник Крезове војске на почетку њиховог похода против Кира. Наиме, до 550. пре Хр. способни и амбициозни Кир поразио је Међане, основао персијско царство и затим се, настављајући експанзију, окренуо према западу, према Лидији и Јонији. У

30 Види Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 191: „the best Panionian ‘national’ plan is not proposed by one of the most noble Ionians descended from those who left the prytaneum of Athens (146.2), but by a barbarian“.

31 Име Талесовог оца, Ἐξαμβίας, како се верује, карског је порекла (в. Zgusta, 1964, s.v.), а како сâм Херодот каже, јонске фамилије биле су изворно помешане с Карцима, јер су се, приликом насељавања, јонски Грци женили карским женама, чије су мужеве убили (Hdt. 1.146.2–3). Још Хомер помиње да су у време Тројанског рата Карци насељавали Милет (Il. 2.867–869). О везама Караца и Милета в. Carless Unwin 2017, 91–119.

32 D.S. 9.3.3; Val. Max. 4.1.7; Plut. Sol. 4; D.L. 1.28.

33 За различите варијанте ове приповести, с обзиром на природу награде, њено порекло и мудраца код којег је прво доспела, в. нарочито D.L. 1.30–33. Плутарх каже да су, по Теофрасту, Милећани награду наменили другом Јоњанину, Бијанту, а да ју је он проследио Талесу (Sol. 4.7.1–4 80E).

таквој ситуацији, моћни и богати лиђански краљ затражио је савет од делфског пророчишта о томе да ли да се прошири према истоку, а затим, погрешно протумачивши пророчанство да ће тако „срушити моћну империју“ (Hdt. 1.50–53), кренуо према Кападокији и реци Халис, која га је раздвајала од источних области Мале Азије и Кирове претње.<sup>34</sup> Према легенди распрострањеној међу Хеленима и забележеној код Херодота, близу четрдесет година након што је предвидео помрачење које је довело до примирја и успостављања границе између империја на западу и истоку Мале Азије, Талес се и сам нашао на реци Халис, и то уочи избијања новог сукоба.

Једнако као и у случају његовог предвиђања помрачења над Халисом 585. године, дебата о томе да ли је заиста дошло до Талесовог легендарног измештања тока те реке и даље траје. С једне стране, научници покушавају да одговоре на питања да ли је, где и како, одводни канал могао бити ископан, те да ли је, како тврди Херодот, на реци у то време већ постојао мост којим се војска могла послужити, а са друге, да ли је, како и зашто, Талес, тада већ у позним годинама, заиста могао бити у лиђанском табору.

Обично се претпоставља да је Крез морао бити добро припремљен за поход, о којем је консултовао и пророчиште, те да се кретао путем којим је и његов отац ишао у борбу против Међана и који је био уходана војничка, али и трговачка и дипломатска рута.<sup>35</sup> И док за једне то показује и да је Крез морао знати где ће и како реку моћи прећи, други верују да је у оквиру припрема за поход ангажовао и Талеса, човека чувеног са свог практичног и теоретског знања, који је уз то познавао и египатске и/ли вавилонске технике савладавања набујалих река.<sup>36</sup> Научници су сагласни у вези с тим да се по свој прилици кретао такозваним Краљевским путем, који је водио од Сарда до Сузе, и који Херодот описује више пута у својим приповестима (5.52.1–5.54.2; 7.26.1–3; 7.30.1–2; 7.31.1). Међутим, док по једнима начин на који Херодот говори о „капији“ на Краљевском путу, „кроз коју мора проћи свако ко хоће да пређе реку“ Халис, а где се налазила и „велика стражара“ (5.52) можда показује да је она чувала гранични прелаз на реци и мост преко ње,<sup>37</sup> по другима је Талес могао

34 Види Gezgin 2018, 177.

35 Види O'Grady 2002, 182 и Gezgin 2018, 177–178.

36 Види Greene 1992. О вавилонским техникама одвођења воде каналима извештава Херодот (Hdt. 1.185–186), као и о првој брани која је чувала египатски град Мемфис од поплаве тако што је скретала ток реке (Hdt. 2.99). О Талесовом наводном образовању у Египту, в. Aet. 1.3.1, D.L. 1.37, Iambl. VP 12.

37 O'Grady 2002, 182 и даље. Ауторка се ослања на Ремзијев (Ramsey 1962) предлог да се мост преко Халиса могао налазити код античког села Cesnir Korgu, где се корито реке сужава (можда данашњи Kırıkkale).

искористити меандричну природу Халиса да на одређеном месту од мртваје направи лучни одвод из главног тока реке.<sup>38</sup> И за то је била потребна ингениозност каква се овом мудрацу приписује.

Овде нећемо покушати да допринесемо богатој дискусији о начину преласка преко реке,<sup>39</sup> већ ћемо се посветити питањима која се тичу Талесовог учешћа у походу и нарочито разлога због којих се међу Хеленима раширила прича о томе, чак и ако за њу није било реалног основа. Према Аполодоровом конвенционалном датовању, по којем је Талес предвидео помрачење сунца када је био на животном врхунцу (ἀκμή), дакле око четрдесете године живота, у време када се прикључио Крезовом походу на Кира он је морао бити већ у позним седамдесетима. За Јоњанина из Милета то би био посебно дуг пут, по неуједначеном и изазовном терену, али свакако олакшан бројним конацима уз Краљевску цесту и луксузом који му је Крез, као свом пратиоцу, могао приуштити. Према извештају истог хронографа, међутим, недуго после овог подвига (или можда непосредно пре њега) Талес је и умро.<sup>40</sup> Још један податак наводи на сумњу у Талесово присуство у Крезовом табору: наиме, како извештава Диоген Лаерције (1.25), Талес је саветовао Милећане против савеза с Крезом, што је, како каже, спасило град када је Кир завладао.<sup>41</sup> Како смо раније већ поменули, и Херодот преноси да су се Милећани нагодили с Киrom, те да зато нису пострадали као други јонски градови у налету персијске војске (1.169.2). И поред тога што није јасно у каквом тачно хронолошком односу стоје ови догађаји, није беспредметно закључити, с обзиром на Талесову репутацију, да је он могао „предвидети“ какав ће бити однос снага у неизбежном сукобу између Кира и Креза.<sup>42</sup>

Без обзира на историјску веродостојност Талесовог учешћа у Крезовом походу, његова улога у Херодотовом наративу, а чини се и у јонској традицији која се односи на тај догађај, није била да посаветује или упозори Креза на пропаст подухвата који је планирао;

38 Greene 1992, 100. Види у новије време Gezgin 2018, 185 о такозваном Крезовом тунелу у турском селу Sarıhıdır, који би, по његовом мишљењу, могао бити остатак Талесовог одвода.

39 Види претходне две напомене и Graham 2004.

40 Аполодор смешта Талесову смрт у 58. олимпијаду (548–545. пре Хр.). Његово датовање (D.L. 1.37–38) свакако полази од предвиђања помрачења као Талесовог највишег достигнућа, али не одступа много од датовања канонизације седморице мудраца у време архонта Дамасије у Атини (582/1. пре Хр.), које је нешто раније понудио Деметрије из Фалерона (D.L. 1.22).

41 δοκεῖ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀρίστοις βεβουλευῆσθαι. Κροίσου γοῦν πέμψαντος πρὸς Μιλησίους ἐπὶ συμμαχίᾳ ἐκώλυσεν· ὅπερ Κύρου κρατήσαντος ἔσωσε τὴν πόλιν...

42 Уп. Graham 2004.

та улога је припала Солону.<sup>43</sup> Такође, Херодотова верзија преласка реке Халис преко моста показује да Талесово учешће у догађају није било схваћено као пресудно.<sup>44</sup> Ни његово предвиђање помрачења није утицало на ток историјских дешавања у Малој Азији, нити на Херодотову приповест о њима, а и Талесов савет о централизацији јонске управе у стварности је остао занемарен, док у Херодотовој причи функционише као једно од понуђених решења кризе у Јонији пред Киров долазак. Оно што пак важи за сваку од тих прича јесте да ју је Херодот чуо од Јоњана, а распрострањеност легенде о снижавању тока Халиса и додатно је наглашена Херодотовом примедбом о посебној варијанти те приче, по којој је изворни ток реке одводом потпуно исушен.<sup>45</sup>

Ако и не можемо бити сасвим сигурни да одражавају стварне догађаје, нема сумње да су Херодотови извештаји о Талесовом учешћу у три кризне ситуације пре свега сведочанства о томе шта је он представљао за своје сународнике генерацијама након крупних историјских догађаја у шестом веку за које се његово име везује. Иако се у уздржаном и успутном начину на који Херодот преноси приче које је чуо о Талесу може препознати језгро истине,<sup>46</sup> исто је тако могуће да је Талесова репутација ванредно мудрог човека довела до тога да се он повеже и са неким догађајима у којима заправо није учествовао. Вековима касније, о томе сведочи и Лукијан, говорећи о Талесовом плану за прелазак преко реке Халис, и ослањајући се несумњиво на Херодота:<sup>47</sup> „он није био инжењер, већ мудар човек изузетно уверљив и у планирању и расуђивању“ (*Hippias* 2.10–14: οὐ μηχανικός οὗτος γενόμενος, σοφὸς δὲ καὶ ἐπινοῆσαι καὶ συνεῖναι πιθανώτατος). Као такав, Талес је представљао оличење веровања да се у кризним ситуацијама треба ослонити на најмудрије, израженог и у легендама о Анаксимандровом упозорењу Спартанцима о наступајућем земљотресу или о Емпедокловом излечењу Селинунта од куге,<sup>48</sup> као и у

43 Hdt. 1.29–33.

44 Савремени коментатори указују на двоструки хибрис (ὑβρις) који је, по Херодоту, преласком реке учињен: с једне стране, нарушена је природна граница (μοῖρα) коју су људима поставили богови, а са друге, преступом против природе сматрало се и то што су Лиђани снизили ниво реке по Талесовом савету (в. Asheri & Lloyd & Corcella 2007, 136). Иако то није у позадини легенде распрострањене међу Хеленима, Херодот можда свесно укључује и Талеса у преступ.

45 Херодот се нарочито противи таквој верзији догађаја.

46 Кирк Херодотов извештај о преласку преко реке Халис назива „уздржаним“ (Kirk & Raven & Schofield 1983, 78).

47 Осим Херодота и Лукијана, овај Талесов подухват експлицитно помиње још само Диоген Лаерције (D.L. 1.38).

48 Cic. Div. 1.112 и D.L. 8.70.

другим сличним подвизима приписаним раним грчким филозофима и мудрацима. Штавише, све ситуације које смо анализирали, и у којима Талес мудро иступа, односе се на положај Грка према варварским империјама и владарима и њиховим борбама за доминацију у региону, укључујући и Јонију. Приче о Талесовој пророчној мудрости и практичној интелигенцији стога представљају и одраз отпора и виталности јонског духа у сусрету с крупним историјским променама које су се дешавале у Јонији и окружењу током шестог века.

## Библиографија

- Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (2007), *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, Cambridge UP.
- Bischoff, H. (1932), *Der Warner bei Herodotus*, Diss. Marburg.
- Bowen, A. C., Goldstein, B. R. (1994), „Aristarchus, Thales and Heraclitus on Solar Eclipses: An Astronomical Commentary on P. Oxy. 53.3710 cols. 2.33–3.19“, *Physis* 31, 689–729.
- Carless Unwin, N. (2017), *Caria and Crete in Antiquity*, Cambridge UP.
- Couprie, D. (2004), „How Thales Was Able to ‘Predict’ a Solar Eclipse without the Help of Alleged Mesopotamian Wisdom“, *Early Science and Medicine* 9, 321–337.
- Gezgin, I. (2018), „Croesus, Thales and the Halys River“, у: *EPIPHANEIA. A Festschrift for Prof. Dr. Nuran Sahin from her Colleagues, Friends and Former Students*, Ege Üniversitesi Yayinevi, 177–189.
- Graham, D. W. (2004), „Thales On the Halys?“, *Ancient Philosophy* 24, 259–266.
- Graham, D. W. (2013), *Science before Socrates*, Oxford UP.
- Greene, M. T. (1992), *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*, Johns Hopkins UP.
- How, W. W., Wells, J. (1989), *A Commentary on Herodotus*, књ. 1, Clarendon Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge UP.
- Lattimore, R. (1939), „The Wise Adviser in Herodotus“, *Classical Philology* 34, 24–35.
- Laks, A., Most, G. W. (2016), *Early Greek Philosophers*, књ. 2/1, Harvard UP.
- Marinoni, E. (1976), „Talete in Erodoto“, *Acme* 29, 179–231.
- O’Grady, P. (2002), *Thales of Miletus*, Routledge.
- Ramsey, W. M. (1962), *The Historical Geography of Asia Minor*, Hakkeret.
- Stephenson, R. F., Fatoohi, L. J. (1997), „Thales’ Prediction of a Solar Eclipse“, *Journal for the History of Astronomy* 28, 279–282.

Wöhrle, G (2009), *Die Milesier: Thales*, Walter de Gruyter.

Zgusta, L. (1964), *Kleinasiatische Personennamen*. Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften.

Sandra Šćepanović\*

ΩΣ Ο ΠΟΛΛΟΣ ΛΟΓΟΣ ΕΛΛΗΝΩΝ. A WISE MAN  
IN THREE CRITICAL SITUATIONS:  
THALES IN THE FIRST BOOK OF HERODOTUS' *HISTORIES*

**Abstract:** This article discusses three mentions of Thales of Miletus in three critical situations described in the first book of Herodotus' *Histories*. The events in question reflect political circumstances in Asia Minor in the sixth century BC. Although Thales' participation in the events has been a matter of dispute, the way his (alleged?) feats are remembered in the Ionian tradition grants them particular social significance. Thales' prophetic wisdom and practical intelligence reflect Ionian resilience in the political turmoil of the time.

**Key Words:** Thales, wise man, Ionian Greeks, collective memory.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, sscepano@f.bg.ac.rs





Горан Видовић\*

## КУЋНА ИЗОЛАЦИЈА ПРОТИВ ПРИРОДЕ: О СИМБОЛИЦИ ЕМОТИВНОГ И ТЕЛЕСНОГ ИМУНИТЕТА У АНТИЧКОЈ КОМЕДИЈИ

**Апстракт:** У раду се анализира заштитна функција куће и крова од временских прилика у античкој комедији, као симбол изолације младих од изазова сексуалног живота.

**Кључне речи:** кућа, кров, изолација, киша, природа, метафора, комедија, хетера, девојаштво.

### Случај момка: дисциплина као кров над главом

Χεῖμων κατ' οἶκους ἐστὶν ἀνδράσιν γυνή  
(Менандрове Изреке, 540)

У Плаутовој комедији *Авејџи* (*Mostellaria*), заљубљени момак Филолах у свом првом појављивању пореди своје емотивно стање са запуштеном и прокислом грађевином. Слично пословичном бурету које „држи воду док мајстори оду“, Филолахов суноврат почео је чим је измакао надзору родитеља (*Mos.* 84–148):

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Много сам и дуго сам размишљао [...]                                 | 84  |
| кад се човек роди,                                                   | 88  |
| на шта ме подсећа, шта му је одраз,                                  |     |
| и пронашао сам овај принцип:                                         | 90  |
| мислим да је човек налик новој кући                                  |     |
| кад се роди. Објаснићу на који начин. [...]                          |     |
| Чим се кућа подигне и улица ( <i>expolitae</i> ),                    | 101 |
| сви хвале зидара ( <i>fabrum</i> ) и кућу,   свако тражи себи нацрт, |     |
| свако хоће себи сличну, новца и труда не штеди.                      |     |

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, goran.vidovic@f.bg.ac.rs

А кад се у њу усели безвредан човек, немаран, 105  
 са лењим робљем, запуштен, незаинтересован,  
 ту сад настаје и тај проблем што се о доброј кући лоше стара.  
 А често се деси и ово: дође олуја (*tempestas*),  
 полуца црепове и сливнике (*tegulas imbricesque*).  
 Тад немарни домаћин неће да их замени. 110  
 Пљусне киша, накваши зидове, натопа се,  
 греде (*tigna*) иструле, и труд зидара оде у пропаст.  
 Кућа више није за употребу као што је била.  
 И то није зидарева кривица, али већина људи  
 се постави овако: ако нешто може да се окрпи 115  
 за ситне паре, одлажу и не улажу док се зидови не уруше  
 Онда мора цела кућа да се гради изнова.  
 То је што се тиче куће. Сад ћу нешто рећи  
 о томе како су људи налик кућама.  
 Најпре, родитељи су као градитељи деце: 120  
 Они им постављају темеље (*fundamentum*),  
 подижу их, припремају их за чврстину [...]  
 [Једном деца] оду од зидара. Тек након одслужене године војске 131  
 излази на видело како је зграда испала.  
 Ја сам био дисциплинован и примеран  
 док сам био под надзором зидара.  
 Касније, кад сам се уселио у свој карактер (*immigravi ingenium*), 135  
 сав труд зидара сместа упропастих.  
 Стуштила се неодговорност, она је била моје невреме  
 (*venit ignavia, ea mihi tempestas fuit*),  
 нанела ми је град [и кишу],  
 пореметила (*deturbavit*) ми је сав обзир  
 и уздржљивост, и обезкровила (*detexit*) ме моментално. 140  
 Касније ме мрзело да се наткровљујем (*optigere*)  
 Одмах место кише дошла је љубав,  
 расула ми се (*permanavit*) у груди, натопила (*permadefacit*) ми срце.  
 У исти мах нестане ми новац, кредитна способност, име, врлина, углед.  
 Нисам више за употребу као што сам био 145  
 И ови стубови (*tigna*) су сад толико натопљени и трули од влаге  
 да не верујем да могу да окрпим кућу а да се цела не сруши,  
 и пропадне из темеља, а нема наде да се спасе.

У овој елаборираној слици куће суочене са силама природе  
 преплиће се неколико метафора. Идеја зидања као сваковрсног  
 формирања и унапређивања најупадљивија је у библијском грчком

и латинском, под утицајем хебрејског,<sup>1</sup> али се у грчком и независно осећало да грађевина подразумева устројство и стабилност. У Платоновим *Законима*, предачки обичаји су стубови стратешки распоређени као етичке координате, на које се надграђује конструкција доброг законског поретка; ако нису добро постављени, све се урушава (793b–c). Услед метонимије куће као грађевинског објекта и куће као заједнице која у њој живи, ова симболика нашла је плодно тле у породичној сфери. Поткрај Ксенофонтове *Кируиде* персијски цар Кир на самрти подсећа синове да братску љубав и солидарност треба даље „надграђивати“ и другим добрим делима (οἰκοδομεῖτε, *Cyr.* 8.7.15). Есхилев Агамемнон је узданица династије по Платоновим критеријумима: „чврсти стуб високог крова“, хиперболично назван јединим сином (ὕψηλῆς στέγης | στῦλον ποδῆρῃ, μονογενὲς τέκνον πατρί, *Ag.* 897–8). У *Ифиџенији на Тауриди* Еурипид ће алудирати на Есхилеву верзију: стуб је сада Орест, као доиста једини наследник династије. У Ифигенијином сновиђењу кућа се урушава након одласка „стуба очинске куће“ (στῦλος ... δόμων πατρῶν, *IT* 50–52), јер „мушки потомци су стубови куће“ (στῦλοι γὰρ οἰκῶν παῖδες εἰσιν ἄρσενες, *IT* 57).<sup>2</sup>

Метафора потпорног стуба јавља се једном код Теренција, у контексту сличном оном у *Авејли*, а дотиче се трагичарске идеје мушког наследника, чак и Платонове „моралне арматуре“ правног поретка. Сазнавши по повратку с пута да му се син оженио сиромашном фрулашицом (практично, хетером<sup>3</sup>) помоћу лажног сведочења и адвокатских трикова, отац иронично хвали роба који је то дозволио: „Здраво, добри чувару, узданице домаћинства (*columen familiae*), коме сам на одласку поверио свог сина“ (*Ter. Pho.* 287–8).<sup>4</sup> Филолах у својој ана-

1 На пример, Бог „сازда“ жену од ребра (ψκοδόμησεν/ *aedificavit*, *Пост.* 2.22); пустиња се развија у цивилизацију (*Ис.* 61.4). Хебрејски идиом за „усрећити, утешити“ јавља се и у новозаветном грчком, (παράκαλεῖτε ... οἰκοδομεῖτε / *consolamini ... aedificate*, *1Сол.* 5.11); упоредити Мигаока *s.v.* οἰκοδομέω 3–4.

2 Занимљива је хипотеза да иза поређења у *Авејли* стоји параномасија текόντες „родитељи“ и τέκτονες „градитељи“ у Плаутовом грчком предлошку; стих „родитељи су градитељи деце“, *parentes fabri liberum sunt* (*Mos.* 120) провизорно је реконструисан као \*τεκόντες τῶν τόκων οἱ τέκτονες (Fontaine 2014). Плаут је такве ефекте постигао и сам: на пример, *amens* и *amans*, „безуман“ и „заљубљен“ (*Merc.* 82).

3 Термин „хетера“ изабран је као најмање проблематичан превод за лат. *meretrix* као комички тип.

4 Док иза овог места (као и истог израза у *Cic. Verr.* 2.3.176) вероватно стоји грчка метафора потпорног стуба, другде у латинском слика није сасвим јасна: пошто *columen* изворно означава нарочиту врсту стуба на кровној конструкцији, а отуд пренесено и најистакнутији део нечега, чини се да је још у антици било недоумица у вези са тим треба ли у изразима попут *senati columen* (*Pl. Cas.*

логији користи *tignum*, „дрвена греда“, „грађа“, чиме наглашава материјал који трули од влаге (*imber ... tigna putefacit*, 112; *tigna umide putent*, 146). Слика носећег стуба је тако обогашена, јер сада у статичку једначину улази нова непозната: спољни атмосферски утицаји.

Плаут овде рачуна што на ширу симболику невремена као животних искушења,<sup>5</sup> што на сопствену праксу поређења опасне жене са привлачним опасностима природе. Сестре хетере у *Бахигама* су као живо благо из ког се треба пажљиво измигољити (*ex lutulento caeno propere hinc eliciat foras*, 384),<sup>6</sup> а њихова кућа је запенушани вртлог који попут Бермудског троугла упија сваког кога се дотакне (*acerrume aestuosam: absorbet ubi quemque attigit*, *Vac.* 471). Додатно, дочаравајући ефекат заробљености, у другој комедији хетерина кућа гута све што крочи унутра, дословно „иза резе“ (*aestuosas ... obsorbent quidquid venit intra pessulos*, *Truc.* 350–1; заменица *quidquid* означава неживо: љубавникову имовину<sup>7</sup>).

У Филолаховом случају, међутим, природне метафоре привлачне и опасне жене само су позадина за нешто другачију поруку. „Невреме“ (*tempestas*, 108), како сâм убрзо признаје, своди се само на његову личну неодговорност (*ignavia*, 137) пред *редовним* приликама. Филолах није суочен ни са каквим ванредним или екстремним временским условима већ са најобичнијом кишом. Једини разлог што једна свакодневна појава и услов живота на земљи Филолаху није у корист већ на штету је то што он није одржавао кров.<sup>8</sup> Стога је један од важнијих закључака његове аналогije тај да је природа „добар слуга а зао господар.“ То се потврђује на самом почетку идуће сцене,

536, *Epid.* 188; упор. *columen rei publicae*, *Cic. Sest.* 8.19) замислити ослонац, уприште, или пак предводника („перјаницу“), на шта би можда указивала Плаутова синтагма *columen audaciai* „врхунац безобразлука“, како Меркур назива роба Сосију (*Am.* 367); видети детаљну расправу у Fantham 1975, 45–6. Можда управо избегавајући ову спорну ситуацију, сродна реч *columina*, која превасходно значи вертикални стуб, по правилу нема такву метафоричку употребу.

5 Видети на пример, Montanari s.v. *χεῖμων* B.; за Менандра Fantham 1975, 21.

6 „The image of being stuck in the mud (i.e. caught in a situation from which escape is difficult) is proverbial (*Aul.* 230, *Per.* 535, *Ps.* 984, *Ter. Pho.* 780); its originality here lies in the direct application of the word ‘mire’ to the house of the sisters (cf. *Epid.* 191 [„чујем да се заглавио (*haerere*) са неком фрулашицом“]), Barsby 1986, 129.

7 И у овој комедији штета настаје продирањем погубне течности, овај пут „вина љубави“: *si semel amoris poculum accepit meri | eaque intra pectus se penetravit potio, | extemplo et ipse periit et res et fides* (*Truc.* 43–5; *res et fides*: видети *Mos.* 144).

8 „In his [sc. Philolaches'] moral scheme, the enemy of discipline is nature; and his use of imagery of tempest and rain to describe the onset of love makes his downfall seem natural and inevitable“ (Leach 1969, 321, мој курзив). За температурне метафоре као показатељ амбивалентности односа момка и хетере у *Евнуху*, упоредити Vukojević 2020, 35.

када се на позорници први пут појављује Филолахова *femme fatale*, Филематија, са слушкињом Скафом. За њихово прво обраћање уприличена је загонетка (157–65):

ФЛМ (*излази на сцену*). Богами, не памтим кад ми је више пријало купање хладном водом и кад сам се боље орибала, драга моја Скафа. СКА. Све се вреднује према учинку: као, ево, прошлогодишња жетва (*messis*) што је била богата.

ФЛМ. Какве везе има та жетва са мојим купањем?

СКА. Ништа веће него твоје купање са жетвом.

ФЛХ (*у стирану*). О љупка Венеро, то је оно моје невреме (*tempestas*), које ми је сву умереност обезкровило којом бејаш наткровљен (*detexit, tectus quia fui*); тада су Љубав и Страст прокисли (*perpluit*) у моје груди, и више не могу да се наткријем (*optigere*).

Срчани зидови су натопљени (*madent*), овој кући спаса нема.

Филолах, који прислушкује разговор, наизглед мења тему усред стиха да би наставио исповест из претходне сцене, а заправо открива која је веза њеног купања и жетве. Док је њему вода природна непогода од које му труле греде, Филематији је козметичко средство којим залива плодно тле његове слабости у циљу богатијег приноса. И ситуација и агрометеоролошка метафора упоредива је са уводним представљањем хетере Таиде у Теренцијевом *Евнуху*: „Али, ево, управо излази пошаст нашег имања: јер она преузима оно што треба да убирамо ми“ (*sed eccam ipsa egreditur, nostri fundi calamitas; | nam quod nos capere oportet haec intercipit; Eun.* 79–80). Другим речима, ко се природи препусти, природа му узима данак.

Порозној хидроизолацији Филолаховог крова и труљењу његових греда кључно доприноси роб Транион, који, као типични комички роб, ексцесе свог младог господара не само да не обуздава него их и организује и служи као техничка подршка. Заслуге Траниона су између осталог илустроване поређењем са ситом (*cribrum*). Позната Плаутова слика сита које не држи воду (*Rud.* 102, *Ps.* 98–102, в. ниже, фусн. 18), овде је и етиолошки објашњена, речима одговорног роба Грумиона: кад се Филолахов отац врати и са зна шта је радио, Транион ће бити „сито за целате“ који ће га избушити бадљевима док га буду терали на крст (*carnuficium cribrum ... ita te forabunt patibulatum per vias stimulis*, 55–7). На вест да се отац вратио, Транион обећава избављење хидрометеоролошком метафором: „Што смо овде ускомешали постићи ћу да се разведри и смири“ (*...efficiam, quae facta hic turbavimus, | profecto ut liqueant omnia et tranquilla sint*, 416–17).

То ванредно стање којем је и сам допринео је што Филолах у тренутку очевог повратка (а у његовом одсуству и редовно) у кући гости Филематију, као и свог пријатеља и хетеру у његовој пратњи (317sq). Транион ће оца одвратити од рођене куће под изговором да је уклет, настањена духовима из прошлости, у знаменитој „насловној“ сцени. Наслов *Mostellaria* – комедија о утвари, авети, нечему невероватном (*monstrum*) – могао би се, међутим, пре односити на друге саблазни које окупирају кућу, тематски далеко важније. Наиме, пошто се у авантуре са хетерама, ионако друштвено непожељне, упуштају или момци који живе са родитељима или ожењени мушкарци, ти односи се крију и хетерама се по природи ствари иде у госте (в. нпр. Pl. *Truc.* 57–63). Призор хетера угошћених на пијанци у угледној, добростојећој грађанској кући био би раван натприродној појави – тачније, у овом случају, на неки начин, управо *йприродној* појави. Допустивши да му љубавница која узима данак од усева продре унутра,<sup>9</sup> Филолах је непромишљено угрозио приватност и интегритет породичне куће, чија је примарна функција управо да гарантује независност и безбедност од временских услова. Насупрот куће као приватног домена *par excellence* стоји, наравно, „јавна“ кућа, у којој је комички љубавник, како смо видели, препуштен на милост и немилост вртлозима и осталим непознаницама природе. Упркос егзотичности, међутим, тамо и те како постоје правила — хетерина правила: зато и има кућу.<sup>10</sup> Кућа хетере је дакле *симулација йприроде* у контролисаним, лабораторијским условима.

Након што је спречио Филолаховог оца да уђе у сопствену кућу, Транион га одводи у кућу старог суседа, коју је тобоже Филолах купио као инвестицију, новцем који је заправо спискао на провод. Метафорика у тој сцени поново подвлачи Транионов штетни утицај на Филолаха. Након што Транион циљано двосмислено реферише на два стуба око врата (*postis*) као на два присутна старца (*Mos.* 818sq), Филолахов отац примећује да је дрво стубова у лошем стању јер га нагриза црвоточина (*tarmes*). Отац је сценски несвестан двосмислености својих речи, али Транион није. Као превејани агент за некретнине, он убеђује оца да се ради само о стаблу посеченом пре-рано, ван сезоне: ништа што накнадни импрегнативни премаз неће санирати (*intempestivos excisos credo, id eis vitium nocet. | atque etiam*

9 За нескривену меркантилну димензију односа Филолаха и Филематије видети Видовић 2017.

10 За разлику од скућене хетере, „уличарка“, *prostibulum*, дословно стоји на улици (*Cist.* 331). За атмосферу у куплерају из угла хетера, видети на пример, *Truc.* 95–111.

*nunc satis boni sunt, si sunt inducti pice*, 825–7). Порука је дакле да оно што компромитује „непромочивост“ два патријархална морална ослонца није (само) једна неизбежна, природна штеточина (*tarmes* ~ *Tranio*?) већ и недостатак стрпљења и разумевања за природни ток сазревања. Није касно, као да Транион уверава оца, да Филолах као и сваки комички *adulescens* прерасте младалачке слабости и развије одбрамбени механизам.

Та идеја да младић из добре куће по питању емотивног имунитета спада у високоризичну групу један је од централних аксиома хеленистичке комедије и њених римских адаптација. У Теренцијевом *Евнуху*, роб Парменон чак заговара неку врсту „прокуживања“: за младића је, тврди, спасоносно (*salus*) да се са размишљањем и понашањем хетера упозна на време (*mature*), како би знао да их убудуће стално избегава (*Eup.* 932–40). У Плаутовом сентиментално-морализаторском *Тројрошном гану* (*Trinummus*), ризик је илустрован управо метеоролошком метафором. Атипично, одговорни син саопштава оцу да му је као заштита младости (досл. „покрив“) било то што је самоиницијативно избегавао ризична друштвена окупљања: није залазио (досл. „продирао“) тамо где би себе излагао трошку и опасности а оца брзи (*semper habui aetati integumentum meae, | ne penetrarem te usquam... Trin.* 313–14). Отац одговара моралном поуком да се у добром владању не треба уљуљкивати: „Добра дела наткриви добрим делима да не прокисну“ (*bene facta bene factis aliis pertegito, ne perpluant*, 323; упор. Ксенофонтovo „надограђивање“ добрих односа). Сличну логику заступа и трећи роб у *Авејии*, Фаниско, наравно из своје робовске перспективе (858sq): робу је најбоље да се прибојава казне чак и када није крив, јер ће тако имати „добар кров да не покисне док на друге пљуште невоље“ (*probe tectum habebo, | malum quom impluit ceteris, ne impluat mi, Mos.* 870–71).<sup>11</sup> У случају Филолаха, као репрезентативног комичког младића, саме конвенције прописују да се са превентивним наткривљавањем касни, те се мора лечити.

Сродна слици погубног прокишњавања је и једна Теренцијева метафора прозора у комедији *Самомучиље*. Отац је упозорен да ће син злоупотребити његове знаке слабости да настави са распусним животом: „Ау, колики прозор ка неваљалству ћеш отворити!“ (*hui quantam fenestram ad nequitiam patefeceris, Nau.* 481). Призор је

11 Фаниско касније наставља: господару је слобода огртач, робу једино послушност „покрива леђа“ (*libertas paenula est tergo tuo: mihi, nisi ut erum metuam et curem, nihil est qui tergum tegam; Mos.* 992–3).



својеврсне промаје која нарушава унутарњу равнотежу и морални екосистем домаћинства, отежавајући изградњу имунитета на спољне утицаје.<sup>12</sup> Кућа је, укратко, компактан, приватни оквир – такорећи, карантин – у којем се спроводи морална контрола и васпитни надзор над сином у најгорим годинама.

## Случај девојке: кад „сигурна кућа“ прокисне

*Get ready, all you lonely girls, and leave those umbrellas at home  
[...] God bless Mother Nature, she's a single woman too  
She took off to heaven and she did what she had to do  
She taught every angel and rearranged the sky  
So that each and every woman could find her perfect guy  
[...] It's raining men! Hallelujah! It's raining men! Amen!*  
(The Weather Girls, „Raining Men“, 1982)

Наспрам „прозора неваљалства“, као извора опасности по момка у најгорим годинама, стоји, као у огледалу, слика порозног карантина кобног по девојку у најбољим годинама. Сплет мотива приватних одаја, попуштања изолације, кише и сексуалних непочинства представља темељ мита о Јупитеру и Данаји. Данају је отац Акрисије закључао у неприступачну одају да би јој спречио контакт са мушкарцем и тиме предупредио пророчанство да ће га Данајин син убити. Пророчанство се, како обично бива, испунило: Акрисија је случајно убио Персеј, кога је Данаја родила након што ју је Зевс, упркос изолацији, оплодио у виду златне кише. Порозност крова, као одбрамбеног система куће, тематизована је у два комичка осврта на ову приповест, у Менандровој *Самљанки* и Теренцијевом *Евнуху*.<sup>13</sup>

У *Самљанки* значај крова наговештава младић Мосхион у свом уводном обраћању (*Sam.* 1–55). Најпре сазнајемо да је Мосхионов очух Демеја у кућу довео као „невенчану супругу“ (παλλακή „конкубина“) некадашњу самоску хетеру по имену Хрисида („Злата“), будући љубоморан на њене остале љубавнике. Хрисида је потом једном

12 Метафора је можда додатно подстакнута древном асоцијацијом сексуалног неморала и кућног прозора, заснована на практичној примени прозора као излога за мамљење партнера; за корисну синтезу бројних иконографских и књижевних извора, укључујући великим делом грчку комедију, видети Graham 1998.

13 Могући је и трећи случај, Менандров *Евнух*, Теренцијев примарни модел (*Ter. Eun.* 19–20). Менандров предлогак је слабо сачуван, али у једном од малобројних фрагмената јавља се метеоролошка метафора више силе: μή θεομάχει, μηδὲ προσάγου τῷ πράγματι | χειμῶνας ἐτέρους, τοὺς δ' ἀναγκαίους φέρε (138 KA).



приликом у њиховој кући организовала прославу у част Адониса, чији је централни обредни елемент био ношење посејаних садница на кров куће. Догађају је присуствовала и Плангон, неудата ћерка суседа Никерата. Очаран приказом Плангон како плеше на крову (ἐπὶ τὸ τέγος, 45), Мосхион ју је силовао, можда чак на самом крову (Bain 1983, 126). Даљи заплет се углавном заснива на томе што се дете које ће родити крије од Никерата.

Овде је реч о једном од општих места грчке драме још од Еурипида: неудата девојка, која је или из добре куће, или ће се то тек испоставити, затрудни под неразјашњеним околностима и роди дете непознатог оца; касније идентификован, он се девојком оже ни, понекад приморан (нпр. у Плаутовом *Ђују*), чешће добровољно (као у *Самљанки*, *Евнуху*, итд., в. ниже). Сходно томе да је у питању драмска конвенција чија је сврха управо да привремено поремети пожељни ток ствари, непланирани сексуални однос се увек дешава ван куће, кад девојка није под надзором најуже породице. Једна од прилика која се Менандру показала драматуршки најпогоднијом су верске светковине, нарочито оне које су се славиле ноћу уз музику и плес. Поред практичних погодности за драматизацију, религијско окружење комичког силовања и загонетне трудноће представљало је реликт познатог митолошког обрасца према коме смртну жену оплоди бог; прототип овог комичког заплета је Еурипидова драматизација мита о Креуси и Аполону у *Ијону*.

Има показатеља да је Менандар одређене светковине бирао наменски да би њихове обредне елементе и значење – махом, сексуалну иницијацију младих у свет одраслих – тематски повезао са радњама самих комедија (в. Bathrellou 2012 за *Парничаре*). На Адонијама, централни обред који је делимично описан у *Самљанки* обављале су искључиво жене – укључујући хетере – тако што би на кров куће носиле саднице биљака које брзо процветају и брзо увену. Тиме се ритуално оплакивала превремена смрт младог Афродитиног љубавника Адониса. Пошто је он пре смрти проводио део године са Персефоном у подземљу а део са Афродитом на земљи, кров се узима као симболична граница две зоне: горње, видљиве, јавне, и доње, скривене, приватне. Нека од необично бројних тумачења адонијског обреда јесу да је у његовом фокусу вечити момак који никако да сазри (*adulescens* као будући комички тип); опраштање мајки од синова који ступају у брак, или пак, из истог разлога, опраштање хетера од својих младих љубавника, и тако даље.<sup>14</sup>

14 За кратак преглед тумачења, видети Burnett 2012, 188; за детаљнији, али старији, Simms 1997.

Пошто је грчка реч τέυος „кров“ такође један од термина за бордел, интересно је тумачење да ритуал симболизује момка у првој посети куплерају и иницијацију у свет мушкараца (Burnett 2012).<sup>15</sup> Ово би доиста било у складу са поставком у *Самљанки*, где Адоније организује некадашња хетера Хрисида, на крову куће у којој живи са „невенчаним супругом“ Демејом, ветераном куплераја, и његовим младим сином. Индикативан би у том погледу био и контраст Демејиног „крова-куплераја“, кобног по Плангон, и крова њене очинске куће. Контраст је као „Чеховљев ексер“ активиран касније, када Плангон већ има кришом рођено дете. Никерату, њеном оцу, који још не зна да је дете уопште и њено, Демеја на шаљив начин одаје тајну (*Sam.* 589–600):

ДЕМ. Никерате, реци ми, зар ниси слушао  
код трагичара како се Зевс претворио у злато и процурео (ἐρρύη)  
кроз кров (διὰ τέυους) и обљубио закључану (καθεργυμένην) девојку?

НИК. Шта с тим?

ДЕМ. Треба све размотрити... размисли: да ли теби  
негде кров прокишњава (ρεῖ)?

НИК. Свуда, али какве то сад везе има с овим?

ДЕМ. Зевс се некад претвори у злато (χρυσίον, „златник“),  
некад у кишу (ῥῥωρ)... схваташ? Ово је све његово дело! Како смо брзо  
пронашли одговор!

НИК. Исмеваш ме...

ДЕМ. Не, Аполона ми! Ти ниси ништа мање вредан од Акрисија.

Ако је Зевс Данају сматрао достојном, онда твоју ћерку...

НИК. Куку мени! Мосхион ме преварио!

ДЕМ. Не бој се, ожениће се њоме. Буди сигуран да је све што се  
збило божје дело.

Конкретни технички детаљи подвлаче заштитну функцију крова у моралном смислу. Наспрам крова Демејине и Хрисидине куће, „јавне“ куће, стоји кров „приватних“ кућа попут Никератове, који блуд пропушта само услед дефекта: када прокисне. Штавише, и независно од ритуалних елемената *Самљанке*,<sup>16</sup> прокишњавање као морални квар манифестује се, имплицитно али недвосмислено, у Теренцијевом третману судбоносног крова у *Евнуху*. Место збивања

15 Ако је то тако, тешко је рећи да ли је адонијски ритуал утицао на то да кров значи куплерај, или обратно; кров је иначе из разноразних других разлога био довођен у везу са недоличним понашањем (Graham 1998).

16 Упоредити Теренцијеву *Свекрву*: поред многих упадљивих сличности са Менандровим *Парничарима* (нпр. да је непознати отац у међувремену не знајући већ оженио мајку свог детета), девојка није силована на светковини већ просто у мрачној улици.

је кућа хетере Таиде, у коју је девојка Памфила доведена као у сигурну кућу док јој се не утврди порекло. Наглашена забрана приласка мушкарцима (*ne vir quisquam ad eam adeat*, *Eun.* 578) доказује да је циљ заправо сачувати јој невиност за евентуални грађански брак. Сама идеја да Памфила заврши на убедљиво најгорем могућем месту да сачува невиност адекватно рефлектује неизбежност судбине из изворног мита. Момак Хереја заобилази забрану прерушен у евнуха; сцену потом препричава сâм (*Eun.* 583–90):

Девојка [Памфила] је седела у одаји,  
посматрајући неку слику: а на њој приказ Јупитера  
како је Данаји, кажу, једном сунуо у крило златну кишу  
(*imbrem aureum*)

И ја почнем да посматрам, и пошто је он већ једном  
извео сличан играказ, сав се обрадујем  
како се бог претворио у човека и преко туђих црепова  
(*alienas tegulas*)

кроз отвор за кишницу (*inpluvium*) преварио девојку.

И то какав бог: „Што небеске пределе топотом потреса!“

Кључни детаљ је помен имплувијума, кровног отвора за кишницу који су имале римске куће, али не и грчке. Како се радње свих римских комедија номинално одигравају у Грчкој, овакви повремени примери песничке слободе нису без значаја, нарочито код Теренција. Симптоматично је да чак и Плаут, који реферише на римске реалије са много мање обзира, не помиње имплувијум у детаљном опису Филолахове куће у *Авеџи*.<sup>17</sup> Пошто је Филолахова кућа настањена хетерама управо и једино услед привремене кризе, њему је продор кише инцидент и аномалија. Насупрот томе, у кућама које од сексуалног неморала живе, отвор који пушта воду је сталан.

Најзад, обе драмске интерпретације мита посвећују посебну пажњу финансијском аспектима кише. Значај Менандровог избора речи – χρυσίον „златник“ уместо χρυσός „злато“ – и „златног“ имена насловне јунакиње, бивше хетере, на изврстан начин испливавају у позноантичком коментару на Теренција, сачуваном под именом Елија Доната. Аутор запажа да је слика Јупитера и Данаје примерена кући похлепне хетере, где се сексуални однос плаћа златом, и то обилним (*amoris non gratuiti nec parvo propositi, sed auro in gremium fluente venalis ... non rorem vel pluviam sed imbrem addiderat: avaritiam meretricis!*, Don.

17 У тој комедији је прецизан архитектонски опис управо од кључног тематског значаја: видети Leach 1969, Nichols 2010.

Ter. Eun. 585).<sup>18</sup> То што су се и Теренцијева Памфила и Менандрова Плангон, ни криве ни дужне, нашле у окружењу где се секс плаћа је до те мере упадљиво да модерни коментатори на Самљанку осећају потребу да истакну: „Any suggestion that Plangon had sold herself to Moschion is utterly out of place“ (Gomme/Sandbach 1973: 619). Како први сексуални однос означава прелазак у свет одраслих, митски архетип и књижевна конвенција, заснована на њему, артикулишу тензију која прати неповратни прелазак девојке у жену. Вредност девојачке чедности, што симболичко-емотивна што практична (на „брачном тржишту“) толико је непроцењива да је може узети једино виша сила, такођећи безгрешним зачећем, и то једино у замену за чисто злато.<sup>19</sup>

\*

Кућа као метонимија за најужу заједницу симболизује сигурност, стабилност и уређеност. Човекова „четири зида“ и „кров над главом“ деле контролисани породични микрокосмос од изазова и неизвесности спољашњег света, такођећи „природе и друштва.“ Попуштање кућне изолације излаже момка и девојку наизглед супротним опасностима: њега да изазове невољу, њу да невољу претрпи. Када се те две слике очисте од наслага митолошких архетипа и књижевних конвенција и доведу у кратки спој, испоставала се да су проблеми комплементарни. Непознати спољни свет природе су заправо момци и девојке једни другима.

## Библиографија

- Bain, D. (1983), Menander, *Samia*, Warminster.  
 Barsby, J. (1986), Plautus, *Bacchides*, Warminster.  
 Bathrellou, E. (2012), „Menander’s *Epitrepontes* and the Festival of the Tauropolia“, *ClAnt* 31, 151–92.  
 Burnett, A. (2012), „Brothels, Boys, and the Athenian Adonia“, *Arethusa* 45, 177–94.

18 Упоредити Хорацијев израз за Јупитерову метаморфозу: *converso in pretium deo* (C. 3.16.1). Мит је вероватно заслужан за једну слику у Плаутовом *Лажу* (98–102). Младић плаче што нема новца да откупи хетеру која ће отићи другом, и роб му објашњава: „Осим ако не рониш сузе од сребра (*lacrumis flevetis argenteis*), ништа нећеш постићи, то ти је исто као да скупљаш кишу у сито (*imbrem in cribrum geras*).“

19 Хереја се позива на вишу инстанцу: *quid si hoc quispiam voluit deus?* (Eun. 875). У Плаутовом *Ћују*, комедији у чијем центру збивања је опет злато (ћуп), младић ће се слично правдати пред оцем девојке коју је обешчистио: *deos credo voluisse; nam ni vellent, non fieret, scio* (Aul. 742); за аналогију ћупа са златом као трудне ћерке, видети Teld 2014.

- Gomme, A. W., Sandbach, F. H. (1973), *Menander: A Commentary*, London.
- Graham, A. J. (1998), „The Woman at the Window“, *JHS* 118, 22–40.
- Fantham, E. (1972), *Comparative Studies in Republican Latin Imagery*, Toronto.
- Fontaine, M. (2014), „A Note on Philolaches’ Simile of the House in Plautus’ *Mostellaria*“, y: I. Perysinakis, E. Karakasis (yp.), *Plautine trends*, Berlin, 143–50.
- Leach, E. W. (1969), „*De exemplo meo ipse aedificato*: An Organizing Idea in the *Mostellaria*“, *Hermes* 97, 318–32.
- Montanari, F. и др. (2015), *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden.
- Muraoka, T. (2009), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain.
- Nichols, M. (2010), „Contemporary Perspectives on Luxury Building in Second-Century BC Rome“, *PBSR* 78, 39–61.
- Simms, R. (1997), „Mourning and Community at the Athenian Adonia“, *CJ* 93, 121–41.
- Telò, M. (2014), „Pregnant Props: Birth and Narrative in Three Plautine Plots“, y: *8<sup>th</sup> Trends in Classics: Roman Drama and its Contexts*. Thessaloniki, May 29–June 1.
- Vidović, G. (2019), „What (wo)men want: Conventions of desire in Plautus’ *Mos-tellaria* and *Miles gloriosus*“, y: Lj. Radenović и др. (yp.), *Pathe: Language and Philosophy of Emotions in Antiquity*, Belgrade, 119–44.
- Vukojević, J. (2020), „Temperaturne metafore u rimskoj komediji“, *Lucida inter-valla* 49: 21–52.

Goran Vidović\*

## HOME ISOLATION AGAINST NATURE – ON THE SYMBOLISM OF EMOTIONAL AND PHYSICAL IMMUNITY IN ANCIENT COMEDY

**Abstract:** The paper analyzes protective function of houses and roofs against weather in ancient comedy as a symbol of protecting youths from challenges of sex life.

**Key Words:** house, roof, isolation, rain, nature, metaphor, comedy, meretrix, virginity.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, goran.vidovic@f.bg.ac.rs



Борис Пендељ\*

## ЦИЦЕРОН, АУТОР И АКТЕР (*TUSC. III* И *ATT. XVI*): ДА ЛИ СЕ У КРИЗНИМ ВРЕМЕНИМА БОЛ ЗАИСТА МОЖЕ УБЛАЖИТИ

**Апстракт:** Анализом преписке с најбољим пријатељем у кризним временима, крајем 44. године, покушаћемо да утврдимо да ли се Цицерон понашао у складу са својим практичним саветима, изнетим годину дана раније, у филозофском спису *Расправе у Тускулу*. Дакле, проверићемо да ли је био доследан иако је повод за писање филозофског списка лични губитак, док обрађена писма датирају из периода када је била угрожена Цицеронова безбедност али и сама Римска република.

**Кључне речи:** бол, *Расправе у Тускулу*, писма Атику, *Друја Филијика*, *constantia*.

Низ политичких неуспеха (понајвише Цезарова диктатура након победе над Помпејем), несрећних догађаја и тешких одлука у приватном животу (развод дугогодишњег брака, други брак и брзи развод, неповратно поремећени односи са рођеним братом и лоши односи са његовим сином, братанцем Квинтом, други развод кћерке Тулије, неспоразуми са сином Марком) и напослетку, али и пресудно, прерана смрт вољене Тулије недуго након порођаја, утицали су на Цицеронов живот – друго повлачење из политичког живота<sup>1</sup> и окретање књижевности, поготово филозофији. И тако је од 46. до 44. пре Хр. написао немали број филозофских списа<sup>2</sup> на елегантном и углађеном латинском језику. Цицерон није био оригиналан

---

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, bpendelj@f.bg.ac.rs

1 Будимир, Флашар 1963, 257, 259.

2 Међу њима и, убрзо након Тулијине смрти, изгубљени спис *De consolatione* (*О утјехи*), делимично сачувани спис *Hortensius* (*Хортиензије*) итд. О студијама о утехи види Wilcox 2005, 239, бел. 7.

мислилац, а такве претензије није ни имао. Стога тема овога рада није оригиналност Цицеронове мисли, него његова доследност (*constantia*) и способност да се понаша у складу са својим или преузетим филозофским начелима<sup>3</sup> – поготово у кризним временима. Поменути начела и ставове потражили смо у спису *Tusculanae Disputationes* (*Расправе у Тускулу*),<sup>4</sup> који чини пет књига написаних у форми дијалога, фиктивно вођених у Цицероновој вили у Тускулу.<sup>5</sup> Једноставним и течним језиком, ширим слојевима на разумљив начин Цицерон даје савете како се може срећно живети.<sup>6</sup> У трећој књизи даје савете и упутства како се болест – бол – патња може ублажити (*de aegritudine lenienda*).

Будући да је, како смо споменули, повод за писање датог списка, као и за савете за савладавање боли, смрт највољеније особе, а како тема овога рада није лични губитак,<sup>7</sup> важно је навести шта је све за Цицерона бол – патња:

nam et invidere aegritudinis est et aemulari et obtrectare et misereri et angi, lugere, maerere, aerumna adfici, lamentari, sollicitari, dolere, in molestia esse, adflicti, desperare (*Tusc.* III 83).

Јер у патњу се убраја и завист, и суревњивост, и злурадост, сажаљење, мора, жалост, туга, утученост, јадиковање, неспокојство, бол, зловоља, клонулост, очајање.<sup>8</sup>

Верујући да је примена сопствених савета, начела и сличних ставова – понашање и поступање у складу с њима – лакша када је губитак личан, желимо да проверимо да ли је аутор списка био у стању да

3 „But Cicero was not practical a moralist, whose life lay behind his maxims. His ideas and experience were never in easy communication; and in the speculative sphere his ideas were almost entirely borrowed“ – Shackleton Bailey 1971, x. Упор. White 2010, 245–6.

4 Даље: *Расправе*.

5 Кћерка Тулија умрла је у очевој вили у Тускулу средином фебруара 45, убрзо након рођења сина. Цицерон је напустио Тускул, да би се 17. маја вратио на место на коме је Тулија умрла. *Расправе* су фиктивно вођене од 16. до 20. јуна. Наредног дана, 21. јуна, отишао је у (родни) Арпин. Спис је писао од јула до децембра 45. године (Powell 1995, xvi), највећи део од средине јула до средине августа (Graver 2002, xv).

6 Будимир, Флашар 1963, 257; Црепајац 1974, xx–xxi. *Расправе* нису намењене филозофима него широј публици заинтересованој за филозофију, као и онима који имају потребу да се њоме баве у тешким тренуцима (Црепајац 1974, xviii).

7 О аргументу за поређење наизглед неупоредивог, као и о потешкоћи да Цицерон филозофске активности раздвоји од политичких питања, Lévy 2012, 75.

8 Преводи одломака из *Расправа* преузети су из Црепајац, 1974. – Све наведене облике патње – бола наводи и као душевне немире у следећој књизи (IV 16), делимично измењеним редоследом, вероватно због еуфоније (Graver 2002, 127).



се тако понаша и у кризним временима по државу, до које му је и те како стало – у јесен наредне године, када се плашио и за сопствену безбедност. Дакле, свесно нисмо поредили савете и ставове из филозофског списка са Цицероновим понашањем и поступцима из истога периода јер је утицај овога, али и осталих филозофских списка из тога времена, тада свакако био најјачи.<sup>9</sup> Тако ћемо проверити и колико можемо о томе да судимо на основу сазнања из последњих писама XVI књиге писама Атику, пре повратка у Рим, од краја октобра до средине новембра 44. У тако кратком периоду Цицерон свакако није могао да буде изложен свим горенаведеним видовима бола. Суд истраживача биће дат, а истражени корпус довољан је и релевантан материјал за истраживање.<sup>10</sup>

Верујемо дакле да је Цицеронову доследност могуће прецизно утврдити у интимним писмима пријатељу.<sup>11</sup> Иако бисмо Цицеронове ставове о савладавању бола, како смо већ навели, могли проверити и у многим другим писмима из претходних кризних периода (нпр. грађански ратови) и онима која су писана другим адресатима (брату, пријатељима), определили смо се за последња писма из најбројнијег корпуса – писма најбољем пријатељу, и то она из последњег периода Римске републике.

Осврнућемо се и на перорацију *Друје Филииике*, Цицеронове фингиране беседе против Марка Антонија, фикције са много додирних тачака са стварношћу, које у овоме раду представљају *Расирава* и одабрана писма Атику. Беседа је написана исте јесени, мало раније<sup>12</sup>, случајно, управо у Тускулу. У последњим одељцима перорације, по мишљењу многих, политичког памфлета, Цицерон је, верујемо, написао о себи оно што је и мислио, а ми ћемо покушати да утврдимо колико је имао на уму мисли из *Расирава* када је писао последње речи знамените беседе.<sup>13</sup>

9 То се поготово односи на изгубљени спис *О ушехи*. На основу посредног и непосредног помињања у *Расиравама*, као и писмима Атику, White 1995, 224, бел. 7, претпоставља да у *Расиравама* има много више одјека изгубљеног списка него што бисмо могли помислити.

10 Да није оставио за собом толико списка, беседа, писама, број значајних монографија посвећених Цицерону био би много мањи. Види Hutchinson 1998, 1, бел. 1.

11 Цицерон није оригиналан филозоф и под грчким је утицајем, каже Shackleton Bailey 1971, xi, а следећи одломак почиње кратком али упечатљивом реченицом: „There remain the Letters.“

12 Цицерон је 25. октобра обавестио Атика да му је послао беседу (*Att.* 15.13.1), те се претпоставља да је писана између 19. септембра и 25. октобра.

13 Да ли би Цицерон *Друју Филиику* у Сенату заиста и изговорио, питање је које се не може занемарити.

\*

Д. Р. Шаклтон Бејли (D. R. Shackleton Bailey) је 1971. године написао једну од најзначајнијих Цицеронових биографија тако што је, слободно ћемо се изразити, написао кратке уводе а затим превео многобројне одломке из његових писама.<sup>14</sup> Пратећи живот знаменитог човека – државника, адвоката, беседника, писца, и откривајући и најситније детаље из његовог јавног (политичког) и приватног живота, аутор је навео бројне историографске податке и на посебан начин дочарао готово последњи период Римске републике, до Цицеронове смрти, када је постало јасно да је њена пропаст неминовна.

Одломци из већине писама Атику која су предмет наше анализе преведени су у 25. глави, под називом *The New Caesar*, испод којег је наведен кратак цитат: „I was never in a greater quandary.“<sup>15</sup>

Цицерон наслућује успон младог Октавијана, а озбиљан сукоб с Антонијем све је вероватнији. Збуњен је и несигуран у тешкој политичкој ситуацији, увиђа да ће се криза појачати, чак помишља да ће бити рата. У одломцима из наведеног корпуса истражићемо да ли га је савладала бол, која се очитује, видели смо,<sup>16</sup> и као утученост (*aerumna – aerumna adfici*), неспокојство (*sollicitudo – sollicitari*), бол (*dolor – dolere*), зловоља [тегоба] (*molestia – in molestia esse*), клонулост [узнемиреност] (*adflictatio – adflictari*), затим, да ли јадикује (*lamentatio – lamentari*), очајава (*desperatio – desperare*).

\*

Када је Марко Антоније 9. октобра 44. пошао у Бриндизи да би преузео команду над преосталим Цезаровим легијама, пристиглим из Македоније, Цицерон је схватио да Рим за њега није безбедно место. Тако су се Цицерон и Атик поново раздвојили и 25. октобра, након непуна два месеца,<sup>17</sup> настављена је њихова преписка. На почетку писма<sup>18</sup> прихвата Атиков савет да се не намеће да буде вођа али и

14 Веома ретко, и то углавном у првим поглављима, преведени су одломци из Цицеронових осталих дела. Највише је одломака из писама Атику (*ad Atticum*) и брату Квинту (*ad familiares*), а неколико из писама брату Квинту (*ad Quintum fratrem*).

15 *Att.* XVI 8.2.

16 *Tusc.* III 83.

17 Последње (сачувано) писмо Цицерон је Атику послао 19. августа, на повратку у Рим након одустајања од путовања у Грчку. Желео је да посети сина, који је боравио у Атини, али се предомислио због неповољних временских прилика и повољних вести о политичким приликама у Риму.

18 *Att.* XV 13.1.

да не остане на зачељу. У примирје не верује, опрезан је али и узнемирен. Моли Атика да га о свему обавештава.<sup>19</sup> У следећем писму,<sup>20</sup> написаном након неколико дана (око 28. октобра), Цицерон је мирнији, помиње свој нови филозофски спис *О моралним обавезама* (*De Officiis*) и не крије да напето очекује Атиков суд о *Друјој Филијици*. У наредном писму (2. или 3. новембар)<sup>21</sup> тема је само једна – реакција на писмо које је добио од младог Октавијана. Октавијанов план да зарати с Антонијем, вели Цицерон, очигледан је. Уверен је да ће рат почети за неколико дана и пита коме да се приклоне.<sup>22</sup> Октавијан је незрео и његово порекло не обећава, али Цицерон оставља могућност да ће се допасти нижим слојевима а можда и честитим и лојалним грађанима ако их убеди да су његове добре намере искрене. Одмах потом, на крају писма тражи савет од Атика да ли да се врати у Рим, да не мења боравиште (Путеоли или Кума), или да побегне у „безбедни“ Арпин. Поново тражи од Атика да „преломи“ јер, видели смо,<sup>23</sup> тврди да никада није био у већој недоумици. У писму од 4. новембра исказује неповерење у Октавијана, не пристаје на његово наговарање да одмах дође у Рим, и даље оклева.<sup>24</sup> Плаши се Антонијевог војног јачања, али и да ће се нешто крупно догодити за његовог одсуства. Убеђен је да рат само што није почео. Очекује Атиково мишљење. Наредног дана пише мало дуже писмо али, иако забринут, пише о књижевности и с Атиком „дискутује“ о свом спису *О моралним обавезама*.<sup>25</sup> Накратко се осврће на сазнање да Октавијан неочекивано стиче велику популарност у варошима на путу према Риму. Због тога ће морати да се врати у град пре него што је планирао.<sup>26</sup>

У кратком писму (9. новембар)<sup>27</sup> обавештава Атика да је у Синуеси, на путу ка Риму. Али се плаши сусрета с Антонијем, који се

19 Такође, обавештава Атика да му шаље *Друју Филијику* и тражи мишљење али и дискрецију.

20 *Att.* XV 13a.

21 *Att.* XVI 8.

22 *Itaque video paucis diebus nos in armis fore. Quem autem sequamur?* – *Att.* XVI 8.1. Цицерон је неодлучан јер му се не допадају ни Антоније ни Октавијан. У могућност да допринесе спречавању сукоба између њих он не верује, између осталог, поучен сопственим искуством када у пролеће 49. није успео да помири Цезара и Помпеја, дајући ученим људима и филозофске савете. Види McConnell 2014, 86–105.

23 *Att.* XVI 8.2.

24 *Ille urget, ego autem σκίπτομαι* – *Att.* XVI 9.

25 Rawson 1975, 275.

26 *Att.* XVI 11.6.

27 *Att.* XVI 10.

„цезаровском брзином“ креће из Бриндизија према Риму. Цицерон мења руту, забринут, успаничен, јер мисли да је ситуација изузетно озбиљна, моли Атика да му помогне, урадиће све по његовом савету, жуди за одговором.<sup>28</sup> А питање није ново: да ли да се задржи на свом имању у Арпину, да се приближи Риму<sup>29</sup> или да се врати у град? Сутрадан (10. новембар) обавештава Атика да је на путу, пре зоре, примио његова два писма. Прво писмо хвали због савршене углађености и исказане добронамерности. Своме пријатељу слепо верује: „Доћи ћу камо кажеш, под условом да ми у томе помогнеш.“<sup>30</sup> У другом захваљује Атику што га бодри и тако признаје сопствену неодлучност – шифрованом поруком наводи да је схватио Атиков савет којим путем да иде.<sup>31</sup> И у наставку писма од Атика тражи савет шта да ради и, још једном, пита где да се дене: „могу ли да се приближим Риму – наиме, више бих волео да се задржим у Тускулу или на неком другом месту близу града. Или мислиш да треба још више да се удаљим?“<sup>32</sup> И потом опет моли да му више и чешће пише. Следећег дана (11. новембар) пише кратко писмо.<sup>33</sup> Прво, у неколико кратких реченица, подсећа да не може да дочека Атиков савет, потом пише да је свестан да му је место у Риму, али се не усуђује да дође док је ризично, и још једном тражи Атиков суд и поуздан извештај. У другом одељку обавештава пријатеља да се страсно занео историјом.<sup>34</sup> У првој реченици наредног писма (12. новембар?)<sup>35</sup> саопштава да баш ни о чему нема да му пише, да би већ у наставку о Октавијану и Антонију био неодлучан ко је од њих мање зло, „тако да човек не зна за кога да навија“.<sup>36</sup> У другом одељку опет пита Атика да ли мисли да је безбедније да борави у Тускулу, где ће бити боље информисан, или, у страху од Антонија, да остане у Арпину. Само накратко осврће се на назив свог филозофског списка.<sup>37</sup> Последње писмо преписке с Атиком<sup>38</sup> написано је након 12. новембра 44, поново из Арпина, са колико-толико безбедне удаљености од Рима. Срочено је у два наврата,<sup>39</sup>

28 *Quod censueris faciam. Sed quam primum. Avide exspecto tuas litteras.* – Att. XVI 10.2.

29 Вероватно Тускул – Att. XVI 13.3.

30 Att. XVI 13.1.

31 *Oguseja* III 170–72.

32 Att. XVI 13.3

33 Att. XVI 13 a(b).

34 Атик му је саветовао да напише историографски спис.

35 Att. XVI 14.

36 Att. XVI 14.1.

37 *De Officiis*.

38 Att. XVI 15.

39 Одељци 1–3 и 4–6.

пре и након што су му стигла два писма, једно од њих од Атика. Цицерон је мирнији, али и даље опрезан и у Рим му се не жури.<sup>40</sup> У првом делу спомиње приватне теме и послове а само пред крај наводи да још нема довољно поверења у Октавијана те да треба сачекати до првог јануара. На почетку другог дела осврће се на Атиково писмо и хвали његов савет да до даљњег остане у Арпину. Потом спомиње своје приватне проблеме, углавном финансијске, а последњи одељак почиње реченицом: „Ваља ми се, дакле, вратити, па макар и у само жариште.“<sup>41</sup> Спомиње сопствену узнемиреност и тражи подршку у страховању које га је спопало. И у последњој реченици телеграфски обавештава Атика да ускоро стиже.<sup>42</sup>

\*

У наставку ће бити наведено све што је заједничко и што повезује 11 Цицеронових сачуваних писама интензивне преписке која је трајала двадесетак дана.

Молбе да му Атик више и чешће пише провлаче се кроз њихову преписку, па и у обрађеном корпусу. Када се вапи за информацијама, поготово из Рима, у кризним временима, то је сасвим очекивано; савети, утеха, похвале, одговори на поверавања од најбољег пријатеља, такође.<sup>43</sup> Окосницу ове преписке чини једно питање – уверен да ће ускоро избити рат због Антонијевог гомилања трупа и неочекиваног војног јачања и пораста популарности младог Октавијана, Цицерон се плаши да се врати у Рим и непрестано тражи савет од Атика где да борави. Непокојство (*sollicitudo*) и узнемиреност (*adflctatio*) избијају готово из сваког писма. Посебно се узнемирио, тачније, преплашио због могућег сусрета с Антонијем на путу за Рим Апијевим друмом. О патњи и страху писао је у четвртој књизи *Расџрава*, 64:

40 Према *Fam.* XI 5.1, у Рим није стигао пре 9. децембра, готово месец дана касније.

41 Слично, након одустајања од путовања у Грчку, у последњем писму Атику пре повратка у Рим 19. августа исте године: *ita fiebat ut, dum minus periculi videretur, abessem, in flammam ipsam venirem* – *Att.* XVI 7.2.

42 *Adsum igitur* – *Att.* XVI 15.6.

43 Tracy 2012, 92, као и већина истраживача, верује да је стварном Цицерону најближи онај у писмима Атику. Цитира, међутим, Кетрин Стил (Catherine Steel), која у Цицеронову апсолутну искреност према Атику не верује: „while Atticus was a valued confidante precisely because he was not a member of the Senate, and thus in no way a political rival or competitor, Cicero must be aware that he was a close and valuable friend to others who were senators. Absolute frankness is not to be expected“. Емануеле Нардучи (Emanuele Narducci) такође верује да Цицерон није увек био искрен и да се пријатељство с Атиком заснивало на потреби да има блиску особу ван политичког живота (Tracy 2012, 95).

Патњи је близак страх, који настаје од помисли на будуће зло, као што патња настаје од помисли на садашње зло. Методи који помажу да се поднесу присутна зла помажу да се презру и будућа. Код оба не треба починити нешто ропско, мекушно, скрушено и за осуду. Треба презрети само оно што узрокује страх.

Цицерон није могао бити миран и сигуран у своју безбедност при могућем сусрету с Антонијем, али паника која га је обузела потврђује да се није понашао у складу са саветима изнетим у *Расиравама*.

У два наврата предвиђа скори почетак новог грађанског рата. У вези с тим не делује утучено (*aegritna*), али ни оптимистично, полетно. Када размишља о општим приликама, па и о рату, као да се држи свог става да се све невоље ублажавају и умањују мишљу да се није догодило ништа о чему се дуго размишља да се може догодити,<sup>44</sup> као и да је корисно претходно размишљање о људским патњама, јер се „као лек јавља неко разумевање“.<sup>45</sup>

У тим писмима Цицерон не крије да је опрезан, узнемирен, забринут, уплашен, неповерљив према неким људима, али није зловољан (*molestia*), није ни очајан (*desperatio*); повремено јадикује (*lamentatio*), нпр. када обавештава Атика да би Октавијан могао у Риму да придобије и ниже и више слојеве, он призива Брута и жали што пропушта величанствену прилику.<sup>46</sup>

И последњи осврт на Цицероново оклевање да се врати у Рим, споменуто готово у сваком писму, и упорно тражење савета да ли да мења место боравка и да ли и колико да се граду приближи потврђује да он није био увек доследан и да се није увек држао сопствених савета из треће књиге *Расирава*, 30:<sup>47</sup>

Тако, мада изненађење није једина ствар која изазива највећу патњу, ипак човек треба да размишља о свему што се догађа у људском животу, пошто предвиђање и припрема могу много да помогну да се умањи бол. ... у потпуности схватити и проучити оно што се догађа у људском животу, ничему се не чудити када се догоди, а пре него што се догоди сматрати да нема ниједне ствари која се не би могла догодити.

Такође, више се плаши за сопствену безбедност него рата. Последња, овде обрађена, писма Атику није лако повезати са завршним

44 *Tusc.* III 34.

45 *Tusc.* III 57.

46 *O Brute, ubi es? Quantam evcapitiam amittis!* – *Att.* XVI 8.2.

47 Не треба занемарити чињеницу да је у обрађеном корпусу писама Цицерон писао и о приватним, углавном финансијским проблемима, али и да је у тим кризним приликама за кратко време написао два филозофска списа.

речима перорације *Друје Филийике*,<sup>48</sup> написане такорећи неколико дана пре првог писма овога корпуса:

Osvrni se napokon, Marko Antonije, molim te! Razmisli o svojim precima, umesto o onima sa kojima živiš. Sa mnom – kako ti volja, ali sa državom se pomiri. A šta ćeš i kako ćeš, na tebi je da odlučiš; što se mene tiče, sam ću otvoreno zboriti. Državu sam branio u mladosti, u starosti joj leđa neću okrenuti. Za Katilinine mačeve nisam mario, neću se plašiti ni tvojih. Ma rado bih ja i svoj život ponudio, ako bi mojom smrću država smesta ponovo bila slobodna. Tako bi agonija rimskog naroda napokon iznedrila ono što se već dugo u utrobi valja.

Uistinu, pre gotovo dvadeset godina u ovome baš hramu rekao sam da konzular ne može umreti prerano. Koliko je tačnije to sada reći o starcu! Na meni je, gospodo senatori, da čak i poželim umreti, sad kada sam okončao sve poslove i izvršio poverene mi dužnosti. Imam samo ove dve želje: jednu, da umirući ostavim Rimljane u slobodi – ništa veće od toga besmrtni bogovi ne mogu da mi daju – i drugu, da svaki čovek dobije ono što mu i sleđuje prema njegovim zaslugama za državu. – *Phil.* 2.118–19.<sup>49</sup>

У трећој књизи *Расправа* Цицерон тврди да је филозофија лек за бол и патњу и да је врлина важна и довољна за срећан живот. Готово из сваке реченице перорације *Друје Филийике* избија врлина, али се тешко може рећи да је Цицерон у то време био заиста срећан – писма казују другачије. Поређењем датих писама и перорације фингиране беседе може се закључити да је тада био недоследан управо зато што је желео (као и током читавог живота) да буде доживљен као човек коме је приоритет управо *constantia*.<sup>50</sup>

Напоследку, утисак да Цицерон у кризним временима није био у стању да се држи својих савета и начела из списка сročеног понајвише ради сопствене утехе, делимично ће ублажити његов став с краја треће књиге *Расправа* да се у тешким тренуцима и мудар човек, кога

48 То се може рећи и за савете и упутства из *Расправа*, поготово ако се има на уму да се и у овом кратком периоду бавио филозофијом. Тако се душевним немирима бави и у спису *О моралним обавезама*, и тврди да душевни мир доноси доследност (*constantia*) и достојанство (*dignitas*) само ако смо у стању да се не предамо, између осталог, болу или патњи (*aegritudo*) (*Off.* 1.69). Види Humilton 2013, 117–124.

Филозофија као тадашње прибежиште и уточиште Rawson 1975, 275.

49 Pendelj 2013, 207–9.

50 *Constantia* – чврстина, истрајност, доследност, постојаност, одлучност, непоколебљивост. Претежно у писмима, понајвише Атику, Цицерон исказује потребу да му *constantia* буде морална водиља и важан филозофски принцип, и она му је неопходна за успех у јавном и политичком животу (Tracy 2012, 80). Веровао је, такође, да *homo novus* може да успе у политичком животу само ако га краси *constantia* (*ibid.*).



краси врлина, не може одупрети умереној патњи и осталим умереним афектима. Патња није примерена мудрому човеку, каже Цицерон:

зато што је неоснована, што је узалудна, што не потиче од природе него од нашег суда и мишљења ... Ако уклонимо то мишљење, а оно је сасвим произвољно, биће уклоњена оштрина патње, мада ће ипак остати емоције и благи титраји духа. – *Tusc.* III 83.

## Библиографија

- Graver, M. (2002), *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, Chicago, London: Univ. Chicago Press.
- Humilton, J. T. (2013), *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*, Princeton UP.
- Hutchinson, G. O. (1998), *Cicero's Correspondence (A Literary Study)*, Oxford.
- Lévy, C., „Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?“, у: Nicgorsky 2012, 58–78.
- McConnell, S. (2014), *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge UP.
- Pendelj, B. (прир., прев.) (2013), *Druga Filipika protiv Marka Antonija*, Beograd: Fontes.
- Powell, J. G. F. (изд.) (1995), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford.
- Rawson, E. (1975), *Cicero: A Portrait*, London: Allen Lane.
- Shackleton Bailey, D. R. (изд.), *Cicero's Letters to Atticus*, књ. 6, Cambridge 1967.
- Shackleton Bailey, D. R. (1971), *Cicero*, New York: Scribner's Sons.
- Tracy, C., „Cicero's *Constantia* in Theory and Practice“, у: Nicgorsky 2012, 79–112.
- W. Nicgorsky (ур.) (2012), *Cicero's Practical Philosophy*, Univ. Notre Dame Press.
- Tusc.* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, св. 44, *Tusculanae Disputationes*, rec. M. Pohlenz, Leipzig 1918.
- White, P. (2010), *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford UP.
- White, S. A. (1995), „Cicero and the Therapists“, у: Powell 1995, 219–46.
- Wilcox, A. (2005), „Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters“, *AJP* 126, 237–55.
- Будимир, М., Флашар, М. (1963), *Прејлед римске књижевности. De auctoribus Romanis*, Београд: Завод за изд. уџб. НРС.
- Црепајац, Љ. (прев.) (1974), *Цицерон, Расправе у Тускулу*, Београд: СКЗ.



Boris Pendelj\*

**CICERO, AUTHOR AND PROTAGONIST  
(*TUSC. III* AND *ATT. XVI*): CAN ONE REALLY  
ALLEVIATE PAIN IN TIMES OF CRISIS**

**Abstract:** By analysing Cicero's correspondence with his best friend in the political crisis around the end of 44 BC we will try to establish whether Cicero acted in accordance with the practical advices he expounded a year earlier in his philosophical treatise *Tusculanae Disputationes*. Our aim is to investigate whether Cicero acted consistently, although the philosophical treatise resulted from his personal loss, whereas the correspondence with Atticus dates from the period when both Cicero and the Roman Republic were in danger.

**Keywords:** pain, *Tusculanae Disputationes*, letters to Atticus, *the Second Philippic*, *constantia*.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, bpendelj@f.bg.ac.rs



Душан Поповић\*

## ЈУНАЦИ АНТИЧКОГ РОМАНА У ТРЕНУЦИМА КРИЗЕ: КАКО СЕ „ОБИЧАН“ ЧОВЕК СУОЧАВА С ОКОЛНОСТИМА НА КОЈЕ НЕ МОЖЕ, НЕ СМЕ, ИЛИ НЕ ЖЕЛИ ДА УТИЧЕ

**Апстракт:** У раду се сажето излажу главне особености кризних ситуација с којима се суочавају протагонисти античких, превасходно хеленских романа. Будући да је реч о такозваном идеалистичком, односно љубавно-авантуристичком типу романа, испоставља се да се, у већини случајева, њихови јунаци понашају пасивно и заузимају фаталистички став према животу, али и да се код њих понекад јавља и оптимистички поглед на свет, те се неретко до самопрегора хватају у коштац са животним недаћама.

**Кључне речи:** антички роман, τύχη (судбина/случај), литерарна конвенција, стоицизам.

Контуре фабуле сваког од такозваних идеалистичких романа у хеленској антици изгледају врло слично, уз незнатне варијације.<sup>1</sup> Другим речима, уређени и предвидиви токови живота чедне и лепе девојке из добростојеће породице, и лепог младића, такође пореклом из угледне породице, бивају поремећени њиховим упознавањем и моментаним заљубљивањем. Управо тај догађај представља најизглед нерешиву животну кризу: њихова љубав не може да прати

---

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, [dusanpoverat@gmail.com](mailto:dusanpoverat@gmail.com)

1 Овде ће бити речи само о такозваној великој петорци (у хронолошком редоследу између I и III века н.е.), то јест о романима *Хајреја* и *Калироја* од Харитона из Афродисијаде, *Анџија* и *Хаброком* или *Ефеске њовесџи*, од Ксенофонта из Ефеса, *Леукија* и *Клиџофонџи* од Ахила Татија, *Дафнид* и *Хлоја* од Лонга Софисте, и *Теајен* и *Хариклеја* или *Еџиојске њовесџи* од Хелиодора из Емесе. Све преводе цитата сачинио је аутор овог рада.

жељени ток који води ка браку, из разлога који леже ван њихове контроле (нпр. ту је унапред уговорена веридба с неким другим), тако да превасходна карактеристика њихове љубави, а тиме и њихових живота, постаје несигурност. Љубавници у хеленским романима, такође, бивају подвргнути изгнанству из свог окружења и, потом, унутар неодређеног временског оквира, њихова егзистенција остаје обележена мукама и патњама, које укључују сукобљавање с опасношћу и смрћу. Удаљени од својих домова и породица, они се потуцају по туђим земљама, углавном одвојени једно од другог, изгубљени, и постају жртве Тихе, непредвидиве силе која управља случајношћу. Далека места на која доспевају, места чији су називи познати али и врло егзотични, и која су расејана по целом хеленистичком свету, чак и ван њега, у погледу културе и обичаја потпуно су страна тим „измештеним“ Хеленима и они постају потчињени несигурном деловању случајности, коју покушавају да схвате помоћу снова; али кад њихово страдање започне, могу само пасивно да очекују исход. Веома често, свој дуго жељени циљ, да се опет нађу, они осећају као нешто у тој мери неоствариво да им једина жеља или намера постаје самоубиство. Једино захваљујући случају, јунак и јунакиња бивају поново спојени и враћени својим породицама, тако да по повратку у своје уобичајено окружење њихова љубав коначно постиже испуњење у дуго очекиваном венчању. Управо то чини типичну тематику свих античких грчких романа, а такви јесу и често понављани мотиви: љубав, опасност, прогонство, патње, смрт, снови, покушаји самоубиства и поновно проналажење.

Док маштања о опасним пустоловинама и љубавној страсти могу „да нам пруже димензију искуства којег нема у свакодневном животу материјално ситуираног и безбедног читалаштва“ (Morgan 1995, 146), она, такође, макар и посредно, нуде узнемирујуће погледе на опасан свет мистериозних сила ван наше контроле. Романи представљају, на неки начин, ново литерарно остварење које одражава и подстиче религијски поглед на свет у времену у коме је настало. Садржај романа често упућује на повишен степен религијског ангажмана, на „опседнутост“ религијом (ону која је подстицала жељу за ближим личним додиром с божанствима, нарочито путем снова, пророчанстава и епифанија), извештајима о чудима, ареталогијама и увођењима у мистерије (Whitmarsh 2008). Примећује се ту, такође, снажнији напор за уплив на процесе у универзуму, срачунат на то да се изазове „мешање натприродних сила у материјални свет“ помоћу магије, астрологије, теургије и других облика окултизма (Macmullen 1981, 70).

\*

У појединим романима, као што су Хелиодоров или Харитонов, јавља се предавање у руке *случаја* или *судбине*, које је по живот опасно и ризично, а потврда идентитета, коју ће појединац коначно добити у виду опстанка, даје добар пример за ону врсту деловања коју Тејлор, у студији о значењима *самоубиства*, дефинише као „thanatation“: коцкање са смрћу за које је „награда“ опстанак и придавање смисла и сврхе животу (Taylor 1982).<sup>2</sup> То значи да се појединац свесно упушта у поступак који је опасан по живот и чији је исход потпуно случајан. Описано понашање види се у једној Харитоновој епизоди где протагониста Хајреја исказује спремност да стави све на коцку, како би потражио своју отету вереницу Калироју (Char. 3.5.1–6). Растрзан између привржености родитељима, који га задржавају, и своје љубави према Калироји, коју би исказао тако што би пошао за њом у потрагу, Хајреја ради изласка из безизлазне ситуације чини очајнички потез: с брода се баца у море, желећи да погине да не би бирао између одустајања од потраге за Калиројом и наношења бола својим родитељима; али морнари се брзо нагну преко оgrade и успевају да га извуку из воде у последњи час. Исто као при руском рулету, индивидуа свесно ризикује живот и периодично се суочава са смрћу, док се та самонаметнута проба не заврши негде у туђинском свету. Мекалистерова каже да то не подразумева једноставно да поступак искушења у роману јесте израз некакве жеље за смрћу (MacAlister, 1996).<sup>3</sup> Ризични поступци и процес искушења могу се штавише видети као супротност томе: иако је играње са смрћу веома важно у значењу тих поступака, сâм процес служи да животу поново пружи некакав смисао. Другим речима, иницијатива протагониста да отпутују у туђину, и њихово потоње потчињавање свемогућем случају, спајају се и деле важну сличност утолико што обоје има симболичну функцију тражења и коначног добијања одговора на свевремено питање човековог идентитета.<sup>4</sup>

2 Тејлор као пример узима руски рулет; ову врсту ризичног поступања он види „као ону која појединцу омогућава да 'побегне', и то не само од самог живота, мада то може бити наведено као намера или резултат, него и од ситуације, на пример, несигурности“, уопште од безизлаза (Taylor 1982, 150).

3 Мекалистерова, такође, устврђује да „протагонисти романа и њихова љубав служе као ослонци на које је причвршћен симболични израз потраге за самоодређењем и друштвеним идентитетом“ (MacAlister 1996, 33).

4 Тејлор то тумачи на следећи начин: „Што је појединац несигурнији у погледу исхода покушаја да установи сопствени идентитет с извесном сигурношћу, вероватније је да ће посегнути за неком екстремном формом 'игре' или теста.“ Стога, „нечему изван личности бива поверен тај исход, и то путем искушења

И *снове* у романима, такође, треба посматрати као израз несигурности и потребе за самопотврђивањем. Сви они служе као изражаји или проузроковачи наде или очаја спојених, на неки начин, с потрагом за самоодређењем протагониста; већина снова схвата се као средство упозорења или откровења која некако могу да послуже да се демистификује несигурност и непрозирност Тихе. Готово без изузетака, протагонисти романâ сањају о нечему као што је губитак вољених особа, предстојеће раздвајање или смрт, поновно спајање чланова породице или љубавника, као и склапање брака. Садржај и смисао снова, било да су схваћени на време или накнадно, на неки начин дакле јесу повезани с личним циљевима, страховима или несигурностима протагониста, то јест са суштинским питањем сопственог идентитета. У ономе што снови изражавају можемо видети одраз оновременог света, у коме, дејством спољне силе, изоловани појединац трага за смислом и за сигурношћу у свакодневном животу, као и одраз оне врсте тескобе и хтења која се скрива иза ониричког света позноантичких приручника о тумачењу снова. Такав сан се описује на пример, у Хелиодоровом роману, где протагонисткиња Хариклеја у сну остаје без десног ока, што ће се у стварности одразити, већ сутрадан, као привремени губитак њеног вољеног Теагена, али и као смрт једне од споредних личности (Hld. 2.16.1–6). Наведени пасус дакле показује да на сан у роману треба гледати и као на средство за разумевање ђудљиве судбине; у исто време, садржај снова сугерише да се тражени смисао односи на сферу сопствене личности.<sup>5</sup>

Говори ли се о *пасивности* заљубљеног пара и начину њиховог препознавања, Монтиљова на примеру романа Ксенофонта Ефеског сугерише да улога споредних ликова Роде и Леукона (реч је о Xen. Eph. 5.10.11–13.3) у процесу препознавања протагониста подсећа на драмске поступке (Montiglio 2013), а нарочито на Еурипидову *Електру*, где сцена у којој Ореста препознаје Агамемнонова стара слушкиња доводи до поновног налажења брата и сестре (Goff 1991). Управо та могућа књижевна реминисценција потцртава пасивност протагониста и у одлучујућем чину њихове драме (Hägg 1983). Описано деловање поменутих слугу у Ксенофоновом роману, такође, потврђује протагонисте у њиховој улози објеката пре него субјеката

---

које ће одредити да ли тај идентитет има или нема вредности у животу: 'свет', 'судбина', 'бог' или 'срећа' бива изазвана да донесе одлуку у прилог таквој потврди или против ње" (Taylor 1982, 157).

- 5 У вези с истим Хелиодоровим пасусом, Мекалистерова каже: „Иако сâм сан не омогућава особи да контролише будуће догађаје или да им се супротстави, он може да обезбеди средство за разрешење личних недоумица“ (MacAlister 1996, 36).

у догодовштинама (Plazenet 1997; Brethes 2007). Познато је да протагонисти хеленских романа уопште нагињу мањку предузимљивости, што нарочито важи за младиће (Konstan 1994); ипак се то мишљење пре свега односи на лик Ксенофоновог протагонисте Хаброкома, између осталог зато што је он једини романескни јунак који по заљубљивању не исповеда своју разорну страст никоме, чак ни рођаку или пријатељу (Lalanne 2006). Ево како се описује Хаброкомово кретање и његов све пасивнији став према потрази за изгубљеном девојком Антијом: након што је провео „много времена“ у Сиракузи, њега обузима „малодушност и ужасни очај“ (ἀθυμία καὶ ἀπορία δεινὴ), он мисли да никада више неће наћи Антију, нити се вратити у домовину, и одлучује да отпутује у Италију, а затим, пошто тамо ништа не сазнаје, предузима „несрећно путовање“ (πλοῦν δυστυχῆ) до Ефеса (Хен. Eph. 5.6.1–5.10.5). Када ипак стигне у Родос, он више нема наде нити енергије да тражи Антију, и изјављује да ће је по доласку у Ефес оплакати па се убити. Јунак пак Татијевог романа, Клитонфонт, уводи сцену препознавања тако што га приписује својој уобичајеној злој судбини (Ach. Tat. 6.3.1): „Судбина, као и обично, поново је навалила на мене и припремила нову *граму* да би ме уништила.“ Опште је позната чињеница да јунак једног идеалистичког романа криви судбину за своју несрећу. Није, међутим, уобичајено што Клитонфонту несрећа долази услед препознавања и што је препознавање *обмана* судбине. У осталим романима – за разлику од Нове атичке комедије – препознавање обично није у рукама судбине. Романописац Харитон, на пример, наглашава неодговарајућу улогу Тихе у сцени препознавања тако што је одстрањује из приповедања и у часу кад треба да дође до препознавања додељује ту улогу једној богињи. У Хелиодоровом роману (Hld. 7.6), Тиха је поменута као *једна* од алтернативних сила које стоје иза сцене препознавања, а друга је божанска моћ, δαίμονιον. Другим речима, док је типично романескно препознавање режирано од добронамерног божанства, те доводи до поновног спајања љубавника, до Клитонфоновог препознавања, као што смо видели, води зла срећа, која љубавнике раздваја још више, баш у тренутку кад треба да се састану.

\*

Јунак романа је иначе усамљен, он трпи ударце *судбине* у свој њиховој силини. Што за јунака трагедије јесте воља судбине, за њега је само нескривено зла воља неког божанства које се на њега окомило да га уништи. Тако трагички ликови Антигоне, Едипа или Ахилеја трпе на себи терет прошлости која их одређује, свакако неправедно,

али та неправда собом не повлачи безразложност њихових судбина: ове су записане као на каквим божанским таблицама, невидљивим за оне којих се тичу, и на крају откривеним. Јунак романа, напротив, није „богат“ таквом прошлошћу. Може се рећи да романескни јунак не представља тако значајну личност да би имао права на предачко проклетство; он с таквима дели само исмевања неког *демона* сличног оном којег је Сократ послушковао и чије је наговештаје следио; код платоничара ће тај *δαίμων* постати нека врста посредничког божанства између творца и смртника. Снови, с друге стране, јављају се као средство помоћу којег јунаци романа успевају да се „пробију“ из своје усамљености и да у извесној мери назру намере свог *демона*. У том погледу, веома је занимљиво сродство између сличног става Вергилијевог Енеје, који – у жељи да се прилагоди ономе што нагађа да би за њега могао бити прави поредак ствари у универзуму – постаје пријемчив и за најситније поруке које му стижу из подземног света, и става, на пример, Хелиодорове протагонисткиње Хариклеје, или Харитонове Калироје, које су исто тако „побожне“, будући да у својој судбини препознају интервенцију божанске покровитељке и из тог убеђења црпу снагу да преброде своја ужасна искушења.

У доба хеленизма појединци су били склони да често призивају *боињу* судбине Тиху, за чије им се ћуди чинило да владају светом. Тиха није добронамерно божанство; она не води рачуна ни о каквој заслуги: награђује безбожне, прогања праведне, штити тиране, а мудраца гура у бездан беде. Иза таквог односа према спољној репресији, повезаног с великом унутрашњом снагом, неки истраживачи видели су додирне тачке с вредностима *стоицизма*, што нас не изненађује, будући да је стоицизам у Римском царству био најраспрострањенија философска школа.<sup>6</sup> Да би оправдали божанство, стоички мислиоци су тврдили да је зло видљивије од добра зато што истинска добра нису она које дели судбина него она која човек носи у себи, добра ван њеног домаћаја. Стоички мислиоци су се дакле задовољавали тиме да богињи Тихи препусте готово читав универзум, те покушавали да срећу пронађу у себи. Романописци ипак нису тако радикални песимисти, јер покушавају да у свету уоче нити извесне *сврхе*; мада су спремни да устврде како има много зла, много беспредметних патњи, они, такође, знају да се понекад за појединца упућеног у извесне мистерије *срећа* налази на крају свих искушења. Таква врста открића често служи као награда протагонистима романа, „одабра-

6 Више о томе Perkins 1995, Goldhill 2001, као и Morales 2004. Последње двоје показују нарочито интересовање за стоичку материјалистичку визију, чији се трагови, по њима, налазе превасходно код Татија.



нима“ у пуном смислу, попут протагониста Хелиодоровог романа, Теагена и Хариклеје, пре свих (Grimal 1958).

Говори ли се о деловању виших сила у Хелиодоровом роману, треба истаћи да постоје различита мишљења о томе да ли је писац намеравао да своје схватање наметне читаоцима.<sup>7</sup> Дауденов став је да овај роман не само да поставља питање натприродне контроле и мешања у људске планове и намере, него и афирмише вредност и актуелност циљева смештених ван материјалног света (Dowden 1996). У прилог томе је и чланак Бауија, који пледира за то да је „за читаоца III или IV века, с јаким религијским убеђењима и склоношћу да прихвати божанско објашњење о томе како је свет организован, сигурно да је читава прича у овом роману схватана са значајем дубљим и кохерентнијим него што је га је имало уобичајено помињање богова или судбине код ранијих романописаца“ (Bowie 1985, 685). Осим тога, Хелиодор читаоцу приписује важнију улогу него многи други антички писци. Један од читаочевих „задатака“ јесте да уочи деловање божанског у роману, чак и онда када сами ликови то не увиђају и кад наратор у тексту то од њих не тражи отворено. На тај начин се и читалац, чином тумачења, увлачи у свет провиђења у заплету, што потврђује Гордонову примедбу да је „једна од особености религијског менталитета да тражи сврху тамо где би остали, можда, видели само случај“ (Gordon 1993, 148). Управо, јер то јесте менталитет који овај роман сугерише читаоцу, па и менталитет којим се човек често руководио у свакодневном животу, како у античко тако и у модерно доба. Пример нам пружа Хариклејина тужбалица у Hld. 1.8. Иначе, *тужбалице* у којима се оплакују несреће јунака и јунакиње редовна су компонента грчког романа, али овде Теаген, други учесник у тужбалици, износи недоумицу да ли је прикладно кривити божанство за нечију несрећу. Теаген одбацује тај начин тумачења божанства и његовог деловања, одступа од антропоморфног и миметичког језика мита и култа, те усваја Хелиодоров апстрактни, философски речник и ту силу назива τὸ θεῖον (божанство) и τὸ κρείττον (моћ). Другим речима, ова тужбалица се претвара у расправу око става који треба заузети о божанству током трајања *јривидне несреће*; ипак, у Hld. 5.6.2–3 Теаген подлеже малодушности и тиме се саображава мелодрами других романа: каже да не би требало више избегавати „усуд“ (εἰς αἰῶν) који их свуда прогања, већ се потчинити „судбини/случају“ (τύχη) и тиме се спасти непрестаног ругања „злог божанства“ (δαίμων). И о схватању божанског деловања у роману Дауден закључује да је код Хелиодора присутна одговарајућа, типично религијска

7 На пример, Winkler 1982 и са супротним предзнаком Morgan 1989.

лекција о сврси у свету, која је у крајњој линији оптимистичка.<sup>8</sup> Од значаја јесте и то што се израз *πρόνοια*, за разлику од неких других романа, не појављује код Хелиодора, како би означио божанску силу, упркос његовој провиденцијалној природи у овом роману, у коме се помињу још и персонификована *μοῖρα*, или *Μοῖρα*, на пример, у Hld. 10.9.3 и Hld. 10.20.2.<sup>9</sup>

Сумарно, по питању значаја *дејтерминизма/фајнализма* у овим делима, може се рећи ово: заљубљени младић или девојка, као сталне жртве случаја или надмоћних сила, не могу да рачунају ни на шта друго до на сопствену унутрашњу решеност и *ὑποστοιχάνοσις*, која се сматра важнијом од самог живота. Смисао убеђења протагонисте карактерисан је нарочито сталношћу и одбијањем да буде „потресен“; препреке постављене пред његову љубав могу бити чак и непремостиве; у том случају протагониста нема другог избора него да прихвати и смрт, само да не би издао везу која га спаја с вољеном особом. Управо то представља циљ патетичних призора у романима, више него што су то агресивни напори да се превазиђу спољашње препреке за спајање љубавника.<sup>10</sup> Мада нам се чини да је *усуг* тај који управља судбином смртника, откривамо, бар код Хелиодора, да је ипак *ὑπρωιή* оно што доминира радњом од самог почетка. У таквом свету, провиђење награђује оне који се потчињавају судбини, а не оне који се боре против ње нити оне који је оспоравају. Дешава се да протагонисти не схвате шта им судбина спрема, него се препуштају *очајању*, тако да се радња романа, суштински, одвија од очајања ка награђивању. У Татијевом роману, на пример, лик Клиније каже следеће: „Ноћу духови (*τὸ δαμόνιον*) често воле да људским бићима открију шта ће се догодити, али не зато да би они могли

8 Dowden 1996, 275: „Наиме, случај и наоко насумични догађаји могу бити део ширег плана и нудити неки смисао који ликове, а тиме и саме читаоце, води на странутицу; али је до њих, односно до нас, да се надамо да тај смисао постоји.“

9 О термину *μοῖρα* видети Dowden 1996; што се термина *Τύχη* код Хелиодора тиче, он може имати различита значења, с тим што „у 52 од 68 појава у тексту тај термин највероватније има значење некакве независне надмоћне силе“ (Rohde 1914, 164).

10 Прилог расправи о томе представља једним делом и Констанова студија: „Постојаност бива награђена коначним сједињењем, али не зато што срећа помаже храбрима, нити до тога долази као до признања јуначких дела, него преко мрачних интрига случаја и среће“ (Konstan 1987, 25). И Брет помиње овај приступ тумачењу понашања протагониста у роману, то јест изложеност патњама без икаквог опирања судбини, што се првенствено односи на анализу понашања протагонисте *Ефеске ὑποεῖσις* (Brethes 2012).

да се сачувају од патње, него првенствено зато да би је боље поднели“ (Ach. Tat. 1.3.2).<sup>11</sup>

\*

Било да је благонаклона или тиранска, оштра или умерена, Тиха у романима омогућава писцу да „располаже“ својим протагонистима: читалац је позван да се навикне на *законијосѝи* које у природи не функционишу. Хелиодор се ипак разликује од осталих грчких романописаца тиме што заступа теорију опште условљености, а то објашњава улогу коју у његовом спису игра *случај*. Кључна је ту моћ судбине, коју, међутим, не треба мешати са срећом. Сви романописци дакле стављају нама до знања да човек не дугује ништа сопственој вољи, „осим способности да поднесе деловање судбине“ (Edwards 1992, 468). Додуше, *τύχη* понекад може бити и синоним за неуобичајен или завидан бољитак, као што се то дешава у Лонговом роману, на пример, Long. 4.18.3, 4.19.5 и 4.21.2, али она, такође, може бити персонификована и у том својству водити протагонисте, којима се чини да и сами управљају судбином; у конкретном случају, Дафнид. Тиха је важна сила у Лонговом роману, сила која делује над збивањима у свету, али само повремено и с врло мало хирова. Кад је реч о Харитоновом роману, Тиха/случај је и ту, у ствари, приказана као божанство од највећег значаја за човекове поступке, иако Харитон обично „радњу успева да мотивише природно и да из ње одстрани слабо веродостојну случајност“ (Reardon 1996, 329). Поменути концепт Тихе, који јесте хеленистичког порекла, свакако је својствен и веровању распрострањеном у претхришћанском грчком свету. У роману Ксенофонта Ефеског изнад свега је богиња Тиха, схваћена као усуд: она доминира свим аспектима људске судбине и игра претежну улогу у приповести. Већина ствари у самом заплету дешава се „случајно“: „срећа влада непредвидиво и нема начина на који би се утицало на њене необјашњиве и неумољиве одлуке“ (Kytzler 1996, 352). И коначно, у Хелиодоровом роману ликови осећају божанства, готово без разлике, као злоћудне силе, изражавајући притом готово метафизички песимизам, који је у дубокој супротности са структуралном прогресијом овог романа према предодређеном срећном завршетку. Притом се тако значајан термин као што је *δαίμων* употребљава доста неодређено: „понекад он означава злоћудну или осветољубиву силу, која делује на нивоу између људи и богова, а у неким

11 Cairns 2014, такође, уочава улогу такозваног начела промене, то јест замисли да ниједан људски живот није лишен патње и да највише што појединац може да очекује јесте мешавина добре и зле судбине.

другим случајевима чини се да се може заменити неким другим терминима за божанска бића, и то ни из каквог дубљег разлога него ради стилистичког варирања“ (Morgan 1996, 449). Исто тако, готово да нема покушаја да се направи разлика између богова и појмова као што су судбина или случајност.<sup>12</sup> Остаје, наравно, питање у којој мери је писац свесно намеравао да фиктивну представу божанског прикаже као истинску референтну вредност, као и да ли је то само опис начина на који универзум функционише или пак то представља полемичко и дидактичко оруђе које служи да измени читаочево схватање стварности.

## Библиографија

- Bowie, E. L. (1985), „The Greek novel“, у: P. E. Easterling, B. M. W. Knox (yp.), *The Cambridge History of Classical Literature*, књ. 1, Cambridge UP, 683–689.
- Brethes, R. (2007), *De l'idéalisme au réalisme: une étude du comique dans le roman grec*, Salerno: Helios Editrice.
- Brethes, R. (2012), „How to be a man: towards a sexual definition of the self in Achilles Tatius' novel *Leucippe and Clitopohon*“, у: M. P. F. Pinheiro, M. B. Skinner, F. I. Zeitlin (yp.), *Narrating Desire. Eros, Sex and Gender in the ancient Novel*, Berlin and Boston: De Gruyter, 127–146.
- Cairns, D. (2014), „Exemplarity and narrative in the Greek tradition“, In D. Cairns, R. Scodel (yp.), *Defining Greek Narrative*, Edinburgh UP, 103–136.
- Dowden, K. (1996), „Heliodoros: serious intentions“, *The Classical Quarterly* 46(1), 267–285.
- Edwards, M. J. (1992), „The Clementina. A Christian response to the pagan novel“, *The Classical Quarterly* 42, 459–474.
- Goff, B. E. (1991), „The sign of the fall: the scars of Orestes and Odysseus“, *Classical Antiquity* 10, 259–267.
- Goldhill, S. (2001), „The erotic eye: visual stimulation and cultural conflict“, у: S. Goldhill (yp.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge UP, 154–194.
- Gordon, R. (1993), „Roman Inscriptions 1986–90“, *Journal of Roman Studies* 83, 131–158.
- Grimal, P. (yp.) (1958), *Roman grec et latin*, Paris: Gallimard.
- Hägg, T. (1983), *The Novel in Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: UCP.
- Konstan, D. (1987), „La rappresentazione dei rapporti erotici nel romanzo greco“, *Materiali e discussioni* 19, 19–27.

12 „Срећа (Тиха) игра релативно малу улогу код Хелиодора, али је можда боље дефинисана него у осталим романима“ (Robiano 1984, 547).

- Konstan, D. (1994), *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and related Genres*, Princeton UP.
- Kytzler, B. (1996), „Xenophon of Ephesus“, y: G. Schmeling (yp.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, New York and Köln: Brill, 336–360.
- Lalanne, S. (2006), *Une éducation grecque: rite de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris: La Découverte.
- MacAlister, S. (1996), *Dreams and Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, London and New York: Routledge.
- Macmullen, R. (1981), *Paganism in the Roman Empire*, New Haven: Yale UP.
- Montiglio, S. (2013), *Love and Providence. Recognition in the Ancient Novel*, Oxford UP.
- Morales, H. (2004), *Vision and Narrative in Achilles Tatius' Leucippe and Clitophon*, Cambridge UP.
- Morgan, J. R. (1989), „The story of Knemon in Heliodoros' *Aithiopika*“, *Journal of Hellenic Studies* 109, 99–113.
- Morgan, J. R. (1995), „The Greek novel: towards a sociology of production and reception“, y: A. Powell (yp.), *The Greek World*, London: Routledge, 130–152.
- Morgan, J. R. (1996), „Heliodoros“, y: G. Schmeling (yp.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, New York and Köln: Brill, 417–456.
- Perkins, J. (1995), *The suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London: Routledge.
- Plazenet, L. (1997), *L'èbahissement et la délectation: réception comparée et poétique du roman grec en France et en Angleterre au XVIème et XVIIème siècle*, Paris: Honoré Champion.
- Reardon, B. P. (1996), „Chariton“, y: G. Schmeling (yp.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, New York and Köln: Brill, 309–335.
- Robiano, P. (1984), „La notion de Tyché chez Chariton et chez Héliodore“, *Revue des études grecques* 97, 543–549.
- Rohde, E. (1914), *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Taylor, S. (1982), *Durkheim and the Study of Suicide*, London and Basingstoke: Macmillan.
- Whitmarsh T. (ed.) (2008), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge UP.
- Winkler, J. J. (1982), „The mendacity of Calasiris and the narrative strategy of Heliodoros' *Aithiopika*“, *Yale Classical Studies* 27, 93–158.

Dušan Popović\*

**THE PROTAGONISTS OF THE ANCIENT NOVEL IN  
MOMENTS OF CRISIS. HOW AN 'ORDINARY' PERSON  
CONFRONTS THE CIRCUMSTANCES THEY CANNOT,  
MUST NOT, OR DO NOT WANT TO AFFECT**

**Abstract:** The author seeks to briefly present the main characteristics of the critical situations with which the protagonists of ancient, primarily Greek novels come to terms; in doing so, for the sake of better conciseness, much more attention has been given to the (un)natural than to the 'anthropogenic' challenges that make their appearance to these novelistic characters. Since we are talking about the so-called idealistic type of novel, i.e. the novel of love and adventures, it turns out that, more often than not, its protagonists behave passively and that they take a fatalist attitude towards life, but that, also, sometimes it can occur an optimistic view of the world among them, so that they seldom dare to cope with the adversities of life with utmost self-denial.

**Key Words:** ancient novel, τύχη (destiny/coincidence), literary convention, Stoicism.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, dusanpoverat@gmail.com

Исидора Толић\*

## ПРЕДАЧКИ ОБИЧАЈИ И УТЕХА ФИЛОЗОФИЈЕ. ПОРФИРИЈЕ ТИРСКИ О НЕДАЋАМА

**Апстракт:** У овом раду се разматрају аспекти стваралаштва Порфирија Тирског, посвећени појединцу и заједници у временима великих изазова. У светлу Порфиријеве преданости васпитавању млађих филозофа читамо дело *Посланица Марцели*, у ком видимо ауторова размишљања и савете о борби појединца са недаћама тражењем утехе у филозофији и враћању предачким обичајима. На основу Порфиријевих записа о традиционалној религији и култним радњама, закључујемо да враћање предачким обичајима за њега представља приближавање златном добу људског рода. Напоследку, кроз Порфиријев преглед људских жртава посматрамо примере поступака помоћу којих се заједница штити у тренуцима највеће опасности.

**Кључне речи:** *consolatio*, τὰ πάτρια, сотериологија, жртвоприношење, супституција.

Премда је то очигледан пут, тешко је писати о Порфирију Тирском исходећи из његовог опуса – рећи да је он само филозоф или етнограф сувише је непотпуно и не дочарава досег његових дела. Према издању и класификацији Ендруа Смита, наводи се седамдесет и пет Порфиријевих дела у једанаест категорија (Smith 1993, xlviii–liii).<sup>1</sup>

У овом истраживању се пре свега окрећемо делима *Посланица Марцели* и *О уздржању од исхране месом*, која се налазе у разделу Порфиријевих етичких списа. Читањем *Посланице Марцели* можемо да испитамо Порфиријев лични и сотериолошки приступ недаћама појединца. У делу *О уздржању од исхране месом*, Порфирије-

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, isidora.tolic@f.bg.ac.rs

1 Према Смитовој класификацији, то су следеће категорије: *Aristotelica, Platonica, Plotiniana, Historica, Metaphysica, Ethica, Mythica et mystica, Homeric, Rhetorica et Grammatica, Scientifica et Miscellanea, Opera incerta aut spuria*.

ви извештаји о тренуцима нарочите опасности за заједницу говоре о заједничком суочавању са прекретницама, али и о представама о њиховом премошћавању. Напоследку, треба обратити пажњу на спомињање предачких обичаја (τὰ πατρια) у овим списима и установити да ли се оно што Порфирије тако назива разликује од обичаја које описује.

## Филозофија као пут спасења и као прибежиште

*Посланица Марцели* је посвећена Порфиријевој супрузи Марцели,<sup>2</sup> у виду утехе и филозофске подуке у тренуцима његовог одсуства. Често се сматра једним од дела Порфиријеве старости (Whittaker 2001, 150) и датира почетком IV века. Разлог томе су, најпре, речи нашег аутора са почетка *Посланице*. Када говори о разлозима за женидбу, Порфирије пише: οὐτε ἀπὸ τῆς ἄλλης διακονίας ῥαστώνην τινά μοι προσδοκήσας εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίνοντι ἔσεσθαι.<sup>3</sup> Међутим, μοι εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίνοντι не мора да означава радњу која се догађа, већ може указивати и на очекивану радњу у будућности. Тако можемо да схватимо да Порфирије, уместо *јер* или *сад када* *ἡο-нем у сῆιаросῖι*, хоће да каже *док* или *како* *ἡοнем у сῆιаросῖι*, имајући на уму процес који је на свом почетку. Оба тумачења допуштају да закључимо како аутор није написао *Посланицу* у младости, али немају кључни значај за прецизно датирање овог писма – уколико је Порфирије рођен око 234, с правом је могао размишљати о старењу и 290. и 303. године.

Поједини аутори сматрају да на почетак IV века указују Порфиријеве речи о разлогу одсуства од куће: καλοῦσης τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας, καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων αὐτοῖς ὑπακούειν.<sup>4</sup> Цитирана реченица би, наводно, могла да се односи на догађаје који су претходили Диоклецијановом прогону хришћана 303. године (Chadwick 1959, 142). На овај начин се Порфирије обележава као важан идеолог тог прогона, за шта, као ни за његово присуство у Никономији у освит тих догађаја, нема неоспоривих доказа (Whittaker 2001, 150–151; DesPlaces, Perrot 2019, x–xiii).<sup>5</sup>

2 Како сазнајемо из *Посланице*, Марцела је удовица Порфиријевог пријатеља и мајка седморо деце (*Marc.* 1; 3).

3 [Нисам се оженио тобом] јер сам очекивао да ћеш ми, док тонем у старост, олакшати неку дужност друге врсте (*Marc.* 1).

4 Пошто ме дозива нужда Грка, а богови побуђују да им се одазовем (*Marc.* 4).

5 Расправа о Порфиријевим утицајима на прогон хришћанства, као и о постојању, броју и обиму његових антихришћанских дела превазилази циље-



Пре него што почнемо да говоримо о садржају *Посланице Марцели* и Порфиријевим препорукама за савладавање тешкоћа у личном животу, морамо напоменути да је, током читања овог писма, веома лако потонути у замку тумачења текста помоћу споја са ауторовим животописом, нарочито зато што је оно и састављено тако да се чини преплетеним са Порфиријевом биографијом. Због тога, напоменимо да се ради о кратком протрептику, који треба да побуди читаоце на бављење филозофијом какву проповеда Порфирије (Alt 1997, 25–26). Форма писма и лични детаљи чине ово дело изражајним и уверљивим, али треба сматрати да није у питању лично писмо, већ текст намењен широј публици (Fideler, Zimmer 1986, 23).<sup>6</sup>

*Посланица Марцели* почиње Порфиријевим апологетским описивањем разлога за женидбу. Он оповргава оптужбе да се оженио принуђен похлепом или пожудом,<sup>7</sup> и говори како је њихов брак заснован на поштовању и заједничкој љубави према филозофији. Марцелина природна склоност, може се закључити из Порфиријевог писма, тражи његову помоћ и подршку, како би је њен филозофски дар уздигао до Порфиријевог идеала неоплатоничког филозофа (*Marc.* 3). Ускоро нам се открива повод за ово писмо, а Порфиријева апологија постаје *consolatio* (DesPlaces, Perrot 2019, xiv). *Consolatio* у ужем смислу представља текст који, приликом конкретне несреће, треба да понуди утеху, отклони или умањи бол. У ширем смислу, то је текст који читаоцу нуди утеху или излаз из недаћа различитих врста (Kassel 1958, 3). *Посланица Марцели* у извесној мери одговара дефиницији књижевне утехе у ужем смислу, јер се у делу говори о конкретном поводу за забринутост и тугу, као и о врло одређеним околностима које их узрокују. Писмо у целини, поред своје протрептичке сврхе, може, међутим, да се доживи као помоћ свим читаоцима чије тешкоће се односе на самоспознају, унапређење себе, самопоуздање и истрајност у напорима.

Марцелине недаће најпре потичу од друштвене изопштености и осуђивања заједнице, која покушава да осујети њен нови породични

---

ве и могућности овог истраживања. За више о томе в. DesPlaces, Perrot 2019, Edwards 2007, Chadwick 1959.

6 Тешко је са сигурношћу одредити ко чини Порфиријеву ширу публику, али можемо претпоставити да се, барем једним делом, ради о људима попут Марцеле, такозваним филозофима-почетницима (Simmons 2015, 29). Поред њих, дело би могло бити намењено онима на чије оптужбе Порфирије одговара у првим поглављима писма (*Marc.* 1–3) или његовим неистомисљеницима (Whittaker 2001, 152–153).

7 Због овога се Порфирије некада поистовећује са филозофом коме Лактанције замера слично понашање (*Lact. Div. inst.* 5.2.3).

мир. У часу о ком говори ово писмо, Марцела је окружена опаких људима (σκαιοὶ ἄνθρωποι), без Порфиријеве помоћи и заштите (*Marc.* 4–5). Осим жалости због његовог одсуства, Марцела се суочава са тешкоћама у својим филозофским студијама, јер у њеном случају одлазак супруга представља и одлазак ментора и учитеља. Због тога страхује да ће изгубити пут спасења, који доноси изучавање филозофије, као и водича на тој стази (τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν καὶ τὸν ταύτης καθηγούμενα καταλείπειν, 8). Порфиријеве речи утехе (4–10) представљају стилизован прелаз ка централним темама овог дела – одвајању душе од тела, њеном спасењу и приближавању богу. Говорећи Марцели да су њене бриге разумљиве и оправдане, Порфирије је усмерава да настави са филозофским назиданем, тако што ће се помоћу својих несрећа уздићи ка животу коме стреми. Говори јој да је филозофија једино сигурно прибежиште (τὸ μόνον ἀσφαλὲς πείσμα) и да јој друго не може помоћи да преброди тешкоће настале његовим одласком (5). Напомиње и да су људи попут зловника који их осуђују сами себи казна, а да се она може уздићи из њиховог муља уколико јој вођ буде λόγος а не πάθος (6).

Порфирије се затим посвећује тачки важној за даље разматрање одвајања душе и тела, а то је ослобађање душе од страсти и порока. У веома важном одломку, Порфирије говори да је највећи непријатељ душевном спасењу њена страст, чији узрок је необразовање (ἀπαιδευσία). Образовање је, са друге стране, ослобађање од страсти душе. Страсти душе су зачеци болести, које су порок душе, што је срамотно и противно божанству. Из овога проистиче Порфиријев кључни савет Марцели, а односи се на појединца, његов доживљај сопствене моћи у недаћама и самопобољшање. Порфирије јој поручује да се путем филозофије и спасења може напредовати без другог предводника до себе:

πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῶζον καὶ τὸ σωζόμενον καὶ τὸ γὰρ ἀπολλύον καὶ <τὸ> ἀπολλύμενον τόν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τόν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγούμενα, κεχηρμέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιά, ὥς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσιν μὴ δὲ παρὰ σαυτῇ πάντα τὸν πλοῦτον; — *Marc.* 9.

Иако те уверавам да се у теби налази и што спасава и што се спасава, што губи и што се губи, богатство и сиротиња, отац и муж, и водич ка истинским добрима, ти ипак јадикујеш за сеном предводника, као да истинског предводника немаш унутар себе и као да све благо није код тебе саме. Како да то не буде бесмислено?<sup>8</sup>

8 За постојање сличних мисли у списима из Наг Хамадија в. Majercik 2005, 282.

Након тога, Порфирије отпочиње детаљније излагање сотериологије и учења о ослобођењу душе. Према Августиновим речима, Порфирије је велики део свог изучавања религија старог света посветио узалудном тражењу онога што се код овог аутора назива *via universalis animae liberandae* (Porph. *De regr. an.* 302F Smith, *ap.* Aug. *Civ.* 10.32).<sup>9</sup> У другим фрагментима дела *О њовраћку душе*, у највећој мери сачуваним код Августина, назире се више елемената Порфиријевог учења о очишћењу и спасењу душе. Из ових фрагмената видимо да је крајњи циљ очишћења душе њено одвајање од тела и повратак божанству, као коначно избављење од могућности палингенозе. Августин више пута наглашава да се не ради о метемпсихози и признаје Порфирију да је барем у томе разумнији од својих претходника.<sup>10</sup> Он преноси да Порфирије говори о начинима да се очисте различити делови душе. Нарочито често помиње обреде и теургију, за које тврди да не могу довести душу до потпуног ослобођења и сједињења с божанством,<sup>11</sup> а говори и о очишћењу помоћу *σωφροσύνη* (Simmons 2009, 174).<sup>12</sup> Детаљније и сложеније него што то ради Августин, Порфирије излаже своје учење о врлини, души и њеној вези са телом у делу *Исходиштва на њују ка ноеџичком* (*Sententiae ad intelligibilia ducentes*), а детаље о значају теургије даје у фрагментарно очуваном делу *Науци из њорочансџава* (*Philosophia ex oraculis haurienda*). На основу ових и неколико других дела,<sup>13</sup> Мајкл Симонс заступа тезу о постојању трипартитне сотериологије у Порфиријевим делима.

Према овој теорији, највећи део Порфиријевог опуса посвећен је својеврсној сотериолошкој педагогији, која представља резултат његовог трагања за универзалним путем спасења, поменутом *via universalis animae liberandae* (Simmons 2009, 169–172). То значи да се Порфиријева дела обрађају једној од три категорије читалаца, приближавајући им одговарајући пут спасења. Према Симонсу (2015,

9 Сви надаље наведени фрагменти са бројевима од 284F до 302F такође припадају делу *О њовраћку душе* (*De regressu animae*); сачувани су у Августиновом делу *О држави божјој*, а цитирају се према Smith 1993.

10 *Ad mala mundi huius sanctae animae non redibunt* (298cF); *in solos homines humanas animas praecipitari posset sentiret* (300F); *propter luendas poenas ad corpora redire .. tantummodo hominum* (300aF).

11 *Purgationem animae per theurgian promittit; reversionem etiam ad deum hanc artem praestare cuiquam negat* (288F); *purgatione theurgica neque intellectualem animam posse purgari* (290bF).

12 *Confiteris tamen spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis .. posse continentiae virtute purgari* (294F).

13 *Ad Anebonem, De simulacris* и др.

136), први пут спасења је намењен онима који се не баве филозофијом, а достиже се теургијом, поштовањем традиционалне религије и политичких врлина.<sup>14</sup> Другом путу спасења теже млади или нови филозофи, чији филозофски тренинг треба да подразумева изучавање Платонових дијалога, као и напоре да се из душе одстрани страсти, како би се она одвојила од тела, а касније и винула ка ноевичком свету (Simmons 2015, 140). Овај процес захтева овладавање катарктичким врлинама. Напослетку, трећи пут је примерен искусном филозофу. Он води вечном ослобођењу од рађања и сједињењу са божанством, а то подразумева теоретичке и парадигматичке врлине (Simmons 2015, 153).

Чак и након ових обриса Симонсове теорије, сваком читаоцу *Посланице Марцели* постаје јасно да се њена утеха налази у смелом корачању средњим путем. Порфирије у овом писму заиста излаже своје сотериолошко учење, али у приметно поједностављеном и скраћеном облику, нарочито ако се пореди са делом попут *Исходишта*. Нарочито се посвећује ослобођењу душе од страсти и порока, и њеном одвајању од свега телесног. Тело је за душу што и постељица за новорођенче или плева за пшеницу (*Marc.* 32).<sup>15</sup> Усмеравањем Марцеле ка трећем ступњу филозофског развитка, али и елементима утехе у овом писму можемо сматрати и Порфиријеве примедбе о неправедним људима. О њима се говори повремено у току читавог писма, чиме се аутор враћа на раније делове текста и повезује филозофско назидане са жанром утехе с почетка дела. Ове примедбе објашњавају шта не приличи филозофу, док истовремено показују да се не треба освртати на мишљење злонамерника. Они који чине зло и уживају у њему учинили су своју душу домом злог дајмона (21). Такви људи могу да поштују богове и обављају обреде, али су њихови дарови безвредни, јер у срцу нису бољи од пљачкаша храмова (14).

Пре него што се окренемо Порфиријевим сведочанствима о преломним тренуцима за заједницу, поменимо важну спону међу личном и друштвеном борбом са недаћама. Према Порфиријевим списима, може се закључити да су то предачки обичаји. У *Посланици Марцели*, Порфирије наглашава да је највећи плод благочестивости (μεύιστος καρπὸς εὐσεβείας) поштовати божанство према обичајима предака (τὰ πάτρια). Напомиње и да је важно не сматрати да се то чини зато што божанству требају дарови и услуге људи, јер би то

14 У *Sent.* 32 Порфирије објашњава мисао о политичким, катарктичким, теоретичким и парадигматичким врлинама.

15 Августин радо цитира Порфиријеву сенценцу *omne corpus fugiendum* (297F, 300aF, 301F и др.).

значило да се сматрамо силнијим од њега (*Marc.* 18–19). Занимљиво је да се оваква препорука може очекивати када говоримо о првом начину очишћења душе, радије него у Марцелином случају. Међутим, може бити да је Марцела сасвим на почетку средњег пута и да јој се познате култне радње овде нуде као утемељење и основа од које треба да напредује. Са друге стране, сасвим је могуће и да Порфирије сматра да је поштовање предачких обичаја, док год се разуме да је највреднији беспорочни живот истинског филозофа, исправно и добро за филозофе-почетнике.

Појам предачких обичаја се неретко помиње у Порфиријевим делима, нарочито у делу *О уздржању*, као тексту састављеном са етичким и етнографским интересима. Погледајмо да ли се термином τὰ πάτρια означавају само обреди какви се препоручују Марцели, и пише ли Порфирије и о другачијим предачким обредима, не називајући их овим термином.

## Предачки обичаји у одсудном часу

Порфиријево тумачење предачких обичаја јасно се распознаје у делу *О уздржању од исхране месом*. У истом трактату, Порфирије наводи многобројне примере значаја предачких обичаја у тренуцима великих опасности за заједницу. Због тога је ово дело прикладан избор за разматрање наше теме, нарочито ако имамо на уму да се по теми, обиму и садржају веома разликује од *Посланице Марцели*. Трактат *О уздржању* је обимна расправа, инспирисана одлуком Порфиријевог пријатеља да се поново храни месом. Иако је главнина дела посвећена оповргавању аргумената у корист исхране месом, Порфирије се често осврће на веровања и обичаје различитих народа, који, према његовом мишљењу, потврђују исправност вегетаријанског живота.<sup>16</sup>

Једна од кључних осовина Порфиријевог вегетаријанизма је теза да се у древности нису јеле нити убијале животиње. Како објашњава, често цитирајући Теофраста, у најстарије време су и жртве биле искључиво бескрвне, а састојале су се најпре од скупљених, а касније и од узгајених плодова и биљака (*Abst.* 2.5–7, .20). Овакве и сличне обичаје Порфирије назива τὰ πάτρια (2.20.2, 4.8.4) или οἱ πάτριον νόμοι (1.2.3), док су људи који се са њима повезују οἱ πρόγονοι (2.16.4) и οἱ παλαῖοι (2.5–7). Треба додати да се у другој књизи *О уздржању* древ-

16 Дobar пример су Порфиријеве приче о исхрани мага ( *Abst.* 4. 16), о брахманима и шрамана аскетама ( *Abst.* 4. 17–18).

ни начини жртвовања поистовећују са предачким обичајима (2.59.1). Порфирије се у више наврата похвално изражава о онима који се држе предачких обичаја, на пример када преноси причу о Клеарху (2.16.4), или говори о животу египатских мудраца (4.8.4). Насупрот томе, још на почетку дела, Порфирије замера пријатељу да се одрекао предачке традиције када се вратио месу (1.2.3). Наведени примери су довољни да нам појасне Порфиријев однос према обичајима предака, али не било којим, већ оним које сматра исконским навикама људи. Лако је приметити опречност између Порфиријевог веома уске примене термина τὰ πάτρια и огромног културно-историјског пространства које се може подразумевати под синтагмом *предачки обичај*.

Сада смо на правом месту да се запитамо каква су πάτρια која Порфирије препоручује Марцели, односно ради ли се и у *Посланици* о Порфиријевој уској примени тог термина. Текст писма нам не помаже у томе, зато што се Марцела ничим не упућује на врсту службе која би јој била корисна. У *Науцима из пророчанства* Порфирије помиње како се злонамерни дајмони највише радују крви и урањају у људе који се њоме користе.<sup>17</sup> У једном од Аполонових пророчанстава које Порфирије наводи такође се помиње крвна жртва као начин умилоствљења злог дајмона (*Phil. Orac.* 329F Smith). Порфирије дефинише и класификује врсте дајмона у трактату *О уздржању* (*Abst.* 2.38–44), где такође помиње да злонамерни дајмони траже жртвене животиње, претварајући се да су богови (2.42.3). На основу тих примера можемо претпоставити да се Марцели не препоручује нешто што би јој могло наудити, већ поштовање предачких обичаја у ужем смислу.

Када описује веровања и обичаје различитих народа, Порфирије нужно говори и о њиховим предачким обичајима у ширем смислу, односно о истинским обичајима њихових предака који нису у складу са Порфиријевим πάτρια. Међу бројним догађајама и ритуалима које спомиње, налазимо више примера поступака заједнице у одсудним тренуцима и великим опасностима. Размотримо три примера из Порфиријевог текста, блиска и по врсти обреда и по опасности коју одвраћају. Ови примери се налазе у другој књизи трактата *О уздржању*, у оквиру списка људских жртава код различитих народа.<sup>18</sup> Прво сведочанство се односи на обред у светилишту Аглауре, Атене и Диомеда. Порфирије преноси да се у кипарској Саламини

17 Μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι καὶ τοὺς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις (*Phil. orac.* 326F Smith).

18 Показујући да народи који су приносили људску жртву нису прибегавали каннибализму, Порфирије покушава да докаже како се месо жртвене животиње не мора јести. У списку ненамерно описује велики број иницијација.



овој тријади сваке године приносила људска жртва, и да је тај обичај у време владара Дифила замењен жртвом бика. Описује и како ефеби воде жртву око олтара, након чега је свештеник убада копљем и спаљује (*Abst.* 2.54.3sqq).<sup>19</sup> Овај обред захтева подробно истраживање, које би се посветило питањима попут суштине ритуала, постојању супституције и неочекиваном саставу божанске тријаде. Ми ћемо се посветити само повезаности Аглауре и ефеба. У оквиру атинске обуке ефеба, свака генерација младића је полагала заклетву у Аглаурином светилишту (*Demosth.* 19.303). Текст те заклетве је сачуван на стели из храма посвећеног Атени Ареји и Ареју у деми Ахарни (*IALD* II 116), а сажето га преноси и Ликург логограф (*Lysurg. Leos.* 76). Заклетва се односила на поштовање светиња, верност отаџбини и приврженост саборцима. У тексту са стеле из Ахарне се виде имена божанстава којима се ефеби заклињу, а прва међу њима је Аглаура, док се сва остала имена могу повезати са ратом или плодношћу.<sup>20</sup> Рајнхолд Меркелбах је предложио да Аглаури припада овако важно место због њене легендарне улоге у рату Еректеја и Еумолпа (*Merkelbach* 1972, 279–80). Према Филохоровом фрагменту (*Philoch.* 14F *DFHG*), сачуваном код Улпијана у коментару на поменуто место у Демостеновој беседи *О лажном њослансиџу* (19.303), пророчиште је открило да Атени прети уништење уколико се не нађе добровољац који ће дати живот за спас града. Сазнавши то, кекропида Аглаура се бацила са бедема акропоља. Према Меркелбаховом тумачењу, овај поступак је могао да се сматра примером пожртвованости и бриге за отаџбину, што би Аглауру чинило својеврсним узором за ефебе.<sup>21</sup> Улпијаново препричавање легенде уз Демостеново помињање заклетве може да потврди овакво тумачење (*Merkelbach* 1972, 280).

Недуго након помињања Аглауре, Порфирије ненамерно помиње готово исту легенду. У наставку прегледа људских жртава, он кратко наводи да су Атињани принели на жртву Еректејеву кћер (*Abst.* 2.56.8).

19 Извор за ову причу је, највероватније, аутор ког Порфирије назива Селеуком Теологом, а ког поједини истраживачи поистовећују са Селеуком Александрином, аутором из времена Тиберија (*Hill* 1940, 651).

20 θεοὶ Ἀγλαυρός, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἥρμιονη, Ἥρακλῆς, ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί, κρίθαι, ἀμπέλοι, ἔλαιοι, συκαί (*IALD* II 116, 16–20).

21 Поред ове легенде, позната је и прича о самоубиству Аглауре и њене сестре Херсе, након што су полуделе угледавши чудовишно тело малог Ерихтонија (*Paus.* 1.18.2). Она се повезује са празником по имену Арефорије (*Paus.* 1.27.3), који се, по једном виђењу, може тумачити као обред прелаза одабраних атинских девојчица (*Burkert* 1966). Као и у случају са ефебима, видимо да је Аглаура важна за васпитавање и одрастање атинске омладине.

У току рата са Еумолпом, Ерехтеј је сазнао да ће Атина победити само ако жртвује једну од својих кћери. Према различитим верзијама мита, жртвовао је једну или све три кћери. Осим тога, спомиње се и да су се девојке добровољно жртвовале, или да су се две кћери убиле након што је отац жртвовао једну (Apollod. *Bibl.* 3.15.4). Према једној од верзија, ово се догодило на брду Хијакинту, због чега се девојке називају и Хијакинтидама (Phanod. 3F *DFHG*). Атињани им приносе жртву пред полазак у рат (Burkert 1997, 78; Philoch. 31F *DFHG*), што представља важну паралелу са ефебским култом Аглауре.

Трећи пример се односи на обичаје у сиријској Лаодикеји, где се, према Порфиријевом извору,<sup>22</sup> једном годишње жртвовала девојка. Касније је тај обичај преображен у жртвовање јелена (*Abst.* 2.56.4). Порфирије тврди да се то чинило у част Атене, иако би се уместо ове богиње очекивала Артемида. Нешто слично се помиње и код других аутора – тако Паусанија преноси да је Селеук I Никатор у Лаодикеју донео статуу Артемиде коју су Ифигенија, Орест и Пилад однели са Тауриде (Paus. 3.16.8). Паусанија из Дамаска пише да је Селеук I основао Лаодикеју након што је убио девицу Агаву, којој је потом ди-гао споменик (Paus. *Dam.* 4F *DFHG*). Убијање девице у Порфиријевој верзији обреда би се могло тумачити као ритуал пред одлазак у лов или почетак жетве (Burkert 1997, 75–6), док прича о Агави изгледа као легенда о локалној хероини и њој ћемо се даље посветити.

Три одабрана примера из Порфиријевог низа жртава воде до исте врсте друштвене прекретнице. То је питање опстанка заједнице, односно њеног настанка или нестанка. Ако приче о Аглаури и Хијакинтидама посматрамо као исту легенду, видимо да се говори о жртви која треба да осигура да стање града остане непромењено, тако што ће га спасити од пропасти, служећи као залог за продужетак његовог живота. Као што свака жртва треба да представља жртвовање оног ко је приноси (Smith, Doniger 1989, 189), тако Ерехтејеве кћери замењују свог оца. Попут Кодровог подвига, краљ се и овде жртвује за опстанак заједнице. У легенди о Агави, убиство се одвија у контексту настанка, а не нестанка града. Према томе, смрт треба да осигура да се стање града промени, тако што ће из непостојања поста-ти. Поменути вид избављења од највеће опасности одговара другде посведоченим *йредачким обичајима* индоевропских народа (Puhvel 1978). Лако је сетити се још ведске хијерархије жртвених животиња – човек, коњ, бик, ован, јарац (*puruṣamaśvaṃ gātavimajaṃ*, *ŚB* 6.2.1.2), који, појединачно, представљају супституцију примордијалне жртве и космолошког чина. Човек је најбоља жртва (*puruṣo hi prathamah*

22 Тј. вероватно из Палантовог дела о митраизму (Turcan 1975, 41).



*paśūpāt*, ŚB 6.2.1.18), најближа примордијалној, и као такав се појављује и у нашим примерима (Smith, Doniger 1989, 196–200).<sup>23</sup> Смрти о којима овде говоримо у извесној мери треба да понове космолошки чин, због чега је човек природан избор.

Површинским прегледом оних аспеката Порфиријевог дела који се односе на борбу са несрећом, видимо да Порфирије излазом из тешкоћа сматра филозофију, а са њом и живот смерности и уздржаности. Са тиме се у потпуности слаже његово виђење предачких обичаја, као наслеђа периода чистоте људског рода. Његови етнографски записи, са друге стране, илуструју истинске предачке обичаје као спас и прибежиште у одсудном трену.

## Библиографија

- Alt, K. (1997), „Glaube, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios“, у: D. Wyrwa (yp.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in Alten Kirche*, Berlin: De Gruyter, 25–43.
- Burkert, W. (1997), *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2. изд., Berlin: De Gruyter.
- Chadwick, H. (1959), *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge UP.
- Des Places, E. (изд.), Perrot, A. (прев., ком.) (2019), Porphyre, *Lettre à Marcella*, Paris: Les Belles Lettres.
- DFHG = *Digital fragmenta historicorum Graecorum*, [www.dfhg-project.org](http://www.dfhg-project.org).
- Digester DePalma, E. (2009), „The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution“, у: A. Cain, N. Lenski (yp.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, London/New York: Routledge, 81–92.
- Edwards, M. (2007), „Porphyry and the Christians“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 98, 111–26.
- Fideler, D. (ув.), Zimmern, A. (прев.) (1986), *Porphyry's Letter to his Wife Marcella*. Grand Rapids: Phanes Press.
- Hill, G. (1940), *A History of Cyprus*, књ. 1, Cambridge UP.
- IALD = Lambert, S. (2012), *Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1–322/1 BC. Epigraphical Essays*. Leiden: Brill.
- Kassel, R. (1958), *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München: C. H. Beck.

23 За анализу ове врсте није важно да ли се поменути обред одвијао искључиво на митолошкој равни – постојање приче о њему довољно је да сматрамо да такав обред постоји, без обзира на могућу супституцију у ритуалу или мањак материјалних доказа. Другим речима, Ромул *јесће* убио Рема у примордијалном чину, иако (или и управо зато) му никад нису нашли *кости*.

- Majercik, R. (2005), „Porphyry and Gnosticism“, *The Classical Quarterly* 55, 277–92.
- Merkelbach, R. (1972), „Aglauros, die Religion der Epheben“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9, 277–83.
- Puhvel, J. (1978), „Victimal Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice“, *The American Journal of Philology* 99, 354–62.
- Simmons, M. (2009), „Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response“, *The Harvard Theological Review* 102, 169–92.
- Simmons, M. (2015), *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford UP.
- Smith, A. (изд.) (1993), *Porphyrii Philosophi fragmenta*, Lipsiae: Teubner.
- Smith, B., Doniger, W. (1989), „Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification“, *Numen* 36, 189–224.
- Turcan, R. (1975), *Mithras Platonicus*, Leiden: Brill.
- Weber, A. (изд.) (1854/1964), *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with Extracts from the Commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedāṅga*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series.
- Whittaker, H. (2001), „The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella“, *Symbolae Osloenses* 76, 150–68.

Isidora Tolić\*

## ANCESTRAL CUSTOMS AND CONSOLATIO PHILOSOPHIAE. PORPHYRY OF TYRE ON HARDSHIPS

**Abstract:** This paper aims to inspect features of Porphyry of Tyre's opus, concerning methods of overcoming individual and collective predicaments. Having in mind Porphyry's dedication to educating young philosophers, we view his work *Ad Marcellam* as an illustration of the author's advice on seeking solace in the philosopher's quest and returning to the customs of the ancestors, and the best approach to one's struggle with life's miseries. On account of Porphyry's writings on traditional religion and cult practices, we conclude that, according to his views, the customs of the ancestors represented a return to *golden age* of humanity. In view of Porphyry's catalog of human sacrifices, we briefly consider several examples of a collective response to instances of grave danger.

**Key Words:** *Consolatio*, τὰ πάτρια, Soteriology, Sacrifice, Substitution.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, isidora.tolic@f.bg.ac.rs

Војин Недељковић\*

## CIVITAS DEI. ИМЕ СПАСЕЊА И КАКО ГА ПРЕВЕСТИ

**Апстракт:** По осврту на критичне околности настанка и идејне прецеденте Августинове *De civitate Dei*, отвара се питање пожељног наслова на српском језику. Размотривши *īrag/grжаву Божју* на појмовној разини и испитавши нека места из два превода која су код нас данас у оптицају, аутор налази да би упркос инхерентним тешкоћама *Град Божји* ипак био подеснији наслов него *Држава*.

**Кључне речи:** пад Рима 410, *De civitate Dei*, преводни еквиваленти.

Чувен међу својим савременицима и познат свем потоњем свету као велики мајстор живе и писане речи, Августин је, не на срећу својих преводаца, био и мајстор насловљавања књига. Најпознатији случај вештог наслова Августиновог несумњиво су *Confessiones*. У хришћанској употреби термин *confessio* је не само стекао, поред класичног значења „признање“, специфични смисао исповеди, већ узео и даље значење похвале и благодарења Богу; Августин га пак узима за наслов аутобиографије усредсређене на преобраћење као преломни тренутак, те *confessio* ту задобива густину једне програмске речи коју никакав превод не евоцира у свим њеним преливима.<sup>1</sup> Али и пре *Исјовесѝи*, у скупини Дијалогâ (из 386/7), Августин је дао један свој разговор с тајанственим гласом – спољашњим или унутарњим, то писац вели да не зна – под чудноватим насловом *Soliloquia*, галантно објашњеним тек негде ближе крају но почетку списа, 2.14: та реч,

---

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, vnedelj@f.bg.ac.rs

1 О хришћанској употреби термина *confiteri* и *confessio* прегледно Mohrmann 1946, 446–8, а специјално гледе Августиновог наслова O'Donnell 1992, 3–7. Њени корени су у Библији и нарочито Псалтиру, упор. *Vulg. Ps.* 9.2, 31(32).5, 34.18: лат. *confiteor* ту стоји према грч. ἐξομολογῶ и ἐξαγορεύω, а у основи лежи јевр. *udh hif.*, које покрива сва речена значења.

каже Августин, јест нечувена и нелепа, али је тачна, јер истина се најбоље тражи кроз питања и одговоре, макар то човек чинио насамо, у *монодијалоу*, не излажући себе ни другога непријатности расправе. Па и поткрај живота, осврћући се на цело своје дело, Августин то чини под згодним насловом *Retractationes*, који у једној речи казује не само да писац ревидира опус (на шта махом указују преводи тог наслова), већ и да при томе може повући, као што збиља и повлачи, понешто од свега што је у књигама рекао.<sup>2</sup>

Можда бисмо примере могли и да умножимо, али прече је да саму констатацију ставимо у известан контекст. Августинови прегнантни наслови један су вид његовог „језичког свраба“; други вид истога, чешће спомињан и заиста изразит, то су Августинови каламбури, мили њему и његовој оновременој публици а немили многим нововековним читаоцима.<sup>3</sup> Општи контекст једнога и другога биће позноантичко образовање и профил позноантичког учењака. Школа кроз коју је прошао Августин систематски је учила ђака да се удубљује у смисао појединих израза:

Главна је било расветлити смисао речи узетих понаособ. Августиново дело садржи толико много успомене на ову школску технику да нам других извора за њу и не треба. Августин воли граматичке опаске, а још радије се задржава на лексикалним питањима, на дефиницијама, на разликовању синонима. Понекад он објашњава неку тежу реч позивајући се на искуство или на општејезички узус, али најчешће даје објашњења књишкога карактера, заснована на ауторитету старих писаца, на класичном узусу. Процедура пак којој се најрадије прибегавало била је етимологија, и Августин се њоме служио нашироко. — Marrou 1958, 23–4.

То запажање релевантно је и за питање којим ћемо се овде забавити: како би на српском требало да се зову Августинове 22 књиге *De civitate Dei*?

Познато је да се *Civ.* код нас већ дуго, и на меродавним местима, зове *Држава Божја*: под таквим насловом о књизи говоре Атанасијевић 1931, 509 и 524, Будимир и Флашар 1963, 636–8, Ристовић 2005, 218–20; и надасве, под таквим су насловом изашла оба превода која данас имамо у оптицају, *DržB* и *DBV*.<sup>4</sup> Овоме насупрот, Атанасије

2 Оба значења су стара: в. *OLD s.v. retracto*, 5–7 али и 1–4; *s.v. retractatio*, 2 али и 1.

3 Класичну студију августинског каламбура дала је Mohrmann 1932; класични неповољан суд изрекао је Norden 1909, 623–4.

4 Под сличним је насловом изашао и један старији, анониман превод, који спомињу Будимир и Флашар 1963, 638.

2019, 219, говори о *Граду Божјем*;<sup>5</sup> тај назив, данас необичан, по прилици је био у оптицају пре стотинак и више година.<sup>6</sup>

Ово наше двојство није усамљен случај. У старим немачким књигама и преводима Августинова *civitas Dei* називала се *die Stadt Gottes, die Gottesstadt* (дакле, „град“), док у новијима стоји махом *der Gottesstaat* („држава“) и понекад *die Gottesbürgerschaft* („грађанство“). Легитимно је помислити да се баш од Немаца то колебање пренело и другима.<sup>7</sup> У неким језицима, опет, ствар је решена по аутоматизму: за *civitas Dei* каже се итал. *la città di Dio*, шп. *la ciudad de Dios*, кат. *la ciutat de Déu*, порт. *a cidade de Deus*, фр. *la cité de Dieu*, рум. *cetatea lui Dumnezeu*, па и енгл. *the city of God*; то јест, тамо где се располаже потомком латинске речи *civitas*, он је и узет у ову сврху – без обзира, чак, на разлике којих иначе има. Модерна употреба речи *civitas* у фр. и рум. осетно одудара од осталих језика,<sup>8</sup> али *civitas Dei* ништа не трпи од тога: једном крштена на латинском, она своје име одржава путем жилаве генетске везе.<sup>9</sup>

Један разлог да се преводу *држава* да̑ предност над преводом *град* лежи свакако у класичном латинском узусу. Обично се узима да *civitas* тек код покласичних писаца понекад значи „град“ (*OLD s.v.*, 3b). То значење, разуме се, није примарно, а све до позних времена није баш ни учестало.<sup>10</sup> У грубим цртама, *civitas* је прво колектив грађана, те и њихова заједница, што ми данас радо кажемо *друштво*; затим и формално-институционални оквир заједнице, који првенствено подразумева *државу*, укључујући територију где се ова простире, и најзад *варош* којој заједница конвергира као органском средишту. При свему је битно што хоризонт није широк: *civitas* је

5 Штавише, он инсистира на том преводу (с разлога о ком ћемо и ми нешто рећи), да би затим наставио о Августину који пише „са намером да покаже .. напредак историје ка остварењу Божје државе“ (курзива В. Н.).

6 Ако је судити по старијој православној периодици: нпр. *Српски Сион* 48/1898, 770; *Истиочник* 11/1898, 170. Но у световном контексту била је већ и тад *држава Божја*, нпр. *Дело* 32 (1904) 260.

7 Види [de.wikipedia.org s.v. De civitate Dei](http://de.wikipedia.org/s.v./De_civitate_Dei). Аналогни чланак на пољском указује на исти проблем: *państwo Boże*, тј. „држава“, у новијим преводима Августина, али *miasto Boże*, тј. „град“, за *civitas Dei* у Библији (о чему в. ниже).

8 Упор. фр. *la ville de Paris*, рум. *oraşul Bucureşti*, насупрот итал. *la città di Roma* итд.

9 Па и упркос незадовољству тим решењем: в. Conybeare 2014, 140.

10 У ствари, на многим местима је тешко разлучити мисли ли се на „град“ са целим његовим земљиштем или пак стриктно на варош. С том дилемом у виду може се узети да *civitas* „варош“ долази местимице и у преткласичним и класичним изворима: в. *ThLL* 3.1232.78sqq.; упадљиво *Cic. Ver.* 3.121 *eos plane non solum ex agris verum etiam ex civitatibus suis profugisse*.

завичајна заједница људи који се осећају земљацима, у складу с темељним уређењем римског света:

Римска империја је била агломерат „градова“ (*civitates*, πόλεις), самоуправних заједница одговорних за управљање својим подручјем, тј. властитом територијом. У свакој *civitas* једна је варош била седиште управе и, у већем или мањем степену, економско и друштвено средиште заједнице .. Са становишта уређења и управе, ти градови су били ћелије од којих се састојала империја. — Jones 1964, 712.<sup>11</sup>

Као знаменит прецедент Августиновом наслову може се донекле узети *Држава* Цицеронова.<sup>12</sup> Ова се, додуше, у наслову зове *res publica*, али у књизи долази, с термиолошком вредношћу, и *civitas*; између осталог, у фрагментима сачуваним баш код Августина.<sup>13</sup> И с те стране, дакле, превод *држава* чини се препоручљивим. Али за стваран увид у проблем треба да размотримо и нешто више од самог наслова. Осврнућемо се најпре на контекст у којем је настала *Civ.*, а затим ћемо местимично испитати и унутрашњост те обимне књиге. Најзад ћемо покушати да одговоримо на питање које смо поставили.

\*

На кризу која је дала повода за *Civ.*, то јест на комплекс догађаја везаних за краткотрајни али злослутни пад града Рима у руке Визигота 410. године, Августин је реаговао не само полемично (што спрам писца и теме није могло изостати: неке странице *Civ.* не заостају ништа за полемичким списима Августиновим), већ и, тако да кажемо, концептуално,<sup>14</sup> уводећи *civitas Dei* као кључну идеју, високо симболичну и у исти мах високо дивизивну – ово друго не мање хотимично од оног првог.

11 О позноантичким *civitates* с нарочитим обзиром на Августина, Lepelley 1994. О еволуцији концепта грађанства од класичне антике до у XX в. прегледно Mohnhaupt 2006.

12 Упор. *Civ.* 2.9, .11–13, .21; 19.21; в. Conybeare 2014, 144–8. – С обзиром на језичку разлику, о *Држави* Платоновој као књизи сродно насловљеној не вреди говорити (мада Августин, као што је познато, има Платона у виду, нпр. *Civ.* 2.14). С друге стране, у Грка се Августинов наслов одувек преводи ἡ πολιτεία τοῦ Θεοῦ, сходно Платону. Иначе, у ранохришћанском узусу, који се у овоме ослања на претхришћански грецитет, πολιτεία неретко значи нечији животни стил и опхођење у заједници (в. нпр. *Писмо Диоинију* 5.4); с друге стране, св. Павле у *Флб.* 3.20 каже (с идејом блиском потоњој Августиновој) ἡμῶν γὰρ τὸ πολιτεύμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει „јер је наше живљење на небесима“, где бисмо ми модерније рекли: завичајни идентитет, припадништво.

13 *Cic. Rep.* 3.34 = *Aug. Civ.* 22.6; в. Шијачки-Маневић 2002, 103.

14 За темељну поставку в. чланке Lepelley 1994 и Lamirande 1994.

Своју мотивацију Августин је годинама доцније видео овако: противу „хуле и заблуде“ пагана, који су упад Аларихових Гота повезивали са ширењем хришћанске вере, он је „узгорео ревношћу за кућу Божју“ [упор. *Пс.* 69(68).10] те предузео да напише *Civ.*<sup>15</sup> Но, непосредни одјек катастрофе из 410. налазимо у неколиким савременим проповедима Августиновим;<sup>16</sup> какав је тон тих проповеди, видеће се из ово неколико цитата,<sup>17</sup> а узгред ћемо нотирати и термине који су нам важни:

Ено, кажу људи, леже у Риму мошти .. светих мученика, а Рим трпи несрећу и уништење, Рим је стучен, сатрвен, запаљен, тамо се масовно гине од глади, заразе и мача, па где су светиње апостолске? – .. Тамо су. Тамо су, али их у теби нема .. Камо среће да апостоле имаш на уму! Онда би ти било јасно шта је њима тамо обећано, да ли срећа земаљска или срећа вечита. — *Sermo* 296.6.

Још опстоји онај град (*civitas*) који нас је телесно родио. Хвала Богу, и дај Боже да се он препороди и духовно, те да заједно с нама пређе у вечност. Но ако и не опстане град који нас је родио телесно, опстаје онај који нас је родио духовно. Та зар је „сازдав Господ Јерусалим“ [*Пс.* 147(146).2] немаром покварио своје здање или нечувањем припустио непријатеље? .. Град (*civitas*) свети, град верни, град у страниој земљи, он има темељ на небесима .. Земаљска царства (*regna*) имају своје мене, а доћи ће онај о којем је казано: „и његовом царству неће бити краја“ [*Лк.* 1.33]. Који су то исто обећали царствима земаљским, нису били вођени истином .. Један њихов песник је певао где Јупитер каже о Римљанима: „Њиховој држави (*res*) не поставих границе ни рока, већ им дадох царевину (*imperium*) без краја“ [*Verg. Aen.* 1.278sq] .. Но је ли то на земљи или на небу? На земљи! А и да је на небу, „проћи ће небо и земља“ [*Лк.* 21.33]: проћи ће то што је сам Бог створио, а немоли оно што је Ромул основао .. Зато, браћо, да не изневеримо: крај ће доћи свим земаљским царствима. Да ли је ово сада крај? Сам Бог зна. Можда још није, и ми бисмо по својој слабости, или по својој сажаљивости, или по својој беди, желели да се то још не догоди. Но зар се зато неће догодити? У Бога се уздајте, имајте жељу за вечним и очекујте што је вечно. Хришћани сте, браћо, хришћани смо: није се Христос оваплоћтио уживања ради! Прилике су такве какве су, није их волети, већ их је поднети. — *Sermo* 105.9–11.

15 *Retractationes* 2.43.

16 *Sermo* 113a, 25. септ. 410; 81, крајем 410; 296, о Петровдану 411; 105, у лето 411; *О разрушењу Рима*, 411/2. Doignon 1990; Fredouille 1998; в. и O'Donnell 1983, одељак III.

17 За још један упечатљив пасаж – *Sermo* 81.9: Рим, то су Римљани, који ће се за навек спасти хвалећи Бога, а камен на камену само је људска творевина – в. Conybeare 2014, 143–4.



До нас су допрле језиве вести о разарању, паљевини, отимачини, убијању, мучењу. Истина је: чули смо много тога, и сваки пут смо јаукнули, а често и у плач бризнули, и једва се смирили .. Међутим, драга браћо, чујте ме сад добро. Слушали смо Књигу о Јову, .. и кад би нам се рекло да се то исто дешава са читавим једним градом (*civitas*), .. да сад живе људе црви изједају, .. која би вест била страшнија? Да ли ова, или она коју смо чули о рату? Мања је, рекао бих, људском телу страхота од мача него од црва .. Тако је и град Рим (*Romanae civitati*), ван сваке сумње, Бог поштедео: његови житељи су се добрим делом уклонили пре паљевине коју је починио непријатељ, а многи су и успели да се прикрију на лицу места, и многи су спасли главу под окриљем светиња. Тај град, дакле, само је кажњен, не и уништен, руком Божјом која га је хтела укорити. — *De excidio urbis Romae* 3 и 8.

У основи, били су то јавни иступи непосредно срачунати на damage control, но ту је и приметак Августиновог дубљег умовања о дотичном догађају, ако не и о целом кругу питања њиме покренутих. Шире узев, идеолошки обрачун с паганизмом код Августина је трајно присутна ствар, којој су непосредно или посредно, целином или делимице, посвећени безмало сви његови списи. Најимпресивнија је, можда, велика проповед *contra paganos* одржана 1. јануара 404. у саборној цркви ипонској, чувена међу сувременцима и стога нарочито споменута код Посидија, а затим загуљена у рукописној предаји и нађена тек пре тридесетак година.<sup>18</sup> Ту је и преписка коју је Августин у различитим тренуцима водио са својим знанцима паганима: Максимом из Мадауре, Лонгинијаном, Нектаријем из Каламе, Волузијаном.<sup>19</sup>

Уосталом, представа органске повезаности римских установа са старом римском религијом, сублимирана у веровање да историјска величина римске државе доказује исправност традиционалних култова – тај круг мисли хранио је још од раније паганско-хришћанску полемику.<sup>20</sup> И конкретније, „књижевни дискурс о друштвеним или религијским питањима у IV веку се често уобличавао у обраду теме *irada* и нарочито Рима“:<sup>21</sup> у свему томе, *Roma* је, спрам интенције текста, некад стара али пуна ауторитета и достојна поштовања, не-

18 Ser. 198augm = Dolbeau 26; *Indiculus* 1.39.

19 Ep. 16–17; 233–5; 90–91 и 103–4; 132, 135 и 137. Прегледно Lancel 1999, 430–53.

20 Доста је сетити се расправе Симахове и Амвросијеве о уклањању жртвеника Победе из римске Курије; в. Lizzi Testa 2015. Симах је писао цару 384, а Амвросије убрзо за њим. Као позна реакција на тад већ ноторну релацију Симахову дошла је Пруденцијева поема *Contra orationem Symmachi*, датирана 402/3.

21 O'Daly 2020, 23.



кад подмлађена и задахнута новом снагом, некад неразрушива а некад угрожена,<sup>22</sup> но увек препуна јаке и слојевите симболике.

Ако град као симбол сеже у мисаону и књижевну традицију претхришћанске антике, мотив *града Божјеј* има друго порекло. Он, као што је познато, потиче из Псалтира:

87(86).2–3 врата Сионска љуби Господ више свијех станова Јаковљевијех. славно казују за тебе, граде Божји. — 48(47).2–4 велик је Господ и славан веома у граду Бога нашега, на светој гори својој. прекрасна је висина, утјеха свој земљи гора Сион, на сјеверној страни њезиној град цара великога. Бог у дворима његовијем зна се да је бранич. — .9 што слушамо то и видимо у граду Господа над војскама, у граду Бога нашега. Бог га утврди довијека.<sup>23</sup>

Сам израз, дакле, тиче се испрва Јерусалима као обредног и духовног седишта јудаизма. Новозаветни одјек тих стихова родно је место израза *небески Јерусалим* (Јевр. 12.22), док у *Ошкривењу Јовановом* долази још и мотив двају градова у антагонизму:

3.12 који побиједи учинићу га стуб у цркви Бога својега, и више неће изићи напоље; и написаћу на њему име Бога својега, и име новог Јерусалима, града Бога мојега, који силази с неба од Бога мојега, и име моје ново. — 17.18 и жена коју си видио јест град велики, који има царство над царевима земаљским. — 18.2 и повика јакијем гласом говорећи: паде, паде Вавилон велики, и поста стан ђаволима, и тамница свакоме духу нечистоме, и тамница свију птица нечистијех и мрскијех; јер отровнијем вином курварства својега напоји све народе. — 21.2 и видјех град свети, Јерусалим нов, гдје силази од Бога с неба, приправљен као невјеста украшена мужу својему. — .10 и одведе ме у духу на гору велику и високу, и показа ми град велики, свети Јерусалим, гдје силази с неба од Бога.<sup>24</sup>

Разрада тих библијских мотива у ранохришћанској књижевности разграната је<sup>25</sup> толико да је ми овде не можемо приказати ни у нацрту. Указаћемо само на један ран и изразит пример, параболу о два града у *Јермином њасићу*, која почиње овако:

22 Упор. нпр. моћни Рим преображен у ратоборну богињу Минерву из Клаудијановог *Панеџирика за Олибрија и Пробина* (писаног 395) насупрот изгладнелом и намученом Риму из поеме *Проћиву Гилдона* (398).

23 Превод је Даничићев. – Не само од тона који је у Псалмима, већ, ваљда, и од идеје града Божјег каква је у њима, одваја се старозаветно место 2Сам. 10.12 (реч Јоављева пред битку против Амонита) *држимо се храбро за свој народ и за градове Боја својега*: обично се узима да *градови нашега Боја* овде значи градове па и земљу Богом обећану и дату Израиљу.

24 Превод је Вуков.

25 O'Daly 2020, 57–66; подробније van Oort 1991, 199–359.

Рече ми: Ви знате да као слуге Божје живите у страниј земљи: ваш град (ἢ πόλις ὑμῶν) је далеко од овога града. Па ако знате свој град у којем ћете једном живети, зашто онда овде течете земљиште, разметљиве драгоцености, здања, ташта станишта? Ко то стиче поради овога града, тај се не може вратити у свој град. — *Pastor* 50.1–2.

Изван хришћанске књижевности, али савремено њеном формативном периоду, значајан прецедент потоњој Августиновој поставци налази се код Сенеке, на једном месту које ради пуног ефекта морамо читати непосредно у изворнику:

*Duas res publicas animo complectamur: alteram magnam et vere publicam qua di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram cui nos adscripsit condicio nascendi; haec aut Atheniensium erit aut Carthaginensium aut alterius alicujus urbis quae non ad omnes pertineat homines sed ad certos. Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, majori minorque, quidam tantum minori, quidam tantum majori. — Dial. 8.4.1.*

Ту су већа и мања држава, *res publica major minorque*: у већој, универзалној (с каламбуром: *res vere publica*), чије „држављанство важи где год сунце сија“, имају удела и богови; што се тиче људи, њима су, по прилици, обе државе на расположењу, али се неких људи тиче, занима их (*pertinet*), само она мања, партикуларна, супротстављена другим себи сличним (јер „није свачија већ само нечија“); неког пак она већа држава; неког и обе. Ради поређења, добро је уочити да су две државе код Сенеке коегзистентне, а опет у суштини несамерљиве и неупоредиве; тако ће бити и код Августина. И, на другој страни, добро је видети да Сенекини кључни термини укључују, поред „државе“ (*res publica*) и „града“ (*urbs*), још и ону трећу реч којом ће се Августин магистрално поиграти: *civitas*.<sup>26</sup>

Па и сам Августин је давно пре 410. налазио повода да супротставља две људске заједнице, две државе, два града;<sup>27</sup> на пример, у релативно раном егзотеричном спису *Права религија*, из 390/91:

Читавим човечанством .. закони промисла Божјег управљају тако да је оно расподељено у две врсте. Једну врсту чини безбожничка гомила, у лику (*imago*) човека земаљског, који она носи од почетка па до краја века. Другу чини народ (*populus*) посвећен једноме Богу али нанизан од Адама до Јована Крститеља тако да живи животом човека земаљског попут каквог праведног слуге. Његова историја, под именом Стари завет, као да обећава царство земаљско, али то није ништа до

26 Сенека је и један од класика на које Августин сразмерно често реферише у *Civ.*; за преглед релевантних места в. Hagendahl 1967, 245–9.

27 O'Daly 2020, 66–70.

символ (*imago*) новог народа и Новог завета, који обећава царство небеско. Овоземаљски живот тог народа траје од доласка Господњег у смерности па до судњег дана, кад ће он доћи у слави [упор. *Мтл.* 24.30]. После суда, по нестанку старог човека, догодиће се онај преображај који обећава анђеоски живот: „сви ћемо ускрснути, али нећемо се сви преобразити“ [упор. *Vulg. 1Kop.* 15.51<sup>28</sup>]. — *De vera religione* 50.

и недуго потом на сасвим друкчијем месту, у једном од *Тумачења Псалама*, с карактеристичним ослонцем на етимологију:

Господ станује у Сиону [упор. *Пс.* 9.12(.11)], а Сион значи „осматрање“, те симболише (*gestat imaginem*) Цркву каква је данас, док Јерусалим симболише Цркву каква ће бити, то јест град (*civitas*) светих који већ уживају анђеоски живот. Јерусалим, наиме, значи „виђење мира“.<sup>29</sup> Осматрање пак претходи виђењу баш као што и ова Црква претходи оној обећаној, граду бесмртном и вечном. — *Enarrationes in Psalmos* 9.12; датум: 392.

Једнако и у спису *О елементарној наставаи вере*, који се датира самим крајем IV или првим годинама V в.:

Два града (*civitates*), град грешних и град светих, истрајавају од почетка човечанства па до краја века. Они су сада материјално сједињени, мада их раздвајају њихова усмерења; но у дан суда раздвојиће се и материјално. Сви људи који љубе охолост и световно господство, .. као и сви духови који то воле .. повезани су скупа, у заједницу (*societas*), .. а на другој страни сви људи и сви духови који скрушено желе славу Божју .. спадају у властиту заједницу .. Као што пак Јерусалим означава град и заједницу светих, тако Вавилон означава град и заједницу грешних, јер то име наводно значи „пометња“ [упор. *Посл.* 11.9]. — *De catechizandis rudibus* 31.

\*

Већ и докде, док нисмо ни завилири у *De civitate Dei*, јасно је да за кључни термин тога наслова нема идеалног српског превода. У мало-пређашњим цитатима фаворизован је *īrag*, али само као решење *rag défaut*; местимично је, види се, могло доћи и нешто друго: на пример, у последња два цитата могло се за *civitas* дати *груштво*, можда још и боље него *īrag*.

Размотримо сад како стоје ствари тамо где термин има највишу учесталост и значај: у самој *Civ.* и њеним двама модерним преводи-

28 Грчки друкчије: πάντες μὲν οὐ κοίτηθροόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγηθόμεθα.

29 Ниједна од двеју етимологија с којима оперише Августин не сматра се данас могућном; в. нпр. Klein 1987 s.v. *ῥιγυόη*.

ма. У изворнику термин *civitas* долази тачно 588 пута,<sup>30</sup> а ми узимамо отуда један механички (и утолико случајан) узорак<sup>31</sup> – 27 места, са укупно 33 инстанце (= 5,6%) – да бисмо видели шта на тим местима стоји у *DržB* и у *DBV*. Потом ћемо размотрити још неколико навлаш одабраних места. Најпре узорак:<sup>32</sup>

#1: 1.34.2 *Romulus .. civitatis*: g-g — #2: 2.14.1.3 *ratione .. debeat*: d-d — #3: 3.20.23 *an possunt .. civitates*: g-g — #4: 3.25.2 *illi deae .. corrueret*: d-d — #5: 4.23.1.4 *Romulus .. civitatem*: g-! — #6: 5.13.5 *Tullius .. civitatis*: d-d — #7: 6.2.15 *oppressum .. legibus*: g-! — #8: 7.23.2.14 *ne majores .. credantur*: g-! — #9: 8.14.2.13 *modo daemones .. removendo*: d-d — #10: 10.32.4.47 *de duarum .. finibus*: g-d — #11: 11.24.7 *inde .. beatitudo*: g-d — #12: 12.9.2.26 *hoc bonum .. templum ejus*: g-d — #13: 14.11.1.2 *secundum id .. asserere*: g-d — #14: 15.2.16 *pars .. alteram*: g-d, g-d — #15: 15.8.1.4 *de civitate .. Christo*: g-d — #16: 15.20.1.6 *civitatem .. saeculo*: g-d — #17: 15.21.8 *filius .. condita est*: g-d — #18: 15.22.2 *genere .. civitatis*: g-d — #19: 16.3.1.11 *regnum .. regiones*: g-ø, g-g — #20: 17.4.4.55 *sterilis .. civitas*: g-d — #21: 18.1.2 *inimicos .. refellissem*: g-d — #22: 18.44.5 *missus .. civitatem*: g-g — #23: 19.6.2 *judicia .. non possunt*: g-g — #24: 19.9.5 *illos quidem .. subditur*: g-!, g-! — #25: 20.17.20 *mors .. civitate*: g-! — #26: 21.11.13–14 *quod est .. damnatus*: g-d, g-d, g-d, ø-d — #27: 22.6.39 *constat .. singulis*: d-d.

Оба превода дају за *civitas* некад *држава* а некад *īrag*. У избору између овог двога, оба превода се упадљиво слажу кроз књ. 1–10, тј. у Августиновом првом тому:<sup>33</sup> на то указује низ инстанци где бележимо d-d и g-g. Оно мало изузетака своди се на експликацију: *īrag* и *држава* (#5) или *īrag-држава* (#8), и на једно усамљено, контекстом условљено *оџаџбина* (#7) – све ово у *DBV*. Заправо, *DržB* унутар читавог узорка не нуди сем *државе* и *īrag*а никоје треће решење. На упадљивије неслагање између *DržB* и *DBV* узорак указује почев од #10 и затим кроз цели Августинов други том: то је низ који бележимо као g-d.

Значајна ствар, нигде у узорку не налазимо d-g; то јест, нема ниједног места где би у *DržB* стајала *држава* а у *DBV* *īrag*. Важи ли ово без изузетка за целокупни текст, ми нисмо испитивали, али и сам

30 Учесталост по књигама: I = 30, II = 35, III = 46, IV = 26, V = 25, VI = 10, VII = 5, VIII = 8, IX = 0, X = 17, XI = 19, XII = 5, XIII = 0, XIV = 17, XV = 107, XVI = 50, XVII = 31, XVIII = 47, XIX = 47, XX = 24, XXI = 10, XXII = 29.

31 Из аутоматске конкорданције *Civ. s.v. civitas* коју смо генерисали на циришком репозиторију *Corpus Corporum*, [www.mlat.uzh.ch/MLS](http://www.mlat.uzh.ch/MLS).

32 Сваку ставку чини редни број (#), назнака места у *Civ.* (књига, поглавље, одељак, по потреби подељак), и назнака преводних решења у *DržB* и *DBV*, где d стоји за *државу*, g за *īrag*, а узвичник за сва трећа решења (о којима потом).

33 Као што је познато, Августин је изричито препоручио да се *Civ.* издаје двотомно, књ. 1–10 и 11–22: *Ep.* 212A.

узорак указује на битну тенденцију: преводилац *DržB* приклонио се накнадно, почев од књ. 11, преводу *īrag* као примарном еквиваленту за *civitas*. Да се Ладан збиља нешто предомислио, то се види у #16: то место подсећа на чувени почетак целог списка (1.praef *gloriosissimam civitatem Dei .. cum inter impios peregrinatur ex fide vivens*), где и у *DržB* стоји *гржава*; овде је, међутим, Ладан ставио *īrag*. (Ствар је утолико више могућна што је између публикације превода првог тома *DržB* и остатка протекло доста година: за то време преводилац је одиста могао променити мишљење гледе ове важне појединости.) Најзад, у складу с већ реченим, варијације су и кроз Августиново други том искључиво на страни *DBV*, без великих новости: узорак показује изричито колебање на два места, #24 *гржава* [*īrag*] и #25 *īrag* [*гржава*], уз усамљен случај #24 *људска заједница*.

Укупно, види се да су у недостатку домаћег пандана за *civitas* – тврдог преводног еквивалента који би задовољавао на свим местима – оба преводиоца свела круг еквивалената на минимум. Зато оба превода колебају од *īraga* до *гржаве* и натраг, с врло мало трећих решења.

Толико из узорка. Шире гледано, термини *īrag* и *гржава* – не само ако бисмо хтели да се определимо за један од њих на уштрб другог, већ и ако прихватимо оба у алтернативи (како је учињено у *DržB* и *DBV*) – не одражавају чак ни скупа Августинову идеју у свему битnome. Једно, Августинова *civitas*, за разлику од ма којег класичног прецедента, прекорачује из оностраног у онострано: она има свој примордијални аспект у „разврставању анђела“ још пре постања видљивог света (11.1 *diversitas angelorum*), и наравно свој есхатолошки аспект, ону „постојаност вечног пребивалишта“ истакнуту већ на самом почетку дела (1.praef *stabilitas sedis aeternae*). А друго (и непосредно важније за наш предмет), две Августинове *civitates* нису оделите већ „прожете и помешане једна с другом“ (*perplexae invicemque permixtae*, 1.35 и поново 11.1); ми пак и градове и државе тешко замишљамо друкчије него оделито. С овог аспекта, дакле, требало би пре говорити, под којим било термином, о двема скупинама људи, о колективима. Та се потреба јавља на доста места у *Civ.*; на пример:

15.16.3 *copulatio igitur maris et feminae, quantum attinet ad genus mortaliū, quoddam seminarium est civitatis; sed terrena civitas generatione tantummodo, caelestis autem etiam regeneratione opus habet ut noxam generationis evadat.*

На овом је месту, по Ладану, реч о *расадишћу* *īraga* и *земаљском/небеском* *īragу*, а по Вишићу – о *расаднику* *грушћивене заједнице* [*гржаве*] и *земаљској/небеској* *гржави*.<sup>34</sup> Међутим, појам града као

34 *DržB* 2, 359, односно *DBV*, 610.

и државе овде је објективно одсутан: назвавши полни живот људи *семеништем друштва*, Августин говори о *друштвеној заједници* земаљској, које нема без порода, и небеској, које нема без препорода – јер препородом се (на име старог савеза с Богом, чији је знак обрезање, и новог, којем је својствено крштење) превазилази породова кривица.

Једнако су незгодна за превод и она места где се *civitas* непосредно дефинише као солидаран колектив:

1.15.2 *neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo.* — 15.8.2 *nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata.*

Ово потоње тиче се библијског предања о оснивачу првога града (*Посл.* 4.17), те и Ладан и Вишић дају *ираг*; на оном првом месту, напротив, у оба превода стоји *држава*.<sup>35</sup> Међутим, за дотичну дефиницију Августин се ослања на Цицерона;<sup>36</sup> штавише, то није само у *Civ.*, већ и раније. Ево како је *res publica* дефинисана у писму Марцелину из 410:

*quid enim est res publica nisi res populi? res ergo communis, res utique civitatis. quid est autem civitas nisi hominum multitudo in quoddam vinculum redacta concordiae?* — *Ep.* 138.10.

Ту се, сад, види срж проблема: писац инсистира на томе што се *res publica*, тј. придев *publicus*, везује за *populus* (етимологија!), а *populus* практично значи *civitas*... и преводни термин *држава* просто је недостатан.

✱

На узорку као и ван њега ми смо видели: за *civitas* могло се на многим местима рећи не само *ираг* и *држава*, већ и *заједница*, и *друштво*, и још понешто, – и на многим би местима ти алтернативни преводи не само звучали спретно већ заиста и били прилично тачни. Али наша два преводиоца су, како се чини, оценила да би множина преводних еквивалената за реч *civitas* угрозила сâм њен термилошки статус; или, с једног мање вербалистичког становишта, егзактан превод на сваком месту понаособ постигао би се тек по цену једин-

35 *DržB* 2, 333 и *DBV*, 596, односно *DržB* 1, 51 и *DBV*, 53.

36 *Cic. Rep.* 1.25.39: „Држава је својина народа (*est .. res publica res populi*), а народ није било који скуп људи окупљен на било какав начин, већ је то скуп мноштва (*coetus multitudinis*) обједињен заједничком одлуком да прихвати прописе и ужива заједничку корист“ – Шијачки-Маневић 2002, 43.

ства опште идеје. Зато су и у *DržB* и у *DBV* еквиваленти ограничени на *државу* и *iprag*, с врло мало изузетака.

Но, наше овдашње питање није о ужем или ширем избору еквивалената за *civitas* при превођењу *Civ.* с краја на крај, него о томе како би требало да гласи сам наслов. Ради овога нужно је једном одлучити се између *iprag* и *државе*.

Појмовно, посреди је обоје, или ниједно, већ нешто веће и више: читаоцу књиге јасно је да се кључна реч из наслова има разумети дубље од обичног значења:<sup>37</sup> то постепено схвата не само латински читалац, који види *civitas*, већ и српски, било да је пред њим *iprag* или *држава*. Почетна недостатност термина употребљеног у наслову поправља се успут, на проласку кроза све што под тим насловом стоји, па опасности од неспоразума на крају нема. Али, кад треба ставити реч у наслов, решење ће, уза сву нелагоду, пре бити *iprag* него *држава*.

Најпре зато што *iprag*, мада у нашем модерном узусу значи првенствено „варош“, лако имплицира још и дотичну заједницу с њеном конфигурацијом и организацијом: то јест, у *ipragu* има, осим саме „вароши“, још и политике. Напротив, у *држави* има (наравно) политике, али нема „вароши“. Видели смо и да се као важан аспект Августинове замисли мора узети *civitas* у завичајном смислу, као „ћелија од каквих се састоји империја“; елем, јасно је да такве јединице не називамо државама већ градовима, не мислећи тиме само варош већ читаву „самоуправу“ с вароши као средиштем. И надасве, околност коју је с правом истицао владика Атанасије: наслов *De civitate Dei* срачунат је као реминисценција на извесне стихове из Псалтира. Стављајући *civitas Dei* у наслов, Августин је хтео да одмах евоцира битна места из Писма – као што је знао и шта потом намерава с тиме. Овај ефект није добро уништити: треба очувати реминисценцију на Псалме, а у овима, разуме се, стоји *iprag*.

К наслову је уперен и почетак Августиновог „другог тома“, *Civ.* 11.1, где се писац и изриком позива на места из Псалтира. Доста је погледати како ово поглавље гласи код Ладана (*DržB* 2, 9) па видети да у дотичне библијске стихове не може чак ни *ad hoc* да се унесе

37 Упор. O'Daly 2020, 307–8: „Augustine .. refers explicitly to the scriptural source of the term *civitas dei* .. The Latin Bible versions used by Augustine translate the Septuagint's *polis tou theou* by *civitas dei*, and this, rather than any specific Roman connotations of the word *civitas* .., is the primary reason for Augustine's choice of term .. Apart from these .. antecedents, Augustine may also have been attracted to the title *De Civitate Dei* by the fact that in Roman usage the word *civitas* has a range of meanings extending beyond those of a specific physical city or geographical territory to 'citizen body' and 'citizenship'. The group membership implied by these last two meanings is essential to Augustine's understanding of *civitas* in the work.“



*држава* (за почетак, у једноме се спомиње *ірад* Божји Јерусалим са својим *свєйїм брдом* Сионом; ту помоћи нема). Вишић, пак, одлучио се да изравна ствар: пазећи да у 11.1 очува везу с насловом, он је по цену кривотворења библијских цитата форсирао *државу*, па му малопређашњи стих гласи *велик је Госїод и сваке хвале достїојан у држави нашеїа Боїа, на свєйїој Гори њєїовој, весеље ширєћи їо свој земљи* (DBV, 439). То је, дабоме, бесмислица, али Вишић је ту пострадао часно колико и лудо. Мада је свакако знао да Civ. 11.1 мора остати у директној вези с насловом, он се ипак одлучио (можда већ а priori, у раној фази рада, без много додира с текстом) за наслов који ту везу прекида, па се ради њеног васпостављања присилио да кривотвори кључна места из Псалтира. (Вредело би да је тешкоћу барем назначио, али он ни то није учинио.) На својој страни Ладан се, такође, дискретно ишуњао из проблема.

Цитирајући овде из разних извора, ми смо се за почетак послужили речју *ірад* као тврдим преводним еквивалентом за *civitas*. Сад увиђамо да друкчије није ни могло: чим се обавеземо на само једно решење, без алтернативе, то једно, с разлога које смо размотрили, мора бити *ірад*. Код самог Августина поготову: не само у капиталном спису *De civitate Dei*, али у њему поглавито, метафора града стално се експлоатише; сваки час на уму је Сион/Јерусалим и наспрам њега Вавилон; испитујући нарав и сврху људских заједница писац брижљиво одржава везу с тим симболима који леже у основи; и кад томе тражимо израза у свом језику, одмеравајући речи и смислове, тад се испоставља да не вреди дуго мудровати. Као и обично с Августином, ствари на крају имају ону меру коју им је мајстор узео.

## Библиографија

- AL1 = C. Meyer (ур.), *Augustinus-Lexikon*, књ. 1, Basel: Schwabe, 1986–94.  
 Civ. = *De civitate Dei*. B. Dombart & A. Kalb (изд.), *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*, 1–2, Teubner <sup>5</sup>1993.  
 Conybeare, C. (2014), „The City of Augustine. On the Interpretation of *Civitas*“, у: C. Harrison и др. (ур.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford UP, 139–55.  
 DBV = Aurelije Augustin, *Država Božja*, prev. M. Višić, Podgorica: CID, 2004.  
 Doignon, J. (1990), „Oracles, prophéties, « on-dit » sur la chute de Rome“, *Revue des Ét. Augustiniennes* 36, 120–46.  
 Dolbeau, F. (изд.) (1996), *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris: Inst. d'Ét. Augustiniennes.



- DržB 1–3 = Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, prev. T. Ladan, 1–3, Zagreb: Kršć. sadašnjost, 1982–96.
- Fredouille, J.-C. (1998), „Les sermons d’Augustin sur la chute de Rome“, y: G. Madec (yp.), *Augustin prédicateur (395–411). Actes du Coll. intern. de Chantilly (5–7 sept. 1996)*, Paris: Inst. d’Ét. Augustiniennes, 439–48.
- H. Hagendahl, H. (1967), *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm etc.: Almqvist & Wiksell.
- Jones, A. H. M. (1964), *The Later Roman Empire, 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford: Blackwell.
- Klein, E. (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta.
- Lamirande, E. (1994), „Civitas Dei“, y: *ALI*, 958–69.
- Lancel, S. (1999), *Saint Augustin*, Paris: Fayard.
- Lizzi Testa, R. (2015), „The Famous ‘Altar of Victory’ Controversy in Rome: The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century“, y: J. Wienand (yp.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford UP, 405–19.
- Lepelley, C. (1994), „Civis, civitas“, y: *ALI*, 942–57.
- Marrou, H.-I. (1958), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4. изд., Paris: De Boccard.
- Mohnhaupt, H. (2006), „Citizen“, y: M. Landfester и др. (yp.), *Brill’s New Pauly, Classical Tradition vol.1*, Leiden: Brill, 801–6.
- Mohrmann, C. (1932), „Das Wortspiel in den Augustinischen Sermones“, *Mnemosyne* 3, 33–61 (= ead., *Études sur le latin des chrétiens*, књ. 1, Roma: Storia e letteratura, 1961, 323–49).
- Mohrmann, C. (1946), „Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens“, *Miscellanea Giovanni Malcovati*, књ. 1, Città del Vaticano, 437–66 (= ead., *Études sur le latin des chrétiens*, књ. 1, Roma: Storia e letteratura, 1961, 21–50).
- Norden, E. (1909), *Die antike Kunstprosa*, 2. изд., Leipzig: Teubner.
- O’Daly, G. J. P. (1994), „civitate Dei, De“, y: *ALI*, 969–1010.
- O’Daly, G. J. P. (2020), *Augustine’s City of God. A Reader’s Guide*, 2. изд., Oxford UP.
- O’Donnell, J. J. (1983), „Augustine, *The City of God*“, [faculty.georgetown.edu/jod/augustine/civ.html](http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/civ.html).
- O’Donnell, J. J. (1992), *Augustine, Confessions*, књ. 2: *Commentary on Books 1–7*, Oxford: Clarendon Press.
- OLD = P. G. W. Glare (yp.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford UP 2012.
- ThLL = *Thesaurus linguae Latinae*, 1900–.
- van Oort, J. (1991), *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine’s City of God and the Sources of his Doctrine of Two Cities*, Leiden: Brill.

- Атанасије (Јефтић) (2019), *Патирологија*, књ. 4: *Латински оци и њихови ученици од Николе до 11. века*, Београд: ПБФ.
- Атанасијевић, К. (1931), „Аурелије Августин, филозоф и хришћански мистичар“, прештампано у еад., *Анђичка филозофија*, прир. И. Марић, Београд: Плато, 2007, 508–37.
- Будимир, М., Флашар, М. (1963), *Преглед римске књижевности. De auctoribus Romanis*, Београд: Завод за изд. уџб. НРС.
- Ристовић, Н. (2005), *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према анђичкој књижи*, Београд: Чигоја.
- Шијачки-Маневић, Б. (прев.) (2002), *Цицерон, Држава*, Београд: Плато.

Vojin Nedeljković\*

## CIVITAS DEI. SALVATION'S NAME AND HOW TO TRANSLATE IT

**Abstract:** The author sets forth the concept of two eschatological ‘cities’ that underlies Augustine’s *De civitate Dei* and examines the problem of rendering this title in Serbian.

**Key Words:** Fall of Rome in 410, *De civitate Dei*, Translational Equivalence.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, vnedeljk@f.bg.ac.rs

Ил Акад\*

## ТУКИДИД КАО ПУТОКАЗ И КАО ПРИБЕЖИШТЕ: ПРОКОПИЈЕ И НЕДАЋЕ ШЕСТОГ ВЕКА

**Апстракт:** После осврта на претходна гледишта о томе колико се Прокопије ослања на Тукидида и зашто, даје се нешто другачија процена и предлаже се да се на њега нарочито угледао на местима где се бави посебно тешким приликама, којима је сам био сведок.

**Кључне речи:** стил, фразеологија, подражавање.

Јустинијан је имао изванредну несрећу да свој програм обнове царства започне непосредно пре следа највећих природних катастрофа позне антике. Сунце 536. године готово да и није сијало, а 541. је у царство стигла и прва права куга. Међутим, читајући Прокопија, лако губимо из вида праве размере тих катастрофа.

Сам Прокопије важи за доследног имитатора Тукидидовог стила. Шта то тачно значи и како се то даље одражава на Прокопијева дела, и даље је, међутим, предмет расправе. Ранији аутори, значајно и утицајно Рорро 1825, у Прокопија се уздају довољно да према њему емендирају Тукидидов текст. С друге стране, управо та верност често је бацала сумњу на Прокопијеву веродостојност. Brückner 1896 отписује читаве епизоде јер их сматра измишљенима према Тукидиду. Новији аутори нешто другачије, мада и мање сложено, гледају на однос та два писца. Због одбојности према свему што делује извештачено и зато што се оригиналност посебно цени, Прокопију се почиње замерати то што „користи класицизујући грчки, удаљен од свакодневног говора шестог века“.<sup>1</sup> Своје је дело писао са великом муком, јер „можемо утврдити мучну природу овог процеса писања по изванредној доследности с којом се Прокопије држи драгих му

---

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, ilakad@f.bg.ac.rs

1 Cameron 1986, 35.

ритмичких клаузула кроз сва три дела“.<sup>2</sup> С друге стране, када му се стаје у одбрану, његови *Райнови* постају шифровани напад на самог цара, ништа мање једак и од саме *Тајне историје*. Читаву књигу је оваквој интерпретацији посветио А. Калделис,<sup>3</sup> а и његово коментарисано и прерађено издање Дјуинговог старог превода<sup>4</sup> праћено је апаратом који читаоцу скреће пажњу на одабрана упоредна места код класичних писаца, која треба да расветле шта је Прокопије у ствари хтео рећи.

Прво би дакле требало претрести макар нешто од онога што Прокопија чини класицистом. Поред чисто површинских црта<sup>5</sup> као што су перфекат/плусквамперфекат *тетάχатаи/ἐтетάχато* (који јесу тукидидовски) и анафорички датив *οί* (који није), које дели и са другим прозним ауторима, и за Херодота типичног распореда енклитичке неодређене заменице између члана и именице, у очи прво упадају лексичке позајмице, као и Прокопијева невољност да користи појмове којих нема код класичних аутора. Студија која би се бавила Прокопијевим језиком још не постоји. Постоји неколико старијих студија које се баве одређеним аспектима његовог узуса, и оне су од велике користи. Али свима њима у мањој или већој мери смета стање самог издатог текста. Издавачи су Прокопијеву праксу подешавали према класичној синтакси. У издању Haury–Wirth 1962–4, које је темељ свих модерних превода и студија, та подешавања су једним делом нотирана у критичком апарату, али у том исправљању остало је – срећом – недоследности.

У *Pr. i.24.3*<sup>6</sup> стоји:

ἦν καὶ περιέσωνται τῶν δυσμενῶν τῇ μάχῃ, λελείψεται αὐτοῖς ἀπαχθῆναι μὲν αὐτίκα ἐς τὸ δεσμωτήριον, αἰκιζομένοις δὲ τὰ ἔσχατα εἴτα ἀπολωλέναι

2 „We can assess the laborious nature of this writing process from the remarkable consistency with which Procopius kept up his favoured rhythmical sentence endings throughout the three works“ – Cameron 1986, 37.

3 Caldellis 2004.

4 Caldellis 2014.

5 Питањима ортографије овде је место само маргинално. Прокопије се држи Тукидидовог компромиса са неатичким –ρσ– и –σσ– за атичко –ρρ– –ττ–, међутим, он доста доследно спроводи и γίνομαι, γίνωσκω за γίγνομαι, γιγνώσκω. У томе он свакако није усамљен, исто је радио доста раније и Аријан. Интересантно би, међутим, било знати како се то тачно доживљавало у позној антици. Тукидид је свесно избегавао превише локалне атичке особености, али у Прокопијева времена, баш те шире хеленске дијалекатске особине биле су карактеристичне за ниже језичке регистре. С друге стране, старо атичко ζύν за σύν могло је деловати само старински и вероватно се гледало као јако карактеристично баш за Тукидида. Помагало је сигурно и то што је и само σύν већ било на залазу (Bortone 2010, 184).

6 Бројеви се увек односе на Прокопијеве *Райнове*.

ако би и надвладали непријатеље, остало би им да буду одмах одведени у тамницу, а да онда, после најгорих мука, и пострадају.

У *Pr. v.8.34* пише:

ἦν γὰρ τῷ πολέμῳ Γότθοι τῶν δυσμενῶν περιέσονται, ὡς πολεμίους ὑμᾶς καὶ τὰ δεινότερα σφᾶς αὐτοὺς εἰργασαμένους κολάσουσιν

ако у рату Готи буду надвладали душмане, казниће и вас као непријатеље и као виновнике великих невоља.

У апарату за ово место стоји: περιέσονται Hartmann] περιέσονται codd.<sup>7</sup> Међутим, оно што се данас лако губи из вида, а што је изгледа било по себи разумљиво старијим ауторима, то је да подражавање не треба тражити на пољу лексике, већ на пољу фразеологије.

Прокопије своје идиоме бира пажљиво и када једном нађе израз који му се свиђа, он га се држи доследно. Пошто ни Dahn 1865 ни индекс у Naury–Wirth 1964 ту нису од велике помоћи, онда се морамо задовољити пре сондирањем неголи исцрпним испитивањем. Погледајмо зато три Прокопијева израза – потражили смо их у корпусу TLG.

Βουλομένῳ τινὶ εἶναι „бити коме по вољи“ израз је који је забележен од Тукидида. Он га користи цигло три пута. Демостен и Платон га користе нешто радије. Прави успех, међутим, овај израз доживљава код понеких писаца друге софистике. Дионисије Халикарнашанин га употребљава нека двадесет и четири пута. Близу долази и Либаније. Код Прокопија, овај се израз среће неких осамдесет и седам пута. Инстанци глагола βούλομαι у свим његовим облицима изван тог израза има још свега стотину педесет и седам. То је, дакле, однос од, угрубо, два према један.

Други израз који Прокопије радо користи јесте ἡδονῇ τινὶ εἶναι „пријати некоме“. Он се јавља код Херодота три пута, и укупно још толико пута све до Прокопија. Он тај израз користи седам пута. Иначе, датив именице ἡδονῇ код Прокопија се јавља само још по један пут у једнини и у множини изван ове парафразе.

Трећи и последњи пример можда је и најкарактеристичнији. Да би рекао „потпасти под нечију власт“, Прокопије радо користи израз ὑπὸ τινὶ γίνεσθαι, са варијантом ὑπὸ τινος χερσὶ γίνεσθαι. Код Тукидида, тај израз се може наћи четири пута, једном у варијанти са акузативом уместо датива уз предлог. Посведочен је и једном код Херодота, као и још шачицу пута код Исократа. Прокопије га, међутим, користи двадесет и два пута.

7 Истини за вољу, Comparetti 1895 на овом месту штампа περιέσονται, а у апарату наводи рукописе који имају читање περιέσονται.

Неколико ствари је тим изразима заједничко: сви су добро посведочени барем код једног од двојице узорних историографа, сви су релативно ретки и сви су парафразе једноставнијих израза. Слично је и са агентивном одредбом. Прокопије користи готово искључиво *πρός* са генитивом уместо чешћег *ὅπό* са генитивом.

Све ово карактеристично је баш за њега, мада има добар класични педигре. Прокопије свој израз стално тако гради. То није никакво показивање учености или дичење прочитаном лектиром. То је свесно грађење себи својственог стила од већ постојећих елемената.

Интересантно би било и обратити пажњу на већ уходане фразе којих код њега нема. Прокопије никада за „владати“ не користи код позних писаца уходани израз *σκήπτρα διέπειν*; глагол *διέπειν*, међутим, користи, као и класични аутори, за „управљати (провинцијом), распоређивати (трупе и слично)“. Такође, за „одликовати се чиме“ никада не користи *διαλάμπειν τινί*. Ти изрази су код позних писаца толико чести да су морали већ одавно постати празне фразе.

Што се тиче саме структуре Прокопијевих ратова, она не дугује много Тукидиду у првих седам књига. Оне су подељене по театру војних операција и најближу паралелу им чини Апијанова историја. Осма књига је додата касније и у њој се упоредо прати шта се дешава на свим границама. Ту структурну сличност Прокопије је даље поткрепио и тукидидовским прелазима, на пример:

καὶ ὁ χειμὼν ἔληγε, καὶ τὸ ἐπτακαίδέκατον ἔτος ἐτελεύτα τῷ πολέμῳ τῷδε, ὃν Προκόπιος ξυνέγραψε – *Pr.* viii.25

престајала је и зима и завршавала се седамнаеста година овог рата који је описао Прокопије.

према Тукидидовом

καὶ ὁ χειμὼν ἐτελεύτα οὗτος, καὶ τρίτον ἔτος τῷ πολέμῳ ἐτελεύτα τῷδε ὃν Θουκυδίδης ξυνέγραψεν – *Thuc.* ii.103.2

и та је зима била на свршетку, и с њом се завршавала трећа година овом рату, који је описао Тукидид.<sup>8</sup>

Тукидидов утицај види се и у епизодама. Обично се ту наводе две опсаде, опсада Рима и Амиде, писане по угледу на Тукидидову опсаду Платеје, дијалог између Велизара и готског посланства, писан по узору на Мелски дијалог и, наравно, куга. Због сличности које се ту могу наћи, у неке од тих епизода се и посумњало, не само у детаљима, него и сасвим.<sup>9</sup>

8 Telar 1991.

9 Ту је најдаље отишао Brückner 1896.

Што се тиче опсаде Амиде,<sup>10</sup> имамо још један важан сувремен извештај код (псеудо) Исуса Стилита<sup>11</sup> у *Хроници* 50–53. Прокопије прича о насипу који су Персијанци изградили, а становници Амиде су га поткопавали и крадом вадили земљу из њега, тако да се на крају насип урушио, што је цара Кавада скоро сасвим обесхрабрило. Тај детаљ има тачну паралелу у извештају о лакедемонској опсади Платеје, али Исусова *Хроника* овај Прокопијев податак потврђује. Додаје штавише како су бранитељи вадили земљу, што је Кавад приметио и заповедио да се насип, којем су Амиђани наденули надимак мула, попуни камењем, гредама и земљом пакованом у вреће. Ово је далеко сличније, мада није сасвим истоветно, ономе што Тукидид говори о лакедемонском насипу под Платејом. Исус не спомиње Кавадово обесхрабрење, већ даље приповеда како су Амиђани дигли руке од даљих покушаја да поткопају мулу и изградили велику бацачку справу којом су Персијанце даље одбијали од зидова. Прокопије и Исус се слажу у томе да је Амида на крају пала зато што су се бранитељи превише опустили, па су се стражари понапијали, а Персијанци искористили прилику и ушли у град. Прокопије ту даје више детаља. Као прво, каже да су Кавада охрабрили магови, који су протумачили опсцене гестове градских проститутки које су са бедема исмевале персијску армију кад је започела повлачење, као јасан предзнак да ће град пасти. Као друго, спомиње да су пијани стражари били монаси. Поред епизоде са насипом, која је, међутим, вероватно аутентична,<sup>12</sup> једина сличност су греде повезане попречно (ἐγκάρσιον δοκοί) којима су бранитељи ломили персијске овнове.

Дијалог између Велизара и готског посланства (*Pr.* vi.3.4–34) врши функцију потпуно другачију од функције Мелијског дијалога. Овде Прокопије даје нешто од предисторије Готског рата и, бар на површини, правда царске претензије на Италију. Највећа сличност између те две епизоде је у дијалошкој форми у којој су дате.

Највише сличности постоји између Тукидидовог и Прокопијевог описа куге. Сличности овде постоје на свим нивоима. Томе је помогло и то што су обојица била очевици пошаста. Прокопије прати Тукидидов распоред грађе, укључујући ту и песимистични поглед на могућност да јој се нађе узрок:

10 О опсади Рима ћемо, надамо се, више рећи на другом месту.

11 Превод у Wright 1882.

12 Неки критичар подједнако би се могао питати да ли су извештаји о томе како су Бечлије поткопавале турске ровове под Бечом настали под Тукидидовим утицајем и да ли су ти извештаји даље одговорни за многе друге сличне епизоде у ратовима све до Првог светског.

λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γινώσκει καὶ ἱατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ' ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἄστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν-ἐγὼ δὲ οἶόν τε ἐγίγνετο λέξω, καὶ ἀφ' ὧν ἂν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὐθις ἐπιπέσοι, μάλιστ' ἂν ἔχοι τι προειδῶς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω αὐτὸς τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας – *Thuc.* ii.48.3.

Нека дакле говори о њој сватко, како мисли, и лијечник и нестручњак: из чега је вјеројатно то зло настало и који су узроци по његову мишљењу били јаки те имали моћ да учине толику промјену и преокрет. Ја ћу рећи како је настајала, и по чему би тко, ако би и опет провалила, мотрећи је могао што о њој унапријед знати, да је боље препозна. То ћу разјаснити, јер сам и сам од ње боловао и видео друге гдје трпе.<sup>13</sup>

ἅπανσι μὲν οὖν τοῖς ἐξ οὐρανοῦ ἐπισκίπτουσιν ἴσως ἂν καὶ λέγοιτό τις ὑπ' ἀνδρῶν тоλμητῶν αἰτίου λόγος, οἷα πολλὰ φιλοῦσιν οἱ ταῦτα δεινοὶ αἰτίας τερατεύεσθαι οὐδαμῇ ἀνθρώπῳ καταληπτὰς οὐσας, φυσιολογίας τε ἀναπλάσσειν ὑπερорίους, ἐξεπιστάμενοι μὲν ὡς λέγουσιν οὐδὲν ὑγιές, ἀποχρῆν δὲ ἡγοῦμενοι σφίσιν, ἦν γε τῶν ἐντυγχανόντων τινὰς τῷ λόγῳ ἐξαπατήσαντες πείσωσι. τοῦτ' ἐμὲν τοῖς κακῷ πρόφασιν тина ἢ λόγῳ εἰπεῖν ἢ διανοαῖα λογίσασθαι μηχανή τις οὐδεμία ἐστὶ, πλὴν γε δι' ὅσα ἐς τὸν θεὸν ἀναφέρεσθαι. οὐ γὰρ ἐπὶ μέρους τῆς γῆς οὐδὲ ἀνθρώπων тισὶ γέγονεν οὐδέ тина ὥραν τοῦ ἔτους ἔσхен, ὅθεν ἂν καὶ σοφίσματα αἰτίας εὐρέσθαι δυνατὰ εἴη, ἀλλὰ περιεβάλλετο μὲν τὴν γῆν ξύμπασαν, βίους δὲ ἀνθρώπων ἅπαντας ἔβλαψε, καίπερ ἀλλήλων ἐς τοῦναντίον παρὰ πολὺ διαλλάσσοντας, οὔτε φύσεώς тινος οὔτε ἡλικίας φεισάμενον. εἴτε γὰρ χωρίων ἐνοικήσει εἴτε νόμῳ διαίτης, ἢ φύσεως τρόπῳ, ἢ ἐπιτηδεύμασιν, ἢ ἄλλῳ ὅτ' ἀνθρώπων ἀνθρωποι διαφέρουσιν, ἐν ταύτῃ δὴ μόνη τῇ νόσῳ τὸ διαλλάσσον οὐδὲν ὤνησεν. ἐπέσκηψε δὲ τοῖς μὲν ὥρᾳ θέρους, τοῖς δὲ χειμῶνι, τοῖς δὲ κατὰ τοὺς ἄλλους καιροῦς. λεγέτω μὲν οὖν ὡς πῇ ἕκαστος περὶ αὐτῶν γινώσκει καὶ σοφιστὴς καὶ μετεωρολόγος, ἐγὼ δὲ ὅθεν τε ἤρхато ἢ νόσος ἦде καὶ τρόπῳ δι' ὅτ' οὐ τοὺς ἀνθρώπους διέφθειρεν ἐρῶν ἔρχομαι – *Pr.* ii.22.4–6.

За све оно што нас задеси с неба, можда би неко дрчан и могао наћи разуман разлог, као што они који су томе вични воле да машта-ре, премда човек те ствари никако не може да појми, и да смишљају чудесна природњачка објашњења, а знају да не говоре ништа паметно, него им је доста да на превару убеде бар некога од оних који налете на њихово тумачење. За то зло, међутим, нема никаквог начина да се изрекне узрок или да се до њега дође паметно. Остаје само да се припише Богу. Јер, оно није задесило само један део земље или само неке људе и није имало одређену сезону, уз помоћ чега би се и могли изнаћи неки учевни разлози, већ је обузело читаву земљу, упропастило живот свим људима, па макар живели сасвим различито и није штедело ни



пол ни доба. Само у тој болести није помагало ни место где се живи, ни животни обичаји, ни природа или навике или било шта чиме се људи једни од других разликују, никаква разлика. На једне је ударила у лето, на друге у зиму, на остале у друга годишња доба. Нека дакле каже свако шта о овоме мисли, и мудраци и звездочаци, а ја ћу сад рећи одакле је ова болест кренула и како је убијала људе.

То није једино место где Прокопије показује овакво неповерење према природним наукама. Сличним речима он га показује и када говори о комети која се појавила 539:

οἱ μὲν οὖν ταῦτα σοφοὶ ἀλλήλοις ὡς ἤκιστα ὁμολογοῦντες ἄλλος ἄλλα προὔλεγον πρὸς τοῦτου δὴ τοῦ ἀστέρος σημαίνεσθαι ἐγὼ δὲ ὅσα γενέσθαι ξυνηνέχθη γράφων δίδωμι ἐκάστῳ, τοῖς ἀποβεβηκόσι τεκμηριοῦσθαι ἢ βούλοιο – *Pr.* ii.4.1

они који су у томе вешти уопште се нису слагали, већ је сваки предвиђао да ова звезда означава нешто друго. А ја ћу писати све што се збило и препустити свакоме да се посведочи последицама како хоће.<sup>14</sup>

Наставља са извештајем о хунском упаду и једном од најотворенијих критика Јустинијанове владавине у *Рајшовима*. Сличности између описа две куге су велике, али најпре у редоследу којим се ситуација излаже. Прокопије доследно записује (мада с нешто слегања раменима) и вероватно широко распрострањену причу о приказима које су болест преносиле и на јави и у сну. Он је са своје стране, и нешто драматичнији кад говори о последицама које је куга имала по друштво, али треба претпоставити и да су те последице биле веће. Јустинијанова куга је била бубонска, што се јасно и види из Прокопијевог описа симптома, и однела је далеко више живота. Али Прокопије у још једном опису читаоца подсећа на велику атинску кугу: у питању је детаљан, лекарски прецизан и тиме још потреснији, опис велике глади у Пиценуму (*Pr.* vi.20.21–33); Прокопије ју је вероватно сам видео.

Прокопије иначе показује приличну уздржаност и није склон патетичним изливима. Себе на позорницу своје историје поставља ретко, свега два пута, једном као говорника (*Pr.* vi.23.23) и једном као протагонисту епизоде (iii.14). Вињета о томе како је на тајној мисији на Сицилији срео свог школског друга и на превару му узео роба који је познавао афричке прилике једна је од ретких ведрих епизода у

14 Не може се са сигурношћу утврдити када је Јован Лиђанин писао *De mensibus*, али Прокопије као да реагује или на оно што је он имао да напише о кометама у 4.116, или као да обојица преносе неки трећи извор који, вероватно пригодно, доноси расправу о врстама комета.

*Ратјовима*. Песимизам и цинизам којима одише не само *Тајна историја*, него и *Ратјови*, код њега су изгледа стечене карактеристике.

Шта се из свега реченог може закључити о томе како се Прокоспије служи Тукидидом? Заиста се суштински ослања на њега у најмучнијем тренутку. Другде му је Тукидид најважнији међу узорима, али овде му је стуб. Томе разлог неће бити просто књижевни, прега треба тражити на другом месту. То место би могло бити лично: начин да се изађе на крај са несносним ужасом прве Црне смрти.

## Библиографија

- Bortone, P. (2010), *Greek Prepositions from Antiquity to the Present*, Oxford UP.
- Brückner M. (1896), *Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Prokopius von Caesarea*, Ansbach: Brügel & Sohn.
- Caldellis, A. (2004), *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia UP.
- Caldellis, A. (2014), *The Wars of Justinian*, Indianapolis, Cambridge: Hackett.
- Cameron, A. (1986), *Procopius and the Sixth Century*, London, New York: Routledge.
- Comparetti, D. (1895), *La guerra Gotica di Procopio di Cesarea*, Roma, Forzani e C. Tipografi del Senato.
- Dahn F. (1865), *Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und des sinkenden Römerthums*, Berlin: Mittler und Sohn.
- De mensibus* = Wunsch, R. (1898), *Ioannis Lydi liber de mensibus*, Lipsiae: Teubner.
- Hauray, J., Wirth, G. (изд.) (1962–4), *Procopius, Opera omnia*, Lipsiae: Teubner.
- Poppo, E. F. (1825), *Thucydidis De bello Peloponnesiaco libri octo*, књ. 2.1, Lipsiae: Gerhard Fleischer.
- Pr.* = Hauray–Wirth 1962–4.
- Telar, S. (прев.) (1991), *Tukidid, Povijest peloponeskog rata*, Beograd: Dereta.
- Wright, W. (1882), *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Cambridge UP.

Il Akkad\*

## THUCYDIDES AS A WAYPOINT AND A REFUGE: PROCOPIUS AND THE CALAMITIES OF THE SIXTH CENTURY

**Abstract:** After reviewing the previous views on the way Procopius depends on Thucydides and his reasons for it, the author suggests that he is particularly prone to this in the passages dealing with difficult times he witnessed himself.

**Key Words:** style, phraseology, imitation.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, ilakad@f.bg.ac.rs



Дејан Целебџић\*

## ФОТИЈЕВА ФИЛОЛОШКА ДЕЛАТНОСТ КАО ПУТОКАЗ (ΑΜΡΗΙΛΟΣΗΙΑ 21)

**Апстракт:** Свети Фотије, цариградски патријарх у два наврата (858–867 и 877–886), био је једна од кључних личности византијског културног препорода у IX веку, који је данас познат под називом Први византијски хуманизам. Почети тог културног препорода поклапају се са завршетком иконоборачке кризе, једне од најдужих и најтежих криза са којима се Византијско царство икада суочило. Будући да је једна од главних одлика тог периода била трагање за старим рукописима и њихово преписивање и изучавање, значај филологије у дато време осетно је порастао. У овом раду анализира се један Фотијев филолошки оглед, писмо кизичком митрополиту Амфилохију бр. 21, у којем се испитују значења глагола ἀποκρίνομαι у старогрчкој књижевности и јеванђељима. На крају чланка ћемо се осврнути и на савремене преводе тог глагола на српски језик.

**Кључне речи:** Фотије, иконоборство, филологија, класична традиција, глагол ἀποκρίνομαι.

1. Када је 843. године окончана иконоборачка криза, најдужа и најтежа у историји Источног римског царства,<sup>1</sup> Фотије је био у својим двадесетим или раним тридесетим годинама.<sup>2</sup> Одрастао је и школовао се у време последњих иконоборачких прогона, у којима је, према наводима више извора, пострадао и његов отац Сергије, а можда и мајка.<sup>3</sup> С друге стране, период у којем је градио државничку и црквену каријеру и бавио се интелектуалним радом поклапа се са

---

\* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, dejan011@hotmail.com

1 О иконоборству уопште Brubaker & Haldon 2001; Brubaker 2010; Bryer & Herrin 1977; Martin 1930; Острогорски 1993, 157–211.

2 Није познато када је Фотије рођен. Предложено је више година, али се данас сматра да се морао родити између 810. и 820. године. Није позната ни тачна година Фотијеве смрти, али је то морало бити после 893. О томе и о Фотијевој биографији в. PmbZ 2000; PmbZ 2013 (са свим изворима и литературом).

3 Mango 1977.

почетком једне нове епохе, коју је обележио велики културни узлет, а Фотије је био не само важан учесник у тој обнови, већ један од њених креатора.<sup>4</sup> Будући високог рода, стекао је добро образовање, и већ од ране младости посветио се самосталном изучавању језика и књижевности. У зрело доба, он је стечена знања преносио својим ученицима, премда није сигурно да ли је његов професорски рад икада био институционализован или не.

Према оцени Пола Лемерла, значај Фотија јесте у томе што је дао велики допринос да се обнови и учврсти веза између хришћанске вере и хеленске културе, која је била утемељена већ у ранохришћанско доба,<sup>5</sup> а потом током VII–VIII в. („мрачно доба“) знатно ослабљена. Премда не треба мислити да у доба иконоборства није постојало интересовање за античку књигу,<sup>6</sup> оно је процветало тек средином IX в., после његовог пораза.<sup>7</sup>

2. *Фотијејев филолошки рад.* Фотије је највише писао теолошке радове, али је врло значајан и његов филолошки опус. Данас је најчувеније Фотијево филолошко дело познато под називом *Библиотјека* или *Мириовивлос*. Реч је о 279 углавном кратких приказа књига различитог садржаја, паганских и хришћанских писаца од V в. пре Христа до IX века. Предложени су разни датуми за настанак *Библиотјеке*, у распону од неколико деценија, од тридесетих до седамдесетих година IX в. На том великом, дугогодишњем пројекту Фотије највероватније није радио сам, већ са тимом сарадника.<sup>8</sup> *Библиотјека* је коначан облик морала добити када је Фотије био у зрелој доби, а његов речник компилаторског карактера дело је младалачких напора.<sup>9</sup> Од филолошког интереса су и нека Фотијева писма. Међу њима посебну групу чине она упућена Фотијевом ученику, кизичком митрополиту Амфилохију, по којем су добила име *Amphilochia*.<sup>10</sup>

4 Lemerle 1971, 177–204.

5 Ристовић 2005.

6 О интересовању за античку књигу у доба иконоборства Pontani 2015, 323–5.

7 Није случајно да из средине IX в. потичу многи изузетно значајни рукописи. Примера ради, у то време настало је деветнаест рукописа са заједничким обележјима који су данас познати под називом „филозофска збирка“. Поред бројних рукописа дела Платона, Аристотела, ови рукописи садрже и многа дела античке науке, као и неоплатонистичке коментаре на дела Платона и Аристотела. Израда ових рукописа често се приписује Фотију, али и другим значајним личностима тог времена, Лаву Математичару и Арети (Pontani 2015, 340–42).

8 Поред великог броја књига које су обрађене, на то указује и чињеница да се у приказима не користи прво лице једине актива глагола ἀναγινώσκω, већ је уобичајено треће лице аориста пасива ἀνεγνώσθη.

9 Theodoridis 1982.

10 О Фотијевом филолошком раду писали су Pontani 2015, 331–9, Wilson 1996, 89–119, Lemerle 1971, 177–204.

3. *Amphilochia* 21 – Фотијев лексикографски ојлед. Двадесет прво писмо кизичком митрополиту Амфилохију састоји се од две готово једнаке целине, које илуструју два различита вида Фотијеве филолошке делатности. Први део огледа (*Amph.* 21.6–140) бави се класичном грчком лексиком, што нам даје могућност да стекнемо увид у Фотијев лексикографски рад на том пољу. Повољна околност јесте та да су ту најчешће обрађене исте оне речи које је Фотије још у раној младости уврстио у свој речник, тако да се поређењем дефиниција појединих речи из Речника са оним из *Amph.* 21, може утврдити да је целога живота учио, прикупљао нова значења речи и бележио их. Тим аспектом Фотијевог филолошког рада у овом раду нећемо се бавити систематски, будући да његов обим, унапред стриктно ограничен, то не дозвољава.<sup>11</sup> У фокусу овог рада биће други део огледа (*Amph.* 21.141–320), у којем је Фотије спровео једно оригинално лексикографско истраживање, чија је главна тема употреба глагола ἀποκρίνομαι у новозаветним текстовима.

Истакнимо на почетку да нам Фотије јасно ставља до знања да је подстицај за истраживање добио од филолога који су се бавили атичким грчким.<sup>12</sup> Већ у првој реченици огледа он каже како „не би било ни неприлично ни на било који начин проблематично“ проучавати полисемичне речи које постоје у светим књигама (= јеванђељима), као што се проучава и речник атичких беседника и историчара, а које могу имати не само више различитих, него и супротних значења.<sup>13</sup> Завршавајући пак први део огледа, Фотије једном духовитом опаском правда постојање вишезначних речи у светим списима, питајући се зашто оне не би биле заступљене и у хришћанским делима, чији је циљ поука о спасењу, када их већ толико много има код класичних писаца, чији „начин живота није ништа друго до умеће у избору речи“.<sup>14</sup>

11 Овај аспект Фотијевог филолошког рада био је предмет једног старог али веома темељног филолошког истраживања, Diels 1891.

12 Они се два пута помињу у огледу: παρ' οἷς ἡ Ἀττικὴ σπουδάζεται / πολλάκις περὶ ἐνίας τῶν διευκρινηθέντων λέξεων πολλοὺς οἶδα συζητοῦντας καὶ σπουδῇν εἰς μάθησιν συνεισάγοντας (*Amph.* 21.6, 139–40).

13 Πολλῶν ὄντων φωνῶν πολυσήμων, ὥστε καὶ πραγματείαν ὁλόκληρον οὐκ ὀλίγοις ἐπελθεῖν περὶ αὐτῶν ἐξεργάσασθαι, οὐδὲν ἀπαικὸς ἂν εἴη οὐδέ τινα παρέχον ἀπορίαν τοιαύτας φωνὰς ὁρᾶσθαι καὶ τοῖς ἱεροῖς ἡμῶν ἐνούσας λογίοις. καὶ γὰρ παρ' οἷς ἡ Ἀττικὴ σπουδάζεται γλῶσσα, οὐ μόνον ἐστὶν εὐρεῖν φωνὰς κατὰ τοὺς ἐπιδεικτικούς τε καὶ ἱστορικούς τῶν λόγων τὸ πολύσημον ἐμποιοῦμενας, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀντικειμέναις διανοίαις τὴν αὐτὴν φωνὴν ἀποσχιζομένην (*Amph.* 21.3–10).

14 Ἀλλὰ γὰρ τοσαύτης ἀφθονίας εὕρισκομένης τῶν πολυσήμων ἐν τοῖς τῶν ἀρχαίων συντάγμασιν, ὧν ὁ βίος εἴπερ τι ἄλλο λογάδων λέξεων ἢ σοφία, τί κωλύει καὶ ταῖς ἡμετέραις ἱερολογίαις, αἷς τῶν σωτηρίων ἔργων σκοπὸς ἡ διδασκαλία καὶ παραίνεσις, διαφόρων ὑποκειμένων σημαντικὰ παραλαμβάνειν ὀνόματα; *Amph.* 21.141–5.

3.1. *Γλαῖολ ἀποκρίνομαι код στήαριх йисаца*. Глагол ἀποκρίνομαι нашао је место и у Фотијевог Речнику, али је тамо обрађен на сасвим другачији начин него много година касније у Amph. 21. У речнику се дати глагол наводи чак у четири различита облика и исто толико пута дају се нова тумачења (α 2325, 2523, 2524 и 2526), што показује да Речник никада није био до краја систематизован:

(цитат 1)

(2325) ἀπεκρίθη· ἀφωρίστη· Πλάτων.

(2523) ἀποκριθῆναι· ἀποχωρισθῆναι.

(2524) ἀποκρίνασθαι· τὸ λόγον δοῦναι ἐρωτώμενον· καὶ ἀνακρίνειν· τὸ διὰ λόγων ἐρωτᾶν· λέγεται μέντοι πού ἀποκρίνεται καὶ τὸ ἀποχωρίζεται.

(2526) ἀποκριθεῖς· ἐπὶ τοῦ ἀποκρινάμενος· Μένανδρος Φανίω.<sup>15</sup>

Наведени текст готово је од речи до речи преузет из речника незнатог аутора, који је сачуван у рукопису из X века, али је од тог датума свакако старији.<sup>16</sup> Оно по чему се Фотијево тумачење разликује од његовог извора јесте навођење Платона и Менандра, што показује да је Фотије или користио још један (до сада неидентификован) речник или је пак сам то забележио читајући поменуте писце. Посебно је важно уочити да је према α 2526 у једној данас само фрагментарно сачуваној Менандрој комедији забележена замена класичног медијалног пасивним аористом. Премда та појава заиста одликује хеленистичку којну, она ипак није забележена међу сачуваним Менандровим делима, укључујући фрагменте.<sup>17</sup>

У Amph. 21 дати глагол сасвим је другачије описан, будући да се медијални облик и не помиње, а наведен је низ нових значења која у Речнику нису заступљена. У уводном делу прво су набројана она значења која су у пасиву забележена код античких писаца, посебно у медицинским списима, а затим и значења из јеванђеља:

(цитат 2) διὸ καὶ τὸ ‘ἀπεκρίθη’, ὅπερ σε πολλάκις εἰς ἀμφιβολίαν ἔφησιν ἐμβαλεῖν, ἵνα νῦν ἑάσω τὸ ‘διεχωρίσθη’, καὶ ὃ μάλιστα παῖδες ἱατρῶν ἴσασι, τὸ ‘διεφορήθη’ τε καὶ ‘ἐξεκρίθη’ καὶ ‘ἐξεχύθη’, καὶ εἰς τοῦτο κατέληξεν – ἀλλ’ ἐφ’ ὧν γε συνήθης ἐστὶ τῶν θεοσόφων ἢ χρησίων λογίων, σημαίνει μὲν τὸ ‘ἀπεκρίθη’ καὶ ἦν οὐδεὶς ἀγνοεῖ διάνοιαν, ἥτις καὶ πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἀποδίδεται· πολλάκις δὲ καὶ παραπληρώματος ἐπέχει τάξιν, ἄλλοτε δὲ καὶ ἀρχὴν

15 Theodoridis 1982, 219, 233.

16 Theodoridis 1982, LXXII–LXIII.

17 Horrocks 2010, 103. Претраживање Менандрових сачуваних дела у TLG показало је да се глагол ἀποκρίνομαι у значењу „одговорити на питање“ у аористу увек јавља у медијалном облику, као у примеру из *Самљанке* (319–20): (Πα) τίς φησι; (Δη) πάντες· ἀλλ’ ἀπόκριναι τοῦτό μοι· ταῦτ’ ἐστίν; Од Менандрове комедије Φάνιον (*Слашка мала Фани*), коју апострофира Фотије, сачувано је тек неколико фрагмената, у којима нема партиципа ἀποκριθεῖς.



ἀναπληροῖ λόγου, ναὶ δὴ καὶ τὸ διαδέξασθαι τὸν προρρηθέντα λόγον ὑποβάλλεται· καὶ μὴν καὶ τὸ 'ικέτευσεν' καὶ 'ἐδεήθη'· εὖροις δ' ἂν σημαῖνον καὶ τὸ 'ἠρώτησεν' (*Amph.* 21.145–53).

Фотије набраја пет значења глагола ἀποκρίνομαι код старих писаца, али истиче да нема намеру да их у наставку подробније разматра (ἴνα νῦν ἑάσω...). Основно значење је 'διεχωρίσθη', то јест „одвојити се“, уместо којег је у Речнику дато ἀποχωριστῆναι, чије је значење слично, али може да значи и „удаљити се, отићи“. Три значења по Фотију превасходно припадају медицинској терминологији (ὁ μάλιστα παῖδες ἰατρῶν ἴσασι): 'διεφορήθη', 'ἐξεκρίθη', 'ἐξεχύθη'. С обзиром на то да су, судећи по наведеној дефиницији, ова три глагола у медицинским делима могла бити замењена једним глаголом, произлази да су њихова значења била међусобно веома слична. На то указује и синтакса, односно везници којима су три глагола повезана (τε ... καὶ ... καὶ). Чини се да би у сва три случаја значење било „истискивање сувишног течног/слузавог садржаја из организма“, било евапорацијом (чему би одговарало Фотијево διεφορήθη), било излучивањем (ἐξεκρίθη) било директним истакањем, изливањем течности (ἐξεχύθη). Модерни речници, такође, бележе да су макар три од овде поменута четири глагола имала и специфична медицинска значења, која одговарају значењима која су наведена у *Amph.* 21.<sup>18</sup> Фотијеви извори за медицинску терминологију до сада нису идентификовани, али будући да је у *Библиоџеци* описао чак шест медицинских књига извесно је да му ни стручна медицинска литература није била непозната.<sup>19</sup>

Није јасно како је издавач *Amph.* 21 разумео речи καὶ εἰς τοῦτο κατέληξεν из цитата 2. Пошто оне нису под наводницима, слободни смо да закључимо како је сматрао да то није једно од значења глагола ἀποκρίνομαι. Модерни речници, међутим, бележе једно значење које сасвим лепо одговара наведеним речима: 1) *Montanari*, s.v. ἀποκρίνω, 3. pass A: *to be distinguished or determined* εἰς τοῦτο πάντα ἀπεκρίθη, every disease was ascribed to this one alone (*Thuc.* 2.49.4). 2) *LSJ*, s.v. III: *Medic. in Pass ... but ἐς τοῦτο πάντα ἀπεκρίθη all illnesses determined or ended in this alone*, *Th.* 2.49.

18 *LSJ*, s.v. ἀποκρίνω, III: *Medic. in Pass.*, to be distinctly formed ... of the embryo; of bodily secretions (τὰ ἐν τῷ σώματι –όμενα); τὰ ἐς τὴν κοιλίην ἄ.; also ἢ τὰ περὶ τῶματα ἀποκρίνεται are voided; *διαφορέω*, III, 1,2: 1. dissipate by evaporation, perspiration, etc. 2. 'discuss', disperse by drugs or treatment, φύματα; ἀποκρίνω, III; *ἐκκρίνω*, 4–6: 4. secrete, of the animal functions ... 5. *Pass.*, also of excretions ... 6. of drugs, remove, λίθους *Dsc.* 2.127.

19 *Codd.* 164 (Гален, о школама медицине), 178 (Диоскорид), 216–18 три Орејбасијеве медицинске епитоме, и 221 (Аетије из Амиде).

Оба речника позивају се на исто место из Тукидидове *Историје*, где се описује појава куге у Атини:

(цитат 3) Τὸ μὲν γὰρ ἔτος, ὡς ὠμολογεῖτο, ἐκ πάντων μάλιστα δὴ ἐκείνῳ ἄνοσον ἐς τὰς ἄλλας ἀσθενείας ἐτύγχανεν ὄν· εἰ δέ τις καὶ προῦκαμνέ τι, ἐς τοῦτο πάντα ἀπεκρίθη.

Баш сви су били сагласни да те године других болести није било. Ако је неко од нечега пре тога и боловао, све је на крају у тој једној болести завршило.

Наш превод у сагласју је са преводом у LSJ (Montanari предлаже нешто другачији превод), који савршено одговара Фотијевом εἰς τοῦτο κατέληξεν. Врло је вероватно да је и Фотије имао у виду управо наведено место код Тукидида, јер не знам како бисмо другачије могли објаснити појаву предлошко-падешке конструкције ἐς τοῦτο на овом месту. Показало се да је глагол ἀποκρίνομαι добио значење које је супротно његовом почетном значењу „одвојити се, удаљити се“. Присталице атикизма сматрале су да дати глагол не може имати дато значење, већ да оно припада његовом антониму συγκρίνομαι. Сведочанство о томе налазимо у Фрининовом речнику:

(цитат 4) ἀποκριθῆναι· διττὸν ἔχει τὸ ἀμάρτημα· ἔδει γὰρ ἀποκρίνασθαι λέγειν, καὶ εἰδέναι ὅτι τὸ διαχωρισθῆναι σημαίνει, ὡπεροῦν καὶ τὸ ἐναντίον αὐτοῦ, τὸ συγκριθῆναι, τὸ εἰς ἓν καὶ ταῦτὸν ἐλθεῖν. εἰδῶς οὖν τοῦτο ἐπὶ μὲν τοῦ ἀποδοῦναι τὴν ἐρώτησιν ἀποκρίνασθαι λέγε, ἐπὶ δὲ τοῦ διαχωρισθῆναι τὸ ἀποκριθῆναι.<sup>20</sup>

Необично је да се сведочанство о погрешној употреби глагола нашло код једног од главних представника атичке прозе, те се морамо запитати није ли дато место до нас дошло искварено.

**3.2. Глагол ἀποκρίνομαι у јеванђељима.** Главни циљ Фотијевог огледа јесте да дефинише сва значења (διάνοια) глагола ἀπεκρίθη у јеванђељима по Матеју, Марку и Луки. У горенаведеном одељку (нап. 13) Фотије не прецизира на којим је текстовима спровео истраживање – он их назива општим називом ἱερὰ λόγια – али ће се из бројних примера који следе показати да су његов корпус претежно чинила три синоптичка јеванђеља.

На основу цитата 2 може се закључити да је Фотије уочио следећа значења, односно употребе глагола ἀποκρίνομαι (увек у пасивном облику):

- 1) „одговорити на питање“;

20 Fischer 1974, α 78.

- 2) није реч о значењу, већ о функцији у реченици, будући да служи само као допуна другом глаголу (παράπληρώματος ἐπέχει τάξιν). Фотије запажа да постоје две могућности: а) када се ова допуна налази на почетку говора (ἀρχὴν ἀναπληροῖ λόγου), и б) када има функцију да уведе речи (директни говор) једног саговорника, које се надовезују на говор другог саговорника;
- 3) „затражити“, „замолити“ (‘ικέτευσεν’ καὶ ‘ἐδεήθη’, и уп. ниже τὴν ἰκεσίαν καὶ τὴν δέησιν σημαίνει, *Amph.* 21.195);
- 4) „питати“ (‘ῥώτησεν’).

Поред наведена четири из цитата 2, Фотије ниже наводи још три „значења“:

- 5) „прихватити (нечије мишљење)“, „признати нешто“ или „сагласити се са неким“ (‘ἀπεδέξατο’ καὶ ‘συγκatéθετο’), уп. *Amph.* 21.204–11;
- 6) глагол ἀποκρίνομαι је сувишан (παρέλκων), тако да се смисао реченице не би променио ако би он био изостављен. Још једанпут није реч о значењу речи, него о стилској функцији – уп. *Amph.* 21.212–36;
- 7) када није у вези с изговореним речима, већ се односи на скривене мисли<sup>21</sup> – уп. *Amph.* 21.25–78.

У *Amph.* 21 дато је више значења глагола ἀποκρίνομαι у пасиву него у било којем модерном речнику старогрчког, новозаветног или старозаветног грчког језика (LSJ; Montanari; Bauer & Aland; Muraoka). Какве су, међутим, Фотијеве дефиниције?

„Значења“ 3, 4, 5 и 7 не бележи ниједан од наведених модерних речника, па се поставља питање како је Фотије дошао до њих. Погледајмо један његов пример за значење 3), који потиче из одељка у којем се описује како је Петар замолио Исуса да му омогући да и он као и Исус хода по води:

(цитат 5) ὥσπερ πάλιν καὶ τὸ ‘ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σὲ ἐπὶ τὰ ὕδατα· καὶ γὰρ τῆς δειλιάσης γνώμης τοὺς μαθητὰς ἀπάγοντος τοῦ Ἰησοῦ καὶ λέγοντος ‘θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε,’ δραξαίμενος ὁ Πέτρος ἀφορμῆς εἰς ἰκεσίαν αὐτὸν καθιστώσης, ‘κύριε, εἰ σὺ εἶ, φησὶν, ‘κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σὲ ἐπὶ τὰ ὕδατα.’ δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ‘ἀποκριθεὶς’ ἐνταῦθα ἰκεσίαν καὶ δέησιν σημαίνει (*Amph.* 21.195–201; уп. *Мт* 14.25–9).

21 Οὐ ταῦτα δὲ μόνον τὸ ‘ἀπεκρίθη’ σημαίνει, ἀλλ’ ἔσθ’ ὅτε μὲν καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν профороκῶν ῥημάτων ἐπιφέρεται, πρὸς δὲ τὴν ἐνδομυχούσαν τῶν ἀνθρώπων διάνοιαν ἀπευθύνεται (*Amph.* 21.250–52).

За Фотија је очигледно (δῆλον) да партицип ἀποκρίθεις значи „за-моливши“, будући да се конструкцијом ἀποκρίνομαι + λέγω уводи реченица којом Петар упућује молбу Исусу. Следећи исту логику, Фотије је закључио да ἀποκρίνομαι може да значи и „питати“ (значење 4) и навео три примера, од којих два потичу из Јеванђеља по Јовану:

(цитат 6) ὥσπερ καὶ τὸ ‘ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπον αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς;’ ναὶ δὴ καὶ τὸ ‘ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;’ φανερόν γὰρ ἐπὶ τούτων ὡς ἑκάτερα λέξις τὴν τοῦ ‘ἠρώτησε’ δύναμιν ἔχει (Amph. 21.245–49; уп. Јн 2.18, 6.70).

Значење 5) илустровано је једним примером из перикопе у којој је описано како је неки „књижевник“ спремно потврдио да је тачан Исусов одговор на питање које му је претходно био поставио:

(цитат 7) Τίσι δ’ ἂν οὐκ ἂν γένοιτο δῆλον ὡς τὸ ‘ἀπεκρίθη’ ἔσθ’ ὅτε καὶ ἀντὶ τοῦ ‘ἀπεδέξατο’ καὶ ‘συγκατέθετο’ τίθεται; τοῦ γὰρ σωτῆρος ἡμῶν τὰς ἐν τῷ νόμῳ δύο πρῶτας ἐντολὰς ἀπηγγελκότος καὶ τοῦ γραμματέως συμφωνήσαντός τε καὶ τῇ τοῦ δεσπότης συγκαταθεμένου κρίσει, ἐπάγει ὁ εὐαγγελιστής, ‘καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ’· καὶ γὰρ εὐδελον ὡς τὴν ὁμολογίαν καὶ συγκατάθεσιν τοῦ γραμματέως διὰ τοῦ ‘ἀπεκρίθη’ τὰ λόγια παρεδήλωσεν (Amph. 21.204–11; уп. Мк 12.28–34).

Из наведених примера постаје јасно зашто модерни речници не региструју ниједно од наведених значења. Ни у једном од наведених примера глагол ἀποκρίνομαι не значи „замолити“, „питати“, односно „сагласити се“, као што сматра Фотије, него има улогу да уведе реченицу којом је (у директном говору) исказана молба, сагласност, или пак постављено питање. Треба ипак запазити да Мураока (Muraoka) за значење 1.b., *to say in response, as a reaction* (in a dialogue), као посебан издваја случај када се помоћу глагола ἀποκρίνομαι уводи питање (even introducing a question).<sup>22</sup> Наведени случај Мураока сматра посебним зато што глагол чије је првенствено значење „одговорити на питање“ сада има улогу да уведе питање, и тако се, истина, приближава значењу „поставити питање“, које му Фотије приписује. Ипак, како се најчешће јавља у комбинацији са глаголом λέγω, он по правилу има улогу допуне, односно одговара Фотијевом значењу 2. У том случају, њега би требало превести са „узвратити“, као у првом јеванђелском примеру из цитата 6: „узвратише Јудеји и рекоше му“ (Јн 2.18). Ако је пак глагол ἀποκρίνομαι самостално употребљен, без λέγω, што је много ређи случај, онда он мора и да преузме његову улогу, и

22 Уп. Зах. 4.11 и 6.4, примере које наводи Мураока.

треба га превести глаголом „рећи“, или неким сличним.<sup>23</sup> Дobar пример за то јесте место из Јеванђеља од Марка из нашег цитата 7: καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νοῦνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ.<sup>24</sup> Следимо ли Фотијево тумачење, превод би гласио: „а када је Исус видео [= чуо] да се он разборито сагласио, рече му.“ Дато место може се превести: „а када је Исус видео да разборито говори, рече му“; а може и: „а када је Исус видео да је разборит, рече му“. У сваком случају, нема основа да му се припише значење које му даје Фотије.

Нема дакле разлога да се глаголу ἀποκρίνομαι придаје ниједно уско одређено значење (3, 4, 5), како то чини Фотије. Очигледно је да то важи и за значење 7, на којем стога нема потребе да се задржавамо. Остаје да се размотре „значења“ 2 и 6. Посматрајући свако од тих значења понаособ, Фотију треба одати признање за нека запажања. Значење 2 наведено је у Bauer & Aland, 2: *vor der Fortführung der Rede ... fortfahren, wiederum das Wort ergreifen .... auch am Anfang einer Rede beginnen, anheben*. Неки од бројних примера на које упућују Бауер и Аланд наводио је и Фотије као своје илустративне примере. За пример узмимо једно место из перикопе о исцељењу погрбљене жене у синагоги у суботу. Пошто је Христос исцелио ту жену, старешина храма се обратио народу, осуђујући чин исцељења у суботу. Првосвештеникове речи јеванђелиста уводи помоћу глагола λέγω, уз додаток партиципа ἀποκρίθεις:

(цитат 8) ἀποκρίθεις ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγε τῷ ὄχλῳ ὅτι... (Лк 13.14; цитирано и у Amph. 21.169–70).

23 О тесној повезаности глагола ἀποκρίνομαι са λέγω сведочи и глаголска синтагма (οὐκ) ἀπεκρίθη λόγον. Наведена синтагма се најчешће користи са негацијом, обично у ситуацијама када један учесник у разговору не узврати на обраћање саговорника који му се обратио, то јест када не прихвати или прекине већ успостављену вербалну комуникацију. Преузимајући улогу главног глагола, ἀποκρίνομαι најчешће постаје прелазни глагол, а у улози директног објекта јавља се именица λόγος. Један добар пример налазимо у перикопи о исцељењу Хананејкине ћерке: καὶ ἰδού γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξεληούσα ἔκραζεν λέγουσα, Ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαβὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαίμονιζεται. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. (Мт 15.23–4) Уп. 1Мак 15.36. Уместо именице λόγος може се наћи и заменица οὐδέν, као у Мт 27.12 (али овде са медијалним аористом ἀπεκρίνато). Директни објекат може бити и изостављен, али онда, по правилу, долази други глаголски додатак, као у: οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἐν ῥήμα (Мт 27.14).

24 У другом Фотијевом примеру из нашег цитата 6 (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Јн 6.70) ἀπεκρίθη је такође самостално употребљено, али пошто је претходно апостол Петар Исусу поставио питање, то би одговарајући превод био „одговори њима Исус“. Изгледа да је Фотије то превидео.

Bauer & Aland ово место наводе као пример за употребу глагола ἀποκρίνομαι на почетку говора. Из истог разлога то место цитира и Фотије:

(цитат 9) δῆλον ὅτι τῆς μὲν προειρημένης ἐννοίας διέστηκεν, ἀρχῆς δὲ χώραν ἐπέχει· οὐτε γὰρ ἐρώτησις προηγῆσато, ἀλλ’ οὐδέ τινα λέγοντα διεδέξατο, ἀλλ’ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀρχὴν ἐμβαλὼν τῷ λόγῳ τὴν εὐχαριστίαν τῷ πατρὶ προσηνέγκато (Amph. 21.165–168).

На овом примеру Фотије настоји да разграничи значења које смо ми означили са 1 (οὔτε γὰρ ἐρώτησις προηγῆσато), 26 (ἀλλ’ οὐδέ τινα λέγοντα διεδέξατο) и 2а (ἀλλ’ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀρχὴν ἐμβαλὼν τῷ λόγῳ ...). Међутим, глаголу ἀποκρίνομαι у овом одељку боље одговара дефиниција коју даје једино Мураока, 1 с: *to act verbally in response to a circumstance*. Да је дошао до ове дефиниције, Фотије би га свакако препознао у цитату 8, па не би имао ни потребе да конструише значење 7, пошто у таквим случајевима глагол ἀποκρίνομαι најављује вербалну реакцију на нечије скривене мисли. Што се тиче превода на српски језик, у таквим случајевима сматрам да је најбоље решење превести га неком предлошко-падешком конструкцијом попут „на то“, па би се цитат 8 могао превести: „На то је старешина храма, негодујући зато што је Исус исцелио у суботу, почео да говори народу ...“

Пошто је речима ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς (цитат 8) указано на постојање узрочно-последичне везе између исцељења и обраћања старешине храма народу, превод наведеног цитата могао би да гласи и овако: „Старешина храма је негодовао зато што је Исус исцелио у суботу, па поче да говори народу.“<sup>25</sup> Фотије је уочио ту могућност, оценивши да је глагол ἀποκρίνομαι у том и сличним случајевима сувишан (παρέλκον), као и да се смисао реченице не би променио уколико би он једноставно био изостављен:

(цитат 10) ἐπεὶ καὶ τὸ ρηθὲν μετὰ τὴν θεραπείαν τῆς συγκυπτούσης γυναικός, ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἀγανακτῶν, εἰ τις περιέλοι τὸ ἀποκριθεὶς, τὸ ἄλλο μέρος τῆς φράσεως ἀκίρατον τὴν αὐτὴν ἀναπτύσσει διάνοιαν (Amph. 21.233–6; уп. Лк 13.14).<sup>26</sup>

Овде треба запазити да је на два различита места у огледу глагол ἀποκρίνομαι у Лк 13.14 протумачен на два различита начина (значење 2а / уп. цитат 8 и значење 6 / уп. цитат 10). У последњем одељку огледа

25 У том духу је и превод Емилијана Чарнића – в. ниже.

26 Исту мисао Фотије је изразио другим речима на почетку тог одељка: ἐμφανὲς γὰρ ὡς εἰ καὶ μηδαμῶς παρεντεθειῇ τὸ ἀπεκρίθη, οὐδὲν ἕλαττον τὸ ὑπόλοιπον τοῦ λόγου τὴν αὐτὴν παρίστησι διάνοιαν. (Amph. 21.216–218)

(уп. Amph. 21.279–291) Фотије подвлачи управо ту могућност, да исти цитат понекад може илустровати више од једног значења овог глагола.

4. **Закључак.** Фотијев главни циљ у овом огледу био је да утврди сва значења глагола ἀποκρίνομαι у јеванђељима, а као узор послужила су му слична истраживања о полисемичним речима код атичких писаца. У огледу има занимљивих запажања, али и погрешних закључака. Ни у једном од примера који су у огледу наведени, глагол ἀποκρίνομαι не значи „замолити“, „сагласити се“, или „питати“, као што то каже Фотије (значења 3, 4 и 5), него има улогу да уведе реченицу којом је (у директном говору) исказана молба, сагласност, или пак постављено питање. Што се тиче значења 2, односно специфичне улоге глагола ἀποκρίνομαι у реченици, када служи као допуна глаголу λέγω, Фотије с правом разликује две ситуације: прва, када се комбинацијом ова два глагола уводи реченица којој није претходио никакав говор, и друга, када се уводе речи једног саговорника који узвраћа другом саговорнику, чије су речи претходно наведене. За први случај, међутим, треба додати да је ту, по правилу, реч о вербалној реакцији на неки чин, догађај, неисказану мисао итд. (као у Muraoka, s.v. ἀποκρίνομαι, 1c). Анализирајући Фотијев оглед, примере које је он дао и његова запажања, уочили смо следећа значења глагола ἀποκρίνομαι у јеванђељима, као и ситуације у којима се може користити:

1. „одговорити“ – уводи се реченица којом један учесник у разговору даје одговор на питање које му је поставио саговорник;
2. „узвратити“ – уводи се реченица којом се наставља разговор, односно један учесник у разговору узвраћа на речи које му је претходно упутио саговорник (уп. Мт 15.28, Лк 9.49);
3. „рећи, говорити“ – иста ситуација као у 2, али се користи самостално, а не као допуна глагола λέγω или φημί (уп. Мк 12.34);
4. када се њиме уводи говор који је вербална реакција на неки догађај, чин, скривену мисао, итд. глагол ἀποκρίνομαι може се превести предлошко-падежном конструкцијом „на то“ (уп. Лк 13.14);
5. не треба га превести када се њиме уводи говор којем не претходи ни говор другог учесника у разговору, ни нека ситуација на коју говорник реагује (уп. Мт 11.25).

У значењу 3, ἀποκρίνομαι се увек користи самостално, док се за значења 1, 2 и 4 може употребити како самостално, тако и као до-



пуна глагола λέγω. Када се употребљава као допуна, начелно се не би морао преводити, посебно у 1 и 2. Ако би, међутим, и у случају 4 остао непреведен, читаоцу не би била пренета важна информација да је говор који се уводи вербално реаговање на неки чин, догађај, или неку сличну ситуацију. У случају 2, може се превести и предлошко-падежном конструкцијом „на то“, под условом да се користи као допуна глагола λέγω.

На крају, погледајмо и три српска превода места на које упућујемо горе (2–5). У преводу Вука Караџића глагол ἀποκρίνομαι увек се преводи са „одговорити“, без обзира на то да ли је реч о одговору на питање или о некој од језичких ситуација описаних у 2–5. Исто важи и за превод Светог архијерејског Синода СПЦ-а, у којем су изгледа само преузета Вукова решења. У преводу Емилијана Чарнића партицип ἀποκρίθεις једанпут се преводи са „на то проговори“ (Лк 9.49), а једанпут остаје непреведен:

Лк 9.49: На то проговори Јован и рече...

Лк 13.14: А старешина синагоге је негодовао што је Исус излечио у суботу, и рече народу...

## Библиографија

- Amph. = L. G. Westerink (изд.), *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vol IV, Leipzig: Teubner, 1988.
- Bauer W. & Aland, K. & B. (yp.) (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Brubaker, L., Haldon, J. (2001), *Byzantium in the Iconoclast Period (ca. 680–850). The Sources: An Annotated Survey*, Aldershot.
- Brubaker, L. (2010), „Icons and Iconomachy“, у: James L. (yp.), *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell.
- Bryer, A., & Herrin, J. (yp.) (1977), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham.
- Diels, H. (1891), „De Dionysii et Photii Lexicis“, *Hermes* 26, 243–61.
- Fischer, E. (1974), *Die Ekloge des Phrynichos*, Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 1, Berlin: de Gruyter.
- Horrocks, G. (2010), *Greek. A History of the Language and Its Speakers*, Wiley-Blackwell.
- Lemerle, P. (1971), *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- LSJ = H. G. Liddell, R. Scott, *Greek – English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996.



- Mango, C. (1977), „Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios“, у: Bryer A., Herrin J. (ур.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham.
- Martin, E. J. (1930), *A History of the Iconoclastic Controversy*, London.
- Montanari, F. (2013), *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, Boston: Brill.
- Muraoka, T. (2009), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain, Paris, Walpole, MA: Peeters.
- PmbZ, 2000 = *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Erste Abteilung* (641–867), 3. Band, Ralph-Johannes Lilie и др., Berlin, New York: Walter de Gruyter, 671–684 (# 6253).
- PmbZ, 2013 = *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Zweite Abteilung* (867–1025), 5. Band, Ralph-Johannes Lilie и др., Walter de Gruyter, 478–485 (# 26667).
- Pontani F., (2015), *Scholarship in the Byzantine Empire*, у: F. Montanari, S. Matthaios and A. Rengakos, *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, Leiden, Boston: Brill.
- Theodoridis, Ch. (изд.), (1982), *Photii Patriarchae Lexicon*, Volumen I, A – Δ, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wilson, N. G., (1996), *Scholars of Byzantium*, London, Cambridge, Mss.
- Острогорски, Г. (1993), *Историја Византије*, Београд.
- Ристовић, Н. (2005), *Стирохришћански класицизам. Позитивни ставови стирохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд: Чигоја.

Dejan Dželebdžić\*

## PHOTIOS' PHILOLOGICAL ACTIVITY AS A LANDMARK (*AMPHILOCHIA*, NO. 21)

**Abstract:** St Photios of Constantinople was one of the key figures of the Byzantine cultural revival in the ninth century. The beginning of this intellectual renewal coincides with the end of the iconoclastic era, one of the longest and most difficult crises the Byzantine Empire ever faced. Since one of the main features of that cultural revival included collecting ancient manuscripts, as well as their coping and studying, the importance of philological studies was increasing at the time. The present paper aims to analyse one of Photios' philological studies, namely his epistle no. 21 to Amphilochios, the metropolitan of Kyzikos. In this epistle Photios examines the meanings of the verb ἀποκρίνομαι in both the Ancient Greek literature and the Gospels. The modern Serbian translations of this verb will be considered as well.

**Keywords:** Photios, iconomachy, philology, classical tradition, the verb ἀποκρίνομαι.

---

\* Classics Dept, Belgrade University, dejan011@hotmail.com

CIP – Каталогизација у публикацији –  
Народна библиотека Србије, Београд  
821.124'02+821.14'02(082)

КЛАСИЦИ и класична традиција као путоказ и као  
прибежиште / Војин Недељковић (уредник). – Београд :  
Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2021 (Београд :  
Службени гласник). – 111 стр. ; 24 cm

„Овај зборник је настао у оквиру научноистраживачког  
пројекта 'Човек и друштво у време кризе' ... „ колофон. – Тираж  
200. – Стр. 7: Увод / Уредник. – Напомене и библиографске  
референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад. – Summaries.  
ISBN 978-86-6427-174-5

1. Недељковић, Војин, 1965– [urednik] [autor dodatnog teksta]  
а) Класична филологија – Зборници

COBISS.SR-ID 46715145



„Зборник Класици и класична традиција као путоказ и као прибежиште научна је монографија групе аутора каква код нас до сада није постојала, а ретки су такви примери и на страни. Сви текстови сабрани у овом рукопису монографског карактера писани су јасно и лепо, документовано и утемељено на рецентној научној литератури. Зборник доноси како нове увиде у теме које се испитују, тако и важна преиспитивања постојећих увида. Поред доприноса дубљем разумевању прошлости у неким од сегмената најрелевантнијих за цивилизацију чији смо деоници, испитивања која се налазе у овом зборнику модерном читаоцу сугеришу и неке моделе изласка на крај с недаћама које од памтивека обележавају искуство човечанства.“

Из рецензије др Ненада Ристовића

„Овај зборник указује на ширину и дубину класичних наука у савременим научним токовима упркос покушајима отуђења класике и класика од њих.“

Из рецензије др Ифигеније Радуловић

„Књига представља леп допринос нашим класичним студијама. Због актуелности тема којима је посвећена, несумњиво ће бити привлачна и вредна не само стручној публици, већ и ширем кругу читалаца.“

Из рецензије др Драгане Николић

