

*LUCIDA*  
*INTERVALLA*

PRILOZI ODELJENJA ZA  
KLASIČNE NAUKE

25  
(1/2002)

FILOZOFSKI FAKULTET  
U BEOGRADU  
2002

*Lucida intervalla* – Prilozi Odeljenja za klasične nauke  
Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu  
ISSN 1450-6645  
Izlazi dvaput godišnje

*Uredništvo*

Marjanca Pakiž, vanredni profesor (glavni i odgovorni urednik);  
Vojin Nedeljković, Boris Pendelj, Nenad Ristović, Sandra Šćepanović,  
asistenti Filozofskog fakulteta

*Adresa*

Čika-Ljubina 18–20, YU-11000 Beograd  
tel. +381 +11 639628

*Žiro-račun*

40806-603-5-7823, s pozivom na broj 0302

Na osnovu mišljenja Ministarstva nauke (413-00-1080/2002-01)  
ova publikacija oslobođena je plaćanja opšteg poreza na promet,  
shodno čl. 11 st. 7 Zakona o porezu na promet.

*Ovaj časopis osnovan je 1998. godine (u beogradskoj kafani Zora), u vreme kad je svaki pokušaj bekstva u bavljenje strukom izgledao kao trenutak osvešćenja, odmaknuća od konfuzne realnosti. Otuda časopisu ime »Trenuci prosvetljenja«, Lucida intervalla.*

*Naša glavna zamisao bila je da stvorimo prostor za objavljivanje prevoda sa klasičnih jezika, opremljenih uvodnom studijom, paralelnim grčkim ili latinskim tekstom, i iscrpnim komentarom. Inače se takvi prevodi, kad ne čine celu knjigu, objavljuju vrlo teško – ponajpre u nekom od književnih časopisa, pa i tu s komentarima svedenim na minimum. Stručni pak časopisi, kakav je Zbornik Matice srpske za klasične studije, prevode ne objavljuju. S druge strane, broj klasičnih filologa koji se prevodilačkim poslom ozbiljno bave znatno se povećao. Činilo nam se da bi bilo šteta ne iskoristiti svu tu volju i sve te sposobnosti, posebno u zemlji gde je broj postojećih, a naročito dobrih prevoda sa klasičnih jezika veoma mali, u kojoj se autentična reč antičkih pisaca, nezaobilazna u mnogim strukama, a od značaja i za opštu kulturu, najčešće može pročitati samo u (teško dostupnom) prevodu na neki evropski jezik. Činilo nam se, dakle, da bi bilo dobro imati časopis koji će izlaziti lako i brzo a neće mnogo koštati.*

*Na podsticaj Aleksandra Kostića, i zahvaljujući pomoći tadašnjeg prodekana Filozofskog fakulteta Aleksandra Jovanovića, kao i dovitljivosti i samopregoru mlađih članova Odeljenja za klasične nauke, od februara 1998. do danas izašla su četiri godišta (24 sveske) časopisa, gde su osim prevoda objavljivani i drugi stručni radovi. Prilozi za časopis, koji se tokom prethodnih godina umnožavao i distribuirao kao neka vrsta radnih svezaka, stizali su bez unapred utvrđenog reda i plana, odražavajući svu raznolikost onoga čime se bave klasični filolozi; svaka sveska sadržala je po jedan prilog.*

*Kada nam je ove godine u maju Ministarstvo za kulturu ponudilo finansijsku pomoć, ukazala se prilika i potreba da Lucida intervalla postane časopis zborničkog tipa, te da se, kao takav, i tehnički ozbiljnije opremi. Od ove godine, dakle, časopis će izlaziti kao polugodišnji zbornik kraćih radova,*

*s tim što će se kao sveske za sebe objavljivati i opširniji radovi. Nadamo se da ćemo takvim otvorenim pristupom privući sve stručnjake koji se bave izučavanjem antike. Već ovom prilikom mi ih najusrdnije pozivamo na saradnju.*

*Pregledavši dosad izdate sveske, uredništvo je zaključilo da će za ovaj novi početak biti prikladno da se dosadašnji prilozi najzad izdaju u štampanom obliku, grupisani u tri sveske: jednu koja će sadržati mešovite radove, drugu s prevodima Cicerona i radovima o njemu, a treću s jednim opširnijim radom o Lukijanovom Peregrinu.*

*U nadi da će Lucida intervalla doprineti ne samo boljem poznavanju antičke civilizacije već i onome što je najprivlačnija osobenost i takoreći cilj ovih studija – prepoznavanju karakteristika zajedničkih antičkom i modernom čoveku – preostaje nam da zahvalimo svima koji su nam do danas pomagali ili nas podsticali: svojim kolegama na Odeljenju za klasične nauke i drugde na Filozofskom fakultetu, koji su umeli da nas podrže i u zla vremena, Ministarstvu za kulturu Republike Srbije, koje nam danas omogućava da unapredimo svoju zamisao, i predusretljivom službeniku Ministarstva g. Marku Despotoviću, spomenutim profesorima Kostiću i Jovanoviću, g. Aleksandru Vasiću, koji je pomagao distribuciju časopisa i umeo da nas ohrabri kad je trebalo, te profesoru Ljubljanskog univerziteta Kajetanu Gantararu, koji nam je svojevremeno uputio jedno ljubazno i vrlo podsticajno pismo.*

Redakcija

Aleksandar Loma

## Mitski koreni filozofije

### 1 Uvodna reč

Javno izlagati\* na određenu temu lako je ako je ona već u ranijim radovima govornika ili njegovih prethodnika manje-više apsolvirana, a to znači iscrpena u svim važnijim pojedinostima i zaokružena kao celina. Ako je pak problematika tek načeta, a sama po sebi veoma složena i razgranata, malo ko će se upustiti u iznošenje pred javnost svojih još nepotpunih istraživanja i još nezrelih zaključaka. Zaokupljen već duže vremena dvema takvim temama, od kojih je jedna kult boga vremena kod Indoevropljana, u vezi sa apo-teozom ljudske stvaralačke moći i učenjem o seobi duša, a druga – vatra u indoevropskim religijama i kosmologijama, s posebnim obzirom na genezu Apolonovog kulta, vraćajući im se uvek iznova u toku poslednjih petnaestak godina i još daleko od završetka – koji bi podrazumevao potpuno ovlada-vanje masom izvora na raznim starim jezicima i gotovo nepreglednom sekundarnom literaturom – objavivši dosad tek par skromnih priloga posvećenih rasvetljavanju pojedinih tačaka unutar tih širokih problematskih sklopova, ipak nisam odoleo iskušenju da se odazovem ljubaznom pozivu kolega sa Alternativne akademske obrazovne mreže, prof. dr Miloša Arsenijevića i prof. dr Petra Grujića, i u dva navrata iznesem svoje – ponavljam, preliminarne – nalaze pred polaznike njihovih kurseva. Odluka da tekstove tih predavanja, u izvesnoj meri dopunjene ali ne i bitno izmenjene, objavim u koricama serije *Lucida intervalla*, podrazumeva, pored uviđavnosti njenog uredništva, sa moje strane još jedan korak dalje u istom smeru, što već može nekome izgledati kao neoprezno istrčavanje, a možda to i jeste. No minuli rat, pod čijom su pretećom senkom ova predavanja održana, razvejavao je valjda i poslednju iluziju da živimo u doba i na mestu gde se mirno može

---

\* Pod zajedničkim naslovom *Mitski koreni filozofije* ovde se donosi tekst dvaju predavanja održanih u martu 1999. na Alternativnoj akademskoj obrazovnoj mreži u Beogradu. Prvo predavanje (ovde naslovljeno *Ἡ οὐρανὸς ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου*) održano je na kursu koji je prof. dr Miloš Arsenijević vodio pod naslovom *Presokratski filozofi i moderni pogled na svet* (u sklopu programa *Politika, pojedinac i društvo u svetlosti istorije ideja*), a drugo (*Πῦρ καὶ ζῶν*) na kursu prof. dr Petra Grujića *Mitologija i kosmologija* (u sklopu programa *Istorija i epistemologija prirodnih nauka*).

obrađivati svoj vrt, strpljivo čekajući da plodovi u njemu dozru. S druge strane, iz sopstvenog iskustva znam da su mi sveže ideje drugih istraživača u mnogo navrata bile inspirativne i kada se nisu činile potkrepljene dovoljnom argumentacijom, pa čak i kada su same po sebi izgledale neprihvatljive. Neka bi već i mogućnost takve koristi bila dovoljno opravdanje za moju smelost.

## 2 **Qe.oi ^nqrpoi.**

### **Orfizam i pitagorejstvo: od »tesara reči« do preteča naučne misli**

Baveći se istorijom religije i, u širem smislu, onim što smo u naslovu ovog programa nazvali istorijom ideja (mogli smo reći *duhovna istorija*, kao približan prevod za nemački termin *Geistesgeschichte*, ili *kulturna istorija*, što bi opet bio nešto širi pojam), moje skromno naučničko biće već često puta se našlo u stanju svojevrsne shizofrene podvojenosti. Reč je o jednom epistemološkom rasepu između dvaju istraživačkih postupaka koji su svaki za sebe podjednako legitimni i meni po mojoj klasičarsko-indoeuropeističkoj formaciji bliski: komparativnog i istorijsko-filološkog pristupa. Ovaj drugi teži iscrpnom obuhvatu istraživanih pojava i što preciznijem određivanju njihovog prostornog domašaja i hronološkog razvitka, pri čemu jednu od glavnih uloga igra osveštano pravilo da se razvojna hijerarhija između pojedinih ideja i idejnih sklopova uspostavlja na osnovu redosleda kojim su oni posvedočeni pre svega u pisanim, onda eventualno u nekim drugim, npr. likovnim izvorima. Nasuprot tom jednosmernom prosleđivanju pojave niti, pipavo i korak po korak, kakvo je karakteristično za istorijsko-filološki metod, komparativistika »ide skaćući po gorama«: pojave između kojih ona otkriva sličnost i pretpostavlja srodstvo često su i geografski i hronološki veoma udaljene, tako da povezivanje jedne s drugom nužno računa sa velikim brojem nedokazivih karika kako u prostoru, tako i u vremenu. Odatle proizlazi višeznačnost poredbenih nalaza: čak i kada oni iznose na videlo veoma upadljive podudarnosti, ostaje otvoreno da li se ove zasnivaju na zajedničkom nasleđu, uzajamnim uticajima, ili međusobno nezavisnim paralelnim razvojem. Često je ovaj poslednji zaključak jedini koji su specijalisti zatvoreni u okvire svojih posebnih filologija spremni da dopuste svojim kolegama komparativistima. Njihova uzdržanost je uveliko opravdana: rana razdoblja duhovnog razvoja čovečanstva zaista su jedna neprohodna prašuma u kojoj je veoma lako zalutati; no ako želimo da dođemo do izvora

nekim važnim idejnih tokova, ne možemo se zadovoljiti kresanjem šiblja po rubovima te šume, već moramo oprezno, ali odvažno kročiti u njene dubine, makar to značilo svojevrsan avanturizam.

Poreklo učenja o seobi (transmigraciji) duša kod starih Grka, koje su oni nazvali *metempsychosis* »metempsihoza«, predstavlja jedan od takvih, izazovnih i »pustolovnih« problema u domenu istorije ideja. Herodot (II 81) ga je tražio u Egiptu: pogrešno, jer je prema svemu što znamo o staroj egipatskoj religiji njoj takva koncepcija bila strana. Ona se ipak sreće i kod nekih drugih naroda, i to takvih koje, za razliku od starih Egipćana, sa Grcima vezuje indoevropsko prarodstvo. Pre svega mislim na drevne Indijce. Činjenica je, međutim, da ni na grčkoj ni na indijskoj strani nema pomena o takvom učenju u najranijim književnim spomenicima, koji su ujedno prvorazredni izvori za istoriju religije: u vedskim himnama odnosno u homerском pesništvu. Kod Indijaca, ono se javlja najranije u Upanišadama, koje se datiraju – sasvim približno, kao i većina drugih spomenika stare indijske književnosti – prvom polovinom poslednjeg milenija pre Hrista; kod Grka, potvrđeno je tek oko njegove sredine. Pri takvom stanju stvari, pretpostavka da se radi o zajedničkom praindоеvropskom nasleđu izgleda isključena, a ni docniji prenos ideje od jednog naroda drugom ne čini se verovatnim, s obzirom na njihovu geografsku razdvojenost. Preostajalo bi, dakle, poslednje od tri pomenuta rešenja: da su se na obe strane predstave o zagrobnoj sudbini duše nezavisno razvijale u istom smeru.

Doduše, verovanje u seobu duša posvedočeno je u staro doba kod još jednog indoevropskog ogranka, ali ne takvog koji bi činio nedostajuću prostornu sponu između Indije i Grčke. Reč je o Keltima, za čiji sveštenički stalež, druide, Cezar sredinom prvog stoleća pre Hr. beleži kao njihovo glavno učenje da duše ne propadaju, već nakon smrti prelaze iz jednih u druge (Caes. *Gall.* VI 14); taj podatak nalazi potvrde i kod nekih drugih, nešto poznijih antičkih autora: Pomponija Mele (III 2) i Lukana (I 449 sq.); Cezarova formulacija najpre bi se mogla protumačiti tako da podrazumeva ponovna rođenja u ljudskom telu, isključujući druge, životinjske i biljne reinkarnacije, pa bi se, u skladu sa jednom modernom distinkcijom, radilo ne o metempsihozi u širem smislu, već o palingenezi. Bilo kako bilo, postojanje ovakvog verovanja kod Kelta, koji su u doba kada ih upoznaje antička civilizacija bili na društvenom i kulturnom stupnju mnogo sličnijem onome o kojem peva Homer i na kojem su nastale najranije vedske himne, nego

predsokratovskoj Grčkoj, pa i Indiji iz vremena nastanka Upanišada, relativizuje – *a priori* logičan – zaključak da je učenje o metempsihozi nešto što se javlja tek u sledu srazmerno poodmaklog religijskog razvitka.

Tako stoji stvar na širem komparativnom planu. Što se tiče situacije unutar samog grčkog sveta, ovo učenje srećemo na dve strane: u orfizmu i pitagorejstvu, i tu već niko ne sumnja u neku međusobnu vezu, jedino se postavlja pitanje ko se na koga ugledao. Mišljenja o tome razilazila su se već u antici. Diogen Laertije (VIII 8) prenosi mišljenje Iona sa Hija, pisca iz druge polovine V veka pre Hr., da je neke od pesama koje su kolale pod Orfejevim imenom sastavio zapravo Pitagora; naprotiv, drugi su ne samo učenje o metempsihozi, nego i samu srž Pitagorine filozofije izvodili iz orfizma. Tako Jamblih oko 300. g. po Hr. piše:

Valja reći da su jasan uzor za pitagorejsko učenje o božanskoj prirodi broja (κατὰ τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν) pružali Orfejevi spisi. Nema sumnje u to da je Pitagora kod Orfeja našao podsticaj da sastavi raspravu o bogovima, koju je zbog toga i naslovio svecnim, u tom smislu da je ekstrahovana iz najmističnijeg mesta u Orfejevim spisima, bilo da ju je, kako većina kaže, napisao sam Pitagora, ili [njegov sin] Telaug, kako to tvrde neki ozbiljni i verodostojni autori na osnovu zabeležaka koje je sam Pitagora ostavio svojoj kćeri Dami, Telaugovoj sestri .. Na osnovu te »sveštene rasprave«, koja je naslovljena i »raspravom o bogovima«, jasno je i od koga je Pitagora preuzeo svoje učenje o bogovima. Njen naslov, naime, glasi [na dorskom/beotskom dijalektu]: ovo je učenje o bogovima Pitagore, sina Mnemarthova, koje sam usvojio prilikom posvećenja u tračkoj oblasti Libetra, a preneo mi ga je posvetitelj u misterije Aglaofam, onako kako je govorio Orfej sin Kaliopin na Pangajskoj gori, poučen od svoje majke, da suštastvo/biće broja (πρὸς τὴν ἀριθμολογίαν) predstavlja večito, na vrhunskoj promisli zasnovano načelo (ἀρχὴ τῆς ἀριθμολογίας) celog neba i zemlje i prirode (ἐξ ἧς) među njima, a takođe izvor (ῥίζα, dosl. »koren«) postojanja božanskih ljudi (θεοῖσι, sc. ἡγεμόσι), bogova i demona. Odatle je očito da je [Pitagora] od Orfika preuzeo [ideju da je] biće (ἀριθμολογία) bogova određeno brojem (Iamb. VP 28, 145–147).

Šta god se mislilo o autentičnosti ovog apokrifnog i danas izgubljenog Pitagorinog spisa, navedeno Jamblihovo mesto vodi nas u mitsku davninu. Nevolja je što osim rasutih citata kod autora klasičnog doba, kakvi su Platon i Aristofan, ne raspoložemo sačuvanim vezanim tekstovima koji bi izlagali orfičke predstave ranijim od jednog zbornika himni raznim božanstvima i speva o Argonautima, nastalih u posthelenističko, rimsko doba, verovatno u Maloj Aziji. Sam Orfej je kao mitološki lik nesporno mnogo stariji. Za njega znaju već Ibik i, verovatno, Alkej, pesnici pretklasičnog razdoblja (VI vek pre Hr.). Sama mitska tradicija o Orfeju ostavlja utisak još daleko dublje starine; neki ključni za njega vezani motivi, kao silazak u donji svet po dušu



umrle žene, opčinjavanje svirkom životinja i drveća, otkinuta glava koja peva, rasprostranjeni su, u sklopu šamanističkih predstava, širom sveta, a posebno u ogromnom pojasu koji se proteže od obala Crnog Mora preko srednjeazijskih stepa i Sibira do severne Amerike.

Šamanizam kao tip religije je uopšte uzev stran Grčkoj, u najmanju ruku od vremena nastanka homerskih epova, zbog čega su neki autori, kao Beme (BÖHME), skloni da Orfeja stave u raniji, mikenski period, što bi se slagalo sa tradicionalnim datiranjem argonautskog pohoda u XIII vek pre Hr. Međutim, polulegendarni šamanistički likovi, poput Aristeje sa Prokonesa i Epimenida Kričanina, sporadično se javljaju u istoriji grčke misli i znatno docnije, u pretklasično doba, pa se čak među njih sa dosta osnova mogu ubrojati i neki od predsokratovskih filozofa, kao Empedokle i sam Pitagora. Obično se pojava takvih ličnosti vezuje za strane uticaje, i to pre svega one sa severoistoka, budući da su šamanističke predstave posvedočene u severoistočnom susedstvu stare Grčke, kod Tračana, kao i kod iranskih Skita u današnjoj Ukrajini i južnoj Rusiji, sa kojima su Grci od VII veka pre Hr. bili u stalnom dodiru preko svojih crnomorskih kolonija. Podsetimo da je i Orfej važio za Tračanina. Utoliko su nam zanimljivije legendarne veze između Pitagore i Trakije. Sredinom V veka pre Hr. Herodot piše o Getima, jednom plemenu nastanjenom na desnoj obali Dunava u donjem toku, koje se ubrajalo u širi trački etnički kompleks, da oni veruju u sopstvenu besmrtnost, naime, da ne umiru, već da onaj ko premine ide božanstvu Zalmoksiju (parL Salmoxin da<sup>o</sup>mona: Hdt. IV 94). Opisavši getski običaj da svakih pet godina žrebom izaberu jednoga između sebe i prinesu ga na žrtvu upućujući preko njega svoje poruke i želje bogu, Herodot nastavlja:

Kako sam čuo od Grka koji žive oko Helesponta i Crnog Mora, taj Zalmoksij bio je čovek koji je dopao ropstva na Samu, kod Pitagore sina Mnesarhova, a zatim, [ponovo] zadobivši slobodu, stekao veliko blago i obogativši se vratio se u svoj zavičaj. Kako su Tračani bili siromašni i prostodušni, Zalmoksij, koji je upoznao jonski način života i postao promućurniji od svojih zemljaka, budući da se družio sa Grcima, i to sa nikako neznatnim grčkim misliocem Pitagorom, podigne jednu dvoranu u kojoj je primao i bogato gostio najistaknutije sugrađane, poučavajući ih da ni on sam ni njegove zvanice, niti iko od njihovih potomaka, neće umreti, već će doći na to mesto, gde će večito uživati sva moguća dobra. Dok je radio i govorio to što je rečeno, istovremeno je gradio stan pod zemljom. Kada mu je bio gotov, on se izgubi s očiju Tračanima, sišavši u podzemni stan, i provede tamo tri godine. Oni ga pak žaljahu i oplakivahu kao mrtva. No četvrte godine on se pojavi pred Tračanima, i tako oni poverovaše u ono što im je govorio. To vele da je uradio. Ja pak priču o podzemnom boravištu niti

odbacujem kao neverovatnu niti odveć verujem u nju, ali mislim da je taj Zalmoksij živeo mnogo godina pre Pitagore, a da li je bio čovek ili neko domaće getsko božanstvo, neka ostane otvoreno (Hdt. IV 95–96).

U doba oko Hristova rođenja Strabon u *Geografiji* ponavlja ovu priču:

Priča se da je neki Get po imenu Zalmoksij bio rob u Pitagore i od njega naučio neke stvari o nebeskim telima, a neke i od Egipćana, pošto su ga njegova lutanja odvela i onamo; vrativši se u zavičaj, stekao je veliki ugled kod poglavara i naroda proričući na osnovu (nebeskih) znamenja; naposljetku je nagovorio kralja da ga uzme za sudeonika u vlasti, kao nekoga ko je u stanju da mu prenese volju bogova, i ispočetka je bio postavljen za sveštenika tamošnjeg najštovanijeg boga, a zatim su njega sama počeli nazivati bogom, a on se onda povuče u neki teško pristupačan predeo pun pećina i tamo je boravio, retko se susrećući sa onima napolju, osim kralja i svojih slugu; kralj je saradivao s njim, videći da su mu podanici mnogo privrženiji nego ranije, ubedeni da su naredjenja koja on izdaje u skladu sa savetima bogova. Taj običaj održao se do našeg vremena, jer se uvek nađe neki čovek odgovarajućih svojstava koji je kraljev savetnik, a Geti ga nazivaju bogom; i samu planinu počeli su smatrati svetom i tako je prozvali... (Str. VII 3, 5).

Na euhemerističku legendu pontskih Grka poznatu iz Herodota Strabon navoduje podatke o realnim verovanjima i običajima njemu savremenih Dačana, koje ne bez osnova smatra potomcima Geta, pa ih tako i naziva. Zanimljivu dopunu Herodotove verzije predstavlja podatak o Zalmoksijevom putu u Egipat, s obzirom na pomenutu Herodotovu tezu o egipatskom poreklu grčkog učenja o metempsihozi. Još je zanimljivije da Strabon ovu priču umeće u kontekst rasprave o asketizmu kod Tračana i njima srodnih Miza:

Posidonije kaže za Mize da se iz pobožnosti uzdržavaju od upotrebe živih bića, pa i sopstvene stoke, za ishranu; hrane se medom, mlekom i sirom, provodeći spokojan život, i stoga ih nazivaju bogobojažljivima i hodačima po dimu (kapnobitav); ima i nekih Tračana koji žive bez žena, koje nazivaju »Osnivačima« (Κτ<sup>ο</sup>stav) i smatraju ih posvećenima zbog ugleda [koji uživaju], te žive slobodni od svakog straha (Str. VII 3, 3).

Nemamo nikakvog osnova da poverujemo u istinitost priče o Zalmoksiju kao čoveku i Pitagorinom robu, ali ni da je odbacimo kao potpuno neosnovanu izmišljotinu. Ona, očito, predstavlja pokušaj Grka da objasne neke sličnosti koje su uočili između pitagorejskog učenja i tračkih i dačkih religijskih predstava i običaja: asketizam, uzdržavanje od nasilja nad živim bićima a, po svoj prilici, i verovanje u seobu duša. Osim pomenute indicije koju pruža Strabonovo pisanje o Zalmoksijevom boravku u Egiptu, raspoložemo i izričitim podatkom sačuvanim kod Fotija i Sude da tračka plemena Terizi i Krobizi veruju u besmrtnost i kažu da umrli odlaze kod Zalmoksija, a onda

se ponovo vraćaju (na ovaj svet), pa se u toj nadi na sahranama vesele (FGrH 4, F 73); misli se, svakako, na ponovno rođenje u drugom telu, a ne na neku vrstu »povampirenja«. Ne treba mnogo mašte da se pretpostavi da je svaki sledeći dački prvosveštenik i kraljev savetnik, ako ne i savladar, bio pronalazen po određenim znacima i proglašavan Zalmoksijevom reinkarnacijom, nešto poput dalaj-lame; stoga su ga nazivali bogom. Primer keltskih druida opominje nas da se te eventualne predstave o metempsihozi kod Tračana i Dačana ne moraju svoditi na zračenje mediteranske civilizacije, već da mogu predstavljati veoma staro, indoevropsko nasleđe. Time se vraćamo Orfeju, dubokoj starini u koju ga stavlja grčka tradicija i njegovom tračkom poreklu.

Sámo Orfejevo ime ne izgleda tračko (premda o davno izumrlom tračkom jeziku veoma malo znamo), nego grčko. Prema svim ozbiljnijim etimologijama, ne bi se radilo o pravom ličnom imenu – antroponimu, već o nazivu za klasu ljudskih ili mitoloških bića. Jedna etimologija vezuje HOrfeÀv sa irfançv »siročé«, lat. *orbis*, dalje možda slov. *rab*, *rob*; Orfej bi bio tako nazvan kao pevač usamljenik, koji je u dubinama šume pevao zverinju i drveću, u opreci prema drugom slavnom tračkom pevaču Tamiriju (Qimuriv), čije bi ime značilo »onaj ko nastupa na skupovima«. Sa formalne strane još je primamljivije već preko sto godina staro tumačenje koje potiče ni od koga drugog, već od začetnika moderne strukturalne lingvistike Švajcarca Ferdinanda de Sosira (DE SAUSSURE). U jednoj napomeni on vezuje HOrfeÀv sa staroindijskim *rsbhú-*, nazivom za trojicu mitoloških polubogova u vedskoj religiji. To u fonetskom i morfološkom pogledu besprekorno poređenje ostalo je ipak po strani, jer se prednost daje Hilebrantovom poistovećenju Rbhua sa germanskim Alfima, klasi nižih božanstava ili demona, koje je jezički problematičnije, ali se bar na prvi pogled čini smisaono prihvatljivijim, pošto su Rbhui, kao i Alfi, pre svega božanski veštaci: tesari i kovači; tako, na primer, tri Rbhua prave kola, umnožavaju pehare itd. Pritom se veze stind. *rsbhú-* sa *alf* i sa HOrfeÀv iz fonetskih razloga međusobno isključuju. Sam de Sosir nije bio mitolog, i svoj etimološki predlog izneo je u jednoj fusnoti, ne potrudivši se da ga detaljnije obrazlaže sa pojmovne strane. Pažljivom posmatraču, međutim, ne mogu izmaći iz vida određene sličnosti između grčkog mitskog pevača i indijskih božanskih zanatlija, koje su više dubinske nego površinske, ali utoliko značajnije za opredeljenje u ovoj dilemi. U indoevropskoj starini nije postojala oštra granica između manuelne veštine i umetnosti. O tome svedoči

terminologija, pre svega etimološki podudaran spoj u značenju »tesati reči« u indoiranskom i starogrčkom, gde se pesnik naziva  $t^{TM}ktwn \text{ } ^{\circ}p^{TM}wn$ , »tesar reči«, a onda i sama reč  $prmon^{\circ}a$  »sklad, harmonija«, tako važna za pitagorejsku doktrinu, prvobitno je kolarski i brodograditeljski termin »spoj, zglob«, kao i glagol  $\ddot{r}ar^{\circ}skein$  »sklapati, uklapati« iz koga je izvedena; taj isti glagolski koren je na drugom kraju indoevropskog prostora, u Indiji i Iranu, dao ključni religijski i filozofski termin *rštá-* »kosmički poredak, istina, pravda itd.«. U tom pogledu na svet, umetnik Orfej kao »tesar reči« i sastavljač muzičkog sklada vrši u osnovu istu vrstu delatnosti kao veštaci Rbhui, opisane i kod ovih drugih glagolom »tesati« (ved. *taks-*). No to što Rbhui tešu nisu samo materijalni predmeti, kao kola za bogove (koja uostalom nisu obična, već sa tri točka, bez konja i uzda, obdarena razumom – neka vrsta kompjuterizovanog automobila: RV IV 36, 1–2), nego su oni otesali i konje Indri, božansku kravu Brhaspatiju, a u himnama se prizivaju da žrtvoprinosnicima otešu bogatstvo, mladost, umešnost, slavu (*śrávo* ibid. 9). Ova poslednja reč označava, po svedočanstvu rekonstruisanih poetskih figura, ključni predmet praindоеvropskog pesništva, a videli smo da je glagol *taks-* već u prajeziku metaforično označavao pesničku umetnost. S tim je u skladu, što se na Rbhue primenjuje termin *vāghátah*, koji označava sveštenike pevače himni bogovima. Kao i Orfejeva umetnost, i njihova veština je čudotvorna. Ima, međutim, još jedno bitno određenje Rbhua koje ih suštinski približava Orfeju i orfizmu. Oni su prvobitno bili ljudi, koje su bogovi udostojili besmrtnosti, u znak zahvalnosti za njihove majstorske usluge, ali i zbog njihovog podvizanja (AV III 30, 2: *tápas-*, termin koji označava askezu). Koliko god malo znali o izvornom sadržaju religijskog učenja i misterija vezanih za Orfejevo ime, ne može biti sporno da su one vernicima u naknadu za uzdržljivost i odricanje u ovozemaljskom životu obećavale besmrtnost. To obećanje svakako je bilo potkrepljeno sveštenom povešću o boravku osnivača religije u donjem svetu, prilikom kojeg se on upoznao sa zagrobnom sudbinom duša i preneo to mistično znanje svojim sledbenicima. Takva onostrana putovanja obavljaju se u stanju šamanskog transa, na kakav kao da aludira vedska tradicija o dvanaestodnevnom snu trojice Rbhua, a biće da sličan motiv stoji i iza racionalizovane verzije o Zalmoksijevom višegodišnjem skrivanju pod zemljom ili u pećini (ono se može shvatiti i kao neka vrsta medveđeg zimskog sna: Porfirije u Pitagorinom životopisu pominje legendu da su Zalmoksija kad se rodio ogrnuli medveđom kožom, koja se trački zove *zalmčv*, pa da je po tome dobio ime).

Dolazimo do jedne ideje koja danas zvuči kao izlizana fraza, ali koja je u drevno doba morala imati svoju punu mističnu vrednost: da ljudima stvaralaštvo otvara put ka besmrtnosti. Stvarajući – korisne sprave, umetničke predmete, pesnička dela – čovek se upodobljuje bogu-tvorcu i samim tim postaje dostojan osnovne božanske povlastice. Obesmrćenje se, dakako, tiče samo duše, i praktično se svodi na njenu sposobnost da pri prelasku iz tela u telo zadrži svest o prošlim životima. Strogo uzev, takvo biće nije pravi bog – kako su Dačani nazivali Zalmoksijevu reinkarnaciju – nego nešto između boga i čoveka, distinkcija koju pitagorejstvo, čini se, povlači terminom »božanski čovek« (θεῖον φῆνῶν), primenjenim pre svega na samog Pitagoru.

Ovo učenje isprva je bilo ograničeno na, uslovno rečeno, stalež »veštaka«, u svim značenjima srpske reči, od zanatstva do umetnosti, uključujući i etimologiju prideva *vešt* koji izvorno označava vidovitost i posedovanje magijskih moći. Koliko god anahrono zvučala, nameće se paralela sa srednjovekovnim slobodnim zidarstvom. Kao i svaka »misterija spasa«, i ova se prenosila tajno; u doba kada se raširila pismenost, morala se, upornije i duže nego drugi domeni usmene tradicije, opirati beleženju i širokoj obznani. Time se, a ne samo fragmentovanošću antičke književne predaje, bar delom objašnjava fenomen ovakvih duhovnih tokova koji u dugim periodima kulturne istorije uviru poput ponornica i opet izviru na često neočekivanim mestima.

Središnji mitološki lik ovoga spleta verovanja izgleda da je bilo obogotvoreno Vreme, »beskonačno« i »nestareće«, poštovano kao primordijalno božanstvo i vrhovni Tvorac, izvor i uvir svega, gospodar sudbine. Takvu predstavu srećemo dosta rano u Indiji, u dvema himnama Atharvavede posvećenim bogu vremena Kali (Kālasukta AV XIX 53–54), ali i u Iranu, gde se oko analognog lika obrazovao čitav religijski sistem, takozvani »zrvanizam« (zervanizam, zurvanizam, od avest. *zrvan-/zrun-* »vreme«, i kao ime božanstva), koji je tokom vekova delom konkurisao mazdaizmu (štovanju Ahura Mazde kao vrhovnog boga) i izvornom zoroastrizmu, a delom na njega vršio osetan uticaj, razvodnjavajući fatalističkom predestinacijom njegovu temeljnu ideju o slobodnom izboru između dobra i zla. Zrvanističke predstave izgleda da su bile najdublje ukorenjene u Mediji, postojbini Magâ; rano, već u ahemenidsko doba (oko 550–330. pre Hr.), prodrle su u Avestu, gde na jednom mestu Zrvan slovi kao tvorac puta kojim duše pravednika i grešnika napuštaju ovaj svet (Vidēvdāt XIX 29); sa sličnom dualističkom

konotacijom pominje štovanje Prostora i Vremena od strane Magâ Eudem Rodanin, autor iz druge polovine IV veka pre Hr. (Eud. Rhod. ap. Damasc. *Dubit. et sol.* 125). Iz parćanskog perioda (250. pre Hr.—226. n. e.) raspolažemo grčkim natpisima Antioha I sa monumentalnog kompleksa Nimrud-Dag u Komageni (severna Sirija, danas u ji. Turskoj), gde se slavi »Neograničeno Vreme« (Crçnov ^peirov, av. *Zrvā akarano*), kao i iranskim dualističkim mitom koji (po Teopompu?) navodi Plutarh u svom dijalogu o Izidi i Ozirisu (Plut. *de Is.* 46–47), no sporno je da li se tu iznose zrvanistička shvatanja. U doba Sasanida (226—oko 650. n. e.) zoroastrizam, kao zvanična religija persijskog carstva, izgleda da je već bio u velikoj meri obojen zrvanizmom, ako je suditi po nekim u to vreme nastalim sveštenim spisima na pahlaviju (Bundahišn, *Zātspram*), ali i po hrišćanskim polemikama protiv iranskog paganstva, od kojih je najvažnije jedno poglavlje (II 1, 8) spisa protiv sekti jermenskog crkvenog oca Eznika iz Kolba (V vek), gde se izlaže mit po kojem je praiskonski, androgini Zrvan iz svoje utrobe rodio blizance dobrog Ormazda i zlog Ahrimana. Pojedini istraživači u kultu Vremena kod Iranaca vide uticaj vavilonske astrologije, no drugi ukazuju na pomenuti paralelizam sa staroindijskim Kalom, kao i sa grčkim Hronosom. Za nas je ovde zanimljiva veza između deifikacije vremena kod Grka i metempsihoze. Već prvi grčki autor za koga se vezuje učenje o seobi duša, Ferekid sa Sira, koji je pisao sredinom VI veka, stavljao je u prvi plan Hronosa, poistovećenog sa Kronosom. Zanimljivo je da jedan autor iz III v. pre Hr. (Mnaseas), sa Kronom, koji je važio kao vladar carstva blaženih duša, identifikuje Zalmoksija. U jednom fragmentu iz Kritijine tragedije »Sizif« Vreme (Crçnov) slavi se kao mudri tesar (τ<sup>TM</sup>ktwn σοφῶν, *TGF* 771–3) koji je nebo ukrasio zvezdama. Pindar ga naziva ocem svega postojećeg (ἐ πῖντwn πατῆρ *Ol.* II 17). S pravom se u ovom obogotvoravanju vremena vidi odjek orfizma, u kojem Hronos/Kronos zauzima veoma važno mesto. Dalje se pomišlja na orijentalne uticaje, pre svega s obzirom na iranskog Zurvana, a i na lik Krona/Saturna u docnijem mitraizmu. U ovom segmentu našeg poređenja, koji se tiče kulta boga Vremena, Iran nam dakle pruža onu sponu između Indije i Grčke koju nam je uskratio kad je reč o metempsihozi, s obzirom na to da u zoroastrijskom Iranu ne nalazimo tragove verovanja u seobu duša.

Ovu priču završiću ukazavši na jednu moguću iransku primesu u legendi o Pitagori, koja ima izvesne implikacije za razumevanje pitagorejske teolo-

gije, u kojoj središnje mesto zauzima Apolon. Reč je o legendarnom Hiperborejcu Abariju. Ovoga prvi pominje Herodot, koji na kraju svog izlaganja o Hiperborejcima piše:

Radije ostavljam po strani priču o Abariju, koga proglašavaju Hiperborejcem, za koga se priča da je nosio strelu oko cele Zemlje ne uzimajući nikakvu hranu (Hdt. IV 36).

Docnija tradicija dovodi Abarija u vezu sa Pitagorom. Tako kod Jambliha čitamo sledeće:

Iz zemlje Hiperborejaca dođe Abarij, sveštenik tamošnjeg Apolona, već u podmakloj starosti i veoma upućen u sveštene stvari, vraćajući se iz Grčke u svoj zavičaj, da zlato koje je prikupio posveti bogu u hramu u hiperborejskoj zemlji. Prolazeći u povratku kroz Italiju, videvši Pitagoru, našavši da ovaj veoma liči na boga čiji je on sveštenik bio i poverovavši, na osnovu znakova [božanskog] dostojanstva koje je na njemu uočio i znamenja koja je, budući sveštenik, unapred primetio, da Pitagora i nije niko drugi, niti [običan] čovek sličan bogu, već odista sam bog, dade mu strelu, koju je poneo iz [hiperborejskog] svetilišta da mu posluži u neprilikama koje bi ga mogle zadesiti tokom tolikih lutanja. Naime, vozeći se na njoj prelazio je neprohodna mesta, kao što su reke, jezera, močvare, planine i slična, a uz to, kako se priča, govoreći s njom vršio je očišćenja i izgonio zaraze i [štetne] vetrove iz gradova koji su od njega tražili pomoć u tim stvarima (op.cit. 19, 90–91).

Na drugom mestu Jamblih pojašnjava da je Abarijevo uverenje da je Pitagora hiperborejski Apolon ovaj sam potkrepio pokazavši mu svoje zlatno bedro, a zatim, govoreći o drugim čudesima koja se vezuju za Pitagoru, dodaje:

Vele da su Empedokle iz Akraganta, Epimenid Kričanin i Abarij Hiperborejac naučili te stvari [od Pitagore] pa ih i sami često vršili. O tome svedoče i njihovi spevovi, kao i to što je Empedokle nosio nadimak »onaj koji odvraća vetrove« (ἡλεξαν<sup>TM</sup>μαv), Epimenid – »očistitelj« (καqırtıv), a Abarij – »onaj koji hoda kroz etar« (a,qırobıtıv), jer je vozeći se na streli koju mu je podario hiperborejski Apolon prelazio reke, mora i neprohodne predele, hodajući na neki način kroz vazduh; neki pretpostavljaju da je tako nešto doživeo i Pitagora, kada je jednog istog dana razgovarao sa svojim prijateljima i u Metapontu i u Tauromeni.

U jednom članku koji se nalazi u štampi pozabavio sam se Abarijevim nadimkom a,qırobıtıv pretpostavljajući da je posredi preosmišljenje jednog staroiranskog naziva za sveštenika kulta vatre, koji u Avesti glasi *aēθrapatiš*, a u srednjepersijskom *hērbad*. Tradicija o Pitagorinom susretu sa Abarijem potiče verovatno od filozofa Heraklida (IV vek pre Hr.), rodom iz Herakleje na Pontu, koji je do podatka o Abarijevoj sveštenečkoj tituli mogao doći iz dva izvora: od severnopontskih Skita posredstvom Heraklejine kolonije Hersonesa na Krimu, budući da poznija tradicija Abarija naziva Skitom, a

Skiti su takođe bili Iranci, ili od persijskih zoroastrijanaca nastanjenih u samoj Maloj Aziji. Identifikacija Abarija kao iranskog sveštenika nužno povlači identifikaciju »hiperborejskog Apolona«, kome je on služio, sa Mitrom, budući da se ova dva božanstva i inače poistovećuju jedno s drugim, i da je Mitra, kao bog sunca, nebeske vatre, bio jedan od centralnih likova zoroastrijskog ognjepoklonstva. Apolonova teologija, kosmologija vatre, moguće prasadstvo sa indoiranskim predstavama i docniji uzajamni uticaji predmet su sledećeg predavanja.

### 3 PÂr ęe°zwon.

#### Istočno nadahnuće Heraklitove kosmologije i indoevropski koreni Apolonovog kulta

Na početku ću navesti odlomak iz Plutarhovog dijaloga o značenju zavetnog dara u obliku slova E koji je stajao u predvorju Apolonovog hrama u Delfima. Na jednom mestu (*De E ap. Delph.* 9) Plutarh, koji i sam učestvuje u raspravi, citira Heraklita (frg. Diels/Kranz 22 B 90) da se »vatra menja u sve, i sve u vatru, slično kao zlato [tj. novac] u dobra i dobra u zlato« (purèv t@ ęntame°besqai pinta, ka± pÂr ppintwn, êkwsper crusoÂ crĐmata ka± crjmitwn cruscv), pa nastavlja:

Ako sad neko pita kakve to veze ima sa Apolonom, mi ćemo reći da ima veze ne samo sa Apolonom, nego i sa Dionisom, čiji udeo u Delfima nije ništa manji od Apolonovog. Čujemo teologe kako nekad u stihovima pevaju, a nekad u prozi tvrde da je bog po prirodi večan i besmrtn, ali njegova priroda dejstvom neke predodređene zamisli i razloga u jedno vreme plane i sve u vatri izjednači, a u drugo vreme poprima svakovrsna oblića, stanja i moći (kao što se sa sadašnjim svetom događa) i naziva se najpoznatijim imenom. Oni mudriji teolozi drže u tajnosti od većine sveta njegovu promenu u vatru, te ga nazivaju Apolonom zato što je jedinstven, i Febom zato što je čist i neoskrnavljen. A što se tiče njegovog preobražaja u vetrove, vodu, zemlju, zvezde i stvorenja, biljke i životinje, i uredjenja sveta, o onome što pri toj promeni trpi oni govore uvijeno kao o nekom kidanju i razudanju; daju mu imena Dionis, Zagrej, Niktelije, Isodaites i ispredaju nekakve propasti i nestajanja, pa zatim oživljavanja i ponovna rađanja – sve same priče i zagonetke zasnovane na navedenim promenama. Ovome bogu pevaju ditirampske pesme pune strasti i smenjivanja u kome ima neke bludnje i nemira.

»Ditirambu priliči«, kaže Eshil, »da poklicima prati Dionisa u svetkovini«. Apolonu pak pevaju pean, pesmu skladnu i uravnoteženu.

Na slikama i u skulpturi umetnici predstavljaju Apolona u večnoj prvoj mladosti, dok Dionisu daju promenljiv izgled i mnoštvo oblića; onome pripisuju postojanost, ravno-



*Aleksandar Loma*

težu i nepomućenu ozbiljnost, ovome izvesnu nestalnost prožetu igrom, obešću (...) i pomamom. Oni prizivaju

*Dionisa, boga koji slavljem krikom Evoe  
Zanosi žene i diči se mahnitim obredima,*

shvatajući na pravi način ono što je svojstveno oboma preobražajima (metabolē).

Budući da trajanje perioda ovih promena nije jednako, nego je onaj koji nazivaju »obiljem« (κῆρος) duži, a period »oskudice« (ἐὶ δ. τὸν κρῆσμος ἄνῃν) kraći, oni uviđaju taj odnos, pa veći deo godine pri žrtvenom obredu pevaju pean. Ali početkom zime, probudivši ditiramb i poslavši pean na počinak, tri meseca umesto Apolona prizivaju Dionisa, jer misle da odnosu tri prema devet odgovara smenjivanje perioda uređenog sveta (διακῆσμος) sa periodom sveopšteg požara (ἑκπῆρσις).

Plutarhova teologema mogla bi se ovako rezimirati: samo je jedan božanski princip, nepropadljiv i večan, koji u svom čistom vidu postoji kao vatra, a emaniran u najrazličitije projavne oblike, od nebeskih tela, zemlje, vode i vazduha, preko biljaka, do životinja i ljudi, tvori kosmos; teološki izraz čistog vatrenog pojavljenja (ἑκπῆρσις) je jedinstveni i nestareći, večno mladi Apolon, a njegova kosmotvorna emanacija (διακῆσμος) predstavlja se kroz razne mitološke likove, počev od mnogoobraznog Dionisa, prikazivanog čas kao mladić, čas kao starac.

Opšta ideja ove teološke interpretacije i njena terminologija jasno ukazuju na uticaj stoičkog učenja, koje se u svojim spekulacijama o kosmičkoj vatri oslanja i poziva na Heraklita (koji, između ostalog, upotrebljava termine κρῆσμος ἄνῃν i κῆρος, up. Diels/Kranz 22 B 65), premda se drži da mu imputira neka shvatanja, kao što je smenjivanje perioda sveopšteg požara (ἑκπῆρσις) koji uništava raniji univerzum i njegove obnove i uređenja (διακῆσμος), za koja se ne može dokazati da ih je sam Heraklit zastupao. Stoga se smatra da se ovde radi o srazmerno poznoj teologiji, koja ne bi imala ništa zajedničko sa prvobitnom koncepcijom Apolona. Naša teza glasi da je ona, naprotiv, veoma stara i da ima svoje korene u praindoevropskoj epohi, dakle u razdoblju pre nekih četiri do pet hiljada godina, kada su preci većine evropskih i dobrog dela azijskih naroda činili jezičko i kulturno jedinstvo. Povod za ovakvu pretpostavku daje nam, pre svega, postojanje sasvim sličnih ideja na drugom kraju indoevropskog prostora, kod starih Indijaca.

Staroindijska spekulacija o vatri koja kruži u kosmosu i ceo ga prožima obrazovala se oko mitološkog lika boga Agnija, čije ime znači naprosto »vatra« i srodno je slovenskoj reči *oganj*, litavskoj *ugnīs*, latinskoj *ignis*. Agni oličava žrtvenu vatru i shodno tome stoji u samom središtu staroindijskog obreda, kao božanski sveštenik (*hótr8-*), koji dovodi bogove na žrtvoprino-

šenje, ali ima mnoštvo drugih hipostasa: nebesku vatru u njena dva projavna oblika: suncu i munji, zatim vatru u vodama, takođe shvaćenu dvojako: kao sunce koje uveče zaranja u svetsko more na zapadu da bi se ujutru ponovo iz njega rodilo na istoku, i kao nebeska vatra začeta gromom u oluji, latentno prisutna u kišnim kapima, koja oplođava zemlju i ostaje skrivena u biljkama koje iz nje rastu, da bi potom bila trenjem izvučena iz drveta kao zemaljska vatra. U skladu s tim, za Agnija se kaže da ima tri sedišta (*tri-sadhastá-* RV V 4, 8) i tri mesta rođenja, koja jedna himna iz poslednje knjige Rigvede (X 45) ovako opisuje:

Agni se prvo rodio od neba, drugi put od nas [ljudi] kao znalac bića [*jātávedās-*, naziv za žrtveni oganj], treći put u vodama.

Pojedine formulacije u duhu vedskog henoteizma uzdižu Agnija do kosmotvornog principa: on poseduje sve moći, ispunjava vazdušno prostranstvo, učvršćuje nebo i zemlju, rađa oba sveta, zna sve puteve, sve mudrosti, sve svetove, sve ljudske tajne; stara se o svemu na svetu, upravlja kosmičkim zakonom.

Već izražena u himnama Rigvede, nastalim dobrim delom tokom drugog milenija pre Hrista, ideja o Agniju-ognju kao sveobuhvatnom principu koji prožima strukturu sveta (X 88), ali i kao o unutrašnjoj svetlosti u čoveku, doživela je svoj dalji razvoj u nešto poznijim Upanišadama. Za procenu njene starine od presudne važnosti je to što se slične predstave o vatri sreću kod starih Iranaca, čiji su preci nakon raspada praindoevropskog zajedništva, a pre definitivnog formiranja posebnih naroda, duže vreme činili sa precima starih Indijaca dijalekatsku zajednicu, koju nazivamo indoiranskom ili, po njihovom samonazvanju *Ārya-*, arijskom, a koja se može, grubo, datirati nekoliko stoleća pre i nakon prelaza iz trećeg u drugi milenij pre Hristova rođenja. To indoiransko zajedništvo odražava se, između ostalog, mnoštvom zajedničkih mitoloških likova i religijskih predstava. Među njih spada i veoma važna, ako ne i središnja, uloga vatre u kultu i kosmologiji.

U Zaratuštrinim *Gāthā*-ma uloga vatre je suštinska. Zaratuštra dva puta priziva »Ahuramazdinu vatru«, bilo da joj prinese žrtvene darove (Y. 43.9) ili da prizna njeno pokroviteljstvo (Y. 46.7). Češće je (tačnije, na svim ostalim mestima) vatra okarakterisana kao oruđe božjeg suda. Samo jedno mesto aludira na njega kao na aktuelnu praksu (Y. 32.7), ali nekoliko puta reč je o sudnjem danu koji Zaratuštra priziva, kada će oganj odvojiti pravdu od grešnika. Tu je vatra oruđe istine ili pravde (*aša-*), iz koje on crpi

svoju moć (odatile epitet *aša-aojah-*). Iz mesta Y. 43.9 proizlazi da se prinošenjem darova Ahuramazdinoj vatri ukazuje štovanje Aši. Shodno tome, kad zoroastrijska doktrina stavlja svaki od elemenata ili vrsta bića u univerzumu pod zaštitu jednog od »Svetih besmrtnih suštastava« (*Am«ša Sp«nta*) koja, poput hrišćanskih arhanela, okružuju Ahuramazdu, pokrovitelj vatre biva upravo Aša. Valja napomenuti da avestijskom *aša-* od ranijeg oblika *arta-* odgovara na indijskoj strani i kao reč i kao pojam *rštá-* n., jedan od glavnih teoloških i filoloških termina, sa rasponom značenja od sveopšteg poretka i kosmičkog zakona, preko istine, do pravde (o etimologiji ovog termina bilo je reči u prvom predavanju). Kao što u Avesti postoji veza između vatre (*ātar-*) i *Aše*, tako je u Vedama Agni čuvar rte, ili boravi u njenoj utrobi (RV VI 16, 35–36). Postoji velika sličnost i između staroiranske i staroindijske podele vatre na pet vrsta:

**Iran**

1. *B«r«zisavah*, koja sja pred Gospodom;
2. *Vohufryāna*, u telu ljudi i životinja;
3. *Urvāzišta*, u biljkama;
4. *Vazišta*, u oblacima;
5. *Sp«ništa*, u ljudskoj upotrebi.

**Indija (sedišta Agnija – ognja)**

1. *asau lokah* nebeski svet;
2. *parjanyaḥ* oluja;
3. *pr«thivī* zemlja;
4. *puruṣaḥ* muškarac (njegovo seme);
5. *yosā* žena (zametak u njoj).

Već je odavno zapažena i mnogo diskutovana podudarnost između zoroastrijskog učenja i Heraklitovih fragmenata koji se odnose na vatru. Iransku identifikaciju vatre sa kosmičkim načelom, *ašom*, prepoznajemo u poznatom fragmentu, iz kojeg smo uzeli svoj naslov, a u kojem se kaže: »Ovaj poredak svih stvari (kçsmov) nije stvorio nijedan bog niti čovek, nego je oduvek bio i jeste i biće: večno živa vatra, koja se zakonomerno (m<sup>TM</sup>tra) pali i gasi« (Diels/Kranz 22 B 30). Ideju da su sve stvari projavni oblici vatre, osim već navedenog citata kod Plutarha, izražava i drugi fragment, gde Heraklit govori o moru kao o jednom od oblika u koje se vatra preobraća: »Preobraćenja vatre su: najpre more, jer jednu polovinu mora čini zemlja, a drugu žar (prjstĐr); more se razliva i primerava (metr<sup>TM</sup>etai) jednom istom zakonu (e, v tèn aÇtèn lçgon), koji je postojao pre nego što je nastala zemlja.« (id. 22 B 31). Konačno, eshatološka uloga vatre dolazi do izraza u Heraklitovim rečima »sve će vatra, kad dođe, razlučiti i osuditi« (pınta .. tē pÂr °pelçèn krine. ka± katalambinei id. 22 B 66). Po komparativnom nalazu francuskog iraniste Dišen-Gijmena (DUCHESNE GUILLEMIN), Heraklitov logos je objektivna istina, prema kojoj se sve zbiva, a to bi, prema istraživanju nemačkog indologa Lidersa (LÜDERS), bilo i osnovno značenje vedske reči

*rtá-*: svaki istinit iskaz o bogu, njegovim moćima i delima, koji zbog svoje istinitosti prerasta u objektivnu realnost i kosmičku silu, kojom se ili prema kojoj stvari dešavaju: karakteristično je da kako stind. *r8tá-* i avest. *aša-*, tako i *lçgov* kod Heraklita dolazi po pravilu ne u nominativu, kao subjekt, nego u takvim, instrumentalnim ili priloškim obrtima.

Zaključak našeg dosadašnjeg razmatranja bio bi da se Plutarhovo shvaćanje Apolonove božanske prirode koje smo na početku naveli zaista može proslediti do dubokih davnina, jer je potvrđeno još za period indoiranskog zajedništva. Kod samih Grka, međutim, ono bi bilo sekundarno i srazmerno pozno, ako ga je Heraklit preuzeo od Persijanaca, za šta su u Maloj Aziji postojali kulturnoistorijski preduslovi. Verujući i sam u iranski uticaj na Heraklita, slutim da se ovde ipak ne radi o kalemljenju stranog tela na Apolonovu teologiju od strane njegovih sledbenika stoičara, već pre o susretu dve prasadne koncepcije, od kojih je jedna zaista došla u pretklasično doba sa istoka, dok je druga postojala odvajkad kod samih Helena, kao indoevropsko nasleđe. Ta pretpostavka čini mi se da nalazi potvrdu u ukupnom uvidu u mitologiju i kult Apolona i nekih njemu na ovaj ili onaj način bliskih božanstava, koji ću ovde izneti sasvim sumarno.

Apolon je, za razliku od Zeusa, Here, Atene, Posejdona, pa i sa njim donije identifikovanog božanskog lekara Pajavona = Peana, jedino veliko panhelensko božanstvo čije ime nije (bar ne do sada) pročitano na mikenskim tablicama, tj. nije potvrđeno u drugom mileniju pre Hr. Na još uvek nerešeni problem Apolonovog imena osvrnućemo se na kraju ovog izlaganja. U najranijim spomenicima grčkog pesništva, Ilijadi i Odiseji, koji potiču iz prvih stoleća prvog milenija, Apolonov mitološki lik i njegov opštegrčki karakter već su u potpunosti izgrađeni. On je sin Zeusa i Leta, brat Artemidin; u trojanskom ratu skupa sa svojom majkom i sestrom drži stranu Trojancima protiv Ahejaca. Posvećena mu je jedna od homerskih himni, koja se zapravo sastoji iz dve spojene himne, nastale u razno vreme i na raznim mestima, svaka od njih vezana za jedno od glavna dva središta Apolonovog kulta na ostrvu Delu, gde ga je Leta, po predanju, rodila pošto su sva ostala mesta odbila da je prime, i u Delfima ili Piti (Πυθῶ), gde je osnovao svoje proročište ubivši zmaja Pitona. Njegovi glavni atributi su luk i lira; on je strelac »koji pogađa na daleko«, čije strele na magičan način izazivaju pošast i prevremenu smrt; no takođe i vidar, koji leči kugu i ostale bolesti, a i očistitelj (κακῆρτις), koji otklanja kultnu nečistoću izazvanu prestupima i sagraše-

njima. Još važnija od te katartičko-apotropajske je njegova profetska funkcija: Apolon je u grčkoj religiji bog-prorok par excellence, jedini pouzdani tumač volje vrhovnog boga, svog oca Zeusa. Pored toga, on je i božanski svirač i pevač, koji u društvu sa devet Muza (mousag<sup>TM</sup>tjv) razgaljuje svojom muzikom olimpske bogove. Prikazuje se večno mlad, kao pralik grčkog efeba. Od V veka imamo izričita svedočanstva o identifikaciji Apolona sa Helijem-Suncem (kod Euripida, možda već kod Eshila). U docnije, helenističko doba ta identifikacija je sve izraženija i vodi ka sinkretizmu Apolonovog kulta sa kultovima raznih stranih solarnih božanstava, kao i ka spiritualizaciji Apolona u krugovima novoplatoničara.

Nas ovde posebno zanima uloga vatre u Apolonovom kultu. Pokušaćemo da pokažemo koliko je ona bitna i prvobitna. Na njegovim oltarima u Delfima i na Delu gorele su najsvetije vatre u celoj Heladi. Takozvani »pitijjski nastavak« homerske himne Apolonu opeva način na koji je tamošnja sveta vatra prvi put zapaljena: u liku delfina, Apolon je prinudio jednu kritsku lađu da promeni smer plovidbe i skrene prema Delfima, u nameri da te moreplovce učini sveštenicima u svome novopodignutom hramu. Čim je kritska lađa pristala u kriskoj luci, Apolon je iskočio iz nje u vidu iskrećeg meteora, čiji sjaj se u po bela dana širio do neba i prestrašio sve stanovnike tog mesta; ta vatrena lopta uletela je u svetinju hrama i zapalila svojim zracima vatru na žrtveniku, da bi tek potom bog poprimio ljudsko obličje i predstavio se Krićanima. (Hom. *h. Ap.* I 440–447). Prethodni Apolonov čin kojim je utemeljio svoje svetilište, ubistvo zmiije Pitona, sadrži takođe motiv vatre, doduše ne na ravni mita, već obreda: u sklopu delfske svetkovine Strepterija koja se održavala svakih devet godina i imala izrazito katarktički karakter, povorka dečaka, čiji je predvodnik igrao ulogu mladoga boga, zapalila bi kolibu podignutu kraj Apolonovog hrama, koja je predstavljala Pitonov dvorac (Plut. *Mor.* 293 C, up. Ael. *Var. Hist.* III 1).

Vatra na Apolonovom žrtveniku u Delfima gorela je bez prestanka, pa se nazivala i smatrala večnom, slično kao i Heraklitov kosmološki oganj. Ako bi se ipak kojim slučajem ugasila, smela je biti nanovo upaljena samo sunčevim zracima uz pomoć sočiva. Delfski oltar važio je kao »zajedničko ognjište« cele Helade. Kada su Persijanci (koji su inače strogo vodili računa o čistoti svoje svete vatre, pa su se persijski sveštenici morali povinovati mučnim propisima da je ne bi čak ni svojim dahom oskrnavili) navodno u svom osvajačkom pohodu onečistili (obesvetili) ognjišta u grčkim hramo-

vima, delfsko proročište je nakon bitke kod Plateje (479. pre Hr.) naredilo Grcima da privremeno pogase sve vatre u celoj Grčkoj, i da prenesu plamen za žrtvu zahvalnicu povodom pobede sa delfskog oltara, »zajedničkog ognjišta« Helade (ἑπὲ κοινὸν Ὀστῶν: Plut. *Arist.* XX 4–5). To je izvršio jedan mladi Platejac, koji je ceo dan trčao od Delfa do svoga grada; pošto je pre zalaska sunca stigao na svoj cilj i predao vatru, navodno je pao mrtav (kao Maratonski glasnik). Delfsko svetište su, doduše, u tom ratu Persijanci pošteđeli, ali ova priča pre izražava najveći ugled koji je Apolonova vatra uživala među Grcima.

Uostalom, postupak očišćenja grčkih ognjišta preduzet nakon persijskog rata nije bio jedini te vrste. To je bio redovan običaj u Atini, gde bi svečano poslanstvo (qewr<sup>o</sup>a) takozvanih Pitaista (Πυθαῖστα<sup>o</sup>), koji su jednom godišnje nosili u Delfe žrtvene darove iz Apolonovog atinskog svetišta (Πᾶσιον), pri povratku iz Delfa ponelo, pod vođstvom sveštenice »vatronoš« (πυρφόρος), tronožac i »čistu« vatru sa delfskog žrtvenika; ta povorka bi krenula tek pošto vidi munju nad brdom Harma, u čemu se, kao i u ponovnom paljenju delfske vatre sunčevim zracima, ogleda njena veza sa nebeskim ognjem. Apolonova sveta vatra imala je prednost čak i nad Hefestovom, premda je u grčkoj mitologiji Hefest ono božanstvo koje ponajviše oličava vatru kao element. Jednom godišnje u Hefestovom glavnom svetištu na ostrvu Lemnu vatra bi se gasila, a onda bi tzv. »vatronosna« lađa (ναῦς πυρφοῦσα), plovila na Del da sa tamošnjeg Apolonovog oltara prenese novu vatru (Philostr. *Her.* 20, 24). U ovom običaju kao da se ogleda prevlast Apolonovog nebeskog nad Hefestovim zemnim ognjem, koji je prvobitno donošen iz docnije ugašenih izvora na samom Lemnu. Kalimah Del naziva ognjištem (ἡἸστῶς) svih ostrva (Call. *Del.* 325). Večna vatra gorela je i na oltaru Apolona Karnejskog u Kireni (Call. *Ap.* 83 sq.).

Apolonu je bio posvećen i grad Apolonija u južnoj Iliriji, kraj koga su se takođe nalazili gorući izvori nafte; tu je sa štovanjem Apolona bio udružen prastari kult sunčanog boga Helija. I argivski heroj Foronej, koji je po mitu zapalio prvu vatru, stavljen je pod Apolonovo pokroviteljstvo: njegova prava vatra brižljivo je održavana u Apolonovom hramu u Argu. Čak i nehotečno skrnavljenje Apolonovog oltara i vatre na njemu kažnjavalo se smrću; u Kurionu na Kipru oskrnavioca bi bacili s jednog rta u more (Str. 683), a po predanju je za isti prestup jedan megarski kralj ubio sopstvenog sina (Paus. I 42, 6).

Vatra je igrala važnu, a prvobitno možda glavnu ulogu u tehnikama Apolonovih proročišta. U Delfima se Pitija nadahnjivala žvaćući lovorovo lišće i udišući dim vatre koja je većito gorela na Apolonovom oltaru, a u Zevsovom hramu u Olimpiji proricanje su vršili potomci Apolonovog sina Jama na osnovu plamena svete vatre na žrtveniku. Piromantija se vezuje i za drugog Apolonovog sina, proroka Idmona, koga je otac naučio da razaznaje znamenja u vatri ("mpura sĐmata), i koji je na početku pohoda Argonauta po vatri i dimu na novopodignutom Apolonovom oltaru preokao svojim drugovima njegov ishod (Ap. Rhod. Arg. I 145; 436 sq.). To je, izgleda, bio i izvorni način proricanja u samim Delfima, što proizlazi iz kombinacije Hesihijevog podatka da je tamo postojao poseban sveštenik purkčov, koji je, kako mu samo ime kaže, nadzirao sveštenu vatru da bi iz nje video znamenja, sa tradicijom, na koju ćemo se vratiti docnije, da je pre Apolona u Delfima proricao Posejdon posredstvom Pirkona (PĀrkwn; up. i pur°kaoi »oni koji pale vatru« kao naziv za Delfljane Plut. *de Pyth. or.* 25).

Posebnu specijalizaciju u okviru štovanja obogotvorene vatre srećemo kod Apolona Aktejskog (HAKta ov, -Aktiov) na rtu Leuki i drugde, koja se može dovesti u vezu sa signalnim vatrama koje su radi orijentisanja moreplovaca održavane u Apolonovim hramovima na isturenim tačkama obale; u tom svojstvu Apolon se prikazuje sa bakljom u ruci na novcu iz epiorskog Nikopolja.

Na kraju, sama priča kako je Leta dugo bezuspešno tražila mesto gde će poroditi Apolona, može se najpre shvatiti kao priča o rođenju božanskog ognja: stoga sve bogate i plodne zemlje odbijaju porodilju (u strahu da ih novorođenče ne spali), a prihvata je samo goli, suncem već sprženi Del. Jedno, na žalost, oštećeno mesto Kalimahove himne Delu kao da aludira na tu opasnost (Call. *Del.* 201). Lokacija porođaja uz jedini vodotok na ostrvu, Inop, mogla bi se shvatiti kao mera predostrožnosti, jer se za taj inače sasvim neznatan potok verovalo da stoji u vezi, ispod morskog dna, sa najvećom rekom poznatog sveta, Nilom (id. 206–208, up. i Call. *Art.* 171). Neće biti slučajno što je od svih mesta širom kopnene i ostrvske Grčke koje je Leta obišla mučena trudovima jedini koji je osim Dela nije odbio, već joj je ponudio da se porodi u njegovom okrilju, bio Penej, vodom najbogatija grčka reka (Call. *Del.* 105–152). Tek rođeni Apolon raste natprirodnom brzinom, raskidajući svoje pelene; umesto da ga mati podoji, Temida mu vrši libaciju (124 sq.), a ostrvo se svo prekriva zlatom (135 sq.; up. Call. *Del.*

260 sqq.). Apolonova zlatna, duga, nestrižena kosa (to znače njegovi stajaći epiteti *crusokṣm̐jv* i *ḥkersekṣm̐jv*) može se shvatiti kao simbol plamena, slično kao što se vedski Agni naziva zlatokosim (*híranṣyakeśa-*), a na drugom mestu pridev *keśín-* »dugokos« simbolično označava plamenove.

Poređenje Apolona sa Agnijem iznosi na videlo i niz drugih sličnosti i podudarnosti. Suštinska je funkcija posrednika između neba i zemlje, bogova i ljudi. Apolon preko svojih proroka prosleđuje ljudima poruke svoga oca Zevsa, čije je ime zapravo stari indoevropski naziv za nebo. Pitanja upućena Zevsu i njegovi odgovori penju se i silaze istim onim putem, ili mostom, koji dim svete vatre, ili, mitološki posmatrano, boga ognja kao božanskog sveštenika, *pontifex*-a, stvara između zemlje i neba. U tom smislu se početak pitijuskog nastavka homerske himne Apolonu (182–187), gde se opisuje kako se Apolon uspinje iz Delfa na Olimp, među bogove, može, ne samo sadržinski nego i tekstualno, uporediti sa mnogim mestima Rigvede gde se Agni u vidu dima žrtvene vatre uspinje na nebo i združuje sa bogovima. Bog ognja koji leti u nebo zamišljan je u vidu ptice: tako Agnija jedna rigvedska himna naziva labudom (*hamṣá-* RV I 65, 9), a labud (kĀknov) je i Apolonova sveta ptica. Božanska istina koju Apolon otkriva ljudima u suštini je identična vedskom pojmu *rte* sa kojim je Agni najtešnje vezan. Kao što je Apolon božanski pevač i svirač, tako je i Agni pesnik-vidovnjak (*kaví-*), pokrovitelj obredne poezije (*kavikratum* RV V 11). Karakteristični su prikazi Apolona na vazama gde sedi uz oltar držeći jednom rukom liru, a drugom izliva žrtvenu čašu u plamen. Agniju i Apolonu zajednička je i katarktička funkcija, svakako u vezi sa upotrebom vatre u obredima očišćenja. Tako se u Rigvedi (IV 12, 4cd) Agni priziva da žrtvoprinosnike očisti od grehova i označava se epiklezama izvedenim od korena *pav-* »očistiti«: *pavitra-*, *pāvaká-* »očistitelj«; u vezi sa lat. *purus*, možda i sa ie. rečju za vatru grč. *πῦρ*, het. *pa-ahṣu-ur*, nem. *Feuer*.

U skladu sa henoteističkim karakterom vedske religije, koji se sastoji u uzdizanju na najviše mesto među božanstvima onoga boga koji stoji u središtu žrtvenog obreda, za Agnija su karakteristična poistovećenja tipa: »Ti si, Agni, [ujedno i] Indra, Varuna, Anša, Tvaštar, Rudra...« (RV II 1, V 3 i dr.). To je, verovatno, uz njegove mnoge epitete (*jātávedas-*, *tánūnápāt-*, *vaiśvānará-*, *nárāśámṣa-*...), razlog što se za njega kaže (RV VIII 11.5): *mártā ámar̐tyasya te bhū̐ri nā̐ma manāmahe | víprāso jātávedasah*: »Mi smrtni pevači slavimo te mnogim imenima, besmrtnog znalca



bića« (ili: »prethodnih života«), a druga himna dodaje (X 45, 2a): *vidmā te nāma parāmaṃ gūhā yad*: »znamo tvoje vrhunsko ime, koje je tajno«. Slično se i Kalimah obraća Apolonu: Pīntj d<sup>TM</sup> toi oĖnoma poulā »Posvuda imaš mnoga imena« (Call. Ap. 70). Kalimahov iskaz odnosi se na brojne Apolonove, funkcionalne i lokalne, epikleze, koje pesnik i nabraja u svojoj himni. No iza Apolonove mnogoimenosti može stajati i nešto dublje: očuvana svest o njegovoj prvobitnoj identičnosti sa nekim drugim likovima grčkog panteona. U tom smislu moglo bi se pomišljati, ne samo na Helija, Hefesta i Hestiju, već i na Hermesa i Posejdona, pa čak i na Apolonovu iskonsku bliskost sa njegovim božanskim antipodom Dionisom.

Identifikacija **Helija** sa Apolonom seže u antičko doba, samo što se, kako je već rečeno, srazmerno pozno javlja eksplicitna u izvorima, pa je moderni stručnjaci prosuđuju kao rezultat sekundarnog sinkretizma pri kojem je čisto grčki Apolon apsorbovao staro indoevropsko solarno božanstvo Helija, koji i imenom i kao predstava odgovara, između ostalih, staroindijskom Surji (*Sūrya*-). Ono što se pritom previda je činjenica da se Surja u staroindijskoj religiji ne sekundarno, već izvorno, od najranijih tekstova, identifikuje sa bogom ognja Agnijem, zadržavajući istovremeno svoju individualnost. Uostalom, hronologija neposrednih izvora ima relativnu vrednost za prosuđivanje starine religijskih predstava o kojima nam oni govore. Opis beotskog praznika Dafneforija o kojem je nošeno drvo kao simbol godine sa Apolonom-Suncem u vidu bronzane kugle na vrhu sačuvan nam je kod jednog tako poznog autora kakav je carigradski patrijarh Fotije (Phot. *Bibl.* 321), no sam obred sadrži tipološki veoma arhaične crte i teško da je nastao tek kao plod teoloških spekulacija klasičnog i helenističkog doba, na račun kojih se stavlja identifikacija Apolona sa Helijem.

**Hefest** u grčkoj mitologiji stoji najbliže vatri kao elementu. On je ono božanstvo čije se ime, kao Agnijevo, upotrebljava i u apelativnom značenju »vatra«, ali dok je ovo kod Agnija primarno, kod Hefesta se čini obrnut slučaj, tj. upotreba obrta Őfaistov, b°j Őfa°stou za »vatru« bila bi pesnička metonimija. Misli se da se njegov kult i razvio u maloazijskim oblastima Likiji i Kariji, koje, kao i Lemno, obiluju termalnim izvorima i zapaljivim zemnim gasovima, a od ranog doba se u njima razvila i metalurgija. Otuda i ubedenje, rasprostranjeno ali nijednom konkretnom etimologijom potkrepjeno, da je Hefestovo ime: jon.-at. ©Jfaistov, dor. ©Afaistov, maloazijskog porekla. Ono će, međutim, pre biti čisto grčko, doduše arhaično po

obrazovanju: \**a-haphā-istos*, »onaj koji gori (\*, stçv, glag. pridev od aḥqein »paliti, goreti«, = stind. *iddhá-*) bez (‡- privativum) paljenja« (pḥḏ »dodir; paljenje«), tj. sam od sebe, bez ljudskog upliva, sasvim prikladan naziv za »samotvorni« zemni oganj. Hefestu je posvećena jedna pozna orfička himna (Orph. *H.* 66), gde je predstavljen kao kosmička sila: majstor i umetnik, ali i svetlost, vatra, eter; on čuva kuće, gradove i plemena, ali on je i mesec i sva nebeska svetica, sjajni demon koji sve proždire, tj. i Olimp, i Ad, i najuzvišenije stvaralaštvo i demonska stihija – što je vrlo blisko gore iznesenim stoičkim idejama o Apolonu.

**Hestija** spada u one likove grčkog panteona kod čijih imena uporedo postoje i prepliću se teonimska i apelativna vrednost reči. Samim tim, ona stoji hijerarhijski niže od obuhvatnije i složenije personifikacije kakva je Apolon. Kao božanstvo, Hestija je nadležna pre svega za domaće ognjište, poput staroindijskog Agnija »Domaćinskog« (*Gārhapatya*) i predstavlja neku vrstu privatnog pandana kako rimskoj Vesti, tako i Apolonu, čiji je kult prevashodno javnog karaktera; up. i Agnijevu epiklezu Vaišvanara, »koji pripada svim ljudima«. Javni kult vatre kod Grka ne stoji pod Hestijinim, već pod Apolonovim pokroviteljstvom, što se vidi već i iz činjenice da se »Hestija« upotrebljava kao naziv za dva glavna središta Apolonovog kulta, za Delfe kao zajedničko ognjište svih Helena, i za Del kao ognjište cele Egeje. Karakteristično je da se za Hestiju u jednoj od dve njoj posvećene homerske himne, drugoj po redu, kaže da se ona stara o Apolonovom domu u Piti (Delfima). U prvoj, ona se priziva zajedno sa Hermesom, što je samo jedno od svedočanstava o dubinskom paralelizmu Apolona i Hermesa i njihovoj zajedničkoj vezi sa vatrom.

**Hermes** se može se shvatiti kao arkadski (mikenski?) pandan dor-skom (?) Apolonu. Njihovo kultno rivalstvo dolazi do jasnog izraza u homerskoj himni Hermesu, čija je to, zapravo, osnovna i praktično jedina tema. Bez obzira na povod, Apolon je taj koji Hermesa prvi put dovodi na Olimp (Hom. *h. Merc.* 322 sqq.). Hermes je pronalazač Apolonovog instrumenta, forminge (id. 24–61). Dva boga se razmenjuju atributima: Hermes daje Apolonu formingu, instrument službe bogovima, a ovaj njemu zauzvrat zlatni štapić, atribut pratioca duša na onaj svet – psihopompa. Hermesova krađa Apolonovih goveda mitološki je izraz konkurencije dva paralelna kulta: Hermes Apolonu preotima deo vernika koji mu prinose žrtve u krupnoj stoci. U istom smislu treba shvatiti Hermesovu pretnju da će

opljačkati Apolonovu riznicu u Delfima. Delokrug oko koga se njih dvojica spore je proricanje i tumačenje nebeskih («Zevsovih») znamenja, na kojem Hermes zavidi svom starijem bratu, a ovaj, istakavši svoje isključivo pravo na najviši oblik proricanja, velikodušno udeljuje Hermesu jedan niži (tri parnaske Mojre, pčele-proročice: 526 sqq.). Sve navedene funkcije izvorno spadaju u delokrug boga ognja: on je ne samo, kao što je to rečeno, božanski prototip sveštenika, zaduženog za pevanje himni bogovima uz muzičku pratnju, nego i sprovodnik na nebo duša spaljenih pokojnika i posrednik između neba i zemlje, bogova i ljudi, koji je samim tim nadležan za tumačenje božanske volje i nebeskih znamenja ljudima; kao što je Hermes glasnik (ἄγγελος) bogova, tako je i Agni *dūtó devā nām*. U istoj himni se dosta jasno očituje Hermesova tesna i iskonska veza sa vatrom. On je, zapalio prvu vatru trenjem drveta (111), i to od Apolonu posvećenog lovora (109). Štaviše, ta vatra, zapaljena u jami iskopanoj u zemlji (112), poslužila je za prinošenje prve žrtve paljenice Olimpljanima (108–137). Time se Hermes pojavljuje kao ono što je u vedskoj religiji Agni, a u grčkoj inače Apolon, mitološki praobrazac sveštenika. Svest o njegovoj prvobitnoj ognjenoj prirodi čuva se možda u jednoj stilskoj figuri iz iste himne, gde se kaže da se novorođenče Hermes u kolevcu skriva u pelene kao što se žar zapreće u pepeo (237 sq.). Sámó ime Ermōv, hom. hErme<sup>o</sup>av, dor. hErmin, -,nov, čini se da je u vezi sa »rmjneAv »tumač«, dakle sa njegovom nekadašnjom proročanskom funkcijom. Hermesovo pokroviteljstvo nad putnicima izvodljivo je već iz njegove funkcije sprovodnika duša sa ovog sveta na onaj, kao i snovâ, čije se boravište zamišljalo na onom svetu, u obratnom smeru (Ógḏtwr inē<sup>o</sup>rwn Hom. *h. Merc.* 14). U Odiseji opevana nebeska vrata kroz koja snovi dolaze ljudima (t 562–567) nisu ništa drugo do prolazi među dvama svetovima, a Hermes je među bogovima upravo specijalizovan za prolaženje kroz njih, on nosi epitet puljdčkov (Hom. *h. Merc.* 15) »onaj koga primaju / koji ima pristup kroz vrata«. Slično Agni prevozeći (žrtvene darove od ljudi bogovima) otvara dveri tame (RV III 5, 1d: [agnír] *apa dvā<sup>ra</sup> támaso váhnir āvah*). Uloga psihopompa izvorno pripada vatri na kojoj se pokojnikovo telo spaljuje i njenom dimu koji se uzdiže na nebo. U vezi s tim vredi pomenuti arhaičan argivski običaj ḡgnisma, o kojem nas obaveštava Plutarh (*Quaest. Graec.* 24, p. 296): nakon žalosti pokojnikovi ukućani ugasili bi vatru na ognjištu kao okaljanu, pa je iznova zapalili uzevši je od suseda, i prineli žrtvu Apolonu, a posle trideset dana Hermesu, što se

objašnjavalo time, da tela umrlih prima zemlja, a njihove duše – Hermes. Na prvi pogled nelogično, jer Apolon nema nikakve veze sa zemljom, ovo tumačenje dobija svoj smisao ako se pretpostavi da je običaj nastao u doba kad su se mrtvaci spaljivali, a ne sahranjivali u zemlju, tako da je njihova tela primao Apolon – božanski oganj. Vezu između Apolona i Hermesa kao da slikovito dočarava neobičan ikonografski motiv na novcu iz Kaulonije: Apolon na ispruženoj šaci drži malu krilatu figuru sa krilcima na sandalama.

**Posejdon** se susreće sa Apolonom u projekciji na dubinsku, indoevropsku ravan. Njemu, kao i rimskom Neptunu, odgovara u indoiranskoj mitologiji Apam Napat, »potomak voda«, mitološko oličenje Sunca koje se rađa iz morskih dubina i uzdiže na nebo na kolima koja vuku brzonogi konji: u Vedama, on je *āśuhéman-*, »gonič brzih konja«, u Avesti *aurvat0.aspa-* »vlasnik hitrih konja«, a katkada se kod Indoiranaca Sunce naprosto poistovećuje sa krilatim konjem; podsetimo da je grčki Posejdon koliko vladar mora, toliko i pokrovitelj konjegovstva, ©Ippiov, koji uzima na sebe konjsko obličje i začinje sa Demetrom, preobraćenom u kobilu, konja Ariona, a sa Meduzom istovremeno krilatog Pegaza i »ratnika sa zlatnim mačem« Hrisaora, čije je ime upravo stari Apolonov epitet. Dok je staroiranski Apam Napat, kao i Posejdon i Neptun, posebno božanstvo, u Vedama je on samo Agnijeva hipostaza, što, svakako, stoji bliže izvornoj indoevropskoj predstavi. Apolon koji, u »Pitijskom nastavku« homerske himne, izranja u liku delfina iz mora, a zatim se pretvara u vatrenu loptu i sletevši na svoj žrtvenik u novopodignutom delfskom svetilištu, užije na njemu sveti, večiti plamen odgovara, u svim bitnim elementima, staroindijskom Apam Napatu, a sam toponim Delfo° poreklom je ista reč kao stind. *gárbha-* m. »materica; zametak«, kojom se u Vedama često označava Agni kao ognjena klica skrivena u vodi ili biljkama. Varijantu iste mitologeme slutimo u tradiciji, koju prenosi Kalimah, da se ostrvo Del najpre zvalo Asterija zato što je poput zvezde (†stĐr) sletelo s neba u more i plovilo njime, da bi se zaustavilo tek nakon što se Leta na njemu porodila (Call. *Del.* 30–54). Da je vodeni elemenat bio predodređen da se iz njega rodi nebeska vatra – Sunce sluti se i iz pomenute tradicije o Letinom lutanju pre porođaja u kojoj se fiksiraju mesta najbogatija svežom, tekućom vodom: tesalski Penej i s Nilom na misteriozan način povezani Inop. Tek u svetlu ovih komparativnih zapažanja postaje jasan podatak, koji je Pausanija (X 5, 6) crpao iz speva pripisanog legendarnom Museju, da je Posejdon bio

Apolonov prethodnik u Delfima, gde je držao proročište zajedno sa Gejom, s tim što je ona sama davala proročanstva, a Posejdon posredstvom svog pomoćnika Pirkona (čije se ime svodi na gore pomenuti naziv delfskog sveštenika zaduženog za nadziranje sveštene vatre purkčov).

Što se tiče **Dionisa**, njegov kulturni spoj sa Apolonom u Delfima, o kojem je reč i na gore navedenom mestu iz Plutarha, neće biti sekundaran, uprkos uvreženom mišljenju i opoziciji između »apolinijskog« i »dionizijskog« kroz koju smo od Ničea navikli da sagledavamo grčku kulturu. Naprotiv, mogao bi se zasnivati na prastarj vezi ognja i sveštenog napitka, kao dva osnovna elementa bogoštovlja, odraženoj u Vedama kulturnim spojem bogova Agnija i Some (postoji čak i složeni teonim *agnī sóma-*, a i inače se zapažaju znatne podudarnosti između njihovih kultova). Dionisovu vezu sa vatrom izražava već predanje o njegovom rođenju izazvanom udarom groma; on je sin (nebeske, Zevsove) vatre: purigenḌv (Diod. Sic. 4, 5); pur<sup>o</sup>paiv (Oppian. *Cyneg.* 4, 287) i Zemlje (što je verovatno značenje tračkog imena njegove matere Sem<sup>TM</sup>lj, srodnog, između ostalog, našoj reči *zemlja*). Svetonije piše o znamenju koje se ukazalo Oktaviju, Avgustovom ocu, u Dionisovom svetilištu u zabačenom delu Trakije, kuda je prolazio sa vojskom: kad je na žrtvenik bilo izliveno vino, suknuo je tako jak plamen da se podigao iznad zabata hrama i domašio čak do neba, kao predskazanje vladarske budućnosti njegovog sina (Suet. *Aug.* XCIV, 6). Kao i Dionis, i Agni je i star i mlad; u jednoj rigvedskoj himni za njega se kaže: *palitó yúvājani* »sedi starac mlad se rodi« (RV I 144, 4; slično i II 4, 5; X 4, 5).

Upadljive analogije postoje između Dionisa i Apolonovog sina **Asklepija**. I Asklepije je rođen nakon smrti svoje majke, u plamenu: otac ga je izvadio iz njene utrobe dok je mrtva ležala na lomači; štaviše, Asklepijeva smrt od Zevsovog groma ponavlja mitološki obrazac Dionisovog rođenja. Sin je prvobitno bio istovetan ocu: vedski Agni je *tánūnápāt-* »svoj vlastiti potomak«, jer se vatra rađa iz vatre«. U Trakiji, Apolon se javlja sa Asklepijevim atributima. Docnije se isceliteljska funkcija, izvedena iz upotrebe vatre u obredima očišćenja, osamostalila pod Asklepijevim imenom.

Pre pedeset godina Gusens (GOOSSENS) je izneo na videlo podudarnosti između maloazijskog Apolona »Mišjeg« (SminqeÀv) i jednog lika u staroindijskoj mitologiji, ne Agnija, već Rudre: obojica su strelci iz luka, čiji pogoci mogu izazvati bolest i smrt, a istovremeno iscelitelji, poznavaoi lekovitog bilja; Rudri je posvećena krtica, sa kojom u istoj studiji Gregoar

(GRÉGOIRE) dovodi u vezu Apolonovog sina Asklepija, izvodeći mu ime od grčkog naziva za istu životinju i pretpostavljajući da je Asklepijev tolos u Epidauru bio izgrađen po modelu krtičnjaka. Ovo se poređenje ne kosi sa našim, jer je Rudra u najranijoj poznatoj fazi staroindijske religije božanstvo tesno asocirano sa Agnijem, sa kojim se u henoteističkom smislu i poistovećuje, tako npr. na gore navedenom mestu Rigvede. Moguće je da se kod njega izvorno radi o personifikaciji jednog specifičnog vida »vatre«: groznice, tj. bolesti praćene povišenom telesnom temperaturom, koju on i izaziva i leči. Za nas je, međutim, važno da u poznijem hinduizmu Rudra, pod imenom Šiva (*Śiva-*) – izvorno eufemističkim epitetom »milostivi«, koji u Rigvedu pored njega označava Agnija i neka druga božanstva – izrasta, uz Brahmua i Višnuu, u jedno od tri vrhovna božanstva (*Trimurti* »trojstvo«, dosl. »troličje«), oličavajući destruktivnu i istovremeno kosmotvornu silu koja na kraju velikih vremenskih ciklusa (*kalpa-*) uništava svet vatrom i ponovo ga stvara. Tu, na indijskoj strani, nalazimo, dakle, i pandan stoičkoj »provali ognja« vezanoj, u odlomku iz Plutarha navedenom na početku ovog predavanja, za Apolona. Prva pomisao je opet odbojna: na obe strane ta, suštinski analogna, predstava sreće se srazmerno pozno, te će svako pre reći da se radi o međusobno nezavisnim paralelnim razvojem, ili, u krajnjem slučaju, o uzajamnom uticaju nekim teško prosledivim kanalima, a nikako o indoevropskom prarodstvu. Ali šta onda raditi sa zaključkom Mari Delkur (DEL COURT), izvedenim samo na osnovu materijala grčkih obreda i predanja, izvan bilo kakve komparativne perspektive, po kojem je upravo za Parnas i Delfe i obližnje planinske predele severne Grčke vezan prastar kult vatre, po njoj još stariji od Apolonovog kulta u Delfima, izražen, između ostalog, tradicijom, koja je očuvana samo fragmentarno ali koju francuska naučnica ubedljivo rekonstruiše, o kosmičkom požaru:  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\mu\epsilon\upsilon\varsigma$ , paralelnom i komplementarnom sa propašću sveta u potopu ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\mu\epsilon\upsilon\varsigma$ ). Po mitu, na vrhu planine Parnas, na čijim obroncima leže Delfi, pristao je kovčeg u kojem su se od potopa spasli Deukalion, sin darivaoca vatre Prometeja, i njegova žena Pira »Rida«, čije je ime izvedeno od grčke reči za vatru ( $\pi\alpha\rho\rho$  :  $\pi\alpha\rho$ ); isto ime u muškom rodu ( $\pi\alpha\rho\rho\upsilon\varsigma$ ) nosi Ahilejev sin Neoptolem, koga je po predanju Apolonov sveštenik ubio na samom oltaru delfskog hrama ( $\sigma\tau\epsilon\alpha$ ) i koji je docnije u njemu imao svoj herojski kult. Načinom smrti ovaj heroj upodobljava se ljudskoj žrtvi paljenici, ili farmaku, kako su se u staroj Grčkoj nazivale ljudske žrtve bacane sa strmih stena u more ili žive spaljivane radi očišćenja; značajno je da se ovaj okrutni običaj, o kojem su u klasično doba postojala samo mutna sećanja, vezuje za

svetkovine Apolona-očistitelja. U Atini su farmaci bili spaljivani uz Apolonu posvećene Targelije (QargĐlia), a na krajnjem zapadnom rtu ostrva Leukade, gde se nalazio Apolonov hram, bacani su osuđenici u more, opet u sklopu Apolonovog praznika. Legenda kaže da se odatle bacio i Deukalion (čije ime kao da je anagram od Leukad°wn »Leukadski«), da ugasi plamen svoje ljubavi prema Piri. Pravi smisao mogao bi biti spasavanje nebeske vatre – Sunca iz voda sveopšteg potopa. Na taj način najbolje se da shvatiti naziv delfijske svetkovine posvećene uspomeni na Deukalionov potop: A,glĐ »Plamen«. Kult Apolona A,glĐtjv-a na ostrvu Anafi ustanovili su, po predanju, Argonauti nakon što su tu kročili na čvrsto tle posle kataklizmične bure, što je situacija suštinski analogna Deukalionovom i Pirinom izbavljenju od potopa na vrhu Parnasa. Istu mitološku podlogu vezanu za uništenje grešnog sveta vatrom i njegovu obnovu Delkurova pretpostavlja, čini se, s osnovom, i za paljenje »Pitonovog dvora« o delfskim Strepterijama. Mitske genealogije vezuju Deukaliona za Faetonta, tragičnog junaka najpoznatijeg grčkog mita o zamalo izbegnutoj propasti sveta u požaru. Stoga je verovatna Uzenerova (USENER) pretpostavka, kojoj se priklanja i Delkurova, da se ime PÀrrov (tj. purrçv »vatrenocrveni, riđi«) izvorno odnosilo na samog Deukaliona. Slično značenje: »crven« dobar deo stručnjaka pretpostavlja i za *Rudrá-*, starije ime indijskog Šive. Sasvim nezavisno od ovoga mitološko-obrednog kruga, Žorž Dimezil (DUMÉZIL), koji inače Apolona poređi sa vedskom personifikacijom reči *Vâc (Vâc-*), naslutio je, na tragu Stiga Vikandera (WIKANDER), u epskim tradicijama indoevropskih naroda odbleske velikog eshatološkog mita, koji je uključivao i propast sveta u plamenu: kada na kraju »Mahabharate« Šiva, posredstvom svoje inkarnacije Ašvatamana, istupa u sličnoj ulozi, zapretivši da svojom čarobnom strelom zapali ceo svet, to ne bi bio srazmerno pozan hinduistički natrun, već odraz prastarog sižea, prepoznatljivog, između ostalih, još kod starih Iranaca i Germana – pa i u srpskim epskim pesmama, kako je to spoznao već ČAJKANović.

Nadam se da je već i ovako sumarno izlaganje uspelo da predoči poreklo Apolonovog kulta iz henoteističkog sistema koncentrisanog oko obogotvorene vatre, bliskog najstarijem indijskom modelu, kao i suštinsku analognost dvaju mitoloških likova, grčkog Apolona i vedskog Agnija, a samim tim i da učini verovatnom starinu kosmoloških spekulacija u vezi sa vatrom kod drevnih Helena. Pošav od zajedničke, praindovevropske podloge, razvoj se na obe strane odvijao različito. Kod starih Indijaca se očuvala svest o jedinstvu

boga, svakako zahvaljujući kontinuiranom postojanju sveštenečkog staleža (brahmana), kakav Grci, bar u istorijsko doba svoga etničkog života, nisu imali; osvajačke ratničke družine koje su počev od kraja drugog milenija pre Hr. posele jug Balkana uobličile su nasleđeni panteon po modelu svoga unutrašnjeg uređenja, namećući mu, između ostalog, Indoircancima nesvojstveni antropomorfizam. Prelaz iz henoteizma vedskog tipa u klasični politeizam grčkog tipa bio je uslovljen i geografskom razudenošću i istorijskom izdeljenošću zemlje na veliki broj polisa-država, koja je prirodno vodila osamostaljivanju lokalnih hipostaza u posebna božanstva, da bi docnije usledio reverzibilni proces njihovog uklapanja u širi (opštehelenski) sistem.

Samo ime  $\text{H}\alpha\text{p}\chi\lambda\omega\text{n}$  izgleda da se izvorno odnosilo na jednu od tih lokalnih hipostaza. Kao što smo rekli, ono nema opšteprihvaćene etimologije. U novije vreme najpopularnije je BURKERTovo vezivanje za naziv jedne dorske plemenske svetkovine  $\text{ϕ}\rho\text{τ}\mu\lambda\lambda\alpha\iota$ , koji izvorno znači »torovi«. Sa gledišta naših saznanja, ako je ta etimologija tačna, ime boga bi izvorno označavala posebnu vrstu kultne vatre kojom se kadila stoka protiv bolesti, običaj koji se do danas održao kod balkanskih pastira. Možda još primamljiviju alternativu predstavljalo bi Kukovo (COOK) tumačenje u vezi sa grčkim nazivom za crnu topolu  $\text{ϕ}\rho\epsilon\lambda\lambda\epsilon\chi\eta$ , koje nalazi izvesnu podršku u slovenskom poredbenom materijalu. S jedne strane, praslovensko ime crne topole *\*ogn'edъ/\*agn'edъ* može se protumačiti kao složenica proistekla iz iste ie. formule kao i vedski naziv za sveštenika »koji užije oganj« *agnidh-*, *agnimindhá-*. S druge strane, na jednom delu južnoslovenske teritorije koji se naslanja na severnogrčko-ilirski prostor ta vrsta drveta i jedan mitološki lik, uveliko analogan Apolonu, označavaju se jednom istom rečju *jablan*. Ta reč je, doduše, slovenska, ali se u drugim slovenskim jezicima odnosi na jabuku, te se čini da je na promenu njenog denotata kod Slovena uticao starobalkanski supstrat, u kojem su postojali jedan teonim i jedan fitonim koji su u jezičkoj svesti bili međusobno povezani, a istovremeno sazvučni sa slovenskim nazivom za vrstu drveta. Pomenimo da su topole prikazane uz Apolonov hram na novcu iz južnoilirske Apolonije, a da se njegova ljubavnica Driopa po mitu preobrazila u crnu topolu. U sličnim pričama figuriraju i druge vrste drveća: tako npr. Apolonova ljubavna veza sa jasenovom nimfom Melijom, rezultira osnivanjem dva nova Apolonova svetilišta u Beotiji gde su njihovi sinovi vršili funkciju proroka. Skriveni smisao ovih mitova aludira na širenje Apolonovog kulta iz Delfa prenošenjem njegove tamošnje



vatre u novopodignute hramove, gde je održavana raznim vrstama drveta (u Delfima su to bili lovor i jela) i gde joj je, takođe, pripisivana proročka moć.

Možda i starije od ΗΑρϕλλων je ime *Feb*, *Fo*bov, koje se, najčešće u spoju s njim, javlja već u Ilijadi. Osim toga, potvrđeno je i kao pesnički epitet uz reči »voda, sjaj, plamen«, u, svakako kulturnom, značenju »čist«; još u Plutarhovo doba u Tesaliji se upotrebljavao glagol foibonome\_sqai da označi održavanje kultne čistote od strane sveštenika (Plut. *De E ap. Delph.* p. 393 C–D). Tako se čini da je Apolon nazvan Febom u potpunom skladu sa svojom prirodom boga ognja.

#### 4 Umesto zaključka

»Sablažnjiva« helensko-arijska poređenja nisu niukoliko iscrpna sadržajima ova dva predavanja. Možda najbolju ilustraciju za to pruža već uočena sličnost između Platonovog učenja o idejama i zoroastrijske predstave o duhovnom postojanju sveta (*mēnōk*) koje je prethodilo telesnom (*gētīk*). Da li je bilo uzajamnog uticaja, i ko je na koga pre mogao uticati? Ovu predstavu ne nalazimo u najstarijim delovima Aveste, u Gatama (*Gāthā*), himnama ispevanim na tzv. staroavestijskom dijalektu i pripisanim samom Zaratuštri, nastalim ne mnogo posle početka prvog milenija pre Hrista, niti u tzv. »mlađoj Avesti«, redigovanoj, kako se veruje, u doba Ahenidskog carstva, u VI–V veku, nego u Bundahišnu, »Polaganju osnove«, jednom od zoroastrijskih sveštenih spisa koji je do nas došao u redakciji na srednjepersijskom jeziku – pahlaviju, izvršenoj pod Sasanidima, između III i VII veka n. e. Takav hronološki odnos dopušta da se iranska koncepcija prosudi kao odjek (neo)platonizma. Sa druge strane, međutim, zoroastrijska dogma pretenduje da delovi Aveste sačuvani samo u prevodu na pahlavi verno predaju izvorni predložak, koji je po predanju stradao u doba Aleksandrovog osvajanja Persije. Ako je to istina, iransko učenje bilo bi starije od Platonovog. Uostalom, argumentum e silentio, da u ranoj zoroastrijskoj tradiciji nema pomena o duhovnoj preegzistenciji sveta, relativizuje se samim karakterom njenih tekstova, koji nisu, kako se to katkad ranije tvrdilo, »stihovane propovedi« ljudskoj pastvi, već himnička obraćanja božanskim silama; to znači da se u njima ne izlaže sistematski doktrina niti mitološka građa, već se nižu aluzije, mahom kratke i sumarne, na ono što je predstavljalo sadržaj proznog verskog predanja, a što bi, u mlađem jezičkom liku, čuvali zoroastrijski tekstovi na pahlaviju. U svojoj gore već pomenutoj po-

lemici protiv persijske religije Eznik iz Kolba, prepričava zoroastrijski mit po kojem je početak stvaranja sveta bio misaoni akt boga vremena i sudbine Zrvana (Zurvana); iz njegove pobožne želje da žrtvoprinošenjem poluči sina koji bi zatim nastavio delo stvaranja začeo se dobri Ormizd, a iz Zrvanove sumnje u delotvornost žrtvenog čina – zli Ahriman. Premda je i ovaj mit pozno zabeležen, nema sumnje u njegovu veliku starinu, jer se on u osnovnim elementima podudara sa staroindijskom tradicijom o tvorcu Prađapatiju, tako da predstavlja zajedničko indoiransko nasleđe. Štaviše, moguće je da u jednom od svojih tamnih i mnogo diskutovanih stihova sam Zaratuštra aludira na mentalnu preegzistenciju sveta: govoreći o dva odiskona duha, Dobrom i Zlom, on ih označava kao *y«#mā xʷafnā* »blizance snove« (Yasna 30, 3a). Najpre se ovaj neobičan izraz može shvatiti tako da je stanje koje prethodi postanju (materijalnog) sveta shvaćeno kao san primordijalnog božanstva, u kojem se, kao u utrobi Zrvana-božanskog vremena, začinju dva dualistička principa, koji zatim u međusobnom nadmetanju stvaraju svet. Ne treba posebno objašnjavati da se ideja o paralelnom postojanju nematerijalnog sveta duhova pre svega zasniva na doživljajima sna i ekstatičkog transa, kao ni da se radi o univerzaliji, koju srećemo širom sveta, i kod najprimitivnijih naroda na kulturnom nivou kamenog doba, tj. da za njen nastanak nisu bili neophodni takvi kulturnoistorijski preduslovi kao prelazak iranskih plemena sa nomadskog na sedelačko stočarstvo i na zemljoradnju, za koji se vezuje Zaratuštrina reforma, niti pak kulturni i materijalni prosperitet Atine klasičnog doba. Pre bi se moglo, sa Elijadeom (ELIADE), govoriti o univerzalnosti i vanvremenosti ljudskih spiritualnih iskustava.

### **O izvorima**

Navode iz starih tekstova sâm sam za ovu priliku preveo, osim mesta iz Plutarhovog spisa o slovu E u Delfima (navedenog na početku drugog predavanja), koje je dato u prevodu Svetlane Loma (Plutarh, *Pitijski dijalozi*, Novi Sad 1990, str. 26 sq.); svoj prevod i komentar 30. Jasne objavio sam u *Prevodilačkim sveskama* Valjevske gimnazije, god. VIII, sveska 16, za 1995/96, str. 6–9. Kako se nigde ne upuštam u tekstološka pitanja, smatrao sam izlišnim da jedno ovakvo izlaganje opterećujem ukazivanjem na izdanja tekstova; tamo gde su nazivi spisa i imena autora dati skraćeno, to je učinjeno na uobičajen i razaznatljiv način; za radikalnija skraćivanja grčkih i latinskih naslova mogu se uporediti spiskovi izvora na početku standardnih oksfordskih rečnika Liddel & Scott, *Greek-English Lexicon*, i Lewis & Short, *A Latin Dictionary*; od staroindijskih tekstova skraćeno se navode Rigveda (RV) i Atharvaveda (AV), a od avestijskih Yasna (Y.).

### Odabrana literatura\*

**Grčko učenje o metempsihozi:** E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1925 • K. KERENYI, *Pythagoras und Orpheus*, Berlin 1938 • G. S. KIRK / J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 222 sqq. • F. MORA, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Milano 1986, 168 sq.

**Pitagora:** A. DELATTE (ed.), *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922 • J. S. MORRISON, Pythagoras of Samos, *Classical Quarterly* 50/1956, 135 sqq. • M. TIMPANARO-CARDINI (ed.), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti I–III*, Firenze 1958–64 • W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972) • IDEM, Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras, *Phronesis* 14/1969, 1 sqq. • M. V. ALBRECHT (ed.), Jamblichos, *Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, Zürich/Stuttgart 1963 • B. L. VAN WAERDEN, Pythagoreische Wissenschaft, *Realencyclopädie* XXIV/1963, 277 sqq. • IDEM, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich/München 1979 • H. DÖRRIE, Pythagoreismus, *Realencyclopädie* XXIV/1963, 268 sqq. • K. VON FRITZ, Pythagoras, *ibid.* 171 sqq. • IDEM, Pythagoreer, *ibid.* 209 sqq. • IDEM, Philolaos, *ibid.* Suppl. XIII/1973, 453 sqq. • C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966 • J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966 • F. WEHRLI (ed.), *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, Basel/Stuttgart, 1. *Dikaiarchos* <sup>2</sup>1967, 2. *Aristoxenos*, <sup>2</sup>1967, 7. *Herakleides Pontikos* <sup>2</sup>1969, 8. *Eudemos von Rhodos* <sup>2</sup>1969 • G. ZUNTZ, *Persephone. Three Studies on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, chap. 3: 'The Gold Leaves' • G. FOTI / G. PUGLIESE CARRATELLI, Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, *La Parola del Passato* 29/1974, 108 sqq. • CH. H. KAHN, Pythagorean Philosophy before Plato, (u) A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, New York 1974, 161 sqq. • H. D. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.

**Orfej i orfizam:** O. KERN, *Orpheus*, Berlin 1920 • IDEM, *Fragments Orphicorum*, 1922 • E. NORDEN, Orpheus und Eurydice, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1934, 626–683 • M. NILSSON, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *Harvard Theological Review* 28 (1935) 181 sqq. • IDEM, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1955, 678 sqq. • K. ZIEGLER, Orpheus, Pauly/Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII 1, Stuttgart 1939, 1200–1316 • I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941 • W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* <sup>2</sup>1952 • IDEM, *A History of Greek Philosophy* I. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, London 1975 • R. BÖHME, *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953 • IDEM, *Orpheus, Der Sänger und seine Zeit*, Bern/München 1970 • IDEM, *Der Sänger der Vorzeit*, Bern/München 1980 • L. MOULINIER, *Orphée et l'Orphisme a l'époque classique*, 1955 • F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin 1974 • IDEM (u.) J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, 1987, 80–106 • C. SEGAL, *Orpheus: The Myth of the Poet*, 1989.

---

\* Uključuje i naslove koji za samog autora do daljeg ostaju *desiderata*.

**Grčki i indoevropski šamanizam:** W. TOMASCHEK, Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden: I. Über das Arimaspsische Gedicht des Aristeas, *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 116, Wien 1888, 715–180 • K. MEULI, Scythica, *Hermes* 70/1935, 121–176 • H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938 • E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, 134–178 • W. BURKERT, ΓΟΗΣ. Zum griechischen »Schamanismus«, *Rheinisches Museum für Philologie* CV/1962, 36–55 • J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962 • M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 • PH. GIGNOUX, Les voyages chamaniques dans le monde iranien, *Monumentum Georg Morgenstierne* I (Acta Iranica 21), Leiden 1981, 244–265.

**Zalmoksis:** MORA, *op.cit.*, 169–173 • M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970 • К. ЙОРДАНОВ, Проблемы гетской религии, *Studia Thracica* 1, Sofia 1975, 156 sq.

**Ime HORfeAV:** F. DE SAUSSURE, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, 262 n. • A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* II, Breslau 1929, 135 • ZIEGLER, *op.cit.* 1203–7 • M. MAYRHOFER, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen I, Heidelberg 1956, 124 • IDEM, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1986–, I 259 sq. • D. DETSCHEW, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957, 345 • V. I. GEORGIEV, *Orpheus und Thamyras*, Thracia I, Sofija 1972, 245–247 • P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968–1980, 829b • J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Europeens*, Milano/Paris 1987, 197–200; **praindоеvropska metafora »tesara reči«:** R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, 14; 296–298.

**Obogotovreno vreme kod Indoiranaca:** I. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929 • O. G. WESENDONK, The Kālavāda and the Zervanite System, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1931, 53–109 • U. BIANCHI, *Zamān i Ohrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958 • R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1965 • J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Opera Minora* III 123–143 (Éspace et temps dans l'Iran ancien) • G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 149–151, 214–222, 283–295 • J. de MENASCE, *Études Iraniennes* 3, 49–55 (Réflexions sur Zurvān) • H. S. NYBERG, Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn, *Monumentum H. S. Nyberg* IV (= Acta Iranica 7), Téhéran/Liège 1975, 217–235 • M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism* I. *The Early Period*; II. *Under the Achaemenians*, Leiden/Köln 1975–1982 • GH. GNOLI, L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite, *Revue d'histoire des religions* 201/1984, 115–138; **kod Grka:** WASER (u:) Pauly/Wissowa, *Realencyclopädie s.v. Chronos* • J. DEFRADES, Une image présocratique du Temps, *Revue des études grecques* LXXX/1967, 152–159 • H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960, 1–22 (Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur = *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 25/1931, 98–118).

**Abarij:** A. LOMA, -Αβαρις α, θροβάτης: *Vom Feuerpriester zum Luftgänger. Ein Kapitel aus der Geschichte der griechisch-iranischen Sprach- und Geistesbeziehungen*, Linguistique balkanique, Sofia (u štampi).

**Heraklit:** J. OWENS, The Interpretation of the Heraclitean Fragments, *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, 148 sqq. • W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* 1,

Cambridge 1962 • Ch. H. KAHN, A New Look at Heraclitus, *American Philosophical Quarterly* 1/1964, 189 sqq. • IDEM (ed.), *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979 • W. J. VERDENIUS, Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, *Phronesis* 11/1966, 81 sqq., 12/1967, 99 sqq. • IDEM, Heraclitus' Conception of Fire, *Kephalaion* (Festschrift de Vogel), Assen 1975, 1 sqq. • IDEM, Some Aspects of Heraclitus' Anthropology, *Images of Man* (Festschrift Verbeke), Löwen 1976, 29 sqq. • K. REINHARDT, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen <sup>2</sup>1969, 41 sqq. (Heraklits Lehre vom Feuer), 72 sqq. (Heraclitea) • G. S. KIRK (ed.), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge <sup>2</sup>1962 • M. MARCOVICH, Herakleitos, članak u *Realencyclopädie Suppl.* X/1965, 246 sqq. • IDEM (ed.), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida (Venezuela) 1967 • IDEM (ed.), *Eraclito. Frammenti*, Firenze 1978 • G. VLASTOS, On Heraclitus, (u) R. E. Allen / D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy* 1, London 1970, 413 sqq. • R. MONDOLFO / E. TARAN (edd.), *Eraclito. Testimonianze e imitazione*, Firenze 1972 • M. NUSSBAUM, YucĐ in Heraclitus, *Phronesis* 17/1972, 11 sqq., 153 sqq. • K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London <sup>4</sup>1974, 153 sqq. (Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance) • W. BURKERT, Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles, *Kephalaion*, 137 sqq. • J. FRICKEL, Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio, *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977 • J. BARNES, *Presocratic Philosophers* 1, London 1979 • J. MANSFELD (ed.), *Heraclitus. Fragmenten*, Amsterdam 1979 • C. DIANO / G. SERRA (edd.), *Eraclito. I Frammenti e le testimonianze*, Milano 1980 • L. ROSETTI (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981* 1–2, Roma 1983–4 • J. MANSFELD, Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria, *Vigiliae Christianae* 39/1985, 131 sqq. • F. DE MARTINO / L. ROSETTI / P. ROSATI, *Eraclito. Bibliografia 1970–1974 e complementi 1621–1969*, Perugia 1986.

**Grčka filozofija i Istok:** A. GÖTZE, Persische Weisheit in griechischem Gewande, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1923, 72 sqq. • J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman – L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953 • IDEM, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958 (Iran and Greece 70 sqq.) • IDEM, *Opera minora* II, Téhéran 1975 (pored gore navedenih članaka o Heraklitu) 1–8 (Persische Weisheit in griechischem Gewande? = *Harvard Theological Review*, April 1956, 115 sqq.); 9–17 (Fire in Iran and Greece = *East and West*, Roma 1962, 198 sqq.); 18–30 (Le Logos en Iran et en Grèce = *Quaderni della Biblioteca Filosofica die Torino* 3, 1962, 1 sqq.); 31–46 (Heraclitus and Iran = *History of Religions* 2, Chicago 1963, 34 sqq.); 47–55 (D' Anaximandre à Empédocle: contacts gréco-iraniens = *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, 423 sqq.) 56–57 (Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce = *Colloque sur le Feu dans le Proche-Orient antique*, Strasbourg, juin 1972) • M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 • A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, Cambridge 1976.

**Vatra u indoiranskoj kosmologiji:** J. HERTEL, *Die arische Feuerlehre* I, Leipzig 1925 • G. NAGY, Patroklos, Concepts of Afterlife, and the Indic Triple Fire, *Arethusa* 13/1980, 161–195 • A. ЛОМА, Scythica Euripidea, *Зборник Матице српске за класичне студије* 1/1998, 143–183. **Kod Grka:** M. NILSSON, Fire Festivals in Ancient Greece, *Archiv für Religionswissenschaft* XXI/1922 • M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965.

**Apolon i srodna grčka božanstva:** L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States I–VII*, Oxford 1896–1909 (posebno IV: Posejdon i Apolon) • A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion II*, Cambridge 1925 • H. GRÉGOIRE (avec la collaboration de R. Goossens et M. Mathieu), *Asclèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles 1949 • F. SCHACHERMEYER, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, München 1950 • W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, London, 1954 • M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München <sup>2</sup>1955 • J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Mythology*, 1959 • P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1960 • P. BOYANCÉ, *L'Apollon solaire, Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 149–170 • W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart etc. 1977 • M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris <sup>2</sup>1981 • H. W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, 1985 • G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris <sup>2</sup>1987 • M. PETERSON, *Cults of Apollo at Sparta*, 1992 • N. MARINATOS / R. HÄGG (edd.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, 1993 • J. SOLOMON, *Apollon*, 1994.

**Imena HApçllwn, Fo<sub>o</sub>bov:** COOK, Zeus II S. 484 • M. S. RUIPEREZ, *Etymologica: Fo<sub>o</sub>bov HApçllwn*, *Emerita XXI*/1953, 14 sqq. • A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain 1959 • P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots I*, Paris 1968 • H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I*, Heidelberg <sup>2</sup>1973, 124 sq.; III <sup>2</sup>1979, 35 • W. BURKERT, Apollon und Apellai, *Rheinisches Museum* 118/1975, 1–21 • A. J. VAN WINDEKENS, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, 1986, 14 • A. D. PAPANIKOLAOU, Ein Versuch zur Etymologie des Namens HApçllwn, *Glotta LXIV*/1986, 185–192 • H. G. GÜTERBOCK, Troy and Hittite Texts, (u:) M. J. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War*, 1986, 33–44 • A. ЛОМА, Два словенска назива за црну тополу и Аполон као божански огањ, *Кодови словенских култура 1 – биљке*, Београд 1996, 23–30.

**Indoiranski Apam Napat i njegove indoevropske veze:** L. H. GRAY, The Indo-Iranian Deity Apām Napat, *Archiv für Religionswissenschaft* 3/1900, 18–51 • J. DUMÉZIL, Le Puits de Nechtan, *Celtica VI*/1963, 50–61 • IDEM, *Mythe et épopée III*, Paris 1973 • J. PUHVEL, Aquam exstinguere, *The Journal of Indo-European Studies* 1/1973, 379 sqq. • S. C. LITTLETON, Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God, *ibid.* 423–440 • B. E. FINDLY, The 'Child of the Waters': A Revaluation of Vedic Apam Napat, *Numen XXVI*/1979, 164–184.

**Indoevropska eshatologija:** S. WIKANDER, Germanische und indo-iranische Eschatologie, *Kairos* 2/1960, 83–88 • G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée I*, Paris 1968, 208 sqq. • W. W. BELIER, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's 'Idéologie tripartite'*, Leiden etc. 1991, 198 sqq. • A. ЛОМА, Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, *Од мита до фолка*, Крагујевац 1996, 52–89.

Daniel Marković

## Mesec borbe protiv kolektivne amnezije: Aristotel, *O pamćenju i sećanju*\*

### 1 *Parva Naturalia* i *De Anima*: sadržaj i osnovne postavke

Aristotelova predavanja o duši, *De Anima*, i kratka predavanja o psihološkim i fiziološkim fenomenima, *Parva Naturalia* (*O čulima i onome što se čulima opaža; O pamćenju i sećanju; O snu i budnom stanju; O snovima; O proricanju kroz san; O dužini života; O mladosti i starosti; O životu i smrti; O disanju*), čine tematsku celinu čiji bi se sadržaj danas najbolje mogao opisati kao spoj pitanja koja spadaju u domen psihologije i pitanja koja spadaju u domen anglo-američkog filozofskog pravca Philosophy of Mind. Obe grupe pitanja proizlaze iz istih pojava, ali se pristupi psihologa i filozofa razlikuju u tome što pri tumačenju polaze sa dva različita stanovišta. Dok psiholozi na merenjima i statistici razvijaju preciznu klasifikaciju unutar fenomena kao što su percepcija, pamćenje ili učenje, za filozofe ovakva klasifikacija ne igra nikakvu ulogu u tumačenju širih problema u koje su ovi fenomeni uključeni. Na predmetu pamćenja, koji je u središtu ovog prikaza, pokazaće se da različiti pristupi na kojima se ove savremene discipline zasnivaju u Aristotelovom radu još uvek nisu razdvojeni.

Dok u predavanjima o duši utvrđuje funkcije duše i njihove međusobne odnose prema stepenu složenosti u različitim organizmima, u raspravama koje čine *Parva Naturalia* Aristotel istražuje mehanizme pojedinačnih psiholoških i fizioloških fenomena. Ovi fenomeni teorijski su objedinjeni njegovim stavom da je duša neodvojiva od tela, te da je stoga istraživanje duše usko povezano sa *physikḗ*, naukom o prirodi. Taj stav nije međutim naivno materijalistički, već se zasniva na jednoj od ključnih distinkcija u Aristotelovom filozofskom sistemu, na distinkciji forme (*eidos*) i materije (*hylē*). Duša je naime forma ili funkcionalna organizacija tela kao na određeni način organizovane materije.<sup>1</sup> Njene sposobnosti (kako percepcija i emocije, tako i

---

\* Autor i uredništvo zahvaljuju prof. dr Milošu Arsenijeviću, s Odeljenja za filozofiju, na saradnji i znatnom trudu uloženom u ovaj prilog.

<sup>1</sup> *De An.* 429a 27.

mišljenje) su neodvojive od fizioloških preduslova koje zahtevaju.<sup>2</sup> Budući da je čovek kao i svako živo biće sinteza tela i duše, psihološki fenomeni koji nastaju u njemu rezultat su te sinteze.<sup>3</sup>

Aristotelov koncept duše oslanja se na podelu njenih *funkcija*, ili, kako bi on rekao, *delova*: nutritivna (poseduju je sva živa bića), apetitivna i senzitivna (poseduju ih sva živa bića osim biljaka), motorička i intelektualna.<sup>4</sup> Ove funkcije ili delovi međusobno se prepliću tvoreći dušu, koju ćemo dakle pre zamisliti kao tkivo<sup>5</sup> nego kao organ.

## 2 A°sthjsis, phantas°a, mnĎmj

Aristotel kaže da pamćenje (mnĎmj) pripada istom delu duše kojem i imaginacija (phantas°a), naime senzitivnom delu ili funkciji percepcije (a°sthjsis).<sup>6</sup> Kao polaznu tačku u razjašnjavanju povezanosti ova tri fenomena uzećemo percepciju, čiji je značaj u Aristotelovom učenju o duši, kao što će se videti, ravan značaju percepcije u učenjima novovekovnih engleskih empirista.

Osnovnu karakteristiku procesa percepcije Aristotel pronalazi u već pomenutoj distinkciji forme i materije. Percepcija je upravo primanje forme bez materije.<sup>7</sup> Da bi ovaj proces bio moguć, čula moraju već potencijalno posedovati forme koje će percepcija aktualizovati:<sup>8</sup> fiziološki preduslov percepcije je činjenica da se čula, isto kao i predmeti, sastoje od specifične kombinacije zemlje, vode, vatre i vazduha, te su sposobna da reprodukuju svaku formu nastalu iz ovih elemenata. Neke forme odgovaraju samo određenom čulu (kao na primer boja čulu vida), dok su neke zajedničke svim čulima i stoga predmet nespecificovane ili primarne percepcije koju vrši *opšte čulo* (koinĎ a°sthjsis, sensus communis). *Opšte čulo* opaža mirovanje, kretanje, broj, celinu, oblik, veličinu i vreme.<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> *De An.* 403a 5–10; 407b 13–26.

<sup>3</sup> *Sen.* 436a 8–9.

<sup>4</sup> *De An.* 413b 11–13; 414a 30–32.

<sup>5</sup> W. D. Ross (1974:133).

<sup>6</sup> *Mem.* 450a 14; 450a 22–3.

<sup>7</sup> *De An.* 424a 18.

<sup>8</sup> *De An.* 418a 3–4.

<sup>9</sup> *De An.* 418a 17; 425a 15; 437a 9; *Sens.* 442b 5; *Mem.* 450a 9; 451a 17.



Prema Aristotelu proces percepcije uključuje: predmet, čiju formu će čulo registrovati; medijum, putem kojeg će čulo primiti formu; čulo, u kojem registrovana forma postaje *opažaj* (a°sthjma, perceptum) – Aristotel ga zove i *kretanje* (k°njsis) i promena (allo°wsis)<sup>10</sup> – i koje određenim putem (najverovatnije preko krvnih sudova) šalje ovu formu opštem čulu;<sup>11</sup> opšte čulo, koje se nalazi u blizini srca, prima opažaje, uočava ih i rasuđuje o njima.<sup>12</sup>

Uočavanje i rasuđivanje odvijaju se automatski u živim bićima koja ne poseduju inteligenciju, dok u inteligentnim bićima generišu i uključuju oblike mišljenja koji se izražavaju jezikom, kao što su *mnjenje* (dçxa) i *naučno znanje* (epistḗmj).<sup>13</sup>

Pomenuti procesi uočavanja i rasuđivanja nastaju u predelu oko srca putem imaginacije. Aristotelova phantas°a<sup>14</sup> ima nekoliko različitih funkcija, koje omogućavaju nastajanje različitih duševnih procesa – percepcije, pamćenja, snova, halucinacija i mišljenja.

Prilikom percepcije phantas°a fokusira određen predmet u našoj okolini, izvlači ga iz datog konteksta i vidi ga kao određenu stvar (mi bismo danas ovo nazvali pažnjom: naša čula u svakom trenutku opažaju mnoge stvari, ali

---

<sup>10</sup> *Kretanje* je kod Aristotela načelno proces koji dovodi do aktualizacije (energe°a) nečega što je prethodno postojalo samo kao mogućnost (dynamis). Promena može biti i kvantitativna i kvalitativna. Oba ova termina (u našem tekstu javlja se doduše samo prvi) Aristotel koristi da označi i druge, specifične pojave, kao što je *opažaj*.

<sup>11</sup> *Ph.* 244b 11.

<sup>12</sup> *Top.* 111a 16–17.

<sup>13</sup> T. W. Bynum (1987) nam skreće pažnju na to da bi Aristotelova teorija percepcije mogla doprineti razvoju psihologije, robotike, teorije informacija i srodnih disciplina. Razlog nije samo činjenica da je ovu teoriju vrlo lako učiniti savremenom zamenom srca za mozak, krvnih sudova za nerve a zemlje, vode, vatre i vazduha za hemijske elemente. Osnovni koncept primanja forme bez materije danas lakše shvatamo zahvaljujući načinu na koji prevod prenosi sadržaj originala, ili načinu na koji električni impulsi prenose zvuk kroz žicu telefona. Teorija informacije govori o informaciji umesto o formi, a o kodiranju i dekodiranju umesto o preuzimanju forme od strane supstanci ili medijuma čiji se specifičan sastav pritom ne menja.

<sup>14</sup> *De An.* 427b 29 – 429a 9. Sam Aristotel izvodi etimologiju ove reči od reči svetlo (phios), objašnjavajući ovu optičku metaforu činjenicom da je vid najrazvijenije čulo (*De An.* 429a 3–4). Budući da određena mesta u kojima se javlja termin phantas°a očigledno ne podrazumevaju slike, imagines (cf. *De An.* III 9–11; *De Motu Animalium*), M. C. Nussbaum (1978: 222; 231) skreće pažnju na to da je Aristotelova upotreba ovog termina u uskoj vezi sa upotrebom glagola pha°nesthai (izlaziti na svetlo, pojavljivati se), te da prilikom tumačenja ovu vezu treba uvek držati na umu.

dok nije uključena pažnja, ovi opažaji ne dopiru do naše svesti); uklapajući opažanje u prethodno formiranu predstavu phantas<sup>o</sup>a vrši i tumačenje određene pojave, te je zahvaljujući njoj percepcija u osnovi interpretativan proces. Dalje, phantas<sup>o</sup>a je izvor pamćenja, snova i halucinacija zahvaljujući tome što poseduje sposobnost da zadrži trag percepcije (phintasma, k<sup>o</sup>njsis)<sup>15</sup> pošto predmet percepcije nije više prisutan; ova sposobnost je u nekim živim bićima, među kojima je i čovek, proširena i na sposobnost upravljanja ovim tragovima i njihovog kombinovanja na različite načine (današnje značenje reči imaginacija, razvijeno iz pojednostavljene recepcije termina phantas<sup>o</sup>a u Rimu, pokriva samo tu sposobnost, te mi ovu reč koristimo samo kao približno tačan prevod Aristotelovog termina). Najzad, phantas<sup>o</sup>a prilikom mišljenja interpretira tragove percepcije i njihove kombinacije kao moguće ili stvarne; ovu sposobnost, naravno, imaju samo bića koja poseduju inteligenciju.

Ovako definisana imaginacija (čiji pandan u novovekovnoj filozofiji predstavlja Kantova *Einbildungskraft*) učestvuje u svim etapama koje vode do tehničkog i naučnog znanja: kao moć rasuđivanja pri opažanju, kao sposobnost zadržavanja tragova percepcije iz koje nastaje pamćenje i konačno kao sposobnost koja iz nebrojenih slučajeva pamćenja izvlači jedinstvo u vidu iskustva (empeir<sup>o</sup>a), koje je za Aristotela polazna tačka tehnike (t<sup>TM</sup>khnj) i nauke (epistēmj).<sup>16</sup>

Pamćenje je kod Aristotela povezano sa teorijom mišljenja u dvema bitnim tačkama. Veza je uspostavljena preko opšteg čula i imaginacije i nije kauzalna, nego akcidentalna (kat'Ł symbekjčs).<sup>17</sup>

Mišljenje, kao i pamćenje, zahteva predstavu u nama (phintasma). Ovu predstavu možemo posmatrati na dva načina: kao nešto samostalno i kao predstavu nečeg drugog. Svest o tome da je u pitanju samostalna predstava (theōrjma, phintasma) preduslov je mišljenja, a svest o tome da je u pitanju

---

<sup>15</sup> Dok je a<sup>o</sup>sthjma stvarni opažaj, phintasma je trag ili kombinacija tragova opažaja koja je dostupna svesti nakon stvarnog opažanja. Budući da se nalaze između mogućnosti i aktualizacije obe su za Aristotela kretanje, k<sup>o</sup>njsis, ali u različitim kontekstima: a<sup>o</sup>sthjma aktualizuje mogućnost opažanja, dok phintasma aktualizuje mogućnosti pamćenja, sanjanja, haluciniranja ili mišljenja (v. napomene 10 i 19).

<sup>16</sup> *APo.* 99b 35 – 100a 9.

<sup>17</sup> *Mem.* 450a 13–14.

predstava nečeg drugog (εἰκὼν, μνημῶνευμα) preduslov je pamćenja.<sup>18</sup> Pamćenje zahteva dakle prvo posedovanje predstave koja je kao neka *slika* (zwgrifjma) nastala kroz percepciju,<sup>19</sup> a zatim posmatranje te slike kao predstave nečega drugog.

Mišljenje je nemoguće bez predstave koja je konkretna, to jest subordinirana kontinuiranim veličinama (τὸ συνεχὲς, continua): kretanju, prostoru i vremenu.<sup>20</sup> Na isti način pamćenje je nemoguće bez predstave koja je subordinirana vremenu kao kontinuiranoj veličini, te je proces pamćenja nemoguć bez opažanja vremena.<sup>21</sup>

Način na koji percipiramo vremenske razmake opisan je u drugom delu predavanja o pamćenju, koji je posvećen srodnom fenomenu sećanja.<sup>22</sup> Preduslov sećanja, međutim, nije opažanje vremena. Pitanje zašto se Aristotel u drugom poglavlju vraća na problem vezan za pamćenje vodi nas do pitanja odnosa *pamćenja* (μνημῶν) i *sećanja* (ἀνμνήσις).

### 3 Mnēmōn i anamnēsis

Do sada najnoviju hipotezu o odnosu dve pojave koje Aristotel razmatra u okviru istog predavanja postavila je Julia Annas. Annas (1986) dokazuje da pod terminom μνημῶν Aristotel podrazumeva pojavu koju današnja psihologija naziva personalnim pamćenjem, dok pod terminom ἀνμνήσις podrazumeva pojavu nepersonalnog pamćenja, ili bar jednu vrstu ove pojave.

Prema ovoj podeli, naše pamćenje, na primer, streljanja bračnog para Ceaușescu, predstavlja primer personalnog pamćenja. Njegova karakteristika je to da mi, pamteći sam događaj, pamtimo i to da smo ga čuli, videli na televiziji ili pročitali u novinama pre određenog (devet godina) ili neodređenog (nekoliko godina) vremena. Za razliku od ovoga, naše pamćenje, na primer, značenja reči tiranin, ne podrazumeva i to da pamtimo trenutak kada i način na koji smo ovu reč prvi put usvojili. U ovom slučaju naše pamćenje je nepersonalno.

---

<sup>18</sup> *Mem.* 450b 20 – 451a 1.

<sup>19</sup> *Mem.* 450a 27–30. Rezultat percepcije, ἀσθησιμα, nije jednak ovoj slici; on je zapravo stvar (Mem. 450a 30–32).

<sup>20</sup> *Mem.* 450a 1–8.

<sup>21</sup> *Mem.* 449b 28–30.

<sup>22</sup> *Mem.* 452b 17–22.

Ako bismo ova dva tipa pamćenja podelili prema predmetima, dobili bismo sledeću sliku: predmet  $\mu\eta\theta\mu\eta$  bile bi stvari koje su u svesti vezane za određeni trenutak u vremenu; predmet  $\alpha\iota\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$  bile bi činjenice koje u svesti nisu povezane s vremenom, poput zakona matematike.<sup>23</sup> Ali dok Aristotel dosledno primenjuje predloženu terminološku distinkciju u uvodnom delu drugog poglavlja,<sup>24</sup> u narednom delu teksta<sup>25</sup> više puta upotrebljava imenicu  $\mu\eta\theta\mu\eta$  i glagole  $\mu\eta\eta\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  i  $\mu\epsilon\mu\eta\theta\sigma\tau\eta\iota$  da označi pojave nepersonalnog pamćenja, to jest sećanja. Ova grupa reči očigledno u grčkom ima širu (svakodnevnu) upotrebu, tako da je Aristotel ponekad koristi u širem značenju koje obuhvata obe vrste pamćenja.<sup>26</sup> Pri ovome treba zapaziti da predmet  $\mu\eta\theta\mu\eta$  mogu biti i predmeti personalnog i predmeti nepersonalnog pamćenja, dok predmet  $\alpha\iota\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$  ostaju isključivo predmeti nepersonalnog pamćenja.

Izgleda, međutim, da Aristotelova analiza pamćenja i sećanja nudi daleko složeniju sliku odnosa između ova dva psihološka fenomena, koja ujedno ne zahteva da se termini *pamćenje* i *sećanje* (kao ni odgovarajući glagoli) shvate u nekom posebnom tehničkom smislu. Naprotiv, privlačnost je Aristotelove suptilne analize upravo u tome što se drži uobičajene upotrebe ključnih reči u grčkom jeziku (što, kao što se iz prevoda može videti, odgovara i srpskohrvatskom), u isti mah omogućujući da se razlika između ljudi i životinja ilustruje, pored ostalog, i preko specifične veze i razlike između analiziranih pojmova. Naime, sećanje nije *vrsta* pamćenja, iako sećanja nema bez pamćenja dok pamćenja može biti i bez sećanja. *Pamćenje* je jedan opšti izraz čija pravilna upotreba pokriva nekoliko suštinski povezanih fenomena: pojavu predstave onoga za šta će se reći da je zapamćeno, proteklost izvesnog vremena od trenutka kad se predstava prvi put javila i (ostvarenu ili neostvarenu) mogućnost ponovnog javljanja upamćene predstave u svesti. Dovodjenje upamćene predstave do svesti (njena *aktualizacija*) može ali i *ne mora* biti sećanje. Da bismo govorili o *sećanju* neophodno je da aktualizaciju predstave u svesti prati i svest o *protekлом vremenu* (manje ili više određene ili neodređene dužine), što je moguće zahvaljujući opažaju

---

<sup>23</sup> *Mem.* 452a 3.

<sup>24</sup> *Mem.* 451a 18 – 451b 10.

<sup>25</sup> *Mem.* 451b 10 – 452b 7.

<sup>26</sup> J. Annas (1986:100–101)

samog vremena, za šta su, po Aristotelu, sposobni samo ljudi. To što životinje mogu da pamte ali ne mogu da se sećaju, a ne postoje bića koja mogu da se sete a da ne pamte, posledica je opisane specifičnosti veze između *pojmov*a pamćenja i sećanja.

Za prisećanje Aristotel kaže da je slično *zaključivanju* (*syllogismos*), jer čovek koji se priseća zaključuje da je nešto ranije video, čuo ili na drugi način opazio.<sup>27</sup> Ovim zaključivanjem čovek samo objašnjava sebi činjenicu da neku stvar zna i da može da je se seti time što je ona svakako jednom morala biti predmet na primer njegove percepcije, te prema tome izvodi i vremensku relaciju koja ga deli na primer od trenutka percipiranja. Dalje, prisećanje je *potraga* (*zētisis*) u kojoj, za razliku od ponovnog učenja, osoba uspeva da se samostalno kreće kroz predstave (*kinēseis*)<sup>28</sup> i to putem asocijacije ideja.<sup>29</sup> Razjašnjavanju samostalnog kretanja i asocijacije ideja pomoći će kratak osvrt na antičku tehniku pamćenja (*mnjmonikñ t<sup>TM</sup>khñj*), primenjivanu u retorici i dijalektici.

#### 4 Mnjmonikñ t<sup>TM</sup>khñj

##### a) u retorici

Najpotpunija verzija tehnike pamćenja u antici sačuvana je u rimskim raspravama o retorici.<sup>30</sup> Namenjena pamćenju čitavog govora ili njegovih glavnih tačaka, ova tehnika obuhvata dve serije slika koje govornik treba da izgradi u svesti i veže za sadržaj koji želi da zapamti – *mesta* (*loci*) i *slike* (*imagines, signa*).

Kvintilijan nam ilustruje pamćenje pojedinačnog govora kao celine. Govornik prvo treba da zamisli što veće i što raskošnije mesto, poput prostrane kuće sa mnogo soba. Sve što je uočljivo u kući treba detaljno i po redu da zapamti. Zatim za sve što je ranije napisao ili smislio treba da pronađe odgovarajući *signum*, (na primer sidro za brod, oružje za rat). *Signa* zatim raspoređuje ovako: prvu misao smešta u *vestibulum*, drugu u *atrium*, pa dalje redom okružuje *impluvium*; nastavlja koristeći ne samo *cubicula* i *exedrae*, već i *statuae*. Kada želi nečega da se priseti, potrebno je samo da ponovo obiđe ova mesta i uzme ono što je na njima ostavio. Ista stvar se može učiniti

<sup>27</sup> *Mem.* 453a 10–12.

<sup>28</sup> *Mem.* 452a 5–6.

<sup>29</sup> *Mem.* 451b 18–20.

<sup>30</sup> *Rhet. Her.* III xvi–xxiv; Cic. *De Or.* II 353–60; Quint. *Inst.* XI ii.

i sa javnim građevinama, dugim putovanjem, obilaskom grada ili nekom slikom. Dobra podela i *uređenost* (ordo) materijala osnovni su uslov za pamćenje, kao i jaka *asocijativna veza* likova sa sadržajem koji označavaju.

U *Retorici Hereniju* primer za sliku koja predstavlja glavne tačke govora daje se za slučaj da tužilac tvrdi da je optuženi otrovao čoveka, da je motiv za ovaj čin bilo nasledstvo i da postoje mnogi svedoci koji sve ovo mogu potvrditi. Da bi to zapamtio i što bolje odgovorio na optužbe, branilac treba da zamisli, na prethodno pripremljenom mestu, dotičnog ili nekog drugog čoveka kako leži u krevetu, držeći u desnoj ruci čašu, a u levoj tablice; na domalom prstu leve ruke treba da vise testisi ovna. Ovom slikom on odjednom pamti trovanje, nasledstvo i svedoke (testes).

Ciceron objašnjava logiku na kojoj počiva čitav sistem: primećeno je, naime, da se u duši najduže i najbolje čuvaju opažaji primljeni preko čula, dok se misli lako zaboravljaju; dakle ukoliko želimo da upamtimo neku misao, najbolje je da je vežemo za neki čulni opažaj, tačnije vizuelni materijal.

Identičnu tehniku otkrio je relativno nedavno ruski psiholog A. R. Luria (1969) istražujući slučaj Šereševski. Ispitanik, poznati mnemonist, bio je u stanju da ponovi bukvalno beskonačan niz imena bez ijedne greške, pošto bi ih samo jedanput čuo. Pri tome on je sasvim spontano koristio sistem koji se do detalja poklapa sa antičkom mnemotehnikom.

#### *b) u dijalektici*

Opisana tehnika svakako je starija od Aristotela. Pominje se kod Platona<sup>31</sup> i na kraju jednog fragmenta s kraja petog ili početka četvrtog veka p.n.e., gde se preporučuje da se ime Hrisip (Khrysispos) pamti stavljanjem pod zlato (khrysos) i konja (hōppos), ime Pirlamp (Pyrilimpjs) stavljanjem pod vatru (pyr) i svetljenje (limpein) itd.<sup>32</sup> U ovom fragmentu o dvostrukim tvrdnjama razmatraju se odnosi parova dobro-zlo, lepo-ružno, pravedno-nepravedno, istinito-lažno, mudrost i vrlina. To su predmeti dijalektičke debate, koja se razvila iz debate sofista Protagore,<sup>33</sup> i koju danas najbolje poznajemo u varijantama koje primenjuje Sokrat u mnogim Platonovim dijalozima.

---

<sup>31</sup> *Hippias Maior* 285e.

<sup>32</sup> Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 83 (Disso± Lçgoi).

<sup>33</sup> *Protagoras* 335a.

U osmoj knjizi *Topike* Aristotel raspravlja o debati u kojoj jedan učesnik brani određenu tezu, dok drugi gleda da ga navede na priznanje da je ta teza pogrešna, postavljajući pitanja na koja se odgovara sa »da« ili »ne«. Argumenti u ovakvoj debati ne mogu biti samo uverljivi, kao u retorici, već moraju biti tačni i izvedeni iz opšte prihvaćenih premisa.<sup>34</sup> Zaključivanje koje počinje od ovakvih premisa može biti primenjeno ne samo u debati, već i u procesu samostalnog razmišljanja, koje se takođe naziva dijalektičkim. Debata služi dakle kao priprema budućih filozofa za proceduru kojom se služi i sam Aristotel da bi uspostavio kako opšte zakone mišljenja,<sup>35</sup> tako i specifične principe pojedinih nauka:<sup>36</sup> on često počinje raspravu o datom predmetu mišljenjima koja su prihvaćena od strane drugih.<sup>37</sup>

Iako od onih koji se ogledaju u dijalektičkoj debati traži da pamte argumente, definicije i teze različitih škola,<sup>38</sup> Aristotel kritikuje praksu svojih prethodnika koji od učenika traže da pamte gotove argumente i tako ne uče veštinu dijalektičke debate već njene gotove proizvode.<sup>39</sup> Prema njemu najvažnije je pamćenje *mesta* (τόποι), uopštenih shema pod koje potpadaju mnogi argumenti.<sup>40</sup> U odeljku u kojem preporučuje pamćenje ovakvih mesta Aristotel ih naziva *početnim tačkama* (arkhα°) i premisama (protiseis) te poredi korisnost znanja istih u debati sa znanjem elemenata u geometriji i tablice množenja u aritmetici.<sup>41</sup> Na istom mestu on ne samo da govori o sećanju koristeći optičke termine (sećati se znači videti u svesti, βλῆμπεῖν), već direktno uvodi poređenje sa mnemotehnikom: kao što u čoveku koji koristi mnemotehniku mesta na kojima se stvari pojavljuju čine da pamti te stvari, mogućnost da u svesti vidi jasno definisane i pobrojane početne tačke i premise učiniće čoveka boljim u zaključivanju.

---

<sup>34</sup> *Top.* 100a 30 – 100b 23.

<sup>35</sup> Na primer zakon kontradikcije. *Met.* 1004b 15–27; 1005b 22; 1006a 16–28; 1012a 17–23. *Rh.* 1355a 8–10.

<sup>36</sup> *Top.* 101a 36 – 101b 4; *SE* 172a 19.

<sup>37</sup> R. Sorabji (1972:28).

<sup>38</sup> *Top.* 163b 4 – 164b 19; 163b 20; 105b 16–18; *SE* 172b 31–32.

<sup>39</sup> *SE* 183b 35 – 184a 10.

<sup>40</sup> *Top.* 163b 23–24 (λῆγοι); *Rh.* 1403a 18 (enthymῶματα).

<sup>41</sup> *Top.* 163b 20–33.

Na osnovu ovog pasusa Solmsen<sup>42</sup> pretpostavlja da je upotreba termina *τῆπος* za označavanje uopštenih shema koje obuhvataju različite argumente u dijalektici i retorici nastala kao metaforičko proširenje osnovnog značenja termina *τῆπος* u mnemotehnici. Ovo proširenje omogućeno je univerzalnošću analogije pojma misli i njene jezičke formulacije sa pojmom prostora. Pretpostavlja se naime da predstave, pomoću kojih na umu držimo sheme mišljenja ili gotove misli, zauzimaju neku vrstu mentalnog prostora. Sličnu logiku slede retorička enumeracija (prvo... drugo... treće itd.), upotreba termina *mesto* u kulturi pisane reči i knjige (gde je prostornost teksta materijalizovana u medijumu), kao i opšteprihvaćena upotreba termina *opšte mesto* (koinès τῆπος, locus communis).

Tehnika (τῆμῆκῆνῆ), kaže Aristotel, u nekim slučajevima dovršava prirodne procese, a u nekim ih oponaša.<sup>43</sup> Ovo mišljenje postalo je u antici toliko rašireno da ga danas smatramo jednim od opštih mesta te epohe. Mnemotehnika je dakle u Aristotelovim očima povezana sa pamćenjem i sećanjem time što oponaša suštinu ili prirodni mehanizam ovih procesa; drugim rečima, formirajući samostalno predstave u svojoj svesti, vezujući ih putem asocijacije za sadržaj koji želi da zapamti i krećući se svesno kroz serije ovakvih predstava da bi se setio tražene stvari, mnemonist činjenice koje iznosi Aristotelovo učenje o percepciji, imaginaciji, pamćenju i sećanju stavlja u službu postizanja određenog cilja.

## 5 Zaključak

U uvodnom odeljku već smo skrenuli pažnju čitaocu na značaj koji Aristotelovo učenje o pamćenju i sećanju ima za istoriju psihologije i istoriju filozofije.

Paralelno sa Bynumovom sugestijom o mogućoj koristi od Aristotelovog učenja o percepciji u nekim savremenim granama nauke, napominjemo da njegovo učenje o pamćenju i sećanju može biti korisna teorijska referenca za savremena istraživanja u oblastima veštačkog pamćenja i veštačke inteligencije.

Distinkcija *pamćenja* i *sećanja*, koju smo razjasnili u trećem odeljku, omogućava Aristotelu da pri rešavanju određenih problema dođe do zaklju-

---

<sup>42</sup> *Die Entwicklung der aristotelischer Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929, pp. 170–175. Navodi Sorabji (1972:30).

<sup>43</sup> *Ph.* 199a 15–17.



*Daniel Marković*

čaka koji bi čak i danas teško mogli biti osporeni (vidi na primer deo o sposobnosti pamćenja kod životinja, poglavlje 450a 15 i napomena 24). U ovoj tački Aristotelovo mišljenje ukazuje nam se kao paradigma filozofskog mišljenja uopšte: ono, polazeći od činjenica koje prihvata zdrav razum, analitičkim putem dolazi do razjašnjavanja različitih fenomena.

Najzad, u pretposlednjem pasusu četvrtog odeljka naznačili smo vezu kategorije pamćenja sa istraživanjem određenih pojava u jeziku i na njemu utemeljenoj književnosti. Ova veza zavređuje pažnju ne samo u istraživanjima savremenih, već takođe u istraživanju antičkih jezika i književnosti, nastalih na tradiciji usmene predaje reči. Aristotelovo predavanje *O pamćenju i sećanju* svakako predstavlja jednu od polaznih tačaka za razmišljanje koje se kreće u ovom pravcu.

## O PAMĆENJU I SEĆANJU

### Glava prva

**449b 4** O pamćenju i zapamćivanju treba reći šta je, to jest zbog čega nastaje i kojoj od funkcija duše<sup>1</sup> pripada ovo iskustvo. Osim toga, to treba učiniti i za sećanje. Naime, ljudi koji lako pamte i ljudi koji se lako sećaju se razlikuju. Uglavnom lako pamte oni koji su spori, dok se lako sećaju oni koji su brzi i koji dobro uče.<sup>2</sup>

**449b 9** Prvo moramo razmotriti šta je predmet pamćenja, pošto ljudi tu često greše.<sup>3</sup> Ne može se, pre svega, pamtiti budućnost, koja je predmet mnjenja i očekivanja (očekivanje bi moglo biti i posebna nauka, kao što neki kažu da je proricanje), niti sadašnjost, jer je ona predmet percepcije: percepcijom naime ne saznajemo ni budućnost, ni prošlost, već samo sadašnjost. A predmet pamćenja je prošlost.<sup>4</sup> Niko ne bi rekao da pamti da je prisutno nešto što je prisutno, na primer određeni beo predmet dok ga posmatra, niti bi rekao da pamti predmet razmatranja onda kada ga upravo razmatra i drži na umu,<sup>5</sup> već za prvo samo kaže da je predmet njegove percepcije, a za drugo da je predmet njegovog znanja.<sup>6</sup> A kada neko poseduje znanje i čulni utisak *nezavisno* od toga da li je u toku njihova aktualizacija<sup>7</sup> putem saznavanja i percipiranja, tada u prvom slučaju pamti<sup>8</sup> da je naučio ili promislio, a u drugom da je čuo, video ili imao neko drugo čulno iskustvo.<sup>9</sup> Jer kad god neko aktualizuje zapamćeno, mora reći u sebi<sup>10</sup> da je tu i tu stvar prethodno čuo, opazio drugim čulima ili pomislio.

**449b 24** Pamćenje nije dakle niti percepcija niti anticipacija,<sup>11</sup> nego stanje ili iskustvo<sup>12</sup> [traga] jednog od ta dva kada prođe vreme. Kao što je rečeno,<sup>13</sup> ne postoji pamćenje nečeg što je prisutno u trenutku dok je prisutno, već je sadašnje predmet percepcije, buduće predmet očekivanja a prošlo predmet pamćenja. Zbog toga svako pamćenje podrazumeva vremenski period, te pamte jedino ona živa bića koja percipiraju vreme, i to upravo onim čime ga percipiraju.<sup>14</sup>

**449b 30** O imaginaciji smo govorili i ranije, u predavanjima o duši.<sup>15</sup> Proces mišljenja nije moguć bez predstave.<sup>16</sup> Pri procesu mišljenja nastaje, naime, isto ono iskustvo koje se javlja i pri iscertavanju geometrijskih oblika: jer čak i kada nemamo u vidu određenu veličinu trougla, ipak crtamo trougao određene veličine. Isto tako onaj koji razmišlja, čak i ako ne misli na

predmet koji ima određenu veličinu, stavlja ga sebi pred oči<sup>17</sup> u određenoj veličini, ali ne misli o njemu kao o nečemu što ima tu veličinu. Ako pak predmet mišljenja pripada predmetima koji prirodno imaju neku veličinu, ali ne određenu, onaj ko misli predstavlja ga sebi u određenoj veličini, ali misli o njemu samo kao o nečemu što ima neku veličinu. Šta je uzrok tome da nije moguće razmišljati o bilo kom predmetu van kontinuuma,<sup>18</sup> niti o bezvremenim stvarima van vremena,<sup>19</sup> druga je priča. U svakom slučaju nužno je da prostor i kretanje opažamo onim čime opažamo i vreme.<sup>20</sup> A predstava je iskustvo koje pripada opštem čulu,<sup>21</sup> tako da je jasno to da i opažanje ovih veličina pripada primarnoj percepciji.<sup>22</sup> A pamćenje, pa čak i pamćenje predmeta mišljenja, nije moguće bez predstave. Stoga je ono povezano sa mišlju akcidentalno,<sup>23</sup> dok samo po sebi pripada primarnoj percepciji.

**450a 15** Zbog toga sposobnost pamćenja postoji i kod nekih drugih životinja, a ne samo kod ljudi i kod onih koje imaju mnjenje ili razum. Kada bi pamćenje pripadalo nekoj od funkcija uma, ne bi postojalo kod većine drugih životinja, a možda ni kod jednog bića koje ne poseduje razum,<sup>24</sup> budući da čak i ovako ne postoji kod svih, zbog toga što ne poseduju sva percepciju vremena. Jer, kao što smo prethodno rekli, uvek kada čovek aktualizuje pamćenje da je nešto video, čuo ili naučio, on pri tome opaža i da se to zbilo ranije; a *ranije* i *kasnije* su odrednice u vremenu.

**450a 22** Kojem od delova duše pripada dakle sposobnost pamćenja, jasno je: istom kojem pripada i imaginacija. A predmet pamćenja po sebi su predmeti imaginacije, dok su stvari koje su samo predmet imaginacije<sup>25</sup> predmet pamćenja po akcidenciji.

**450a 25** Budući da je u poslednjem slučaju iskustvo prisutno a predmet odsutan, nekom bi moglo biti teško da shvati kako se pamti ono što je odsutno.<sup>26</sup> Jer jasno je da treba pomisliti na nešto slično predmetu, što je nastalo čulnim opažanjem u duši i delu tela koji je sadrži,<sup>27</sup> to jest na iskustvo koje je kao neka slika, čije pak posedovanje nazivamo pamćenjem. Jer slika koja nastaje kretanjem<sup>28</sup> pri percepciji utiskuje nešto poput reljefa čulne predstave, kao kada ljudi pečate prstenjem.<sup>29</sup>

**450a 32** Zbog toga pamćenje ne nastaje kod onih u kojima je kretanje intenzivirano zbog strasti ili mladosti:<sup>30</sup> to je kao kada bi se pečat utiskivao na vodu koja teče. Kod drugih pak iskustvo ne postaje otisak zbog istrošenosti, kao kod starih građevina, i zbog tvrdoće površine koja ih prima. Zbog toga i veoma mladi i veoma stari slabo pamte, jer su u prvima životni sokovi uzburkani zbog rasta, a u drugima suprotno zbog propadanja. Isto tako se ni

previše brzi ni previše spori ljudi ne pokazuju dobrima u pamćenju, jer jedni su »tečniji«, a drugi »tvrđi« nego što treba, tako da se kod jednih predstava ne zadržava u duši, a kod drugih ne prijanja uz nju.<sup>31</sup>

**450b 11** Ali ako je već jasno da je ovo proces koji se odvija pri pamćenju, šta se zapravo pamti, ovo iskustvo ili onaj predmet iz kojega je iskustvo nastalo?<sup>32</sup> Jer ako pamtimo iskustvo, to bi značilo da ne pamtimo ništa što nije prisutno, a ako pamtimo predmet, postavlja se pitanje kako pamtimo ono što je odsutno i što ne opažamo, opažajući samo iskustvo? Ako u nama postoji nešto nalik na otisak ili sliku, zašto bi opažanje toga bilo pamćenje nečeg drugog, a ne upravo toga? Jer kada neko aktualizuje pamćenje, on ima na umu i opaža ovaj utisak. Kako dakle pamti ono što nije prisutno? Jer tako bi bilo moguće i videti i čuti ono što nije prisutno.

**450b 20** Ili je ovo ipak na neki način moguće i nekako se događa? Jer kao što je lik nacrtan na tabli i lik i odraz, pa iako biće lika i odraza nije isto,<sup>33</sup> taj lik kao jedan i sebi istovetan predmet važi za oba, te se može posmatrati i kao lik i kao odraz, tako i predstava u nama treba da bude shvaćena i kao nešto samo za sebe i kao predstava nečeg drugog.<sup>34</sup> Ukoliko je sama za sebe, ona je prizor ili predstava u smislu prizora, a ukoliko zastupa nešto drugo, ona je odraz ili slika koju pamtimo. Stoga kad god se kretanje izazvano predstavom aktualizuje, ukoliko duša opaža predstavu kao nešto samo za sebe, čini joj se da joj nadolazi misao kao predstava. A ukoliko je opaža kao predstavu koja zastupa nešto drugo, tada je, upravo kao na slici, posmatra kao odraz nečega: iako na primer ne vidi Koriska, opaža predstavu kao pravog Koriska.<sup>35</sup> Tu se razlikuje iskustvo ovakvog opažanja i opažanje naslikanog lika kao lika, a u duši se poslednja vrsta opažanja javlja samo kao misao, a prva (budući da je, kao u slikarstvu, u pitanju odraz) kao slika koju pamtimo.

**451a 2** Zbog toga<sup>36</sup> ponekad, kada nam u duši nastanu takva kretanja, proizišla iz ranijeg opažanja, ne znamo da li se ona poklapaju sa prethodnim opažanjem i dvoumimo se da li je u pitanju pamćenje ili ne.

**451a 5** A ponekad se dogodi da pomislimo i da se sećamo da smo nešto prethodno čuli ili videli. To se događa kada neko promeni tačku gledišta i predstavu koju je do tada posmatrao samu za sebe počne da posmatra kao predstavu koja zastupa nešto drugo.

**451a 8** A događa se i više od toga, kao što je bilo sa Antiferontom iz Oreja i drugim poremećenim ljudima: oni su naime svoje predstave prepričavali kao stvarne događaje i kao da ih se sećaju. Ova pojava nastaje kada neko posmatra kao odraz predstavu koja to nije.<sup>37</sup>

**451a 12** Vežbe čuvaju pamćenje podsećanjem, a to nije ništa drugo do učestalo posmatranje predstave kao odraza a ne kao nečeg samog za sebe.<sup>38</sup>

**451a 14** Ovim smo, dakle, definisali šta je pamćenje i šta je zapamćivanje: ono je posedovanje predstave kao odraza predmeta od kojeg potiče predstava; takođe smo objasnili i kojem od delova u nama ono pripada, naime primarnoj percepciji i delu kojim opažamo vreme.

### Glava druga

**451a 18** Preostalo je još da se definiše sećanje,<sup>39</sup> pri čemu kao osnovu pre svega treba postaviti ono što je istinito u dijalektičkim raspravama.<sup>40</sup> Proces sećanja nije ni obnavljanje ni sticanje pamćenja.<sup>41</sup> Jer kada neko po prvi put nešto nauči ili oseti, on ne obnavlja nikakvo pamćenje (budući da nikakvo pamćenje nije prethodno postojalo), niti ga stiže od početka. Tek kada su stanje ili iskustvo<sup>42</sup> već nastali, postoji i pamćenje. Tako pamćenje ne nastaje istovremeno sa nastankom iskustva. Dalje, čim je nastalo u nedeljivom i određenom trenutku, u onome koji ga doživljava već tada postoji iskustvo i znanje – ukoliko se stanje ili iskustvo mogu nazivati znanjem (a nema prepreka da se po akcidenaciji pamte i neki predmeti znanja)<sup>43</sup> – ali samo pamćenje neće biti bez isteka vremena. Jer svako pamti sada ono što je video i iskusio u prošlosti, a ne pamti sada opažaj iz sadašnjosti.

**451a 31** Takođe je jasno da je moguće da neko pamti nešto što je opazio, a da ga se još nije setio. Ali kada obnovi znanje, čulno opažanje ili predstavu koju je posedovao ranije, a čije posedovanje smo malopre nazvali pamćenjem, u tom slučaju i tada se radi o procesu sećanja na nešto od pomenutog. A proces pamćenja se odigrava i za njim sledi samo pamćenje kao stanje.<sup>44</sup>

**451b 6** Dovoljan uslov za sećanje, međutim, nije ni to, da neko po drugi put stekne ono što je već ranije imao u sebi,<sup>45</sup> već u nekim slučajevima jeste, a u nekim nije. Moguće je naime da ista osoba dva puta nauči i otkrije istu stvar. Sećanje treba dakle razlikovati od ovoga; i načelo po kojem ono nastaje sadrži više od načela po kojem ljudi uče.<sup>46</sup>

**451b 10** Proces sećanja odvija se zato što je jedna duševna promena po prirodi takva da nastaje iza druge.<sup>47</sup> Ukoliko se ovo nužno događa, jasno je da će, pošto nastane jedna, biti podstaknuta i druga promena. Ukoliko se ovo pak ne događa nužno, već po običaju, jasno je da će ova promena biti podstaknuta u većini slučajeva. Događa se i da neke promene koje u osobi nastanu jedanput stvore jaču naviku od promena koja nastanu često; stoga

neke stvari pamtimo bolje nakon pošto ih vidimo samo jedanput, nego druge nakon više puta.<sup>48</sup>

**451b 16** Kad god se dakle ponovo sećamo, bivamo podstaknuti nekom od ranijih duševnih promena, sve dok ne osetimo onu nakon koje po navici dolazi tražena.

**451b 18** Zato lovimo promenu koja sledi, počinjući u mislima od sadašnje ili neke druge,<sup>49</sup> i od slične, različite ili susedne.<sup>50</sup> Na osnovu ovoga nastaje prisećanje: naime promene nastale iz ovih stvari u nekim su slučajevima iste, u nekim se pojavljuju zajedno, a u nekim obuhvataju deo tražene promene, tako da je ostatak koji je pokrenut nakon ovoga mali.<sup>51</sup>

**451b 22** Ljudi dakle traže na ovaj način, ali se i onda kada ne traže sećaju na ovaj način, kad god određena duševna promena nastane nakon druge. A najčešće određena promena nastaje pošto su nastale druge promene, kakve smo pomenuli.<sup>52</sup> Ne treba razmatrati kako pamtimo ono što je udaljeno, već ono što je blizu, jer očito je da i jedno i drugo pamtimo na isti način. Mislim na promenu koja sledi<sup>53</sup> bez prethodnog traženja i bez procesa prisećanja. Jer promene zahvaljujući navici prate jedna drugu po redu.

**451b 29** Kada neko dakle želi da se seti učiniće sledeće: nastojaće da u mislima uhvati početnu tačku promene iza koje će biti ona koju traži.<sup>54</sup> Zato prisećanje najbrže i najbolje nastaje od početne tačke, jer promene su poređane na isti način kao i stvari koje stoje jedna za drugom u redu. Prema tome, lako se pamte stvari koje su uređene, kao matematička pravila, dok se neuređene stvari pamte teško.<sup>55</sup>

**452a 4** Takođe, prisećanje se razlikuje od ponovnog učenja u tome što će osoba koja se priseća moći nekako samostalno da pokrene pažnju do onoga što se nalazi iza početne tačke.<sup>56</sup> A kada to nije slučaj, već pokreće pažnju uz pomoć drugoga, tada to više nije prisećanje. Često neko u trenutku ne može da se seti, a tražeći može i pronalazi traženo. Do ovoga dolazi kada neko podstiče mnoge duševne promene, sve dok ne pokrene takvu promenu iza koje će uslediti tražena stvar. Jer pamćenje postoji kada je u funkciji sposobnost koja podstiče promene i to tako, kao što je rečeno, što čovek usmerava svoju pažnju svojevolski i to prema kretanjima koja već poseduje u duši.<sup>57</sup>

**452a 12** No osoba treba da uhvati početnu tačku. Zbog toga se ponekad misli da se ljudi sećaju po mestima.<sup>58</sup> A razlog je to što ljudi brzo prelaze sa jedne stvari na drugu, kao na primer neko sa mleka na belo, sa belog na vazduh, a sa toga na vlagu, po kojoj se seća jeseni, kada čovek traži ovo godišnje doba.<sup>59</sup>

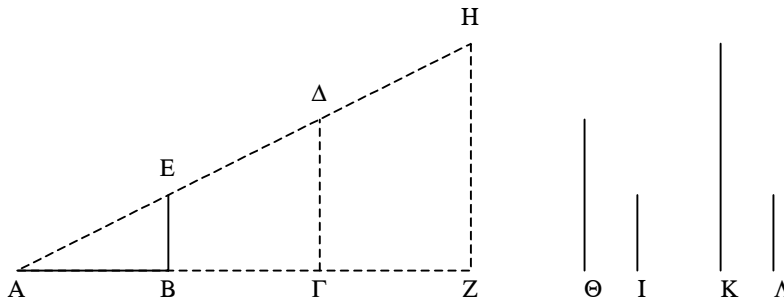
**452a 17** Sasvim slična početnoj tački u svim slučajevima je sredina. Jer, ako ne ranije, osoba će se setiti kada stigne do nje ili se neće setiti ni sa kojeg drugog mesta, kao na primer ako bi neko mislio na stvari označene sa  $AB\Gamma\Delta EZH\Theta$ : naime ako se nije setio na  $\Theta$ , setiće se na  $Z$ , jer odatle je moguće kretanje u oba smera, i prema  $H$  i prema  $E$ . Ako pak ne traži nešto od ovoga, setiće se pošto dođe na  $\Gamma$ , ako traži  $\Delta$  ili  $B$ ; ako ne, setiće se na  $A$ ; i tako u svim slučajevima.<sup>60</sup>

**452a 24** A tome što neko sa iste tačke nekada može da se seti a nekada ne, uzrok je to što je sa iste početne tačke moguće kretanje do više tačaka, kao na primer od  $\Gamma$  do  $Z$  ili do  $\Delta$ . Ako dakle čovek pokreće pažnju kroz nešto manje uobičajeno,<sup>61</sup> gleda de je usmeri ka nečemu što je uobičajenije.<sup>62</sup> Jer navika je već gotovo kao priroda. Zato se brzo sećamo onoga na šta često mislimo. Naime kako u prirodi stvari stoje jedna iza druge, tako i u duševnoj aktivnosti. A učestalost stvara prirodu.<sup>63</sup>

**452a 30** A budući da<sup>64</sup> i među prirodnim pojavama nastaju one koje su protivprirodne i slučajne, ovo se još više događa među pojavama uzrokovanim navikom, kojima priroda nije osnova na isti način. Tako dolazi do toga da čovekova pažnja biva pokrenuta nekad do jednog, a nekad do drugog mesta, naročito kada ga nešto odvuče s traženog mesta na neko drugo. Stoga kada treba da se setimo imena, a znamo neko slično ime, izgovaramo ga pogrešno.<sup>65</sup> Proces prisećanja odvija se dakle na ovaj način.

**452b 7** A ono što je najvažnije je da treba odrediti vremensku relaciju, ili određene ili neodređene dužine.<sup>66</sup> Recimo da postoji u čoveku nešto čime razlikuje duže od kraćeg vremena. Logično je pretpostaviti da čovek na isti način razlikuje i prostorne veličine.<sup>67</sup> On naime ne misli na velike i udaljene stvari protezanjem misli u daljinu, kao što neki kažu za pogled<sup>68</sup> (jer čovek može misliti na isti način i na stvari koje ne postoje), već analognim shvatanjem, jer u misli postoje odgovarajući oblici i kretanja. U čemu će se dakle razlikovati slučajevi kada neko misli na veće predmete i kada misli na manje predmete? Jer sve što je u misli je manje i analogno onome što je spolja. Po svoj prilici, isto kao što čovek može da prima u sebe nešto drugo analogno po obliku, može i po veličini.<sup>69</sup> Tako dakle ako osoba može da prođe u mislima duž  $AB$   $BE$ , može da konstruiše i duž  $\Gamma\Delta$ : jer duži  $A\Gamma$  i  $\Gamma\Delta$  su proporcionalne [dužima  $AB$   $BE$ ]. Zašto će onda pre konstruisati duž  $\Gamma\Delta$  nego duž  $ZH$ ? Zar ne zato što je odnos  $A\Gamma$  prema  $AB$  isti kao odnos  $\Theta$  prema  $I$ ? Te duži osoba dakle uzima u obzir istovremeno. A ako neko želi da

pomisli na duž ZH, on misli jednako kao i na duž BE, ali umesto na duži  $\Theta I$  on misli na duži  $K\Lambda$ , jer je odnos ovih duži jednak odnosu ZA prema BA.<sup>70</sup>



Dijagram koji su nezavisno jedan od drugoga izradili J.I. Beare i W.D. Ross

**452b 23** Dakle, kad god u nekome istovremeno nastanu duševna promena koja potiče od stvari i promena koja potiče od vremena, tada on aktualizuje pamćenje. A ako neko misli da ovo čini, a zapravo ne čini, onda samo misli da je reč o pamćenju. Jer nema prepreke da se neko prevari i da misli da je zapamtio, a da se zapravo o tome ne radi. No nemoguće je obratno, da onaj ko aktualizuje pamćenje nije toga svestan.<sup>71</sup> Jer upravo za to smo pokazali da je suština pamćenja. Ali ukoliko se predstava o stvari javi bez promene koja potiče od vremena, ili obrnuto, onda osoba ne pamti.

**452b 29** A promena koja potiče od vremena javlja se na dva načina. Ponekad osoba ne pamti dužinu vremena, kao recimo da je učinila nešto pre dva dana, a ponekad pamti i dužinu; ali svakako pamti, makar i ne pamti dužinu. A ljudi imaju običaj da kažu da nešto pamte, a da ne znaju kada se to dogodilo, ako ne znaju dužinu vremena koje je proteklo od tada.

**453a 4** Prethodno je već rečeno da se ljudi koji dobro pamte i ljudi koji se lako sećaju razlikuju.<sup>72</sup> A prisećanje se razlikuje od pamćenja ne samo u pogledu vremena, već i po tome što pamćenje takođe poseduju i mnoge druge životinje, a prisećanje takoreći nijedna poznata životinja osim čoveka. Uzrok ovome je to što je prisećanje vrsta zaključivanja. Jer onaj koji se seća zaključuje da je ranije video ili čuo ili na drugi način osetio, te je prisećanje vrsta istraživanja. A ono po prirodi pripada jedino životinjama koje imaju moć rasuđivanja, jer odlučivanje je vrsta zaključivanja.

**453a 14** A znak da je iskustvo telesno i da je prisećanje potraga za predstavom u telu<sup>73</sup> je to što su neki ljudi uznemireni kada ne mogu da se sete, iako sasvim usredsređuju misao na to, a kada već prestanu da se trude ipak uspevaju da se sete. Ovo se najčešće događa melanholicima, jer njih



predstave najviše pokreću.<sup>74</sup> A uzrok tome što proces sećanja nije u njihovoj moći je taj što, kao oni koji nešto bace i više nisu u moći da to zaustave, tako i onaj koji se seća i lovi predstavu pokreće nešto telesno, u čemu se nalazi iskustvo. A najviše su uznemireni oni kojima je zapalo da imaju vlagu oko mesta u kojem leži čulo.<sup>75</sup> Jer već pokrenuta vlaga se teško zaustavlja, sve dok kretanje ne dođe do tražene predstave i ne vrati se u prav tok.<sup>76</sup>

**453a 26** Stoga takođe i kada bes i strah nešto pokrenu, iako ljudi za uzvrat izazivaju protivkretanja, ona prva se ipak ne zaustavljaju, već se nasuprot protivkretanjima kreću u istom pravcu. Ovo iskustvo je slično iskustvu koje imamo sa imenima, melodijama i izrekama, kada se nešto od ovoga intenzivno nađe na jeziku. Jer kada prestanu, ljudima i bez njihove želje dolazi da ponovo pevaju ili izgovaraju.

**453a 31** A i oni koji imaju veće gornje delove i oni koji imaju patuljastu građu lošije pamte od onih koji su građeni upravo suprotno, zato što imaju veliku težinu na mestu u kojem leži [opšte] čulo, pa niti mogu da od početka zadrže duševne promene i izbegnu njihovo raspršavanje, niti promena u njima može lako da održi prav tok. A oni koji su sasvim mladi i oni koji su veoma stari imaju loše pamćenje zbog uzburkanosti: jedni su u procesu brzog propadanja, a drugi u procesu brzog rasta. Uz to, deca su sve do kasnog detinjstva slična patuljasto građenima.<sup>77</sup>

**453b 7** Time zaključujemo izlaganje o pamćenju i zapamćivanju, o tome kakva je njihova priroda i kojim od delova duše se sećaju živa bića, i o sećanju, šta je ono, kako nastaje i zbog čega.

## NAPOMENE

- <sup>1</sup> Vidi predgovor, odeljak 1.
- <sup>2</sup> Ovaj zaključak izveden je iz pasusa 450a 32 – 450b 11. Zbog očigledne nedoslednosti u rasporedu izlaganja Sorabji (1972:50) ovaj pasus stavlja u zagradu.
- <sup>3</sup> Prema Juliji Annas (1986: n.8) ono u čemu ljudi često greše je nerazlikovanje personalnog od nepersonalnog pamćenja. Prema tumačenju koje mi predlažemo, razlika će postojati između pamćenja i sećanja (v. predgovor, odeljak 3).
- <sup>4</sup> Da percepciji pripada sadašnjost, predviđanju budućnost a pamćenju prošlost, utvrđuje još Platon (*Philebus* 39 d–e) (Sorabji 1972:65).
- <sup>5</sup> Tvrdnja se čini netačnom, jer srpskohrvatski jezik dopušta ovakvu upotrebu glagola *pamtiti*. U trenutku dok gledamo beli brod mi možemo reći da ga pamtimo, želeći da kažemo da ga prepoznajemo, jer smo ga već videli ranije. U grčkom, pak, kada bi čovek koji gleda neku stvar hteo da kaže da je i pamti upotrebio bi glagol *prepoznavati*, *anagnwr°zein*. Platon u *Teetetu* (191d – 194b) pokazuje da čovek koji nešto percipira ima sposobnost da to i pamti, ali Aristotel ovde ne misli na sposobnost, već na proces pamćenja (Sorabji 1972:66).
- <sup>6</sup> Glagol *ep°stasthai* označava kod Aristotela saznavanje pri kojem čovek putem silogizma izvlači zaključak iz premisa.
- <sup>7</sup> *Aktualizacija* (*en™rgeia*) nastaje kao rezultat *kretanja* (*k°njsis*) kojim se *moogućnost* (*dynamis*, na primer ona koja postoji u čulu) ostvaruje (čulo je registrovalo formu predmeta); v. predgovor, odeljak 2.
- <sup>8</sup> Izostavljamo interpolaciju »da je zbir uglova trougla jednak zbiru dva prava ugla«.
- <sup>9</sup> Osoba *pamti* da je naučila, promislila, čula, videla itd. Ukoliko bi osoba *zaključivala* da je nešto ranije videla, čula ili na drugi način osetila, radilo bi se o *prisećanju* (453a 10–12).
- <sup>10</sup> Izraz je figurativan, budući da životinje koje nemaju sposobnost rasuđivanja ili razum, ali imaju pamćenje (450a 15–16) ne mogu govoriti u sebi.
- <sup>11</sup> *Anticipacija* (*hypçljpsis*) kao termin kod Aristotela pokriva tri umne aktivnosti (*De An.* 427b 25). To su: naučno saznavanje (*epistēmj*), mnjenje (*dçxa*) i mišljenje (*phrçnjsis*) (Sorabji 1972:69).
- <sup>12</sup> Ispostaviće se da je *iskustvo* (*pithos*) utisnuta predstava (450a 29–32), a *stanje* ili *posedovanje* (*h™xis*) zapravo *sposobnost* da se ta predstava pokrene (452a 10).  
Značenja termina *pithos* kod Aristotela izvedena su iz značenja glagola iz kojeg je izveden, *piskhein*, naime *primati utisak*, *iskusiti*. On označava sam *čin opažanja ili učenja*, *iskustvo* koje je rezultat ovog čina i isto ovo *iskustvo nakon određenog vremena* (v. 450a 26; 451a 24–31); uz to on ima i uobičajeno značenje *strast* (v. 450b 1).  
Osnovna značenja termina *h™xis*, *stanje* i *posedovanje* (451a 16), poklapaju se sa dva značenja glagola *™khein* iz kojeg je izveden, naime *biti u određenom stanju* i *posedovati*.
- <sup>13</sup> Izostavljamo interpolaciju »i ranije«.

<sup>14</sup> »Upravo onim čime percipiraju« – opštim čulom (v. predgovor, gl 2) ili sposobnošću da se opaža vreme (neodređenost grčke fraze ne dopušta nam da se opredelimo za jedno od ova dva rešenja). U svakom slučaju, Aristotel ističe da je vreme predmet percepcije pa će stoga i pamćenje proizlaziti iz ove sposobnosti (450a 14).

<sup>15</sup> *De An.* 427b 28 – 429a 9; 432a 9–14; 433a 9–12; 433a 27; 433b 28 – 434a 12. O imaginaciji v. predgovor, odeljak 2.

<sup>16</sup> Cf. *De An.* 431a 16; 431b 2; 432a 3–14. Platon takođe pretpostavlja da pamćenje i imaginacija počivaju na predstavama u čoveku (*Philebus* 38e–39d; *Phaedo* 73d; *Timaeus* 26d), koje su, kao i kod Aristotela, odraz stvarnih predmeta (εἰκὼν; ovaj termin je ključan u Platonovom određivanju odnosa sveta pojava prema svetu ideja i sveta umetnosti prema svetu pojava, te u učenju o prisećanju na ideje koje smo videli pre rođenja). Međutim Platonovo dijalektičko mišljenje čiji su predmet ideje, koje se nalaze van čulnog sveta, izdiže se iznad predstava (*Respublica* 509d –511e). U ovom pitanju Aristotelovo učenje napušta Platonov okvir: predmeti mišljenja moraju biti smešteni u neku čulnu formu (za Aristotela vrlo malo stvari uopšte može postojati van čulnog sveta), a ta forma je predstava koju posedujemo zahvaljujući percepciji. Ovaj pasus čini veoma važnu dopunu tumačenju Aristotelovog učenja o mišljenju (*De An.* 429a 10 – 432a 15) (Sorabji 1972:73).

<sup>17</sup> Ovaj postupak uključen je u svaki čin mišljenja (v. predgovor, odeljak 2). U *De An.* 427b 18–20 Aristotel ga poredi sa postavljanjem slike pred oči u tehnici pamćenja (v. predgovor, odeljak 4). Objašnjavanje opšteg putem demonstracije pojedinačnog osnova je dokazivanja u matematici.

<sup>18</sup> Kontinuum je veličina koja je neograničeno deljiva (*Ph.* 200b 18–19). Kao kontinuumi međusobno su povezani kretanje, prostor i vreme. Predstava, bez koje nema mišljenja, poseduje veličinu.

<sup>19</sup> Stvari kao što je zakon da stranica i dijagonala pravougaonika ne mogu imati istu dužinu (*Ph.* 222a 5) su bezvremene budući da nisu sadržane u vremenu i ne trpe od njega propadanje (*Ph.* 221a 30 – 221b 6). S jedne strane nemoguće je da misao o ovom kompleksnom zakonu ne potraje određeno vreme; s druge strane o njemu se mora misliti kao o nečemu što je večno u vremenu (Sorabji 1972:74).

<sup>20</sup> Vidi predgovor, odeljak 2.

<sup>21</sup> O opštem čulu v. predgovor, odeljak 2.

<sup>22</sup> Primarna percepcija je funkcija duše koja pripada opštem čulu (v. predgovor, odeljak 2).

<sup>23</sup> O akcidentalnoj vezi mišljenja i pamćenja v. predgovor, odeljak 2.

<sup>24</sup> Većina savremenih izdanja teksta na ovom mestu ne donosi konjekturu *smrtnog bića* (θνητὸν), već njoj blisku *stvara* (θῆρῶν) i konjekturu koju ovde prihvatamo, *bića koje ne poseduje razum* (ἀνοῦτῶν). Aristotel na ovom mestu izbegava eksplicitno izjašnjavanje o tome o kojim se životinjama radi, ali očigledno da određene vrste životinja shvataju kategoriju *ranije*. Mehanizam apstrahovanja koji koriste ove vrste životinja i ljudi je isti, ali životinje ne koriste taj mehanizam pri mišljenju i shvatanju vremena. (Uporedi Wittgensteinovu konstataciju da *pas može očekivati svog gospodara, ali ne sutra i iduće nedelje*). Takođe vidi i napred, 453a 7–9: iako mogu da pamte, životinje se

ne sećaju, jer nemaju percepciju vremena, tj. mogu da aktualizuju pamćenje a da to ne bude sećanje.

<sup>25</sup> Stvari kojih nema bez imaginacije su apstraktni predmeti mišljenja (449b 31 – 450a 1) koje mislimo u konkretnim predstavama (*De An.* 431b 2). Oni bivaju predmetom mišljenja zahvaljujući imaginaciji, a ne zahvaljujući svojim osobinama (*kath' hauti*).

<sup>26</sup> Isto pitanje postavlja Platon u *Teetetu* (166b) (Sorabji 1972:80).

<sup>27</sup> Vidi predgovor, odeljak 2.

<sup>28</sup> Prilikom čitanja ovog prevoda važno je znati da termin *kretanje* (*k°njsis*) označava i predstavu koju opažamo i predstavu koju pamtimo (v. predgovor, odeljak 2 napomene 10, 15 i 19), a da ga Aristotel povrh toga upotrebljava i u svakodnevnom značenju (antonim za mirovanje). Od 451b 10, u nameri da olakšamo čitanje, prevodimo ga terminom *duševna promena*.

<sup>29</sup> Aristotel u ovom pasusu koristi Platonovo poređenje duše sa voštanom tablicom i metafore koji se javljaju i kod Platona (*Theaetetus* 191 c–d). Istim poređenjem on u predavanjima o duši (424a 19–21) objašnjava fenomen primanja forme bez materije koji je osnovna karakteristika percepcije (v. predgovor, odeljak 2): ovo primanje treba shvatiti kao proces u kojem vosak prima otisak prstena pečatnika, ne primajući i gvožđe ili zlato; za metal kažemo da ostavlja otisak, ali on svojom specifičnom strukturom ne utiče na oblik koji prenosi.

<sup>30</sup> Unutrašnje kretanje vlaži ili suši tkiva u telu koja treba da prime otisak. Platon objašnjavajući pojavu izostajanja pamćenja govori o vrstama voska u duši (*Theaetetus* 194c – 195a).

<sup>31</sup> Nakon što je uveo ovaj pasus metaforom utiskivanja pečata, Aristotel postaje krajnje doslovan: reči *kretanje* i *strast* (v. napomene 28 i 12) stoje u izrazito netehničkom značenju, a optimalan procenat tečnosti u telu valja tumačiti kao fiziološki preduslov pamćenja.

<sup>32</sup> Aristotel, konstatujući da čulno opažanje ostavlja u duši trag (koji treba shvatiti sasvim doslovno), dolazi do pitanja kakav je odnos tog traga prema stvarnom predmetu i kako mi taj odnos shvatamo.

<sup>33</sup> »Biće lika i odraza nije isto« tj. lik i odraz su različiti entiteti.

<sup>34</sup> U potpuno različitom kontekstu, govoreći o umetnosti kao o podražavanju, Platon (*Respublica* 598b) uspostavlja sledeću hijerarhiju: prva je ideja predmeta u idealnoj stvarnosti, zatim sledi njegova predstava u pojavnom svetu (*phantasma*), a poslednji u nizu je njegov lik nacrtan na tablici (*gegramm<sup>TM</sup>non zþon*).

<sup>35</sup> Korisk je stvarna ličnost, jedan od Aristotelovih učenika (Sorabji 1972:85).

<sup>36</sup> Zbog različitih načina na koje možemo posmatrati predstave u nama. Aristotel očigledno razvija kauzalnu teoriju, prema kojoj je pamćenje uzrokovano slikom koja je u nama.

<sup>37</sup> O Antiferontu danas ne znamo ništa. Annas (1986:107) međutim navodi sličan slučaj engleskog kralja Georgea IV, koji je pred kraj života zbog neumerene konzumacije konjaka i opijuma poverovao da je lično učestvovao u bici kod Waterlooa. Njegove opširne priče donosile su tačne opise bitke, ali je on kao pripovedač bio pogrešno zamenio svoje nepersonalno pamćenje za personalno. Iako Aristotel na početku pasusa

upotrebljava reč *suprotno*, mi ubacujemo izraz *više od toga* kako bismo logički povezali ovaj pasus sa prethodnim.

<sup>38</sup> Vidi predgovor, odeljak 4. Ovde je naglasak očigledno stavljen na učestalo vraćanje zapamćenog materijala u svest.

<sup>39</sup> Grčki glagol u infinitivu koji ovde prevodimo imenicom *sećanje* (anamimnḗskesthai) srodan je sa glagolom pamtiti (mnimoneḗein), s tim što koristi prefiks ana- (*ponovo*) i oblike medija (prezent) i pasiva (futr i aorist). To praktično znači da bi bliži prevod ovog glagola bio *ponovo se podsećati* (u sadašnjosti), ili *biti ponovo podsećan* (u budućnosti ili prošlosti). Imajući ovo na umu bolje shvatamo Aristotelovu upotrebu termina anamimnḗskesthai i vezu psihičkog procesa koji je njime označen sa asocijacijom ideja (v. predgovor, odeljak 3 i 4). Termin *prisećanje*, tehnički shvaćen, treba da označava *dovođenje do svesti*.

<sup>40</sup> Vidi predgovor, odeljak 4b. Ne zna se tačno na koje dijalektičke rasprave Aristotel upućuje.

<sup>41</sup> *Prisećanje* ili nepersonalno pamćenje je obnavljanje naučnog saznanja, čulnog opažanja i predstave (451b 2–5). Ono ne podrazumeva personalno pamćenje, tj. svest o proteklom vremenu, već prethodnu percepciju, sticanje znanja i sl. Vidi predgovor, odeljak 3.

<sup>42</sup> Za h<sup>TM</sup>xis i pithos v. napomenu 12.

<sup>43</sup> Vidi 450a 12–14.

<sup>44</sup> Ova rečenica verovatno upućuje na to da, pošto je moguće da neko pamti nešto a da ga se još nije setio, tj. da proces pamćenja prethodi procesu prisećanja, a posedovanje/stanje pamćenja sledi proces pamćenja, posedovanje/stanje pamćenja može (a ne mora) da prethodi sećanju, te prema tome nije identično sa njim.

<sup>45</sup> To jest čulni opažaj, znanje, predstavu.

<sup>46</sup> Onaj koji se seća sposoban je naime da samostalno, bez spoljašnje pomoći dođe do stvari koju traži i koja je uskladištena u duši, dok onaj koji uči ne poseduje tu sposobnost (452a 4–12).

<sup>47</sup> Za termin *kretanje* vidi napomenu 28.

Prilikom percepcije čulna opažanja redaju se u seriju koja je odraz sleda vremenskih perioda.

U tehnici pamćenja smeštanje asocijativnih predstava u niz način je na koji tehnika podražava prirodu (v. predgovor, odeljak 4).

<sup>48</sup> Na sličan način Locke (*Essay Concerning Human Understanding* II. 33) i Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* II. 33) razlikuju tri vrste asocijativnih veza: veza uspostavljena prirodom, veza uspostavljena navikom i veza uspostavljena pojedinačnim jakim utiskom (Sorabji 1972:95).

<sup>49</sup> Aristotel ima u vidu slučaj kojim se bavi Platon (*Phaedo* 73c – 74a), naime da čovek vidi nešto što će ga podsetiti na nešto drugo (v. napomenu 39), i slučaj opisan u 452a 14–16, gde početak ne mora da bude vezan za sadašnjost.

<sup>50</sup> Ovo je jedini trag Aristotelovog učenja o asocijaciji ideja. U Platonovom *Fedonu* (73d – 74a) već su navedene dve njegove stavke: asocijacija po blizini (neko se može setiti Kebeta kada vidi Simiju) i asocijacija po sličnosti (neko se može setiti Simije kada

vidi njegovu sliku). Kao i Platon, Aristotel asocijaciju ideja pominje samo u vezi sa predmetom sećanja i ne proširuje primenu ovog učenja na mišljenje, kao što su kasnije činili Locke, Berkeley i Hume. Iz konteksta u kojem se učenje javlja jasno je da se radi o posebnom slučaju kada čovek traži početnu tačku po kriterijumima sličnosti, razlike i blizine i tako prekim putem stiže do stvari koju traži. Budući da se ono što je daleko i ono što je blizu pamti na isti način (451b 27), asocijacija ideja važi i u slučaju da čovek ne ide prekim putem (Sorabji 1972:42–46).

<sup>51</sup> Ukoliko počnemo od slike nečega što je slično, različito ili susedno (u prostoru i vremenu) u odnosu na stvar koje treba da se setimo, moguće je da će se slika nečega od ovog poklopiti, biti pored ili se preklopiti sa slikom stvari koju tražimo (Sorabji 1972:98).

<sup>52</sup> To jest nakon što u potrazi prođemo veći broj slika, sličnih, različitih ili susednih.

<sup>53</sup> Τὸ ἐψηκῶς, *ono što dolazi po redu, ono što sledi*, izraz je koji i Platon upotrebljava u *Menonu* (82e) razlažući ideju da prisećanje uključuje niz činova koji slede jedan za drugim.

Za razliku od usmerenog traženja, u ovom slučaju čovek dolazi samo do sledeće slike u nizu koja je takođe slična, različita ili po položaju blizu prethodnoj.

<sup>54</sup> Primeri za početnu tačku dati u daljem tekstu su: prvi deo matematičkog dokaza (452a 3), prvi član serije mleko, belo, vazduh, vlaga, jesen (452a 14–16) i srednji član grupe od tri člana (452a 17–24).

<sup>55</sup> Mišljenje da mora postojati red u materijalu koji pamtimo srećemo u fragmentu o tehnici pamćenja kod pitagorejaca (Jamblihov *Život Pitagorin*, Diels 164–6) i u rimskim opisima tehnike pamćenja u retorici (v. predgovor, odeljak 4a). U nizu od pedeset imena koji ponovi Hipija Stariji nakon što ih jedanput čuje, ili u nizu od dve hiljade imena koji na isti način ponavlja Seneka Stariji, data imena nisu međusobno povezana nikakvom asocijacijom. Ovakvi nasumično izabrani nizovi lakše se pamte ukoliko se uredi po mestima.

<sup>56</sup> Platon je stav da je svako učenje prisećanje zasnovao na zapažanju da čovek može učiti krećući se sam od početne tačke (kvadrat) do onoga što traži (konstrukcija kvadrata dvostruko veće površine od zadatog). U *Menonu* (82b – 85b) Sokrat uspeva da na rešenje ovog problema navede potpuno neukog roba i time pokazuje da je podučavanje u stvari podsećanje čoveka na nešto što već odranije (pre rođenja) zna. Aristotel verovatno smatra da je Sokratova uloga u ovom ispitivanju ipak bila sugestivna, te da je kretanje neukog roba ka rešenju bilo podstaknuto spolja. U svakom slučaju, on se revnosno trudi da razgraniči učenje od prisećanja.

<sup>57</sup> Vidi napomenu 12. Razjašnjavanje ove rečenice sa gramatičkog aspekta i njen odgovarajući prevod dugujemo Dejanu Matiću i Marjanci Pakiž. Zahvaljujući njihovom tumačenju održano je čitanje *dynimei* koje donosi većina rukopisa.

<sup>58</sup> *Za mesto* (τῆρος) v. predgovor, odeljak 4b.

<sup>59</sup> Ovaj niz povezan je asocijativnim putem (čak i ako se jesen prema Hipokratovom učenju uzme za suvo godišnje doba, veza je po različitosti (Sorabji 1972:105)).

<sup>60</sup> U ovom delu teksta potpuno sledimo odlične konjektуре i tumačenje koje predlaže Sorabji (1972:31–36). Ovde opisanu tehniku on naziva tehnikom srednje tačke. U pretpostavljenom mnemoničkom nizu slike ΑΒΓΔΕΖΗΘ, pomoću kojih pamtimo neki

skup stvari, smeštene su na zamišljena mesta (v. predgovor, odeljak 4). Tri slike čine jednu grupu. Ukoliko pokušavamo da se setimo određene stvari, najbolje je da počnemo od središnje slike u grupi. Od nje naime možemo da se krećemo u dva pravca: prema slici koja se nalazi iza i prema slici koja se nalazi ispred nje. Prolazeći samo središnje slike u grupama ubrzavamo proces traženja, jer iz svake tačke možemo da prođemo tri slike. Šereševski na osnovu ličnog iskustva tvrdi da je lako iz jednog mesta preći na susedna (Luria 1969:32–3). Grupisanje slika radi preglednosti potvrđuje uputstvo koje daje *Rhetorica ad Herennium* (III 18), a prema kojem kao dodatni orijentir na svakom petom mestu mnemoničkog niza valja zamisliti zlatnu ruku sa pet prstiju, a na svakom desetom prijatelja koji se zove Decimus.

<sup>61</sup> Prevod *manje uobičajeno* obuhvata smisao dva različita čitanja koja na ovom mestu donose rukopisi: *kroz nešto staro, diĽ palaioÂ*, i *kroz nešto što odavno nije, di'hĽ pilai ou*.

<sup>62</sup> To jest ka rasporedu u nizu koji je uobičajen. Time u navedenom primeru sebi otežava prisećanje.

<sup>63</sup> Cf. *EN* 1152a 31; slično mišljenje iznosi i Platon u *Državi* (395 d). Običaj se razlikuje od prirode po tome što pre dopušta izuzetke i po tome što se lakše menja (452a 27–8; 452a 30 – 452b 3; *Rh.* 1370a 6–9; *EN* 1152a 29–31) (Sorabji 1972:107).

<sup>64</sup> Pošto u daljem delu nedostaje uzročna veza, te smo suočeni sa anakolutom, Sorabji u prevodu izostavlja veznik *epe*<sup>o</sup>. Mi pak rešavamo anakolut pokušajem da drugi deo rečenice vežemo za prvi u vidu zaključka *a fortiori*.

<sup>65</sup> U ovom primeru ispravno prisećanje je ometeno asocijacijom po sličnosti, koja narušava red slika uspostavljen običajem.

<sup>66</sup> Izraz *najvažnije* na početku rečenice možemo shvatiti samo kao skretanje pažnje učenicima na ono što je bitno za filozofsko razmatranje predmeta.

<sup>67</sup> Aristotel koncept vremena tumači konceptom prostora.

<sup>68</sup> Platon i Empedokle (*DS* 437b10–438a5) (Sorabji 1972:108).

<sup>69</sup> Naime kako čovek pri opažanju prima različite forme, tako prima i veličine (v. predgovor, odeljak 2).

<sup>70</sup> Svaki dosadašnji pokušaj tumačenja dijagrama nailazi na ozbiljne poteškoće. Najveća prednost prihvaćenog čitanja ovog pasusa i na njemu zasnovane rekonstrukcije dijagrama je što jasno predstavlja proporcionalne odnose i odgovara kontekstu u kojem se javlja. Vertikalne duži na dijagramu (BE, GD i ZJ) predstavljaju umanjene slike predmeta koje imamo u svesti (i koje dakle pamtimo), dok delovi horizontalne duži (AB, AG, odnosno AZ) predstavljaju veličine tih predmeta u stvarnosti. Aristotel dakle tumači shvatanje relacija veličina u prostoru prema veličinama u svesti, a slušaocima prepušta uspostavljanje analogije sa shvatanjem vremenskih relacija.

<sup>71</sup> To jest nemoguće je da neko posmatra predstavu u sebi kao odraz a da toga nije svestan.

<sup>72</sup> Vidi 449b 6–8 i 450a 32 – 450b 11.

<sup>73</sup> Nakon zaključka da je prisećanje intelektualni proces, Aristotel pokazuje da ono kao takvo ima uporište u telu. Time osporava Platonovo učenje da je prisećanje proces koji nastaje u duši bez ikakvog učešća tela (*Philebus* 34 b–c). Aristotelov materijalistički ili

fizikalistički stav da sve duševne pojave imaju uporište u telu (v. predgovor, odeljak 1) deliče gotovo sve potonje filozofske škole u antici, dok će učenici Akademije ostati usamljeni sledbenici Platonovog dualističkog stava o razdvojenosti duše i tela.

<sup>74</sup> Učenja o melanholiji u antici znatno variraju. Zadržavamo se stoga samo na Aristotelovim mišljenjima. Melanholici po njemu, ako za merodavan trag uzmemo učenje njegovog učenika Diokla, imaju crnu žuč oko srca (mesto gde se nalazi duša). Njih karakteriše nagla priroda: oni se ne zaustavljaju da bi uočili neku stvar, promislili ili odlučivali, jer ih imaginacija stalno vuče dalje. Poseduju u duši duge nizove slika i brzo se kreću od jedne do druge. Lako se uzbuđuju i podložni su jakim željama (*Div. Somn.* 463b 15–22; 464a 32 – 464b 5; *EN* 1150b 25–27; 1152a 19; 1154b 13; *Probl.* 903b 19–20) (Sorabji 1972:112–113).

<sup>75</sup> Upravo smo saznali da su melanholici ti koji bivaju najviše uznemireni, a sada saznajemo i da oni imaju vlagu oko mesta u kojem leži čulo. Crna žuč je međutim, prema vrlo raširenom verovanju, suva (čini se: manje vlažna) i lepljiva (Sorabji 1972:113).

<sup>76</sup> Za razliku od kružnog, pravolinijsko kretanje ima tendenciju da se zaustavi (*Ph.* 261a 27 – 263a 3) (Sorabji 1972:114).

<sup>77</sup> Aristotel smatra da u ljudima ovakve građe nastaju velike količine isparavanja prilikom varenja (*Somn.* 457a 24–25). Moguće je da se ovaj pasus nadovezuje na prethodne praćenjem vlage kao uzroka tome da ovakvi ljudi ne uspevaju da zadrže tragove percepcije (ovo nagoveštava upotreba veznika »i« na početku rečenice). S druge strane, moguće je i to da je uzrok ovoj pojavi samo težina koja na pomalo nejasan način sprečava zadržavanje slika i zaustavljanje kretanja (Sorabji 1972:114).

### Skraćenice

<i>APo.</i>	Analytica posteriora	<i>Probl.</i>	Problemata
<i>De An.</i>	De anima	<i>Rh.</i>	Rhetorica
<i>Div. Somn.</i>	De divinatione per somnum	<i>SE</i>	Sophistici elenchi
<i>EN</i>	Ethica Nicomachea	<i>Sens.</i>	De sensu et sensibilibus
<i>Mem.</i>	De memoria et reminiscencia	<i>Somn.</i>	De somno et vigilia
<i>Met.</i>	Metaphysica	<i>Top.</i>	Topica
<i>Ph.</i>	Physica		

### Literatura

#### 1 Članci

ANNAS, Julia, *Aristotle on Memory and the Self*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford University Press IV 1986 pp. 99–117.

BYNUM, Terrell Ward, *A New Look at Aristotle's Theory of Perception*, History of Philosophy Quarterly IV 1987 pp. 163–178.

CAPPELLETTI, Angel J., *Memoria y Reminiscencia en Aristoteles*, Revista Venezolana de Filosofía XXII 1986 pp. 69–129.

GULLEY, Norman, *Plato's Theory of Recollection*, Classical Quarterly, 1954.



Daniel Marković

HORN, Hans-Jürgen, *Aristote, Traité de l'Âme, III 3, et le Concept Aristotélicien de la phantasia*, Études Philosophiques 1988 pp. 221–234.

## 2 Studije

CORNFORD, Francis M., *Plato's Theory of Knowledge*, Bobbs-Merrill, New York 1957.

LURIA, A.R., *The Mind of a Mnemonist*, London/New York 1969.

MATTHEWS, Gwynneth, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, Faber & Faber, London 1972.

NUSSBAUM, Martha C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978.

ROSS, David, *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London 1974.

SORABJI, Richard, *Aristotle on Memory*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, London 1972.

YATES, Frances, *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, London 1972.

## PERI MNHMHS KAI ANAMNHSEWS

**449b 4** Per<sup>^</sup> mn»mhj ka<sup>^</sup> toà mnhmoneúein lektšon t...  
™sti ka<sup>^</sup> di| t...n' a,,t...an g...gnetai ka<sup>^</sup> t...ni tîn tÁj  
yucÁj mor...wn sumba...nei toàto tō pƒqoj ka<sup>^</sup> tō  
çnamimn»skesqai: oÛ g|r of aÛto... e,,si mnhmoniko<sup>^</sup>  
ka<sup>^</sup> çnamnhstiko..., çll' æj ™p<sup>^</sup> tō polý  
mnhmonikèteroi m•n of brade<j, çnamnhstikèteroi d•  
of tace<j ka<sup>^</sup> eÛmage<j.

**449b 9** Príton m•n oân skeptšon po<ƒ ™sti t|  
mnhmoneutƒ: pollƒkij g|r ™xapat´ toàto. OÛte g|r tō  
mšllon ™ndšcetai mnhmoneúein, çll' æsti doxastōn  
ka<sup>^</sup> ™lpistōn (e†h d' "n ka<sup>^</sup> ™pist»mh tij ™lpistik»,  
kaqƒper tinšj fasi t¼n mantik»n), oÛte toà  
parōntoj, çll' a†sqhsij: taÚtv g|r oÛte tō mšllon  
oÛte tō genōmenon gnwr...zomen, çll| tō parōn mōnon.  
`H d• mn»mh toà genomšnou: tō d• parōn óte  
pƒrestin, oƒon tod<sup>^</sup> tō leukōn óte ðr´, oÛde<sup>^</sup>j "n  
fa...h mnhmoneúein, oÛd• tō qewroúmenon, óte qewrîn  
tugcƒnei ka<sup>^</sup> noîn, çll| tō m•n a,,sqƒnesqa... fhsi, tō  
d' ™p...stasqai mōnon: Ótan d' ¥neu tîn ærgwn æcí t¼n  
™pist»mhn ka<sup>^</sup> t¼n a†sqhsin, oÛtw mšmnhtai [t|j toà  
trigènou óti dŰo Ńrqa<j †sai], tō m•n óti æmaqen À  
™qeèrhšen, tō d• óti ½kousen À e•den ½ ti toioàton:  
çe<sup>^</sup> g|r ótan ™nergí kat| tō mnhmoneúein, oÛtwj ™n  
tí yucí lšgei, óti pròteron toàto ½kousen À Ésqeto  
À ™nòhsen.

**449b 24** ''Esti m•n oân <sup>1</sup> mn»mh oÛte a+sqsij oÛte ØpØlhij, çll| toÚtwn tinÕj >xij À pƒqoj, Ótan gšnhtai crònoj. Toà d• nân <sup>™</sup>n tù nân oÛk æsti mn»mh, kaqƒper e+rhtai [ka^ pròteron], çll| toà m•n paròntoj a+sqsij, toà d• mšllontoj <sup>™</sup>lp...j, toà d• genomšnou mn»mh: diõ met| crònou p©sa mn»mh. ''Wsq' Ósa crònou a„sqfnetai, taàta mðna tîn zówn mnhmoneÛei, ka^ toÚtJ ú a„sqfnetai.

**449b 30** 'Epe^ d• per^ fantas...aj e+rhtai pròteron <sup>™</sup>n to<j per^ yucÁj, ka^ noe<n oÛk æstin ¥neu fantfsmatoj: sumba...nei g|r tÕ aÛtÕ pƒqoj <sup>™</sup>n tù noe<n Óper ka^ <sup>™</sup>n tù diagrfƒein: <sup>™</sup>ke< te g|r oÛq•n proscrèmenoi tù tÕ posõn ærismšnon e•nai toà trigènou, Ómwj grffomen ærismšnon kat| tÕ posòn, ka^ Ð noîn æsaÚtwj, k"n m¼ posõn noí, t...getai prõ Ñmmftwn posòn, noe< d' oÛc î posòn: "n d' <sup>1</sup> fÚsij ï tîn posîn, çor...stwn dš, t...getai m•n posõn ærismšnon, noe< d' Î posõn mðnon: di| t...na m•n oân a„t...an oÛk <sup>™</sup>ndšcetai noe<n oÛd•n ¥neu sunecoàj, oÛd' ¥neu crònou t| m¼ <sup>™</sup>n crònJ Ônta, ¥lloj lògoj: mšgeqoj d' çnagka<on gnwr...zein ka^ k...nhsin ú ka^ crònon: ka^ tÕ ffntasma tÁj koinÁj a„sq»sewj pƒqoj <sup>™</sup>st...n: éste toàto fanerõn Óti tù prètJ a„sqhtikù toÚtwn <sup>1</sup> gnîs...j <sup>™</sup>stin: <sup>1</sup> d• mn»mh ka^ <sup>1</sup> tîn nohtîn oÛk ¥neu fantfsmatòj <sup>™</sup>stin: éste toà nohtikoà m•n kat| sumbebhkÕj "n e+h, kaq' aøtÕ d• toà prètou a„sqhtikoà.

**450a 15** Diõ ka^ ~tšroijs tis^n Øpƒrcei tîn zówn, ka^ oÛ mðnon çnqrèpoijs ka^ to<j æcousi dðxan À

fròhnsin. E,, d• tîn nohtikîn ti mor...wn Ān, oÛk "n  
 ØpĀrce pollo<j tîn ŷllwn zówn, †swj d' oÛden^ tîn  
 †no»twn, "pe^ oÛd• nân p©si di| tÕ m¼ pŋnta crònou  
 a†sqhsin æcein: †e^ g|r Ótan "nergÍ tÍ mn»mV,  
 kaqŋper ka^ pròteron e†pomen, Óti e•de toàto Ā  
 ½kousen Ā æmaqe, prosaisqŋnetai Óti pròteron: tÕ d•  
 pròteron ka^ Ūsteron "n crònJ "st...n.

**450a 22** T...noj m•n oân tîn tĀj yucĀj "sti mn»mh,  
 faneròn, Óti oáper ka^ ¹ fantas...a: ka... "sti  
 mnhmoneut| kaq' aØt| m•n ĩn "sti fantas...a, kat|  
 sumbebhkŌj d• Ósa m¼ ŷneu fantas...aj.

**450a 25** 'Apor»seie d' ŷn tij pĳj pote toà m•n  
 pŋqouj paròntoj toà d• pŋgmatoj †pòntoj  
 mnhmoneŪetai tÕ m¼ paròn. DĀlon g|r Óti de< noĀsai  
 toioàton tÕ gignòmenon di| tĀj a„sq»sewj "n tÍ yucÍ  
 ka^ tù mor...J toà sèmatoj tù æconti aÛt»n, oEon  
 zwgrŋfhmŋ ti tÕ pŋqoj, oá famen t¼n >xin mn»mhn  
 e•nai: ¹ g|r gignomšnh k...nhsij "nshma...netai oEon  
 tŪpon tin| toà a„sq»matoj, kaqŋper of sfragizòmenoi  
 to<j daktul...oij.

**450a 32** DiŌ ka^ to<j m•n "n kin»sei pollÍ di|  
 pŋqoj Ā di' ¹lik...an oâsin oÛ g...gnetai mn»mh,  
 kaqŋper "n e„j Ūdwr ·šon "mpiptoŪshj tĀj kin»sewj  
 ka^ tĀj sfrag<doj: to<j d• di| tÕ y»cesqai, kaqŋper  
 t| palai| tîn o„kodomhmŋtwn, ka^ di| sklhròthta toà  
 decomšnou tÕ pŋqoj oÛk "gg...gnetai Ð tŪpoj. Diòper  
 ot te sfòdra nšoi ka^ of gšrontej †mn»monšj e„sin:  
 ·šousi g|r of m•n di| t¼n aŪxhsin, of d• di| t¼n  
 fq...sin. `Omo...wj d• ka^ of l...an tace<j ka^ of l...an  
 brade<j oÛdšteroi fa...nontai mn»monej: of m•n gŋr  
 e„sin Øgròteroi toà dšontoj, of d• sklhròteroi:

to<j m•n oân oÛ mšnei tÕ ffntasma ™n tí yucí, tîn d' oÛc Ɂptetai.

**450b 11** 'All' e,, d¼ toioàtòn ™sti tÕ sumba<non per^ t¼n mn»mhn, pòteron toàto mnhmoneÛei tÕ pƒqoj, À ™ke<no ƒf' oá ™gšneto; E,, m•n g|r toàto, tîn ƒpòntwn oÛd•n ™n mnhmoneÛoimen: e,, d' ™ke<no, pîj a,,sqanòmenoi toàto mnhmoneÛomen oá m¼ a,,sqanòmeqa, tÕ ƒpòn; E† t' ™st^n Ómoion éesper tÚpoj À graf¼ ™n ¹m<n, ¹ toÚtou a†sqhsij di| t... ™n e†h mn»mh ~tšrou, ƒll' oÛk aÛtoà toÚtou; `O g|r ™nergîn tí mn»mV qewre< tÕ pƒqoj toàto ka^ a,,sqfnetai toÚtou. Pîj oân tÕ m¼ parõn mnhmoneÛsei; E†h g|r ™n ka^ Đr©n tÕ m¼ parõn ka^ ƒkoÛein.

**450b 20** -H æstin æj ™ndšcetai ka^ sumba...nein toàto; Oƒon g|r tÕ ™n p...naki gegrammšnon zùon ka^ zùòn ™sti ka^ e,,kèn, ka^ tÕ aÛtÕ ka^ Ýn toàt' ™st^n ¼mfw, tÕ mšntoi e•nai oÛ taÛtõn ™stin ƒmfo<n, ka^ æsti qewre<n ka^ æj zùon ka^ æj e,,kòna, oÛtw ka^ tÕ ™n ¹m<n ffntasma de< Øpolabe<n ka^ aÛtò ti kaq' aøtõ e•nai ka^ ¼llou ffntasma. 'Hi m•n oân kaq' aøtò, qeèrhma À ffntasmƒ ™stin, î d' ¼llou, oƒon e,,kèn ka^ mnhmòneuma. ``Wste ka^ Ótan ™nergí ¹ k...-nhsij aÛtoà, ™n m•n î kaq' aøtò ™sti, taÚtV a,,sqfnhtai ¹ yuc¼ aÛtoà, oƒon nòhmƒ ti À ffntasma fa...netai ™pelqe<n: ™n d' î ¼llou ka^ éesper ™n tí grafí æj e,,kòna qewre<, ka... m¼ ~wrakěj tÕn Kor...skon æj Kor...skou: ™ntaàqƒ te ¼llo tÕ pƒqoj tÁj qewr...aj taÚthj ka^ Ótan æj zùon gegrammšnon qewrÍ, æn te tí yucí tÕ m•n g...gnetai éesper nòhma mðnon, tÕ d' æj ™ke< Óti e,,kèn, mnhmòneuma.

**451a 2** Ka^ di| toàto ™n...ot' oÛk †smen, ™gginomšnwn ¹m<n ™n tí yucí toioÚtwn kin»sewn ƒpõ toà a,,sqšsqai

pròteron, e,, kat| tō ÆsqÁsqai sumba...nei, ka^ e,, æsti mn»mh À oÛ, distfzomen.

**451a 5** `Ot• d• sumba...nei ™nnoÁsai ka^ çnamnhsqÁnai Óti °koŪsamšn ti pròteron À e†domen. Toàto d• sumba...nei, Ótan qewrín æj aÛtō metabfllV ka^ qewrÍ æj ¥llou.

**451a 8** G...gnetai d• ka^ toÛnant...on, oÆon sunšbh 'Antifšronti tū 'Wre...tV ka^ ¥lloij ™xistamšnoij: t| g|r fantfsmata ælegon æj genðmena ka^ æj mnhmoneŪontej. Toàto d• g...gnetai Ótan tij t¼n m¼ e,,kòna æj e,,kòna qewrÍ.

**451a 12** Af d• melštai t¼n mn»mhn sózousi tū ™panamimn»skein: toàto d' ™st^n oÛd•n >teron À tō qewre<n pollfkij æj e,,kòna ka^ m¼ æj kaq' aøtō.

**451a 14** T... m•n oân ™sti mn»mh ka^ tō mnhmoneŪein, e+rhtai, Óti fantfsmatoj, æj e,,kònoj oá fntasma, >xij, ka^ t...noj mor...ou tîn ™n ¹m<n, Óti toà prètou a,,sqhtikoà ka^ ú crònou a,,sqanòmeqa.

**451a 18** Per^ d• toà çnamimn»skesqai loipõn e,,pe<n. Prîton m•n oân Ósa ™n to<j ™piceirhmatiko<j lōgoij ™st^n çlhqÁ, de< tiqšnai æj øpferconta. OÛte g|r mn»mhj ™st^n çnflhyij ¹ çnfmnhsij oÛte lÁyij: Ótan g|r tō prîton mƒqV À pƒqV, oÛt' çnalambfnei mn»mhn oÛdem...an (oÛdem...a g|r progšgonen) oÛt' ™x çrcÁj lambfnei: Ótan g|r ™ggšnhtai ¹ >xij À tō pƒqoj, tōte mn»mh ™st...n: éste met| toà pƒqouj ™gginomšnou oÛk ™gg...netai. ''Eti d' Óte tō prîton ™ggšgone tū çtòmJ ka^ ™scftJ, tō m•n pƒqoj ™nupfercei ½dh tū paqònti ka^ ¹ ™pist»mh, e,, de< kale<n ™pist»mhn t¼n >xin À tō pƒqoj (oÛq•n d• kwlŪei kat| sumbebhkōj ka^ mnhmoneŪein ænia in ™pistfmeqa): tō d•

mnhmoneŭein kaq' aøtõ oŭc øpfercei pr^n cronisqÁnai:  
mnhmoneŭei g|r nân õ e•den À æpage pròteron, oŭc õ  
nân æpage, nân mnhmoneŭei.

**451a 31** ''Eti d• fanerõn óti mnhmoneŭein æsti m¼  
nân çnamnhsqšnta, çll' ™x çrcÁj a„sqðmenon À  
paqõnta: çll' Ótan çnalambfnV çn pròteron e•cen  
™pist»mhn À a†sqhsin À oá pote t¼n >xin ™lšgomen  
mn»mhn, toàt' ™st^ ka^ tòte tõ çnamimn»skesqai tîn  
e„rhmsnwn ti, tù d• mnhmoneŭein sumba...nei ka^ ¹  
mn»mh çkolouqe<.

**451b 6** Oŭd• d¼ taàta iplîj, ™|n æmprosçen  
øpferxanta pflin ™ggšnhtai, çll' æstin æj, æsti d'  
æj oŭ. D^j g|r mage<n ka^ eøre<n ™ndšcetai tõn  
aŭtõn tõ aŭtò: de< oân diafšrein tõ çnamimn»skesqai  
toŭtwn, ka^ ™noŭshj ple...onoj çrcÁj À ™x Áj  
manqfnousin çnamimn»skesqai.

**451b 10** Sumba...nousi d' af çnamn»seij ™peid¼  
pšfuken ¹ k...nhsij ¼de genšsqai met| t»nde: e„ m•n  
™x çnfgkhj, dÁlon æj Ótan ™ke...nhn kinhqĭ, t»nde t¼n  
k...nhsin kinhq»setai: e„ d• m¼ ™x çnfgkhj çll' æqei,  
æj ™p^ tõ polý kinhq»setai. Sumba...nei d' ™n...aj øpax  
™qisqÁnai m©llon À ~tšraj pollfkij kinoumšnouj: diõ  
ænia øpax „dõntej m©llon mnhmoneŭomen À >tera pol-  
lfkij.

**451b 16** ''Otan oân çnamimnhskèmeqa, kinoŭmeqa tîn  
protšrwn tin| kin»sewn, >wj ™n kinhqĭmen meq' çn  
™ke...nh e†wçen.

**451b 18** Diõ ka^ tõ ™fexÁj qhreŭomen no»santej çpõ  
toà nân À ¥llou tinòj, ka^ çf' ðmo...ou À ™nant...ou À

toà sŭnegguj. Di| toàto g..gnetai <sup>1</sup> çnf̄m̄nhsij: af g|r kin»seij toŭtwn tîn m•n af aŭta..., tîn d' ðma, tîn d• mšroj æcousin, éste tŏ loipŏn mikrŏn Ő™kin»qh met'™ke<no.

**451b 22** Zhtoàsi m•n oân oŭtw, ka^ m¼ zhtoàntej d' oŭtwj çnamimn»skontai, Ótan meq' ~tšran k...nhsin™ke...nh gšnhtai: æj d• t| poll| ~tšrwn genomšnwn kin»sewn otwn eþpomen,™gšneto™ke...nh. Oŭd•n d• de<skope<n t| pŏrrw, pîj memn»meqa, çll| t| sŭnegguj: dÁlon g|r Óti Ð aŭtŏj™sti trŏpoj. Lšgw d• tŏ™fexÁj oŭ prozht»saj oŭd' çnamnhsqe...j. Tù g|r æpei çkolouqòasin af kin»seij çll»laij, ¼de met| t»nde.

**451b 29** Ka^ Ótan to...nun çnamimn»skesqai boŭlhtai, toàto poi»sei: zht»sei labe<n çrc¾n kin»sewj, meq' çn™ke...nh æstai. Diŏ tfcista ka^ kŕllista g..nontai çp' çrcÁj af çnamn»seij: æj g|r æcousi t| prfgmata prŏj ¥llhla tù™fexÁj, oŭtw ka^ af kin»seij. Ka^ æstin eŭmnhmŏneuta Ósa tfxin tin| æcei, éesper t| maq»mata: t| d• faŭla calepîj.

**452a 4** Ka^ toŭtJ diafšrei tŏ çnamimn»skesqai toà pflin mangfnein, Óti dun»seta... pwj di' aŏtoà kinhqÁnai™p^ tŏ met| t¾n çrc»n. ``Ótan d• m», çll| di' ¥llou, oŭkšti mšmnhtai. Pollfkij d' ¼dh m•n çdunate< çnamnhsqÁnai, zhtîn d• dŭnatai ka^ eŔr...skei. Toàto d• g..gnetai kinoànti pollf, >wj "n toiaŭthn kin»sv k...nhsin î çkolouq»sei tŏ pr®gma. Tŏ g|r memnÁsqa...™sti tŏ™ne<nai dunfmei t¾n kinoàsan: toàto dš, ést'™x aŏtoà ka^ in æcei kin»sewn kinhqÁnai, éesper eþrhtai.



**452a 12** De< d• labšsqai ċrcĀj: diŌ ċpŌ tŌpwn dokoàsin ċnamimn»skesqai ™n...ote. TŌ d' a†tion Ōti tacÝ ċp' ¥llou ™p' ¥llo ærcontai, oÆon ċpŌ gflaktoj ™p^ leukŌn, ċpŌ leukoà d' ™p' ċšra, ka^ ċpŌ toŪtou ™f' ØgrŌn, ċf' oá ™mn»sqh metopèrou, taŪthn ™pizhtîn t¼n éran.

**452a 17** -Eoike d• kaqŌlou ċrcÍ ka^ tŌ mšson p†ntwn: e,, g|r m¼ prŌteron, Ōtan ™p^ toàto ælqv mnhsq»setai, À oŪkšt' oŪd• ¥lloqen, oÆon e† tij no»seien ™f' in A B G D E Z H Q: e,, g|r m¼ ™p^ toà Q mšmnhtai, ™p^ toà Z mnhsq»setai: ™nteàqen g|r ™p' ¥mfw kinhqĀnai ™ndšcetai, ka^ ™p^ tŌ H ka^ ™p^ tŌ E. E,, d• m¼ toŪtwn ti ™z»tei, ™p^ tŌ G ™lqën mnhsq»setai, e,, tŌ D À tŌ B ™pizhte<, e,, d• m», ™p^ tŌ A: ka^ oŪtwj ċe...

**452a 24** Toà d' ċpŌ toà aŪtoà ™n...ote m•n mnhsqĀnai, ™n...ote d• m», a†tion Ōti ™p^ ple...w ™ndšcetai kinhqĀnai ċpŌ tĀj aŪtĀj ċrcĀj, oÆon ċpŌ toà G ™p^ tŌ Z À tŌ D. 'E|n oân di| polloà kinhqÍ, ™p^ tŌ sunhqšsteron kine<tai: éšper g|r fŪsij ½dh tŌ æqoj. DiŌ § pollfkij ™nnooàmen, tacÝ ċnamimnhskŌmeqa: éšper g|r fŪsei tŌde met| tŌde ™st...n, oŪtw ka^ ™nerge...v: tŌ d• pollfkij fŪsin poie<.

**452a 30** 'Epe^ d' ™n to<j fŪsei g...gnetai ka^ par| fŪsin ka^ ċpŌ túchj, æti m©llon ™n to<j di' æqoj, oÆj <sup>1</sup> fŪsij ge m¼ Đmo...wj Øp†rcei, éste kinhqĀnai ™n...ote kċke< ka^ ¥llwj, ¥llwj te ka^ Ōtan ċfšlkV ™ke<qen aŪtŌse pV. Di| toàto ka^ Ōtan dšV Ōnoma mnhmoneàsai, parŌmoion men, e,,j ™ke<no soloik...-

zomen. Tõ m•n oân çnamimn»skesqai toàton sumba...nei tÕn trõpon.

**452b 7** Tõ d• mšgiston, gnwr...zein de< tÕn crõnon, À mštrJ À çor...stwj. ''Estw dš ti ú kr...nei tÕn ple...w ka^™lfttw: eÜlogon d' éesper t| megšqh: noe< g|r t| megfla ka^ pòrrw oÛ tù çpote...nein™ke< t¼n difnoian, éesper t¼n Ôyin fas... tinej (ka^ g|r m¼ Ôntwn Đmo...wj no»sei), çll| tí çnflogon kin»sei: æsti g|r™n aÛtÍ t| Ómoia sc»mata ka^ kin»seij. T...ni oân dio...sei, Ótan t| me...zw noÍ, Óti™ke<na noe< À t|™lfttw; Pfta g|r t|™ntÕj™lfttw, éesper çn|lõgon ka^ t|™ktÕj. ''Esti d' †swj éesper ka^ to<j e†desin çnflogon labe<n ¥llo™n aøtù, oÛtwj ka^ to<j çpost»masin. ''Wspere oân e,, t¼n A B B E kine<tai, poie< t¼n G D: çnflogon g|r ¹ A G ka^ ¹ G D. T... oân m©llon t¼n G D À t¼n Z H poie<; 'H æj ¹ A G prÕj t¼n A B æcei, oÛtwj ¹ Q prÕj t¼n I æcei; TaÛtaj oân ōma kine<tai. -An d• t¼n Z H boÛlhtai noÁsai, t¼n m•n B E Đmo...wj noe<, çnt^ d• tîn Q I t|j K L noe<: aátai g|r æcousin æj Z A prÕj B A.

**452b 23** ''Otan oân ōma ¼ te toà prfgmatoj g...gnhtai k...nhsij ka^ ¹ toà crõnou, tÕte tí mn»mV™nerge<. '\An d' ohtai m¼ poiîn, o†etai mnhmoneÛein: oÛq•n g|r kwlÛei diayeušqÁna... tina ka^ doke<n mnhmoneÛein

m¾ mnhmoneŮonta. 'Energòanta d• tí mn»mV m¾ o†esqai  
 †ll| langfnein memnhmšnon oŮk æstin: toàto g|r Ān  
 aŮtŮ tŮ memnĀsqai. 'All' ™|n † toà prfgmatoj  
 gšnhtai cwr^j tĀj toà crŌnou Ā aŮth ™ke...nhj, oŮ  
 mšmnhtai.

**452b 29** `H d• toà crŌnou ditt» ™stin: †t• m•n g|r  
 mštrJ oŮ mšmnhtai aŮtŌn, oŒon Óti tr...tV †mšrv  
 †d»pote ™po...hsen, †t• d• ka^ mštrJ: †ll| mšmnhtai  
 ka^ ™|n m¾ mštrJ. E,,èqasi d• lšgein Óti mšmnhtai  
 mšn, pŌte mšntoi oŮk †sasin, Ótan m¾ gnwr...zwsj toà  
 pŌte tŮ posŌn mštrJ.

**453a 4** ``Oti m•n oân oŮc of aŮto^ mnhmoniko^ ka^  
 †namnhstiko..., ™n to<j prŌteron e†rhtai. Diafšrei d•  
 toà mnhmoneŮein tŮ †namimn»skesqai oŮ mŌnon kat|  
 tŌn crŌnon, †ll' Óti toà m•n mnhmoneŮein ka^ tĭn  
 †llwn zŏwn metšcei poll†, toà d' †namimn»skesqai  
 oŮd•n æj e,,pe<n tĭn gnwrizomšnwn zŏwn, pl¾n  
 †nqrwpoj. A†tion d' Óti tŮ †namimn»skesqa... ™stin  
 oŒon sullogismŌj tij: Óti g|r prŌteron e•den Ā  
 ½kousen ½ ti toioàton æpage, sullog...zetai †  
 †namimnhskŌmenoj, ka^ æstin oŒon z»ths...j tij. Toàto  
 d' oŒj ka^ tŮ bouleutikŌn †p†rcei, fŮsei mŌnoij  
 sumbšbhken: ka^ g|r tŮ bouleŮesqai sullogismŌj t...j  
 ™stin.

**453a 14** ``Oti d' ™st^ swmatikŌn ti tŮ p†qoj, ka^ †  
 †nfmnhsij z»thsij ™n toioŮtJ fant†smatoj, shme<on  
 tŮ parenocle<n ™n...ouj ™peid|n m¾ dŮnwntai  
 †namnhsqĀnai ka^ p†nu ™pšcontej t¾n difnoian, ka^  
 oŮkšt' ™piceiroàntaj †namimn»skesqai oŮd•n Ātton,

ka^ mflista toŷj melagcolikoŰj: toŰtouj g|r fantfsmata kine< mflista. A+tion d• toà m¾™p' aŰto<j e•nai tŰ çnamimn»skesqai, Óti kaqfper to<j bflousin oŰkšti™p' aŰto<j tŰ stÁsai, oŰtwj ka^ Đ çnamimnhskòmenoj ka^ qhreŰwn swmatikÒn ti kine<,™n ú tŰ pŷqoj. Mflista d'™nocloàntai oŷj™n Øgròthj tŰcV Øpŷrcousa per^ tŰn a,,sqhtikŰn tŰpon: oŰ g|r ·vd...wj paŰetai kinqe<sa, >wj™n™panšlqV tŰ zhtoŰmenon ka^ eŰqupor»sv¹ k...nhsij.

**453a 26** DiŰ ka^ Ńrga^ ka^ fòboi, Ótan ti kin»swsin, çntikinoŰntwn pŷlin toŰtwn oŰ kaq...stantai, çll'™p^ tŰ aŰtŰ çntikinoàsin. Ka^ æoike tŰ pŷqoj to<j Ńnòmasi ka^ mšlesi ka^ lògoij, Ótan di| stòmatoj gšnhta... ti aŰtîn sfòdra: pausamšnoij g|r ka^ oŰ boulomšnoij™pšrcetai pŷlin °dein À lšgein.

**453a 31** E,,s^ d• ka^ of t| ŷnw me...zw æcontej ka^ of nanèdeij çmnhmonšsteroi tîn™nant...wn di| tŰ polŷ bŷroj æcein™p^ tŰ a,,sqhtikŰ, ka^ m»t'™x çrcÁj t|j kin»seij dŰnasqai™mmšnein çll| dialŰesqai m»t'™n tŰ çnamimn»skesqai ·vd...wj eŰqupore<n. Of d• pŷmpan nšoi ka^ l...an gšrontej çmn»monej di| t¼n k...nhsin: of m•n g|r™n fq...sei, of d'™n aŰx»sei pollí e,,s...n: æti d• tŷ ge paid...a ka^ nanèdh™st^ mšcri pòrrw tÁj¹lik...aj.

**453b 7** Per^ m•n oân mn»mhj ka^ toà mnhmoneŰein, t...j¹ fŰsij aŰtîn ka^ t...ni tîn tÁj yucÁj mnhmoneŰei t| zùa, ka^ per^ toà çnamimn»skesqai, t...™sti ka^ pîj g...gnetai ka^ di| t...naj a,,t...aj, eŷrhtai.



Bogdana Đukić

## Jedan antički odgovor na sjevremeno pitanje: Plutarh, *Da li je moguće imati mnogo prijatelja*

Sad je pitanje da li treba steći što više prijatelja ili će ono što je izgleda dobro rečeno o gostoprimstvu:

»Gostiju ne treba mnogo, al' niti da sasvim si bez njih«  
pristajati i za prijateljstvo? To jest da ne treba biti ni bez prijatelja uopšte niti imati suviše mnogo prijatelja?

Aristotel, *Nikomahova etika* 1170b (prev. R. Šalabalić)

O prijateljstvu je u antici vrlo često pisano. Počevši od Homera, koji je u likovima Ahileja i Patrokla uspostavio arhetip pravih prijatelja, prijateljstvo se nadalje, kao *modus vivendi* slobodnog i obrazovanog antičkog čovjeka, javlja kao vrlo čest motiv u helenskoj književnosti. Posebnu pažnju ovom fenomenu posvećuju filozofi. Sokratov stav o prijateljstvu sačuvan nam je u delima dvojice njegovih učenika: Ksenofontovim *Uspomenama na Sokrata* i Platonovom dijalogu *Lisid*. Aristotel o prijateljstvu govori u nekoliko svojih dela, *Eudemovoj* i *Velikoj etici*, *Retorici*, a najsystematičnije raspravlja o njemu u osmoj i devetoj knjizi *Nikomahove etike*. Znamo da je i Teofrast ostavio za sobom spis posvećen prijateljstvu. Peripatetičari su priznavali čak četiri vrste prijateljstva: »tair<sup>o</sup>a, xen<sup>o</sup>a, suggenik<sup>o</sup> i °rwtik<sup>o</sup> fil<sup>o</sup>a. Iznijansirana terminologija, kada je prijateljstvo u pitanju, susreće se i kod stoičara, koji su opet, shodno svom učenju, prijateljstvu ostavljali mogućnost da postoji samo među mudrima. Prijateljstvo je bilo naročito cenjeno među epikurejcima. Od helenskih pesnika i filozofa modele i ideje o ovom pitanju preuzeli su i rimski pisci.

Spis koji je pred nama – pisca koji je modernom čitaocu verovatno poznatiji po svojim *Uporednim životopisima* – bavi se na jedan pristupačan,

danas bismo čak rekli popularan način, pitanjem koje ništa manje ne bi trebalo da zaokuplja savremenog čoveka no što je nekada zaokupljalo čoveka antike. Primetno se oslanjajući na Aristotela i peripatetičku tradiciju, Plutarh ovim spisom nastoji da u svom prepoznatljivom moralizatorskom maniru odgovori na pitanja: šta je prijateljstvo, na koji način se ono stiče, i najzad – da li je moguće imati mnogo prijatelja?

Kako bi potkrepio svoju osnovnu misao da nije jednostavno steći čak ni jednoga prijatelja, a kamoli čitavo mnoštvo, Plutarh nastoji da postepeno dovede čitaoca do takvog zaključka iznoseći pred njega čitav niz dokaza ilustrovanih primerima, izmišljenim, ali i onim koje je ostavilo bogato grčko predanje – jer upravo predanje pominje prijatelje skoro isključivo u parovima. Sama čovekova sposobnost da voli (*φιλοῦν*), ukoliko bi se usmerila istovremeno na mnogo prijatelja (*φίλοι*), ne bi bila u stanju da adekvatnom jačinom odgovori na njihovu potrebu da budu voljeni od svog prijatelja. Ljudi, međutim, često padaju u zabludu da imaju mnogo prijatelja, budući da su skloni da prijateljstvom proglase svoja brojna prolazna poznanstva. Toj opasnosti naročito su izloženi ljudi bogati i moćni, koje poput muva prate čitavi rojevi udvorica, laskavaca i parazita.

Pravo prijateljstvo sastoji se iz tri komponente: to su vrlina (kao *καλόν*), prisno druženje (kao *ὄμιλη*) i uzajamna pomoć (kao *ἑνῆνεκα*). Ostvariti svaku od njih sa velikim brojem prijatelja nemoguće je, kao što je i ljude, tj. njihovu vrlinu, nemoguće pravilno proceniti te odabrati za kratko vreme. Prijateljstvo sa osobom koja ne bi bila u stanju da odgovori jednakim prijateljstvom nedostojno je; takvog »prijateljstva« treba se rešiti. To je još jedna neprijatnost koja bi trebalo da nas odgovori od težnje da imamo mnogo prijatelja. Prijatelje treba sami da tražimo, a ne da prihvatimo za prijatelja svakoga koji nam se nameće tražeći naše prijateljstvo. Druženje kao ispoljavanje intimnosti koju istinsko prijateljstvo podrazumeva moguće je tek ako imamo samo jednog ili bar vrlo mali broj prijatelja. Čak su i uzajamna pomoć i usluge onemogućene »mnogoprijateljstvom« (*πολυφιλία*): želje su različite, vremenski se mogu podudariti, a kad im se ne udovolji, slede razmirice i ljubomora. Smatrati pak nekoga prijateljem znači prihvatiti i

*Bogdana Đukić*

njegove neprijatelje kao sopstvene. Ta okolnost čini prijateljstvo s velikim brojem ljudi vrlo opasnim. Najzad, podseća Plutarh, prijateljstvo počiva na karakternoj sličnosti prijatelja: s tim u skladu, prijateljevanje s mnoštvom ljudi odgovaralo bi još jedino naravi prevrtljivog i pritvornog Proteja, dok se pravi prijatelj – zaključuje Plutarh – retko i teško pronalazi.



## DA LI JE MOGUĆE IMATI MNOGO PRIJATELJA?

1 Menona Tesalca,<sup>1</sup> koji je smatrao da je već sasvim vešt govornik, a i da je, [93B] da citiramo Empedokla,<sup>2</sup>

*visove mudrosti dosega,*

upitao je Sokrat šta je vrlina. Ovaj je na to samouvereno i spremno odgovorio da postoji vrlina svojstvena detetu i vrlina svojstvena starcu, muškarcu i ženi, vladaru i običnom čoveku, gospodaru i sluzi. Sokrat mu tad reče: »Baš lepo: ja sam te upitao za jednu vrlinu, a ti si uskomešao čitav roj«<sup>3</sup> – čime je sasvim dobro procenio da je ovaj krenuo u nabranje zato što ne poznaje nijednu vrlinu. Ne bi li se, dakle, mogao ko i nama narugati [93C] što još nismo stekli nijedno valjano prijateljstvo, a strahujemo da nam se ne desi da zapadnemo u mnogoprijateljstvo? Zaista, gotovo da se uopšte ne razlikujemo od sakatog i slepog čoveka koji se plaši da ne postane storuki Brijarej<sup>4</sup> i svevi-deći Arg.<sup>5</sup> I pored toga savim se slažemo sa onim mladićem kod Menandra, koji kaže da svako drži za čudesno veliko dobro

*i sen ako prijatelja ima.*<sup>6</sup>

2 Jedna od važnijih prepreka u sticanju prijatelja jeste svakako i žudnja da ih bude što više, sasvim slična onoj u razuzdanih žena,<sup>7</sup> pa zbog nje, pošto se često [93D] zbližavamo sa mnogo ljudi, nismo u stanju da održavamo prva prijateljstva te ona, zanemarena, iščezavaju. Ili, još bolje, kao što je Hipsipilin štićenik seo na livadu i stao da bere

*grabeći jedan za drugim  
plen cvetni, radosne duše  
s detinjom nezasitošću.*<sup>8</sup>

tako svakoga od nas – budući da volimo nove stvari, ali ih se brzo i zasitimo – vazda privlači najsvežije i tek rascvetalo prijateljstvo i u drugi plan stavlja mnoga, pa i tek započeta prijateljstva i druženja: iz želje za novim plenom prelazimo preko onoga koji upravo osvajamo.

[93E] No, polazeći najpre, kao od ognjišta,<sup>9</sup> od predanja o slavnim ljudima, koje nam je ostavljeno da pruža primer pravih prijatelja, uzmimo za svedoka

naših reči, ujedno i savetodavca, daleka i drevna vremena u kojima se kao parovi nerazdvojnih prijatelja pominju Tezej i Piritoj, Ahilej i Patroklo, Orest i Pilad, Fintija i Damon, Epaminonda i Pelopida.<sup>10</sup> Jer, prijateljstvo je poput životinje koja živi u paru, a ne u stadu ili jatu, pa je i prijatelja smatrati drugim svojim bićem i druga nazivati drugim delom sebe svojstveno samo onima koji se dvojstvom služe kao merom prijateljstva? Nije moguće steći ni monogo robova a ni mnogo prijatelja sa malo novca. [93F] Šta je, onda, moneta prijateljstva? Dobronamernost i ljubav praćene vrlinom – a to su osobine koje su u ljudskoj prirodi najmanje zastupljene. Otuda je nemoguće silno voleti mnoge ljude i zauzvrat biti jednako voljen, već, kao što reke koje se računaju i dele u mnogo rukavaca na kraju teku slabe i male, tako i plam ljubavi koju čovek nosi u duši, kada se razdeli mnogima, tek neznatno tinja.<sup>11</sup> Stoga je i među životinjama snažnija ljubav prema mladunčetu razvijena u onih koje rađaju samo jedanput, [94] a Homer voljenog sina naziva »jedincem kasnorodnim«,<sup>12</sup> što će reći detetom roditelja koji niti imaju niti će imati više dece.

**3** Ne tražimo baš da prijatelj bude »jedinac«; neka bude i drugih, ali neka bude bar jedan »kasnorodan« i stečen pod stare dane, koji je zajedno s nama pojeo vremenom onu poslovičnu vreću soli.<sup>13</sup> A ne kao što sada mnogi nazivaju prijateljima one sa kojima su jednom zajedno popili piće ili se poigrali loptom, kockali se ili zaustavili negde na trenutak: oni skupljaju prijatelje po krčmama, palestrama i trgovima. Pošto onda po kućama bogatih i moćnih ljudi [94B] vide vrevu i buku mnoštva posetilaca, koji domaćine ljubazno pozdravljaju, rukuju se i dodvoravaju, ljudi bogataše smatraju srećnicima jer imaju veliki broj prijatelja; a opet, vide i više muva u njihovim kuhinjama. Ali, muve ne ostaju tu pošto se pojedu poslastice, kao što ni svi ti ljudi ne ostaju kada ponestane koristi.

Istinsko prijateljstvo, međutim, poglavito iziskuje tri stvari: vrlinu koja mu daje lepotu, druženje koje pruža užitek i korist koja je njegov neophodan sastojak.<sup>14</sup> Treba, naime, prvo odabrati pa prihvatiti nekoga za prijatelja, a onda se radovati zbog vremena provedenog u njegovom društvu i moći u nevolji računati na njegovu uslugu. Sve se to suprotstavlja čovekovoј težnji za mnoštvom prijatelja, a ponajviše ono najvažnije – odabir. Stoga treba, pre

svega, pažljivo razmotriti da li je moguće [94C] za kratko vreme dobro proceniti igrače koji će zajedno igrati, veslače koji će zajedno veslati, sluge koje će se starati o domaćinstvu ili buduće dečije vaspitače, a kamoli mnoštvo prijatelja, koji se zajedno spremaju da uđu u borbu sa neizvesnim ishodom i svako

*u pobedi sebe za nagradu nudi,  
u porazu gneva se čuva.*<sup>15</sup>

Naime, čak i u olujama po kakvim se lađe se ne otiskuju na more, čak i u nepogodama kakve prevazilaze očekivanja ljudi koji podižu utvrđenja, dodaju lukama nasipe i lukobrane – [94D] čak i tada prijateljstvo može da ponudi pribežište i pomoć – ono prijateljstvo koje se osvedočilo kao pravo i postojano. Prijateljstvo, pak, koje je izmaklo proveru prolazi kao i novac kada se otkrije da je lažan:

*srećan je ko ga se  
otresô, ko nije, želi da jeste.*<sup>16</sup>

To i jeste problem: uopšte nije lako pobeći ili otresti se neprijatnog prijateljstva.<sup>17</sup> Kao što se hrana koja nam škodi i koju teško podnosimo ne zadržava u organizmu, a da nam ne uzrokuje bolove i sasvim nas ne izmuči, niti se izbacuje u onom obliku u kom je uneta, već promenjenom, izmešana i odvratna, tako je i sa rđavim prijateljem: ili nas svojim prisustvom muči i vređa, ili ga silom, [94E] uz osećanje mržnje i neprijateljstva, izbacujemo poput žuči.

4 Stoga ne treba olako da prihvatamo slučajna poznanstva i odmah postajemo privrženi ljudima koje smo tek upoznali, niti da prijateljujemo sa onima koji traže naše prijateljstvo, već mi treba da tražimo one koji su prijateljstva dostojni. Nipošto ne treba uzimati ono što se lako osvaja. Upravo tako do masline i vinove loze dolazimo tek pošto pregazimo i odgurnemo od sebe korov<sup>18</sup> i trnje koji nastoje da nas zadrže. U tom smislu uvek je dobro ne stvarati sebi bliskog prijatelja od čoveka koji olako pruža zagrljaje, već u zagrljaj primiti one koje sami smatramo zbilja dostojnima i korisnima.

5 [94F] Kao što je Zeuksid,<sup>19</sup> pošto su ga neki optuživali da sporo slika, odgovorio: »Priznajem da sporo slikam, ali to treba i da traje dugo«, tako i oni koji su prihvatili dugo proveravano prijateljstvo i druženje treba i da ga čuvaju. Pošto, očito, nije lako proceniti mnogo prijatelja, da li je lakše prijateljevati sa mnogima – ili je i to nemoguće? Jer zaista predstavlja uživanje saživljavanje dvaju osoba koje nastaje kroz prijateljstvo, a najveće zadovoljstvo je pri tom u onome što se zajedno proživljava iz dana u dan:

Bogdana Đukić

*nećemo više živi, od dragih drugara daleko,  
med njima sedeći većat.*<sup>20</sup>

[95] Menelaj pak o Odiseju kaže:

*...i ništa  
ne bi razdvojilo ljubavi naše i našeg veselja  
dokle nas ne bi smrtna oblačina pokrila crna.*<sup>21</sup>

Izgleda, međutim, da prijateljstvo sa mnogo ljudi (kako ga nazivamo) proizvodi suprotno dejstvo. Prijateljstvo, naime, zbližava, sjedinjuje i održava obe strane u zajedništvu, budući da je ispunjeno intenzivnim druženjem i mnogim dokazima prijateljske ljubavi

*ko što se belo mleko od soka smokvenog grušā*<sup>22</sup>

[95B] kako to kaže Empedokle<sup>23</sup> (jer prijateljstvo želi da ostvari upravo takvo jedinstvo i spoj). S druge strane, prijateljstvo sa mnogo ljudi razdvaja ih, udaljava i odvraća jedne od drugih, budući da time što u čoveku privlači i skreće pažnju čas na jednog čas na drugog prijatelja, ne dozvoljava da tokom druženja, koje obavlja i učvršćuje prijateljstvo, dođe do stapanja i srastanja međusobne naklonosti. Ovo odmah povlači za sobom nejednakost u pogledu mogućnosti pružanja pomoći, pa i nelagodnost; dobre i korisne strane prijateljstva prerastaju u teret kroz prijateljstvo sa mnogima.

*U svakom će čoveku jednaka briga  
odgovor drugi da probudi.*<sup>24</sup>

Naše prirode, naime, niti streme istim ciljevima, niti nas vazda povezuju iste sudbine; [95C] štaviše, prilike povoljne da se nešto obavi, baš kao i vetrovi, jednima duvaju u jedra a za druge su nepovoljne.

6 I zaista, ako bi svim prijateljima bilo potrebno naći se pri ruci u isto vreme, teško bi bilo udovoljiti svima, bilo da ih treba posavetovati, pomoći im u državničkim poslovima, podržati u ambicioznim nastojanjima ili prihvatiti nečije gostoprimstvo. Pa ako se slučajno dogodi da u istom trenutku rade i doživljavaju različite stvari, te jedan moli da plovimo s njim u daleke krajeve, drugi, pak, koji je baš tada pozvan na sud, da ga zastupamo, treći, sudija, da mu budemo pomoćnik, četvrti, koji nešto kupuje ili prodaje, da taj posao zajedno obavimo, peti, mladoženja, da zajedno prinesemo žrtve, a šesti, u žalosti, da saučestvujemo u njegovom bolu<sup>25</sup> –

*grad što u isti mah kâda pun je  
jadikovki i peana porednih*<sup>26</sup>

– to je mnogoprijateljstvo. [95D] Da se svima pomogne nije izvodljivo,<sup>27</sup> ne odazvati se nikome, to nije umesno, a jednome pomoći i uvrediti ostale do- vodi čoveka u neugodan položaj,

*jer niko ko voli ne želi zanemaren biti.*<sup>28</sup>

Međutim, ljudi s priličnom blagošću podnose nemarnost i lakomislenu bez- brižnost svojih prijatelja, pa bez ljutnje prihvataju i ovakva njihova izgovara- nja: »Zaboravio sam« ili »Nisam znao«. No, onaj ko kaže svome prijatelju: »Nisam bio uz tebe na sudu jer sam bio uz drugog prijatelja«, i »Nisam te obišao dok si imao groznicu jer sam bio sa tim i tim i pomagao mu da napravi zabavu za prijatelje«, ko, dakle, kao uzrok svoje nemarnosti navodi obzir prema drugome, [95E] ne biva oslobođen prekora, već mu pridodaje još i lju- bomoru. Ali većina ljudi, izgleda, razmišlja jedino o tome šta prijateljstvo sa mnoštvom ljudi može da pruži, a previđa ono što takvo prijateljstvo traži za uzvrat i zaboravlja na to da onaj ko primi usluge mnogih ljudi, onda kada su mu potrebne, treba mnogima i da pomogne kada pomoć zatraže. Kao što, dakle, Brijarej,<sup>29</sup> koji sa sto ruku pribavlja hranu za pedeset želudaca, nema ništa više no mi koji se dvema rukama staramo o jednom trbuhu, tako i imati na raspolaganju veliki broj prijatelja nosi u sebi i obavezu služenja mnogima, saučestvovanje u njihovim zebnjama, poslovima i naporima. Ne treba vero- vati Euripidu kada kaže:

*umereno bi prijateljstvo trebalo  
jedne da s drugima smrtnike spaja  
[95F] i da ne dosegne samu srž duše;  
mora biti lako razdreti dušu  
od njihovih čini, odbacit' ih ili privući,*<sup>30</sup>

jer on, baš kao uže jedra, otpušta ili privlači prijateljstvo prema potrebi. Nego primenimo to, Euripide, na neprijateljstva, i savetujmo »umerene« svađe »i da ne dosegnu samu srž duše« no da »mora biti lako razdreti dušu« od mržnje, strasti, pritužbi i sumnjičenja. [96] Pre treba poslušati slavnu pitago- rejsku<sup>31</sup> izreku: »ne pružaj desnicu mnogima«, što će reći: nemoj od mnogih činiti svoje prijatelje, i nemoj prihvatati prijateljstvo koje pripada mnogima ili čak svima; pa ni samo jednome, ako bi takvo prijateljstvo donosilo sa

sobom mnogo patnje, pre svega zbog nesaučestvovanja u strahovima, tugovanju, naporima, opasnostima, što je sve sasvim sigurno nepodnošljivo slobodnim i plemenitim ljudima.

Istinite su reči mudraca Hilonu,<sup>32</sup> koji je onome što je rekao da nema nijednog neprijatelja kazao: »Izgleda da ti ni prijatelja nemaš«. Jer, neprijateljstva prate prijateljstva na veoma malom odstojanju i prepliću se s njima, 7 [96B] budući da nema čoveka koji se neće osetiti lično pogođen nepravdom ili uvredom nanesenom svome prijatelju i koji neće podeliti mržnju upućenu ovome. Neprijatelji, naime, na nečijeg prijatelja vrlo brzo počinju gledati sa podozrenjem, čak mržnjom, a prijatelji mu, opet, često zavide i prema njemu se ponašaju ljubomorno i odbojno. Kao što je, dakle, odgovor proročišta dat Timesiji<sup>33</sup> u pogledu kolonije nagoveštavao:

*rojevi pčela će ti ubrzo postati ose,*

tako oni koji traže pčelinjak prijatelja neprimetno upadaju u osinjak neprijatelja.

Nemaju jednaku težinu zlopamćenje neprijatelja i zahvalnost prijatelja. Gledaj samo kako je Aleksandar postupio [96C] sa prijateljima i ukućanima Filotinim i Parmenionovim,<sup>34</sup> a kako sa Dionovim Dionisije,<sup>35</sup> sa Plautovim<sup>36</sup> Neron i Sejanovim<sup>37</sup> Tiberije, mučeći ih i ubijajući. Kao što Kreontu nisu bili od pomoći ni zlatna kruna ni plašt njegove kćeri, već ga je, kada joj je iznenada pritrčao i zagrlio je, zajedno sa njom spalila i usmrtila vatra koja se zapalila,<sup>38</sup> tako i neki ljudi, ne uzevši udela u sreći svojih prijatelja, propadaju sa njima u njihovoj nesreći. To se najčešće dešava filosofima i ljudima prefinjenog odgoja, kao što je Tezej sa Piritojem, kažnjenim i okovanim

*u negvama nekovanim dug dužnosti dao.*<sup>39</sup>

[96D] Za vreme kuge, priča Tukidid, oni koji su imali najviše vrline umirali su zajedno sa obolelim prijateljima. Zanimarivali su sami sebe, odlazeći onima koji su takve pažnje bili dostojni.<sup>40</sup>

**8** Stoga ne priliči da tako neštedimice rasipamo vrlinu čas je sjedinjujući sa jednom, a čas njome prožimajući odnos sa drugom osobom, već treba da se držimo ljudi koji su sposobni da održavaju jednako zajedništvo, a to će reći da budemo prijatelji sa onima koji mogu da uzvrate jednakim učešćem u prijateljstvu i zajedništvu.<sup>41</sup> I upravo to i predstavlja najveću od svih prepreka

prijateljstvu sa mnogo ljudi: prijateljstvo se, naime, rađa zahvaljujući sličnosti.<sup>42</sup> Kad se već i životinje, koje nemaju dušu, sjedinjuju sa pripadnicima različite vrste tek pod prisilom, [96E] i pri tom se opiru privijajući se zemlji i kostrešeći se beže jedne od drugih, dok se sa onima iste vrste i sa srodnim sjedinjuju na obostrano zadovoljstvo i rado stupaju u zajednicu, kako je onda moguće da se razvije prijateljstvo među ljudima različitih naravi i običaja, koji ne proživljavaju iste stvari i imaju druga životna načela? Harmonija, naime, kroz disonancu tonova proizvedenih na harfi i formingi, ostvaruje skladno sazvučje, budući da se nekako posredstvom visokih i niskih tonova rađa sličnost. S druge strane, pak, ništa što je neslično, neusklađeno i nejednako ne treba da ima udela u harmoniji i skladnom sazvučju prijateljstva: prijateljstvo treba u svemu da sadrži usaglašenost [96F] – u razgovoru, donošenju odluka, načinu mišljenja i emocijama, baš kao da je jedna duša raspodeljena u više tela.

9 Ima li, dakle, čoveka tako neumorna, promenljiva i svemu prilagodljiva da se sa mnogima usaglasa i bude sposoban da pristane uz svakoga od njih, a ne osmehne se prezrivo kada Teognid opominje

*ćud polipa uzmi promenljive boje, koji pošto se sasvim uz stenu  
privije, izgledom se takav, njoj nalik, pokazuje?*<sup>43</sup>

Međutim, promene svojstvene polipu nisu dubinske, već nastaju na samoj površini njegovog tela, koje zahvaljujući svojoj gustini i poroznosti prima u sebe emanacije materije u čijoj se blizini nađe, [97] dok prijateljstva nastoje da sličnima učine karaktere, senzibilitet, način mišljenja, interesovanja i životne stavove ljudi koje povezuju. Ovo prvo je delo dostojno jednog beskrupuloznog nesrećnika, Proteja,<sup>44</sup> koji se često čarolijom u istom trenutku preobraća iz jednog lika u drugi, pa je u stanju da zajedno sa ljubiteljima pisane reči čita, sa rvačima da se valja po prašini, da lovi sa ljubiteljima lova, a sa ljubiteljima čašice da se opija, te podržava candidature raznim političarima, nemajući sopstvene izgrađenosti karaktera. Kao što filosofi koji proučavaju prirodu [97B] kažu da se bezoblična i bezbojna supstanca i materija nalazi u osnovi svega i sama od sebe menja oblik, pa čas plamti, čas postaje vlažna, i sad je vazdušasta a potom čvrsta, tako bi trebalo i da osnovu za posedovanje mnogo prijatelja predstavlja duša sposobna za najrazličitija osećanja i po-

*Bogdana Đukić*

našanja, nestalna i sklona svakojakim promenama. Prijateljstvo, međutim, zahteva karakter stabilan, pouzdan i postojan na jednom mestu i u jednom zajedničkom životu. Zbog toga se retko i teško pronalazi pravi prijatelj.



## BELEŠKE

- <sup>1</sup> Menon je glavni Sokratov sagovornik u istoimenom Platonovom dijalogu o vrlini.
- <sup>2</sup> Grčki filosof (5. v. pre Hr.) iz Akraganta na Siciliji. Pripisuju mu se dela *O prirodi* (Perτ fÅsewv) i *Očišćenja* (Kaqarmo°), oba napisana u heksametru, od kojih su sačuvani samo fragmenti. Za navod koji sledi v. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, str. 225.
- <sup>3</sup> Platon, *Menon* 71D i dalje.
- <sup>4</sup> Brijarej (ili Egeon – prvo ime dali su mu bogovi a drugo smrtnici) mitsko je biće, Uranov i Gejin sin, jedan od trojice storukih divova. Strahujući od njihove snage, Uran je storuke divove okovao u utrobi zemlje, odakle ih je oslobodio Zevs da bi mu pomogli u borbi protiv titana (*Ilijada* 1,396–406; Hesiod, *Teogonija* 147–153 i 617–735).
- <sup>5</sup> Arg je mitsko biće sa velikim brojem očiju raspoređenih po telu. Otuda je slovio za najboljeg čuvara. Tu ulogu dodelila mu je Hera kada je pretvorila Iju u kravu, ljubomorna na devojčinu lepotu. Arga je ubio Hermes po Zevsovom nalogu.
- <sup>6</sup> Navedeni stih je iz Menandrove fragmentovane komedije *Epiclerus*. Širi navod tog istog mesta Plutarh daje u spisu *De fraterno amore* (cf. *Moralia* 479C).
- <sup>7</sup> U brojne helenske pisce koji su pisali o prijateljstvu spada i Lukijan iz Samosate (2. vek). U dijalogu *Toksarid*, u kome je razgovor Skita Toksarida i Grka Mnesipa okvir za deset pričica o prijateljima, Lukijan iznosi poređenje slično ovome koje stoji kod Plutarha, i kaže: óv êstiv %on polÅfilov æ êmoiov Óm\_n doke\_ ta\_v koina\_v tauta\_v ka± moiceuom™naiv gunaix°, ka± o,çmeqa oÇk™q@ êmo°wv ,scurŁn aÇtoÅ tĪn fil°an eđnai, prèv pollĪv eÇno°av diaireqe\_san... (*Toxaris* 37). Treba obratiti pažnju i na misao iznesenu u drugom delu tog Lukijanovog iskaza, koja se podudara sa jednim od argumenata koje Plutarh iznosi protiv mnogoprijateljavanja (v. niže 93F).
- <sup>8</sup> Stihovi su iz Euripidove fragmentovane tragedije *Hipsipila* (Nauck, *Trag. Gr. Fr.*, Euripides 754). Hipsipilu – kćer Taosa, kralja Lemna, kasnije i samu kraljicu – oteli su gusari i prodali je kao robinju nemejskom kralju Likurgu, koji ju je postavio za vaspitačicu svom sinu Anhemoru.
- <sup>9</sup> Tj. kao od najvažnijeg. Ognjištu su, naime, Heleni pridavali velik značaj – toliki da se, ilustracije radi, pri osnivanju kolonije vatra za novu naseobinu prenosila s ognjišta metropole. Uostalom, Hestija, zaštitnica ognjišta, spada u dvanaest velikih božanstava, a njen kult bio je od najrasprostranjenijih.
- <sup>10</sup> Plutarh se ovde osvrće isključivo na primere iz grčke mitologije i istorije. **Piritoj** – kralj Lapita u Tesaliji; kao bliskom prijatelju Tezej mu je pomogao u (neuspehom) pokušaju da izvede Persefonu iz Hadovog carstva. **Pilad** – sin Strofijeve, kralj Fokide, blizak Orestov prijatelj, kasnije se oženio njegovom sestrom. **Damon** – ponudio da sam bude ubijen ukoliko se njegov prijatelj Fintija, optužen za zaveru protiv sirakuškog tiranina Dionisija Starijeg, ne vrati da bude kažnjen. **Epaminonda** (c.420–c.362) – slavan te-

banski državnik i vojskovođa, osnivač Tebanskog saveza. **Pelopida** – istaknut tebanski vojskovođa s početka 4. veka pre Hr.

<sup>11</sup> Vidi belešku 7.

<sup>12</sup> *Ilijada* 9,482; *Odiseja* 16,19.

<sup>13</sup> »Vreća soli« ovde, kao i kod drugih pisaca (Aristotel, *Eth. Nic.* 8,3,8 [1156B]; Ciceron, *Amic.* 67), znači dug vremenski period potreban da bi se dve osobe dobro upoznale i istinski sprijateljile.

<sup>14</sup> Dobro (ἄγαθον), prijatno (ὄδᾶ) i korisno (κέρσιμον) kao predmete prijateljske ljubavi ustanovio je Aristotel (*Eth. Nic.* 8,2,1 [1155B]), koji je prijateljstvu posvetio osmu i devetu knjigu *Nikomahove etike*, mada o ovom fenomenu ima reči i u nekim drugim njegovim delima. Navedenoj relaciji odgovara podela na tri vrste prijateljstva, od kojih se prvo (i, po Aristotelu, jedino pravo) prijateljstvo zasniva na vrlini, drugo na uživanju, a treće na koristoljublju (*Eth. Nic.* 8,3–4 [1156A–1157B]).

<sup>15</sup> Nauck, *Trag. Gr. Fr.*, Adespota 779.

<sup>16</sup> Stihovi su preuzeti iz nekog nesačuvanog Sofoklovog dela. Plutarh ih potpunije citira u spisu *Amatorius (Moralia 768E)*.

<sup>17</sup> S ovim se može uporediti šta o raskidanju prijateljstva misli Aristotel, *Eth. Nic.* 8,3,1–3 [1156A].

<sup>18</sup> Radi jasnijeg kontrasta, prevodilac se odlučuje da ime biljke ἄπαρῶν prevede opštim nazivom *korov*.

<sup>19</sup> Veoma slavan grčki slikar (druga polovina 5. veka pre Hr.) iz Herakleje u južnoj Italiji, usavršio odnos svetlosti i senke.

<sup>20</sup> *Ilijada* 23,77–78 (prev. M. Đurić).

<sup>21</sup> *Odiseja* 4,178–180 (prevod M. Đurić).

<sup>22</sup> Verovatno Empedoklova adaptacija Homera; citirano prema *Ilijadi* 5,902 (prev. M. Đurić). Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, str. 239.

<sup>23</sup> O Empedoklu v. belešku 2.

<sup>24</sup> Bergk, *Poet. Lyr. Gr.*, Adespota 99 (III, str. 721).

<sup>25</sup> Upor. Aristotel, *Eth. Nic.* 9,10,5 [1171A].

<sup>26</sup> Sofokle, *Car Edip* 4.

<sup>27</sup> Upor. Aristotel, *Eth. Nic.* 9,10,2 [1170B].

<sup>28</sup> Menandrov stih citiran i u spisu *De fraterno amore (Moralia 491C)*. Kock, *Com. Att. Fr.*, III, str. 213.

<sup>29</sup> O Brijareju v. belešku 4.

<sup>30</sup> Euripid, *Hipolit* 253 i dalje.

<sup>31</sup> Za filozofa Pitagoru (druga polovina 6. veka pre Hr.) i njegovu filozofsku školu vezuje se čitav niz sentencija na temu prijateljstva, koje su u kasnijim vekovima postale gotovo poslovične, npr. »Prijateljima je sve zajedničko« (Platon, *Fedar* 279C). Pitagori se gotovo sa sigurnošću može pripisati i misao da prijatelji treba da budu kao jedna duša u dva tela, o čemu govori i Plutarh (v. niže, 96F; upor. Aristotel, *Eth. Nic.* 9,8,2 [1168B]).

<sup>32</sup> Jedan od sedmorice grčkih mudraca (6. vek pre Hr.). Sačuvane su, posredno, i neke od misli sedmorice mudraca o prijateljstvu. Solon, primera radi, savetuje da prijatelj ne

treba sticati na brzinu, a kad smo prijatelja jednom stekli, ne treba da ga odbacimo (Dio-  
gen Laertije 1,60). Upor. Plutarhovu misao o tome – gore, 94F.

<sup>33</sup> Timesija iz Klazomene u Maloj Aziji, osnivač kolonije Abdere; v. Plutarhovu priču o njemu u spisu *Praecepta gerendae reipublicae* (*Moralia* 812A).

<sup>34</sup> Parmenion je bio jedan od generala i ljudi od poverenja Filipa II, a potom i Aleksandra. Njegov sin Filota, takođe jedan od najboljih Aleksandrovih generala, optužen je za zaveru, i Aleksandar je naredio da se obojica ubiju (Plutarh, *Aleksandar* 48–49).

<sup>35</sup> Vidi Plutarh, *Dion* 57.

<sup>36</sup> Misli se na Rubelija Plauta, praunuka cara Tiberija po ženskoj liniji. Neron ga je ubio strahujući da bi mogao pretendovati na carsku vlast (Tacit, *Anali* 14,57 i dalje).

<sup>37</sup> Elije Sejan bio je komandant pretorijanskih trupa i poverljiva osoba cara Tiberija, a njegov uticaj i politička moć su se vremenom izuzetno uvećali. Pošto je Tiberije posumnjao da mu se priprema zavera, ubio je Sejana, mnoge njegove prijatelje i članove porodice (god. 31; Tacit, *Anali* 5,7 i dalje).

<sup>38</sup> Vidi Euripid, *Medeja* 1136 i dalje.

<sup>39</sup> Euripidov stih, verovatno iz *Piritoja*. Nauck, *Trag. Gr. Fr.*, Euripides 595.

<sup>40</sup> Tukidid 2,51.

<sup>41</sup> Aristotel na više mesta (npr. *Eth. Nic.* 9,3,4 [1165B]) ističe da je prijateljstvo moguće ili bar najpoželjnije među jednakima. Interesantno je ipak primetiti da će neopitagorejci uvesti kao mogućnost prijateljstvo između čoveka i božanstva, a i Jevandelja na nekoliko mesta beleže Hristovo obraćanje apostolima kao prijateljima (φίλοι) – npr. *Lk* 12,4, *Jn* 11,11 i 15,13–14.

<sup>42</sup> Upor. Aristotel, *Eth. Nic.* 8,8,5–7 [1159B].

<sup>43</sup> Teognid 215–216.

<sup>44</sup> Božanstvo koje je imalo moć transformacije u različite oblike; upor. *Odiseja* 4,383 i dalje.

## PERI POLUFILIAS

1 Mšwna tōn Qettalōn o„ōmenon ṽn lōgoij fkanîj gegumnfsqai ka^ toàto d¼ tō Øpō toà [93B] 'Empedoklšouj legōmenon

sof...hj ṽp' ṽkroisi qam...zein

°rèthsen Ð Swkrfthj t... çret» ṽstin· çpokrinamšnou d' „tamîj ṽke...nou ka^ proce...rwj Óti ka^ paidōj ṽstin çret¼ ka^ presbūtou ka^ çndrōj ka^ gunaikōj ka^ ṽrcontoj ka^ „diētou ka^ despōtou ka^ qerfpontoj, »eâ g'«, e•pen Ð Swkrfthj, »Óti m...an çret¼n a„thqe^j smÁnoj çretîn kek...nhkaj«, oÛ kakîj tekmairōmenoj Óti mhdem...an e„dēj çret¼n Ð ṽnqrwpoj poll|j çnōmazen. «r' oân oÛc^ ka^ ṽm<n ṽn tij ṽpicleufseien Óti mhdšpw [93C] m...an fil...an kekthmšnoi beba...wj foboúmeqa m¼ lfgwmen e„j polufil...an ṽmpesōntej; scedōn g|r oÛd•n diafšromen çnqrèpou koloboà ka^ tufloà, foboumšnou m¼ Brifrewj Ð katōgceir ka^ ''Argoj Ð panōpthj gšnhtai. ka...toi tōn ge par| tù MenfndrJ nean...skon Øperfuîj ṽpainoàmen e„pōnta qaumastōn Óson nom...zein

çgaqōn >kaston, ṽnæcV f...lou skiĤn.

2 'Enant...on d• met| pollîn ṽllwn oÛc ¼kista g' e„j fil...aj ktÁsin ṽm<n ṽ tÁj polufil...aj ôrexij, éesper çkolfstwn gunaikîn, tù pollĤkij ka^ [93D] pollo<j sumplškesqai tîn prètwn krate<n m¼ dunamšnoij çmelou-mšwnn ka^ çporreōntwn· m©llon d' éesper Ð tÁj `UyipŪlhj trōfimoj e„j tōn leimîna kaq...saj ædrepen

>teron ṽf' ṽtšrJ a„rōmenoj

ṽgreum' çnqšwn ṽdomšnv yuc^

tōn»pion ṽplhstonæcwn,

oÛtwj >kaston ṽmîn di| tō filōkainon ka^ iy...koron Ð prōsfatoj çe^ ka^ çnqîn ṽpfgetai, ka^ metat...qhsi poll|j

Èmoà ka^ çtele<j çrc|j prfttontaj fil...aj ka^ sunhqe...aj,  
ærwti toà diwkomšnou parercomšnouj tÕn  
katalambanÕmenon.

[93E] Prîton m•n oân éesper çf' ~st...aj çrxçmenoi tÁj toà  
b...ou f»mhj çn Øp•r f...lwn beba...wn çpolšloipen ¹m<n, tÕn  
makrÕn ka^ palaiÕn a,,îna mçrtura çma toà lÒgou ka^  
sÛmboulon lfbwmen, ˆn ú kat| zeàgoj fil...aj lšgontai  
QhseÝj ka^ Peir...qouj, 'AcilleÝj ka^ Pçtrokloj, 'Oršsthj  
ka^ Pulçdhj, Fint...aj ka^ Dçmwn, 'Epameinèndaj ka^  
Pelop...daj. sÛnnomon g|r ¹ fil...a zùon oÛk çgela<Õn ˆstin  
oÛd• koloiîdej, ka^ tÕ ¼llon aøtÕn ¹ge<sqai tÕn f...lon  
ka^ prosagoreÛein ~ta<ron æj >teron, oÛdšn ˆstin À mštrJ  
fil...aj tÍ duçdi crwmšnwn. oÛte g|r doÛlouj oÛte f...louj  
æsti kt»sasqai polloÝj çp' Ñl...gou nom...smatoj. [93F] t... oân  
nÒmisma fil...aj; eÛnoia ka^ çfrij met' çretÁj, in oÛd•n  
æcei spanièteron ¹ fÛsij. Ógen tÕ sfÒdra file<n ka^  
file<sqai prÕj polloÝj oÛk æstin, çll' éesper of potamo^  
poll|j sc...seij ka^ katatom|j lambçnontej çsgene<j ka^  
lepto^ .šousin, oÛtw tÕ file<n ˆn yucÍ sfodrÕn pefukÕj  
e,,j polloÝj merizÒmenon ˆxamauroàtai. diÕ ka^ tîn zówn  
tÕ filÒteknon to<j monotÒkoij „scurÒteron ˆmfÛetai, [94]  
ka^ ``Omhroj çgaphtÕn ufÕn Ñnomçzei »moànon thlÛgeton«,  
toutšsti tÕn to<j m>t' æcousin >teron goneàsi m>q' >xousi  
gegenhmšnnon.

3 TÕn d• f...lon ¹me<j »moànon« m•n oÛk çxioàmen e•nai,  
met' ¼llwn d• »thlÛgetÒj« tij ka^ Ñy...gonoj æstw, tÕn  
qruloÛmenon ˆke<non crÒnJ tîn çlîn sugkatedhdokèj  
mšdimnon, oÛc éesper nàn pollo^ f...loi legÒmenoi  
sumpiÒntej çpax À susfair...santej À sugkubèÛsantej À  
sugkatalÛsantej, ˆk pandoke...ou ka^ pala...straj ka^  
çgor©j fil...an sullšgousin.'En d• ta<j tîn plous...wn ka^  
¹gemonikîn [94B] o,,k...aj polÝn ôclon ka^ qÒrubon

çspazomšnwn ka^ dexioumšnwn ka^ doruforoŪntwn Đrîntej  
eŪdaimon...zousi toŸj poluf...louj. ka...toi ple...onfj ge  
mu...aj ™n to<j Ńptan...oij aŪtîn Đrîsin. çll' oŪq' aátai tÁj  
licne...aj oŪt' ™ke<noi tÁj cre...aj ™pilipoŪshj  
paramšnousin.

™pe^ d' ¹ çlhqin¾ fil...a tr...a zhte< mflista, t¾n çret¾n  
æj kalòn, ka^ t¾n sun»qeian æj ¹dŪ, ka^ t¾n cre...an æj  
çnagka<on (de< g|r çpodšxasqai kr...nanta ka^ ca...rein  
sunònta ka^ crÁsqai deòmenon, § pfta prŌj t¾n  
polufil...an Őpenantioàtai, ka^ mflistf pwj tŌ kuriètaton  
¹ kr...sij), skeptšon d¾ prîton e,, dunatòn ™stin [94C] ™n  
brace< crònj dokimfsai coreut|j sugcoreusomšnouj,  
™rštaj Đmorroq»sontaj, o,,kštaj crhmftwn ™pitròpouj à  
tšknwn paidagwoŸj ™somšnouj, m»ti ge f...louj polloŸj  
e,,j çgîna pšshj túchj sunapodusomšnouj, in >kastoj  
aŪtòj q' aøtòn

prfsswn eà t...qhsin e,,j mšson,  
toà dustucoàj te lagcfnwn oŪk Ÿcçetai.

oŪte naàj g|r ™p^ tosoŪtouj >lketai ceimînaj e,,j  
qflattan, oŪte cwr...oij qrigcoŸj ka^ limšsi probflousin  
>rkh ka^ cèmata thlikoŪtouj prosdecòmenoi kindŪnouj ka^  
tosoŪtouj, [94D] Óswn ™paggšlletai fil...a katafug¾n ka^  
bo»qeian, Ńrqîj ka^ beba...wj ™xetasqe<sa. tîn d'  
çnexetfstwj pararrušntwn éesper nomismftwn çdok...mwn  
™legcomšnwn

of m•n ™sterhmšnoi  
ca...rousin, of d' æcontej eŪcontai fuge<n.

æsti d• toàto calepŌn ka^ oŪ •®dion tŌ fuge<n à çpoqšsqai  
dusarestoumšnhn fil...an. çll' éesper sit...on blaberŌn ka^  
duscerainòmenon oŪte katšcein oŒòn te m¾ lupòan ka^  
diafqe<ron oŪt' ™kfllein oŒon e,,sÁlqen çll' e,,decq•j

ka^ sumpefurmšnon ka^ ċllòkoton, oÛtw f...loj ponhrÕj À  
sÛnesti lupîn ka^ lumainòmenoj, À b...v met' æcgraj [94E] ka^  
dusmene...aj éesper col» tij ™xšpese.

DiÕ de< m¼ ·vd...wj prosdšcesqai mhd• koll©sqai to<j  
™ntugcfnousi mhd• file<n toÝj dièkontaj, ċll| toÝj  
ċx...ouj fil...aj dièkein. oÛ g|r afretšon pftntwj tÕ ·vd...wj  
;liskòmenon. ka^ g|r ċpar...nhn ka^ bfton ™pilambanomšnhn  
Øperbfntej ka^ diwsfmenoi bad...zomen ™p^ t¼n ™la...an ka^  
t¼n ¥mpelon. oÛtwj ċe^ m¼ tÕn eÛcerîj periplekòmenon  
poie<sqai sun»qh kalòn, ċll| to<j ċx...oij spoudÁj ka^  
ċfel...moij aÛtoÝj periplškesqai [94F] dokimfzontaj.

5 ``Wesper oân Ð Zeàxij a,,tiwmsšnwn aÛtòn tinwn Óti  
zwgrafe< bradšwj, »Ðmologî«, e•pen, »™n pollù crònj  
grffein, ka^ g|r e,,j polŪn«, oÛtw fil...an de< ka^  
sun»qeian sózein paralabòntaj ™n pollù kriqe<san. «r'  
oân kr<nai m•n oÛk æsti polloÝj f...louj ·©dion, sune<nai  
d• pollo<j Ðmoà ·©dion, À ka^ toàto ċdŪnaton; ka^ m¼n  
ċpòlaus...j ™stin ¹ sun»qeia tÁj fil...aj, ka^ tÕ ¼diston ™n  
tù sune<nai ka^ sundihmereŪein

oÛ m•n g|r zwo...ge f...lwn ċpfneugen ~ta...rwn  
boul|j ~zòmenoi bouleŪsomen.

[95] ka^ per^ toà 'Odussšwj Ð Menšlaoj

oÛdš ken ¥llo  
¥mme diškrinen filšontš te terpomšnw te,  
pr...n g' Óte d¼qanftoio mšlan nšfoj ċmfekfluye.

toŪnant...on oân æoiken ¹ kaloumšnh polufil...a poie<n. ¹  
m•n g|r sunfgei ka^ sun...sthsi ka^ sunšcei katapuknoàsa  
ta<j Ðmil...aij ka^ filofrosŪnaij

æj d' Ót' Ņpõj gfla leukõn ™gòmfwsen ka^ ædhse

[95B] kat' 'Empedoklša (toiaŭthn g|r <sup>1</sup> fil...a boŭletai poie<n ~nòthta ka^ sŭmphxin), <sup>1</sup> d• polufil...a di...sthsi ka^ çposp´ ka^ çpostršfei, tŭ metakale<n ka^ metafšrein ŷllote prŏj ŷllon oŭk ¨m̂sa kr©sin oŭd• kòllhsin eŭno...aj ¨n tÍ sunhqe...v pericuqe...sv ka^ page...sv genšsqai. toàto d' eŭqŷj Øpobŷllei ka^ t¼n per^ t|j Øpourg...aj çnwmal...an ka^ duswp...an. t| g|r eŭcrhsta tÁj fil...aj dŭscrhsta g...gnetai di| t¼n polufil...an.

»ŷllon tròpon« g|r »ŷllwn ¨ge...rei front^j çnqrèpwn.«

oŭte g|r af fŭseij <sup>1</sup>m̂n ¨p^ taŭt| ta<j Ðrma<j ·špousin, oŭte tŭcaij Ðmotròpoiij çe^ sŭnesmen. ot te tîn prfxewn [95C] kairo^ kaqfper t| pneŭmata toŷj m•n fšrousi to<j d' çntip...ptousi.

6 Ka...toi k"n pŷntej Ðma tîn aŭtîn of f...loi dšwntai, calepŏn ¨xarkšsai p©si bouleuomšnoij À politeuomšnoij À filotimoumšnoij À Øpodecomšnoij. "n d' ~n^ kairŭ diafòroiij prfgmasi ka^ pŷgesi prostugcfnontej Ðmoà parakalîsin Ð m•n plšwn sunapodhme<n, Ð d• krinòmenoij sundike<n, Ð d• kr...nwn sundikfzein, Ð d• piprfskwn À çgorfzwn sundioike<n, Ð d• gamîn sunqŭein, Ð d• qfptwn sumpenqe<n,

pòlij d' Ðmoà m•n qumiamftwn gšmV, Ðmoà d• paifnwn te ka^ stenagmftwn

<sup>1</sup> polufil...a. [95D] p©si m•n çm»canon pare<nai, mhden^ d' ŷtopon, ~n^ d' Øpourgoànta proskroŭein pollo<j çniaròn.

oŭde^j g|r çgapîn aŭtŏj çmele<q' <sup>1</sup>dšwj.



Ka...toi t|j ċmele...aj ka^ ·vqum...aj tîn f...lwn praðteron  
fšrousi, ka^ t|j toiaŪtaj ċpolog...aj ċmhn...twj dšcontai  
par' aŪtîn»™xelaqðmhn« »°gnðhsa.« Ð d• lšgwn »oŪ paršsth  
soi d...khn æconti, paristfmhn g|r ~tšrJ f...lJ«, ka^  
»puršttonf s' oŪk e•don, tū de<ni g|r f...louj ~stiînti  
sunhscoloŪmhn« a„t...an tÁj ċmele...aj t¼n ~tšrwn  
™pimšleian poioŪmenoj oŪ lŪei t¼n mšmyin, [95E] ċll|  
prosepibfillei zhlotup...an. ċll' of pollo^ t|j polufil...aj  
š dŪnantai paršcein mðnon æj æoike skopoàsin, š d'  
ċntapaitoàsi parorîsi, ka^ oŪ mhmoneŪousin Ōti de< tŌn  
pollo<j e„j š de<tai crèmenon pollo<j deomšnoij  
ċnqupourge<n. éesper oân Ð Briřrewj ~katŌn cers^ n e„j  
pent»konta forîn gastšraj oŪd•n ¹mîn plšon e•ce tîn ċpŌ  
due<n cero<n m...an koil...an dioikoŪntwn, oŪtwj ™n tū  
f...loij crÁsqai pollo<j ka^ tŌ leitourge<n pollo<j  
ænesti ka^ tŌ sunagwni^ n ka^ tŌ sunascole<sqai ka^  
sugkf̄mnein. oŪ g|r EŪrip...dV peistšon lšgonti

crÁn g|r metr...an e„j ċll»louj  
fil...an qnhtoŷj ċnak...rnasqai  
[95F] ka^ m¼ prŌj ŷkron muelŌn yucÁj,  
eŪluta d' e•nai qšlgħtra frenîn,  
ċpð t' êsasqai ka^ xunte<nai,

kaqfper pðda neċj ™ndidðnti ka^ prosf̄gonti ta<j cre...aij  
t¼n fil...an. ċll| toàto mšn, ð EŪrip...dh, metaqîmen ™p^ t|j  
æcgraj, ka^ keleŪwmen »metr...aj« poie<sqai t|j diafor|j  
ka^ »m¼ prŌj ŷkron muelŌn yucÁj, eŪluta d' e•nai« m...sh ka^  
Ńrg|j ka^ memyimoir...aj ka^ Øpono...aj. [96] ™ke<no d• m^llon  
¹m<n para...nei tŌ PuqagorikŌn »m¼ pollo<j ™mbfillein  
dexifn«, toutšsti m¼ polloŷj poie<sqai f...louj mhd•  
polŪkoinon mhd• p̄ndhmon ċsp̄zesqai fil...an, ka^ prŌj >n'  
ŷn tij Ī met| pollîn paqîn e„sioàsa, ĩn tŌ m¼ sunagwni^ n

ka^ sunfcqesqai ka^ sumpone<n ka^ sugkinduneŭein pfnu  
dŭsoiston to<j ™leuqšroj ka^ genna...oij ™st...n.

Tõ d• toà sofoà C...lwnoj çlhqšj, Öj prÖj tÖn e,,pönta  
mhdšna æcein ™cqröŋ »æoikaj«, æfh, »sÝ mhd• f...lon æcein.«  
af g|r æcgrai ta<j fil...aij eŭqÝj ™pakolouqoàsi ka^  
sumplškontai, 7 [96B] ™pe...per oŭk æsti f...lon m¾  
sunadike<sqai mhd• sunadoxe<n mhd• sunapecqfnesqai· of  
g|r ™cqrö^ tÖn f...lon eŭqÝj Øforînta... te ka^ misoàsin, of  
d• f...loi pollfkij fqonoàs... te ka^ zhlotupoàsi ka^  
perispîsin. éesper oân Ð tù Timhs...v per^ tÁj çpoik...aj  
doqe^j crhsmÖj prohgðreuse

smÁna melissfwn tfca toi ka^ sfÁkej æsontai,

oŭtwj of f...lwn zhtoàntej ~smÖn ælaqon ™cqrîn sfhkia<j  
peripesöntej.

Ka^ oŭk †son †gei staqmÖn ™cqröà mnhsikak...a ka^ f...lou  
çfrij. Óra d• toÝj Filètou ka^ Parmen...wnoj f...louj ka^  
o,,ke...ouj [96C] § dišqhken 'Alšxandroj, § toÝj D...wnoj  
Dionŭsioj toÝj Plaŭtou Nšrwn ka^ toÝj Shianoà Tibšrioj  
strebloàntej ka^ çpoktinnŭontej. æj g|r tÖn Kršonta tÁj  
qugatrÖj oŭd•n Ð crusÖj oŭd' Ð pšploj çfšlei, tÕ d• pàr  
çnafq•n a,,fnid...wj prosdramönta ka^ periptŭxanta  
katškause ka^ sunapèlesen, oŭtwj ænioi tîn f...lwn oŭd•n  
çpolaŭsantej eŭtucoŭntwn sunapölluntai dustucoàsi. ka^  
toàto mflista pfcousin of filòsofoi ka^ car...entej, æj  
QhseÝj tù Peir...qJ kolazomšnJ ka^ dedemšnJ

a,,doàj çcalkeŭtoisin æzeuktai pšdaj,

[96D] ™n d• tù loimù fhsin Ð Qoukud...dhj toÝj çretÁj mflista  
metapoioumšnnoj sunapöllusqai to<j f...loij nosoàsin.  
°fe...doun g|r sfîn aŭtîn „öntej par| toÝj ™pithde...ouj.

8 ‘‘Ogen oŭtw tÁj çretÁj çfeide<n oŭ prosÁkon ŷllot’ ŷlloij sundšontaj aŭt¼n ka^ sumplškontaj, çll| to<j çx...oij t¼n aŭt¼n koinwn...an fulfttein, toutšsti to<j Đmo...wj file<n ka^ koinwne<n dunamšnoij. ka^ g|r d¼ toàto pŕntwn mšgistÒn ‘‘stin ‘‘nant...wma prŔj t¼n polufil...an, Óti tí fil...v gšnesij di’ Đmoiòthtòj ‘‘stin. Ópou g|r ka^ t| ŷyuca t|j m...xeij prŔj t| çnòmoia poie<tai met| b...aj çnagkazòmena [96E] ka^ Ńklŕzei ka^ çganakte< feŭgonta çp’ çll»lwn, to<j d• suggenšsi ka^ o„ke...oij Đmopaqe< kerannŭmena ka^ pros...etai t¼n koinwn...an le...wj ka^ met’ eŭmene...aj, pîj oÈÒn te fil...an ¼qesi diafòroij ‘‘ggenšsqai ka^ pŕqesin çnomo...oij ka^ b...oij ~tšraj pro-airšseij æcousin; ¹ m•n g|r per^ yalmoŷj ka^ fòrmiggaj ;rmon...a di’ çntifènwn æcei tŔ sŭmfwnon, Ńxŭthsi ka^ barŭthsin ;mwsgšpwj Đmoiòthtoij ‘‘ggignomšnhj. tÁj d• filikÁj sumfwn...aj taŭthj ka^ ;rmon...aj oŭd•n çnòmoion oŭd’ çnèmalon oŭd’ ŷnison e•nai de< mšroj, çll’ ‘‘x ;pŕntwn Đmo...wj ‘‘còntwn [96F] Đmologe<n ka^ Đmoboule<n ka^ Đmodoxe<n ka^ sunomopaqe<n, éesper mi©j yucÁj ‘‘n ple...osi diVrhmsnhj sèmasi.

9 T...j oân ‘‘stin oŭtwj ‘‘p...ponoj ka^ metfboltoj ka^ pantodapŔj ŷnqrwpoj, éste pollo<j ~autŔn toà Qeògnidoj parainoàntoj

poulŭpodoj nòon †sce polucròou, Ŕj pot^ pštrV,  
tí per Đmil»sV, to<oj „de<n ‘‘fŕnh;

ka...toi toà polŭpodoj af metabola^ bfqoj oŭk æcousin, çll| per^ aŭt¼n g...gnontai t¼n ‘‘pifŕneian, stufòthti ka^ manòthti t|j çporro...aj tîn plhsiazòntwn çnalambŕnousan. [97] af d• fil...ai t| ¼qh zhtoàsi sunexomoioàn ka^ t| pŕqh

ka^ toŸj lÒgouj ka^ t| ™pithdeŸmata ka^ t|j diaqšseij.  
Prwtšwj tinŌj oŸk eŸtucoàj oŸd• pfnu crhstoà tŌ ærgon,  
çll' ØpŌ gohte...aj ~autŌn e,,j >teron e•doj ™x ~tšrou  
metallfttontoj ™n taŸtù pollfkij, filològoij  
sunanagignèskontoj ka^ palaista<j sugkoniomšnou ka^  
filoq»roij sugkunhgetoàntoj ka^ filopòtaij  
summequskomšnou ka^ politiko<j sunarcairesifzontoj,  
„d...an ½qouj ~st...an oŸk æcontoj. æj d• t¼n çschmftiston of  
fusiko^ ka^ [97B] çcrèmaton oŸs...an ka^ Ÿlhn lšgousin Øpo-  
keimšnhn ka^ trepomšnhn Øf' aØtÁj nà n m•n flšgesqai nà  
d' ™xugra...nesqai, tot• d' ™xaeroàsqai p»gnusqai d'  
aâqij, oŸtwj ¥ra tí polufil...v yuc¼n Øpoke<sqai de»sei  
polupaqÁ ka^ polŸtropon ka^ Øgr|n ka^ ·vd...an metabfl-  
lein. çll' ¹ fil...a stfsimŌn ti zhte< ka^ bšbaion Åqoj ka^  
çmetfptwton ™n mi´ cèrv ka^ sunhqe...v· diŌ ka^ spfnion ka^  
duseŸretŌn ™sti f...loj bšbaioj.

Ana Petković

## Retrospektivno pripovedanje: propast i novi početak ili početak propasti

Namera mi je da u ovom radu ukažem na važnost odnosa između tradicije i inovacije u književnosti, pre svega antičkoj. Podsetiću na reči N. Fraja (FRYE) da odnos umetnosti, a time i književnosti, prema prirodi nije spoljašnji odnos reprodukcije modela, već unutrašnji model forme prema sadržaju.<sup>1</sup> Isti je i odnos književnosti uopšte prema stvarnosti. Književnost funkcioniše po sopstvenim modelima, odnosno po modelima prihvaćenim u jednom književnom žanru. Njen sadržaj, kako Fraj naziva ono što je u odnosu na književno delo stvarnost, priroda ili život, uvek ostaje izvan nje same i biva samo uklopljen u konvencije i strukture formirane unutar same književnosti ili određenog književnog žanra. Ovi modeli mogu se odnositi na strukturu književnog dela kao i na određene književne pojave i postupke. Uostalom, upravo se na ovaj način književni žanrovi i njihove bitne odlike formiraju i održavaju sačinjavajući ono što se naziva književnom tradicijom.

Ovde ćemo se pozabaviti nekim književnim pojavama u antičkom, tačnije rimskom epu, i to na primeru jedne manje književne jedinice. Pokušaćemo da na osnovu retrospektivnog pripovedanja u Lukanovom *Građanskom ratu* naznačimo načine na koje bi se mogao proučavati odnos ovog dela prema njegovom sadržaju u Frajevom smislu. Sa druge strane, ukazaćemo, na osnovu nekih pojednosti, na njegov odnos prema delu koje mu u epskoj književnosti prethodi, a to je Vergilijeva *Eneida*.

*Građanski rat* je najveći ep napisan neposredno posle *Eneide*, koja se u ono vreme smatrala klasičnim rimskim epom, a to je ostala i do danas. Lukanov se ep na prethodni mogao i morao osloniti. Zato u njemu možemo pronaći parafraze *Eneide*, kako na leksičkom tako i na drugim, višim nivoima. I sama *Eneida* nastavlja antičku, odnosno grčku epsku tradiciju. Važno je imati u vidu i poznatu specifičnost *Građanskog rata* u odnosu na *Eneidu*. To delo je često bilo nazivano istorijom u stihu. Pesnik za temu (sadržaj) svog dela ne uzima legendarnu prošlost, već realnu, blisku istoriju Rima, tačnije

---

<sup>1</sup> N. Fraj, *Pesnička mitologija*, Beograd, Književna reč, 1999, str. 36.

građanski rat izazvan sukobom između Pompeja i Cezara, koji je trajao od 49. do 45. godine p.n.e. Liniju epske književnosti sa istorijskom tematikom započeo je već Nevije u *Punskom ratu*, a nastavio Enije u *Analima*. Šta podrazumeva istorija u stihu, odnosno stvarna istorija smeštena u okvir epske pesme? To znači da se pesnik u određenoj meri pridržava istorijskih činjenica. Ali, sa druge strane, da bi ep bio ep, te istorijske činjenice moraju se prilagoditi pravilima epske književnosti, tačnije, one se moraju uklopiti u tkivo epske naracije. Da bi se mogla produžiti tradicija epske književnosti, istorijska pripovest ovde mora imati odlike epske pripovesti.

Mnoge odlike Lukanove epske naracije možemo povezati sa opštim fondom odlika antičkog epa, pa i epa uopšte. Ovde ću se zadržati na pojmu epske retardacije, i uže, kao što sam već rekla, na retrospekciji.

Videćemo kako izgleda Lukanova retrospekcija u poređenju sa Vergilijevom. Kod ova dva pesnika upoređivaćemo odnos retrospekcije prema celom epu i odnos sekundarnog pripovedača prema njegovoj pripovesti. Zatim ćemo se zadržati na još manjim književnim jedinicama, kao što su epizodan lik, klišetirana situacija i jezički izraz u okviru retrospekcije. Videćemo da svaka od manjih jedinica funkcionise kao ključ za čitanje veće celine, pa samim tim i celog dela.

### **Retrospektivno pripovedanje**

Glavni tok pripovedanja u epu nužno se prekida manjim epizodama, opisima, umetnutim pričama, dijalozima, koji usporavaju osnovni tok pripovesti, a mogu se uslovno shvatiti i kao ukrasi. Često se naglašava osobina epskog pevača da pridaje značaj svakoj pojavi ili liku koje pominje i teži da se na njima zadrži i detaljno ih opiše. Među ovim prekidima glavnog toka radnje posebnu ulogu igra retrospektivna umetnuta priča. Takva je na primer priča o Odisejevom ožiljku u 19. pevanju *Odiseje*, čiju je ulogu kod Homera opisao E. Auerbah (AUERBACH).<sup>2</sup> Uloga retrospekcije u usmenom epu, koju je nasledila i autorska epika, a kasnije i roman, bila je u neku ruku funkcionalna – ona je služila za to da slušaoce podseti na događaje koji su se zbili pre onih opisanih u samoj pesmi. Jer, kao što je dobro poznato, ep počinje »od sredine«, a ne od početka hronološkog toka, opisani događaji nastavak su nekih prošlih događaja koji nisu glavna tema osnovnog pripovedanja.

---

<sup>2</sup> E. Auerbah, *Mimezis*, Beograd, Nolit, 1968, str. 7–29.

Dublja funkcija retrospekcije je to da ona pojašnjava uzroke koji su doveli do posledica u osnovnoj pripovesti i da pomaže karakterizaciji likova.

Retrospekcija prošlih događaja može biti manjeg ili većeg obima, ona može imati veći ili manji značaj za tok osnovne fabule. Poznato je da Odisejeva retrospekcija u 9, 10, 11, 12. pevanju *Odiseje* dopunjuje veliki deo njegovih lutanja. Grubo rečeno, ona obuhvata šesti deo epa, a time u velikoj meri određuje kako tok osnovne fabule tako i kompoziciju celog dela. Neke retrospekcije imaju »lokalniji« karakter, kao što je već pomenuta priča iz 19. pevanja, koja funkcioniše pre svega u okviru scene prepoznavanja Odiseja. Za nas je bitno da označimo ulogu ovakvih ekskursa u kasnijoj, odnosno rimskoj epskoj književnosti, tačnije kod Vergilija i Lukana.

U drugom pevanju *Eneide* Eneja počinje i završava svoju pripovest o razaranju Troje. Podsetimo se ukratko na sadržaj tog pevanja:

Grci postavljaju drvenog konja ispred zidina Troje, Laokoont savetuje Trojancima da ne unose konja u grad (stihovi 13–57); pastiri dovode Sinona koji ubeđuje Trojance da prihvate konja (57–198); Laokoontova smrt (199–223); Trojanci unose drvenog konja, Grci zauzimaju Troju (234–49); Eneji se javlja Hektorova sen, posle čega on odlučuje da brani Troju (268–97); Eneja ulazi u grad (336–69); Grci zauzimaju Prijamov dvor, Prijam gine (438–558); Eneja ugleda Helenu i poželi da je ubije, ali ga Venera u tome sprečava (567–87); Eneja se vraća u svoju kuću i beži iz nje sa porodicom (624–729); Eneja na putu gubi Kreusu i javlja mu se njena sen (730–94); Trojanci beže iz grada.

Enejina pripovest nastavlja se i u trećem pevanju, koje govori o lutanjima Trojanaca. Oni prvo dolaze u Trakiju, zatim na Delos, na Krit, Strofade, u Butrot, Siciliju i stižu do Drepanona, ali ni na jednom od tih mesta ne uspevaju da osnuju novo naselje. U daljoj analizi više ću se zadržati na prvom delu Enejine pripovesti. Zasada ću podsetiti da ona predstavlja veliku prekretnicu u ovom epu. Svakako se može primetiti da nije slučajno što je pesnik za temu ovog dela pripovesti izabrao razaranje trojanskog kraljevstva. Ovde se povlači granica između Eneje – trojanskog princa i Eneje – osnivača Rima, čoveka sudbine. Osim toga, tema celog epa je stvaranje nove, rimske države, u koju su preneseni trojanski penati. Time što pesnik smešta propast ovog grada u okviru retrospektivne naracije, on još više naglašava da postojanje trojanskog kraljevstva pripada prošlosti. Priča o njenom razaranju samo se uklapa u pripovest o stvaranju nove Troje – Rima. Međutim, da nije bilo razaranja Troje, ne bi došlo ni do osnivanja Rima. Nova istorija se ovde,

dakle, gradi na ruševinama stare. Posle ovog događaja istorija dobija pozitivan tok: Trojanci prvo tragaju za novim naseljem, bore se sa Latinima, zatim osnivaju Alba Longu, a to dovodi do uspona Rima, koji će biti krunisan Avgustovom vladavinom. Ovo su ujedno i hronološke granice *Eneide*.

Kod Lukana je retrospektivno pripovedanje izgrađeno u obliku monologa rimskih roditelja. To je samo jedan od monologa koje izgovaraju anonimni likovi u *Građanskom ratu*. Ovakvi govori bezimernih pojedinaca karakteristični su za Lukanov ep. Oni naglo prekidaju tok osnovne pripovesti i sami se naglo prekidaju. Izgrađeni su po pravilima retorike i obično se završavaju poentom, da bi se, posle komentara primarnog naratora (samog pesnika), nastavila osnovna pripovest. Tako građeni, ovi monolozi su izvan ravni osnovnog pripovedanja i imaju karakter govora upućenog čitaocu, a ne slušaocu unutar samog dela.

Retrospektivna pripovest u drugom pevanju najduži je monolog u epu (st. 67–232). Kod Lukana nema postepenog prelaza sa osnovne na retrospektivnu naraciju, nije tačno određen ni prostor u kome se ovaj monolog izgovara. On sledi iza isto tako naglo započetog, ali znatno kraćeg monologa rimske omladine. Tema retrospekcije u *Građanskom ratu* je građanski rat između Marija i Sule. Ovde postoje dve celine. Najpre se jedan od rimskih roditelja priseća perioda kada se Gaj Marije vratio u Rim posle izgnanstva u Africi, a u drugom, dužem delu, govori o Sulinoj diktaturi. Ono o čemu se govori u ovoj pripovesti, sam primarni narator označava kao *magno exempla timori*. Ta pripovest i jeste poetizovani istorijski *exemplum*. Tako se još jednom naglašava deklamatorski karakter ovog monologa. On ne teče povezano i celovito, kao što je bilo kod Vergilija, već su naznačene samo pojedine epizode iz perioda političke borbe Marija i Sule i samo poneki istorijski događaji. Sledeći istorijski događaji pominju se u ovoj retrospekciji:

Marijevo bekstvo u Afriku 88. p.n.e. (st. 70–83); Marijev povratak posle izgnanstva 87. p.n.e. (88–96); pokolj rimskih građana (98–110), politička ubistva i samoubistva (118–30); Suline pobede kod Sakriporta i Kolinskih vrata 82. p.n.e. (134–8); ubistva rimskih građana izvršena po Sulinom naređenju (139–59); izlaganje glava ubijenih Rimljana na forumu; rođaci sakupljaju i tajno sahranjuju ostatke ubijenih (160–73); ubistvo Marija Gratidijana (173–85); pad Preneste u novembru 82. p.n.e. (196–201); obračunavanje sa Marijevim pristalicama na Marsovom polju (201–6).

Svaki odsečak istorije ovde je praćen uplitanjem sekundarnog naratora (roditelja) i služi kao ilustracija koja potvrđuje osnovnu misao: prethodni



građanski rat je Rimljanima doneo samo nesreću. Dakle, pripovesti rimskog roditelja o Mariju i Suli su *exempla deterrentis* i povezane su sa radnjom celog epa time što predskazuju masovno uništenje rimskog naroda u novom građanskom ratu.

Na kraju Lukanove retrospekcije sledi zaključak. Stihovi kojima se pesnik vraća na Cezara i Pompeja, glavne »junake« *Građanskog rata*, poeta su ovog istorijskog *exemplum*-a. Istovremeno oni čine prelaz koji i čitaoca vraća sa sekundarne na primarnu pripovest:

*Hos alio, Fortuna, vocas, olimque potentes  
concurrunt. Neuter civilia bella moveret  
contentus quo Sulla fuit.* (2.230-3)

Scene bratoubistva i krvavih gomila leševa opisane u ovoj retrospekciji postaju još surovije i češće u osnovnoj pripovesti gde se opisuje građanski rat između Cezara i Pompeja. Taj rat kod Lukana ne vodi do stvaranja novog Rima, već vodi do potpune destrukcije kako države tako i morala Rimljana.

### **Fabula i značenje**

Sada ćemo pokušati da odredimo u kakvom je odnosu retrospektivna pripovest prema primarnoj što se tiče njihove fabule. Primenićemo neke termine koje je M. Bal koristila u poglavljima o primarnom i umetnutom tekstu.<sup>3</sup> Prema podeli Balove, retrospekciju u *Eneidi* mogli bismo svrstati u tip umetnute fabule koja objašnjava primarnu fabulu.<sup>4</sup> Međutim, kao što smo već rekli, *Eneida* je ep o osnivanju Rima, a tome prethodi dugo lutanje i potraga za mestom na kome će se taj grad osnovati. Ovde imamo umetnutu retrospektivnu priču o rušenju Troje i o bekstvu iz razrušenog grada. Dolazak na Didonim dvor uslovno označava kraj bekstva i početak prave potrage za novim mestom stanovanja. Ako bismo napravili shemu ovog odnosa, ona bi ovako izgledala:

rat (rušenje grada)  
bekstvo iz Troje: put prema Italiji  
rat (osvajanje Alba Longe) / (osnivanje Rima)

Sama *Eneida* ne završava se osnivanjem Rima, ali se pretpostavlja da čitalac odnosno slušalac zna šta sledi nakon rata sa Latinima. Osnivanje Rima krajnji je cilj cele *Eneide*. Dakle, ova narativna pripovest odnosi se prema

<sup>3</sup> Mike Bal, *Naratologija*, Beograd, Narodna knjiga, 2000, str. 21–48: »Pripovedna instanca«.

<sup>4</sup> Bal, str. 41–2.

celom epu kao odraz u ogledalu. Nazvaćemo je *inverznom retrospekcijom*. Međutim, »odraz« ovde nije sasvim pravilan.

Šesto pevanje, koje se s pravom smatra centralnim u ovom delu, sadrži ono što bi formalno, prema našoj shemi, trebalo da se nalazi na kraju epa. Enejin susret s Anhisom u podzemnom svetu predstavlja kulminaciju *Eneide*, i zato je Anhisovo pripovedanje o budućnosti Rima smešteno u sredinu dela. Prošli događaji u odnosu na *Eneidu* takođe se ne nalaze na njenom formalnom početku. Trenutak kada bura odbacuje lađu Trojanaca na obale Severne Afrike predstavlja kraj Enejinog pripovedanja, a istovremeno i početak same *Eneide*. Dakle, naša shema nije formalno pravilna, ali zato jeste hronološki i semantički.

Lukanov *Građanski rat* je, međutim, ep koji govori o propasti Rima. U retrospektivno pripovedanje smeštena je priča o početku te propasti. Ona bi se mogla shvatiti kao umetnuta fabula tipa *mise en abîme*,<sup>5</sup> fabula koja deluje kao efekt ogledala na slici, tj. kao manja ponovljena slika u okviru jedne veće. Dakle, obe ove retrospektivne priče možemo da shvatimo kao umetnuti tekst znak.<sup>6</sup>

#### »Ja« kao subjekat

Već smo napomenuli da retrospekcija može služiti karakterizaciji likova u epu. Pesnik nas uvodi u Enejinu retrospekciju tako što glavni junak svoju priповest započinje na Didoninom dvoru, a njegovi slušaoci se nalaze na gozbi, spremni da je mirno saslušaju, kao što je bilo i u *Odiseji*, gde su i slušaoci na Alkinojevom dvoru očekivali Odisejevu priču. Time je i čitalac *Eneide* psihološki pripremljen za prelazak sa osnovnog na jedan drugi pripovedni nivo. Enejina priповest teče mirno, za nju je pesnik odvojio čitava dva pevanja, ritam pripovedanja u njegovoj retrospekciji prirodno se nastavlja i uklapa u širi pripovedni kontekst, menja se samo pripovedna perspektiva.

Ako prihvatimo tezu Balove da u narativnom tekstu postoje dve vrste pripovedača, takozvani *eksterni pripovedač* i *pripovedač lik*, onda u *Eneidi* u retrospekciji imamo pripovedača lika, a u *Građanskom ratu* eksternog pripovedača. Naime, u prvom slučaju pripovedač je Eneja, a on je i glavni akter retrospekcije. Zato se u Enejinoj retrospektivnoj priči često upotrebljava

---

<sup>5</sup> Bal, *ibid.*

<sup>6</sup> Bal, str. 43.

zamenica prvog lica jednine i množine, kao i prvo lice glagola. Česta upotreba ovih jezičkih oblika obično ukazuje na diskurzivan tekst. Ženet (GENETTE) podseća da upotreba ovih odrednica diskursa u narativnom tekstu umanjuje njegovu narativnost.<sup>7</sup> Kada pogledamo celi ep, primećujemo da se primarni narator ponaša shodno svojoj ulozi naratora: on nije akter u naraciji koju pripoveda. Sekundarni narator je, međutim, istovremeno i narator i glavni akter svoje pripovesti. Dakle, on je i subjekat i objekat retrospektivnog pripovedanja. Dublji razlog tome možemo tražiti u činjenici da, pre svega, u okviru sveta *Eneide*, tačnije, u okviru primarnog narativnog teksta, Enejina pripovest zapravo i predstavlja istinitu, autobiografsku priču. S druge strane, već sam naslov dela govori o važnosti glavnog junaka za ep. Po tome se *Eneida* oslanja na *Odiseju*, i što se naslova i što se dužine retrospekcije tiče. I *Eneida* i *Odiseja* su ipak, pre svega, epovi o glavnom junaku. Promena Enejine ličnosti teče paralelno sa razvojem radnje u epu i sa putovanjem prema Italiji. Glavni junak i sam ep ovde čine organsko jedinstvo.

Teško je odrediti ko je zapravo glavni junak Lukanovog epa. Cezar je, svakako, glavni akter, ali njega obično smatraju antijunakom. Ako se ima u vidu da je *Građanski rat* u neku ruku antieneida, ta činjenica je sasvim u skladu sa poetikom celog Lukanovog dela. Međutim, ovo delo se po tradiciji naziva *Građanski rat*. Prema svom naslovu on je naslednik *Ilijade* i nastavlja tradiciju epova koji opevaju velike ratove kao što su *Iliupersis* ili Nevijev *Punski rat*. Zapravo sukob Pompeja i Cezara, tasta i zeta, kako ih Lukan naziva parafrazirajući Vergilija i naglašavajući njihove rodbinske veze, dovodi do bratoubilačkog rata među Rimljanima, čiji je koren još u borbi Romula i Rema. Taj rat je tema Lukanovog epa, a sukobljeni junaci deluju kao dve suprotstavljene sile čiji sudar donosi uništenje rimskoj državi. Kod Lukana objekat retrospekcije nisu akteri glavne pripovesti, već Marije i Sula, samostalni akteri retrospekcije. Cezar i Pompej se u ovom delu teksta pominju tek na kraju da bi se prešlo na osnovnu pripovest. Sekundarni narator (subjekat) nije jedan od glavnih likova dela, već jedan od bezimenih rimskih roditelja. Zato se u ovoj pripovesti ne upotrebljava zamenica prvog lica, već naracija teče u trećem licu. Sekundarni narator se ipak i ovde u jednom trenutku upliće u naraciju evocirajući sopstveno sećanje iz vremena Suline diktature:

*meque ipsum memini, caesi deformia fratris*

---

<sup>7</sup> Ž. Ženet, *Figure*, Beograd, Vuk Karadžić, 1985, str. 98.

*ora rogo cupidum vetitisque imponere flammis,  
omnia Sullanae lustrasse cadavera pacis  
perque omnes truncos, cum qua cervice recisum  
conveniat, quaesisse caput. (2.169–74)*

Prekid naracije i povratak na sekundarni pripovedni nivo označen je glagolom *memini* upotrebljenim u prvom licu jednine. Sećanje sekundarnog pripovedača, smešteno u konstrukciju akuzativa sa infinitivom, ima diskurzivni karakter. Taj deo teksta deluje kao mali isečak izdvojen iz naracije, koji ubeđuje čitaoca u njenu istinitost. Rimski roditelj postaje subjekat svoje umetnute »naracije«, ali ostaje objekat cele retrospektivne priče. Drugim rečima, ovde sekundarni narator nakratko ulazi u sopstvenu naraciju, a njegovo »lično iskustvo« iz prošlog građanskog rata potvrđuje verodostojnost istorijskog *exemplum*-a.

### **Božansko ustrojstvo**

U drugom pevanju *Eneide* postoje dve scene u kojima se Eneji najavljuju lutanja i njegova buduća sudbina. Najpre se Eneji u snu javlja sen mrtvog Hektora. Ali ključni trenutak za izmenu Enejine ličnosti jeste onaj kada on primećuje Helenu kako sedi ispred Vestinog hrama te se sprema da je ubije, ali mu ruku zadrži Venera. Ovako Vergilijev Eneja opisuje Venerinu pojavu:

*Cum mihi se, non ante oculis tam clara, videndam  
obtulit et pura per noctem in luce refulsit  
alma parens, confessa deam qualisque videri  
caelicolis et quanta solet... (En. 2.589–93)*

Venera uklanja sa Enejinih očiju maglu smrtnika i pokazuje mu pravo ustrojstvo sveta. To je trenutak kada Eneja shvata da svetom vlada božansko providenje, da Troja strada delovanjem bogova, a ne krivicom pojedinih smrtnih ljudi. Venera se pojavljuje *in pura luce* i to kao *clara* i *alma parens*. Pesnik naglašava njeno majčinstvo i naklonost prema Eneji. On postaje legitimni izvršitelj sudbine, tim pre što je srodan sa svetom bogova.

Kod Lukana, u delu retrospekcije koji govori o Mariju, takođe postoji ključni trenutak kada se jednom Kimbru ne dozvoljava da ubije Marija u zatvoru u koji je ovaj dospelo tokom svog bekstva. Lukan je ovde iskoristio priču iz Marijeve biografije koju prenosi Plutarh u *Uporednim životopisima* i prilagodio je Vergilijevoj slici Venerine intervencije. Ovde se Kimbru ukazuje *immensa lux* i zastrašujući bogovi zločina:

*...Primo qui caedis in actu  
deriguit ferrumque manu torpente remisit*

Ana Petković

*viderat immensam tenebroso in carcere lucem  
terribilesque deos scelerum Mariumque futurum...* (BC 2.77–80)

Božansku epifaniju iz *Eneide* zamenjuje vizija Marija kao budućeg dželata Rimljana. Kimbru se ne otkriva božanski poredak, već destruktivni *fatum*, koji vodi Rim u propast.

Na odlomcima koji kod oba pesnika slede iza gore navedenih, a imaju istu strukturu, videćemo kako jedan jezički izraz može biti stavljen u funkciju poetike celog dela. Venera se obraća Eneji sledećim rečima:

*Non tibi Tyndaridis facies invisita Lacaenae  
culpatusve Paris, divum inclementia, divum,  
has evertit opes sternitque a culmine Troiam.* (En. 2.601–3)

Kod Lukana, u komentaru sekundarnog naratora koji sledi iza epizode sa Marijem u zatvoru, nailazimo na stihove:

*...Non ille favore  
numinis, ingenti superum protectus ab ira,  
vir ferus et Romam cupienti perdere fato  
sufficiens.* (BC 2.85–8)

Oba odlomka imaju gotovo programski karakter. Eneja uviđa da svet nije sazdan prema ljudskim već prema božanskim zakonima. Sudbinu Troje određuju olimpski bogovi. Oni su nemilosrdni: *inclementia divum* uništava ovaj grad. Ali po njihovoj volji Trojanci dolaze do Italije i osnivaju Rim. Neumitna sudbina oličena u bogovima ipak je ovde konstruktivna.

Kod Lukana je *inclementia divum* zamenjena sa *ingens superum ira*. U stoičkom učenju gnev predstavlja jednu od najstrože osuđivanih osobina ljudskog karaktera i po svom delovanju jednak je ludilu. Pripisana bogovima *ira* može značiti samo sveopštu destrukciju. To se i potvrđuje u sledećem stihu, gde je Marije označen kao *sufficiens fato cupienti perdere Romam*. Marije je ovde samo oruđe bezličnog *fatum*-a koji uništava Rim, a njegovo destruktivno delovanje doći će do izražaja tek u glavnoj naraciji, sa pojavom Cezara, glavnog nosioca ove rušilačke sile.

### **Epizodni lik**

Obratila bih pažnju i na epizodu sa Sinonom u *Eneidi* i na prvi deo istorijskog prikaza Marija kod Lukana. Lažna priča koju Sinon pripoveda Trojancima još je za jedan stepen dublje udaljavanje od glavnog pripovednog toka – ona predstavlja fiktivno retrospektivno pripovedanje u okviru retrospektivnog pripovedanja o padu Troje. Pošto su Trojanci uhvatili Si-

nona, on izmišlja priču o tome kako se zamerio Odiseju, i kako ga je po Odi-sejevom nagovoru Kalhant odredio za žrtvu Apolonu, a zatim ovim rečima opisuje svoje bekstvo i skrivanje:

*eripui, fateor, leto me et vincula rupi  
limosoque lacu per noctem obscurus in ulva  
delitui, dum vela darent, si forte dedissent.* (En. 2.133–5)

Šta predstavlja Sinonov, inače u osnovi epizodan lik? To je oličenje grčkog lukavstva, lik koji kao sredstvo bogova pomaže ostvarenju *fatum*-a po kome dolazi do unošenja drvenog konja u grad, razaranja Troje, a zatim do Enejinih lutanja i do samog osnivanja Rima.

U monologu rimskih roditelja kod Lukana nalazimo leksiku koju prepoznajemo kao varijaciju izraza iz Sinonove priče. Ovako ovaj monolog počinje:

*Non alios, inquit, multos tunc fata parabant  
cum post Teutonicos victor Libycosque triumphos  
exul limosa Marius caput abdidit ulva.* (BC 2.68–70)

Poslednji stih odnosi se na Marijevo skrivanje u močvarama pored Minturne u Laciju 88.g. pre n. e. To da se Marije u svom bekstvu našao u močvarama kraj reke Liris jeste istorijski podatak, ako verujemo Plutarhu, koji pominje ovu epizodu.<sup>8</sup> Ali taj istorijski podatak znači za epiku nešto mnogo više. Koristeći samo jednu sintagmu, *limosa ulva*, Lukan evocira sliku Sinona iz *Eneide*. Evociranjem ove slike Lukan još jedanput potvrđuje pripadnost *Građanskog rata* tradiciji rimskog epa, i to kao nastavljača *Eneide*. S druge strane, ova sintagma Mariju daje semantičku vrednost lika koji je okarakterisan kao *izdajnik*, prva osoba koja unosi nesreću u Rim, kao što je i Sinon uneo nesreću u Troju u vidu drvenog konja. Pojava ova dva lika ili ovog tipa lika u epu inicira materijalno uništenje Troje ili fizičko i moralno uništenje Rima. Ta veza još jače je naglašena sintagmom *eversa urbs* iz stiha 74, koja se odnosi na Rim u kome će Marije vršiti nasilje nad rimskim građanima. Rim za vreme Marijeve diktature nije bio razrušen, ali Troja jeste.

\* \* \*

Izdvojila bih i jednu epizodu iz koje se takođe može videti kako Lukan prilagođava istorijske činjenice epskom žanru. Kada Eneja opisuje borbu za Troju, on nabroja ratnike koji su poginuli u borbi za grad:

*Illicet obruimur numero; primusque Coroebus*

---

<sup>8</sup> Plutarh, *Marije* 37.

Ana Petković

*Penelei dextra divae armipotenti ad aram  
procumbit, cadit et Rhipeus, iustissimus unus  
qui fuit in Teucris et servantissimus aequi  
dis aliter visum – pereunt Hypanisque Dymasque  
confixi a sociis; nec te tua plurima, Pantheu,  
labentem pietas nec Apollinis infula texit.* (En. 2.424–30)

Pošto je nabrojao imena ubijenih Enejinih drugova, legendarnih ličnosti, od kojih je jedan, Koreb, pao pred Minervinim kipom, pripovedač, Eneja, direktno se obraća jednom od ubijenih u borbi, i to Apolonovom svešteniku Pantoju. Ovim direktnim obraćanjem postignut je klimaks pri nabranju palih ratnika, utoliko izrazitiji što se na kraju pominje sveštenik, kojeg ni božanstvo kome služi nije moglo da spase od smrti.

Kod Lukana pripovedač, jedan od rimskih staraca, nakon retorskog pitanja *cui funera volgi flere vacet?*, opisuje pojedinačna politička ubistva koja su izvršili marijevci:

*...vix te sparsum per viscera, Baebi,  
innumeras inter carpentis membra coronae  
discesisse manus; aut te, praesage malorum,  
Antoni, cuius laceris pendentia canis  
ora ferens miles festae rorantia mensae  
imposuit. Truncos laceravit Fimbria Crassos.* (BC 2.119–24)

Lukan odmah počinje direktnim obraćanjem: prvo Bebiju, zatim Antoniju, onda pominje Krase. Ovaj tip slike, koji je Lukan uneo u svoj ep, sada već kao gotov *locus communis*, ima međutim ovde za aktere istorijske ličnosti, Marijeve političke protivnike koji su stradali 87. godine: Marka Bebija, Marka Antonija, Publija Licinija Krasa i njegovog sina. Podatke o ovim političkim ubistvima nalazimo kod Livija, Plutarha, Valerija Maksima i Flora. Odlomak se završava stihovima u kojima se opisuje smrt velikog pontifika Mucija Scevole:

*Te quoque neglectum violatae, Scaevola Vestae  
ante ipsum penetrare deae semperque calentes  
mactavere focos; parvum sed fessa senectus  
sanguinis effudit iugulo flammisque pepercit.* (BC 2.126–9)

Pesnik se Scevoli obraća posebno: *te quoque*... Ovo naglašeno obraćanje nas podseća, a da se to ne pominje izričito, da je istorijska ličnost Mucije Scevola stradao nekoliko godina kasnije, i to 76. godine, u vreme Marija Mladeg. Uostalom, Lukanovim savremenikima to je bilo dobro poznato, tako da im podsećanje nije ni bilo potrebno. U sledećim stihovima Lukan se vraća

pripovedanju o Gaju Mariju, na 86. godinu, kada je Marije po sedmi put postao konzul. Ako ovaj odlomak shvatimo kao deo naracije, onda se on može smatrati za istorijsku nedoslednost. Međutim, posmatrana iz ugla književne tradicije, ta istorijska nedoslednost igra bitnu ulogu u ovom delu teksta. Već smo na početku rekli da se književnost podvrgava pravilima izgrađenim u okviru same književnosti. Lukan Scevolu uklapa u vergilijevsku shemu. Ponovo imamo klimaks, gde se opisuje smrt sveštenika u hramu božanstva kome taj sveštenik služi. Ovde bi tako pravilo o liku – *sveštenik koji strada u hramu* – bilo važnije od hronološke doslednosti i preciznosti.

\* \* \*

Na osnovu odlomaka koje smo naveli na prethodnim stranama možemo zaključiti kakav je u stvari pesnikov odnos prema istorijskoj istini. Vidimo da on istorijski materijal koristi selektivno i istorijske činjenice prilagođava kako poetici svog dela, tako i epskoj tradiciji. Lukan je pesnik zahvalan za ovakvu vrstu istraživanja. Njegov je ep, za razliku od Nevijevog i Enijevog, sačuvan u celosti. Sa druge strane, raspoložemo i dovoljnim brojem istorijskih izvora za period o kome govori *Građanski rat*. Poznato je, a i ovde smo videli, da je i sam Lukan koristio istorijske izvore dok je pisao svoj ep. Znamo da je i odnos antičkih istoričara prema istoriji bio dosta slobodan. Zato se, možda, može opravdati naziv »istorija u stihu« pripisan Lukanovom delu.



Vojin Nedeljković

## »Sami sebe zaplićemo«, ili Funkcija i disfunkcija latinskog refleksiva

Tekst koji sledi zamišljen je da bude praktičan prikaz funkcije refleksivnih zamenica u latinskom jeziku. Kao takav, on ne pretenduje na originalnost. Imajući za cilj da latinsku upotrebu refleksiva opišem kratko, ali ipak detaljnije nego što je učinjeno u priručnicima na našem jezičkom području, smatrao sam korisnim, prvo, da pođem od tradicionalnih postavki te da ih, gde to bude neophodno, proširim i modifikujem u skladu s novijim gledištima, i drugo, da skrenem pažnju na sličnosti i razlike između latinske i srpske upotrebe. Takav plan je, razume se, neprincipijelan; ali tekstovi s poučnom namenom retko kad imaju u osnovi jedinstveno teorijsko stanovište.

Pri radu sam se poslužio izvesnim brojem opštih i specijalnih priručnika; iz tih standardnih knjiga crpao sam veći deo materijala, sa beskrupuloznom zahvalnošću s kvom to latinisti danas notorno čine. Od novijih studija o latinskom refleksivu ovde navodim sledeće: A. BERTOCCHI—C. CASADIO, »Conditions on Anaphora: An Analysis of Reflexive in Latin«, u: G. CALBOLI (izd.), *Papers on Grammar*, 1, Bologna 1980, str. 1–46; M. FRUYT, »Interprétation sémantico-référentielle du réfléchi latin«, *Glotta* 65 (1987), str. 204–221; J.-C. MILNER, »Le système du réfléchi latin«, *Langages* 50 (jun 1978), str. 73–86; M. POIRIER, »Le fonctionnement du réfléchi latin, témoignage sur la pertinence linguistique de l'opposition sujet/prédicat«, u: M. LAVENCY—D. LONGRÉE (izd.), *Actes du Ve Colloque de Linguistique latine, Louvain-la-Neuve/Borzée 31 mars–4 avril 1989 (Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain, 15)*, Louvain-la-Neuve 1989, str. 345–354; L. SZNAJDER, »Y a-t-il "un" réfléchi en latin? Étude sur les conditions d'emploi de *se* et *suus*«, *Information grammaticale* 10 (maj 1981), str. 17–22.

U tekstu ovog obima i namene nije moguće osvrnuti se, čak ni najkraće, na opštija, načelna i sistematska pitanja u vezi sa zamenicama, mada su ona i važna i brojna. Za razumevanje svega što sledi, školski okvir latinske (i srpske) gramatike trebalo bi u tom pogledu da bude dovoljan; a za širi uvid u opšte probleme, relativno je pristupačna i lako dostupna knjiga I. KLAJN, *O funkciji i prirodi zamenica* (Biblioteka Južnoslovenskog filologa, n. s. 7), Beograd 1985.

### Pristup

§1 Latinski jezik, slično srpskome, poznaje dve refleksivne (povratne) zamenice: *lični* refleksiv *sui* (*sibi, se*), koji grubo odgovara srpskoj zamenici *sebe* (*sebi, sobom*), i *prisvojni* refleksiv *suus sua suum*, koji odgovara srpskoj zamenici *svoj svoja svoje*.

U latinskom kao u srpskom, lični refleksiv je imenička zamenica, poput ličnih, u čiji sistem spada; na isti način, prisvojni refleksiv je pridevska zamenica nalik na ostale prisvojne zamenice. Razlika između ličnog i prisvojnog refleksiva, dakle, svodi se mahom na razliku između ličnih i prisvojnih zamenica, a ta opšta razlika nije predmet ovog teksta. Zauzvrat, ovde će biti reči o refleksivima kao takvim – što znači da će se refleksivi uglavnom naći suprotstavljeni pokaznim/ličnim i prisvojnim zamenicama.

### Direktni refleksiv

§2 Refleksiv, kako latinski tako i srpski, po pravilu referiše na *subjekt* rečenice u kojoj stoji.

(1) [Cic. Tusc. 4.79] Alexander cum interemisset Clitum familiarem **suum**, vix a **se** manus abstinuit. »Kad je ubio **svog** prijatelja Klita, Aleksandar zamalo nije podigao ruku na **sebe**.«

Ipak, latinski refleksiv se u ponečem razlikuje od srpskoga. Prva i glavna razlika leži u tome što se refleksiv u srpskom upotrebljava za *sva* lica, a u latinskom samo za *treće* lice (jednine i množine). Otuda će se u prvom i u drugom licu refleksiv u srpskom javljati tamo gde ga u latinskom nema.

(2) Sen. Ben. 5.7.2 Solemus dicere 'gratias **mihi** ago', et 'de nullo queri possum alio quam de **me**', et 'ego **mihi** irascor', et 'ego a **me** poenas exigam', et 'odi **me**', multa praeterea ejusmodi. »Često umemo da kažemo 'zahvalan sam **sebi**', ili 'ne mogu se požaliti ni na koga osim na **sebe**', ili 'besan sam na **sebe**', ili 'pokazaću ja **sebi**', ili 'sam sam **sebi** mrzak', i još mnogo toga sličnog.«

(3) [Liv. 22.39.21] Occasioni  **tuae** ne desis. »Ne propuštaj **svoju** priliku.«

Dakle, latinski refleksiv služi tome da se u trećem licu razlikuje referenca na subjekt od reference na nekog ili nešto drugo. Ako bismo malopredašnje *odi me* preneli u treće lice, imali bismo *odit se* (»[on/ona] mrzi sebe«), ili, u množini, *oderunt se* (»[oni/one] mrze sebe«) – što se razlikuje od *odit illum/illam* (»[on/ona] mrzi njega/nju«), odnosno *oderunt illos/illas* (»[oni/one] mrze njih«).

Drugo, srpski refleksiv često služi da izrazi *recipročnu* radnju. Na primer, kažemo *oni se mrze*, podrazumevajući: *međusobno*. Na latinskom se u ovu svrhu mora eksplicitno reći *inter se* (»među sobom«); dakle, *inter se oderunt*, a u ostalim licima *inter nos odimus* (»mrzimo se«), *inter vos odistis* (»mrzite se«).

NAPOMENA. Prevod »međusobno« za *inter se* ne znači da je na latinskom moguće kazati npr. \**Se inter se diligunt* (što bi bio doslovan prevod za *Vole se međusobno*). U srpskom, reč *međusobno* ne oslobađa nas obaveze da recipročnost izrazimo još i reflek-

sivom (tj. ne možemo reći samo \**Vole međusobno*). Naprotiv, uz latinsko *inter se* reflexiv se ne ponavlja: dakle, samo *Inter se diligunt*. (Sasvim je drugi slučaj *Nos inter nos diligimus, Vos inter vos diligitis*: početno *nos* odn. *vos* ovde je ne objekt već subjekt («mi» odn. »vi«), pa to isto u trećem licu glasi *Illi inter se diligunt*.) — Obrt *inter se* stoji ne samo uz direktno prelazne glagole (*inter se amare, aspicere, timere* i sl.), nego i drugde: Sen. Ep. 109.13 *prodesse inter se* »biti međusobno korisnim«; Sal. Jug. 53.7 *haud procul inter se erant* »bili su nedaleko jedni od drugih«; Liv. 21.39.9 *auxerunt inter se opinionem* »uvećali su međusobno poštovanje«; [Liv. 22.1.3] *principum inter se fraus* »međusobne prevare vladara«.

Treće, srpski reflexiv može poslužiti da izrazi bezličnu ili pasivnu radnju, npr. *kaže se, sedi se, čita se*. U latinskom se u tu svrhu ne upotrebljava reflexiv, nego pasiv: *dicitur, sedetur, legitur*. (Uostalom, nekim srpskim obrtima s reflexivom odgovaraju latinski aktivni ili deponentni glagoli: *dogaća se – accidit/contingit; zna se – constat; pokazuje se – apparet; ispostavlja se – sequitur; čini se – videtur*.)

Reflexiv upotrebljen na opisani, osnovni način – kao referenca na subjekt rečenice, tj. isto kao u srpskom, ali s ograničenjem na treće lice – naziva se *direktni reflexiv*.

§3 Jednostavnom primenom osnovnog pravila reflexiv se javlja i u participskoj konstrukciji.

(4) [Suet. Cal. 1.1] Germanicus legiones **sibi** summam rei publicae deferentes compescuit. »Germanik je umirio legije koje su **mu** nudile carsku vlast.« — Latinska rečenica je *prosta*: reflexiv se nalazi unutar participske konstrukcije (tj. zavisi od vezanog participa *deferentes*) i direktno referiše na jedini postojeći subjekt, na *Germanicus*. Razlika između latinskog i srpskog dolazi otuda što smo latinsku participsku konstrukciju preveli relativnom rečenicom: time smo na srpskom dobili *složenu* rečenicu. U toj situaciji, mi na srpskom ne možemo iz *zavisne* rečenice reflexivom referisati čak na subjekt *glavne* rečenice, pa smo prisiljeni da umesto reflexivne upotrebimo ličnu zamenicu.

(5) [Cic. Att. 10.4.4] Quis potest oppressa per **se** patria beatus esse? »Ko može biti srećan ako mu je otadžbina uništena **njegovom** krivicom?« — U latinskom stoji participska konstrukcija (apsolutni ablativ), a u srpskom prevodu zavisna rečenica (pogodbena).

No s druge strane, baš unutar participske konstrukcije ponekad je neophodno ili bar uputno odustati od reflexiva da bi se nedvosmisleno referisalo na subjekt rečenice.

(6) [Liv. 22.49.2] Paullus proelium restituit protegentibus **eum** equitibus. »Paulo ponovo zametnu bitku, s tim što su **ga** štitili konjanici.« — Ako bi

ovde stajalo *protegentibus se equitibus*, pomislilo bi se da su konjanici štitili sebe.

(7) [Cic. Mil. 26] Clodius Favonio ex **eo** quaerenti qua spe fureret Milone vivo respondit... »Klodije je Favoniju, koji **ga** je upitao šta mu vredi mahnitiranje dok je živ Milon, odgovorio...« — Ako bi se ovde kazalo *ex se quaerenti*, to bi kod slušaoca ili čitaoca na trenutak stvorilo neugodnu dilemu – da nije možda Favonije postavljao nekakvo pitanje *samom sebi*.

§4 Do odstupanja od osnovnog pravila o direktnom refleksivu dolazi iz više razloga i na više načina.

Participijske i predloške konstrukcije često se svojim smislom približavaju zavisnim rečenicama, pa ovo može uticati na upotrebu refleksiva. Slično se može dogoditi i u drugim pregnantnim konstrukcijama.

(8) [Cic. Man. 23] Tigranes Mithridaten *rebus suis diffidentem* confirmavit. »Tigran je ohrabrio Mitridata *u času kad je ovaj gubio pouzdanje u svoju situaciju*.« — Refleksiv unutar participijske konstrukcije ovde ne referiše na subjekt rečenice (na Tigrana), već na vršioca radnje samoga participa (na Mitridata); participijska konstrukcija može se prepričati zavisnom rečenicom *qui rebus suis diffidebat*.

(9) [Cic. Ver. 1.59] Legati deorum simulacra *ex suis fanis sublata* in foro venerabantur. »Legati su se na Forumu klanjali kipovima bogova *iznesenim iz njihovih hramova*.« — Misli se: *simulacra quae ex suis fanis sublata erant*. Uostalom, i u srpskom prevodu mogao bi možda stajati refleksiv (...iz *svojih hramova*).

(10) [Nep. Them. 8.2] Themistocles propter *multas ejus virtutes* magna cum dignitate tum vivebat. »U to doba Temistokle je, *zahvaljujući svojim mnogobrojnim ličnim kvalitetima*, imao znatan ugled.« — U ovom primeru, predloška konstrukcija *propter multas ejus virtutes* po smislu je bliska uzročnoj zavisnoj rečenici (koja bi glasila *cum multae essent ejus virtutes* »pošto su njegovi lični kvaliteti bili mnogobrojni«). Pa ipak, moglo se reći i *propter multas suas virtutes*, sa refleksivom, koji ne bi dovodio ni do kakve zabune. S druge strane, i u srpskom prevodu date rečenice moglo se (manje pravilno, ali sa sličnim motivom) kazati »zahvaljujući **njegovim** .. kvalitetima«.

(11) [Cic. Phil 13.36] An illos potius ornarem, **suarum** familiarum probra atque dedecora? »Pa nije valjda trebalo da tražim lepu reč za njih, bruku i sramotu **svojih** porodica?« — Misli se: *qui suarum familiarum probra atque dedecora sunt*. Konstrukcija ovde nije ni participijska ni predloška, nego apozitivna.

NAPOMENA. Kako se već može naslutiti iz (9) i (10), od refleksiva se i u srpskom vrlo rado odustaje ako se obrt oseti kao blizak zavisnoj rečenici. Na primer: *niti bih nešto radosno poginuo za SVOJ narod, niti sam ikada verovao u nepogrešivost MOG .. naroda* (B. Petrović, NIN 26. 2. 1998, str. 64). U drugom slučaju, refleksiv je izostao zbog toga

što se obrt *verovao sam u nepogrešivost...* oseća kao blizak obrtu *verovao sam da je moj narod nepogrešiv*, gde refleksiv ne bi bio moguć. Štaviše, u srpskom postoje i obrti gde, za razliku od malopredašnjeg, refleksiv uopšte ne dolazi u obzir. Na primer, latinsku rečenicu [Cic. Prov. 47] *Illi meum cum inimico suo reditum in gratiam vituperant* moramo prevesti »Oni kritikuju moje pomirenje s **njihovim** neprijateljem«. — Razlika između latinske i srpske upotrebe refleksiva opaža se i u poredbenim konstrukcijama (»nego«, »kao«), koje se u srpskom ponašaju kao zavisne rečenice utoliko što se iz njih ne može refleksivom referisati na nadređeni subjekt; kažemo, na primer, *On je uporniji nego njegov brat* (misleći: ...od **svog** brata). U latinskom, naprotiv, na takvim mestima može stajati refleksiv: *pertinacior quam frater suus*. Slično i [Nep. Cim. 3.1] *Cimon incidit in eandem invidiam quam pater suus* »Kimon je iskusio istu omrazu kao njegov otac«.

§5 Drukčije od svega dosad rečenog, latinski refleksiv može referisati na rečeničnu temu (tj. na element koji u okviru datog iskaza označava nešto što je odranije poznato, a o čemu se sad iznosi nova tvrdnja).

(12) Cic. Sest. 142 *Hunc sui cives e civitate ejecerunt*. »Ovog čoveka su **njegovi** sugrađani izbacili iz zajednice.« — I govornik i slušaoci znaju ko je, u datom slučaju, »ovaj čovek«: o njemu kao temi sada se iznosi jedna nova tvrdnja (da je izbačen iz zajednice); a unutar te tvrdnje, na temu referiše refleksiv.

(13) [Cic. Div. 1.63] *Eos qui secus quam decuit vixerunt peccatorum suorum* paenitet. »Oni koji su život proživeli nedostojno kaju se za **svoje** grehe.«

(14) [Pl. Cist. 100] *Ei ducenda est sua cognata*. »On treba da se oženi jednom **svojom** rođakom.«

(15) Pl. Rud. 49 *Ei erat hospes par sui*. »On je imao gosta po **svojoj** meri.«

(16) Cic. Phil. 13.10 *Pompejo sua domus patebit*. »Pompeju će **njegova** kuća biti otvorena.«

(17) [Cic. Att. 15.14.2] *Litteris Attici de summo erga se beneficio certior factus sum*. »Atikovim pismom obavešten sam o velikom dobru koje **mu** je učinjeno.«

Rečenična tema nije sintaktička već *pragmatička* funkcija. Kao što se vidi, elementi na koje referišu refleksivi u datim primerima stoje na raznim sintaktičkim funkcijama (i zato u raznim padežima), ali njihova podobnost da budu izvor reference refleksivu ne potiče otuda, već iz činjenice da svi oni stoje na pragmatičkoj funkciji teme.

Osnovno pravilo o latinskom direktnom refleksivu mora se, dakle, dopuniti ovako: *refleksiv referiše na element koji vrši sintaktičku funkciju subjekta, ili pak na element postavljen za rečeničnu temu*.

Primena bilo kojeg od ovih dvaju principa davaće u većini slučajeva isti rezultat, zbog toga što je većina iskaza formulisana tako da ono što na prag-

matičkom nivou predstavlja temu bude na sintaktičkom nivou postavljeno za subjekt. Dakle, upotreba refleksiva u slučajevima poput (1) ili (4) motivisana je istovremeno na oba načina, dok primeri (12)–(17) ilustruju manje česte slučajeve kad alternativni motivi protivreče jedan drugome.

Istovremeno, na primerima (12)–(17) vidi se jedna dublja razlika između latinske i srpske upotrebe. U datim prevodima, neke rečenice obrnute su drukčije nego na latinskom, i to tako da se u srpskom poklope, makar u zavirnoj rečenici, subjekt i tema – i *samo* u tim slučajevima mogao se u prevodu javiti refleksiv. To znači da se refleksiv u srpskom znatno jače nego u latinskom vezuje, po sintaktičkom principu, za subjekt. Naprotiv, latinski refleksiv se pri koliziji dvaju principa mnogo radije vezuje pragmatički, za temu.

§6 Odustati od refleksiva u korist neke od nerefleksivnih zamenica bilo bi, u malopredložnim primerima, moguće u (12), (16), (17) – premda uz gubitak na jasnoći i idiomatičnosti. S druge strane, u ostalim datim primerima takva bi zamena bila uglavnom nemoguća. Postavlja se pitanje čime je uslovljena ta nejednakost, tj. zašto je u nekim od tih iskaza refleksiv strože potreban nego u drugima. Radi objašnjenja te razlike, korisno je uzeti u obzir i treću, *semantičku* funkciju rečeničnih elemenata na koje referišu refleksivi.

Razmotrićemo najpre one primere gde se pokazalo da je refleksiv neophodan. U (14), element *ei* označava lice koje u najužem smislu *vrši radnju*, što znači da ima semantičku funkciju *agenta*. U (15), element *ei* označava, strogo uzev, ne *agenta* (jer »imati« nije nikakva *radnja* koja bi se *vršila*), nego *posednika*. Na sličan način, u (13) element *eos* označava ne *agenta* (jer »kajati se« opet nije prava *radnja*), nego lice za koja će se reći da predstavlja *eksperijent*. Uopšteno govoreći, semantičke funkcije *agenta*, *posednika* i *eksperijenta* imaju jedno važno zajedničko svojstvo: one označavaju lica koja se u iskazima doživljavaju kao *nosioci zbiljanja*.

Preostali primeri nešto su drukčiji. U (12), element *hunc* označava lice koje u najužem smislu *trpi radnju*, što znači da mu je semantička funkcija *pacijens*. U (17), element *Attici* označava lice koje, doduše, jeste agent (jer vrši radnju »obavestiti«), ali je iskaz formulisan tako da se dotični element našao u sklopu sintagme *litteris Attici*, koja po sebi označava *instrument*. Najzad, u (16), element *Pompejo* označava lice zvano *korisnik* (ili *recipijent*).

Princip je, dakle, ovaj: ukoliko je lice u iskazu bliže statusu nosioca zbiljanja, utoliko je potrebnije da se na njega referiše pomoću refleksiva. U primerima (13)–(15), dotični elementi nesporno imaju takav status, pa im je

vrlo teško oduzeti refleksivnu referencu. Naprotiv, u primerima (12), (16) i (17), dotičnim licima refleksiv se lakše oduzima baš zato što im se može osporavati status nosilaca zbivanja: u (12) zato što pored pacijensa *hunc* u rečenici postoji i agent (*cives*); u (17) zato što se, kako je rečeno, agent *Attici* ne mora doživeti kao takav, već se može shvatiti samo kao deo sintagme instrumenta – a instrument uopšte nije lice, pa time ni nosilac zbivanja; u (16) zato što se korisnik može smatrati sporednim, kao lice koje asistira zbivanju, tj. bezuticajno stoji po strani.

U vezi s odustajanjem od refleksiva vredi razmotriti i sledeće: [Cic. N.d. 3.46] *Latona quoque dea est: vidimus enim ejus aras in Graecia* (»I Latona je božanstvo, jer videli smo **njene** žrtvenike po Grčkoj«). Ovde refleksiv s referencom na temu (*suas aras*) ne bi bio nemoguć, pogotovu pri nešto drukčijem redu reči (*suas enim aras in Graecia vidimus*). Međutim, u datom iskazu *ispred* zamenice stoji predikat *vidimus*, kojim se u iskaz uvodi još jedno lice (»mi«): time je doveden u pitanje status nosioca zbivanja za pređašnje *Latona*, na koje se sada radije referiše nerefleksivnim *ejus*. Suprotan slučaj je Cato Agr. 37.3 *Vitis si macra erit, sarmenta sua concidito minute et ibidem inarato aut infodito* (»Ako bude loza kržljava, **njene** vreže iseckaj sitno pa ih zaori ili zakopaj tu ispod«): na temu *vitis* ovde referiše refleksiv, jer pri datom redu reči nema lica koje bi poremetilo referencu; ali ako bi se predikat *concidito* premestio na početak glavne rečenice, bilo bi krajnje poželjno upotrebiti nerefleksivnu zamenicu (*concidito sarmenta ejus*). S ovim se može uporediti [Cic. Fin. 3.18] *Membrorum alia videntur propter eorum usum a natura donata, alia autem quasi ad quendam ornatum* (»Neki delovi tela su nam, čini se, od prirode dati zbog **svoje** korisnosti, a neki kao za ukras«); element na koji se referiše (*membra*), isto kao u malopredašnjem slučaju (*vitis*), jeste tema ali nije lice: ta činjenica (pored motiva sličnog onome u (10): predložka konstrukcija *propter*) ovde se pokazuje dovoljnom za odustanak od refleksiva.

S druge strane, ne treba gubiti iz vida činjenicu da, mimo slučajeva poput malopredašnjih, semantička i pragmatička motivacija mahom idu zajedno (tj. *nosilac zbivanja* mahom se uzima za *temu*), a njihovo poklapanje, čak i bez obzira na sintaktičku strukturu iskaza, odlučno utiče na upotrebu refleksiva.

(18) [Nep. Dat. 8.3] *Spes omnis consistebat Datami in se locique natura.*  
»Svu nadu Datam je polagao u **sebe**, kao i u teren.« — Ako bismo iskaz preformulisali ovako: *Datames omnem spem ponebat in se...*, dobili bismo

»normalnu« situaciju (upor. §5), sličnu onoj u srpskom prevodu: licu koje predstavlja *nosioca zbivanja* i *temu* sada bi bila data još i funkcija *subjekta*.

(19) Caes. Gal. 2.30.4 Plerumque omnibus Gallis prae magnitudine corporum **suorum** brevitatis nostra contemptui est. »Gali, u **svojoj** raskrupnjalosti, redovno preziru naš sitni stas.«

Isto se potvrđuje i u sledećem, suprotnom slučaju, gde se, u odsustvu drugačije motivacije, sintaktička funkcija pokazuje kao nedovoljan motiv za upotrebu refleksiva:

(20) Nep. Att. 12.5 In **eorum** periculis non secus absentes quam praesentes amicos Attico esse curae cognitum est. »Znalo se da u **svojim** nevoljama prijatelji, bili blizu ili daleko, mogu računati na to da Atik brine o njima.« — Unutar konstrukcije akuzativa s infinitivom, referenca na subjektni element *amicos* izvršena je nerefleksivnom zamenicom – zato što *amici* ovde nisu nosilac zbivanja, već je to *Atticus*. Ako bi, dakle, u tekstu stajalo *in suis periculis*, iz toga bi se moglo pogrešno shvatiti da je Atik brinuo za prijatelje čak i u trenucima **sopstvenih** nevolja.

§7 Kao naročita vrsta semantički motivisanog refleksiva može se smatrati povratna zamenica koja u bezličnom pasivnom obrtu referiše na uopštenog i stoga nespomenutog nosioca zbivanja, tj. *na svakoga i ni na koga određeno*.

(21) Cic. Q.Rosc. 52 Quod **sibi** petitur, certe alteri non exigitur. »Ono što se zatraži za **sebe**, to se, jasno, ne prima kao dobitak za drugoga.«

Na prećutanog nosioca zbivanja refleksiv referiše i u obezličenom pasivu:

(22) [Liv. 7.33.5] Proelium commissum est pari spe utrimque, cum fiducia **sui**, sine contemptu hostium. »Bitka je započeta s jednakim optimizmom na obe strane, s pouzdanjem u **sebe**, ali bez potcenjivanja protivnika.«

(23) [Liv. 33.8.6] Perventum ad **suos** erat. »Beše se stiglo do **svojih**.« (Tj. deo vojske pridružio se svojim saborcima.)

Pa i kad se zbivanje uopšteno imenuje infinitivom (ili gerundom), ili pak glagolskom imenicom, refleksiv unutar konstrukcije referiše na uopštenog nosioca.

(24) [Cic. Parad. 51] *Contentum suis rebus esse* maximae sunt divitiae. »Biti zadovoljan **svojom** situacijom, to je najveće bogatstvo.«

(25) [Cic. Phil. 9.6] In urbibus *reficiendi se et curandi* potestas est. »U gradovima postoji mogućnost da **se** čovek okrepi i sredi.«

(26) [Cic. De or. 1.257] *Illa orationis suae cum scriptis alienis comparatio* non mediocris contentio est. »To poređenje **svog** teksta sa spisima drugih predstavlja veoma velik napor.«

Slično važi o raznovrsnim iskazima generalizujućeg smisla, bili oni formalno bezlični ili ne.



(27) [Cic. Off. 3.23] Non licet **sui** commodi causa nocere alteri. »Nije dopušteno radi **svojih** interesa ugroziti drugoga.«

(28) [Cic. Fin. 1.67] Amicitiae effectrices sunt voluptatum tam amicis quam **sibi**. »Prijateljstva su uzročnik zadovoljstava kako za **sebe**, tako i za prijatelje.«  
— Striktno govoreći, iskaz nije bezličan (jer ima *amicitiae* za subjekt); ali smisao je generalan, pa je očito da refleksiv ne referiše na subjekt već na uopšteno lice bez kojeg je nezamisliv sam pojam *amicitia*.

§8 Prisvojni refleksiv *suus* neretko se upotrebljava emfatično, s osobitim insistiranjem na *vlastitosti*, *prikladnosti*, *samostalnosti*, *samosvojnosti* i sl.

(29) [Cic. Mil. 24] Clodius reliquit annum **suum** seseque in proximum transtulit. »Klodije je propustio **svoju zakonitu** godinu i odložio kandidaturu za sledeću.«

(30) [Cic. Opt. gen. 19] Demosthenes muros refecit pecunia **sua**. »Demosten je opravio zidine o **vlastitom** trošku.«

(31) Pl. Aul. 639 Quin tu eloquere quidquid est **suo** nomine. »Reci već jednom jasno o čemu se radi.« (Doslovnije: »kaži to **pravim** imenom«.)

(32) [Cic. Top. 32] verba propria rerum ac **sua** »prave i **odgovarajuće** reči«

(33) Cic. Phil. 14.15 **Suo** tempore totius hujus sceleris fons aperietur. »U **pri-merenom** trenutku biće ukazano na prauzrok sveg tog zločinstva.«

(34) [Cic. N.d. 1.29] Nihil semper **suo** statu manet. »Ništa ne ostaje zauvek u **datom** stanju.«

(35) Cic. Sest. 100 Audaces homines ipsi etiam **sponte sua** contra rem publicam incitantur. »Drski ljudi već **sami od sebe** nalaze motiv da rade protiv države.«

(36) [Cic. De or. 3.10] P. Crassus **suapte** interfectus est manu. »Publije Kras poginuo je od **vlastite** ruke.«

(37) [Cic. N.d. 1.77] Nulla est belua quae non **sui** generis belua maxime delectetur. »Nema tog čudovišta koje najvećma ne voli čudovište od **sopstvene** fele.«

(38) [Cic. Marc. 10] His tu dignitatem **suam** reddidisti. »Ti si njima vratio dostojanstvo **koje im pripada**.«

(39) Cic. Har. 8 Non mirum si hoc vobis ridiculum videtur: etiam **sua** contio risit hominem. »Nije čudo ako vam se to čini smešnim: njemu su se smejali i na **njegovom rodenom** mitingu.«

(40) [Cic. Rep. 3.37.fr4] Est genus injustae servitutis cum ii sunt alterius qui **sui** possunt esse. »Jedna vrsta nepravednog ropstva je ta kad se u vlasti drugoga nađu lica kadra da budu **slobodna**.«

(41) Pl. Mer. 713 Jubet salvare **suus** vir uxorem **suam**. »**Svoju** ženu pozdravlja **njen mili** muž.«

Tako i imenički:

(42) Cic. Off. 2.83 aliis **sua** eripere, aliis dare aliena »jednima otimati **njihovo**, a drugima davati tuđe«

(43) [Cic. Lig. 33] Conserva tuis **suos**. »Sačuvaj svojim ljudima **njihove ljude**.«

Prisvojni reflektiv ovde je rezervisan za nešto što uveliko predstavlja pojam po sebi: naime, latinskom prisvojnom zamenicom, imenički upotrebljenom, vrlo često se označavaju nečiji *sugrađani*, *saborci*, *članovi domaćinstva* (muški rod *sui*), ili pak nečija *svojina* u širokom smislu (srednji rod *sua*). Za ovako upotrebljenu prisvojnu zamenicu ponekad se kaže da je *leksički određena*, tj. da osim reference ima i sopstvenu semantičku sadržinu.

S donekle sličnim motivom reflektiv *suus* javlja se unutar sintagmi koje imaju strukturu *X sa svojim Y*, na kojoj se god funkciji takva sintagma nađe:

(44) [Cic. Tusc. 1.41] *Dicaearchum cum Aristoxeno aequali suo* omittamus. »Da ne spominjemo *Dikearha s njegovim vršnjakom Aristoksenom*.«

(45) [Caes. Civ. 3.24.3] *Quadrirremem cum remigibus suis* ceperunt. »Zarobiše *jednu kvadriremu s njenim veslačima*.«

(46) [Sen. Nat. 1.pr.7] Juvat inter sidera vagantem ridere *totam cum auro suo terram*. »Divno je, dok lutaš među zvezdama, podsmevati se *celoj Zemlji s njenim zlatom*.«

NAPOMENA. Efekt ovakvog refleksiva donekle je sličan onome što u kolokvijalnom srpskom postizemo kad, umesto prostog *sa*, kažemo *sa sve*, npr. *čamac sa sve veslačima*. A i na književni srpski se ovakve latinske sintagme, umesto na doslovni način predložene u (44)–(46), skoro uvek bolje prevode ovako: »*Dikearha i vršnjaka mu Aristoksena*«, »*kvadriremu i veslače*«, »*Zemlji i njenome zlatu*«.

Radi emfatičnosti, prisvojni reflektiv se u kolokvijalnom stilu može pojačati još i ličnim reflektivom u dativu.

(47) [Pl. Capt. 5] Is servit **suo sibi** patri. »On je rob **svom rođenom** ocu.«

(48) Ter. Ad. 958 **Suo sibi** gladio hunc jugulo. »Naterao sam ga u **njegovu vlastitu** klopku.«

U književnom jeziku, slična emfaza postiže se upotrebom zamenice *ipse* u prisvojnom genitivu uz *suus*.

(49) [Liv. 30.20.8] Hannibal in se ac **suum ipsius** caput exsecratus est. »Hannibal je prokleo sebe i **svoju vlastitu** glavu.«

Ali ovakvo emfatično *ipse* vrlo se rado vezuje, kad je to moguće, za subjekt umesto za reflektiv, pa stoji u nominativu:

(50) [Tac. Ann. 6.14] Celsus **suam ipse** cervicem perfregit. »Celzo je **sam sebi** slomio vrat.« — Radije ovako nego *suam ipsius cervicem perfregit* »slomio **svoj vlastiti** vrat.«

NAPOMENA. Razume se da izvan trećeg lica ne može, čak ni radi emfatičnosti, stajati refleksiv, već dolazi odgovarajuća prisvojna zamenica prvog ili drugog lica. U tom smislu, s primerom (29) može se uporediti [Cic. Brut. 323] *Ego anno meo consul factus sum* »Ja sam postao konzul u svojoj zakonitoj godini«, a s primerima (47)–(48) Pl. Truc. 698 *mea mihi pecunia* »moje rođene pare«.

§9 Najzad treba uočiti upotrebu refleksiva pred zamenicom *quisque*.

(51) [Cic. S.Rosc.67] *Sua quemque* fraus maxime vexat. »Svakog svoja prevara najgore muči.«

(52) [Cic. Off. 2.78] *Aequitas tollitur omnis si habere suum cuique* non licet. »Od pravde ne ostaje ništa ako ne može da ima svako svoje.«

(53) Pl. Curc. 180 *Sibi quisque* habeant quod suum est. »Nek imaju svako svoje.« — Pregnantan obrt: misli se *sibi quisque eorum habeat*...

U ovakvom spoju nezamisliva je bilo koja zamenica osim refleksiva:

(54) Verg. Aen. 6.743 *Quisque suos* patimur manes. »Podnosimo svako svoj posmrtni usud.« — Uprkos predikatu u prvom licu množine, rečenica ne bi mogla glasiti *\*nostros quisque manes patimur*. To, naravno, ne znači da refleksiv u datom primeru referiše, protiv opšteg pravila, na prvo lice. Obrt je pregnantan, isto kao maločas u (53): misli se *suos quisque nostrum manes patitur*, tj. »svako od nas podnosi svoj posmrtni usud«.

NAPOMENA. Uz *quisque*, referenca refleksiva je *distributivna*. Takvu referencu refleksiv može imati i sam po sebi, implicitno, u slučajevima poput (9) ili (11).

### Indirektni refleksiv

§10 *Indirektnim* se naziva refleksiv koji stoji u sklopu tzv. *unutarzavisnog* elementa. Najpre je, dakle, potrebno definisati unutarnju zavisnost i identifikovati elemente koji se njome odlikuju.

Unutarnja zavisnost pripisuje se onim elementima čija mentalna sadržina ne potiče od autora datog iskaza već od nekog drugog lica (spomenutog ili podrazumevanog). Razlika između elementa koji nije unutarzavisan i elementa koji jeste takav pokazuje se na sledećem školskom primeru:

(55a) *Caesar interfectus est quod regnum petebat*. »Cezar je ubijen zato što je imao kraljevske aspiracije.« — Dati iskaz mogao bi se prepričati ovako: »Cezar je hteo da bude kralj, pa je zato ubijen.«

(55b) *Caesar interfectus est quod regnum peteret*. »Cezar je ubijen kao ličnost sa kraljevskim aspiracijama.« — Ovaj relativno slobodni srpski prevod treba da pokaže da se iskaz sada ne može prepričati na malopredašnji način. U ovom drugom iskazu, naime, ne tvrdi se niti da je Cezar hteo niti da nije hteo biti kralj, već se samo opisuje mišljenje (i motiv za akciju) Cezarovih ubica.

U datom primeru, oba latinska iskaza sadrže po jednu zavisnu rečenicu uzročnog smisla: *quod .. petebat*, odnosno *quod .. peteret*. Međutim, *unutar-*

nju zavisnost, u skladu s početnom definicijom, ima samo uzročna rečenica u drugom iskazu.

§11 Uopšte uzev, svojstvo unutarnje zavisnosti mogu imati elementi koji se inače veoma razlikuju među sobom. Sledeći primeri ilustruju tu raznolikost. Istovremeno, u svim primerima se, u okviru unutarzavisnog elementa, javlja reflektiv.

(56) [Cic. Arch. 19] Colophonii dicunt *Homerum civem esse suum*. »Kolonofonjani kažu da je Homer **njihov** sugrađanin.« — Unutarzavisni element ovde je konstrukcija akuzativa s infinitivom.

(57) Cic. De or. 1.223 Orator sagaciter pervestiget *quid sui cives cogitent, opinentur, exspectent*. »Besednik treba aktivno da istražuje o čemu **njegovi** sugrađani razmišljaju, koji su im stavovi i očekivanja.« — Unutarzavisni element ovde je zavisno pitanje.

(58) [Cic. Prov. 42] Caesar me *ut sibi essem legatus* rogavit. »Cezar me je zamolio da **mu** budem legat.« — Zahtevna rečenica.

(59) [Liv. 27.3.2] Flaccus metuens *ne suum exercitum nimia urbis amoenitas emolliret...* »Bojeći se da taj odveć prijatni grad ne razmekša **njegovu** vojsku, Flako...« — Zavisna rečenica uz glagol strahovanja.

(60) [Caes. Gal. 1.41.2] Decima legio per tribunus militum Caesari gratias egit *quod de se optimum iudicium fecisset*. »Deseta legija preko vojnih tribuna izrazi zahvalnost Cezaru što je o **njoj** izneo najpovoljniji sud.« — Uzročna rečenica.

(61) [Pl. Rud. 410] Nos accepit ad sese *haud secus quam si ex se simus natae*. »Primio nas je u kuću baš kao da smo **njegove** rođene kćeri.« — Poredbeno-hipotetička rečenica.

(62) [Nep. Eum. 3.6] Eumenes proelium prius commisit *quam milites sui scirent cum quibus arma conferrent*. »Eumen zametnu bitku pre nego što **njegovi** vojnici shvate s kim to ulaze u borbu.« — Vremensko-finalna rečenica.

(63) Cic. Sul. 15 Sulla, *si sibi suus pudor ac dignitas non prodesset*, nullum auxilium requisivit. »Sula nije zatražio nikakvu pomoć, ako **mu** već **njegova** pristojnost i dostojanstvo neće biti od koristi.« — Pseudohipotetička rečenica.

(64) Cic. Att. 2.1.12 Paetus omnes libros quos frater *suus* reliquisset mihi donavit. »Petus mi je poklonio sve knjige za koje reče da su ostale za **njegovim** bratom.« — Relativna rečenica.

Na datim primerima uočava se jedna bitna odlika svakog unutarzavisnog elementa: njegov predikat ne može stajati u glagolskom načinu indikativu. U slučaju konstrukcije akuzativa s infinitivom glagol je, dabome, u infinitivu. U ostalim slučajevima, gde su posredi razne vrste zavisnih rečenica, predikat će stajati u konjunktivu.

NAPOMENA. Može se postaviti pitanje šta u srpskom formalno odgovara latinskoj unutarnjoj zavisnosti. Odgovor nije jednostavan. Ovde će biti dovoljno da se ukaže na *prezent* u prevodu primera (62) (»pre nego što shvate«, a ne »pre nego što su shvatili«), kao i na *futur* u prevodu primera (63) (»neće biti od koristi«, moglo se prevesti i »nisu od koristi«, ali ne »nisu bile od koristi«). U primeru (60), srpska uzročna rečenica morala je počinjati sa »što« (a ne sa »zato što« niti sa »jer«); a u (55b) uzročna rečenica se imala sasvim izbeći. U primeru (64), efekat unutarnje zavisnosti morao se na srpskom izražavati dodatim »reče«. Uostalom, lako je naći i srpske primere očiglednije od ovih: u rečenici *On se žali da si ga udario* postoji unutarnja zavisnost, kakve nema u rečenici *On se žali što si ga udario*.

§12 Drugo bitno obeležje unutarzavisnih elemenata jeste naročit način na koji se u njima upotrebljavaju refleksivne zamenice: na to se upravo misli kada se kaže *indirektni refleksiv*. Pojedinačno poređenje primera (56)–(64) s datim prevodima pokazaće da latinskom indirektnom refleksivu uopšte ne odgovara refleksiv u srpskom.

Da bi se objasnila ova razlika, treba uočiti da u iskazima (56)–(64) stoji po jedan element da označi *lice kojem se pripisuje mentalna sadržina* dotičnog unutarzavisnog elementa (ili, naravno, množinu takvih lica). To lice možemo zvati *mislilac*, podrazumevajući da »mislilac« ne mora samo misliti ili osećati, već to može i saopštiti, tj. govoriti. Reći ćemo, na primer, da je u iskazu (56) mislilac *Colophonii*, u (57) *orator*, u (58) *Caesar*, u (60) *decima legio*.

Pravilo o indirektnom refleksivu svodi se, dakle, na sledeće: kad iz unutarzavisnog elementa treba referisati na mislioca, u latinskom se to čini pomoću refleksivne zamenice. Iako suprotna srpskoj, ova latinska upotreba lako se shvata: jednostavno, refleksiv će stajati tamo gde mislilac spominje *sebe*.

Isto pravilo prirodno važi za refleksiv unutar indirektnog govora (koji, uostalom, predstavlja samo niz unutarzavisnih elemenata pripisanih istome misliocu):

(65) Caes. Gal. 1.34.2 *Ariovistus* respondit, si quid ipsi a Caesare opus esset, **sese** ad eum venturum fuisse; si quid ille **se** velit, illum ad **se** venire oportere; praeterea **se** neque sine exercitu in eas partes Galliae venire audere quas Caesar possideret, neque exercitum sine magno commeatu atque molimento in unum locum contrahere posse. **Sibi** autem mirum videri, quid in **sua** Gallia, quam bello vicisset, aut Caesari aut omnino populo Romano negotii esset. »*Ariovisto* odgovori da bi **on**, ako bi mu šta trebalo od Cezara, došao k njemu, pa ako Cezar s **njim** nešto hoće, valja on [Cezar] da dođe k **njemu** [*Ariovistu*]; uostalom, reče, **on** se bez vojske ne usuđuje da zađe u galske oblasti koje drži Cezar, a vojsku bi mogao okupiti na jedno mesto tek uz organizovano snabdevanje i po

cenu znatnog napora. Nije **mu** pak jasno, reče, šta Cezar i uopšte rimska država imaju da traže u **njegovom** delu Galije, koji je on ratom zadobio.«

§13 U znatnoj većini slučajeva, iskazi su uobličeni tako da *mislilac* dobija sintaktičku funkciju *subjekta*. Otuda se pravilo o indirektnom refleksivu često formuliše i uči ovako: indirektni refleksiv se odnosi *na subjekt nadređene rečenice*. Doista, u primerima (56)–(65) *mislilac* je svugde stajao baš na funkciji subjekta. Pa ipak, neretko se javljaju drukčiji slučajevi:

(66) Cic. Att. 2.18.3 **A Caesare** valde liberaliter invidor *sibi ut sim legatus*. »**Od Cezara** sam vrlo ljubazno pozvan *da mu budem legat*.« — Rečenica je obrnuta pasivno, pa se *mislilac* našao ne na funkciji subjekta, nego na funkciji agentivne odredbe.

(67) Caes. Civ. 3.49.1 Crebrae voces **militum** audiebantur *prius se cortice ex arboribus victuros quam Pompejum e manibus dimissuros*. »Stalno su se čule izjave **vojnika** *da će oni radije jesti koru s drveća nego da Pompeja ispuste iz šaka*.« — Ovde se *mislilac* nalazi tek na funkciji atributa unutar sintagme subjekta.

(68) [Caes. Civ. 3.33.1] Litterae Scipioni redduntur **a Pompejo** – *mare transisse cum legionibus Caesarem; properaret ad se cum exercitu venire*. »Scipionu je stiglo pismo **od Pompeja** – *da se Cezar s legijama prebacio preko mora, te nek [Scipion] požuri da se s vojskom pridruži njemu* [Pompeju].« — *Mislilac* u odredbi.

(69) [Caes. Gal. 2.35.1] **Ab iis nationibus** mittuntur legati ad Caesarem qui *se obsides daturas pollicerentur*. »**Od tih naroda** poslati su k Cezaru pregovarači da obećaju *da će oni dati taoce*.« — Veoma poučan primer: refleksiv, kako pokazuje kongruencija participa (*daturas*, ne *daturus*), referiše na *mislioca* u odredbi (*nationes*), a ne na subjekt (*legati*), uprkos činjenici da je i subjekt pogodan za ulogu *mislioca*, pošto označava lice – štaviše, lice koje i samo govori prenoseći poruku.

Opet se, dakle, pokazuje da upotreba refleksiva ne mora biti motivisana *sintaktičkom* funkcijom elementa na koji se referiše.

§14 U strukturi iskaza može se javiti više unutarzavisnih elemenata nanižanih tako da svaki sledeći zavisi od prethodnog (na primer, ovako: »X kaže da je Y ispričao da Z...«, »X zahteva da Y razjasni da li Z...«, »X se plaši da Y ne pomisli da Z...«). Shodno ovome, može se javiti i više različitih *mislioca*. Postavlja se, dakle, pitanje kako će se iz kojeg unutarzavisnog elementa referisati na kojeg *mislioca*.

U znatnom broju slučajeva, na prvog *mislioca* referiše se refleksivom, dok se za referencu na drugog *mislioca* radije koristi nerefleksivna zamenica.

(70) [Cic. Att. 15.21.1] Scripsit Quintus **se** idcirco profugere ad Brutum voluisse quod, cum **sibi** negotium daret Antonius ut **eum** dictatorem efficeret,

id recusaret. »Kvint piše da je **on** [Kvint] nameravao pobeći k Brutu stoga što je, kad **mu** je [Kvintu] Antonije stavio u zadatak da **mu** [Antoniju] obezbedi diktaturu, odbio da to učini.« — Prvi mislilac je *Quintus*, i na njega referiše refleksiv; drugi je *Antonius*, i na njega referiše nerefleksivna zamenica.

(71) [Caes. Gal. 2.1.2] Caesar litteris Labieni certior fiebat omnes Belgas contra populum Romanum conjurare; conjurandi hanc esse causam quod vererentur ne, omni pacata Gallia, ad **eos** exercitus noster adduceretur. »Cezara su Labijenova pisma obaveštavala da se Belgi listom udružuju protiv Rimljana, a da im je za udruživanje razlog taj što se plaše da će naša vojska, nakon umirenja cele Galije, biti povedena na **njih**.« — Kad bismo imali nezavisan iskaz koji bi počinjao *Belgae verebantur...*, u nastavku bi dolazio indirektni refleksiv: *...ne ad se exercitus adduceretur*. Ali pošto nadređeno *vererentur* i samo spada u unutarzavisni element čiji je mislilac *Labienus*, izlazi da su *Belgae* tek drugi mislilac unutar celog iskaza. Zato se na njih referiše nerefleksivnom zamenicom *eos*.

Ali, takav raspored može biti poremećen drugim faktorima:

(72) [Liv. 7.5.5] Manlius super lectum Pomponii stans ferro intento, nisi juraret **se** patris **ejus** accusandi concilium plebis numquam habiturum, **se eum** extemplo transfixurum minatur. »Stojeći nad Pomponijevom posteljom s mačem u rukama, Manlije mu zapreti, ne zakune li **se** da će zauvek odustati od plebejske skupštine na kojoj bi bio optužen **njegov** otac, da će **ga on** istog časa proburaziti.« — Raspored ovde nije takav da refleksiv referiše na prvog, a zamenica *is* na drugog mislioca. U glavnoj rečenici (*Manlius minatur se eum transfixurum*), zamenica *se* referiše na Manlija, a *eum* na Pomponija. Naprotiv, u zavisnoj rečenici (*nisi juraret se patris ejus accusandi concilium plebis numquam habiturum*) reference su obrnute: *se* je Pomponije, a *ejus* je Manlije. Struktura je zapetljana time što i u glavnoj i u zavisnoj rečenici postoji po jedan akuzativ s infinitivom, pa tek unutar ovih zamenice; unutar akuzativa s infinitivom, pak, na neposrednog mislioca načelno se *mora* referisati refleksivom. U datom primeru najpre je ispunjena ova obaveza, i pošto dva akuzativa s infinitivom ovde imaju različite mislioece, dogodilo se da zamenica *se* posle *minatur* ne referiše na isto lice kao *se* posle *juraret*. Tek potom, na ostale reference raspoređena je nerefleksivna zamenica *is*.

§15 Po sebi, pravilo o indirektnom refleksivu nipošto ne ukida mogućnost da referenca refleksiva ostane u granicama unutarzavisnog elementa. Drugim rečima, refleksiv u unutarzavisnom elementu *ne mora* uvek biti indirektan, već može, po pravilima direktne refleksivnosti, referisati na nešto što stoji u istoj zavisnoj rečenici ili konstrukciji. U sledećim primerima refleksiv, sasvim kao u srpskom, direktno referiše na subjekt zavisne rečenice (odnosno, u drugom slučaju, na subjektni element unutar akuzativa s infinitivom), a ne indirektno na mislioca:

(73) [Caes. Gal. 1.2.1] Orgetorix Helvetiis persuasit *ut de finibus suis cum omnibus copiis exirent*. »Orgetorig je ubedio Helvećane *da se masovno pokrenu sa svoje teritorije*.«

(74) [Caes. Gal. 1.28.3] Caesar *Helvetios in suos fines reverti jussit*. »Cezar zapovedi Helvećanima *da se vrate na svoju teritoriju*.«

Štaviše, kad nema opasnosti od brkanja referenci, često se u unutarzavisnom elementu upotrebljavaju dva različita refleksiva: jedan direktan, drugi indirektan.

(75) [Curt. 8.1.9] *Scythae ab Alexandro petiverunt ut regis sui filiam matrimonio sibi jungeret*. »Skiti zamoliše Aleksandra da uzme kćer njihovoga kralja sebi za ženu.« — U srpskom prevodu jasno se odražava različitost dvaju latinskih refleksiva. Indirektan je ovde samo onaj refleksiv koji je preveden nerefleksivno.

(76) [Nep. Han. 12.2] *Patres conscripti legatos in Bithyniam miserunt qui ab rege peterent ne inimicissimum suum secum haberet sibique dederet*. »Senatori uputiše u Bitiniju izaslanike da od kralja zatraže da njihovog najvećeg neprijatelja liši svoga gostoprimstva, te da im ga preda.« — *Secum* je, jasno, direktni refleksiv u zavisnoj rečenici. Naprotiv, ostali refleksivi (*suum* i *sibi*) indirektni su – premda, strogo uzev, nije lako reći da li se oni odnose na »senatore« ili na »izaslanike«; u svakom slučaju, oni u datom iskazu dovoljno jasno referišu na rimsku stranu u pregovorima.

(77) [Caes. Gal. 1.36.6] *Ariovistus respondit, quod sibi Caesar denuntiaret se Haeduorum injurias non neglecturum, neminem secum sine sua pernicie contendisse*. »Ariovisto odgovori da, što se tiče one njemu upućene Cezarove poruke da se prema ugrožavanju Hedua on [Cezar] neće odnositi pasivno, niko još nije ušao u sukob s njim [Ariovistom] bez teških posledica po sebe.« — Ovde postoje čak tri različita refleksiva: jedan (*sibi, secum*) referiše na Ariovista, drugi (*se*) na Cezara, a treći (*sua*) na *neminem*.

§16 Nasuprot prethodnom, u kontekstima gde bi lako došlo do zabune, radi jasnije reference može se umesto indirektnog refleksiva upotrebiti zamenica *ipse*, koja tad nedvosmisleno referiše na prvog mislioca.

(78) [Sal. Jug. 46.2] Jugurtha legatos ad consulem mittit qui *ipsi* liberisque vitam peterent. »Jugurta uputi konzulu izaslanike da zatraže život za njega i njegovu decu.« — U ovom iskazu, refleksivno *sibi* izazvalo bi nejasnoću, jer bi se moglo pogrešno shvatiti kao referenca na drugog mislioca (*legati*). Naprotiv, zamenica *ipse* jasno ukazuje na prvog mislioca (*Jugurtha*) – između ostalog i time što se kod nje (za razliku od refleksiva) formalno razlikuje jednina od množine.

(79) [Nep. Alc. 5.1] *Persae pertimuerunt ne Alcibiades ab ipsis descisceret et cum suis in gratiam rediret*. »Persijanci se uplašišu da se Alkibijad ne otpadi od njih i ne pomiri se sa svojim.« — Prisvojna zamenica ovde je leksički



određena, upor. (42) i (43); s tim u vidu, a radi boljeg kontrasta, referenca na mislioca (*Persae*) ostvarena je zamjenicom *ipse*.

§17 Dve odlike unutarnje zavisnosti – referisanje na mislioca indirektnim refleksivom i nemogućnost da predikat stoji u indikativu – obe se uzimaju kao bitne (upor. §11); stoga se očekuje da se obe uporedo javljaju u unutarzavisnim elementima. Međutim, indirektni refleksiv se ponekad nalazi i u zavisnim rečenicama čiji predikat stoji u indikativu.

(80) [Pl. Merc. 235sq] Male mihi precatur et facit convicium: dicit capram quam dederam servandam **sibi** suae dotem uxoris ambedisse. »On me kune i psuje, kaže da je koza koju sam **mu** dao na čuvanje obrstila miraz njegove žene.«

(81) Cic. S.Rosc. 6 Hunc sibi ex animo scrupulum, qui se dies noctesque stimulat et pungit, ut evellatis postulat. »On traži da mu s duše sklonite tu sumnju, koja **mu** ne daje mira ni danju ni noću.«

(82) [Liv. 7.37.3] Decius centum boves militibus dono dedit qui **secum** in expeditione fuerant. »Decije dade stotinu goveda na dar vojnicima koji su s **njim** učestvovali u pohodu.«

Na prvi pogled, pojava je abnormalna, jer se čini da u datim iskazima jedan te isti element i jeste i nije unutarzavisan. Pa ipak, nepravilnost u ovakvim slučajevima (koji, uostalom, nisu retki) samo je prividna. Stvar je u tome što relativne rečenice ovde *jesu* unutarzavisne (i otud u njima indirektni refleksiv), ali nisu *samo* unutarzavisne (i otud indikativ). Naime, kad autor iskaza pripisuje mentalnu sadržinu jednog elementa *misliocu*, on se time u načelu ne odriče mogućnosti da tu istu mentalnu sadržinu u isti mah prikaže i kao *sopstvenu* tvrdnju. Na primer, u slučaju (80), misliocu je pripisana ovakva tvrdnja: »Koza koju si mi dao na čuvanje obrstila je miraz moje žene«; pri prenošenju te tvrdnje u formi indirektnog govora, normalno da na mislioca referiše refleksiv. No sa svoje strane, autor iskaza ne želi reći »koza koju sam mu ja *navodno* dao na čuvanje«, tj. ni on ne dovodi u pitanje identitet dotične koze niti činjenicu da ju je dao na čuvanje – i zato u relativnoj rečenici nema mesta konjunktivu. Istovetno se objašnjava i primer (81). U primeru (82), autor iskaza saopštava objektivnu činjenicu da su u Decijevom pohodu učestvovali ti i ti vojnici, i da su oni potom od svoga komandanta dobili goveda na dar: autor i sam stoji iza tog podatka, pa je u relativnoj rečenici potreban indikativ. S druge strane, Decije se logično uzima kao mislilac (jer je *nameravao* da nagradi *svoje* vojnike), pa u istoj rečenici, kao unutarzavisnoj, pravilno stoji indirektni refleksiv.

Osim relativnih (kao u malopredašnjim primerima), javljaju se i druge vrste zavisnih rečenica sa sličnim karakteristikama:

(83) [Caes. Civ. 3.53.5] Hunc Caesar, *ut erat de se meritis*, ad primipilum se traducere pronuntiavit. »Cezar, u skladu sa zaslugama koje je taj čovek imao za *njega*, objavi da ga unapređuje u čin primipila.«

(84) [Liv. 2.55.6] Volero, *ubi pro se acerrimus erat clamor*, se recipit. »U trenutku kad je vika u *njegovu* korist bila najglasnija, Voleron se vrati.«

(85) [Suet. Ner. 35.3] Nero Poppaeam ictu calcis occidit *quod se conviciis incesserat*. »Neron je udarcem noge ubio Popeju *zato što je bila navalila da ga psuje*.«

NAPOMENA. Postoje i primeri za obrnutu upotrebu, tj. za izostanak indirektnog refleksiva u rečenicama čiji predikat stoji u konjunktivu unutarnje zavisnosti: [Cic. Ac. 2.32] *Queruntur philosophi quod eos insimulemus omnia incerta dicere* (»Filozofi se žale da **im** mi imputiramo iznošenje listom nepouzdatih tvrdnji«); Liv. 32.34.5 *An quod a sociis eorum non abstinuerim justam querelam habent?* (»A mogu li se oni bar s pravom žaliti da ja nisam držao ruke podalje od njihovih saveznika?«). Za ove iskaze ne može važiti malopredašnje objašnjenje, jer se, u oba slučaja, autor iskaza očito ne slaže s misliočevom tvrdnjom; čini se, dakle, da su zavisne rečenice ovde pouzdano unutarzavisne i samo takve, pa bi se izostanak refleksiva u njima morao smatrati abnormalnim. Doduše, u prvome od navedenih slučajeva moglo bi se pomišljati da je konjunktiv *insimulemus* upotrebljen zato što se autor iskaza ne slaže s misliocem oko samog tog *termina*, tj. ne poriče postojanje zamerke na koju se žale filozofi, ali, za razliku od njih, smatra da se ta zamerka ne može nazvati *imputacijom*. Precizan srpski prevod glasio bi onda: »Filozofi se žale što im mi 'imputiramo' iznošenje...«. Teže je reći da li bi se na sličan način mogao objasniti i drugi navedeni slučaj.

### Neizvesnost, kolebanja, vulgarni razvoj

§18 U izloženom opisu pokazano je da se pravila za upotrebu dveju latinskih povratnih zamenica, iako čvrsta u svom najopštijem delu, u stvari zasnivaju na više različitih motiva, koji se, u skladu sa svojom nejednakom prirodom, moraju tražiti na različitim ravnima jezičke analize. Naglašeno je, dalje, da sukobljavanje tih motiva, premda oni u većini slučajeva deluju u istom smeru, jeste ne samo u načelu moguće već i u stvarnosti dobro poznato. Najзад, mestimice je bilo reči o faktorima koji u takvoj situaciji utiču na konačni izbor između refleksiva i neke od nerefleksivnih zamenica.

§19 S ovog stanovišta, lako je naslutiti da mehanizam upotrebe refleksiva, osetljiv i ne uvek izvestan u krajnjem ishodu, podleže katkad čak i subjektivnim preferencama. Pojednosti o tome kako se, na primer, fraza *quantum in me est* (»koliko je do mene«) formuliše u trećem licu očituju se kao detalji lične stilizacije jezika koju sprovode pojedini autori:

(86) Nep. Iph. 3.4 Pater, *quantum in se fuit*, Thraecem me genuit. »Moj otac, koliko je bilo do **njega**, rodio me je kao Tračanina.« — Refleksiv u ovoj istoj frazi upotrebljavaju i Livije (2.43.6) i Seneka (Ben. 6.11.2, 7.15.3). Naprotiv, Ciceronov stabilni izbor je *quantum in ipso est*, dakle bez refleksiva (npr. Fl. 61, S.Rosc. 111, Phil. 2.29, Leg. 1.56, Att. 5.2.1, 16.15.1). Najzad, kod Gelija (17.20.9) nalazimo *quantum in eo fuit*, sa prostom ličnom zamenicom. S obzirom na to da je ova fraza kao celina izrazito i restriktivno usmerena na nosioca zbivanja (upor. §6), legitimno je smatrati Gelijev izbor nešto slabijim od ostalih; ali rasuđivanje te vrste zacemento spada u domen stilistike.

Mimo tog i drugih delikatnijih slučajeva, refleksiv redovno ulazi u sastav izvesnog broja malih ali upadljivih i široko upotrebljivih obrta čiji se identitet zasniva na neizmenljivosti. Najčešći takav slučaj predstavlja utvrđeni obrt (*ipse*) *per se* »(sam) po sebi«, u kojem refleksiv naprosto ne može izostati, čak ni tamo gde, sudeći po opštim pravilima, njegova referenca nije sasvim odgovarajuća.

(87) [Cic. Att. 16.3.3] Hic quidem etsi **per se** est amabilis a meque diligitur, tamen accedet magnus cumulus commendationis tuae. »**Sam po sebi**, on je baš simpatičan čovek, i ja ga volim; no tvoja preporuka biće mu još jedan veliki plus.«

(88) Caes. Civ. 2.39.4 Erant **per se** magna quae gesserant equites. »To što konjanici behu postigli bilo je **po sebi** veliko.«

(89) Cic. Fam. 13.60.1 Ego libertum ejus **per se ipsum** diligo. »Njegov oslobođenik drag mi je **sam po sebi**.«

(90) Liv. 22.8.3 non id quod acciderat **per se** aestimare »nisu prosuđivali o događaju **samom**«

NAPOMENA. Slično se može reći i o tehničkom izrazu *sui juris (esse)* »(biti) pravno samostalan«: refleksiv u njemu toliko je neizmenljiv da se javlja čak i izvan trećeg lica, npr. Paul. Dig. 46.2.20 *si sui (a ne nostri) juris sumus* »(ako smo pravno samostalni)«. Doduše, treba uočiti da prvo lice množine ovde stoji u opštem smislu – tj. kao da je rečeno *si quis sui juris est*, u trećem licu. — Izraz *sui juris* ne treba brkati s izrazom *suo jure*, koji znači »s pravom«: [Cic. Fin. 5.4] *Pomponius joculari videtur, et fortasse suo jure* »(Pomponije se, izgleda, šali, i verovatno je u pravu)«. Prisvojna zamenica ovde se ponaša normalno: *jocor meo jure, jocularis tuo jure* itd.

§20 Pa i neke od vulgarnih i poznih upotreba refleksiva na prvi pogled nisu daleko od onoga što se i u književnom jeziku uzima kao pravilno.

(91) CIL 14.2341 Cresteti filiae benemerenti pater **suus** fecit. »Dobroj kćeri Hresti spomenik podiže **njen** otac.«

(92) CIL 6.34025 M. Aurelio Ermaisco bene merenti, quen omnes sodales **sui** querunt. »Dobrome Marku Aureliju Ermaisku, za kim žale svi **njegovi** drugovi.«

U datim primerima naizgled stoji refleksiv s referencom na rečeničnu temu (upor. §5), poznat još od ranih epoha razvoja i prihvatljiv u književnom jeziku. Međutim, iza nepromenjene forme krije se reinterpretiran obrt: *suus* se sada shvata kao *nerefleksivna* prisvojna zamenica (»njegov/njen«), koja u datim slučajevima referiše na objekt. Dokaz za ovu skrivenu promenu je to što se *suus* sada može upotrebiti sasvim kao *ejus*, tj. i u slučajevima koji na klasičnu upotrebu čak ni prividno ne liče:

(93) [Cypr. Ep. 58.4] Sufficit ad testimonium martyrii **sui** testis ille. »Za svedočanstvo o **njegovom** mučeništvu dovoljan je taj svedok.«

Istovremeno, referenca zamenice *suus* počinje se ograničavati na jedninu (»njegov/njen«, ali ne »njihov«).

(94) Lact. Inst. 2.2.9 Verentur ne omnis **illorum** religio inanis sit. »Strahuju da se sva **njihova** verovanja ne pokažu ispraznim.«

Suprotno onome što je rečeno u §2, refleksiv počinje služiti da izrazi recipročnu radnju.

(95) Cypr. Eccl. un. 2.4 fideliter **sibi** unianimitatis nexibus cohaerentes »**među sobom** verno združeni vezama jednodušnosti«

(96) Cass. Var. 1.4 ut **se** pares animi solent semper eligere »kao što srodne duše svagda izaberu **jedna drugu**«

NAPOMENA. Izražavanje recipročne radnje oduvek je u latinskom davalo povoda inovacijama. Obrt *inter se* nikada nije bio jedina mogućnost (upor. *alter alterum*, *alius alium*); a već na prelazu iz klasičnog u poklasični period, sa istom svrhom u književni jezik ulazi i trajno se zadržava srasla fraza *invicem* (koja prvobitno znači »zauzvrat, uzvratno«).

Nešto je drukčije prirode tzv. *ociozni* refleksiv – vulgarna upotreba naizgled suvišnih refleksiva uz glagole ili drugde u rečenici (donekle poznata čak i u književnom latinitetu ranijih epoha: *sibi notare*, *sibi gaudere*, i nalik na izvesne pojave u kolokvijalnom i narodskom srpskom, npr. *misлити se*, *gledati si svoja posla*).

(97) Itin. Eger. 25.7 vadent **se** unusquisque ad hospitium suum »odlaze (*present!*) svako svojoj kući«

(98) Itin. Eger. 36.1 sedete **vobis** »sedite«

(99) Chiron 355 solus **sibi** separatus debet stare locis secretis »treba da stoji sam zasebno na izdvojenom mestu«

Navedena vulgarna obeležja mogu se ukupno uzeti kao tendencija ka *slabljenju* refleksiva. Za nadoknadu, refleksivni obrt redovno se pojačava zamenicom *ipse* (*seipsum* i sl.), ili i partikulom *-met* (*semetipsum*). Takođe, umesto zamenice *suus* u masovnu upotrebu ulazi pridev *proprius* »sopstveni« (čak i u frazi *sua sponte* > *propria sponte*, npr. Amm. 14.6.2 *nusquam a*

*veritate sponte propria digressurus* »bez namere da se igde **svesno** udaljim od istine«); za logiku ovog razvoja upor. (32).

NAPOMENA. U vezi s primerima (87)–(90), zanimljivo je osvrnuti se na sudbinu klasičnog obrta *per se* u vulgarnom i poznom latinitetu. Klasično značenje »sam (od sebe), bez tuđe pomoći/intervencije« evoluirala dotle da *per se* može biti prost sinonim pridevu *solus*: CIL 4.5674 *gari flos per se* (»nerazblažen riblji koncentrat«); PsApul. Herb. 130 *ossa per se remanent* (»ostanu **same** kosti«). Slično i Chiron 364 *nascuntur tubergula plena sanie, quae et per se erumpunt et sanantur sibi* (»nastaju kvržice pune sukrvice, koje **same od sebe** pucaju i **same** prolaze«) – gde je najpre upotrebljen klasični izraz *per se*, a potom, u istom značenju, vulgarno *sibi*.

§21 Kako u drugim pojedinostima tako i u vezi s refleksivom, sve veće protivrečje između govornog jezika, daleko odmaklog u vulgarnom razvoju, i književne norme, koja je bitno konzervativna, daje šarenu sliku poznolatinske upotrebe. Pod tim uslovima, uz malopredašnja ili i druga vulgarna obeležja – npr. nesklonost indirektnom refleksivu, upor. (94) – refleksivi se ponekad javljaju u isti mah mimo norme i mimo opštih razvojnih tendencija govornog jezika: posredi je zapravo *hiperkorekcija*. Ovamo se pouzdano mogu ubrojati slučajevi upotrebe refleksiva u prvom ili drugom licu, što se kosi s najstabilnijim od svih pravila o latinskom refleksivu – s ograničenošću na treće lice.

(100) CLE 588.8 **suo** gaudete munere »radujte se **svome** daru«

(101) ILCV 821 *posui* conjugi .. et **sibi** »podigoh [ovaj spomenik] ženi i **sebi**« — U ovom slučaju greška je po svoj prilici nastala zbog udaljenosti refleksiva od glagola. Pri kraju teksta, autor zaboravlja da je nadgrobnu formulu započeo u prvom, a ne – što bi bilo još običnije – u trećem licu (*posuit*).

O nesigurnosti pri rukovanju refleksivom i, shodno tome, nedoslednoj upotrebi jasno svedoči sledeći primer:

(102) ILCV 1241 *locus Marcelli .. concessum (sic) sibi et posteris ejus a beatissimo papa Joanne* »mesto Marcelovo, dodeljeno **njemu i njegovim** potomcima od strane svjatijejšeg pape Jovana« — Ovde *sibi* stoji unutar participijske konstrukcije, na način blizak indirektnom refleksivu (upor. §4); ali taj lepi pokušaj književnog izražavanja propada u drugoj instanci, gde umesto *suis* stoji *ejus*, opet kao *hiperkorekcija*, tj. naivno izbegavanje greške kakvu ilustruje primer (93).

§22 U romanskim jezicima, dve latinske povratne zamenice imaju nejednaku sudbinu.

Lični refleksiv uglavnom zadržava svoju glavnu, direktnu funkciju: razlikuje se, na primer, ital. *si è ingannato* »prevario **se**« od *l'ha ingannato*

»prevario **ga** je«. Osim ove, refleksiv redovno preuzima i funkciju izražavanja recipročne radnje (ital. *si amano* »vole **se**«).

NAPOMENA. Spomenuti pojačani oblik ličnog refleksiva *semetipsum* u romanskom je već vrlo rano reinterpretiran kao *se+metipsum*; tako osamostaljena reč *metipsum* preuzima ulogu latinskog *ipse* (ital. *medesimo* < *metipsimum*).

Naprotiv, latinski prisvojni refleksiv preuzima funkciju prisvojne zamenice trećeg lica jednine. Stoga iskazi poput ital. *Anna ha trovato i suoi soldi* u načelu jesu dvosmisleni (»Ana je pronašla **svoje** pare« ili »**njegove/njene** pare«), mada u stvarnosti ne dolazi do zabune – ne samo zahvaljujući kontekstu, već i zato što se kako refleksivni tako i nerefleksivni smisao mogu realizovati drukčije (*Anna ha trovato i propri soldi* »Ana je pronašla **svoje** pare«, *I suoi soldi sono stati trovati da Anna* »**Njegove/njene** pare pronašla je Ana«); kao što se vidi, u sistem prisvojnih zamenica ulazi i *proprio*, čija se upotreba u izvesnim slučajevima smatra obaveznom.

Premda romansko stanje, ukupno uzev, predstavlja ishod relativno dugog razvoja, jasno je da se njegove osnove nalaze ocrtane već u onoj formi latinskog jezika koju mi poznajemo pre svega kao »vulgarnu i poznu« (upor. §20), ali čiji se mnogi elementi (između ostalih, pojedinosti u vezi s upotrebom refleksiva) opažaju i u znatno ranijim epohama – u stvari, gde god nam je dato da, pokraj tekstova klasičnoga kanona, prozremo do nestilizovanog jezika rimske svakodnevice.

Marjanca Pakiž

## Recepti, zortovi i pehovi: Horacije, *Satira* II 8

U satiri II 8 Horacije opisuje gozbu, nastavljajući tako tradiciju koju je u rimsku književnost uveo Lucilije, od čijih se pak satira na ovu temu sačuvao samo poneki stih. Horacijeva satira II 8 napisana je u formi dijaloga u dijalogu: sam Horacije, koji se tokom satire oglašava samo nekoliko puta postavljajući podsticajna pitanja, susreće prijatelja Fundanija, komediografa. Ovaj mu prepričava događaje i razgovore sa gozbe koju je prethodnog dana priredio bogataš Nasidijen. Jedan od devetorice zvanica, i svakako počasni gost, bio je Mecena; s njim su, međutim, došla i dva nepozvana gosta (*umbrae* – danas bismo rekli »padobranci«), Vibidije i Balatron.

Domaćin se trudi da ostavi što bolji utisak: sluge se ponašaju svečano, potpasani doduše malo previsoko (tj. tunike su im nepristojno i namerno prekratke), krpe za brisanje stola su purpurne, izbor vina je bogat, što domaćin ne propušta da naglasi, jela su prava novokomponovana čuda kulinarstva – recepti su prepuni inovacija koje domaćin i njegov prijatelj Nomentan zdušno tumače, čime je svako podozrenje u pogledu ukusa ili pretrpanosti nekog jela isključeno. Uz domaćina leži i Porcije koji svojim »neobavezanim« ponašanjem doprinosi »opuštenosti atmosfere«. Ali Vibidije i Balatron, Mecenine »senke«, kvare domaćinovu koncepciju: »otmenost« gozbe zaista je narušena njihovim obesnim naručivanjem većih čaša i novih količina vina, što bi, kako strepi domaćin, moglo upropastiti nivo konverzacije i otupeti čulo ukusa gostiju. Za razliku od svojih pratilaca, Mecena je tih i neprimećan: o njegovom stavu i ponašanju Horacije (tj. Fundanije) ne kaže ništa. Ta visoka ličnost Avgustovog establišmenta služi, dakle, samo kao reper: njegovo prisustvo jeste uzrok domaćinove treme i nesvesne opreznosti zvanica.

Ključni preokret nastaje kada s tavanice u glavno jelo padne baldahin, težak i veoma prašnjav. Incident otkriva ne samo domaćinovu šlampavost (nismo čistili gde se ne vidi), tipično skorojevičku sujetu i slab karakter (pomenuti peh ga dovodi do plača), nego i glupost ili barem apsolutni nedosta-

tak smisla za humor: surovo cinični Balatronov komentar Nasidijen tumači kao prijateljsku utehu!

Nove količine najčudnije spremljenih jela, u kojima se ipak primećuje težnja da se zbrza i uštedi, domaćinu ponovo ozaruju lice, a izveštača s gozbe i njegove prijatelje Varija i Viska konačno nagone u beg.

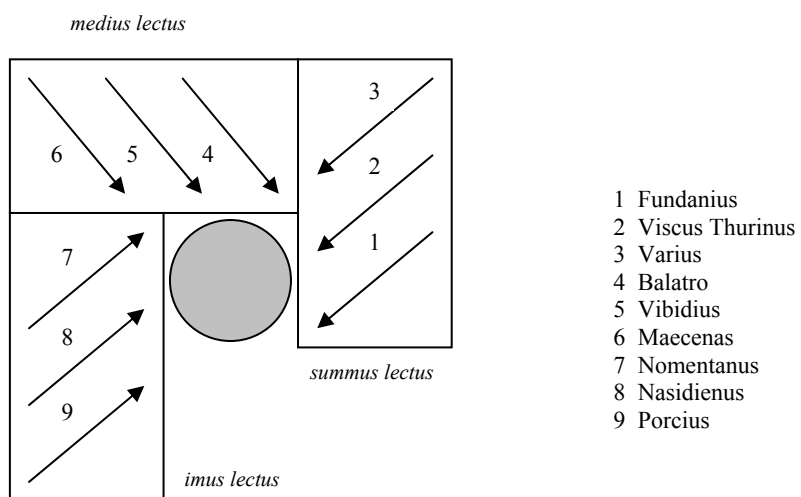
Glavna tema ove satire, gozba s pijankom, kao i opisi pretrpane, a za nas danas ipak zanimljive rimske trpeze, mogu se uzeti i kao razračunavanje sa predosledno i prepikantno shvaćenim epikurejstvom. Pronicljivo uočenim i delikatno naznačenim odnosima među učesnicima večere, Horacije otvara još jednu temu: on daje nenametljiv uvid u društvene odnose novouspostavljenog Avgustovog mira. Građanskim ratovima protreseni društveni slojevi izbacili su na površinu ljude koji su se obogatili, neobrazovane, bez šlifa i stila, kakav je Nasidijen. Opšta nesigurnost povlači za sobom i strah od ličnosti na višim položajima. Ljudi pak od najvišeg autoriteta, te tako i sam Mecena, vuku za sobom kabadahije neizvesnog uticaja, kakvi su ovde Vibidije i Balatron. Uvođenjem ovih likova Horacije postiže napetost i komični efekat, suprotstavljajući domaćinovu uplašenost njihovom obesnom ponašanju. Njihova ironija i potpuni prezir prema Nasidijenovom trudu pobuđuju kod čitaoca nekakvo kolebljivo sažaljenje: potpuno je jasno da će cilj ovog »prijema« – da se domaćin, uz Meceninu pomoć, domogne kakvog višeg stepenika na društvenoj lestvici ili da barem učvrsti svoj položaj – ostati sasvim promašen.

Horacije jeste iskoristio staru temu i poznate topose, tipične za satiru (na primer, purpurna krpa javlja se već kod Lucilija, fr. 598), i po svoj prilici pomešao stvarne i izmišljene ličnosti (o čemu v. komentar), ali je uvođenjem Mecene i njegovih pratilaca u ovu sliku svakodnevnog života u Rimu Avgustovog doba uneo i dašak političke aktualnosti. Druga knjiga *Satira* izašla je 30. godine, kada je Horacije već čvrsto uključen u Mecenin krug. Svestan neizbežne autocenzure, on kao da kaže: kad već pristajemo na ovo što smo dobili, primimo to barem sa dobrom dozom humora i samoironije! Tu poziciju, stav nezavisnih (ili bolje – poluzavisnih) intelektualaca, pokušavaju da zadrže preostala tri učesnika gozbe (*cetera turba*, stih 26), pisci Varije,



Marjanca Pakiž

Visko i Fundanije. Oni su zaduženi da uoče, da se smeju, ali ne previše glasno, da čute, te da na kraju pobegnu i izveste.



## SATIRA II 8

I? Je l' ti prijala gozba kod bogatog Nasidijena?<sup>1</sup>  
Ja da te zovem na večeru, juče... no rekoše: piješ  
tamo od podne...<sup>2</sup> – »E vala se onde provedoh kô nikad,  
ma u životu!« – Pa hajd', nek ti ne bude teško te kaži:  
5 koje je jelo pobesneli stomak primirilo prvo? –  
»Prvo pa lukanski vepar! A ulovljen, objasni pomno  
kućedomaćin, ›dok puhaše jugo, al' blagi«,<sup>3</sup> pa repa  
kisela, radič, salata – da umrtvljen prodrma stomak –  
pa motovilčić, te prelive: riblji i vinski sa Kosa.<sup>4</sup>  
10 Skloniše ovo, pa obrisu astal od javora skromnog<sup>5</sup>  
visoko potpasan sluga, al' *purpurnom* krpom, a drugi  
pokupi razne ostatke – preostalo suđe što možda  
gostima smeta... No evo još jednog: tamnoputo ropče  
cekubsko prinosi vino, a stupa kô atička djeva  
15 žrtvu dok Cereri nosi;<sup>6</sup> pa drugo s neslanim hijskim.<sup>7</sup>  
Tad će domaćin: ›A voliš li albansko možda, Meceno?  
Il' bi uživô u falernskom? Imamo jedno i drugo.« –  
Muka bogataških! Nego, Fundanije, s kojim se društvom  
provede tako na gozbi? Radoznanost muči me strašno! –  
20 »Bili smo ja, a do mene i Visko Turinski, pa niže  
Varije, ako se sećam; te dvojica: onaj Balatron,  
uza nj Vibidije – senke Mecenine, s njim su i došli.  
Iznad domaćina samog Nomentan, a Porcije niže<sup>8</sup> –  
taj nas je baš zasmjavao: trpao pite od sira  
25 cele u usta! A tek Nomentanov kažiprst, stalno  
uprt u svaku finesu, da nešto ne propustiš! Raja,  
*mi*, mislim, redom na perad navalili, ostrige, ribu,  
nejasnim nekakvim sosom prelivenu, koji mi smesta

razjasni lepo Nomentan: te nekakva crevca od lista  
30 pokaza il' od iverka, što dotad još probao nisam.  
Zatim mi ukaza važno na jabuke: kad se za mladog  
Meseca беру, biće crvene! A kakva je veza,  
čućeš od njega detalje... Vibidije tad Balatronu:  
›Dok ne bankrotira, pijmo! Bez osвете zar nam je mreti?<sup>9</sup>  
35 Veće nek čaše donesu!‹ Tu pobele gazdino lice.  
Ničег se ne plaši taj kô teških vinopija; šta znaš,  
svašta bi mogli da kažu kad razvežu jezik, a uz to,  
finu osetljivost nepca otupljuju oštija vina...  
Tu sad Balatron i onaj Vibidije grdne bokale  
40 sručiše u alifanijske krigle,<sup>10</sup> pa tako svi redom...  
Samo još oni do gazde postupaju s bocama nežno.  
Donose murinu: zdelom se dobro proteгла, a bezbroj  
kraba se okolo brčka. Na ovo će gazda: ›E, ta se  
upeca skotna, ne valja joj meso kad mrešćenje prođe.‹  
45 Okolo umak, a recept: ›Venafrijsko ulje<sup>11</sup> što presa  
iscedi prvo, pa preliv od španske sušene ribe,  
te petogodišnje vino, al' naše, ne ono iz preka;  
to dok se krčka, a kad je već skuvano suneš i hijsko,  
ide kô nijedno drugo; te bibera belog i sirće –  
50 ono kad vino sa Lezba zakisi, to jest iz Metimne.  
Ukuvah prvi u ovome sosu i gorkog omana,  
brokole sitne; a Kurtil je uveo ježeve morske,  
neprane: plodovi morski mirišu i jače no garum...‹  
U to s tavanice tresnu baldahin, pa činijom slavnom  
55 napravi ršum! A crne prašinčine podiže oblak,  
veći no kad severac niz kampansko zapraši polje!  
Mi se i previše, jadni, prestravimo – dođosmo sebi  
tek kad je postalo jasno da nema opasnosti... Gazda  
glavu oborio, plače, kô mladog da sahrani sinka.  
60 Šta bi tu bilo finale, da ne stade mudri Nomentan

društvo da teši: ›O, Sudbo, da l' ima okrutnijeg boga  
no što si ti? Ta vazda se ljudima obesno igraš!‹  
Varije maramom jedva prigušuje smeh, a Balatron,  
koji se inače podsmeva svemu, zaključuje mudro:  
65 ›To ti je život i to su ta pravila igre: da nikad  
neće da nagradi slava po zasluzi tvoje pregnuće.  
Ti se baš ubi od posla da provod mi prirediš otmen;  
stotine briga i ovih i onih, da hleb ne zagori,  
svi da se začini stave u umak, da svako služinče  
70 uredno, čisto poslužuje, s pojasom *tamo gde treba*...  
Dodaj i moguće nezgode: recimo, padne baldahin –  
evo, kô sad – il' geačina poklizne, razbije pladanj...  
Jer je domaćin kô kakav general: kad potera maler,  
lepo se otkriva njegov karakter, a skriva u sreći.‹  
75 A Nasidijen na ovo: ›Nek svaku ti bogovi molbu  
usliše! Ti si baš *čovek* i gost da ga svako poželi!‹  
Zatraži zatim sandale,<sup>12</sup> te ode, a s ležaljki redom  
začu se šuškanje, žamor i šaptanje s uvca na uvce...‹<sup>13</sup> –  
Tu sam baš predstavu hteo da vidim! A kasnije, reci,  
80 Je l' se još nešto dogodilo smešno? – »Vibidije sluge  
stao da pita da ›je l' se i boca razbila neka,  
kad mu ne donose čaše a tražio?‹ Tu se Balatron  
dade u smeh, a mi za njim toj, hajde da kažemo, šali.  
Dođe nam i ti, domaćine. Čelo ti vedro kô Usud  
85 sam da si svojom veštinom promenio! Za tobom sluge  
doneše ogromni oval i ždralove batak, krasno  
sečene na njem i obilno posute solju i prosom,  
jetru od gusaka belih, a kljukanih smokvama sočnim,  
zatim i zečije plečke – jer ›zec je ukusniji znatno  
90 kad ga bez butkica jedeš‹ – pa kosovi, al' su im grudi  
sprljene gadno, a golube služi bez trtica slasnih.<sup>14</sup>  
Sve ti je to spec'jalitet, no gazda nam razveza sitno

*Marjanca Pakiž*

›prirodu postanka‹ svake đakonije... Zbrisasmo najzad –  
ništa iz osvete nismo ni takli – kô da je na to  
95      dunula veštica naša od zmijskog otrovnijim dahom.«<sup>15</sup>

## NAPOMENE

<sup>1</sup> Većina komentatora smatra da je Nasidijen samo književni lik, tj. tip novokomponovanog bogataša, a ne stvarna ličnost. Na jednom natpisu iz vremena ranog Carstva (CIL XIII 8270) zabeleženo je i, čini se, jedini put sačuvano ime *Nasidienus Agrippa*. I dvojica Nasidijenovih prijatelja, Porcije i Nomentan, verovatno su izmišljene ličnosti.

<sup>2</sup> Smatralo se normalnim i pristojnim da glavni obrok počne *supremo sole*, ili *post nonam*, tj. oko 3–4 sata popodne, a raskalašnim ako bi ga domaćin, u želji da iznese što više jela i da pijančenje što duže traje, zakazao usred dana, »od podneva« (*de medio die*).

<sup>3</sup> Vepar za predjelo (*gustatio, promulsio*) svakako je pokazatelj domaćinovog slabog ukusa i želje da se već na početku gozbe isprsi (upor. Plin. *Nat.* VIII 210 *in principio bini ternique .. manduntur apri*). Za predjelo su se po pravilu služila jaja, sitna perad ili morski plodovi, što i ovde jedu pristojni gosti, upor. stihove 26–27. Kao aperitiv pio se *mulsum*, vodom razblaženo vino u koje su umešani med i biber. – »Dok puhaše blagi jugo«: smatralo se da je meso pomalo ulenjene životinje mekše. Opet, jugo ne sme biti ni prejak, jer bi se meso prebrzo pokvarilo.

<sup>4</sup> Riblji preliv (*alec, garum, liquamen*), jedan od glavnih začina za mnoga jela, pravio se od usoljene sitne ribe, utrobe retkih, skupih riba i drugih morskih plodova, koji bi, pritisnuti, odstojali dva meseca na suncu, te bi se, posle ceđenja, dobijao taman, slan sos. Bilo je više vrsta tog preliva. Vinski preliv pravio se od vinskog taloga.

<sup>5</sup> Sto je od jeftinog javora; ako je već krpa purpurna, očekivalo bi se da i sto bude od skupocernijeg drveta.

<sup>6</sup> Rob stupa svečano, kao da učestvuje u eleusinskoj procesiji, u kojoj su devojke (*canephorae*) na glavama nosile darove boginji Demetri.

<sup>7</sup> Cekubsko vino bilo je jedno od najboljih italijanskih, kao još dva vina iz stiha 16, a hijsko jedno od najboljih i najskupljih grčkih. Hijskom vinu se obično dodavala morska voda, da bi se razblažilo i u isti mah dobilo oštrij ukus.

<sup>8</sup> Za raspored gostiju vidi sliku na str. 119. Domaćin Nasidijen, valjda zazirući od Mecene, prepustio je Nomentanu domaćinsko mesto za stolom (br. 7). – Visko Turinski (iz Turija, grada u Kalabriji) razlikovao se ovim nadimkom od braće Viska, Horacijevih prijatelja. Lucije Varije, istorijska ličnost, pesnik, prijatelj Vergilija i Horacija.

<sup>9</sup> Parodija na stih iz Vergilijeve *Eneide* II 670 *numquam omnes hodie moriemur inulti*.

<sup>10</sup> Pehari koji su se proizvodili u samnitskom gradu *Allifae* bili su naročito veliki.

<sup>11</sup> Maslinovo ulje iz Venafræ bilo je čuveno.

<sup>12</sup> Pošto su učesnici gozbe ležali, skidali su sandale. Nasidijen traži sandale od roba da bi otišao u kuhinju i poručio nove količine hrane.

<sup>13</sup> Obratiti pažnju na upotrebu glasa *s* u ovom stihu, da se dočara šaputanje. Gosti ne smeju da ogovaraju domaćina glasno, jer tu je Mecena.

<sup>14</sup> Zec bez zadnjih nogu, golubovi bez trtica, a kosovi zagoreli – sve to liči na štednju. Upravo su se delovi koji ovde nedostaju smatrali najboljima. Nasidijen mora da smisli čitavu »nauku« da bi zabašurio svoju štedljivost.

<sup>15</sup> Kanidija je veštica koju Horacije često spominje; posvećuje joj Epodu 17. – Verovalo se da zmije, naročito afričke, mogu da ubiju i samo dahom.

Vt Nasidieni iuuit te cena beati?  
 Nam mihi quaerenti conuiuiam dictus here illic  
 de medio potare die. – »Sic ut mihi numquam  
 in uita fuerit melius.« – Da, si graue non est,  
 5 quae prima iratum uentrem placauerit esca. –  
 »Imprimis Lucanus aper: leni fuit austro  
 captus, ut aiebat cenae pater: acria circum  
 rapula, lactucae, radices, qualia lassium  
 peruellunt stomachum, siser, allec, faecula Coa.  
 10 His ut sublatis puer alte cinctus acernam  
 gausape purpureo mensam pertersit, et alter  
 sublegit quodcumque iaceret inutile quodque  
 posset cenantis offendere, ut Attica uirgo  
 cum sacris Cereris procedit fuscus Hydaspes  
 15 Caecuba uina ferens, Alcon Chium maris experts.  
 Hic erus: »Albanum, Maecenas, siue Falernum  
 te magis adpositis delectat, habemus utrumque.« –  
 Diuitias miseras! Sed quis cenantibus una,  
 Fundani, pulchre fuerit tibi, nosse laboro. –  
 20 »Summus ego, et prope me Viscus Thurinus, et infra,  
 si memini, Varius; cum Seruilio Balatrone  
 Vibidius, quos Maecenas adduxerat umbras.  
 Nomentanus erat super ipsum, Porcius infra,  
 ridiculus totas semel absorbere placentas;  
 25 Nomentanus ad hoc, qui, si quid forte lateret,  
 indice monstraret digito; nam cetera turba,  
 nos, inquam, cenamus aues, conchylia, pisces,  
 longe dissimilem noto celantia sucum,

ut uel continuo patuit, cum passeris atque  
30 ingustata mihi porrexit ilia rhombi.  
Post hoc me docuit melimela rubere minorem  
ad lunam delecta. Quid hoc intersit, ab ipso  
audieris melius. Tum Vibidius Balatroni:  
›Nos nisi damnose bibimus, moriemur inulti‹,  
35 et calices poscit maiores. Vertere pallor  
tum parochi faciem nil sic metuentis ut acres  
potores, uel quod maledicunt liberius uel  
feruida quod subtile exsurdant uina palatum.  
Inuertunt Allifanis uinaria tota  
40 Vibidius Balatroque secutis omnibus: imi  
conuiuiae lecti nihilum nocuere lagoenis.  
Affertur squillas inter murena natantes  
in patina porrecta. Sub hoc erus ›Haec grauida‹ inquit  
›capta est, deterior post partum carne futura.  
45 His mixtum ius est: oleo, quod prima Venafri  
pressit cella; garo de sucis piscis Hiberi;  
uino quinquenni, uerum citra mare nato,  
dum coquitur – cocto Chium sic conuenit, ut non  
hoc magis ullum aliud; pipere albo, non sine aceto,  
50 quod Methymnaeam uitio mutauerit uuam.  
Erucas uirides, inulas ego primus amaras  
monstrauit incoquere; illutos Curtillus echinos,  
ut melius muria quod testa marina remittat.‹  
Interea suspensa graues aulaea ruinas  
55 in patinam fecere, trahentia pulueris atri  
quantum non Aquilo Campanis excitat agris.  
Nos maius ueriti, postquam nihil esse pericli  
sensimus, erigimur; Rufus posito capite, ut si  
filius immaturus obisset, flere. Quis esset  
60 finis, ni sapiens sic Nomentanus amicum



tolleret: ›Heu, Fortuna, quis est crudelior in nos  
 te deus? Vt semper gaudes illudere rebus  
 humanis!‹ Varius mappa compescere risum  
 uix poterat. Balatro suspendens omnia naso  
 65 ›Haec est condicio uiuendi‹ aiebat ›eoque  
 responsura tuo numquam est par fama labori.  
 Tene, ut ego accipiar laute, torquerier omni  
 sollicitudine districtum, ne panis adustus,  
 ne male conditum ius apponatur, ut omnes  
 70 praecincti recte pueri comptique ministrent?  
 Adde hos praeterea casus, aulaea ruant si,  
 ut modo; si patinam pede lapsus frangat agaso.  
 Sed conuiuatoris, uti ducis, ingenium res  
 aduersae nudare solent, celare secundae.‹  
 75 Nasidienus ad haec: ›Tibi di quaecumque preceris  
 comoda dent: ita uir bonus es conuiuaque comis‹ –  
 et soleas poscit. Tum in lecto quoque uideres  
 stridere secreta diuisos aure susurros.‹ –  
 Nullos his mallet ludos spectasse; sed illa  
 80 redde age quae deinceps risisti. – ›Vibidius dum  
 quaerit de pueris, num sit quoque fracta lagoena  
 quod sibi poscenti non dentur pocula, dumque  
 ridetur fictis rerum Balatrone secundo,  
 Nasidiene, redis mutatae frontis, ut arte  
 85 emendaturus fortunam; deinde secuti  
 mazonomo pueri magno discerpta ferentes  
 membra gruis sparsi sale multo non sine farre,  
 pinguibus et ficis pastum iecur anseris albae  
 et leporum auulsos, ut multo suauius, armos,  
 90 quam si cum lumbis quis edit. Tum pectore adusto  
 uidimus et merulas poni et sine clune palumbes,  
 suauis res, si non causas narraret earum et

naturas dominus. Quem nos sic fugimus ulti  
ut nihil omnino gustaremus, uelut illis  
95 Canidia adflasset peior serpentibus Afris.«

Marjanca Pakiž

## Gozba s (ne)prijatnostima: Juvenal, Peta satira

Gozba (*cena*, δεῖπνον) predstavlja nezaobilaznu temu u rimskoj satiri. Opis podužeg popodneвно-večernjeg obroka sa više zvanica, zapravo niza situacija u kojima se sukobljavaju ili barem dolaze u interakciju s jedne strane društveni obziri, uslovljeni staleškim razlikama i samim utvrđenim ritualom zajedničkog obedovanja, a sa druge ljudska želja za uživanjem u hrani i piću (ponekad svedena na najobičniju glad ili pak proždrljivost), bio je za pisce satire zgodna prilika da urone u socijalne probleme, da načnu pitanja morala, da otkriju slabosti najviših ili najbogatijih slojeva i da pritom ne budu dosadni.

Tradiciju je započeo Lucilije, ali je od njegovih satira na ovu temu sačuvano samo nekoliko stihova.

Na Horacijevoj Gozbi (Sat. 2.8), koja je mogla biti uzor Juvenalu, sve je delikatno: i hrana (hvaleći se novim kulinarskim poduhvatima, suptilnim inovacijama u poznatim najotmenijim jelima, domaćin zapravo daje recepte u kojima će i čitalac uživati) i međuljudski odnosi: na gozbu dolazi Mecena sa dve *umbrae* – nezvanim gostima, što samo podgreva domaćinovu sujetu, želju za samodokazivanjem i tremu. Kiksevi u bontonu koje čine gosti, i domaćinovi propusti koji su posledica brljivosti i ošljarenja (prašnjavi baldahin pada u najotmenije jelo), a koji se sukobljavaju sa skorojevičkom željom da se bude otmen, otkriće i svu osetljivost koju izazivaju makar i neznatne statusne razlike, kao i najfinije karakterne crte devetoro ljudi koji u ovoj gozbi učestvuju.

U petoj Juvenalovoj satiri prepoznavamo i motive iz Petronijeve Trimalhionove gozbe (Sat. 26–78). Na (mnogo masovijoj) gozbi kod Trimalhiona, bogatog oslobođenika, gosti su, kao i kod Horacija, kako tako ravnopravni: svi jedu istu hranu i piju isto vino (osim što sam Trimalhion pije *vinum dominicum*), gledaju jednu gotovo pozorišno-operetsku predstavu (u šta se gozba pretvara usled domaćinove želje da fascinira – sluge sve vreme pevaju, ma kako nemuzikalni bili), i slušaju domaćinova razglabanja, koja

se, kako vino hvata, pretvaraju u sve besmislenije trućanje, dok *nivo* nezadrživo pada.

Motiv neravnopravnosti gostiju (podeljenih na tri kategorije, pri čemu bogatiji i manje zavisni od domaćina dobijaju finije vino) srećemo u jednom kratkom pismu Plinija Mlađeg (2.6). Juvenal je ovaj motiv razradio: domaćin, Viron, i njegovi najbliži prijatelji dobijaju ne samo finija vina nego i kvalitetniju i probraniju hranu, bolju poslugu i skuplje posuđe. U ovu kombinaciju motiva – opisa gozbe i moralne osude skorojevičkog ponašanja bogatog oslobođenika – uključen je i »socijalni« motiv: tegobni položaj klijenta, čime Peta satira postaje *λόγος ἀποτρειτικός*, »beseda« koja od nečega odvraća. Juvenal odvraća izvesnog Trebija od života klijenta-parazita, ubedjujući ga već na početku satire da je manje poniženje biti nezavisan prosjak, i da se to, uostalom, više isplati, jer ne iziskuje nikakve prethodne usluge bogatom patronu. (U drugim satirama, u devetoj na primer, biće reči o tim uslugama.)

Vodeći nas kroz sve faze gozbe, iz mirisa u miris, iz prizora u prizor, pa i kroz nekoliko digresija (ekološku – o opustošenosti Tirenskog mora, istorijsko-moralističku o nekadašnjim mecenama itd.), Juvenal će nam na kraju baciti u lice tešku, opštevažeću metaforu: hleb ste »isukali« (uvek ćete bar hleb nekako imati), pa ste se, sedeći oko stola, ukipili i smerno ćutite, čekajući da vam dobace još ponešto – spremni na bubotke i na udarce, unapred poniženi i sa svim tim pomireni. *Ko može da trpi i treba da trpi* – kaže Juvenal. O pobuni nije izrečeno ništa eksplicitnije.

Kompozicija pete satire je jednostavna i pregledna. Satira se sastoji od tri glavna dela:

I – uvod (1–11): problem o kojem će biti reči u satiri i njegov etički aspekt;

II – sam tok gozbe (12–155);

III – zaključak kojim se potvrđuje autorov početni stav (156–173).

Unutar ove tri celine nižu se motivi koje je ponegde teško precizno odrediti, usled slojevitosti Juvenalovog izlaganja, aluzija i reminiscencija, ironije usmerene i na teme kojima se bavi i na vlastito pisanje; ovo je, dakle, samo približan pregled:

1–10 Juvenal pobija Trebijev (pretpostavljeni) stav o probitačnosti parazitskog života i pretpostavlja mu život prosjaka.

*Marjanca Pakiž*

11–23 Nedostojan i težak položaj klijenta i patronove manipulacije i kalkulacije; Vironov poziv na gozbu.

23–37 Gozba; vino za nižerazredne goste i posledice njegovog lošeg kvaliteta: tuča; istorijat vina koje pije domaćin i njegovi najbliži prijatelji.

37–48 Posuđe.

49–66 Voda i posluga.

67–75 Hleb.

76–80 Trebijevo blic-osvešćenje o njegovom ponižavajućem položaju.

81–91 Jastog za domaćina; sitni škampi za nevažne goste, ulje.

92–106 Riba: vrste u skladu sa statusom; ekološka digresija.

107–113 Moralističko-istorijska digresija o nekadašnjim »zaštitnicima« i »štićenicima«.

114–124 Guska, petao, vepar, tartufi; majstor za tranžiranje mesa.

125–145 Juvenalova meditacija o nedostojnom položaju siromašnog rimskog građanina prema bogatom skorojeviću.

146–155 Gljive i voće.

155–173 Definitivno razotkrivanje odnosa klijent–patron, sa poentom o podaništvu.

## SATIRA 5

- Teraš li dalje svoj osnovni princip, svoj životni *credo*:  
»Vrhunsko dobro je grickati okrajak s trpeze tuđe«?  
Stid je tu sporedan? Spreman si gaženje grđe da trpiš  
no onaj kukavni Gaba il' Sarment na gozbi kod Cara?<sup>1</sup>  
5 Misliš to ozbiljno? Sumnjam, ma kleo se ti i do sutra.
- Nema zahvalnijeg bića, jeftinijeg, nego je stomak.  
Nemaš ni minimum, kažeš, tu duplju da ispuniš praznu.  
Dobro, a nema li mesta na pločniku, mostu, na rubu  
prosjacke asure? Tòliko ceniš tu bruku od ručka?  
10 Glad te baš izjeda tako? Ta dođe otmenije koru  
žvakati, bačenu psima, i časno cvokotati onde...  
Najpre utuvi: to što si pozvan samo je plata  
za kojekakve (kolike tek) usluge, ko zna od kada.  
Hrana je plod »prijateljstva« s velikom zverkom; tvoj patron  
15 njome kalkuliše (ne baš i često!), no zna taj svoj račun.  
Te se svog klijenta seti – dvomesečni zaborav prođe –  
poslednje mesto za stolom da prazno ne zvrji, pa zove:  
»Svрати mi nočas!« O, sreće! Ta šta bi još mogô da tražiš?  
Ima sad Trebije rašta da đipi u zoru, da ruke  
20 digne od pertlanja, trči – u brizi da klijentska rulja,  
ona pozdravljačka, nije već obišla svu ekumenu,  
svakog patrona,<sup>2</sup> dok zvezde još trepte pa gasnu, a Arktur  
lenjo svoj poslednji krug taljiga po ledenom nebu.
- A što je gozba! A vino! Ni vunu da pereš tim octom!  
25 Piješ li, sve ti se drma, koribanti<sup>3</sup> ispašće gosti.  
Očas i svađa – za trening. Al' evo, već prevrćeš čaše,  
brišeš se, išćuškan, ranjen, krvavim rupcem dok plamti  
odsudna bitka. A povod? Udarac sagunskom bocom<sup>4</sup> –  
te vi izvršiste juriš na četu oslobođenika.  
30 Gazda, međutim, pijucka svoj zlatni destilat sa žigom  
konzula drevnog, još kosmatog; ne da to grožđe, taj nektar,

muljan za Saveznog rata.<sup>5</sup> Bar bolesnom drugu? Ni kapi.  
Sutra će sladiti nešto s Albanskog, Setijskog gorja,  
s pečatom (starost, poreklo) nečitljivim: s čadave boce  
35 davno ga izbrisa vreme – i dim... Na rođendan Bruta  
(jednog il' drugog) i Kasija pijahu kapljicu takvu  
Trasej, Helvidije,<sup>6</sup> s vencima... Viron, naš vrli domaćin,  
drži ćilibarski pehar<sup>7</sup> i čaše što blješte berilom  
samo za sebe; a tebi ni kriglica ne spada zlatna.  
40 Ako te takvom i posluži, stražar ti, prikucan, stoji:  
bisere broji na krigli i merka ti šiljate nokte.  
Nema tu zamerke; predivan jaspis je krasni. Jer Viron,  
kao i drugi, dragúlje sa prstenja smešta na suđe.  
(Takav je stavio jaspis na korice mača Didonin  
45 prebajni dečko, zbog kojeg ljubòmornog ostavi Jarbu.)<sup>8</sup>  
Ti ćeš da sušiš bokalče na kojem su sva ispupčenja  
štrpnuta; vapi to staklo za popravkom – sumpor se traži!  
(Deo kolekcije kanda što ime po Šusteru dobi.)<sup>9</sup>

Stane li stomak da ključa od vina i preteške hrane,  
50 skuvana voda za gazdu, a hladna ko mrazevi getski...  
Zakukah ono za vino (što ne daju isto za svakog);  
isto je s vodom: pićete običnu... Služi te Getul,<sup>10</sup>  
momak konjušarski tamni, il' Arapin mršavih ruku;  
ne bi ti bilo baš pravo da sretneš taj kostur u mraku,  
55 dok te kraj grobova voze uz Latinsku ulicu strmu.  
A pred Vironom, ah, azijski cvetić, kupljen za novce  
veće no čitav imetak kraljeva Anka i Tula...  
Da ih ne nabrajam, dođe tričarija vascelo blago  
kraljeva rimskih. Te, kad ožedniš, a ti se obrati  
60 svome Ganimedu<sup>11</sup> mrkom. Ne može onaj lepotan,  
kupljen za sve te milione, vino da meša za golje.  
Mladosti, ljupkosti puste! E ako je podigô nosić!  
Kad će taj doći do tebe, taj majstor za toplo i hladno,  
i da ga moliš?! Jer njemu je *ispod nivoa* da služi  
65 klijenta-čiču: da stoji, a ti da izvoljevaš ležeć!  
Danas su otmene kuće te ohole posluge pune.

- Eno ti drugi dodaje hleb, a sikće, a psuje:  
jedva ga odlomi! Grubog li brašna, tvoj komad još buđav!  
Probaš sa strane, na kutnjak – e nećeš ga odgristi, vala!
- 70 A za domaćina pecivo nežno i meko ko snežak!  
Brašno najfiniji prah... Obuzdaj tu desnicu, kud ćeš?!  
Valjda se hlebdžija poštuje. Pokušaj, mangupe, uzmi  
hlepečić taj beli iz korpe, pa ćeš ga vratiti lepo.  
»Pih, bezobrazluk! Ti! Žderi iz korpe koja ti spada!
- 75 Razlikuj lebac po boji, moliću fino! Nauči!«  
Sad znači tako! Zbog *ovog* li ja onòliko puta  
ostavi ženu pa uzbrdo trči uz onaj Eskvilin  
zaleđen, dok me s nebesa Jupiter prolećni šiba  
gradom, sve grmeć, a cakli kabanica, mokra od kiše!<sup>12</sup>
- 80 Jastoga pronose kršnog – celim ovalom se pruža  
(zna se, za gazdu); rep mu se prpošno digô, pa ozgo,  
zatrpan šparglama, gleda na goste. Vrhunski majstor  
nosi nad glavom to čudo – Vironov šef kuhinje lično.  
Tebi pak kržljavi škampić, stisnut u neko jajence;
- 85 klacka se, jadan, na tacni ko grobljanskoj, bože me prosti.  
Sipa venafrijskog ulja<sup>13</sup> na jastoga, sipa... dok tebi  
kandi, sirotom, na ulje za lampu bledunjavi kupus.  
Pune i vaš karafindl – al' *nečim* što vožahu lađe  
drevnog Micipse, šiljokljunke, nečim što pravi je razlog
- 90 što se u Rimu ni s kraljem mauritanskim<sup>14</sup> ne kupa niko,  
i što bi mirisom svojim i najljuću odbilo zmiju.
- Biće za gazdu i barbun, a komad mu s Korzike stiže,  
il' s Tauromenitske stene;<sup>15</sup> jer naše smo sredili more.  
Nema tu ribice žive – kad besne stomaci, pa ribar
- 95 mrežom po samome dnu bez prestanka grebe! E, púste  
bližnje su vode, i ne damo tirenska riba da raste.  
Kuhinje rimske provincije drže; stiže nam otud  
ono što kupuje lovac na nasledstva, što će da proda  
bogata gospa...<sup>16</sup> Vironu i murina! Još kapitalac!
- 100 Sicilski vrtlog je iznedri, Jugo kad zastade, slete  
mokra da osuši krila u pećini oca Eola,



te se tad ribarče drznu da uđe u Haribdin tesnac...  
Za vas je jegulja tãman, belouški sestra od tetke;  
il' kakva štika iz Tibra, posuta ledom, to čedo  
105 obala naših, a tusto od kanalizacijskog vala;  
pliva to nekad do centralnog otpada, tu, na Suburi.<sup>17</sup>

Ja bih Vironu da šapnem, da hoće da načulji uvce:  
Ne traži niko *baš sve* čime Seneka, Kota il' Pizon<sup>18</sup>  
zasuše i drugorazredni krug prijateljã; jer šta ćeš –  
110 *nekad* se cenio gest, plemènitost. Time se slava  
sticala veća no titulom, funkcijom... Sve što ja tražim  
to je da večeraš pristojno s drugima. Daj, to izvedi!  
Budi ti bogat za sebe, ko mnogi, al' skroman za društvo!

Tera on dalje: guščija jetra, a guska ko grmalj;  
115 pevac, ne manji! A puši se vepar – ni sam Meleagar<sup>19</sup>  
kovrdža plavih mu ne bi oprostio! Potom tartufi!  
(S proleća svakim je gromom ručak sve bolji i bolji.)  
»Čuvaj ti žito, o Afriko! – čuješ Alèdija Žderu –  
Mani se volova, rala, dok takve nam pečurke šalješ!«<sup>20</sup>  
120 Eto ga tranžer za meso. (Što ima da ti se smuči,  
nek ti se smuči do kraja.) Ta gledaj te ruke, taj balet!  
Nož prosto leti! Tih skokova! Majstor mu diktira otud  
sve piruete, figure – tu presudnih ima finesa:  
kojim ćeš zahvatom iseći kokoš, a kojim pak zeca!

125 Samo li prosloviš nešto, tek zineš pa oni tu shvate  
tri da te imena krase građana rimskih – za noge  
bićeš izvučen i šutnut, ko Kak kad ga udesi Herkul.<sup>21</sup>  
Kad ti to nazdravlja Viron? I pije li ikad iz čaše  
koju su tvoje isprljale usne? I koji je òd vas  
130 blesan toliki da izusti »Živeli!« gazdi? E, ima  
svašta što čovek zbog rupa na košulji ne sme da kaže.  
Al' da ti sad neki bog ili slično čeljade, od Sudbe  
malo ljubaznije, nabavi novce za viteški status<sup>22</sup> –  
eto te niotkud, tu si, Vironov najprisniji ortak!  
135 »Ovo za Trebija! Dodaj to Trebiju! Hoćeš li, maco,

- ovaj biftečić?« O, novci, sva pažnja tu pripada vama!  
Vi ste i maca i braca. Bićeš tad patron, čak vladar  
svome patronu – pod uslovom: nipošto da ti ne trčka  
kakav Enej'ca po dvorištu<sup>23</sup> il' kakva ćerćica slatka!  
140 Mio je drugar, tim draži, neplodnu ženu kad ima.<sup>24</sup>  
No kako stvari sad stoje, nek ti Migala i troje  
rodi odjednom, u krilo ih presrećnom tatici sruči:  
»Drekavci mali, slatkiši!« reći će Viron, pa benku  
zelenu daruje, orah za igranje, paricu sitnu,  
145 mali kad počne da žicka kraj stola, baš ko i tata.
- Niskostatusnom gostu visokorizična gljiva.  
A za domaćina vrganj, ko Klaudijev (tačnije *onaj*  
kojim ga posluži žena, pre specijalnog, kojim se gozba  
zauvek svrši).<sup>25</sup> I najzad, Vironu, Vironcima: voće.  
150 Opojno mirišu dunje, ta sit si od mirisa samog.  
Zrele, rumene, ko večito feačko miholjsko leto,<sup>26</sup>  
ko da se uvukô neko u vrt Hesperida<sup>27</sup> pa otud  
doneo jabuke zlatne! A tebi: crvljiv preoljak!  
Grickaš ko majmun s korzoa<sup>28</sup> što opremljen štitom, šlemićem  
155 vitla kopljence na čupavoj kozi, strepeć od biča.
- Ti možda misliš da Viron na rashode pazi? Ma kakvi!  
Hoće baš da te izbezumi. Koji je klovn, komedijaš  
bolji no gurman za stolom, kom najslađi zalogaj ne daš?  
Sve će učiniti da te dovedu do besa, do plača,  
160 zube ćeš – valjda je jasno – nemoćno stiskati dugo.  
Činiš se sebi nezávisan, slobodan, gost svom patronu?  
Ti si mu ribica sitna, na kuhinjski pecana miris.  
Pravo i misli, jer ko je baš golja toliki da *ono*  
dvaput istrpi, a pritom amajliju etrursku zlatnu  
165 nosio u svom detinjstvu, il' kožni bar kakav amulet?<sup>29</sup>  
Pusta vas prevari nada u večeru finu: »Pa doobro,  
daće bar polupojedenog zeca il' parče od vepra,  
makar od šupka, kržljavije pile...?« I tako vi spremno:  
hleb već isukali pa se ukipili, ćutite smerno...  
170 Zna taj šta radi i što te ugnjetava. Molim, kad možeš

*Marjanca Pakiž*

sve da podneseš, i treba da podnosiš! Brijano teme  
pružićeš rado da bubotke primiš<sup>30</sup> – il' udarce biča,  
dostojan, najzad, i tog prijateljstva i te večerinke.

## BELEŠKE

1. Gaba i Sarment su lakrdijaši iz vremena Oktavijana Avgusta, koji su na gozbama Avgustovog i Meceninog kruga zabavljali goste glumeći svađu; međusobno vređanje moglo se katkad pretvoriti i u lakšu tuču. Jedan takav »dvoboj«, u kome učestvuje Sarment, bivši rob, opisuje Horacije (Sat. 1.5.51–69). Marcijal (1.41 i 10.101) Gabu spominje kao velikog lakrdijaša.

2. Klijenti su se u rano jutro okupljali u patronovoj kući, da bi ga pozdravili i stavili se na raspolaganje za kakav patronov zahtev.

3. Koribanti – pratioci Velike boginje (Reje, Kibele – kult je u Rim stigao iz Male Azije), koji učestvuju u njenim orgijastičkim povorkama uz bučnu muziku, divlje igranje i samoranjavanje.

4. U Saguntu, u Španiji, proizvodila se grnčarija čuvena po trajnosti i tvrdoći. Udarac jednom takvom bocom izazvao je obračun između dve grupe gostiju: klijenata i domaćinovih oslobođenika.

5. Rimljani su godine računali po konzulima; ime konzula na boci pokazivalo je godinu berbe. Na boljim vinima bilo je navedeno i poreklo, tj. mesto gde je vino proizvedeno.

Saveznički rat (ovde »Savezni« *metri causa*) – rat između Rimljana i saveza italjskih gradova, čija je posledica bila dodela rimskog građanskog prava svim stanovnicima Italije. Vođen je 90–88. pre n. e, te bi ovo vino bilo staro dvesta godina (ako je prva knjiga Juvenalovih satira, kojoj pripada i Peta satira, izdata oko 110 g. n. e. – kako se obično smatra). Rimljani u doba kraljeva i rane Republike nisu brijali brade.

6. Rimljani su vino stavljali u tzv. *fumarium* da sazri, te je čađ mogla da prekrije etiketu.

Trasea Pet i njegov zet Helvidije Prisk, stoičari i žestoki protivnici carske vlasti, bili su optuženi i osuđeni pod Neronom 66. g. n. e: Trasea na smrt, a Prisk na progonstvo. Po povratku u Rim, pod Vespazijanom, i Prisk je osuđen na smrt. Proslavljati rođendan dvojice Bruta (Marko Junije Brut i Decim Junije Brut) i Kasija – »tiranoubica« (organizovali ubistvo Cezara 44. pre n. e.) – bio je način da se pokaže republikanski stav.

7. Suze Helijada – čilibar. Helijade su kćeri boga Sunca-Helija; oplakivale su svoga brata Faetonta, koji se, vozeći neoprezno Sunčeva kola i zapalivši zemlju, srušio u reku Eridan. Od njihovih suza postao je čilibar... v. Ovidije, Met. 10.263.

8. Didoninim prekrasnim dečkom Juvenal ovde naziva Eneju, glavnog junaka Vergilijeve *Eneide*. Kartaginska kraljica Didona zaljubila se u ovog trojanskog junaka kada je on, posle bekstva iz Troje, pristao na afričkoj obali, te je zbog njega odustala od udaje za mauritanskog kralja Jarbu (v. Verg. En. 4.36 i 196–218).

9. »Šuster« je pogrdno ime za izvesnog Vatinja, koji je od obučara postao doušnik na Neronovom dvoru. Navodno su čaše sa ispupčenjima (»nosevima«) dobile ime po njemu jer je bio veoma ružan i deformisan, duga nosa.

Sumpor – verovatno za popravku čaša.

10. Getuli – narod u severozapadnoj Africi (današnji Maroko). Ovaj poslužitelj je *cursor* – rob koji trči ispred nosiljke ili kola i eventualno pomaže kočijašu.

11. Ganimed – sin trojanskog kralja Troja, najlepši među smrtnicima. Zevs je po njega poslao orla koji ga je preneo na Olimp. Od tada Ganimed kao Zevsov peharnik naliva nektar Zevsu i drugim olimpskim bogovima.

12. U stihovima 67–79 u igri su četiri ličnosti: rob koji poslužuje hlebom (besan što ne može da ga odlomi), Juvenal, koji daje ironične, zlobne savete (uzmi hleb koji ti, kao drugo-razrednom gostu, nije namenjen, pa ćeš videti posledice), nekakav »šef protokola«, koji grdi neoprezne goste, i sam Trebije, kome će dozlogrditi baš povodom hleba, a ne nečeg znatnijeg – prava mala drama.

13. Venafrijsko ulje – Venafar je grad u Kampaniji, čuven po izvrsnim maslinama.

14. Micipsa – sin Masinisin, kralj Numidije; vladao polovinom II v. pre n. e.

»Mauritanski kralj« je Bokar, iz vremena Drugog punskog rata (218–201 pre n. e.). Miris afričkog ulja izgleda nije bio po ukusu Rimljana, te im nije prijao ni miris ljudi koji su se takvim uljem mazali posle kupanja.

15. Tauromenitska stena – u podnožju Etne, na istočnoj strani Sicilije.

16. Lovci na nasledstva (*captatores*) kupovali su bogatim ljudima bez dece darove – najčešće kakav delikates (tetreba, finiju i skuplju ribu i sl.) – da bi time, a i drugim uslugama, sebi obezbedili deo nasledstva (v. Plin. Ep. 2.20). Očekivali bismo da ova bogata gospa (*Aurelia* u latinskom tekstu) u slast pojede takav poklon. Juvenal, međutim, kaže da će ga ona prodati. Da li će ga prodati zato što se, zasuta prehrambenim artiklima, boji da će se nešto pokvariti ili zato što i nije toliko bogata koliko se pretvara, te joj svaki »keš« dobro dođe – ostaje nejasno. (Za motiv: predstavljati se kao bogataš da bi se dobili pokloni i razne usluge, v. Petronije, Sat. 125–141).

17. Subura – bučna i prometna ulica u Rimu, gde su se nalazile pijace, piljarnice i javne kuće; podzemna kanalizacija vodila je od Subure do Tibra.

18. L. Anej Seneka, filozof-stoičar, Neronov učitelj, kasnije savetnik; izvršio samoubistvo po Neronovom nalogu, optužen da je učestvovao u Pizonovoj zaveri protiv cara 65. g. n. e.

G. Kalpurnije Pizon, iz čuvene porodice Kalpurnija Pizona, pripadao je grupi senatora koji su pokušavali da se suprotstave Neronovoj samovolji. Takođe izgubio život kao vođa gorepomenute zavere.

Kota Maksim – patron i mecena pesnika Ovidija.

Sva trojica se pominju jer su bili poznati po delikatnosti i darežljivosti prema svojim klijentima, oslobođenicima, čak i robovima (v. Plin. Ep. 8.16.)

19. Meleagar – glavni junak lova na vepra kojeg je na kalidonske vinograde i polja poslala Artemida, razljućena što je Meleagrov otac, etolski kralj Enej, zaboravio da joj prinese žrtvu. Meleagar je uz pomoć lovaca-junaka, skupljenih iz cele Grčke, uspeo da savlada strašnu životinju, ali je nastradao u sukobu oko podele plena između Etolaca i Kureta (v. Ovidije, Met. 8.272).

20. Tj. grom najavljuje kišu, a posle kiše niču pečurke. Aledije je ime jednog od zvanica; prema pretpostavkama komentatora, morao bi biti proždrljiv.

21. Kak – ličnost iz rimske mitologije, Vulkanov sin, čudovište koje je živelo u pećini na Aventinu, ubijalo prolaznike i pustošilo okolinu. Herkul se s Kakom obračunao pošto mu je ovaj ukrao Gerionova goveda i za repove ih uvukao u svoju pećinu (da bi zavarao trag). Prema Vergiliju (En. 8.249–250, 264), Kakov leš je iz pećine izvučen za noge.

22. Suma potrebna da čovek stekne status viteza (eda bi tako, između ostalog, i sam mogao postati patron) iznosila je 400 000 sestercija.

23. »Enejica (tj.sin) koji trčka po dvorištu« je aluzija na mesto u *Eneidi* (4.328) na kojem Didona, nadajući se da će se udati za Eneju (v. nap. 6), zamišlja da će se jednog dana u njenom dvorištu igrati mali Eneja, što se naravno nije desilo, kao što ni do udaje nije došlo, jer je Eneju sudbina gonila dalje – ka osnivanju grada na italском tlu.

24. Jer se, budući da nema naslednika, može desiti da nasledstvo ostane prijatelju.

25. Cara Klaudija ubila je njegova žena Agripina primamljivom pečurkom u koju je bio ubrizgan otrov (Svetonije, Klaud. 44).

26. Feačani – mitski narod koji je u sreći i blagostanju živio na ostrvu Sheriji (Krf?), a kojim je vladao kralj Alkinov. Kralj je živio u prekrasnoj srebrnoj i zlatnoj palati, a u ograđenom vrtu voćke su cvetale i sazrevale cele godine. Alkinov je ugostio Odiseja, čiji se splav bio nasukao na obalu Sherije, i koji je tu, na gozbi, ispričao svoja prethodna lutanja. Dao mu je i lađu da se njome vrati na rodnu Itaku.

27. Hesperide su kćeri Noći, koje u vrtu bogova, na dalekom zapadu, gde Sunce zalazi u more, čuvaju zlatne jabuke. Kada se, naime, Zevs venčavao sa Herom, Geja im je kao svadbene dar podarila drvo života sa zlatnim jabukama koje daju besmrtnost i večitu mladost. Osim Hesperida ove jabuke čuvao je i zmaj Ladon; uspeo je da ih ukrade samo Herakle, a i on uz pomoć Atlanta i Hesperida.

28. »Korzo« – šetalište uz zidine koje je podigao kralj Tarkvinije Oholi radi zaštite istočnog dela Rima. Tu su se skupljali gatar, astrolozi, hiromanti i zabavljači svake vrste, kao ovaj s majmunom koji jaše kozu i prikazuje vojničke veštine.

29. Sinovi slobodnih ljudi su od rođenja do puberteta (dok ne obuku tzv. *toga virilis*) nosili oko vrata različite amajlije, bogatiji zlatne, a siromašniji kožne. Rimljani su smatrali da taj običaj potiče od Etruraca; u etrurskim grobovima zaista je pronađeno mnogo takvih amajlija.

30. Juvenal ovde po svoj prilici aludira na lakrdijaša (*morio*) na gozbi (v. nap. 1). Ti zabavljači su brijali glave – možda zato da bi pljuske bolje odzvanjale.

Si te propositi nondum pudet atque eadem est mens,  
ut bona summa putes aliena uiuere quadra,  
si potes illa pati quae nec Sarmentus iniquas  
Caesaris ad mensas nec uilis Gabba tulisset,  
5 quamuis iurato metuam tibi credere testi.

Ventre nihil noui frugalius; hoc tamen ipsum  
defecisse puta, quod inani sufficit aluo:  
nulla crepido uacat? Nusquam pons et tegetis pars  
dimidia breuior? Tantine iniuria cenae,  
10 tam ieiuna fames, cum possit honestius illic  
et tremere et sordes farris mordere canini?  
Primo fige loco, quod tu discumbere iussus  
mercedem solidam ueterum capis officiorum.  
Fructus amicitiae magnae cibus: inputat hunc rex,  
15 et quamuis rarum tamen inputat. Ergo duos post  
si libuit menses neglectum adhibere clientem,  
tertia ne uacuo cessaret culcita lecto,  
»una simus« ait. Votorum summa. Quid ultra  
quaeris? Habet Trebius propter quod rumpere somnum  
20 debeat et ligulas dimittere, sollicitus ne  
tota salutatrix iam turba peregerit orbem,  
sideribus dubiis aut illo tempore quo se  
frigida circumagunt pigri serraca Bootae.

Qualis cena tamen! Vinum quod sucida nolit  
25 lana pati: de conuiuia Corybanta uidebis.  
Iurgia proludunt, sed mox et pocula torques  
saucius et rubra deterges uulnera mappa,  
inter uos quotiens libertorumque cohortem  
pugna Saguntina feruet commissa lagona.  
30 Ipse capillato diffusum consule potat  
calcatamque tenet bellis socialibus uuam.

Cardiaco numquam cyathum missurus amico  
cras bibet Albanis aliquid de montibus aut de  
Setinis, cuius patriam titulumque senectus  
35 deleuit multa ueteris fuligine testae,  
quale coronati Thrasea Heluidiusque bibebant  
Brutorum et Cassi natalibus. Ipse capaces  
Heliadum crustas et inaequales berullo  
Virro tenet phialas: tibi non committitur aurum,  
40 uel, si quando datur, custos adfixus ibidem,  
qui numeret gemmas, ungues obseruet acutos.  
Da ueniam: praeclara illi laudatur iaspis.  
Nam Virro, ut multi, gemmas ad pocula transfert  
a digitis, quas in uaginae fronte solebat  
45 ponere zelotypo iuuenis praelatus Iarbae.  
Tu Beneuentani sutoris nomen habentem  
siccabis calicem nasorum quattuor ac iam  
quassatum et rupto poscentem sulphura uitro.

Si stomachus domini feruet uinoque ciboque,  
50 frigidior Geticis petitur decocta pruinis.  
Non eadem uobis poni modo uina querebar?  
Vos aliam potatis aquam. Tibi pocula cursor  
Gaetulus dabit aut nigri manus ossea Mauri  
et cui per mediam nolis occurrere noctem,  
55 cliuosae ueheris dum per monumenta Latinae.  
Flos Asiae ante ipsum, pretio maiore paratus  
quam fuit et Tulli census pugnacis et Anci  
et, ne te teneam, Romanorum omnia regum  
friuola. Quod cum ita sit, tu Gaetulum Ganymedem  
60 respice, cum sities. Nescit tot milibus emptus  
pauperibus miscere puer, sed forma, sed aetas  
digna supercilio. Quando ad te peruenit ille?  
Quando rogatus adest calidae gelidaeque minister?  
Quippe indignatur ueteri parere clienti  
65 quodque aliquid poscas et quod se stante recumbas.  
[Maxima quaeque domus seruis est plena superbis.]



Ecce alius quanto porrexit murmure panem  
 uix fractum, solidae iam mucida frusta farinae,  
 quae genuinum agitent, non admittentia morsum.  
 70 Sed tener et niueus mollique siligine fictus  
 seruatur domino. Dextram cohibere memento;  
 salua sit artoptae reuerentia. Finge tamen te  
 inprobulum, superest illic qui ponere cogat:  
 »uis tu consuetis, audax conuiuia, canistris  
 75 impleri panisque tui nouisse colorem?«  
 »Scilicet hoc fuerat, propter quod saepe relictas  
 coniuge per montem aduersum gelidasque cucurri  
 Esquilias, fremeret saeua cum grandine uernus  
 Iuppiter et multo stillaret paenula nimbo.«  
 80 Aspice quam longo distinguat pectore lancem  
 quae fertur domino squilla, et quibus undique saepta  
 asparagis qua despiciat conuiuia cauda,  
 dum uenit excelsi manibus sublata ministri.  
 Sed tibi dimidio constrictus cammarus ouo  
 85 ponitur exigua feralis cena patella.  
 Ipse Venafrano piscem perfundit, at hic qui  
 pallidus adfertur misero tibi caulis olebit  
 lanternam; illud enim uestris datur alueolis quod  
 canna Micipsarum prora subuexit acuta,  
 90 propter quod Romae cum Boccare nemo lauatur,  
 quod tutos etiam facit a serpentibus atris.  
 Mullus erit domini, quem misit Corsica uel quem  
 Tauromentanae rupes, quando omne peractum est  
 et iam defecit nostrum mare, dum gula saeuit,  
 95 retibus adsiduis penitus scrutante macello  
 proxima, nec patimur Tyrrhenum crescere piscem.  
 Instruit ergo focum prouincia, sumitur illinc  
 quod captator emat Laenas, Aurelia uendat.  
 Virroni muraena datur, quae maxima uenit  
 100 gurgite de Siculo; nam dum se continet Auster,  
 dum sedet et siccatur madidas in carcere pinnas,

contemnunt mediam temeraria lina Charybdim:  
 uos anguilla manet longae cognata colubrae  
 aut †glacie aspersus† maculis Tiberinus et ipse  
 105 uernula riparum, pinguis torrente cloaca  
 et solitus mediae cryptam penetrare Suburae.

Ipsi pauca uelim, facilem si praebeat aurem.  
 Nemo petit, modicis quae mittebantur amicis  
 a Seneca, quae Piso bonus, quae Cotta solebat  
 110 largiri; namque et titulis et fascibus olim  
 maior habebatur donandi gloria. Solum  
 poscimus ut cenes ciuilitur. Hoc face et esto,  
 esto, ut nunc multi, diues tibi, pauper amicis.

Anseris ante ipsum magni iecur, anseribus par  
 115 altilis, et flauis dignus ferro Meleagri  
 spumat aper. Post hunc tradentur tubera, si uer  
 tunc erit et facient optata tonitrua cenas  
 maiores. »Tibi habe frumentum« Alledius inquit,  
 »o Libye, disiunge boues, dum tubera mittas.«  
 120 Structorem interea, ne qua indignatio desit,  
 saltantem spectes et chironomunta uolanti  
 cultello, donec peragat dictata magistri  
 omnia; nec minimo sane discrimine refert  
 quo gestu lepores et quo gallina secetur.

125 Duceris planta uelut ictus ab Hercule Cacus  
 et ponere foris, si quid temptaueris umquam  
 hiscere tamquam habeas tria nomina. Quando propinat  
 Virro tibi sumitue tuis contacta labellis  
 pocula? Quis uestrum temerarius usque adeo, quis  
 130 perditus, ut dicat regi »bibe«? Plurima sunt quae  
 non audent homines pertusa dicere laena.  
 Quadringenta tibi si quis deus aut similis dis  
 et melior fatis donaret homuncio, quantus  
 ex nihilo, quantus fieres Virronis amicus!  
 135 »Da Trebio, pone ad Trebium. Vis, frater, ab ipsis  
 ilibus?« O nummi, uobis hunc praestat honorem,

uos estis frater. Dominus tamen et domini rex  
 si uis tunc fieri, nullus tibi paruulus aula  
 luserit Aeneas nec filia dulcior illo.  
 140 [Iucundum et carum sterilis facit uxor amicum.]  
 Sed tua nunc Mycale pariat licet et pueros tres  
 in gremium patris fundat semel, ipse loquaci  
 gaudebit nido, uiridem thoraca iubebit  
 adferri minimasque nuceas assemque rogatum,  
 145 ad mensam quotiens parasitus uenerit infans.

Vilibus ancipites fungi ponentur amicis,  
 boletus domino, sed quales Claudius edit  
 ante illum uxoris, post quem nihil amplius edit.  
 Virro sibi et reliquis Virronibus illa iubebit  
 150 poma dari, quorum solo pascaris odore,  
 qualia perpetuus Phaeacum autumnus habebat,  
 credere quae possis subrepta sororibus Afris:  
 tu scabie frueris mali, quod in aggere rodit  
 qui tegitur parma et galea metuensque flagelli  
 155 discit ab hirsuta iaculum torquere capella.

Forsitan inpensae Virronem parcere credas.  
 Hoc agit, ut doleas; nam quae comoedia, mimus  
 quis melior plorante gula? Ergo omnia fiunt,  
 si nescis, ut per lacrimas effundere bilem  
 160 cogaris pressoque diu stridere molari.  
 Tu tibi liber homo et regis conuiuia uideris:  
 captum te nidore suae putat ille culinae,  
 nec male coniectat; quis enim tam nudus, ut illum  
 bis ferat, Etruscum puero si contigit aurum  
 165 uel nodus tantum et signum de paupere loro?  
 Spes bene cenandi uos decipit. »Ecce dabit iam  
 semesum leporem atque aliquid de clunibus apri,  
 ad nos iam ueniet minor altilis.« Inde parato  
 intactoque omnes et stricto pane tacetis.  
 170 Ille sapit, qui te sic utitur. Omnia ferre

si potes, et debes. Pulsandum uertice raso  
praebebis quandoque caput nec dura timebis  
flagra pati, his epulis et tali dignus amico.

Milena Jovanović

## Jugoslovenska asocijacija za klasične studije

»Posle dugogodišnjeg formalnog postojanja Saveza društava za antičke studije Jugoslavije klasični filolozi smatraju da struka i nauka kojom se bave zaslužuje da ima odgovarajuće klasičarsko društvo, slobodno i demokratsko, bez tereta prošlosti. Smatraju, isto tako, da bi organizovanje sasvim novog društva predstavljalo nepotreban napor i trošak, kad već postoji bivši Savez (odobren od nadležnog organa, upisan u registar, sa žiro-računom, urednim završnim računima, učlanjen u FIEC itd.), kome samo treba udahnuti nov život.«

Ovo je citat iz zapisnika sa vanredne skupštine, održane 6. juna 2000, tadašnjeg Saveza društava za antičke studije Jugoslavije, koji su činila republička društva (Srbije, Hrvatske, Slovenije, Makedonije i BiH) sve do raspada Jugoslavije. Taj Savez bio je član Međunarodne federacije za klasične studije (FIEC). Posle raspada Jugoslavije Društvo za antičke studije Srbije se saglasilo da se sva republička društva otepe, tako da je praktično ono ostalo jedina članica Saveza, što je po Statutu već bilo dovoljno za gašenje Saveza. Do toga nije došlo, jer je Savez bio član Međunarodne federacije i kao takvom priznato mu je pravo da bude sukcesor u toj organizaciji (FIEC), tako da je bilo jednostavnije da privremeno ostane *status quo*.

Na pomenutoj vanrednoj skupštini jednoglasno su usvojene izmene i dopune Statuta bivšeg Saveza društava za antičke studije Jugoslavije, koje su takođe usklađene sa važećim zakonima, kao i sa statutom Međunarodne organizacije (FIEC). Naziv društva u skladu je sa postojećim nazivom prihvaćenim u međunarodnoj federaciji, čiji smo član (»Association yougoslave d'études classiques«, AYEC, odnosno »Yugoslav Association for Classical Studies«, YACS).

Asocijacija je organizovana po principu jedan član – jedan glas. To znači da društvo čine pojedinci, a ne neke teritorijalno ili po drugom principu organizovane jedinice. Klasični filolozi, dakle, zatim oni koji predaju latinski jezik i, najzad, svi oni koji se po bilo kojem osnovu bave klasičnim studijama ili nekom od oblasti koja je od interesa za razvoj klasičnih studija mogu postati članovi Jugoslovenske asocijacije za klasične studije, tako što izraze

želju i plate članarinu (300 dinara godišnje). To podrazumeva da poznaju statut Asocijacije i elementarna pravila, od kojih bismo pomenuli dobru volju i demokratičnost. Isključivosti bilo koje vrste, netolerantnost ili diskriminacija (rasna, verska, polna, hijerarhijska itd.) znače da je takav član *persona ingrata*, a u »teškim« slučajevima simboličnim gestom vraćanja uplaćene članarine prestaje članstvo. Trenutno ovo udruženje ima više od 60 članova iz cele Srbije.

Prioritet naše asocijacije je reforma obrazovanja na svim nivoima, što znači učešće članova JAKS u raznim aktivnostima naših i inostranih organizacija i tesnu saradnju ne samo sa (našim) Ministarstvom prosvete i sporta nego i sa univerzitetima (u zemlji i inostranstvu), zatim kontinuirano obrazovanje nastavnika, pomoć školama i nastavnicima i povezivanje sa srodnim asocijacijama u Jugoslaviji i u inostranstvu. To je naša strategija u ovom trenutku. Radi operativnosti oformili smo Komisiju za klasične jezike, koja će koordinisati aktivnosti s ministarstvima.

Osim konferencija kojima se obezbeđuje kontinuitet i informisanost, tokom poslednje dve godine organizovali smo Letnju i Zimsku školu – *Forum didacticum*. Letnja škola 2001. održana je u Arandelovcu, a Zimska i Letnja 2002. u Beogradu. Maja 2002. organizovali smo smotru u znanju latinskog jezika, na kojoj je učestvovalo 107 učenika iz cele Srbije.

Sarađujemo i s Jugoslovenskim društvom za primenjenu lingvistiku, koje nas je pozvalo da budemo pridruženi član u Međunarodnoj asocijaciji za primenjenu lingvistiku (AILA). Uspostavili smo veze i sa klasičnim filozofima iz inostranstva, u nadi da će ta saradnja rezultirati njihovim gostovanjima (predavanjima, učešćem na naučnim skupovima itd.).

Želimo da istaknemo da su veliku i svesrdnu pomoć pružile V beogradska gimnazija i Filološka gimnazija u Beogradu, a spremnost za saradnju pokazale su mnoge škole u Srbiji, kao i druge institucije, uključujući Ministarstvo prosvete i sporta Srbije i Odeljenje za klasične nauke Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Na kraju zahvaljujemo redakciji *Lucida intervalla*, a naročito Marjanci Pakiž, koja je *spiritus movens* ovog časopisa, što nas je pozvala da sarađujemo. Nadamo se da će to biti na dobrobit našoj struci koja je, moramo to reći, »so zemlje«.

## Sadržaj sveske 25 (1/2002)

[iz Uredništva]	5
ALEKSANDAR LOMA	
Mitski koreni filozofije (= <i>LInt</i> 8–9)	7
DANIEL MARKOVIĆ	
Mesec borbe protiv kolektivne amnezije: Aristotel, <i>O pamćenju i sećanju</i> (= <i>LInt</i> 6)	41
BOGDANA ĐUKIĆ	
Jedan antički odgovor na sjevremeno pitanje: Plutarh, <i>Da li je moguće imati mnogo prijatelja</i> (= <i>LInt</i> 7)	69
ANA PETKOVIĆ	
Retrospektivno pripovedanje: propast i novi početak ili početak propasti (= <i>LInt</i> 23)	83
VOJIN NEDELJKOVIĆ	
»Sami sebe zapličemo«. ili Funkcija i disfunkcija latinskog refleksiva (= <i>LInt</i> 3)	95
MARJANCA PAKIŽ	
Recepti, zortovi i pehovi: Horacije, <i>Satira</i> II 8 (= <i>LInt</i> 12)	117
MARJANCA PAKIŽ	
Gozba s (ne)prijatnostima: Juvenal, Peta satira (= <i>LInt</i> 2)	125
MILENA JOVANOVIĆ	
Jugoslovenska asocijacija za klasične studije	137