

lucida
intervalla

Časopis za klasične nauke
A Journal of Classical Studies

43 (2014)

Filozofski fakultet
Beograd

lucida intervalla – Časopis za klasične nauke / A Journal of Classical Studies
Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu
ISSN 1450-6645
Izlazi jednom godišnje

Uredništvo

Aleksandar Loma (Beograd), Boris Pendelj (Beograd), Vojin Nedeljković,
gl. i odg. urednik (Beograd), Daniel Marković (Cincinnati), Dejan Matić
(Leiden), Sandra Šćepanović, sekretar uredništva (Beograd), Dragana
Dimitrijević (Beograd)

Adresa

Čika-Ljubina 18–20, 11000 Beograd, Srbija
telefon +381112639628
e-mail lucida.intervalla@f.bg.ac.rs
www.f.bg.ac.rs/lucidaintervalla

Žiro-račun

840-1614666-19, 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.



**ΜΥΣΤΑΓΩΓΩΙ
ΓΛΩΤΤΟΛΟΓΙΑΣ
ΑΡΙΣΤΗΙ**

U ime mnogih naraštaja srpskih klasičara, uredništvo i saradnici časopisa *Lucida intervalla* iskazuju poštovanje, zahvalnost i odanost prof. dr Ljiljani Crepajac, doajenu klasičnih studija na Filozofskom fakultetu u Beogradu.

Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποινα!

Aleksandar Loma
Philosophische Fakultät, Belgrad
loma.aleksandar@gmail.com

Zu einigen skythischen Glossen

Abstract. Der skythische Name der Amazonen, von Herodot als *Oiórpatá* (Οἰόρπατα) wiedergegeben und als 'Männertöterinnen' übersetzt, wird zu *Οἰθόρπατα verbessert und als Zusammenstellung von altiranisch *vīθr-* 'Krieger' und **pāt-ay-* 'schlagen, schneiden' erklärt. Die skythischen Glossen bei Hesychius *adigór* 'Heuschrecke' und *ánor* 'Sinn' werden zu altiranisch *matika-* bzw. *manah-* gestellt und einer dem Baktrischen nahestehenden mitteliranischen Sprache zugeschrieben, wo ein vorgestellter *m-*haltiger Artikel zu einer falschen Zerlegung führen konnte.

Schlusßwörter: Glossen, Skythisch, Altiranisch, Baktrisch, Herodot, Hesychius.

Mein Interesse an den nordpontischen Iraniern reicht mehr als dreißig Jahre zurück, in eine Zeit, als ich die ersten, immer noch unsicheren Schritte in das Feld der indogermanischen Philologie machte. Dabei konnte ich, wie auch sonst, mit der Unterstützung meiner Professorin und Doktormutter Ljiljana Crepajac rechnen. Unter ihrer Betreuung ist auch meine Magisterarbeit entstanden, wo die skythischen Sprachreste, darunter skythische Glossen, einen wichtigen Platz einnehmen;¹ ihr sei die vorliegende Abhandlung als Zeichen meiner Dankbarkeit gewidmet.

In der fast zweihundert Jahre langen Forschungsgeschichte des Skythischen, einschließlich meiner eigenen Bemühungen, fiel mir immer wieder eine unberuhigende Tatsache auf. Während man aus dem überlieferten Namengut mehr oder weniger überzeugende Erkenntnisse

¹ *Značaj konteksta onomastičkih podataka u izučavanju reliktnih jezika* (»Die Bedeutung des Kontextes von Namenbelegen in der Erforschung der Reliktsprachen«), Philosophische Fakultät der Belgrader Universität, 1986; sie blieb unveröffentlicht, aber in meinen nachfolgenden Arbeiten konnte ich manches daraus weiterentwickeln und vom methodologischen Standpunkt aus dürften die Beobachtungen über das, was ich Kryptoglosse nenne, ihren Wert behalten.

über das Iraniertum der Skythen und die Stelle ihrer Mundart innerhalb des altiranischen Sprachkomplexes ziehen konnte, stehen die wenigen skythischen Glossen allen bisherigen Deutungen wider. Das heißt, daß unsere Aufschlüsse auf einer unsicheren Grundlage beruhen, die aus den Wörtern besteht, deren Bedeutungen von uns nur erschlossen werden, und daß sie in den erstklassigen Zeugnissen – den Fällen, wo unsere Quellen samt der skythischen Wortform auch ihre Bedeutung wiedergeben – keine entscheidende Bestätigung finden, was ja Raum für Zweifel an die Einordnung des Skythishen als altiranische Sprache und für Spekulationen über seinen nicht-iranischen und sogar nicht-indogermanischen, oder mindestens gemischten Charakter läßt.² Vor einigen Jahren habe ich schon auf dieses methodologische Problem hingewiesen (LOMA 2009, 63):

Our knowledge of Scythian is based mainly on etymologies of proper names, whereas the glosses beyond expectation proved so far less “etymologizable” than the onomastic material. It may be due partly to the unreliability of our sources – we always have reason to suspect the Scythian word of being misunderstood by Greek or Roman glossator or simply corrupted – and partly to the faultiness of our premises.

Mit dem letzteren meinte ich die tief eingewurzelte und immer noch vorherrschende Überzeugung, die Skythen seien sprachliche Vorfahren der Sarmaten und letzten Endes der heutigen Osseten, die m.M.n. das Erkennen der distinktiven Lautmerkmale des Skythishen im Kreise der altiranischen Mundarten weiterhin stört.³ Eigentlich versuchte ich in der Arbeit aus 2009 durch die Interpretation einer skythischen Glosse die Gültigkeit der von mir für das Skythische angenommenen Lautgesetze zu prüfen und gleichzeitig die Perspektiven vorzustellen, die uns ihre Anwendung öffnet. Ob sich jemand von den Vertretern der *communis opinio* dadurch überzeugen ließ oder nicht, bleibt für uns alle außerhalb dieser strittigen Fragen ein gemeinsamer Spielraum übrig, wo die unbestrittenen Lautgesetze des Altiranischen in Kraft nach wie vor sind, und ich glaube, daß sich auch von diesem Ausgangspunkt her mancher skythische Sprachrest plausibler als bisher erklären läßt. Nach einem namenkundlichen Versuch (LOMA 2011), wende ich mich jetzt einer der wenigen Glossen zu, die in der wertvollsten Quelle für die Skythen und ihre Sprache, die auf uns gekommen

² S. u. A. 9 u. 22.

³ LOMA 2000, wo ich in Grundlinien WITCZAK 1992 folge.

ist, zu finden sind, dem skythischen *lógos* Herodots.⁴ Sie sind insgesamt drei,⁵ und alle wurden im Laufe der letzten rund zweihundert Jahre, von den Anfängen der vergleichenden Sprachwissenschaft bis heute, wiederholten Deutungsversuchen unterworfen; trotzdem wage ich hier über eine davon einige neuen Beobachtungen zu machen.

Es ist vom skythischen Namen der Amazonen die Rede, den Herodot IV 110 als Οἰόρπατα anführt, mit 'ἀνδροκτόνοι' übersetzt und aus skythisch οἰόρ 'Mann' und πατά 'töten' erklärt.⁶ Hier liegt also eine Doppelglosse vor, wo ein angeblich zusammengesetztes Wort in seine Bestandteile zerlegt und dann jedes Glied abgesondert gedeutet wird.⁷ Die lange und reiche Problemgeschichte möchte ich hier so knapp wie möglich zusammenfassen. Von jenen abgesehen, die dem ganzen Namen eine ganz andere Bedeutung als die bei Herodot angegebene – z.B. 'die Einbrustigen'⁸ – zumuten, herrscht bezüglich der ersteren Glosse Einstimmigkeit, indem man in οἰόρ seit Kaspar Zeuß eine Wiedergabe von altiran. *vīra-* 'Mann, Held' erkennt,⁹ während über πατά Meinungen weit auseinandergehen. Von einem wird die herodotische Übersetzung in

⁴ Es sei auch hier an den methodologischen Ansatz erinnert, den VASMER formuliert hat, es empfehle sich, für skythisch nur das zu halten, was Herodot oder noch ältere Quellen als skythisch bezeichnen (1923, 112). Ja stammt die in meiner Arbeit aus 2009 behandelte Glosse aus einer späteren Zeit, als die Mischung der Skythen mit den Sarmaten schon im Gang war, so daß das »Spätskythische«, das ich dort erkannt zu haben glaube, schon nicht zu Vasmer's »Echtskythischen« gehören dürfte.

⁵ Die anderen zwei sind IV 27 Ἀριμασποί· μουνόφθαλμοι und IV 52 Ἑξαμπαῖος· Ἴοαι ὁδοί.

⁶ τὰς δὲ Ἀμαζόνας καλέουσι Σκύθαι Οἰόρπατα, δύναται δὲ τὸ οὖνομα τοῦτο κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν ἀνδροκτόνοι οἰόρ γὰρ καλέουσι ἄνδρα, τὸ δὲ πατά κτείνειν.

⁷ Es ist mit Ἀριμασποί IV 27 dasselbe der Fall, nicht aber mit Ἑξαμπαῖος IV 52.

⁸ So HINGE 2005, 94 ff., zu altiran. *aiva-* 'ein' und *varah-* 'Brust', mit Hinweis auf die Angabe in der hippokratischen Schrift *de aere* XVII 3, daß die sauromatischen Mütter die rechte Brust ihrer kleinen Mädchen wegbrennen. Nun weicht diese Deutung stark nicht nur von der angegebenen Übersetzung, sondern auch von der überlieferten Namenform ab.

⁹ ZEUSS 1837, 294 f.; MÜLLENHOFF 1892, 106; MARQUART 1905, 79 (der eine skythische Nebenform **waira(a)-* ansetzt), VASMER 1923, 117 f. u.a.m., vgl. jüngst CHEUNG 2002, 41, 193, MAYRHOFER 2006, 14. Zurückhaltend CHRISTOL 1987, 217 A. 3, jedoch hilft seine Annahme in *oior-* einer Vorstufe von abchasisch *w(a)y^o* 'Mensch' kaum weiter.

Frage gestellt – in der Tat handle es sich um altiran. *pat(n)i-* ‘Herr(in)’¹⁰ – von anderen die wiedergegebene Lautgestalt verschiedentlich verbessert – zu *μαρτα ‘Töterinnen’,¹¹ *ζατα = *ja-ta* dass.,¹² *γνατα ‘tötend’.¹³

Mir sieht die Sachlage genau umgekehrt aus. Was πατά κτείνειν betrifft, finde ich den alten Vergleich mit osset. *fadyŋ* ‘aufschlagen, zerhacken, zerspalten, durchsägen’¹⁴ sowohl lautlich als auch semantisch einleuchtend, vgl. einerseits belutschisch *patay* ‘abhauen’, wodurch altiran. **pat-* gesichert wird,¹⁵ andererseits das Wortgebrauch von ‘schlagen, schneiden’ im Sinne von ‘erschlagen, töten’, wie etwa in skr. *glavo-s(j)ek*, russ. *golovo-rez* ‘Töter’, wörtlich ‘Kopfabstecher’. Dagegen ist die Deutung von οίος als *vīra-* kaum einwandfrei, denn der griechischen Buchstabenfolge läßt sich kaum ungezwungen die angenommene altiranische Lautung entnehmen. Was die erste Silbe betrifft, oi- für *vī-* ist in der griechischen Wiedergabe des altiranischen Sprachgutes m.W. sonst unbelegt; dem Regel nach, wird dafür *ú-* geschrieben, in

¹⁰ Schon Zeuß stellt a.a.O. °πατά zu »zend. *paitis*, sanskr. *patis*, lit. *pats* (dominus)« unter Berufung auf gr. Γυναικοκροτούμενοι, wodurch (Pseudo-)Skylax die Sarmaten an der Maeotis bezeichnet; Müllenhoff a.a.O. erwägt einen Nom. pl. *patayô*, während Vasmer a.a.O. den Plural von *vīrapathnī* bevorzugt.

¹¹ So ABAEV 1947, 172 f., vgl. 176, 188; ders. 1979, 295, der sich für seinen Verbesserungsvorschlag auf die von Hesych wiedergegebene Lesart ὄμαται stützt, die wohl durch Anlehnung an den Namen des Volkes Σαυρομάται entstanden ist; Herodot fügt ja die uns interessierende Glosse in den Kontext seiner Erzählung über die Herkunft der Sauromaten ein; zum Abfall von oi- s.u. SCHMEJA 1974, 185–189 schlägt vor, συμαρτα zu lesen und mit Σαυρομάται gleichzusetzen, wo er eine Ableitung von airan. *sura-ma(r)ta-* ‘Heldentöter’ annimmt.

¹² Schon von Marquart a.a.O. wird *οιοζατά als Pluralbildung zu av. *vīra-ǰan-* ‘Männer tötend’ erwogen, aber als »zu kühn« zugunsten von *-Γ<N>ATA abgelehnt, von HUMBACH 1960, 323 f. wieder aufgegriffen, vgl. Mayrhofer a.a.O.

¹³ So Marquart, vgl. die vorausgehende Anmerkung.

¹⁴ Wilhelm Tomaschek, *Die Pamir-Dialekte*, Centralasiatische Studien 2, Wien 1880, 861; mir unzugänglich, nach VASMER 1923, 118 zitiert.

¹⁵ Das Belutschische (Balochi) bewahrt die airan. stimmloses *-t-* in der zwischenvokalischen Stellung (ELFENBEIN 1989, 353). Vgl. ABAEV 1, 415 f., wo er (iron.) *fadyŋ* als Kausativ zu *fædyn* ‘sich spalten’ interpretiert und mit dem belutschischen Verb zusammenstellt; außerhalb des Iranischen läßt sich mit diesen iranischen Verben wohl arm. *hatanem* ‘schneide ab’ vergleichen, schwierig aber, wegen des Zerebrals, aind. *pāṭayati* ‘reiß auf, zerreiße, spalte’, vgl. zuletzt MAYRHOFER EWAIa 2, 67.

Herodots Geschichtsschreibung (vgl. etwa Ἰδάρνης, Ἰστιάσπης = *Vidarna*, *Vištāspa*),¹⁶ wie auch anderswo (z.B. Ἰστιάσπης auch bei Ktesias, SCHMITT 2006, 123 ff.); mitunter kommt auch ἰ- vor, wie in Ἰνταφρένης Hdt. III 70 usw. = *Vindafarnā-* (SCHMITT 1967, 120 f.). Das Wort *vīra-* selbst als Vorderglied eines PN wird mutmaßlich einmal ὑρο- (Ἰροιάδης = **Vīrayauda-*?) geschrieben (Hinz 1975, 264) und einmal an gr. ἱερός 'heilig' (Ἰεραμένης = **Vīramanah-*?) angepaßt (ebda. 263). Jedoch hat die Schreibweise οἰ- (oder besser οἰ-?) für *vī-* (*wi-*) in Herodots Text an sich nichts unwahrscheinlich. Nachdem *v* im Ionisch-Attischen nicht mehr [u] sondern [ü] ausgesprochen war, bediente man sich, in ionischen Inschriften Kleinasiens, des Omikrons um [u] als zweites Glied eines Diphthongen zu schreiben (z.B. ταοτα = ταῦτα, SCHMITT 1977, 101), und auch ein iranisches *v* (*w*) wiederzugeben, vgl. die Legende OATA auf den im 4. Jh. geprägten Münzen, wohl abgekürzt für *Οαταφραδάτης = Ἀυτοφραδάτης der literarischen Quellen, altiran. **Vāta-fracāta-* (SCHMITT 1982, 26 f., 2002, 95). Bei Herodot selbst finden wir Ὀαξός als Wiedergabe des kretischen Ortsnamens φαξος 'Axos',¹⁷ Ὀαρος = altiran. **Varu-* 'breit' als Flußnamen in Skythien,¹⁸ und auch einen altpersischen PN auf οἰ-, Οἰόβαζος / Οἰάβαζος, wo man aber nicht einen Lautwert *vi-* erwägt.¹⁹ Man kann sich fragen, ob den Formen mit altiran. *v* = *ø* der handschriftlichen Überlieferung wie Ἰνταφρένης (v.l. -φρένης) = *Vindafarnā-* nicht etwa eine ursprüngliche Schreibung *ΟΙΝΔΑΦΕΡΝΗΣ

¹⁶ SCHMITT 1967, 127, wo er (Anm. 66) die Annahme Marquarts billigt, daß wir für Herodots Text wohl noch psilotisches ὰ- annehmen dürfen, das erst bei der Umsetzung ins Attische analog zu den Präpositionen ὑπό, ὑπέρ etc. den *spiritus asper* erhielt.

¹⁷ Wo eine Aussprache mit bilabialem *w* anzunehmen ist, vgl. LEJEUNE 1972, 177.

¹⁸ Der skythische Name des Dnepr, von Herodot fälschlich auf die Volga bezogen, vgl. SCHRAMM 1973, 113–115 und jüngst LOMA 2010, 11–13.

¹⁹ **Vāyubāzu-* nach JUSTI 1895, 232, HINZ 1975, 259, **Vahyavazda-* nach SCHMITT 1967, 133 f. mit A. 131. Schon MÜLLENHOFF 1892, 106, der *Vayabāzu* laß, wies darauf bezüglich seiner Interpretation von οἰόπατα als *vīrapatayo* hin (s. o. Anm. 8, 9). Den PN Οἰβάραξ bei Ktesias interpretiert SCHMITT 2006, 114 f. als *Vahya-* > *Vahī-bara-*.

zugrundeliegt,²⁰ wo der erste Buchstabe als Artikel aufgefaßt wurde.²¹ Übrigens, als man im ersten nachchristlichen Jahrhundert für die schriftliche Wiedergabe einer iranischen Sprache, des Baktrischen, zum griechischen Alphabet zurückgriff, war es das Omikron, das dafür benutzt wurde, ein *w* in der vor- und zwischenvokalischen Stellung zu schreiben, z.B. οισπο für *wispo* 'all, ganz' (DAVARY 248). Folglich ist die Annahme, daß in οιόοπατα οι- für altiran. *vī-* steht, gewissermaßen wahrscheinlich; mindestens ließ sich sie bislang durch eine andere Lesung nicht entkräften.

Wenn also die Anfangssilbe keine großen Bedenken erregt, kann man nicht ohne weiteres annehmen, daß οο in der zweiten Silbe *ra* wiedergibt.²² Eine Emendation zu *οιόό-, mit Ersatz des altiran. Bindevokals *a* durch das im Griechischen übliche *o*, läßt sich vom textkritischen Standpunkt her nicht rechtfertigen; οο stellt die *lectio difficilior* dar, die sich übrigens durch das Hesychische οομάται als alt erweist.²³ Paläographisch wahrscheinlicher erscheint mir die Möglichkeit, daß ein früher Kopist, oder Herodot selbst, *ΟΙΘΡΙΑΤΑ seiner Vorlage als ΟΙΟΡΙΑΤΑ verlesen hat. Daraus ergäbe sich *οιθρ- = altiran. *vīθr-* als

²⁰ Angesichts der Tatsache, daß im Ostionischen das Digamma von den frühesten Inschriften nicht im Gebrauch war, erscheint die alternative Schreibweise *ΦΙΝΔΑΦΕΡΝΗΣ wenig wahrscheinlich. Ja ist es immer noch möglich, daß bei der Gräzisierung des Namens sein anlautendes *V-* völlig unbeachtet blieb.

²¹ Durch solch eine falsche Zerlegung erklärt sich der Abfall von οι- in οομάται οί ανδροκτόνοι (s.o. Anm. 11), dazu LATTE 1966, 776 und jüngst SCHMITT 2004, 307. Es sieht aus, als ob in der Glosse des Hesychs οί, das sich aus dem herodotischen Kontext nicht ableiten läßt (man würde αί erwartet), auf das vom skythischen Wort abgetrenntes οι- zurückgehen könnte, als Artikel aufgefaßt und dann dem griechischen Wort vorgesetzt. Vgl. auch Hdt. IV 154 ed. Legrand die Lesart ὀάξος neben Αξός für Ὀαξός (s.o.).

²² Für BRUST 2008, 486 ff., der ebenfalls an die Deutung οιόο = *vīra-* zweifelt, stellt sich das Problem umgekehrt, indem er betont, unter Hinweis auf SCHMITT 1967, dass Herodot sonst eine fremde Lautfolge *vī-* mit *ύ-* oder gar nicht wiedergebe, während οο für *ra* ihn anscheinend nicht stört; er erwägt sogar, von der Lesart αιόο^ο ausgehend, ein Vorderglied *arya-*, nur aber um zum defätistischen Schluß zu kommen, das Wort schein nicht iranisch zu sein, und vielleicht sei es gar nicht indogermanisch.

²³ Vgl. o. Anm. 10 u. 18.

schwacher Stamm zu jav. *vītar-* ‘der nachjagt, Verfolger’,²⁴ was ein Nomen Agentis zu jav. *vaēiti* ‘verfolgt’, aind. *vēti* dass., lith. *výti* ‘treiben, verfolgen, nachjagen’ (LIV 668 f.), serb. *vījati* dass.²⁵ ist. Für das Skythische wäre die Bedeutung ‘Krieger’ anzunehmen, vgl. von derselben Wurzel sogd. *w’ywk* ‘Jäger’, slav. **vojb* ‘Kämpfer, Soldat’, serb. (im Volkslied) *vojno* ‘Mann, Gemahl’ usw. Bedeutungsmäßig steht *‘Krieger niederhauend, niedermetzend’ der griechischen Übersetzung ἀνδροκτόνος ziemlich nahe.

Träfe unsere Deutung zu, dann ließe sich οἰόματα ἀνδροκτόνοι am ehesten als airan. *vīθr-pātah*, Nom./Akk. pl. zu *vīθr-pāt-* interpretieren. Die Sachlage ist aber nicht so einfach. Im Unterschied zu den vedischen und avestischen Kompositen mit einem Stamm auf *-tr* als Vorderglied wie ved. *pitṛ-ṣād-*, avest. *ātrə-kərat-*, *ātəṛə-savah-*,²⁶ wäre hier wegen θ ein konsonantisches, nicht silbenhaftes *r* anzunehmen, was ja im gegebenen Lautkontext nicht erwartet wird. Eher als einen Sonderfall des Kompositionssandhi, bin ich dazu geneigt, hier eine Rückbildung vom schwachen Kasusstamm in Kauf zu nehmen, und von einem Akkusativ- oder Genitivsyntagma **vīθras pātah* ‘die Krieger erschlagend’ bzw. **vīθrām pātah* ‘der Krieger Mörder(innen)’ auszugehen. Das hieße, daß der herodotischen Glosse keine eigentliche Namenbildung im angegebenen Sinn zugrundeliegt, aus den angegebenen Gliedern bestehend, sondern eher eine ad hoc Erklärung des skythischen Amazonennamens, vermutlich durch einen Kenner des Skythischen abgegeben, der darin zwei anklingende Wörter dieser Sprache, **vītar-* / *vīθr-* und **pāt-ay-* erkannt zu haben glaubte. Wahrscheinlich hat er die wahre Etymologie des Namens verkannt, und zwar nicht ohne Schaden für die überlieferte Namenform, die durch seinen Deutungsversuch beeinflußt worden sein kann. Folglich dürfte die sprachliche Realität, die hinter der herodotischen Angabe steht, skythisch **οἰθρ-* ‘Krieger (o.ä.)’ und *πατα-* ‘schlagen’ sein, nicht aber **οἰθρ-πατα-* ‘Männertöter(in)’.

²⁴ Belegt *vīta* Nom. sg. Yt. 1, 13 und *vītārəm* Acc. sg. Yt. 17, 12.

²⁵ Es erklärt sich ungezwungen als Iterativum zum (unbelegten) ursl. **viti*, das zu lit. *výti* genau entspräche, ging aber im Slavischen wegen der Homonymie zu **viti* ‘winden, wickeln’ verloren.

²⁶ Wo *āt(ə)rə-* für *ātṛ-* steht, vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN 1936, 20, weiter mpers. *Adur*^o in den zusammengesetzten PN vom Typ *Ādurbād < Ātəṛəpāta-* (GIGNOUX 1986, 30 f.).

Anschließend möchte ich auf zwei skythischen Glossen bei Hesychius Rücksicht nehmen, ἀδιγόρ ‘Heuschrecke’ und ἄνορ ‘Geist, Sinn, Vernunft (gr. νοῦς), da sie denselben Auslaut wie οἶός aufweisen. Samt einer dritten, ἄγλυ ‘Schwan’, werden sie durch gleiche Wendung ὑπὸ Σκυθῶν attribuiert, was darauf hinweist, daß alledrei ein und derselben Quelle entnommen sind. Keine davon wurde bis heute überzeugend gedeutet. Die Glosse ἀδιγόρ· τροξάλλις wurde von TOMASCHEK 1880, 63 als *andi-kara-* ‘Eier-macher’, von TRUBAČEV 1977, 19; 1999, 220 f. als **ādi-gar-* ‘Nahrungsfresser’ gedeutet²⁷ und von CHRISTOL 1987, 218 ff. als kaukasisch in Zusammenhang mit den Stammesnamen im Kaukasusgebiet gr. Βροῦχοι ‘Heuschrecken’ bei Procop, *Adyger* ‘Tscherkessen’, *Digorier* Teilstamm der Osseten gebracht. Für ἄνορ· νοῦς schlug WITCZAK 1992, 58 eine sonst unbelegte airan. Vorlage **anu-wira-* vor.²⁸ Skythisch ἄγλυ· κύκνος wurde von Lagarde²⁹ mit dem armenischen Vogelnamen *angl* verglichen, der aber eine ganz andere Vogelart bezeichnet.³⁰ Das Fazit heißt, daß sich keine von drei Glossen aus irani-

²⁷ Unter Hinweis auf die griechische Nebenform τροξάλλις ‘Heuschrecke’, die eine Ableitung von τρογῶ nahe bringt. Diese Etymologie soll sich in den Rahmen von Trubačevs Hypothese eines indoarischen Substrats im nordlichen Schwarzmeergebiet einfügen, denn das Vorderglied **ādi-* ‘Nahrung’ sei nur dem Indoarischen und nicht dem Iranischen bekannt; was jedoch **gar-* betrifft, kommt es in dieser Lautgestalt im Avestischen *aspō.gar-*, *nərə.gar-* ‘Rosse / Männer verschlingend’ vor, im Altindischen aber als **gir-*, vgl. MAYRHOFER EWAia 1, 469. Mit demselben Hinterglied rechnet WITCZAK 1992, 56, der als Vorderglied (iranisch-)skythisch **ādi-* ‘Graß’ annimmt, zu dem aber er kein iranisches Gegenstück anführen kann, nur toch. *A āti-* ‘Graß’ und das vermutlich daraus entlehnte türk. *ōt* dass. Jüngst wurde eine ganz ähnliche Deutung, als airan. **Hādi-gar(-a-)* oder *-x^var(-a-)* ‘Essenfresser’ von BRUST vorgeschlagen (2008, 43 f.), ohne ihre Vorläufer zu erwähnen.

²⁸ **ahuwira-* ebda. ist offensichtlich ein Druckfehler. Ablehnend MAYRHOFER 2006, 12. BRUST 2008, 486 f. nimmt an, dass ἄνορ auf die Lesart αἶός in Hdt. IV 110 zurückgeht; dieser Annahme widerspricht nicht nur das Auseinandergehen der Übersetzungen, ‘Mann, Held’ bei Herodot, ‘Geist, Sinn, Verstand’ bei Hesychius, sondern auch die Zuordnung der Hesychius-Glosse ὑπὸ Σκυθῶν, die, wie oben gesagt, darauf hinweist, dass sie mit ἄγλυ· κύκνος und ἀδιγόρ· τροξάλλις zusammengehört.

²⁹ LAGARDE 1866, 277, vgl. LATTE 1953, 24, Mayrhofer a.a.O.

³⁰ Nicht den Schwan, wie es Lagarde a.a.O. angibt, sondern den Geier; in der altarmenischen Literatur wird dadurch regelmäßig gr. γύψ widergegeben — so fünfmal in der Bibelübersetzung und auch in einem griechisch-armenischen Wörterbuch zu Ga-

schen Sprachmitteln überzeugend deuten läßt, mindestens in der überlieferten Form. Ja wurde für ἄγλυ angesichts von aind. *madgú-* 'ein Wasservogel', npers. *māγ* dass. die Emendierung zu *μάγλυ erwogen.³¹ Tatsächlich würde auch in zwei anderen Fällen eine verbesserte Lesung mit μα- anstelle von ἄ- plausible etymologische Anknüpfungen ermöglichen, für [μ]άνοϝ an **manas*, avest. *manō* 'Geist, Sinn', für [μ]αδιγόϝ an npers. *maig* < **madika-* 'Heuschrecke', osset. *mætyx* dass. Die Entstellung im Anlaut läßt sich am ehesten durch falsche Zerlegung des Wortes aus einer Sprache, die einen vorangestellten *m*-haltigen Artikel besaß, wie etwa μα, μο im Baktrischen, erklären. Für die Entwicklung *-as* > *-or* im Auslaut liegen keine Parallelen vor; es kann sich um ein graphisches Phänomen handeln.³² Eher als den nordpontischen Skythen, sind diese Hesychius-Glossen ihren zentralasiatischen Verwandten, den Saken zuzuschreiben, die von den Griechen ebenfalls als »Skythen« benannt wurden, geographisch als »oberhalb Baktriens wohnend« bestimmt,³³ und nicht bevor der Entstehung des griechisch-baktrischen Reiches zu datieren, vielleicht erst nach seiner Eroberung durch diese nördlichen Nachbarn in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s., infolgedessen sich einzelne skythisch-sakische Stämme dort niederließen, nach denen *Sakastana*, das heutige Sistan seinen Namen bekam. Unser Baktrisches, dessen Denkmäler aus einer späteren Zeit, zwischen dem 1. und 9. Jh. n. Chr., stammen, dürfte durch Mischung der altiranischen Mundart Baktriens mit den Sprachmerkmalen dieser Eroberer und Ansiedler entstanden sein und folglich von einem Griechen nicht ganz zu Unrecht als »skythich« bezeichnet werden. Tatsächlich weisen bei unseren drei Glossen neben den obenerwähnten Anlauts- und

len – während für κύκνος in den beiden Quellen *karap* steht (GREPPIN 1988, 172 f.). BRUST 2008, 42 f. hält es für möglich, dass eine Bezeichnung für den Adler bzw. Geier auf den Schwan angewendet werden könne bzw. umgekehrt.

³¹ WITCZAK 1992, 53, ablehnend Mayrhofer a.a.O., vgl. ders., EWAia 2, 301, wo er den Zusammenhang zwischen dem altindischen und dem neupersischen Vogelnamen als möglich, wenn nicht gesichert, betrachtet.

³² Es ist mir denkbar, daß das herodotische οἶός ἀνήρ – vermutlich statt *οἶθρ geschrieben – dem späteren Glossator vor Augen schwebte als Vorbild eines »skythischen« Nominativs, nach dem er die Formen *(μ)ανο, *(μ)αδιγο zusätzlich »skythisierte«.

³³ οἱ ὑπερ τῆς Βακτριανῆς Σκύθαι Strabo II 5, 14; vgl. II 1, 3, 17.

Auslauterscheinungen (Abfall von *m-*, *-as* > *-o* (?), auf eine dem Baktrischen wenn nicht identische, jedenfalls naheverwandte Sprache auch die mittelpersischen Lautentwicklungen hin, die ihm eigen sind: *t*, *k* intervokalisches > *d*, *g* in * $[\mu]\alpha\delta\iota\gamma\acute{o}\{\theta\}$ wenn aus < **matika-*, *d* > δ > *l* in * $[\mu]\acute{\alpha}\gamma\lambda\upsilon$ wenn aus **madgu-* (vgl. SIMS-WILLIAMS 233).³⁴ Im letzteren Wort wäre auch die Metathese *lg* > *gl* (oder schon *dg* > *gd*) anzunehmen, die den Lautumstellungen ähnelt, die für das Ossetische charakteristisch sind und sich bis zum Sarmatischen zurückverfolgen lassen.³⁵

Abkürzungen

АБАЕВ — В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка I–V*, Москва/Ленинград, 1958–1995.

АБАЕВ 1979 — В. И. Абаев, »Скифско-сарматские наречия«, in: *Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки*, Москва, 272–364.

BIELMAIER 1989 — R. Bielmeier, »Sarmatisch, Alanisch, Jassisch«, in: *CLI*, 236–245.

BRUST 2008 — M. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 118), ²Innsbruck.

CHEUNG 2002 — J. Cheung, *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*, Wiesbaden.

CHRISTOL 1987 — A. Christol, *Scythica, Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 3, 215–225.

CLI — *Compendium linguarum Iranicarum*, hrg. von R. Schmitt, Wiesbaden 1989.

DAVARY 1982 — G. Djelani Davary, *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine*, Heidelberg.

DUCHESNE-GUILLEMIN 1936 — Jacques Duchesne-Guillemin, *Les composés de l’Avesta*, Liège/Paris.

ELFENBEIN 1989 — J. Elfenbein, »Balōčī«, in: *CLI*, 350–362.

GIGNOUX 1986 — Ph. Gignoux, *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* (Iranisches Personennamenbuch, Bd. II, Fasz. 2), Wien.

³⁴ Ein sekundäres *d* < *t* wäre erhalten worden in **madigo*, wie es im Baktrischen der Fall ist, z.B. $\alpha\alpha\delta\theta$ < *vāta-* 'Wind(gott)' (DAVARY 1982, 240).

³⁵ Im Sarmatisch-Alanischen und Ossetischen werden dadurch meistens die Gruppen Verschlusslaut + *r* betroffen, z.B. *(*aspa-*)*ugra-* > sarm. Ἀσπουργος, osset. iron. *æfsurg*, vgl. THORDARSON 1989, 465; CHEUNG 2002, 33 f.; АБАЕВ 1979, 333; BIELMAIER 1989, 240 f.

Aleksandar Loma

- GREPPIN 1988 — J. A. C. Greppin, »A bouquet of Armenian bird names for Edgar Polomé«, *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin / New York / Amsterdam, 169–178.
- HINZ 1975 — W. Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
- LAGARDE 1866 — Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig.
- LATTE 1966 — *Hesychii Alexandrini Lexicon*, hrsg. von Kurt Latte und Peter Allan Hansen, Bd. 2, Kopenhagen.
- LEJEUNE 1972 — M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris.
- LOMA 2000 — A. Loma, »Skythische Lehnwörter im Slavischen. Versuch einer Problemstellung«, *Studia etymologica Brunensia* 1, 333–350.
- LOMA 2009 A. Loma, »Scythica Danubina«, *Studia Indogermanica Lodziensia* 6/2005–2009: 63–70.
- LOMA 2010 — A. Лома, »Из топонимии древней Скифии — в поисках страны будинов«, *Вопросы ономастики 2010*, № 1 (8), 5–17.
- LOMA 2011 — A. Loma, »Namenkundliches zur skythischen Abstammungssage«, *Studia etymologica Cracoviensia* 16, 76–92.
- MARQUART 1905 — J. Marquart, »Untersuchungen zur Geschichte von Eran II«, *Philologus* Supplementband X/1, 1–258.
- MAYRHOFFER 2006 — M. Mayrhofer, *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben* (Sitzungsberichte der Österr. Akad. der Wiss., Philos.-Histor. Klasse, 742), Wien.
- MAYRHOFFER EWAia — M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I–III*, Heidelberg 1986–2001.
- SCHMEJA 1974 — H. Schmeja, »Griechen und Iranier«, in: *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert*, Innsbruck, 377–389.
- SCHMITT 1967 — R. Schmitt, »Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 117/1, 119–145.
- SCHMITT 1977 — R. Schmitt, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt.
- SCHMITT 1982 — R. Schmitt, *Iranische Namen in den indogermanischen Sprachen Kleinasien (Lykisch, Lydisch, Phrygisch)* (Iranisches Personennamenbuch 5.4), Wien.
- SCHMITT 2002 — R. Schmitt, *Die iranischen und Iranier-namen in den Schriften Xenophons* (Sitzungsberichte der Österr. Akad. der Wiss., Philos.-Histor. Klasse, 692), Wien.
- SCHMITT 2004 — R. Schmitt, »Hesychios«, in: *Encyclopaedia Iranica*, London / New York, 306a–308a.

Lucida intervalla 43 (2014)

- SCHMITT 2006 — R. Schmitt, *Iranische anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk* (Sitzungsberichte der Österr. Akad. der Wiss., Philos.-Histor. Klasse, 736).
- SCHRAMM 1973 — G. Schramm, *Nordponitsche Ströme. Namenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens*, Göttingen.
- SIMS-WILLIAMS 1989 — N. Sims-Williams, »Bactrian«, in: CLI, 230–235.
- THORDARSON 1989 — F. Thordarson, »Ossetic«, in: CLI, 456–479.
- TOMASCHEK 1880 — W. Tomaschek, *Die Pamir-Dialekte*, Centralasiatische Studien 2, Wien.
- TRUBAČEV 1977 — O. H. Трубачев, »Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье«, *Вопросы языкознания* 1977, № 6, 13–29.
- TRUBAČEV 1999 — O. H. Трубачев, *Indoarica в Северном Причерноморье*, Москва.
- VASMER 1923 — M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I: Die Iranier in Südrußland*, Leipzig.³⁶
- WITCZAK 1992 — K. T. Витчак, »Скифский язык: опыт описания«, *Вопросы языкознания* 1992, № 5, 50–59.
- ZEUSS 1837 — J. K. Zeuß, *Die Deutschen und die Nachbarstämme*, München.³⁷

Александар Лома
Филозофски факултет, Београд

О појединим скитским глосама

Апстракт

Скитско име Амазонки, код Херодота предато као *Oiórpa* (Οἰόρπα) и преведено као 'људоморке', бива поправљено у **Oiθrpa* и објашњено као спој староиранских речи *vīθr-* 'ратник' и **pāt-ay-* 'сећи'. Скитске глосе код Хесиџија *adigór* 'скакавац' und *ánor* '(раз)ум' доводе се у везу са стиран. *matika-* одн. *manah-* и приписују неком средњеиранском језику налик на бактријски, где је *m-* могло отпасти пошто је схваћено као препониран члан.

Кључне речи: глосе, скитски, староирански, бактријски, Херодот, Хесиџије.

³⁶ Mir lag der Nachdruck in ders., *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde* I, Berlin 1971, S. 106–170, vor.

³⁷ Mir lag 2. unveränderte Auflage, Göttingen 1904, vor.

Christine Kossaifi
CELIS / Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand
christine.kossaifi@ac-orleans-tours.fr

Dans le cocon du mythe. Les raisons du silence de Cassandre dans l'épopée homérique

Résumé : Si Eschyle est le poète qui a le plus contribué à fixer l'image tragique de Cassandre, la princesse troyenne devenue esclave d'Agamemnon n'est pas absente de l'épopée homérique. Cependant, si l'aède semble être parfaitement conscient du potentiel, psychologique et poétique, de cette figure, il n'en exploite pas la symbolique et laisse le mythe dans son cocon : troyenne et femme, Cassandre doit rester un personnage épique, dont la voix ne peut se faire entendre que sous l'autorité des Muses, desquelles le poète tient son savoir, sa mémoire et sa place dans la société.

Mots-clés : Cassandre, Homère, Muses, épopée, mémoire, femme, Troie, tragédie.

Dans l'imaginaire collectif, Cassandre, c'est cette fille de Priam qui a reçu d'Apollon le don de prophétie, un don incomplet puisque le dieu, auquel elle s'est refusée, l'a condamnée à ne jamais être crue¹. Victime de la transe divine et de l'incrédulité générale, mais possédant un savoir supérieur, cette figure complexe, essentiellement tragique, est d'abord une création d'Eschyle, dont *l'Agamemnon* dessine son lien avec Apollon et sa qualité de prophétesse extatique. La pièce pose également le problème de la survie mémorielle de cette connaissance, rattachant ainsi Cassandre à la Titanide Mnémosyne, mère des neuf Muses, tout en faisant implicitement d'elle l'image métaphorique du travail poétique. Pourtant Homère ne connaît ni l'enthousiasme de la possession par le dieu ni la capacité à déchiffrer l'avenir, aspects qui sont, par ailleurs, à peine esquissés dans *Les Chants Cypriens*² ou *La Petite Iliade*.³ Je voudrais ici tenter de saisir les enjeux poétiques de l'évanescence de Cassandre

¹Sur le personnage de Cassandre, cf. Davreux 1942 ; Neblung 1997 ; Mazzoldi 2001 ; pour l'iconographie, se référer également au LIMC. Sur la Cassandre anglaise, victorienne et burlesque, cf. Monrós Gaspar-Reece 2011, principalement p. 21-58 (Cassandre d'Homère aux années 1600).

dans l'épopée homérique, ce qui permettra peut-être de mieux comprendre l'évolution future de la symbolique du personnage. Car, comme le dit Pascal Quignard (2012), « tout mythe explique une situation actuelle par le renversement d'une situation antérieure ». Revenons donc à l'origine littéraire du mythe, avant la réécriture eschyléenne et examinons d'abord les diverses occurrences de Cassandre dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*.⁴

1 Les données homériques et leur signification

1.1 Cassandre, princesse troyenne : *l'Iliade*

Cassandre apparaît d'abord, paradoxalement, sur le champ de bataille, en lien avec la mort d'Othryonée, tué par Idoménée, au chant XIII, consacré à la résistance des Achéens, qui, avec l'aide de Poséidon, s'opposent à l'avancée des Troyens. Le verbe utilisé par Homère pour dire cette mort, πέφνε (v. 363), est tiré des nombreux synonymes qu'il a à sa disposition⁵ ; le terme indique que le guerrier a été frappé, θείνω,

²Le poète n'indique pas clairement s'il s'agit simplement d'une capacité à interpréter des données ou d'un véritable don prophétique. Rappelons que, pour la chronologie de l'histoire, *Les Chants Cypriens* (attribués à Stasinos) précèdent *l'Iliade*, laquelle est suivie de *l'Ethiopide* attribuée à Arctinos de Milet, *la Petite Iliade* (Leschès de Lesbos), *l'Iloupersis* ou *Sac de Troie* (Arctinos également) ; *l'Odyssée* est précédée par les *Nostoi* (Agiar de Trézène, Eumélos, Hégésias...) et suivie de la *Télégonie* (Eugammon de Cyrène). Sur ces textes très fragmentaires, cf. Kinkel 1877 ; voir aussi le résumé global qu'en propose Proclus, dans sa *Chrestomathie* (éd. A Severyns), accessible en ligne dans la traduction de G. Nagy (<http://www.uh.edu/~cldue/texts/epiccycle.html>). Cependant, comme l'a montré Burgess 2001, 172-175, le cycle épique reflète des traditions antérieures aux épopées homériques dont il n'est pas dépendant (le lien a été fait suite justement au résumé de Proclus, qui le présente comme devant combler les vides de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*).

³Leschès de Lesbos accorde à Cassandre le pressentiment du caractère néfaste du Cheval de Troie, mais cela ne fait pas du personnage une prophétesse ; cf. Kinkel 1877, 3-5.

⁴J'évoque les problèmes posés par la question homérique *infra*, note 33. Comme l'ensemble de la communauté scientifique, je considère qu'Homère est l'auteur de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* (effets d'échos entre les deux épopées qui se répondent, au-delà de leurs évidentes différences).

⁵Sur cet aspect, cf. Eck 2012, 177. Sur la « thanatologie homérique », voir Garland 1981, 43-60 (l'expression figure p. 51).

avec, pour conséquence logique et voulue, son décès, φόνος.⁶ Le vocabulaire ne distingue donc pas Othryonée de la longue liste des combattants domptés par Arès, mais le poète, comme il le fait souvent, l'individualise en suspendant son récit par une analepse de six vers (363-369), au terme de laquelle il retrace sa mort, de façon plus détaillée (370-373), avant de faire entendre les commentaires ironiques d'Idoménée (374-382). L'épisode en lui-même occupe donc en tout vingt vers sur un total de 837, soit 2,39% du chant. Le poète nous dit qu'Othryonée était récemment venu de Cabèse (ville inconnue) à Troie attiré par « le bruit que faisait la guerre »⁷, πολέμοιο μετὰ κλέος, et avide de « gloire », selon l'autre sens du mot κλέος. Sûr de sa valeur, il avait promis à Priam de « chasser les fils des Achéens de vive force loin de Troie » (367) en échange de la main de sa fille « Cassandre, la première pour la beauté », εἶδος ἀρίστην / Κασσάνδρην (365-366) et, sur la foi de sa parole, sans qu'il n'apporte aucun présent (366), « le vieux Priam alors lui avait promis, garanti qu'il la lui donnerait », τῷ δ' ὁ γέρον Πρίαμος ὑπὸ τ' ἔσχετο καὶ κατένευσε / δωσέμεναι (368-369). Il se battait avec énergie, sur la foi de cette promesse, lorsque, touché par Idoménée, il tombe avec fracas, provoquant les railleries de son adversaire sur le contrat de mariage passé avec Priam. Sa mort donne ensuite lieu à un combat autour de son cadavre : Asios, venu à la rescousse, est tué par Idoménée, et son cocher par Antiloque (383-401) avant que Déiphobe, affligé par la disparition d'Asios, ne tue Hypsénor, à défaut d'Idoménée (402-416).

Cassandre, dont le nom est mis en valeur par le rejet en début de vers, est caractérisée ici par sa grande beauté, marque également de sa noblesse, ἀρίστην. Élément de « réalisme »⁸, elle permet d'ouvrir le récit sur les à-côtés de la guerre, et d'évoquer le code social du mariage, fondé sur un système de dons et de contre-dons. Mais l'échange est biaisé puisqu'il n'est basé que sur une promesse orale, marquée par le champ lexical (ὑπέσχετο, ὑπὸ τ' ἔσχετο καὶ κατένευσε, ὑποσχασίησι). Cette anomalie et cette absence de dons, ἀνάεδνον, donnent lieu à la dérision

⁶Cf. l'analyse de Chantraine 1999, 425-426, qui souligne, à propos de πρόσφατος, le lien avec la « technique de la chasse et de la pêche ».

⁷Traduction Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1949 ; contra : Eugène Lasserre (« la gloire de la guerre l'avait attiré », Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 223).

⁸Sur l'apparent réalisme d'Homère, *Scheinrealismus*, cf. Wolf-Hartmut 1956.

d'Idoménée, qui, lorsqu'il triomphe sur le cadavre d'Othryonée, reprend cette thématique de la promesse (ὄσ' ὑπέστης, ὃ δ' ὑπέσχετο θυγατέρα ἦν, ἡμεῖς ταῦτά γ' ὑποσχόμενοι) qui ne se concrétise dans aucun ἔδνα (ἐέδνωταί, v. 382, qui conclut l'épisode). Le personnage de Cassandre est ainsi l'objet passif d'une promesse qui s'avère être du vide : elle est un moyen de pathétique guerrier, les injures sur l'adversaire mort étant un élément essentiel de la poésie homérique⁹ ; mais elle est aussi la belle jeune fille destinée à rester vierge, sans voir se réaliser son mariage. La projection dans un avenir qui lui permettrait son accomplissement social, en tant que femme, lui est interdite. Or, c'est là, selon Mazzoldi¹⁰, une des constantes du mythe de Cassandre, depuis les sources les plus anciennes : Cassandre est l'image de l'« inaccomplissement » permanent ; elle est tendue, « projetée » vers ce but sans jamais l'atteindre. Sa féminité se trouve ainsi figée, cristallisée dans une beauté stérile qui fait presque d'elle une « non-femme ». On saisit ici tout le potentiel tragique de cette tromperie qui constitue le destin de la Cassandre homérique.

La fille de Priam réapparaît à la fin de l'*Iliade* (XXIV 697-706) : lorsque le vieux roi ramène le corps de son fils Hector à Troie, « nul homme, nulle femme à la belle ceinture alors ne les reconnaît » sauf « Cassandre, pareille à l'Aphrodite d'or », ἀλλ' ἄρα Κασσάνδρη ἰκέλη χροσῆ Ἄφροδίτη (v. 699). Elle se trouve sur l'acropole, d'où elle aperçoit les trois protagonistes, cheminant vers la cité : Priam et son héraut, debout sur le char, et le corps d'Hector, porté par les mules. Elle « gémit », κώκυσεν, et appelle alors tous les Troyens et Troyennes à « venir voir » (703-704) : obéissant à sa voix, ils viennent tous pleurer Hector.

Homère semble avoir ici donné à Cassandre une capacité à voir par avance ce dont les autres n'ont pas encore conscience ; si ce n'est pas de la prophétie¹¹, c'est au moins une prescience qui, une fois encore, la met à l'écart de la communauté ordinaire. Elle est symboliquement placée au-dessus, puisqu'elle est « montée à Pergame », Πέργαμον εἰσαναβᾶσα

⁹Cf., par exemple, XVI 745-750 (Patrocle à Cébrion, cocher d'Hector), 830-861 (échange Hector-Patrocle mourant) XXII, 365-374 (commentaire d'Achille et injures ironiques des Achéens sur le cadavre d'Hector).

¹⁰Mazzoldi 2001, 27-30.

¹¹Cf. Mazzoldi 2001, 115-116 (absence de pouvoirs mantiques chez la Cassandre homérique).

(v. 700) : à travers le jeu des préverbes, le verbe indique à la fois le déplacement *vers*, εἰς, marque de sa volonté et indice de son inquiétude pour son père, que le poète évoque juste après, φίλον πατέρ', et l'ascension « de bas en haut », ἀνά,¹² en un mouvement qui la rapproche des dieux et l'éloigne des hommes. Cette situation géographique particulière, qui est tout aussi bien une forme de supériorité que de prison¹³, permet à son regard de jouer le rôle d'une caméra qui, en plongée, balaie l'horizon, tout en lui donnant un rôle actif et éminemment tragique : c'est elle – et elle seule, οὐδέ τις ἄλλος... ἀλλ' (697-699) – qui voit, ἴδε (701), et qui fait venir les Troyens et les Troyennes, pour leur *faire voir*, ὄψεσθε (704). Mais sa voix, qui remplit la ville, πᾶν κατὰ ἄστυ (703), est celle du malheur : la joie, χαίρετ' (706), appartient au passé et son cri instille dans le cœur de ses compatriotes une « douleur intolérable », ἀάσχετον (...) πένθος (708). Cassandre contribue donc au pathétique visuel et émotionnel de la scène, tandis que l'occupation de l'espace donne à l'ensemble l'aspect d'une scène de théâtre : la jeune fille, au sommet de la *skéné*, aperçoit les trois personnages qui cheminent en un jeu croisé de verticalité (son père et le héraut) et d'horizontalité (Hector), signe de l'inversion des lois naturelles due à la guerre (c'est le vieux qui est « debout », ἑσταότ', et le jeune qui est « étendu », κείμενον, 701-702). Elle a ainsi une fonction dramatique, puisque son cri déclenche les thrènes funèbres qui préludent aux funérailles d'Hector, sur lesquelles se termine l'épopée.

La dimension funeste de Cassandre, image de l'ironie d'un destin cruel, peut aussi se lire dans la comparaison homérique qui l'associe à « l'Aphrodite d'or », Κασσάνδρη ἱκέλη χρυσῆ Ἀφροδίτη (v. 699). Le parallèle ne relève pas seulement de l'ornement poétique visant à insérer dans un épisode de sombre souffrance une touche de lumineuse beauté ; il renvoie aussi implicitement à l'origine de la guerre de Troie et au jugement de Pâris, éléments essentiels de la prophétie de Cassandre et de

¹²Chantraine 1999, 82, qui rappelle que, « employé seul et accentué, ἀνά adverbial chez Homère signifie "debout !" ».

¹³Elle évoque la tour dans laquelle, chez Lycophron, Cassandre est enfermée (*Alexandra*, v. 349-351, 1462) ; sur la symbolique poétique de cette situation, cf. Kossaiïfi 2009, 148-149.

celle de son frère jumeau, Hélénos¹⁴, dans les *Cypria*, attribués à Stasinus de Chypre¹⁵.

Homère, dans *Illiade*, utilise donc le personnage de Cassandre pour animer son épopée, tant au niveau des moments de bataille que lors des scènes de funérailles : personnage marqué par l'incapacité au bonheur, elle est un puissant vecteur de pathétique ; elle porte en elle les germes de ce qu'elle deviendra dans la tragédie, comme le montre son unique occurrence dans *l'Odyssee*.

1.2 Cassandre, captive de guerre : l'Odyssee

Elle apparaît au chant XI, consacré à la *nékuia* d'Ulysse qui, sur le conseil de Circé, fait monter les défunts du fond de l'Erèbe¹⁶, pour consulter l'ombre du devin Tirésias. Après l'avoir interrogé, il parle avec sa mère Anticlée et d'autres héros décédés, dont Agamemnon ; celui-ci, dans un passage qui a subi de nombreuses interpolations, lui fait le triste récit de sa « mort lamentable », ὡς θάνων οἰκτίστῳ θανάτῳ (v. 390-434). Il lui raconte comment Clytemnestre et Egisthe l'ont abattu après avoir « égorgé tous ses gens, sans en épargner un » (412-413). Mais, comble de l'horreur, ce qu'il a « entendu d'encore plus digne de pitié, c'est le cri de Cassandre, la fille de Priam qu'égorgeait sur (son) corps la fourbe Clytemnestre », οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὅπα Πριάμοιο θυγατρὸς, / Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις / ἀμφ' ἐμοί (421-423). Il dit son impuissance à « la couvrir de (ses) bras », en un geste de protection qu'un « coup de glaive » tranche net (423-424).

Cassandre est, encore une fois, associée à l'amour et à la mort violente, déplacée de la sphère guerrière troyenne à l'*oikos* personnel grec. Le champ lexical du meurtre (κτεῖνε, ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ) contribue au pathétique de la scène, racontée en focalisation interne par un Agamemnon victime et déjà mort (ce qui contraste avec la violence cruelle dont, dans *Illiade*, il fait preuve sur le champ de bataille¹⁷).

¹⁴Chez Homère, Hélénos (dont la capacité divinatoire est analysée en 2.2) est un bon guerrier : il rend leur courage aux Troyens (VI, 75-105), tue Déi-pyre (XIII 576-580), combat Ménélas, mais, blessé à la main, il se retire auprès des siens (v. 581- 600).

¹⁵Vers 5-7, trad. Nagy.

¹⁶Sur la différence entre *nékuia* et catabase, cf. Kossaiifi 2013, 143-147.

¹⁷Comme le note Segal 1971, 11 et 20, cette cruauté est le plus souvent gratuite.

Comme dans la première occurrence iliadique, Cassandre, dont le nom est pareillement mis en valeur par un rejet en début de vers, est l'objet passif d'une volonté extérieure (celle de son père et d'Othryonée dans *Illiade*, celle de Clytemnestre dans *Odyssée*). De même, tout comme le mariage restait à l'état de promesse brisée par la guerre, elle meurt, enfermée dans son statut d'esclave inférieure, qui la condamne à ne jamais être reconnue socialement en tant que femme. Le passage « rejoue » la même thématique d'un autre point de vue, celui de l'ennemi vainqueur, devenu le maître de l'ancienne princesse, mais, comble de dérision, incapable de protéger sa compagne égorgée sur son corps, ἀμφ' ἐμοί (v. 423). La scène se révèle donc particulièrement suggestive et elle sera exploitée par les poètes tragiques, notamment bien sûr par Eschyle qui, dans son *Agamemnon*, symbolise « l'union entre Cassandre et le roi des Grecs » par leur « mort conjointe »¹⁸, mais aussi par Euripide dans *les Troyennes*. En effet, comme l'a montré Mazzoldi¹⁹, celui-ci fait de la jalousie de Clytemnestre envers Agamemnon le motif du meurtre : Cassandre, la παλλακίή étrangère ramenée de Troie, est une menace pour la stabilité de l'*oikos* et, en tant que telle, elle doit être éliminée²⁰. Or, chez Homère, si Clytemnestre semble n'être que la complice d'Egisthe dans le meurtre d'Agamemnon, c'est clairement elle qui tue Cassandre²¹ ; la grande différence entre l'univers épique et celui de la tragédie, c'est que, chez Homère, ces homicides ne provoquent pas de souillure et ne nécessitent, de la part du meurtrier, aucune purification²².

Un dernier élément mérite d'être évoqué, car il sera largement exploité par les poètes postérieurs, c'est celui du cri poussé par Cassandre. Agamemnon mourant ne la voit pas, mais il entend cette « voix très pitoyable », οἰκτροτάτην (...) ὄπα, qui se détache, comme indépendante de la jeune fille qui n'en est que le complément au génitif, le médium. Nous ne sommes pas très loin ici du phénomène classique de la prophétie, souvent perçue comme une parole externe imposée à celle qui a

¹⁸Iriarte 1999, 54.

¹⁹2001, 179-250, à propos des prophéties de Cassandre chez Eschyle et Euripide.

²⁰Sur cet aspect, cf. Iriarte, 1999, 42-64, surtout 57 et Serghidou 2010, 101-102 (rivalité féminine, « combat de mort qui l'attach(e) à jamais à son compagnon de lit »).

²¹Cf. Gagarin 1981, 7.

²²Cf., à ce sujet, l'analyse d'Eck 2012, 97-116.

été choisie pour en être le véhicule²³. Homère renforce par ailleurs ce statut de victime de Cassandre par l'emploi d'un superlatif, οἰκτοτάτην, qui constitue une hypallage particulièrement suggestive.

Malgré la rareté de ses apparitions dans l'épopée homérique, Cassandre apparaît donc comme un personnage important : moyen de pathétique et image de malheur, elle a un riche potentiel tragique ; capable d'une prescience de l'avenir et individualisée en tant que « voix », elle est porteuse de toute une symbolique poétique, qu'étrangement Homère n'exploite pas. Tentons donc de cerner les raisons de ce silence.

2 Le silence de Cassandre : l'impossible poétique

2.1 Cassandre, troyenne et femme

Si Cassandre reste à l'état d'ébauche, sans exprimer sa richesse potentielle, c'est d'abord, me semble-t-il, parce qu'elle est une femme, dont la sphère d'activité se situe normalement à l'intérieur de l'*oikos*, comme Télémaque le rappelle à sa mère reprochant à l'aède Phémios d'avoir pris pour sujet de son chant les malheurs d'Ulysse²⁴ : « va ! rentre à la maison, εἰς οἶκον ἰούσα, et reprends tes travaux, τὰ σ' αὐτῆς ἔργα, ta toile, ta quenouille (...). Le discours, c'est à nous, les hommes, qu'il revient », μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι (*Od.*, I, 356-359). Les relations entre les deux sexes s'organisent donc sur une dichotomie nette qui réserve « les paroles » et leur « contenu », « avis, intention (ou) pensée »²⁵, aux mâles, libres de sortir et de penser, et le silence, devant la « toile (ou la) quenouille », l'invisibilité²⁶ aux femmes. En outre, Cassandre, contrairement à Pénélope, n'est pas grecque : elle est princesse de Troie, cette ville située « sur la côte d'Asie Mineure, près de

²³Lycophron fera de son *Alexandra* le poème d'un cri (cf. v. 6, ὄπα) ; cf. Kossaifi 2009, 141-147.

²⁴*Odyssée*, I, 336-344 ; Pénélope refuse par là la mort d'Ulysse : cf. Svenbro 1976, 20 et Monsacré 1984, 162-163.

²⁵Ce sont les deux sens du terme μῦθος, selon Chantraine 1999, 718.

²⁶Je fais ici allusion à « la tradition invisible » de l'épique féminin (p. 18), telle que l'a analysée Downes 2010. Sur la question de la place et de la parole de la femme (surtout Pénélope), voir aussi Doherty 2009, principalement son article, 247-264, et celui de Foley, 189-207.

Hellespont »²⁷, et, même si, mis à part « quelques traits d'allure orientale », les Troyens sont « dans l'ensemble proches de la πόλις grecque »²⁸, ils restent les ennemis des Achéens. Investir Cassandre de la fonction de prophétesse, ce serait donc courir le risque de faire éclater l'identité du groupe social, en l'ouvrant à « l'autre »²⁹. Or, la parole s'inscrit dans une communauté qui lui donne sa raison d'exister et son sens ; comme le dit Henri Meschonnic, « le discours est l'activité de langage d'un sujet dans une société et une histoire »³⁰ : la parole inspirée de Cassandre serait celle d'une autre société et d'une autre histoire, en tout cas d'une histoire marginale par rapport à celle des Achéens. Et, même si Homère est divers au point que l'on a pu parler d'une « poésie de la multiplicité »³¹, il est aussi attaché à construire cette multiplicité sur des bases solides.

D'autre part, Cassandre n'est pas vraiment intégrée au groupe : elle est soit l'objet d'une promesse (*Il.* XIII) ou d'un meurtre (*Od.* XI), soit, la seule fois où le poète lui donne la parole au discours direct³² (*Il.* XXIV), symboliquement placée à l'écart des autres. Or, l'aède homérique occupe une place importante au sein de la société où il est écouté et honoré : à la table d'Alcinoos, par exemple, Démodocos est installé « au centre du festin », μέσσω δαιτυμόνων (*Od.* VIII, 473-474) et Ulysse lui fait porter une belle part de viande en hommage à sa fonction de chanteur (v. 474-484). Dans une société essentiellement orale³³, il serait impensable de

²⁷Knox 2006, 60-1.

²⁸Knox, 2006, 73.

²⁹Sur l'existence et l'importance de ces relations aux cultures de « l'autre », cf., par exemple, Skinner 2012. Il va de soi que, au niveau du poème même, cette altérité est nécessaire : cf. Zumthor 1983, 282-283 (« ne pas rester in-différents »).

³⁰1982, 61.

³¹Malta 2012.

³²Sur le discours (direct et indirect) dans l'épopée homérique et les techniques de présentation des personnages, cf. l'analyse récente de Beck 2012.

³³Le problème de l'oralité homérique est extrêmement débattu, de la vision d'Homère, poète érudit (West) à la notion d'évolution chère à Nagy, même si l'on ne considère plus, comme au XVIII^e siècle, qu'Homère était aussi illettré que ses personnages ; cf. la synthèse de Knox 2006, 34-59 et, récemment, Skafte Jensen 2011. Pour une synthèse sur la question homérique, voir Saïd 2011, 7-20 (sur « l'auteur » Homère et la fluctuation des approches en fonction des critères et des sensibilités) et

saper les fondements de ce pacte d'oralité sur lequel repose non seulement le lien social, mais aussi celui que crée l'aède avec son public : le poète se doit de respecter, au moins en partie, « l'horizon d'attente' des auditeurs », par rapport auquel, selon Zumthor, « la fonction de la poésie orale se manifeste »³⁴. Donner à Cassandre le don de poésie ou de prophétie, ce serait donner à un être socialement inférieur (une femme) et, de surcroît, barbare une capacité qui n'est pas la sienne et qui n'entre pas dans la logique du poème : comment Cassandre pourrait-elle, au sein de cette société, avoir une faculté d'évocation prospective du réel, alors qu'elle est en marge du monde de la guerre, qui est celui de l'*Iliade*, ou qu'elle occupe, dans l'*Odyssée*, le statut d'esclave ? Tout au plus peut-elle avoir la capacité d'anticiper les faits, peu avant qu'ils ne se produisent et c'est exactement le rôle que lui donne Homère au chant XXIV : reconnaître avant les autres son père qui arrive avec le cadavre de son frère...

2.2 *Cassandre, un personnage épique*

Mais l'organisation sociale et la féminité³⁵ de Cassandre ne sont pas les seules raisons de son silence ; elle doit aussi avoir un statut conforme à sa dimension épique. Or, si les personnages homériques, lâches comme héros, hommes comme femmes, connaissent la peur et subissent les manifestations physiques de l'effroi³⁶, si certains, comme le Cyclope, peuvent être victime d'une « maladie envoyée par Zeus »³⁷, ils ne sont

20-45 (synthèse d'ensemble : unitaristes et analystes, Motiv- et Quellenforschung, influence de l'oralité, notion plus consensuelle de « texte transitionnel »). Pour cet auteur, l'*Odyssée* est « le premier palimpseste de la littérature occidentale » (p. 375).

³⁴Zumthor 1983, 64.

³⁵Par ce terme quelque peu général, je fais allusion à ce que les chercheurs de langue anglaise appellent *gender studies*.

³⁶Cf., par exemple, *Il.* XIII 279-283 (portrait du lâche, ὁ (...) δειλὸς ἀνὴρ, par opposition au brave, ἄλκιμος, selon Idoménée (celui qui tue Othryonée) s'adressant à Mérion) ; X, 374-377 (Dolon) ; VII 216 (Hector) ; XVIII 3-15 (crainte d'Achille appréhendant la mort de Patrocle) ; XXIV 359 (Priam) ; XXII 447-459 (Andromaque, à la mort d'Hector)... Sur cet aspect et l'exploitation poétique du thème par Eschyle, cf. Romilly, 1971, 21-22.

³⁷*Od.* XI 410-413, νοῦσον (...) Διὸς μεγάλου (c'est l'interprétation des Cyclopes attirés par les cris de Polyphème aveuglé par « Personne »).

jamais possédés par un dieu ni emportés par une transe divine. La *μανία* chez Homère est celle de la guerre³⁸, non celle de la prophétie inspirée, l'objectif étant d'apporter au héros le *κλέος*³⁹ immortalisant. Comme le dit Zumthor, « l'épopée nie le tragique. Les catastrophes ne sont qu'une occasion d'honneur [...]. C'est pourquoi, sans doute, le chant épique narre le combat contre l'Autre, l'étranger hostile, l'ennemi extérieur au groupe – que ce dernier soit une nation, une classe sociale ou une famille »⁴⁰. Cassandre, femme et troyenne, ne peut donc, dans la logique épique homérique⁴¹, être habitée par Apollon pour prédire l'avenir.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que la capacité à connaître le futur soit absente de l'épopée⁴² : même si les devins sont relativement rares ou suscitent la méfiance de la communauté⁴³, ils n'en sont pas moins présents. Héléno, le frère de Cassandre, est même présenté comme « le meilleur des augures », *οἰωνοπόλων (...) ἄριστος* (VI, 76), quand il prédit l'avenir par ornithomancie, *οἰωνοπόλων*⁴⁴ ; il induit un sens de présages observés (comme, chez les Grecs, le fait Calchas, qu'Homère qualifie exactement de la même façon en *Il.* I, 69) et déchiffre la pensée et la volonté des dieux dans le vol ou le chant des oiseaux ; son pouvoir de divination inductive est mis au service de ses compatriotes : il relève le courage de l'armée, conseille et rassure Hector, conformément à la fonction poétique principalement liée à un « dessein cognitif », selon Zumthor⁴⁵. Enfin, s'il est capable d'entendre « la voix des dieux éternels », *ἐγὼ ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετᾶων* (VII, 53), et de comprendre

³⁸Sur cet aspect, cf. Eck 2012, 136-148.

³⁹Sur cette notion et ses implications, cf. Vidal-Naquet 2000, 66-67 ; Eck 2012, surtout 136-7 et 140-1 ; Kossaiï, à paraître.

⁴⁰Zumthor 1983, 110.

⁴¹L'état fragmentaire des poèmes épiques du *Cycle* ne nous permet pas de dire quelle était la modalité de divination dans ces œuvres.

⁴²Sur la divination en Grèce, cf., entre autres, Bouché-Leclercq 1978 ; Sike 2001, 21-23 et passim.

⁴³Cf. *Il.* XXIV, 220-222 (Priam) ; les devins sont plus présents dans *l'Odyssée*, notamment avec Tirésias. Sur cet aspect, cf. Bardollet 1997, 76.

⁴⁴Le terme renvoie à la fois à l'ornithomancie et au présage en général ; cf. Chantraine 1999, 789. Sur la capacité prophétique d'Héléno, cf. Graf 2008, 61-62.

⁴⁵1963, 13.

leur message, il garde son identité humaine propre, sans être assimilé à une « voix », comme l'est Cassandre dans l'*Odyssée* et, sous la forme de cris et d'oracles effrayants, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle⁴⁶. De fait, ce sont principalement les auteurs tragiques⁴⁷ qui disent la dépossession de la jeune femme par le dieu qui l'habite. Or, l'enthousiasme divin, marque de la *μανία* mantique⁴⁸, relève d'une divination qui n'est plus déductive, mais intuitive. Ainsi, chez Eschyle, Cassandre est possédée par Apollon, action qui est à la fois la cause et l'effet de sa *μανία*, qui, le plus souvent, fusionne avec la *μαντεία*, sous la forme d'un délire prophétique⁴⁹. Une telle approche, on le voit, diffère profondément de la conception homérique, qui n'associe pas don de lire les signes de l'avenir et aliénation à soi. Au contraire, l'acte humain, à tous les niveaux, est en harmonie avec la volonté des dieux : « il se fait une sorte d'équivalence entre les initiatives du cœur et celle de la divinité ; on lit ainsi : "il retournera au combat quand, en sa poitrine, son cœur l'y invitera et quand un dieu l'y poussera" (*Iliade* I, 702) »⁵⁰.

Aussi la figure d'une Cassandre prophétesse inspirée est-elle essentiellement tragique et sa présence chez Homère signifierait que l'épopée devient hybride par mutation générique. Si, par la spatialisation des déplacements, le jeu sur les temps et les discours, la narration et la psychologie homériques ne sont pas étrangères au théâtre⁵¹, le personnage

⁴⁶Nombreuses occurrences ; cf., par exemple, le dialogue tragique qui oppose le chœur à Cassandre juste avant d'entrer dans le palais d'Agamemnon pour y être égorgée, v. 1072-1177.

⁴⁷Ils s'inspirent souvent d'Homère ; sur cet aspect, cf. Morin 2003.

⁴⁸C'est l'un des quatre types de folie définis par Platon, dans le *Phèdre*, 244-249 ; dans le *Timée*, 86b, il présente la *mania* (de même que l'ignorance, *amathia*) comme une manifestation de démence, relevant d'une « maladie de l'âme » ; sur ce sujet, cf. l'analyse très complète de Rougier 1990, 344-375 ; voir aussi Dodds 1951, 71.

⁴⁹Cf., par exemple, v. 1202-1216. Sur cet aspect, cf. Mazzoldi 2001, 99-114 et 179-283.

⁵⁰Romilly 1971, 74, paraphrasant puis citant l'analyse de Dodds 1951 : « l'intervention psychique (...) est souvent donnée comme agissant "non pas directement sur l'homme lui-même, mais sur son thumos ou sur le siège physique de ce thumos : la poitrine ou le diaphragme" ».

⁵¹Cf. à ce sujet les analyses de Strauss Clay 2011, et de Dubel 2012, 23-41 (l'auteur traite de la patroclie qu'elle aborde dans une perspective dramaturgique, en montrant comment les déplacements de Patrocle dessinent la construction de son

de Cassandre ne peut prendre une autonomie qui menacerait la construction d'ensemble et la signification de l'œuvre. Pour le poète épique, Cassandre reste la fille de Priam ; dans la tragédie, au contraire, elle est la fille d'Hécube, celle dont Euripide dit, à la fin de la pièce qu'il lui consacre, la métamorphose en « chienne aux regards de feu » (v. 1265). Or, ce catastérisme a une signification métapoétique : il fait de la vieille reine le « moyen d'une catharsis psychique et un objet de contemplation esthétique »⁵². Il éclaire rétrospectivement le symbolisme de la Cassandre eschyléenne, elle aussi comparée à cet animal, quand elle est victime du dieu ; le chœur voit en elle une « étrangère », qui « a le nez d'une chienne : elle flaire la piste et va trouver le sang » (1093-1094). La dépréciation du personnage (étrangère et chienne) va implicitement de paire avec l'expression d'un pouvoir qui la dépasse et qui s'exprime par la puissance créatrice de la parole poétique, seule capable de donner à cette voix, « instrument de la prophétie »⁵³, une existence et une légitimité. Et c'est bien, comme nous allons maintenant le voir, au niveau poétique que se manifeste le plus l'incompatibilité entre le poète épique et la possédée d'Apollon.

2.3 La voix des Muses

L'univers épique homérique se construit sur une relation particulière entre les hommes et les dieux ; ceux-ci, humanisés par leurs corps⁵⁴ et leurs actions, « dépouillés de tout caractère mythique et sacré »⁵⁵, permettent à la dynamique narrative de se déployer au gré de la volonté du poète, qui leur attribue, selon Kullman, une fonction d'« explication rationnelle des événements » dans *l'Iliade* et un rôle « métaphysique » en tant que garants du « principe de la justice » dans *l'Odyssée*⁵⁶. Comme le dit Louis Bardollet, « Homère a dissimulé son pouvoir de création sous

identité héroïque).

⁵²Kossaifi, à paraître b.

⁵³Zumthor 1983, 282.

⁵⁴Sur le corps des dieux, dont « le sur-corps » frôle « le non-corps » sans le rejoindre jamais, cf. Vernant, 1989, 7-39.

⁵⁵Bardollet 1997, 55.

⁵⁶Kulman 1985, respectivement, p. 5 et 6. L'auteur analyse l'influence de cette vision homérique sur les Tragiques grecs (20-23).

le voile prestigieux de la toute-puissance divine »⁵⁷, et, comme l'a montré Kullman, il utilise ses outils selon l'orientation qu'il veut donner à son épopée. La place et la symbolique d'Apollon, principalement dans l'*Illiade* où Cassandre apparaît à deux reprises, se révèlent donc particulièrement importantes pour comprendre le silence de la jeune fille. Et force est de constater qu'Homère a donné à cette divinité un rôle relativement important, puisque, selon Graf, il est celui qui est cité le plus souvent après Zeus⁵⁸. L'auteur souligne également son « rôle majeur dans l'action »⁵⁹ et sa fonction de « protecteur essentiel des Troyens », marquée par l'emplacement de son temple sur l'acropole de Pergame⁶⁰. Or, – nous l'avons vu – c'est là qu'est montée Cassandre au chant XXIV : le poète a donc réuni les deux figures dans un même lieu. D'autre part, la fonction de dieu de la lumière qui est celle d'Apollon peut être mise en relation avec le nom de Cassandre, qui pourrait signifier étymologiquement « celle qui brille parmi les hommes »⁶¹. L'épopée homérique porte donc en germe le lien entre la mortelle et le dieu, mais sans le développer ni l'exploiter, alors qu'elle accorde une place essentielle à Apollon. Pourquoi ? La réponse est sans doute à chercher du côté de la symbolique poétique.

En effet, le poète rattache son art aux Muses et ce, à l'ouverture même de ses poèmes : ce sont elles qui lui inspirent le « chant de la colère d'Achille », μῆνιν ἄειδε θεά... (*Il.* I, 1), et ce sont elles qui « content l'homme aux mille détours », ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον...

⁵⁷1997, 56. L'auteur ajoute : « les hommes, dans ses poèmes, semblent être les jouets des dieux, alors qu'en vérité, dans la manière homérique, ce sont les dieux qui sont des jouets, les jouets du poète, de simples organes de transmission de sa volonté cachée ».

⁵⁸Graf 2008, 10.

⁵⁹*Ibid.*, référence à laquelle je renvoie le lecteur pour le détail des interventions d'Apollon dans l'*Illiade*. Pour l'*Odyssée* et le lien entre Ulysse et l'archer divin, cf. 13 et *passim*.

⁶⁰V, 446 et VII 83.

⁶¹L'élément *kas* semble coder la beauté brillante, l'excellence (cf. le lien avec κέκασμαι, proposé par Chantraine 1999, 503 et 511), mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Selon Lambrecht 2008, 183, « l'équivalent illyrien d'*alex* qui lui a été recherché signifierait celle qui écarte les hommes » ; cf. aussi Davreux 1942, 90-91 et, à propos d'Alexandra, Kossaiji 2009, 151.

(*Od.* I, 1). Déesses toutes puissantes, les « filles de Zeus porte-égide » n'hésitent pas à châtier ceux qui les défient, tel Thamyris de Thrace à qui « elles ont ravi l'art divin du chant et fait oublier le jeu de la cithare », ἀοιδὴν / θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαριστύν (*Il.* II, 599-600). Car elles sont aussi filles de Mnémosyne⁶², de cette mémoire, essentielle à la création poétique et détruite par Hadès⁶³. C'est pourquoi, à l'instar de certains de ses personnages, tels Phémios ou Démodocoos, avec lesquels il fusionne en mêlant les niveaux narratifs⁶⁴, l'aède n'est que leur voix et le charme de sa narration, qui « brûle » les auditeurs, vient d'elles. Telle est du moins ce que dit la fiction poétique⁶⁵. Et le silence de l'écoute, qui permet la communication entre l'aède et son public et qui, en même temps, garantit l'existence même du poème – que serait le chant d'Achille sans la présence silencieuse et attentive de Patrocle⁶⁶ et sans les vers d'Homère ? – est totalement incompatible avec le cri de la possession apollinienne, d'autant plus que, souvent, la troyenne n'est même pas consciente de ce qu'elle dit. Poète des Muses, l'aède chante la mort qu'il sublime pour la mettre au service du « contrat épique » de commémoration⁶⁷ qu'il a passé avec ses personnages. Cassandre, possédée d'Apollon, dit le malheur et son don de prophétie est à lui-même déjà une forme de mort, une parole de souffrance et de destruction condamnée à une douloureuse stérilité. Ainsi, si la voix de Cassandre ne se fait pas davantage entendre dans l'épopée, c'est qu'elle contrevient doublement à la logique du poème, chant des Muses (et non d'Apollon) qui dit le jaillissement vital au cœur de l'éphémère et qui rappelle sans cesse la beauté de la vie⁶⁸ (et non uniquement le malheur). Homère ne pouvait donc pas mettre les Muses, desquelles il tient son

⁶²Sur cet aspect, en lien avec la symbolique de la « belle mort », cf. Vernant 1989 b, 86-89.

⁶³Sur Hadès qui ravit la mémoire, cf. Aristophane, *Gren.* 186, Platon, *Rép.* 10 621a, Théocrite, *Id.* I, 63.

⁶⁴Sur cet aspect dans le chant de Démodocos (*Od.* VIII, 266-367), cf., par exemple, De Jong, 2009, 87-115.

⁶⁵Cf. Bardollet 1997, 114 et Svenbro 1976, *passim*.

⁶⁶Sur cet aspect en lien avec le *poikilon*, cf. Lascoux 2006, 54.

⁶⁷L'expression est de Dubel 2011, 144.

⁶⁸Cet aspect a été bien montré par Bardollet 1997.

savoir et auxquelles revient la prééminence dans la construction dramatique du poème⁶⁹, en concurrence avec Apollon ni introduire dans son épopée une voix discordante, même s'il était conscient du potentiel poétique (et tragique) de la figure de Cassandre.

Explorons, pour finir, la signification du rapprochement de Cassandre et d'Agamemnon dans l'*Odyssée*. Pour en comprendre le sens, il nous faut revenir à l'*Iliade*, en gardant présente à l'esprit la distinction hésiodique entre le « vrai », ἀληθέα, le « semblable au vrai », ἐτύμοισιν ὁμοῖα, et le « mensonger », ψεύδεα, qui relèvent tous trois de la sphère d'activité des Muses (*Théogonie*, v. 27-28). Comme l'a montré Malta⁷⁰, le personnage qui, dans l'*Iliade*, est victime de cette trompeuse apparence de vrai, c'est Agamemnon, au chant II : se fiant au songe fallacieux envoyé par Zeus (v. 1-40), il trompe à son tour les troupes grecques par son discours et cause la défaite de son camp. Parce qu'il s'est montré incapable de démêler le vraisemblable du mensonger, il s'est emprisonné dans son désir et a perdu le contrôle de ses propres paroles auxquelles il a donné la forme (mensongère) du « vrai ». Ce langage en folie peut se lire comme le reflet inversé (masculin et grec) de la Cassandre possédée par Apollon. C'est peut-être cela que voulait suggérer Homère quand, dans l'*Odyssée*, il unit Agamemnon et Cassandre dans la mort en les présentant comme deux êtres faibles, deux victimes de la trompeuse vengeance d'Égisthe (XI, 410-411) et de la ruse de Clytemnestre, Κλυταιμνήστορ δολόμητις (v. 422), qui tombent pour n'avoir pas su déchiffrer derrière les paroles affectueuses la trompeuse réalité⁷¹ d'un discours « semblable au vrai » et trop conforme à leur propre désir : derrière le pathétique de la situation d'énonciation (un mort raconte au discours direct le meurtre bestial⁷² dont il a été victime) se lit la réflexion poétique sur la mystérieuse et divine puissance des « paroles ailées », dont il faut

⁶⁹Selon Perceau 2011.33-56, cette fiction de la Muse est particulièrement active dans l'*Odyssée*, par opposition à l'*Iliade* où se fait davantage entendre la voix personnelle du poète.

⁷⁰Malta 2012, surtout chapitres II (« Verdade e Mentira na Poesia ») et III (« Agamemnon e a Linguagem Fora de Controle »).

⁷¹Cet aspect sera développé par Eschyle, qui fait entendre le dialogue par lequel Clytemnestre triomphe de la réticence d'Agamemnon et le persuade d'entrer dans son palais en marchant sur les tapis de pourpre qu'elle a fait disposer (*Agamemnon*, v. 902-957).

savoir déchiffrer la signification réelle. C'est ainsi à travers le personnage d'Agamemnon que l'aède pose le problème traditionnellement incarné par la figure de Cassandre : celui d'un langage qui échappe au contrôle de la raison et qui, de ce fait, perd son pouvoir de conviction...

Conclusion

C'est donc bien par une mutation – un « renversement », dirait Pascal Quignard – de la conception homérique que Cassandre est devenue, dans la tradition postérieure, une « figure (problématique) du témoignage et de la transmission mémorielle »⁷³. La place qu'Homère lui a donnée dans son épopée indique son importance : princesse troyenne relativement à l'écart de la communauté, puis esclave unie à son maître dans la même mort sanglante, elle dit symboliquement le mystère et la force de la parole poétique, capable de lire les signes de l'avenir et de se faire entendre même depuis le sombre Hadès. Mais si le poète la laissait véritablement s'exprimer et développait son lien avec le dieu de la lumière, il mettrait Apollon en concurrence avec les Muses, desquelles il tient son savoir, courrait le risque de l'oubli et du silence, puisque, dans la tradition mythique postérieure, la jeune femme subit les prophéties et se heurte à l'incrédulité générale, et surtout renoncerait à s'inscrire dans la mémoire d'une communauté grecque par la mélodie divine des « paroles ailées ». La figure de Cassandre, dans la logique homérique, c'est celle d'un poète fou, de surcroît femme et étrangère, qui saperait les fondements poétiques sur lesquels se sont élaborés *l'Iliade* et *l'Odyssée*.

⁷²Le lien avec les animaux est mentionné à la fois pour Agamemnon (comparaison du v. 411, ὡς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ) et pour ses compagnons (comparaison avec les « porcs aux dents blanches », σύες ὡς ἀργιόδοντες, 413), tandis que Clytemnestre est traitée de « chienne », ἡ δὲ κυνῶπις (424). Significativement, Egisthe ne reçoit aucune comparaison.

⁷³Je reprends ici le titre (auquel j'ai ajouté une parenthèse) de l'ouvrage collectif dirigé par Léonard-Roques et Mesnard 2014. Voir aussi la synthèse de Lambrecht 2008.

Bibliographie

- Bardollet L. (1997), *Les mythes, les dieux et l'homme. Essai sur la poésie homérique*, Les Belles Lettres, « Vérité des mythes », Paris.
- Beck D. (2012), *Speech Presentation in Homeric Epic*, Austin, University of Texas Press.
- Bouché-Leclercq A. (1978), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Scientia Antiquariat Verlag.
- Burgess J. (2001), *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press.
- Chantraine P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- De Jong I. J. F. (2009), « Metalepsis in Ancient Greek Literature », in Grethlein J. et Rengakos A. (éd.), *Narratology and Interpretation: the content of narrative form in ancient literature*, Berlin, de Gruyter, 87-115.
- Davreux J. (1942), *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Liège.
- Dodds E. R. (1951), *The Greek and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.
- Doherty L. E., « Gender and Internal Audiences in the *Odyssey* », 247-264, in Doherty L. E., dir., (2009), *Homer's Odyssey*, Oxford/New York, Oxford University Press, coll. « Oxford Readings in Classical Studies ».
- Downes J. M. (2010), *The Female Homer: An Exploration of Women's Epic Poetry*, Newark, University of Delaware Press.
- Dubel S. (2011), « Changements de voix : sur l'apostrophe au personnage dans l'*Illiade* », in Raymond E. (éd.), *Vox poetae. Manifestations auctoriales dans l'épopée gréco-latine*, Paris, De Boccard, « Collection du Centre d'Etudes et de Recherches sur l'Occident Romain » - CEROR n° 39, 129-144.
- Dubel S. (2012), « Essai de dramaturgie homérique : sur le parcours héroïque de Patrocle dans l'*Illiade* », in Dubel S., Gotteland S., Oudot E. (éd.), *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quignard : mélanges offerts à Suzanne Saïd*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012, 23-41.
- Eck B. (2012), *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- Foley H. P., « Reverse Similes' and Sex Roles in the *Odyssey* », in Doherty 2010, 189-207.
- Gagarin M. (1981), *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven-Londres.

- Garland R. (1981), « The Causation of Death in the *Iliad*: A Theological and Biological Investigation », *BICS*, 28.
- Graf F. (2008), *Apollo*, Routledge.
- Iriarte A. (1999), « Le chant interdit de la clairvoyance », in Goudot M. (éd.), *Cassandre*, Paris, Éd. Autrement, « Figures mythiques », 42-64.
- Kinkel G., éd. (1877), *Epicorum Graecorum fragmenta*, vol. I, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri.
- Knox B. (2006), « Introduction à l'*Iliade* », in Knox B., Weil S., *L'Iliade, poème du XXI^e siècle*, « Post Scriptum », Arléa.
- Kossaiï C. (2009), « Poétique messenger. Quelques remarques sur l'incipit et l'épilogue de l'*Alexandra* de Lycophron », in Cusset C. et Prioux E. (éd.), *Lycophron : éclats d'obscurité*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 141-159.
- Kossaiï C. (2013), « catabase et *nékuia* », in A. Montandon (éd.), *Dictionnaire littéraire de la nuit*, H. Champion, Paris, 2013, 143-164.
- Kossaiï C. (à paraître), « "Chien, ... meurs". Aux frontières de l'humain : le héros homérique face à la mort (*Iliade*, XXII et *Odyssée*, XXI-XXII) », in Fonkua R. et Ott M. (éd.), *Le héros et la mort dans les traditions épiques*, Actes du 6^e Congrès International du Réseau Euro-Africain de Recherches sur les Épopées, Strasbourg, 27-29 septembre 2012.
- Kossaiï C. (à paraître b), « Quand le savoir fait basculer la psyché. A propos de l'*Hécube* d'Euripide », in Vial H. (éd.), *Entre gloire et désastre : les figures mythiques du savoir chez les tragiques grecs et leur postérité*, Journées d'étude et d'agrégation, 4-5 avril 2013, Clermont-Ferrand.
- Kulman W. (1985), « Gods and Men in the *Iliad* and the *Odyssey* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 1-23.
- Lambrecht A. (2008), « le mythe de Cassandre, d'Eschyle à Christa Wolf », in Schnyder P. (éd.), *Métamorphoses du mythe. Réécritures anciennes et modernes des mythes antiques*, Orizons chez L'Harmattan, 183-195.
- Lascoux E. (2006), « Plaisir et variation dans l'esthétique de la voix grecque. Retour sur la *poikilia* », p. 54, in Lefebvre R. et Villard L. (éd.), *Le plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*, Université de Rouen et du Havre, 43-57.
- Léonard-Roques V. et Mesnard P. (2014), *Cassandre, figure du témoignage et de la transmission mémorielle*, Paris, Kimé, « entre histoire et mémoire ».
- Malta A. (2012), *Homero múltiplo : ensaios sobre a épica grega*, Université de São Paulo.
- Mazzoldi S. (2001), *Cassandra, la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Lucida intervalla 43 (2014)

- Meschonnic H. (1982), *Critique du rythme, anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier.
- Monrós Gaspar L., Reece R., (2011), *Cassandra, the Fortune-teller: Prophets, Gipsies and Victorian Burlesque*, le Rane, Studi, 56, Bari, Levante editori.
- Monsacré H. (1984), *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris.
- Morin B. (2003), « L'épopée homérique au service du personnage tragique : Polyphème, Héphaïstos et Philoctète à Lemnos », *R.E.G.*, 116, 2, 386-417.
- Neblung D. (1997), *Die Gestalt der Kassandra in der antiken Literatur*, Stuttgart/Leipzig.
- Perceau S. (2011), « Voix auctoriale et interaction de l'Iliade à l'Odyssee : de l'engagement éthique à la figure d'autorité », in Raymond E. (éd.), *Vox poetae. Manifestations auctoriales dans l'épopée gréco-latine*, Paris, De Boccard, « Collection du Centre d'Etudes et de Recherches sur l'Occident Romain » - CEROR n° 39, 33-56.
- Quignard P. (2012), *les Désarçonnés*, tome VII du *dernier royaume*, Grasset, Paris.
- Romilly (de) J. (1971), *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rougier G. (1990), *La Musique et la Transe*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Säid S. (2011), *Homer and the Odyssey*, Oxford/New York, Oxford University Press, (1^e édition, 1998).
- Segal C. (1971), *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, *Mnemosyne*, suppl. 17, Leiden.
- Serghidou A. (2010), *Servitude tragique. Esclaves et héros déçus dans la tragédie grecque*, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Severyns A. (1963), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, vol IV, Paris.
- Sike (de) Y. (2001), *Histoire de la divination. Oracles, prophéties, voyances*, Larousse, Paris.
- Skafté Jensen M. (2011), *Writing Homer: a Study Based on Results from Modern Fieldwork*, Scientia Danica, Series H, Humanistica 8, 4, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Skinner J. E. (2012), *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, *Greeks overseas*, Oxford University Press.
- Strauss Clay J. (2011), *Homer's Trojan Theater: Space, Vision, and Memory in the Iliad*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Svenbro J. (1976), *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund.

Christine Kossaiï

- Vernant J.-P. (1989), « Mortels et Immortels : le corps divin », in *L'individu, la mort, L'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, 7-39.
- Vernant J.-P. (1989 b), « Mort grecque à deux faces », in *L'individu, la mort, l'amour, op. cit.*, 81-89.
- Vidal-Naquet P. (2000), *Le monde d'Homère*, Perrin.
- Wolf-Hartmut F. (1956), *Verwundung und Tod in der Ilias*, Göttingen.
- Zumthor P. (1963), *Langue et Techniques poétiques à l'époque romane*, Klincksieck.
- Zumthor P. (1983), *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.

Christine Kossaiï

CELIS / Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

The Matrix of Myth. Why Cassandra is Silent in the Homeric Epics

Abstract

Aeschylus' well known Cassandra is indeed a creation of the tragic poet. But Homer has also sung this Trojan princess enslaved to Agamemnon and he perfectly knew the psychological and poetical strength of this figure. Yet he did not take her out of the matrix: as a Trojan woman and an epic character, she has to submit to the voices of the Muses, from whom the poet holds his knowledge, his memory and his place in the community.

Key Words: Cassandra, Homer, Muses, epic, memory, woman, Troy, tragedy.

Драгана Димитријевић
 Филозофски факултет, Београд
 dragana_dim77@hotmail.com

Кад и како је настала фраза *paх atque otium*?*

Апстракт. Циљ овог рада јесте да истражи кад и како је настала фраза *paх atque otium*, коју су користили Цицерон и Цезар, као и да проникне у њено значење. Најранија употреба дате фразе, забележена у Плаутовом делу, већ показује да њена семантичка структура добро одсликава сложени римски појам *мира* у доба Републике.

Кључне речи: фраза *paх atque otium*, лексичко поље мира, Плаут.

Познорепубликански политички слогани и фразе, као што су Цицеронове *concordia ordinum* и *cum dignitate otium*, већ су заокупљали пажњу модерних истраживача¹. Међутим, досадашња истраживања нису се подробније бавила фразом *paх atque otium* коју је Цицерон употребио у својих седам беседа², а Цезар на једном месту уврстио у своје дело *De bello Gallico* (7.66). Главни циљ овог рада јесте да пружи одговор на питање кад и како је дата фраза настала, па потом и да детаљније испита њено значење.

Сачувани извори несумњиво сведоче како ни Цицерон, ни Цезар нису аутори фразе *paх atque otium*, штавише, знамо да је она већ постојала готово век и по пре њиховог активног учешћа на римској

* Чланак је делимично настао као резултат рада на пројекту *Модернизација западног Балкана*, бр. 177009, финансираном од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Једна верзија овог чланка презентована је на Институту за класичне студије Филозофског факултета у Скопљу 15. априла 2014, па овом приликом захваљујем колегама које су ми својим луцидним питањима помогле да поједине мисли јасније формулишем, те и да дођем до заокруженијих закључака.

¹ Могућа тумачења фразе *concordia ordinum* в. нпр. у Wood 1988 и May 1988. О значењу фразе *cum dignitate otium* в. нпр. Remy 1928, Wirszubski 1954, Balsdon 1960.

² Cic. *Verr.* 2.4.78; *Leg. Agr.* 1.24; *Red. Pop.* 20; *Dom.* 137; *Prov. Cons.* 39; *Pis.* 73; *Phil.* 1.16.

политичкој сцени. Наиме, у Плаутовом делу забележена је најранија, истовремено и једина преткласична, употреба дате фразе. Такође, Плаутове комедије садрже прве помене лексеме *paх* и лексеме *otium* у римској књижевности. Изнова се показује да Плаутове комедије, које чине највећи сачувани корпус преткласичног латинитета, морају бити полазиште за темељније проучавање готово сваког аспекта дела класичних аутора, па тако и Цицеронове и Цезарове прозе, без обзира на њихову жанровску неистоветност са Плаутовим делом.

Како бисмо боље осветлили природу фразе *paх atque otium*, прво ћемо нешто казати о синтаксичко-семантичком понашању лексеме *paх* и лексеме *otium* у Плаутовим комедијама.

* * *

У Плаутовим делима лексема *paх* јавља се двадесет четири пута, и то девет пута у комедији *Amphitruo*, док је осталих петнаест примера распоређено у осам других комедија са фреквенцијским индексом између 1 и 4. Како објашњавамо овако велику разлику у дистрибуцији дате лексеме у оквиру Плаутовог корпуса? Пре свега, треба рећи да је комедија *Amphitruo* изгледа била политички актуалнија него што би се то по њеном сижеу могло закључити. Наиме, према сачуваним изворима, она је једина Плаутова и уопште једина римска комедија чији се сиже заснива на (грчком) миту и у којој су боговима додељене главне улоге. У комедији се говори о томе на шта је све Јупитер био спреман како би освојио Амфитрионову жену Алкмену, што би се лако могло довести у везу са античким сведочанствима да се управо у време настанка дате комедије говоркало како је Сципион Африканац син врховног бога Јупитера. Без обзира на то да ли је творац ове легенде био сам Сципион или неко из његовог окружења, готово је извесно да се Сципион није много трудио да ту причу оповргне, као и то да му је она донела важне политичке поене³. Сматрамо како тематска посебност комедије *Amphitruo* иде руку под руку са њеном лексичком специфичношћу у оквиру Плаутовог корпуса. Стога, неубичајено велика фреквенца лексеме *paх* у овој коме-

³ Види Liv. 26.1-8. Идеју о политичкој актуалности дате комедије преузимамо из студије Димезила, који ју је опет позајмио од Ибоа. Види Dumézil 1987 (овде је коришћен превод: Ž. Dimezil, *Drevna rimska religija*, prev. J. Novaković, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997, 388).

дији, као и њене колокације са лексемама из религијско-политичког регистра изгледа потврђују уверење једног броја истраживача да је тематика и садржај макар извесног броја Плаутових дела била много више условљена друштвено-историјским околностима него што се то раније мислило⁴.

Све варијанте синтаксичко-семантичког понашања које лексема *pac* испољава у оквиру Плаутовог корпуса могу се уочити у комедији *Amphitruo*, а овде наводимо само два примера.

У прологу Меркур каже следеће:

*etenim ille, cuius huc iussu venio, Iuppiter
non minus quam vostrum quivis formidat malum:
humana matre natus, humano patre,
mirari non est aequom, sibi si praetimet;
atque ego quoque etiam, qui Iovis sum filius,
contagione mei patris metuo malum.
propterea pace advenio et pacem ad vos affero. (26-32)⁵*

Као што видимо, Меркур објашњава да, по Јупитеровом налогу, долази у миру (*pace advenio*) и да доноси мир (*pacem ad vos affero*). Оно што изазива нашу позорност јесте чињеница да се у датом стиху Плаут поиграо лексемом *pac*, па је употребио два пута, и то уз глаголе различитог рода⁶. Потом, било да у улози субјекта наведених глагола видимо Меркура, било да све што он ради припишемо Јупитеровој вољи, уочавамо како је *pac* тековина коју Римљани добијају од богова.

⁴ О појединим деловима одређених Плаутових комедија који су можда били друштвено ангажовани види Scullard 1951, 254. С друге стране, у неким новијим студијама о Плаутовој комедији *Amphitruo* уопште се не помиње њена евентуална друштвено-политичка ангажованост. Види нпр. Moore 1998, 108-125.

⁵ Јовановићев превод цитираних стихова гласи овако: Наиме, што: онај по чијем налогу долазим овамо, Јупитер, | стрепи од лоших критика, баш као и сватко од вас, | рођених од људске мајке и од људског оца. | Разлога нема чудит се што га дрма трема. | Па и ја сам, који сам Јупитра старога син, | бојим се да ћу добит по носу заједно с татом. | Зато у миру овамо ступам и мир вама доносим. (према Јовановић 2008, 9).

⁶ Овде термин *глаголски род* користимо у његовом ширем значењу, подразумевајући под тим поделу глагола на прелазне, непрелазне и повратне, као што је, на пример, у Станојчић / Поповић / Мицић 1989, 97-98.

Сада ћемо навести један део Јупитеровог и Созијиног дијалога из друге половине исте комедије.

{Sos.} *Amphitruo, assum. si quid opus est, impera, imperium exequar.*
{Iupp.} <Sosia,> *optume advenis. {Sos.} Iam pax est inter vos duos?*
nam quia vos tranquillos video, gaudeo et volup est mihi.
atque ita servom par videtur frugi sese instituere:
proinde eri ut sint, ipse item sit; voltum e voltu comparet:
tristis sit, si eri sint tristes; hilarus sit, si gaudeant.
sed age responde: iam vos rediistis in concordiam?
{Iupp.} *Derides, qui scis haec dudum me dixisse per iocum.*
{Sos.} *An id ioco dixisti? equidem serio ac vero ratus.*
{Iupp.} *Habui expurgationem; facta pax est. {Sos.} Optume est. (956-965)*⁷

На овом месту у комедији Созија и даље не зна да пред собом има врховног бога Јупитера, а не свог газду Амфитриона, па када каже: *pax est inter vos duos*, он мисли на Алкменино и Амфитрионово помирење, дакле, на однос мужа и жене. Уочавамо да је субјекат реченице лексема *pax*, а да се прилошки предикат састоји од копуле (*est*) и прилошког предикатива (*inter vos duos*)⁸. Видимо да у истом контексту, са готово истим значењем стоје и реченице: *uos tranquillos uideo* и *uos rediistis in concordiam*. Дакле, Плаут овде користи три лексема из лексичког поља⁹ *мира* и датим лексичким варијацијама

⁷ Овде прилажемо Јовановићев превод датих стихова: Сосија: Ево ме, Амфитруоне; ако што треба, нареди, наредбу смјеста извршавам. | Јупитер: Сосија, у прави час! | Сосија: Јел' сада мир међу вама двома? | То што вас видим добре воље, мени је на срећу и весеље. | Ако мене питате, ваљаном робу прави је став | да и сам буде какве су газде: фацу по фацу намјести, | нека си тужан, ако су газде; смиј се, ако су сретни. | Али дај, реци: јесте ли се већ помирили? | Јупитер: Ругаш ми се – па знаш да сам све то недавно у шали рекао. | Сосија: А, то си у шали рекао? А ја мислио да ти то насмрт озбиљно. | Јупитер: Пала је исприка; склопљен је мир. | Сосија: Феноменално. (према Јовановић 2008, 63).

⁸ Дефиницију и примере *прилошког предиката* у српском језику види у Станојчић / Поповић / Мицић 1989, 214-217.

⁹ Најпознатија и најутицајнија теорија у структуралној семантици јесте теорија о *семантичким или лексичким пољима*. Двадесетих и тридесетих година XX века у радовима једног броја немачких и швајцарских научника, међу којима посебно место заузима Тријер (Trier), на различите начине изложена је у основи иста идеја о речима као јединицама лексичког система датог језика у датом историјском тренутку. Према овој теорији, сваки лексички систем састоји се од подсистема, тзв. *поља*, у оквиру којих су груписане значењски сродне речи. Ако

Драгана Димитријевић

изражава готово исти семантички садржај.

Реченична структура која се састоји од лексеме *рах* у номинативу јединине и глагола *esse* у трећем лицу јединине представља релативно чест синтаксички оквир у којем се лексема *рах* налази у Плаутовом корпусу. Наиме, од двадесет четири примера у шест случајева реч је управо о оваквом синтаксичком моделу.

Погледајмо сада како се Антифон обраћа својим зетовима у комедији *Stichus*.

*Quando ita rem gessistis ut vos velle amicosque addecet,
рах commersque est vobis mecum. nam hoc tu facito ut cogites.* (518-519)

Синтаксички оквир реченице *рах (commersque) est vobis mecum* могао би се приказати на следећи начин¹⁰:

Nom (посесум) + *est* + Dat (посесор) + *cum* + Abl
X постоји за Y са Z = Y са Z има X.

У нашем случају апстрактна именица (*рах*)¹¹ стоји у позицији *посесу-*

се током времена измени положај, односно значење неке речи у оквиру система, то неминовно доводи и до других промена у структури подсистема или система. Детаљније о лексичким пољима в. нпр. Lyons 1969, 44-48 и Lyons 1977, 266-270. Од свих лингвистичких теорија и терминолошких одређења наслоњених на Тријерову теорију рекли бисмо да је наше схватање *лексичког поља* ('lexical field') можда највише у складу са онаквим одређењем датог термина какво налазимо у Липкиној књизи *An Outline of English Lexicology*. Наиме, Липкина дефиниција има две важне компоненте: 1) *лексичко поље* садржи најмање две лексеме које се налазе у истој морфосинтаксичкој класи, 2) анализиране лексеме морају да имају бар једно заједничко централно значењско обележје. Види Lipka 1992, 152.

¹⁰ Овај шематски приказ датог реченичног модела преузели смо из Грковић-Мејџор 2007, 100, и при том смо у њега унели извесне измене.

¹¹ Не улазећи сада дубље у проблем опозиције *апстрактно – конкретно*, чини нам се да наше опрезно убрајање лексеме *рах* у апстрактне именице пре може да допринесе него да штети разумевању употребе дате лексеме. Судећи према принципима традиционалне граматике, рекли бисмо како сама чињеница да се именица *рах* појављује како у Плаутовим комедијама (са изузетком стиха *Pers.* 753), тако и у потоњој римској књижевности готово искључиво у јединини указује на то да бисмо дату лексему могли убројати у *апстрактне* именице. Потом, ако тезу да апстрактност, односно конкретност неке лексеме не мора бити непроменљива категорија, већ да зависи од тога да ли дата лексема у одређеном контексту означава опипљиви предмет, односно голим оком видљиву појаву или пак апстраховану слику предмета, односно појаве, применимо на употребу лексеме *рах*, закључили бисмо да у Плаутовим комедијама, као и у осталим

ма¹², а оно што смо означили термином *posessor (vobis)* у ствари представља дубински субјекат који се често тумачи као тзв. посесивни датив (*dativus possessivus*)¹³. Реч је о праиндоевропској *esse*-конструкцији за предикацију поседовања¹⁴. Древност ове конструкције потврђују примери из хетитског језика, а њене реликте срећемо у многим индоевропским језицима, па тако и у латинском¹⁵. Употреба датива у функцији дубинског субјекта произлази из његове примарне семантике¹⁶. Када је дошло до промене језичког типа¹⁷, датив дубинског субјекта реинтерпретиран је као посесивни датив¹⁸, а *esse*-

сачуваним текстовима преткласичне и класичне римске књижевности, дата лексема махом има вредност апстрактне категорије. О категоријалној опозицији *апстрактно–конкретно*, в. нпр. у Jespersen 1951, 135-136. Напоследку, *commersque* сматрамо допуном именице *rax*, па у овој прилици апстрахујемо синтаксичко-семантички значај именице *commers*. О моделима допуне именичке речи у латинском језику види Coleman 1983, 75.

¹² Занимљиву паралелу нуди староруски језик, у којем се дативна конструкција ретко јавља у случајевима када је посесум конкретни појам, а наставља да се користи када је посесум апстрактни појам (Грковић-Мејдор 2007, 102).

¹³ Слични примери из историје словенских језика дати су у Грковић-Мејдор 2007, 99-102.

¹⁴ Цела ова дигресија о индоевропским *esse*-конструкцијама за предикацију поседовања у значајној мери ослања се на поглавље »Индоевропска *esse*-предикација поседовања на словенском плану« и нешто мање на поглавље »Имперсоналне реченице у старосрпском језику« у Грковић-Мејдор 2007, 98-117; 188-203. Такође, од велике користи био је и Benveniste 1966 (овде је коришћен превод: Е. Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, prev. S. Marić, Beograd: Nolit, 1975, 143-163).

¹⁵ Ibid.

¹⁶ На пример, две могуће дефиниције основне функције датива у латинском језику гласе овако: 'The chief function of the dative is to denote the person or, more rarely, the thing for whose benefit (or the reverse) the action of the verb is performed, or for whose benefit a thing or a state exists, or whom the quality of a thing affects' (Woodcock 2002, 38-39), 'its proper function ... is to express an object indirectly participating in an action or process' (Lehmann 1983, 1958).

¹⁷ Прелаз од активног или ергативног ка номинативном типу језика утицао је на многе аспекте језика. Види нпр. његов утицај на ред речи у латинском језику (Calboli 1983, 42-43).

¹⁸ Грковић-Мејдор 2007, 100.

конструкцију са дативом потискује реченица са глаголом »имати«, субјектом / посесором у номинативу и објектом / посесумом у акузативу¹⁹. У нашем примеру, осим апстрактне именице (*rax*) у позицији посесума, глагола *esse* и датива лица (*vobis*) имамо и предлошко-падежну конструкцију (*tecum*), која дати синтаксички модел чини сложенијим и указује на извесне семантичке одлике лексеме *rax*.

Уочавамо да реченични модел у којем у оквиру предикације стоји предлог *cum* и онај у којем је заступљен предлог *inter* имају велику значењску сличност. Наиме, ако упростимо прагматичку ситуацију и уместо три присутне особе (укључујући и говорника), замислимо да се ради о две, чини се да нема велике значењске разлике²⁰ у томе да ли ћемо рећи *rax est tibi tecum* / *rax est mihi tecum* или *rax est inter nos duos*.

Ако имамо у виду да је праиндоевропски корен лексеме *rax* у вези са идејом склапања споразума између двеју страна²¹, сасвим је очекивано да дата лексема има валенцу већу од нулте, односно да уз себе по правилу везује некакву допуну. Стога, чак и када *esse*-реченица у којој се налази лексема *rax* површински гледано има сасвим једноставну структуру, без било какве допуне, треба имати на уму да се на дубљем плану готово сигурно може детектовати однос између најмање два актера (било да је реч о односу између неког божанства и човека, било да је у питању однос између двоје људи) на који ова лексема, по правилу, реферише.

¹⁹ Непостојање глагола »имати« у неким језицима, као и бројна сведочанства из историје оних језика у којима овај глагол постоји несумњиво указује на управо изнети смер синтаксичког и лексичког развоја. Види нпр. Benveniste 1966.

²⁰ Очеvidно је да постоји извесна синтаксичка и прагматичка разлика, али држимо да она није посебно релевантна за наше излагање.

²¹ У Баковом речнику, налик на друге старије етимолошке речнике, каже се да се у лексеми *rax* може препознати корен **rāk-* или **rāg-*, који је заступљен и у латинском глаголу *rangere* и грчком глаголу πήγνυμι, који имају значење »спојити«, »склопити«. Види Buck 1949, (20.14) 1376 и, на пример, Ernout / Meillet 1932, 685. У најновијем етимолошком речнику латинског и других италских језика, објављеном 2008. године, каже се да се лексема *rax* може повезати са праиндоевропским кореном **reh₂k-* који има значење »споразум«, »уговор« и кореном **ph₂k-(e)l-* који има значење »склопити споразум«. Види Vaan 2008, 452.

Да закључимо, и поред умереног фреквенцијског индекса, лексема *paх* има релативно широк спектар синтаксичког понашања у оквиру Плаутовог корпуса, па се тако налази у готово свим реченичним функцијама. Потом, њено семантичко понашање сасвим је уједначено и она увек има значење »мир«. Ако се, при том, подсетимо да се дата лексема сасвим лепо уклапа у контекст, на пример, са лексемом *concordia*, која несумњиво припада политичком речнику²², чини се да лексема *paх* примарно припада језику јавне комуникације²³ и може да реферише на однос између људи и богова, или на формалне односе међу људима²⁴. Изгледа да је тек путем метафоризације примарног значења лексема *paх* могла да се примени и на приватне односе међу људима. У прилог овој тези иде чињеница да је стари републикански култ богиње *Слоге* (*Concordia*), који је првобитно имао ширу друштвену димензију и био посвећен слози унутар целокупног римског друштва, у доба Августа добио и

²² Аналисти кажу да је 367. године пре н.е., после дуготрајних сукоба између патриција и плебејаца, диктатор Марко Фурије Камил посветио храм богињи *Слоги* (*Concordia*), који је саграђен на северозападном делу Форума, у подножју Капитола, и који је представљао једно од три седишта Сената. Хронолошки и тематски преглед питања која се тичу поштовања богиње *Слоге* и подизања њених светилишта види у Dumézil 1987. Приповедајући о Камиловим заслугама за успостављање политичке стабилности у римској држави, Ливије, додуше, не помиње посвећивање храма богињи *Слоги*, али је његова слика тадашњег стања вредна помена: *ita ab diutina ira tandem in concordiam redactis ordinibus* (Liv. 6.42).

²³ Овде долазимо до проблема функционалног раслојавања језика. Један од могућих модела класификације функционалних стилова има хијерархијску структуру, и то такву да се сви стилови деле на уметничке и оне окренуте споразумевању, а онда се ови други деле на *стил личне комуникације* и *стилове јавне комуникације* (Кликовас 2008, 38-39). Стил јавне комуникације односи се на оно што људи различитих профила говоре у званичним приликама, па се ова појава у Вугарски 1995 назива *јавни говор*.

²⁴ Најранија сачувана сведочанства о поштовању богиње *Рах* потичу тек из I века п.н.е. Наиме, прву ликовну представу ове богиње налазимо на новцу из 44. године п.н.е. Тек у периоду Августове владавине култ богиње *Рах* постаје веома значајан, што је, наравно, условљено друштвено-историјским околностима. Наиме, главни политички слоган Августове и пост-Августовске епохе *Рах Романа* или *Рах Августа* никако није био тренутни производ Августове пропагандне машинерије, него коначан исход великих превирања која су дуго потресала римски свет. О томе в. нпр. Woolf 2005, 115-117.

ужу, династичку димензију и почео да се односи на породичну и брачну слогу унутар владарске породице²⁵.

И у јавној и у приватној сфери лексема *paх* означава процес успостављања мира између једног ентитета, била то цела држава, или појединац, и некога у спољашњем свету. Чини се као да су динамичка и спацијална компонента значења дате лексеме међусобно повезане. Наиме, ако тежимо некаквом миру са спољашњим светом, не можемо га успоставити без извесног процеса или активности. Дакле, усмереност ка споља и активност представљају главне одлике значења лексеме *paх*.

* * *

У Плаутовом корпусу лексема *otium* јавља се двадесет и два пута. У готово свих дванаест комедија, у којима је заступљена, ова лексема употребљена је свега једанпут или два пута²⁶. Дакле, лексема *otium* има сасвим уједначену дистрибуцију, што је само по себи разумљиво, будући да се лексема која има значење »(слободно) време«, или »доколица« може појавити у мање више сваком приватном разговору, који чини главни ситуациони оквир Плаутових комедија²⁷.

У комедији *Casina* поверљиви разговор између две жене завршава се следећим стиховима:

²⁵ Анализирајући порекло овог божанства, Димезил се осврће на поједине елементе празника *Cara Cognatio*, који је празнован у најужем породичном кругу, и констатује да је »можда до тог проширивања на домаће ствари дошло раније« (Dumézil 1987). Судаћи према цитираном Плаутовом стиху (*Amph.* 962), изгледа да је Димезил био у праву.

²⁶ Изузетак представљају комедија *Mercator*, у којој је лексема *otium* употребљена четири пута, и комедија *Truculentus*, где се дата лексема јавља три пута.

²⁷ Плаут је дуго важио за један од најважнијих извора за проучавање преткласичног и класичног латинског (раз)говорног језика, али је та теза временом почела да наилази на оспоравања. Хофман је установио извесне критеријуме за сврставање неког писаног сведочанства у релевантне изворе *разговорног латинског језика*, па је на основу установљених критеријума реafirмисао мишљење да Плаутове и Теренцијеве комедије и Цицеронова писма релативно верно репрезентују савремени разговорни језик у датим периодима (Hofmann 1951). Овакво гледиште, додуше модификовано, заступа се, на пример, и у Palmer 1954, 74-94.

{Cleostrata} Mox magis cum otium mi et tibi erit, igitur
tecum loquar. nunc vale. {Myrrhina} Valeas. (214-216)

Од укупно двадесет два примера Плаутове употребе лексеме *otium* у чак четрнаест случајева синтаксичко понашање дате лексеме своди се на њену субјекатску функцију у реченицама са глаголом *esse*²⁸. У пет случајева овај синтаксички оквир проширен је само дативом лица, најчешће дативом личне заменице за прво или друго лице једине. Стога, шему која одражава структуру *esse*-реченице са лексемом *otium* треба поједноставити у односу на шему која је представљала *esse*-реченице са лексемом *paх*:

Nom + est + Dat
X постоји за Y = Y има X.

Ако пођемо од тога да се и у примерима у којима није изречен, из контекста може реконструисати датив лица, рекли бисмо да се ради о посебном типу предикације поседовања у којем позицију *posесума* заузима апстрактна именица која означава физичко (и емоционално) стање²⁹. У том случају исказани или неисказани датив лица јесте експеријенсер датог стања³⁰. Уочавамо да је дати синтаксички модел у случају лексеме *otium* можда ближи безличним, односно имперсоналним реченицама³¹ него *esse*-реченицама са предикацијом поседовања. Наиме, у *esse*-реченици лексема *otium* готово да се адвербијализовала³², и да описује стање које може, али и не мора бити персонализовано³³. Дакле, ако пођемо од тога да је реч о *esse*-реченици са

²⁸ И у примеру у којем предикацију чини глагол *feri* синтаксички оквир у којем се лексема *otium* налази потпуно је исти (*Mil.* 950).

²⁹ Аналогне примере из историјске лингвистике словенских језика види у Грковић-Мејдор 2007, 103-107.

³⁰ *Ibid.*

³¹ »Појам имперсоналност односи се на површинску синтаксичку структуру с инкогруентним предикатом«. Овде усвајамо оно значење појма *имперсоналности* које је заступљено у Грковић-Мејдор 2007, 188, а преузето из Ivić 1995, 82.

³² О адвербијализованим именицама у функцији предикатива у словенским језицима види Грковић-Мејдор 2007, 191-192.

³³ Дакле, чињеница да у *esse*-реченици стоји датив лица не сврстава нужно дату реченицу у *esse*-реченице са граматичким субјектом у номинативу, будући да се и у имперсоналним реченицама може појавити датив лица, нарочито ако предикатив означава некакво психолошко стање. Види Грковић-Мејдор 2007, 190.

предикацијом поседовања, онда лексема *otium* у њој има функцију субјекта и глагол *esse* конгруира са њом; ако, пак, кренемо од тога да се ради о имперсоналној реченици, онда лексема *otium* представља адвербијализовани предикатив који је инконгруентан са глаголом *esse*. Сматрамо да доношење коначног суда о овом питању у многоме отежава чињеница да личне облике латинских глагола одликује немаркираност по питању рода, па се не може утврдити да ли је глагол *esse* са именицом *otium* конгруентан или не.

Реченица *otium (non) est* има вредносно неутрално значење »има/нема (слободног) времена«, а у случају изреченог датива »имам«, или »имаш (слободног) времена«, и томе слично. У највећем броју сачуваних Плаутових примера значење лексеме *otium* веома је далеко од лексичког поља *мира* којем припада лексема *paх*. С обзиром на готово адвербијализовано значење »има/нема (слободног) времена«, сматрамо да има основа за хипотезу да лексема *otium* једним аспектом свог значења припада лексичком пољу *времена*³⁴. И заиста, наша анализа показала је да у оквиру Плаутовог корпуса лексеме *tempus* и *occasio* имају слично синтаксичко-семантичко понашање као лексема *otium*. Наиме, и лексема *tempus*³⁵ и лексема *occasio*³⁶ веома често стоје у *esse*-реченици и имају готово адвербијализовано значење »време је«, односно »прилика је«.

Погледајмо како у комедији *Mercator* старац Демифон оправдава своје заљубљивање.

*Adulescens quom sis, tum quom est sanguis integer,
rei tuae quaerundae convenit operam dare;
dantum igitur quom sis iam senex, tum in otium
te conloces, dum potes ames...* (550-553)

Уочавамо да у наведеном примеру лексема *otium* нема вредносно неутрално значење »(слободно) време«, као што је то био случај у

³⁴ Изгледа да је етимологија српске лексеме *доколица* такође у вези са идејом *времена*. Целу необјављену етимолошку одредницу о овој лексеми љубазно ми је дао професор Александар Лома, на чему му срдечно захваљујем.

³⁵ У следећим Плаутовим стиховима стоји реченица *tempus est*: *Amph.* 533; *Asin.* 912; *Bacch.* 772-773; *Merc.* 916; *Mil.* 72, 1101, 1218; *Most.* 714; *Pers.* 469, 724; *Poen.* 741.

³⁶ У следећим Плаутовим стиховима лексема *occasio* стоји у *esse*-реченици: *Amph.* 1034c; *Asin.* 945; *Capt.* 117, 210, 260, 423; *Cist.* 34, 367; *Mil.* 124; *Poen.* 891.

esse-реченицама, већ би јој пре одговарало комплексније, често вредносно обојено значење »доколица«, односно »доколичарење«. Како то објашњавамо?

Могли бисмо помислити да је на овакав развој лексеме *otium* изван утицај имала грчка лексема *σχολή* чији је процес усложњавања синтаксичко-семантичког понашања изгледа имао сличне фазе³⁷. Међутим, чак и ако је лексема *otium* претрпела изван семантички утицај лексеме *σχολή*, не значи да до промене њеног синтаксичко-семантичког понашања није дошло, између осталог, и услед бурних промена у римском друштву, које су морале оставити трага у латинском језику. Једноставан ентитет »слободно време« сасвим је био одговарајући за Римљанина у доба ране Републике, када је већина становника Рима имала тек толико слободног времена да може да води нормалан друштвени живот. Најкасније после Другог пунског рата ситуација се потпуно изменила. Велики прилив робова омогућио је да припадници виших слојева римског друштва имају више слободног времена, и/или више идеја како да га утроше³⁸. Тако је лексема *otium*, која је до тада лексикализовала апстрактан појам *слободно време*, почела да добија ширу концептуалну базу и да означава потенцијално комплекснији појам *доколице*, окренуте различитим активностима. Ова концептуална промена условила је и промену у вредносној димензији дате лексеме. Наиме, лексема *otium* није могла остати вредносно неутрална, већ је почела да добија чешће негативну него позитивну конотацију, у зависности од тога да ли је доколица била посвећена друштвено прихваћеним и похвалним или мање похвалним активностима. Тако и у примеру из комедије *Mercator* видимо да лексема *otium* има, додуше пригушен, али свакако негативан призив. Римска публика сигурно није са великом благонаклоношћу гледала на заљубљеног старца Демифона и на његове љубавне јаде.

Да закључимо, уочили смо како је семантички развој лексеме *otium* текао на следећи начин: од, условно речено, апстрактног значе-

³⁷ Процес усложњавања синтаксичко-семантичког понашања лексеме *σχολή* анализиран је у Anastasiadis 2004.

³⁸ Језгровит приказ промена у римском друштву у датом периоду види у Scullard 1951, 246-248.

Драгана Димитријевић

ња »(слободно) време« до комплекснијег, али потенцијално конкретнијег значења »доколица«. Дакле, према нашем мишљењу, лексема *otium* спада у ону групу лексема чији је семантички развој текао од апстрактног ка конкретном значењу³⁹. Напослетку, сама етимологија лексеме *otium* указује на то да се ради о језичком образовању које исказује некакво стање⁴⁰. Стога, можемо рећи да дата лексема изражава идеју о стању унутрашњег мира или спокојства, било да је у питању појединац, било држава, односно друштво.

* * *

Пошто смо изложили извесне одлике синтаксичко-семантичког понашања лексеме *rax* и лексеме *otium*, време је да поближе погледамо њихов спој у оквиру фразе *rax atque otium*. Дата фраза појављује се у оквиру солилоквија Амфитрионовог роба Созије у Плаутовој комедији *Amphitruo*:

*Principio ut illo advenimus, ubi primum terram tetigimus,
continuo Amphitruo delegit viros primorum principes;
eos legat, Telobois iubet sententiam ut dicant suam:
si sine vi et sine bello velint rapta et raptores tradere,
si quae asportassent redderent, se exercitum extemplo domum
reducturum, abituros agro Argivos, pacem atque otium
dare illis; sin aliter sient animati neque dent quae petat,
sese igitur summa vi virisque eorum oppidum oppugnassere.* (203-210)⁴¹

³⁹ Важан пример који показује да је погрешно унапред претпостављати како је семантички развој ишао од конкретног ка апстрактном значењу дат је у Benveniste 1966. Реч је о етимолошко-семантичкој породици лексема које се односе на »верност«.

⁴⁰ У најновијем етимолошком речнику латинског језика као семантички еквиваленти лексеме *otium* наводе се следеће енглеске речи 'spare time, relaxation'. Дакле, нити има помена о доколици (енг. *leisure*), нити о миру (енг. *peace*), појмовима за које лексема *otium* представља било једину (у случају доколице), било једну од значајнијих лексикализација у латинском језику (у случају мира). Види Vaan 2008, 437. У етимолошком речнику Ernout / Meillet на почетку одреднице о лексеми *rax* стоји тврдња да се »стање мира које је последица успостављања *rax*-а најчешће зове *otium*« (Ernout / Meillet 1932, 685). Ова мисао представља усамљен пример, према нашем мишљењу, правилног повезивања значења лексеме *rax* и лексеме *otium* у нама доступној литератури.

⁴¹ Јовановићев превод цитираних стихова гласи овако: Најприје, чим смо онамо стигли, чим смо на копно ступили, | смјеста Амфитруон одабра муже, међу

Осим чињенице да у наведеној реченици фраза *paх atque otium* има улогу једног од главних реченичних конституената (директног објекта), важно је истаћи и то да се она налази на крају стиха. Наиме, утврђено је да је Плаутов избор и ред речи на крају стиха у великој мери био условљен метричким разлозима, нарочито када се радило о дужем метру од јампског сенара. Тако се, на пример, зна да су архаизми готово резервисани за дужи метар⁴². Стога, напомињемо да део дате фразе (*atque otium*) представља последње две стопе јампског октонара⁴³, којег је Плаут изгледа сматрао погодним за солилоквиј⁴⁴. Дакле, у датој реченици синтагма *paх atque otium* има важно место како са становишта синтаксе, тако и са становишта прагматике и стилистике⁴⁵.

Ако знамо да у Плаутовим комедијама лексема *paх* у већини случајева има значење »мир«, а лексема *otium* »(слободно) време«или »доколица«, те да прва примарно припада јавној, а друга приватној сфери, како објаснити настанак и значење фразе *paх atque otium*? Да ли је реч о синонимијском или, пак, о антонимијском упаривању?

Сматрамо да бисмо можда лакше дошли до одговора ако пре него што пређемо на разматрање природе односа семантичких јединица дате фразе (лексема *paх* и лексема *otium*) извесну пажњу посветимо значењу њене функцијске јединице, везника *atque*⁴⁶. Стога,

првима прве, | за дипломатску мисију, да Телобојцима ултиматум изруче: | ако ли одлуче без борбе и отпора изручити отето и отимаче, | врате ли што су отуђили, војска ће одмах се повући | кући, Аргивци териториј напустити, мир и сигурност | зајамчити. Но, ако превлада супротан став, ако наш захтјев не испуне, | онда без милости с људима својим град ће им напасти (према Јовановић 2008, 14).

⁴² Види нпр. Palmer 1954, 85-88. Примери који показују условљеност Плаутовог реда речи искључиво метричким разлозима дати су, на пример, у Melo 2010.

⁴³ Goetz / Schoell 1912, 156.

⁴⁴ Линдси каже: 'we might call the Iambic Octonarius a 'soliloquy' metre of Plautus' (Lindsay 1922, 277).

⁴⁵ Уочавамо да је прагматички и стилистички значај последњег дела (Плаутовог) стиха аналоган улози последњег реченичног члана у прозном тексту. О прагматичком значају последњег места у реченици у прозном тексту види у Pinkster 1990, 178-179.

окренућемо се на час употреби датог везника у преткласичном латинитету.

За разлику од саставних везника *-que* и *et*, чије порекло сеже до индоевропског везника *-*kwe* и прилога **eti*, везник *atque* представља латинску творевину (*ad+que*)⁴⁷. Како је луцидно приметио Пени (Penney), чини се да су очигледне разлике у етимологији датих везника утицале и на тумачење њихове семантичке вредности, односно на читавање њихове семантичке разлике⁴⁸. Наиме, раније је било уврежено мишљење да се везник *atque* користио онда када се посебно наглашавала сличност или комплементарност појава које се набрајају, док везник *-que* није имао ову емфатичку функцију. Међутим, испоставило се да, поред бројних литерарних извора, постоји и епиграфско сведочанство које изгледа оповргава наведену тезу⁴⁹. Већ и сумарни увид у Плаутову употребу датих везника указује на то да се најчешће не може утврдити некакав одређени разлог због којег се при набрајању комплементарних, али у неком смислу супротних, појава у једном случају јавља везник *et*, а у другом везник *atque*⁵⁰. Изгледа да се још у преткласичном латинском језику јавља тенденција да се уместо некада универзалног везника *-que* све чешће користе везници *et* и *atque*, при чему није лако утврдити јасан разлог за употребу једног, односно другог везника, па се чини да је њихова функција била готово једнака⁵¹. Дакле, везник *atque* могао је да

⁴⁶ Фраза *paux atque otium* састоји се од две семантичке и једне функцијске јединице, па би се према томе, и према још неким другим параметрима (на пример, устаљеност редоследа лексема о чему ће више речи бити нешто касније), могла сврстати у биноме, једну врсту идиома (Prčić 1997, 126). О настанку полиморфемских, односно фразних лексема в. нпр. Prčić 1997, 71.

⁴⁷ Penney 2005, 40-41.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Види Penney 2005, 44.

⁵⁰ Penney 2005, 40-41. Реч је нпр. о лексеми *di* и лексеми *homines*. Метрички разлози не могу увек да пруже кључ за разумевање Плаутовог лексичког избора. Стога, према Пенијевом мишљењу, могуће је да неке фразе садрже везник *-que* зато што су наслеђене из старијих времена, када је овај везник био у много широј употреби, те да његово присуство, односно неприсуство одређују стилистички, а не семантички разлози.

⁵¹ Penney 2005, 50-51.

означи и истоветност, и сличност, али и супротстављеност појмова које повезује⁵². Стога, објашњење за колокацијско удруживање лексеме *paх* и лексеме *otium* треба тражити на другој страни.

Имајући у виду удаљеност лексичког поља којем припада лексема *paх* и оног којем припада лексема *otium* у Плаутовом корпусу, Плаутово груписање ових двеју лексема може се објаснити на два начина.

Прво, могуће је да је Плаут сковао фразу *paх atque otium* према, нама непознатом, грчком моделу. С обзиром на чињеницу да су дела нове атичке комедије, која су Плауту служила као предложак, само фрагментарно сачувана, не можемо донети било какав релевантан закључак о овом питању. Овде напомињемо да међу сачуваним Менандровим стиховима нема ни једног који садржи колокацију лексеме εἰρήνη и лексеме σχολή, штавише, ни једног који садржи лексему εἰρήνη⁵³. Иако при доношењу суда о фрагментарно сачуваним изворима треба бити крајње опрезан, усуђујемо се да на овом месту изнесемо своје виђење разлога за Менандрово евентуално некоришћење или макар ретку употребу лексеме εἰρήνη. Према нашем мишљењу, реч је о томе да су се Менандрове комедије највероватније махом односиле на приватни живот појединца, и да су биле без претензија на било какву друштвено-политичку ангажованост⁵⁴, па је само по себи разумљиво да је у њима било мало или ни мало места за политичке термине, као што је, на пример, εἰρήνη. Дакле, наш је став да је фраза *paх atque otium* и њена употреба у политичке сврхе специфична римска творевина, која је можда могла имати извесне далеке узор, али не и директне претке у хеленској књижевној традицији⁵⁵.

⁵² Ibid.

⁵³ Овај податак добили смо претраживањем Менандрових стихова у електронској бази TLG, а онда консултовали и *Index verborum* у Koerte 1959.

⁵⁴ О овоме в. нпр. Gomme / Sandbach 1973, 21-26.

⁵⁵ Наиме, ако погледамо извесне примере употребе лексеме εἰρήνη у беседама грчких говорника IV века пре н.е., видећемо да у њима дата лексема гради бројне колокације са лексемом συμμαχία и ἡσυχία, али не и са лексемом σχολή. Сам Цицерон пружа нам потврду да лексема ἡσυχία није одговарајући семантички еквивалент лексеме *otium*. Погледајмо како је Цицерон превео

Са друге стране, утврђено је да Плаутове комедије садрже директне алузије на различите сфере римског друштва и културе, те у њима имамо сведочанства о римској религији, праву, беседништву, војсци, па тако и о различитим језичким регистрима, који представљају основу позније латинске прозе⁵⁶. Стога, можемо лако да замислимо како је у оквиру ратног дискурса у комедији *Amphitruo* Плаут уметнуо и фразу *paux atque otium* из војно-политичког језичког регистра. Ако обратимо пажњу на то да је Плаут дату фразу употребио на крају стиха, који је изгледа, као што смо раније напоменули, био подесан за архаизме, а неподесан за колоквијализме и језичке иновације, онда ова хипотеза о латинском пореклу синтагме *paux atque otium* изгледа још вероватнијом.

Кажимо сада неколико речи о могућим разлозима који су условили редослед лексема⁵⁷ у оквиру фразе *paux atque otium*. Дата фраза

следећу реченицу из Платоновог *Тимаја*: βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον (30a). Цицеронове речи су следеће: *Nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum, mali nihil admiscere, quoad natura pateretur, quicquid erat, quod in cernendi sensum caderet, id sibi adsumpsit non tranquillum et quietum, sed immoderate agitata et fluitans, idque ex inordinate in ordinem adduxit; hoc enim iudicabat esse praestantius*. Наводимо овде и превод Платонових речи на српски језик према Пакиж 1995: »Јер, Бог, желећи да све буде добро и да, колико год је могуће, ништа не буде лоше, узео све што је било видљиво, а није се налазило у стању мировања, него се кретало без склада и реда, и превео га из нереда у ред, сматрајући ред у сваком погледу бољим од нереда«. Насупрот Цицероновом тумачењу, лексема *otium* третира се као семантички еквивалент лексеме ἡσυχία у Reiske 1823, 271, и Powell 1977, 106. Дакле, у случају грчко-латинске семантичке еквивалентности одлучили смо да више верујемо Цицерону него нововековним истраживачима.

⁵⁶ Види Adams 2005, 73. Наравно, треба имати на уму да је у Плаутовим комедијама често реч о пародирању датог техничког језика, али то не умањује значај језичког материјала који оне пружају, већ само буди додатну позорност при доношењу коначних закључака.

⁵⁷ Будући да пред собом, како смо већ рекли, имамо само овај један пример фразе *paux atque otium* из преткласичног периода, о устаљеном редоследу лексема можемо говорити само условно, на основу анализе знатно млађег језичког материјала. И заиста на свих седам места (наведених овде у фус-ноти број 2) у Цицероновом беседништву, као и на оном једном месту у Цезаровом делу дати

састоји се од две семантичке (*paх* и *otium*) и једне функционалне јединице (*atque*). Ако на дату фразу применимо резултате новијих лингвистичких истраживања модерних језика, уочићемо да су, између осталог, следећа два фактора утицала на то да лексема *paх* заузме примарну, а *otium* секундарну позицију: 1) лексема *paх* означава сам процес, док лексема *otium* означава резултат успостављања мира⁵⁸, 2) судећи према фреквенцијском индексу и према неким другим показатељима, лексема *paх* представља прототипску лексему у латинском преткласичном и класичном лексичком пољу *мира*, па је њена примарна позиција, дакле, условљена њеном категоријалном доминацијом⁵⁹.

Осврнимо се сада на то која је врста, односно који је жанр тзв. јавног језика евентуално послужио Плауту као инспирација. Судећи према контексту у којем је фраза *paх atque otium* употребљена у Плаутовој комедији, као и према сачуваним сведочанствима из класичног периода, рекли бисмо да ју је Плаут могао позајмити из римског политичког речника. Наиме, као што смо на почетку казали, дата фраза јавља се у сачуваном корпусу само два класична аутора – Цицерона и Цезара. Можемо да замислимо како је некакав данас нама непознат предложак послужио и Плауту за његову војно-политичку дигресију и познијим, класичним ауторима за њихове идеологизирание прозне текстове. На крају крајева, и ако првобитни предложак није сачуван до њиховог доба, Цицерону и Цезару, као и неким римским политичарима из претходних генерација, инспирацију су могле дати управо Плаутове комедије. Тако је могуће да се »затворио круг« – фраза *paх atque otium*, која је потекла из политичког регистра, постала је део поетског језика, да би се напослетку вратила своје изворишту и била употребљена у (војно-)политичком контексту.

Овде ћемо мало застати и казати да је горе описани начин коришћења језичке баштине у складу са основним принципима на

редослед лексема остаје непромењен.

⁵⁸ Фактор *узрока – последице* уочио је још Малкил. Види Weinreich 1969, 51.

⁵⁹ Постоје извесни докази да људи чак и несвесно праве разлику између прототипских и осталих лексема, и то тако што једнима додељују примарну, а другима секундарну или већ неку другу позицију. Види Cruse 2011, 58.

којима се заснивају истраживања у корпусној лингвистици, једној од најмлађих грана лингвистичке науке. Наиме, у тзв. корпусним истраживањима посебан значај има стална или честа употреба извесних »везаних« јединица, нарочито ако је праћена и истим или сличним формалним, синтаксичким обрасцем⁶⁰. Специфичност тзв. »контекстуалног« приступа лежи у томе да се фразе, идиоми и колокације више не третирају само као занимљиви, али периферни феномени⁶¹, већ као испољавање централног принципа функционисања језика – принципа идиома. Тзв. принцип идиома говори о томе да аутор одређеног језичког исказа формулише своје изражавање користећи се извесним инвентаром (полу)готових фраза, које су свесно или несвесно похрањене у његовој меморији⁶². Исто тако прималац језичке поруке садржај дате поруке упоређује са инвентаром познатих фраза, да би утврдио одговарајуће значење. Тек кад пошљалац или прималац⁶³ не налази одговарајући језички израз у већ постојећим фразама, ступа на сцену секундарни принцип употребе језика – принцип избора и креирања.

Ако усвојимо дато гледиште, онда долазимо до закључка да фраза *pax atque otium* вероватно није мењала своје основно значење од времена у којем је настала, односно од Плаутовог доба или још раније. Дакле, могло би се закључити да управо фраза *pax atque otium* представља илустрацију чињенице да је лексема *otium*, поред своје припадности лексичком пољу *времена*, већ у Плаутово време била и део лексичког поља *мира*. Стога, можемо да кажемо да су значења

⁶⁰ Види нпр. Stubbs 2001, 16.

⁶¹ Познато је како је још Сосир оставио по страни изучавање свих феномена везаних за *говор*, будући да они природно садрже многе посебности, изузетке и диспропорције које компликују лингвистичка истраживања. Види Saussure 1949 (овде је коришћен превод: F. de Sosir, *Opšta lingvistika*, prev. S. Marić, Beograd: Nolit, 1989).

⁶² Види нпр. Sinclair 1991, 110.

⁶³ Термини *пошљалац* и *прималац*, преузети су из теорије комуникације. О овим терминима в. нпр. Jakobson 1960 (овде је коришћен превод из: R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, prev. R. Bugarski, Beograd: Nolit, 1966, 285-326), а уопштено о теорији комуникације и њеном разграничењу од теорије информације в. нпр. Mounin 1975 (овде је коришћен превод: Ž. Munen, *Lingvistika i filozofija*, prev. N. Perišić-Popović, Beograd: BIGZ, 1981, 43).

»слободно време« и »доколица« која дата лексема превасходно има у Плаутовим комедијама заправо жанровски условљена. У прилог овој нашој тези да је лексема *otium* већ веома рано припадала и лексичком пољу *мира* чини се да иде и један Теренцијев стих у којем је дата лексема такорећи укљештена између лексеме *bellum* и лексеме *negotium*, очигледно према антонимијском принципу⁶⁴.

Према нашем мишљењу, и лексема *pax* и лексема *otium* претрпеле су процес промене, односно проширивања опсега значења, с тим што је у случају друге лексеме овај процес био нешто комплекснији. Већ смо раније казали да је лексема *pax* примарно припадала јавној сфери, те да је њена примена у приватној сфери секундарног карактера. Насупрот томе, видели смо да је лексема *otium* постепено клизила из приватне у јавну сферу. Како објашњавамо семантички развој датих лексема, односно флукутирање из јавне сфере у приватну, и обратно? Иако је смер проширивања примене једне, односно друге лексеме супротан, држимо да се ради о истоветном принципу, на којем су оба процеса заснована. Сматрамо да је вероватно реч о римском, односно универзалном антропоцентричном погледу на свет, који свој одраз има у језику⁶⁵. Дакле, ако човек и његово тело представљају основни модел за сагледавање свих других појава, онда лако долазимо до тога да се лексема *pax* са својим примарним значењем »мир у сфери спољашње политике« могла применити на приватне односе међу људима и означити »мир који појединац склапа са другим људима«, као и до тога да је лексема *otium* са примарним значењем »слободно време, доколица, спокојство (појединца)« могла постати прави политички термин и означити »мирно стање у држави, тј. друштву, социјални мир«.

Да закључимо, изгледа да се може наслути како је латинско лексичко поље *мира* у преткласичном и класичном периоду, у оном сегменту који захватају лексема *pax* и лексема *otium*, било структурирано тако да је лексема *pax* означавала некакав »спољашњи«, а лексема *otium* »унутрашњи мир«, било да се радило о појединцу⁶⁶

⁶⁴ У комедији *Adelphoe* читамо: *quorum opera in bello in otio in negotio* (20).

⁶⁵ О овоме в. нпр. Piper 2001, 14-15.

⁶⁶ О својој личној миру Цицерон каже: *coniunctio mihi summa cum Pompeio, si placet, etiam cum Caesare, reditus in gratiam cum inimicis, pax cum multitudine, senectutis*

или о целом друштву, односно држави⁶⁷. Овакво тумачење једног дела структуре лексичког поља *мира* може се посматрати кроз призму релативно нове теорије у лингвистичкој науци – *теорије семантичких локализација*⁶⁸. Реч је о идеји да човек и своје бивствовање у свету и своје ментално-језичке структуре дефинише по угледу на примарне спацијалне категорије, као што су, на пример, *унутра-споља*, *близу-далеко*. Потом, рекли бисмо да фраза *paх atque otium* илустративно показује и други, већ поменути сегмент контрастирања или, боље речено, упаривања значења лексема које је сачињавају. Сетимо се да лексему *paх* сврставамо у речи које означавају некакав процес или активност, док лексема *otium* описује некакво стање. Дакле, фраза *paх atque otium* представља семантичку структуру која има два лица, *споља-унутра*, *радња-стање*, односно *процес-резултат*, и која је изгледа имала снагу правога политичког слогана налик на српску фразу »ред и мир«.⁶⁹ Стога, можемо да закључимо како фраза *paх atque otium* делимично одражава дубинску структуру сложеног појма *мира* у претпоследњем и последњем веку римске Републике.

otium (Att. 2.3.4).

⁶⁷ Ради илустрације наводимо следеће Цицеронове речи: *Lepidum et Antonium, quorum alter inconstantior, alter impurior, uterque pacem metuans, inimicus otio...* (Brut. 23).

⁶⁸ О томе опширно Piper 2001.

⁶⁹ Уочавамо како би у таквој интерпретацији редослед лексичких еквивалената био обрнут - латинској лексеми *paх* одговарала би српска лексема *мир*, а лексеми *otium* лексема *ред*. Кад имамо на уму постојање семантичког анизоморфизма (семантички анизоморфизам обично се илуструје упоређивањем термина за боје у два или више језика; види Lyons 1969, 38), очигледно је да се фраза *paх atque otium* не може адекватно превести пуким превођењем њених саставних делова управо зато што се ради о специфичној језичкој творевини, насталој у одређеном друштву и под одређеним друштвено-историјским околностима. Ако бисмо, пак, тежили томе да макар некако дочарамо денотативну, асоцијативну и реторску снагу ове колокације, најбоље би било да посетимо за истоврсним, семантички сродним колокацијама у српском или неком другом модерном језику. Стога, снага латинске фразе *paх atque otium* вероватно би се могла упоредити, као што смо горе навели, са српском фразом »ред и мир«, или енглеском 'law and order'. Ову последњу мисао дугујем Војину Недељковићу.

Библиографија

- Adams 2005 = Adams, J. N. »The *Bellum Africum*«, у Reinhardt / Lapidge / Adams 2005, 73-96.
- Anastasiadis 2004 = Anastasiadis, V. I. »Idealized ΣΧΟΛΗ and Disdain for Work: Aspects of Philosophy and Politics in Ancient Democracy.« CQ 54.1, 58-79.
- Balsdon 1960 = Balsdon, J. P. V. D. »*Auctoritas, Dignitas, Otium*.« CQ 10, 43-50.
- Benveniste 1966 = Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Buck 1949 = Buck, C. D. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: A Contribution to the History of Ideas*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Bugarski 1995 = Bugarski, R. *Jezik od mira do rata*. Beograd: Slovoğraf.
- Calboli 1983 = Calboli, G. »The Development of Latin (Cases and Infinitive)«, у Pinkster 1983, 41-71.
- Coleman 1983 = Coleman, R. »The Structure of Latin Complex Sentences«, у Pinkster 1983, 73-94.
- Cruse 2011 = Cruse, A. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*, треће издање, Oxford: Oxford University Press.
- Dickey / Chahoud 2010 = Dickey, E., Chahoud, A. (ур.), *Colloquial and Literary Latin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dumézil 1987 = Dumézil, G. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot.
- Ernout / Meillet 1932 = Ernout, A., Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C.Klincksieck.
- Goetz / Schoell 1912 = Goetz, G., Schoell, F. T. *Macci Plauti Comoediae: De Plauti Vita ac Poesi Testimonia, Conspectus Metrorum*. Lipsiae: Teubner.
- Gomme / Sandbach 1973 = Gomme, A. W., Sandbach, F. H. *Menander: A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Грковић-Мејдор 2007 = Грковић-Мејдор, Ј. *Списи из историјске лингвистике*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Hofmann 1951 = Hofmann, J. B. *Lateinische Umgangssprache*, треће издање, Heidelberg: C. Winter.
- Ivić 1995 = Ivić, M. *Lingvistički ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jakobson 1960 = Jakobson, R. »Linguistics and poetics«, у Sebeok, T. A. (ур.) *Style in language*. Cambridge, Massachusetts: The M. I. T. Press, 350-377.
- Jespersen 1951 = Jespersen, O. *The Philosophy of Grammar*. London: George Allen & Unwin Ltd, репринт издања из 1924.

Драгана Димитријевић

- Jovanović 2008 = Jovanović, N. (прев.), *Plaut: Amfitruon*. Sisak: Dom kulture »Kristalna kocka vedrine«.
- Klikovac 2008 = Klikovac, D. *Jezik i moć: Ogledi iz sociolingvistike i stilistike*. Beograd: Biblioteka XX vek, Krug.
- Koerte 1959 = Koerte, A. (ed.). *Menander: Reliquiae*, Pars II. Lipsiae: Teubner.
- Lehmann 1983 = Lehmann, C. »Latin Preverbs and Cases«, у Pinkster 1983, 145-161.
- Lindsay 1922 = Lindsay, W. M. *Early Latin Verse*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipka 1992 = Lipka, L. *An Outline of English Lexicology*, друго издање, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Lyons 1969 = Lyons, J. *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford: Blackwell.
- Lyons 1977 = Lyons, J. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- May 1988 = May, J. M. *Trials of Character: The Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Melo 2010 = Melo, de W. D. C. »Possessive pronouns in Plautus.« у Dickey / Chahoud 2010, 71-99.
- Moore 1998 = Moore, T. J. *The Theater of Plautus: Playing to the Audience*. Austin: University of Texas Press.
- Mounin 1975 = Mounin, G. *Linguistique et philosophie*. Presses Universitaires de France.
- Пакиж 1995 = Пакиж, М. (прев.) *Платон: Тимаж*. Врњачка Бања: Еидос.
- Palmer 1954 = Palmer, L. R. *The Latin Language*. London: Faber and Faber.
- Penney 2005 = Penney, J. H. W. »Connections in Archaic Latin Prose«, у Reinhardt / Lapidge / Adams 2005, 37-51.
- Pinkster 1983 = Pinkster, H. (ур.) *Latin Linguistics and Linguistic Theory: Proceedings of the 1st International Colloquium on Latin Linguistics*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Pinkster 1990 = Pinkster, H. *Latin Syntax and Semantics*. London, New York: Routledge.
- Piper 2001 = Piper, P. *Jezik i prostor*, друго издање, Beograd: Biblioteka XX vek, Čigoja štampa, Knjižara Krug.
- Powell 1977 = Powell, J. E. *A Lexicon to Herodotus*, друго издање, Darmstadt: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Prčić 1997 = Prčić, T. *Semantika i pragmatika reči*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Lucida intervalla 43 (2014)

- Reinhardt / Lapidge / Adams 2005 = Reinhardt, T., Lapidge, M., Adams, J. N. (yp.) *Aspects of the Language of Latin Prose*, Proceedings of the British Academy 129. Oxford: The British Academy, Oxford University Press.
- Reiske 1823 = Reiske, I. I. *Indices operum Demosthenis*. Londini: Black, Young & Young.
- Remy 1928 = Remy, E. »Dignitas cum otio«, *Musée Belge* 32, 113-127.
- Scullard 1951 = Scullard, H. H. *Roman Politics 220-150 B.C.* Oxford: Oxford University Press.
- Sinclair 1991 = Sinclair, J. M. *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- Saussure 1949 = Saussure, de F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Станојчић / Поповић / Мицић 1989 = Станојчић, Ж., Поповић, Љ., Мицић, С. *Савремени српскохрватски језик и култура изражавања*. Београд, Нови Сад: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Stubbs 2001 = Stubbs, M. *Words and Phrases – Corpus Studies of Lexical Semantics*. Oxford: Blackwell.
- Vaan 2008 = Vaan, de M. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden, Boston: Brill.
- Weinreich 1969 = Weinreich, U. »Problems in the Analysis of Idioms«, у Puhvel, J. (yp.) *Substance and Structure of Language*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 23-82.
- Wirszubski 1954 = Wirszubski, C. »Cicero's *Cum Dignitate Otium*.« *JRS* 44, 1-13.
- Wood 1991 = Wood, N. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Woodcock 2002 = Woodcock, E. C. *A New Latin Syntax*. London: Bristol Classical Press, репринт издања из 1959.
- Woolf 2005 = Woolf, G. »Provincial Perspectives«, у Galinsky, K. (yp.) *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 106-147.

Драгана Димитријевић

Dragana Dimitrijević
Faculty of Philosophy, Belgrade

When and how was the phrase *pax atque otium* created?

Abstract

The purpose of this paper is to shed light on the creation and meaning of the phrase *pax atque otium*, used in a number of Cicero's orations and once in Caesar's *De bello Gallico*. Our analysis shows that the phrase was coined in the third or second century B. C. and attested for the first time in Plautus. The history of the complex Roman notion of peace can be partially tracked by following the semantic development of *pax* and *otium*. On the one hand, *otium* shifted from private to public sphere and became a part of the lexical field of peace, and on the other hand, *pax* was on its way to being applied to private sphere. It seems that the phrase *pax atque otium* served as a lexicalization of the conjoined external and inner peace, and had strong political implications.

Key Words: *pax atque otium*, lexical field of Peace, Plautus.

Daniel Marković
Department of Classics, University of Cincinnati
daniel.markovic@uc.edu

Vergil's Empedoclean Universe

Abstract: The author revisits the problem of the role of the song of Iopas in *Aeneid* 1 in order to corroborate and extend the observations of Damien Nelis about the functional coherence of Empedoclean concord and discord in Vergil's epic narrative. The indirect nature of Vergil's allusions to Empedocles, the author argues, reflects the nature of the abstract, conceptual presence of Empedoclean philosophical principles in the world that the poem describes. The role of the Empedoclean backdrop in the *Aeneid* is found to be primarily *aesthetical*. The study of Vergil's Empedoclean allusions contributes not only to our understanding of the principles that animate the poet's *literary* universe, but also the principles that unite his entire poetic opus, in which Empedoclean principles play a recurring role.

Key Words: Vergil, *Aeneid*, Empedocles, allegorical reading of Homer, Servius, cosmogony, universal history.

1. The Song of Iopas

*Cithara crinitus Iopas
personat aurata, docuit quem maximus Atlans.
hic canit errantem lunam solisque labores,
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes,
Arcturum pluuiasque Hyadas geminosque Triones,
quid tantum Oceano properent se tinguere soles
hiberni uel quae tardis mora noctibus obstet.*

Long-haired Iopas, the pupil of mighty Atlas, then filled the halls with the sound of his gilded lyre. He sang of the wanderings of the moon and the changes of the sun, the origin of humans and animals, the causes of rain and lightning, of Arcturus, of the Hyades that bring rain, and of the two Triones, why winter suns are in such a hurry to dive in the Ocean, and what it is that stands in the way of slow nights.¹ (Verg. *Aen.* 1.740–746)

Scholars in antiquity raised the question of why should Iopas sing about themes from natural philosophy and a survey of the answers could

¹ Translations from the *Aeneid* are by David A. West, somewhat modified.

easily fill several pages.² The “atmosphere of suspense and expectation”³ felt at the end of book 1 – while a deception, fatally cruel to Dido, is in progress – has led many to seek additional explanations for the function of the song in this particular context. Especially puzzling to the modern reader is the sense that the song seems somehow to contribute to the intensity of Dido’s feelings: it takes place exactly at the point when Vergil turns the happy festive drinking (734 ff.) into deep draughts of love taken in by the unhappy queen (749).⁴

In 1891, in his notes on *Aeneid* 1.742, Heinrich Georgii called the song boring,⁵ and argued that the question of its appropriateness is a test of the acumen of ancient Vergilian criticism. A trace of a possible critical approach to the song, Georgii pointed out, seems to be preserved in *Macr. Sat.* 7.1.14:

*nonne si quis aut inter Phaeacas aut apud Poenos sermones de sapientia erutos
conuiuialibus fabulis miscuisset, et gratiam illis coetibus aptam perderet et in se
risum plane iustum moueret?*

If among either the Phaeacians or the Carthaginians someone had mixed recherché discussions about wisdom with convivial stories, would he not have both spoiled the pleasant atmosphere suited to those gatherings and caused himself to be justly and frankly mocked?⁶

But the wider context of this remark, as Georgii also noticed, does not justify the application of the criticism to Vergil’s song of Iopas. In the sentence that immediately precedes the remark, Macrobius’ speaker, Eustathius, has just included the performance of Iopas in a series of examples illustrating the *appropriate* literary descriptions of banquets (7.1.13–14):

*ita in omni uitae genere praecipueque in laetitia coniuiali omne quod uidetur
absonum in unam concordiam soni salua innocentia redigendum est. sic*

² For older bibliography see Segal 1971 (to which add Eichholz 1968). More recent discussions can be found in Brown 1990; Clausen 1987, 29–31 (= 2002, 53–58); Garbarino 1994; Hardie 1986, 63–66; Kinsey 1979, 1984 and 1987; Little 1992; McKay 2004; Nelis 2001, 99–112; Putnam 1998, 47–53; Schönberger 1993; Segal 1981 and 1984; Soave 1987, 179–198.

³ Segal 1971, 336.

⁴ Segal 1971, 340.

⁵ Georgii 1891, 99.

⁶ Translations from Macrobius are Robert A. Kaster’s, somewhat modified.

Daniel Marković

Agathonis conuiuium... sic ea cena quam Callias doctissimis dedit... at uero Alcinoi uel Didonis mensa quasi solis apta deliciis habuit haec Iopam illa Phemium⁷ cithara canentes, nec deerant apud Alcinoum saltatores uiri, et apud Didonem Bitias sic hauriens merum ut se totum superflua eius effusione prolueret.

In every area of life, and especially in the jovial setting of a banquet, anything that seems out of tune should — provided proper means are used — be reduced to a single harmony. Examples can be found in Agathon's banquet ... and the dinner of Callias... But certainly Alcinous' table and Dido's, being suited as it were only to amusement, had Iopas [in the latter case] and Phemius [in the former], singing to the lyre; nor did Alcinous lack for male dancers [*Od.* 8.370–80], while at Dido's banquet Bitias drank his unmixed wine so greedily that he drenched himself with the overflow [*Aen.* 1.738–739].

Before he speaks at a banquet, concludes Eustathius, a philosopher must first gauge his audience (*aestimare conuiuas*, 7.1.14).

The fact that Macrobius' character actually seems to speak in favor of Vergil's song does not eliminate the possibility raised by Georgii — namely that some ancient critics found the song less than attractive. The apologetic tone of the second remark adduced by Georgii makes the reality of such criticism more than likely. The remark is Servius' comment on the first line of the song of Iopas (*Aen.* 1.742):

bene philosophica introducitur cantilena in conuiuio reginae adhuc castae: contra inter nymphas, (ubi solae feminae erant — Servius Danielis) ait Vulcani Martisque dolos et dulcia furta (i.e., G. 4.346).

The philosophical song is introduced appropriately to the banquet of the queen as yet chaste: by contrast among the nymphs (where only women were present—SD) he [sc. Vergil] sings of the guile of Vulcan and Mars and of sweet deceit.

Servius' reference to book 4 of the *Georgics*, where Clymene sings *Vulcani Martisque dolos et dulcia furta*, creates an unexpected connection. Apparently the song of Iopas is an *appropriate* alternative to the song about the love affair between Mars and Venus. The latter is ultimately one of the songs sung by Demodocus in *Odyssey* 8. The narrative context

⁷ As the context suggests, Macrobius meant Demodocus. The paradosis has *Polyphemum*, cautiously printed by Jan (1852). After all, the etymology of the name Πολύφημος (of many songs) is suggestive — in fact, the word is used as an adjective in Hom. *Od.* 22.376, describing a bard: πολύφημος αἰοῖδος. Willis (1994), who wrote *Phemium* for *Polyphemum*, is now followed by Kaster (2011).

in fact supports Servius' connection: Vergil's scene at the court of Dido at the end of *Aeneid* 1 is modeled after Odysseus' visit to the court of Alcinous, described in book 8 of the *Odyssey*. In fact, it has been proposed that the song of Iopas is an alternative, or reincarnation, of the second song of Demodocus, the one which tells the story about Ares' adultery with Aphrodite.⁸ Or, to be more precise, it has been proposed that the song of Iopas is an allegorical version of the Homeric song. According to the well-known allegorical reading, which was certainly known to Vergil, Demodocus' lascivious tale conveys the Empedoclean cosmological theory of Love and Strife.⁹ But this indirect insight still leaves the *function* of the song in its immediate context unexplained, and the comment of Servius remains somewhat obscure. The criterion against which Servius judges the appropriateness of the philosophical song — the chastity of the queen — is purely moral decorum.¹⁰ Decorum and propriety were among the main principles of the Hellenistic criticism and exegesis of Homer, and numerous instances show that Vergil's poetry was shaped considerably by these concerns.¹¹ But if this is our full answer to the question, Georgii is still right: the song is simply boring. Apart from the mere absence of immorality, what makes an Empedoclean substitute particularly appropriate at the moment when Dido is falling in love?

Georgii's opinion that the incompatibility between the song and its context is simply a failure of Vergil is less than convincing. The closing scene of the first book of the epic is not a place where one would expect the poet to nod. Predictably, the view caused disagreement. In 1950, Viktor Pöschl renewed the question by tracing correctly the Hellenistic artistry of the song back to the song of Orpheus in Apollonius Rhodius

⁸ 8.266–366. See Knauer 1964, 168 n.2.

⁹ The influence of the allegorical interpretation came through Apollonius Rhodius' song of Orpheus, which will be discussed below. See Nelis 1992, 156-159 and 2001, 108.

¹⁰ Servius' remark about Vergil's description of Arethusa (one of the nymphs in Clymene's audience) confirms the high degree of importance that he gives to this detail. The nymph is described as *tandem positis... sagittis* (4.343), and Servius Danielis explains: *id est tandem uirginitate deposita*.

¹¹ See Schlunk 1974, 8–35. On the song of Iopas and Servius' comment on it see p. 33.

(1.496–511). Believing that the content of the song must be in harmony with the context of the narrative, Pöschl suggested against the “aberrations of Georgii” that the sun and the moon in the song appear as symbols of the lovers, Aeneas and Dido.¹² Even though this interpretation did not find favor with all subsequent scholars, it initiated a remarkably long (and sometimes heated) discussion. The discussion is underpinned by the correctly adduced but insufficiently explored fact that the song has attracted critical attention since antiquity.¹³

Before moving on to the two main types of explanation proposed by modern scholars, I would like to examine more carefully the relevant evidence from ancient (although nowhere near contemporary) critics and commentators — particularly the comments of Macrobius and Servius. Let us first return to Macrobius. The approval with which his speaker, Eustathius, mentioned the song of Iopas in the text quoted above, did not emphasize so much the philosophical content of Iopas’ singing as the fact that the song was sung to the accompaniment of lyre — the fact that connects Vergil’s bard with his Homeric counterpart. In Eustathius’ remark, the singing of the two bards illustrates the traditional association between μουσική and pleasure, which makes music the most appropriate form of convivial entertainment.¹⁴ Eustathius’ example of an inappropriate banquet, on the other hand, is a hypothetical mixture of *sermones* about wisdom and convivial stories. The word *sermones* refers to language and style notably different from that of the *cantationes* of Iopas and the Homeric bard. Appearing shortly after the references to Plato’s and Xenophon’s *Symposia* (7.1.13), Eustathius’ *sermones* have an inevitable ring of *sermones Socratici*. These, few would refuse to agree, could be regarded as inappropriate among the Phaeacians or the Carthaginians.

This brings us to the content of the song. Eustathius’ description *de sapientia* brings to mind the kind of knowledge that, so the ancients

¹² Pöschl 1950, 246–252 (= 1962, 150–154).

¹³ Ancient criticism is commonly used as a starting point, and then dropped (e.g., Garbarino 1994, 193 n. 3; Hardie 1986, 64 and n. 75; Putnam 1998, 51; Schönberger 1993, 298–299 and 304; Segal 1971, 336 and 338).

¹⁴ For further examples see La Cerda 1628, 137 (ad Verg. *Aen.* 740–751, n. 7).

thought, went back to the early beginnings of human civilization.¹⁵ Following Greek authors, Romans saw the origins of *sapientia* (later philosophy or, according to the Stoic definition, *rerum diuinarum humanarumque scientia*) in music.¹⁶ Quintilian, for example, describes ancient musicians as prophets and sages (*Inst.* 1.10.10), adducing the legendary Orpheus and Linus, and the civilizing effect of their music. This is how he continues:

itaque et Timagenes auctor est omnium in litteris studiorum antiquissimam musicen extitisse, et testimonio sunt clarissimi poetae, apud quos inter regalia conuiuia laudes heroum ac deorum ad citharam canebantur. Iopas uero ille Vergili nonne 'canit errantem lunam solisque labores' et cetera? quibus certe palam confirmat auctor eminentissimus musicen cum diuinarum etiam rerum cognitione esse coniunctam.

So too Timagenes declares that music is the oldest of all literary arts, and this is confirmed by the evidence of the most celebrated poets, in whom the praises of gods and heroes used to be sung to the lyre at royal banquets. And does not Vergil's Iopas, too, "sing of the wandering moon, and the sun's changes" and so on? The illustrious poet thus plainly asserted that music is united with the knowledge of things divine.¹⁷

Ancient ethnographic material corroborated this view. For example, in Caesar's *De bello Gallico* the Druids are said to have knowledge *de rebus diuinis: de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium ui ac potestate* (of things divine: of constellations and their movements, of the size of the world and lands, of the nature of things, of the power and dominions of immortal gods).¹⁸ Strabo's more nuanced account of Celtic tribes mentions three classes that enjoy distinctive honor, the bards (βάρδοι, described as ὑμνηταὶ καὶ ποιηταί), the *uates* (οὐάτεις, described as ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι), and the Druids (δρυῖδαι, who πρὸς τῇ φυσιολογίᾳ καὶ τὴν ἠθικὴν

¹⁵ Cicero explains *sapientia* as an ancient thing both in substance and in name: *nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, uerum etiam nomine* (*Tusc.* 5.3.7).

¹⁶ The Homeric *Hymn to Hermes* describes the first full-fledged song that Hermes sang on his newly invented lyre as a cosmogony and theogony (*Merc.* 426–432).

¹⁷ The translation is Donald A. Russell's, somewhat modified.

¹⁸ *Gall.* 6.13–14.

φιλοσοφίαν ἀσκοῦσιν);¹⁹ Mela's description of the knowledge of the Druids resembles Caesar's: *hi terrae mundique magnitudinem et formam, motus caeli ac siderum, et quid dii uelint scire profitentur* (they profess to know the size of the world and the universe, the movements of the sky and constellations, and the will of gods).²⁰

These references conjure the figure of Vergil's Iopas — an archetypal *uates*, an original, pre-Homeric bard, taught by mighty Atlas.²¹ The original unity of music, poetry, and philosophy was in Greek myth embodied in the singing of Orpheus, whose song in book 1 of Apollonius Rhodius' *Argonautica* is, as we now know, the most important Hellenistic model for the song of Iopas.²² But Apollonius' Orpheus does not sing an archaic song. His scientific cosmogony (496–502) eliminates all fantastic and redundant traditional elements and describes the formation of our universe through the principle of strife, *νεῖκος*, in a way heavily influenced by the teaching of Empedocles.²³ Likewise, Orpheus' theogony (503–511), in which Ophion and Eurynome were the first gods to rule the Olympus, is influenced by Pherecydes, who taught that Ophioneus and Cronos were the first gods who fought a battle for supremacy in heaven.²⁴ In short, Apollonius' song of Orpheus is a philosophically informed poetic catalogue of natural-philosophical themes, merging together the material traditionally attributed to the mythical theologians, such as Orpheus, and the teachings of the physical or scientific theologians, above all by the Pre-Socratic philosopher-poet Empedocles. The unity and continuity of this type of poetry was recognized already by Aristotle.²⁵

¹⁹ *Geogr.* 4.4.4.

²⁰ Mela 3.19.

²¹ In *Tusc.* 5.8 Cicero says that Atlas was a wise man whose name was transferred to myth on account of his astronomical discoveries.

²² Fränkel 1968 *ad loc.* Cf. Busch, 1993; Kyriakou 1994; Nelis 1992 and 2001, 96–112.

²³ That is, mediated through Aristotle's criticism of Empedocles' cosmogony, as shown by Kyriakou 1994, 309–313. Arist. *De cael.* 301a15 ff. (= 31 A 42 D.-K.), adduced by Busch 1993, 308, confirms the Empedoclean order in Apollonius' cosmology. Further evidence comes from Arist. *Metaph.* 1000a24 ff.

²⁴ Pherecydes B 4 D.-K.

²⁵ *Metaph.* 1000a9 ff. Cf. Hardie 1986, 11–17.

I should emphasize that the debt of Vergil's song of Iopas to Apollonius' song of Orpheus is primarily conceptual; its language mainly points to other sources.²⁶ Most important is the adaptation of one line, and *ad verbum* repetition of two lines from the opening of the well-known inverted priamel in *Georgics* 2, in which Vergil pays his compliments to an Empedoclean type of poet, an author of poetry *de rerum natura*. In other words, Iopas sings Vergil's poetry, bringing to mind the section of the *Georgics* that alludes not only to Empedocles, but also to Vergil's own *Eclogue* 4.²⁷ For our purpose it is also important to notice one of the two lines that are *not* borrowed from the *Georgics*, viz. line 743: *unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes*. It is this line, inserted in the quotation from the *Georgics*, that brings in the element of cosmogony and firmly connects the song with the first, Empedoclean part of the song of Orpheus.²⁸

This may conclude the present inquiry into the literary lineage of the song of Iopas. To summarize: the context, the content, and the language of the song allude to three important passages — namely Demodocus' song about Ares and Aphrodite in *Odyssey* 8, the song of Orpheus in *Argonautica* 1, and the programmatic end of *Georgics* 2. The common denominator in these three passages is the figure of Empedocles, but this conclusion should not conceal the *indirect* nature of his presence; there is nothing in Vergil's song of Iopas that brings the philosopher to mind directly. At the level of language, the most conspicuous feature of the song of Iopas is the Vergilian duplication of the lines from *Georgics* 2. In a mirror scene, in which the poet depicts another poetic performance, the

²⁶ Lines 742–743 mention the moon and the sun (line 500 in Apollonius) — although not for the regularity of their movements, but for their wanderings and eclipses — and the origin of living beings (line 502 in Apollonius). Line 745 contains Apollonius' image of bodies diving into Ocean (line 506 in Apollonius), and Vergil's meteorological phenomena can perhaps be vaguely connected with Apollonius' Zeus. Cf. Hardie 1986, 63 n. 72 and Nelis 2001, 98–99.

²⁷ I.e., *Aen.* 1.742–743 is a reworking of *G.* 2.478–479 and *Aen.* 1.745–746 = *G.* 2.481–482. For the chain of allusions in this section of the *Georgics* see Nelis 2004.

²⁸ Nelis 2001, 108 points out that the phrase *unde imber et ignes* recalls *cui par imber et ignis* from a fragment of Ennius' *Annales* describing *Discordia* (221 Skutsch). For Aeneas' Odyssean narrative in book 2 of the *Aeneid* as a structural replacement of the missing mythological account see Hardie 1986, 64–66, and cf. Nelis 2001, 100 and ff.

repetition creates a peculiar effect.²⁹ By making Iopas sing his own lines, Vergil, in a manner typical for the entire *Aeneid*, lets the future unexpectedly penetrate the past.

2. A Hymn of the Universe

The guiding question of the function of the song of Iopas was suspended for a moment; it is time to return to Servius' comment about the particular appropriateness of the *philosophica cantilena* in the presence of "the queen as yet chaste." The statement is clearly a comment on Vergil's sensitivity to decorum, but what exactly is the connection between the queen's chastity and natural philosophy? How can this remark help us reconcile the song of Iopas thematically with the end of book 1 of the *Aeneid*? At the moment when the song occurs, the narrative is dominated by a very personal event that strikes modern readers as very different from the remote and impersonal realm of stars: under the influence of Amor, dispatched by Venus, the heart of Dido is overwhelmed by love. One group of modern scholars tried to solve the problem through a contrastive reading, which regards the theme of the song as a deliberate contrast to Dido's emotional state. In this interpretation, the meaning of the passage is controlled by the irreconcilable opposition between reason and emotions, philosophy and love.³⁰ Beneath a divinely ordered sky, Dido is wracked by her passion: the sky is a backdrop, a foil, associated with the plot through the principle of opposition. As one of the advocates of this reading remarked: "For impressive as it may be, it [sc. the song of Iopas] remains, in a practical sense, irrelevant."³¹

Another way of looking at the song does not separate the realm of natural science from the realm of human feelings so clearly. In the passage quoted above, Quintilian described the song as a hymn,³² and early modern scholars understood its content in the same way: La Cerda also discussed it as a hymn, and Rudberg regarded it as an ἐγκώμιον

²⁹ Repetition of lines from the previous work(s) is a regular phenomenon in Vergil's poetry. I place on this particular repetition more weight than Sparrow 1931, 95.

³⁰ E.g., Brown 1990; Clausen 1987, 31 (= 2002, 57–58); Eichholz 1968, 108; Schönberger 1993; Soave 1987, 183–188.

³¹ Brown 1990, 325.

³² I.e., as an example of *laudes... deorum ad citharam* (*Inst.* 1.10.10).

τοῦ κόσμου.³³ Following the logic of this classification, one may recall that late Greek rhetorical theory classified poetry *de rerum natura* under the heading of hymn. In the first treatise of Menander Rhetor the poems of Parmenides and Empedocles are listed as οἱ φυσικοὶ ὕμνοι; the hymns attributed to Orpheus are also mentioned as an example of this category.³⁴ In the second treatise, in the section devoted to the composition of epithalamium, Menander advises the speaker to preface his encomium of the bride and the groom with the praise of love and marriage. Combining Hesiod's *Theogony* with Empedocles, Menander instructs the future encomiast to place the origin of Γάμος and his assistant Ἐρως (both apparently identified with Empedocles' Φιλότης) immediately after the primeval dissolution of Chaos, and to show how these two divine forces ordered the universe, created the gods, established the rule of Zeus, and created the demigods and humans and made them immortal through procreation — how they affected not only all things human, but also streams, rivers, and animals.³⁵ It is not difficult to see the relevance of this passage for Vergil's song of Iopas. At the end of *Aeneid* 1 the occasion of marriage is suggested by the presence of Amor, described as a cosmic power,³⁶ and, with a darker note, by Aeneas' gifts, the dress and veil that Helen wore when she sought Troy, *inconcossosque hymenaeos* (651).

Vergil's eerie description of the "marriage" between Aeneas and Dido in book 4 is perhaps a deliberate echo of the association between the union of cosmic elements and marriage in book 1.³⁷ In book 4, in a passage of heightened dramatic quality, Servius and other ancient grammarians saw the four Empedoclean elements operating behind the forces that contrive the "ceremony" (165–168):

*speluncam Dido dux et Troianus eandem
deueniunt, prima et Tellus et pronuba Iuno
dant signum: fulsere ignes et conscius aether
conubiis, summoque ulularunt vertice nymphae.*

³³ La Cerda 1628, 137 (ad Verg. *Aen.* 740–751, n. 9); Rudberg 1936, 80–81.

³⁴ Men. Rh. 333.12–18 Sp. and 336.24–337.32 Sp.

³⁵ Men. Rh. 400.31–402.20 Sp.

³⁶ See Nelis 2001, 102.

³⁷ Cf. Nelis 2001, 101 and 148.

Daniel Marković

Dido and the leader of the Trojans took refuge together in the same cave. The sign was first given by *Earth* and by *Juno* as matron of honor. *Fires* flashed and the heavens were witness to the marriage while *nymphs* wailed on the mountain tops.

In this allegorical reading Juno represents air, according to the Greek etymological connection between Ἡρα and ἀήρ (mentioned by Servius Danielis ad 4.167). *Nymphae*, again *per* ἐτυμολογίαν, are interpreted as water (this element is also present in *amnes* in line 164).³⁸ It is worth noticing in connection with this passage that the only two Empedoclean elements explicitly mentioned in the song of Iopas, *imber* and *ignes* (line 743), have particular significance in Roman marriage ritual.³⁹ It is perhaps not surprising that the elements of water and fire are omitted from a variation of this verse in a different context (*Aen.* 6.728): *inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum*.

Augustan poetry can offer some additional evidence for the connection between cosmogony and marriage. In *Ars amatoria* 2, for example, Ovid advises that a quarrel of lovers should be immediately followed by make-up sex. He corroborates his precept with a brief cosmogony that describes how, after the world was created through separation of elements, the civilizing power of sex led man out of his nomadic and primitive life.⁴⁰ It seems to me that this passage and the above-mentioned place in Menander speak in favor of a non-contrastive reading of the song of Iopas in its immediate context, and make better sense of Servius' remark about its appropriateness. Instead of the rather Romantic contrast between "the remote starry backdrop and human emotions"⁴¹ of the contrastive reading, the complementary reading associates the song of Iopas with the presence of Amor, the embodiment of the force of attraction.⁴² The association renders more concrete the idea of

³⁸ For parallels see Pease 1935 ad loc.

³⁹ Servius ad *fulsere ignes* in 167: *Varro dicit aqua et igni mariti uxores accipiebant*.

⁴⁰ Lines 467–492, with Janka 1997 ad 467–488.

⁴¹ Brown 1990, 316 n. 1. For a list of contrastive readings see Little 1992, 34 n. 53.

⁴² Of course without denying the structural pattern to which that reading was attached, namely the fact that the indirect questions that in a typically didactic manner describe the content of the song of Iopas are mirrored in lines 1.751–752: *nunc, quibus Aurorae venisset filius armis, | nunc, quales Diomedis equi, nunc, quantus Achilles* (see

“general correspondences between events in the natural cosmos and events in the human, historical world”, in which the advocates of complementary reading of the song have seen its significance.⁴³ It also gives tangible support to observations such as: “The cosmic power of Love which helped create the universe is also setting in motion the human love of the queen.”⁴⁴ At the moment when the song occurs, the stage is dominated by Love; but a consistently Empedoclean reading will also account for the suppressed dark tones as signs of the future Strife (as for now, this force is pulsing beneath the surface). More will be said on this later.

The complementary reading, I believe, finds further support in the fact that it can (and should) be extended from the paramount relationship between Aeneas and Dido to the relationship between the Trojans and the Carthaginians.⁴⁵ In other words, the song of Iopas shares some of the power of the song of Orpheus, which calms a quarrel between the two Argonauts.⁴⁶ The song of Orpheus explicitly mentions only strife (echoing the strife between the two Argonauts), but love, still implied as the other half of the cycle,⁴⁷ is what comes out of it. The magical effect of the song and the resulting peace and harmony indicate that the discord of the Argonauts was replaced by a new unity (lines 512–515):

ἦ, καὶ ὁ μὲν φόρμιγγα σὺν ἀμβροσίῃ σκέθεν αὐδῆ
τοὶ δ' ἄμοτον λήξαντος ἔτι προύχοντο κάρηνα,
πάντες ὁμῶς ὀρθοῖσιν ἐπ' οὐασιν ἠρεμέοντες
κηληθμῶ τοῖόν σφιν ἐνέλλιπε θέλκτρον ἀοιδῆς.

So he sang; he checked his lyre and his divine voice, but though he had finished, the others all still leaned forwards, ears straining under the

Clausen 1987, 31 [= 2002, 57]; cf. Soave 1987, 186–188; and the valuable analysis in Brown 1990, 316–322). In my opinion the pattern emphasizes the link between the song of Iopas and Aeneas' Odyssean narrative in *Aeneid* 2, as a continuation of the song in the form of a mythological account (see Hardie 1986, 64–66; cf. Nelis 2001, 100 ff.).

⁴³ Quoted from Hardie 1986, 63. Cf. Little 1992, 34 and n. 56; Nelis 2001, 105–112.

⁴⁴ Nelis 2001, 102.

⁴⁵ Cf. Cairns 1989, 106–107 on the association between marriage and political concord in Vergil.

⁴⁶ Brown 1990, 324–325. Cf. Segal 1971, 340.

⁴⁷ The participle συνασηρότα in line 497 alludes to it (see Kyriakou 1994, 309 n. 2).

Daniel Marković

peaceful spell; such was the bewitching power of the music which lingered amongst them.

Their harmony restored, the Argonauts pour libations for Zeus (516–518):

οὐδ' ἐπὶ δὴν μετέπειτα κερασσάμενοι Διὶ λοιβάς,
ἢ θέμις, ἔστηώτες ἐπὶ γλώσσησι χέοντο
αἰθομέναις, ὕπνου δὲ διὰ κνέφας ἔμνώνοντο.

Not long afterwards they mixed libations to Zeus as ritual demanded, and as they stood they poured these over the burning tongues of the sacrifices; then their thoughts turned to sleep in the dark of night.

The effect of the song on the Argonauts in this scene brings to mind Empedocles' description of the effects of Love in the human realm: Love, called Γηθοσύνη (Joy) and Ἀφροδίτη, is the cause of friendly thoughts and human cooperation; by Love, inborn in human bodies, humans have loving thoughts and produce harmonious deeds.⁴⁸ In his commentary on the scene from *Argonautica*, Hermann Fränkel listed the magical music of Orpheus as one of the main reasons for the effect that the song produces on the Argonauts⁴⁹ — a well-known motif already in the fifth century BCE.⁵⁰ The music is here inseparable from the subject matter, which emphasizes the genealogical relationship between the poetry of Orpheus and the poetry of Empedocles. I should again emphasize the fact that the connection between the two figures is not just a product of Apollonius' imagination. Empedocles, regarded himself as a magician⁵¹ and as the successor of Pythagoras; the character and teaching of Pythagoras were so similar to those of Orpheus that the works attributed to them were often confused in antiquity.⁵²

The wider context of *Aeneid* 1 fully supports the suggestion that the song of Iopas also symbolically stands for the newly established harmony between the Carthaginians and the Trojans. The elaborate

⁴⁸ 17.22-24 D.-K.

⁴⁹ Fränkel 1968, 77–78. Cf. Busch 1993, 317–318; Kyriakou 1994, 313; Nelis 1992, 160–162.

⁵⁰ See West 1983, 4 n. 3.

⁵¹ 111 D.-K. See discussion in Kingsley 1995, 217–232. For Empedocles' ability to calm anger by the magic of song see Kingsley 1995, 247–248.

⁵² See West 1983, 7–15. For similarities between Orphic and Pythagorean cosmogonies see Burkert 1968.

narrative that follows the shipwreck of Aeneas and his men on the shores of Lybia is to a great extent controlled by the suspense typical for the *Odyssey* and Greco-Roman travel literature in general: What sort of people inhabit the land? Will they be friendly or hostile?⁵³ The suspense is dispelled gradually, and finally only in the closing scene of the book, which describes the peaceful and harmonious banquet in Dido's palace. Amor sits on Dido's knee and then roams freely through the halls while the queen pours a wine libation to Jupiter from a precious bowl, inherited from Belus (728-730), uttering a solemn prayer to the god to seal the friendship between the Trojans and the Tyrians, with the assistance of Bacchus and Juno (1.731-735):

*"Iuppiter, hospitibus nam te dare iura locuntur,
hunc laetum Tyriisque diem Troiaque profectis
esse uelis nostrosque huius meminisse minores.
adsit laetitiae Bacchus dator et bona Iuno;
et uos o coetum, Tyrii, celebrate fauentes."*

"Jupiter — they say that you ordain the laws of hospitality — make the day happy for Tyrians and for those who set out from Troy, and make it the day that our children will always remember! Bacchus, giver of joy, be among us, and you kindly Juno; Tyrians, celebrate this union with welcome in your hearts!"

The libation to Zeus alludes to the libation that followed the song of Orpheus in Apollonius' *Argonautica*, except that here it precedes the song. Servius Danielis comments on the remarkable *coetum* in line 735: *modo conuiuium; et bono uerbo ad dignitatem duorum in uno populorum usus est* (union: merely a banquet; he [sc. Vergil] used indeed the right word to emphasize the dignity of the union of two nations).

As the libation bowl is passed around for everyone to drink from, Iopas begins to sing his Empedoclean song. After the summary of the song Vergil draws our attention to the reaction of the audience (747):

ingeminant plausu Tyrii Troesque secuntur.

The Tyrians echoed⁵⁴ with applause, and the Trojans followed their lead.

In line 747, admittedly a reworking of *Odyssey* 8.367–369 (with the addition of typically Roman applause) rather than *Argonautica* 1.512–515,

⁵³ Cf. the concerns of Aeneas at *Aen.* 1.574.

⁵⁴ For *ingeminare* as one of Vergil's words that indicate echo, and discussion of its significance in this particular passage, see Desport 1952, 67–68 and 388–391.

the temporary unification of the two groups is emphasized by the alliterative juxtaposition of the words *Tyrii Troesque*.⁵⁵ This unity is not given stronger emphasis because it is subordinated to the extremely powerful effect of Amor on Dido, and because it is not meant to last. Nevertheless, at the moment when the song is performed, the atmosphere of harmony is pervasive. The previous marriage of the queen was brief and tragic and, instead of children, produced only her vow to remain chaste. As Servius implies, her incipient infatuation can be seen more appropriately as a beginning of a marriage (foreshadowing the events of book 4) than a furtive love affair.

3. Universal History as a Double Tale

Although the word marriage and the related vocabulary are fairly prominent in certain parts of the poem, in the *Aeneid* it is always imminent, but never materialized.⁵⁶ Aeneas's marriage to Dido was only illusory, while the marriage to Lavinia lies outside the scope of the poem and is never recounted. Despite this, the notion of marriage is constantly present at the abstract level, and the entire poem may be described as "an epic of two marriages."⁵⁷ Or, I might add, an epic of two marriages and two subsequent wars. The events in Carthage are a variation on the Homeric motif of a foreign bride and the following hostility between nations. As I pointed out above, Vergil deliberately evokes this pattern in the first four books of the *Aeneid*: in book 1 Aeneas presents to Dido Helen's cloak and veil;⁵⁸ in book 4, after Aeneas's "marriage" to Dido has been publicized by *Fama*, Iarbas describes the leader of the Trojans as the second Paris.⁵⁹ Although the war does not follow the love affair immediately, the curse that Dido utters before her death makes it clear

⁵⁵ Cf. Soave 1987, 183–184. Also, cf. the juxtaposition in Dido's generous offer to the Trojans to stay in Carthage and share a part of her *regnum*: *Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur* (*Aen.* 1.574).

⁵⁶ Words *coniugium*, *coniunx*, *hymenaei*, and *thalamus* appear most frequently in books 4 and 7. There was no real marriage between Aeneas and Dido (cf. Nelis 2001, 162–163 and n. 165).

⁵⁷ Nelis 2001, 386.

⁵⁸ Above, p. 9.

⁵⁹ *Aen.* 4.215. Cf. Stroppini 2003, 42–46.

that *this* will be its main outcome — not only for Aeneas, but for all future Romans.⁶⁰

In book 6 the Cumaean Sybil prophesizes that another Trojan War will begin with the arrival of Aeneas to Latium and with his engagement to Lavinia: *causa mali tanti coniunx iterum hospita Teucris | externique iterum thalami* (“the cause of this great evil for the race of Teucer is again a bride from abroad, again a foreign marriage”).⁶¹ The second cycle, which begins properly in book 7, is prefaced by a philosophical counterpart of the song of Iopas, namely the speech of Anchises.⁶² In book 6 Anchises is found in Elysium, among the souls of the priests, poets, and other experts.⁶³ The company of wise souls described there is remarkably Empedoclean (146.1–3 D.-K.):

εἰς δὲ τέλος μάντιες τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμηῆσι φέριστοι.

And at the end they become prophets and poets and physicians, and the leaders of men who trod the earth, and from there they shoot up as gods with highest honors.

The speech of Anchises is usually explained as a fusion of Orphic-Pythagorean teaching with Stoicism.⁶⁴ But Vergil’s *bricolage* also includes some central elements of the teaching of Empedocles. For example, the main principle introduced in the opening of Anchises’s speech, namely the breath or mind that pervades the entire universe,⁶⁵ is already found in Empedocles (110.10 D.-K.):

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

Know that all things have thought and participate in understanding.

The eternal life of the soul and its purification from sins, explained in the following part of the speech of Anchises,⁶⁶ are both well-known and

⁶⁰ *Aen.* 4.612–629.

⁶¹ *Aen.* 6.93–94.

⁶² The connection is emphasized by the variation of line 1.743 at 6.728.

⁶³ *Aen.* 6.661–664.

⁶⁴ For the sources see Horsfall 2013, xvii–xxv.

⁶⁵ *Aen.* 6.724–727.

⁶⁶ *Aen.* 6. 735–751.

well-attested elements of Empedoclean eschatology, and does not require elaboration.⁶⁷

The second part of the *Aeneid*, books 7–12, is also constructed through the sequence marriage–conflict. In book 7, at the beginning of the second Trojan War, Juno calls Aeneas the second Paris, promising to transform his marriage to Lavinia into a bloody war, and their wedding torches into a devastating conflagration.⁶⁸ The sequence thus occurs two times and connects two possible ways of dividing the poem: the first occurrence binds together books 1–4, i.e., the first segment of the threefold division of the poem,⁶⁹ and the second books 7–12, i.e., the second segment of its twofold division into the Odyssean and Iliadic part.⁷⁰ Both cycles begin similarly. Venus' order to Amor to breathe the fiery and poisonous love into the heart of Dido⁷¹ has a vivid counterpart in the eerie scene in which Allecto, following the orders of Juno, breathes fiery and poisonous discord into the heart of Amata.⁷²

Damien Nelis showed that the Empedoclean allusions of the Song of Iopas correspond to those of the song of Orpheus in the *Argonautica*, and that both authors attached great importance to the allegorical, Empedoclean reading of the shield of Achilles and Demodocus' song about Ares and Aphrodite.⁷³ In light of his discussion, the connection I am suggesting here — viz. the connection between the Homeric sequence marriage–conflict and the Empedoclean cycles of Love and Strife — does not look surprising. In fact, the following interpretation from the commentary of Eustathius shows that combining Empedoclean and traditional

⁶⁷ E.g., frs. 9, 115, 117 D.-K.

⁶⁸ *Aen.* 7.317–322. Cf. the words of Amata in 7.363–364, and Turnus at 9.136–139.

⁶⁹ Duckworth 1957.

⁷⁰ Duckworth 1954. The war begins only in book 9 and thus spans the last segment of the threefold division.

⁷¹ *Aen.* 1.685–688. Cf. 717–722.

⁷² *Aen.* 7.346 ff. Vergil's Allecto is modelled directly on Ennius' Discordia (see Nelis 2001, 347 and n. 80). For the connection between marriage and war see Nelis 2001, 289–290 and n. 101.

⁷³ Nelis 2001, 346–352.

poetic accounts of early history was a commonplace of Homeric criticism (*Ad Hom.* II. 22.116, 4.587–588 Van der Valk):⁷⁴

Σημείωσαι δὲ ὡς, εἰ καὶ ἀρχὴ νείκεος ἢ Ἑλένη γενέσθαι λέγεται, ἀλλ' ἢ τοῦ Πάριδος κρίσις, ἣς ὡς μάχλου καὶ Ὅμηρος μέμνηται, ἄλλο τι δηλοῖ, λέγουσα τὴν μυθευομένην τοῦ Πάριδος κρίσιν ἡδονῆς πρὸς ἀρετὴν εἶναι σύγκρισιν, ἐν ἣ προκριθείσης τῆς Ἀφροδίτης—αὕτη δ' ἐστὶ φασίν, ἡδονή—πάντα συνεταράχθη. τῶ τοιούτῳ δὲ νοήματι συμβαίνει καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ “οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Ποσειδῶν, ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια,” δι' ἣν πολλὰ συνέβη κακὰ Τρωσὶ καὶ Ἀχαιοῖς, καὶ πολὺς μετάμελος.

Notice that, even though Helen is said to have become the beginning of the discord, still the Judgment of Paris, which even Homer mentions as lustful, shows something else, meaning that the legendary Judgment of Paris was a decision between pleasure and virtue, in which, since Aphrodite had been chosen — and she herself is, they say, pleasure — everything was stirred up. The verses of Empedocles are in harmony with this understanding: “And they had no Ares nor Battle-Din, nor Zeus the king nor Cronos nor Poseidon, but Cypris the queen” (fr. 128.1–3 D.-K.); it is through her that many evils fell upon the Trojans and the Achaeans, and much repentance.

Empedocles's description of the early history of humanity is allegorically connected here with the Judgment of Paris, and the subsequent abduction of Helen. This pattern of presenting the first large scale historical event is traditional. Herodotus also begins from the abduction of foreign wives, and thus describes the origin of the conflict between the East and West in terms of the epic, Homeric framework.⁷⁵ All this suggests that Vergil deliberately used the pattern marriage–conflict to construct the narrative of the *Aeneid*. But the pattern did not only enable the author to organize his imaginative reconstruction of Roman history as an integral part of the universal history. It also allowed him to bind together the epic, philosophical, historical, tragic, and erotic elements of his literary universe.

4. The Eternal Return

The Orphic-Pythagorean and Empedoclean principle of reincarnation implicates the idea of poetic or literary succession, very important to

⁷⁴ The remark can also be found in Athenaeus, 510 cd.

⁷⁵ Her. 1.1–5.

Daniel Marković

Vergil, in the general cyclic movement of history.⁷⁶ The words, images, and stories of ancient poets reverberate through endless time and are subject to the laws that rule the entire universe. One of the important links between Homer, Apollonius, and Vergil lies in the fact that each of the three poets composed poetry that can be interpreted allegorically through the teaching of Empedocles.

While the aspiration to construct an all-inclusive, universal poem brings Vergil close to philosophical poets such as Empedocles and Lucretius, his product is in fact an inversion of the ratio between scientific and epic material found in philosophical poetry. An example from Lucretius can explain what I mean. The *Aeneid* can be seen as a blown up, expanded retelling of the narrative that appears in Lucretius only as an illustrative miniature (1.471–482):

*denique materies si rerum nulla fuisset
nec locus ac spatium, res in quo quaeque geruntur,
numquam Tyndaridis forma conflatus amore
ignis, Alexandri Phrygio sub pectore gliscens,
clara accendisset saevi certamina belli,
nec clam durateus Troïianis Pergama partu
inflammasset equos nocturno Graiiuigenarum;
perspicere ut possis res gestas funditus omnis
non ita uti corpus per se constare neque esse,
nec ratione cluere eadem qua constet inane,
sed magis ut merito possis eventa vocare
corporis atque loci, res in quo quaeque gerantur.*

Finally if there had been no material for things, and no place and space in which each thing is done, no fire fanned to flame by love through the beauty of Tyndareus' daughter, and glowing beneath the breast of Phrygian Alexander, would ever set Pergama in flames by its night-born brood of Grecians; so that you may perceive that things done never at all consist or exist in themselves as body does, nor are said to exist in the same way as void; but rather you may properly call them accidents of body, and of the place in which the things are severally done.⁷⁷

In terms of the architecture of their respective "plots," both Lucretius's *DRN* and Vergil's *Aeneid* tell an Empedoclean double tale, a tale of

⁷⁶ The interdependence of various modes of succession in Vergil (and in epic tradition) is discussed by Hardie 1993, 88–119.

⁷⁷ Translation by Martin F. Smith.

coming to be (concord) and passing away (discord).⁷⁸ But for Lucretius the love of Paris and the destruction of Troy are no more than temporal and fleeting products of the permanent reality of atoms and void, where the cycle of creation and destruction is endlessly repeated.

While Lucretius's poem logically connects the cycle of creation and destruction with the atomistic explanatory account of the universe, Vergil's *Aeneid* does not attempt to clarify in any scientific or coherent way the connection between the Empedoclean philosophical principles and the mythical and historical events of its narrative. The two planes are only juxtaposed, and thus form two discreet, albeit coalescent, layers of material. The juxtaposition has illuminating comparanda in modern literature. One thinks, for example, of the way in which the laws of chemistry are integrated into the plot of Johann W. von Goethe's novella *Die Wahlverwandtschaften*; or of the way in which mathematical ideas, theories of chaos, fractals, and thermodynamics construct the backdrop in Tom Stoppard's play *Arcadia*. The scientific theories in these works of fiction do not exactly explain anything. Their main function is to give depth to the plot, to offer a glimpse of an infinite encompassing layer, and thus create an esthetically pleasing impression of depth and perspective. This is precisely the effect of the glimpse of the cosmic cycle of concord and discord behind Vergil's stories of attraction and subsequent separation in the *Aeneid*. The exact character of the relationship between the two planes remains elusive.

The cyclic nature of poetic progression, suggested above, can also be discerned within Vergil's own opus. Empedoclean backdrop does not seem to be an occasional element of the *Aeneid*, but a recurring background image in Vergil's poetic *mise-en-scène*. In each collection of his poetry, regardless of the genre, the poet reaches the most sublime, cosmic themes, revealing for a moment a recognizably Empedoclean universe. It has already been suggested that the closing of the *Georgics* 2 draws on the material from Empedocles's opening of *On Nature*, and that the allusion is particularly appropriate at the moment at which the poet

⁷⁸ 17.1–5 D.-K. For the pattern of creation and destruction as a framing device in *DRN* see Schiesaro 1994 (and cf. Nelis 2001, 347). For Empedoclean cycles in Vergil's earlier work, notably *Eclogue* 4 and the Song of Silenus in *Eclogue* 6, see Stroppini 2010, 201–234 and 293–309.

is about to announce his plans for the *Aeneid*.⁷⁹ Two places in the *Bucolics* should also be added to the list.⁸⁰ First is the centerpiece of *Eclogue 6*, the Song of Silenus, which follows the pattern established by Apollonius' song of Orpheus, narrating a universal history of the world in two stages, cosmological and mythological.⁸¹ Second is the early *Eclogue 4*, a poem in which Vergil constructs the development of history as an eternal recurrence of events: in this version, the Golden Age *returns*; in Hesiod, the Golden Age is irretrievably *lost*. And since in *Eclogues 4* Vergil ascribes the idea of return to the "Cumaean song,"⁸² one may wonder to what extent should his poetic voice be perceived as a distant but deliberate echo not only of the Italian prophetic song, but also of the Italian philosophical tradition to which the poet Empedocles belonged.⁸³

Bibliography

- Austin, R. G. 1971. *P. Vergili Maronis Aeneidos liber primus*. Oxford: Clarendon Press.
- Brown, R. D. 1990. "The Structural Function of the Song of Iopas." *HSPH* 93: 315–334.
- Busch, S. 1993. "Orpheus bei Apollonios Rhodios." *Hermes* 121.3: 301–324.
- Burkert, W. 1968. "Orpheus und die Vorsokratiker." *A&A* 14: 104–114.
- Cairns, F. 1989. *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerda, J. L. de la. 1628. *P. Virgilii Maronis Aeneidos libri sex priores*. Coloniae Agrippinae: B. Gualterus.
- Clausen, W. V. 1987. *Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenistic Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2002. *Virgil's Aeneid: Decorum, Allusion and Ideology*. München: Saur.

⁷⁹ Nelis 2004.

⁸⁰ For Empedoclean cycles in *Eclogue 4* and the Song of Silenus in *Eclogue 6*, cf. Stroppini 2010, 201–234 and 293–309.

⁸¹ *Vita Donatiana* describes the content of the eclogue as μεταμορφώσεις (68 Brugnoli-Stok). The sequence of the beginning of the song of Silenus was emulated in the opening of Ovid's *Metamorphoses* (Knox 1986, 9–14).

⁸² Cf. the recurrence of the Trojan War in the prophecy of the Cumaean Sybil in *Aeneid* 6.83 ff., mentioned above.

⁸³ I would like to thank in particular Harold C. Gotoff, Marcus Heckenkamp, Marjanca Pakiž, and Katharina Volk for their helpful comments on earlier drafts of this paper. All remaining errors or misinterpretations are mine alone.

- Corte, F. della (ed.) 1984-1990. *Enciclopedia Virgiliana*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Desport M. 1952. *L'incantation virgilienne. Essai sur les mythes du poète enchanteur et leur influence dans l'œuvre de Virgile*. Bordeaux: Delmas.
- Duckworth, G. E. 1954. "The Architecture of the *Aeneid*" *AJP* 75: 1–15.
- _____. 1957. "The *Aeneid* as a Trilogy." *TAPA* 88: 1–10.
- Eichholz, D. E. 1968. "Symbol and Contrast in the *Aeneid*." *G&R* 15: 105–112.
- Elder, J. P. 1961. "Non Iniusa Cano. Virgil's Sixth Eclogue." *HSPH* 65: 109–125.
- Fränkel, H. 1968. *Noten zu den Argonautika des Apollonius*. München: Beck.
- Garbarino, G. 1994. "Mitici cantori: Iopa nel I libro dell' Eneide." In *Voce di molte acque: Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, edited by G. B. Squarotti [et.al.], 183–197. Torino: S. Zamorani.
- Georgii, H. 1891. *Die antike Äneiskritik aus den Scholien und anderen Quellen*. Stuttgart:
- W. Kohlhammer. (Repr. Hildesheim: Olms, 1971).
- Geymonat, M. 2005. "Poesia e scienza in Virgilio: dalla III egloga al VI libro dell' Eneide." In *Letteratura e riflessione filosofica nel mondo greco-romano: atti del corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino, Lugano 21-22-23 ottobre 1999*, edited by G. Reggi, 165–78. Lugano: Sapiens.
- Habinek, Th. 1989. "Science and Tradition in *Aeneid* 6." *HSPH* 92: 223–255.
- Hardie, Ph. R. 1986. *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1993. *The Epic Successors of Virgil: A Study in the Dynamics of a Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horsfall, N. (ed.) 2013. *Virgil, Aeneid 6: A Commentary*. 2 vols. Berlin: De Gruyter.
- Innes, D. C. 1979. "Gigantomachy and Natural Philosophy." *CQ* 29: 165–171.
- Inwood, B. 2001. *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jan, L. von. 1852. *Macrobii Ambrosii Theodosii opera quae supersunt, vol. 2: Saturnaliorum libri VII*. Quedlinburg and Leipzig: Gottfried Bass.
- Janka, M. 1997. *Ovid, Ars Amatoria. Buch 2: Ein Kommentar*. Heidelberg: C. Winter.
- Kaster, R. A. 2011. *Macrobius: Saturnalia*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Kingsley, P. 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Kinsey, T. E. 1979. "The Song of Iopas." *Emerita* 47: 77–86.
- _____. 1984. "The Song of Iopas, II." *Emerita* 52: 69–76.

Daniel Marković

- _____. 1987. "Iopa." *EV* 3, 9–10.
- Knauer, G. N. 1964. *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Knox, P. E. 1986. *Ovid's Metamorphoses and the Traditions of Augustan Poetry*. Cambridge: The Philological Society.
- Kyriakou, P. 1994. "Empedoclean Echoes in Apollonius Rhodius' *Argonautica*." *Hermes* 122.3: 309–319.
- Little, D. 1992. "The Song of Iopas: *Aeneid* 1.740–46." *Prudentia* 24: 16–36.
- McKay, A. G. 2004. "Dido's Court Philosopher." In *Daimonopylai: Essays Presented to E. G. Berry*, edited by Rory B. Egan and Mark A. Joyal, 297–307. Winnipeg: University of Manitoba Centre for Hellenic Civilization.
- Nelis, D. P. 1992. "Demodocus and the Song of Orpheus: (Ap. Rhod. *Arg.* I, 496–511)." *MH* 49: 153–170.
- _____. 2001. *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Leeds: Francis Cairns.
- _____. 2004. "Georgics 2.458–542: Virgil, Aratus and Empedocles." *Dictynna* 1: 1–21.
- Pease, A. S. 1935. *Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pöschl, V. 1950. *Die Dichtkunst Vergils. Bild und Symbol in der Aeneis*. Wien: M. F. Rohrer. (Tr. by G. Seligson, *The Art of Vergil*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).
- Putnam, M. C. J. 1998. *Virgil's Epic Designs: Ekphrasis in the Aeneid*. New Haven: Yale University Press.
- Richter, W. 1977. "Lunae labores." *WS* 11: 96–105.
- Richardson, N. J. 1980. "Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the *Iliad*." *CQ* 30: 265–87 (Repr. in A. Laird, *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, 2006: 176–210).
- Ross, D. O. 1975. *Backgrounds to Augustan Poetry. Gallus, Elegy and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press (Chapter 2 repr. in K. Volk (ed.), *Vergil's Eclogues*, 2008: 189–215).
- Rudberg, G. 1936. "Carmen Iopae." *Eranos* 34: 78–81.
- Schiesaro, A. 1994. "The Palingenesis of *De Rerum Natura*." *PCPhS* 40: 81–107.
- Schlunk, R. R. 1974. *The Homeric Scholia and the Aeneid. A Study of the Influence of Ancient Homeric Literary Criticism on Virgil*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schönberger, O. 1993. "Der Sänger beim Gastmahl: (Vergil, *Aeneis* I, 723 f.)." *RhM* 136.3-4: 298–307.

Lucida intervalla 43 (2014)

- Schrijvers, P. H. 1978. *Het lied van Iopas. Verbindingen van literatuur en natuurwetenschap in het Latijn*. Groningen: Bouma's Boekhuis (Repr. in Schrijvers, *De mens als toeschouwer: Essays over Romeinse Literatuur en Westeuropese tradities* 1986: 9–27).
- Segal, Ch. 1971. "The Song of Iopas in the *Aeneid*." *Hermes* 99: 336–349.
- _____. 1981. "Iopas Revisited (*Aeneid* I.740 ff.)." *Emerita* 49: 17–25.
- _____. 1984. "Iopas Again." *Emerita* 52: 77–82.
- Soave, C. 1987. "Osservazioni sul linguaggio del libro I dell' *Eneide*, II." *CCC* 8: 171–198.
- Sparrow, J. 1931. *Half-Lines and Repetitions in Virgil*. Oxford: Clarendon Press.
- Stroppini, G. 2003. *L'amour dans les livres I–IV de l'Énéide de Virgile, ou Didon et la mauvaise composante de l'âme*. Paris: L'Harmattan.
- _____. 2010. *Virgile et l'amour: les Bucoliques*. Paris: Clarendon Press.
- West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Oxford University Press.
- Willis, J. 1994. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, 3rd ed. Stuttgart and Leipzig: Teubner.

Daniel Marković

Odeljenje za klasične nauke, Univerzitet Cincinnati

Empedoklovo kosmološko učenje kod Vergilija

Apstrakt

Iz pregleda problema funkcije Jopine kosmološke pesme na kraju prvog pevanja *Eneide* autor izvodi zaključke koji potvrđuju i nadograđuju zapažanja Damiena Nelisa o kompozicionom značaju Empedoklovih principa sloge i nesloge u zapletu Vergilijevog istorijskog epa. Vergilijeve aluzije na Empedokla u *Eneidi* su suptilne, ali prisutne u dovoljnoj meri da naznače obrise pesnikove vizije univerzalnog kretanja istorije. Autor povezuje *indirektnu* prirodu ovih aluzija sa *apstraktnom* ulogom Empedoklovih filozofskih principa u imaginarnom svetu pesme, te objašnjava Empedoklov kosmički ciklus u *Eneidi* pre svega kao *estetsku* kategoriju. Promišljanje Vergilijevih aluzija na ciklično kretanje i reinkarnaciju otkriva principe koji udahuju život u pesnikov *književni* kosmos, kako u *Eneidi* tako i u njegovom opusu uopšte.

Ključne reči: Vergilije, Eneida, Empedokle, alegoreza Homera, Servije, kosmogonija, univerzalna istorija.

Војин Недељковић
 Филозофски факултет, Београд
 vnedelj@f.bg.ac.rs

Ex viso. Трагови једне структурне дихотомије у језику латинских натписа*

Анстракт: Поводом формуле *ex viso* у једном вотивном натпису из горњомезијског корпуса (IMS 1.89) разматрају се и тумаче случајеви где латински епиграфски текстови сведоче о именичким дублетима типа *visus ~us m / visum ~i n*.

Кључне речи: вотивни натписи, епиграфске формуле, вулгарни латински, хетероклисија, аблатив.

Скупина римских натписа с Космаја коју је пре скоро четрдесет година издао Слободан Душанић у првој свесци горњомезијског корпуса отпочиње једним данас изгубљеним спомеником, малим Дијаниним жртвеником из Стојника, на којем се читала ова посвета:

IMS 1.89 *Dianae Antonia Procla ex viso (!) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

Формула *ex viso* ту је од издавача обележена као језичка појединост вредна пажње. Ми на овом месту хоћемо да је са тог стајалишта размотримо у њеном ширем контексту.

Доиста, у једном врло познатом приручнику из латинске епиграфике, тамо где је реч о вотивним формулама, ова се наводи у облику *ex visu*.¹ То, међутим, не значи да наше космајско *ex viso* представља јединствен случај; напротив, формула се и у том облику јавља на десетине пута у вотивним натписима. Ово се догађа у контексту једнога двојства: посвета божанству бива или *ex voto*, на основу пређашњег завета дедикантовог, или *ex viso*, по сновиђењу из којег се дознало да

* Рад у оквиру пројекта *Римско и рановизантијско присуство на тлу Србије: презентација и интерпретација изворне грађе*, финансираног од Министарства културе РС.

¹ CALABI LIMENTANI 1991, 159.

божанство хоће дар; то јест, или по иницијативи дедиканта или по иницијативи божанства.²

Ево неколико примера за *ex viso* у римским натписима с балканско-подоунавског подручја:³ IScM 5.218 (Troesmis, Мала Скитија, друга деценија III в.) *numini Liberis Patris M Antistius Caecina eq alae I Dardan Antoniniana ex viso posuit*; IDR 3.5.21 = ILS 3847 (Апулум, Дакија, крај II / поч. III в.) *Aesculapio et Hygiae ... C Jul Frontonianus vet ... redditis sibi luminibus grat(ias) age(ns) ex viso pro se et ... coniug(e) et ... filia v s l m*; AIJ 294 (Птуј, Горња Панонија) *Petrae Genetrici Felix Prudentis Antoni Rufi p(ublici) p(ortorii) vil(ici) vic(arius) ex viso*; занимљиво, по туђем сновихењу AE 1988.921 (Далмација, Нин, I-II в.) *Neptuno Dian(ae) ... L Cincius Trophim(us) ex viso p quod Alis vidit*. Уосталом, израз *ex viso* има и класични педигре, не само у хронолошком смислу – упор. вотивни натпис из Остије CIL 14.23 = 1².1423 = ILS 3005 *Jovi Optumo Maximo ex viso aram aedificavit P Cornelius P l Trupo me(n)sor prec(ario)* – већ и зато што се нешто врло слично налази код Цицерона, Div. 2.121 *ex insanorum aut ebriorum visis innumerabilia conjectura trahi possunt quae futura videntur* »из виђења каква имају лудаци и пијанци могућно је извући неограничену количину посредних назнака будућности«. На другој страни вреди запазити, унутар самог горњомезијског корпуса, исту вотивну формулу у облику *ex visu* на једном споменику из Скопља, IMS 6.1 *Deae Bellonae Caius Julius Longinus decurio quinquennialis ex visu*.

У начелу, дакле, ни појава именице *visus* ~*us* m. као ни *visum* ~*i* n. у контексту о којем говоримо не може се сматрати изненађењем. Колебање између тих двеју форми опажа се и у класичној књижевности: сновихења Цицерон зове *visa somniorum*, и другде каже *visis*

² Строго термилошки узев, у *вотивне* дарове и натписе спадале би, онда, само посвете од оне прве врсте. Па ипак, називати све посветне дарове и натписе *вотивним* у ширем смислу не може бити погрешно, утолико пре што и сами епиграфски текстови понекад изричито говоре о »испуњењу завета« (*votum solvit*) чак и онда кад посвета бива *ex viso* (в. нпр. ILS 3757 – не рачунајући, дабоме, све оне случајеве (почев од самог IMS 1.89) где се иза *ex viso* израз *votum solvit* налази у скраћеници).

³ Сведочанстава различите провенијенције има доста прикупљених у ILS: 1091, 3005, 3188, 3523, 3526, 3542, 3659 (нарочито интересантно), 3847, 3941, 4203, 4244, 4286, 4309, 4386. Такође в. ILS 4493 и тамошњи коментар с инстанцама средне (?) формуле (*ex viso capite*).

perterritus »престрашен ониме што је сањао«;⁴ напротив, Ливије то зове *nocturni visus*, и другде каже *hoc visu laetus* »обрадован тим сновиђењем«. ⁵ У латинским вотивним натписима исто се очитује у формули *viso/visu monitus*. Облик *visu monitus* јавља се нпр. у једном дачком натпису из II–III века, IDR 3.5.243 *Liber(o) Patr(i) et Libere C Maximius Iulianus optio praet(orii) leg(ionis) V Mac(edonicae) visu monitus pro sal(ute) sua et suorum l(ibens) p(osuit)*, и у једном из Горње Германије, AE 1996.1147 [J] O M [i]n h(onorem) d(omus) d(ivinae) [T] Ael Victor [q]uod vove(rat) [v]isu dei monitus posuit v s l l m; томе насупрот имамо *viso monitus* у једном нумидском натпису, EDH 020481 (Цирта) *Q Claudius Namptano viso monitus collegio Mercuri libens animo collegiaris suis donavit d(e)d(icavit) d(e) s(ua) p(ecunia)*.⁶

С даљим увидом у епиграфске текстове испоставља се да колебање *viso/visu* није усамљена појава у својој врсти. Као што је познато, у разним типовима натписа спомињу се радње извршене »на заповест« овог или оног ауторитета; у том значењу, осим (очекиваног) израза *jussu*, повремено налазимо *jusso* и *ex jusso*, и то, како се чини, уз једну даљу дистинкцију. На двадесетак епиграфских примера⁷ налазимо, не без изузетака, али са значајном правилношћу, да у вотивним натписима, онда кад посвета не бива *ex voto*, по завету, већ по непосредној заповести дотичнога божанства, долази формула *ex jussu dei, deae, Jovis, Herculis* и сл.; напротив, у другим врстама натписа, где се чита о поступцима извршеним на заповест надлежног лица, долази формула *jusso imperatoris, legati, domini* и сл. У књижевном пак језику, поред обрта типа *jussu domini* (и *jubente domino*), бележи се,

⁴ Cic. *Tusc.* 1.97 (упор. и малопређашњи пример из *Div.*) одн. *Div.* 2.85.

⁵ Liv. 8.6.11 одн. 21.23.1.

⁶ Сличне су и формуле *somnio monitus* (Дакија, IDR 3.5.297; Африка, AE 1966.506), *in somnis monitus* (Африка, AE 1992.1807), *per quietem admonitus* (Африка, AE 1927.18), па и очито вулгарна *somno monitus* (Остија, CIL 14.4318; Дакија, IDR 3.5.13). Како би пак у доњопанонском натпису из Нових Бановаца ILJug 279 требало рашчитати оно место где издавачи пишу *mo(nitus) somn(io)*, то не можемо знати; овај прилично вулгарни текст отпочиње посветом *di[b]us majoribus*: ако је судити по томе, и »сновидење« би у њему могло да гласи свакојако.

⁷ Нађених путем претраге у EDH.

баш кад је реч о божанској заповести, и обрт *deorum jussis*.⁸ Толико о том доста упадљивом случају, а епиграфски су спорадично посведочени и други слични дублети, нпр. CIL 8.15880 (Проконзуларна Африка) *pietatis... adfecto perpetuo*, то јест *affectu*; 6.23109 (Рим) *preter titulum reliqua omnia cum adito ambitu*, то јест *aditu, ambitu*.

На површини ствари, ту се колеба форма аблатива: али, ако је судити по случајевима као CIL 8.14436 *ex institut[um?] et ajutorium*, 6.31169 *tabula posui ex hostensum deorum*, читава једна серија именица склона је да западне у један вакуум где се не зна заправо ни у којем смо падежу ни у којој деklinацији; у својој класичној студији о писању и неписању -м у латинским натписима Ернст Дил је малопреташње случајеве скрупулозно тумачио што као вулгарни акузатив иза *ex (institutum, adjutorium)*, што као аблатив (*ostensu*).⁹ Овамо спада и један феномен добро знан из балканско-подоунавских натписа: формула *ex votum* (за *ex voto*), која се, по Адамсу, нарочито везује за провинцију Македонију и Доњу Мезију, утолико што потврде потичу једна из Доње Мезије, једна из Македоније, две из Рима али од дедиканата доњомезијског порекла, и једна, мимо преташњих, из Шпаније.¹⁰ У ствари, потврдâ има нешто више, а и дистрибуција је шири. У Шпанији се *ex votum* чита на три места;¹¹ од два натписа у Риму, доњомезијска залеђина сигурна је у једном али не и другом случају;¹² а с балканско-подоунавског подручја – не само из Македоније и Доње Мезије – у игри је цигло осам натписа: IDR 2.158 (Galicea Mare, Дакија) *Diane Regina(e) Dioscor(us) Januari et [---] contubernali(s) ex votum pos;* IScM 1.340 (Vicus Quintionis, Мала Скитија) *[--- Junoni*

⁸ Cic. *S.Rosc.* 66; упор. и Plin. *Nat.* 3.123 *Sibylinis jussis* »на заповест Сибилину«.

⁹ Diehl 1899, 31–2.

¹⁰ Adams 2007, 679.

¹¹ Један је натпис из Бетике, NEp 14.32, а два из Онострани Шпаније, NEp 10.611 и AE 2002.852.

¹² ILS 2189 (241. година) *J O M deo Sabadio sacrum Julius Faustus dec(urio) n(umeri) eqq(uitum) sing(ularium) d(omini) n(ostri) ex votum posuit et conalarium nomina inseruit ex ala prima Darda(norum) prov Moesiae Inf [следе најављена имена];* 2190 (250. година – не види се одакле су дедиканти) *pro salute eq sing Genio turmes Herculi sancto Aur Hermogenes et [V]ibius Sabinus et Aur Maximianus ... ex votum tu[r]malibus bene mer[e]ntes animo {animo} pleno posuerunt columna et lucerna aenea.*

Re]gine [pro] salutem Imp [Caes M Aur A]n[t]oni[ni Aug] ... sace[r][dote]s J O M D(olicheni) ... d(omino) n(ostro) ex vo[t]um posuerunt; 5.72 (Vicus Clementiani, Мала Скитија) pro sal L Val Victorini et Ulp Nicandras et filiorum eorum... Valerius Nilus actor ex votun posuit; CIL 3.12466 (Trophaeum Trajani, Мала Скитија) [J] O [M] Ael Inerus ... pro se et suorum ex votum posuit aram; ILD 56, натпис на вотивном кипу Јупитеровом из Костола код Кладова (Pontes, Горња Мезија, 198–210. година), J O Montano nomine M Luci Romani Marini(us) Aug(ustalis) col Drub(etae) ex votum in possessione sua posuit; ССЕТ 2.2.566 (Љублен, Доња Мезија)¹³ Heroni Aurelius Mucaraibes miles ex votum l m p; ILBulg 419 (Михалци, Тракија) Sancto Apollini Petronius ex votum posuit...; CIL 3.642 (p.989) = AE 1939.194 (Philippi, Македонија) Aelia Atena ex votum fecit.

Формулу *ex votum* Адамс је уврстио међу балканске епиграфске »псеудорегионализме«, гледајући на њу као на разазнатљив манир у посветама с дотичнога подручја, који због своје врло уске намене и свог одсуства из говора не представља језички регионализам у правом смислу речи.¹⁴ Могло би бити да се *ex votum* своди на нешто још мање, на чисто граfiјску навикy, и да ствар заправо гласи *ex votu*, са *-m* као вулгарним правописним вишком. И заиста, у натписима се налази и тога помало: на пример, на фрагментованом мраморном кипу Јупитера Долихена из Брзе Паланке (Горња Мезија) чита се ILJug 465 J O M D(olicheno) Pompejus Isauricus ex votu posuit, а натпис на рељефу трачкога коњаника из Девње (Marcianopolis, Доња Мезија) гласи ССЕТ 2.1.194¹⁵ Deo Sancto Heroni Ulpius Maximianus speculator ex votu posuit.¹⁶

По томе се чини да је именица *votum* ~i n. сад добила алтернативу *votus* ~us m. Што ипак не значи да се у манирисаноме *ex votum* није видео акузатив. Напротив: овоме у прилог говори граfiја IScM 5.72 *ex votun posuit*, која претпоставља *ex votum* као примљену формулу. То би било упоредиво с једним и иначе блиским случајем. Акузатив

¹³ Сада и АЛЕКСАНДРОВ 2013, 303, бр. 175.

¹⁴ ADAMS 2007, 678.

¹⁵ АЛЕКСАНДРОВ 2013, 294, бр. 106.

¹⁶ Слично томе и ILD 108 (Дакија), CIL 3.12442 (Доња Мезија), AE 1998.776 (Шпанија); неизвесно IDR 2.193 (Sucidava, Дакија), где се при крају текста допуњује *ex votu[m] posuit*] али би наравно могло бити и *ex votu*.

иза *ex* са именицом у множини – где акузативне облике није могуће тумачити као погрешно ортографисане аблативе – осим што се јавља ретко, сав се своди на образац *ex -as* уместо нормалног *ex -is*, тј. на случајеве из латинске прве деклинације. Дил је мислио¹⁷ да је акузатив у CIL 6.3062 *ex kalendas julias in ka(lendas) augu(stas)* »од првог јула до првог августа« пренесен из датумских формула типа *ex X* (тј. *die decimo*) *Kalendas Januarias in pridie Idus Apriles*.¹⁸ Није немогућно да и остале појаве *ex -as* – по Дилу, то су CIL 8.10570 *ex lege Hadriana et ex litteras proc(uratorum) tuor(um)* и 15.190 *ex figulinas veteres* – долазе по аналогији на ово. Имали бисмо, онда, два оделита случаја у којима акузатив иза *ex*, иначе редак, долази по специјалном разлогу: један где се структура *ex -as*, испрва мотивисана вулгарном реинтерпретацијом датумске формуле, спорадично јавља и ван тога контекста; други где се *ex votum*, испрва вулгарна графика за *ex votu*, узима не више као аблатив од *votus* већ као акузатив ма које од двеју алтернативних именица.

Јасно, језичке појаве које смо овде узели у разматрање уписују се, прво, у општи контекст колебања између четврте и друге деклинације, познатог на примерима као *angiportus*. Кад се узму у обзир и случајеви где немамо целих или скоро целих паралелних парадигми већ колебање IV/II и II/IV тек у појединим падежима, та ствар већ сама по себи поприма значајне размере.¹⁹

Друго и одређеније, посредни је интерференција између глаголских именица на *~us ~us* и поименичених партиципа на *~um ~i*: ова се нарочито очитује у бркању начинских аблатива типа *jussu, ductu, arbitrato*, којих (то можда треба истаћи) има необично много,²⁰ с начинским аблативима типа *auspicato, explorato*. И сама класична проза у неким случајевима показује поред поимениченог партиципа на *~um ~i* још и начински аблатив на *~u*, нпр. *mandatum ~i* »налог, заповест« и уз то *mandatu* »по налогу, по заповести«, док у познијем латинитету опажамо општу склоност ка типу *~us ~us*. (Као упечат-

¹⁷ Горе, нап. 9.

¹⁸ Овај пример је из натписа IDR 1.44.

¹⁹ NEUE / WAGENER 1, 771–783 и 783–787.

²⁰ За абецедни списак с референцијама на потврде у литерарним изворима в. NEUE / WAGENER 1, 751–757.

љив пример може послужити латински наслов новозаветне књиге Дела апостолских, *Actus apostolorum*: у нешто ранија времена, или с више обазирања на класичне узоре, ту би се казало не *actus* већ *acta*,²¹ ако се већ не би посегло за синонимима²² као *gesta*²³ или *facta*.²⁴

Најзад, аблативи на *-o* и на *-i* могли би се бркати и по фонетској линији. Но, овде треба бити опрезан, јер стварна конфузија *o/i* припада тек једном доста позном стадијуму развитка латинског вокалског система:²⁵ са хронолошких разлога, на њу је можда најбоље не ослањати се при тумачењу инстанци на које смо се овде осврнули.

Библиографија

ADAMS 2007 = J. N. Adams, *The Regional Diversification of Latin 200BC–AD600*, Cambridge.

ADAMS 2013 = J. N. Adams, *Social Variation and the Latin Language*, Cambridge.

AE = *L'Année épigraphique*.

АЛЕКСАНДРОВ 2013 = О. Александров, *Етнически и социален състав на римската армия*, В. Търново.

CALABI LIMENTANI 1991 = I. Calabi Limentani, *Epigrafia latina*, ⁴Bologna.

СCET = Z. Gočeva / M. Oppermann, *Corpus cultus Equitis Thracii*, I–II, Leiden 1979–1984.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*.

ДИЕЛ 1899 = E. Diehl, *De M finali epigraphica*, Lipsiae.

EDH = *Epigraphische Datenbank Heidelberg*, <edh-www.adw.uni-heidelberg.de>.

GEORGES = K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 1–2, Hannover ⁸1913.

HEP = *Hispania epigraphica*, Madrid 1989–.

²¹ Упор. нпр. *Herculis acta* (Quint. *Inst.* 10.1.56).

²² Чиме би била избегнута и двосмислица какву начелно имамо с *acta*, упор. *acta Caesaris* »Цезарова дела«, али и »Цезарове уредбе« – обоје код Цицерона.

²³ Ово нарочито с мишљу на Августове *res gestae*, које се на грчком зову πράξεις – баш као и Дела апостолска.

²⁴ И поред дистинкције коју између *acta* и *facta* оштроумно спроводи GEORGES, col. 273.

²⁵ ADAMS 2013, 66–67.

Lucida intervalla 43 (2014)

IDR = D. M. Pippidi, I. I. Russu (yp.), *Inscriptiile antice din Dacia și Scythia Minor*, București 1975–, први разред: *Inscriptiones Daciae Romanae*, књ. 1: I. I. Russu, *Prolegomena historica et epigraphica. Diplomata militaria. Tabulae ceratae*, 1975; књ. 2: G. Florescu / C. C. Petolescu, *Pars meridionalis inter Danuvium et Carpatos montes*, 1977; књ. 3: I. I. Russu и др., *Dacia Superior*, 1977–1988.

ILBulg = B. Gerov, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae*, књ. 1.2: *Inscriptiones inter Oescum et Iatrum repertae*, Serdicae 1989.

ILD = C. C. Petolescu, *Inscriptiї latine din Dacia*, București 2005.

ILJug = A. & J. Šašel, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia... repertae et editae sunt*, Ljubljana 1963–1986: књ. 1: *...inter annos MCMXL et MCMLX...*; књ. 2: *...inter annos MCMLX et MCMLXX...*, 1978; књ. 3: *...inter annos MCMII et MCMXL...*

ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, 1–3, Berolini 1892–1916.

IMS = F. Papazoglou (yp.), *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Beograd 1976–: књ. 1: M. Mirković / S. Dušanić, *Singidunum et le nord-ouest de la province*, 1976; књ. 6: B. Dragojević-Josifovska, *Scupi et la région de Kumanovo*, 1982.

IScM = D. M. Pippidi, I. I. Russu (yp.), *Inscriptiile antice din Dacia și Scythia Minor*, București 1975–, други разред: *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*, књ. 1: D. M. Pippidi, *Histria et vicinia*, 1983; књ. 5: E. Doruțiu-Boilă, *Capidava – Troesmis – Noviodunum*, 1980.

NEUE / WAGENER 1 = F. Neue / C. Wagener, *Formenlehre der lateinischen Sprache*, књ. 1: *Das Substantivum*, Leipzig³1902.

Vojin Nedeljković
Faculty of Philosophy, Belgrade

**Ex viso. Traces of a structural dichotomy
in the language of Latin inscriptions**

Abstract

In connexion with an instance of *ex viso* found in a votive inscription from Upper Moesia (IMS 1.89) the author reviews and discusses cases where Latin epigraphic texts appear to testify to a number of linguistic doublets consisting of substantives of the *visus* type as against *visum*-type participles used substantively.

Key Words: votive inscriptions, epigraphic formulae, Vulgar Latin, heteroclisy, ablative.

Elia Marinova (Елия Маринова)
 St Clement University, Sofia
 marinovaelia@hotmail.com

Duties and Epistolarity. Semantic Transformations of *officium* in Latin Epistolography, IV–V c.

Abstract. This paper deals with a group of Latin substantives which acquired a new meaning and became, in effect, synonyms for *epistula* in letter collections of the fourth and fifth centuries. The semantic development of these words, which designate in their original meaning as *nomina abstracta* the reciprocal character of some kind of relationship (family, friendship, patronage) is examined on the ground of semantic changes of *officium*, a concept of central importance for the Roman world. It has been demonstrated that *officium* as a common word denoting 'a letter' occurs for the first time in the correspondence of Q. Aurelius Symmachus and, later, in the letters of Christian authors of the fourth and fifth centuries. The rethinking of the concept of *officium* by Symmachus is viewed in the context of several fixed semantic oppositions that became an integral part of the content of the Christian letter.

Key Words: epistolary duties, Late Latin, semantic change, *litterae*, *officium*.

The common words for 'letter' in Latin are *epistula* and *litterae*. If we look for other synonyms, we shall discover a great variety of nouns in endless combinations. Some of these expressions occur in a source as early as the correspondence of Cicero; others are attested for the first time in the letter collections of Christian Latin authors; a third group, which is the focus of this study, is found in some fourth-century authors and results from the use of abstract substantives in a new, concrete sense.

Although various synonyms for *litterae* seem to be an integral part of the vocabulary of the epistolary genre, they originated in different types of discourse, using other meanings of these words in everyday life. For this reason, it was possible that words which in the first century meant 'talk', 'affection', 'deference' and 'duty', retained these meanings in the fourth century, but could signify 'letter' as well. What did these words have in common? Even if consider the fact that different letter-writers give preference to different synonyms or that they do not tend to use the

substitutes for *epistula* and *litterae* equally, there still remains something that is a common feature to all the words in question, namely their figurative use. In fact, all synonyms of *epistula* could be treated as forms of metonymy or metaphor. For this reason, and in order to reduce the confusing variety of lexical items to a few general classes, we have chosen as a criterion for distinction the kind of metonymy or the metaphorical level to which every single word can be linked. In this way we eventually obtained the following four categories of words:

(1) Words that denote writing material, writing instruments, or written signs, but are metonymically used to signify the content of a written message: *pagina*, *tabella(e)*, *charta*, *scriptio*, *stilus*, *apices*.

(2) Words that literally signify a form of oral communication, a dialogue: *alloquium*, *affatus*, *colloquium*, *sermo*, *salve* (subst.), *salutatio*. Metonymically used, they substitute the subject of written communication, and in the case of *salutatio* – formal greetings. This group of synonyms is, clearly, derived from the idea that the letter represents ‘one half of a dialogue’; it is closely connected to the topos of *imago praesentiae* in the philophronic letter.

(3) Words meaning ‘attention’, ‘friendly care’, ‘affection’, ‘cordiality’: *cura*, *affectus*, *affectio*, *dilectio*, *caritas*. In these cases, abstract nouns were transformed into concrete ones with the meaning ‘letter of friendship’ or, in the case of *caritas*, ‘letter to one’s beloved brother in Christ’. This semantic development is the result of the adaptation of Greek epistolary theory to a Roman context. For Greek theorists, *philophronesis*, ‘friendly disposition’, was the very essence of the letter, and the exchange of care and affection between two highly educated men was the ideal epistolary situation. In the Roman experience, however, genuine affection was not a necessary component of a true friendship; or, to use the sharp observation of Stowers,¹ “the Roman concept of friendship, *amicitia*, was different. Traditionally, the concept of *amicitia* did not emphasize sentiment and male affection as the Greek concept did.” But even if we agree that political pragmatism had a stronger impact on the early Roman concept of epistolary *amicitia* than did Greek rhetorical theory, we can still observe the curious fact that in the fourth and fifth centuries this ‘affective’ vocabulary reinforced its original ethos: in one case, in

¹ STOWERS 1989, 29.

order to consolidate the representatives of pagan nobility into a club of unshakable fellowship; and, in the other, in order to strengthen the bonds of true love in Christian correspondence, thus echoing the Pauline *caritas*.

(4) The last group, which is the main subject of our study, comprises words which originally designated the reciprocal character of some kind of relationship (family, family alliances, friendship, patronage), an exchange that could entail any sort of material goods or personal services – ‘duty’, ‘service’, ‘merit’, ‘due reward’, ‘thanksgiving’. The idea behind this kind of metonymic substitution is explicit: the letter is one of the reciprocal obligations implied by the relationship of *amicitia* or by any other kind of social relationship in Roman society.

It is quite typical for two different spheres of Roman life – the complex of public and private duties and the informal code of friendship – to share this common phraseology, which corresponds to the mutual character of true (epistolary) friendship, and at the same time reflects the fact that in social and political life *officium* is omnipresent and universally required, its precise obligations varying according to the status of the individual. The practice of maintaining regular correspondence in Rome was not merely a matter of kindness or personal attachment; in Stowers’ words, “the conventions of *amicitia* were backed by very powerful social sanctions”.² Regardless of the often repeated cliché that a letter is a voluntary gift, letter-writing was interpreted in terms of the obligations of role and relationships, obligations to other individuals; honouring these obligations was indispensable for keeping the Roman world and Roman values alive.

This last group of synonyms for *litterae* clearly represents a specific linguistic phenomenon in Late Latin: *nomina abstracta*, which were in common use in Classical Latin, developed new, concrete meanings after going through a long process of assimilation on the basis of some common features and, consequently, metonymic identification and substitution. The language of both public and private life of Rome in the first century was dominated by the use of words like *beneficium*, *officium*, *meritum*, *obsequium*, *munus*, *honor* etc., but it was only in the late fourth and in the fifth century that these words appeared as generally accepted

² STOWERS 1989, 30.

synonyms for *epistula* in the letter collections of pagan and Christian authors. Next to them appear *vices* (*necessitudinis*), *responsum*, *debitum*, *commercium* (*litterarum*), nouns that belong to the same political and ethical discourse (the language of obligations), but reflect earlier stages in the process of moving away from the original, abstract meaning. Expressions such as *commercium* (*litterarum*) (abstract + concrete), or *vices* (*necessitudinis*) (abstract + abstract), reveal what the different steps in this process looked like. Periphrastic constructions like *munere amoris atque officii* (Cic. *fam.* 15. 11. 3) and *officii erga te studiique meritis* (Cic. *fam.* 6. 14. 1), in which *officium* and *meritum* are still used as *nomina abstracta*, anticipate the appearance of *officium litterarum*, *mandati officii munia*, *officium scriptationis*, all of which are expanded forms of *officium* in the sense of 'letter', four centuries after Cicero.

Most of these words, and primarily *officium*, regularly occur in correlations like *beneficium tuum ~ officium meum*, which emphasize the reciprocal character of the epistolary duty. There is a general consensus that, in Late Latin, words describing services and favours and their reciprocation were no longer susceptible to precise delimitations of appropriate social contexts: *beneficium*, *officium*, *meritum* and *gratia* were not closely related to specific categories of social relationships.³ As a consequence, every effort to pinpoint a universal distinction out of the specific context would be fruitless, on account of the semantic overlap between words related to the idea of service and duty. In our opinion, similar conclusions could be made if we try to take an overall picture of the former *abstracta* used as synonyms for 'letter' at the end of the fourth century. *Officium* is the fundamental and obligatory service exchanged between friends; but it is also interchangeable with its synonymous terms, *beneficium* and *meritum*, which began to overlap with one another. At first blush, this was not the case with the carefully selected words expressing different nuances of the idea of duty – a friendly office, a debt, a courtesy or paying respect to someone – in the elaborate etiquette of the epistolary genre. *Officium* seems to most frequently signify the due response to a received letter, while *meritum* or *beneficium* denote the letter of the person who first sent a message. The age and the social status of the correspondent sometimes presuppose the choice of a proper word

³ SALLER 1982, 21–22.

for the letter. In the letters of Sidonius Apollinaris *obsequium* can indicate a letter to an older person or a person superior in rank, and *officium* a letter to a person of the same age and equal standing (cf. *Ep.* 7.2.4). However, this impression that there were simple rules can sometimes be misleading. Symmachus occasionally opposes *munus* as 'letter' to *officium* as 'care for the administration of the family estates' (1.5); in 2.12 *officium impletum* denotes the loyalty of the courier, and not the duty of the sender. In the letters of Sidonius Apollinaris, *officium* stands for the letter itself or, in several cases, only for the salutation formula (cf. 5.15, 6.4). Passages which present a conflict of duties are especially characteristic: if Symmachus (7.50) builds the opposition *privatis officiis ~ actus publicos*, in which the letters are the private duties par excellence, a similar conflict is instanced by Ennodius in a completely different way when he differentiates between letters (of recommendation) in favour of a third party, *officia peregrina*, and letters of genuine friendship: *nec munus caritatis ad officia peregrina transducerem* (161.1).

It is impossible to prove that *obsequium* or *munus* were regarded as subsequent associative terms when compared to *officium*. In Symmachus' private letters we find the consequent use of *officium* that signifies the writing down and conveying of a letter as *the duty*. *Obsequium* is more frequently chosen by Ennodius as a synonym of *epistula*. Sidonius Apollinaris has both of them in Singular and Plural, along with frequent use of *munus*, *munia* and *honor*. There is clear evidence that the writers did not always differentiate between these terms, nor did they always retain the characteristic meanings of the *nomina abstracta*. The concrete noun for 'letter', i.e. *obsequium*, derived from the abstract meaning, could render appropriate honour – without necessarily expressing hierarchical dependence and inferiority.

Additionally, it is obvious that our categories (3) and (4) are interrelated and to a certain degree interchangeable. Maintaining contact with an absent friend is an essential part of one's duties, and *vice versa*, the sense of mutual obligation goes to the very nature of Roman *amicitia*. There is, however, one difference: while the type of affection could vary, or the expression of affection could even be wholly absent, the exchange-obligation remained a constant.

This is a rough sketch of the basic types of words denoting 'letter' in

Latin epistolography, with obvious blank spaces to be filled in: namely, words denoting ‘formal letter’ like *relatio* (the report of higher magistrates), *epistula formata* (a recommendation letter for a cleric), *apices* (in the sense of imperial rescript), etc. What is most important, this classification offers a synchronic picture of the semantic peculiarities of a group of words but, as we know, the vocabulary is the part of the linguistic system that is most exposed to innovations. Hence, the truly intriguing question is: why did the metonymic use of words like *munus*, *obsequium*, *officium*, *gratia* and *meritum* acquire a special role in the phraseology of the epistolary genre precisely in the fourth century, and thus competed with or even substituted the typical words denoting ‘letter’ in Classical Latin? Another question, which goes beyond the scope of this article, but is still worth discussing, concerns the possible shifts in the treatment of the concept of duty in the fourth and fifth centuries. For the time, we have another and less ambitious purpose in our study: namely to reconstruct, if possible, the birth and short life of *officium* as a term for ‘letter’.

To our knowledge, there is no specialized literature on the semantic changes and the frequency of usage for one word or another denoting ‘letter’ in Latin epistolography. The subject of such a study would inevitably pose some limitations. The realm of expanded forms of the basic words listed above, such as *honor salutationis*, *munus caritatis*, *litterarii consuetudo sermonis*, and other word groups, comprehensible only in their specific context, is far too large to be embraced in its entirety in a single, thorough study. As far as basic one-word synonyms for *litterae* and *epistula* are concerned, we should mention Haverling’s passing notes⁴ on the process of reinterpretation of old forms like *sermo* and *oratio* in Late Latin. To quote her observations, *sermo*, originally used in the sense of ‘speech’ or ‘faculty to talk’, indeed acquired the sense ‘sermon’ in Christian Latin, “in Symmachus, however, the influence from the topical language of ancient epistolography makes both words occur as synonyms to *litterae* and *epistula*: cf. Epist. 1.99 *nam quid religio agit, ubi desideraretur oratio?* and Epist. 8.15 *ex debito venit sermo, qui redditur, ex beneficio, qui sponte defertur.*” Haverling, again, in her review

⁴ HAVERLING 1988, 36.

of Bruggisser's study on Bk 1 of Symmachus' letters,⁵ notices the need for a detailed explanation of terms like *adfatus* and *colloquium*. In addition to that, she recommends that the different expressions defining the author's friendship with Praetextatus (*diligentia, favor, officium*) become the subject of a careful study comparing the use of such terminology in the other eight books of Symmachus' private correspondence. Another contribution to this topic is the article of E. Wistrand,⁶ who made some valuable observations on the use of *solacium* in the sense of 'letter' in Symmachus' correspondence, and particularly in *Ep. 9.145 nam quid sibi vult mutui solacii postulatio, si reditus apparatus*.

Since the problem is not specifically dealt with by modern classicists, we take it as appropriate, first of all, to draw attention to the semantic transformations of *officium*, a concept of central importance for the Roman world, that could illuminate the history of related words denoting the reciprocal character of any important kind of relationship in Rome. The semantic development of words like *honor, munus, beneficium* and *sermo* deserves a separate study, one which would shed light on the further process of selection and intensifying of certain meanings of classical Latin words in Medieval Latin. In this article, however, we shall only occasionally mention examples of their usage, if they occur in a word group with *officium*, since they are complementary to one another.

The starting point for our research is a survey of the lexicon article in TLL.⁷ There are two words from group 4, for which a figurative use in the sense 'letter' is an object of particular emphasis in TLL – *officium* and *obsequium*. Even a quick glance at the quotations shows that the examples cited derive almost entirely from texts of the fourth and fifth centuries, in the case of *officium* with a certain disproportion in favour of Jerome and

⁵ HAVERLING 1997, 319.

⁶ WISTRAND 1950, 95–97.

⁷ The article in OLD 1243–1244 has no special entry reflecting the metonymic use of *officium* in the sense of 'a letter', but it is easy to single out the groups of meanings from which the idea of the letter as a duty of the Roman upper class was derived: "1. A helpful or beneficial act done to someone in fulfillment of an obligation, a service, friendly office; readiness to give help or service; 2. an act of respect to a person, a courtesy or civility, esp. a ceremonial visit of client to his patron, a gathering paying respect, a ceremony; 3. that which one is bound to do in the way of service, one's duty or obligations, a sense of one's obligations, a moral obligation, duty".

Ennodius, while the wide range of semantic nuances in Symmachus is presented with one example.⁸ Both *officium* and *obsequium* in the meaning ‘letter’ are assigned to one category of nouns together with the act of *salutatio* as paying respect to someone, and with *exsequia* as a care for funeral rites. In this way the semantic development of *officium* could be reconstructed as a transition from the general duty of paying respect to the formula of paying respect or gratitude at the beginning of a letter, and, finally, to the letter as a material object or content of the message. The transition from abstract to concrete, from the attitude or action of compliance and attention to the visible product of this attitude, is easier to comprehend in the metonymic use of *obsequium*. It is our opinion that the use of *officium* in the sense of ‘letter’ is explicit in the first part of the lexicon article (*munus animantium*), but also implicitly present in the second part which addresses the uses of the word as a *munus rerum*⁹. The logic behind the process is the same: abstract nouns, designating a state of mind or an attitude (*officium amoris*), and the task imposed on a specific text (*officium sermonis*), turned into concrete nouns signifying the result of this attitude or the instrument to fulfill one’s duty.

After consulting the records in TLL, we can go one step further with the conclusion that in the correspondence of Cicero, Seneca and

⁸ For *obsequium* cf. TLL 9.2.182.11: “honorando vel salutando (maxime in epistulis), debitum salutationis obsequium”; and 184.40–50: “metonymice, A. de eo, quod obsequendo praestatur – Prop. 1, 8, 40 blandi carminis obsequio; Paul Nol. carm. 1, praef. p. 1, 6 ut aliquid sermoni huic obsequium viderer adiungere; Alc. Avit. epist. 12 p. 46, 4 praesentis obsequii portitorem (i. epistulae), cf. Sigism. ibid. 29 p. 55, 10 paginae praesentis obsequium (94 p.101, 11 Ennod. epist. 1, 21, 1 p. 33, 12.1, 26, 3 p. 37, 15) 78 p. 93, 12 suscipite propitii cum obsequio portitorem 93 p. 100, 26 litterarum obsequia Ennod. epist. 6, 38, 2 p. 171, 14 obsequiorum meorum perlator.” – For *officium* cf. TLL 9.2.520.10–15: “β: de epistulis: Cic. Fam. 6, 6, 1 ne litterarum a me officium requiras (Hier. epist. 48, 1; Hil. Arel. vita Honorat. 22.1.2; Hier. epist. 8. 2 litterario officio Sigism. Alc. Avit. epist. 29, p. 59, 14 litterarii sermonis). Cic. fil. Cic. fam. 16, 25 (Tironi) noli committere ut excusatione potius expleas officium scribendi quam assiduitate epistularum; Suet. vita Hor. p. 45, 8 Augustus epistularum ... ei officium optulit (cf. Hier. epist. 29, 1, 1 epistulare officium); Symm. epist. 1, 83 diu officio scriptionis abstinui (Ennod. epist. 1, 26, 2 p. 37, 4. 2, 2, 3 p. 41, 19).”

⁹ TLL 9.2.524.48–49 “de actione, statu, facultate// officium mentis, amoris, humanitatis; [...] orationis eiusque partium Cic. de orat. 3. 224 officium nostri sermonis; Ov. epist. 17. 144 fungitur officio littera nostra novo (sc. epistula pro nuntio amoris).”

Pliny the Younger the use of *officium* is never completely identical with that of *litterae* and *epistula*. Neither the Singular (*officium*) nor the Plural (*officia*) of the noun developed specific meanings in an epistolary context; nor did they focus on any specific kind of epistolary obligations. Cicero repeatedly uses expressions which only remotely link duties, friendship and epistolarity, e.g., *studium officiumque, iudicium officiumque, litteris et officiis, litteras plenas amoris et officii, officia mutua et paria*. The translations of some of these phrases, however, are quite controversial and it is impossible to reconstruct on this slippery ground exactly how and at which particular point the *officium* of a phrase such as *litterae plenae officii* became *officium* as a synonym for *litterae*. According to Shuckburgh's comment on the specific difficulties that one meets in translating *Letters to Friends*, the problem comes from Cicero's "doubling and trebling of nearly synonymous terms, the endless shades of meaning in such common words as *officium, fides, humanitas*, and the like".¹⁰

And yet, as we saw in TLL, there are two instances of a narrower use of *officium* in Cicero's letters. In a letter to Aulus Caecina, Cicero uses the word twice: "I am afraid you may think me remiss in my attentions to you, which, in view of our close union resulting from many mutual services and kindred tastes, ought never to be lacking. In spite of that I fear you do find me wanting in the matter of writing".¹¹ The repeated word, this second time expanded to *officium litterarum*, specifies exactly what kind of friendly gesture Caecina was expecting – it had to be a letter. In another letter, addressed to Tiro, Cicero begs his former slave to take his *officium scribendi* seriously and to avoid the bad practice of neglecting his letter-writing in the future: "[...] though there is nothing I miss so much as a letter from you, don't fulfil your obligation to write by sending an excuse rather than by regularity in actual letters"¹². *Officium scribendi* here does not refer to any kind of literary activity, but to the

¹⁰ SHUCKBURGH 1908, XIX.

¹¹ Cic. Fam. 6.6.1 *vereor ne desideres officium meum, quod tibi pro nostra et meritorum multorum et studiorum parium coniunctione deesse non debet; sed tamen vereor, ne litterarum a me officium requires*. The English translation above is by Shuckburgh.

¹² Cic. Fam. 16.25 *noli committere ut excusatione potius expleas officium scribendi quam assiduitate epistularum*.

epistolary duty which cannot be properly fulfilled through formal greetings only.

Seneca, with his strict rejection of Cicero's *iocari*, questioned the great importance allotted to *philophronesis* as the main content of the letter. For this reason, *officium* in *Epistulae ad Lucilium* has the meaning of one's moral and civil duty and the action which results from it. The private correspondence of Pliny the Younger, on the other hand, is rich in references to his own or the 'duties' of others, but always in the sense of 'public duty', 'friendly service', 'courtesy or paying of respect to someone', 'sense of duty to friends and family'. Common places borrowed from the vocabulary of *amicitia* and expressions as *grata officia*, *necesarium officium*, *officia deserere*, *officiis meruit*, unsurprisingly, form a considerable part of the basic word stock of a man of duties like Pliny. None of these expressions, however, stands for the letter itself either as form as content.

It was in the nine books of private letters of Q. Aurelius Symmachus that the word *officium* was for the first time reinterpreted as a synonym for *epistula* and became part of the epistolary vocabulary. One step separated the expressions *officium scribendi* and *officium litterarum* attested in Cicero's letters from the *officium* used without a specifying Genitivus explicativus, but it was an important step. In the first case, one regarded letter-writing as a duty among many other private duties, in the second – and this is most obvious in Symmachus – one began to understand the private duty primarily as letter-writing.

Officium is the main word for 'letter' in Symmachus' private correspondence, occasionally being elucidated and complemented as *officium amicitiae* or *officium scriptionis*. After *officium* and its expanded forms comes the usual group of substantives associated with epistolary activity: *litterae*, *epistula*, *pagina*, *adfatus*, *vicissitudo* etc. It is worth noting that the use of this specific word is not as frequent in the writings of Symmachus' contemporary and friend Ausonius, who seems to have preferred different nouns expressing the idea of letter. Playing with the proper meaning of *officium* is found only three times¹³ in his hexametric

¹³ Auson. *Ep.* 23.13–15 *et mansit dum laeta fides nec cura laborat / officii servare vices, sed sponte feruntur / incustoditum sibi continuantia cursum*; 26.3–4 *officium set nulla pium mihi pagina reddit / fausta salutigeris adscribens orsa libellis*; 29–30 *dumque pudet tacuisse*

letters to Paulinus of Nola. It is probably not without reason that he speaks of letter-writing as a duty (*officii/officiorum vices; officium pium*) in these letters, in which he is pathetically begging his former pupil to break his silence, which implies a negligence to epistolary obligations and, consequently, dissolution of friendship.

Symmachus viewing the letter as 'a duty' belongs to his passionate cult of tradition. The letter, *officium sollemne* (1.26), not only dominates everyday life in its private aspect, but gains ground in those areas of public life which were reserved for the most essential duties of the Roman citizen, the core of the tradition itself. For Symmachus, the specific content, the essence of the letter as a whole is *philophronesis*. He repeatedly stresses that the letter is *cultus, fructus, munus amicitiae* (4.61.3, 5.52), *indicium verae amicitiae* (3.17.2, 5.63.1, 6.6.2). This is why the reminder of this specific obligation is so pleasant: *gratiosa est expostulatio, quae requirit officium* (2.54). If a couple of hours after a letter had been sent, a second message were to follow it, the excuse for this over-indulgence is that love for the epistolary duty knows no limits (*amor officiorum modum non tenet*, 2.89), just as friendship, which is celebrated in letters, cannot be confined within certain limits (*amicitia enim, quae celebratur officiis, numquam certo fine contenta est*, 5.71). Since friendship creates a bridge over empty space and brings together persons who are apart, it is exactly friendship that is occurring in a letter first of all (*nunc vero officiis mulcemus abeuntem*, 2.34). The letter is a special kind of obligation, distinguished by its selflessness and purity (*aperto pectore officia pura miscemus*, 2.12.2). This is why, in Symmachus' world, to ignore one's epistolary duty is a serious offence. Neglecting correspondence with friends and relatives is comparable to the disgrace of an unpaid debt. This epistolary topos introduces into the letters of Symmachus numerous legal lexeis which usually define the mutual relations of creditor and debtor: *vectigal sollemne dependo... enixe meum fungor officium* (3.2).

The well-known concept of the letter as the type of writing in which personalities are best reflected was developed in late fourth-century epistolography. For Symmachus, who sees the diligent maintenance of correspondence as part of the Roman order and way of life, it is one's

diu, placet officiorum / non servare vices: et amant longa otia culpam.

attitude towards his epistolary duties that provides the general picture of his character. When he addresses Agorius Praetextatus with the flattering words *sed tuos mores, quibus nihil desit ad laudem, dedecet officii negligentia* (1.50), it goes without saying that the neglected duty is the obligation of regular correspondence; perfect *mores* and neglecting one's epistolary duties are mutually exclusive ideas.

The etiquette of Symmachus' letters is a very complex one; not all its nuances belong to the topic of *philophronesis*. First of all, correspondence is not always between equals. The hierarchy which can manifest itself on different levels (letters between younger and older friends, between patrons and clients, etc.) is part of this genre's topic. Symmachus, however, further elaborates these hierarchic rules, playing with possible epistolary situations and the corresponding transformations of epistolary duty. Correspondents of the same age and social status are supposed to share their epistolary duty. In a letter of reproach to his brother, Symmachus writes: *immane quantum a litteris desidētis... cogitate vestri officii necessitatem* (1. 65).

This rethinking of the concept of *officium* found in Symmachus could be seen more clearly in the context of several fixed semantic oppositions: (1) *officium* vs *meritum*, i.e. sender vs recipient; (2) *officium* vs *negotium* or *occupatio*, private duty vs public duty; (3) *officium* ~ *otium*, letter-writing vs rejection of duties; (4) *officium* ~ *silentium*, diligent letter-writing ~ neglecting correspondence.

The semantic correlation *officium* ~ *meritum* is a traditional part of the topic of the philophronetic letter. Symmachus often employs these two terms in the most concrete sense, so that *officium* denotes the giver and *meritum* the recipient of the epistolary benefit. This epistolary situation should be understood as the ideal balance between ideal correspondents, rather than translated in terms of 'active' and 'passive' correspondents. The reading of a letter is that sublime, decisive moment in which friendship really carries weight and takes its best expression: *quotiens tua sumo conloquia... et tui officii et mei meriti sentio vigere momentum* (1.84).

In a large part of Symmachus' correspondence *officium* is the term that defines and opposes the letter to other non-literary duties. In a letter dated before 377, Symmachus magnanimously explains away the silence of Ausonius with his obligations as quaestor and member of the imperial

council – activities defined as *occupationes* and *diurna negotia*, but immediately after that continues with the following adhortation to his friend: *detur aliquod tempus officiis* (1.23.3). This sort of statement is characteristic for the changes in the ideology of the senatorial aristocracy occurring in Late Antiquity. *Officiis* here stands for the correspondence, which encompasses the whole area of private duties. The hierarchical equivalence of private and public obligations is confirmed once again in a letter to Probus, who had to oversee the gathering of the crop and, for a short while, neglected his correspondence. Symmachus, however, shows himself as an optimist and a forgiving friend, preferring to regard this situation as one of the transformations of *officium*, which is in fact one and the same model of behavior that can take different expressions alternatively in the public or the private sphere: *mutasti igitur officium, non negasti* (1.61).

The semantic opposition *otium* ~ *officium* in Symmachus, on the other hand, is presented as a contrast without shades of meaning. In a letter to Agorius Praetextatus, Symmachus points out that he could write a shorter letter but believed that the honest fulfillment of the epistolary duty was of greater profit than silent leisure: *sed in maiore lucro officia honesta quam otia muta ponenda sunt* (1.46.1). What Symmachus says in this straightforward text is that *otium* is silent and non-productive, for which reason correspondence – private or public – should not be considered a part of leisure time. On the contrary, he insists that his letters are not a fruit of indolence, but proof of the strict fulfillment of his obligations in friendship.

The semantic opposition *officium (religio)* ~ *silentium* is attested in many letters of Symmachus. That only one side is maintaining the correspondence is identified in these cases with *negotium* (in the sense of an ungratifying task), and not with *officium*. Here is where we should make a short remark. The notorious indulgence and mild compliance of Symmachus towards friends who had failed to write a letter¹⁴ must be seen in light of his interpretation of letters as duties par excellence. There is something ostentatious, of course, about his polite understanding and readiness to forgive others for being less perfect and conscientious. Nevertheless, the opinion that Symmachus' dogmatism in other matters

¹⁴ BRUGGISSER 1993, 19–21.

results in much more flexible and moderate behaviour in his epistolary relations takes Symmachus' clemency far too literally. The persistent repetition of one oxymoron, namely the topos of the letter as a 'voluntary duty', *bonum spontaneum*, rather points to the opposite point of view. In a letter to Nicomachus Flavianus it becomes clear that voluntary devotion to epistolary duty is derived from the very nature of the letter as *philophronesis*, but also from the degree of 'humanity' of the author: *non est necesse voluntariis officiis aculeos exhortationis adhibere* (2.26.2). This implies that a man of letters must be a man of duties as well. Symmachus himself is zealously protecting his reputation of an author who respects his correspondents and cannot be blamed for shameful negligence: *dissimulati officii neglegentiam* (3.5). In this way, Symmachus equates epistolary duty and loyalty to his own milieu, by exploiting the blurred line between the vocabularies of epistolary *amicitia* and social relations.

The letters of the bishop of Auvergne, Sidonius Apollinaris, contain both literal references and thematic echoes from Symmachus. Sidonius represents the wealthiest class of the Gallic nobility of the fifth century. He was quite actively engaged in politics and, after he devoted himself to an ecclesiastical career, also experienced the invasion of the Visigoths under Euric and imprisonment, upon which he returned to his position as bishop. For him, as for Symmachus, there were both periods of fervent activity in the institutions of state – for Sidonius in the Church as well – and periods of exile and forced disruption of communication with friends and diocese. These similarities, both of them losing and resuming contact with correspondents, as reflected in the letters, together with the fact that in Sidonius classical tradition and Christianity coexist without difficulty, makes this author our second best source for the semantic changes of *officium*.

In contrast to Symmachus, the word *officium* in the letters of Sidonius Apollinaris does not stand out so clearly amongst other synonyms for *litterae*. It is mostly used to express the following meanings:

(1) The letter as a message, as an object of delivery; the action of conveying a letter. One repeatedly finds this usage of *officium* in those letters in which the reliability of a courier is discussed; only a reliable person will be trusted with another epistolary mission: *gerulus antiquus... cui iure repetita credantur officia* (9.8.1).

(2) The letter as content, the body of the letter. The word *officium* is here used as a direct synonym for *epistula* along with *sermo*, *alloquium*, *affatus*. What is different, when compared to Symmachus, is that the words listed above could be at any time expanded into phrases – *officium sermonis*, *officia fidei* (3.7.1), *officia verborum* (7.11.1). Symmachus, on the contrary, uses the word mostly as a term which needs no explanations in order to specify it.

(3) The initial part of the letter, the formula of honour and salutation. *Officium* in many cases is identical with the introduction or the salutation formula of the letter. In this meaning, the word occurs always at the very beginning of the letter. In 5.15.1 Sidonius recommends, to his friend Ruricius, a scribe who had worked devotedly on a copy of the *Prophets*. We see that the letter is in fact an *epistula commendaticia* only after the sender has repaid his debt of politeness: *officii sermone praefato bybliopolam vestrum... insinuo*. In 6.4.1 we have another recommendation; Sidonius addresses Lupus with words designating honour: *praeter officium, quod incomparabiliter eminenti apostolatu tuo sine fine debetur, etsi absque intermissione solvatur, commendo supplicum*. In both letters, *officium* means 'honour', 'respect', but at the same time it is meant as a technical term for the words of courtesy that simultaneously introduce the request for a favour and the letter itself. Another example is in 7.10.2: after the siege of Auvergne had been lifted in 474, Sidonius sends to Graecus his apologies for the delay in replying: *quocirca salutatione praefata, sicut mos poscit officii, magno opere deosco, ut interim remittatis occursionis debitum vel verba solventi*. The striking point in all three letters is that the reference to the act of courtesy (*praeter officium quod debetur*) replaces the actual words denoting courtesy. The sender claims to have paid his tribute to the recipient by the very act of referring to his duty. Few of us today would ever write anything like "Having fulfilled this duty of mine to pay respect to you, I would now like to recommend...", or "In addition to the due respect that I have just shown and will always reciprocate, let me beg your forgiveness." In our opinion, this specific wording in Sidonius is an example of further specialisation of the word *officium* in this sense, a new epistolary convention, we could say, that was used as a kind of agreed upon abbreviation in the letters of recommendation.

(4) *Officium*, in a semantic correlation with *obsequium*, *munus* and *affectus*, indicates different hierarchical levels both in the epistolary context and outside of it. In 2.8.1 Sidonius mourns the death of a lady to whom different people owed different kinds of courtesy: *cui debuerit domi forisque persona minor obsequium, maior officium, aequalis adfectum*. But what Sidonius really did with even greater virtuosity than Symmachus is the refined word-play with *officium* and *obsequium* in the sense of ‘obedience’ and ‘fulfilling one’s epistolary duty’: cf. 8.14.8 *vestri gerulus eloquii ... quia tuorum apicum detulit munera, meorum reportat obsequia*. In this way he is skillfully constructing different epistolary situations by exploiting all possible shades of meaning of *officium* and words related to it. For example, in many letters Sidonius played with the various terms which denote the obligations of each side in the triangle between the letter-carrier, the sender and the recipient of the letter. In 6.5.1 the services and benefits, i.e. the roles in the epistolary situation, are divided between the three participants so that each one believed to have been the favoured side: *dum votivi mihi fit gerulus opportunus officii, beneficium praestat quod se arbitratur accipere*. Another complicated situation which provided Sidonius with the occasion for witty word-play with *obsequium*, but also for flattering his addressee, is the following. The bishop of Troyes, Lupus, in a reproachful letter rebuked a certain Gallus for having left his wife; as a result, Gallus repented and returned home. Soon thereafter, the man offered his services: to carry a letter from Sidonius to the bishop. Recalling the earlier episode, Sidonius wrote jokingly: “Gallus will bring you my reply, and the consequences of your own letter, too”, *Gallus ... litterarum mearum obsequium, vestrarum reportat effectum* (6.9.1).

The full reconstruction of the semantic changes of *officium* should comprise a comparative study of the letters of several further authors – Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola.¹⁵ For all of them the

¹⁵ The term *officium* in these four authors, despite the fact that the intensity of its use varies considerably from Ambrosius to Paulinus of Nola, is always subordinate to *caritas* and represents an ‘affectionate’ obligation, since it would be nothing without love; Christian friendship, in contrast to the norms of Roman social life, could exist without exchange of *officia*, be they mutual services, favours or letters. So if Symmachus’ *officium* decreased in value already in the lifetime of his fervent defender, this process resulted from the shift in the very notion of *amicitia* which

word *officium* had already acquired a new, special meaning, having become the most common name for the work of Christ in the Latin Church. The classical notion of duty was rejected in favour of a higher, Christian principle. It is obvious that if *officium* is indeed quite frequently used in the sense of 'letter' in the letter collections of Christian authors, it was for other reasons than loyalty to tradition or the general agreement that relationships in the Roman world were based on the reciprocal exchange of services, favours and solicitude. It was no longer this kind of relationship that guided Christian correspondence or, in the words of Paulinus of Nola: *non enim humana amicitia, sed divina gratia invicem nobis innotuimus*.¹⁶

There is certainly still much left from the rhetorical tradition in these authors, who were strongly influenced by their classical education. But, beside the topic of the philophrnetic letter, there was something else that Christian authors shared with Symmachus: they believed, each in his own way, that the letter is an expression of virtue. For Symmachus, however, the most important vehicle for the correspondence and content of the letter is *officium*; for Paulinus of Nola or Ambrosius, the essence of the letter is *caritas*. When Paulinus of Nola writes about the letter as *officium caritatis* (Ep. 6.2, 13.1), and Symmachus names it *officium amicitiae* or simply *officium*, it is not a matter of replaceable phrasing or a banal idiom, but a replacement of the concept itself.

In summation, it is in the fourth century, and first of all in the correspondence of highly educated authors with an outstanding social position like Symmachus, that we find the substantive *officium* as a common word denoting 'letter'. It would be naïve to search for reasons that could explain this semantic development in Cicero's *On duties* or in the genre prescriptions of contemporary rhetoricians, like in the influential manual on rhetoric of C. Iulius Victor. The broadness of the concept of *officium* and its applicability in both the public and private

found its highest expression in the letters of Augustine. As he clearly stated reinterpreting Cicero's *Laelius* (Aug. Ep. 155; 258), there could be no full or true accord in human matters between friends who have none in the divine. It is the principle of *caritas* by which Christian authors decided which aspects of *officium* have to be retained and which rejected.

¹⁶ Ep. 51.3.

spheres made it possible for this word, and other related substantives like *obsequium*, to acquire new meanings in Late Antiquity. The new semantic use of *officium* probably developed from the idea of reciprocity and exchange, which was a common part of the – more pragmatic than affective – slogan of Roman *amicitia*, and of epistolary communication. In this way, Symmachus imported new meanings into the old vocabulary and defended the identity of the Roman way of life as reflected in the interpretation of the letter as a duty. Christian authors like Sidonius Apollinaris adopted *officium* as a concrete noun, exploited the semantic oppositions found in Symmachus and created new ones: terms like *obsequium* (*oboedientia*), *affectus*, *caritas* and *dilectio* were now being used as well. In the centuries that followed, new concepts and new words inevitably took the place of the *firma societas*¹⁷ upon which the world once stood.

Bibliography

- ANDERSON 1963 = Sidonius. *Poems and Letters. With an English Translation, Introduction, and Notes by W. B. Anderson*, Cambridge.
- BRUGGISSER 1993 = P. Bruggisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg.
- CALLU 1982 = *Symmaque. Lettres*, texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Vol. 2, Paris.
- HAVERLING 1988 = G. Haverling, *Studies on Symmachus' Language and Style*. (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 49), Göteborg.
- HAVERLING 1997 = G. Haverling, »Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance by Philippe Bruggisser«, *Gnomon* 69 (4), 314–320.
- OLD = P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1982.
- SALLER 1982 = R. P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge.
- SHUCKBURGH 1909 = E. Shuckburgh, *The Letters of Cicero. The whole extant correspondence in chronological order, in four volumes*, London.

¹⁷ Cf. Cic. *Off.* 1. 56.

Elia Marinova

STOWERS 1989 = S. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Library of Early Christianity, 5), Philadelphia.

TLL = *Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig, 1900 –.

WISTRAND 1950 = E. Wistrand, »Textkritisches und Interpretatorisches zu Symmachus«, *Göteborgs Högskolas Arsskrift* 56, 95–97.

Елија Маринова

Универзитет »Св. Климент Охридски«, Софија

**Дужност и преписка. Семантички преображај термина *officium*
у латинској епистографији IV–V века**

Abstract

Анстракт. У овом прилогу реч је о групи латинских именица које су у епистоларним збиркама IV–V века задобиле нов смисао, постајући синонимне с именицом *epistula*. Семантички развитак тих речи, које су у ранијој употреби означавале реципрочност својствену породичним, пријатељским или покровитељско-штићеничким односима, овде се испитује кроза семантичке промене термина *officium*, који у римском свету има суштински значај. Испоставља се да је *officium* у значењу »писмо« посведочено први пут у преписци Симаховој, а потом и у писмима хришћанских писаца IV–V века. Симахов преосмишљени *officium* сагледава се у контексту неколико фиксних семантичких опозиција које су на равни садржине постале интегрални део хришћанског писма.

Кључне речи: епистоларне дужности, позни латинитет, семантичке промене, *litterae*, *officium*.

Uroš Rajčević
McGill University, Montreal
uros.rajcevic@mail.mcgill.ca

The Admirable Protogenes and His Christian School

Abstract: The article examines in detail the school opened in Antinoopolis by Protogenes of Edessa, as reported by Theodoret of Cyrrhus (HE 4.18.8–9). The school's programme and Christianized syllabus are compared with two systems of education: the relatively new (Christian) Syrian and the established Graeco-Roman. After the school is placed in the latter system, its exact place within it and its nature are considered, in particular regarding the teaching of stenography. Lastly, the article examines why Theodoret's focus is on Protogenes as a proselytizer rather than an innovative teacher, the value and standing of high literary culture in later Roman society, and the role schools and education played in forming and maintaining this culture.

Key Words: Theodoret of Cyrrhus, Protogenes of Edessa, ancient education, Christian education in antiquity, late antique schools, grammatodidaskaleia.

The purpose of this article is to examine a passage found in the *Ecclesiastical History* by Theodoret, bishop of Cyrrhus, concerning Protogenes of Edessa and his school in Antinoopolis. While this passage has frequently been cited by historians of ancient education and late antiquity, they have mainly used it to display a noteworthy exception of a Christianized education.¹ To the best of my knowledge a more thorough consideration of Theodoret's report is still lacking. I shall consider this passage in the context of comparable educational traditions possibly existing in Syria in the later fourth century; practices and traditions of late Roman education and the significance of education in late Roman life and culture; and Theodoret in terms of his education and his place in late Roman culture.

Protogenes, a revered and highly placed cleric from Edessa adhering to the Nicene creed, was exiled to Antinoopolis (Antinoe) in the Thebaid, along with his compatriot Eulogius, by the fervently Arian emperor

¹ E.g. MARROU 1958, 430–431; JONES 1964, 997; HARRIS 1991, 310.

Valens in the 370s. Edessa at this time was already a town with a long Christian tradition and, it would seem, a large Christian population (certainly larger than the one in Antinoopolis, so Theodoret). Saddened by this state of affairs, Eulogius shut himself up in a room and prayed, while Protogenes decided to go another way:

The admirable Protogenes, educated in Eunomian stenography and well-versed in rapid writing, procured a suitable spot and there made a schoolroom and a waiting room for the pedagogues. And, having set himself as a boys' teacher, he trained them not only in rapid writing but also taught them divine texts: he dictated to them the psalms of David and prepared useful articles of apostolic teaching for them to learn by heart.²

Theodoret's *Ecclesiastical History* (finished 450–451) is the earliest source to report on this Protogenes. The origin of the report is therefore unknown, as is its validity. There are some reasons to doubt it, for instance the fact that this programme (as will be discussed below) presents a very convenient arrangement, and is nowhere else attested in late antique education.³ This convenience, however, can equally speak to the truth of the report: its essence at least, if not the details which Theodoret provides (the person, time and place). While such a programme might be arranged as a simple intellectual exercise and never in fact be realized, it can just as easily be realized in the (by our standards) free-form world of Roman education. Theodoret would have no reason to invent it, though he might be seduced by its appeal. In the end, this does not bear great relevance to us: realized or not, the idea of such a programme was known at least since Theodoret's time.

That this passage has received less attention in previous scholarship is not that surprising: Theodoret himself treats its contents casually. The narrative is brief and straightforward, it is presented as almost an oddity

² HE 4.18.8–9: Πρωτογένης δὲ ὁ ἀξιάγαστος, τὰ Εὐνομίου γράμματα πεπαιδευμένος καὶ γράφειν εἰς τάχος ἠσκημένος, τόπον εὐρῶν ἐπιτήδειον καὶ τοῦτον διδασκαλεῖον καὶ παιδαγωγεῖον ἀποφήνας, μειρακίων κατέστη διδάσκαλος, καὶ κατὰ ταῦτόν γράφειν τε εἰς τάχος ἐδίδασκε καὶ τὰ θεῖα ἐξεπαίδευε λόγια. Δαυϊτικὰς τε γὰρ αὐτοῖς ὑπηγόρευε μελωδίας καὶ τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἐκμανθάνειν τὰ πρόσφορα παρεσκεύαζεν. (PARMENTIER 1911, 241.)

³ The mostly legendary account of the martyr and διδάσκαλος Babylas alleges that he taught Christian hymns and psalms to young boys (παιδιά) in Nicomedia at the turn of the fourth century. See KASTER 1988, II, *192 (= p. 387).

and, as has already been remarked,⁴ Theodoret saw it as a novel way to convert pagans to Christianity. Although this school is apparently only of passing interest to Theodoret, to modern scholarship the report is as intriguing as it is succinct. Christianizing the relatively fixed curriculum of ancient education was a rare exception,⁵ as was indeed any significant alteration of it. With this in mind, how significant was Protegenes' innovation? Was it truly innovative or was he simply adapting a known programme? Did he, as the pre-eminent historian of education once concluded,⁶ simply transplant a familiar, Edessan tradition to Egypt?

To answer the latter question we must first look at fourth-century Edessa and the famous yet obscure "School of the Persians", active in this city from an undetermined date up to its disappearance in 489.⁷

⁴ HARRIS 1991, 310, n. 125.

⁵ Father (grammarian and presbyter) and son (rhetorician and later bishop) Apollinarius, as reported by Theodoret's contemporaries Socrates and Sozomen, composed Christian literary works for educational purposes, according to classical norms; they did this in reaction to a ban on Christian teachers in Roman schools, enforced by emperor Julian (AD 362) (see n. 19 below). See MARROU 1958, 429; JONES 1964, 1006. Their works never gained any ground, and nobody seemed interested in them after Julian's law was repealed in 364; it is worth noting that this was only about a dozen years prior to the reported activity of Protegenes. Considering their secular professions, the attribution of poetical works to the grammarian father and prose works to the rhetorician son (NB only in Socrates, while Sozomen attributes all works to the son) is rather neat and convenient. However, if any works were indeed produced (certainly, none were preserved), it is unlikely that the father Apollinarius had anything to do with them, being near death or already dead in 362. See KASTER 1988, II,*14 (pp. 242–243).

⁶ "Il faudrait faire de Protogène le créateur de l'enseignement religieux, au sens moderne du mot [...], si on ne se souvenait qu'il venait d'Édesse, un des principaux centres de la culture syriaque, où un tel type d'école, on le sait, était normal." MARROU 1958, 431. Considering *only* the scholarship available to him at the time (large part of it used here), the conclusion is valid.

⁷ Although this school was, conceivably, important and influential in fourth- and fifth-century Syria, nothing certain is known of its origins, its curriculum (if any), its organization, the attachment of certain individuals to it, or indeed its exact nature. The school (as an institution) does not figure in any contemporary sources that have been preserved, and later ones that do refer to it present their own set of problems. For an overview and a thorough (re)assessment of sources on "the School of the Persians" or the "school of Edessa", see BECKER 2006, chapters 2–3.

According to tradition, this school had been present in Edessa since time immemorial;⁸ this, however, is improbable.⁹ It is equally unlikely that the School came into existence or flourished with the arrival of Ephrem in 363, as it would rise to prominence only in the early fifth century, decades after Ephrem's death *c.* 373.¹⁰ Much of what is known about the Edessan school is reconstructed from what is known of the later School of Nisibis.¹¹ However, the continuity of these two schools is likely rather tenuous.¹² The available sources that testify to the curriculum of the School of Nisibis are dated to the end of the fifth¹³ and the mid-sixth

⁸ [I]n urbe Edessa Scholam fuisse Persicae gentis, ab immemorabili conditam, in qua sacras litteras Christiani juvenes, qui sub Persarum ditone erant, docebantur. Assémani, *Bibl. or.*, T. 3, P. 2, 69.

⁹ Cf. BECKER 2006, 42–43.

¹⁰ With many other Christians, Ephrem settled in Edessa after fleeing Nisibis, which was ceded to the Persians by the emperor Jovinian. For the opinion that Ephrem was driving force of the School see, e.g., DUVAL 1892, 145 (cf. 152, 160–161). Opposite, cf. BECKER 2006, 59–61 and 229, n. 106.

¹¹ Nothing certain is known of the founding of this school either. Previous scholarship has assumed that it was transplanted from Edessa after the School of the Persians was destroyed on the orders of emperor Zeno in 489, and the expulsion of all those attached to it from the city. Some, including the Syriac theologian-poet Narsai, crossed over into Persian territory and settled in Nisibis, where Narsai allegedly (co-)founded the School there (see, e.g., KIHN 1880, § 192 (= p. 202); CHABOT 1896, 46). This would fit neatly into the narrative that supposes that the Edessan school was founded or flourished when Christians from Nisibis, and the eminent theologian-poet Ephrem among them, fled to that city in AD 363. However, there is no definitive proof of any direct connexion of Narsai to the School of Nisibis (see BECKER 2006, 49–51, 58–61).

¹² See BECKER 2006, chapters 2–3; for a concise overview of the reconstruction of the School of the Persians in previous scholarship, and the dependence of this reconstruction on the School of Nisibis, see *Id.* 41–43; specifically on Edessa–Nisibis, cf. 60.

¹³ CHABOT 1896, 62–63. However, without more information, considering the way this is presented in CHABOT, it would appear quite possible that the *Canons* of the School dated to 496 were in fact forged and not recovered in 602. Though the mid-sixth century testimony of Junilius Africanus does confirm that some *regulae* existed (see n. 16 below), these were lost and supposedly rediscovered when the new *Canons* were drawn up (the two redactions differentiated as 'I' and 'II' in CHABOT).

century,¹⁴ and the only date connected to its founding (uncertain as it is) is the year 489, the destruction of the School of the Persians and the banishment of those connected to it. Even if we assume that Theodoret's report is fictional, any influence of these sources on him (or indeed his sources) is wholly impossible. But was Protogenes' school programme, as succinctly described by Theodoret, truly similar to programmes of these Syrian schools? Judging by the *Canons* of the School of Nisibis, a more advanced and decidedly theological programme was offered there.¹⁵ The phrasing of Junilius Africanus likewise indicates rather a theological school, organized *the way* secular schools are organized in the Roman world, not necessarily absorbing their functions.¹⁶ Given the fact that the School of the Persians in Edessa was primarily a Syriac school¹⁷ (if indeed a "school"), that in the 370s Syriac literature and scholarship were still far behind its Greek counterparts, and that there is simply no evidence to indicate that the Edessan School offered anything resembling a traditional preparatory education,¹⁸ any influence of their tradition on Protogenes (or Theodoret) seems unlikely. Although the theory is admittedly appealing, I would have to reject any claim that Protogenes was continuing a Syrian tradition abroad.

¹⁴ Jun. Afr. *Div. Leg.* praef.

¹⁵ For the *Canons* of the School of Nisibis, see CHABOT 1896, II. It is uncertain who taught reading and writing (65). For the uncertain (and rather theological) programme of the School, see esp. 67–68 (= Assém. *Bibl. or.*, T. III, P. I, 939); cf. Jun. Afr. (n. 16 below).

¹⁶ [Q]uendam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis scholis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur. [...] legissem regulas quasdam quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebet inbuere ut ipsarum interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem et ordinemque cognoscerent – ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur. Jun. Afr. *Div. Leg.* praef. (KIHN 1880, 468).

¹⁷ The most strikingly scholarly activity (NB: not composing theological treatises) known in any connexion to the school is translating Greek works into Syriac and Syriac works into Greek; see DUVAL 1892, 174 (and n. 5: Aristotle = Assém. *Bibl. or.*, T. III, P. 1, 85; Theodore of Mopsuestia = Assém. *Bibl. or.*, T. III, P. 2, 73; Eusebius: see DUVAL 1892, 161–162).

¹⁸ If so, then almost certainly not to the general public, and only preparatory to theology.

Protogenes' school can, therefore, belong only to the Graeco-Roman tradition. Theodoret, having received an excellent secular education in no lesser an educational centre than late antique Antioch, would naturally be better acquainted with traditional, Greek models of education; it is, in fact, to be expected that he be heavily influenced by them, as any educated Roman would – even if he is a fifth-century bishop. To determine a plausible source and the originality of the programme offered by Protogenes, we must now turn to traditional Roman schools.

A few things need to be considered when discussing Roman education. Perhaps the most important one is that education in antiquity was not centralized or truly regulated;¹⁹ what a school offered depended on tradition (the basic curriculum, once established, was resistant to change), and circumstances (including the skills of the teacher, and the needs and wishes of the (parents of) students). There were three schools that generally corresponded to three stages of learning: (1) the *ludus litterarius* (γραμματοδιδασκαλεῖον)²⁰ – the school of letters (often termed 'elementary' or 'primary' in modern histories) imparting basic literacy, what some called *litterae communes*; (2) the *schola grammatici* – the grammarian's school (often termed 'secondary'), offering a thorough education in language (not infrequently beginning from basic literacy), poetry and historiography; (3) and the *schola rhetoris* – the school of rhetoric; studies offered in the latter two (along with mathematical disciplines and philosophy) might be termed *litterae liberales*. The generally accepted opinion today is that, while these three schools could indeed form a regular sequence, this was not likely the norm: in reality, most of those who attended the 'common' schools never went on to the 'liberal' schools, and those who attended the liberal ones rarely began their education in the common one.²¹

¹⁹ Some laws concerning education: Diocletian's edict on maximum prices set 50 denarii per pupil per month for the teacher of common letters (*Cod. Theod.* 7.66); Gratian's law establishing and maintaining chairs of grammar and rhetoric in Gaul (*Cod. Theod.* 13.3.11); Julian barred Christians from teaching (*Cod. Theod.* 13.3.5). See also MARROU 1958, 362; JONES 1964, 997.

²⁰ Although γραμματοδιδασκαλεῖον is not exclusively used in Greek sources, it is by far the most convenient for our purposes, as it most clearly designates this type of school.

Most scholars have classed the school of Protogenes as a γραμματοδιδασκαλεῖον, a simple school of letters,²² albeit one that offered something more than basic literacy. Certainly when we look at the type of texts, as reported by Theodoret, this fits perfectly with what we know of rudimentary education in the Roman world. Once the students were first acquainted with letters, the rest of their elementary literary education would consist of morphology, reading, reciting, copying and memorizing shorter texts.²³ In a traditional Roman school these texts would include excerpts from poets²⁴ and bits of prose: direct quotes, paraphrases or gnomic sayings attributed to philosophers.²⁵ This was true of both γραμματοδιδασκαλεία and of the instruction in common letters given in the grammarian's school.²⁶

When we compare to this Protogenes' selection of texts – the Δαυϊτικὰς μελωδίας and τὰ πρόσφορα τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας he

²¹ The design offered by BOOTH 1979 is at times overly generalized, but significant; the best overview and analysis of literary sources is offered by KASTER 1983; these two articles also offer the best references to opinions in previous scholarship. While KASTER (1983) was somewhat more reserved at first (cf. HARRIS 1991, 307, n. 106), he would later be more decisive in the opinion that most γραμματοδιδασκαλεία / *ludi litterarii* served the poorer segments of the population: KASTER 1988, 24. See also HARRIS 1991, 307–308. JONES 1964 (1997–1998) reserves the school of letters for “children of middle class parents and [...] some poor boys”, and is in favour of private tuition in the elements for children of the wealthy.

²² E.g., MARROU 1958, 430–431; JONES 1964, 997; KASTER 1983, 344. HARRIS 1991 (310) does not call it a school of letters explicitly (“being literate, had opened a school there”): the implication is clear, as being literate was the only prerequisite for becoming a teacher on this level (cf. Quint. 1.1.8).

²³ See *Hermeneumata* in DIONISOTTI 1982, esp. lines 23–27 (99), 34–35 (100); MARROU 1958, 214–218; CRIBIORE 2001, 132–134 (an example from a different redaction of the *Hermeneumata* also provided: p. 15 and n. 1).

²⁴ In Greek education, Homer is the first and obvious choice; cf., e.g., the lowly Timaios quoting Homer in a letter to his master (CRIBIORE 2001, 179). See also MARROU 1958, 214–215. On Menander: see *ibid.*, 218.

²⁵ For instance, Diogenes: see MARROU 1958, 217–218; preserved on ostraca: see CRIBIORE 2001, 128, 139–140 (cf. 178). Perhaps also Socrates: the *dogmata Socratus* (sic) in Paul. Pell. *Euchar.* 73.

²⁶ Examples can be best surveyed in KASTER 1983, esp. II (see, e.g., b and g in that section).

παρεσκεύαζεν – we see a comparable selection of poetry and prose. The use of psalms is self-evident; as for the ‘apostolic teaching’, with παρεσκεύαζεν it would be safe to assume that it was wisdom taken from the Epistles and perhaps the Acts of the Apostles (and perhaps only Paul), as these would correspond more closely to gnomic sayings attributed to pagan philosophers. Even in such a lowly school as the school of letters, the education imparted more than simple literacy: it provided the student with resplendent shards of the common culture which they could now share even with the well-off and well-educated.²⁷

More importantly, the Roman school sought to educate its student both in terms of literacy and morality.²⁸ Selections from poetry and prose were made with a mind on common morality and propagated popular wisdom, preparing the student for life in his or her society. As a proselytizer, even if he accepted pre-Christian wisdom and morality as valid because it ultimately sprang from *the* divine font, Protogenes would naturally consider (divine) wisdom from the most valued of Christian sources more valid and probably the only one needed. If he was aware why gnomic sayings were used in traditional education (that is, that they were vessels for morality, aside from being instruments for learning to read and write), using Christian sayings distilled from a source comparable to a philosopher is an ingenious move. These would not strike any student already educated to some degree as particularly strange or foreign (or indeed his parents, if they were at all educated or familiar with education); though the man whose words they studied might be unfamiliar, the concept of moral instruction was not. The wisdom of the words – so we might reconstruct Protogenes’ thinking – would be recognized, and the unbeliever would adhere to the faith.

Undoubtedly, Protogenes maintained a distinctly Graeco-Roman model of education. But one must ask then: if he only replaced the texts, was this innovative? Though perhaps not today, in antiquity simply substituting pagan texts with Christian ones would be considered highly innovative – dangerously so even, considering the patent traditionalism

²⁷ CRIBIORE 2001, 178–179. On higher education and culture, cf. BROWN 1988, 30, 36, 40; KASTER 1988, 12–13; LIEBESCHUETZ 2001, 223–224.

²⁸ MARROU 1958, 206–207.

in ancient education.²⁹ Augustine would, about half a century later,³⁰ suggest a similar alteration, but neither his outline nor the one hinted at in Theodoret's report would change late Roman education (excluding isolated monastic efforts), which remained secular even as it was becoming increasingly rare, until the point it disappeared completely.

This in turn leads to the question of the potential significance of such a move. The texts studied (and memorized) so thoroughly in Roman schools formed part of the common culture of the Empire; what is more, in great part they *formed it*, as those most famous stories and quotations – often repeated or alluded to both in literature and communication – were familiar even to illiterate Romans from other sources.³¹ Removing these texts from the curriculum would limit any such student's participation in the common culture, since he would not have the school's *crambe repetita*³² seared into his memory. Now, it is important to keep in mind that this would not heavily impact the children obtaining only a lower-grade education, as they could never truly be full participants in the distinctly literary, erudite culture of the highly educated aristocracy. If, however, such a change was extended to the liberal schools of the Empire (i.e. the schools of grammar and rhetoric, as any schools of philosophy would simply cease to exist as such), the result would likely be a complete collapse of the old culture (to say nothing of the literary language), which still had considerable power and prestige in Theodoret's time.³³

As already noted, the school of Protogenes is taken by most to have been a γραμματοδιδασκαλεῖον. Certainly, when one follows the discussion above, the classification is credible. Though not in content, in

²⁹ Though much earlier (92 BC), the censorial edict regarding the Latin schools of declamation in Rome (a novelty, all the schools of declamation being Greek before) might still serve as a good example (Suet. *De gramm. et rhet.* 25.2; Aul. Gell. 15.11.2). The censors' composed "nobis non placere" speaks quite loudly.

³⁰ *De doctr. chr.* 4 (esp. 4.3, 5–6). This work (its fourth book) was finished c. 426, which is to say half a century after the reported teaching activity of Protogenes in Antinoopolis, not after the publication of Theodoret's *Ecclesiastical History*.

³¹ Cf. HARRIS 1991, 310–311 (and n. 127).

³² Juv. 7.154.

³³ See below.

essence the programme of this school closely matched that of traditional schools of letters. That Protogenes *also* offered training in notarial skills would not surprise a historian of late Roman education. In part because a teacher of common letters, as poor as he was,³⁴ would seek to complement his income any way he could, and would be at any rate highly attuned to the needs and desires of his community, being wholly dependent on it for survival. And in part because there is a strong possibility that one such primary teacher is attested in Italy.³⁵ But, a closer, indeed a pedantic, consideration of Theodoret's text may suggest that Protogenes opened a different kind of school.

Regarding the *also* just now spoken of, it is worth noting that, when describing Protogenes' learning and his teaching, Theodoret in fact speaks only of γράφειν εἰς τάχος and τὰ θεῖα λόγια. This is hardly definitive of itself as, unsurprisingly, a disregard for basic literacy is quite common in most sources.³⁶ However, Theodoret's narrative strongly implies that Protogenes opened his school fairly quickly upon settling in Antinoopolis.³⁷ This already negates the possible implication that Antinoopolis had no schools before Protogenes arrived:³⁸ to learn τὰ Εὐνομίου γράμματα,³⁹ to write εἰς τάχος and quickly absorb the texts

³⁴ See n. 19 above; NB that this law allows 50 denarii as the *maximum* price an elementary teacher could charge per pupil.

³⁵ The *magister litterarum* Cassianus from Forum Cornelia: Prudent. *Perist.* 9.21–24, 35–36. For more, see KASTER 1983, 343, n. 68; cf. 333, n. 44 (= Rufin. *HE* 2.14, where it is less clear at which point the *notarius* figured in the education, the only other teacher mentioned being a *grammaticus*).

³⁶ For a full overview, see KASTER 1983, esp. I and II.

³⁷ Theod. *HE* 4.18.7–8.

³⁸ HARRIS 1991, 310; or at least a steady influx of itinerant teachers and instructors, known to be common in Egypt (see CRIBIORE 2001, chapter 2, pass.).

³⁹ PARMENTIER 1909 identifies Εὐνόμιος with the (in)famous radical Arian Eunomius the Cappadocian from the same period († c. 393). Even though this particular Eunomius need not necessarily have any connexion with (what we might be tempted to dub) *notae Eunomianae*, the reading τὰ Εὐνομίου γράμματα advanced by PARMENTIER still makes the most sense; but even if we took an older reading – τὰ ἐκ νόμου γράμματα – and accepted these as some sort of legal studies (p. 238), Protogenes' students would still have to be educated to some extent in order to have any use from them, in fact even more than they would need to be to learn notarial skills.

prepared for them,⁴⁰ the boys would need to be literate already. It might, however, suggest that there was no school offering instruction in notarial skills, which could explain why the pagan parents of Antinoopolis were willing to send their boys to Protogenes' school, despite its Christianized syllabus. It might also suggest that Protogenes opened a more advanced, albeit specialized, school.

The *boys* themselves may bolster the argument that it was a later stage of education, as Theodoret exclusively designates Protogenes' students as *μειράκια*, which should tell us that these students were in (or at least approaching) puberty and that they were exclusively male.⁴¹ Traditionally, formal education in antiquity was set to begin around the age of seven,⁴² and while the barely regulated Roman educational system was not burdened with age limits and a student might begin his or her education only when circumstances allowed for it, it seems unlikely that *all* of Protogenes' Antinoopolitan students would begin their education at roughly the same, later age. Though girls certainly formed a much smaller part of any student population, there are known examples of girls attending the schools of letters,⁴³ even if their participation in liberal schools may remain doubtful.⁴⁴ If Protogenes' school was indeed a

⁴⁰ While the *ἐκμανθάνειν* of the apostolic sayings need not imply literacy, Theodoret says that Protogenes dictated (*ὑπηγόρευε*) the psalms to the boys.

⁴¹ Theod. *HE* 4.18.8–9. The same word is used in the next sentence, where Protogenes visits one of his students (*ἑνὸς δὲ τῶν μειρακίων*) who had fallen ill, and cures him with prayer. Immediately after that, Theodoret reports that *οἱ τῶν ἄλλων παίδων πατέρες* hounded Protogenes to heal their children too, however it seems clear that these *παῖδες* were not his students at all, merely sick *children* of Antinoopolis. If we follow Cassiodorus' Latin translation, these may have been much younger children (*infantium*, see PARMENTIER 1911, 241).

⁴² E.g., Quint. 1.1.15; Juv. 14.10–14. Though, I stress again, hardly a rule; see, e.g., MARROU 1958, 220 (and nn. 62, 64), HARRIS 1991, 240, n. 347.

⁴³ At least in Rome at the turn of the second century: Mart. 9.68.1–2, 8.3.15–16. Cf. *Hermeneumata* in DIONISOTTI 1982, line 1 (97).

⁴⁴ MARROU 1958 supposes they must have on occasion (cf. 203); however, it seems probable that most female students of grammarians got their education in-house: e.g., Pliny, *Ep.* 5.16.3. CRIBIORE 2001 (20–21, 83–86) supposes an in-house education for the girl Heraïdous (on account of the *καθηγητής*, a private tutor), but MARROU 1958 (203), HARRIS 1991 (239 and n. 341) and HAINES-ETZEN 2000 (56, n. 17) put her in a school. Ausonius, writing to his grandson Ausonius about school, mentions that *both*

γραμματοδιδασκαλεῖον and if his main aim was to convert the pagans, as Theodore reports, then he would have no reason to exclude girls from his school, just as he would have no reason to only begin with teenagers.⁴⁵ If, however, his school was a specialized notarial school,⁴⁶ the younger boys would not be sufficiently prepared, and girls would make unlikely students.⁴⁷ Since basic literacy could also be learned in (at least some) grammarians' schools,⁴⁸ we cannot exclude the possibility that Protogenes also taught these skills in his school, whatever its true nature; nevertheless, any definitive proof for this is lacking, and doubts may remain. For one, in the schools of grammarians, it would seem, the *litterae communes* were supervised by an assistant-teacher (ὑποδιδάσκαλος) or older students.⁴⁹ The only instructor mentioned in our brief narrative was Protogenes.⁵⁰ A far more telling indication is found in an

the boys' parents "went through the same": *Ep.* 22.33; the school of Bordeaux at that time was a closed system, where all instruction was given by *grammatici* and *rhetores*, from the *communes litterae* to the *liberales*, see KASTER 1983, II,b; cf. BOOTH 1979, 7.

⁴⁵ One might speculate that a cleric would want to exclude girls from theological study, however the psalms and the wisdom of the Apostles does not appear to be anything more than what girls would already learn freely in church. The phrasing ("τὰ θεῖα ἐξεπαίδευε λόγια", and particularly "τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἐκμανθάνειν τὰ πρόσφορα παρ᾽ ἐσκέυαζεν") should confirm that he inculcated into his μετὰ κτλ already digested knowledge, not that he taught them exegesis.

⁴⁶ Theodore's word-choice (διδασκαλεῖον) does not help us determine this, as even a simple school of letters need not be called a γραμματοδιδασκαλεῖον; furthermore, his phrasing (as reflected in my translation) describes a *room* (more specifically, two rooms) rather than a whole *house*. It is hardly ever appropriate to imagine any ancient school situated in a building built for the explicit purpose of educating children. All that διδασκαλεῖον in essence means is 'place of/for learning'.

⁴⁷ Though apparently girls could be calligraphers (Euseb. *HE* 6.23), they could hardly expect a bureaucratic appointment.

⁴⁸ See n. 21 above; see also DIONISOTTI 1982, 120–123.

⁴⁹ See *Hermeneumata* in DIONISOTTI 1982, lines 21, 35 (99, 100; comment for line 21 on p. 111); here one is unusually called a ὑποσοφιστής (*subdoctor*). Cf. the career paths of Bordeaux professors, who would start at the rank of grammarian, but at first teach basic literacy and basic grammar: see KASTER 1983, II,b; cf. with this II,c, concerning Libanius.

⁵⁰ Then again, its brevity may be the cause for any omission. Whatever Protogenes' aim, Theodore's was clear (see below).

edition of the *Hermeneumata*, where a boy receiving the instruction of *grammatici* (one *Latinus* and one *Graecus*) and that of an *orator*, goes on to say that part of his school-day is spent in the *auditorium notarii* as well.⁵¹

We can only speculate why Protogenes' school was popular even among the town's pagans. In the category of rank speculation, we can imagine that the Antinoopolitan church supported both Protogenes and his school, allowing him to offer his trade cheaply or perhaps for free.⁵² A more credible assumption, as I have conjectured above, was that Antinoopolis did not have a teacher who taught these skills, or perhaps not one as well-versed (*πεπαιδευμένος, ἡσκημένος*) in them as Protogenes.⁵³ Notarial schools in antiquity are poorly attested,⁵⁴ but if they existed and were rare, and if Protogenes' school was indeed a specialized

⁵¹ DIONISOTTI 1982, line 18 (98); this text provides a unique mention of the *auditorium notarii* (comment on p. 110); (a *notarius* is mentioned again in a list of words: line 24, p. 99). There is undoubtedly a conflation of two different school scenes in this edition of the *Hermeneumata* – in fact scenes from two different schools, at two different levels of education – as DIONISOTTI soundly judged (120–121), and the *notarius* without a shred of doubt belongs to the text treating education at the grammarian's level; the further mention of an *orator* (at this stage, the rhetorician would be teaching just the rudiments of oratory; cf. *Aug. Conf.* 2.3.5) most clearly indicates that the boy is in his teens (for both *grammatici* and *orator*, see comment on p. 110). A different mention of a *notarius* (in the context of education) gives a *grammaticus* as the only other teacher (cf. n. 35 above).

⁵² Theodoret, as we have seen, does not report how Protogenes obtained the rooms in which he organized his school, neither does he give any details on how his compatriot and fellow-exile Eulogius obtained the room in which he used to pray night and day (4.18.8). The rather weak indication that they may have conceivably gotten these with the help of the Antinoopolitan bishop and local Christians is found earlier (4.18.7). However, the mention of a *παιδαγωγεῖον* attached to the school clearly indicates that the students were not indigent, as the poorest parents could not afford to provide their son with a slave attendant.

⁵³ If we accept PARMENTIER'S (1909) identification of Eunomius (see above, n. 39), we can then speculate that a system of shorthand recently improved or popularized might still be unknown to any teachers already established in Antinoopolis.

⁵⁴ NB, as organized institutions, comparable to schools of grammarians or rhetors. Cf. *Mart.* 10.62.1–5. Note, however, that Martial (possibly) testifies to the situation in Rome at the turn of the second century, which might hardly be expected in Antinoopolis in the second half of the fourth.

notarial school, that might also explain its appeal.⁵⁵ Whatever the case, it would seem that both Theodoret and the Antinoopolitan parents saw in this school as most worthy the specialized knowledge its teacher imparted. For Theodoret, this was τὰ θεῖα λόγια; for the parents, it was τὰ Εὐνομίου γράμματα – regardless of their creed, as Christian parents would either way make sure their children were brought up in *doctrina sana, id est Christiana*.⁵⁶

Theodoret's report on Protogenes' teaching career is limited to what is quoted at the beginning of this article; of him we are further told that he was called back to Syria after the persecution ended (some time after Valens' death in AD 378), and that he was made the bishop of Charrae.⁵⁷ There is no information on his school in Antinoopolis after his departure (nor on any school he founded or supported in Charrae). It would, at any rate, not be odd in antiquity for a school to last only as long as its teacher.

Reading the passage, there should be little doubt that Theodoret gave greater value to Protogenes as an agent of conversion than to Protogenes as an agent of education. One need only look at the remainder of the notice on Protogenes (and Eulogius) for confirmation (9–13). After the end of the passage I quoted, Theodoret tells of Protogenes' visit to one of his students, a sick boy whom he cures with prayer. The next sentence tells how other Antinoopolitans wanted him to cure their children as well: Protogenes, however, refuses to cure anyone before he or she is baptized.⁵⁸ These two sentences are quite telling: in conjunction with the second, the first implies that this student of Protogenes must already have accepted baptism; the second reinforces the claim that Protogenes' main concern was to convert the supernumerary pagans of Antinoopolis.⁵⁹ In the end, the bishop and the people do not grieve Protogenes'

⁵⁵ It would seem that such skills were attained either in a private setting or through apprenticeship: see HAINES-ETZEN 2000, 58–59 (private), 60–61 (apprenticeship).

⁵⁶ Aug. *De doctr. chr.* 4.31.64.

⁵⁷ Theod. *HE* 4.18.13–14.

⁵⁸ Theod. *HE* 4.18.9–10 (cf. n. 41 above); 11–13 still report on conversion and holy deeds.

⁵⁹ A state that grieved him greatly. Theod. *HE* 4.18.7.

departure because they are losing a valued teacher of stenography, but because they are losing a beloved holy man.⁶⁰

It would be worthwhile now to explore – rather briefly – the possible reasons for Theodoret’s lack of interest in Protogenes’ Scriptural syllabus as anything more than a tool for proselytizing.⁶¹ Beyond any doubt, Theodoret received an exemplary secular education, like many a son of wealthy parents. His writings themselves testify to it. That Theodoret adhered to the high culture is manifest in his elegant Attic diction, his tremendous erudition,⁶² and the use of classical literary reminiscences in his letters.⁶³ Even more telling than those reminiscences might be some of his correspondents themselves, and one in particular: the pagan sophist Isocasius.⁶⁴ Theodoret, while bishop of Cyrrhus, would send boys from his congregation to Isocasius’ school of rhetoric in (presumably) Antioch.⁶⁵ Neither such relationships nor the approval of secular education and learning⁶⁶ by Christians were strange in later antiquity.⁶⁷ As a full participant in late Roman culture and, despite his asceticism, a member of the upper class,⁶⁸ Theodoret was wholly aware that young men of his status needed a classical education. As proven by his *Curatio* (or Basil’s *Ad juvenes*), a sound mind and a careful selection would inoculate the reader of pagan works, giving only what is useful.

⁶⁰ Theod. *HE* 4.18.13.

⁶¹ Although religious strife and Church politics undeniably played a role, they are of little interest in the passage here treated.

⁶² His *Graecarum Affectionum Curatio* contains quotations from over a hundred pagan authors, including more obscure philosophers.

⁶³ See, e.g., examples quoted by SCHOR 2011, 160.

⁶⁴ There are five letters of Theodoret addressed to this sophist. For these and other sources on Isocasius, see KASTER 1988, II,85 (301–302).

⁶⁵ See n. 64 above (Theodoret’s letters = p. 302). See also KASTER 1988, 79; SCHOR 2011, 160.

⁶⁶ With precautions, naturally. Cf., e.g., Aug. *De doctr. chr.* 2.40.60, where Augustine compares the *spoliabitis Aegyptum* of Ex. 3:22 with the Christians’ right to use secular learning; or Basil the Great’s († 379) *Ad juvenes*.

⁶⁷ For a wider overview, see KASTER 1988, 70–95 (Theodoret and Isocasius on p. 79); though somewhat generalized, the brief overview given in SCHOR 2011, 160–163, is useful for the fourth and fifth century East, especially in reference to Theodoret (via his letters).

A man of Theodoret's culture, education, and social status would have little regard for the teaching of basic literacy – to him a simple tool, as basic as clothing – and nearly no interest in providing a general population with it.⁶⁹ It is likely that he would see no particular use in Christianizing a school curriculum; all that he considered the good and sound wisdom of Christianity would be imparted by preachers in churches, not teachers in classrooms. Protogenes found himself in a situation that was quite specific and quite foreign to Theodoret: in a town in which the pagans outnumbered the Christians, had no interest in the Christian faith, and this happened at a rather precarious time for the church he deemed orthodox. Protogenes using his secular learning to open a school that offered a useful and profitable skill, in order to entice the pagans into hearing “the Truth” (and, one would expect, to accept it on its merits), would seem an admirable idea to Theodoret, but only suited to that specific situation: the place, the time, and the man.

In the lower reaches of the educational system, which do not seem to have figured greatly with Theodoret, the idea of Christianizing the syllabus would be nearly moot. Protection from the dangers in pagan learning for the young attending schools of liberal letters was already secured and, in fact, firmly established by Theodoret's time. Furthermore, the tradition of Graeco-Roman secular education enjoyed a treasured existence for such a long time that the adoption of any other system must have been nearly inconceivable to those in a position to affect any change. Theodoret's pagan friend Isocadius advanced higher in society because of his classical education, and the same can be observed in the even more illustrious career of Ausonius. It was the secular career of Augustine that ultimately brought him to the episcopal throne in Hippo; and it was his classical learning,⁷⁰ as was the case with Theodoret, that enabled him to become an influential theologian. Theodoret, dedicated as he was to his God and his Church, and who cared greatly even for the secular careers of the young men of Cyrrhus,

⁶⁸ See SCHOR 2011, 163.

⁶⁹ Cf. HARRIS 1991, 305–306; cf. 319–322.

⁷⁰ Although Augustine would later rethink the value of such learning (as evidenced, most notably, by Book Four of *De doctrina Christiana*), one should take into account the different circumstances in Northern Africa and Syria in the fifth century.

would certainly not wish to deny future great clerics all the worthy *spolia* of classical education.

Bibliography

- A. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia, 2006.
- A. D. BOOTH, "Elementary and Secondary Education in the Roman Empire", *Florilegium* 1 (1979): 1–14.
- P. BROWN, *Power and Persuasion: Towards a Christian Empire*. Madison (WI), 1988.
- J.-B. CHABOT, "L'école de Nisibe: son histoire, ses status", *Journal Asiatique* 9.VIII (1896).
- R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton, 2001.
- A. C. DIONISOTTI, ("From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives", *The Journal of Roman Studies* 72 (1982), pp. 83–125.
- R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*. Paris, 1892.
- K. HAINES-ETZEN, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford et al., 2000.
- W. HARRIS, *Ancient Literacy*. Cambridge (MA), 1991.
- A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*. Oxford et al., 1964.
- R. A. KASTER, "Notes on 'Primary' and 'Secondary' Schools in Late Antiquity", *Transactions of the American Philological Association* 113 (1983): 323–346.
- R. A. KASTER, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley (CA) et al., 1988.
- H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg im Breisgau, 1880.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford et al., 2001.
- H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris, 1958.
- L. PARMENTIER, "Eunomios tachygraphe", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 33 (1909): 238–245.
- L. PARMENTIER (ed.), *Theodoret: Kirchengeschichte*. Leipzig, 1911.
- A. SCHOR, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley (CA) et al., 2011.

Урош Рајчевић
Универзитет McGill, Монреал

Дивљења вредни Протоген и његова хришћанска школа

Апстракт

У чланку се разматра школа коју је у Антиноопољу отворио Протоген од Едесе, према извештају Теодорита Кирског (*HE*, 4.18.8–9). Програм ове школе и њен християнизовани наставни план пореди се с познатим системима образовања: релативно новим (хришћанским) сирским, и устаљеним грчко-римским. Школа се најпре препознаје у потоњем систему, а потом се разматра њено место унутар тога система и покушава открити њен истински карактер, особито што се тиче учења брзописа. На крају се разматра зашто је Теодориту Протоген од већег значаја као крститељ него као иновативни учитељ, на којој цени је била висока књижевна култура у познијем римском друштву, и какву су улогу имале школе у очувању те културе.

Кључне речи: Теодорит Кирски, Протоген од Едесе, образовање у антици; позноантичке школе, хришћанско школовање у антици, *grammatodidaskaleia*.

Marijana Nestorov
Philological High School, Belgrade
meriklass@yahoo.com

A Traveler's Guide to Crocodiles in the Middle Ages*

Abstract. Medieval animal literature dealing with crocodiles is usually described as uninventive, mimicking, and based on copying authorities without any objectivity or critical thinking. This paper presents excerpts from medieval travelogues in order to show that objective descriptions of the crocodile are indeed possible to find, but that they depended greatly on the expectations of the audience. Felix Fabri wrote in two languages for two different types of audience and his works are used here as a case study to show that objectivity and critical thinking in describing crocodiles in the Middle Ages were applied when needed.

Key words: crocodile, travelogue, Felix Fabri, perception.

When thinking about how exotic animals were perceived in the past, particularly in antiquity and the Middle Ages, there are two aspects that emerge as leading, namely the perception of the physical shape of a given animal, and its symbolism. Needless to say, it is impossible to divide these two if one strives to fully grasp the complete image a given object had for its viewers, but according to the sources one was always more important than the other. It depends on the period and on the type of source which of the two was in the focus of the writer's attention – the physical appearance or the symbolic meaning.

The number of sources dealing with, or mentioning the crocodile, is perhaps unexpectedly high. For an audience inexperienced with the matter of animals in the past, the abundance and variety of contexts in which an exotic animal such as the crocodile can be found is probably striking. On the other hand, for experts in bestiaries and animal history, and for them only, most of the ancient and medieval references to the crocodile are actually mere commonplaces.¹

* This paper is based on the research done in 2013 at CEU, Budapest, and contains parts of my MA thesis "Killing and Being Killed: The Medieval Crocodile Story."

¹ This is so even considering the fact that not many modern studies have been written

Medieval travelogues are one type of source literature which has not been investigated enough when crocodiles are in question, and especially given that some of them show a difference in perception. This paper will therefore focus on the representation of the crocodile in medieval travelogues, as opposed to its common description in earlier sources. The travelogue of Felix Fabri from the fifteenth century will be taken as an exemplary case study to show how a shift in perception occurred from medieval literature inherent of crocodiles, that is to say encyclopedias, bestiaries, etc. to this type genre, namely, travelogues. Baring in mind that not all readers of this article will be experts in animal history, the first short chapter is devoted to the general image of the crocodile in the European West before the time of Felix Fabri's travelogue.

The Commonplaces

As expected, one of the first Greek sources to make mention of the crocodile is Aesop in his fable about the fox and the crocodile.² It is not usual to find the crocodile in an exemplary function in ancient sources, but it is interesting to note that this is exactly the purpose the animal would serve in the Middle Ages. Also, already from such an early time, even when opposed to the fox, the crocodile had a negative connotation, just as it would have in the medieval literature. As for other ancient Greek and Latin sources, the crocodile appears, as expected, in Herodotus, Aristotle, and Pliny, followed by Aelian, Solinus, Strabo, Diodorus of Sicily and Ammianus Marcellinus. All of these, some to greater, some to lesser extent, deal mainly with the physical traits of the crocodile, its behavior and habitat. Aelian is the only source which deals with other some traits of the crocodile in that he sees some of the animal's actions as manifestations of its personal qualities. Still, when Aelian says that the crocodile is wicked and evil because it tricks its prey into being captured, he only refers to the nature of the animal, and does not compare it to the

which deal with the crocodile alone. There are a few studies devoted to some aspects of the crocodile, mainly in the Middle Ages. See: DRUCE 1909; RADOGNA 1997; MALAXECHEVERRÍA 1981, and BURTON, 1978. More often the crocodile can be encountered in works dedicated to animals in general.

² HAUSRATH / HUNGER 1970, fable 20, *Ἀλώπηξ καὶ κροκόδειλος*.

human nature.³ On the other hand, similarities between crocodiles and humans are exactly what was emphasized in the medieval animal literature, due to the influence of Christianity.

Ancient works like those of Aristotle and Pliny can be compared with medieval encyclopedias since both use animals primarily as an object of study, with the exception of moralizing encyclopedias such as those of Alexander Neckam and Thomas of Cantimpré in the thirteenth century.⁴ Moralization, however, was the main characteristic of another genre of medieval literature, and this is the one under the influence of Christian thought, the *Physiologus*, and its derivatives – the bestiaries. The main difference between the encyclopedic literature and the bestiaries is that the first type of sources strives to show animals as what they **are**, as the second type shows what they are **like**.

As for the crocodile, what it was, in short, was a four-legged beast, yellow in color, with an immobile lower jaw which was filled with sharp teeth, it had a venomous bite, and no tongue; it had an impenetrable armored back, and lived in the waters and on the shores of the Nile where it laid eggs the size of those of a goose.⁵ What it was like, was evil, treacherous and deceiving, and above all, it represented hell and the devil. In connection to this last remark, in the medieval literature, the crocodile can always be found paired up with another animal, namely, the hydrus,⁶ which was a kind of water snake and a fierce enemy of the crocodile. In most of the bestiaries, as they always contain a moral on the

³ Ael. NA 5,23.

⁴ WRIGHT 1863; BOESE 1973.

⁵ These are standard entries in almost all of the sources in question, starting with Herodotus. The notion of the crocodile having yellow skin comes from Isidore of Seville, and it is an inevitable part of a crocodile's description throughout the Middle Ages. Aristotle mentions something resembling a tongue in the crocodile, and compares it to a fish tongue. This information appears in authors copying Aristotle. (See PA. 660b, 690b) The inverted jaw is a popular misconception which has its roots in ancient sources already. This, in my opinion, influenced the illuminators of bestiaries to sometimes show the crocodile with an inverted head. For a different opinion see DRUCE 1909. Druce tends to think that a passage from Pliny where he describes the people of the island Tentyrus riding on crocodiles' back (*Nat.* 8,93) is to be blamed for the strange imagery because of the unusual wording describing the crocodile turning its head to bite its attacker (*resupino capite*), but this passage was not at all that common in the Middle Ages.

basis of the Bible, the lemma which includes the crocodile uses the crocodile-hydrus relationship as a metaphor for Christ descending to hell. An example of such entry is shown on Figure 1.⁷

This is the most common type of reference to the crocodile in the Middle Ages, but the animal can also often be found in connection to the human being, as it is also represented in various images eating a human.⁸ It might be interesting to note that the expression “to cry crocodile tears” which is common to many modern languages has its

⁶ The hydrus does not always appear under this name, but it is mentioned in Greek sources already (ἰχθυόμων; ἔνυδρις), and originally it was seen as a type of Egyptian mongoose which destroys crocodile eggs. It is unclear how it evolved in source literature into a water snake which, among few other animals, can kill a crocodile, by bursting its entrails. For more information and additional literature, bestiary.ca is a good starting point.

⁷ The transcription and translation go as follows: *Aliud animal est in Nilo fluvio q[uo]d dicitur hydrus. Physiologus dicit de eo quod satis est hoc animal inimicu[m] cocodrillo et hanc habet naturam et consuetudinem: cum videt cocodrillum in littoribus fluminis dormientem aperto ore vadit et involvit se in limum luti q[uo]d possit facilius illabi in faucibus eius. Cocodrillus igitur de subito excitans vivu[m] transglutit eum. Ille autem dilanians omnia viscera eius exit vivus ex visceribus eius. Sic ergo mors et infernus figura[m] habent cocodrilli, qui inimicus est Domini Salvatoris n[ost]ri. Ideoq[ue] et D[omi]n[u]s n[ost]r[us] I[h]esu[s] H[ristu]s assumens terrena[m] carnem n[ost]ram descendit ad infernu[m] et diru[m]pens om[n]ia visc[er]a eius eduxit om[n]es q[ui] ab eo devorati detinebant[ur] in morte sic[ut] testat[ur] ev[angelista]. Et monum[en]ta ap[er]ta s[un]t et resurrexer[un]t multa corp[or]a s[an]c[t]o[rum]. Mortificav[it] [i]g[itur] ip[s]am morte[m] et ip[s]e vivens resurrex[it] a mortuis dicens p[er] p[ro]pheta[m]: O mors, ero mors tua. Mors[us] tuus ero inferne. — Of a different sort (different compared to the hyena, which is discussed in the paragraph preceding this one) is the animal which lives in the river Nile and is called the hydrus. The *Physiologus* says about it that this animal is quite an enemy of the crocodile, and that its nature and behavior are such that when it spots a crocodile on the banks of the river, sleeping with its mouth open, it goes and rolls itself in mud so that it can more easily slip into the crocodile’s throat. The crocodile then, having suddenly awoken, swallows it alive. And the hydrus exits through its entrails alive by tearing them all into pieces. This is how death and hell take the form of the crocodile, who is the enemy of Our Lord the Savior. In the same way Our Lord Jesus Christ, taking on our earthly flesh, descended into hell, and, tearing out all of its entrails, led out all who were devoured by it and held in death, just as the evangelist testifies. And the tombs opened and bodies of many saints resurrected. So he destroyed death itself and he himself was resurrected alive from the dead, saying through the prophet: “O death, I shall be your death! O hell, I shall be your sting!” (All translations are mine, unless otherwise specified.) — The Latin form of the name*

roots in ancient and medieval phraseology already. It is said that the crocodile is deceiving and a hypocrite because it sheds tears to express its sadness for having eaten a human being, but in some places the tears are interpreted as bait, in the sense that the crocodile cries in order to attract its human prey, because people would approach to see how it is possible that such an horrendous beast would cry.⁹

The above-mentioned physical characteristics of the crocodile, as noted, were part of ancient and medieval source literature alike. Aside from the yellow color and the inverted jaw, they do not differ that much from how one might describe the crocodile today. On the other hand, if one looks at the imagery of the crocodile through the centuries, he or she might be surprised to see that even though the written description remained more or less the same, the illustration pertaining to that description degraded significantly over time. Although there are no illuminated manuscripts from antiquity showing crocodiles, one can see on the basis of coins for example, that the crocodile is much more recognizable presented on pieces of material culture from earlier times (compare Figures 1 and 2). Obviously, the reason for this are stronger connections with Egypt during the period around the Roman conquest of Egypt, but it is astonishing how the crocodile continued to live with the Europeans even though they had almost no contact with it in the later period.¹⁰ It is

for crocodile here is *cocodrillus*. This is the most common form, but the spellings and forms of this word were almost as numerous and confusing as those of its little enemy. Unlike the names of the hydrus, whole studies are devoted to terms relating to the crocodile, See: BREINER 1979. For a detailed examination and search for the root of the original form and meaning and a firmly linguistic approach, see: GARCÍA TEIJEIRO 1975.

⁸ Only Richard de Fournival in his *Bestiary of Love* puts more stress on the human-crocodile relationship than on the one with the hydrus. He says he wishes his loved one to cry for him in the way the crocodile cries after devouring his victim. (BEER 1999)

⁹ Aelian in 10,21 is the first to refer to the crocodile crying, but in a different context. According to him, the crocodile would cry when the people of Apollinopolis catch it and hang it on a tree and then beat it with their sticks. This is probably in no connection with the well-known phrase, the origin of which is uncertain, but for which it is sure that became widespread in the West precisely through the bestiaries and moralizing encyclopedias.

visible from the work of Albert the Great¹¹ that he had actually seen a crocodile, but this had no influence on the animal being shown in imagery in all imaginable shapes and colors, probably because Albert was an exception rather than the rule when speaking of medieval Europeans who have seen a crocodile.¹²

The lack of “exactness” in the portrayal of the crocodile in the medieval manuscripts where the illumination often does not even respond to the text which it illustrates, is most certainly due to the fact that the texts were only copies of other texts based on reports of authorities such as Isidore of Seville, Pliny, Aristotle etc. The writers, scribes, and illuminators did not know exactly what it was they were describing, but this is mostly because they did not care to be anatomically precise. They needed the animal as an example and a metaphor to serve a higher purpose which is why they relied on their authorities and their imagination rather than on scientific research or originality in their descriptions. Many medieval texts, whether bestiaries or encyclopedias contain completely identical sentences which were taken over from previous works and they are, of course, traceable, but they do not give credit to their predecessors.¹³ From time to time one can encounter an unfamiliar sentence in a description of the crocodile,¹⁴ but the majority of texts, and especially bestiaries and moralizing encyclopedias were mostly compilations of convenient accounts. Some travelogues, although not all of them, present crocodiles in a different manner than the one medieval audience were used to, thanks to the repetitive nature of the customary literature dealing with crocodiles.

¹⁰ Pliny in *Nat.* 8,96. mentions that the first time a hippopotamus and five crocodiles were exhibited in Rome was at the time when Marcus Scaurus became aedile in the year 58 BCE.

¹¹ STADLER 1916.

¹² A number of images showing the crocodile was collected by David Badke and can be found at bestiary.ca/beasts/beastgallery146.htm.

¹³ The exception being e.g. Vincent of Beauvais who performed his duty as a compiler to perfection. (BELLERUS, 1624)

¹⁴ The above-mentioned Albert the Great did not blindly rely on reports found in other authors.

The Travelogues

1. Crocodiles and dragons

When looking at images of the crocodile from the medieval period, a modern observer might get the impression that the appearance of the crocodile was somehow confused with that of the dragon.¹⁵ However, the idea of the dragon one has today cannot simply be transferred back to the idea medieval observers had, and even if this were so, one could not claim that it was the image of the dragon exclusively. Although in some manuscripts the crocodile and the dragon might be presented in a very similar manner, in others, the dragon is completely different from the crocodile – as in the Meermanno museum copy (Figures 3 and 4).

Besides from their visual appearance, which is not a solid base for drawing any conclusions, the stories about the dragon and the crocodile never crossed paths. The dragon is the enemy of the elephant, its strength is in its tail, and it cannot endure the smell left by the panther's breath.¹⁶ It could symbolize the devil as the crocodile did, but so did other animals such as the serpent or the frog, hyena, wolf, cat, etc. which brings us back to the point that a certain image or a certain piece of a story is not exclusive to one object, or in this case, one animal in particular. Therefore, one needs to be careful when making strict comparisons, as it is important on what basis one makes them – the modern perception or the medieval one.

In literature concerning animals, whether ancient or medieval, there was no confusion between the crocodile and the dragon. However, there is one genre of literature where references to the similarity between these two can be found, namely, travelogues. In the fourteenth century one can encounter entries in some travelers' reports from Egypt that link the crocodile to the dragon, but – not all of them do, and it is important to underline that none of them confuse the one with the other, but they only compare them.

¹⁵ A good example for comparison would be manuscript BnF Latin 6838 B parts of which can be found at mandragore.bnf.fr/html/accueil.html.

¹⁶ For a short description of the dragon and a large bibliography see bestiary.ca/beasts/beast262.htm.

2. Travelers

Most of the travel reports from various journeys to the Holy Land do mention crocodiles, but rather in passing, only to make a note of spotting the animal. One such early example is Antoninus Martyr, who made his journey in the second half of the sixth century: *Inde descendentes, in naviculis per stagnum venimus Alexandriam. In ipso stagno vidimus multitudinem crocodillorum.*¹⁷ [Descending from there in our little boats, through the swamp, we arrived in Alexandria. In that same swamp we saw a large number of crocodiles.] A somewhat longer entry from the seventh century is from the travels of Arculfus, written by Adamnan:

*Crocodili ut Arculfus refert, in Nilo fluvio aquaticae commorantur, quadrupedes bestiae non grandes, valde edaces, et in tantum valide, ut una ex eis, si forte equum vel asinum vel bovem iuxta ripam fluminis herbas carpentem invenire potuerit, subita irruptione emergens invadat, vel etiam, animantis unum pedem mordens et sub aquas trahens, penitus totum devoret animal.*¹⁸

Crocodiles, as Arculf reports, which dwell in the waters of the river Nile, are four-legged beasts not large in size, very voracious. And they are of such strength, that one of them, if it can find a horse, or a donkey, or an ox grazing near the bank of the river, suddenly bursts out emerging (from the water) and attacks it. Also, it can even completely devour the entire animal by dragging it under the water having caught it by its leg.

There is a vast difference between descriptions such as this one, based on experience, and the ones found in other types of sources such as above-mentioned ancient sources, or medieval bestiaries and encyclopedias. This quotation shows an independent observation which does not use authorities or knowledge acquired from typical books and stories, therefore it has no phrases or pieces of the phrases one normally encounters ever and again when reading other ancient or medieval sources about the crocodile. At this point it is unimportant whether the scene described in the quotation is a precise verbal repetition of something Arculf saw, meaning that he was the direct eyewitness, or whether it was someone else who saw the scene Arculf which Adamnan relates.

Little is known about this bishop, who set off upon his journey around the year 670, but for the purpose of this paper it is irrelevant who

¹⁷ TITUS / MOLINIER 1879, 117.

¹⁸ *Ibid.*, 190.

he was or when he visited Egypt, or even if it was really him who saw the events described in the source. The point is that this description is emphasized as being an eyewitness report and is unburdened with previous knowledge the eyewitness might have had about crocodiles. Even if he did learn anything from Pliny or Aristotle, or came across a copy of the *Physiologus*, this did not influence his report about the crocodile in the Nile. Arculf is certainly not the only pilgrim to write in such a way. A stream of independent thought appears in travel reports, but it is of interest in this paper to see how the transition from mimesis to the autonomy of the author developed over time.

The existence of such a down-to-earth and “objective” perspective in a travelogue does not mean that all of the authors of the travelogues were a kind of medieval travel magazine correspondents, relating only events they themselves had experienced. Also, it is a known fact that not all the reporters had actually visited the places they were describing in their travelogues, like for instance Sir John Mandeville. Some reporters’ actual experience was somehow influenced or blurred by their previous knowledge on a certain topic wherefore they needed to reconcile their expectations with their newly gained experience, taking into consideration the expectation and knowledge of their audience. The crocodile report of Felix Fabri is a wonderful example of a coherent mixture of acquired knowledge and eyewitness report.

3. Felix Fabri: A Case Study

Felix Fabri, a Dominican theologian, undertook two pilgrimages to the Holy Land, in the years 1480 and 1483. He wrote about his experiences in both Latin and German for different types of audiences. The Latin report was meant for the educated members of the monastic community, and the German one was for the laypeople, and as it says in the title of the German work, it is meant to be entertaining and funny, so *kurzweilig* und *lustig*.¹⁹ The difference between these two is the greatest in that he does not use his previous knowledge almost at all in the German report, while the Latin one contains quite a lengthy description of the crocodile where the author combines what he saw and experienced with what he had read in the sources. The way in which he accomplishes this coherence is

¹⁹ FABRI Rar. 1777.

astonishing, since he combines in one sentence other authors' quotes and his own observations, while making everything sound as all of it were his own thoughts. In the Latin text there are, beside the expected commonplaces, other pieces of information regarding the crocodile which are outside of Fabri's main exposé about the creatures of the Nile. These bits are not burdened with anything beyond Fabri's own remarks, and it is precisely these remarks that have parallels in the German edition.

As far as I can tell, the parts in any travel report which contain the phrase "I saw," are the most telling. They can either lead the modern reader to think that the author never visited the place described, if the text is just a collection of habitual phrases, or they can speak in favor of the author reporting on basis of their experience, by means of his or her original observations. Fabri's work contains all of this, but the source references, it seems to me, serve an educational purpose, and possibly another agenda, discussed below. He would use a commonplace and elaborate on it in order to confirm its accuracy, or he would simply disregard it without refuting what could be considered a misconception. In the Latin version Felix Fabri introduces the crocodile from the eyewitness-only standpoint: *Eadem nocte vidimus cocodrillos, ingentes bestias de littore se in aquam praecipitantes seque in aqua revolventes, et audivimus eos sub aqua gementes et eructantes.*²⁰ [That same night we saw some crocodiles, giant beasts, throwing themselves from the bank into the water wallowing in it, and we heard them sighing and exhaling]. The German version of this sentence²¹ explains the verbs *gemere* and *eructare* as sounds produced by humans, and therefore allows a translation such as this one, instead of searching for onomatopoeic forms of the sounds crocodiles are supposed to make: *Viel Cocodrillen schwebten umb das Schiff unnd huben die köpffe uber das wasser auff und wenn sie also die meuler heraus streckten so thaten sie eben als wenn ein mensch achzet oder mit stim seuffzet.*²²

²⁰ HASSLER 1849, 109.

²¹ These sentences are not compatible in the sense of the place where Felix Fabri uses them, but they are compatible in meaning. There is another sentence in the German edition which is a part of the entry for the night of October 20, but it does not describe the sounds that the crocodiles make. It is quoted several lines later when speaking about the shape of the crocodile.

²² FABRI Rar. 1777, f181v.

The German text actually lacks a clear-cut descriptive passage about the Nile and its creatures which the Latin edition contains. However, other instances where the crocodile is mentioned are somewhat more elaborated in the German version, like the one when the fellowship of the pilgrims saw a baby crocodile. In the Latin text Fabri only says that a boy brought with him a little crocodile two palms long and that they were amazed at how such a small beast could become such a giant monster. The German text contains the whole story, which says that one of the pilgrims from his fellowship had purchased the said crocodile, and also something called an Egyptian mouse, which according to Fabri, had the size of a half-year old cat. Interestingly enough, the crocodile died the next day, and the mouse survived, but the pilgrim decided not to take it to Venice with them.²³

Although the ichneumon/hydrus is also known as the Pharaoh's rat it is not certain that this mouse is a reference to it especially as Fabri mentions the ichneumon/hydrus in the Latin text and treats it as a worm.²⁴ The reference point here, however, is not this bit, but the one where Fabri uses the word *draco* to designate the crocodile. The German text makes no mention of a dragon in this part, but in Latin Felix Fabri says: *...quod tam parva bestia in tam ingentem draconem proficit.*²⁵ This does not mean that he implies the crocodile looks like a dragon. In my opinion, the *draco* here stands for *bestia*, but since he uses the latter noun all the time to designate the crocodile, he just needed a stronger word to stress the monstrosity and atrocity of the animal. This is to say that the word *draco* in Latin did not necessarily mean *dragon* in the sense of a flying reptilian, as it does not mean this when Isidore of Seville describes the Lernean hydra as *draco multorum capitum.*²⁶ He says explicitly that the crocodile is of the same form as a lizard, but of a very different size: *Est...*

²³ In the Latin edition: page 111; German text: f 181v.

²⁴ *Nam inter herbas, quas vorat, latitat nonnumquam vermis, qui emdros (sic) dicitur, quem simul cum herbis devorat, qui interiora ejus radit et interimit et repletus exit illaesus.* [Namely, among the herbs it devours there lies quite often a certain worm, which is called *enidros*, which the crocodile devours together with the plants, and which perforates its bowels, kills it, and exits unhurt.] Latin edition, 134.

²⁵ *Ibid.*, 111.

²⁶ *Isid. Orig.* 12,4,21.

*formae aequalis lacertae, quantitate tamen multum dissimilis.*²⁷ On the other hand, the idea of a dragon-like creature being comparable to the crocodile is expressed in the German text: ...*unnd sind eben gestalt als Edexen oder Lindwürme denn das sie nicht flügel haben.*²⁸

Travelogues from the end of the thirteenth and the fourteenth century offer comparisons between the crocodile and the dragon. Hayton of Corycus, in his *Histories of the East*, and Symon Semeonis in his travel report about the Holy Land mention the crocodile briefly, and concerning its appearance they say it is similar to a dragon. In fact, these two works contain the same text, only in different languages, the point being that one could praise the Nile immensely if it were not for the awful beasts resembling dragons, namely, crocodiles, living in it.²⁹ And this is all they say about the animal.

Felix Fabri also reports about Gyrovagues³⁰ selling crocodile skins as if they were dragon skins. In connection to that, he speaks about the inhabitants of a certain island in the Nile, who are skilled in hunting the crocodile, and it seems to me quite obvious that this is comparable to Pliny's description of the Tentyritae:³¹

Hanc insulam et ejus littora fugiunt cocodrilli, quia homines illius insulae illos capiunt et domant. Habent enim tuguria super littus fluminis et latitant in eis; si quando autem cocodrillus in aqua natans ibi appropinquat, mox homo repente de tugurio exsiliens in aquam super cocodrilli corpus saltat eumque ferro frenat et ducit quo vult...³² Aegyptii, praecipue in Delta insula, artem habent captivandi in aqua hanc bestiam, ut dictum est

²⁷ *Ibid.* 133.

²⁸ Rar. 1777, f 181r.

²⁹ *On pourrait louer sans réserve ce fleuve du Nil s'il ne contenait une sorte de bête, semblable à un dragon, qui dévore hommes et chevaux, dans l'eau ou sur la rive; cette bête est appelée crocodile*, see: RÉGNIER-BOHLER 1997, 803-878. *His autem fluvius posset in multis aliis a predictis commendari, nisi esset quod quedam animalia pessima resident in eo, que sunt ad similitudinem draconis. Devorant quidem equos et homines in flumine si inveniant, et etiam super ripam devorare non postponunt. Et ista animalia cocatrix vulgariter appellunt*, see: ESPOSITO 1960, 66.

³⁰ *Gyrovagi* was originally the pejorative designation for wandering monks, later also for travelling salesmen with a bad reputation among the Christian community.

³¹ Compare Pliny, *Nat.* 8,91- 93.

³² Latin ed. 110.

Marijana Nestorov

fol. 113. *Captam autem excoriant et pellem, quae durissima est, vendunt. Has pelles circumferunt quandoque Gyrogavi (sic!), dicentes esse pelles draconum.*³³

The crocodiles avoid that island and its coasts, because the inhabitants of the island catch them and tame them. Namely, they have their cottages on the bank of the river, and they hide inside them, and when a crocodile swimming in the river would approach, the man would suddenly spring out of the cottage into the water and jump onto the crocodile's back, and bridle it by means of iron, and he would take it wherever he wishes... In Egypt, and above all on the island of Delta, they have a way of capturing the beast, as mentioned on folio 113. Having caught it, they strip off its skin which is extremely firm and they sell it. The Gyrovagues carry these skins around from time to time saying that they are dragon-skins.

This is all Felix Fabri says about dragons in connection to the crocodile. As for the skins, he makes a note in the German version that the fishermen who catch the crocodile sell the skins to merchants expensively.³⁴ The practice of crocodile hunting and drying became a more popular and more frequent entry in the travelogues of a somewhat later period. Until the fifteenth century, at least to my knowledge, stuffed crocodiles, especially those posed as dragons, were not really a commonplace. Authors dealing with the animal to any greater extent were still interested in its appearance, behavior, and habitat.

Bernard of Breydenbach, who made his pilgrimage in the same year as Felix Fabri, and whose work is similar to that of Fabri, devotes only a short piece of text to the crocodile when dealing with Egypt.³⁵ He provides much less information than Fabri. He does not provide general information, but rather speaks of their size, and horrible looks, mentioning in passing that they can only be found in the part of the river below Cairo, and in the Sea of Galilee.³⁶ He also mentions skins being sold to merchants by the fishermen as dragon-skins. Breydenbach's *Peregrinatio, which is the first printed* and illustrated travelogue, offers an image of

³³ Ibid. 134.

³⁴ *Die Cocodrillen fahen die Fischer un[d] verkeuffen die heutte thewer den kauffleuten.* Rar. 1777, f 181r.

³⁵ There is an old edition of Breydenbach's Latin text about Egypt only, accompanied with a French annotated translation. This bilingual edition is made on the basis of the 1490 edition, see: LARRIVAZ 1904.

³⁶ Felix Fabri has this part about the Galileian see also in his German version, but not in the Latin one. In the Latin text he says that crocodiles can only be found in the Nile.

the crocodile, among other creatures, “as they saw them in the Holy Land.”³⁷

It is difficult to put oneself into the position of a person who had never seen a crocodile and to imagine what they would have imagined after reading Breydenbach’s description:

*... erantque aliqui grossi valde et longi ad staturam hominum duorum pertingentes. Aliqui etiam majores alii vero minores habentque bestie ille sordidos et horribiles aspectus, corpus vero durissimis squamis undique compactum atque contectum, in modum thoracis quarum forme sive figure alias lacertis in capite presertim caudibusque pedibus assimilantur.*³⁸

... and some of them were quite large and long, reaching up to the height of two men. So, some of them larger and some again smaller, those beasts have foul and horrible looks and their body is made of and covered by extremely hard scales all over, just like armor, but otherwise they have the form of a lizard, particularly concerning the head, the tails, and legs.

Trying to read this piece of text as an impartial observer, to rid myself of any modern knowledge about the crocodile in order to imagine the creature Breydenbach is describing and not to accommodate his description to my vision of the crocodile, I realized it is not at all easy to put oneself outside of the framework of his or her own knowledge. It appears that Breydenbach was successful in separating his previous knowledge (assuming he had previous knowledge on the topic) from that newly acquired. Felix Fabri, however, tried to reconcile the two in the part unique to the Latin text, that is to say – the part for his learned audience. Strangely enough, some of the contemporary misconceptions remain in his report:³⁹

*Ova enim in terra fovet, quae sunt ovis anserum paullo majora, ex quibus procedentes vix habent palmae longitudinem, sed ab ea hora, qua vivere incipit, **crescit, semper proficiens in longum et latum quamdiu vivit et, si viveret centum annis, semper cresceret, pervenitque ad longitudinem XX cubitorum** quandoque, nec est aliquid aliud, ut dicit Albertus de animalibus, quod ex **tam parva origine in tam immanem bestiam proficiat. Dentium et unguium immanitate armatus est***

³⁷ Available at daten.digitale-sammlungen.de/bsb00051699/image_268 (accessed December 2013).

³⁸ LARRIVAZ 1904, 27.

³⁹ Latin edition: 133-134. I bolded the bits of Fabri’s sentences which are common to known medieval reports about the crocodile.

Marijana Nestorov

cocodrillus, quos adeo acutos habet, sicut serra ferrea, et ad apri modum habet culmos; tantam etiam habet cutis duritiem, ut, quamvis fortium lapidum ictus in tergo recipiat, nihil curare videatur. Est autem cutis rugosa grisei coloris, ad latera tamen ad croceum tendit colorem, ventrem habet valde mollem; ideo pisces, serratam cristam habentes, tenera ventris ejus desecant et ita interimunt. Oculos habet claros, profunde in foraminibus capitis jacentes, quibus acute videt. Rictus oris ejus est usque ad loca aurium et morsum habet venenosum. Gulosum animal est multumque comedit et in tantum se replet, quod jacet ructans et in aqua ructat ac si gemat. Crura habet brevia, ideo non multum velox est et homo expeditus praecurrit ei. Nocte in aqua manet, die vero in terra greditur, quaerens rapinam et pastum, in hieme vero se abscondit et nihil penitus comedit. Cibis suis in aqua sunt pisces et alia animalia aquatica, extra aquam vero herbas bonas quaerit, quas manducat. Hominibus maxime insidiatur et visum hominem insequitur, quem dum apprehenderit primo eum interficit et mox super infectum plorat et deploratum devorat. Lac ejus effusum induratur ut lapis.

It lays its eggs in the ground, and they are somewhat larger than those of a goose. When it hatches from these eggs it is barely the size of the palm of a hand, but from the time when it is born, it keeps growing, all the time spreading in length and width for as long as it lives, and if it lives for a hundred years, it still grows at times reaching up to twenty cubits. As Albert says in *De animalibus*, there is none other which originally so small, comes to be such a huge beast. The crocodile is armed by a force of nails and teeth which are as sharp as an iron saw, and it has tusk in the likeness of a boar. Its skin is so hard that however powerful a hit by a stone it receives, it does not seem to mind. Its shriveled skin is of grey color, but it becomes saffron on the sides. Its stomach is quite soft which is why some fishes that have a serrated fin cut into its soft belly and kill it in this manner. Its eyes are bright, lying deep in the dents of its head, and it sees sharply. Its mouth stretches up to its ears, and its bite is venomous. It is a gluttonous animal, it eats a lot and it fills itself up so much that it lies groaning, and it groans in the water so that he sounds like it is sighing. Its legs are short which is why it is not that fast and a man in good condition can outrun it. It spends the nights in the water, and the days on land searching for rapture and food, but during the winter it hides and eats almost nothing. In water it feeds on fish and other aquatic animals, and except for them it searches for nice plants and eats them too. It always lies in wait for humans, and it keeps its eye on the human whom when it catches, kills him and mourns the deceased, and once it had mourned him, it eats him. Its milk when drained becomes as hard as stone.

Considering that Fabri does use these clichés, it may be unexpected not to encounter a reference to the jaw of the crocodile or to the non-existing tongue. At first sight it seems that he chose to use only the non-disputed information, but everything else aside, he does say that the crocodile

resembles a boar which is inherent of Bartholomew of England. Actually, a great deal of this entry looks more like Bartholomew of England than like Albert the Great, whom he quotes. The sentence *culmos habet ad modum apri* is in all probability taken from Bartholomew.⁴⁰ I am not sure what to make of this comparison; unless some of the crocodile's larger teeth (like its fourth teeth in the lower jaw) are considered to resemble the tusk of a boar. However, comparing the crocodile to an ox is characteristic to Guillaume le Clerc, and the crocodile is often found in illuminations resembling an African wild beast rather than a reptile.⁴¹ Also, Felix Fabri does not avoid mentioning that the crocodile's bite is venomous. This is not a completely uncommon piece of information,⁴² but he might as well have skipped it, since he says nothing about the jaw, which means that he did make some kind of selection among his sources.

Considering that Fabri's German edition contains none of these spurious "facts" about the crocodile, it seems to me that the difference between the two types of audiences is in the audiences' expectations. The focus group of the German version being the uneducated laypeople, the potential readers did not have great expectations since they were not supposed to have any background knowledge of the topic, and it was the author's choice what to include in his report. On the other hand, the readers of the Latin version might have had some expectations. The same reason, expectations, that is, I believe lie at the roots of the almost unavoidable sentence in the travelogues making mention of the crocodile: "We saw a lot of crocodiles."

If people knew anything about Egypt, in all probability they knew that crocodiles lived there and that they were a typical symbol of Egypt. The likely question one would ask someone who had visited Egypt then, is whether they had seen a crocodile there. Therefore, when addressing a not-too-educated audience, it was important to say that there were in fact many crocodiles in Egypt, and possibly describe some impressions of the author's own choosing. In contrast, an educated audience had higher

⁴⁰ *Dentes habet horribiles ad modum pectinis sive ferre at culmos ad modum apri*. BARTH. *Prop.*

⁴¹ *Buef resemble aques de facon*. HIPPEAU 1852, §19.

⁴² See, for example, Beauvais quoting Avicenna and Pliny on how to treat a crocodile bite: *Spec. Nat.* 17,106.

expectations as their knowledge was broader, therefore at the mention of Egypt, they would not only ask if the visitor had seen a crocodile, but also whether he saw how (not *if*) the animal is covered with scales, or if they saw some large crocodile eggs, and so on. Presumably none of the pilgrims to the Holy Land spent his or her days researching the crocodile's ways, so some of the information, if they wanted to include it, had to be supplemented on basis of their previous knowledge.

There is one more feature of Felix Fabri's report that deserves to be mentioned: crocodiles as proof of someone's sainthood.⁴³ Such stories had no place in medieval bestiaries or encyclopedias, and they can only be found in patristic literature or travelogues. This has nothing to do with perception in the *Evagatorium*, as it is rather a display of Fabri's erudition, but as Georgia Frank notices in her article about The History of Monks in Egypt, "In a work that combines biographical detail with travel descriptions, it is easy to forget that the ancient audiences would have read the History of Monks as a pilgrim's report."⁴⁴ Fabri simply relates two stories from the *Vitae patrum* which are connected to crocodiles. Both stories are comparable to Rufinus's translation of the *Historia monachorum*.⁴⁵ This *Historia monachorum* can really be seen as a piece of travel literature, as it was originally written by a Jerusalem monk upon his visit to several of the monasteries at the end of the fourth century.⁴⁶ The first of Fabri's retellings speaks of a group of monks travelling to Nitria, an Egyptian village, who, on their way, came across a number of crocodiles sleeping in the sun. They mistook the crocodiles for dead and approached. The awakened animals raging towards them were repelled by God's grace.

The first story is rather a proof of God's love for his children; the second one is really an example of crocodiles being tamed by holy men. I present here Fabri's version, which is essentially the same as Rufinus', but told in a somewhat different tone:⁴⁷

⁴³ This topic is dealt with in more length by ALEXANDER 2008. The mentions of the crocodile in this book, however, are rare.

⁴⁴ FRANK 1998, 483-505; 487.

⁴⁵ CPL 0198, 14, 387, 41.

⁴⁶ FRANK 1998, 484.

⁴⁷ For a comparison see: CPL 0198, 11, 9.6, 327.

Lucida intervalla 43 (2014)

Aliud legitur: quidam sanctus Aegypti monachus, dictus Helenus, de eremo venit in monasterium multorum monachorum, quod juxta Nilum erat, ut illo die, quia dominica erat, missam audiret, sed non erat sacerdos, qui celebraret, in monasterio. Qui dum de hoc miraretur et causam quaereret, dixerunt, quod sacerdos eorum haberet habitationem trans flumen nec venire posset propter metum magni et saevi cocodrilli, qui super littus Nili discurrit et omnibus nocere contendit, sed et non paucos occidit. Hoc audiens Helenus ad Nilum ivit, ut sacerdotem advocaret et ecce bestia quasi latro de fruticetis prodiens furiosa occurrit Heleno, quam ut homo Dei vidit, oravit et fiducia accepta ad bestiam intrepide accessit et super dorsum ejus insiliit et in aquam duxit, qui magistrum habere se sentiens cum tranquillitate eum ad aliam partem fluminis duxit. Adiit ergo Helenus ad domum presbyteri et hortatus eum rogare coepit, ut veniret ad dicendum missam dominicalem. Cum causaretur sacerdos de bestia et de naviculae carentia, dixit Helenus: nil verearis pater, sed veni securus et Deus providebit nobis de vehiculo. Sequebatur ergo sacerdos fratrem et dum ad aquam venissent, exclamavit voce magna Helenus, cocodrille veni. Qui ad hanc vocem festinus occurrit et dorsum placide praebuit. Prior ergo Helenus adscendit, invitavit presbyterum a longe stantem; ut consederet sibi in dorso bestiae, sed ille a bestia territus et miraculo consternatus appropinquare nulla ratione ausus fuit. Sanctus autem Helenus, sicut venerat in tergo bestiae, sic rediit. Sed ubi descendit, secum pariter in siccum bestiam eduxit dicens ei: melius est tibi mori, quam tot scelorum, tot homicidiorum involvi reatu. Ad haec verba protinus corruit et exspiravit. Multa talia in Vitis Patrum legimus.⁴⁸

Another story says that a blessed Egyptian monk named Helenus came from the desert to a monastery near the Nile, where there were a lot of monks, in order to hear the mass on that day, namely it was Sunday, but there was no priest in the monastery who would celebrate the mass. When, surprised by this, he asked why this was so, they said that their priest lives on the other side of the river, and cannot come for fear of the great and furious crocodile which runs to and fro along the beach and strives to hurt everyone, and they said it is not a small number of those whom it kills. When he heard this, Helen went to the Nile to call for the priest, and beware! the furious beast emerges like a marauder from the bushes and appears in front of Helen! And the man of God, when he saw it, he started to pray, and having received confidence, he approached the beast fearlessly, stood on its back and launched it into the water. The beast calmly realizing it has a master now, took him to the other side of the river. Helen went to the home of the presbyter and he started to encourage him and to ask him to come and say the Sunday mass. When the priest made a pretext about the beast and the lack of a boat, Helen said: "Do not fear, father, but come confidently, and God shall provide a vehicle for us." And so the priest started to follow the brother, and when they reached the water, Helen exclaimed loudly: "Crocodile, come!" The crocodile quickly came running on the sound of his voice and calmly offered its back. So Helen climbed up first and called the presbyter who was

⁴⁸HASSLER 1849, 134-135.

Marijana Nestorov

standing quite far away, to sit next to him on the back of the beast, but the priest dared approach by no means, terrified by the beast and shocked by the miracle. And the blessed Helen returned the same way he came – riding on the back of the beast. But when he got off, he led the beast to dry land telling it: “It is better for you to die than to be accused of so many crimes and homicides.” Hearing those words, [the crocodile] fell before him and passed away. We can read a number of similar stories in the *Vitae patrum*.

Fabri is right in suggesting that these are not the only examples of such stories. One of Pachomius’ lives, for example, relates how the saint repelled a crocodile,⁴⁹ and there is an example from the *Apophthegmata patrum* about a holy man being tested by his brother, who got a crocodile to lick his ankles.⁵⁰

Catherine Mayeur-Jaouen, in her article about the crocodiles and saints of the Nile, notes that the hunt for crocodiles is in fact a novelty of the Christian era.⁵¹ As crocodiles were venerated during the Pharaonic era, this makes a great deal of sense. During the Middle Ages the Egyptians used to hunt them, and they used them for magic, and also for apotropaic purposes. Mayeur-Jaouen sees the saints appearing as vanquishers of the fierce beasts in Egypt as a Christian substitute for the pagan talisman which was believed to keep the crocodiles away from Lower Egypt, where apparently crocodiles are much rarer. She discusses Muslim and Coptic saints as well and provides a nice interpretation of the development of the crocodile’s status in Egypt in the post-Pharaonic era, all of which is not in the scope of this paper. The importance of the saint-crocodile relationship is used here for the purpose of taking at least a glance at the possible contexts in which the crocodile could appear in literature available to a Western European audience in the Middle Ages. Although not discussed here, there are other medieval travelogues mentioning the crocodile, like the accounts of Fetellus in the twelfth-century, and by the fifteenth-century Spaniard, Pedro Tafur,⁵² but it

⁴⁹ VOGÜÉ 1980.

⁵⁰ PL 73, 5,14,17.

⁵¹ MAYEUR-JAOUEN 2000.

⁵² Tafur’s report is refreshingly original, and the 1926 translation by Malcolm Letts is available at depts.washington.edu/silkroad/texts/tafur.html#ch8. He describes the hunting of the crocodile colorfully and vividly in the eighth chapter, and his description of the crocodile skin is so sincere and wonderful that it is impossible not

seemed a better choice for me to analyze more detail Felix Fabri's report, which combines all the various aspects and ways of approaching the topic of travel literature, than to list various other reports with similar characteristics.

Sixteenth- and seventeenth-century travelers to Egypt often mention the large numbers of dried, and also stuffed crocodiles that one could find almost anywhere in Egypt.⁵³ Mayeur-Jaouen also notes that the Egyptian custom of hanging the crocodiles on walls of their houses, or above the doors has disappeared only recently, but that one can still see stuffed lizards in some parts of Egypt as substitutes for the crocodile.⁵⁴ Some specimens of stuffed crocodiles reached Europe during this period, some possibly earlier, and had their own stories as royal gifts, designators of alchemist or pharmaceutical space, or actually played the role of a dragon in some local myths.⁵⁵

Conclusion

When one first comes to think about a crocodile in an ancient or medieval context, without previous knowledge of this topic, one would probably say, as people had said to me upon hearing about this topic: "What is there possibly to be said about crocodiles in the Middle Ages?" Not only is there material to be looked at which has already been researched, but there are instances, like travel literature, which shed new light on the variety of contexts a crocodile can be found in. Although Europeans did not live with the crocodile in the physical sense in the Middle Ages, this animal was a part of their lives, and had a specific meaning for them. We cannot know how often mentions of crocodiles were in everyday life and speech, but even if we only take in account

to quote it here: "I was received with much honour by the Governor of Damietta, to whom I carried letters from the Sultan's chief interpreter, and I was sent to enquire if he had a crocodile skin to send to the King of Cyprus who had asked for it. He offered me one which had recently been killed, but it smelt very rank, so that for my part I would rather have carried away the Governor's pretty daughter who was there, than the skin of that crocodile." (LETTS 1926.)

⁵³ For the follow-up on the dried crocodiles see: TRIPPS 2006.

⁵⁴ MAYEUR-JAOUEN 2000.

⁵⁵ Take for instance the crocodile of Brno, and for more examples see Michal Ajvaz "Dragon Invasion" at riowang.blogspot.hu/search/label/Ajvaz%3B%20Michal.

Marijana Nestorov

people who produced the books the crocodile is found in (and not people influenced by these texts), we could conclude that the crocodile was something completely ordinary in the Middle Ages. The confidence with which it is described shows that they were certain about how the crocodile looks and how it behaves, even though some of the information might seem incorrect from a modern point of view.

Medieval literature such as bestiaries and encyclopedias might seem monotonous when one gets used to this type of texts, and it is obvious that the writers of these works were not great innovators, but rather took old information for granted. On the other hand, it is unfair to say that all medieval literature about animals was of a mimicking character, and I hope that I have shown that independent thinking was very much developed and used – only in those genres of literature where it was required. It is impossible to know how much influence such texts had on what we think constituted as general knowledge about the crocodile, but it is important to bear in mind that information, other than that found in bestiaries and encyclopedias, was indeed available.

Bibliography

Primary sources

- BARTH. *Prop.* = Bartholomew of England, *De proprietatibus rerum*, Johannes Koelhoff, 1483.
- BEER 1999 = J. Beer trans. *Master Richard's Bestiary of Love and Response*, Purdue University Press.
- BELLERUS 1624 = B. Bellerus ed. *Vincentii Burgundi Speculum quadruplex sive Speculum maius: Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, vol. 1. Douai. (Facsimile reprint: Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.)
- BOESE 1973 = H. Boese ed. Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, Berlin.
- CPL 0198 = E. Dekkers ed. Rufinus, *Historia monachorum latine uersa et retractata*, Brepols, 1995.
- ESPOSITO 1960 = M. Esposito ed. *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*, in *Scriptores Latini Hiberniae* vol. 4. Dublin.
- FABRI Rar. 1777 = Felix Fabri, *Eigentlich beschreibung der hin vnnd wider farth zu dem Heyligen Landt gen Jerusalem, vnd furter durch die grosse Wüsten zu dem Heiligen Berge Horeb vnd Sinay darauß zuuernemen was wonders die Pilgrin hin vnd wider auff Land vnd wasser zu erfahren vnd zu besehen haben ; Vber die maß kurtzweilig vnd lustig zulesen*. Digitized manuscript (1557), property of Bayerische Staatsbibliothek. Available at [http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&l=ru&bandnummer=bsb00070765&pimage=00002&v=100&nav=](http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&l=ru&bandnummer=bsb00070765&pimage=00002&v=100&nav=c=viewer&l=ru&bandnummer=bsb00070765&pimage=00002&v=100&nav=)
- HASSLER 1849 = K. D. Hassler ed. *Fratris Felicis fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinatio*, vol. 3, Stuttgart.
- HAUSRATH / HUNGER 1970 = A. Hausrath, H. Hunger eds. *Corpus fabularum Aesopicarum*, vol. 1, Leipzig.
- HIPPEAU 1852 = C. Hippeau ed. *Le Bestiaire Divin de Guillaume Clerc de Normandie*, Caen.
- LARRIVAZ 1904 = F. Larrivaz ed. and trans., *Les saintes pérégrinations de Bernard de Breydenbach* (1483), Cairo.
- LETTS 1926 = M. Letts ed. and trans. *Pero Tafur: Travels and Adventures (1435-1439)*. New York.
- RÉGNIER-BOHLER 1997 = D. Régnier-Bohler ed., C. Deluz trans. Hayton, *La fleur des histoires de la terre d'Orient*, in *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte, xiii-xiv siècle*, Paris, 803-878.
- STADLER 1916 = H. Stadler ed. Albertus Magnus *De animalibus libri XXVI*, Münster

Marijana Nestorov

TITUS / MOLINIER 1879 = T. Titus / Molinier eds. *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata*, vol. 1-2, Geneve.

PL 73 = J.-P. Migne. ed. *Patrologiae cursus completus, series latina* 73, Paris, 1849.

VOGÜÉ 1980 = A. De Vogüé, ed, A. Veilleu trans. "The Bohairic Life of Saint Pachomius" in *Pachomian koinonia* 1, Kalamazoo.

WRIGHT 1863 = T. Wright ed. *Alexandri Neckam De naturis rerum*.

Secondary literature

AJVAZ 2009 = M. Ajvaz, "Dragon Invasion" at riowang.blogspot.hu/search/label/Ajvaz%3B%20Michal (accessed: December, 2013).

ALEXANDER 2008 = D. Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge.

BURTON 1978 = T. Burton, "The crocodile as the symbol of an evil woman: a medieval interpretation of the crocodile-relationship", *Parergon* 20, 25-33.

DRUCE 1909 = G. Druce, "The Symbolism of the Crocodile in the Middle Ages", *Archaeological Journal* 66, 311-338.

FRANK 1998 = G. Frank "Miracles, Monks and Monuments: The Historia monachorum in Aegypto as Pilgrims' Tales" in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden, 483-505.

MALAXECHEVERRÍA 1981 = I. Malaxecheverría, "L'Hydre et le crocodile Fmédiévaux", *Romance Notes* 21 no. 3, 376-380.

MAYEUR-JAOUEN 2000 = C. Mayeur-Jaouen, "Crocodiles et saints du Nil: du talisman au miracle", *Revue de l'histoire des religions* 217 no. 4, 733-760.

RADOGNA 1997 = C. Radogna, "La zoologie médiévale: le crocodile entre historia et ratio", in *L'animal dans l'Antiquité*, eds. Cassin / Labarrière / Romeyer-Dherbey, Paris, 519-532.

TRIPPS 2006 = J. Tripps, "Paul de Limbourg malt einen Drachen oder: Getrocknete Krokodile und Lindwürmer im geistlichen Leben der Spätgotik" in *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Eds. Herkommer / Schwinges, Basel, 131-139.

Figures



Figure 1. MS Royal 12 C XIX, ff. 12v, 13r, Bestiary. 1200-1210. The British Library. Public Domain.

Marijana Nestorov



Figure 2. Octavian's denarius. 28 BCE. Pergamon Museum, Berlin. Credit: Barbara McManus, 2005 (see www.vroma.org/images/mcmanus_images/indexcoins.html)



Figure 3. Crocodile. The Hague, MMW, 10 B 25, f 12v. Bestiary. c. 1450.

Figure 4. Dragon. The Hague, MMW, 10 B 25, f 39r. Bestiary. c. 1450.

Museum Meermanno-Westreenianum & Koninklijke Bibliotheek, Den Haag.
Public Domain.

Маријана Несторов
Филолошка гимназија, Београд

Путовођа кроз крокодиле у средњем веку

Апстракт

Средњовековна литература која помиње крокодиле углавном се представља као неинвентивна, заснована на преписивању од ауторитета, без икакве објективности или критичког мишљења. У овом чланку се цитирају изводи из средњовековних путописа који сведоче о томе да је објективне описе крокодила могуће пронаћи, с тим што су они умногоме зависили од очекивања публике. Феликс Фабри је писао на два језика за две врсте публике; његова се дела овде користе као случај за изучавање, како би се показало да су се објективност и критичко мишљење у описима крокодила у средњем веку примењивали кад је требало.

Кључне речи: крокодил, путопис, Феликс Фабри, перцепција.

Noel Putnik
Centralnoevropski univerzitet, Budimpešta
noelputnik@gmail.com

Plato Ficinianus: jedan renesansni primer repcionističke kritike

Apstrakt: U radu se razmatra odnos firentinskog humaniste Marsilija Fičina prema Platonu u teorijskim okvirima repcionističke kritike. Najznačajniji prevodilac Platonovih dela na latinski jezik dodavao je svakom svom prevodu argumentum, kraći predgovor čija je svrha bila pobliže upoznavanje čitalaca sa sadržajem dela. Fičinova argumenta, međutim, predstavljaju poseban hermeneutički problem jer tematski i konceptualno često ne odgovaraju sadržaju prevedenog dela. U radu je predstavljen jedan od najizrazitijih takvih slučajeva, Fičinov predgovor prevodu Platonovog dijaloga Ijon, i razmotreni su mehanizmi i mogući uzroci radikalne rekontekstualizacije kojoj pribegava Fičino.

Ključne reči: Platon, Ijon, Marsilio Fičino, renesansni neoplatonizam, recepcija, interpretacija, repcionistička kritika.

Čovek bi pomislio da [slova] govore kao da nešto razumeju; a ako ih upitaš da shvatiš nešto od onoga što se govori, svagda kazuju samo jedno te isto. A potom: kad su jedanput napisana, svaka reč tumara ovamo i onamo, isto tako ka onima koji je ne razumeju kao i onima kojima nije namenjena, pa se ne zna s kime treba govoriti, a s kime ne. A zlostavljana i nepravično ružena [reč] uvek treba roditelja kao pomoćnika: jer sama niti može sebe odbraniti niti sebi pomoći. — Platon, *Fedar* 275d–e, prev. Miloš N. Đurić

Ovaj rad polazi od jednog opšteg i naizgled suvišnog pitanja: u kojoj su meri dela klasičnih autora samorazumljiva? Pod »samorazumljivošću« ovde mislimo na mogućnost čitaočevog neposrednog pristupa izvornom smislu teksta, bez posredovanja tumača, pod uslovom, naravno, da čitalac u dovoljnoj meri vlada izvornim jezikom (jer prevodi su takođe tumačenja i stoga nisu obuhvaćeni gornjim pitanjem). Već odavde se mogu izvesti dva nova pitanja – postoji li uopšte nešto što bi samo po sebi bilo trajno fiksirani izvorni smisao teksta do kojeg čitanjem i razumevanjem treba dopreti i šta bi bila ta »dovoljna mera« poznavanja

jezika. Kao polaznu tačku razmatranja uzećemo da izvorni smisao postoji ili da je, u svakom slučaju, postojao za samog pisca u procesu stvaranja dela, a da je »dovoljna mera« ona koja čitaocu omogućava manje ili više tačno čitanje i razumevanje dela uz manju ili veću pomoć rečnika i drugih priručnika. Nadalje, gornje pitanje u načelu važi za svaki tekst, nezavisno od njegovog porekla, vremena nastanka, konteksta, pa i estetskog karaktera. Ovde ćemo se ipak ograničiti na klasične autore – a videćemo da za takvo ograničenje ima razloga – i ponoviti pitanje: do koje su tačke, na primer, Homer, Platon ili Vergilije razumljivi »sami po sebi«, bez potrebe da posežemo za interpretativnim modelima zasnovanim na određenim teorijskim i ideološkim pretpostavkama? Pitanje se može i drugačije formulisati: gde su granice interpretacije i šta ona podrazumeva u klasičnim naukama i srodnim disciplinama? Svodi li se na tumačenje jezika, uspostavljanje istorijskih okvira, razrađivanje mreže literarnih i drugih uticaja i veza, razjašnjavanje različitih realija impliciranih ili ekspliciranih u tekstu koji čitamo, ili se u ponečemu tiče i samog *načina* na koji čitamo, dakle nas samih?

Postavljati takva pitanja danas može se činiti anahronim. Naučna produkcija zaokupljena problematikom odnosa unutar trijade autor-tekst-čitalac neobuhvatno je velika, razgranata i kompleksna. Proučavanje književnosti davno je već preživelo hermeneutičke udare poput »lingvističkog obrta«, »smrti autora«, »intencionalne zablude« i drugih. No ipak, nesporna je činjenica da su se ti udari srazmerno najmanje osetili na polju klasičnih nauka. Govoreći o izvesnoj nelagodi koju klasični filolozi, kao zatočnici najstarije i najkonzervativnije među humanističkim naukama, često osećaju prema raznim »školama« teorije književnosti, SCHMITZ 2007, 7, zastupa stanovište da pojedini pravci književne kritike nesumnjivo imaju šta da ponude klasičnim naukama i dodaje: »Ako bi bilo tačno (što ja odlučno odbacujem) da se klasični tekstovi nikako ne daju tumačiti savremenim teorijskim modelima, ako savremene metodologije nemaju šta da traže u izučavanju tih tekstova, onda bi oni bili uistinu mrtvi za ovo naše doba i valjalo bi ih smatrati pukim muzejskim ostacima jedne davno umrle kulture. Čime bismo u tom slučaju pred studentima opravdavali stav da te tekstove i dalje vredi čitati?«¹

¹ Šmicov pregled obuhvata čitav spektar teorijskih pristupa, od ruskog formalizma, strukturalizma i naratologije, preko raznih oblika postmodernizma, sve do rodnih

Više od njihovih drugih kolega iz humanističkih disciplina, klasični filolozi su, argumentuje Šmic, često neskloni tome da posežu za različitim analitičkim sredstvima teorije književnosti jer veruju da tekst »govori sam za sebe«. On takvo gledište nijansira, ne apsolutizuje ga (niti ga je u iole suvislom razmatranju moguće apsolutizovati), ali ipak ostaje pri tvrdnji da, zavisno od vremena, mesta i okolnosti te »škole« u kojoj su ponikli, klasičari svoju programsku »ljubav prema tekstu« pretaču u bezmalo neograničeno poverenje u njega.²

Bez namere da se ovde upuštamo u detaljniju raspravu o Šmicovim stavovima, sve dosad rečeno koristimo samo kao uvod u pokušaj da se jedan stari istorijskofilozofski i književnoistorijski problem sagleda, uslovno rečeno, sa nove tačke gledišta, i to upravo kroz razmatranja o autonomiji teksta i njegovog značenja, o odnosima između teksta i njegovih tumačenja, te o pitanjima autorove namere i njenog integriteta. U najkraćem, problem se odnosi na jedno od najznačajnijih renesansnih čitanja Platona, ono koje je odredilo čitav niz kasnijih intelektualnih tokova i fenomena sve do našeg vremena. Reč je, svakako, o firentinskom humanisti Marsiliju Fičinu (1433–1499) i njegovim prevodima i tumačenjima grčkog filozofa. Fičinski prevodi Platona, ali i poznoantičkih neoplatoničara i takozvanog *Hermetičkog korpusa*, kao i njegovi brojni komentari i teorijski radovi, čine osnovu onoga što se u literaturi obično naziva renesansnim platonizmom ili neoplatonizmom, a prema sedištu Fičinove »akademije« i firentinskim neoplatonizmom. Kao jedan od najznamenitijih fenomena renesansne kulture, Fičinov platonizam je u savremenoj nauci već temeljno izučen, počev od pionirskih radova Kasirera, Kristelera i Garina pa do skorašnje kapitalne sinteze Majkla Alena.³ U ovom radu ćemo, međutim, pokušati da pitanjima Fičinove

studija i psihoanalize u tumačenju književnosti. Poseban značaj njegovog pregleda ogleda se u tome što kritički ispituje primenljivost i korisnost svake od »škola« u oblasti klasičnih nauka. Od drugih, često polemički intoniranih studija na istu temu v. HEXTER / SELDEN 1992, JONG / SULLIVAN 1994 i HARRISON 2001.

² Od ovoga, razume se, možemo izuzeti kritiku teksta, koja je po definiciji sopstvene svrhe sumnjičava prema njemu. Međutim, jednom kada su uspostavljena i učinjena javno dostupnim, kritička izdanja (koja su sama po sebi interpretacije i svojevrsni konstrukti) tu sumnjičavost suzbijaju u okviru kritičkog aparata.

³ V. npr. CASSIRER 1927), KRISTELLER 1953, GARIN 1940, 299–318. Pod Alenovom sintezom mislimo na šestotomno (delimično) kritičko izdanje Fičinovog ključnog

interpretacije i aproprijacije antičkih tekstova pristupimo sa tačke gledišta recepcionističke kritike (i njene varijante poznate kao estetika recepcije) jer verujemo da se neki njeni teorijski obrasci i analitička sredstva mogu uspešno i korisno primeniti na datu temu. Štaviše, nastojaćemo da pokažemo ne samo da se u taj teorijski okvir mogu dobro smestiti razna savremena tumačenja Fičina, već i da je upravo on presudno odredio način na koji je sam Fičino, svakako nesvesno, čitao Platona. Kao ogledni primer uzećemo Fičinova *argumenta*, kratke predgovore njegovih prevoda Platonovih dijaloga značajne zbog toga što su u njima sažeto izložena njegova shvatanja i tumačenja datih dijaloga, a detaljnije ćemo se pozabaviti Fičinovim uvodom u prevod *Ijona*.

Čitalac kao aktivni učesnik

Pre nego što se osvrnemo na Fičinovog Platona i na samog Fičina, nekoliko reči o analitičkom pristupu na koji se ovde pozivamo. Iz palete književnih teorija dvadesetog veka, mahom proizašlih iz ruskog formalizma i strukturalizma ili formiranih kao reakcija na njih, izdvojila se 60-ih i 70-ih godina, prvo u Nemačkoj a zatim i u Sjedinjenim Američkim Državama, jedna grana teorijskih pristupa kojima je zajedničko bilo skretanje pažnje sa književnog dela i njegovog pisca na ulogu čitaoca. Ona se delom razvila i kao odgovor na teze takozvane nove kritike, teorijskog usmerenja koje je vladalo američkom naukom još od prve polovine dvadesetog veka i u velikoj meri određivalo metode tumačenja književnih dela, pa i klasičnih. Nova kritika je zagovarala semantičku autonomiju teksta: nezavisan od čitaoca, ali i od pisca, tekst je zatvorena semantička celina čije je značenje fiksirano i objektivno, a jedini zadatak čitaoca jeste da nauči kako da *pravilno čita* (iz čega se razvio i čuveni koncept *close reading*, »pažljivo« ili »pomno čitanje« kao osnovni metod novokritičara). Takav imanentni pristup, koji je književno delo svodio na njegov jezički aspekt, odbacivao je važnost autorove namere u oblikovanju značenja teksta (takozvana intencionalna zabluda), ali i važnost čitalačke recepcije (afektivna zabluda). Pored toga, poricao je i značaj istorijskog, socijalnog i svakog drugog konteksta za tumačenje samog teksta. Svakako da je takva apoteoza teksta samog po

dela *Theologia Platonica* s engleskim prevodom, komentarima i pratećim studijama, FICINO 2001–2006.

sebi, na račun svih drugih književnih činilaca, morala naići na snažnu kritiku sa raznih strana.

Svojim inauguralnim predavanjem na Univerzitetu u Konstancu, u kojem kritikuje metode konvencionalne istorije književnosti ali i teze novokritičara, romanista Hans Robert Jaus (1921–1997) postavio je temelje onoga što će u narednim decenijama postati poznato kao estetika recepcije.⁴ Zajedno s nekolicinom kolega sa istog univerziteta, među kojima je najznačajniji anglista Wolfgang Izer (1926–2007), formirao je takozvanu »konstansku grupu«, evropsku okosnicu recepcionističke kritike poznatiju kao estetika recepcije. Književnost je za Jausa dijalektički proces produkcije i recepcije, u kojem čitalac nije puki pasivni recipijent izložen delovanju teksta sa već fiksiranim značenjem nego aktivni činilac u uobličavanju tog značenja, koje je samim tim otvoreno i promenljivo. Čitalac se ne suočava sa tekstom kao *tabula rasa*; on u proces čitanja unosi čitav niz već formiranih istorijskih i drugih znanja, očekivanja, iskustava, mentalnih navika, što sve predodređuje način na koji čita, razumeva i tumači pročitano. To je ono što Jaus naziva »horizontom očekivanja« (*Erwartungshorizont*) i što je jedan od temeljnih koncepata recepcionističke kritike.⁵

Wolfgang Izer je Jausove inicijalne smernice razvio u celovit sistem.⁶ Na tragu drugih teoretičara, poput Jana Mukaržovskog i samog Jausa, Izer drži da književno delo nije objekat, konkretan fizički artefakt, već *efekat* koji treba objasniti. Tekst za njega postaje živ tek kroz »akt čitanja« (što je ujedno naslov njegove najvažnije knjige⁷), a pre toga nije ništa više od gomile crnih tačaka na belom papiru. Književno delo stiže stvarno postojanje tek kada ga čitalac protumači, što ovoga čini aktivnim činiocem koji svojim tumačenjem *dovršava* značenje dela. Ovo, reklo bi se, u drastičnoj meri relativističko i voluntarističko gledište (jedno delo bi imalo onoliko značenja koliko ima čitalaca) Izer ipak ublažava tezama koje ciljaju na relativnu autonomiju teksta. »Efekat« je delom ipak određen koordinatama datim u tekstu, tekst diktira mogućnosti interpretacije

⁴ JAUSS 1970; v. i znatno dostupniju englesku verziju JAUSS 1982, 3–45.

⁵ Isto, 22.

⁶ I on je takvo opredeljenje najavio inauguralnim govorom u Konstancu naslovljenim »Die Appellstruktur der Texte«, v. ISER 1970.

⁷ ISER 1976; v. i englesku verziju u prevodu samog autora ISER 1978.

unutar kojih djeluje čitačev horizont očekivanja. Konačno značenje je zapravo rezultanta ta dva sadejstva, za njega su jednako odgovorni i čitalac i tekst.

Koja je to osobina teksta koja čitaocu daje »moć« da dovršava njegovo značenje u gorepomenutim zadatim okvirima? Izer je naziva »praznim mestima« u tekstu (*Leerstellen*) koja »pozivaju« čitaoca da ih popuni i time ga podstiču na učešće u stvaranju značenja (otud i *Appelstruktur* kao termin za navedeni aspekt književnog dela; engleski prevod *indeterminacy* ne prenosi smisao termina u celosti). Dobar primer »praznih mesta« bile bi bezbrojne nejasnoće, enigmatični, ambivalentni ili višeznačni iskazi u Svetom pismu koji su antičke i srednjovekovne egzegete nagonili na glosiranje i sastavljanje separatah komentara, drugim rečima – na dovršavanje značenja. Poznato je da su pojedine biblijske glose čak završavale u samome tekstu (možda najčuveniji, premda osporavani primer jeste *Comma Johanneum*), što bi, dakle, podrazumevalo čitačev upliv i na nivou teksta kao artefakta, ne samo kao efekta.⁸

Naporedo s nemačkom estetikom recepcije, a kao vid snažnog otpora dominantnoj novoj kritici, u Sjedinjenim Američkim Državama se 70-ih i 80-ih godina prošlog veka razvila druga važna struja recepcionističke kritike, čiji je najvažniji predstavnik Stenli Fiš. Horizontu očekivanja nemačkih kritičara u dobroj meri odgovaraju Fišovi koncepti »interpretativne strategije« (*interpretive strategy*) i »interpretativne zajednice« (*interpretive community*).⁹ Prema Fišu, značenje teksta nije stabilno i menja se u zavisnosti od interpretativne strategije koja se na njega primenjuje. Tumačenje teksta ne izlazi iz okvira interpretativne strategije koja uslovljava čitačev pristup književnom delu. Njegovo tumačenje stoga nije proizvoljno već određeno konvencijama odabrane interpretativne strategije, koja, opet, zavisi od interpretativne zajednice kojoj čitalac pripada.¹⁰ Međutim, za razliku od nemačkih recepcionista, Fiš smatra da se značenje teksta u potpunosti konstituiše kroz čitačev doživljaj, dok

⁸ *Appelstruktur* u vidu biblijskih »nedorečenosti« već smo razmatrali na primeru jednog drugog renesansnog neoplatoničara, Kornelija Agripe, v. PUTNIK 2013.

⁹ FISH 1970, 123. Vidi takođe najvažnije delo istog autora, FISH 1980. »Interpretativna strategija« jedna je od brojnih varijacija koncepta semiotičkog koda, čiji je razvoj krenuo od Sosira i Jakobsona. U tesnoj vezi s njime, koncept interpretativne zajednice odavno je prevazišao granice recepcionističke kritike po značaju i primenljivosti u analizi književnih dela.

struktura samog teksta u tom procesu nema nikakav značaj. To je odredilo i naziv njegove »škole« – afektivna stilistika. Takvo radikalno stanovište lakše je shvatiti ako imamo u vidu da se razvilo kao odgovor na autonomiju teksta koja je poput dogme decenijama vladala američkom teorijom književnosti. Sa Fišom ćemo i završiti ovaj osvrt, koji svakako nije dovoljan da obuhvati svu šarolikost teorijskih modela recepcionističke kritike, ali barem uvodi nekoliko osnovnih ideja.

S obzirom na to da se dobar deo ovde izloženih shvatanja na prvi pogled čini očiglednim i zdravorazumski prihvatljivim, može se postaviti pitanje čemu uopšte takva baražna vatra teorije. Uvereni smo, međutim, da pojedini aspekti recepcionističkog pristupa, primenjeni pažljivo i dozirano, mogu biti vanredno korisni u rasplitanju složenog čvora renesansne percepcije platonizma, kao i da mogu produbiti naš uvid u detalje koje bismo možda olako prenebregli kao razumljive same po sebi. Pristupajući Marsiliju Fičinu, posebno ćemo imati u vidu koncepte »praznih mesta«, horizonta očekivanja i interpretativne zajednice. Takav pristup se, osim toga, razlikuje od uobičajenih književnoistorijskih studija recepcije po tome što u većoj meri uključuje elemente i drugih disciplina, poput semiotike i psihologije.

Otkriće Platona na zapadu: Manojlo Hrisolor

Opšte je poznato da je na srednjovekovnom evropskom zapadu Aristotel prošao mnogo bolje od svog učitelja, barem kada je reč o dostupnosti njihovih spisa. Čemu je »božanski Platon« imao da zahvali za takvu sudbinu složeno je istorijsko pitanje u koje ovde ne možemo ulaziti. Srednjovekovnom čitaocu koji se služio latinskim jezikom bili su dostupni samo delovi *Timaja* u prevodima Halkidija i Cicerona, zatim teško razumljivi prevodi *Menona* i *Fedona*, delo izvesnog Henrika Aristipa iz 12. veka, kao i deo *Parmenida* obuhvaćen Proklovim komentarom tog teksta, prevod dominikanca Viljema iz Murbekea, »zvaničnog« prevo-

¹⁰ Vraćajući loptu u polje klasičnih nauka, SCHMITZ 2007, 87 u svom razmatranju recepcionističke kritike napominje da se koreni takvog gledišta mogu naći u samoj antici, u Aristotelovom učenju o katarzi (*Poet.* 1449b27) i Horacijevom načelu o koristi i zabavi kao glavnim ciljevima pesnika (*Epist.* II 3, 333); u oba slučaja težište je na publici i efektu koji umetničko delo kod nje izaziva. Publika bi bila ta »interpretativna zajednica« čije konvencije određuju recepciju književnog dela.

dioca Aristotela u službi Tome Akvinskog, iz druge polovine 13. veka.¹¹ Razume se, o Platonovoj se filozofiji dosta znalo posredno, naročito iz radova Cicerona, Apuleja, Makrobija, Avgustina, pa i samog Aristotela, ali je tokom većeg dela srednjeg veka *Timaj* bio jedini Platonov dijalog dostupan u kontinuitetu još od antičkih vremena i jedini redovno komentaran, doduše u dva nepotpuna latinska prevoda: Ciceronom (27d–47b) i Halkidijevom s početka 5. veka n.e. (17a–53c).¹² Kako su stajale stvari s Aristotelovim delima i njihovim prevodima, pogotovo od vremena takozvane renesanse 12. veka, dobro je poznato. Doduše, HANKINS (1991:3) upozorava na olaku generalizaciju prema kojoj je srednji vek bio Aristotelovo doba, a renesansa Platonovo. Premda je po brojnosti rukopisa Aristotelova baština daleko nadilazila Platonovu, tradicija platonске misli posredovana filozofskim tekstovima kako antičkih paganskih autora tako i crkvenih otaca bila je dovoljno istrajna i snažna da ovome drugom obezbedi poziciju od znatnog uticaja na filozofiju i teologiju zapadne crkve.¹³

Preokret je nastupio početkom petnaestog veka, više od pola stoleća pre pojave Marsilija Fičina na istorijskoj pozornici. Među sve brojnijim učenicima Grcima koji su se pred otomanskom najezdom povlačili na zapad noseći sa sobom dragocene kodekse, u Italiji se našao i Manojlo Hrisolor (oko 1350–1415), poslat da kao prethodnica cara Manojla II traži pomoć protiv osvajača. Na poziv toskanskog humaniste Koluča Salutacija, koji je među brojnim drugim rukopisima otkrio i izgubljene Ciceronove *Epistulae ad familiares*, Hrisolor 1397. godine postaje učitelj grčkog jezika u Firenci, jedan od prvih na zapadu još od sloma Rimskog carstva. Kasnije je s nastavom grčkog za zapadnjake nastavio i u Carigradu. Njegovi učenici, među kojima su najpoznatiji bili Leonardo Bruni, Pođo, Frančesko Filelfo (koji će se usput oženiti Hrisolorovom ćerkom) i Uberto Dečembrio, prvi su počeli samostalno da čitaju grčke spise, a pojedini i da ih prevode na latinski.¹⁴ Tako su Bruni, Dečembrio i

¹¹ HANKINS / PALMER 2008, 10–12.

¹² SOMFAI 2002, 1–21.

¹³ On dokazuje i suprotno, naime ogroman uticaj Aristotela u renesansi, epohi koja se često percipira kao »Platonova«.

¹⁴ Pitanje Hrisolorovog uticaja, a samim tim i uticaja grčke učenosti iz epohe Paleologa na procvat italijanskog humanizma katkad je prelazilo u oštre debate, o čemu v.

Čenco de Rustiči preveli desetak Platonovih radova, među kojima *Gorgiju* (1409), *Kritona* (1404/9), *Fedona* (1405), *Odbranu Sokratovu* (1404/9) i *Državu* (oko 1402), kao i delove *Fedra* (1424) i govor iz *Gozbe* (1435). Sam Hrisolor je prvi preveo *Državu*, dok je Dečembrio taj njegov doslovni prevod kasnije preradio. Tridesetih godina 15. veka Filelfo je preveo *Eutifrona* i neka od Platonovih pisama, dok je Dečembrijev sin Pjer Kandido ponovo preveo *Državu*. Sredinom veka, papski sekretar Rinučo Aretino je ponovo preveo *Eutifrona* i *Kritona*, dok je Krićanin Georgije Trapezuntski, takođe papski sekretar, bio zaslužan za prevode *Zakona* i *Parmenida*, znamenite doduše po svojoj površnosti i netačnosti, kao što je i njihov prevodilac, vatreni aristotelovac, ostao poznat po žučnom napadu na Platona u spisu *Comparatio Aristotelis et Platonis*. Najzad, krajem sedamdesetih godina 15. veka, neposredno prethodeći Fičinu, Firentinac i »Medičijevac« Lorencio Lipi po prvi put je na latinski preveo *Ijona*. Očito je, dakle, da je Marsiliju Fičinu put ka Platonu bio već dobrobrano popločan, premda ova bogata i raznolika prevodilačka produkcija nije dovoljna da objasni prirodu i specifičnosti njegovog interesovanja za grčkog filozofa.

Prodor neoplatonizma: Pliton i Kozimo de Mediči

Kao što je poznato, i druga ključna etapa ponovnog otkrivanja platonizma na zapadu neposredno je vezana za neuspeli pokušaj vizantijskog cara da kroz uniju istočne i zapadne crkve obezbedi sebi pomoć protiv nadiruće otomanske sile. Uz Jovana VIII Paleologa u Italiju je prispela i grupa najvećih grčkih učenjaka svoga vremena, među kojima i Pliton, Visarion i Jovan Argiropul. I dok se na saboru, koji je 1438. godine započeo u Ferari a nastavljen u Firenci, lomila politička sudbina Vizantijskog carstva, na intelektualnom planu je došlo do uspostavljanja veoma važnih novih veza između italijanskih humanista i njihovih grčkih kolega. U centru pažnje našao se Georgije Gemist Pliton (oko 1355–1452/1454), već nadaleko čuven po svojoj učenosti, ali i heterodoksnim stavovima. Italijani su se u to vreme, u jeku pobune protiv sholastike, naročito zanimali za razlike između Platona i Aristotela pa su

npr. THOMSON 1966, 63–82, ili GEANAKOPILOS 1989. HANKINS 2003, 243, zaključuje da je nauka, na sreću, uglavnom ostavila za sobom probleme primata i epigonstva usredsredivši se na konkretnija pitanja interakcije.

firentinski humanisti pozvali Plitona da u nizu predavanja iznese svoja gledišta o tom pitanju. Pliton je svoja predavanja sažeo u spisu *De differentiis Platonis et Aristotelis* (1439), koji je izazvao žučnu reakciju aristotelovaca i inicirao dugotrajnu debatu.¹⁵ Znanje i učenost »drugog Platona« ostavili su dubok utisak na Firentince, a njegovim je predavanjima često prisustvovao i *pater patriae* Kozimo de Mediči, koji je, prema Fičinovim rečima, »u svome plemenitom umu zamislio neku vrstu akademije koju bi osnovao prvom pogodnom prilikom. Kasnije, kad je rešio da svoju ideju i ostvari, za taj zadatak je odredio mene, sina svog omiljenog lekara, koji sam tada još bio dečak.«¹⁶

Uistinu, Fičino, koji je rođen 1433. godine, teško da je u vreme održavanja Firentinskog sabora mogao mnogo mariti za finese teoloških razlika između dvojice velikih grčkih filozofa. Odgajan, međutim, pod Kozimovim okriljem, on je od najranijeg doba bio pripreman za to da se jednog dana poduhvati Platona i platoničara (zato i naziva Kozima svojim drugim, »duhovnim« ocem) te tako 1459. godine nastavlja svoje studije grčkog jezika i književnosti kod Jovana Argiropula, još jednog od članova vizantijske delegacije u Firenci, kod kojeg su učili i drugi znameniti učenici poput Pjetra i Lorenca de Medičija, Rojhlina i Anđela Policijana.¹⁷

Od velikog je značaja to što je Pliton svojim italijanskim studentima preneo verziju Platonovih učenja uobličenu radovima poznoantičkih neoplatoničara i do srži prožetu elementima antičkih učenja orijentalnog porekla, poput zoroastrizma i haldejske astrologije. Ta pojedinost, međutim, ne podrazumeva prostu i neposrednu vezu Platon > neoplatoničari > Pliton > Fičino, kako se to često pomišlja. Problemu Plitonovog

¹⁵ U odbranu Aristotela ustao je Genadije Sholarije, kasnije prvi carigradski patrijarh posle propasti Vizantije, izazvavši Plitona spisom *Aristotelis defensio*. U spor se, videli smo, na strani aristotelovaca uključio i Georgije Trapezuntski, kome je pak Visarion odgovorio polemičkim spisom *In Calumniatorem Platonis*. Više o tome WOODHOUSE 1986.

¹⁶ Iz uvoda posvećenog Lorencu de Medičiju, FICINO 1962, 2,1537.

¹⁷ Biografske pojedinosti od važnosti za ovu temu mogu se naći u mnoštvu radova. Međutim, dosad najpotpuniju Fičinovu biografiju dao je MARCEL 1958. Vidi takođe SAITTA 1954 i KRISTELLER 1956.

»uticaja« na Fičina, koji možda najbolje ilustruje metodološka razmatranja s početka teksta, vratićemo se još jednom u ovome radu.¹⁸

Kako god, Fičino je, potkovan temeljnim poznavanjem grčkog jezika i antičke filozofije, 1463. godine započeo svoje životno delo prevođenja svih Platonovih spisa na latinski. Kozimo mu je za taj posao obezbedio sve potrebne uslove, uključujući i vilu u Kaređiju (severnom predgrađu Firence), koja je firentinskom filozofu bila dom sve do smrti. U toj su se vili okupljali Fičinovi prijatelji, sledbenici i studenti, gde su se družili, priređivali gozbe, svakog 7. novembra slavili Platonov rođendan i pratili rad svog obožavanog učitelja. Tako se i rodio mit o firentinskoj akademiji kao svojevrsnoj instituciji koja je oživela rad Platonove čuvene škole, a koju je navodno osnovao Fičino.¹⁹

Marsiliju Fičinu je, uz prekide, trebalo dvadeset godina da prevede Platona. Uz stalnu podršku porodice Mediči i drugih mecena poput Filipa Valorija, oslanjajući se tu i tamo na prethodne prevode (pre svega Brunijeve), on je prevod dovršio i objavio 1484. godine posvetivši ga Lorencu de Medičiju. Svakom dijalogu pridodao je *argumentum*, predgovor u kojem uz posvetu ukratko iznosi i sadržaj dela, a uz *Gozbu* je objavio i poduži komentar, napisan 1469. godine, koji će pod nazivom *De amore* postati temeljni tekst renesansne teorije ljubavi. Naknadno je napisao i komentare uz *Timaja*, *Fedra*, *Parmenida*, *Fileba* i *Sofista*, kao i uz delove VIII knjige *Države*. Zanimljivo je, ali i važno za dalju analizu, napomenuti da je u toku tog dugogodišnjeg procesa prevođenja Platona

¹⁸ Ovdje je dovoljno spomenuti da je Fičinov protivrečan i, uslovno rečeno, konfliktan odnos prema Plitonu u skorije vreme privukao veliku pažnju naučnika. Na primer, MONFASANI 2002, 179–202, navodi da je u svim svojim delima Fičino spomenuo Plitona samo *pet* puta i tu pojedinost detaljnije analizira. V. takođe SINIOSGLOU 2011, koji ističe da Plitonovo oštro razdvajanje hrišćanstva i platonizma nije moglo odgovarati Fičinovim težnjama ka sintezi.

¹⁹ HANKINS 1991, 429–75 veoma osnovano dovodi u pitanje to čvrsto ukorenjeno uverenje u svom indikativno naslovljenom radu »The Myth of the Platonic Academy of Florence«, gde pokazuje da nije reč ni o kakvoj makar i poluformalnoj instituciji, pa čak ni neformalnoj grupi koja je sebe nedvosmisleno nazivala tim imenom. On razmatra šta je sve Fičino mogao podrazumevati pod pojmom *academia*. Još važnije od toga, on rasvetljava zamršen i ambivalentan odnos između Fičina i Lorenca de Medičija, Kozimovog unuka, koji je navodno bio mecena »firentinske akademije«.

Fičino bio rukopoložen za sveštenika (1473), a nedugo potom i proizveden u kanonika firentinske katedrale (1487).

Plod Fičinovog decenijskog bavljenja Platonom bilo je i njegovo kapitalno teorijsko delo, *Theologia platonica* (1482), u kojem u osamnaest knjiga obrazlaže svoje temeljno uverenje da je Platonovo učenje, u onom vidu u kojem je posredovano poznoantičkim neoplatonizmom, moguće pomiriti sa hrišćanskom dogmom. Svoj *opus magnum* zaokružio je 1492. godine objavljivanjem latinskog prevoda i opsežnih komentara Plotinovih *Eneada*, dok je poslednje godine života posvetio prevodenju drugih poznoantičkih neoplatoničara, kao i Mihaila Psela.

Fičinov predgovor prevodu *Ijona*

Da Fičino nije bio »neutralan« prevodilac Platona, ako neutralno prevodilaštvo uopšte postoji, samo se po sebi razume. No, za razliku od našeg vremena, u kojem se neutralnost uzima makar kao opšteprihvaćeni ideal kome prevodilac treba da teži, u ranijim je epohama svojevrсна zbrka na relaciji prevodenje-tumačenje bila još i veća jer prevodilac mahom nije imao jasno artikulisanu obavezu da bude samo jezički posrednik, koji će što manje pažnje skretati na samog sebe i svoju intelektualnu poziciju. Fičino svakako nije sebe video kao takvog posrednika. Upravo suprotno, čitav njegov prevodilački rad, pa i ostale aspekte života, obeležilo je snažno osećanje misije koje je pre svega proisticalo iz Fičinovog poimanja duhovnih tradicija koje je izučavao. U ovom radu se, međutim, ne bavimo samim prevodima već njihovim predgovorima (tzv. *argumenta*), iz kojih se interpretacija prevedenog teksta očituje jasnije i neposrednije nego iz prevoda. Prethodnica svakog prevedenog dijaloga, *argumentum* je kraći tekst sa dve važne funkcije: da manje ili više retorski ukrašeno naglasi kome je prevod posvećen (a to su, uz prijatelje, po pravilu bili sponzori i mecene) i da ukratko iznese sadržaj i smisao, tj. značaj prevedenog dijaloga. Ta funkcija je predgovoru pridavala ulogu svojevrsnog apriornog komentara samog teksta, unapred sugerišući čitaocu kako da razume pročitano. U tome se svakako ogleda pomenuti misionarski, egzegetski pristup prevodioca.

Fičinov prevod nevelikog dijaloga *Ijon* zanimljiv je slučaj već i po tome što je *argumentum* uz njega tek neznatno kraći od samog dijaloga.²⁰

²⁰ Fičinov predgovor (čiji izvorni naslov glasi *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in*

Prevodiocu je očito bilo veoma stalo do toga da unapred i do tančina razjasni čime se to Platon u dotičnom dijalogu bavi. Dva su moguća razloga tome. Prvi, sama posveta: prevodilac je kao prvog i najvažnijeg čitaoca imao na umu upravo Lorenca Veličanstvenog, u to vreme već uveliko najmoćnijeg čoveka porodice Mediči i *de facto* vladara Firence, svoga najznačajnijeg pokrovitelja. Drugi, u *Ijonu* se govori o nečemu što Fičino smatra temom od presudne važnosti. Ako, dakle, s takvom temom ima da se upozna čovek od presudne važnosti kakav je bio Lorenzo, opširnost predgovora postaje razumljiva. To što, međutim, Platon o toj temi govori sasvim različito od Fičina problem je kojim ćemo se ovde pozabaviti.

Kao što je poznato, okosnica *Ijona* je Sokratova rešenost da istoimenom rapsodu, s kojim je ušao u raspravu, jasno i neporecivo stavi do znanja da je ovaj, uprkos tome što najbolje od svih ljudi ume da govori o Homeru, jedna velika neznalica. Sokrat to čini na neobično surov način, njegova majeutika na trenutke podseća na policijsko isleđivanje, a u konačnom ishodu zatičemo jednog potpuno sluđenog, demoralisanog, reklo bi se čak raskrinkanog rapsoda, koji samo što nije porekao i sopstveno ime. Taj čudni dijalog, koji po oštini, sarkazmu i agresivnosti odudara od drugih Platonovih sokratskih dijaloga, izazivao je kroz istoriju, a i dalje izaziva, snažne reakcije i oprečna tumačenja.²¹ Sokratova dekonstrukcija Ijonove lične umišljenosti i društvene pozicije temelji se pre svega na njegovom argumentu o pesničkoj mahnitosti ili zanosu (ἐνθουσιασμός) kao izvoru pesničke i rapsodske veštine. Taj naročiti vid mahnitosti on ilustruje čuvenom slikom magneta i gvozdениh prstenova (533d–e), iz koje proizlazi da ni nadahnuće pesnika niti veština rapsoda, pa čak ni oduševljenje publike nisu fenomeni objašnjivi sami sobom, na osnovu čega im Sokrat odriče ontološku i epistemološku, a time i aksiološku utemeljenost. Muza je, kaže Sokrat, ta koja neke ljude, zvane pesnicima, zaposeda i ispunjava božanskom silom; oni zatim prenose tu

Platonis Ionem vel De furore poetico) u prevodu autora ovoga članka nalazi se u PLATON 2010, 114–137.

²¹ Detaljnije o istorijatu i problemima recepcije te o relevantnoj bibliografiji vidi studiju Žan-Fransoa Prada u PLATON 2010, 7–29. Fičinov *argumentum*, kao i Geteov mini-esej pridodati su dijalogu u navedenom izdanju upravo kao ilustracije dva ekstrema u recepciji *Ijona*.

silu drugim ljudima, ovi trećima, i tako se niz posednutih nastavlja. Pesnik prenosi božansko nadahnuće na rapsoda, a ovaj na publiku. Ono što bi, dakle, religiozno nastrojenu čoveka po definiciji video kao pozitivno – upliv božanske sfere na ljudsku – Sokrat, barem u *Ijonu*, kvalifikuje sasvim suprotno: to što pokreće pesnika i rapsoda nije nikakvo znanje niti umeće, ništa što su stekli ličnim naporom i sposobnošću rasuđivanja, koja je prema Platonu ključna za sticanje znanja. Pesnička i rapsodska veština se, dakle, ne mogu odrediti kao τέχνη, a pesnici i rapsodi se, slikovito i pojednostavljeno rečeno, kite tuđim perjem. Rečima Žan-Fransoa Pradoa, »iako posednut, neznanica ostaje neznanica«. ²² Pesnik stoga ne prenosi nikakve više istine jer bi mu za to bili potrebni znanje i mudrost kojih on nema. Takva argumentacija, kako vidimo, nije samo udar na rapsodsku vokaciju već i kritika poezije u celini.

Barem toliko je jasno što se ovog dijaloga tiče. Stvar se dalje komplikuje na više planova, počev od paradoksalnosti Platonove namere da umetničkim delom kritikuje umetnost do činjenice da o pesničkoj mahnitosti i bogoposednutosti na drugim mestima (u *Fedru*, na primer) govori na veoma drugačiji način. Ono oko čega, međutim, nema ni najmanje sumnje – a što je jedino i važno za ovu analizu – jeste vrednosni predznak Sokratove teze o mahnitosti: ona je izrazito negativna. Ta teza se zasniva na epistemološkoj suprotnosti između znanja/mudrosti i nadahnuća/božanskog upliva. Prado čak *Ijona* vidi kao »satiru iznenađujuće žestine« u kojoj sokratovska ironija prerasta u otvorenu porugu i sarkazam. ²³ Kakve god bile namere ili motivi pisca takvog dijaloga – o čemu će se izvesno još zadugo raspravljati – nas u ovoj prilici zanima samo taj jedan, ključni element *Ijona*: vrednosno određenje pesničke mahnitosti u Platonovoj misli, barem onom njenom aspektu koji stoji iza njegove znamenite kritike umetnosti.

Pređimo sada na Fičinov predgovor. Najupadljivije u njemu jeste snažno i nedvosmisleno pozitivno određenje pesničke mahnitosti – upravo suprotno od onoga što kaže pisac prevedenog dela. Pozivajući se na Sokratovu argumentaciju, Fičino objašnjava da iza svakog velikog pesničkog dela, baš kao i iza proricanja, stoji božansko nadahnuće, ono što bismo savremenijim rečnikom nazvali izmenjenim stanjem svesti.

²² Isto, 23.

²³ Isto, 9.

On, međutim, izvrće Sokratovo rezonovanje naopačke i takvu bogoposednutost slavi kao nešto dobrodošlo, kao božji dar.²⁴ I on naglašava antitezu znanje-nadahnuće, ali prednost daje ovome drugom: ljudska pamet, kaže on, nije dovoljna ni za razumevanje već napisanih pesama, a kamoli za njihovo stvaranje (*quod si ad percipiendam poesim iam traditam humanum ingenium non sufficit, multo minus ad inventionem sufficiet*). Postići nešto veliko u jednom trenu znak je bogonadahnutosti, a ne ljudske nadarenosti. Time Bog jasno pokazuje da se to znanje uliva u čoveka njegovom voljom (*qua in re Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi*). Najzad, zbog čega Bog za to radije izabira neuke i neobrazovane (kakav je i sam rapsod Ijon)? Upravo zato da ta postignuća ne bi bila pripisana ljudskoj prefinjenosti duha i trudu (*ne humana subtilitate et industria fieri haec existimarentur*).

Izuzev, možda, ovog poslednjeg, ostali argumenti se naoko poklapaju sa Sokratovim. Smer argumentacije je, međutim, suprotan. Sasvim u hrišćanskom duhu, Fičino naglašava manjkavost i nedovoljnost čovekovih ličnih napora, kojima je za postizanje velikog dela neophodna božja pomoć. Čovek nadahnut Bogom (*divinitus inspiratus*) u prednosti je nad onim koji se oslanja na svoju prirodnu nadarenost (*humanum ingenium*). Veoma je značajno i to što, za razliku od Sokrata, Fičino eksplicitno određuje to nadahnuće kao znanje (*intelligentia*), čime svesno ili nesvesno napušta okvire Platonove epistemologije i svrstava se uz mističko-teozofske tradicije koje naglašavaju razliku između »višeg« znanja (γνώσις), stečenog nekom vrstom prosvetljenja, i »nižeg«, zasnovanog na čovekovim racionalnim sposobnostima. U tom kontekstu se poslednja od navedenih teza može razumeti i kao apologija pesnika Ijona, kojeg, pomalo paradoksalno, prevodilac brani od pisca. Nesrećni rapsod tako postaje božji *ineptus* i *insanus*, neka vrsta jurodivog koji svojim stvaralaštvom svedoči čudo i milost božju. To potvrđuje i pažnja koju Fičino posvećuje Sokratovoj slici pesnika opsednutog Muzama kao »svete, krilate stvari« (πτηνὸν καὶ χιερὸν χοῆμα)²⁵, koja je, uostalom, odredila i podnaslov njegovog predgovora (*De furore poetico*). U najkraćem, Fičinu polazi za rukom da, uz bujicu hvalospeva »našem Platonu«, ospori temeljnu tezu njegovog dijaloga.

²⁴ Isto, 129–31.

²⁵ Isto, 73 (*Ijon* 534b).

Kako je do toga uopšte došlo i, što je još važnije, zašto? Posegnuti za standardnim objašnjenjem da je reč o pohrišćanjenju Platona svakako je deo odgovora, ali ni izdaleka dovoljan da objasni paradoksalan slučaj odmetnutog prevodioca, pa čak ni sasvim na mestu, jer videćemo da je Fičino hrišćanstvo, najblaže rečeno, u mnogo čemu sporno. Takvo uopšteno objašnjenje ne razrešava u dovoljnoj meri ni nedoumice oko psihološkog aspekta problema: kako je moguće da prevodilac u tolikoj meri iskrivi, opovrgne i na kraju potpuno obrne piščevu osnovnu ideju? Mogućnosti je nekoliko: ili nije dobro razumeo to što je preveo (a reč je o jednom od najznačajnijih i najučenijih prevodilaca Platonovih dela na latinski) ili je razumeo, ali je rešio da prećuti »nezgodne« momente u dijalogu (što bi bilo apsurdno jer ti momenti, podsetimo, čine srž dijaloga), ili je u pitanju nešto treće, neka vrsta sive zone između nerazumevanja i razumevanja koja se otvorila kao plodno polje za Fičinovu egzegezu. Te tri mogućnosti – nerazumevanje, cenzura i, reklo bi se, preslobodna egzegeza – svakako jedna drugu ne isključuju potpuno.

Struktura predgovora: neoplatonizacija Platona

Prvo ćemo se osvrnuti na pitanje na koji način Fičino izvodi prokrustovski poduhvat prilagođavanja Platona svojim shvatanjima i potrebama. Već i ovlašnom analizom strukture predgovora dolazimo do neobičnog zaključka: prevodilac se u predgovoru *Ijonu* najmanje bavi samim *Ijonom*! To, doduše, ne treba mnogo da nas iznenadi jer se sa tako satiričnim, provokativnim dijalogom, podvrgnutim tako radikalnom »uozbiljenju«, bolje i nije moglo postupiti. Nije lako staviti Sokratu u usta nešto što nije rekao. Stoga, od čitavog predgovora, svega dva nepuna pasusa govore o sadržini samog dijaloga. Ta su dva pasusa smeštena u njegovu sredinu, a ono što im prethodi i što za njima sledi omogućava temeljnu rekonstrukciju motiva bogonadahnutosti i pesničke mahnitosti.

Fičino se domišljato oslanja na inkohherentnost i ambivalentnost same Platonove misli te odmah na početku povezuje *Ijona* s *Fedrom*, dijalogom u kome se grčki filozof povoljnije i sa znatno više naklonosti izražava o onome što naziva božanskom mahnitošću (θεία μανία).²⁶ Tu mahnitost

²⁶ *Fedar* 265a. Vidi takođe PLATON 2010, 14–15. Evo kako Fičino započinje uvod: »Naš Platon, čestiti Lorenzo, u *Fedru* definiše mahnitost kao gubitak razuma. On kaže da postoje dve vrste gubitka razuma, jedna koja potiče od ljudskih bolesti i druga od

(ili »pomamu« u prevodu M. Đurića), koju valja razlikovati od ljudskog ludila kao bolesti, Sokrat u *Fedru* deli na proročku, misterijsku, pesničku i ljubavnu (265b). Nadalje, govoreći o pesničkoj mahnitosti on ističe da ona obuzima nežne i čiste duše, koje zahvaljujući njoj stvaraju izvrsna dela, za razliku od pesnika koji poeziju shvataju kao »razumsku stvar«.²⁷ Pritom upravo ono što u *Ijonu* odriče poeziji zasnovanoj na mahnitosti – pedagošku vrednost – u *Fedru* takvom pesništvu otvoreno priznaje. Započinjući svoj predgovor pozivanjem na *Fedra* Fičino tim dijalogom »neutrališe« *Ijona*, i to tako što sprovodi, pomalo nalik na Plautovu palijatu, neku vrstu kontaminacije motiva ukrštanjem dva veoma različita diskursa, dve rasprave na istu temu, ali sa bitno različitim pozicijama. On će u daljem toku izlaganja tu referencu detaljnije razraditi i njome sasvim prigušiti Sokratov kritički ton u *Ijonu*.²⁸

Od podjednake je važnosti i to što Fičino predstavlja Platonov dijalog u kontekstu koji dodatno onemogućava jasnu identifikaciju osnovnih teza u *Ijonu*. Taj opšti kontekst, koji prožima ceo uvodni tekst, jeste neoplatonska teorija emanacija. U njenim okvirima Sokratova rasprava o bogonadahnutosti dobija sasvim nov smisao. Savremeni čitalac, koji očekuje da će u Fičinovom predgovoru naći kratak pregled sadržaja dijaloga, ostaje zbunjen kad shvati da je prevodilac gotovo trećinu predgovora posvetio neoplatonskom učenju o emanacijama s kojim sadržaj *Ijona* nema (a vremenski ne može ni imati) nikakve neposredne veze. Pomalo zbrkano izlaganje, pod očitim uticajem sholastičkih kategorija koje kod firentinskog humaniste izranjaju uvek kada zađe dublje u teologiju, prati u osnovnim linijama Plotinovu doktrinu o proishođenju individualne duše iz prvobitnog Jednog (*ipsum unum*) kroz niz emanacija koje ovaploćuju svet.²⁹ »Odvajanje duše od Jednog, koje je prapočelo svega«, nastavlja Fičino pošto se prethodno osvrnuo na *Fedra*,

Boga... Obuzet božanskom mahnitošću, čovek se uzdiže iznad ljudske prirode i prilazi Bogu« (isto, 115–17).

²⁷ *Fedar* 245a: »Kad on [zanos] zahvati nežnu i čistu dušu, on je podstiče i zadahnjuje pesmama i drugim vrstama pesništva, i ona, slaveći neizbrojna dela predaka, poučava potomstvo. Ali ko se bez nadahnuća Muza približi dverima pesničkog stvaralaštva, misleći da će moći svojom veštinom postati valjan pesnik, taj ostaje šeptrlja, i njegovu poeziju, kao razumsku stvar, pomračuje poezija onoga koji peva u zanosu«, PLATON 1985, 132.

²⁸ PLATON 2010, 121–27.

»i njen pad u telo odvija se u četiri stupnja: kroz Um, razum, mišljenje i prirodu« (*Lapsus animae ab ipso uno, rerum omnium principio, ad corpora per quatuor gradus efficitur: per mentem, rationem, opinionem atque naturam*).³⁰

Duša, dakle, pada u svet, odvaja se od svog prapočela i stepenasto »izliva« iz njega sve dok ne okonča svoj put nadole u materijalnom telu. Da zanemarimo načas jasno deklarisanu poziciju antropološkog dualizma stranu zvaničnoj hrišćanskoj dogmi, pitanje je zašto uopšte Fičino uvodi *Ijona* (a s njime i *Fedra*) u takav filozofski okvir. Jasan odgovor dobijamo na istim stranicama: »Božanska mahnitost je prosvetljenje racionalne duše, pomoću koje Bog dušu palu u donji svet odvodi natrag u gornji. (...) Kao što, dakle, silazi kroz četiri stupnja, duša se kroz njih mora i uzdići, a upravo je božanska mahnitost ono što je usmerava ka visinama« (*Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supera retrahit. (...) Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est. Furor autem divinus est qui ad superna convertit*).³¹ Upravo u tim rečima nalazimo odgovor na pitanje o Fičinovom pozitivnom vrednovanju božanske (pa i pesničke) mahnitosti: ona je božansko svojstvo (*virtus*) koje se procesom emanacije sliva u odabrane duše, platonskim jezikom rečeno – odraz ideje u pojedinačnoj duši koji joj otvara put nagore (anamneza). Drugim rečima, kako bi išta što potiče iz transcendentne sfere neizrecivog Jednog moglo biti po sebi rđavo, kao što to sugerise Sokrat u *Ijonu*? Seme te neoplatonske doktrine, razume se, posejano je posvud u Platonovim delima, od *Fedona* i *Fedra* do samog *Ijona*, ali Platon, za razliku od neoplatoničara, tu ostaje nedorečen. I Sokratova metafora o magnetu sadrži isto seme, ali je ona u *Ijonu* upotrebljena u sklopu jedne sasvim drugačije argumentacije, videli smo već kakve. Međutim, upravo Platonova nedorečenost i kontradiktornost

²⁹ Isto, 117–21. O sholastičkim elementima Fičinove teološke argumentacije v. KRISTELLER 1993, 39–48. U obilju stručne literature o Plotinovoј teoriji emanacije korisno je za ovu priliku konsultovati standardnu uvodnu studiju O'MEARA 1995.

³⁰ PLATON 2010, 116–17. Od manjeg je značaja za naše razmatranje što Fičino u svom izlaganju stupnjeva emanacija ovde ne sledi striktno ni samog Plotina, o čemu v. nap. 6 na str. 117. U poreklo teorije koju Fičino iznosi nema nikakve sumnje, premda u različitim njegovim radovima terminološke nijanse mogu varirati.

³¹ Isto, 116–17, 120–21.

omogućavaju Fičinu da zanemari otrovni sarkazam *Ijona* i pročita taj dijalog u duhu drugih Platonovih dijaloga, prevashodno *Fedra*, te da svoje tumačenje cementira pozivanjem na teoriju neoplatoničara, koji su pojedine Platonove ideje, ponekad date samo u naznakama, razvili u čitave doktrinarne sisteme. U tome svakako treba imati na umu i da platoničari Fičinovog vremena, pa ni on sam, nisu uviđali dijahronijsku dimenziju platonizma; za njih nije bilo jasne razlike između Platonovih učenja i onoga što su pisali različiti antički *Platonici*.

Iznevši učenje o emanacijama, Fičino se još jednom vraća na *Fedra* i raspravu o četiri vida božanske mahnitosti, njihovoj simbolici i božanstvima koja ih oličuju, da bi tek potom obratio pažnju na sadržaj dijaloga koji je preveo. To čini, rekli smo, neobično šturo, gotovo kao da mu se žuri da pređe preko te teme. Sledi završni deo uvoda, Fičino astrološko-mitološko tumačenje simbolike puta kojim božansko nadahnuće silazi do pesnika. Ta lirska završnica zauzima otprilike onoliko mesta koliko i prikaz sadržaja dijaloga, a dobrim delom nema nikakve neposredne veze sa Platonovim spisima. Premda se zasniva na Platonovom opisu harmonije nebeskih sfera iz *Države* (X 617b), sačinjena je od niza predstava karakterističnih za poznoantički mističko-filozofski sinkretizam neoplatonskog porekla, u kojem su značajno mesto igrale numerologija i korespondencije među elementima različitih tradicija. Tako, na primer, Fičino usklađuje osam nebeskih sfera sa devet Muza pridružujući svakoj sferi, tj. planeti, po jednu Muzu na osnovu odgovarajuće astrološke simbolike.³² Kao zaključak, on navodi koga je sve od čuvenih mitskih i istorijskih pesnika koja Muza nadahnjivala (Homera Klio, Sapfu Erato itd.), već u zavisnosti od pesničkog žanra i njegovih karakteristika.

Struktura Fičinovog predgovora, dakle, bila bi sledeća:

- (1) Uvod: Pozivanje na *Fedra* i Platonovu »definiciju« božanske mahnitosti u njemu;
- (2) Neoplatonska teorija emanacija kao konceptualni okvir za razumevanje fenomena božanske mahnitosti;

³² Isto, 131–37. U tom programskom usklađivanju, čija je svrha da pokaže kako se na jednom višem nivou »sve slaže sa svime«, očituju se i uticaji poznoantičkih *Orfičkih himni*, kao i Makrobijevog *Komentara uz Scipionov san* te *Venčanja Filologije i Merkura* Marcijana Kapele, o čemu v. isto, 130, nap. 22.

- (3) Ponovni osvrt na *Fedra* i analiza međusobnog odnosa četiri vrste božanske mahnitosti (proročke, misterijske, pesničke i ljubavne) u prethodno određenom kontekstu;
- (4) Osvrt na *Ijona* (ili pre na samog rapsoda Ijona) kao primer pesničke mahnitosti;
- (5) Astrološko-mitološko sagledavanje fenomena pesničke mahnitosti.

Na kraju svega izloženog, možemo se s pravom zapitati kojeg je to *Ijona* preveo Fičino. S druge strane, mogli bismo i sasvim osnovano tvrditi kako prevodilac nije dužan da se u predgovoru ograniči na puko prepričavanje sadržaja dela, bez prava na njegovu širu kontekstualizaciju. Nevolja je u tome što su Fičinova *argumenta* bila namenjena upravo neupućenim čitaocima koji se prvi put susreću s nekim od Platonovih dela, kao uvod koji će im omogućiti bolje razumevanje dela. Ako je to bila svrha Fičinovih predgovora, onda je njegov »Uvod u Platonovog *Ijona*« tu svrhu sasvim promašio. Pitanje je samo zbog čega. Možemo li, dakle, zaključiti da Fičino, jedan od najučenijih ljudi svoga doba, nije dobro razumeo o čemu se u tom kratkom dijalogu radi? Ili bi nas sve dosad rečeno navelo na zaključak da je firentinski prevodilac hotimice, potpuno svesno iskrivljavao Platona, donekle poput savremenih nesavesnih naučnika koji rezultate istraživanja prilagođavaju unapred zacrtanim teorijskim postavkama i očekivanjima? Bio bi to možda logičan zaključak, ali ne i sasvim adekvatno objašnjenje ovog pomalo neugodnog stanja stvari. To što je Marsilio Fičino bio predstavnik jedne izrazito eklektičke i sinkretičke intelektualne tradicije, koja je ukrštala Zaratustru i svetog Pavla, Orfeja i Franju Asiškog, bapsku magiju i visoku teologiju, i dalje nam ne daje za pravo da prihvatimo (ili pak otpišemo) zdravo za gotovo nešto što se na prvi pogled čini kao otvoreno falsifikovanje Platonove misli. I dalje ostaje da se vidi koji su to i kakvi konkretni mehanizmi omogućili ovakav *lapsus mentis*, ako je zaista o njemu reč, jer u tako ogoljenom slučaju kakav je Fičino tumačenje *Ijona* nije lako odbraniti prevodioca od optužbi za frapantno nerazumevanje ili pak intelektualno krivotvorenje. Tu nam aparatura klasične istorije književnosti više nije od velike pomoći i moramo se okrenuti pitanjima s početka ovoga rada, naime načinu na koji je Fičino čitao Platona i tome zašto ga je čitao tako kako ga je čitao.

Platon, Hermes i *prisca theologia*

U širem smislu, Fičinovo tumačenje *Ijona* suočava nas s problematikom semantičkog određenja termina *platonizam* i *platoničari*, ne samo u renesansi već i u svim drugim epohama u kojima je grčki filozof čitan i tumačen. Šta konkretno znači teza da je Fičino bio renesansni platoničar?³³

Za početak, vratimo se Izerovim konceptima *Leerstellen* i *Appelstruktur*, za koje smatramo da najbolje određuju prirodu Platonove misli ili, bolje rečeno, njegovu glavnu strategiju filozofske argumentacije. »Praznim mestima koja pozivaju na [smisaono] dopunjavanje« Platonovi spisi obiluju upravo zbog autorovog svesno odabranog pristupa: kao što je poznato, Platon ne iznosi stavove u svoje ime već to umesto njega radi književni lik Sokrata, a forma u kojoj ovaj to čini je dijaloška, za razliku od *ex cathedra* izlaganja drugih filozofa (Plotina, na primer). Platon uglavnom izbegava sistematizaciju, definicije, afirmacije dogmatskog tipa i služi se mitskim predstavama, aluzijama i dijaloškim »porađanjem« istine u kojem često nije lako uloviti tačan momenat kad se ta istina »rodila«, dok polifonija likova u dijalozima dodatno otežava taj lov. Dijaloška forma je najbliža živom govoru i samim tim najmanje obavezuje. Setimo se da se Platon u *Fedru* postavlja kao protivnik pisane reči – upravo zato što ona uvek govori jedno isto. (Paradoks je, naravno, što se u artikulaciji takvog stava i sam njome služi.) Sve to izuzetno komplikuje odnose između pisca i subjekata njegovih dijaloga, naročito Sokrata kao njegovog pretpostavljenog alter ega, što, uostalom, na primeru *Ijona* lepo demonstrira Prado.³⁴ Platon se upravo kloni onoga što će kasniji platoničari činiti s njegovom zaostavštinom – stvaranja zaokru-

³³ Ovde vredi u celini navesti čuveni sud koji izriče KRISTELLER 1961, 48: »Yet if we examine the actual ideas of those thinkers who have been called Platonists by themselves or by others, we do not only find, as might be expected, a series of different interpretations and reinterpretations of Plato's teachings and writings. We are also confronted with the puzzling fact that different Platonists have selected, emphasized, and developed different doctrines or passages from Plato's works. Hardly a single notion which we associate with Plato has been held by all Platonists.«

³⁴ Osim njegove studije v. i uvodni tekst D. Stevanović-Soleil u PLATON 2010, 31–42, uz prateće bibliografske reference.

ženog doktrinarnog sistema. On postavlja okvire svoje filozofije, ali odbija da ih ispuni jednoznačnim, nedvosmislenim dogmama.³⁵

Dobar primer »praznog mesta« u *Ijonu* je Sokratova slika pesnika, »svete i krilate stvari«, slika koja je do srži ambivalentna jer veoma uverljivo nalikuje nadahnutom panegiriku, ali joj kontekst pridaje sasvim suprotne konotacije i shvatamo je kao Sokratovo sprdanje sa izbezumljenim rapsodom. Tu neodređenost (*Unbestimmtheit*) Wolfgang Izer smatra odlikom teksta ključnom za primanje novog značenja koje mu čitalac nameće. I zaista, vidimo kako Fičino izabira da taj segment Sokratovog iskaza tumači doslovno, ogoljavajući ga od njegovog konteksta. No, da li je taj izbor sasvim svestan i slobodan?

Moguće je zaključiti – a takav nam zaključak sugerise recepcionistička kritika – da Fičino *nije bio u stanju* da opazi određene nivoe Platonovog filozofiranja, donekle poput daltoniste kome je uskraćena percepcija izvesnih boja, te da je upravo svojevrсни intelektualni i mentalni filter uslovio način na koji je Fičino »dopunjavao« prazna mesta u tekstovima grčkog filozofa. Taj filter je, svakako, bio zbirna tačka njegovih ličnih uverenja, stečenog obrazovanja, šireg uticaja kulturne sredine, intelektualnih uzora, očekivanja, nada i mentalnih navika – ukratko, onoga što Jaus određuje kao horizont očekivanja. Reč je, dakle, o pojavi koja je izuzev kulturnoistorijske, filozofske i filološke imala i svoju izraženu psihološku dimenziju. U tom smislu je prizma kroz koju firentinski humanista sagledava Platonov lik dobra osnova za utvrđivanje njegovog ličnog horizonta očekivanja.

Fičino je ponikao u kosmopolitskoj, kulturno naprednoj, intelektualno autonomnoj firentinskoj zajednici, koja je u doba njegovog stasavanja već uveliko bila pod dominantnim uticajem klasične antike i njenih vrednosti. Zapadno hrišćanstvo Fičinove epohe nalazilo se u velikoj krizi, dok su moć, ugled i autoritet crkvenih institucija bili opasno uzdrmani nakon perioda avinjonskog papstva i papske šizme iz prethodnog stoleća. Žar prezira prema sholastičkom srednjem veku dodatno su potpirivali učeni gosti sa grčkog istoka, koji su sa sobom donosili sopstvene ideje o duhovnoj i kulturnoj obnovi. Pliton, koji je Platona razumevao kroz neoplatoničare i Mihaila Psela, zagovara

³⁵ Na temelju toga O'MEARA 2010 iznosi zanimljivo zapažanje da neoplatonizam predstavlja svojevrсну aristotelizaciju Platona.

nekakvu univerzalnu religiju koja bi se temeljila na odbačenom antičkom paganstvu i teurgiji jamblihovskog tipa.³⁶ Radoznali, smeli, dobro obrazovani italijanski humanisti ne dolaze u dodir samo s rukopisima klasičnih autora, već se sve otvorenije osvrću i na dotad potiskivane ili nepoznate poznoantičke i srednjovekovne spise o magiji, alhemiji i astrologiji, katkada čak iz pera autoritetâ poput Alberta Velikog.³⁷ Značajno interesovanje izaziva *Asclepius*, jedina na zapadu sačuvana i na latinski prevedena rasprava iz poznoantičkog *Hermetičkog korpusa* (prvi je spominje Avgustin u *Državi božjoj*). Iz prethodne, sholastičke ere već su bili poznati radovi naprednih »neznabožačkih« filozofa poput Avicene i El Kindija, koji su Aristotelova učenja objedinjavali sa neoplatonskim i hermetičkim. Sva se ta nova ili obnovljena znanja stapaju s iznova otkrivenim Platonom i među humanistima polako sazreva ideja o nekakvoj primordijalnoj, univerzalnoj istini koja se nekada davno bila rasula u više tokova, koji bi se mogli ponovo sjediniti baš u njihovo doba. Ta vrema novih uverenja i očekivanja, rasprava i polemika veoma je važan faktor u analizi Fičinove recepcije Platona jer ukazuje na ono što Stenli Fiš naziva interpretativnom zajednicom: humanisti naklonjeni ideji *philosophiae perennis*, ali i njihovi oponenti, i jedni i drugi Fičinova čitalačka publika, odredili su svojim zahtevima i očekivanjima njegovu interpretativnu strategiju, ne samo u pristupu Platonu, već i svim drugim autorima kojima se bavio.

Ideja o univerzalnoj istini, otelovljenoj u nekakvoj prvobitnoj, svima zajedničkoj teologiji (*prisca theologia*), stekla je svoje najvažnije uobličenje upravo kod Fičina, a jedan od njenih ključnih nosilaca bio je Platon. Razvoj Fičinove predstave o grčkom filozofu sudbinski je vezan, ako tako možemo reći, za jednu neobičnu istorijsku epizodu i kolosalnu filološku grešku proizašlu iz nje. Godine 1460. monah po imenu Leonardo de Kandija Pistoja donosi Kozimu de Medičiju grčki rukopis iz četrnaestog veka, sačuvan u nekom makedonskom manastiru, sa zbirkom od četrnaest kraćih filozofskih rasprava. Bila je to, ako se izuzme već pomenuti *Asklepije*, prva pojava poznoantičkog *Hermetičkog*

³⁶ Vidi ТАТАКИС 1996, 286–88.

³⁷ O tom razvoju WALKER 1958. Reč je o širem kulturnom fenomenu koji KIECKHEFFER 1989 naziva »klerikalnim podzemljem« (*clerical underground*).

korpusa (*Corpus hermeticum*) na zapadu.³⁸ Kozima je, u meri u kojoj ju je mogao razumeti, ta zbirka toliko općinila da je smesta naložio Fičinu da obustavi prevođenje Platona, koje ovaj tek što je bio započeo, i prvo prevede zagonetni rukopis.³⁹

Hermetički korpus, čiji je latinski prevod objavljen 1471. godine, presudno je uticao i na samog Fičina. Niz teološko-kosmoloških rasprava s elementima mistike i apokaliptike, gde mudrac/filozof/prorok Hermes Trismegist u dijaloškoj formi prenosi božansko otkrovenje svojim učenicima, odvija se u mitski neodređenom ambijentu starog Egipta.⁴⁰ Jezik i ton rasprava često veoma podsećaju na pojedine knjige Starog i Novog zaveta, a nije bez značaja ni Laktancijev povoljan sud o njihovom pobožnom karakteru.⁴¹ Prihvatajući sve uvreženiji sud da *Hermetički korpus* sadrži zaboravljeno znanje drevne egipatske religije, Fičino ide korak dalje: on zaključuje da Hermesovo otkrovenje mora biti deo onog istog božanskog otkrovenja koje su zabeležili kanonski starozavetni tekstovi, a da je sam Hermes morao biti Mojsijev savremenik. U tom slučaju bi spisi *Hermetičkog korpusa* bili zalutala egipatska struja prvobitnog otkrovenja, koju crkva nije umela da prepozna sve do Fičinovog vremena. I više od toga: na osnovu uočenih veza između hermetičkih rasprava i *Timaja*, gde Platon govori o prastaraj egipatskoj religiji i filozofiji koje uveliko prethode grčkoj i nadmašuju je (21e i dalje) Fičino izvodi zaključak da je grčki tekst te zbirke (premda i sam prevod sa egipatskog) *stariji* od svega što su grčki filozofi ikada napisali i da im je, štaviše, upravo on služio kao filozofska podloga i inspiracija. Tu čuvenu filološku omašku pogrešnog datovanja osporiće tek više od

³⁸ Danas među stručnjacima preovladava mišljenje da su za tako sveden sastav te izvorno daleko obimnije zbirke bili zaslužni Mihailo Psel i njegovi vizantijski učenici, koji su je »očistili« od svih tekstova o magiji i teurgiji, o čemu COPENHAVER 1991, xl–xlii. Kozimov rukopis se čuva u Firenci kao MS Laurentianus 71, 33.

³⁹ O tome svedoči sam FIČINO 1962, 1537: *Mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum*. YATES 1991, 13 ovako komentariše tu neobičnu okolnost: »There are the complete works of Plato, waiting, and they must wait whilst Ficino quickly translates Hermes, probably because Cosimo wants to read him before he dies. What a testimony this is to the mysterious reputation of the Thrice Great!«

⁴⁰ O pojedinostima, pregledu naučnih teorija i relevantnoj bibliografiji COPENHAVER 1991, liii–lxxxiii. Takođe BANIĆ-PAJNIĆ 1989, 9–97.

⁴¹ Lact. *Div. inst.* 1,6, 2,15, 4,4, 4,9.

stotinu godina kasnije Izak Kazobon, nepobitno dokazavši da je jezik rasprava helenistički grčki. Za Fičina je stvar, međutim, jasna: Bog se prvobitno razotkrio nekolicini velikih ljudi, od kojih su Mojsije i Hermes začeli dve glavne grane predaje, Mojsije jevrejsku, iz koje je izniklo hrišćanstvo, a Hermes egipatsku, iz koje se razvila sva grčka filozofija, naročito Platonova.

Fičino razvija genealogiju proroka i poslednika te drevne teologije, iz koje jasno vidimo kakvu je ulogu namenio Platonu. On tu genealogiju – koje, naravno, nema nigde u samom *Korpusu* – daje u predgovoru svog prevoda, iz čega ponovo vidimo značaj koji je *argumentum* imao u kontekstualizaciji Fičinovih prevoda. Čini nam se da je ovde najprikladnije pustiti samog autora da iznese svoju fascinantnu »teoriju svega«:

Eo tempore quo Moyses natus est floruit Athlas astrologus Promethei physici frater ac maternus auus maioris Mercurii, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus... Hic in tanta hominum ueneratione fuit ut in deorum numerum relatus sit... Trismegistum uero siue ter maximum nuncuparunt quoniam & philosophus maximus & sacerdos maximus & rex maximus extitit. Mos enim erat Aegyptiis ut Plato scribit ex philosophorum numero sacerdotes, ex sacerdotum coetu regem eligere... Hic inter philosophos primus: physicis ac mathematicis ad diuinorum contemplationem se contulit. Primus de maiestate dei, demonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputauit. Primus igitur theologiae appellatus est auctor. Eum sequutus Orpheus secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pytagoras quem Philolaus sectatus est diui Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta ex theologis sex miro quodam ordine conflata est exordia sumens a Mercurio, a diuo Platone penitus absoluta.⁴²

⁴² FICINO 1962, 1836. – »U vreme Mojsijeva rođenja na vrhuncu slave beše astrolog Atlant, otac filozofa prirode Prometeja i deda po majci Merkurija Starijeg, čiji unuk beše Merkurije [tj. Hermes] Trismegist... Uživao je toliko poštovanje među ljudima da su ga proglasili za boga... Prozvali su ga Trismegistom ili tripot najvećim jer je bio najveći filozof, najveći sveštenik i najveći kralj; kod Egipćana, naime, beše običaj, kako piše Platon, da se među filozofima biraju sveštenici, a među sveštenicima kralj... On je prvi među filozofima preusmerio pažnju sa fizike i matematike na kontemplaciju božanskih stvari; prvi je s velikom mudrošću raspravljao o uzvišenosti Boga, o poretku demona, o transformacijama duša. Stoga je prozvan prvim teologom, a posle njega je došao Orfej postavši drugi po redu drevni teolog. Orfeja je nasledio Aglaofem, a njega Pitagora. Sledeći je u tom učeničkom nasleđu došao Filolaj, učitelj našeg božanskog Platona. Tako je taj čudesni niz od šest teologa iznedrio jedinstven

Sada postaje sasvim jasno kako Fičino vidi – i kako jedino može videti – Platona dok čita njegove spise: Platonov lik je za njega fiksiran u vanvremenoj sukcesiji »duhovnih učitelja« koju je začeo Hermes, on je prorok koji »egipatskom linijom« prenosi jedinstveno i univerzalno božansko otkrovenje. Setimo li se enigmatičnog Solonovog razgovora sa egipatskim sveštenikom u *Timaju*, takva slika Platona dobija na uverljivosti. Vremenski okvir je tu od presudne važnosti: mladi Fičino se upoznaje sa hermetičkim učenjem na samom početku svoga dugog prevodilačkog rada na Platonu. Ta će okolnost suštinski odrediti njegov horizont očekivanja u daljem proučavanju grčkog filozofa, način na koji će čitati Platona: za njega je *diuus Plato* posrednik božanske istine, on ne može biti kadar za prizemno sprdanje i podlo podbadaње kakvo mi danas jasno prepoznamo kod Sokrata u *Ijonu*. Nadalje, on ne može tek tako menjati mišljenja od dijaloga do dijaloga, jer kakav bi to onda prorok i teolog bio? U najkraćem, ono što Prado naziva žestokim sarkazmom ostaje sasvim izvan Fičinovog domašaja, a njegovo spajanje *Ijona* i *Fedra* spontano je barem u onoj meri u kojoj je za rane hrišćanske egzegete to bilo tumačenje Starog zaveta Novim.

Dodajmo i to da Fičino, sveštenik i kanonik firentinske katedrale, nijednog trenutka ne pokušava da ponudi nekakvu alternativu za hrišćanstvo. Poput mnogih drugih u tim burnim vremenima, od Jana Husa do Lutera, on veruje da nudi rešenje za reformu religije koju su isprazna sholastika i crkvena korupcija iznutra svu izjeli. On to i naglašava u predgovoru svog prevoda *Hermetičkog korpusa*, gde Hermesa nedvosmisleno dovodi u ravan biblijskih proroka:

Hic ruinam praeuidit priscae religionis, hic ortum nouae fidei, hic adeuntum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem saeculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum.⁴³

Od velike je važnosti, kao što su mnogi dosad istakli, sagledati Fičinov sinkretizam u duhu hrišćanske obnove, kojoj su u ta burna vremena mnogi težili. Ma kako to paradoksalno zvučalo, njegova platonsko-

sistem drevne teologije, skladan u svim svojim aspektima, započevši od Merkurija, a dostigavši savršenstvo sa božanskim Platonom.«

⁴³ Isto. – »On [Hermes] je predvideo propast stare religije i rađanje nove vere, Hristov dolazak i Strašni sud koji će doći, vaskrsnuće ljudskog roda, slavu blaženih i patnje prokletih.«

hermetička *prisca theologia*, sa naglaskom na ontološkoj nespojivosti tela i duše, sa neoplatonskim emanacijama i panteizmom koji često zalazi u politeizam, bila je u službi željenog korigovanja i podsticanja posustale hrišćanske vere. Upravo zato Fičino nije osećao bliskost sa Gemistom Plitonom, čiji je poziv za stvaranje univerzalne religije paganske provenijencije odzvanjao odviše antihrišćanski u Fičinovim ušima.

Nakon svega, možemo li reći da je Fičinovo čitanje *Ijona* bilo *lapsus mentis*, u korenu pogrešno usled fundamentalnog nerazumevanja? Možemo jedino ako smo spremni da Platonovu poziciju čvrsto fiksiramo onako kako je to sam Fičino uradio, a njegovim delima dodelimo jednoznačan i neopoziv smisao. U tome se ogleda jedan od fundamentalnih paradoksa Platonove misli: sudeći prema citatu s početka ovoga teksta, filozof koji je hotimično ostavio za sobom toliko »praznih mesta« priželjuje da »zlostavljanoj i nepravično ruženoj reči« uvek bude na raspolaganju roditelj kao pomoćnik, jer ona sama niti može sebe odbraniti niti sebi pomoći. Upravo u tom kontekstu postaje jasniji sud Volfganga Izera koji smo u iskušenju da olako odbacimo kao besmisleni relativizaciju: »Književno delo ne treba smatrati dokumentarnim svedočanstvom nečega što postoji ili što je postojalo, nego preoblikovanjem već preoblikovane stvarnosti, koje donosi na svet nešto što nikada ranije nije postojalo.«⁴⁴ U tom smislu Marsilio Fičino zauzima važno mesto u kontinuiranom procesu preoblikovanja Platonove misli od antičkih do naših dana.

Bibliografija

Banić-Pajnić, E., *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa*, Zagreb: Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 1989.

Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig: Teubner, 1927.

Copenhaver, B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Fičino, M., *Opera Omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus, 1962.

⁴⁴ ISER 1978, x.

Lucida intervalla 43 (2014)

- Ficino, M., *Platonic Theology*, 1–6, prev. M. J. B. Allen, prir. J. Hankins, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001–2006.
- Fish, S., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Garin, E., »Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino«, *Giornale critico della filosofia italiana* 21. 8 (1940), 299–318.
- Geanakoplos, D. J., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- Hankins, J., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 1, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 1, Leiden: Brill, 1991.
- Hankins, James, »The Myth of the Platonic Academy of Florence«, *Renaissance Quarterly*, 44 (1991), 429–475.
- Hankins, J. / A. Palmer, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance*, Città di Castello: Istituto nazionale di studi sul rinascimento, 2008.
- Harrison, S. J. (ur.), *Texts, Ideas, and the Classics. Scholarship, Theory, and Classical Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hexter, R. / D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, New York: Routledge, 1992.
- Iser, W., »Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa«, *Konstanzer Universitätsreden*, ed. Gerhard Hess, Konstanz: Universitätsverlag, 1970.
- Iser, W., *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Jauß, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Jauss, H. R., *Toward an Asthetic of Reception*, prev. T. Bahti, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jong, I. J. F. de / J. P. Sullivan (ur.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden: Brill, 1994.
- Kieckheffer, R., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze: Biblioteca storica del Rinascimento, 1953.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York: Harper and Brothers, 1961.
- Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 1993.

Noel Putnik

- Marcel, R., *Marsile Ficin*, Paris: Les belles lettres, 1958.
- O' Meara, D., »Plato's Invention of Open Philosophizing«, predavanje, The Hungarian Classical Association, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budimpešta, 5. III 2010.
- O' Meara, D., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Putnik, N., »To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Doctrinal Way Out for Cornelius Agrippa«, u zborniku L. Doležalová / J. Rider / A. Zironi (ur.), *Obscurity in Medieval Texts (Medium Aevum Quotidianum, Sonderband 30)*, Krems, 2013, 153–163.
- Monfasani, J., »Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy«, u zborniku M. J. B. Allen / V. Rees (ur.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 2002, 179–202.
- Platon, *Ijon*, prev. D. Stevanović-Soleil, Beograd: Fedon, 2010.
- Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, prev. Miloš N. Đurić, Beograd: BIGZ, 1985.
- Saitta, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna: Fiammenghi & Nanni, 1954.
- Schmitz, T. A., *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Malden, MA / Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2007.
- Siniosoglou, N., *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Somfai, A., »The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002), 1–21.
- Татакис, В., *Историја византијске философије*, Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог, 1996.
- Thomson, I., »Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance«, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 (1966), 63–82.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London: Warburg Institute, 1958.
- Woodhouse, C. M., *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Noel Putnik
Central European University, Budapest

**A Renaissance Example of Receptionist
Criticism: *Plato Ficinianus***

Abstract

The Florentine humanist Marsilio Ficino (1433–1499) was one of the most important Latin translators of Plato and the first to translate his whole extant opus into that language. Ficino usually equipped his translations with an *argumentum*, a brief introduction with a dedicatory note, which was supposed to facilitate the understanding of the translated work. In some cases these introductory texts differ considerably from the work itself in terms of topic description, analysis, and interpretation. In the most peculiar case of Ficino's introduction to Plato's *Ion*, titled *Argumentum in Platonis Ionem vel de furore poetico*, one finds a striking attempt of the Florentine Platonist to recontextualize and even plainly rewrite the basic points of the dialogue. Thus the idea of divine inspiration and poetic madness, which Plato clearly evaluates as negative, acquires a strongly affirmative sense in Ficino's *argumentum*. Moreover, a large part of it deals with issues not directly related to the dialogue, such as the Neoplatonic doctrine of emanation. In this paper the author seeks to understand how and why Ficino resorts to such a curious bending of Plato's thought. The structural analysis of the introduction reveals that Ficino accomplishes his reinterpretation by relating the idea of divine inspiration to the Neoplatonic notion of emanation, as well as to those instances in Plato's writings where the philosopher expresses a more affirmative opinion, such as in the *Phaedrus*. The more in-depth literary analysis employs some of the analytical tools of reader-response criticism and the aesthetics of reception. The author argues that concepts such as indeterminacy, interpretive community, and the horizon of expectation can significantly help clarify Ficino's puzzling attitude toward Plato. This attitude is decisively marked by the syncretic nature of Ficino's intellectual outlook and, more specifically, by the tremendous influence the late antique *Corpus Hermeticum* exerted upon the Florentine humanist. What emerges as a result of that influence is not only the reinterpretation of Plato's writings but a thorough re-evaluation of the figure of Plato himself.

Key Words: Plato, *Ion*, Marsilio Ficino, Renaissance Neoplatonism, reception, interpretation, reader-response criticism

Gorana Stepanić
Sveučilište Jurja Dobrile, Pula
gstepanic@unipu.hr

Josipov problem u latinskoj kombinatoričkoj poeziji Ladislava Simandija (1655–1715)

Apstrakt: Autorica povezuje grupu latinskih elegijskih distiha neolatinskog pjesnika Ladislava Simandija s tzv. Josipovom permutacijom, matematičkim problemom koji se povezuje s epizodom iz *Židovskog rata* Josipa Flavija.

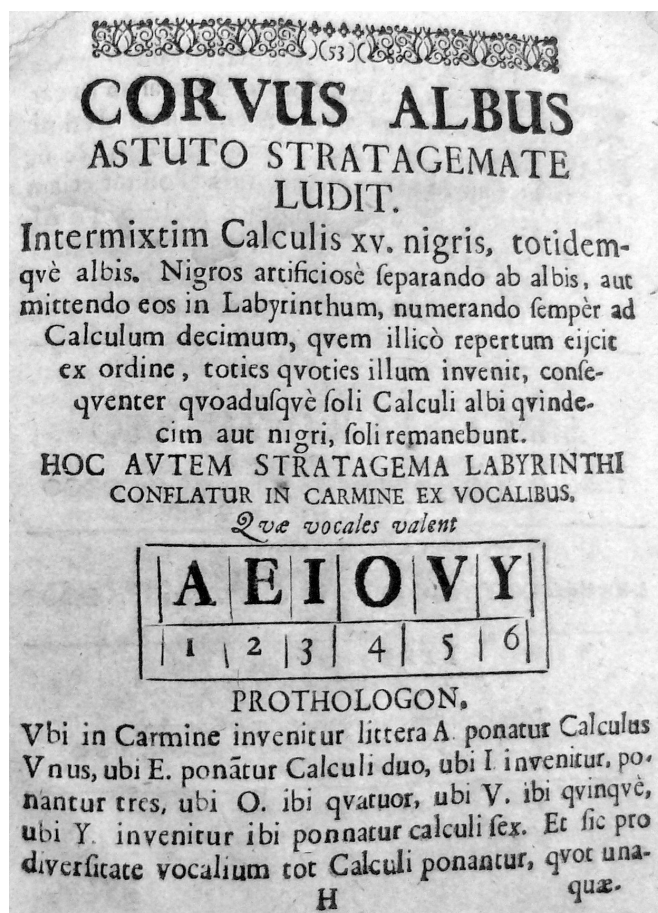
Ključne riječi: Ladislaus Simandi, vizualna poezija, kombinatorička poezija, Josipov problem, Josip Flavije.

Pavlini redovnik hrvatskog podrijetla Ladislav Simandi (Simándi László, Ladislaus Simandi, ?, 1655 – Lepoglava, 1715) autor je knjižice latinske poezije o sv. Pavlu Tebanskom (Pavao Pustinjak, 3–4. st.), svecu koji se smatra prvim začetnikom i moralnim uzorom toga pustinjačkog reda.¹ Simandijeva zbirka *Corvi albi eremitici nova musa inconcinna* prvi put je, sudeći prema podacima na naslovnici, objavljena 1712. u poljskom gradu Częstochowi, u tiskari pavlinskog marijanskog svetišta Jasna Gora, a doživjela je još nekoliko izdanja (Częstochowa 1719, Trnava 1745, Częstochowa 1772, Krakov 1781 i s. l. 1782).²

¹ *Corvi albi eremitici nova musa inconcinna, quae in deserto coenobitico sacrae Paulinae religionis proto-eremiticae studio, ac labore R. P. F. Ladislai Simandi, eiusdem ordinis provinciae Croaticae presbyteri, variis distenta figuris artificiosis, in laudem & gloriam Summi Patriarchae Nostri, sancti patris Pauli Primi Eremitae, ligatis versibus concinnatur. Anno Salutis, M.DCC.XII. Typis Clari Montis Częstohoviensis.*

² István Kilián, stručnjak za stariju mađarsku (između ostalog latinsku) vizualnu poeziju, na temelju paratekstova izdanja iz 1719. (preporuke, *imprimatur*) dokazuje da je upravo to godina prvog izdanja. S druge strane, trnavskom izdanju iz 1745. odriče svaku vezu sa Simandijevom zbirkom. Naime, na naslovnici izdanja *Zaključaka iz traktata o trojedinom Bogu*, koje je 1745. »u duhu Anđeoskog Naučitelja Tome Akvinskoga« javno obranio student treće godine teologije pavlin Emerik Tóth, pojavljuje se kao glavni naslov »Corvi albi eremitici nova musa inconcinna...

Prema legendi koju donosi Jeronim u *Vita Pauli heremita* (c.10), svecu, koji se pred progonoštvom cara Decija sklonio u pustinju, crni je gavran (*corvus* iz naslova) godinama svakodnevno donosio pola hljeba kruha. *Corvus albus* iz naslova Simandijeve zbirke po svemu je sudeći sam autor – odjeven u bijeli habit svojega reda – koji, prema vlastitim tvrdnjama iz



auditoribus oblata«. Bez uvida u spomenuto izdanje možemo samo pretpostaviti da je Simandijeva zbirka tiskana uz Tóthov traktat; Kilian odlučno poriče postojanje bilo kakve veze *Traktata* sa Simandijevom pjesničkom zbirkom. Vidi KILIAN 2010, 366. Analogijom isto vrijedi i za izdanja iz 1781. i 1782.

predgovora *Ad benevolum lectorem*, piše knjižicu prigodnih stihova na nagovor kolega i kao pjesnički uzor pitomcima reda.³

* * *

Simandijeva zbirka latinskih stihova na svojih 68 paginiranih stranica sadržava 34 *artificia*, kako ih je sam autor nazvao u indeksu knjige, majstorskih jezičnih tvorevina u kojima se latinski tekst preslaguje na razne načine kako bi se iz njega iščitao novi ili dodatni smisao. Kilián i Lukač sve Simandijeve pjesničke artefakte nazivaju vizualnom poezijom, premda sva *artificia* u zbirci ne posjeduju vizualnu komponentu.⁴ U njoj, doduše, ima takvih oblika vizualne poezije (*carmina figurata*, *pattern poetry*) u kojima slova, riječi ili tipografski organiziran tekst tvore neku vrst dvojnog poetsko-vizualnog metadiskurza (npr. dio teksta tvori križ, zvijezdu ili dijamant, ili se pak riječi organizirane u kvadrat mogu smisljeno čitati kao rečenice u raznim smjerovima).⁵ Tu je i jedan rebus (*hyeroglificum*, sc. *carmen*, str. 57), u kojem se presložen akustički materijal riječi predstavlja vizualno. Ipak, većina je sastavaka kombinatoričke naravi i ne posjeduje vizualnu komponentu potrebnu da bismo ih uvrstili u kategoriju vizualne poezije. Takvi konstrukti pripadaju poeziji koju bih radije nazvala »kombinatoričkom poezijom«, kod koje se preslagivanjem jezičnog znaka (prije svega slova) ili matematičkom obradom njegove brojčane vrijednosti dobiva novo ili dodatno značenje.

Tipičan je predstavnik takve »kombinatoričko-egzegetičke« metode anagram, kod kojeg se premještanjem elemenata označitelja polazne riječi dobiva novi pojam koji tumači prvu riječ. Brojčanom vrijednošću slova koristi se, na primjer, kronogram, kod kojeg se zbrajaju vrijednosti onih slova koja u rimskih brojaka imaju numeričku vrijednost, ili, u složenijoj varijanti, *cabalisticum* (str. 65–66), figura u kojoj se zbraja brojčana

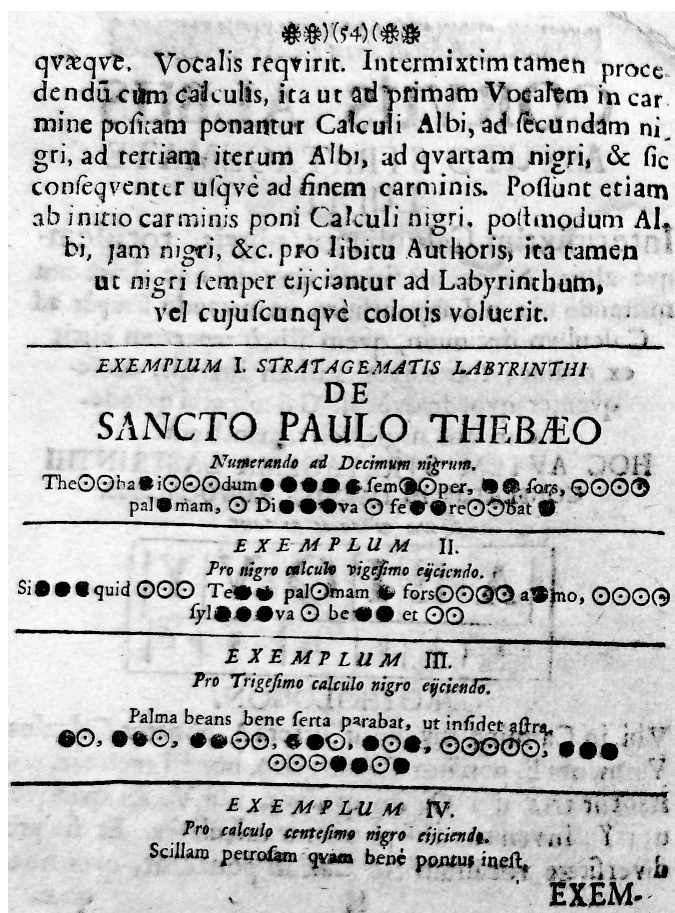
³ Didaktička namjera pjesnika otprije poznatog po prigodnoj poeziji jasno je iskazana: »complures desideravere... ut aliquod persimile artificiosum typis mandaretur; quo saltem scholares et tyrones poëseos facilius ad opera similia elaboranda permoverentur... Itaque... pro idea tyronibus posui opus hoc carminicum, varijs artificijs excogitabilibus concinnatum... pro tyronibus poëseos, in persona CORVI ALBI concinnui« (*Nova musa inconcinna* 4). Atribut *inconcinna*, koji je pjesnik dodijelio svojoj muzi, shvaćamo kao opće mjesto skromnosti.

⁴ KILIÁN 1998, KILIÁN 2010, LUKAČ 2004, *passim*.

⁵ Za definiciju v. KILIÁN 1998, 10.

vrijednost svakog slova ili samo vokala u nekom tekstu (obično stihu), a zbroj njihovih vrijednosti obično daje godinu izdanja teksta.

Posebna vrsta kombinatorike primjenjena je u tekstu kojim ćemo se ovdje pobliže pozabaviti. Na stranicama 53–56 Simandijeve knjižice (v. fotografije 1-3) nalazi se odjeljak naslovljen *Corvus Albus astuto stratagemate (!) ludit*. Radi se o svojevrsnoj igri eliminacije (*Stratagema Labyrinthi*) u kojoj se prema zadanoj formuli izbacuju elementi jedne grupe kako bi na kraju preostali samo elementi druge grupe. U ovome slučaju igra se dvama setovima »žetona« (*calculi*), a »crni« i »bijeli« obluci dovedeni su u vezu s tekstom tako da su dodijeljeni vokalima latinskih elegijskih di-



stiha o sv. Pavlu Tebanskom. Autor ovako objašnjava pravila igre: poreda se 15 bijelih i 15 crnih oblutaka te se izbacuje svaki deseti («šalje se u Labirint»), sve dok ne preostanu samo crni ili samo bijeli. Ova se konkretna igra gradi prema vrijednostima vokala pjesme, a obluci se raspoređuju prema sljedećem ključu: gdje se naiđe na vokal *a*, stavlja se jedan oblutak, kod vokala *e* dva oblutka, i tako dalje do šest oblutaka za *y*.⁶ Za prvi vokal u stihu stavljaju se bijeli obluci, za drugi crni, i tako naizmjenice.⁷

Simandi nudi ukupno pet stihova kao podlogu za igru, a za sve osim za jedan daje i grafički prikaz s oblucima (54):

Exemplum I. stratagematis labyrinthi de Sancto Paulo Thebaeo.
Numerando ad decimum nigrum:

The^oba^oi^oo^odum^{●●●●} se^oo^ompe^{●●}r sors^oo^oo^o
pa[●]lmam^o di^{●●●}va^o fe^{●●}re^oo^obat[●]

Kod drugog ponuđenog stiha treba izbaciti svaki dvadeseti crni kalkul: *Exemplum II. Pro nigro calculo vigesimo ejiciendo: Si quid te palmam fors amo, sylva beet.* U stih su, kao i u prethodnom slučaju, ubačeni crni i bijeli obluci. Ovdje se tiskaru – prije nego autoru – potkrala pogreška: riječ »sylva« (*syl*●●●*va*^o) predstavljena je kao da piše »silva«, s tri crna oblutka za *i* umjesto šest za *y*. Ispravimo li tu pogrešku, i ovdje se račun, kao i u prethodnom stihu, slaže i nakon izbacivanja u igri ostaju samo bijeli kalkuli. Izbacivanje crnih točno funkcionira i u trećem stihu, gdje treba izbaciti svaki trideseti: *Exemplum III. Pro trigesimo calculo nigro*

⁶ Premda to Simandi eksplicitno ne kaže, diftonzi *ae* i *oe* vrijede kao *e*, što je vidljivo iz petog Simandijeva primjera na kraju cjeline.

⁷ »[53]...Intermixtim calculis XV. nigris, totidemque albis. Nigros artificiose separando ab albis, aut mittendo eos ad Labyrinthum, numerando semper ad calculum decimum, quem illico repertum ejicit ex ordine, toties quoties illum invenit, consequenter quoadusque soli calculi albi quindecim aut nigri soli remanebunt... Ubi in carmine invenitur littera A, ponatur calculus unus, ubi E, ponantur calculi duo, ubi I invenitur, ponantur tres, ubi O, ibi quatuor, ubi V ibi quinque, ubi Y invenitur, ibi ponantur calculi sex. Et sic pro diversitate vocalium tot calculi ponantur, quot una[54]quaeque vocalis requirit. Intermixtim tamen procedendum cum calculis, ita ut ad primam vocalem in carmine positam ponantur calculi albi, ad secundam nigri, ad tertiam iterum albi, ad quartam nigri, et sic consequenter usque ad finem carminis. Possunt etiam ab initio poni calculi nigri, postmodum albi, jam nigri, etc. pro libitu authoris, ita tamen ut nigri semper ejiciantur ad Labyrinthum, vel cujuscunque coloris voluerit«.

ejiciendo. Palma beans bene sarta parabat, ut insidet astra. Četvrti stih, u kojem treba izbaciti svaki stoti crni oblutak glasi: *Exemplum IV. Pro calculo centesimo nigro ejiciendo. Scillam petrosam quam bene pontus inest.* U njemu kalkuli nisu grafički prikazani unutar stiha, već ispod. U sklopu ovoga artificija postoji i peti stih, o kojem će riječi biti nešto kasnije.

Na ovome se mjestu valja zapitati na koju se tradiciju prilikom skladanja ovoga jezično-kombinatoričkog artefakta autor oslanja. O ovom je Simandijevom strategemu, »lukavom potezu«, već pisao autoritet za stariju mađarsku vizualnu poeziju István Kilián u sklopu članka koji donosi opis cijele zbirke *Corvi Albi eremitici nova musa inconcinna*.⁸ Kilián prepri-



⁸ KILIÁN 2010, 381–382.

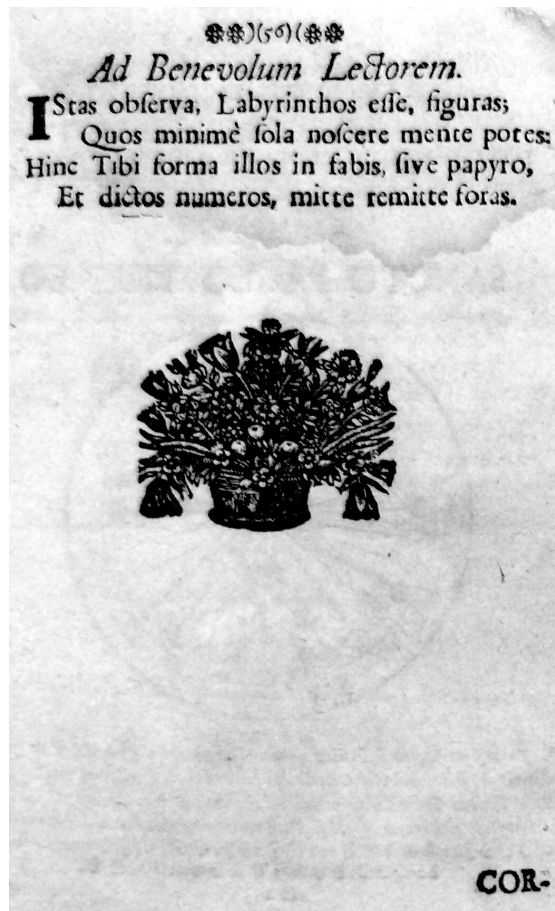
čava Simandijeve upute i povezuje ovdje primijenjenu metodu s »kabalističkom metodom«, u kojoj se zbrajaju brojčane vrijednosti svih ili odabranih slova kako bi se u zbroju dobio tražen znakoviti broj. Ujedno ustvrđuje kako ranije nije susreo primjerak ovakve kombinatoričke pjesme te izražava mogućnost da je metoda izbacivanja kamenčića Simandijev izum.⁹

Kod prve je tvrdnje Kilián bio u pravu, budući da su primjerci ovakva strategema rijetki. Kod druge se tvrdnje, međutim, prevario. Izbacivanje crnih i bijelih kalkula nije Simandijev izum, već samo tekstualna verzija tradicionalnog matematičkog problema poznatog pod imenom »Josipov problem« (i »Josipova funkcija«, »Josipova rekurzija«; *Ludus Josephi*, *Ludus Sancti Petri*). Bez ulaženja u matematičko objašnjenje problema, ustvrdit ćemo kako se ovdje radi o metodi »probranog desetkovanja«, kod koje se po posebnoj formuli distribuiraju pripadnici dviju skupina (obično poredani u krug), izbacuje se svaki x -ti (»loši«, »tuđi«), sve dok ne preostanu pripadnici jedne skupine (»dobri«, »naši«).

Kao legendarni izumitelj ovoga matematičkog problema navodi se židovski historiograf Josip Flavije. U djelu *O židovskom ratu*, u kojem se i sam pojavljuje kao lik, opisuje situaciju u kojoj se našao prilikom Vespazijanove 47-dnevne opsade galilejskog grada Jodfata 67. godine. On se, pošto je grad osvojen, zajedno s još četrdeseticom drugova sakrio u rupu na čijem se dnu nalazilo proširenje, tako da ih odozgo nitko nije mogao vidjeti; ipak, mogućnost za bijeg nije postojala i ostali su Židovi inzistirali na grupnom samoubojstvu kao najčasnijem izlazu iz situacije u kojoj su se našli, a Josipu prijetili smrću ako se preda (*B.J.* 3,8,1). Josip ih je, kaže tekst, zahvaljujući prisebnosti koja ga nije ni u toj situaciji napustila te uz božju zaštitu, uspio odgovoriti od takve nečasne smrti predloživši da se svi ubiju međusobno, a o redosljedu neka odluči slučaj, $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ (3,8,7). Po ključu koji se u Josipovu tekstu ne navodi, zatočnici su se međusobno ubijali sve dok nije preostao on s još jednim drugom, s kojim se dogovorio da odustanu i da se predaju te tako spase život. I Pseudo-Hegezip, sastavljač latinskog prijevoda *Židovskog rata* iz 4. stoljeća, donosi istu priču (3,18), no naznačuje i mogućnost da je Josipov prijedlog kružnog ubojstva nošen namjerom: *sive casu quodam, sive consilio commentatus est, ut minueret numerum repugnantium*.

⁹ KILLÁN 2010, 381.

Ni grčki ni latinski tekst *Židovske povijesti* ne tvrde eksplicitno da je Josip primijenio matematičku varku i poredao kandidate u krug te odredio da se međusobno eliminiraju po formuli zahvaljujući kojoj je, zajedno s još jednim drugom, ostao živ.¹⁰ Ipak, tradicija koja seže najmanje u kasni srednji vijek¹¹ tvrdi da je Josip poredao svoje drugove te odredio da se ubije svaki x -ti (obično svaki treći). Matematički problem ciljanog desetkovanja poznat je na Zapadu najmanje od 10. stoljeća,¹² a prvi ga je, prema nekim povjesničarima matematike, s Josipom Flavijem



¹⁰ Podmukao plan negira npr. GLUMAC 1967, 543, bilj. 15.

¹¹ MURPHY 1942, 3.

¹² SMITH / MIKAMI 1914, 84.

povezao matematičar Gerolamo Cardano (1501–1576).¹³ Vrlo je, međutim, moguće da je veza između matematičkog problema i židovskog historiografa uspostavljena i ranije, budući da se Josip Flavije tijekom srednjega vijeka smatrao autoritetom za razna područja znanosti, od biblijske egzegeze, kronologije, astronomije do aritmetike.¹⁴

Pretpostavljena Josipova matematička formula iz scene opsade Jodfata fokusira se na posljednjeg preživjelog. U toj verziji ovaj matematički problem poznat je i u istočnoj aritmetici, u japanskoj priči o bogatašu koji je umro i ostavio za sobom petnaestoro djece od prve žene i petnaestoro od druge. Druga žena je predložila da sva djeca stanu u krug i da se eliminira redom svaki deseti nasljednik, te da cijelo nasljedstvo naslijedi onaj koji ostane posljednji, osiguravši tako cijelo nasljedstvo za svojeg sina miljenika. Na Zapadu Josipov problem dolazi i u verziji u kojoj se iz grupe (obično od 30 ljudi) izbacuje polovica nepoželjnih, a legende obično predstavljaju scenu na brodu iz kojeg je potrebno u more izbaciti pola putnika kako se ne bi potpio: kapetan poreda putnike naoko nasumce, a na kraju uspijeva odvojiti poželjne od nepoželjnih (kršćane od Židova, Turaka ili Maura). Arapske verzije iste priče iz broda izbacuju kršćane.¹⁵

Potonju verziju matematičkog problema, u kojoj se izbacuje »loša« polovica elemenata, koristi i Simandi. Peti primjer iz zbirke *Nova musa* (55), koji do sada nismo spominjali, ukazuje na Simandijevo poznavanje tradicije problema. Njegov je naslov *Exemplum stratagematis labyrinthi in antiqua forma, iuxta illud Ingeniosi Poetae: »Populeam virgam mater regina tenebat«*. Daje se i legendarni kontekst »čarolije«: taj je stih nekoć odredio raspored kršćana koje je trebalo spasiti i Židova koje je trebalo baciti u more (*Quod olim ad salvandos Christianos, & Iudaeos ad mare projiciendos disposuerat*). Ključ za redanje elemenata leži u stihu koji je neimenovani *Ingeniosus Poeta* smislio kao mnemotehničko pomagalo. Naime, vokali su u stihu *Populeam virgam* raspoređeni upravo onako kako treba rasporediti trideset elemenata (naizmjenično »poželjnih« i »nepoželjnih«) da bi na kraju ostali samo »poželjni«: *o-u-e-a-i-a-a-e-e-i-a-e-e-a*, odnosno 4-5-

¹³ *Practica arithmeticae generalis*, 1539. Vidi AHRENS 1901, 288, i SMITH / MIKAMI 1914, 84, bilj. 2.

¹⁴ FELDMAN / HATA 1987, 14.

¹⁵ MURPHY 1942, 5.

2-1-3-1-1-2-2-3-1-2-2-1, uz izbacivanje svakog devetog »nepoželj-
nog«. Simandijeva je verzija istog rasporeda vokala prisutna u stihu koji
predlaže na dnu stranice (*ad normam Ingeniosi Poetae, numerando ad
nonum nigrum calculum*). On glasi *Fortunae alis palmam Thebe diva ferebat*,
gdje je raposred vokala isti kao i u stihu *Populeam virgam*. Glavna je,
međutim, vizualna atrakcija stranice grafički prikaz već navedenog stiha
o Pavlu Pustinjaku (*Thebaidum semper sors palmam diva ferebat*), kod kojeg
su propisno poredani kalkuli raspoređeni u krug, na čijem je obodu
tiskan tekst (fotografija 2). Kružni raspored elemenata evocira upravo
krug u koji su, navodno, stali Josip Flavije i njegovi suborci kako bi
izvršili lukavo matematičko masovno ubojstvo, ali i podsjeća na ludičku
narav cijele konstrukcije, kao podloga za društvenu igru.

* * *

Artificium s kalkulima završava uputom o tome kako igrati Josipovu igru
(fotografija 3). Kratak epigram od dvaju elegijskih distiha, naslovljen *Ad
benevolum lectorem* (56), usmjerava shvaćanje čitatelja, korisnika ove
zbirke:

*Istas observa Labyrinthos esse figuras,
Quos minime sola noscere mente potes:
Hinc tibi forma illos in fabis, sive papyro,
Et dictos numeros mitte remitte foras.*

Uputa, suprotno očekivanjima, ne razvija alegoriju u smjeru duhovnog,
već daje naputak za materijalnu stranu ove »društvene igre«. Navedene
figure (misli se na zagonetane stihove s kalkulima) su labirinti i ne mogu
se spoznati samo umom: potrebni su i konkretni kalkuli, bilo u obliku
zrna boba, bilo da ih se načini od papira. Tada se igra izbacivanja može
igrati uvijek iznova.

Literatura

- W. Ahrens, »Das Josephspiel«, u: *Mathematische Unterhaltungen und Spiele*,
Leipzig 1901, 118–169.
L. H. Feldman / G. Hata (ur.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987.
D. Glumac (prev., kom.), *Josif Flavije: Judejski rat*, Beograd 1967.
D. Higgins, *Pattern Poetry. Guide to an Unknown Literature*, Albany 1987.
I. Kilián, *A régi magyar képszerűs. Old Hungarian Pattern Poetry*, Vizuális kőltészet
Magyarország I. / Visual Poetry in Hungary I., Miskolc/Budapest 1998.

Gorana Stepanić

- I. Kilián, »Die Visuelle Poesie des Paulinermonchs László Simandi (1719)«, u: G. Sarbak (ur.), *Der Paulinerorden. Geschichte – Geist – Kultur*. Budapest 2010, 359–393.
- S. Lukacs, »Zu den Anfängen der kroatischen visualen Dichtung. Ladislaus Simandi (1655–1715)«, *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae*, 49/3–4 (2004), 305–313.
- S. Lukač, »Začetnik hrvatske vizualne poezije Ladislaus Simandi«, *Republika 3* (2004), 56–61.
- G. Murphy, »The Puzzle of the Thirty Counters«, *Béaloideas. The Journal of the Folklore of Ireland Society* 12 (1942), 3–28.
- K. Seršić, »Josipova funkcija i još nešto«, *Osječki matematički list* 6 (2006), 27–35.
- Signac 2012 = L. Signac, »Autour du problème de Joseph«, *BibNum*, URL www.bibnum.education.fr/files/flavius-analyse-1.pdf (konzultirano 20.12.2013)
- Singmaster 2004 = D. Singmaster, »Arithmetic & Number – Theoretic Recreations«, *Assorted Articles on Recreational Mathematics and the History of Mathematics*, URL puzzlemuseum.com/sigma/sigma-index.htm (konzultirano 20.12.2013)
- D. E. Smith / Y. Mikami, *A History of Japanese Mathematics*, Chicago 1914.

Gorana Stepanić
Juraj Dobrila University of Pula (Croatia)

The Josephus Problem in the Latin Combinatorial Poetry of Ladislaus Simandi (1655-1712)

Abstract

The Pauline monk Ladislaus Simandi (Ladislav Simandi, Simándi László, ?, 1655 – Lepoglava, 1715) wrote a book of Latin visual and combinatorial poetry dedicated to St. Paul the First Heremite, *Corvi albi eremitici nova musa inconcinna* (Częstochowa 1712?, 1719). The 68 pages of this booklet contain 34 *artificia*, samples of visual poetry (*carmina figurata*), pattern poems (*versus intexti*), rebuses and different types of combinatorial alphabetic, verbal and/or numeric verses (anagrams, chronograms, acrostichs, palindroms, *carmina cabbalistica*, etc.).

In this paper the author concentrates on a counting-out game presented on pages 53–56 of Simandi's poetry book under the heading *Corvus Albus astuto stratagemate ludit*. To follow the instructions given there, one should use five Latin verses on St. Paul of Thebes as a starting point for setting a required number of white and black playing pieces (pebbles) according to the numeric value assigned

Lucida intervalla 43 (2014)

to every vowel. Each verse amounts to 30 pebbles (15 black and 15 white) and the game consists in counting pebbles and eliminating black ones according to a rule pre-established for each verse, until a single white pebble remains.

Simandi's poetry book has been well described and analyzed by István Kilián. Nevertheless, Kilián failed to connect Simandi's game to a version of the so-called *Ludus Sancti Petri* or *Ludus Josephi*, which is based on a mathematical problem known as the Josephus problem, whose origin is derived from a scene in Josephus' *Bellum Judaicum* (3.8.7). Apart from linking Simandi's verses to the mathematical problem and describing the game in detail, the author points out the unusual nature of this piece: it is a pastime framed in spiritual poetry, in which the quest for the 'higher sense' ends up in a sort of board game.

Key words: Ladislaus Simandi, visual poetry, combinatorial poetry, Josephus problem, Flavius Josephus.

Јасна Влајић-Поповић
 Институт за српски језик САНУ, Београд
 jasna.vlajic@isj.sanu.ac.rs

Мора ли драгоцен бити и скупоцен? *

Анстракт. У светлу творбе и семантичког развоја разматра се порекло готово синонимних сложеница *драгоц(ј)ен* и *скупоц(ј)ен* 'pretiosus', с једне стране као творби по моделу данас застарелог *многоц(ј)ен* (као настављача српскословенске речи *многоцѣньнѣ*, калкиране према гр. *πολύτιμος*, *πολυτέλης*), а са друге као деривата именице *ц(иј)ена* преко од ње изведеног придева *ц(иј)енан* 'скуп', 'јефтин'; управо због те антонимије прво значење је накнадно потенцирано прво придевом *драг*, касније *скуп*.

Кључне речи: српски језик, сложеница, калк, семантички развој, *многоцен*, *драгоцен*, *скупоцен*.

0. Једно од првих »открића« које је студент могао да доживи на часовима историјске граматике грчког језика код професорке Љиљане Црепајац – барем по моме сећању – било је оно о етимолошкој истоветности гр. *ποινή* 'казна, откуп' и с.-х. *цена* 'pretium'. Могло се на тим предавањима проћи кроз читаве вртове прича о семантичким променама. Могла су се стећи прва сазнања о размерама и значају калкирања за богаћење језика, о томе како је грчки језик вазда пружао предлошке за словенску творбу, од старословенског и старосрпског до дан-данас (в. СРЕПАЈАС 1978). Могли су се чути и занимљиви цитати, попут оног о несавршености речника и сатова¹ – што сам првобитно запамтила само као духовитост, да бих много касније, када сам и сама почела да се бавим лексикографијом, схватила колико је то поређење истинито. Прилог који следи ослања се на све те драгоцене успомене.

* Чланак је настао као резултат рада на пројекту бр. 178007 »Етимолошка истраживања српског језика и израда *Етимолошког речника српског језика*«, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ »Dictionaries are like watches – the worst is better than none and the best cannot be expected to be quite true«, Samuel Johnson (1709–1784), енглески енциклопедиста.

1. Друго је »откриће« дошло знатно доцније, када сам се (за потребе израде једнотомног етимолошког речника српског језика) позабавила творбено-семантичким породицом именице *цена*. Њена деривација у српском језику, иако релативно богата,² није нарочито занимљива. Једино што интригира јесте постојање практично – мада не сасвим – синонимног пара придевских сложеница *драгоцен* и *скупоцен* 'pretiosus'. Штавише, у истом значењу је посведочен и застарели облик *многоцен* (као његов антоним уредно је постојао и *малоцен* 'јефтин'³). Откуд потреба за толиким синонимима? Како и зашто су они улазили у језик и из њега се губили? И када се то дешавало, односно која је њихова релативна хронологија? У Скоковом етимолошком речнику одговора на ова питања нема, иако он све три сложенице помиње: *драгоцен* чак трипут (Скок 1: 263 s.v. *цијепа*, 1: 428 s.v. *drag*; 3: 273 s.v. *skip*), друге две по једном (3: 273 s.v. *skip*; 2: 445 s.v. *mnogi*). Ни њиховом творбом Скок се није посебно бавио, осим што је у два наврата узгред навео два различита тумачења: »Složen pridjev *skupocen* obrazovan [je] prema *dragocjen* od sintagme gen. *skupe cijene*« (Скок 3: 273 s.v. *skip*), односно »*mnogocjen* (< [придева] *cjenan*)« (Скок 2: 445 s.v. *mnogi*), тако да није јасно да ли он држи да су сложенице различитог или истог порекла, да ли иза свих стоје генитивске синтагме или пак старије двопридевске сложенице – при чему само *драгоцен* и не тумачи (мада самим поређењем имплицира да је исто као *скупоцен*). Нема ни осврта на хронологију тих облика, апсолутну нити релативну. Како би наредни српски етимолошки речник био бољи од Скоковог (в. нап. 1), у њему је придеву *драгоцен*

² Деноминал *цѐнити* impf. (осим деминутива *ценкати се*) постоји и у префигираним варијантама *зацѐнити*, *потцѐнити*, *прецѐнити*, *оцѐнити*, *процѐнити* pf. (осим са префиксом *за-*, сви облици долазе и у конкретним и у апстрактним значењима), а значењем се издаваја *уцѐнити* pf., iter. Од поствербала реализовани су *оцена*, *процена* и *уцена*. Као придев му функционише пасивни партицип *цењен* (такође са свим префиксима, *за-*, *о-*, *пот-*, *пре-*, *у-*), *непроцењив*, *ценовни*, отуд *ценовник* m. Ту је и колектив *бесцење* n., у прилошкој употреби у *бесцење* 'јако јефтино', наспрам заст. *бесцен* adj. 'неизмерно високе цене, јако драгоцен'.

³ У РСА код неколико аутора XIX века, у РЈА само из Стулића, уз упућивање на одговарајуће облике у чешком, пољском и руском – данас, век касније, ван употребе у тим језицима.

посвећена посебна одредница, где се укратко износи разматрање које следи.

2. Семантички токови не могу се пратити независно од творбе, и то у историјској перспективи. У првим члановима свих поменутих сложеница недвосмислено се препознају придеви *драг, скуп, многи, мали*. У другом делу би се очекивао придев на *-ан* (као нпр. у *драговољан, многољудан, малодушан*), дакле пореклом од именице *цена* (као што су *воља, људи, душа*). Али придев **ценан* данас не постоји, тако да у случају ових сложеница, на синхронном нивоу није јасан однос именице *цена* и другог елемента *-цен* (уп. разлику у Скоковом тумачењу облика *многоцен* и *скупоцен*).

2.1. Међутим, на дијахроном плану све се може боље сагледати. За то ћемо се ослонити на скромни избор постојећих историјских речника српског језика (Даничић, RJA, тек делимично и РСА), свесни да би даља ексцерпција језичке грађе могла донети још података и евентуално довести до нешто другачијих закључака.

2.1.1. Најраније је (XIII /XIV век) посведочен придев *многоцен*, у облику српсл. **мъногоцѣньнѣ**: Дражајши ест каменија многоцѣньна (Св. Сава), Съ почтеними и многоциними дари (Повеља из 1392), Повелѣ донести свиты красны многоцѣнны (Доментијан), Приложи канѣдила многоцѣньна (Данило), сузе арханѣлове каконо камење многоцѣнно («много циенно») (Зб. ћирил. рукописа, Дубровник 1520) (Даничић 2: 83, такође RJA s.v., уп. и ZET 1970: 224).⁴ Тај је придев у облику **мъногоцѣньнѣ**, постојао већ у старословенском језику, као калк према грчком *πολύτιμος, πολυτελής* (ESJS 93 s.v. *сѣпа*, 512–513 s.v. *тѣпогѣ*). Наведени примери указују на књишки карактер речи, мада је она временом, прошавши кроз мене које је учени српскословенски језик претрпео, фонетски прилагођена живом говору, па је крајем XVIII века Доситеј користи без полугласа: *многоцѣнне вешти* не купују се за малу цѣну (RJA). Ову реч, која није била ушла у народ, Вук Караџић је у свом преводу Новог завета

⁴ Даље RJA доноси и пар примера из XV века, са хрватског терена: *Mnogocenan jest* (А. Далматин); *Boljše bo jesu dobre rěči ot srebra i ot zlata mnogocennago* (глагољски рукопис), и још неколико познијих, из XVII–XVIII века, у облику *тпогосјен* фонетски ближем народном изговору (тако Петар Богдан Бакшић, родом Бугарин, и Далматинци Ј. Кавањин и И. М. Матеић).

међу више десетина изобичајених, старосрпских и српкословенских речи »оживео« за потребе тог превода, у облику *многоцен*.⁵ Тај превод није једини извор њене новије посведочености.⁶ У сваком случају, нема сумње да је ова сложеница првобитно као други елемент имала придев **цѣньнь** < *сѣньнь*, да би временом полуглас *ь* испао, а *нн* се закономерно упростило у *н*.

2.1.2. Придев *драгоцен*, понекад и у облику компаратива, посведочен је од XVI века.⁷ Иако га не бележи Вук, среће се (као и од њега изведена именица) у народним песмама и приповеткама: драгоцене и свете ствари (НП), драгоценијех хаљина (НПр), Да имаде и сребра и злата, оружја и много другијех драгоцености (НПр). Користио га је и Вук Караџић лично: Описаније драгоценије остатака наше старине (све према РЈА). Стога овај придев треба сматрати делом народног српског језика, иако је можда настао за учене потребе. Значајно је и то да га у одговарајућим облицима имају и готово сви остали словенски језици, мада – упркос формално-семантичкој подударности – ипак није извесно да ли као део прасловенског наслеђа (SP, ЭССЯ га не региструју!) или као позније, независне творбе у сваком језику понаособ. Иако се на основу графије наших потврда не може са сигурношћу тврдити да је и у овом случају други елемент био придев **цѣньнь** < *сѣньнь*, у другим језицима то је јасно (уп. слч., чеш. *drahocenný*, пољ. *drahocenny*, рус. *драгоценный*). Остаје неизвесно да ли је сложеница настала по узору на учену **многоцѣньнь** или пак спонтано, у току природног језичког развоја под утицајем фак-

⁵ Цет је у том преводу препознао 49 речи за које Вук сматра да »се у нашем народном језику не говоре, али се ласно могу разумјети и с народнијем ријечима помијешати« (ЗЕТТ 1970: 132).

⁶ Од предвуковских писаца користи је, поред Доситеја, још Ат. Нешковић, Будим 1801, а од познијих Ст. Новаковић, Београд 1893; Личанин Б. Будисављевић, Нови Сад 1914; Далматинац Н. Нодило, Загреб 1918 (РСА).

⁷ Код далматинских и босанских писаца и/ли преводаца религиозне књижевности XVI–XVIII в. (Кожичић, Мрнавић, Раднић, Кавањин, Гргур из Вареша, нпр. *da bi redovnici ni oka ni dragocennih riz ne nosili; izvede ono dragocino zrnice; Rasipajući ovo dragocjeno vrijeme | dobra smrt i dragocjena prid Bogom; Kamen i biser dragocjeni; dragocina smrt*) те код лексикографа Волтића, Стулића и кајкавца Белостенца (све у РЈА) односи се подједнако на конкретне и на апстрактне појмове (за колокацију са *смрт*, уп. лат. *mors pretiosa*).

тора описаних у § 3.2. али свакако се то десило док је придев *драг* још активно значео 'скуп'.⁸

2.1.3. Придев *скупоцен* посведочен је најкасније, тек од XIX века. Једини је од ових облика несумњиво народна реч јер га бележи Вук,⁹ а постоји и у народним приповеткама и песмама, као и у Вуковом и Даничићевом преводу Библије.¹⁰ Иако Скок други елемент изводи из генитивне синтагме (*бити*) *скупе цене* (Скок I.c.), вероватније је да се творба (рецимо најкасније у XVIII веку, пошто је облик писмено фиксиран почетком XIX века) наслонила у другом елементу на већ постојећи синоним *драгоцен*. Разлог за замену првог елемента те сложеннице лежи у чињеници да је дотле придев *драг* био изгубио значење 'скуп'.

3. Независно од ситуације са сложеницама, треба имати у виду семантички развој основне речи *цена* (за вербалне деривате в. нап. бр. 2).

3.1. У старосрпском је од XIV века посведочена именица **цѣна** у два основна значења 'накнада за противуслугу, *pretium*' и 'материјална вредност (те накнаде), свота':¹¹ уп. *цѣна* имь (пастирима за пашу у планини црквеној) од сада 2 овѣна и 2 јагњети и сирь и динарь (Г. Цамблук), *Цена* би двора тога осмь литрь сребра (исправа

⁸ Оно је очувано у још једној семантички блиској придевској сложенници, заст. *драгѡкуп*, -а, -о поред *драгѡкупан* 'скупо плаћен' (у НП често поимениченој у *драгокуп* м., *драгѡкупа* ф., *драгѡкупче* п. – нарочито о робу, робињи – што бележи и Вук, в. РСА), затим у синтагми *драги камен* 'дијамант' и у вероватно отуд изведеном неологизму *драгуљ*, као и у глаголу (*по*)*дражати* 'поскупети' – према компаративу *дражи* 'скупљи' (Скок 1: 428b s.v. *drâg*), независно од вероватног бохеизма *дрѡжба* 'лицитација, аукција, подизање цене'.

⁹ Имају га и македонски и бугарски, где у значењу '*pretiosus*' такође преовладава придев *скуп*, за разлику од *драг*, који користе сви остали словенски језици.

¹⁰ Нпр.: има једна велика јама у земљи ... биће у њој новаца или каких других скупоцјених ствари (НПр), У зло доба у годину гладну, кад је била скупоцена храна (НП), Жене ... да украшују себе ... хаљинама скупоцјенима (Вук НЗ), Скупоцјеном крвљу Христа (Вук НЗ), Све ово бјеше од скупоцјена камена (Даничић СЗ) (све RJA s.v.).

¹¹ Индиректно се из деноминала **цѣнити** (XIV в., Душанов законик) '*aestimare*' препознаје и значење 'процена'; тек касније се развија апстрактно 'умна, емотивна вредност', што је стање у већини словенских језика (в. SP 2: 76, ЭССЯ 3: 182–183, ESJS 93).

из XIV в.), Цијена га јест три литре сребра (Зб. Ћирил. рукописа, Дубровник 1520).

3.1.1. Осим основног, неутралног значења, касније се јављају и придевске синтагме којима се њена вредност прецизира: *лака цена* (цијена је свему лака, Дубровчанин М. Ветранић, XVI в.), а нарочито *добра / боља цена*, чија се семантика грана у два супротна смера, зависно од перспективе говорника: ако је он продавац, коме је добра цена она која је висока (нека је мнџ цѣна боља нере иному, јере сѣмь вашь – тражи се дозвола за продају по вишој цени, документ XIV века) *добра цена* је заправо *висока* тј. роба је *скупа* (уп. и Вуково *велика цена*: ја сам за велику цијену име овога грађанства добио, све RJA s.v.).

3.1.2. Из перспективе купца, коме је добра цена она која је ниска (в. код Микаље: добре цијене, на добру цијену 'јефтино *vili pretio*', такође у пословицама: Месо добре цијене и пси једу | Добра цијена, мудар очи отвори а луд затвори), оно што је *добре цене* заправо је *јефтино*.

3.1.3. Али како су купци бројнији него продавци, њихова перспектива је преовладала.¹² Тако и окамењени падежи именице у прилошкој функцији значе 'јефтино': *цијене adv.*: Богаташу се врло цијене учини, па на то пристаде (НПр), Гавранови грачу и бију се, цијене ће брзо меса бити (Његош), Да купимо ће видимо најцјење а најбоље (НПр);¹³ *цијено adv.*: Тада робља врло ц'јено бјеше: два Турчина за кабао вина (НП); *цијену adv.*: Да нијесу овако цијену ријечи, мање би лажа било за минцу (НПосл) (све RJA s.vv.).

3.1.4. Даље се дешава да обједињени појмови *јефтин* или *скуп* долазе као придеви уз именицу *цена*, уп. код Л. Гргића-Бјелокосића: У хајдучке главе јефтина је цијена | Ја л' је (главу) продат о цијену скупу (RJA),¹⁴ што је са своје стране такође отворило пут формирању сложеница у народном говору.

¹² Тако и у случају итал. *a buon mercato* 'јефтино' (досл. 'добрим трговањем'), фр. *bon marché* 'исто'.

¹³ Супротног је значења окамењени инструментал стсл. *сѣпојо* 'скупо' (ESJS 93).

¹⁴ Слично је било и са *драг* 'скуп' код далматинских писаца XVII–XVIII века (Кашпића и Росе): Коју ... *toliko dragom cijenom kupovahu*; Zrno (*bisera*) *drage cijene* (RJA s.v. *cijena*).

3.2. Од именице је уредно изведен квалитативни придев на **-ЊЊ** (< псл. **-ьнъ* < ие. **-inus*) **ЦЊЊЊ** 'који има цену, вредан (нечега)', односно 'који има високу цену, врло вредан' тј. 'скуп'¹⁵ посведочен, углавном у облику компаратива, тек од XVI и XVII века (само код босанског писца Михајла Раднића у позитиву: Dade ti dva ključa, jedan od zlata veoma cjenan s uzicom od svile, RJA s.v. *cijènan*). У народом стваралаштву, напротив, он значи 'мале цене, јефтин': Од злата је цјење сребро (НПосл), Ћења (sic! < цијења) је код нас душа него литра лука (НПосл). Под утицајем семантичке амбивалентности производне именице, и придев поред свог првобитног значења 'pretiosus' развија и антонимно значење 'vilis', које бележи и Вук.¹⁶ Док деноминал *ценити* и његов трпни придев *цењен* задржавају неутрално, односно позитивно значење, основна именица добија и негативно (уп. старије прилоге *цијене*, *цијено*, *цијену* 'јефтино', као и новији деминутивни деноминал *ценкати се* 'постизати мању цену'), што се преноси и на од ње изведени придев. Такав семантички развој довео је до потребе да се квалитет високе вредности, материјалне (а потом и духовне), прецизира још једним придевом, *драг* односно *скуп* (в. примере горе), па је и то у народном језику – независно од постојања учене сложенице **многоцѣњњ** – могло довести до настанка сложеница *драгоцен* и *скупоцен* (в. и § 3.1.4.).

4. Релативно позна посведоченост тих сложеница (тек у XVI односно XIX веку) говори о њиховом народном пореклу – како значењем првог дела тако и творбом другог дела.

4.1. Хронолошка разлика поклапа се са динамиком семантичког развоја оба придева: док је *драг* постепено губио позитивно значење 'скуп' (данас увелико застарело, ограничено на писце претпрошлог века, в. РСА) и практично се свео на 'мио, вољен' (што је додатно погодно везивању апстрактне семантике за облик *драгоцен*), исто-

¹⁵ Иста је ситуација и у већини других словенских језика: бут. *цѣнен*, слч., чеш. *sepiť*, пол. *sepiť*, струс. **цѣњњ**, рус. *цѣнный*, укр. *цїнний*, блр. *цѣнны*, све од псл. **сѣпъ* < псл. **сѣпа* (SP 2: 76–77 s.v. *сѣпа*; ESJS 93; ЭССЯ 3: 182–183 без придева).

¹⁶ Такав се обрт догодио у још неким језицима: слн. *sepén* (према изразима *v seno*, *po seni*, *senó*), такође укр. *в ціні* 'јефтино' (SP 2: 76 s.v. *сѣпа*). Исту антонимију показује и придев *бесцен* заст. 'неизмерно драгоцен' према *бесцење* п. 'сасвим мала цена', у *бесцење adv.* 'будзашто' (тако већ у Душановом законику: **да моу коуплю продасть оу безыцѣннѣ**, Даничић 1: 38).

времено је – независно или паралелно – придев *скуп* прешао пут од негативне конотације до семантичке неутрализације: изворно ‘шкрт; оскудан’ преко ‘редак’ → ‘вредан зато што је редак’ → ‘скуп’¹⁷ (што је додатно погодно везивању конкретне семантике за облик *скупоцен*).

4.2. На плану творбе, други елемент *-цен* (за разлику од *многоцен* : *многоценан*, в. § 2.1.1) не показује проширење за сложене придеве *-ьпъ*, које је било типична тенденција у црквенословенској творби (уп. VAILLANT 1974: 455 за примере типа *вельльпъ* и *вельльпънъ*), док је у народном језику, нарочито данас, изузетно ретка појава (уп. *ускогруд / ускогрудан*, *слабовид / слабовидан*, *белопут / белопутан*, *злоћуд / злоћудан*, *дуговек / дуговечан*).

5. Данас имамо ситуацију да је учени придев, двопридевска сложеница још српскословенског порекла, *многоцен* (такође *многоценан*, посведочен од XIII века), сасвим изобичајен у савременом српском језику (са њим и антоним *малоцен*), док је *драгоцен* (посведочен од XVI века) у употреби паралелно са *скупоцен* (посведочен од XIX века), али не као његов потпуни синоним већ – под утицајем семантике *драг* ‘мио’ – покрива апстрактна значења духовне или емотивне вредности, а *скупоцен* се ограничава на конкретна значења, која се тичу материјалних добара.

Литература

Вук = Вук Ст. Карацић, *Српски рјечник*, Београд⁴1935.

ДАНИЧИЋ = Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, 1–3, Београд 1863–1864; репринт Београд : Вук Карацић 1975.

РСА – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, 1–, Београд : САНУ, 1959–.

ЭСЛЯ – *Этимологический словарь славянских языков*, 1–, Москва : Наука, 1974–.

* * *

BUCK = C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago : UCP²1965.

СРЕПАЈАС 1978 = Lj. Срепајас, »Prilog proučavanju grčkih semantičkih pozajmljenica i prevedenica u srpskohrvatskom«, *Živa antika* 28/1–2, 75–84.

¹⁷ Појава је јужнословенска – поред српско-хрватског, присутна још у македонском и бутарском језику.

Јасна Влајић-Поповић

ESJS = *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, Praha 1989–.

FRISK = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 1–3, Heidelberg : Carl Winter, ²1973.

RJA = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1–23, Zagreb : JAZU, 1882–1973.

SKOK = P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1–4, Zagreb : JAZU, 1971–1974.

SP = *Słownik prasłowiański*, 1–, Wrocław etc. : Ossolineum, 1974–.

VAILLANT 1974 = A. Vaillant, *Grammaire comparée des langues slaves*, IV: *La formation des noms*, Paris : Klincksieck.

ZETT = R. Zett, *Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen* (Die altserbische Periode), Köln / Wien : Böhlau Verlag, 1970.

Jasna Vlajić-Popović
Serbian Language Institute, SASA, Belgrade

Is *dragocen* necessarily *skupocen*? On designations for 'pretious' in the Serbian language

Abstract

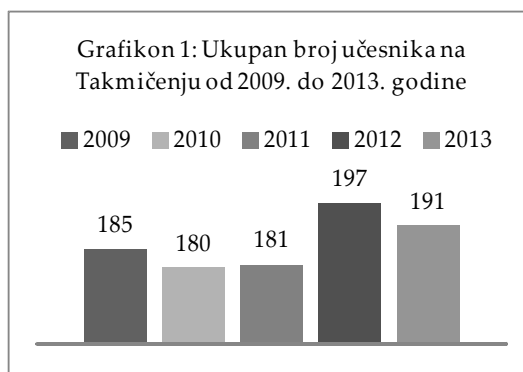
In view of the topics professor Ljiljana Crepajac used to cover during her lectures on Greek historical grammar, the author examines the origin, word-formation and semantic development of a synonymous pair of compound adjectives in modern Serbian, *dragocen* and *skupocen* 'pretious' (dating from 16th and 19th centuries respectively). They are analyzed with regard to yet another synonym of the same structure, the obsolete *mnogocen* dating from the 13th century Serbian-Slavic *многосѣпнь*, traceable to an Old Church Slavonic *многосѣпнь*, itself a calque from Gk. πολύτιμος and/or πολυτελής. On the other hand, they can be explained as indigenous formations, *dragocen* being the first to originate from the qualitative adjective *c(j)enan* (< *сѣпнь*) derived from *c(ij)ena* 'price'. The semantic ambiguity of the noun (besides the neutral 'price', it developed not only the positive meaning 'high price' but also antonymous 'low price, cheap price') was transferred to the adjective which began to mean both 'expensive, valuable' and 'cheap'. Hence the need arose for an enforcement of the adjectival meaning 'valuable, pretious' by yet another adjective: first it was *drag* 'dear (in every respect)' (hence *dragocen*) and when it fell out of use in the sense 'expensive, pretious', it was replaced by *skup* 'expensive' (hence *skupocen*).

Key Words: Serbian language, compound, calque, semantic development, *mnogocen*, *dragocen*, *skupocen*.

Srednjoškolsko takmičenje u znanju latinskog, 2009–2013: podaci i pouke

Takmičenje u znanju latinskog i grčkog jezika za učenike srednjih škola na državnom nivou (još uvek pod anahronim nazivom Republičko takmičenje)¹ od 2003. godine redovno se održava u mesecu maju u nekoj od beogradskih gimnazija. Pokrovitelji Takmičenja su Ministarstvo prosvete i Asocijacija za klasične studije Srbije (AKSS), a organizatori AKSS i članovi Odeljenja za klasične nauke Filozofskog fakulteta u Beogradu.

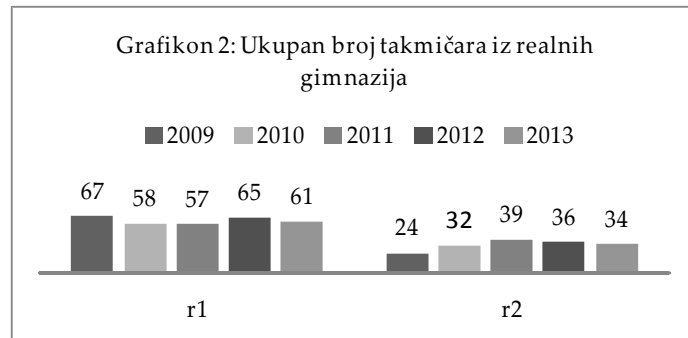
U znanju latinskog takmičenje se održava u sedam kategorija: učenici prvog i drugog razreda realnih gimnazija (kategorije r1 i r2); učenici prvog, drugog, trećeg i četvrtog razreda filoloških gimnazija i odeljenja (Filološka gimnazija u Beogradu, Karlovačka gimnazija, i filološka odeljenja gimnazija u Kruševcu, Nišu, Smederevu, Valjevu, Kragujevcu, Kraljevu, Šapcu i Jagodini – kategorije f1–f4); učenici prvog razreda stručnih škola (medicinska, poljoprivredna, zubarska – kategorija s). U kategoriji s učenici na Takmičenju rešavaju test, a u ostalim kategorijama prevode tekst sa latinskog jezika na srpski.



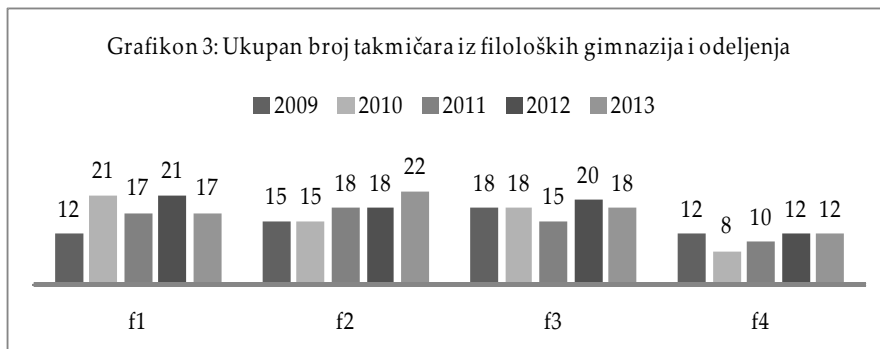
U znanju grčkog jezika učenici svih razreda klasičnih odeljenja Filološke i Karlovačke gimnazije takmiče se u četiri kategorije (g1–g4) i prevode tekst sa grčkog jezika na srpski.²

¹ Asocijacija za klasične studije Srbije podnela je nadležnom ministarstvu zahtev da se naziv takmičenja preinači u Državno takmičenje u znanju latinskog i grčkog jezika za učenike srednjih škola.

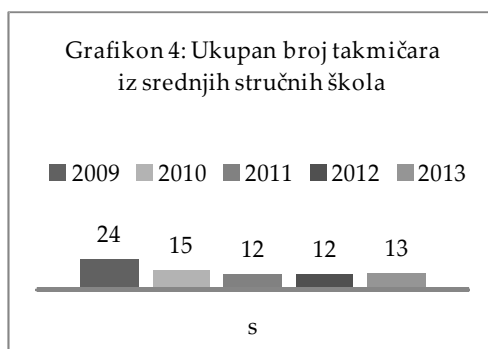
² Rezultate takmičenja u znanju grčkog jezika (koje se redovno održava od 2006) nećemo ovde analizirati.



S porastom interesovanja za učešće na Takmičenju, приметnim i među srednjoškolcima iz manjih gradova u Srbiji – i to u krizna vremena, nenaklonjena nauci i izučavanju starine, kada se budžet za takmičenje iz godi-



ne u godinu smanjuje, a profesori i njihovi najbolji učenici često osećaju skrajnutim – porastao je i kvalitet takmičenja u pojedinim kategorijama. Raduje podatak da je odaziv sve masovniji u inače najbrojnijoj kategoriji r1, ali i u konkurenciji filoloških gimnazija i odeljenja, čiji su učenici – a



među ovima opet uglavnom učesnici na Takmičenju – relativno najmnogobrojniji i među studentima prve godine na Odeljenju za klasične nauke Filozofskog fakulteta, a često i najuspešniji diplomci i masteranti.

Sve pomenuto potaklo nas je da izvršimo analizu rezultata Takmičenja od 2009. do 2013.

godine. Naime, kompletni rezultati sa Takmičenja u svim kategorijama u proteklih pet godina predstavljaju reprezentativan uzorak za analizu znanja i uspešnosti učenika, ali i njihovih profesora, kao i škola koje pohađaju ili su pohađali. Motiv za analizu uspešnosti predstavljala je i želja da Takmičenje učinimo kvalitetnijim, ali i pravednijim, tako što ćemo ubuduće najuspešnijim školama omogućiti da na državno takmičenje pošalju više učenika – kao što se to čini na vrhunskim međunarodnim sportskim priredbama. Kada smo već pomenuli sportska takmičenja, valja reći da pri vrednovanju rezultata nismo primenili kriterijum koji se sprovodi na Olimpijskim igrama.³ Elem, želeći da prikazemo najuspešnije, držali smo se načela da su podjednako vredni rezultati škole sa većim brojem relativno visoko plasiranih učenika i one sa manjim brojem najuspešnijih. Na taj način, među najuspešnijima na našoj rang-listi nisu se našle npr. škole koje su imale samo jednog visokoplasiranog učenika uspešnog dvaput (r1–r2) ili više puta (f1–f4).

Naše bodovanje uspeha na Takmičenju prikazano je u narednoj tabeli:

Tabela 1

r1		r2		f1–f4 , s	
1. mesto	90	1. mesto	90	1. mesto	90
2. mesto	50	2. mesto	50	2. mesto	50
3. mesto	30	3. mesto	30	3. mesto	30
4. mesto	20	4. mesto	20	4. mesto	20
5. mesto	15	5. mesto	15	5. mesto	15
6. mesto	10	6. mesto	10		
7. mesto	9	7. mesto	9		
8. mesto	8	8. mesto	8		
9. mesto	7	9. mesto	7		
10. mesto	6	10. mesto	6		
11. mesto	5				
12. mesto	4				
13. mesto	3				
14. mesto	2				
15. mesto	1				

U kategoriji r1 – najbrojnijoj (prosečno više od 60 učenika godišnje) – vrednovano je petnaestoro najuspešnijih, bez obzira na to da li su neki

³ Rangiranje na Olimpijskim igrama vrši se prema broju osvojenih prvih mesta, te se uspešnijom smatra npr. država čiji su predstavnici osvojili samo jednu medalju – zlatnu, nego ona čiji su sportisti osvojili npr. deset ili dvadeset drugih i trećih mesta.

od njih delili mesta; u kategoriji r2, u kojoj se takmiči gotovo dvostruko manji broj učenika zbog činjenice da se u prirodno-matematičkim odeljenjima gimnazija u drugom razredu ne uči latinski jezik (prosečno 33 učenika godišnje), na isti način vrednovano je desetero najuspešnijih; u kategorijama f1–f4 i s, u kojima se uglavnom takmiči između deset i dvadeset učenika, vrednovano je petoro najuspešnijih.

Na osnovu broja bodova dodeljenih prema plasmanu na takmičenju, vidljiva je naša namera da izdvojimo najboljih petoro učenika, a ne samo najboljih troje, koji na takmičenju dobijaju diplomu za osvojeno prvo, drugo i treće mesto. Za takvo vrednovanje postoje najmanje dva razloga: učenicima koji postignu odlične rezultata, a ne osvoje jedno od prva tri mesta, dodeljuju se pohvalnice, i već spomenuta želja da se pohvale škole i profesori čiji učenici na državnom takmičenju u većem broju ostvare visok plasman. U vezi sa poslednjim navedenim, u kategoriji r1 bodove su osvojili i učenici koji su zauzeli od šestog do petnaestog mesta, a u kategoriji r2 od šestog do desetog.

Prema navedenim principima vrednovanja rezultata, podjednako su uspešne npr. škola koja je imala jednog pobednika ($1 \times 90 = 90$ bodova), škola čiji su učenici tri puta osvojili treće mesto ($3 \times 30 = 90$), ili škola čiji su učenici šest puta bili peti ($6 \times 15 = 90$).

Realne gimnazije (r1 i r2)

U tabeli 2 podaci o petnaestoro najbolje rangiranih škola u kategorijama r1 i r2 prikazani su zbirno. Naime, učenike prvog i drugog razreda realnih gimnazija, pogotovo u najuspešnijim školama, često priprema isti profesor. Takođe, isti učenik često osvaja visoko mesto na takmičenjima i u prvom i u drugom razredu.

Tabela 2

gimnazija	bodova ukupno	plasman 1–5. (%)	plasman 6–15./10. (%)	ostali	ukupno učesnika
1. IX bg	297	5 (33 %)	3 (20 %)	7 (47 %)	17
2. Gimnazija Požarevac	274	5 (46 %)	4 (36 %)	2 (18 %)	11
3. V bg	270	6 (55 %)	2 (18 %)	3 (27 %)	11
4. III bg	256	4 (28,5 %)	4 (28,5 %)	6 (43 %)	14
5. Prva kragujevačka	195	6 (40 %)	4 (27 %)	5 (33 %)	15
6. Gimn. Sr. Mitrovica	154	3 (30 %)	2 (20 %)	5 (50 %)	10
7. VIII bg	148	3 (17,5 %)	1 (6 %)	13 (76,5 %)	17
8. »B. Stanković«, Niš	138	3 (30 %)	4 (40 %)	3 (30 %)	10
9. I bg	129	3 (30 %)	1 (10 %)	6 (60 %)	10

Boris Pendelj

10. »J. J. Zmaj«, Novi Sad	113	4 (31 %)	2 (15 %)	7 (54 %)	13
11. »Vuk Karadžić«, Trstenik	107	4 (40 %)	3 (30 %)	3 (30 %)	10
12. »Stevan Puzić«, Ruma	105	2 (20 %)	0 (0 %)	8 (80 %)	10
13. Gimn. Mladenovac	101	1 (10 %)	2 (20 %)	7 (70 %)	10
14. Vojna gimnazija, Bg	100	1 (10 %)	1 (10 %)	8 (80 %)	10
15. »Uroš Predić«, Pančevo	96	1 (9 %)	1 (9 %)	9 (82 %)	11

Među najuspešnijima, lako je primetiti, veliki je broj beogradskih gimnazija. A valjalo bi navesti profesore latinskog jezika u realnim gimnazijama koji se, kao mentori, izdvajaju na osnovu rezultata svojih učenika. Nevelik je broj gimnazija u Srbiji u kojima, zbog malog broja učenika, a samim tim i odeljenja, latinski jezik predaje samo jedan profesor. Ali, primetno je, pogotovo među školama na vrhu rang-liste, da učenike za državno takmičenje, već smo pomenuli, često priprema samo jedan, gotovo po pravilu isti profesor. Dobro je ako se to dešava zbog stava škole da učenike, radi uspešnijeg predstavljanja, priprema najbolji profesor. Nije pak dobro ako je tako jer je drugi profesor nezainteresovan.

Najuspešniji profesori u kategorijama r1 i r2, prema broju bodova koje su osvojili njihovi učenici, jesu:

1. Vesna Dimitrijević (Deveta beogradska gimnazija) – 297;
2. Zorica Vujić (Gimnazija Požarevac) – 274;
3. Milesa Anđus (Peta beogradska gimnazija) – 270;
4. Vesna Milovanović (Prva kragujevačka gimnazija) – 195;
5. Natalija Milinković (Treća beogradska gimnazija) – 159;
6. Zorica Obradović (Gimnazija Sremska Mitrovica) – 154;
7. Vesna Grubor (Osma beogradska gimnazija) – 148;
8. Vera Cvetković (Prva beogradska gimnazija) – 109;
9. Slavica Lević (Gimnazija »Vuk Karadžić«, Trstenik) – 107;
10. Vladislav Todorović (Gimnazija »Stevan Puzić«, Ruma) – 105.

Filološke gimnazije i odeljenja (f1–f4)

U tabeli 3, iz sličnih razloga kao i u prethodnoj, podaci o rezultatima svih učesnika u kategorijama f1–f4 prikazani su zbirno.

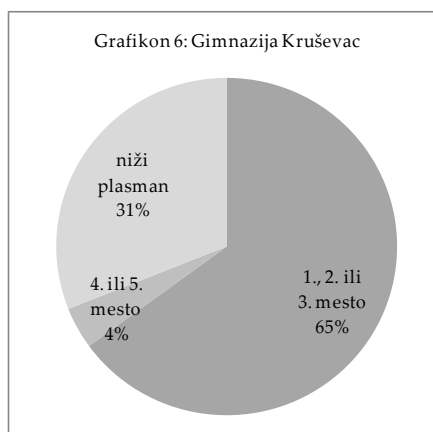
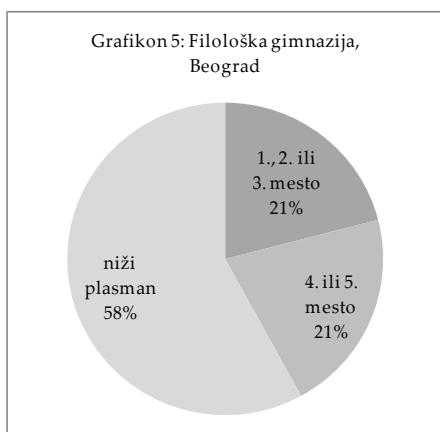
Tabela 3

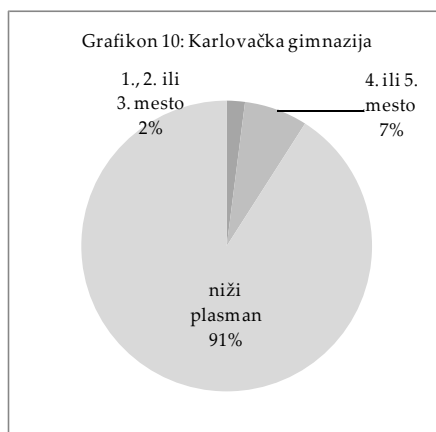
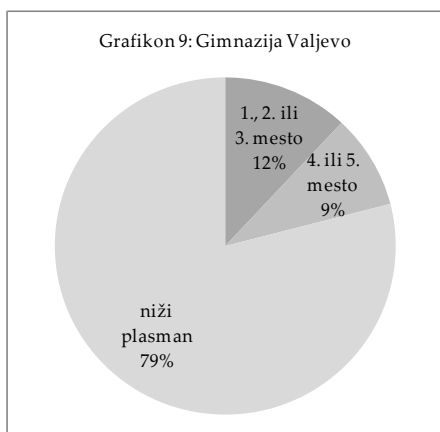
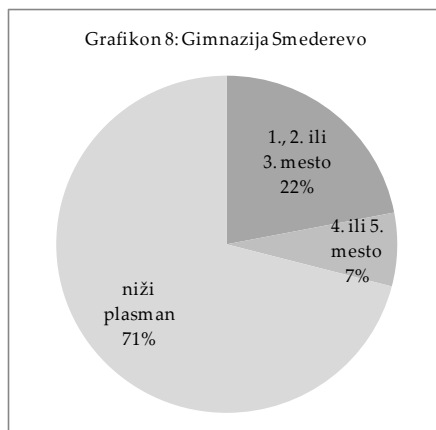
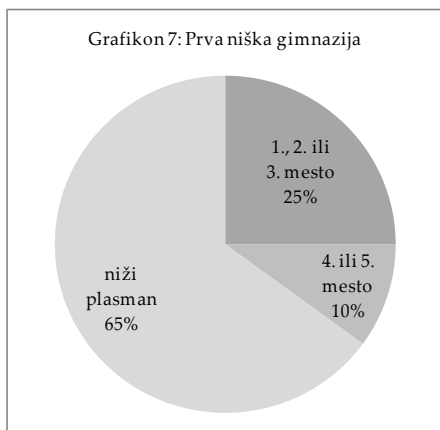
gimnazija	bodovi		bodovi ukupno	prvih pet mesta					ostali	
	1–3.	4–5.		1.	2.	3.	4.	5.		
Filološka gimnazija, Bg	1440	505	1945	8	6	14	/	17	11	78

Lucida intervalla 43 (2014)

Gimnazija Kruševac	1270	20	1290	9 8 2 / 1 0	9
»Stevan Sremac«, Niš	250	40	290	1 2 2 / 2 0	13
Gimnazija Smederevo	270	15	285	3 0 0 / 0 1	10
Gimnazija Valjevo	140	55	195	0 1 3 / 2 1	28
Karlovačka gimnazija	30	70	100	0 0 1 / 2 2	52
Druga kragujevačka gimnazija	80	15	95	0 1 1 / 0 1	2
Gimnazija Šabac	50	15	65	0 1 0 / 0 1	10
Gimnazija Kraljevo	50	15	65	0 1 0 / 0 1	12
»Svetozar Marković«, Jagodina	0	15	15	0 0 0 / 0 1	0

Prema apsolutnom broju bodova u kategoriji filoloških gimnazija i odeljenja (f1–f4), najuspešnija je Filološka gimnazija u Beogradu. Među profesorima te škole, najviše uspeha na Takmičenju imala je Gabrijela Rimac (480 bodova). Ali, ako se srazmerno uzmu u obzir broj učesnika svake škole i njihovi rezultati, nije teško utvrditi da je u ovoj kategoriji u stvari daleko najuspešnije filološko odeljenje gimnazije u Kruševcu. Naime, relativno malobrojni učenici te škole osvojili su najviše prvih i drugih mesta, a malo je među njima onih koji nisu osvojili jedno od prvih pet mesta (9 od 29). Tako se moglo i očekivati da su profesori latinskoj jezika Kruševačke gimnazije najuspešniji profesori u ovoj kategoriji: Slavica Lević, ubedljivo najuspešnija (820 bodova), i Jelena Milenković (470). Među profesorima ostalih škola izdvajaju se Mira Sladoje, gimnazija u Smederevu (285), i Tatjana Zdravković, Prva niška gimnazija





»Stevan Sremac« (240). S druge strane, učenici Karlovačke gimnazije u proteklih pet godina nisu ostvarili značajne rezultate, mada tu školu redovno zastupa veliki broj učesnika.

Da li su najuspešniji u ovoj kategoriji zaista najbolji, pokazuje se u grafikonima 5–10.

Stručne škole (kategorija s)

Tabela 4

stručna škola	bodovi		bodovi ukupno	prvih pet mesta				ostali	ukupno učesnika
	1–3.	4–5.		1.	2.	3. / 4.	5.		
»Dr Ružica Rip«, Sombor	420	0	1945	3	3	0 / 0	0	7	13

Lucida intervalla 43 (2014)

»Sestre Ninković«, Kragujevac	240	15	1290	2	0	2 / 0	1	5	10
»Dr Aleksa Savić«, Prokuplje	90	30	290	1	0	0 / 0	2	6	9
»Draginja Nikšić«, Sr. Mitrovica	30	50	285	0	0	1 / 1	2	6	10
Med. škola, Čuprija	30	20	195	0	0	1 / 1	0	0	2
Med. škola, Zaječar	50	0	100	0	1	0 / 0	0	0	1
Med. škola, Užice	30	15	95	0	0	1 / 0	1	2	4
Med. škola, Požarevac	0	40	65	0	0	0 / 2	0	3	5
Med. škola, Vranje	0	20	65	0	0	0 / 1	0	4	5

Na državnom takmičenju u znanju latinskog jezika u kategoriji stručnih škola (s), u proteklih pet godina najuspešnija je Medicinska škola »Dr Ružica Rip« u Somboru, čija je profesorka Natalija Veljković imala, s 420 bodova, najviše uspeha među svojim kolegama. U ovoj kategoriji izdvajaju se i: Mihajlo Milanović (255), Medicinska škola »Sestre Ninković«, Kragujevac; Milunka Marković (120), Medicinska škola »Dr Aleksa Savić«, Prokuplje; Nebojša Mirilović (85), Medicinska škola »Draginja Nikšić«, Sremska Mitrovica i Medicinska škola, Požarevac.

Ostvareni rezultati učesnika na takmičenju u svim kategorijama

U tabeli 5 u procentima je iskazano koliko je učenika u svakoj od kategorija imalo preko pedeset i sedamdeset odsto poena.

Tabela 5

	2009		2010		2011		2012		2013	
	50+	70+	50+	70+	50+	70+	50+	70+	50+	70+
r1	55 %	25 %	83 %	67 %	84 %	63 %	83 %	52 %	89 %	62 %
r2	58 %	29 %	86 %	66 %	54 %	41 %	81 %	47 %	68 %	56 %
f1	92 %	67 %	81 %	48 %	88 %	59 %	100 %	81 %	94 %	59 %
f2	67 %	40 %	93 %	67 %	78 %	39 %	83 %	72 %	91 %	77 %
f3	67 %	28 %	50 %	17 %	60 %	47 %	60 %	35 %	100 %	89 %
f4	50 %	17 %	100 %	86 %	90 %	70 %	83 %	25 %	83 %	50 %
s	79 %	54 %	87 %	53 %	83 %	42 %	67 %	58 %	77 %	31 %

Ujednačenim i prilično dobrim rezultatima u kategorijama r1 i f1 u poslednje četiri godine zasigurno je doprinela novina na Takmičenju – u

Boris Pendelj

tim kategorijama pri prevođenju ne koristi se rečnik, te učenici imaju dužnost da nauče *Osnovni latinski vokabular*. Poboľšanju kvaliteta i rezultata takmičenja doprinelo bi proširenje toga vokabulara na ostale kategorije, ali bi možda njegovim uvođenjem bili dovedeni u neravnopravan položaj učenici koji bi se na takmičenju prvi put pojavili u trećem ili četvrtom razredu (f3 i f4). Naše je mišljenje da bi prošireni *Osnovni vokabular* ipak trebalo uvesti u kategorijama r2 i f2.

Najveće oscilacije rezultata mogu se zapaziti u kategorijama r2 i f4. Zajedničko tim kategorijama je to da se učenici takmiče u završnoj godini učenja latinskog jezika u gimnaziji. Sa aspekta Odeljenja za klasične nauke, rezultati u navedenim kategorijama ne ohrabruju, jer se prema njima može pretpostaviti da se najuspešniji uglavnom neće opredeliti da na fakultetu izučavaju klasične jezike.

U kategoriji s, sem manjeg broja učesnika, u poslednjim godinama postignuti su i malo slabiji rezultati.

Naposletku, valjalo bi pomenuti da kompletni podaci o rezultatima državnog takmičenja u znanju latinskog jezika za učenike srednjih škola (2009–2013), koji, doduše, u ovom izveštaju u pomenutom obliku nisu prezentovani, ne predstavljaju zvaničan dokument, ali svakako imaju određenu težinu, jer se na osnovu njih može steći bolji uvid u to da li su pojedine škole uspešne zato što imaju uspešne pojedince ili zbog toga što neki profesori svoj redovni posao, kao i mentorski rad sa izabranim učenicima, obavljaju izuzetno odgovorno. A budući da na Takmičenju diplome i pohvalnice dobijaju samo učenici, najmanje što smo mogli da učinimo jeste da pomenemo najuspešnije profesore, kao i škole u kojima oni predaju latinski jezik.

Boris Pendelj
Filozofski fakultet, Beograd
bpendelj@f.bg.ac.rs

Научни скуп »Од Романа до Словена. Археолошки налази из Србије и њихов контекст«

Београд, 12–13. децембар 2013.

Средином децембра прошле године одржан је на Филозофском факултету научни скуп под реченим насловом. Председник организационог одбора био је професор Михаило Милинковић. Са тог динамичног и добро промишљеног скупа, чију су окосницу чинили махом археолошки извештаји везани за налазе раног средњовековља у Србији и на Балкану, преносим читаоцима овог часописа за класичне студије поновљени (и лични) утисак да је наша струка, како год да је зовемо, целовита и занимљива.

Било је пријављено више од двадесет радова и готово сви су изложени на самом скупу. После сваког реферата се дискутовало, а не на крају или средини дневног распореда предавања. У питању је проверена пракса; на овом скупу, слушалац је био лишен бриге да ће до краја дана или сесије заборавити неко конкретно питање или опсервацију.

Реферати су били груписани у три целине: (1) Ранохришћански период (вероватно најлакши за праћење нама који се бавимо антиком), (2) Рановизантијска археологија, (3) Време сеобе народа и раног средњег века. Професор Милинковић припрема и зборник радова, који ће можда већ изаћи пре овог текста.

Не би било могуће (моје компетенције су ограничене) да овде понудим извештај о свим рефератима. Уместо тога, поменућу утисак о знању и заинтересованости локалних кустоса. Управо те њихове особине спречавају да недостатак новца угаси археолошка истраживања у Србији, кад већ ископавања готово нису могућа. На скупу су учествовали и археолози са нашег Одељења и из Археолошког института, тако да су нека питања, нарочито она везана за

питање карактера урбанизације у позноантичко и рано средњовековно доба, разматрана на синтетички начин. Поред тога, целовито су представљена дугогодишња истраживања са неких од најважнијих локалитета за раносредњовековну археологију.

Поменућу један апстракт реферата – нажалост, аутор није могао доћи да о томе говори – који ми се чини најузбудљивијим (читаоци разумеју да се ја као историчар антике не бих упуштао у вредносне судове о археолошким питањима зрелог средњег века). Најављен је, наиме, налаз са Сјеничко-пештерске висоравни, који – ако је добро интерпретиран – представља траг постојања паганизма (паганске хумке, жртвеници, паганско светилиште) датован у период од IX до XI века. Представљени су и нови резултати са прошлогодишњих прелиминарних (и ограничених) ископавања са Злате (то је модерно име села, које се налази недалеко од Царичиног града). Тај локалитет је импресиван и по свој величини, као и по величини зидова – чини се да коначни суд о положају Јустинијане Приме треба да сачека темељна ископавања на Злати. При крају, један утисак о уверљивости аргументације да је основна улога утврђења у Лесковачкој котлини у касноантичко доба била да локалном становништву служе као прибежишта.

Скуп је био одлично организован благодарјећи вештини професора Милинковића и чланова организационог одбора – чинили су га доценти Перица Шпехар и Дејан Радићевић – као и пожртвованости њихових помоћника, студената са Одељења за археологију.

Списак апстраката¹

1. Ранохришћански период

Гордана Гаврић, *Небеске столице – сведочанство раног хришћанства на Копаонику*

Гордана Јеремић, *Сахране деце на касноантичкој некрополи у Јагодин Мали (Naissus)*

Гордана Милошевић Јевтић, *Ранохришћанске цркве Науса и Медијане*

Ивана Грујић, *Ранохришћанске цркве у руралним срединама северног Илирика*

Мирјана Благојевић, *Ранохришћанска базилика код Беле Паланке – прелиминарни резултати истраживања*

¹ Неки реферати нису одржани, али ће и они бити приложени за Зборник, који је у штампи.

Жарко Петковић

Марин Бугар, Бедем-Маскаре – резултати досадашњих археолошких истраживања

Олга Шпехар, Бранка Вранешевић, Ранохришћанска уметност у Србији – осврт на стање и начин истражености

Александра Смирнов Бркић, О карактеру мартиролошких списа везаних за територију римског Илирика

Жарко Петковић, Један прилог о позноантичком рударству у Дарданији

2. Рановизантијска археологија

Вујадин Иванишевић, Соња Стаменковић, Касноантичка утврђења у Лесковачкој котлини

Душан Рашковић, Резултати археолошких истраживања налазишта Укоса у Град Сталаћу

Радивоје Арсић, Утврђење Јеренин град и касноантички пут у кањону реке Градац код Ваљева

Михаило Милинковић, Резултати нових археолошких истраживања Градине на Јелици, 2010–2013.

Драган Јацановић, Касноантичка налазишта у Браничеву

Ана Петровић, Бојан Поповић, Прилог познавању рановизантијске стамбене архитектуре на Ђердапу

Михаило Милинковић, Локалитет Злата-Кале, резултати првих археолошких ископавања 2013.

Весна Бикић, Нова етапа у проучавањима рановизантијске керамике у Србији

3. Време сеобе народа и раног средњег века

Јасна Давидовић, Налази германске глчане керамике са простора Срема

Иван Бугарски, Нови истраживачки приступи и могућности развоја археологије Авара у Србији

Радован Бунарџић, Етничка слика јужне Паноније на прелазу из VIII у IX век

Александар Сајда, Каролиншки налази из Србије, Босне и Херцеговине

Дејан Радичевић, Археолошка истраживања раносредњовековних насеља на територији Војводине

Милица Радишић, Досадашња сазнања о раносредњовековним насељима на централном Балкану

Драгица Премовић Алексић, Остаци паганства на Сјеничко-пештерској висоравни

Перица Шпехар, Погребни обичаји и њихова транзиција на територији Србије у раном средњем веку

Жарко Петковић

Филозофски факултет, Београд

zpetkovi@f.bg.ac.rs

Sadržaj sveske 43 (2014)

ALEKSANDAR LOMA Zu einigen skythischen Glossen (О појединим скитским глосама)	7
CHRISTINE KOSSAIFI Dans le cocon du mythe. Les raisons du silence de Cassandre dans l'épopée homérique (The Matrix of Myth. Why Cassandra is Silent in the Homeric Epics)	19
ДРАГАНА ДИМИТРИЈЕВИЋ Кад и како је настала фраза <i>pax atque otium</i> ? (When and how was the phrase <i>pax atque otium</i> created?)	41
DANIEL MARKOVIĆ Vergil's Empedoclean Universe (Empedoklovo kosmološko učenje kod Vergilija)	67
ВОЈИН НЕДЕЉКОВИЋ Ex viso. Трагови једне структурне дихотомије у језику латинских натписа (Ex viso. Traces of a structural dichotomy in the language of Latin inscriptions)	91
ELIA MARINOVA (ЕЛИЯ МАРИНОВА) Duties and Epistolarity. Semantic Transformations of <i>officium</i> in Latin Epistolography, IV–V c. (Дужност и преписка. Семантички преображај термина <i>officium</i> у латинској епистографији IV–V века)	99
UROŠ RAJČEVIĆ <i>The Admirable Protogenes</i> and His Christian School (Дивљења вредни Протоген и његова хришћанска школа)	119
MARIJANA NESTOROV A Traveler's Guide to Crocodiles in the Middle Ages (Путовања кроз крокодиле у средњем веку)	137

NOEL PUTNIK <i>Plato Ficinianus</i> : jedan renesansni primer recepcionističke kritike (A Renaissance Example of Receptionist Criticism: <i>Plato Ficinianus</i>)	165
GORANA STEPANIĆ Josipov problem u latinskoj kombinatoričkoj poeziji Ladislava Simandija (1655–1715) (The Josephus Problem in the Latin Combinatorial Poetry of Ladislaus Simandi (1655-1712))	195
ЈАСНА ВЛАЈИЋ-ПОПОВИЋ Мора ли <i>драгоцен</i> бити и <i>скупоцен</i> ? (Is <i>dragocen</i> necessarily <i>skupocen</i> ? On designations for 'pretious' in the Serbian language)	207
[prikazi, saopštenja]	
Srednjoškolsko takmičenje u znanju latinskog, 2009–2013: podaci i pouke (Boris Pendelj)	217
Научни скуп »Од Романа до Словена. Археолошки налази из Србије и њихов контекст« (Жарко Петковић)	227