

*lucida
intervalla*

ČASOPIS ZA KLASIČNE NAUKE
A JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES

51 (2022)

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

Stephanie West (Oxford), Aleksandar Loma (Beograd), Daniel Marković (Cincinnati),
Sandra Šćepanović, gl. i odg. urednik (Beograd), Il Akkad (Beograd), Orsat Ligorio
(Beograd), Goran Vidović (Beograd), Marina Andrijašević, sekretar uredništva (Beograd)

Adresa

Čika-Ljubina 18–20, 11000 Beograd, Srbija

telefon +38112639628

e-mail lucida.intervalla@f.bg.ac.rs

www.f.bg.ac.rs/lucidaintervalla

Žiro-račun

840-1614666-19, s pozivom na broj 0302

Štampanje ove sveske pomoglo je Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja
Republike Srbije.

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.

Danilo Savić
Institute for Balkan Studies
Serbian Academy of Sciences and Arts
d.md.savic@gmail.com

811.1
811.16'373.21
COBISS.SR-ID 81747721

Orsat Ligorio
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
orsat.ligorio@gmail.com

Illyrian and Slavic

Abstract: This paper analyses borrowings of possible Illyrian provenance in Slavic. Sections 1 and 2 describe previous attempts at defining the borders and characteristics of the Illyrian language. The Illyrian forms are classified according to the system of anthroponymic areas of Illyricum established by Radoslav Katičić. Thus, they are labelled as either Liburnian, Delmato-Pannonian, or Illyrian proper. The main part of the material, covered in sections 3 and 4, consists of 59 onomastic and lexical items generally held to be Illyrian borrowings into Serbo-Croatian and, to a lesser extent, into Bulgarian and Slovene, often with cognates in Albanian and Romanian. The Illyrian origin of 13 forms is rejected. Section 5 discusses another 16 Slavic forms of unclear origin. Section 6 discusses eight Illyrian toponyms that were not borrowed into Slavic, but are helpful for the reconstruction of Illyrian phonology attempted in section 7.

Keywords: Palaeo-Balkan languages, Illyrian, Slavic, etymology, language contact, onomastics.

1. Illyrian

The linguistic scope of the term “Illyrian” is difficult to define. There are no Illyrian texts. Traces of the language survive indirectly in a small number of glosses recorded by Greek and Roman authors, as well as in Illyrian personal and place names found in Greek and Latin literature and epigraphy. However, only four glosses are labelled explicitly as Illyrian by the ancient authors (KRAHE 1955: 38), while the attribution of various onomastic elements to Illyrian depends on how one defines the territorial extent of its speakers.

The use of the term “Illyrian” varied greatly in ancient sources (KATIČIĆ 1976a: 154–158, EICHNER 2004: 96–103, DZINO 2014, LIPPERT & MATZINGER 2021: 117–124), having both political and ethnographic applications. In the earliest sources, “Illyrians” seem to originally designate a people, or a group of culturally related peoples on the north-western fringes of the Greek world, bordering Epirus and Macedonia.

Already in the 5th century BCE, various tribes were dubbed “Illyrian”, e.g., Ταυλάντιοι βάρβαροι, Ἰλλυρικὸν ἔθνος – “barbarian Taulantians, an Illyrian people” (Thucydides 1.24). However, Illyrians also designated a political entity often called the “Illyrian kingdom” (see DZINO 2014: 57 for references), which reached its territorial peak during the 3rd century BCE, and lasted until the Roman conquest in 168 BCE. The Romans gradually extended the use of this term northwards, including a growing number of different tribes. Thus, for Appian (*Illyrian wars*, 1.1), the Illyrians are barbarians settled to the north and northwest of Epirus and Macedonia, bordering Thrace to the east, the Adriatic Sea to the west, and the Danube river and the Alps to the north and northwest. This delimitation mostly corresponds to the boundaries of Roman Illyricum (later divided into the provinces of Dalmatia and Pannonia), and to the parts of Roman Macedonia that lay between the Adriatic coast and the lake Ohrid.

The assumption that these areas share a common Illyrian language underlies the works of H. Krahe (1925, 1929, 1955) and of A. Mayer (1957, 1959), who compiled hundreds of onomastic entries, providing them with Indo-European etymologies and phonological rules. Their approach confirmed the existence of some Indo-European language(s) in the north-western Balkans. On the other hand, the idea of an undivided Illyrian linguistic entity, based solely on onomastic data, encountered methodological difficulties (KRONASSER 1965: 156–158, KATIČIĆ 1976a: 172–177, FALILEYEV 2020: 899–901). Later studies in Illyrian anthroponymy pursued the investigation of indigenous onomastic formulae and the geographic distribution of personal names, while avoiding the etymological approach altogether. This led to the division of “Illyrian” lands into several regions with characteristic anthroponymy. The development of this system is summarised in KATIČIĆ 1976a: 179–184. It remains generally accepted in recent literature (e.g., POLOMÉ 1982: 867–869, WILKES 1996: 70–87, GRBIĆ 2016, DE SIMONE 2018, FALILEYEV 2020: 900–914, LIPPERT & MATZINGER 2021: 134–142). The anthroponymy of individual tribal communities formed under Roman rule has recently been classified according to this system in ГРБИЋ 2014. For the topic at hand, it should be noted that only two of these regions may be thought of as “Illyrian” in terms of language: the so-called “South-Eastern” or “Illyrian” region (KATIČIĆ 1962, updated by DE SIMONE 1993) and the “Delmato-Pannonian” region (KATIČIĆ 1963, 1964b, 1965, new material in ЛОМА 2003/04 and 2010a).

The notion of a single “Illyrian” language in the northwestern Balkans was effectively dissolved when the Liburnian anthroponymic area was established by RENDIĆ-MIOČEVIĆ (1955). Liburnia stretched on the Adriatic coast from the river Raša (ancient Arsia) in the north to the river Krka (ancient Titius) in the south according to Pliny the Elder (3.139). The Liburnian anthroponymic area mostly

coincides with this definition. It is distinct from the Delmato-Pannonian and the Illyrian regions in terms of both onomastic formulae and characteristic anthroponyms. Moreover, it seems to be closely related to the anthroponymy of Venetia and Histria (on which see UNTERMANN 1961). Katičić names this complex “North-Adriatic” (1976a: 179), but see PRÓSPER (2019) who advises against the use of this term. In any case, it is certain that the language spoken in Liburnia was different from the language(s) spoken in Delmato-Pannonian and Illyrian areas (KATIČIĆ 1976a: 183). One should not, however, consider this language to simply be Venetic, as shown by UNTERMANN (1970). Some Greek and Roman sources report a much larger extent of Liburnians in ancient times, which would cover much of the Adriatic coast, including the islands of Issa, Corcyra, and Ladesta, reaching as far as Epidamnus (DZINO 2014: 52–53). While these reports are probably exaggerated, one may not completely exclude the Liburnian origin of some Adriatic toponyms south of the Krka.

As is apparent from its name, the Illyrian region covers the south-eastern parts of Dalmatia, between the rivers Neretva (ancient Naro) in the North and Drin (ancient Drilon) in the South. Outside of Dalmatia, it extends further southwards along the coast of Roman Macedonia practically reaching Epirus. Therefore, it mostly coincides with the borders of the former Illyrian kingdom conquered by the Romans in 168 BCE. It is also home to the *Illyrii proprie dicti* mentioned by Pliny the Elder (3.144) and Pomponius Mela (2.55). The “Illyrians proper” may have been a *civitas peregrina* situated somewhere between Epidaurus and Lissus (so KATIČIĆ 1964a), but doubts do exist regarding the original meaning of this designation (PAPAZOGLU 1965: 177–179). For these reasons the south-eastern indigenous anthroponymy is probably the most reliable source of Illyrian linguistic data. But, as emphasised by DE SIMONE (2018: 1869), the borders of an anthroponymic region do not necessarily match the territory of a historically attested language. Likewise, the anthroponyms well rooted in a certain area do not necessarily belong to its language.

The Delmato-Pannonian region covers the Dalmatian coast from Rider (present-day Danilo, near Šibenik) southwards to Salona (present-day Solin). It continues further inland, along the rivers Cetina and Krka, reaching as far northwards as the valleys of the rivers Una and Kupa (ancient Colapis), as well the southern bank of the Sava. It covers the territories of the Delmatae, of the Iapodes and of the Pannonian tribes settled south of the Sava. These peoples form an ethnic entity different from the Illyrians in the South-East (KATIČIĆ 1976a: 183), and it is ultimately impossible to determine whether they all shared one “Illyrian” language, or spoke two related but distinct languages. Furthermore, the Delmato-Pannonian onomastic repertoire is clearly distinct from the Illyrian one. Yet, some indigenous names such as *Bato*, *Epicadus*, or *Plator* seem to be well rooted in both areas. Names

derived from seemingly common roots appear in both areas as well. Such cases would be represented by names in *Anna-*, *Laid-/Laed-*, *Pin(n)-*, or by composite names with the first element *Tri-*. While far reaching conclusions cannot be drawn from this limited material, an inquiry into the context of these points of overlap between the two regions may bring useful results.

Another question that could benefit from further research is the presence of Illyrian and Delmato-Pannonian anthroponymy in the south-western part of the Roman province of Upper Moesia, formerly belonging to the pre-Roman Dardanian kingdom. It is possible that “an originally Illyrian anthroponymy was superseded by a Delmato-Pannonian stratum” (KATIČIĆ 1976a: 181), but the traces of an Illyrian onomastic layer there are rather thin, as shown by ЛОМА 2010a. PAPAZOGLU (1978: 210–218) has shown that the Dardanians were previously not distinguished from Illyrians in the ancient sources. Katičić’s remark on the onomastic changes in the area may therefore find some support in historical data. In any case, the question of the linguistic relation between the two regions remains open, although some authors prefer to limit themselves to the Illyrian region (DE SIMONE 2018, LIPPERT & MATZINGER 2021). On the problems regarding linguistic affinities of the Delmato-Pannonian region see FALILEYEV (2020: 905–908, 911–914).

It should also be noted that Delmato-Pannonian names are found in exclaves outside of the area described above, generally due to Roman resettling of the indigenous population. The anthroponymy of the Azali, a tribe in northern Pannonia, surrounded by Celtic neighbours, presents a mixture of Celtic and Delmato-Pannonian names, although it has been recently argued that the Celtic component is predominant (GRBIĆ 2013). Delmato-Pannonian names are also found in *municipium S* in eastern Dalmatia (material in ЛОМА 2003/04), near present-day Pljevlja in Montenegro, as well as in Alburnus Maior in Dacia, present-day Roșia Montană in Romania (KATIČIĆ 1963, but see PISO 2004 for a detailed study).

As mentioned above, there are four glosses referred to as Illyrian in ancient sources. Hesychius records Δευάδαι· οἱ σάτ[υρ]οὶ ὑπ’ Ἰλλυριῶν – *Deuádai*, satyrs among the Illyrians”. Δευάδαι is usually compared with Skt. *dhūnóti* ‘shake’ and Gk. θύω ‘rush in, rage’ (KATIČIĆ 1976a: 170, EICHNER 2004: 93). The PIE root would then be **d^heuH-* ‘rasch hin und her bewegen, schütteln’ (LIV² 149f). If accepted, this equation would show PIE **d^h* > Ill. *d*, PIE **eu* > Ill. *eu*. The scholion to Odyssey 5.281 notes: οἱ δὲ λέγουσιν Ἰλλυριοὺς ῥινόων λέγειν τὴν ἀγλύν – “They say that the Illyrians call mist *rhinós*”. A possible cognate is found in Alb. *re*, Gheg *rë* ‘cloud’ (DEMIRAJ 1997: 344, OREL 1998: 366, MATZINGER 2005: 36f). Here the Gheg nasalised vowel confirms an earlier **ren-*. The formal and semantic similarity of ῥινόος and *re* give solid ground for comparison, but their exact relationship, as well as further Indo-European cognates, remain to be determined. Demiraj proposes *re* < **h₁reg^h-neh₂-*

cf. Gk. ἔρεμνός ‘murky, dark’, derived from PIE **h₁regʰ-* ‘darkness’; further cognates are Gk. ἔρεβος ‘part of the underworld’, Arm. *erek* ‘evening’, Skt. *rájas-* ‘dust, mist’, etc. An extension of this etymology to ῥινός would be ad hoc. Orel’s etymology connects both words to Gk. ῥρίνω ‘excite, stir’ and Skt. *rináti* ‘set in movement’, but this does not seem semantically convincing. It is also questionable whether ῥρίνω and *rináti* are related; LIV² 305f derives them from **h₃reiH-* ‘wallen, wirbeln’, while BEEKES 2010: 1103 suggests an equally plausible **h₃r-i-* ‘set in movement’ for ῥρίνω, thus disconnecting it from *rináti*. Matzinger proposes a connection with **h₃reiH-* as well, deriving Alb. *re* from **h₃roi(H)-no-*, and ῥινός from the zero grade. Although it remains impossible to identify a precise geographic provenance of these two words, the South-Eastern anthroponymic area seems plausible at least in the case of ῥινός, in view of Alb. *re*. The attribution of the remaining two glosses to Illyrian is questionable, if not completely inaccurate (EICHNER 2004: 94, FALILEYEV 2020: 898f). Ammianus Marcellinus (26.8.2) mentions *sabaia* ‘a kind of beer’ consumed *in Illyrico*. Hieronymus in his commentary to Isaias 7.19, mentions the same beverage, under the form *sabaium* as it is called *in Dalmatiae Pannoniaeque provinciis gentili barbaroque sermone* – “in the pagan and barbarian speech of the provinces of Dalmatia and Pannonia”. It has been proposed (MAYER 1959: 96, KATIČIĆ 1976: 171) to connect *sabaia* with the Germanic words for ‘sap’, e.g., OHG *saf*, OIc. *safe*. Other cognates may include Lat. *sapa* ‘new wine boiled thick’ (> OE *saep*, Dutch *sap* ‘sap’), Skt. *sabardúh-* ‘dairy cow’, Arm. *ham* ‘sap’. A non-Indo-European origin cannot be excluded in this case, particularly in view of Skt. *b*, if the form is cognate. Regardless of this problem, one must note that *sabaia* is not exclusively related to the Illyrian anthroponymic region. On the grounds of Hieronymus, a connection with the Delmato-Pannonian region seems slightly more plausible. Still, its Illyrian origin is doubtful at best. Lastly, there is *sybina* ‘hunting spear, javelin’. It is attributed to Illyrian on grounds of *Paulus ex Festo* 453. *sybinam appellant Illyri telum venabuli simile*. *Ennius: Illyri restant sicis sybinisque fodentes* – “Illyrians call *sybina* a kind of a hunting spear. Ennius [sc. writes]: the Illyrians stand firm, fighting with daggers and javelins.” However, the passage of Ennius does not imply at all that the word is Illyrian. Furthermore, it is probably borrowed from Gk. σβίνη/σιβίνη ‘hunting spear, javelin’, and is ultimately of non-Indo-European origin (BEEKES 2010: 1327). Similar connections with Albanian have been attempted for other ethnonyms – *Dardani* was compared to Alb. *dardhë* ‘pear’, *Delmatae* to Alb. (Gheg) *delme* ‘sheep’ – but these are far too speculative (see DEMIRAJ 1997: 121, 127f).

One is therefore left with two Illyrian words, Δευάδαι ‘satyrs’ and ῥινός ‘mist’. The remainder of the material is drawn from onomastics – primarily from anthroponymy. Etymological reconstruction in these cases is generally difficult to apply, but an interesting case is provided by the name of the aforementioned Τυλάντιοι, an Illyrian tribe situated near Epidamnus (list of attestations in MAYER 1957: 331). A

similarity between their name and Alb. *dallëndyshe* ‘swallow’ has been noticed before (MAYER 1959: 112, EICHNER 2004: 107f). The Albanian form can be segmented as *dallënd-yshe*, where *-ysh* is a diminutive suffix seen e.g. in *këlysh* ‘animal cub’ (see DEMIRAJ 1997: 218f). Furthermore, Albanian *-a-* can continue an earlier **-au-*, as in Alb. *ag* ‘daybreak; dusk’ < **h₂eug-*, cf. Gk. ἀύγή ‘light, ray of light’, or in Alb. *ar* ‘gold’ < Lat. *aurum* ‘id.’, while *-ë-* is a non-accented weakened vowel (on this see DEMIRAJ 1997: 46f). Albanian *-ll-* from an intervocalic **l* is also regular, as in Alb. *hell* ‘spit, icicle’ < **skōlo-*, cf. Gk. σκῶλος ‘pointed pole’, Lith. *kuõlas* ‘pole’, or in Alb. *sphellë* ‘cave’ < Gk. σπήλαιον ‘id.’ What appears to be a passage from *t* to *d*, remains to be explained. In any case, an Indo-European etymology of Alb. *dallëndyshe* is not ascertained, but see ÇABEJ 1976: 105f; the solution proposed by OREL 1998: 55 seems unlikely.

The following is a non-exhaustive list of Illyrian names from the south-eastern anthroponymic region (drawn from ΚΑΤΙČIĆ 1963 and DE SIMONE 1993): *Annaeus*/Ανναιος, Βάρδουλ(λ)ις, *Clevatus*, Κλεβετος/Κλεβετα, *Epicadus*/Επικαδος, *Ettritus*, *Gentius*/Γενθιος, Λαιδιας, *Pinnes*, *Pleuratus*, *Scerdilaedus*/Σκερδιλαιΐδας, *Teuta*/Τεύτα, Τριτεύτα. Some of these names easily find their place within the Indo-European lexicon. *Teuta* is related to forms such as OIr. *túath* ‘tribe, people’, Lith. *tautà* ‘people’, Goth. *þiuda* ‘id.’ < **teut-eh₂-*. In names like *Clevatus* and Κλεβετος the root **kleu-* ‘hören’ (LIV² 334) can be recognised. The frequently mentioned etymology of *Gentius* as a derivative of **ǵenh₁-ti-s* (DE SIMONE 2018: 1870, FALILEYEV 2020: 902) is far less certain. It certainly doesn’t allow the assumption that Illyrian was a *centum* language as suggested by Falileyev; examples such as *Clevatus* could simply show **k₁l-* > **kl-* as in Lith. *klausyti* ‘listen’, OAlb. *kluoj* ‘call’ (DEMIRAJ 1997: 63). An equally unreliable *satem* example is the derivation of Βάρδουλ(λ)ις from PIE **b^hreh₁ǵ-* ‘bright, to shine’ (MAYER 1959: 19). It may also reflect a QIE *b^har(s)d^h-* ‘beard’. For a summary and analysis of arguments in favour of the *centum* or *satem* character of Illyrian, see POLOMÉ 1982: 870–875, and LIPPERT & MATZINGER 2021: 157–159. The preservation of **eu* is found in *Pleuratus*, *Teuta* and *Clevatus*. The latter, along with Δευάδα, shows that intervocalic **u* was kept. While a significant attempt to systematise synchronic and diachronic traits of Illyrian is made in LIPPERT & MATZINGER 2021: 144–160, this kind of data leaves little room for linguistic classification or an in-depth study of Illyrian. Thus, it remains one of the least known Indo-European languages.

2. Illyrian and Messapic

Additional knowledge of Illyrian is sometimes sought in Messapic, an epigraphically attested Indo-European language spoken in ancient Apulia between the 6th and the 2nd century BCE. In the past, some have considered it to be an offshoot

of Illyrian, brought into Italy by “Illyrian” migrants who had crossed the Adriatic Sea. Such a view of Messapic is summarised in KRAHE 1955, who relies heavily on its inscriptions as a source of Illyrian phonological and lexical data. In his compendium of Illyrian onomastic data, MAYER 1957 also includes parallels with Messapic onomastics, where possible. There are ancient sources that provide reasonable grounds for the Balkan origin of Messapic (gathered and commented in KATIČIĆ 1976b and in BENAC 1988; also see LOMBARDO 2014: 40f). For example, Pliny the Elder (3.102) records, without any additional context, that the area around Brundisium was settled by Illyrians: *Novem adulescentes totidemque virgines ab Illyriis XII populos genuere* – “Nine young men and women from the Illyrians gave birth to twelve peoples.” Antoninus Liberalis (31.1) mentions Ἰλλυριοὶ <οἱ> Μεσσαπίου – “Illyrians of Messapius” who, along with Iapyx, Daunius and Peucetius crossed the Adriatic and settled in Apulia, expelling the native population. These names represent eponyms of peoples who inhabited Apulia in Graeco-Roman times: Messapians, Iapygians, Daunians, and Peucetians (LOMBARDO 2014: 36–40). In general, scholarly literature refers to all of them as Messapians and to their language as Messapic. On the questions regarding this term and on the general features language itself see most recently MARCHESINI 2020. For further details regarding Messapic grammar, particularly morphology, see MATZINGER 2019.

There are some six hundred Messapic inscriptions, written in an alphabet derived from the western Greek variant used at the time in Tarentum (MATZINGER 2019: 13). They have been most recently edited in *Monumenta Linguae Messapicae* (MARCHESINI & DE SIMONE 2002). The inscriptions are mostly short, containing little more than personal names. Their interpretation is often difficult – a significant number of inscriptions are damaged or lost, and many of them are written in *scriptio continua*. However, some etymologically transparent forms make it clear that Messapic is of Indo-European stock, cf. *apa* ‘from’ < **h₂ep-o*, *ma* ‘not’ (prohibitive particle) < **meh₁*, *deiva* ‘divine’ [dat.sg.f.] < **dei-ueh₂-i* (if not borrowed from Italic), *berain* ‘carry’ [3pl.opt.praes.] < **b^her-o-ih₁-nt* (MATZINGER 2019: 64 equates it to Gk. φέροιεν), *klaohi zis* ‘may Zeus hear’ [3sg.opt.aor.] < **kle/ou-s-ih₁-t* (MATZINGER 2019: 83–85). Some phonological traits can be inferred from these forms, e.g., loss of aspiration, loss of final *-t, intervocalic *s > h, retention of PIE *e, PIE *o > a, PIE *eh₁ > *ē > a, PIE (*eu >) *ou > ao. Note that diphthongs become monophthongs, as in *klohi* ~ *klaohi*, *diva* ~ *deiva*. The PIE diphthong *eu seemingly becomes *ou (as in *klaohi*), but this is not without counterexamples, on which see DE SIMONE 1964: 31–34. The examples of *klaohi* and *klohi* also show that *o* is used to write /u/. While probable, it is ultimately not known whether Messapic preserved the distinction between long and short vowels (MATZINGER 2019: 27). It is also disputed whether the language is *centum* or *satem*. The form *klaohi* is not probative, since it may be an instance of **kl̥*- > **kl*-. A “*satem*” example could be the

name *barzidihi* [gen.sg.m.], with *barz-* < **b^hrg-* ‘high’, cf. Skt. *bṛhánt-* ‘great, high’, Av. *bərəz-* ‘id.’, OHG *berg* ‘mountain’. A “*centum*” example would be *kos* ‘whoever, anyone’ < **k^hos*, cf. Skt. *káh* ‘who’, Lat. *quis* ‘id.’, if it indeed shows **o* > /u/ in a labial environment. Here one must also wonder about the relevance of forms such as the personal name *penkaheh[e]* [gen.sg.m.] if it is derived from PIE **penk^he* ‘five’, cf. Gk. πέντε, Skt. *pāñca*, Lith. *penki*, or such as the ethnonym Πευκέτιοι/*Peucetii* if it is correctly compared with Gk. πεύκη ‘pine’, Lith. *pušis* ‘id.’

In any case, the main source of Illyro-Messapic correspondences is to be found in anthroponymy. The parallels adduced in the works of Krahe and Mayer should be approached carefully, as significant advances in the study of Messapic (and Illyrian) have been made during the last several decades. However, some parallels are quite obvious. For example, Messapic *bosat* [nom.sg.m.], *baoštas* [gen.sg.m.] corresponds to Delmato-Pannonian *Beusas*, *Beusantis*. Similarly, the name *dazet* [nom.sg.m.], *daštas* [gen.sg.m.] finds its counterpart in *Dasas*, *Dasantis*, a frequent name in the Delmato-Pannonian area. This name is also present in the south-eastern area, most frequently in the Greek inscriptions of Epidamnus as Δαζιος or Δαζαιος. While the correspondence between Messapic and Delmato-Pannonian forms may be old, DE SIMONE 1993: 38–39 argues that the occurrences from Epidamnus are Messapic names recently integrated into the indigenous anthroponymy. Forms such as *Plator* or the names in *Laid-/Laed-* that appear in Delmato-Pannonian and in south-eastern regions are present in Messapic as well, cf. *plator* [nom.sg.m.], *polaidehias* [nom.sg.m.?] and *laidehiabas* [dat.pl.m.]. Such correspondences, along with the reports in ancient sources, have led scholars to believe that the speakers of Messapic originated from the Balkans, and that their language is related to Illyrian. This is not an improbable assumption in itself, but the exact relation between Messapic and the ancient Balkan languages remains to be studied (cf. LIPPERT & MATZINGER 2021: 160f).

Outside of the domain of onomastics, lexical correspondences between Messapic and Albanian have been observed as well (on this subject see MATZINGER 2005 and 2015). Some notable examples are Mess. *bilía* ‘daughter’, *bilihi* [gen.sg.] ‘son’, cf. Alb. *bijë* ‘daughter’, *bir* ‘son’, or Mess. βρένδον ‘deer’ (cf. *Brundisium*/Βρεντέσιον) and Alb. *bri*, Gheg *brī* ‘horns, antlers (pl.)’ (on their derivation see MATZINGER 2005: 34–35). It should be pointed out that the Illyrian gloss ῥινός ‘mist’ has also been attributed to the Oenotrians, a people neighbouring the Messapians, although with the meaning ‘cloud’ (MATZINGER 2005: 36f, LIPPERT & MATZINGER 2021: 126). These and other examples analysed by Matzinger stand on firmer etymological grounds than onomastic parallels, but are equally unrevealing for the relationship between the two languages. In view of the chronological distance between Messapic and Albanian, and of the fragmentary state of Messapic texts, they may indicate common areal traits, as well as a close genetic relationship.

3. Illyrian and Slavic

To reiterate, there are no texts in Illyrian and virtually no glosses; most of the evidence comes from names. Roughly, there are two kinds of Illyrian names: personal names and place names (including rivers names and mountain names). Personal names can be found carved into Greek and Latin inscriptions of ancient Dalmatia while place names can be found both in ancient sources (such as Greek and Latin inscriptions and texts) and in the form of borrowings in Greek, Latin, Dalmatian Romance and Slavic. In this section we survey a number of borrowings in Slavic that are usually considered to be Illyrian; the data referred to can be found in section 4 below which was largely compiled following MAYER 1959, ERHSJ, SKOK 1917–20, 1950, MATASOVIĆ 1995, ANREITER 2001, ŠIMUNOVIĆ 2005, IVŠIĆ 2013, and ERHJ.

Borrowed place names of supposedly Illyrian origin include pts. 1, 3, 4, 6, 8, 10, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 59. In most cases these can further be sorted according to the region they were originally situated in. Illyria proper: pts. 3, 31?, 32, 39, 42, 54, 59. Dalmatia: pts. 4, 14, 18, 24, 31?, 34?, 35?, 41, 43?, 44, 45, 49, 51, 55. Liburnia: pts. 1, 6?, 8?, 19, 21?, 22, 23?, 26, 28, 29, 30, 33, 34?, 37, 40, 43?, 46?, 50, 56. Histria: pts. 10, 36, 58.

Non-onomastic terms of supposedly Illyrian origin include pt. 2, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 27, 38, 47, 48, 52, 53, 57. Like place names, these too can be sorted according to the original region. Illyria proper: pt. 7, 13, 27, 38, 47, 48. Dalmatia: pt. 7, 9, 15, 16, 17, 27, 38, 47?, 52, 53. Liburnia: pt. 5?, 7, 11?, 13, 15, 16, 52, 53. Histria: pt. 5?, 7, 11?. (Pt. 2, 12, 20, 57 are difficult to sort.)

Subjects covered by the non-onomastic terms fall into a relatively small number of categories. Terrain configuration: pts. 9, 12, 13, 15, 17, 38, 52, 53. Herding livestock: pts. 2, 11, 16, 48. Family and household: pts. 20, 47, 57. Animals: pt. 7. Plants: pt. 27. Weather conditions: pt. 5. The two most prominent categories are those associated with terrain configuration and herding livestock, suggesting that Slavs viewed Illyrians (or what was left of them) largely as shepherds.

Most Illyrian borrowings in Slavic are indirect borrowings and were first borrowed from Illyrian into Latin, then inherited from Latin into Dalmatian Romance, then borrowed from Dalmatian Romance into Common Slavic, and finally inherited from Common Slavic into Bulgarian, Serbo-Croatian, and Slovene. This is roughly the case with pts. 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59.

The remaining, comparatively smaller portion of Illyrian borrowings appears not to be mediated by Latin and/or Dalmatian Romance; see ПОПОВИЋ 1955: 155.

This seems to be the case with pts. 2, 9, 12, 16, 20, 27, 38, 47, 48, 57. Many of these borrowings are dubious, but if at least some are accurate, it would indicate that, at one point, Slavs and Illyrians (or what remained of them) were in direct contact.

The majority of Illyrian borrowings in Slavic originate from Serbo-Croatian; see pts. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59. A smaller number comes from Bulgarian and a yet smaller one from Slovene; see pts. 12, 20, 27, 47, 48, 57 and pts. 7, 11, 12, respectively.

4. Illyrian Borrowings in Slavic

1. SCr. PN arch. *Bäg*, gen.sg. *Bgä*. Lat. *Vēgium*, An. Rav. *Bigi*. A seaside town in present-day Croatia, *Karlò-bäg*, and originally in Liburnian territory. Lib. → Lat. *Vēgium*, loc.sg. *Vēgū* > Rom. **βēgi* (≈ *Bigi*) → Sl. **bъgъ* > SCr. *Bäg*. Etymology unknown. Ref. RJAZU I 149, ERHSJ I 88, HOLZER 2011: 93, IVŠIĆ 2013: 323f.

2. SCr. *bälega*; Alb. *bajgë*, dial. *balgë* | *bagël* | *baglë*, Romn. *bálegă* | *báligă*. All forms ‘dung’. Romn. *bálegă* | *báligă* may be a borrowing from Albanian or Serbo-Croatian; if so, not Dacian? Not in Bulgarian; therefore, not Thracian. Originally, Illyrian/Albanian? Alb. *bajgë* is sometimes compared with Gk. βόλ(β)ιτον ‘dung’ but that word is now considered a Pre-Greek borrowing; if so, the comparison of the Greek and the Albanian form is untenable. Ref. RJAZU I 164, ERHSJ I 100f, MATASOVIĆ 1995: 92f, DEMIRAJ 1997: 86f, OREL 1998: 14, BEEKES 2010: 224f, ERHJ I 40.

3. SCr. PN *Bär* / *Bâr*; Lat. (*Anti*-)*Bārium*, It. *Tivari*. A seaside town in present-day Montenegro and originally in Illyrian proper territory. Lat. (*Anti*-)*Bārium* > Rom. *(*Anti*-)*Bār’u* → Sl. *(*Ūt̃*-)*Bārj̃b* > SCr. (*U*(*d*-)*Bär*/*Bâr*; Lat. loc. sg. *Antibārī* > It. *Tivari*. Lat. (*Anti*-)*Bārium* is identical to Lat. *Bārium*, an ancient city in present-day Italy, *Bari*, and originally in Messapic territory. Lat. *Bārium* is usually compared to Gk. βᾶρις ‘large, fortified house’, an alleged Illyrian borrowing, and Mess. gloss βαυρία ‘house’. According to NIL, Gk. βᾶρις (← Ill.) and Mess. βαυρία derive from PIE *b^heh₂u-* ‘to be’; if so, SCr. *Bär* is ultimately rather a Messapic than an Illyrian borrowing. Ref. RJAZU I 180, ERHSJ I 46, EPCJ II 176f, MARCHESINI & DE SIMONE 2002: II 56, LIV² 98ff, NIL 46ff, BEEKES 2010: 202.

4. SCr. PN *Bäst*; An. Rav. *Biston* (= Lat. **Bistum*). A village immediately to the north of Makarska (pt. 24) in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. **Bistum* > Rom. **Bęstu* → Sl. **Bęstъ* > SCr. *Bäst*. Lat. **Bistum* is usually compared to Lat. *Bistue*, an ancient settlement in present-day Bosnia and Herzegovina and originally in Delmato-Pannonian territory. Etymology unknown. Ref. RJAZU I 193, SKOK 1950: 95, HOLZER 2011: 93f, IVŠIĆ 2013: 121f.

5. SCr. dial. *bersîna*; Vegl. *bersáina*. Both forms ‘hoarfrost’. SCr. *bersîna* is confined to

the dialects of present-day Istria and Kvarner; therefore, Histrian and/or Liburnian? Borrowed into SCr. via Dalmatian Romance; cf. Vegl. *bersáina*. SCr. *bersîna* and Vegl. *bersáina* are usually compared to Lat. *pruîna* 'hoarfrost' < **prusuîna* and Skt. *pruṣvâ-* 'drop of dew, cool drop' and derived from PIE **prus-u-* 'sprinkling, drop'. There are no cognates in Albanian. Due to **prusuîna* ~ *bersîna*, the SCr. form appears to be Histrian rather than Liburnian; if so, not Illyrian. Ref. BARTOLI 1906: II 173, ERHSJ I 140, DE VAAN 2008: 494.

6. SCr. PN *Bjševo*; It. *Busi* (= Lat. **Busia*?). An islet immediately to the southwest of Vis in present-day Croatia and originally in Liburnian territory? Lib. → Lat. **Busia*? (≈ *Busi*) > Rom. **Būs'a*? → Sl. **Bjš-* > SCr. *Bjš-evo* (sc. *ostrvo* 'island'). Mayer compares Lat. **Busia* with Pann. PN *Beusas* and Mess. PNs *bosat* and *Busia*. Etymology unknown. Ref. KRAHE 1929: 26, MAYER 1959: 25f, SKOK 1950: 222, ERHSJ I 158, MARCHESINI & DE SIMONE 2002: II 70, EPCJ III 355.

7. SCr. *blāvōr*, dial. *mulavâr* 'European legless lizard, Pseudopus apodus', Sln. *molâ-var* 'dragon'; Alb. *bullâr* 'European legless lizard, Pseudopus apodus; slow worm, Anguis fragilis', Romn. *bălâur* 'dragon; monster'. SCr. *blāvōr* is confined to the dialects of present-day Dalmatia and Montenegro; therefore, Delmato-Pannonian and Illyrian proper? SCr. *mulavâr* is comparable to Sln. *molâvar* and confined to the dialects of Kvarner and Kornati; therefore, Liburnian and/or Histrian? Borrowed into Slavic and Romanian via Dalmatian Romance and Balkan Latin. SCr. *blāvōr* and Romn. *bălâur* point to Lat. **ballaurus* while SCr. *mulavâr* and Sln. *molâvar* point to Lat. **mallaurus*. Lat. *ballaurus* → Sl. **bъlavorъ* > SCr. *blāvōr*. The variation **ballaurus* / **mallaurus* can perhaps be compared to a similar alternation between *b* and *m* elsewhere in Palaeo-Balkan material, cf. Βενδις / Μενδις (Thracian divinity), and Βάργος / Μάργος (river in Moesia, present-day Morava in Serbia). Not in Bulgarian; therefore, not Thracian. Originally, Dacian, Illyrian, and Liburnian and/or Histrian? Derivative in *-aurus*. Etymology unknown. Ref. RJAZU I 427, ERHSJ I 169f, ΚΑΤΙČIĆ 1976a: 144, ESSJ I 25, ΜΑΤΑΣΟVIĆ 1995: 94, OREL 1998: 41, ЛИГОРИО 2017, ERHJ I 64.

8. SCr. PN *Brâč*; Lat. *Brattia*, It. *Brazza*. An island opposite the town of Makarska (pt. 4.24) in present-day Croatia and originally in Liburnian territory? Lib. → Lat. *Brattia* > Rom. **Brăta* → Sl. **Brāčъ* > SCr. *Brâč*; Lat. *Brattia* > It. *Brazza*. Lat. *Brattia* is usually compared with Mess. gloss βρένδον 'deer' and βρέντιον 'head of deer' in view of the fact that in Greek it was also known as Ἐλαφοῦσσα (from Gk. ἔλαφος 'deer'); if so, further cognates would include Mess. gloss *brunda* 'head of deer' and Lat. PN *Brundisium*, a city in present-day Italy, *Brindisi*, and originally in Messapic territory. Mess. βρένδον and *brunda* are usually compared with Alb. pl. *bri* 'horns, antlers' and derived from PIE **b^hren(d)-* 'stag'. (There is no dental in the Albanian form.) According to Kroonen, Elfd. *brinde* 'elk' is unrelated. The appurtenance of

Lith. *briedis* 'elk, deer' is questionable. The Liburnian (?) form on which Lat. *Brattia* is based could conceivably derive from PIE **b^hrond-ǵ-* or **b^hrnd-ǵ-*. Ref. RJAZU I 574, SKOK 1950: 172, RIX 1954, MAYER 1959: 27ff, ERHSJ I 195, DEMIRAJ 1997: 110f, OREL 1998: 36f, HOLZER 2011: 95, KROONEN 2013: 77, IVŠIĆ 2013: 125f, DERKSEN 2015: 100.

9. SCr. dial. *br̃na* 'hill; shore, bank'; Alb. *brin(j)ë* 'high ground; shore, bank'. SCr. *br̃na* is confined to the dialects of present-day Dalmatia and Bosnia and Herzegovina; therefore, Delmato-Pannonian? Originally, Illyrian/Albanian? Alb. *brin(j)ë* is usually compared with OP int.sg. *baršnā* 'height, depth' and derived from PIE **b^hrǵ^h-n-* 'high'. The Illyrian form on which SCr. *br̃na* is based could conceivably derive from PIE **b^hreǵ^h-n-*. However, SCr. *br̃na* can also be an Albanian borrowing provided it was borrowed after PIE **r* > Alb. *ri* took place; if so, not Illyrian. Ref. RJAZU I 650, ERHSJ I 211, MATASOVIĆ 1995: 94.

10. PN SCr. *Bùzet*, arch. *Blzet*; Gk. Πικουέντον (= Lat. **Piquentum*, *Piquentini*, CIL V 428), It. *Pinguente*. A town in Istria, present-day Croatia and originally in Histrian territory. If so, Histrian rather than Illyrian? Hist. → Lat. **Piquentum* > Rom. **Ping(u)ente* → Sl. **Bьlzętь* (≈ *Blzet*) > SCr. *Bùzet*; Rom. **Pinguente* > It. *Pinguente*. Derivative in *-nt-*. Etymology unknown. Ref. RJAZU I 751, ERHSJ I 246, IVŠIĆ 2013: 247.

11. SCr. dial. *càp*, Sln. *càp*; Alb. *cap* / *cjap* / *sqap*, Romn. *șap*, It. *zappo*, MGk. dial. τσάπος. All forms 'billy-goat'. MGk. τσάπος is an Albanian borrowing. Romn. *șap* may be a borrowing from Albanian; if so, not Dacian? Not in Bulgarian; therefore, not Thracian. SCr. *càp* is confined to the dialects of Istria; therefore, Histrian and/or Liburnian? Likely borrowed into SCr. via (Dalmatian) Romance; cf. It. *zappo*. Originally, Histrian and/or Liburnian and Albanian? The etymology of Alb. *cap* is disputed; usually, it is derived from MoP *čapiš* 'goatling, kid' vel sim. but an Iranian Wanderwort seems hardly probable. It is better to consider the etymology unknown. Ref. REW⁵ 9599, ERHSJ I 251, ESSJ I 58, OREL 1998: 47.

12. Bulg. *чѹка* 'rocky hill; peak', SCr. *čũka* 'hill, hilltop', Sln. *čũklja* 'hillslope'; Alb. *çukë* 'peak, top', Romn. *ciúca* / *cioáca* 'hilltop', MGk. dial. τσοũκα 'hill; swelling on face'. MGk. τσοũκα is an Albanian borrowing. Romn. *ciuca* / *cioaca* may be a borrowing from Albanian or Slavic; if so, not Dacian. Originally, Thracian and/or Illyrian/Albanian? The etymology of Alb. *çukë* is disputed. Perhaps it is a borrowing from (P)Celt. **klukā* 'rock' (> OIr. *cloch* 'stone; rock', W *clog* 'cliff; rockface', Co. *clog* 'rock', MBret. PN *Cleguer*); if so, South Sl. **čuka* would be best explained as a Proto-Albanian borrowing. Alternatively, Sl. **čuka* could be inherited from PIE **keuk-* 'bend, arch' whence in turn 'hill; high'; cf. Ru. dial. *чук* 'top, peak'. If so, Alb. *çukë* would be best explained as a Slavic borrowing. Ref. RJAZU II 97, REICHENKRON 1966: 99–103, ERHSJ I 340, ESSJ I 91, ЭССР IV 131f, MATASOVIĆ 1995: 95, 2009: 210, OREL 1998: 53, ERHJ I 136f.

13. SCr. dial. *dèr* / *dër* / *dàra* ‘calcareous soil’; Medieval Lat. *derrus* ‘calcareous soil’, Alb. *djerr* ‘fallow land’. SCr. *dèr* / *dër* / *dàra* is confined to the dialects of present-day Dalmatia; therefore, Liburnian and Illyrian proper? Borrowed into Serbo-Croatian via Dalmatian Romance; Lat. *derrus* > Rom. **dèrru*, whence Dalm. Rom. **djerru* (→ SCr. *dèr*) > **djarru* (→ SCr. *dàra*). Originally Liburnian and Illyrian/Albanian? The etymology of Alb. *djerr* is disputed. Ref. RJAZU III 4, ERHSJ I 392, MATASOVIĆ 1995: 95f, OREL 1998: 69, ЛИГОРИО 2018.

14. SCr. PN *Dúmno*; Gk. Δάλμιον, Lat. *Delminium*. A town in present-day Bosnia and Herzegovina, *Tomislavgrad*, and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. loc.sg. *Delminiū* > Rom. **Delmeni* → Sl. **Дѣлмънъ* > SCr. *Dúmn-o* (sc. *polje* ‘field’). A derivative in *-inium*. Like Lat. *Delmatae*, Lat. *Delminium* is usually compared with Alb. dial. *delme* ‘sheep’, Gk. θήλυς ‘female’ and derived from PIE **d^heh₁(-i)-* ‘suck, suckle’ whence in turn ‘female’, ‘sheep’, etc. The Delmato-Pannonian form on which Gk. Δάλμιον, Lat. *Delminium* is based could conceivably derive from the zero-grade **d^hh₁-l-m-*. Ref. RJAZU II 886, MAYER 1959: 36ff, ERHSJ I 456f, DEMIRAJ 1997: 127f, LIV² 138f, IVŠIĆ 2013: 153ff.

15. SCr. dial. *gârma* ‘rock, crack in a rock’; Alb. *karmë* ‘rock’. SCr. *gârma* is confined to the dialects of present-day Dalmatia; therefore, Liburnian and Delmato-Pannonian? Probably borrowed into Serbo-Croatian via Dalmatian Romance. In Serbo-Croatian, it is a relatively late borrowing judging from the absence of metathesis *-ar-* > *-ra-*. Originally, Liburnian and Illyrian/Albanian? According to Demiraj, Alb. *karmë* is a dialect variant of Alb. *karpë* ‘rock’; see pt.52. Ref. RJAZU III 108, ERHSJ I 553f, MATASOVIĆ 1995: 96, DERMIRAJ 1997: 213.

16. SCr. dial. *glîza* ‘curdled milk’; Alb. *gjizë* ‘cheese curd; cheese’. SCr. *glîza* is confined to the dialects of present-day Dalmatia and Herzegovina; therefore, Liburnian and Delmato-Pannonian? Originally Liburnian and Illyrian/Albanian? Alb. *gjizë* is usually compared with Gk. γλοιός ‘any glutinous substance, gum’, PSl. **glina* ‘clay’, etc. and derived from PIE **gle(h₁)i-* ‘form’ whence in turn ‘slime’, ‘clay’, etc. However, SCr. *glîza* can also be a Proto-Albanian borrowing provided it was borrowed before **gli-* > *gji-* took place. Ref. ERHSJ I 570, MATASOVIĆ 1995: 96, DEMIRAJ 1997: 189.

17. SCr. PN *Grîpe*, a neighbourhood of Split in present-day Croatia and originally in Delamato-Pannonian territory, dial. *grîpa* ‘rock, crag’; Medieval Lat. PN *Criapis*, a cave above Kotor in present-day Montenegro and originally in Illyrian territory, It. dial. *creppo* / *grappa* ‘rock’. SCr. *grîpa* is confined to the dialects of present-day Dalmatia; therefore, Liburnian and Delmato-Pannonian? Borrowed into SCr. via Dalmatian Romance; Ill. / DP → Lat. **grepp-* / *crepp-* > Rom. **grepp-* > **grîepp-* → Sl. **grěp-* > SCr. (Ik.) *grîpa*; Lat. **grepp-* / *crepp-* > Rom. **crepp-* > Dalm. Rom. **crîep(p)-* > **crîap(p)-* → Medieval Lat. *Criapis*; Lat. **grepp-* / *crepp-* > It. *creppo*. Originally, Liburnian, Delamto-Pannonian and Illyrian? Likely cognate with SCr.

škràpa; see pt. 52. Lat. *Criapis* could in particular be comparable to SCr. Ek. PN *Crès* / Ik. *Crīs*, a settlement and an eponymous island in present-day Croatia and originally in Liburnian territory, which is attested as *Crexi* in Medieval Latin and *Cherso* in Italian. Ref. RJAŽU I 821, ERHSJ I 618, Ivšić 2013: 146f.

18. SCr. PN *Ìmota*, a historic county in present-day Bosnia and Herzegovina and originally in Delmato-Pannonian territory; Const. Porph. Ἠμοτα. Perhaps DP → Lat. ? > Rom. **Ēmate* → Sl. **Ĭmot-* (≈ Ἠμοτα) > SCr. *Ìmota*. Usually compared with It. An. (*H*)*aemate*, an ancient settlement in present day-Bosnian and Herzegovina and originally in Delmato-Pannonian territory. Derivative in *-atae*; cf. *Delm-atae*. Therefore, originally a tribe name? Etymology unknown. Ref. RJAŽU III 825, ERHSJ I 718, Ivšić 2013: 78.

19. SCr. PN *Ist* / *Jist*; Medieval Lat. *Gistum*. An islet immediately to the north of Molat (pt. 26) in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. It is unclear whether the *g* of Lat. *Gistum* is original or back-formed after the *j* of SCr. *Jist*. In either case, a derivative in *-(V)st-*? Etymology unknown. Ref. SKOK 1950: 95.

20. Bulg. *κòνελε* / *κòνιλε* 'lad, chap; bastard', SCr. *kòpile* 'bastard'; Romn. *copíl* 'child', Alb. *kopíl* 'lad, chap; bastard', MGk. *κοπέλος* 'stepson; servant'. MGk. *κοπέλος* could be a Slavic borrowing, probably from Bulgarian. Romn. *copíl* may be an Albanian borrowing; if so, not Dacian? Bulg. *κòνελε* / *κòνιλε* and SCr. *kòpile* need not be Illyrian borrowings; they can be Proto-Albanian borrowings instead. However, the accent of the Slavic forms does not appear to fit the accent of the Albanian form. The etymology of Alb. *kopíl* 'lad, chap; bastard' is disputed; most frequently, it is claimed that *kopíl* is a compound made of the prefix *ko-* 'ill-, bad' and the deverbative **pil*, related to *pjell* 'beget, give birth to', hence 'ill-begotten, bastard'. Ref. RJAŽU V 298, REICHENKRON 1966: 112f, ERHSJ II 147f, BEP II 614f, ЭССРЯ XI 30ff, OREL 1998: 190, ERHJ I 478f.

21. SCr. PN *Kòpist*; Lat. *Capista*. An islet immediately to the west of Lastovo (pt. 4.23) in present-day Croatia and originally in Liburnian territory? Lib. → Lat. *Capísta* > Rom. **Kapísta?* → Sl. **Kopístъ?* > SCr. *Kòpist*. A derivative in *-(V)st-*. Etymology unknown. SCr. *Kòpist* would seem to point to Lat. *Cápista* rather than *Capísta*; if so, the accent in Lat. *Cápista* would be as in Lat. **Ládesta* → SCr. *Làstovo*. Ref. SKOK 1950: 222.

22. SCr. PN *Làbīn*; Lat. *Alvōna*, An. Rav. *Albōna*. A town in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. Lib. → Lat. *Alvōna* > Rom. **Alβūna* (≈ *Albōna*) → Sl. **Lābŷnъ* > SCr. *Làbīn*. A derivative in *-ōna*.¹ Mayer compares Lat. *Albōna* with

¹ According to ЛОМА & ЛОМА 2011, the PN *Labun* (a hill near Olovo in Bosnia) belongs here too and derives directly from the form in *-ōna*; the Delmatae, resettled by the Romans, brought the toponym to the hinterland. The accent of *Labun* is apparently unknown, but is possibly identical to *Sòlūn* < *Salōna*; cf. pt. 44.

Lat. *albus* ‘white’, Gk. ἀλφός ‘whiteness, white leprosy’, etc. and derives it from PIE **h₂elb^h*- ‘white’. This would hold only if *Albōna*, not *Alvōna*, is the original variant but, in fact, *Alvōna* happens to be attested earlier than *Albōna*. Questionable. Ref. RJAZU V 860, MAYER 1959: 4, ERHSJ II 256, HOLZER 2011: 120, IVŠIĆ 2013: 83f.

23. SCr. PN *Lästovo*, arch. *Lasta*; Gk. Λάδεστα, Const. Porph. Λάστοβον, Ven. *Laesta*. An island in present-day Croatia and originally in Liburnian territory? Lib. → Lat. **Ládesta* > Rom. **La(d)sta* → SCr. *Lasta*, whence *Läst-ovo* (sc. *ostrvo* ‘island’) (= Λάστοβον); Lat. **Ládesta* > Ven. *Laesta*. A derivative in *-(V)st-*. Etymology unknown. The accent in Lat. **Ládesta* is conspicuously recessive, a trait found also in some Italian place names of Messapic origin; cf. e.g. It. *Brindisi* (pt. 8) next to Lat. *Brundisium*. Ref. RJAZU V 917, SKOK 1950: 219ff, HOLZER 2011: 121, IVŠIĆ 2013: 200f.

24. SCr. PN *Màkar-skā*; Lat. *Muccurum*, An. Rav. *Mucru*, Const. Porph. Μοκρόν. A town in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Muccurum* > Rom. **Μοκρου* (≈ *Mucru*, Μοκρόν) → Sl. **Μὲκρѣ* > SCr. *Makar*. An *r*-derivative? Mayer compares Lat. *Mucc-urum* with Gk. μυχός ‘innermost place, nook’ which is now considered a Pre-Greek borrowing. Skok on the other hand considers Lat. *Muccurum* a Mediterranean borrowing; if so, not Illyrian. Ref. RJAZU VI 398, MAYER 1959: 80, ERHSJ II 359, BEEKES 2010: 987, HOLZER 2011: 124, IVŠIĆ 2013: 220f.

25. SCr. PN *Mogorjelo*. Site of a Roman villa in present-day Herzegovina and originally in Illyrian proper territory. Ill. → Lat. **Magul-ella* » Rom. **Magurella* > **Magurjella* → Sl. **Mogorělo* > SCr. *Mogorjelo*. Lat. **Magul-ella* is usually compared to Alb. *magulë* ‘heap’ which is in turn comparable to Lith. *gāmalas* ‘lump; chunk’ and PSl. **gomo(ł)a* / **gomula* ‘lump’. Etymology unknown. Alb. *magulë* was likely borrowed into Slavic as **mogyla* ‘heap; mound’ (OCS *mogyla* ‘heap’, Ru. *mogila* ‘grave’, Cz. *mohyla* ‘heap; grave’) and Romn. *măgură* ‘hill; mound’; if so, there is no particular reason to consider these borrowings Illyrian. Ref. ERHSJ I 588, OREL 1998: 109, ЛИГОРИО 2018.

26. SCr. PN *Mòlat*; Lat. *Malāta*, Ven. *Melada*. An islet immediately to the north of Dugi Otok in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. Lib. → Lat. *Malāta* > Rom. **Malāta* → Sl. **Molātъ* > SCr. *Mòlat*; Lat. *Malāta* > Ven. *Melada*. Lat. *Malāta* is usually compared with Lat. PN (Dacia) *Malvensis*, (*municipium*) *Malve(n)siatium* (in Bosnia), *Di-mallum* (in Albania), Alb. *mal* ‘mountain’, Romn. *mal* ‘bank, shore’. Perhaps PN *Καπό-μαλβα* (*castellum* in Dardania) belongs here too. The appurtenance of *Malavicus* (CIL III 10121, Rab) is questionable. It is a cognomen appearing in a Venetic context (cf. UNTERMANN 1961: 78, 125). The etymology of these forms is disputed; however, most often they are compared with Gk. βλώσχω ‘come, go’, Sl. **(po)molěti* ‘stand out’, etc. and derived from PIE **melh₃-* ‘appear’. The Liburnian form on which Lat. *Malāta* is based could conceivably derive from the *o*-grade **molh₃-*. Lat. *Malāta* is probably further comparable to SCr. PN *Mòlunat*,

-*ūnta* (Lat. *Maluntum*), a peninsula in present-day Croatia and originally in Illyrian proper territory, which likely reflects an *o*-grade root and a zero-grade *nt*-suffix, **molh₃-nt-*. The *ν* in Lat. *Malvensis*, *Malve(n)sium* stems either from a *u*-stem, **molh₃-u-*, or from the incorrect analysis of a form such as *Maluntum*, i.e. *Maluntum* instead of *Mal-untum*. Ref. RJAZU VI 910, 920, MAYER 1957: 218, MAYER 1959: 73f, SKOK 1950: 94, ERHSJ II 450, 452 DEMIRAJ 1997: 244ff, LIV² 433f, ЛОМА 2010b: 286f.

27. Bulg. *молѹка* / *морѹка* ‘spruce tree’, *морѹква* ‘juniper berry’, SCr. *molika* ‘spruce tree; pine tree’, *omòrika* ‘spruce tree’; Romn. *molíd(f)* / *molít(f)* ‘spruce tree’, Alb. *molikë* ‘silver fir’. Romn. *molíd(f)* / *molít(f)* is a Slavic borrowing, from a *u*-stem such as **moliky*, gen.sg. *molikъve*; cf. Bulg. *морѹква*. SCr. *omòrika* is confined to the dialects of present-day Montenegro, Bosnia and Herzegovina, and Dalmatia; therefore, Illyrian proper and Delmato-Pannonian? Originally, Thracian and/or Illyrian/Albanian? However, Alb. *molikë* may be a Slavic borrowing according to Demiraj; if so, then Illyrian and/or Thracian? There is no definite etymology. To PIE **melh₂-* ‘black’? The Illyrian form on which Sl. **moliky* is based could conceivably derive from the *o*-grade **molh₂-*. However, Bulg. *морѹк(σ)а* and SCr. *omòrika* would have to be borrowed from a rhotacised reflex of that grade; cf. Alb. *Arbër* ‘Albanian’ next to Gk. Ἄλβανος ‘Albanian’? Ref. RJAZU VI 912, VIII 927, ERHSJ II 451, 555, BEP IV 243, DEMIRAJ 1997: 290f, ERHJ II 46.

28. SCr. PN *Mòsor*; Lat. *Massarum*. Two mountains, one overlooking Split in present-day Croatia and the other in the vicinity of Travnik in present-day Bosnia and Herzegovina, both originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Massarum* > Rom. **Massaru* → Sl. **Mosorъ* > SCr. *Mòsor*. Mayer compares Lat. *Massarum* with Gk. μέγας ‘great, big’, OPhr. *mekas* ‘great, big’, etc. and derives it from PIE **meg₂-* ‘great, big’. Here also Delmato-Pannonian PN *Masaurus*, Maced. PN Μάζαρος? The Delmato-Pannonian form on which Lat. *Massarum* is based could conceivably derive from the *o*-grade **mog₂-h₂-*. Ref. RJAZU VII 18, MAYER 1957: 220f. MAYER 1959: 76, ERHSJ II 459, HOLZER 2011: 129, IVŠIĆ 2013: 213f.

29. SCr. PN *Nàdīn*; Lat. *Nēdīnum*. A village in the vicinity of Zadar in present-day Croatia, originally in Liburnian territory. Lib. → Lat. *Nēdīnum* > Rom. **Nedīnu* → Sl. **Nьdīnъ* > SCr. *Nàdīn*. Mayer compares Lat. *Nēdīnum* with Skt. *nādati* ‘sound, roar, howl’ and derives it from PIE **ned-* ‘boom’, which is supposed to be in reference to a stream which once passed through the ancient Nedinum. (There is no such stream today.) The Liburnian form on which Lat. *Nēdīnum* is based could conceivably derive the long *e*-grade PIE **nēd-*. Ref. RJAZU VII 272, MAYER 1959: 82f, ERHSJ II 497, LIV² 448, HOLZER 2011: 131, IVŠIĆ 2013: 229f.

30. SCr. PN *Nīn*; Lat. *Aenōna*, Const. Porph. Νῶνα. A seaside town in the vicinity of Zadar in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. Lib. → Lat.

(*Ae*)*nōna* (≈ Νῶνα) > Rom. **Nūna* → Sl. **Nŷnъ* > SCr. *Nīn*. A derivative in *-ōna*. Etymology unknown. Ref. RJAZU VIII 186, SKOK 1954, ERHSJ II 519, HOLZER 2011: 132f, IvŠIĆ 2013: 78ff.

31. SCr. PN *Nòrīn*; Lat. *Narōna*. A tributary of the Neretva river in present-day Croatia and originally on the border of Illyrian proper and Delmato-Pannonian territory. Ill. / DP → Lat. *Narōna* > Rom. **Narūna* → Sl. **Norŷnъ* > SCr. *Nòrīn*. Derivative in *-ōna*. Originally, Lat. *Narōna* referred to a settlement situated at the source of the river Norin and then came to designate the river. Mayer compares Lat. *Nar-ōna* with Lith. *nėrti* ‘dive’, OCS *-nrěti* ‘go deep into’, etc. and derives it from PIE **nerH-* ‘sink’. The Illyrian form on which Lat. *Narōna* is based could conceivably derive from the *o*-grade **norH-*. Ref. RJAZU VIII 229, MAYER 1959: 83, ERHSJ II 524, LIV² 454, HOLZER 2011: 133f, IvŠIĆ 2013: 226f.

32. SCr. PN dial. *Òcinj*, OSerb. *Љџинь*; Lat. *Ulcinium*, It. *Dulcigno*, Alb. *Ulqin*. A town in present-day Montenegro, *Ūlcinj*, and originally in Illyrian proper territory. Ill. → Lat. *Ulcinium* > Rom. **Ulkēn’u* → Sl. **Љlcīnjъ* > SCr. *Òcinj*; Lat. loc.sg. *Ulciniū* > Rom. **ulkēni* → Sl. **Љlcīnъ* > OSerb. *Љџинь*; Lat. *dē Ulciniō* > It. *Dulcigno*. SCr. *Ūlcinj* is formally unclear; perhaps a cross between SCr. *Òcinj* and Alb. *Ulqin* or It. *Dulcigno*? Derivative in *-inīum*. Mayer compares Lat. *Ulc-inīum* with Gk. *λύκος* ‘wolf’, Alb. arch. *ulk* ‘wolf’, etc. and derives it from PIE **ulkʷ-* ‘wolf’. Ref. RJAZU VIII 504, MAYER 1959: 120f, ERHSJ III 541, HOLZER 2011: 134.

33. SCr. PN *Plòmīn*; Lat. *Flanōna*. A village in the vicinity of Labin in present-day Croatia and originally on Liburnian territory. Lib. → Lat. *Flanōna* > Rom. **Flamūna*? → Sl. **Plomŷnъ* > SCr. *Plòmīn*. Derivative in *-ōna*. Etymology unknown. Ref. RJAZU X 82, ERHSJ II 688, HOLZER 2011: 140, IvŠIĆ 2013: 174.

34. SCr. PN *Promīn*; Lat. *Prōmōna*. An inland village, *Pròmīna*, in present-day Croatia and originally on the border of Liburnian and Delmato-Pannonian territory. Lib. / DP → Lat. *Prōmōna* > Rom. **Promūna* → Sl. **Promŷnъ* > SCr. *Promīn*. A derivative in *-ōna*. Etymology unknown. Ref. RJAZU XII 356, ERHSJ III 50, IvŠIĆ 2013: 258f.

35. SCr. PN *Pset*. Also, Const. Porph. Πεσέντα. A historic county in present-day Bosnia and Herzegovina whose exact location is as yet unknown. Skok compares Gk. Πισσαντίνοι, name of an Illyrian tribe. (Not a Messapic tribe, as claimed in ERHSJ.) Derivative in *-ent-?* Etymology unknown. Ref. RJAZU XII 575, ERHSJ III 64.

36. SCr. PN *Pūlj*; Lat. *Pōla*. A city, *Pūla*, in present-day Croatia and originally in Histrian territory. If so, Histrian rather than Illyrian? Hist. → Lat. *Pola* > Rom. **Pōla* → Sl. **Pūljъ* > SCr. *Pūlj*; Lat. *Pola* > It. *Pola* (→ SCr. *Pūla*). Mayer compares Lat. *Pola* with Skt. *pura-* ‘city’, Gk. *πόλις* ‘city’, etc. and derives it from PIE **tpolH-* ‘city’. Note PIE **o* > Hist. **o* as opposed to PIE **o* > Ill. **a*, DP **a*; see sec 7.1. Ref. RJAZU XII 647, MAYER 1959: 94ff Ref. HOLZER 2011: 143, IvŠIĆ 2013: 250f.

37. SCr. PN *Ràb*; Const. Porph. Ἄρβη, Lat. *Arba*, It. *Arbe*. An island in present-day Croatia situated and originally in Liburnian territory. Lib. → Lat. *Arba* > Rom. **Arba* → Sl. **Rābъ* > SCr. *Ràb* (and *Râb*); Lat. loc.sg. *Arbae* (≈ Ἄρβη) > It. *Arbe*. Mayer compares Lat. *Arba* with OE *eorp* ‘dark’, Ru. dial. *rjabój* ‘speckled’, etc. and derives it from PIE **h₁erb^h*- ‘dark’, which is supposed to be in reference to the pine woods that grow on the island. The Liburnian form on which SCr. *Ràb* is based could conceivably derive from the *o*-grade **h₁orb^h*-. Ref. RJAZU XII 829, SKOK 1950: 57, MAYER 1959: 12, ERHSJ III 98, HOLZER 2011: 143, IVIŠIĆ 2013: 278f.

38. SCr. *rîpa* ‘rock, cliff’; Alb. *rripë* ‘precipice’, Romn. *râpă* ‘ravine, precipice’. SCr. *rîpa* is confined to the dialects of present day Montenegro, Herzegovina and Serbia; therefore, Illyrian proper and Delmato-Pannonian? Possibly cognate with SCr. *grîpa* ‘rock, crag’; see pt. 17. Alb. *rripë* and Romn. *râpă* may be cognate with SCr. (*g*)*rîpa*; however, they may also derive from Lat. *rîpa* ‘river bank’ (as is sometimes assumed). If so, SCr. *rîpa* is exclusively Illyrian. Questionable. Ref. RJAZU XIV 30, ERHSJ III 145, OREL 1998: 386f.

39. SCr. PN *Rîsan*, -*sna*; Lat. *Risinium*. A town in present-day Montenegro and originally in Illyrian proper territory. Ill. → Lat. loc.sg. *Risinii* > Rom. **Riseni* → Sl. **Rîsъnъ* > SCr. *Rîsan*. A derivative in -*inium*. Mayer compares Lat. *Risinium* with Alb. *rrjedh* ‘flow, stream’ and derives it from PIE *(*H*)*reǵ-* ‘flow’ whence in turn ‘river’, ‘stream’, etc. Ref. RJAZU XIV 34, MAYER 1959: 95f, ERHSJ I 456, LIV² 498.

40. SCr. PN *Sěnj*; Lat. *Senia*, It. *Segna*. A town in present-day Croatia and originally on Liburnian territory. Lib. → Lat. *Senia* > Rom. **Sen’a* → Sl. **Senjъ* > SCr. *Sěnj*; Lat. *Senia* > It. *Segna*. Mayer compares Lat. *Senia* with Skt. *sánaḥ* ‘old’, Gk. ἔνως ‘last year’s’ etc. and derives it from PIE **sen-* ‘old’. Originally perhaps Lat. (sc. *Pola*) *Senia* ‘Old City’; see pt. 36. Ref. RJAZU XIV 852, MAYER 1959: 103, ERHSJ III 222, HOLZER 2011: 147, IVIŠIĆ 2013: 278.

41. SCr. PN *Sînj*, arch. *Vsînj*; Lat. *Osinium*. A town in the vicinity of Split in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Osinium* > Rom. **Osēn’u* → Sl. *(*Vъ*)*Sînjъ* > SCr. *Sînj*, arch. *Vsînj*. A derivative in -*inium*. Based on SCr. *Vsînj*, Skok extrapolates Lat. **Vis-inium*; he compares Alb. *vise* ‘place’, Gk. οἶκος ‘house’, etc. and derives it from PIE **ueik-* ‘settlement’. On the other hand, Anreiter compares Lat. *Os-inium* with OPr. *woasis* ‘ash-tree’, Lith. *úosis* ‘ash-tree’, etc. and derives it from PIE **Heh₃-s-* ‘ash-tree’. It is not obvious which etymology is to be preferred. Ref. RJAZU XV 43, ERHSJ III 239, 567 DEMIRAJ 1997: 419, OREL 1998: 508, ANREITER 2001: 96, IVIŠIĆ 2013: 239f.

42. SCr. PN *Skădar*, -*dra*, OSerb. *Скѣдръ*; Lat. *Scodra*. A city in present-day Albania and an eponymous lake, both originally in Illyrian proper territory. Ill. → Lat. *Scodra* > Rom. **Skodra* → Sl. **Skъdъrъ* (≈ *Скѣдръ*) > SCr. *Skădar*. Ref. RJAZU XV 185, ERHSJ III 253.

43. SCr. PN *Skrādīn*; Lat. *Scardōna*. A town at the confluence of Krka and Čikola rivers in present-day Croatia and originally on the border of Liburnian and Delmato-Pannonian territory. Lib. / DP → Lat. *Scardōna* > Rom. **Skardūna* → Sl. **Skrādŷnъ* > SCr. *Skrādīn*. Derivative in *-ōna*. Lat. *Scardōna* is usually compared with Lat. *Scardus* / *Scordus* (sc. *mons*), Šar Mountain in present-day Albania, Macedonia, and Serbia and originally in Illyrian proper territory. Lat. *Scard-ōna*, Lat. *Scord-us* / *Scard-us* may derive from PIE *(s)kerd^h- ‘cut off’ or PIE *(s)kerd- > (s)kerh₁- ‘sever’. The Liburnian and Illyrian form on which Lat. *Scardōna*, *Scardus* / *Scordus* is based could conceivably derive from *o*-grade **skord*^(h)-. Ref. RJAZU XV 307f, MAYER 1959: 107, ERHSJ III 268, LIV² 558, HOLZER 2011: 14f8f, IVŠIĆ 2013: 274f.

44. SCr. PN *Sòlīn*; Lat. *Salōna*. A town in the vicinity of Split in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Salōna* > Rom. **Salūna* → Sl. **Solŷnъ* > SCr. *Sòlīn*. Derivative in *-ōna*.² Mayer compares Lat. *Salōna* with Lat. *saliō* ‘leap’, Gk. ἄλλομαι ‘leap’, etc. and derives it from PIE **sel-* ‘leap’, which is supposed to be in reference to the river Salon passing through Salona. However, *Salōna* could also derive from PIE **sh₂l-* ‘salt’ (whence in turn possibly ‘sea’ and the like). If the former is true, the Delmato-Pannonian form (or Liburnian?) on which Lat. *Salōna* is based could conceivably derive from *o*-grade **sol-*, and if the latter is true, it could derive from zero grade **sh₂l-*. Ref. RJAZU XV 907f, MAYER 1959: 97f, ERHSJ III 304f, LIV² 527f, HOLZER 2011: 149.

45. SCr. PN EK. *Srēm* / Ijek. *Srĭjem*; Lat. *Sirmium* / *Sermium*. An area between the Sava and the Danube in present-day Serbia, and originally in Delmato-Pannonian territory? DP → Lat. *Sirmium* > Rom. **Sermu* → Sl. **Srēmъ* > SCr. *Srēm* / *Srĭjem*. Mayer compares Lat. *Sirmium*, *Sermium* with Skt. *sarā-* ‘flowing, liquid’, Lat. *serum* ‘whey’, etc. and derives it from PIE **ser-* ‘run, flow’. Compare pt. 46 below. Ref. XVI 305f, RJAZU MAYER 1959: 103, ERHSJ III 320, HOLZER 2011: 151, IVŠIĆ 2013: 288ff.

46. SCr. PN Ik. arch. *Srim-ač*. An island, *Murter*, in present-day Croatia and originally in Liburnian territory? Lib. → Lat. *Sirm-* > Rom. **Serm-* → Sl. **Srēm-* > SCr. Ik. *Srim-*. SCr. *Srim-* is identical with SCr. Ek. *Srēm* / Ijek. *Srĭjem*; see pt. 45 above. Ref. RJAZU XVI 308, SKOK 1950: 146, ERHSJ III 320, VULETIĆ 2010: 339.

47. SCr. *stòpan-in*, Bulg. *stòpan-in*, both forms ‘master’; Ge. *sthëpâ* (pl. *sthëpanj*) ‘head shepherd’, Romn. *stâpân* ‘master’. SCr. *stòpan-in* is confined to the dialects of present-day Herzegovina and Montenegro; therefore, Delmato-Pannonian and Illyrian proper? SCr. *stòpan-in* and Bulg. *stòpan-in* point to Sl. **stopanъ*. Romn. *stâpân* is likely a Slavic borrowing. It cannot be excluded that Ge. *sthëpâ* is a Slavic borrowing as well. Thracian cannot be excluded. If so, Thracian and Illyrian? The

² According to JOMA & JOMA 2011, the PN *Sòlūn* (a village near Olovo in Bosnia) belongs here too. The historical context is similar to that of *Labun*; cf. pt. 22. *Sòlūn* also directly continues the form in *-ōna*.

etymology is disputed; sometimes, it is derived from PIE **steh*₂(-*p*)- ‘stand’. Ref. RJAZU XVI 628, ERHSJ III 339, BEP VII 477, MATASOVIĆ 1995: 97, OREL 1998: 438.

48. SCr. dial. *strùga*, Bulg. *stràga*; Alb. *shtrungë*, Romn. *strungă*, MGk. στρούγγα. All forms ‘sheepfold, pen in which sheep are milked’. MGk. στρούγγα is a Romanian borrowing. Romn. *strungă* may be an Albanian borrowing; if so, not Dacian? SCr. *strùga* and Bulg. *stràga* point to Sl. **stroga*. SCr. *strùga* is confined to the dialects present-day Serbia and Montenegro; therefore, Illyrian proper? Originally, Illyrian/Albanian? However, Sl. **stroga* may also be a Thracian borrowing; cf. Gk. Στρούγγες, a Thracian tribe. If so, then Thracian and Albanian rather than Illyrian/Albanian? The etymology of Alb. *shtrungë* is disputed. Ref. RJAZU XVI 774, ERHSJ III 348, BEP VII 510, MATASOVIĆ 1995: 97, OREL 1998: 443, LIV² 604.

49. SCr. PN *Stupin*; Lat. *Stolpōna*. A village in the vicinity of Rogoznica in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Stolpōna* > Rom. **Stolpūna* → Sl. **Stǫlpŭnъ* > SCr. *Stupin*. Derivative in -*ōna*. Mayer compares Lat. *Stolpōna* with Lith. *stulpas* ‘pillar’, Ru. *столн* ‘pole, column’ etc. and derives it from PIE **stulp-* ‘beam, log’. Ref. MAYER 1959: 110, ERHSJ III 353, Ivšić 2013: 300.

50. SCr. PN arch. *Sulet*; Lat. *Sōlenta*, It. *Solta*. An island, *Šolta*, in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. Lat. *Sōlenta* > Rom. **Solenta* → Sl. **Sǫlětъ* > *Sulet*. It. *Solta* (→ SCr. *Šolta*) is unclear. Derivative in -*ent-*. Lat. *Sōl-enta* is usually compared with Lat. *Sal-ōna* < PIE **sel-* ‘leap’; see pt. 44 above. The Liburnian form on which Lat. *Sōlenta* is based could conceivably derive from the long *o*-grade **sōl-*. Ref. RJAZU XVI 928, SKOK 1950: 167, ERHSJ III 359, Ivšić 2013: 293ff.

51. SCr. PN *Škarda*. An islet immediately to the south of Silba in present-day Croatia and originally in Liburnian territory. *Škard* of SCr. *Škard-a* is identical to *Scard-* of Lat. *Scard-ōna*; see pt. 43 above. However, SCr. *Škarda* is a later borrowing than Lat. *Scardōna* > SCr. *Skràdīn* because it does not show metathesis -*ar-* > -*ra-*; cf. pt. 15. Ref. SKOK 1950: 95, ERHSJ III 268, Ivšić 2013: 276.

52. SCr. dial. *škràpa* ‘crack in a rock’; Alb. *karpë* ‘rock’. SCr. *škràpa* is confined to the dialects of present-day Dalmatia; therefore, Liburnian and Delmato-Pannonian? Likely borrowed into SCr. via Dalmatian Romance. Originally, Liburnian and Illyrian/Albanian? Alb. *karpë* derives from PIE *(*s*)*korp-* ‘cut’; cf. Lith. *kerpù*, *kiřpti* ‘chop, cut’. The shift from ‘cut’ to ‘rock’ as in pt. 43 and 53. Likely cognates include SCr. *grīpa* ‘rock, crag’ and *rīpa* ‘rock, cliff’; see pt. 17, 38 above. Further cognates may include Gk. Καρπ-άτης (sc. ὄρος), Carpathian mountains, and It. dial. *carparu* ‘building stone’ (Salento), a borrowing of allegedly Messapic origin. The Delmato-Pannonian form on which SCr. *škràpa* is based could conceivably derive from *o*-grade **skorp-* and the Liburnian form either from *o*-grade **skorp-* or zero-grade **skrp-*. Ref. RJAZU XVII 667, ERHSJ I 553f, MATASOVIĆ 1995: 96, DEMIRAJ 1997: 213, 363f, LIV² 559.

53. SCr. PN *T̃mor*, pasture land in present-day Herzegovina and originally in Delmato-Pannonian territory, dial. *t̃mor* ‘rock, rocky terrain’. SCr. *t̃mor* is confined to the dialects of present day Dalmatia and Herzegovina; therefore, Liburnian and Delmato-Pannonian? Likely borrowed into SCr. via Dalmatian Romance. Derivative in *-aurus*. Originally, Illyrian? No definite cognates in Albanian. Skok compares SCr. *t̃mor* with Lat. *tumeō* and derives it from PIE **tuem-* ‘swell’. Rather from PIE **temh₁-* ‘cut’? For the shift from ‘cut > ‘cut off’ to ‘rock; mountain’ in Illyrian cf. pt. 43. Ref. RJAZU XVIII 331, ERHSJ III 470, MATASOVIĆ 1995: 97, LIV2 625, 654.

54. SCr. PN *T̃vat*, *T̃vta*. A town in present-day Montenegro and originally in Illyrian proper territory. Skok compares SCr. *T̃vat* to Ill. PN *Teuta* and derives it from PIE **teut-* ‘people, tribe’ but Ligorio prefers to derive it from Lat. *tēctum* ‘roof’, which is supposed to be in reference to Vrmac, a distinctly triangular hill overlooking Tivat; cf. Lat. *tectum* > Rom. **Tektu* → Sl. **Tek̃t̃* > Čak. *Tihat* (> *Tijat*), gen.sg. *Tihta* (> *Tijta*), an likewise distinctly triangular islet in present-day Croatia. If so, SCr. *T̃vat* would rather be a Latin borrowing than Illyrian. Ref. RJAZU XVIII 359, ERHSJ III 475f, LIGORIO 2016 (in *Stellingen*).

55. SCr. PN *Tr̃lj*; Lat. *Tilūrium*. A town in the vicinity of Split in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory. DP → Lat. *Tilūrium* > Rom. **Tilūr’u* → Sl. **T̃r̃l’b* > SCr. *Tr̃lj*. Mayer compares Lat. *Tilūrium* with Lat. *tellus* ‘earth, ground’, SCr. *tl̃* ‘ground’ etc. and derives it from PIE **telh₂-* ‘ground’, which is supposed to be in reference to the *Pōns Tilūrī*, the bridge of Tilurium, which was a way to cross the river **Centōn* (→ SCr. *C̃etina*). Lat. *Tilūrium* is potentially comparable with Lat. *Tilagus*, a settlement on present-day Dugi Otok in Croatia and originally on Liburnian territory. Ref. RJAZU XVIII 664, MAYER 1959: 117, ERHSJ III 477f, HOLZER 2011: 156, IVŠIĆ 2013.

56. SCr. PN *Tr̃sāt*; Lat. *Tarsatica*, It. *Tersatto*. A hill overlooking Rijeka in present-day Croatia and originally on Liburnian territory. Lib. → Lat. *Tarsatica*. SCr. *Tr̃sāt* and It. *Tersatto* point to Lat. **Tarsatum*, not *Tarsatica*. Lat. **Tarsatum* > Rom. **tarsātu* → Sl. **t̃rsāt̃*? > SCr. **Tr̃sāt* | *Tr̃sāt*; SCr. **Tr̃sāt* → It. *Tersatto*. Anreiter compares Lat. **Tarsatum* with Lat. *terra* ‘earth, ground’, OIr. *tír* ‘ground; land’ etc. and derives it from PIE **ters-* ‘dry, dry up’ whence in turn ‘dry land, land’. The Liburnian form on which Lat. **Tarsatum*, *Tarsatica* is based could conceivably derive from the *o*-grade **tors-*. Ref. RJAZU XVIII 776, ERHSJ III 509, ANREITER 2001: 135, IVŠIĆ 2013: 302ff.

57. Bulg. *ṽampa*, SCr. *ṽatra*, both forms ‘fire’; Alb. *vatër* (def. *vatra*), Gh. *votër*, Romn. *vatră*, all forms ‘hearth, fireplace’. SCr. *ṽatra* and Bulg. *ṽampa* are Romanian borrowings. Romn. *vatră* may be a borrowing from Alb. *vatra*; if so, not Dacian? Thracian cannot be excluded. Originally, Thracian and/or Albanian? The etymology of Alb. *vatër* is disputed; most often, it is compared with Av. gen.sg. *āθrō* ‘fire’, Lat. *ātrium* ‘reception hall’, etc. and derived from PIE **h₂eh₁-tr-* ‘fireplace’. Certainly, Alb. *vatër*,

votër points to older **otr-*; cf. Lat. *orphanus* ‘orphan’ > Alb. *varfër* ‘poor’, Gh. *vorfën* ‘poor’ or Lat. *oleum* ‘oil’ > Alb. *vaj* ‘oil’, Gh. *voj* ‘oil’. However, it is as of yet unclear whether *v*-prothesis is the expected outcome in the reflex of PIE **h₂eh₁-tr-*. Ref. RJAZU XX 624ff, ERHSJ III 569, BEP I 123f, GLUHAK 1993: 663f, MATASOVIĆ 1995: 98, DEMIRAJ 1997: 410ff, OREL 1998: 495f, ERHJ II 541.

58. PN SCr. *Vizače*; Lat. *Nesactium*. A village in the vicinity of Pula in present-day Croatia and originally in Histrian territory. If so, Histrian rather than Illyrian? Hist. → Lat. *Nesactium* > Rom. *(*I*)*n-Ezaktú?* → Sl. **Vž-Ezáčĕ* > SCr. *Vizače*. Lat. *Nesactium* could conceivably be analyzed as *Nes-actium*; if so, *-actium* would be comparable to Gk. ἀκτῆ ‘cape’ and could be derived from PIE **h₂(e)k-* ‘sharp’. Ref. IvšIĆ 2013: 231ff.

59. SCr. PN *Zèta*; Lat. *Genta*. A tributary of the Morača river and an eponymous historic county in present-day Montenegro and originally in Illyrian proper territory. Ill. → Lat. *Genta* > Rom. **Genta* → Sl. **Zĕta* > SCr. *Zèta*. Lat. *Genta* is usually compared to Ill. PN *Gentius* and derived from PIE **ǵen_{h₁}-* ‘beget, give birth to’ whence in turn ‘son’, ‘child’, etc. Ref. RJAZU XXI 798f, ERHSJ III 652.

5. Notes on Section 4

Perhaps rather Thracian (or Thracian and Illyrian) than Illyrian are the borrowings cited in pts. 47, 48, 57. Further also: 60. Bulg. *бѹзопѣ* ‘tufa’, SCr. dial. *bigar* ‘tufa’ (in Serbia; cf. Alb. *bigorr* ‘tufa’; RJAZU I 288, ERHSJ I 147, BEP I 46, MATASOVIĆ 1995: 93); 61. Bulg. *бун-ѹѹѹ* ‘dump’, SCr. *bùn-ina* ‘dung’ (RJAZU I 736, ERHSJ I 237); 62. Bulg. *бѹѹ*, *бѹѹ-ѹѹ* ‘turf’, SCr. *būs*, *būs-ĕn* ‘turf’, (RJAZU I 743f, ERHSJ I 242f, BEP I 92, MATASOVIĆ 1995: 95, ERHJ I 98).

Perhaps rather Thracian or Dacian than Illyrian borrowings include: 63. Bulg. *бач*, SCr. *báč*, both forms ‘head shepherd; cheese maker’, PN *Báčka*, an area in present-day Serbia and originally in Pannonian territory (cf. Romn. *baci* ‘head shepherd; cheese maker’; RJAZU I 141, 143, BEP I 37, ERHSJ I 85, MATASOVIĆ 1995: 93).

Perhaps rather Messapic than Illyrian is the borrowing cited in pt. 3.

Perhaps rather Albanian than Illyrian are the borrowings cited in pts. 9, 16.

Perhaps rather Histrian than Illyrian are the borrowings cited in pts. 5, 10, 36, 58.

Perhaps rather Romance or Slavic than Illyrian borrowings include: 64. Bulg. *брѹѹѹ* ‘lock’, SCr. *bràva* ‘lock’ (to PCelt. **barr-* ‘top, end’ → Lat. **barra* ‘bar’ or to PSl. *brǫvǫ* ‘log, block of wood’; RJAZU I 611, ERHSJ I 203, BEP I 72, GLUHAK 1993: 198, ERHJ I 91)

Perhaps rather Celtic than Illyrian borrowings include: 65. SCr. dial. *kiljan* ‘border stone’ (to PCelt. ? > W. *caill* ‘stone’;³ RJAZU IV 9452, ERHJS II 80, MATASOVIĆ 1995: 96).

³ Pace LOMA 2009, who derives it from Lat. *columna* ‘column, pillar’.

Perhaps rather Latin and/or Dalmatian Romance than Illyrian is the borrowing cited in pt. 54.

Rather Germanic than Illyrian borrowings include: 66. SCr. *grāba* ‘ditch’, Sln. *grāpa* ‘ditch’ (to OHG *grabo* ‘ditch’; RJAZU III 351, ERHSJ I 599, ESSJ I 171, GLUHAK 1993: 242, SNOJ 2016: 216, ERHJ I 291).

Rather Slavic than Illyrian is the borrowing cited in pt. 12. Further also: 67. Bulg. *бѣрна* ‘lip (of an animal)’, SCr. *bŕnjica* ‘muzzle’, Sln. *bŕna* ‘muzzle’ (to PSl. **bŕna* ‘lip’; RJAZU I 664, ERHSJ I 215, ESSJ III 130, BEP I 103, MATASOVIĆ 1995: 95, ERHJ I 87); 68. SCr. dial. *kŭn* ‘maple tree’ (in Montenegro; to the zero grade of PSl. **klenŭ* ‘maple tree’; RJAZU V 782, ERHSJ II 94f, ЭССЯ IX 194f, KROONEN 2013: 232, ERHJ I 447).

Perhaps rather Mediterranean than Illyrian is the borrowing cited in pt. 24. Further also 69. SCr. *kràs*, Sln. *kràs*, both forms ‘karst’, Sln. PN *Kras* (It. Carso, Germ. *Karst*), a region in present-day Slovenia and originally on the verge of the Venetic territory (to e.g. Fr. PN *Gars*; RJAZU V 465, ERHSJ II 179f, ESSJ II 82, SNOJ 2016: 344, ERHJ I 495).

And lastly, there are several borrowings that are occasionally thought to be Illyrian but are in fact etymologically difficult and / or ambiguous; these include: 70. SCr. *bran* ‘traditional garment’ (in Montenegro; cf. Alb. *brez* ‘girdle, sash’, Romn. *brâu* ‘girdle, belt’; RJAZU I 583, ERHSJ I 197f); 71. SCr. *bŕnje* ‘juniper berries’, PN *Srebrŕno* (Lat. *Sub-brenum*), a village near Dubrovnik in present-day Croatia and originally in Illyrian proper territory, Sln. *bŕnje* ‘juniper berries’ (RJAZU I 653, ERHSJ I 211, ESSJ I 44); 72. SCr. *duliba* / *doliba* ‘dale valley’ (RJAZU I 607, 883, ERHSJ I 419); 73. SCr. *dŭmača* ‘ravine’ (RJAZU II 884, ERHSJ I 456); 74. Bulg. *puđ* ‘hill’, Mac. *puđ* ‘hill’, PN *Ōxpud*, city and eponymous lake in present-day North Macedonia and originally in Illyrian proper territory, SCr. *hrŭd* ‘cliff’ (RJAZU III 694f, ERHSJ I 687, BEP VI 249, GLUHAK 1993: 226, ERHJ I 336); 75. Bulg. *uyŭma* ‘foliage, leaves’, SCr. *šŭma* ‘forest’ (RJAZU XVII 873, ERHSJ III 422f, ERHJ II 441), etc.

Consequently, we forego further discussion of pts. 3, 5, 9, 10, 12, 16, 24, 36, 47, 48, 54, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75 for the moment.

6. Other Considerations

Place names of supposedly Illyrian origin which were not borrowed into Slavic but have a plausible or tenable etymology include: 76. Tab. Peut. *Ancus*, an ancient settlement in Lika in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian (?) territory (to PIE **h₂enk-* ‘bend; hook’, cf. e.g. PIE **h₂onk-o-* > Gk. ὄγκος; MAYER 1959: 7); 77. It. An. *Au-rupium*, an ancient settlement in Lika in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian or Liburnian territory (to

PIE **Hreup-* ‘break’ whence ‘rock, cliff’, cf. e.g. PIE **Hreup-i-* > Lat. *rūpēs* ‘rock, cliff’; MAYER 1959: 69); 78. Lat. *Cocconae* and *Cuccium*, ancient settlements in Slavonia in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory (to PIE **keuk-* ‘bend’ whence ‘hill; high’, cf. pt. 12; Mayer 1959: 67); 79. Lat. *Pituntium*, a settlement near Split in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory (to PIE **petH-* ‘fall’; MAYER 1959: 91); 80. Tab. Peut. *Saldis*, an ancient settlement in Slavonia in present day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory (to PIE **sh₂-el-d-* ‘salt’, cf. e.g. Go. *salt* ‘salt’; ANREITER 2001: 118); 81. Lat. *Straviana*, ancient settlement in present-day Croatia and originally in Pannonian territory (to PIE **sreu* ‘flow’; MAYER 1959: 104); 82. Lat. *Tariōna*, an ancient settlement near *Scardōna* in present-day Croatia and originally in Delmato-Pannonian territory (to PIE **tord-* > **torh₁-* ‘rub, drill’ whence ‘sharp’, cf. e.g. Gk. *τορός* ‘piercing’; MAYER 1959: 111f); 83. Lat. *Ulcirus*, a mountain on the border of present-day Croatia and Bosnia and originally in Delmato-Pannonian territory (to PIE **ul^hʷ-* ‘wolf’, cf. pt. 32; SKOK 1920: 33).

River names present a particular challenge. In the ancient Balkans, they can either be of Palaeo-Balkan or ‘Old European’ origin (KRAHE 1954, 1964, SCHMID 1995, BROZOVIĆ-RONČEVIĆ 1995), and often it is exceedingly difficult to distinguish between the two; IVŠIĆ 2013: 371. For that reason we have excluded from this consideration a number of such names: Lat. *Argaona* (→ SCr. *Dragonja*), Lat. *Arsia* (→ SCr. *Rāša*), Lat. *Bacuntius*, *Basante* (→ SCr. *Bòsut*), Lat. *Colapis* (→ SCr. *Kūpa*), Lat. *Danubius* / *Danuvius* (→ SCr. *Dùnāv*), Lat. *Dravus* (→ SCr. *Dráva*), Lat. *Drinus* (→ SCr. *Drína*), Lat. *Narentus* (→ SCr. *Nèrèṭva*), Lat. *Narō* (~ *Narōna*, pt. 4.31), Lat. *Nestos*, Lat. *Salon* (~ *Salōna*, pt. 4.44), Lat. *Savus* (→ SCr. *Sáva*), Lat. *Ulca* (→ SCr. *Vūka*), as well as SCr. *Bòsna*, *Kòrana*, *Ràma*, etc.

7. Reconstructing Illyrian

Finally, we can attempt to reconstruct Illyrian based on the remaining data which includes pts. 1, 2, 4, 6, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59 above.

And yet, not every one of these cases has a straightforward etymology. To the best of our knowledge, the etymology is credible or at least feasible in pts. 8, 14, 15, 17, 27, 28, 29, 32, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59, dubious in pts. 20, 22, 26, disputed in pt. 13, and unknown in pts. 1, 2, 4, 6, 7, 11, 18, 19, 21, 23, 26, 30, 33, 34, 35.

As a result, the amount of data available for the reconstruction of Illyrian is fairly limited, but some additional material can be adduced by referring to pts. 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, and the data presented in sec. 1.

7.1. Proto-Indo-European Vowels in Illyrian

PIE *e > Ill. *e / *i, DP *e / *i; cf. Alb. (j)e, Mess. e, Lib. *e.

PIE *-en-i- > Ill. → Lat. -ini-, sec. 7.6.

PIE *ǵenh₁-t > Ill. → Lat. *Gent-ius*, sec. 1.

PIE *Hreǵ₁- > Ill. → Lat. *Ris-inium*, pt. 39.

PIE *kley₁- > Ill. → Lat. *Clev-atu*s, sec. 1.

PIE *-en-i- > DP → Lat. -ini-, sec 7.6.

PIE *petH₁-nt > DP → Lat. *Pitunt-ium*, pt. 79.

PIE *ser-m- > DP → Lat. *Serm-ium* / *Sirm-ium*, pt. 46.

PIE *telh₂- > DP → Lat. *Til-ūrium*, pt. 55.

PIE *temh₂- > DP → SCr. *Tīm-or*, pt. 53.

PIE *temh₂- > DP / Lib. → SCr. *tīm-or*, pt. 53.

PIE *sen- > Lib. → Lat. *Sen-ia*, pt. 40.

PIE *ser-m- > Lib. → *serm- (> SCr. *srēm-), pt. 46.

For the moment, it is not clear whether the apparent split of PIE *e (> Ill. *e / *i, DP *e / *i) is conditioned (e.g. by accent) or not.

PIE *o > Ill. *a, DP *a; cf. Alb. a, Mess. a, Lib. *a?

PIE *molh₃-nt > Ill. → Lat. *Malunt-um*, pt. 26.

PIE *norH₁- > Ill. / DP → Lat. *Nar-ōna*, pt. 31.

PIE *h₂onk- > DP → Lat. *Anc-us*, pt. 76.

PIE *moǵ₁-h₂- > DP → Lat. *Massa-rum*, pt. 28.

PIE *sol- > DP → Lat. *Sal-ōna*, pt. 44.

PIE *srou₁- > DP → Lat. *Strav-iana*e, pt. 81.

PIE *torh₁- > DP → Lat. *Tar-iona*, pt. 82.

PIE *skord^(h)- > DP / Lib. → Lat. *Scard-ōna*, pt. 43.

PIE *skor-p- > DP / Lib. → Sl. *skarp- (> SCr. *škrāp-a*), pt. 52.

PIE *b^hrond-ǵ₁-? > Lib? > Lat. *Bratti-a*, pt. 8.

PIE *h₁orb^h- > Lib. → Lat. *Arb-a*, pt. 37.

PIE *molh₃- > Lib. → Lat. *Mal-āta*, pt. 26.

PIE *skord^(h)-? > Lib. → SCr. *Škard-a*, pt. 51.

PIE *tors- > Lib. → Lat. *Tars-at*ica, pt. 56.

According to Matzinger, only the accented PIE *o yields Ill. a, while the unaccented PIE *o is preserved; see LIPPERT & MATZINGER 2021: 154f.

PIE **o* > Lib. **a* is possibly contradicted by Liburnian and Histrian personal names in *Opl-* that are comparable to Delmato-Pannonian names in *Apl-*. Both of these have been derived from PIE **h₃ep-* ‘ability, force’ (MAYER 1959: 9), with a presumably formal equivalent in Germanic words for ‘strength, power’, such as ON *afl*, OE *afoł* < PIE **h₃ep-lo-*. Furthermore, the majority of Delmato-Pannonian attestations of *Apl-* are concentrated in Rider (KATIČIĆ 1963: 262–263), a municipium in Delmato-Pannonian territory on the border with Liburnia, where Liburnian influence on local onomastics has been noted (KATIČIĆ 1963: 290–291). Therefore, one cannot exclude that DP *Apl-* became particularly popular in Rider due to this influence, or even that it was borrowed from Liburnian at an early date. It is also preferable not to have divergent outcomes of PIE **o* in Histrian and Liburnian materials, in view of their affinities towards Venetic mentioned in sec. 1. Therefore, the Liburnian examples for Lib. *a* < PIE **o* given above may in fact continue PIE zero grades (PIE **b^hr̥nd-ǵ-*, **h₁rb^h-*, **m₁h₃-*, **sk₃rd^(h)-*, **tr̥s-*) rather than full *o*-grades (PIE **b^hrond-ǵ-*, **h₁orb^h-*, **molh₃-*, **skord^(h)-*, **tors-*).

QIE **a* > Ill. **a*.

QIE **b^hard^h-* > Ill. > Gk. Βάρδ-υλ(λ)ις, sec. 1.

PIE **ē* > Ill. ?, DP ?; cf. Alb. *o* / *va*, Mess. *a*, Lib. **ē*?

PIE **nēd-* > Lib. → Lat. *Nēd-inum*, pt. 29

PIE **ō* > Ill. **ō*, DP **ō*; cf. Alb. *e*, Mess. *u*, Lib. **ō*?

PIE **-ōn-* > Ill. / DP → Lat. *-ōn-*, sec. 7.6

PIE **-ōn-* > DP → Lat. *-ōn-*, sec. 7.6.

PIE **-ōn-* > Lib. → Lat. *-ōn-*, sec. 7.6.

PIE **sōl-* > Lib. → Lat. *Sōl-enta*, pt. 50.

7.2. Proto-Indo-European Non-Syllabic Resonants in Illyrian

PIE **m* > Ill. *m*, DP **m*; cf. Alb. *m*, Mess. *m*, Lib. **m*.

PIE **molh₃-nt-* > Ill. → Lat. *Malunt-um*, pt. 26.

PIE **d^hh₁-l-m-* > DP → Lat. *Delm-inium*, pt. 14.

PIE **mog₂-h₂-* > DP → Lat. *Massa-rum*, pt. 28.

PIE **ser-m-* > DP → Lat. *Serm-ium* / *Sirm-ium*, pt. 46.

PIE **temh₂-* > DP → SCr. *T̃m-or*, pt. 53.

PIE **temh₂-* > DP / Lib. → SCr. *t̃m-or*, pt. 53.

PIE **molh*₃- > Lib. → Lat. *Mal-āta*, pt. 26.

PIE **ser-m-* > Lib. → Sl. **serm-* (> SCr. **srěm-*), pt. 46.

PIE **n* > Ill. **n*, DP **n*; cf. Alb. *n*, Mess. *n*, Lib. **n*.

PIE **ǵenh*₁-*t* > Ill. → Lat. *Gent-ius*, sec. 1.

PIE **h*₃*ri(H)-n-* > Ill. → Gk. ῥιτ-ός, sec. 1.

PIE **norH-* > Ill. / DP → Lat. *Nar-ōna*, pt. 31.

PIE **h*₂*onk-* > DP → Lat. *Anc-us*, pt. 76.

PIE **nēd-* > Lib. → Lat. *Nēd-īnum*, pt. 29.

PIE **sen-* > Lib. → Lat. *Sen-ia*, pt. 40.

PIE **r* > Ill. **r*, DP **r*; cf. Alb. *r* / *rr*, Mess. *r*, Lib. **r*.

QIE **b*^h*ard*^h- > Ill. → Gk. Βάρδ-υλ(λ)ις, sec. 1.

PIE **Hreǵ-* > Ill. → Lat. *Ris-inium*, pt. 39.

PIE **h*₃*ri(H)-n-* > Ill. → Gk. ῥιτ-ός, sec. 1.

PIE **norH-* > Ill. / DP → Lat. *Nar-ōna*, pt. 31.

PIE **tr-i-* > Ill. → Lat. *Tri-teuta*, sec. 1.

PIE **Hrup-* > DP → Lat. *Au-rup-ium*, pt. 77.

PIE **ser-m-* > DP → Lat. *Serm-ium* / *Sirm-ium*, pt. 46.

PIE **torh*₁- > DP → Lat. *Tar-iona*, pt. 82.

PIE **sk(o)rd*^(h)- > DP / Lib. → Lat. *Scardōna*, pt. 43.

PIE **sk(o)r-p-* > DP / Lib. → Sl. **skarp-* > *škrǎp-a*, pt. 52.

PIE **ser-m-* > Lib. → Sl. **serm-* (SCr. > **srěm-*), pt. 46.

PIE **l* > Ill. pr. **l*, DP **l*; cf. Alb. *l* / *ll*, Mess. *l*, Lib. **l*.

PIE **kleu-* > Ill. → Lat. *Clev-atus*, sec. 1.

PIE **molh*₃-*nt-* > Ill. → Lat. *Malunt-um*, pt. 26.

PIE **ulk*^u- > Ill. → Lat. *Ulc-inium*, pt. 32.

PIE **d*^h*h*₁-*l-m-* > DP → Lat. *Delm-inium*, pt. 14.

PIE **sol-* > DP → Lat. *Sal-ōna*, pt. 44.

PIE **sh*₂-*el-d-* > DP → Lat. *Sald-is*, pt. 78.

PIE **stulp-* > DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

PIE **telh*₂- > DP → Lat. *Til-ūrium*, pt. 55.

PIE **ulk*^u- > DP → Lat. *Ulc-irus*, pt. 80.

PIE **molh*₃- > Lib. → Lat. *Mal-āta*, pt. 26.

PIE **sōl-* > Lib. → Lat. *Sōl-enta*, pt. 50.

PIE * μ > Ill. * ν , DP ν ; cf. Alb. ν , Mess. ν , Lib. * ν .

PIE * $d^h eu(H)$ - > Ill. → Gk. Δεύ-άδαί, sec. 1.

PIE * $k^h leu$ - > Ill. → Lat. *Clev-atus*, sec. 1.

PIE * $srou$ - > DP → Lat. *Strav-iana*, pt. 81.

PIE * $\mu ik-i$ - > DP → Lat. **Vis-inium*, pt. 41.

PIE * i > Ill. ?, DP ?; cf. Alb. *gj* / \emptyset , Mess. ?

PIE * h_1 > Ill. ?, DP ?; cf. Alb. \emptyset , Mess. \emptyset , Lib. \emptyset .

PIE * $h_1 orb^h$ - > Lib. → Lat. *Arba*, pt. 37.

PIE * h_2 > Ill. ?, DP \emptyset ; cf. Alb. \emptyset , Mess. \emptyset .

PIE * $h_2 onk$ - > DP → Lat. *Anc-us*, pt. 76.

PIE * sh_2-el-d - > DP → Lat. *Sald-is*, pt. 80.

PIE * h_3 > Ill. \emptyset , DP ?; cf. Alb. \emptyset , Mess. \emptyset .

PIE * $h_3 ri(H)-n$ - > Ill. → Gk. ῥίπ-ός, sec. 1.

PIE * H > Ill. \emptyset , DP \emptyset ; cf. Alb. \emptyset , Mess. \emptyset , Lib. \emptyset .

PIE **Hreg*- > Ill. → Lat. *Ris-inium*, pt. 4.39.

PIE **Hrup*- > DP → Lat. *Au-rup-ium*, pt. 77.

Note that: 1. PIE non-syllabic laryngeals apparently drop in Illyrian as in most other IE language groups, i.e. PIE * h_2 > DP \emptyset and PIE * h_3 > Ill. \emptyset ; 2. PIE laryngeals in word-initial *Hr*-clusters do not vocalise (no Lex Rix) and drop, i.e. PIE * $h_3 r$ - > Ill. * r , PIE **Hr*- > Ill. * r , and PIE **Hr*- > DP * r . Note also that laryngeal coloring takes place as usual, i.e. PIE * $h_2 e$ > DP * a .

7.3. Proto-Indo-European Syllabic Resonants in Illyrian

The evidence for Proto-Indo-European syllabic resonants is generally scarce.

PIE * η > Ill. *un*, DP *un*; cf. Alb. *a*, Mess. *an*, Lib. *a*?

PIE **molh₃-nt*- > Ill. → Lat. *Malunt-um*, pt. 26.

PIE **petH-nt*- > DP → Lat. *Pitunt-ium*, pt. 79.

PIE **b^hrnd-i*-? > Lib? → Lat. *Bratti-a*, pt. 8.

PIE **r* > Ill. ?, DP ?; cf. Alb. *ri*, Mess. ?, Lib. *ar*?

PIE **h₃rb^h*- > Lib. → Lat. *Arba*, pt. 37.

PIE **skrd^(h)*- > Lib. → SCr. *Škard-a*, pt. 51.

PIE **tr̥s-* > Lib. → Lat. *Tars-atica*, pt. 56.

PIE **i* > Ill. **i*, DP ?; cf. Alb. *i*, Mess. *i*, Lib. **i*.

PIE **h₃ri(H)-n-* > Ill. → Gk. ῥίτι-ός, sec. 1.

PIE **tr-i-* > Ill. → Lat. *Tri-teuta*, sec. 1.

PIE **uik̥-i-?* > DP → Lat. **Vis-inium*, pt. 41.

PIE **u* > Ill. **u*, DP **u* / **o*; cf. Alb. *u*, Mess. *u*.

PIE **ulk^u*- > Ill. → Lat. *Ulc-inium*, pt. 32.

PIE **Hrup-* > DP → Lat. *Au-rup-ium*, pt. 77.

PIE **kuk-* > DP → Lat. *Cucc-ium*, pt. 78.

PIE **kuk-* > DP → Lat. *Cocc-ōnae*, pt. 78.

PIE **stulp-* > DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

PIE **ulk^u*- > DP → Lat. *Ulc-irus*, pt. 83.

PIE **h₁* > Ill. ?, DP **a* / **e*; cf. Alb. *a*, Mess. ?

PIE **d^hh₁-l-m-* > DP → Lat. *Delm-inium* / *Dalm-ium*, pt. 14.

There is no evidence for PIE **ṛ*, **l̥*, **h₂*, **h₃*. Some adduce PIE **m̥rs-* > DP → Lat *Mursa* as evidence for PIE **r* > DP **ur* and Matzinger proposes PIE **R* > Ill. *uR* as a general rule on the basis of PIE **-ṛt-o-* > Ill. → *Dil-untum*, PIE **-ṛt-i-o* > DP → *Pet-untium*, and PIE **ulk^u*- > Ill → *Ulc-inium*; see LIPPERT & MATZINGER 2021: 156. Here then also PIE **ulk^u*- > Ill. / DP → *Ulc-irus*. But cases in which PIE **l̥* apparently yields Ill. *ul* and DP *ul* work only if PIE **ulk^u*- was indeed vocalised as **ulk^u*- in Illyrian and not as **ulk^u*-; cf. **ulk^u*- > OIr. *olc* or **ulk^u*- » **luk^(u)*- > Gk. λύχ-ος.

7.4. Proto-Indo-European Sibilant in Illyrian

PIE **s* > Ill. ?, DP **s*; cf. Alb. *sh* / *gj*, Mess. ?, Lib. **s*.

PIE **ser-m-* > DP → Lat. *Serm-ium* / *Sirm-ium*, pt. 46.

PIE **sh₂-el-d-* > DP → Lat. *Sald-is*, pt. 80.

PIE **sol-* > DP → Lat. *Sal-ōna*, pt. 44.

PIE **stulp-* > DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

PIE *sk(o)rd^(h)-? > DP / Lib. → Lat. *Scard-ōna*, pt. 43.

PIE *sk(o)r-p- > DP / Lib. → Sl. *skarp- (> SCr. *škrǎp-a*), pt. 52.

PIE *sen- > Lib. → Lat. *Sen-ia*, pt. 40.

PIE *ser-m- > Lib. → Sl. *serm- > *srēm-, pt. 46.

PIE *skrd^(h)- > Lib. → SCr. *Škard-a*, pt. 51.

PIE *sōl- > Lib. → Lat. *Sōl-enta*, pt. 50.

PIE *trs- > Lib. → Lat. *Tars-atīca*, pt. 56.

All examples come from analut and clusters; there are no examples of intervocalic *s.

7.5. Proto-Indo-European Stops in Illyrian

The evidence for Proto-Indo-European stops is uneven. PIE *p, *b^h, *t, *d, *d^h, *k, *k̑, *ǵ, *k^h are well represented in the data, but there is no evidence at all for PIE *b, *g, *g^h, *ǵ^h, *g^u, *g^u^h.

PIE *p > Ill. ?, DP *p; cf. Alb. *p*, Mess. *p*, Lib. *p.

PIE *Hrup- > DP → Lat. *Au-rup-ium*, pt. 77.

PIE *petH-ŋt- > DP → Lat. *Pitunt-ium*, pt. 79.

PIE *stulp- > DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

PIE *sk(o)r-p- > DP / Lib. → Sl. *skarp- (SCr. > *škrǎp-a*), pt. 52.

PIE *b^h > Ill. *b*, DP ?; cf. Alb. *b*, Mess. *b*, Lib. *b.

QIE *b^hard^h- > Ill. → Gk. Βάρδ-υλ(λ)ις, sec. 1.

PIE *b^hrnd-ǵ- > Lib? → Lat. *Bratti-a*, pt. 8.

PIE *h₁rb^h- > Lib. → Lat. *Arba*, pt. 37.

PIE *t > Ill. *t, DP *t; cf. Alb. *t*, Mess. *t*, Lib. *t.

PIE *-ŋt- > Ill. → Lat. *-unt-*, sec. 7.6.

PIE *teut- > Ill. → Lat. *Teut-a*, sec. 1.

PIE *tr-i- > Ill. → Lat. *Tri-teuta*, sec. 1.

PIE *-ŋt- > DP → Lat. *-unt-*, sec. 7.6.

PIE *petH-ŋt- > DP → Lat. *Pitunt-ium*, pt. 79.

PIE *stulp- > DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

PIE *telh₂- > DP → Lat. *Til-ūrium*, pt. 55.

PIE *temh₂- > DP → SCr. *Tīm-or*, pt. 53.

PIE *torh₁- > DP → Lat. *Tar-iōna*, pt. 82.

PIE **temh*₂- > DP / Lib. → SCr. *tīm-or*, pt. 53.

PIE **trs*- > Lib. → Lat. *Tars-atīca*, pt. 56.

PIE **d* > Ill. ?, DP **d*; cf. Alb. *d*, Mess. *d*, Lib. **d*.

PIE **sh*₂-*el-d*- > DP → Lat. *Sald-is*, pt. 80.

PIE **sk(o)rd*^(h)- > DP / Lib. → Lat. *Scard-ōna*, pt. 43.

PIE **nēd*- > Lib. → Lat. *Nēd-īnum*, pt. 29.

PIE **skrd*^(h)- > Lib. → SCr. *Škard-a*, pt. 51.

PIE **d^h* > Ill. *d*, DP **d*; cf. Alb. *d*, Mess. *d*, Lib. **d*.

QIE **b^hard^h*- > Ill. → Gk. Βάρδ-υλ(λ)ις, sec. 1.

PIE **d^heu(H)*- > Ill. → Gk. Δευ-άδαί, sec. 1.

PIE **d^hl₁-l-m*- > DP → Lat. *Delm-inium*, pt. 14.

PIE **sk(o)rd*^(h)- > DP / Lib. → Lat. *Scard-ōna*, pt. 43.

PIE **skrd*^(h)- > Lib. → SCr. *Škard-a*, pt. 51.

PIE **k* > Ill. ?, DP **k*; cf. Alb. *k*, Mess. *k?*, Lib. **k*.

PIE **h*₂*onk*- > DP → Lat. *Anc-us*, pt. 76.

PIE **kuk*- > DP → Lat. *Cucc-ium*, pt. 78.

PIE **kuk*- > DP → Lat. *Cucc-ium*, pt. 78.

PIE **sk(o)rd*^(h)- > DP / Lib. → Lat. *Scard-ōna*, 43.

PIE **sk(o)r-p*- > DP / Lib. → Sl. **skarp*- > *škrāp-a*, 52.

PIE **skrd*^(h)- > Lib. → SCr. *Škard-a*, 51.

PIE **k̑* > Ill. **k*, DP ?; cf. Alb. *th*, Mess. ?

PIE **k̑leu*- (> **k̑leu*-?) > Ill. → Lat. *Clev-atūs*, sec. 1.

PIE **ǵ* > Ill. **g* / **s*, DP **ss*; cf. Alb. *dh*, Mess. *z?*

PIE **Hreǵ*- > Ill. → Lat. *Ris-inium*, pt. 39.

PIE **ǵenh₁-t* > Ill. → Lat. *Gent-ius*, sec. 1.

PIE **moǵ-h₂*- > DP → Lat. *Massa-rum*, pt. 28.

PIE **k^h* > Ill. **k*, DP **k*; cf. Alb. *k*, Mess. *k*.

PIE **ulk^h*- > Ill. → Lat. *Ulc-inium*, *Ulc-irus*, pt. 32, 80.

In general, we can observe: 1. that the attested PIE mediae aspiratae seem to deaspirate, i.e. PIE $*b^h >$ Ill. $*b$, PIE $*d^h >$ Ill. $*d$, DP $*d$; and 2. that nothing can decidedly be said of the reflex of PIE palatovelars because the evidence is both scarce and conflicted, i.e. PIE $*ǵ >$ Ill. $*g / *s$ (?), DP $*ss$? There is no unambiguous evidence for $*k̑$ and no evidence for $*ǵ^h$ at all. We can also observe that the evidence for PIE labiovelars is very scarce, only PIE $*kʷ >$ Ill. $*k$, DP $*k$.

Illyrian, Messapic and Albanian seem to share the developments $*b^h > b$, $*d^h > d$, and $*kʷ > k$, which is not sufficient to indicate any kind of special relationship between these three.

7.6. Proto-Indo-European Diphthongs and Clusters in Illyrian

The evidence for Proto-Indo-European diphthongs and innovative clusters is generally scarce.

PIE $*eu >$ Ill. $*eu$, DP eu ,⁴ cf. Alb. *e*, Mess. $*ou?$ $> au > u$.

PIE $*d^h eu(H) >$ Ill. \rightarrow Gk. $\Delta\varepsilon\nu\text{-}\acute{\alpha}\delta\alpha\iota$, sec. 1.

PIE $*teut- >$ Ill. \rightarrow Lat. *Teut-a*, sec. 1.

PIE $*k̑ >$ Ill. $?$, DP $*s$?

PIE $*uik\text{-}i\text{-}? >$ DP \rightarrow Lat. **Vis-inium*, pt. 41.

PIE $*sr- >$ Ill. $?$, DP $*str-$.

PIE $*srou\text{-} >$ DP \rightarrow Lat. *Strav-iana*, pt. 81.

Illyrian and Thracian seem to share the development $*sr- > *str-$; cf. Gk. $\Sigma\tau\rho\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$, a river in present-day Bulgaria and Greece and originally in Thracian territory.

7.7. A Note on Word Formation in Illyrian

There is evidence for a number of recurring suffixes in Illyrian.

Ill. $?$, DP $*-at$ $<$ PIE $?$

DP \rightarrow Lat. *Delm-atae*, sec. 1.

DP \rightarrow Lat. *(H)aem-atae*, pt. 18.

Ill. $*-aur-$, DP $*-aur-$ $<$ PIE $?$; cf. Lib. *-aur-*.

Ill. / DP \rightarrow Lat. **ball-aurus*, pt. 7.

DP \rightarrow SCR. *T̃m-or, t̃m-or*, pt. 53.

⁴ Cf. e.g. PN *Beusas* in sec. 1.

Lib. → Lat. **mall-aurus*, pt. 7.

DP *-*ent-* < PIE *-*ent-*; cf. Lib. *-*ent-*.

DP → SCr. *Ps-et*, pt. 35.

Lib. → Lib. *Sōl-enta*, pt. 50.

Ill. *-*ini-*, DP *-*ini-* < PIE ?

Ill. → Lat. *Ris-inium*, pt. 39.

Ill. → Lat. *Ulc-inium*, pt. 32.

DP → Lat. *Delm-inium*, pt. 14.

DP → Lat. *Vis-inium*, pt. 41.

Ill. *-*ōn-*, DP *-*ōn-* < PIE *-*ōn-*; cf. Lib. *-*ōn-*.

Ill. / DP → Lat. *Nar-ōna*, pt. 31.

DP → Lat. *Cocc-ōnae*, pt. 77.

DP → Lat. *Sal-ōna*, pt. 44.

DP → Lat. *Stolp-ōna*, pt. 49.

DP / Lib. → Lat. *Prōm-ōna*, pt. 34

DP / Lib. → Lat. *Scrad-ōna*, pt. 43

Lib. → Lat. *Alb-ōna*, pt. 22.

Lib. → Lat. *Aen-ōna*, pt. 30.

Lib. → Lat. *Flan-ōna*, pt. 33.

Additionally, we find *-*aur-* in Lat. *Epidaurus*, *Medaurus*; *-*ent-* in *Bolentium*, *Colentum*, *Epilentium*, *Narentus*, *Sibenton*; *-*ōn-* in Lat. *Arauzōna*, *Blandōna*, *Erōna*, *Sidrōna*, *Tariōna*, etc. (The etymology of these personal, place and river names is disputed.)

Still, we can observe that *-*at-* occurs in tribe names, *-*aur-* in personal names, place names and non-onomastic terms, *-*ent-* in place names (supposedly affixed to verbal roots), and *-*ōn-* in place names affixed to both nominal and verbal roots.

Typically Liburnian is the (*V*)*st*-suffix found in some place and island names: cf. Lib. → Gk. Λᾶδ-εστᾶ in pt. 23, Lib. → SCr. *Ist* in pt. 19, and Lib. → SCr. *Kōp-ist*, in pt. 21.

Illyrian and Messapic seem to share the *ent*-suffix whereas Liburnian and Messapic seem to share the (*V*)*st*-suffix; cf. Mess. PN *Uzentum* and *Basta*, respectively.

However, some of these suffixes are not exclusive to the languages of Illyricum. They may also be found e.g. in Istria and Northern Italy; cf. e.g. PN *Aguntum*, *Piquentum*, *Tergeste*, etc.

Abbreviations

*	(reconstructed form)	→	is borrowed as
>	yields	←	is borrowed from
<	comes from	~	related to
Alb.	Albanian	MBret.	Middle Breton
An. Rav.	Anonymus Ravennas	MGk.	Modern Greek
arch.	archaic	MoP	Modern Persian
Arm.	Armenian	OCS	Old Church Slavonic
Av.	Avestan	OE	Old English
Bulg.	Bulgarian	OHG	Old High German
Celt.	Celtic	OIc.	Old Icelandic
Co.	Cornish	OIr.	Old Irish
Const. Porph.	Constantine Porphyrogenitus	ON	Old Norse
Cz.	Czech	OPhr.	Old Phrygian
Čak.	Čakavian	OPr.	Old Prussian
Dalm. Rom.	Dalmatian Romance	OSerb.	Old Serbian
dial.	dialectal(ly)	Pann.	Pannonian
DP	Delmato-Pannonian	PAlb.	Proto-Albanian
Ek.	Ekavian	PCelt.	Proto-Celtic
Germ.	German	PIE	Proto-Indo-European
Gh.	Gheg	PN	place name
Gk.	Greek	QIE	Quasi Indo-European
Hist.	Histriian	Rom.	Romance
Ijek.	Ijekavian	Romn.	Romanian
Ik.	Ikavian	Ru.	Russian
Ill.	Illyrian proper	SCr.	Serbo-Croatian
It.	Italian	Skt.	Sanskrit
It. An.	Itinerarium Antonini	Sl.	Slavic
Lat.	Latin	Sln.	Slovene
Lib.	Liburnian	Tab. Peut.	Tabula Peutingeriana
Lith.	Lithuanian	Vegl.	Vegliot
Mac.	Macedonian	Ven.	Venetian
Maced.	Macedonian (Ancient)	W	Welsh
Mess.	Messapic		

Bibliography

- ANREITER 2001 = Anreiter, Peter. *Die Vorrömischen Namen Pannoniens*. Budapest.
- BARTOLI 1906 = Bartoli, Matteo Giulio. *Das Dalmatische: Altromanische Sprachreste von Veglia bis Ragusa und ihre Stellung in der Apennino-Balkanischen Romania*, I–II. Wien.
- BENAC 1988 = Benac, Alojz. Iliri u Apuliji. *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja ANUBiH* 26:1988, 43–67.
- BEEKES 2010 = Beekes, Robert S. P. *Etymological Dictionary of Greek* I–II. Leiden.
- BROZOVIĆ-RONČEVIĆ 1995 = Brozović-Rončević, Dunja. “Staroevropska” hidronimija. *Filologija* 24/25:1995, 81–86.
- ÇABEJ 1976 = Çabej, Eqrem. *Studime etimologjike I*. Prishtina.
- DEMIRAJ 1997 = Demiraj, Bardhyl. *Albanische Etymologien*. Amsterdam.
- DERKSEN 2015 = Derksen, Rick. *Baltic Inherited Lexicon*. Leiden – Boston.
- DZINO 2014 = Dzino, Danijel. ‘Illyrians’ in ancient ethnographic discourse. *Dialogues d’histoire ancienne* 40, 2:2014, 45–65.
- EICHNER 2004 = Eichner, Heiner. Illyrisch – die unbekannte Sprache. *Die Illyrer. Archäologische Funde des 1. Vorchristlichen Jahrtausends aus Albanien*, 92–117. (Ed. L. Bejko. Asparn-Zaya, 2004.)
- ERHJ = Matasović, Ranko (ed.). *Etimološki rječnik hrvatskog jezika* I–II. Zagreb, 2016–21.
- ERHSJ = Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika* I–IV. Zagreb, 1971–74.
- ESSJ = Bezljaj, France & al. *Etimološki slovar slovenskega jezika* I–IV. Ljubljana, 1977–2005.
- FALILEYEV 2020 = Falileyev, Alexander. The silent Europe. *Palaeohispanica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua* 20, 2:2020, 887–919. <<https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.voi20.372>> (28.03.2021.)
- GLUHAK 1993 = Gluhak, Alemko. *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb.
- GRBIĆ 2013 = Grbić, Dragana. Antroponimija Azala. *Lucida Intervals* 42:2013, 119–142.
- GRBIĆ 2016 = Grbić, Dragana. Greek, Latin and Paleo-Balkan Languages in Contact. *Rhesis* 7,1:2016, 32–41. <<https://www.rhesis.it/issue/linguistics-and-philology-7-1/>> (28.03.2021)
- HOLZER 2011 = Holzer, Georg. *Glasovni razvoj hrvatskog jezika*. Zagreb.
- IVŠIĆ 2013 = Ivšić, Dubravka. *Predslavenski sloj u hrvatskoj toponimiji*. Rijeka. (PhD Thesis.)
- KATIČIĆ 1962 = Katičić, Radoslav. Die illyrische Personennamen in ihrem südöstlichen Verbreitungsgebiet. *Živa antika* 12:1962, 95–120.
- KATIČIĆ 1963 = Katičić, Radoslav. Das mitteldalmatische Namengebiet. *Živa antika* 12:1963, 255–292.
- KATIČIĆ 1964a = Katičić, Radoslav. Illyrii proprie dicti. *Živa antika* 13/14:1964a, 87–97.

- KATIČIĆ 1964b = Katičić, Radoslav. Suvremena istraživanja o jeziku starosjedila-
ca ilirskih provincija : Die neusten Forschungen über die einheimische Sprach-
schicht in den illyrischen Provinzen. *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom*
razgraničenju Ilira u praistorijsko doba održan 15. i 16. maja, 9–58. (Ed. A. Benac,
Sarajevo, 1964b.)
- KATIČIĆ 1976a = Katičić, Radoslav. *Ancient Languages of the Balkans*. The Hague,
1976a.
- KATIČIĆ 1976b = Katičić, Radoslav. Illyro-Apenninica. *Jadranska obala u protohisto-*
riji : Kulturni i etnički problemi, 177–183. (Ed. M. Suić. Zagreb, 1976b.)
- KRAHE 1925 = Krahe, Hans. *Die Alten balkanillyrischen geographischen Namen*.
Heidelberg.
- KRAHE 1929 = Krahe, Hans. *Lexikon altillyrischer Personennamen*. Heidelberg.
- KRAHE 1954 = Krahe, Hans. *Sprache und Vorzeit : Europäische Vorgeschichte nach*
dem Zeugnis der Sprache. Heidelberg.
- KRAHE 1955 = Krahe, Hans. *Die Sprache der Illyrier : Erster Teil, Die Quellen*. Wies-
baden.
- KRAHE 1964 = Krahe, Hans. Vom Illyrischen zum Alteuropäischen. *Indogermanische*
Forschungen 69:1964, 201–212.
- KRONASSER 1965 = Kronasser, Heinz. Illyrier und Illyricum. *Die Sprache* 11:1965, 155–
183.
- KROONEN 2013 = Kroonen, Guus. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden
– Boston.
- LIGORIO 2016 = Ligorio, Orsat. *Serbo-Croatian Accent Retraction*. Leiden. (PhD
Thesis.)
- LIPPERT & MATZINGER 2021 = Lippert, Andreas, Matzinger, Joachim. *Die Illyrer :*
Geschichte, Archäologie und Sprache. Stuttgart.
- LIV² = Rix, Helmut (ed.) & al. *Lexicon der indogermanischen Verben*. Wiesbaden,
2001².
- LOMBARDO 2014 = Lombardo, Mario. Iapygians: The indigenous populations of
Ancient Apulia in the fifth and fourth centuries B.C.E. *The Italic People of Ancient*
Apulia. New Evidence from Pottery for Workshops, Markets, and Customs, 36–68.
(Ed. T. H. Carpenter. Cambridge UK.)
- MARCHESINI 2020 = Marchesini, Simona. Messapico. *Palaeohispanica : Revista*
sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua 20, 1:2020, 495–530.
<<https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i20.378>> (15.04.2021.)
- MARCHESINI & DE SIMONE 2002 = Marchesini, Simona, Carlo de Simone. *Monumen-*
ta Linguae Messapicae I–II. Wiesbaden.
- MATASOVIĆ 1995 = Matasović, Ranko. Skokove ‘ilirske’ etimologije. *Folia onomastica*
Croatica 4:1995, 89–101.
- MATASOVIĆ 2010 = Matasović, Ranko. *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Lei-
den – Boston.

- MATZINGER 2005 = Matzinger, Joachim. Messapisch und Albanisch. *International Journal of Diachronical Linguistics and Linguistic Reconstruction* 2:2005, 29–54.
- MATZINGER 2019 = Matzinger, Joachim. *Messapisch*. Wiesbaden.
- MAYER 1957 = Mayer, Anton. *Die Sprache der alten Illyrier : Band I, Einleitung, Wörterbuch der illyrischen Sprachreste*. Vienna.
- MAYER 1959 = Mayer, Anton. *Die Sprache der alten Illyrier : Band II, Etymologisches Wörterbuch des Illyrischen, Grammatik der illyrischen Sprache*. Vienna.
- NIL = Wodtko, Dagmar, Britta Irslinger, Carolin Schneider. *Nomina in indogermanischen Lexikon*. Heidelberg, 2008.
- OREL 1998 = Orel, Vladimir. *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden.
- PAPAZOGLU 1965 = Papazoglu, Fanula. Les origines et la destinée de l'Etat illyrien. *Historia* 14:1965, 143–179.
- PAPAZOGLU 1978 = Papazoglu, Fanula. *The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times*. Amsterdam.
- POLOMÉ 1982 = Polomé, Edgar. Balkan languages. *The Cambridge Ancient History*. (Ed. J. Boardman. London, 1982.)
- PRÓSPER 2019 = Prósper, Blanca María. Language change at the crossroads : What Celtic, what Venetic, and what else in the Personal names of Emona? *Вопросы ономастики* 16:2019, 33–73.
- REICHENKRON 1966 = Reichenkron, Günter. *Das Dakische : Rekonstruiert aus dem umänischen*. Heidelberg.
- RENDIĆ MIOČEVIĆ 1955 = Rendić Miočević, Duje. Onomastičke studije s teritorija Liburna. *Glasnik Instituta za historijske nauke u Zadru* 1:1955, 125–144.
- REW⁵ = Meyer-Lübke, Wilhelm. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1972⁵.
- RIX 1954 = Rix, Helmut. *Bruttii, Brundisium und das illyrische Wort für 'Hirsch'*. *Beiträge zur Namenforschung* 5:1954, 115–129.
- RJAZU = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–XXIII. Zagreb, 1976.
- SCHMID 1995 = Schmid, Wolfgang. Alteuropäische Gewässernamen. *Name Studies : An International Handbook of Onomastics*, 756–761. (Ed. E. Eichler et al. Berlin – New York, 1995.)
- DE SIMONE 1993 = de Simone, Carlo. L'elemento non greco nelle iscrizioni di Durazzo ed Apollonia. *Grecs et Illyriens dans les inscriptions en langue grecque d'Epitamne-Dyrrhachion et d'Apollonia d'Illyrie : Actes de la Table ronde internationale (Clermont-Ferrand, 19–21 octobre 1989)*, 35–75. (Ed. Pierre Cabanes. Paris, 1993.)
- DE SIMONE 2018 = de Simone, Carlo. Messapic. *Handbook of Comparative and Historical Indo-European linguistics* 3, 1839–1850. (Ed. J. Klein & al. Berlin, 2018.)
- SKOK 1917–20 = Skok, Petar. Studije iz ilirske toponomastike. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* 29:1917, 117–143; 31:1919, 151–159; 32:1920, 29–45.
- SKOK 1950 = Skok, Petar. *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima : Toponomastička ispitivanja*. Zagreb.

- SKOK 1954 = Skok, Petar. Postanak hrvatskog Zadra. *Radovi Instituta Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti u Zadru* 1:1954, 37–68.
- SNOJ 2016 = Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana.
- ŠIMUNOVIĆ 2005 = Šimunović, Petar. *Toponimija hrvatskoga jadranskog prostora*. Zagreb.
- UNTERMANN 1961 = Untermann, Jürgen. *Die venetischen Personennamen*. Wiesbaden.
- UNTERMANN 1970 = Untermann, Jürgen. Venetisches in Dalmatien. *Godišnjak centra za balkanološka ispitivanja* 7: 1970, 5–21.
- DE VAAN 2008 = de Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden – Boston.
- VULETIĆ 2010 = Vuletić, Nikola. Problem stare romanske toponimije u murterskom otočnom skupu. *Toponimija otoka Murtera*, 335–341. (Ur. V. Skračić. Zadar, 2010.)
- WILKES 1996 = Wilkes, John J. *The Illyrians*. Oxford.
- БЕР = Георгиев, Владимир (съст.) & al. *Български етимологичен речник I–VIII*. София, 1971–2018.
- ГРБИЋ 2014 = Грбић, Драгана. *Племенске заједнице у Илирику : Предурбане административне структуре у римским провинцијама између Јаграна и Дунава (I–III век)*. Београд.
- ЕРСЈ = Лома, Александар (ур.) & al. *Етимолошки речник српској језика I–III*. Београд, 2003–08.
- ЛИГОРИО 2017 = Лигорио, Орсат. Сх. блавор : Из балканског латинитета XI. *Зборник Майице српске за филологију и лингвистику* 60, 1:2017, 13–37.
- ЛИГОРИО 2018 = Лигорио, Орсат. Дифтонгација у далматороманским реликтима латинског суфикса -ELLU, -A. *Јужнословенски филолоџ* 74,1/2:2018, 31–60.
- ЛОМА 2009 = Лома, Алесандар. Киљан ‘пободен камен’ – далматоромански остатак на тлу Црне Горе. *Јужнословенски филолоџ* 65, 2009: 89–99.
- ЛОМА 2003/04 = Лома, Светлана. Домаће становништво муниципија S. у светлости нових епиграфских сведочанстава. *Сџаринар* 53/54:2003/04, 35–63.
- ЛОМА 2010a = Лома, Светлана. Домородачко становништво Косова и Метохије у римско доба у светлу антропонимије. *Косово и Мешохија у цивилизацијским ѿковима : Међународни ѿемајски зборник (3)*, 19–40. (Ур. М. Атлагић. Косовска Митровица, 2010a.).
- ЛОМА 2010b = Лома, Светлана. Клаудије Гал и Северови нови сенатори. Београд.
- ЛОМА & ЛОМА 2011 = Лома, Александар, Лома, Светлана. Два средњобосанска топонима: Солун, Лабун и топографски динамизам римске Далмације. *Ономастолошки ѿрилози* 21:2011, 1–14.
- ПОПОВИЋ 1955 = Поповић, Иван. *Историја српскохрватској језика*. Нови Сад: Матица српска.
- ЭССЯ: Трубачёв, Олег Н. (ред.) & al. *Этимологический словарь славянских языков I–XXXIX*. Москва, 1974–.

Данило Савић
Балканолошки институт
Српска академија наука и уметности
d.md.saiv@gmail.com

Орсат Лигорио
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
orsat.ligorio@gmail.com

Илирски и словенски

Айспиракџи: У овом раду анализирамо позајмљенице могућег илирског порекла у словенским језицима. Први и други одељак описују претходне покушаје дефинисања граница и одлика илирског језика. Илирски облици класификовани су у складу са системом именских области Илирика који је установио Радослав Катичић. Према томе, облици су означени као либурнски, делмато-панонски, или илирски у ужем смислу. Главнина материјала, коју покривају трећи и четврти одељак, састоји се од 59 ономастичких и лексичких облика који се обично сматрају илирским позајмљеницама у српско-хрватском и, ређе, у бугарском и словеначком језику, а који често имају когнате у албанском и румунском. Одбацује се илирско порекло 13 облика. У петом одељку разматра се 16 словенских облика нејасног порекла. У шестом одељку разматра се још осам топонима који, мада нису позајмљени у словенском, доприносе покушају реконструкције илирске фонологије у седмом одељку.

Кључне речи: палео-балкански језици, илирски, словенски, етимологија, језички контакти, ономастика.

Empedoklovo sveobuhvatno znanje i ograničenost ljudskog razumevanja*

Apstrakt: U radu se razmatra način na koji se Empedokle služi primedbama o granicama ljudskog saznanja da bi istakao vlastiti sveobuhvatni filozofski uvid. Na temelju analize relevantnih fragmenata, autor istražuje Empedoklovu kritiku uobičajenih ljudskih pogleda na rođenje, život i smrt, te na prirodu uopšte, pa ga upoređuje s filozofovim božanski nadahnutim objašnjenjima istih fenomena. Empedokle prenosi svoje univerzalno znanje posvećenom i inteligentnom pojedincu, kojem se filozof obraća na način koji ga jasno odvaja od zbunjene i zabludele većine, prepoznate kao adresat nekoliko postojećih fragmenata upućenih publici u množini.

Gljučne reči: božansko znanje, ljudsko znanje, prenošenje filozofskog učenja.

(a) Ljudsko vs božansko znanje

Još homerske i Hesiodove epske poeme, u kojima je ovekovčena duga tradicija ranijeg usmenog narodnog pesništva, prenose kao jednu od temeljnih odlika grčke religije opoziciju između božanske trajnosti, sveprisutnosti i obuhvatnog panoptičkog znanja¹ i ljudske prolaznosti i privremenosti,² te determinisanosti vremenskim i prostornim granicama individualne egzistencije. Obraćajući se Muzama da ga nadahnu da tačno ispeva opširan spisak ahajskih brodova i njihovih vođa spremnih da krenu na Troju, homerski pesnik kaže sledeće (*Il.* 2.485–486): ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν »Boginje vi ste i prisutne tu ste, i sve vam je znano; glasinu kao da čujemo samo, mi ništa ne znamo«.

I rani grčki mislioci opozicijom prema božanskom ističu nepotpunost ljudskog uvida. Tako na primer čitav niz sačuvanih Heraklitovih fragmenata za temu ima upravo odnos između ljudskog i božanskog znanja i rasuđivanja:³

* Ovaj rad je nastao u okviru naučnoistraživačkog projekta *Čovek i društvo u vreme krize*, koji finansira Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

¹ Hes. *Op.* 267: παντὰ ἴδων Διὸς ὀφθαλμοῦς καὶ πάντα νοήσας.

² Motiv ljudske »efemeričnosti«¹ prisutan je naročito u ranoj grčkoj lirici (v. FRÄNKEL 1960).

³ Za još primera v. LAKS/MOST 2016, 173–174 (»Divine Perspective, Human Perspective [D73 – D77]«).

B79 DK = D75 LM

άνηρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

Odrastao čovek za boga je nezreo, baš kao što je to dete za čoveka.

B83 DK = D77 LM

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανείται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

Najmudriji među ljudima izgledaće kao majmun u poređenju s bogom, kako u mudrosti i lepoti, tako i u svemu drugom.

B78 DK = D74 LM

ἦθος γὰρ ἀνθρώπων μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Ljudski karakter ne odlikuje se rasuđivanjem, dok se božanski time odlikuje.

Oslanjajući se na tvrdnju o ograničenosti ljudskog znanja i slabosti ljudskih saznajnih moći, pojedinačni helenski mislioci ističu posebnost i superiornost sopstvenog uvida i razumevanja sveta. Ksenofan se, tako, poredi se sa svakim drugim čovekom, kojem celovito znanje izmiče, da bi ukazao na sveobuhvatnost sopstvenog znanja (B34 DK = D49 LM):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὕτις ἀνὴρ γένητ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τὲ καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Takav se čovek još rodio nije nit' će ga biti
kojem su bogovi jasni i drugo što tvrdim o svemu.
Ako se čak i to desi da sasvim i potpuno nešto
izrekne – on ipak ne zna. Mnjenje ti nad svime vlada.⁴

Za razliku od dovršenog (τετελεσμένον) i sveobuhvatnog (περὶ πάντων) filozofovog znanja, smrtnici imaju ograničen uvid, koji Ksenofan naziva »prividom« (δόκος). O ljudskom mišljenju kao prividu koji samo nalikuje stvarnosti (τὰ ἔτυμα) Ksenofan govori i u drugim sačuvanim fragmentima,⁵ a tom temom, razlikom između istine (onoga što stvarno jeste) i mnjenja smrtnika, nakon njega sistematski će se baviti Parmenid. Kao i Ksenofan, i Parmenid ističe da se on sam razlikuje od drugih ljudi po tome što mu je dostupna istina (ἀλήθεια) i objašnjava da mu je nju otkrila anonimna Boginja.⁶ Susret s boginjom, i njeno navođenje, pruža Parmenidovom

⁴ Prevodi s grčkog su autorovi, osim prevoda Empedoklovih fragmenata koji su delo prof. Marjance Pakiž (v. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 151–213).

⁵ B35–36 DK (= D50–51 LM) i B18 DK (= D53 DK).

⁶ Detaljno o odnosu ljudskog i božanskog znanja kod Ksenofana i Parmenida vidi u TOR 2017.

filozofskom izlaganju božansko pokriće, odnosno autoritet.⁷ Time se njegovom učenju garantuje sveobuhvatnost i verodostojnost, što su glavne odlike božanskog, a time i filozofskog znanja (B1.22–30 = D4 LM):⁸

καί με θεᾶ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὠδε δ' ἔπος φάτο και με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε, χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμῶν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ
ἡδὲ βροτῶ δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

Mene ti boginja srdačno primi, svojom mi rukom
desnicu uze i još mi se rečima obrati ovim:
Mladiću, ti koji sada s vozačima besmrtnim združen,
s konjima koji te nose u kuću pristizeš moju,
pozdravljen budi! Jer nije te poslala sudbina huda
ovim da krećeš se putem (daleko od stupanja ljudskih)
nego su Pravo i Pravda. A ti treba sve baš da saznaš:
najpre od istine lepo okrugle smireno srce,
zatim i smrtnika mnjenja, u koja se uzdati ne smeš.

Od najavljenog, do nas je dospelo najvećim delom opis onoga što jeste, dok od »puta mnjenja«, kako ga filozof naziva, imamo tek nekoliko fragmenata. Najviše podataka o prenošenju obuhvatne »božanske« istine o svetu preko filozofa kao posrednika na ostale ljude dobijamo od Empedokla, čije je pesničko delo do nas i dospelo u najvećem obimu u odnosu na dela ostalih ranih filozofa. Na njegovom primeru nastojaćemo da utvrdimo kako to rani filozofi prenose svoje znanje, na šta se oslanjaju da bi uspostavili svoj autoritet, kako se obraćaju svojoj publici i u čemu vide značaj sopstvenog učenja te moguće dejstvo na njegove poklonike. U Empedoklovom slučaju, pružanje odgovora na ta pitanja moglo bi biti otežano činjenicom da se on obraća i adresatu u množini i izdvojenom učeniku, što otvara problem strukture Empedoklovog pesničkog izlaganja.⁹ Ovde se nećemo baviti tim problemom, ali ćemo u fragmentima koji su direktno upućeni jednoj ili drugoj publici ispitivati one elemente koji se tiču pitanja prenošenja znanja i pokušati da

⁷ Epski pesnici govore o nadahnuću kao o božanskom daru posebnim smrtnicima, naime pesnicima i prorocima. Prvi pevaju o dalekoj prošlosti, u koju ljudi nemaju uvida, a drugi proriču ljudima inače neizvesnu budućnost. Čuvena je scena Hesiodovog primanja božanskog nadahnuća od Muza, Zevsovih kćeri, u *Teogoniji* (Th. 29–34).

⁸ MOST 2006, 342–346.

⁹ V. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 39–48.

utvrdimo da li se u tom pogledu obraćanja množtvu i ona upućena izdvojenom učeniku međusobno razlikuju.

(b) *Empedokle – superiorno znanje jednog filozofa*

U obraćanju svojim sugrađanima, stanovnicima sicilijanskog grada Akraganta, dočaravajući način na koji ga oni kao i stanovnici drugih gradova dočekuju, Empedokle sebe eksplicitno upoređuje sa bogom (B112 DK = D4 LM = O1 SŠ¹⁰):

D.L. 8.54, Diod. Sic. 13.83.1, Clem. Alex. *Strom.* 6.30.1

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστῦ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἄν' ἄκρα πόλεως...

(...)

χαίρετ' · ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις·
τοῖσιν ἄμ' εὐτ' ἄν' ἴκωμαι ἐς ἄστυα τηλεθάοντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶ σεβίζομαι· οἱ δ' ἄμ' ἔπονται
μυρίοι ἐξερέοντες ὅπῃ πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάζιν
δηρὸν δὴ χαλεπήσι πεπαρμένοι <ἀμφ' ὀδύνησι>.

Vi, što u varoši žutog Akraganta živite moćnoj,
gore uz akropolj...

(...)

zdрави mi bili! A ja kao besmrtni bog među vama
boravim, ne više smrtnik i, čini se, poštovan od svih,
kićen i vrpcama svetim i vencima ovenčan cvetnim.
Kročim li samo u kojugod rascvalu varoš, od ljudi
kao i žena ja počasti primam, a uz to me sledi
hiljade njih pa me pita za put koji vodi dobitku
proroštva tražahu neki, a drugi za bolesti razne –
što ih dugotrajnim odsvud probadaju bolima teškim –
pitahu, želeć' od mene da saznaju reč isceljenja.

Sunarodnici Empedoklu ukazuju božanske počasti, jer se statue bogova kite vencima i vrpcama, a sve pobrojano što kaže da očekuju od njega – svakovrsni prosperitet, proročanstva i blagotvorne poruke – božanski je inspirisano.¹¹ Stoga se Empedokle na ovom mestu zapravo prikazuje kao posrednik između bogova i ljudi,

¹⁰ Za obeležavanje Empedoklovih fragmenata služim se skraćenicama iz izdanja DIELS/KRANZ 1952, LAKS/MOST 2016 i ŠČEPANOVIĆ 2021. Kod drugog i svakog narednog pominjanja citiranog fragmenta služim se samo oznakom iz izdanja na srpskom jeziku.

¹¹ Proročanstva (μαντοσύναι) su nadahnuta bogovima, a βάζις kao »(bogom) nadahnuta reč« javlja se još u A. *Pr.* 663 i S. *Tr.* 87. Za κέρδος kao »dobitak« koji dolazi od boga (tačnije Zevs) v. *Od.* 23.140. Više o ovoj upotrebi, kao i o opštem značenju pojma κέρδος v. BATCHELDER 1995, 38.

čime nagoveštava da će svojim sugrađanima preneti nešto o čemu sami ne znaju ili su u zabludi. Zauzimajući superiornu poziciju u odnosu na ostale smrtnike, Empedokle u jednom drugom fragmentu najavljuje »prijateljima« da će im saopštiti istinu (B14 DK = D6 LM = O2 SŠ):

(b1) Uveravanje, verovanje i poverenje

Clem. Alex. *Strom.* 5.9.1

ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὖνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.

Najdraži moji, ja znam da istine ima u onom
što ću vam reći, no veoma teško to ljudima pada,
a uveravanja nalet na dušu i jedljivost nosi.

Empedokle primećuje da je »nalet uveravanja« (πίστιος ὁρμή)¹² ljudima neugodan (ἀργαλέη)¹³ i izaziva podozrenje (δύσζηλος),¹⁴ a kao organ ka kojem je taj nalet usmeren pominje φρήν, što je tradicionalni naziv za sedište mentalnih i emocionalnih aktivnosti.¹⁵ Termin πίστις ovde se odnosi na aktivnost koja je usmerena od govornika prema slušaocu, odnosno primaocu znanja, dok u drugim fragmentima, kako ćemo videti, ima i drugačije značenje i odnosi se na verovanje ili poverenje kod samog učenika.¹⁶ Naime, većina fragmenata u kojima se javljaju πίστις i srodni pojmovi očigledno je upućena pojedinačnom adresatu, imenovanom u fr. B1 DK (D41 LM = F1 SŠ) Pausanija. Osim imena, o njemu se ništa drugo pouzdano ne zna, ali nam Empedoklovi fragmenti otkrivaju da on predstavlja drugačiju vrstu publike od one kojoj su namenjena *Očišćenja*. U stihovima u kojima najavljuje prenošenje znanja ovom učeniku, Empedokle računa na razumevanje i, čini se, ne očekuje njegov otpor. Pa ipak, i tu on najpre ukazuje na ograničenost ljudskih saznajnih moći, na nestabilnost ljudske sreće, izloženost pogrešnim shvatanjima, te na kratkotrajnost individualne egzistencije. Sve te okolnosti utiču na ljudske zablude (stihovi 5–6). U odnosu na time uslovljena verovanja većine ljudi, izdvaja se ne samo Empedokle, kao (pre)nosilac potpunog znanja, već i njegov učenik Pausanija, i to već time što je za takvim znanjem pošao, što Empedokle označava naoko neočekivanim glagolom λιάζομαι »skrenuti s puta, zastraniti, povući se« (B2DK = D42LM = F2 SŠ):

¹² WRIGHT 1981, 267 tumači da se radi o »toku reči« (up. πηγὴ u B3.2 DK = D44 LM) i obično se ovaj izraz ne prevodi tako da sugerise nešto nametnuto (v. međutim sledeću napomenu).

¹³ Isti pridev se upotrebljava da opiše neugodne, neprijatne prirodne pojave (vetrove, vrućinu) u *Il.* 13.795, Hes. *Op.* 640; o bolesti u *Il.* 13.667.

¹⁴ V. PAPE 1849 i AUTENRIETH 1891 ad *Od.* 7.307.

¹⁵ V. BEEKES 2010, s.v.

¹⁶ Engleski prevod za πίστις u B14 DK (D6 LM = O2 SŠ) »persuasion« nosi obe konotacije (v. INWOOD 2001, 211 i LAKS/MOST 2016, 365). WRIGHT 1981, 267 prevodi »conviction« i objašnjava: »because they [the words] are true they bring with them conviction.«

Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.123 (et al.)

στεινοποιὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζῶησι βίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι. τὸ δ' ὄλον <τίς ἄρ' > εὐχεται εὐρεῖν;
οὕτως οὐτ' ἐπιδερκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά
οὕτε νόφω περιληπτὰ. σὺ <δ' > οὖν, ἐπεὶ ὦδ' ἐλιάσθης,
πεύσειαι· οὐ πλείον γε βροτεῖη μῆτις ὄρωρεν.

Stešnjene, naime, moći¹⁷ kroz udove kolaju; mnogi
opet i udari strašni otupljuju mislima britkost.
Sagledav mali tek odmerak življenja – život svoj (ljudi)
za kratko, eto ih: mru pa u vis poput dima iščile.
Veruju samo u jedno, već kako ko na šta naleti,
bludeći svukud – no diči l' se ko da je otkrio celo?
Tako i ne mogu ljudi sve to ni da vide nit čuju
niti da dokuče umom. A ti ćeš, kad skrenu već amo,
shvatiti – nije se više još smrtnika uzdigla mis'o.¹⁸

Glagolom *λιάζομαι* u *Ilijadi* se označava Ahilovo udaljavanje od Trojanaca, koji su se povukli unutar zidina Ilija, dok je on pošao za Apolonom u Agenorovom liku.¹⁹ Pausanijino »skretanje s puta« moglo bi tako imati i simboličko značenje, ako pretpostavimo da homerskom aluzijom Empedokle sebe želi da prikaže kao boga u ljudskom liku. No, bez obzira na to da li je homersko mesto uzor za Empedoklovo,²⁰ pesnik pomenutim izrazom odvaja svog učenika od mnoštva, što potvrđuje i obećanjem razumevanja onoga što ljudi inače »ne mogu da dokuče umom«, a to je *celina*, celovito znanje o životu i svetu. Znanje obećano Pausaniji povezuje učenika i učitelja kao one koji nadilaze uobičajenu ljudsku ograničenost i ostvaruju »ljudski maksimum« (F2.9). Nešto od toga što će Pausanija *jedini* (μόνῳ σοί) »shvatiti« sačuvano je kod drugog autora, Diogena Laercija, a taj fragment može se upotrebom glagola *πέυση* dovesti u vezu s gorenavedenim, citiranim kod Seksta Empirika.²¹

¹⁷ »Μοί« (*παλάμαι*) su putevi saznavanja, tj. čulni organi koji su rasprostranjeni po celom telu (v. WRIGHT 1981, 156 i MANSFELD/PRIMAVESI 2021, 441). Up. niže B3 DK (D44 LM = F4.4 SŠ: ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάση παλάμη) »hajd' sad sve moći napregni«.

¹⁸ Na ovom mestu delimično korigujem prevod profesorka Marjance Pakiž (v. ŠČEPANOVIĆ 2021, 106, n. 287). Up. LAKS/MOST 2016 i MANSFELD/PRIMAVESI 2021.

¹⁹ Up. *Il.* 22.12 δεῦρο λιάσθης.

²⁰ Pausanijino »skretanje s puta« je, paradoksalno, vraćanje sa puta zablude na pravi put, put istine.

²¹ Glagol *πυνθάνομαι* »saznati« javlja se na kraju jednog i na početku drugog fragmenta, i to u istovetnom obliku, u drugom licu jednine indikativa futura (fr. F2.8 *πέυσειαι* = fr. F3.2 *πέυση*). Novija izdanja, za razliku od Diels/Kranz-ovog, stavljaju ova dva fragmenta jedan do drugog (npr. MANSFELD/PRIMAVESI 2021, 442).

Deo obećanja datih Pausaniji zalazi u domen čudesa, što je naročito inspirisalo biografsku tradiciju, koja je samom Empedoklu pripisala slične poduhvate,²² dok se savremeni tumači različito određuju prema motivaciji tih preteranih obećanja.²³ Čini se da Bolak ispravno uviđa da se tu radi o posebnom pesničkom sredstvu kojim se privlači slušaočeva pažnja (B11DK = D43LM = F3 SŠ):²⁴

D.L. 8.59 (et al.)

φάρμακα δ' ὄσσα γεγάσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πέυση, ἐπεὶ μούνη σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαίαν
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, ἦν κ' ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἕξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἕξ αὐχμοῖο θερείου
ρέύματα δενδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται,
ἄξεις δ' ἕξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Shvatićeš šta je sve lek za starost i bolesti razne,²⁵
budući da ću sve ovo dovršiti samo za tebe:
ti ćeš zauzdati silu vetruština silnih što praše
zemljom te pogubnim dahom plodonosna pustoše polja.
Ako pak opet poželiš, dovodićeš vetrove natrag.
Ljudima ti ćeš od pljuskova mračnih u pravom trenutku
stvarati sušu, pa opet sred pripeke izliti letnje
s etarskih visova vodu što struji i drveće hrani.
Dovešćeš natrag iz Hada preminulog životnu snagu.²⁶

Usvajanje celovitog znanja koje obećava Empedokle zaista nosi sa sobom određene prednosti, na koje ćemo kasnije detaljno ukazati, ali o njima se u gornjim stihovima daju samo ›pompezne‹ naznake. Pošto je ovim krupnim obećanjima zagolicao slušaočevu maštu, sudeći po stihovima koji su nam na raspolaganju, pesnik se u uvodnom obraćanju Pausaniji, pored isticanja posebnosti vlastitog učenja, bavi pre svega pitanjem načina saznavanja. U vezi s tim u fragmentu B3 DK (D44 LM = F4 SŠ) ponovo nailazimo na termin πίστις (i glagol πιστέω), kojim se ovoga puta

²² V. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 25.

²³ V. TRÉPANIÉ 2004, 66.

²⁴ BOLLACK 1969 (vol. 3, str. 20) prepoznaje u ovim čudesima četiri Empedoklova elementa, koje pesnik na sličan način ›provlači‹ kroz stihove ›demonološkog‹ fragmenta B15 DK (D10 LM = O4 SŠ), takođe radi poetskog efekta.

²⁵ »Lek protiv smrti i starosti« pominje se kao nešto nedostupno smrtnicima u homerskoj *Himni Apolonu* (191–193).

²⁶ O tome kako je sadržaj ovog fragmenta uticao na oblikovanje Empedoklove biografije u antičkim izvorima vidi u ŠĆEPANOVIĆ 2021, 23–30.

označava *poverenje* koje učenik mora imati u sopstvena čula kao puteve koji vode znanju, i to u sadejstvu sa »razjašnjavanjem, razumevanjem« (δηλον νοεῖν):²⁷

Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.125 (et al.)

μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὀσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσει – καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θαάζει.
ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοούην
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυῖων πίστιν ἔρυκε,²⁸ νόει θ' ἢ δῆλον ἕκαστον.

Neće te mamiti venci častoljublja pustog i slave
da ih od smrtnika skupljaš, svetogrđe izrekav kakvo,
obesno, drsko, da time u visove mudrosti sukneš!
Hajd sad, sve moći napregni,²⁹ razjasni na koji je način
svaka stvar jasna – a ne veruj pogledu više no sluhu,
niti pre hučnome sluhu no onom što razluči jezik,
Nemoj da sumnjaš u ma koji organ kud putevi znanju
vode, a misli o svemu na način na koji je jasno.

Svako od čula zavređuje jednako poverenje. Ima, međutim, naznaka da se ne može sve spoznati čulima, te je zato uloga razuma u saznavanju presudna.³⁰ Zato se i u sledećem fragmentu upućenom učeniku, on poziva da razmotri (γνώθι) Empedoklove pesničke dokaze (πιστώματα »svedočanstva, uverenja«) dok usvaja u »utrobu« (σπλάγχνα se navodi kao organ saznavanja³¹) preneto znanje (B4 DK = D47 LM = F6 SŠ):

Clem. Alex. *Strom.* 5.18.4

ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν.
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνώθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχχοισι λόγιοι.

Biva da slabi u jače nemaju baš poverenja;
ti zato dokaze koje ti moja saopštava Muza
usvoj tek pošto nauk u dušu se ureže tvoju.

²⁷ O važnosti aktivnog usvajanja znanja v. fragment B110 DK (D257 LM = F103 SŠ) koji, kako se veruje, predstavlja završno obraćanje Pausaniji.

²⁸ Up. *Il.* 18.126: μή μ' ἔρυκε μάχης.

²⁹ »Sve moći« odnosi se na one iste saznavne moći koje se spominju u fr. F2 i koje će u sledećim stihovima biti pobrojane.

³⁰ Stihovi B17.21 i 25 DK (D73 LM = F17.21 i 25 SŠ) govore o nevidljivosti ljubavi (i Ljubavi).

³¹ V. BEEKES 2010, s.v. σπλήν: »σπλάγχνα [n.pl] ›interior organs‹ (heart, liver, lungs, kidneys), ›intestines‹ (Il.) ... metaphorically (plur. and sing.) ›heart‹ = ›mental state‹ (trag.), ›compassion, comiseration, charity‹ (LXX, NT).«

Na ovom mestu, kao i u gorenavedenim obraćanjima »prijateljima«, adresat u singularu upozorava se na moguće probleme s autoritetom, tačnije na »nedostatak poverenja« (ἀπιστεῖν) u učitelja.³² Međutim, dok u obraćanju »prijateljima« Empedokle uspostavlja autoritet posrednika između bogova i ljudi, i govori iz nadređene pozicije,³³ odnos prema učeniku zasniva na poverenju,³⁴ kako u učenikove saznanje moći, tako i u svoju sposobnost kao nadahnutog učitelja da celovito znanje uverljivo prenese (B₃ DK = D₄₄ LM = F₁₃ SŠ):³⁵

Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.125 (et al.)

ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὄχετεύσατε πηγῆν,
καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἔστιν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἑλάουσ' εὐήνιον ἄρμα.

S jezika skrenite moga, o bogovi, ludost tih ljudi
te mi posvetite usne, s njih vrelo nek bistro poteče;
ti pak, belolakta Muzo, ti device pamćenja duga,³⁶
soj što jednodnevni sme to, molim te, daj mi da čujem
te od Pobožnosti krenuv lakouzda vodi mi kola!

Ova invokacija bogova i Muze sačuvana je kod Seksta Empirika zajedno sa gorenavedenim fragmentom F₄, gde se Empedokle obraća Pausaniji i apeluje na njegove saznanje moći, a koji Sekst citira neposredno nakon pesnikovog zazivanja božanske inspiracije u F₁₃. Ne mnogo ranije u istom tekstu Sekst citira i gorenavedeni fragment F₂, koji je takođe upućen adresatu u jednini. Počev od Dilsa, savremeni izdavači su uglavnom sledili Sekstov raspored ova tri fragmenta, spajajući, kao i on,

³² Rajtova iznosi zapažanje da se jezik kognicije u obraćanjima Pausaniji poklapa sa onim u obraćanju »prijateljima« (WRIGHT 1981, 267). Međutim, ne slažemo se s njenim mišljenjem da Empedokle ima ista očekivanja od njih kao od Pausanije.

³³ O₃ SŠ (B₁₃ DK = D₅ LM): »Zašto na ovom nastojim, k'o nešto da značajno radim / ako nadvisujem smrtni i često propadljive ljude?« V. komentar u WRIGHT 1981, 268–269.

³⁴ Tumačenje ovog fragmenta zavisi od razumevanja dva dativa množine u prvom stihu, κακοῖς i κρατέουσιν. Dativ množine participa prezenta aktiva, κρατέουσιν, može biti muškog roda, te se stihovi mogu razumeti kao iskaz nepoverenja koje κακοί, doslovno »rđavi«, kao intelektualno (ili znanjem) inferiorni imaju u »snažnije« (participi κρατέοντες), tj. znalce, autoritete u pogledu znanja. Ako uzmemo da se oba dativa odnose na muški rod, na znanjem slabije i jače ljude, onda oni svakako uključuju i Pausanijin odnos prema Empedoklu kao autoritetu, od kojeg mladić ne treba da zazire, ali ni da mu bezrezervno veruje, a da prethodno nije njegov nauk saobraziio vlastitom, čulima posredovanom iskustvu, uz upotrebu zdrave pameti (up. didaktički ekskurs u *P. Strasb.* 291–301).

³⁵ Ovaj fragment citiran je kod Seksta Empirika zajedno sa F₂ i F₄. O njihovom rasporedu u različitim izdanjima vidi detaljnije niže. U ta dva fragmenta Empedokle se očigledno obraća adresatu u jednini, verovatno Pausaniji, dok je F₁₃ invokacija bogova i Muze.

³⁶ Muze nadahnjuju pesnike da pevaju verodostojno o onome što ljudi ne znaju: davno prošle događaje (Homer) ili poreklo sveta i bogova (Hesiod).

F13 i F4 u neprekinut niz.³⁷ Međutim, u nekim izdanjima ovi fragmenti štampani su odvojeno³⁸ pa čak i u tematski različite celine. Ne ulazeći u pitanje rasporeda fragmenata, koje smo obrazložili u svom izdanju, ovde treba istaći vidnu tematsku povezanost stihova koje citira Sekst. Ona se ogleda i u tome što se i u svojim didaktičkim ambicijama i u očekivanjima od svog učenika Empedokle eksplicitno ograničava na ono što »ljudi mogu da znaju«. Ali, tu se ne radi o isticanju inferiornosti ljudskih saznavnih moći, već pre o podvlačenju vlastitog metodološkog pristupa: sve će biti izloženo na način dostupan ljudima i od učenika se očekuje da angažuje sve svoje saznavne moći, ni više ni manje od toga.

(c) *Rođenje i smrt*

Ne čudi stoga što je jedna od osnovnih (pret)postavki Empedoklovog celovitog učenja o svetu i čoveku izložena kroz ljudsku perspektivu: tvrdnju o nemogućnosti postanka »iz ničega« i propasti »u ništa«, koju je pre njega izneo i obrazložio u svojoj poemi o »onome što jeste« (τὸ ἐόν) Parmenid, Empedokle usvaja i reprodukuje, ali je u nekim stihovima formuliše i drugačije, naime kao odgovor na ljudsku zabludu o smrti kao o definitivnom kraju i svakom pojedinačnom rođenju kao sasvim novom početku. Na taj način, kako se veruje, Empedokle istovremeno odgovara i na uvreženu ljudsku pa tako i literarnu preokupaciju pitanjima života i smrti, što je ostavilo naročitol traga na religijskim učenjima i u mističkim pokretima na tlu Južne Italije i Sicilije.³⁹ Svi dotični fragmenti citirani su u Plutarhovom delu *Protiv Kolota*,⁴⁰ a sadržajem podsećaju na gore analizirana uvodna obraćanja Pausaniji (i, donekle, »prijateljima«), jer kritikuju shvatanje većine i polažu veru u mudrog pojedinca (B11 DK = D51 LM= F8 SŠ):

Plut. *Adv. Col.* 113C

νήπιοι·⁴¹ οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐπιίχουσιν
ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.

³⁷ U novije vreme to čine LAKS/MOST 2016 i MANSFELD/PRIMAVESI 2021.

³⁸ Rajtova obraćanja bogovima i Muzi (fr. F13) odvaja od ovog namenjenog Pausaniji zapažanjem da Sekst u istom kontekstu nedosledno citira iz Parmenidove poeme, spajajući stihove za koje se zna (na osnovu Pl. *Soph.* 237A, 258D i *Simpl. In Cael.* 557.25 do 558.1-2) da ne tvore neprekinut niz (WRIGHT 1981, 157). Iako se slažemo da izvorno nisu morali biti neposredno povezani, mi ipak verujemo da ovi fragmenti pripadaju istom, uvodnom delu poeme.

³⁹ Misli se, pre svega, na pitagorejsko i Empedoklovo zanimanje za posmrtnu sudbinu ljudi (v. INWOOD 2001, 24).

⁴⁰ U ovom članku fragmenti sačuvani u Plutarhovom spisu (F7-10) nisu navedeni redosledom kojim ih je on naveo, jer nas taj redosled ne obavezuje. Takođe, nisu navedeni ni istim redom kao u našem izdanju Empedoklovih fragmenata, već je njihovo citiranje prilagođeno potrebama trenutnog izlaganja. Međutim, svi oni su i u ovde navedeni zajedno jer verujemo da su, zbog tesne tematske povezanosti, i u Empedoklovoj poemi bili blizu.

⁴¹ Up. gore Heraklitov fragment B79 DK = D75 LM.

Ludi – ta misli im nisu dugometne baš kad u veri
žive da postaje ono čeg prethodno nije ni bilo
ili da nestati može, da potpuna propast ga snađe.

B15 DK = D52 LM = F7 SŠ

Plut. *Adv. Col.* 113D

οὐκ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,⁴²
ὡς ὄφρα μὲν τε βιώσι, τὰ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγην τε βροτοὶ καὶ <ἐπει> λύθην, οὐδὲν ἄρ' εἰσὶν.

Ne bi u srcu nagađao čovek u ovome mudar
kako, sve dok proživljavaju ono što zovu životom,
smrtnici dotle i jesu, te trpe i dobro i loše,⁴³
a da su i pre sazdanja i pošto se razminu – ništa.

Nasuprot opisanom uobičajenom i pogrešnom shvatanju rođenja i smrti, nedostojnom mudroga čoveka, Empedokle izlaže vlastitu teoriju o spajanju i razdvajanju elementarnog sastava živih bića (B9 DK= D53 LM = F10 SŠ):

Aet. 1.30.1 (Plut. *Adv. Col.* 111F et al.)

ἄλλο δὲ τοι ἑρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἐστὶ, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

No ću ti drugo sad reći: da nikakvog nema rođenja
sveg što je smrtno, nit kakvog svršetka od pogubne smrti;
postoji mešanje tek i razdvajanje smešanog opet;
dok je rođenje tek ime što smisliš za sve to ljudi.

B9 DK = D54 LM = F9 SŠ

οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἢ κατ' οἰωνῶν, τό γε μὲν καλέουσι γενέσθαι.⁴⁴
εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὰ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον,
ἢ θέμις <οὐ> καλέουσιν, νόμφ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

Kad se u obliku smešaju ljudskom pa dospu na vazduh,⁴⁵
ili u obliku zverinja divljeg, il' žbunja il' ptica –

⁴² Up. Hom. *Il.* 1.107: φρεσὶ μαντεύεσθαι.

⁴³ Ista kombinacija prideva (δειλῶν καὶ ἐσθλῶν) može se naći u Hesiodovom fragmentu 273 Merkelbach/West.

⁴⁴ Držimo se Primavezijeve konjektуре (Mansfeld/Primavesi 2021): τό γε μὲν <καλέουσι>.

⁴⁵ Radi se o mešanju elemenata prilikom tvorenja živih bića (v. MANSFELD/PRIMAVESI 2021).

kažu za sve ovo (ljudi): to je rođenje, a opet, kada se razminu ovi, to netačno nesrećnom smrću zovu te tako i sam njih nazivam običaj sledeć.⁴⁶

Ovi fragmenti, verujemo, predstavljaju sponu između uvodnog obraćanja Pausaniji, u kojem se ističe posebnost najavljenog znanja, i iznošenja samog jezgra tog učenja – Empedoklove teorije o četiri elementa i dve sile.

(d) Spajanje i razdvajanje četiri elementa usled delovanja sila Ljubavi i Mržnje

Ljudska zabluda o apsolutnom nastajanju i nestajanju⁴⁷ u citiranim fragmentima predočena je na primeru shvatanja o ništavilu pre rođenja i posle smrti. U poslednja dva navedena fragmenta iznosi se Empedoklovo objašnjenje prave prirode onoga što ljudi nazivaju rođenjem i smrću: u pozadini je neprekidno mešanje, odnosno spajanje i razdvajanje, osnovnih tvorbenih materija.⁴⁸ To su Empedoklova četiri elementa ili »korena«, kako ih on zove: vazduh, voda, vatra i zemlja (B6 DK = D57 LM = F14 SŠ). Kako nam sačuvani fragmenti Empedoklovog učenja o prirodi (περὶ φύσεως) jasno predočavaju, kombinovanjem ovih primarnih materija nastaje sve što postoji, uključujući i živa bića, a kada se kombinacije koje tvore svaku pojedinu stvar, biće ili pojavu raspadnu, dolazi do takozvane »smrti«. Elementi, međutim, nastavljaju da se kombinuju na drugačije načine i nikada ne propadaju. Ništavila nema (v. npr. B21 DK = D77 LM = F19 SŠ i B26 DK = D77b LM = F21 SŠ).

I gorenavedena grupa fragmenata koji govore o rođenju i smrti u različitim izdanjima se različito raspoređuje, a nekad čak i deli na manje, tematski odvojene celine za koje se veruje da ne spadaju zajedno.⁴⁹ Nama se ipak čini da, uz problem nastanka iz ničega i propasti u ništa, poveznicu među citiranim fragmentima predstavlja i upućivanje na uobičajena, pogrešna, ljudska shvatanja i ukazivanje na to da mudar pojedinac može da dostigne razumevanje. Stoga verujemo da i ti fragmenti spadaju

⁴⁶ Usvajamo Vitenbahovu konjekturu ἡ θέμις <οὐ> »ne s pravom, netačno« (WYTTENBACH 1795–1830), koju prihvata Dils, a zatim i mnogi drugi. Dativ νόμῳ nalazimo u Plut. *Praec. Ger.* 28. 820F G³ (up. WRIGHT 1981 i MANSFELD/PRIMAVESI 2021), dok u *Adv. Col.* rukopisi sadrže ἄμως ili ὄσω (v. LAKS/MOST 2016). Empedokle uobičajene a netačne nazive »rođenje« i »smrt« i sam koristi.

⁴⁷ Up. Fragmente B12–14 DK (= D48–50 LM = F11–12b SŠ).

⁴⁸ Prema Plutarhovom tumačenju, ovi fragmenti pokazuju da se treba oprezno služiti izrazima »rođenje« (γένεσις) i »smrt« (φθορά) i treba znati na šta se tačno odnose. Plutarh svoje tumačenje usmerava protiv Kolota, epikurejca iz III v. pre Hr., koji je, oslanjajući se na ove Empedoklove stihove, tvrdio da za Empedokla ljudski život ne postoji u »pravom« smislu, a da život u smislu *trajne egzistencije* predstavlja neprestano mešanje četiri elementa.

⁴⁹ Npr. WRIGHT 1981, 268 i TRÉPANIER 2004, 67–69.

u uvodni deo Empedoklovog izlaganja upućenog učeniku Pausaniji.⁵⁰ To izlaganje, kako smo pomenuli, sadrži celovito znanje o svetu i po svemu sudeći počinje od nabiranja njegovih osnovnih i jedinih sastojaka: četiri elementa i dve sile koje na njih deluju, a to su Ljubav i Mržnja. Zatim se svaka pojedinost u svetu nastoji objasniti pomoću njih.⁵¹ Ovdje se nećemo baviti detaljima tih objašnjenja – najvećim delom sačuvana su nam ona koja opisuju makrokosmičke procese, ali imamo i takve koji se bave detaljima ljudske fiziologije te konstitucijom životinja i biljaka. Usredsređićemo se na samo one fragmente u kojima tokom tog izlaganja i naročito, kako nam se čini, na njegovom kraju apeluje na adresata u jednini (Pausaniju) da veruje božanskom posredniku i ne dozvoli da njegov um podlegne opsenama. Tako se u okviru izlaganja o postanku svih stvari mešanjem četiri osnovna elementa ovaj proces upoređuje sa mešanjem pigmentata od strane slikara i tom prilikom se učenik poziva da to bogom nadahnuto i čulima posredovano učenje prihvati kao tačno (B23 DK = D60 LM = F20 SŠ):

Simpl. *In Ph.* 160.1–11

ὡς δ' ὀπότεαν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν,
ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε,
οἷ τ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἀρμονίῃ μίξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι,
δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας,
θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθύς,
καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμήσι φερίστους·
οὕτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάασιν ἄσπετα, πηγῆν,
ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

Ko što kod slikara biva kad zavetne slikaju ploče ljudi i veštih i mudrih i majstora svoga zanata – rukom kad, dakle, raznobojne pigmente uzmu, te potom smešaju skladno, od jednoga više a manje od drugog, od njih pak stvaraju slike što liče na svakakve stvari; uobličavajuć' tako il' drveće, ljude, il' žene, zveri, ili pak ptice, il' ribe što hrani ih voda, pa čak i bogove visokočasne dugotrajna veka⁵² – tako nek um tvoj ne nadvlada opsena: kako je drugde izvor sveg smrtnog, a što se u silnom pojavljuje broju. Znaj ovo, uzmi za tačno, jer reči si boginje čuo.

⁵⁰ V. LAKS/MOST 2016, MANSFELD/PRIMAVESI 2021 i ŠĆEPANOVIĆ 2021.

⁵¹ Ispostavlja se, međutim, da su u svetu na snazi još neki mehanizmi, kao što je vrtlog, privlačenje sličnog pa čak i uticaj slučajnosti (v. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 85–87, 90 i 245 (ad F44)).

⁵² Up. B21 DK = D77 LM = F19 SŠ. Detaljnije o »dugovekim bogovima« u ŠĆEPANOVIĆ 2021, 113–124.

I na ovom mestu božanska inspiracija uzima se kao garant verodostojnosti Empedoklovog učenja.⁵³ U jednom drugom fragmentu čitamo kako je Ljubav, odnosno Afrodita, kako je pesnik zove, sila odgovorna za harmonične spojeve elemenata koji tvore živa bića (B71 DK = D61 LM = F50 SŠ):

Simpl. *In Cael.* 530.1–4

εἰ δὲ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις,
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἡελίου τε
κιρναμένων εἶδη τε γενοῖατο χροῖά τε θνητῶν
τόσσ' ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοθέντ' Ἀφροδίτη.

Ako pak veru tek slabašnu imaš u sve ove stvari,
naime, kako od vode i zemlje i vazduha, sunca,
smešanih, postaše boje i oblici smrtnih stvorenja,⁵⁴
koliko god ih je sada, sazdanih Afroditom.

Složena rečenica u koju je ›upakovana‹ gornja misao do nas je dospela nedovršena: zavisna uslovna rečenica je sačuvana, ali nedostaje sadržaj glavne rečenice, pa tako ne znamo koje su posledice po slušaoca ako ostane neuveren u ideju o svode-nju raznolike pojavnosti na samo četiri elementarne stvari na koje utiču sile Ljubavi, koja ih spaja, i Mržnje, koja ih razdvaja. Međutim, u jednom drugom fragmentu, koji se sastoji od dve složene kondicionalne rečenice, saznajemo o prednostima usvajanja ovakvog učenja, kao i o suprotnoj situaciji, o posledicama po onoga ko ga ne usvoji (B110 DK = D257 LM = F103 SŠ):

Hipp. *Ref.* 7.29.26 (et al.)

εἰ γὰρ κέν σφ' ⁵⁵ ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εὐμένεως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεται· αὐτὰ γὰρ αὖξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἐκάστω.⁵⁶

⁵³ θεός se može odnositi i na muško i na žensko božanstvo, te su naučnici pretpostavili da podrazumeva 1) Empedokla, koji sebe naziva ›palim‹ bogom u fr. O1 (Bidez, Nestle); 2) Afroditu/Ljubav (Bollack); 3) Muzu, kojoj se Empedokle obraća u fr. F13.3, a koju imenuje kao Kaliopu u fr. O32. Ovo poslednje tumačenje je najšire prihvaćeno, budući da se Kaliopa naziva garantom istinitosti Empedoklovog iskaza u fr. O32.4 i F6.2–3.

⁵⁴ »Smrtna bića« su prolazni spojevi elemenata. Apsolutnog nestajanja nema.

⁵⁵ Zamenica σφ', predvedena sa »o svemu«, ovde se odnosi na ukupno znanje koje je Empedokle kao učitelj izložio Pausaniji, a koje se i samo sastoji od elemenata u interakciji (isto važi i za ταῦτα u trećem i αὐτά ... ταῦτ' u četvrtom i petom stihu).

⁵⁶ Prevodioci različito shvataju ἦθος i φύσις ovde. Prvi pojam se verovatno odnosi na narav svakog potencijalnog učenika, u ovom slučaju Pausanije (WRIGHT 1981, 260), mada neki prevodi ukazuju na to da se on odnosi na prirodu svakog elementa (npr. MANSFELD/PRIMAVESI 2021). »Priroda« se takođe shvata dvojako: tako kao da se odnosi na prirodu svakog čoveka koji usvaja znanje (LAKS/MOST 2016)

εἰ δὲ σὺ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι οἷα κατ' ἄνδρας
μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας,
ἢ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο
σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπι γένναν ἰκέσθαι·
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

Budeš li, uzev to čvrsto u vlastitu pamet, o svemu
zatim razmišljao brižno, a s voljom i prečista srca,⁵⁷
imaćeš čitavog veka sveg ovog u obilju plodnom,
te će se razviti otud i mnogo šta drugo, jer daje
napretka naravi svakoj to isto – spram prirode svakog.
Budeš li pak drugojačijim težio stvarima – niskim,
kakve, bez broja, pogađaju ljude i slabe im misli,
sve će te ono, dok vrti se vreme, napuštati brzo,
žudeć' da dospe do onoga što mu je srodno – jer znaj: sve
osećaj ima u sebi i mišljenja dosuđen deo.⁵⁸

Za ove značenjski ne sasvim prozirne stihove veruje se da pripadaju kraju izlaganja namenjenog učeniku.⁵⁹ Oni pred Pausaniju postavljaju dva moguća ishoda, u zavisnosti od njegovog odnosa prema prenetom znanju: on može (1) da ga usvoji i kontemplira ili (2) da se prikloni drugačijim verovanjima i podlegne raznim iskušenjima koja, kako se kaže i ovde i na samom početku obraćanja Pausaniji (F2.2), »slabe ljudima misli« (ἀμβλύνουσι μέριμνας). U prvom slučaju očekuje ga trajni prosperitet (δι' αἰῶνος »tokom života«), u drugom, postepeno narušavanje elementarnog sklopa koji sačinjava učenika u celini i, još važnije, njegovu misao. Jer percipira se i razumeva takođe elementima (B107 DK = D241 LM = F77 SŠ):

Theophr. *Sens.* 10

ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἀρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἤδοντ' ἢ δ' ἀνιῶνται.

Jer sve je sklopljeno od njih i čvrstim vezano spojem;
njima razmišljaju (bića), uživaju ili pak pate.⁶⁰

ili na prirodu same materije koja se usvaja (MANSFELD/PRIMAVESI 2021). U svakom slučaju, jasno je da mora postojati aktivan i skladan odnos između znanja koje se prenosi i onoga koji ga prima.

⁵⁷ V. PETROVIĆ/PETROVIĆ 2016, 99 za objašnjenje da se ovde govori o očišćenju kao preduslovu inicijacije.

⁵⁸ Grčki pojmovi φρόνησις i νόμα (= νόημα) ovde su shvaćeni kao »oset i mišljenje«, (up. MANSFELD/PRIMAVESI 2021; LAKS/MOST 2016). V. niže nap. 61.

⁵⁹ V. npr. LAKS/MOST 2016.

⁶⁰ Empedoklova teorija o patnji i zadovoljstvu rekonstruiše se pomoću oskudnih navoda kod Teofrasta (*Sens.* 9 i 16) i Aecija (4.9.15) i svodi se na teoriju elemenata i princip međusobnog privlačenje sličnog (za detaljnije objašnjenje v. WRIGHT 1981, 235d).

Procesi čulne i mentalne percepcije,⁶¹ prema Empedoklovom shvatanju, počivaju na principu međusobnog privlačenja sličnog, i to tako što se elementi koji ističu iz opažanog objekta⁶² spajaju sa odgovarajućim elementima unutar onoga koji percipira (B109 DK = D207 LM = F70 SŠ). Najpravnomerniji te tako i najskladniji spoj sva četiri elementa unutar ljudskog tela nalazi se u krvi,⁶³ i to je, po Empedoklu, organ mišljenja (B105 DK = D240 LM = F61 SŠ):

Stob. 424.17–19

αἷματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκειται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

(Srce) je hranjeno morem krvi što unazad jurne;
tu je i ono što ljudi najčešće mišljenjem zovu,
jer je mišljenje ljudsko baš krv oko srca što struji.⁶⁴

Kada Empedoklovo celovito znanje potkrepljeno čulnim dokazima (πιστώματα, δείγματα) usvoji i u sebe usadi razjašnjavanjem i razumevanjem, Pausanija će, kako se veruje, time doprineti usklađenosti elemenata unutar svoga tela, a tako i svom generalnom boljitku.⁶⁵ Time se, verujemo, mogu objasniti i obećanja data učeniku na početku izlaganja: zahvaljujući potpunom razumevanju prirodnih procesa, on će moći ne toliko da »ovlada prirodom«,⁶⁶ već da joj se prilagodi i deluje u skladu s njom. Takođe, može se pretpostaviti da će shvatajući značaj mere i uravnoteženosti

⁶¹ Prema Teofrastu (*Sens.* 10 i 7), koji se oslanja na Aristotela (*Metaph.* 1009b12), za Empedokla su αἴσθησις (čulno opažanje) i φρόνησις (moć mišljenja) veoma bliske sposobnosti ili gotovo jedno te isto (v. WRIGHT 1981, 233).

⁶² V. B89 DK (= D208 LM = F71 SŠ). Čulno opažanje je rezultat ulaženja čestica koje emituju razne materije u tela živih bića kroz prolaze na telesnim površinama, a izlivi i otvori moraju se poklapati. Da je Empedokle tako tumačio funkcionisanje čula, obaveštavaju nas kasniji filozofi (Pl. *Men.* 76c–d; up. i Arist. *GC* 324b26–35 i Theophr. *Sens.* 7).

⁶³ V. B98 DK (D190 LM = F60 SŠ). Sudeći po ovom fragmentu, krv i »ostali rodovi mesa« (organi, mišići?) imaju sastav u kojem su četiri elementa podjednako zastupljena (s neznatnom razlikom, v. stihove 3–4)

⁶⁴ Antički lekari i filozofi imali su različita shvatanja o tome gde je u ljudskom telu sedište mentalnih aktivnosti: jedni su smatrali da im je centar u glavi (mozak; najistaknutiji predstavnik je Platon, a pored njega Alkmeon, Hipokrat, Galen i dr.), a drugi da je to srce (pored Empedokla, ovako su mislili Aristotel, epikurejci i stoici, kao i autor hipokratskog dela *De corde*). Empedokle precizira da je to krv oko srca, pridajući naročiti značaj njenom sastavu baziranom na idealnoj proporciji elemenata koji je sačinjavaju.

⁶⁵ SCHWABL 1956, 50–51. V. naročito nap. 6 na str. 50, gde se govori o međusobnoj povezanosti (kod njega »istovetnosti«) duhovnog i telesnog u shvatanjima drugih ranih grčkih filozofa. Obećanje »imaćeš svega ovog« (τὰτα πάντα) je, čini se, namerno neodređeno: može se odnositi i na znanje, na elemente iz kojih se sastoji i na elementarni sklad koji proizvodi u učeniku. LONG 1966, 270 veruje da dolazi do interakcije između elemenata od kojih se sastoji učenje i onih od kojih se sastoji učenik.

⁶⁶ Kako sugerše SCHWABL 1956, 53.

elemenata unutar ljudskog tela moći da doprinese izlečenju mnogih tegoba.⁶⁷ Najzad, znajući da smrt nije konačan kraj, biće u stanju da pretpostavi da će se elementi koji ga sačinjavaju tokom ove egzistencije posle njegove smrti nanovo kombinovati i uklopiti u neke druge oblike života. Da li se na to misli kada se među obećanjima datim Pausaniji govori o »vraćanju životne snage iz Hada«?

(e) *Približavanje božanskom*

Ovim zalazimo u domen Empedoklovih etičko-religijskih shvatanja, koja su, kako se to danas razumeva, bila tesno povezana sa njegovim fizičkim teorijama. Najprepoznatljivije od tih shvatanja jeste ono o reinkarnaciji, te tako Empedokle govori o čitavom nizu sopstvenih utelovljenja (B117 DK = D13 LM = O5 SŠ: mladić, devojka, žbun, ptica i riba), kao i o visokom statusu onog poslednjeg, zbog kojeg su ga sugrađani poštovali i po kojem je i nama poznat – kao pesnik, iscelitelj i prorok (B146 + 147 DK = D39–40 LM = O17 SŠ). Na ovom mestu nije nam namera da razmatramo po-jedinosti te teorije, tim više što o njoj iz Empedoklovih stihova ne saznajemo puno. Pa ipak, ne možemo izbeći da pomenemo čuvenu legendu o Empedoklovoj smrti, naime o njegovom svojevolumskom skoku u krater Etne,⁶⁸ što se tumačilo kao njegova apoteoza. O vezi ovog navodnog čina i Empedoklovog učenja možemo zatim samo spekulirati jer nemamo nedvosmislenih dokaza: dostigavši potpuno razumevanje sveta i života filozof je uspostavio u sebi takvu elementarnu harmoniju koja ga je približila božanskom statusu. U malobrojnim stihovima, sačuvanim u različitim kasnijim književnim delima, Empedokle o bogu kaže sledeće (D133 DK = D9 LM = O34 SŠ):

Clem. Alex. *Strom.* 5.81.2 et Theod. *Cur.* 1.74

οὐκ ἔστιν πελάσσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἤπερ γε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

Nije se moguće bogu⁶⁹ primaći da očima vidljiv bude il' rukom uhvatljiv, a tuda baš put uverenja najširi vodi kod ljudi, do samog što dospeva srca.

Dok se u gornjem fragmentu govori o nemogućnosti čulnog doživljaja boga, na drugom mestu Empedokle boga opisuje kao »sveti um«, potvrđujući tako njegovu

⁶⁷ Empedokle je još u antici imao reputaciju lekara (v. D.L. 8.70, gde se govori o navodnom Empedoklovom izlečenju Selinunta od kuge; up. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 25–26). O sličnosti njegovog učenja o važnosti ravnoteže između četiri elementa sa medicinskim teorijama tog vremena, v. npr. VLASTOS 1947, 156–160.

⁶⁸ Postoji više verzija tog događaja. V. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 27.

⁶⁹ Sam fragment ne sadrži ovu reč, ali Kliment Aleksandrijski pred njegovu navođenje kaže da Empedokle tu govori o božanstvu.

vezu sa ljudskim umom, kao jedinim putem do božanskog⁷⁰ (B134.4–5 DK = D93 LM = O35 SŠ):

Ammon. *In int.* 249.6–10

ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μούνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοσα θοῆσιν.

...

nego je on samo um što se ne da iskazati, sveti,
koji kroz vasceli svemir strelovitim mislima juri.⁷¹

*

Na osnovu razmotrenih fragmenata u kojima se direktno obraća slušaocu u jedini zaključujemo da sadržajem upućenim Pausaniji Empedokle ukazuje na mogućnost prevazilaženja uobičajenih ljudskih saznajnih ograničenja i sticanja bogolikog uvida u svet. To se može postići usvajanjem i praktikovanjem celovitog znanja, uz posredstvo čulnih dokaza, čime se učenikov um, a time istovremeno i njegov telesni sklop, približava božanskom.⁷² Uz pomoć pravog znanja, posvećenik može poboljšati svoj trenutni život pa i živote drugih ljudi, jer tako stiže uvid u funkcionisanje ljudskog tela i zakonitosti prirode. Povrh toga, on se tim učenjem oslobađa i straha od smrti⁷³ i priprema za buduće, bolje živote.⁷⁴

Što se pak tiče Empedoklovog obraćanja sugrađanima ili, kako kaže, »prijateljima«, filozof tu pre svega ukazuje na svoj božanski status, kao i na njegovo poreklo (naročito fr. B115, 117–120 DK = D10, 13–16 LM = O4–8 SŠ). U retkim fragmentima u kojima se, pored na početku citiranih direktnih obraćanja prijateljima, razaznaje adresat u množini, Empedokle jadikuje nad ljudskom sudbinom i upozorava na posledice ljudskih zabluda, koje ih vode pogrešnom ponašanju i svetogrđu, ponekad čak i zločinu (B145 DK = 30 LM = O31 SŠ):

Clem. Alex. *Protr.* 27.3

τοιγάρτοι χαλεπήσιν ἄλύνοντες κακότησιν
οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμόν.

⁷⁰ Verujemo da se u ovim stihovima govori o »svetskom bogu«. O različitim bogovima kod Empedokla v. TRÉPANIÉ 2010, 302–308. O tumačenjima citiranih fragmenata v. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 225–226.

⁷¹ Up. D135 DK = D27a LM = O36 SŠ.

⁷² Ideju »poslićnjavanja s bogom« (ὁμοίωσις θεῶ) putem učenja i negovanja mudrosti nalazimo i kod Platona (*Theaet.* 176b). Na sličnim postavkama o odnosu ljudskog i božanskog znanja Platon zasniva svoje učenje o duši i njenoj posmrtnoj sudbini (up. *Phaedr.* 246a–256d, *Rep.* 514a–517a, *Symp.* 209e–212a). V. TRÉPANIÉ 2004, 90–92.

⁷³ Up. dramatičnu predstavu propasti ljudskog roda u *P. Strasb.* d1–14.

⁷⁴ Tu, po svoj prilici, kao najviši stadijum spada i život »dugovekih demona«, kojima je i Empedokle jednom pripadao. Up. gore nap. 52.

Stoga vas zlodela teška potresaju; neće se nikad
vaše odmoriti duše od briga i žalosti jadne.⁷⁵

Budući da je potrebno očistiti se od takvih grehova, pesnik upućuje na neka pravila ponašanja, kojih se ljudi u tu svrhu moraju pridržavati (B139–144 = D31–35 LM = O25–29 SŠ). Iako su ovakva svedočanstva malobrojna i manje koherentna nego go-reopisana obraćanja Pausaniji, vidno je da u njima nema didaktičkog pristupa niti sistematičnog objašnjenja. Tek sa obraćanjem svom sledbeniku, odnosno svakom onom ko bi skrenuo na njegov put, Empedokle prelazi na podučavanje, oslanjajući se na poverenje između nadahnutog učitelja i učenika i predstavljajući znanje kao privilegiju posvećenih i razboritih, koji se izdvajaju iz zabludelog mnoštva.⁷⁶

Bibliografija

- AUTENRIETH 1891 = G. Autenrieth, *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*, New York (Harper and Brothers).
- BATCHELDER 1995 = A. G. Batchelder, *The Seal of Orestes: the self-reference and authority in Sophocles' Electra*.
- BEEKES 2010 = R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden / Boston (Brill).
- BIDEZ 1894 = J. Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, Ghent (Clamm).
- BOLLACK 1969 = J. Bollack, *Empédocle*.
Tome 2: *Les origines, édition et traduction des fragments et des témoignages*,
Tome 3: *Commentaire i–ii*, Paris (Éditions de Minuit).
- CRIVELLATO/RIBATTI 2007 = E. Crivellato, D. Ribatti, »Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience«, *Brain Research Bulletin* 71 (2007), 327 – 336.
- DIELS/KRANZ 1952 = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band II, Berlin (Weidmann).
- FRÄNKEL 1960 = H. Fränkel, »ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur«, u *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, F. Tietze (Hrsg.), München (Beck), 23–40.
- INWOOD 2001 = B. Inwood, *The Poem of Empedocles*, Toronto / Buffalo / London (University of Toronto Press).
- LONG 1966 = A. A. Long, »Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?«, *Classical Quarterly* 16 (1966), 256–276.
- LAKS/MOST 2016 = A. Laks, G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, Cambridge, Mass. / London (Harvard University Press).

⁷⁵ Up. B136 DK = D28 LM = O22 SŠ: »Nécete l' prestati s klanjem što tužna mu prethodi rika? / Da se međusobno gutate nehajuć – nije vam jasno?!« Oba fragmenta, kako se veruje, govore o žrtvovanju životinja kao zločinu, jer su se u njima ponovo otelovili neki preminuli ljudi (up. O23 SŠ).

⁷⁶ Različiti pristup dvema publikama može se uzeti kao jedan od indikatora različite namene sadržaja koji su im upućeni V. ŠĆEPANOVIĆ 2021, 39–48 i 138–144 za diskusiju o odnosu između dva različito adresirana sadržaja Empedoklovihi filozofskih fragmenata.

- MANSFELD/PRIMAVESI 2021 = J. Mansfeld, O. Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart (Reclam).
- MOST 1999 = G. W. Most, »The Poetics of Early Greek Philosophy«, u A. A. Long (ed.), *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge (CUP), 1999, 332–362.
- NESTLE 1906 = W. Nestle, »Der Dualismus des Empedokles«, *Philologus* 65 (1906), 545–557.
- PAPE 1849 = W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Band 1, Braunschweig (Vieweg).
- PETROVIĆ/PETROVIĆ 2016 = A. Petrović, I. Petrović, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*, Oxford (OUP).
- ŠČEPANOVIĆ 2021 = S. Ščepanović, *Empedokle o ustrojstvu sveta i ljudskoj sudbini*, Novi Sad (Akademska knjiga).
- SCHWABL 1956 = H. Schwabl, »Empedokles fr. B 110«, *Wiener Studien* 69 (1956), 49–56.
- SEDLEY 1998 = D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge (CUP).
- TOR 2013 = S. Tor, »Mortal and Divine in Xenophanes' Epistemology«, *Rhizomata* 1 (2013), 248–282.
- TOR 2017 = S. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge (CUP).
- TRÉPANIÉ 2004 = S. Trépanier, *Empedocles. An interpretation*, New York & London (Routledge).
- TRÉPANIÉ 2010 = S. Trépanier, »Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods«, u J. Bremmer, A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh (EUP), 2010, 273–317.
- VLASTOS 1947 = G. Vlastos, »Equality and Justice in Early Greek Cosmologies«, *Classical Philology* 42/3 (1947), 156–178.
- WRIGHT 1981 = M. R. Wright, *Empedocles. The Extant Fragments*, New Haven and London (Yale University Press).
- WRIGHT 1998 = M. R. Wright, »Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles«, u Catherine Atherton (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari (Levante Editori), 1998, 1–22.

Sandra Šćepanović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
sscepano@f.bg.ac.rs

Empedocles' all-encompassing knowledge and limitations of human understanding

Abstract: This article discusses the way in which Empedocles points to the limits of human knowledge in order to elevate his own all-encompassing philosophical insight. Based on the analysis of the pertinent fragments, the author investigates Empedocles' criticism of the common human views of birth, life and death, and of the nature in general, and compares it with the philosopher's divinely inspired explanations of the same phenomena. Empedocles communicates his universal knowledge to a dedicated and intelligent individual, who is addressed by the philosopher in a way that clearly separates him from the confused and erring majority, which may be recognised as the plural addressee of several extant fragments.

Keywords: divine knowledge, human knowledge, communication of a philosophical doctrine.

Stylistic and textual remarks on Isaeus' *On the Estate of Pyrrhus*

Abstract: Isaeus' third speech *On the Estate of Pyrrhus* appears to be different in language, style and *ēthos* than his other surviving speeches. I argue that it is not the most representative example of Isaeus' supposed simplicity and clarity of diction. I demonstrate this by interpreting select examples of perplexing and ill-structured sentences, including some features of expression unique to the third speech. Throughout I attempt to elucidate some of the numerous textual problems. The conclusion is that this speech is corrupted or not Isaeus'.

Keywords: Isaeus, style, language, Oration 3, *ēthos*.

Introduction

William Wyse's edition of Isaeus with textual and critical commentary remains a standard edition, maintaining its critical currency, despite modern scholars' effort to refute some of its convictions. After Wyse, throughout the 20th century Isaeus has been criticized as a deceptive manipulator, a clever rhetorician unscrupulously arguing weak cases for his greedy clients. Such a priori skepticism toward Isaeus is falling out of fashion only to an extent. Even though Wyse's suspicions are certainly occasionally exaggerated, he is still considered the authority on some of the main issues of Isaeus' oratory. Isaeus' "energy and unscrupulousness" was notorious already in antiquity (τὸ δραστήριον καὶ τὸ πανούργον, Plut. *Dem.* 5), but not as much as in Wyse's commentary.¹ There have been some fairly successful attempts at modifying Wyse's assessments, though typically they focus on Isaeus' character and juridical skills, not his language.² In the 21st century scholarship Isaeus is thus being rehabilitated.³

¹ WYSE 1904, *passim*, e. g. 673–74, 712–13; see also EDWARDS 2007, 4.

² Most importantly AVRAMOVIĆ 1988; HATZILAMBROU 2018; and FERRUCCI 2005; as well as: USHER 1999, 128 (n. 6) and THOMPSON 1976, X. For the speech *On the Estate of Hagnias* (XI) see: LEWIS 1959, 162–168; HARRISON 1947, 41–43, who argued that Isaeus was not trying to deceive jurors when he used the words 'ἀνεψιοῦ παῖς'; as well as just suspicions: For the speech *On the Estate of Meneclēs* (II) see: HUCHTHAUSEN 1965, 294–324.; FINLEY 1952, p. 211. "though one may question his [Wyse's] firm belief that Isaeus never had a client who was in the right". EDWARDS 2007, gave a somewhat more balanced view of Isaeus' character.

³ Cf. HATZILAMBROU 2018, 54–55.

I argue that the Oration 3 of Isaeus *On the Estate of Pyrrhus* is atypical in its language and style, as well as its *ēthos*, which, as Jebb points out,⁴ only this speech lacks. Trying to explain why exactly this speech differs from other extant speeches of Isaeus, no satisfying answer is to be found, as it seems to me, unless he is deemed a cold and opportunistic mercenary, who did not shun from furnishing weak cases with effective speeches if only his fee was high enough. Thus, the bigger the sum, the better the speech.⁵ Let it be so, but we need to agree on what does better here mean. If it means that Isaeus is a professional who invests more effort when he is paid more for assessing the strengths and weaknesses of a given case so as to plan the most expedient strategy, as a logographer would do, then such an assessment would not be really controversial. In that sense his Oration 3 would be a very good example of a vigorous, well prepared speech, starting *in medias res*, without a usual opening, repeatedly firing questions at his opponent, exhaustive argumentation and, as Dionysius of Halicarnassus would say “helping his case with everything he can” (τοῖς δὲ πράγμασιν, ὑπὲρ ὧν ὁ λόγος, ἐκ παντὸς πειράται βοηθεῖν. De Isaeo, 3).⁶

If it means, on the other hand, that Isaeus would, no matter the sum, always write a speech to the best of his abilities from the juridical, forensic point of view, and only adorn, organize and adapt proper language to his speeches according to the sum, this would leave us with a question: Who is the ‘true’ Isaeus and what is his characteristic style? Is he the one who writes ‘cheap’ speeches, or the one who writes ‘expensive’ ones? Can the speech “*On the Estate of Pyrrhus*” be characterized as ‘cheap’ in that sense, i. e. is it inferior in some way to his other speeches?

From the juridical point of view – no, it is not. Indeed it might be an excellent example of his skillful use of ‘probability argumentation’ and rhetorical syllogisms.⁷ From the aesthetic point of view, however, the third speech somewhat differs from his other extant speeches, not so much in subject-matter, but in diction. I set my goal in this paper to try and point this out as much as I can, and try to explain why it is so.

No matter how skilled a logographer can be in adapting his speech for a speaker

⁴ JEBB 1876, 282.

⁵ See: WYSE 1904, 179. This opinion about Isaeus is nowhere found in antiquity. Dionysius of Halicarnassus says nothing about such behavior of Isaeus. Moreover I wouldn’t agree with Wyse’s interpretation that Isaeus’ character was regarded with suspicion in antiquity, as he quotes a passage in Dionysius of Halicarnassus “πρὸς μὲν τὸν ἀντίδικον διαπονηρεῖται, τοὺς δὲ δικαστὰς καταστρατηγεῖ, τοῖς δὲ πράγμασιν, ὑπὲρ ὧν ὁ λόγος, ἐκ παντὸς πειράται βοηθεῖν” (D. H., *De Isaeo*, 3); I would rather agree with N. Lewis’ view that ancient scholars had appreciation of the orator’s art cf. LEWIS 1959; R. Hatzilambrou also disagrees with this opinion of Wyse (concerning hiatus), but goes on saying that this might have been “a matter of choice on the orator’s part which had to do with personality and rhetorical gifts of his client”. HATZILAMBROU 2018, 41–42.

⁶ All the translations are mine unless specified otherwise.

⁷ Cf. AVRAMOVIĆ 1988, 167. sqq.

at the court, he is expected to have his own language and style, and ‘natural’ speech, or at least some specific characteristics that can be distinguished. Lysias is one of the best examples of a logographer who mastered ‘ethopoeia’ (D. H. *De Lysia* 8.), i. e. adapting the speech for a specific type of person while paying attention to his character. Moreover, Lysias “adapts even the appropriate language for their characters” (ἀλλὰ καὶ τὴν λέξιν ἀποδίδωσι τοῖς ἥθεσιν οἰκείαν) (D. H. *De Lysia*, 8). But, even where those types of characters are different, his diction, style and *ēthos* are the same and one can easily say that he is reading one of his speeches. This is also true for the Oration 11, where Lysias himself gave a speech at the court.⁸ Even though Isaeus can use character as a means of proof,⁹ G. Kennedy argued that he cannot imitate Lysias. He also noticed that in all twelve¹⁰ surviving speeches of Isaeus speakers reveal the same intense earnestness.¹¹ This would even more make us raise a question: what is the reason for stylistic differences between speeches?

Isaeus’ third speech, however, differs in some sense from his other speeches and from our overall impression of him, not so much in argumentation and rhetorical skill, but in language and style, and, what I think is the most remarkable, in its *ēthos*. Not only is it the longest one among his extant speeches, but large parts of it are ‘clumsy’, ‘careless of refinements’, as Wyse¹² would put it. Some of its parts abound in hiatus, even though it is believed to be one of his earlier speeches.¹³ It is structured in long sentences with many questions, repetition, and perplexing syntax with parenthesized thoughts.¹⁴ Even a superficial comparison of the Oration 3 with e. g. *On the Estate of Nicostratus* (Oration 4), whose *argumentum* says that it was delivered by Isaeus himself,¹⁵ or the speech *On the Estate of Hagnias* (Oration 12), which came to us thanks to Dionysius of Halicarnassus, alerts the stylistically acquainted reader to the lack of simplicity and *ēthos* in the third speech, as well as for somewhat different diction. Reading other Isaeus’ speeches one can think that the speakers are decent citizens who defend their interests or at least appear as such, similarly to Lysias’ speeches, while the third speech does not have this dimension. It simply does not seem to make an impression of decency and simplicity in diction as it should.

⁸ Lysias and Isaeus have been compared since antiquity, see D.H. *De Isaeo*; cf. JEBB 1876, 261–310.

⁹ EDWARDS 2007, 4.; cf. Is. 4.27., Is. 8.40.

¹⁰ 12th is a fragment cited from Dionysius of Halicarnassus, other 11 are complete.

¹¹ KENNEDY 1963, 144.

¹² WYSE 1904, 293.

¹³ Wevers dates it ca. 389; WEVERS 1969, 21.; see also: HATZILAMBROU 2018, 10;

¹⁴ Even though Isaeus is generally considered to be very narrow in his syntactical structure; cf. JOHNSON 1909, 77.; and also MILLER 1936.

¹⁵ If the argument to the fourth speech is right, which almost every scholar deny, when it says that: “Ἰσαῖος οὖν ὁ ῥήτωρ, ὡς συγγενῆς ὦν περὶ τὸν Ἀγνώνα, λέγει συνηγορῶν αὐτοῖς.”, cf. WYSE 1904, 369; EDWARDS 2007, 66–67.

I will try to point to a number of stylistically atypical passages for Isaeus in the Oration 3, both in particular examples and in general, as well as to follow Dionysius of Halicarnassus in his way of distinguishing Isaeus' speeches from those of Lysias, because, as he says:

εἰ μή τις ἔμπειρος πάνυ τῶν ἀνδρῶν εἴη καὶ τριβὰς ἀξιολόγους ἀμφοῖν ἔχων, οὐκ ἂν διαγνοίη ῥαδίως πολλοὺς τῶν λόγων, ὁποτέρου τῶν ῥητόρων εἰσὶν.

unless you are well acquainted with these men and have extensive experience in reading both of them, it is difficult to distinguish many of their speeches and to attribute them to one or another. (*De Isaeo*, 2, 6)

Particular examples and textual problems

Example No. 1:

Is. 3. 1.

Ἄνδρες δικασταί, ὁ ἀδελφὸς τῆς μητρὸς τῆς ἐμῆς Πύρρος...

Gentlemen of the jury, my mother's brother Pyrrhus...

The third speech lacks *exordium* and goes straight into the narrative.¹⁶ To address the *judges* i. e. jury, at court without an exclamation ὦ before ἄνδρες (δικασταί) is extremely extraordinary, but in the beginning of a speech (where these are the first words) it is not unattested.¹⁷ Interestingly, examples of this practice are found in Isaeus' reputed disciple, Demosthenes (Dem. 20 and 32).¹⁸ Every other instance of such an address must have an exclamation. Overall direct address to the judges ὦ ἄνδρες and ὦ ἄνδρες δικασταί in Isaeus' are very frequent. Most frequently used (relative to its length) in the Oration 12 (14 times), which Dionysius cites. Dionysius arguably felt this as characteristic that distinguishes Isaeus' down-to-earth Attic style and respectful attitude towards the judges. Besides, it is important to state that the Oration 12, as well as Oration 3, as Avramović argues,¹⁹ had a solid chance of winning.²⁰ Therefore, since the speaker had a superior legal position, the argument that because of that he did not have a need to directly address the judges and 'beg', but focus on argumentation simply does not seem to be right.

¹⁶ For its abrupt ending without 'rhetorical exclamations' see AVRAMOVIĆ 1988, 170. He argues that only in the corpus of Demosthenes (47, 50, 55) we find similar examples, and that he (Demosthenes), being a disciple of Isaeus, adopted this approach. Even though we do not have much of Isaeus' speeches, this seems somewhat innovative, and I would be careful with such conclusions.

¹⁷ Is. Frg. 16. (Υπερ Εὐμάθους), THALHEIM 1903a, 191.

¹⁸ See also: SCHÖMANN 1831, 228.

¹⁹ Cf. AVRAMOVIĆ 1988, 179–181.

²⁰ Because the risk of initiating the given case in the Oration 12 was quite high and that was exactly what Isaeus' client had done. He would have lost all of his property and become a slave if proven wrong; cf. Is. 12, hypothesis; WYSE 1904, p. 715; FORSTER 1927, 429.

To show how the third speech differs from the others in this sense I will give an overview of direct addressing of the judges in Isaeus:

I	<i>'On the Estate of Cleonymus'</i>	(18 times)
II	<i>'On the Estate of Meneclēs'</i>	(12 times)
III	<i>'On the Estate of Pyrrhus'</i>	(5 times)
IV	<i>'On the Estate of Nicostratus'</i>	(10 times)
V	<i>'On the Estate of Dicaeogenēs'</i>	(21 time)
VI	<i>'On the Estate of Philoctemon'</i>	(18 times)
VII	<i>'On the Estate of Apollodorus'</i>	(8 times)
VIII	<i>'On the Estate of Ciron'</i>	(9 times)
IX	<i>'On the Estate of Astyphilus'</i>	(19 times)
X	<i>'On the Estate of Aristarchus'</i>	(22 times)
XI	<i>'On the Estate of Hagnias'</i>	(6 times)
XII	<i>'On Behalf of Euphiletus'</i>	(14 times)

Direct cases of addressing the judges in Oration 3 are rare. Except the one without an exclamation ω in the beginning, we find only four instances (§33, §36, §66, §72). First of all, it is important to remember that this speech surpasses the others in its length which makes the difference even more obvious, since e. g. the Orations 7, 8 and 11, which are the only ones that have less than 10 instances, are significantly shorter than the third.

One possible explanation, as I mentioned above, could be that this speech (contrary to the Wyse's opinion), is considered to have a superior legal position of Isaeus' client and an easier path to victory,²¹ and because of that large parts of it are argumentative and full of rhetorical questions, which are mainly indirectly addressed to his opponent, not the judges. Therefore, it is constructed according to the principle: let the arguments make a better impression than the trivial exclamations and rhetorical entreaties addressed to the jury.²² But, regardless of that, keeping in mind the overall picture and comparison with other speeches (especially those where argumentation and legal position are stronger, as in the Oration 12), we would expect more instances of these addresses, given that the third speech is the longest one. Moreover, those addresses by themselves are, arguably, not considered to be mere begging of the judges and do not reveal the weak case, but only show respect and dignity of the speaker who knows before whom he gives a speech.

²¹ Because of the previous verdict; cf. HATZILAMBROU 2018, 7.

²² Cf. AVRAMOVIĆ 1988, 170.

I would say that the main reason for this kind of difference is the lack of *ēthos* in the third speech, which Jebb mentions,²³ and, as the comparison with the 12th speech shows, this cannot be because of the superior legal position and stronger argumentation.²⁴

Somewhat similar situation we have with the expression νῆ/μὰ Δία. Half of all instances in Isaeus are found in the third speech (5 times).

Example No. 2:

Is. 3. 2.

... ὑπερβάσα τὸν τελευταῖον κληρονόμον, γνησίᾳ θυγάτηρ τοῦ ἡμετέρου θεοῦ ἦκει φάσκουσα εἶναι Φίλη, <καὶ Φίλη> καὶ κύριος Ξενοκλῆς Κόπρειος τοῦ Πύρρου κλήρου λαχεῖν τὴν λήξιν ἠξίωσαν, ὃς τετελεύτηκε πλείω ἢ εἴκοσιν ἔτη, τρία τάλαντα τίμημα τῷ κλήρῳ ἐπιγραψάμενοι.

... ignoring the last heir, Phile has come forward claiming to be our uncle's legitimate daughter, and Phile and her kyrios (i.e. legal representative) Xenocles of Coprus made a claim to the estate of Pyrrhus, who had been dead for more than twenty years, assigning its value to three talents.

In this passage the word order is unusual for Isaeus. The predicate noun is in the beginning, before the main verb ἦκει, and participle and infinitive to which predicate nominative refers φάσκουσα εἶναι are far away from each other. We can compare it with §5 and §6 in the Oration 3 where we find: διαμαρτυρηθεῖσα γνησίᾳ θυγάτηρ εἶναι and ἀμφισβητούσης γνησίας θυγατρὸς Πύρρω εἶναι. The latter example even sounds incoherent because of the unusual use of the verb ἀμφισβητέω which caught the attention of Reiske.²⁵ Herwerden likewise argued that it was impossible to leave this passage as it is and proposed to delete γνησίας ... εἶναι.²⁶ Wyse, however, rejects the objection as unfounded, adducing examples of such use of ἀμφισβητέω.²⁷ Nonetheless the construction itself is rare. Also, the text above is the result of Wyse's editorial interventions, but the closer one goes to the manuscript reading the more awkward and ill-structured the paragraph appears. Wyse added <καὶ Φίλη> to save the original reading ἠξίωσαν from the main (A) manuscript,²⁸ which the scribe corrected and turned it into ἠξίωσεν, but since the main verb is connected to the

²³ JEBB 1876, 282.

²⁴ In the 12th speech Forster also approves Dionysius' admiration for Isaeus' argumentation in that speech, cf. FORSTER 1927, 430.

²⁵ Reiske 1773, 17. "malim tamen sic legi: ... ἀμφισβητούσης <τοῦ κλήρου> γνησίας θυγατρὸς Πύρρω <φασκούσης> εἶναι."

²⁶ HERWERDEN 1881, 384.

²⁷ WYSE 1904, 293.

²⁸ Hatzilambrou thinks that *prima manu* reading is ἠξίωσ*, i. e. that the ending is lost because of the faded letters; HATZILAMBROU 2018, 60.

feminine participle ὑπερβᾶσα the change of the subject (Xenocles) seems strange. Some editors pointed out that the first part of the cited passage is incoherent and tried to delete the verb ἦκει.²⁹ That, however, would render the main verb plural and leave all the feminine participles unattributed. On the grounds of frequent repetitions in the speech, Dobree also suggested the deletion of apposition ὅς τετελεύτηχε ... ἔτη.³⁰ Thalheim and Hatzilambrou take the second part to be singular, to agree with Xenocles. That resolves the loose structure of the sentence that we have in Wyse's edition, but the impression is made that Isaeus could organize a simple information in his narrative part into a somewhat clearer and simpler sentence.

Example No. 3:

Is. 3. 4.

... καὶ τουτονὶ Νικόδημον παραχρήμα ἐξηλέγξαμεν ἐν τοῖς αὐτοῖς δικάσαις ἀναίσχυντότατον τῇ μαρτυρίᾳ ὄντα ταύτη, ὅς γε ἐτόλμησε μαρτυρῆσαι ἐγγυῆσαι τῷ θείῳ τῷ ἡμετέρῳ τὴν ἀδελφὴν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα εἶναι κατὰ τοῦ νόμου.

... and we immediately proved before the same judges that Nicodemus here was the most shameless in the testimony he gave, since he had the audacity to testify that he had given his sister to our uncle in marriage as his wife in accordance with the laws.

Here the infinitive εἶναι seems redundant and unconnected to anything else in the sentence. It probably just depends on μαρτυρῆσαι. Nobody thought this to be a problem since the meaning of the passage practically does not change if the infinitive depends on something else, and because of that editors and commentators focused on other things.

I assume one of these interpretations can explain the position of εἶναι in the sentence above:

- εἶναι depends on μαρτυρῆσαι and goes with κατὰ τοὺς νόμους, i. e. *'he had the audacity to testify that it is in accordance with the laws that he...'*³¹ In this case we would probably expect κατὰ τοὺς νόμους to be somewhere closer to μαρτυρῆσαι or ἐγγυῆσαι to have an article. Of course, the difference in the meaning is close to none, but the way it is said in Greek seems redundant and unpolished; indirect speech that seems somewhat bureaucratic. The one good thing in this explanation is that the infinitive εἶναι is not connected to γυναῖκα, which, I suggest, must be subordinate to the verb ἐγγυάω.³²

²⁹ E.g. DOBREE 1831, 289.

³⁰ On repetition and Isaeus' 'sparse' vocabulary see also: MILLER 1936, 443.

³¹ No English translation shows this explicitly, cf. HATZILAMBROU 2018, 80; EDWARDS 2007, 49.; FORSTER 1927, 79.

³² Cf. Dem. 28, 15. ('καὶ γυναῖκ' αὐτῷ ταύτην ἐγγυῶν'); and Dem. 29, 47. ('τούτῳ γυναῖκ' ἡγγύησεν'). On the meaning of ἐγγυάω, see: WYSE 1904, 289–93.

- εἶναι goes with γυναῖκα and means: ‘that he had given his sister to be (his) *lawful wife*’. This usage of present infinitive εἶναι instead of future ἔσεσθαι would be very rare (not attested with ἐγγυάω) and would be extremely extraordinary. If it was true, we would probably expect a pronoun αὐτῷ, which we do not have.
- εἶναι κατὰ τοὺς νόμους as in my first given interpretation just lacks conjunction and is kind of *asyndeton*; as if it is elliptically said and one needs to think of a καὶ. In that case the meaning would be: ‘(and) that (this) is in accordance with the laws’, and we would have to add not only the conjunction, but probably a pronoun τοῦτο or ταῦτα also.

As for τῇ μαρτυρίᾳ ὄντα ταύτη, which we have in §40 also, compare Reiske:³³ “*Duriuscule dictum, fateor*”. He also wanted to add σύμμαχον or ὁμόφωνον to ὄντα.³⁴

My opinion is as follows: in a long sentence as this one, the statement εἶναι κατὰ τοὺς νόμους comes at the end and, indeed, this infinitive, despite what it may seem at first sight, does not depend on anything. This is a mark of a rash and disorganized thought, bordering on *anacoluthon*. It is not that hard to imagine that one can repeat an infinitive of the verb ‘to be’ among many accusatives and other infinitives, especially in the narrative part when he focuses on the subject-matter and not on style.

Reading Isaeus (as well as Lysias) one can hardly get confused in a narrative and wonder why is this infinitive here, since their language is simple and easily comprehensible.

Example No. 4:

Is. 3. 6.

... πότερον ἐξ ἐγγυητῆς ἢ ἐξ ἐταίρας ἢ ἀμφισβητοῦσα τοῦ κλήρου τῷ θείῳ
[γυναικὸς] εἶη ·

... whether the woman claiming the estate was the daughter of our
uncle by lawfully wedded wife or by a hetaira.

Most editors had to choose what to do with the word γυναικὸς. Either to try and keep the manuscript reading or emend it. Almost all of them noticed that something was wrong and left some space in their *apparatus criticus* to say what others argued. Hatzilambrou, Thalheim and many others leave γυναικὸς untouched and, as it seems to me, do that correctly (precisely because clumsiness finds its place from time to time in this speech). It refers to ἐγγυητῆς or ἐταίρας.³⁵ This

³³ REISKE 1773, 16. On the dative case see WYSE 1904, 256.

³⁴ REISKE 1773, 16.

³⁵ Even though the collocation ἐξ ἐταίρας γυναικὸς is not attested; cf. HATZILAMBROU 2010, 39.

passage should be compared with §24: ἡ ἐξ ἐταίρας ἢ ἐξ ἐγγυητῆς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα εἶναι. This could, however, lead to emendation of γυναικός into γυνή, which Bekker³⁶ suggested, and with whom Schömann agrees.³⁷ There were some thoughts that γυναικός here can go only with ἐγγυητή and nothing else.³⁸ The fact of repetition of the collocation supports that.³⁹ That is the reason why Thalheim proposed replacement of ἐγγυητῆς and ἐταίρας.⁴⁰ Dobree thought that γυναικός needs to be removed or moved after ἐγγυητῆς.⁴¹ Wyse thinks that γυναικός is redundant and brackets it in his edition (cited above).

Therefore, this word order (ἐγγυητή and γυνή so far from each other) is comparable to γνησία θυγάτηρ τοῦ ἡμετέρου θείου ἦκει φάσκουσα εἶναι Φίλη. This is in line with Dobree's observation that this speech abounds with repetition of "*verba, locutiones, sententiae*", as well as with Wyse's note that Isaeus can be "careless of such refinements".⁴²

Example No. 5:

Is. 3. 7.

ἀναγίγνωσκε λαβών τασδι αὐτοῖς

Take these and read them to the jurors

Here we have one more characteristic that catches the eye of an attentive reader. In Isaeus present imperative of the verb ἀναγινώσκω in such cases is quite rare (15 times total), of which the Oration 3 alone contains two thirds (10 instances). Imperfect aspect of the verb seems to prevail and be intentionally used in this speech. Sometimes the rhythm of a sentence might demand a certain change in the choice of grammatical forms, but Isaeus shows that he deliberately avoids present imperative. Somehow Isaeus thought this apt for this speech. Maybe it should have made an impression that the law or testimony were of such importance that the auditorium had to pay more attention to it. It is difficult to say why the present imperative is used so actively in Oration 3 compared to other extant speeches of Isaeus, but it can be seen that it is done intentionally. For the sake of comparison, there is not a single instance of the form ἀναγίγνωσκε in Lysias, which is noteworthy, given that we have more of his speeches compared to Isaeus. And in the whole corpus of Demosthenes such form is attested only 20 times.

³⁶ BEKKER 1822, 601.

³⁷ SCHÖMANN 1831, 232.

³⁸ cf. WYSE 1904, 293–94.

³⁹ Cf. §8 "πότερον ἢ ἐγγυητὴ γυνὴ ἀπέλιπε τὸν ἄνδρα..." and §10 "περὶ τῆς ἐγγυητῆς ...γυναικός." and "ἐγγυητὴν ἔσχε ...γυναῖκα."

⁴⁰ THALHEIM 1903b, 458.

⁴¹ DOBREE 1831, 289.

⁴² WYSE 1904, 293.

Example No. 6:

Is. 3. 7. and 48.

παραχρήμα εὐθύς ...

immediately without hesitation ...

This rare, virtually pleonastic, phrase is found only in this speech of Isaeus, two times. In a way, pleonasm might even be appropriate for a speech known for repetitions.⁴³ The alternative approach would be deletion of εὐθύς, such as that found in a Renaissance copy of Stephanus' *Greek Orators*.⁴⁴ Reiske mentioned that the author of the annotations in that book wanted to erase εὐθύς.⁴⁵ He also tried to compare Isaeus' phrase with the Latin "*statim e vestigio*".

Example No. 7:

Is. 3. 30.

καὶ οἱ αὐτοὶ θεῖοι οὗτοι ἐν τῇ δεκάτῃ τῆς θυγατρὸς ἀποφανθείσης εἶναι ὑπὸ τοῦ ἀδελφιδοῦ κληθέντες μεμαρτυρήκασι παραγενέσθαι.

And these same uncles have testified that they were present, by their nephew's invitation, at the tenth-day ceremony when his daughter was formally acknowledged as his child.

This is very similar to Is. 3. 2.; θυγατρὸς is used predicatively. The removal of the infinitive εἶναι we see in the 17th century emendations on Isaeus, which are commonly called in critical commentaries *Tophanes Taylori*.⁴⁶ Reiske argued that this passage should be left as it is, and after him nobody seemed to have commented on the grammar.⁴⁷

Example No. 8:

Is. 3. 45–64.

ἐπειδὴ δὲ τῷ Ξενοκλεῖ ἡγγύα ὁ Ἐνδιος τὴν ἀδελφιθῆν σου, ἐπέτρεψας, ὦ Νικόδημε, τὴν ἐκ τῆς ἐγγυητῆς τῷ Πύρρῳ γεγενημένην ὡς ἐξ ἐταίρας ἐκείνῳ οὐσαν ἐγγυᾶσθαι; καὶ οὐκ [ἄν] εἰσήγελλες πρὸς τὸν ἄρχοντα κακοῦσθαι τὴν ἐπίκληρον ὑπὸ τοῦ εἰσποίητου οὕτως ὑβριζομένην καὶ ἄκληρον τῶν ἑαυτῆς πατρῶων καθισταμένην, ἄλλως τε καὶ μόνων τούτων τῶν δικῶν ἀκινδύνων τοῖς διώκουσιν οὐσῶν καὶ ἐξὸν τῷ βουλομένῳ βοηθεῖν ταῖς ἐπικλήροις;

But when Endius gave your niece in marriage to Xenocles, did you, Nicodemus, allow the daughter borne to Pyrrhus by his lawfully wedded wife to

⁴³ On repetition in the third speech see also: JEBB 1876, 296.

⁴⁴ The manuscript (bibl. reg. Par. n. X 1756) belonged to Fabio Brulart de Sillery (1655–1714). More on this in: WYSE 1904, LIV–LV.

⁴⁵ REISKE 1773, 18.

⁴⁶ On this see: WYSE 1904, LV–LVII.

⁴⁷ "τῆς θυγατρὸς ἀποφανθείσης εἶναι idem est, atque si planius et incomitius dixisset τῆς κόρης, περὶ ἧς ἀπεφαίνετο, ὅτι Πύρρου θυγάτηρ ἐστί." REISKE 1773, 34.

be married as if she were his child by a hetaira? And did you not bring an impeachment before the Archon for injury of the heiress, who was thus maltreated by the adopted son and deprived of her patrimony, especially since these suits alone involve no risk to the plaintiff and anyone who wishes is allowed to help heiresses?

In this passage we have two direct questions addressed to Nicodemus which are connected with the conjunction *καί*. The problem is that in the first part we have pure indicative *ἐπέτρεψας*. The sense is clear and needs no emendation,⁴⁸ but Reiske, Schömann and Thalheim, for example, add <ἄν> after *ἐπέτρεψας*. And in the second question (§46) we have *οὐκ ἂν εἰσήγγελες*. Editors, therefore, had to choose either to add the first <ἄν> or to remove the second. I would agree with Buermann and remove the second <ἄν>, since the speaker states the fact and does that by means of direct question to Nicodemus. After that, upon proven fact, he raises a hypothetical question addressing the jurors (§48):⁴⁹

ἔπειτα εἰ ἦν ἐξ ἐγγυητῆς ἢ τούτου ἀδελφιδῆ τῷ ἡμετέρῳ θείῳ γεγενημένη, ἐπέτρεψεν ἂν Νικόδημος ὡς ἐξ ἐταίρας οὖσαν αὐτὴν ἐγγυᾶσθαι; καὶ γενομένων αὐτῶν οὐκ ἂν εἰσήγγελε πρὸς τὸν ἄρχοντα ὑβρίζεσθαι τὴν ἐπικληρον ὑπὸ τοῦ οὕτως ἐγγυήσαντος αὐτῆς; καὶ⁵⁰ εἰ ἦν ἀληθὴ ἂν νυνὶ τετόλμηκας μαρτυρῆσαι, παραχρῆμα εὐθύς τότε ἐτιμωρήσω ἂν τὸν ἀδικούντα·

So, if his niece was our uncle's daughter by a lawfully wedded wife, would Nicodemus have allowed her to be married as if she were the daughter of a hetaira? And when that happened, wouldn't he have brought an impeachment before the Archon that the heiress was being maltreated by the man who had given her in marriage in this way? And if it were true what you have now dared to testify, you would have punished the one doing her wrong right away.

Example No. 9:

Is. 3. 59.

... ἅπαντες γὰρ, <καί> ὑμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀνεπίδικα ἔχουσι τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι πατρῶα.

... since all, and you and other citizens, possess their patrimonies without having to go to law.

Wyse adds conjunction *καί* following Buermann,⁵¹ because after *ἅπαντες ὑμεῖς* we can have only 2nd pers. pl., which is impossible because of *ἑαυτῶν*. Herwerden,

⁴⁸ Cf. BUERMANN 1884, 336.

⁴⁹ Reiske removes this because of repetition, cf. REISKE 1717, 45.

⁵⁰ See: HATZILAMBROU 2010, 42.

⁵¹ Cf. BUERMANN 1884, 327–328.

according to that, proposed ἔχετε instead of ἔχουσι.⁵² Schömann was the first to regard ὑμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται as apposition to ἅπαντες, and Hatzilambrou follows him, referring to the comma from the main (A) manuscript after πολῖται.⁵³ But it is important to mention that Buermann thought such separation of ὑμεῖς and ἅπαντες unnatural.

Example No. 10:

Is. 3. 63.

ἔτι δ' ἂν πρότερον τοῦ Ξενοκλέους οἱ τοῦ Πύρρου θεῖοι, εἰ ἤδεσαν γνησίαν θυγατέρα τῷ ἑαυτῶν ἀδελφιδῶ καταλειπομένην καὶ ἡμῶν μηδένα λαμβάνειν ἐθέλοντα αὐτήν, οὐκ ἂν ποτε ἐπέτρεψαν Ξενοκλέα, τὸν μηδαμόθεν μηδὲν γένει προσήκοντα Πύρρω, λαβόντα ἔχειν τὴν κατὰ γένος προσήκουσαν αὐτοῖς γυναῖκα.

But even before Xenocles, Pyrrhus' uncles, if they knew that their nephew had left a legitimate daughter and that none of us was willing to take her in marriage, would never have allowed Xenocles, who was not in any way related by birth to Pyrrhus, to take and marry the women who belonged to them by kinship.

τοῦ Ξενοκλέους and οὐκ ἂν ποτε ἐπέτρεψαν Ξενοκλέα can by no means go together. The “gross clumsiness”, as Wyse says, of the phrase ‘before Xenocles’ makes the passage problematic. An option to save this reading would be to think of it as some kind of *anacoluthon*. However, Wyse did not agree with that,⁵⁴ so he followed Buermann and bracketed τοῦ Ξενοκλέους.⁵⁵ Also, πρότερον in this use was strange to Reiske who changed it to πρότεροι to which he wanted to add even the participle ὄντες.⁵⁶

Overall assessment of the third speech

I would like to point out that scholarly interventions on the text of the third speech are very frequent and that they can serve as an evidence to show more clearly that exactly this speech is not the best example of the main stylistic characteristic of Isaeus. This is not at all the case with his other speeches. Although this may seem less significant, it can nevertheless show that something was not expressed simply and clearly enough, so that throughout its reading tradition the text became corrupted in some places and modern editors had to emend it. In Wyse's edition of the third speech we find eight cases where the editor was forced to put a certain part of the text under *cruces* (†) and mark it as *locus desperatus*. This

⁵² HERWERDEN 1881, 385.

⁵³ HATZILAMBROU 2010, 43–44.

⁵⁴ WYSE 1904, p. 350.

⁵⁵ BUERMANN 1884, 353.

⁵⁶ REISKE 1773, 54.

number is significantly larger than in any other of his speeches. Six speeches, for example, have only one such case. Four speeches have two such cases. Transmission of the speech and textual tradition cannot explain this easily, since all manuscripts for speeches 3–11 belong to the same branch, represented by one manuscript.⁵⁷ Also, I do not believe that the length of the third speech could have anything to do with this, because, evidently, it is full of repetition, and other speeches, closest to the third in their length, have much simpler diction with shorter sentences and far less *loca desperata*. Perhaps additionally relevant, the number of additions and removal of parts of the text in Wyse's edition of the third speech also surpasses other speeches by far.

In the end I would like to cite Jebb and his opinion of Isaeus' style and comparison with Lysias with which one can hardly agree when it comes to passages from Oration 3 shown above:

*"As regards diction, the resemblance is close. Isaeos, emulous of that persuasive 'plainness' (ἀφέλεια) in which Lysias was so consummate an artist, takes the first step towards attaining it by imitating Lysias in the correctness, the conciseness, the simplicity of his language."*⁵⁸

Having shown problematic examples and possible explanations of stylistically atypical phrases for Isaeus in Oration 3, the only logical solution, as it seems to me, would be to say that this speech has been severely corrupted throughout its transmission or that it is not Isaeus'.

Bibliography

- AVRAMOVIĆ 1988 = S. Avramović, *Isejevo sudsko besedništvo i atinsko pravo*, Beograd, 1988 (4th ed. 2005).
- BEKKER 1822 = I. Bekker, *Isaeus, Dinarchus, Lycurgus, Aeschines et Demades*, Oxonii, 1822.
- BUERMANN 1884 = H. Buermann, "Zur Textkritik des Isaios", *Hermes Zeitschrift für klassische Philologie*, 19 (3), 325–368.
- DOBREE 1831 = P. P. Dobree, *Adversaria*, vol. I, Cambridge, 1831.
- EDWARDS 2007 = M. Edwards, *The Oratory of Classical Greece: Isaeus, translated with introduction and notes*, Austin, Tex., 2007.
- FERRUCCI 2005 = S. Ferrucci, *Iseo – La successione di Kiron: introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pisa, 2005.
- FINLEY 1952 = M. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500–200 B.C. – The Horos-Inscriptions*, New Brunswick, 1952 (reprinted 1973).

⁵⁷ About textual tradition see: WYSE 1904, i–lxiii; HATZILAMBROU 2018, 42–53.

⁵⁸ JEBB 1876, 274.

- FORSTER 1927 = E. S. Forster, *Isaeus with an English translation* (Loeb Classical Library), Cambridge, 1927.
- HARRISON 1947 = A. R. W. Harrison, "A Problem in the Rules of Intestate Succession at Athens", *The Classical Review*, 61(2), 41–43.
- HATZILAMBROU 2018 = R. Hatzilambrou, *Isaeus' On the Estate of Pyrrhus* (Oration 3), Newcastle upon Tyne, 2018. *Isaeus*
- HATZILAMBROU 2010 = R. Hatzilambrou, "Textual Remarks on Isaeus III", in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 53: 39–45.
- HERWERDEN 1881 = H. van Herwerden, "Ad Isaeum", *Mnemosyne*, vol. 9, pars 2, 380–399.
- HUCHTHAUSEN 1965 = L. Huchthausen, "Betrachtungen zur II Rede des Isaios", *Klio*, 46(1), 241–262.
- JEBB 1876 = R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeus*, vol. II, London, 1876.
- JOHNSON 1909 = A. C. Johnson, *A Comparative Study in Selected Chapters in the Syntax of Isaeus, Isocrates and the Attic Psephismata preceding 300 B.C.* [dissertation], Athens, 1909 [1911]
- KENNEDY 1963 = G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, New Jersey, 1963.
- LEWIS 1959 = N. Lewis, "Pro Isaeo, 11.50", in *American Journal of Philology*, vol. 80., n. 2, 162–168.
- MILLER 1936 = H. Miller, "Isaeus' Vocabulary", *The Classical Journal*, vol. 31, n. 7. (1936), 442–444.
- REISKE 1773 = J. J. Reiske, *Oratorum Graecorum volumen septimum Isaei et Antiphontis reliquias tenens*, Lipsiae, 1773.
- SCHÖMANN 1831 = G. F. Schömann, *Isaei Orationes XI cum aliquot Deperditarum Fragmentis*, Greifswald, 1831.
- THALHEIM 1903a = Th. Thalheim, *Isaeus: Isaei orationes cum deperditarum fragmentis post Carolum Scheibe iterum edidit Th. Thalheim*, Leipzig, 1903 (reprinted Stuttgart 1963).
- THALHEIM 1903b = Th. Thalheim, "Zu Isaeos", *Hermes Zeitschrift für klassische Philologie*, 38 (3), 1903, 456–467.
- THOMPSON 1976 = W. E. Thompson, *De Hagniae Hereditate: An Athenian Inheritance Case*, Leiden, 1976.
- USHER 1999 = S. Usher, *Greek Oratory: Tradition and Originality*, Oxford, 1999.
- WEVERS 1969 = R. F. Wevers, *Isaeus, Chronology, Prosopography and Social History*, Hague-Paris, 1969.
- WYSE 1904 = W. Wyse, *The Speeches of Isaeus*, Cambridge, 1904.

Димитрија Рашљић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
dmtr@rasljic.xyz

Стилска и текстуална опажања у Исејевом говору *О Пировом имању*

Айспиракџи: Исејев трећи говор *О Пировом имању* разликује се својим језиком, стилем и *ејџосом* од осталих сачуваних говора. Аутор овог чланка показује да управо овај говор није репрезентативан пример наводне Исејеве једноставности и јасноће израза. То је показано тумачењем и коментаром примера неразговетних и без потребе комплексних реченица, укључујући језичке карактеристике које се налазе искључиво у овом говору. Аутор такође обраћа пажњу на неке од бројних текстуалних проблема унутар самих примера. Закључак је да је говор *О ѿцировом имању* путем трансмисије искварен или да није Исејев.

Кључне речи: Исеј, стил, језик, трећи говор, *ејџос*.

О проституцији у Псеудо-Демостеновом говору *Проѿиив Неајре* ([Dem.] 59)

Айсиѿраќи: У раду се разматра терминологија која се односи на проституцију и сексуални рад у Псеудо-Демостеновом говору *Проѿиив Неајре*. Аутор се супротставља неким модерним трендовима који негирају да је у говору уопште било речи о проституцији, односно о продаји тела за новац или за неку другу корист или услугу. Расправља се о изразима и фразама коришћеним у старогрчком језику за означавање сексуалних радница и плаћеног секса, а анализирају се сва она места у говору која се извесно односе на »најстарији занат«.

Кључне речи: Псеудо-Демостенов говор *Проѿиив Неајре*, проституција, сексуални рад, закони, терминологија, хетере.

Антички свет је свет мушкараца и мало је сачуваних извора који у центар интересовања стављају жене и који сведоче о њиховим животним проблемима и ударцима судбине којима су могле бити изложене. Један од заиста ретких изузетака од овог правила, бар када је реч о грчком свету класичне епохе (V–IV век пре н. е.), представља по много чему фасцинантни судски говор *Проѿиив Неајре* (*Κατὰ Νεαίρας*), сачуван под Демостеновим именом и под бројем 59 у оквиру *Corpus Demosthenicum*. Писац говора је, међутим, готово извесно Аполодор, Пасионов син, из деме Ахарне, угледни атински беседник и политичар из средине IV века пре н. е., савременик Демостенов и његов повремено политички савезник.¹ Поред тужбеног говора *Проѿиив Неајре*, он је вероватно и писац још неколико других судских говора који су у корпусу сачувани као Демостенови.² Тужбени говор *Проѿиив Неајре*, о коме је овде реч, заправо је уперен против старог Аполодоровог породичног и политичког непријатеља Стефана, али је формално усмерен на Неајру (*Νεαίρα*), хетеру на гласу и дугогодишњу Стефанову љубавницу и невенчану супругу, која је оптужена да је

¹ Син богатог банкара и ослобођеника Пасиона, Аполодор је и сам био богати атински грађанин (служио, између осталог, и као тријерарх), активан политичар и припадник антимакедонске странке у Атини. О Аполодоровој породици и његовом пореклу уп. DAVIES 1971, 427–442, а о њему као државнику и беседнику опсежну је монографију написао TREVETT 1992.

² Аполодорови су извесно говори сачувани под бројевима 46, 49, 50, 52, 53 и 59 у оквиру *Corpus Demosthenicum*, а то би по стилу, који се довољно разликује од Демостеновог, могао бити и говор под бројем 47. Уп. TREVETT 1992, 50–76.

прекршила закон јер је као странкиња (ἡ ξένη) живела у незаконитом браку са атинским грађанином, а своју децу, коју је са собом довела у Атину, хтела је такође да прикаже као атинске грађане. Против Неајре је Аполодоров зет Теомнест подигао јавну тужбу пред атинским поротним судом као против странца који се лажно издаје за грађанина (заправо ἀστί, рођену Атињанку) и живи, противно законима, у браку са атинским грађанином (γραφῆ ξενίας), а сам је Аполодор изложио оптужницу и изнео опсежну аргументацију као његову помоћ на суду, такозвани синегор (συνήγορος). Оптужбе су биле веома озбиљне, циљале су на тешке повреде институција законитог брака, породице и домаћинства (οἶκος) као темељних друштвених вредности,³ и уколико су их судије поротници прихватили за истините, Неајра, бивша робинја и странкиња, била је, нема сумње, осуђена и изнова продата у ропство, а Стефан, као атински грађанин, морао је по важећем закону да плати високу новчану казну. Одговор оптужених на изнету оптужницу није, међутим, сачуван, а није нам познат ни коначан исход целог овог процеса, који се пред изабраним атинским судијама морао одиграти негде између 343. и 340. године пре н. е., а свакако пре избијања новог рата Атињана с македонским краљем Филипом II 339. године пре н. е.⁴

Остављајући сада по страни могуће исходе процеса и последице по његове непосредне учеснике, свакако вреди рећи да је Псеудо-Демостенов говор *Проџив Неајре* изузетно вредан историјски извор, који је модерним истраживачима пружио драгоцене податке о положају жене у атинском друштву, о функционисању атинске породице, о положају деце, законите и незаконите, о мушко-женским односима, о проституцији, о прељуби, о ропству, религијској пракси, као и о другим важним питањима друштвене историје класичне епохе.⁵ На овом месту нас, међутим, интересују само подаци у говору који се могу односити на проституцију, односно на пружање сексуалних услуга за новац или за неку другу врсту користи, пошто се обично сматра да је управо Псеудо-Демостенов говор *Проџив Неајре* најважнији појединачни сачувани извор који је оставио непосредна сведочанства о »најстаријем занату« у класичној Атини, али и у античкој Хелади уопште. Разматрање ових питања добија опет на актуелности пошто је баш недавно изнето мишљење да се судска беседа *Проџив Неајре* не може више сматрати ваљаним и поузданим извором за питања у вези с проституцијом и сексуалним радом у класичној Хелади, пошто

³ О кључним питањима политичке идеологије атинског друштва који су покренути у говору, уп. PATTERSON 1994.

⁴ CAREY 1992, 3; KAPPARIS 1999, 28. О тачности и вредности историјских података изнетих у беседи *Проџив Неајре*, уп. TREVETT 1990.

⁵ У последњих неколико деценија публиковано је више вредних монографија у целини посвећених Псеудо-Демостеновом говору *Проџив Неајре* и коментарисању података и одредби које доноси овај драгоцени историјски извор: CAREY 1992; KAPPARIS 1999; NAMEL 2003; KAMEN 2018.

о томе у беседи наводно нема ни речи! Наиме, истакнути модерни истраживач религије и друштвене историје античке Хеладе и Блиског истока Стефани Будин (S. Budin), већ добро позната у научним круговима по својим ревизионистичким ставовима и књигама,⁶ довела је у питање и наше уобичајено разумевање грчких хетера. У управо публикованој обимној студији посвећеној категоријама независних и »слободних« жена у различитим патријархалним друштвима широм света и у историјској перспективи (у књизи означене заједничким изразом *Freewomen*), ауторка налази сличности у статусу и понашању *harĩntu* (у Месопотамији), хетере (у старој Грчкој), куртизане (*cortigiana*) у ренесансној Италији, јапанске гејше и храмовне *devagasi* у Индији.⁷ Заједничко свим овим категоријама, осим што су, за разлику од других жена у споменутиим друштвима, биле слободне у односу на патријархални ауторитет (оца, мужа, брата и сл.), јесте то да су све поседовале »посебна« знања недоступна обичним женама заробљеним у патријархалном окружењу и да су све грешком и на основу предрасуда сматране или проглашаване проституткама.

У том разматрању положаја »слободних жена« у различитим друштвима и у различитим историјским епохама, велико поглавље у књизи Стефани Будин посвећено је и грчким хетерама.⁸ На основу претресања доступних извора, ауторка долази до прилично самоувереног закључка да хетере нису уопште нудиле секс за новац, дакле нису биле скупе проститутке вишег ранга како се то обично сматра, већ да су само као »пратиље« (што је, уосталом, и основно значење израза *ἑταῖραι*) наплаћивале своје присуство у мушком друштву захваљујући свом образовању и знањима и вештинама које су поседовале. Треба нагласити да се овде под знањима и вештинама свакако не мисли на »сексуалне« вештине и сексуалне услуге. Због важности Псеудо-Демостеновог говора *Против Неајре* као извора за споменута питања, значајан простор у књизи и у поглављу посвећеном хетерама дат је управо подацима које доноси ова беседа.⁹ Након анализе свих релевантних места у тексту, ауторка Будин на крају доста одважно тврди да и у говору *Против Неајре*, као уосталом и у готово свим другим античким изворима у којима се спомињу хетере, нема уопште речи о плаћеном сексу и проституцији, а тамо где би се можда и могло помислити на проституцију, ради се заправо само о инвективи карактеристичној за атинско судско беседништво.¹⁰

⁶ Уп. нарочито BUDIN 2008 где се темељно негира постојање тзв. храмовне или »свете« проституције у античким друштвима и доказује да је у питању модерни конструкт који уопште нема упоришта у изворном материјалу.

⁷ BUDIN 2021.

⁸ BUDIN 2021, 62–116.

⁹ BUDIN 2021, 86–104.

¹⁰ BUDIN 2021, 103–104: »In the end, Apollodoros' *Against Neaira* provides NO information on ancient Greek prostitution. It does provide data on hetairai, though. It lets us know that hetairai could start

А осим ове нове књиге Стефани Будин, још пре неколико година публикована је и занимљива студија Ребеке Футо Кенеди (Rebecca Futo Kennedy), која такође доводи у питање традиционално разумевање хетера.¹¹ Суштина њеног схватања је да су хетере у Атини VI и V века пре н. е. представљале истакнуту категорију жена страног порекла које су се издвајале по свом утицају, богатству и образовању, и које су имале приступ друштвеној елити, иако се никако не могу сматрати проституткама, а чак ни пратиљама.¹² Без тог контекста елитизма тешко је, сматра Кенеди, разумети појаву жена попут Аспасије и других странкиња које су биле у близини водећих људи ондашње Атине.¹³ Занимљиво је да Стефани Будин у својој књизи уопште не спомиње ову студију Ребеке Кенеди, која се у неким битним елементима приближава њеним личним ставовима (изостављена је и са списка релевантне литературе на крају књиге), иако је она публикована чак седам година раније!

Иако нисмо сигурни да ће оваква врста историјског ревизионизма наићи на ширу подршку у научним круговима (бар када је реч о хетерама, док остале категорије тзв. »слободних жена« из различитих епоха које разматра Стефани Будин захтевају такође посебну анализу за то компетентних стручњака), осећамо потребу да још једном пређемо сву терминологију у вези с проституцијом и сексуалним радом коју користи аутор Псеудо-Демостеновог говора *Против Неајре*. Показаће се, верујемо, да у говору има довољно израза и фраза који експлицитно упућују на проституцију, продају тела за новац, како ону добровољну, тако и ону принудну, али такође и оних израза из којих се

off as slaves. They required training and had to reach a certain age before they were considered real companions. They ate and drank with men. They provided enjoyment. Their clients could be truly devoted to them, pay for their freedom, ask them to leave town upon marriage. (the wives were not likely to be as appealing as the companions, and the temptation could have been awful), and continue the relationship for decades as Stephanos did with Neaira. There is no reference to sex (except for Epainetos' *moikheia* with the non-hetaira, non-*pornê* Phanô). There is barely a reference to prostitution, and when it does appear, it is invective.«

¹¹ KENNEDY 2014.

¹² KENNEDY 2014, 69: »For I do believe that there were a group of women in sixth- and fifth-century Athens who were called *hetairai*, who had foreign associations, were wealthy, educated, and distinguished or famous, and associated with modelling and performance at times, but they were not prostitutes or even courtesans. Nor, I will argue, was the term *hetaira* ever synonymous with a class of prostitute in the classical period except among a small class of individuals who considered any woman of a lower status available for sex and who used the term to denote women who were "the kind you don't take home to mother".«

¹³ KENNEDY 2014, 74: »If we reconsider the *hetaira* as originally a name used to refer to elite women, sometimes of foreign birth, who participated in sympotic and luxury culture, the appearance of these women in both sympotic and political discourse makes more sense, as does the way we have come to identify *hetairai* as foreign women of renown, wealth, and access to the political elite. It is within this elite context, this different discourse of the *hetaira*, that we should place Aspasia and other metic women who consorted with and were part of the Athenian elite.«

само да наслутити да се ту заправо ради о »најстаријем« занату. Најмање две ствари, међутим, треба унапред узети у обзир код доношења судова, јер оне нужно терају на опрез. Мора се, најпре, рачунати с тиме да је аутор оптужне беседе можда намерно изнео неистине на суду, пошто му је карактеристични атински судски поступак давао могућност и да лаже и да преувеличава ствари како би оцрнио противника и придобио поротнике на своју страну (добивање парнице није се нужно морало заснивати само на изношењу истине и познавању права, већ је у пракси доста тога зависило и од утиска који је свака од супротстављених страна остављала на судије). Нарочито у недостатку одговора друге стране на изнесене оптужбе као неке врсте контролног механизма, изгледа извесно да тужилац није пропустио прилику да, циљајући на устаљене моралне норме, наглашеним и »јаким бојама« истакне делатност свог противника Стефана и његове дугогодишње љубавнице и пратиље Неајре. Не можемо, с друге стране, бити сигурни да је беседа у облику у коме је стигла до нас заиста и била изговорена на суду. Текст је могао бити у већој или мањој мери мењан у рукописној традицији, а постоји чак и занимљива потврда из античког доба, о којој ће бити речи при крају овога рада, да су још у старини у тексту беседе вршене корекције и то баш због »неприкладног речника« који је у њој коришћен.

Стари Грци су имали веома богат вокабулар у вези с проституцијом и користили су разноврсне и веома живописне изразе којима су означавали проститутке,¹⁴ али су, ван сваке сумње, два најчешћа у изворима потврђена изрза за сексуалне раднице у класичној и хеленистичкој епоси били *πόρνη* и *ἑταίρα*. *Πόρνη* (»она која се продаје«), као и њен мушки еквивалент *πόρνος* (»онај који се продаје«), био је уобичајени назив за некога ко отворено нуди себе и своје сексуалне услуге за новац, а он је извесно изведен од глагола *πέρνωμι*, односно *πέρνωμαι* у значењу »продајем се«.¹⁵ У пракси се најчешће односио на робове који су за малу надокнаду нуђени као сексуални радници и раднице у различитим типовима јавних кућа (*πορνεῖον*, *οἷκημα* и сл.)¹⁶ или чак на улицама и на другим јавним местима у Атини и луци Пиреју, али и у многим другим градовима широм грчког света у антици. С друге стране, израз *ἑταίρα*, у основном значењу »пријатељица, пратиља«, а заправо »пријатељица за секс«¹⁷ (мушки еквивалент *ἑταῖρος* »пратилац, друг, пријатељ« најчешће није имао сексуалну

¹⁴ Уп. KAPPARIS 2011, 232–243.

¹⁵ Изведеница је и глагол *πορνεύω* који експлицитно упуђује на бављење проституцијом као занатом: уп. LSJ, s.v.; Montanari GE, s.v.

¹⁶ Уп. K. Schneider, RE s.v. Hetairai, 1339–1340.

¹⁷ GLAZEBROOK 2006, 135 n. 1 је свакако у праву када предлаже да је израз *hetaira* на енглески најбоље превести са »sexual companion«, пошто уобичајени превод »courtesan« представља очигледан анахронизам, бар из перспективе грчких полиса, односно за период пре хеленистичке епохе и појаве хеленистичких дворова. У овом раду *πόρνη* преводимо са »проститутка«

конотацију и у класичној се епоси највише односио на чланове хетерија), носио је и у старини еуфемистички призвук, баш као што то и данас имају одговарајући изрази у српском («пословна пратња, продавачица љубави, пријатељица ноћи, спонзоруша») и у другим модерним језицима (*escort, model, party girl, lady of the night, sporting lady, working girl* etc.). У модерној се литератури ови појмови из старогрчког језика често посматрају кроз дихотомију, где се *πόρνη* представља као нешто што је више припадало духу и потребама грађанског егалитаризма карактеристичног за демократију, док је *ἑταίρα* више одговарала пробирљивим захтевима елите и боље пристајала аристократском духу и атмосфери симпозија.¹⁸ Могућност присуствовања симпозијима и »мушким дружењима«, где је присуство законитих жена и грађанки (*ἄσται*) било строго забрањено, чини се као основна јасно видљива карактеристика хетера.¹⁹ Али у пракси и у правном смислу разлике нису биле тако јасно видљиве, а *ἑταίρα* су, исто као и *πόρναι*, најчешће биле робиње, ослобођенице или странкиње које су за своје услуге добијале новац.²⁰ Зато је можда боље разлоге ове поделе посматрати кроз призму економије и тражити их у промењеним економским и друштвеним приликама у Атини IV века пре н. е.,²¹ или их опет треба довести у везу са повећаним сексуалним и другим апетитима човека класичне епохе.²² Погрешно је, у сваком случају, ствари генерализовати па безусловно тврдити да су, на пример, *πόρνη* и *πορνεῖον* били намењени само сиромашнима, а о хетерама говорити као о нечему ексклузивном што је искључиво било резервисано за богате и угледне.²³ Занимљиво је, међутим, да су оба ова израза нашла своје место у Псеудо-Демостеновом говору *Προίτις Ηεταίρε* и што Аполодор зна једнако да »почасти« *Ηεταίρε* и као проститутку (*πόρνη*) и као хетеру (*ἑταίρα*), а то чини бар једанпут и у једном истом одељку. Да ли то значи да су за аутора беседе ово само синоними које насумично користи или се ради о добро смишљеној реторској стратегији да баш на одређеном месту у говору употреби и одређени израз? Потребно је свакако посебно анализирати свако место у говору које се може довести у везу с проституцијом, а нарочито контекст у коме је баш одређени израз употребљен.

Изразе несумњиво везане за проституцију, као што су *πόρνη* и сродне речи (глагол *πορνεύω*), Аполодор користи чак четири пута у судској беседи *Προίτις Ηεταίρε* и то баш у оном њеном делу где се директно обраћа својим суграђа-

или »сексуална радница«, док се за *ἑταίρα* чини да је најбоље да остане »хетера«.

¹⁸ Како, на пример, целу ствар са проституткама и хетерама поставља KURKE 1999, 175–219.

¹⁹ Уп. SALAME 1999, 111–112.

²⁰ Уп. нпр. М. Henry, OCD⁴, 679–680, s.v. *hetairai*. За добар увод у тему, вид. такође McCLURE 2003, 9–18.

²¹ Тако SONEN 2006.

²² Уп. DAVIDSON 1997.

²³ За исправан став о овим питањима, уп. GLAZEBROOK 2011.

нима, поротним судијама, апелујући на њихова устаљена морална начела и на њихов традиционални систем вредности. Неајра је оптужена да је противно важећем закону као странкиња живела у браку с грађанином,²⁴ а да је и децу коју је са собом довела у Атину представила као грађане, а пре свега ћерку Фану (Φανώ), коју је чак, противно свим законима и обичајима, заједно са Стефаном удала и за атинског грађанина Теогена, који је изабран да обавља функцију архонта басилеја. Поред очигледних незаконитости, такав поступак је имао и карактеристике тешког безбожњаштва (ἀσέβεια), јер је супруга басилеја, ритуално удавана за бога Диониса, морала бити невинна и упућена у многе свете тајне.²⁵ Без обзира колико Аполодорова аргументација изгледала јака, он се очигледно бојао да неће бити и довољна за постизање осуђујуће одлуке, па је заиграо на карту на коју су грађани (изабране судије поротници) били посебно осетљиви, а то су њихова законита деца и породица. Директно супротставља жене попут Неајре њиховим супругама, ћеркама и мајкама.²⁶ У наставку упозорава судије и на могуће последице њихове погрешне одлуке:

[112] ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλυσιτέλει μὴ γενέσθαι τὸν ἀγῶνα τουτοῖ ἢ γενομένου ἀποψηφίσασθαι ὑμᾶς. κομιδῆ γὰρ ἤδη παντελῶς ἐξουσία ἔσται ταῖς πόρναις συνοικεῖν οἷς ἂν βούλωνται, καὶ τοὺς παῖδας φάσκειν οὐ ἂν τύχῳσιν εἶναι· καὶ οἱ μὲν νόμοι ἄκυροι ὑμῖν ἔσονται, οἱ δὲ τρόποι τῶν ἐταῖρων κύριοι ὅ τι ἂν βούλωνται διαπράττεσθαι. ὥστε καὶ ὑπὲρ τῶν πολιτῶν σκοπεῖτε, τοῦ μὴ ἀνεκδότους γενέσθαι τὰς τῶν πενήτων θυγατέρας.

(112) Било би, дакле, далеко боље да се ова парница никада није ни десила него да се догоди да је ослободите оптужбе. Зато што ће тако настати потпуна слобода за проститутке да живе у браку с ким год желе и да оцем своје деце проглашавају онога с ким се задесе. И ваши ће закони бити без снаге, док ће оне које живе на начин како то чине хетере имати моћ да постигну шта год желе. Треба, дакле, да се старате и за оне које су рођене као грађанке, како се не би догодило да кћери сиромашних (грађана) остану неударе.²⁷

Аполодор на наведеном месту проститутке (πόρναι) и хетере (ἑταῖραι) извесно као странкиње ставља у »исти кош« и супротставља их атинским женама које су рођене као грађанке. Упозорава да би давање слободе и сигурности

²⁴ [Dem.] 59.16. За дискусију о закону, уп. KAPPARIS 1999, 198–206, који предлаже деценију између 390. и 380. године пре н. е. као време у коме је овај закон донет. Да је очита намера законодавца била да, ослањајући се на чувени Периклов закон о грађанском праву из 451. године, спречи деци из мешовитих веза и бракова добијање атинског држављанства, уп. КАМЕН 2013, 50.

²⁵ [Dem.] 59.72–73; 75–76. Уп. Arist. *Ath. Pol.* 3.5.

²⁶ [Dem.] 59.10–11.

²⁷ [Dem.] 59.112. Текст на старогрчком је наведен према стандардном *OCT* (*Oxford Classical Texts*) издању (RENNIE 1931), а за српски превод делова беседе одговоран је искључиво аутор овог чланка.

проституткама и хетерама у послу којим се баве и у односима с мушкарцима нужно било на штету атинских грађанки. Посао и једних и других очигледно није частан, али је далеко горе то, сматра тужилац, што је он и суштински опасан по друштво и по његове устаљене вредности. Аполодор иде толико далеко да истиче да сексуалност жена попут Неајре (и њене ћерке) представља претњу самом ткиву атинског друштва јер су оне те које краду мужеве за које би се иначе удале ћерке грађана. Одатле и тобожња брига, искрена или не – то не мења много на ствари, да »кћери сиромашних (грађана) остану неударе.« Овакав став се још јасније развија у наставку, где се чак изражава бојазан да ће ћерке атинских грађана морати да се баве проституцијом да би уопште могле да се удају! Тужилац дословно упозорава да, ако се дозволе такве ствари и не поштује закон »онда ће посао проститутки пасти сасвим на ћерке грађана, управо оне које не могу да се удају због сиромаштва, док достојанство слободних жена прелази на хетере, ако им је допуштено да некажњено рађају децу како желе и да учествују у градским ритуалима, жртвама и почастима« (παντελῶς ἤδη ἢ μὲν τῶν πορνῶν ἐργασία ἤξει εἰς τὰς τῶν πολιτῶν θυγατέρας, δι' ἀπορίαν ὅσαι ἂν μὴ δύνωνται ἐκδοθῆναι, τὸ δὲ τῶν ἐλευθέρων γυναικῶν ἀξίωμα εἰς τὰς ἐταίρας, ἂν ἄδειαν λάβωσι τοῦ ἐξεῖναι αὐταῖς παιδοποιεῖσθαι ὡς ἂν βούλωνται καὶ τελετῶν καὶ ἱερῶν καὶ τιμῶν μετέχειν τῶν ἐν τῇ πόλει).²⁸

Претпоставља се да Аполодор овде намерно претерује да би оставио утисак на судије, говорећи о опасностима да рођене Атињанке и ћерке атинских грађана услед немаштине у потпуности преузму посао проституткама, које су у Атини класичне епохе, готово без изузетка, биле робине, ослобођенице и странкиње.²⁹ За ову тему је ипак важније то што он у овом одељку изједначава проститутке и хетере, конкретно циљајући на Неајру и њену ћерку Фану.³⁰ Тужилац на крају јасно поручује поротницима да у име својих супруга, ћерки и мајки, гласају против Неајре, »да те жене не би изгледале једнако поштоване као ова проститутка« (τοῦ μὴ ἐξ ἴσου φανῆναι ἐκείνας τιμωμένας ταύτῃ τῇ πόρῃ), односно »да не изгледа да уживају једнаке части са оном која је имала односе са многим мушкарцима много пута сваког дана, на много раскалашних начина и како је то сваки мушкарац желео« (ταύτας ἐν τῷ ἴσῳ φαίνεσθαι μετεχοῦσας τῇ μετὰ πολλῶν καὶ ἀσελγῶν τρόπων πολλάκις πολλοῖς ἐκάστης ἡμέρας συγγεγεννημένη, ὡς ἕκαστος ἐβούλετο).³¹

²⁸ [Dem.] 59.113.

²⁹ Уп. CAREY 1992, 143.

³⁰ За мишљење да су ту, међутим, ради само о инвективи, уп. BUDIN 2021, 103: »It would behoove Apollodoros' case to turn Neaira into a whore, to turn the jurors against her; but she is not one. Apollodoros rightly calls Neaira a hetaira throughout the text, but allows himself two small jabs in the closing, emotional tirade of his speech... A hetaira is not a *pornē*, but Apollodoros tries to create that illusion.«

³¹ [Dem.] 59.114.

Аполодор, истина, Неајру у беседи често назива хетером (ἑτάϊρα) а ређе проститутком (πόρνη), али постоји још неколико карактеристичних места у говору из којих јасно произилази да је посао којим се Неајра бави (или се бавила у прошлости) заправо проституција или сексуални рад обављан за новчану надокнаду. Тврдњу да је Неајра била позната у целој Хелади управо по томе што се бестидно и нескривено проституисала, Аполодор образлаже на следећи начин већ у оном делу беседе где супротставља Платејце (грађане Платеје у Беотији, највернијег атинског савезника), којима је као награда за показану храброст и верност додељено атинско грађанско право (πολιτεία), онима (Стефан и Неајра) који су то исто грађанско право покушали да на срамнотан начин унизе и оскрнавe:

[107] οὐκ οὖν δεινόν; πρὸς μὲν τοὺς ἀστυγείτονας καὶ ὁμολογουμένως ἀρίστους τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν πόλιν γεγενημένους οὕτω καλῶς καὶ ἀκριβῶς διωρίσασθε περὶ ἑκάστου, ἐφ' οἷς δεῖ ἔχειν τὴν δωρεάν, τὴν δὲ περιφανῶς ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι πεπορνευμένην οὕτως αἰσχρῶς καὶ ὀλιγώρως ἕασετε ὑβρίζουσαν εἰς τὴν πόλιν καὶ ἀσεβοῦσαν εἰς τοὺς θεοὺς ἀτιμώρητον, ἣν οὔτε οἱ πρόγονοι ἀστὴν κατέλιπον οὔθ' ὁ δῆμος πολίτην ἐποίησατο; [108] ποῦ γὰρ αὕτη οὐκ εἴργασται τῷ σώματι, ἢ ποῖ οὐκ ἐλήλυθεν ἐπὶ τῷ καθ' ἡμέραν μισθῷ; οὐκ ἐν Πελοποννήσῳ μὲν πάσῃ, ἐν Θετταλίᾳ δὲ καὶ Μαγνησίᾳ μετὰ Σίμου τοῦ Λαρισαίου καὶ Εὐρυδάμαντος τοῦ Μηδείου, ἐν Χίῳ δὲ καὶ ἐν Ἰωνίᾳ τῇ πλείστῃ μετὰ Σωτάδου τοῦ Κρητὸς ἀκολουθοῦσα, μισθωθεῖσα ὑπὸ τῆς Νικαρέτης, ὅτε ἔτι ἐκείνης ἦν; τὴν δὲ ὑφ' ἑτέροις οὔσαν καὶ ἀκολουθοῦσαν τῷ διδόντι τί οἴεσθε ποιεῖν; ἀρ' οὐχ ὑπηρετεῖν τοῖς χρωμένοις εἰς ἀπάσας ἡδονάς; εἶτα τὴν τοιαύτην καὶ περιφανῶς ἐγνωσμένην ὑπὸ πάντων γῆς περίοδον εἰργασμένην ψηφιεῖσθε ἀστὴν εἶναι;

(107) Није ли то ужасно? Када сте, с једне стране, за мушкарце из суседног града који су се, по општем мишљењу, најбоље показали од Хелена према нашем граду, тако добро и прецизно утврдили сваки од услова под којима треба да добију дар, хоћете ли, с друге стране, дозволити овој жени, која се отворено проституисала по целој Хелади, да се тако срамно и презриво односи према граду и да остане некажњена за светогрђе према боговима, жени којој није остало од предака наслеђено грађанско право, нити ју је народ учинио грађанком? (108) Јер где то она није продавала своје тело или куда то није отишла по своју дневницу? Није ли била по целом Пелопонезу, у Тесалији и Магнесији са Симом из Ларисе и Еуридамантом, Медејевим сином, на Хиосу и у већем делу Јоније у пратњи Сотата Крићанина, када ју је Никарета за новац изнајмљивала док је још њој припадала? А шта мислите да ради жена која припада другима и прати онога ко јој плаћа? Зар не служи онима који је искоришћавају за сваку врсту насладе? Да ли ћете, онда, пресудити да једна оваква жена, за коју сви поуздано знају да се бавила тим послом широм света, јесте грађанка?³²

³² [Dem.] 59.107–108.

Изрази коришћени у цитираним пасусима недвосмислено упућују на проституцију, односно на обављање »сексуалног рада« за новац (надокнаду, дневницу). Не мења много на ствари то што је Неајра, бар у својој младости, била приморана да буде сексуална радница, што се налазила у власти других људи и што се није проституцијом бавила добровољно. То, међутим, не смета Аполодору да је представи као »озлоглашену« проститутку, добро познату целој Хелади.³³ Али, да ли је Неајра заиста била тако добро позната и атинским судијама поротницима који су имали обавезу да донесу пресуду у њеном случају? Треба имати у виду да у време одржавања судског процеса против Неајре (између 343. и 340. године пре н. е.) за оптужбу да као странкиња живи у браку са атинским грађанином (γραφῆ ξενίας), Неајра се пословима проститутке или хетере није вероватно бавила већ дуги низ година. Она је у тренутку суђења била жена дубоко у својим педесетим годинама, ако већ увелико није начела и шездесете, а вероватно је већ прошло и неколико деценија од времена и догађаја на које Аполодор у беседи подсећа.³⁴ Зато је сасвим могуће да многим грађанима Атине Неајра и није била тако позната по свом »минулом раду«, и поред тога што се њена слава као проститутке и хетере својевремено ширила Хеладом. Али не треба само зато узети ни за реторско претеривање то када Аполодор каже да се Неајра »отворено проституисала по целој Хелади« (τὴν δὲ περιφανῶς ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι πεπορευμένην) и да је то »радила широм света« (εἰργασμένην γῆς περίοδον). Није изгледа уопште случајно ни што је име Неајра (Νεαῖρα), у слободном преводу нешто попут »Млађана«, које се повремено јавља као име више личности из мита и епа,³⁵ а иначе је изузетно ретко потврђено као лично име смртних људи,³⁶ постало једно од имена које је сматрано веома прикладним да се њиме назову хетере. Познате су бар две атичке комедије које су носиле назив *Неајра* (Νεαῖρα),³⁷ а нема сумње да се спомен хетере Неајре у Филетеревој комедији *Кинайди* (Κυναῖδις), произведеној и изнетој на позорницу негде између 370. и 365. године пре н. е., морао односити на ову Неајру која је била предмет Аполодорове оптужнице.³⁸ У то време она је могла бити на врхунцу славе као хетера, истина никада у оној мери као, на пример,

³³ Да је ту могло бити доста претеривања с циљем да се придобију поротници, уп. KAPPAS 1999, 400–401; NOWAK 2010, 189–190.

³⁴ Неајра је могла бити рођена око 400. године пре н. е., а »златно доба« њене активности као проститутке и хетере пада отприлике до 370. године пре н. е. Уп. CAREY 1992, 2–3.

³⁵ Уп. F. Schwenn, RE s.v. Neaira (1)–(7).

³⁶ Тако други том *Оксфордској лексикона грчких личних имена* посвећен Атици бележи само једну Неајру и то баш ону о којој је реч у овом раду: LGPN II s.v. Νεαῖρα.

³⁷ Истине ради, из нешто каснијег периода (последње деценије IV и прве деценије III века пре н. е.), најпре она Тимоклеова (Timocles, PCG VII fr. 25 = Athen. XIII 567 D-E), а затим и песника Филемона (Philemon, PCG VII fr. 49 = Athen. XIII 590 A), савременика и супарника Менандровог.

³⁸ Philetaerus, PCG VII fr. 9 = Athen. XIII 587 E.

њене чувене савременице и »колегинице« Лаида или Фрина. Ипак, неколико деценија касније то више није морао бити случај па је Аполодор осећао обавезу да подсети Атињане с ким то имају посла.

Очигледна је, међутим, Аполодорова намера да Неајру сведе на ниво обичне проститутке (πόρνη), а не скупе и угледне хетере (εταίρα).³⁹ Чак и под претпоставком да се ту, пре свега, ради о реторском претеривању с циљем да се придобију поротници, коцком изабрани атински грађани којима је цела ова прича могла само мање или више бити позната, терминологија коју користи тужилац је, ипак, веома јасна и не оставља место сумњи. О глаголу πορνεύω је већ било речи и он се извесно односи на проституцију, продају тела за новац, како то за Неајру тужилац експлицитно наводи да се »отворено проституи-сала по целој Хеллади« (τὴν δὲ περιφανῶς ἐν ἀπάσῃ τῇ Ἑλλάδι πεπορνευμένην). Али такав је и глагол ἐργάζομαι (»радим«), који се нарочито у фрази ἐργάζεσθαι τῷ σώματι (»радити телом«, односно прецизније »зарађивати телом« = »продавати тело«) готово извесно односи на сексуални рад и проституцију.⁴⁰ Такво тумачење је, чини се, далеко боље од онога да се иста фраза односи на некога ко »ради за себе, зарађује за себе«. ⁴¹ Аполодор исту фразу употребљава још неколико пута у првом делу беседе, где своје суграђане (судије поротнике) упознаје са животом и каријером тужене Неајре, а о чему ће још бити речи у даљем тексту. Асоцијације на плаћени секс и проституцију може свакако имати и глагол μισθῶ (»изнајмљујем, дајем у најам«), нарочито када Аполодор саопштава да је Неајру Никарета (њена прва господарица и »мадам«) за новац »изнајмљивала док је ова још њој припадала« (μισθωθεῖσα ὑπὸ τῆς Νικαρέτης, ὅτε ἔτι ἔχεινς ἦν). А изнајмљивана је за новац мушкарцима који су је користили »за сваку врсту насладе« (εἰς ἀπάσας ἡδονάς). Да ли ико може и помислити да Аполодор овде не циља, пре свега, на »сексуалне ужитке« које је Неајра пружала својим клијентима за надокнаду? С тим у вези је и именица μισθός (»надница, надокнада, плата«), која овде такође може да значи и »надница за секс«, односно »тарифа проститутке«, ⁴² нарочито када тужилац после коришћења фразе »зарађивати телом« (ἐργάζεσθαι τῷ σώματι), реторски поставља питање: куда то (Неајра) није отишла по своју дневницу? (ποῖ οὐκ ἐλήλυθεν ἐπὶ τῷ καθ' ἡμέραν μισθῷ;). Сви ови изрази и фразе из горенаведених пасуса Псеудо-Демостеновог говора *Проίτις Неајре* ([Dem.] 59.107–108) нису апсолутни доказ да је Неајра била проститутка (πόρνη) која је свој посао обављала широм ондашњег света, већ само представљају слику о Неајри какву је тужилац хтео да креира у свом обраћању атинским грађанима, изабраним поротним судијама. Они

³⁹ Уп. KAPPARIS 1999, 409.

⁴⁰ Уп. LSJ, s.v. ἐργάζομαι II 6; Montanari GE, s.v. ἐργάζομαι B; CGL, s.v. ἐργάζομαι 10.

⁴¹ Што усваја BUDIN 2021, 89: »working for herself, earning her own living.«

⁴² Уп. CGL, s.v. μισθός 5.

су, ипак, у складу са оним што тужилац износи у највећем делу свог говора, а нарочито са оним што је изложио у првом делу беседе који се тицао Неајрине младости и одрастања у Коринту, али и о њеном правном статусу, који се мењао више пута у току првих деценија живота.

Аполодор, наине, уверава Атињане да је Неајра почела да се бави сексуалним радом још као сасвим млада, чак пре пубертета, односно пре него што се задевојчила. То, међутим, не треба да чуди, јер слична је судбина могла задесити многе девојчице (и дечаке) ропског порекла у античкој Грчкој. Управо су из њихових редова и регрутоване πόρναι, које су »зарађивале телом« у јавним кућама по грчким градовима и лукама. А Коринт, где се Неајра родила и одрасла, са својим веома посећеним лукама и развијеним култом богиње Афродите, заштитнице »продавачица љубави«, сматран је у старини »градом греха« у коме је цвetaо »најстарији занат«. Управо ту и почиње занимљива и детаљима богата прича која запрема велики део првог дела беседе *Προίσις Неајре* (поглавља 18–49), кроз коју Аполодор, приповедајући живот Неајре, настоји да докаже да она не може бити грађанка Атине, јер је странкиња и бивша робиња из Коринта.

Неајру је још као мало дете, заједно са још шест робињица (παιδίσκας),⁴³ саопштава Аполодор, купила (ἐκτήσατο) извесна Никарета (Νικαρέτη), такође бивша робиња, односно ослобођеница (ἀπελευθέρη), да би их као »мадам« (женски макро) обучила и користила за бављење најстаријим занатом.⁴⁴ Израз παιδίσκη, који Аполодор на овом месту користи, поред основног значења »млада робиња, робињица«, такође је један од уобичајених назива за проститутку, практично синоним за πόρνη са низом сигурних потврда у изворима.⁴⁵ И Никарета је, дакле, почела своју »каријеру« као робиња и проститутка, али је после ослобођења решила да своје знање и искуство пренесе на своје »штићенице« и да од њих још добро заради. Баш то нам каже и Аполодор, наглашавајући Никаретину вештину да још код сасвим малих девојчица уочи таленат и лепоту и да је »знала како да их одгоји и стручно обучи, упражњавајући овај занат и зарађујући од њих за живот« (καὶ ταῦτα ἐπισταμένη θρέψαι καὶ παιδεῦσαι ἐμπείρωσ, τέχνην ταύτην κατεσκευασμένη καὶ ἀπὸ τούτων τὸν βίον συνειλεγμένη).⁴⁶ Још додаје да их је »називала својим ћеркама да би, као да су слободне девојке,

⁴³ Аполодор ([Dem.] 59.19) ради уверљивости приче бележи и њихова лична имена: Антеја (Ἄντεια), Стратола (Στρατόλα), Аристоклеја (Ἀριστόκλεια), Метанејра (Μετάνειρα), Филадельфа (Φίλα) и Истмијада (Ἰσθμιάς). Готово све се спомињу и у другим античким изворима, а неке су такође и као хетере досегле интернационалну славу. Уп. каталог са просопографским подацима познатих сексуалних радника и радница у Хелади који доноси KARRAS 2018, 388–389 (Антеја); 392 (Аристоклеја); 410 (Истмијада); 426 (Метанејра); 437 (Фила); 448 (Стратола).

⁴⁴ [Dem.] 59.18–19.

⁴⁵ Уп. LSJ, s.v. παιδίσκη II.

⁴⁶ [Dem.] 59.18.

изнудила највеће тарифе од оних који желе да буду интимни с њима, а када је искористила младост сваке од њих, свих седам је продала као робинје» (προσειπούσα δ' αὐτάς ὀνόματι θυγατέρας, ἴν' ὡς μεγίστους μισθοὺς πρᾶττοίτο τοὺς βουλομένους πλησιάζειν αὐταῖς ὡς ἔλευθέρας οὖσαις, ἐπειδὴ τὴν ἡλικίαν ἔκαρπώσατο αὐτῶν ἑκάστης, συλλήβδην καὶ τὰ σώματα ἀπέδοτο ἀπασῶν ἐπὶ τὰ οὐσῶν).⁴⁷

У последњем цитираном пасусу пажњу привлачи глагол *πλησιάζειν*, који има основно значење »бити близу, приближити се«, али се овде извесно односи на интимне, телесне односе, »оне који желе да буду интимни с њима« (τοὺς βουλομένους πλησιάζειν αὐταῖς). Исти глагол је, међутим, за Стефани Будин један од кључних доказа да посао Никаретиних штићеница није укључивао пружање сексуалних услуга и да се не може превести са »to have sex with« или нешто слично, већ се тицао само »дружења«, што је и иначе, сматра, био посао хетера да праве друштво мушкарцима, а не да сексуално опште са својим клијентима.⁴⁸ Да се глагол *πλησιάζειν*, ипак, може односити на близак телесни, односно сексуални однос, показују на већем броју примера из извора и новији речници старогрчког.⁴⁹ Исти се глагол јавља и у наредном пасусу беседе *Πρωΐτις Неајре* и то, бар по мишљењу писца ових редова, са очигледном сексуалном конотацијом. Тужилац као увод у тему Неајриних »раних радова« у Атини овако вели: »хоћу, међутим, да вас још једном вратим на то (време) када је ова овде Неајра припадала Никарети и својим телом зарађивала новац изнајмљена онима који су желели да буду интимни с њом« (ὡς δὲ Νείρα αὐτῇ Νικαρέτης ἦν καὶ ἡργάζετο τῷ σώματι μισθαρνοῦσα τοῖς βουλομένοις αὐτῇ πλησιάζειν, τοῦθ' ὑμῖν βούλομαι πάλιν ἐπανελθεῖν).⁵⁰ Опет се срећемо и са фразом *ἐργάζεσθαι τῷ σώματι* (»зарађивати телом«), овде у имперфекту *ἡργάζετο τῷ σώματι* (»зарађивала телом«), као и са партиципом глагола *μισθαρνέω* (*μισθαρνοῦσα* »изнајмљена, она која ради за надницу«), уз додатак да је Неајра била доступна за »дружење« свима који су то желели (τοῖς βουλομένοις αὐτῇ πλησιάζειν). Треба нагласити да и израз *οἱ βουλόμενοι*, односно у једнини *ὁ βουλόμενος* (»ко год жели«), који Аполодор више пута користи, већ сам по себи носи наглашени »демократски потенцијал«, који је у пракси омогућавао обичном грађанину иницијативу на суду и у скупштини, али који би се такође могао пренети и на терен забаве и задовољстава као још једне мере егалитаризма грађана. У овом случају то би значило да је Неајру могао да има »ко год то жели« (*ὁ βουλόμενος*), ако то још може и да плати.⁵¹ Све то заједно не оставља места сумњи да Аполодор оваквим изразима циља на изнајмљивање сексуалног рада и да је Неајра као

⁴⁷ [Dem.] 59.19.

⁴⁸ BUDIN 2021, 89.

⁴⁹ Уп. Montanari GE, s.v. *πλησιάζω* 1; CGL, s.v. *πλησιάζω* 7.

⁵⁰ [Dem.] 59.20.

⁵¹ Уп. такође [Dem.] 59.23: *ἐμισθάρνει τῷ βουλομένῳ ἀναλίσκειν*.

Никаретина робиња била, пре свега, сексуална радница. Да ли јој је Никарета, као уосталом и другим својим »штићеницама«, пренела и нека друга знања и вештине да би могла да постигне већу цену за њих код изнајмљивања и, на крају, код (пре)продаје истих? Вероватно јесте, јер није случајно да је управо Неајра постала хетера на гласу у готово целој Хелади, а њено име једно од типичних имена за ту професију.

А да је још као сасвим младу Неајру пратио глас пожељне »пратиље« и изван граница Коринта, Аполодор илуструје на примерима њених првих посета Атини, за што је могао да нађе и живе сведоке који су били спремни да о томе сведоче на суду ([Dem.] 59.21–25). Прва посета Атини укључује у целу причу и славног атинског беседника Лисију (једног из канона десеторице), кога тужилац судијама представља као софисту (ὁ σοφιστής), што овде заправо значи учитељ беседништва,⁵² а који је био дугогодишњи корисник услуга друге Никаретине штићенице Метанејре (Μετάνειρα). Лисија се толико везао за Метанејру да је хтео да је посвети и у Елеусинске мистерије (мистеријски култ у Елеусини посвећен Деметри и Персефони био је доступан и онима ропског статуса), па је она дошла у Атину заједно са господарицом Никаретом, а с њима у пратњи је по први пут била и Неајра. Аполодор наглашава да је Неајра тада »већ зарађивала телом, иако је била млада, пошто још није достигла зрелост« (ἐργαζομένη μὲν ἤδη τῷ σώματι, νεωτέρα δὲ οὖσα διὰ τὸ μήπω τὴν ἡλικίαν αὐτῇ παρεῖναι).⁵³ И овде поново употребљена фраза ἐργάζεσθαι τῷ σώματι (»радити телом, зарађивати телом«) не оставља места сумњи на који то »рад« тужилац циља. То што је Неајра била девојчица, још недовољно сазрела у сексуалном погледу, не мора да значи да Аполодор лаже или претерује, јер сексуално искоришћавање малолетних робова и робиња и њихово укључивање у посао с проституцијом било је веома раширено и представљало је, нажалост, део њихове свакодневнице и судбине.⁵⁴

Друга Неајрина посета Атини у тужиочевом казивању је такође веома информативна и доноси нову потврду њеног бављења »најстаријим занатом«. Она се овога пута нашла у друштву сталног клијента Тесалца Сима (Σίμος ὁ Θετταλός)⁵⁵ и поново у пратњи »неизбежне« Никарете у време прославе атинске светковине Великих Панатенеја (τὰ Παναθήναια τὰ μεγάλα).⁵⁶ Тужилац наво-

⁵² [Dem.] 59.21. Уп. CAREY 1992, 96. За нешто резервисанији став у вези идентификације овог Лисије са славним беседником, вид. KARRARIS 1999, 211.

⁵³ [Dem.] 59.22.

⁵⁴ KARRARIS 1999, 214–215, рачуна, узимајући у обзир могућа значења појма ἡλικία, да је Неајра у време своје прве посете Атини имала 12 или 13 година. Напротив, GLAZEBROOK 2021, 72 сматра да је могла имати само између 7 и 11 година!

⁵⁵ Исти је као Симо из Ларисе (Σίμος ὁ Λαρισταῖος) споменут и у 108. поглављу говора (вид. горе цитат с преводом).

⁵⁶ [Dem.] 59.24. Ради се вероватно о највећој градској светковини посвећеној богињи Атине

ди прецизно кућу у којој су гошће из Коринта боравиле за трајања светковине а где је »ова овде Неајра и пила и јела у присуству многих мушкараца као да је хетера« (καὶ συνέπινεν καὶ συνεδείπνει ἐναντίον πολλῶν Νείαιρα αὐτῆι ὡς ἂν ἑταίρα οὔσα).⁵⁷ Ово реченица је такође послужила као значајан аргумент Стефани Будин да устврди како Неајра није била проститутка која нуди и упражњава секс с клијентима, већ је, као да је права хетера (ὡς ἂν ἑταίρα οὔσα), само пила, јела и забављала се с мушкарцима, али да и то заправо још није, због своје младости, могла да буде.⁵⁸ Али, да ли заиста може да се у реалности замисли такав сценарио у коме млада робинја из Коринта, обучавана да »зарађује телом«, борави на пијанци у атинској кући пуној непознатих мушкараца, а да се све заврши само на разговору и подизању пехара ради здравица? Један сценарио са сексом и оргијама изгледа далеко реалистичније (сличан сценарио, уосталом, Аполодор и описује у поглављима 33–34 овог говора, о чему више у даљем тексту).

Постоји, међутим, још неколико значајних ствари које се дају закључити у вези с поглављем о коме је овде реч. С једне стране, оно је још једна потврда да су велике и добро посећене светковине које су окупљале Хелене с разних страна (Велике Панатенеје и Елеусинске мистерије спадају свакако у такве) представљале одлично место и прилику за добру зараду свима онима који су се бавили »најстаријим занатом«, и можемо само претпоставити, али опет с доста великом сигурношћу, да су таква места и догађаје, поред Никарете и њених штићеница, такође походиле и неке друге данас нама непознате »Никарете и Неајре«. С друге стране, очигледно је да је у послу »зарађивања телом« било далеко боље, као што је то уосталом и данас, обезбедити сталне клијенте него увек изнова »јурити« нове. То је извесно јако добро знала и »мадам« Никарета, па одатле и појава сталних клијената као што је Тесалац Симо то био Неајри, а писац судских беседа Лисија њеној нешто старијој колегиници Метајнери. Таквим се клијентима излазило у сусрет и у погледу специјалних жеља, како то показују и наведене »екскурзије« у Атину. Исти Симо се и на другом месту у беседи наводи као један од оних сталних клијената који је Неајру водио са собом и на путовања по другим деловима Хеладе.⁵⁹ Од сталних су се клијена-

из 378. године пре н. е. (уп. KAPPAS 1999, 217), мада не треба искључити могућност ни да су у питању Велике Панатенеје из 382. године.

⁵⁷ [Dem.] 59.24.

⁵⁸ BUDIN 2021, 89–90.

⁵⁹ [Dem.] 59.108. Сву могућу сложеност оваквих односа сексуалних радница с клијентима као да је најбоље осетила и описала Дебра Хамел. Уп. HAMMEL 2003, 24: »A client's relationship with one of Nikarete's prostitutes, moreover, was not necessarily confined to a single, fee-for-service transaction. It could become a more complicated affair, of long standing and perhaps infused with a degree of emotional attachment. Some interest beyond the purely sexual probably lay behind Lysias' desire to initiate Metaneira into the Mysteries. And Simas' relationship with Neaira, given his visit with her to

та, опет, могле тражити, али и добити, и неке друге услуге и погодности. То уосталом потврђују и наредни у оптужници описани догађаји.

Међу тим сталним Неајриним клијентима у Коринту (обележени као »љубавници«, ἔρασταί) Аполодор поименце издваја песника Ксеноклида (Ξενοκλείδης ὁ ποιητής) и глумца Хипарха (Ἴππαρχος ὁ ὑποκριτής).⁶⁰ Овог другог је чак извео и као сведока на суду да потврди да су он и Ксеноклид »изнајмљивали Неајру, којој се овде суди, у Коринту, као хетеру, једну од оних које су тако зарађивале новац« (μισθώσασθαι Νεαίραν ἐν Κορίνθῳ τὴν νῦν ἀγωνιζομένην, ὡς ἑταίραν οὖσαν τῶν μισθαρουσῶν).⁶¹ Веровање да оваква »изнајмљивања« нису укључивала упражњавање сексуалних односа је очигледна идеализација стварности која је, најалост, била много суровија него што смо ми то понекад спремни да признамо.⁶² Да су се, међутим, стални клијенти могли показати да су од велике помоћи, сазнајемо из даљег казивања које у игру уводи још двојицу, за даљи Неајрин живот и »каријеру«, испоставиће се, пресудних мушкараца – Коринћанина Тиманориду (Τιμανορίδας ὁ Κορίνθιος) и Леукађанина Еукрата (Εὐκράτης ὁ Λευκάδιος). Они су, казује Аполодор, »пошто је Никарета била скупа у својим потраживањима, захтевајући од њих да подмирују све дневне трошкове њеног домаћинства, платили Никарети тридесет мина за тело Неајре, и купили је од ње да одсада заувек, према закону града, буде њихова робиня. Тако су је поседовали и користили онолико времена колико су желели« (οἱ ἐπειδήπερ πολυτελής ἦν ἡ Νικαρέτη τοῖς ἐπιτάγμασιν, ἀξιούσα τὰ καθ' ἡμέραν ἀναλώματα ἅπαντα τῇ οἰκίᾳ παρ' αὐτῶν λαμβάνειν, κατατιθέασιν αὐτῆς τιμὴν τριάκοντα μνᾶς τοῦ σώματος τῇ Νικαρέτῃ, καὶ ὠνοῦνται αὐτὴν παρ' αὐτῆς νόμῳ πόλεως καθάπαξ αὐτῶν δούλην εἶναι. καὶ εἶχον καὶ ἐχρῶντο ὅσον ἐβούλοντο αὐτῇ χρόνον).⁶³

Прича коју овде излаже тужилац делује прилично животно и могла би бити сасвим веродостојна. Искусна »мадам« Никарета, видевши да су неки стални клијенти озбиљно »научени« на услуге њене штићенице, настојала је да им узме што више новца, правдајући то скупом и великим трошковима (τὰ ἀναλώματα) њеног »домаћинства« (οἰκία, читај »јавна кућа«). У таквој ситуацији они су закључили да ће далеко боље проћи у финансијском погледу ако Неајру откупе у потпуности од Никарете него да је стално и изнова изнајмљују (то је као она модерна прича да је, гледано на дужи рок, увек исплативије

the Panathenaia, is likely to have been similarly complicated.«

⁶⁰ [Dem.] 59.26. О овој двојци, уп. KAPPARIS 1999, 222–223.

⁶¹ [Dem.] 59.28.

⁶² Уп. исправно GLAZEBROOK 2021, 71: »No mystery surrounds her transactions. Her paid encounters are for the purpose of sex. Her body is bought and sold for pleasure like every other sex laborer's. Despite outlining a wealthy clientele for her, Apollodoros' emphasis is on Neaira's open accessibility. She is indiscriminately available to all who want her (tois boulomenois).«

⁶³ [Dem.] 59.29. За време када се могла одиграти наведена купопродаја (вероватно 376. година пре н. е.), уп. KAPPARIS 1999, 228.

купити ауто него користити *rent a car*). Удружили су се и за доста високу суму од тридесет мина (τριάκοντα μνᾶς) купили (ὠνοῦνται) Неајру.⁶⁴ Можемо само претпоставити да Никарета, када је добила задовољавајућу понуду, није ни трепнула и да је продала своју штићеницу као обично »месо«, односно »тело« (σῶμα), што је Неајра као робинја у правном смислу заправо и била. Купопродаја је обављена по законским прописима града Коринта (νόμῳ πόλεως).⁶⁵ Сличан случај да двојица мушкараца купе робинју проститутку да би је заједнички користили ради задовољавања сексуалних потреба, а затим и водили спор због ње, забележен је у Атини у готово истом периоду.⁶⁶ А намера купаца у Коринту била је, нема сумње, да Неајру и даље користе као сексуалну робинју (δοῦλη), дакле, пре свега за телесне ужитке.

И наставак приче, који је у крајњем исходу донео Неајри личну слободу, изгледа сасвим реалистично и веродостојно. Када су је већ довољно »изгустирали«, нови Неајрини власници (Тиманорида и Еукрат) након неког времена су решили да се »скрасе« и да нађу себи одговарајуће супруге (μέλλοντες δὲ γαμεῖν), а да хетера и робинја попут Неајре буде тако што није, наравно, долазило у обзир. Због блискости и посебне врсте односа који су, ипак, с њом градили у дужем временском периоду, понудили су јој да се откупи и стекне личну слободу, дајући јој и одређене новчане повластице, односно да им исплати хиљаду драхми мање од суме за коју су је они претходно купили од Никарете.⁶⁷ Неајра није, међутим, имала довољну уштеђевину да исплати и ову умањену, али и даље за ондашње прилике прилично велику суму (двадесет мина или две хиљаде драхми), већ се за помоћ обратила својим другим љубавницима (ἄλλους τῶν ἐραστῶν), међу којима је био и Атињанин Фринион, Демонов син, из деме Пајаније.⁶⁸ Занимљиво је, међутим, да је услов Неајриних бивших господара и љубавника био да Неајра »не ради у Коринту нити да буде под контролом макроа« (ἐν Κορίνθῳ ἐργαζομένην οὐδ' ὑπὸ πορνοβοσκῶ οὔσαν).⁶⁹ Спомен макроа (πορνοβοσκός) не оставља место сумњи којим се то послом Неајра бавила и док је била робинја и чиме се могла бавити и након што је постала слободна.

⁶⁴ Узимајући у обзир и чињеницу да су хетере могле бити далеко скупље од обичних робинја, ово је била изузетно висока сума (30 мина = 3.000 драхми = 1/2 таланта) коју су Тиманорида и Еукрат морали да издвоје за откуп Неајре. Уп. KARRAS 1999, 227–228.

⁶⁵ Пошто Аполодор то наглашава у говору пред атинским судијама, не треба искључити могућност да се правна процедура код таквих купопродаја донекле разликовала у Атини од оне у Коринту. Уп. SAREY 1992, 101.

⁶⁶ Уп. Lys. 4.

⁶⁷ [Dem.] 59.30. То је једна трећина суме од 3.000 драхми или 30 мина, колико је износила откупна цена за Неајру, тако да се сваки од »младожења« одрекао 500 драхми.

⁶⁸ [Dem.] 59.30. Овај Фринион (Φρυνίων Δῆμωνος Παλαιεύς) био је богат човек и рођак славног атинског политичара и беседника Демостена. Уп. DAVIES 1971, 143–144.

⁶⁹ [Dem.] 59.30. Да је манумисија обављена по процедури πράσις ἐπ' ἐλευθερίᾳ, која је бившег роба ослобађала обавеза према некадашњим господарима, уп. GLAZEBROOK 2014, 59–61.

Иако она већ одавно није била обична проститутка (πόρνη), већ хетера (ἑταίρα) која је задовољавала богатије и захтевније клијенте, постојала је очигледно реална опасност да поново заврши у јавној кући (ὕπὸ πορνοβοσκῶ), чак и онда када је постала лично слободна.

Да се Неајрине животне прилике нису, ипак, много поправиле добијањем личне слободе, сазнајемо из даљег тужиочевог излагања ([Dem.] 59.33–35). Са Фринионом, који је дао највећи део новца за њено ослобађање, обрела се у Атини. Овај се, међутим, према Неајри понашао веома непристојно и понижавао је у јавности, имајући с њом отворено односе пред другим људима, и водећи је са собом на бројне забаве и пијанке. На једној од таквих забава коју је приредио славни атински војсковођа Хабрија (Χαβρίας) у част своје победе у трци четворопрега на Питијским играма (374/3, година атинског архонта Со-кратида), Аполодор каже да је Фринион, очигледно пијан, заспао, а да су с Не-ајром многи мушкарци били интимни, па и Хабријине слуге (робови) које су доносиле послужење.⁷⁰ Доводи пред судије и сведоке који су имали да потврде ову причу, такође и у делу који се тицао Хабријиних кућних робова (οἱ Χαβρίου οἰκέται).⁷¹ А то би већ биле оне раније спомињане сексуалне оргије у којима је Неајра, служећи безобзирног Фриниона, била приморана да учествује. Иако се Неајра овде може посматрати и као жртва сексуалног насиља,⁷² чињеница је да се с њом поступало као с обичном проститутком. Можда је Аполодор овим примером, наглашавајући да је Неајра била пијана и незасита у сексу, намерно настојао да изазове гађење судија према њој.⁷³ Тужилац, истина, не каже да је Фринион наплаћивао сексуалне услуге које је Неајра пружала другим мушкарцима, али то у сваком случају, и поред свег непријатељства које је Аполодор могао показивати према Неајри, није свакако био живот који је она намеравала да води по доласку у Атину.

Да се Неајра у свом животу након добијања слободе надала нечем другом и бољем, показује и њено бекство од Фриниона које је ускоро уследило. Аполодор доста прецизно наводи да је Неајра у години атинског архонта Астеја (373/2. година пре н. е.) покупила своје ствари, златни накит који јој је купио Фринион и, водећи са собом и две робињице, побегла у Мегару (ἀποδιδράσκει εἰς Μέγαρα).⁷⁴ Ту се, ипак, вратила свом старом »занату«. Боравила је, наиме, у Мегари две године, граду који је готово исто као и Коринт, био познат као један од центара проституције у античкој Грчкој,⁷⁵ али, како то тужилац нагла-

⁷⁰ [Dem.] 59.33: καὶ ἐκεῖ ἄλλοι τε πολλοὶ συνεγίγνοντο αὐτῇ μεθυσούσῃ καθεύδοντος τοῦ Φρυνίωνος, καὶ οἱ διάκονοι οἱ Χαβρίου τράπεζαν παραθέμενοι.

⁷¹ [Dem.] 59.34.

⁷² Како то наглашава BUDIN 2021, 91.

⁷³ Уп. GLAZEBROOK 2021, 73.

⁷⁴ [Dem.] 59.35.

⁷⁵ Уп. KAPPARIS 1999, 241.

шава, »зарада јој од продаје тела није донела довољно прихода за одржавање домаћинства, јер је била склона расипништву« (ὡς αὐτῇ ἢ ἀπὸ τοῦ σώματος ἐργασία οὐχ ἰκανὴν εὐπορίαν παρέειχεν ὥστε διοικεῖν τὴν οἰκίαν, πολυτελῆς δ' ἦν).⁷⁶ За тему овог рада, међутим, битно је рећи да фраза ἢ ἀπὸ τοῦ σώματος ἐργασία сасвим одговара синтагми ἐργάζεσθαι τῷ σώματι и, нема сумње, односи се на продају тела за новац, тј. проституцију, без обзира на то да ли ћемо Неајру у овом конкретном случају назвати проститутком или хетером.⁷⁷

Ускоро ће, међутим, доћи и до оне, чинило се, пресудне промене у Неајрином животу када је у Мегари упознала Стефана и нашла у њему новог и трајног заштитника (προστάτης).⁷⁸ Он ју је наговорио да се с њим врати у Атину и обећао јој је да ће је заштитити од насилног и охолог Фриниона, који је на Неајру био љут и, очигледно, још увек полагао право на њу. Неајра се са своје троје деце (међу њима и кћер Фана) преселила код Стефана, а он је успео да после доста перипетија и у дугом судском процесу и путем приватне арбитраже добије право да Неајру дели с Фринионом.⁷⁹ Неајра је, ипак, и код Стефана »наставила да се бави истим занатом ништа мање него раније, али је сада под изговором да је нечија жена која живи с мужем, захтевала веће новчане надокнаде од мушкараца који су желели да буду интимни с њом« (τὴν μὲν αὐτὴν ἐργασίαν οὐδὲν ἥττον ἢ πρότερον ἠργάζετο, τοὺς δὲ μισθοὺς μείζους ἐπράττετο τοὺς βουλομένους αὐτῇ πλησιάζειν, ὡς ἐπὶ προσχήματος ἤδη τινὸς οὐσα καὶ ἀνδρὶ συνοικοῦσα).⁸⁰ А те »веће надокнаде« (τοὺς μισθοὺς μείζους) наплаћиване клијентима биле су условљене и њиховим лошим материјалним стањем у то време, јер су, како истиче Аполодор, имали велике трошкове, а Стефан је новац зарађивао готово искључиво као сикофант, што, иако је било у складу са законима, није сматрано нарочито часним занимањем.⁸¹ Штавише, у намери да објасни колико су Стефан и Неајра били »гладни новца« и спремни на свакојака неваљалства, Аполодор додаје да се Стефан придружио Неајри у изноћивању новца и »ако би ухватио неког странца, богатог и без искуства, као њеног љубавника, заклучао би га у кући као прељубника, и захтевао од њега велику суму новца« (εἴ τινα ξένον ἀγνώτα πλούσιον λάβοι ἐραστήν αὐτῆς, ὡς μοιχὸν ἐπ' αὐτῇ ἔνδον ἀποκλείων

⁷⁶ [Dem.] 59.36.

⁷⁷ Да се и сама именица ἐργασία може односити на сексуални рад, тако је, на пример, већ код Херодота у опису делатности најстарије познате грчке хетере Родопиде: Hdt. 2.135.1. Уп. Montanari GE, s.v. ἐργασία; CGL, s.v. ἐργασία 6.

⁷⁸ [Dem.] 59.37. То се десило у току 371/70. године пре н. е. за атинског архонта Фрасиклида.

⁷⁹ [Dem.] 59.38–48.

⁸⁰ [Dem.] 59.41.

⁸¹ [Dem.] 59.42–43. Сикофанти (συκοφάνται) су у атинској правној процедури и пракси били најчешће појединци који су покретали приватне парнице ради добијања новчане награде прописане законом, али често и они који су уцењивали људе, махом угледне грађане, и изноћивали новац да не би као тужиоци подизали против њих тужбе пред народним судовима. О сикофантима уопште, уп. MacDowell 1978, 62–66.

καὶ ἀργύριον πραττόμενος πολὺ).⁸² Тврдити да је овако нешто била пракса могло би најпре бити свесно претеривање од стране тужиоца, али он о бар једном таквом догађају који је представљен као »случај прељубе« (μοιχεία) извесно сведочи у оптужници, а то је случај Епајнета са острва Андроса ([Dem.] 59.64–71).

Као и Неајру, Аполодор и њену ћерку Фану настоји да оцрни на сваки могући начин и да омаловажи као жену која се не може поредити с »нормалним« женама атинским. Не користи, истина, за њу директне изразе попут πόρνη (или παιδίσκη), односно ἑταίρα,⁸³ али асоцијације на посао којим се Фана, као уосталом и њена мајка, бавила, веома су јасне. Највише на примеру споменутог Епајнетовог случаја жели да покаже како су Стефан и Неајра подводили Фану и од њених клијената изнуђивали и додатни новац под претњом озбиљне оптужбе (нарочито у класичној Атини) за прељубу (μοιχεία).⁸⁴ Епајнет са острва Андроса (Ἐπαίνετος ὁ Ἄνδριος) био је најпре, како нас обавештава тужилац, »стари Неајрин љубавник и потрошио је доста новца на њу, а кад год би посетио Атину, одседао би код њих због пријатељства с Неајром« (ἐραστὴν ὄντα Νεαίρας ταυτησί παλαιὸν καὶ πολλὰ ἀνηλωκότα εἰς αὐτὴν καὶ καταγόμενον παρὰ τούτοις ὁπότε ἐπιδημήσειεν Ἀθήναζε διὰ τὴν φιλίαν τὴν Νεαίρας).⁸⁵ Њега је, међутим, Стефан на подмукао начин најпре позвао на село, наводно ради приношења жртве (μεταλεμψάμενος εἰς ἀγρὸν ὡς θύων), а затим га ухватио у прељуби с Фаном, Неајрином ћерком (λαμβάνει μοιχὸν ἐπὶ τῇ θυγατρὶ τῇ Νεαίρας ταυτησί), и застрашивши га, изнудио од њега тридесет мина.⁸⁶

Уплашени Епајнет је прво пристао на ову Стефанову уцену да би се ослободио, али је затим поднео тужбу пред тесмотетима (атинским архонтима) за незаконито затварање (ἀδίκως εἰρχθῆναι).⁸⁷ Он је признао да је имао однос с том женом (ὡμολόγει μὲν χρῆσθαι τῇ ἀνθρώπῳ), тј. Фаном, али да није прељубник (μοιχός). Тада је Епајнет посведочио, како Аполодор очигледно с великим задовољством наводи, да је он потрошио много новца на њих (ἀνηλωκέναι τε πολλὰ εἰς αὐτάς), и кад год би дошао у Атину, издржавао је цело домаћинство (τρέφειν τε ὁπότε ἐπιδημήσειεν, τὴν οἰκίαν ὅλην).⁸⁸ Још се позвао на закон који не дозвољава

⁸² [Dem.] 59.41.

⁸³ Уп. MINER 2003, 24–27.

⁸⁴ Уп. KAPPARIS 1999, 295–298.

⁸⁵ [Dem.] 59.64. Епајнет је вероватно био богати трговац који је често послом долазио у Атину, где је у Стефановој кући користио Неајрине услуге.

⁸⁶ [Dem.] 59.65. Прељуба је по атинским законима сматрана озбиљнијим прекршајем од силовања. Уп. MACDOWELL 1978, 125; KAPPARIS 1999, 305. Занимљиво је да је тридесет мина (3.000 драхми) била и цена за коју су својевремено Тиманорида и Еукрат откупили Неајру од Никарете.

⁸⁷ [Dem.] 59.66. Уп. MACDOWELL 1978, 126.

⁸⁸ [Dem.] 59.67. Како је Неајра живела код Стефана и формално се више није бавила »старим

да се неко сматра прелубником ако има везу са неком од жена које седе у јавној кући или које се отворено нуде на продају (τόν τε νόμον ἐπὶ τούτοις παρεχόμενος, ὃς οὐκ ἔξ' ἐπὶ ταύτησι μοιχὸν λαβεῖν ὀπόσαι ἂν ἐπ' ἐργαστηρίου καθῶνται ἢ πωλῶνται ἀποπεφασμένως),⁸⁹ рекавши да је управо то Стефанова кућа (τὴν Στεφάνου οἰκίαν), јавна кућа (ἐργαστήριον),⁹⁰ и да је то њихов занат (τὴν ἐργασίαν ταύτην), и да они приход највише остварују од тога (ἀπὸ τούτων αὐτοὺς εὐπορεῖν μάλιστα).⁹¹ Иако је цео овај случај завршен без судског епилога, јер је, како Аполодор тврди, Стефан, знајући да ће бити разоткривен као макро и сикофант (γνοὺς Στέφανος οὕτως ὅτι ἐξελεγχθήσεται πορνοβοσκῶν καὶ συκοφαντῶν), пристао на арбитражу,⁹² и на крају се уз вансудско поравнање измирио с Епајнетом.⁹³ За нашу тему је, међутим, значајно то да тужилац, позивајући се на Епајнета и његов случај, жели да убеди судије поротнике да је Стефан »макро« (πορνοβοσκός), а његова кућа »јавна кућа« (ἐργαστήριον).⁹⁴ У тој »јавној кући« је подводио Неајру, жену с којом је живео у лажном браку, али и њену ћерку, коју је још користио да би додатно уцењивао клијенте. Зато не треба искључити могућност да је Аполодор овде заправо искористио један, не баш сасвим јасан, случај прелубе, који је у коначном исходу остао без судске пресуде, само да би показао да су Стефан и Неајра за новац подводили Фану.⁹⁵ Ипак, чак и међу одредбама помирења које су међусобно начинили Стефан и Епајнет, стоји и она да »Стефан стави Фану на располагање Епајнету кад год овај дође у град и пожели да буде с њом« (Στέφανον δὲ παρέχειν Φανῶ Ἐπαίνετῳ, ὁπόταν ἐπιδημῇ καὶ βούληται συνεῖναι αὐτῇ).⁹⁶ То је, нема сумње, представљало написано и оверено допуштење Епајнету да има сексуалне односе с Фаном, са којом је, наводно, претходно био ухваћен у прелуби!

Још једна ствар је доста упадљива у Аполодоровом казивању и изношењу оптужнице прозив Неајре. Он њено име спомиње више од осамдесет (80!) пута у говору, а атинска пракса показује да се лична имена угледних жена и уопште рођених Атињанки (ἄσται) готово никада нису јавно изговарала на суду и у

занатом«, мало је вероватно да је Епајнет плаћао Неајрине услуге само новцем, већ се пре могло радити о богатим даровима и стварима неопходним за домаћинство. Уп. KAPPARIS 1999, 310.

⁸⁹ Ово је стари Солонов закон на који се оптужени позвао, а спомињу га и беседник Лисија (Lys. 10.19) и биограф Плутарх у *Животопису Солона* (Plut. Sol. 23.1).

⁹⁰ Да је ἐργαστήριον (»радионица«) чест еуфемизам за »јавна кућа«, уп. LSJ, s.v. ἐργαστήριον; Montanari GE, s.v. ἐργαστήριον.

⁹¹ [Dem.] 59.67.

⁹² [Dem.] 59.68.

⁹³ [Dem.] 59.69–71.

⁹⁴ СОНЕН 2015, 137 овај посао описује следећим речима: »Stephanos and Neaira function together in the household-oriented prostitutional business described in Demosthenes 59.«

⁹⁵ Уп. GLAZEBROOK 2021, 76.

⁹⁶ [Dem.] 59.71.

јавности, већ увек кроз њихов однос с мушким сродницима (навођене као нечија жена, мајка, ћерка или сестра). И у тој чињеници вероватно треба видети намеру тужиоца да омаловажи тужену и супротстави је поштеним и смерним атинским женама.⁹⁷ Он такође често (чак 26 пута) скреће пажњу поротницима на њено име користећи уз име и показну заменицу αὐτή и то у наглашеном облику αὐτή – »ова овде Неајра« (Νεαίρα αὐτή), што се исто може сматрати начином да се тужена омаловажи и да се према њој покаже презир.⁹⁸ Занимљиво је да ове наглашене облике показне заменице οὗτος (οὗτοςί) и αὐτή (αὐτήι) Аполодор (као и Теомнест у првом делу оптужне беседе) користе само за Стефана и Неајру, не и за друге особе споменуте у говору.⁹⁹ Ако томе додамо да четири пута за Неајру, али и за њену ћерку Фану, користи наизглед неутрални израз ἡ ἀνθρωπος («жена» у генеричком смислу, али заправо прилично понижавајући),¹⁰⁰ којим су често означавани робови, а готово никада угледни грађани (грађанке), добија се пуна слика Аполодорових реторских техника којима је Неајру приказао као особу другог реда и жену која се својом прошлошћу, као и садашњошћу, не може мерити с часним женама атинским.

Постоји, на крају, и једно занимљиво античко сведочанство које се тиче Псеудо-Демостеновог говора *Проίσις Неајре*, и које, нема никакве сумње, потврђује да је изворно у беседи постојало бар још једно место које се извесно тичало проституције, али да се античким издавачима тај део учинио сувише вулгарним па су га уклонили. Наиме, поуздани и брижљиви ретор Хермоген из Тарса, који је живео и стварао у време цара из династије Антонина (средина и друга половина 2. века н. е.), у свом познатом делу *О врстама стиља* (Περὶ ἰδεῶν), разматрајући шта су све његови претходници сматрали неприкладним да се нађе у јавној беседи (ἐν δημοσίῳ) за разлику од приватних говора (ἐν ἰδιωτικοῖς λόγοις), наводи као пример и место из говора *Проίσις Неајре*: »радити радњу кроз три рупе« (ἀπὸ τριῶν τρυπημάτων τὴν ἐργασίαν πεποιήσθαι).¹⁰¹ Пошто је наведено место, као непримерено и превише вулгарно за јавну беседу, још у старини уклоњено у издању говора и не налази се у постојећим рукописима, његово значење може једино да циља на онога који за новац и у виду заната (обратити пажњу и на појам ἐργασία, који се и овде, као и у претходно наведеним примерима, извесно односи на сексуални рад) упражњава секс у свим отворима, дакле орални, вагинални и анални секс.¹⁰² Није, ипак, јасно где се то место могло тачно налазити у тексту беседе, можда при крају одељка 108 иза

⁹⁷ Уп. HAMEL 2003, 28; GLAZEBROOK 2005, 165–166.

⁹⁸ Уп. GLAZEBROOK 2005, 167–168.

⁹⁹ KAPPARIS 1999, 194.

¹⁰⁰ Уп. GLAZEBROOK 2005, 168: »A close English rendering might be "this creature".«

¹⁰¹ Hermog. *Id.* p. 325 (ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1913).

¹⁰² Уп. KAPPARIS 1999, 402.

речи ὑπὸ πάντων (в. горе текст одељка с преводом).¹⁰³ Реч τρύπημα (у основи »рупа« било које врсте) у овом и сличном значењу може се ипак наћи у још читавом низу античких извора у временском распону од старих атинских песника комедија¹⁰⁴ до вероватно највећег историчара позне антике, Прокопија. Посебно је занимљиво то да баш Прокопије, поред бројних других »сочних« израза, користи готово идентичан вокабулар као и аутор судске беседе *Проίτις Неајре* да њиме оцрни царицу Теодору, супругу римског цара Јустинијана I, и читаоцима прикаже њену »неславну« прошлост у својој *Тајној историји (Historia arcana)*.¹⁰⁵ Тако и узгредни податак из Хермогеновог дела *О врстама сίηλα* потврђује да се у Псеудо-Демостеновом говору *Проίτις Неајре* веома експлицитно говорило о сексу и проституцији, па је управо из тог разлога у редакцији наведено место у говору у уклоњено из текста као неприлично.

На крају треба рећи да, поред тога што је Псеудо-Демостенов говор *Проίτις Неајре* изузетно значајан извор за многа питања друштвеног живота класичне Атине, он то остаје, и поред неких изражених сумњи у његову веродостојност, и за питања у вези с проституцијом и сексуалним радом у Атини и уопште у античкој Грчкој. Детаљно ишчитавање и анализа свих релевантних делова ове беседе, као и сагледавање историјског контекста у коме се одиграо судски процес о коме беседа сведочи, учвршћују нас у уверењу да у пракси није било суштинске разлике између рада које су обављале проститутке (πόρναι) и онога које су обављале хетере (ἑταίραι). И једне и друге су »регрутоване« готово искључиво из редова робинја, ослобођеница и странкиња. У основи делатности и једних и других биле су сексуалне услуге пружане мушкарцима у замену за новац. Без обзира на разлике које су се могле тицати цене рада и услова рада, и проститутке и хетере су, пре свега, за надокнаду пружале својим клијентима сексуалне услуге. Хетере су, поред тога, захваљујући својим специфичним знањима и образовању, могле пружати и неке друге услуге које нису нужно морале имати везу са сексом. Ипак, говорити о хетерама као о некој елити је свакако претеривање које нема довољну потпору у изворима. Претеривање је и када се говори о тобожњој великој слободи хетера да саме одлучују о свом животу и раду, о избору клијената и сл. Управо пример Неајре сведочи да су чак и хетере на гласу тешко као странкиње могле опстати у друштву без ослонаца на неког моћног појединца и заштитника. О каквој то великој слободи мо-

¹⁰³ Како то, на пример, усваја BERS 2003, 187, уносећи наведену фразу и у свој енглески превод: »notorious to all for making her living from three holes«. С друге стране, CAREY 1992, 141–142 изражава сумњу да је једна оваква синтагма икада могла да нађе своје место у говору пред атинским судијама, односно да би Аполодор овако нападним речником, примереним комедији и позоришту а не суду, много ризиковао да окрене поротнике против себе.

¹⁰⁴ Уп. HENDERSON 1975, 142.

¹⁰⁵ Procop. Arc. 9.18: τριῶν τρυπημάτων ἐργαζομένην.

же бити речи када су и тог заштитника у пракси тешко могле заменити неким другим. Остале недоумице у вези са хетерама и сексуалним радом често су последица непрецизности у изворима, као и еуфемизама којим исти обилују. Биће ипак да је увек поуздани Плутарх још у старини био најближи истини у вези с коришћењем еуфемизама у свакодневном наративу Атињана класичне епохе, када у *Живојιοῦιου Солона* наводи да »новији писци за Атињане кажу да су они непријатности у животним пословима умели покривати и довитљиво улепшавати лепим и пријатним речима, па тако проститутке зову хетерама, намете (савезницима) доприносима, војне посаде градским стражама, а тамницу одајом«. ¹⁰⁶

Библиографија

- BERS 2003 = V. Bers, *Demosthenes, Speeches 50-59*, The Oratory of Classical Greece Book 6, Austin: University of Texas Press.
- BUDIN 2008 = S. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUDIN 2021 = S. Budin, *Freewomen, Patriarchal Authority, and the Accusation of Prostitution*, Abingdon: Routledge.
- CALAME 1999 = C. Calame, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CAREY 1992 = C. Carey, *Apollodoros, "Against Neaira": [Demosthenes] 59*, Warminster: Aris & Philips.
- CGL = J. Diggle (ed.), *The Cambridge Greek Lexicon I-II*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- COHEN 2006 = E. E. Cohen, »Free and Unfree Sexual Work: An Economic Analysis of Athenian Prostitution«, in C. A. Faraone and L. K. McClure (edd.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison: University of Wisconsin Press, 95–124.
- COHEN 2015 = E. E. Cohen, *Athenian Prostitution: The Business of Sex*, Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON 1997 = J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London: HarperCollins.
- DAVIES 1971 = J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford: Oxford University Press.
- GLAZEBROOK 2005 = A. Glazebrook, »The Making of the Prostitute: Apollodoros's Portrait of Neaira«, *Arethusa* 38, 161–187.
- GLAZEBROOK 2006 = A. Glazebrook, »The Bad Girls of Athens: The Image and Function of *Hetairai* in Judicial Oratory«, in C. A. Faraone and L. K. McClure (edd.),

¹⁰⁶ Plut. *Sol.* 15.2–3: ἂ δ' οὐ οἱ νεώτεροι τοὺς Ἀθηναίους λέγουσι τὰς τῶν πραγμάτων δυσχερείας ὀνόμασι χρηστοῖς καὶ φιλανθρώποις ἐπικαλύπτοντας ἀστείως ὑποκορίζεσθαι, τὰς μὲν πόρνας ἑταίρας, τοὺς δὲ φόρους συντάξεις, φυλακὰς δὲ τὰς φρουρὰς τῶν πόλεων, οἴκημα δὲ τὸ δεσμοκτήριον καλοῦντας.

- Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison: University of Wisconsin Press, 125–138.
- GLAZEBROOK 2011 = A. Glazebrook, »*Porneion*: Prostitution in Athenian Civic Space«, in A. Glazebrook and M. Henry (edd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*, Madison: University of Wisconsin Press, 34–59.
- GLAZEBROOK 2014 = A. Glazebrook, »The Erotics of Manumission: Prostitutes and the *πρᾶσις ἐπ' ἔλευθερίᾳ*«, *EuGeStA (Journal of Gender Studies in Antiquity)* 4, 53–80.
- GLAZEBROOK 2021 = A. Glazebrook, *Sexual Labor in the Athenian Courts*, Austin: University of Texas Press.
- HAMEL 2003 = D. Hamel, *Trying Neaira: The True Story of a Courtesan's Scandalous Life in Ancient Greece*, New Haven: Yale University Press.
- HENDERSON 1975 = J. Henderson, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven: Yale University Press.
- KAMEN 2013 = D. Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KAMEN 2018 = D. Kamen, *Pseudo-Demosthenes: Against Neaira*, Carlisle, PA: Dickinson College Commentaries.
- KAPPARIS 1999 = K. Kapparis, *Apollodoros, "Against Neaira" [D. 59]*, Berlin: De Gruyter.
- KAPPARIS 2011 = K. Kapparis, »The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World«, in A. Glazebrook and M. Henry (edd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*, Madison: University of Wisconsin Press, 222–255.
- KAPPARIS 2018 = K. Kapparis, *Prostitution in the Ancient Greek World*, Berlin: De Gruyter.
- KENNEDY 2014 = R. F. Kennedy, *Immigrants Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*, Abingdon: Routledge.
- KURKE 1999 = L. Kurke, *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- LGPN II = M. G. Osborne, S. G. Byrne (edd.), *A Lexicon of Greek Personal Names II: Attica*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- LSJ = Liddell, H. G. and R. Scott (rev. by H. S. Jones and R. McKenzie, rev. suppl. by P. G. W. Glare), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MACDOWELL 1978 = D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London: Thames and Hudson.
- MCCLURE 2003 = L. K. McClure, *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, London: Routledge.
- MINER 2003 = J. Miner, »Courtesan, Concubine, Whore: Apollodorus' Deliberate Use of Terms for Prostitutes«, *American Journal of Philology* 124, 19–37.
- Montanari GE = F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, Boston: Brill, 2015.

- NOWAK 2010 = M. Nowak, »Defining Prostitution in Athenian Legal Rhetorics«, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 78, 183–197.
- OCD⁴ = *Oxford Classical Dictionary*, Fourth Edition, edd. S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford 2012.
- PATERSON 1994 = C. B. Patterson, »The Case against Neaira and the Public Ideology of the Athenian Family«, in A. Boegehold and A. Scafuro (edd.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 199–216.
- PCG = R. Cassell, C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci* I–VII, Berlin - New York 1983–1989.
- RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa), Stuttgart 1894–1980.
- RENNIE 1931 = W. Rennie (ed.), *Demosthenis Orationes, Volume III: Orationes XLI–LXI; Prooemia; Epistulae* (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press.
- TREVETT 1990 = J. Trevet, »History in [Demosthenes] 59«, *Classical Quarterly* 40, 407—420.
- TREVETT 1992 = J. Trevet, *Apollodorus the Son of Pasion*. Oxford: Clarendon Press.

Mirko Obradović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
mdobrado@f.bg.ac.rs

On Prostitution in Pseudo-Demosthenic Speech *Against Neaira* ([Dem.] 59)

Abstract: The paper deals with terminology relating to prostitution and sex labour in the pseudo-Demosthenic speech *Against Neaira* ([Dem.] 59). It is an extremely important source that provides much information about customs, laws, and social life in classical Athens, and it remains so despite some recently raised doubts about its credibility, and for the history of prostitution and sex work in Athens and in ancient Greece in general. A detailed reading and analysis of all the relevant parts of this speech, as well as looking at the historical context in which the judicial process that the speech testifies to took place, strengthens our belief that in practice there was no essential difference between the labour performed by common prostitutes (πόρναι) and that performed by *hetairai* (ἑταίραι). There did not seem to be a legally significant difference between both terms and Apollodorus, the most likely author of the speech *Against Neaira*, for example, uses the same terminology to describe both the common prostitutes (πόρναι) and expensive *hetairai* (ἑταίραι). Both prostitutes and *hetairai* were recruited almost entirely from the ranks of enslaved, freedwomen and foreign. The basis of the activities of both were sexual services provided to multiple clients in exchange for money. Regardless of the differences that could be related to the price of work and working conditions, both prostitutes and particularly *hetairai* provided their clients sex in exchange for financial compensation of any kind. In addition, *hetairai* had specifically been trained to please men, so they could also provide some other services that did not necessarily have to be related to sex. However, talking about *hetairai* as the elite women is certainly an exaggeration not substantiated sufficiently in the extant sources. It is also an exaggeration when talking about the supposed great freedom of *hetairai* to decide for themselves about their life and work, about choosing clients, etc. The example of Neaira is the one which testifies that even famous *hetairai* could hardly survive as foreigners in Athenian society without relying on some powerful individual and protector. What kind of freedom can we talk about when in practice they could hardly replace that protector with someone else? Other doubts regarding *hetairai* and sex labour are often the result of fluidity of terminology and inaccuracies in the sources, as well as the euphemisms they abound.

Keywords: pseudo-Demosthenic speech *Against Neaira*, prostitution, sex labour, Greek law, terminology, *hetairai*.

Pro Marcello*: хвалећи Цезара Цицерон покушава да сачува остатке Републике

Ајсџпракџ: Цицеронова беседа *Pro Marcello*, изговорена у сенату пред Цезаром, који је након пресудних победа у грађанском рату преузео све полуге власти у држави, оставља бројна отворена питања и стога и даље заокупља пажњу међу научницима. У сложеним временима, сложен однос две знамените личности, двојице политичара и књижевника, осликава се и у споменутој беседи. Овај рад представља још један покушај да се тумачењем Цицеронове искрености одговори на питање зашто је Цицерон на заседању сената прекинуо своје вишегодишње одсуство из политичког и јавног живота.

Кључне речи: М. Марцел, Цезар, искреност, *clementia*, *suasoria*.

Након Цезарове победе над помпејевцима у битки код Фарсале 48. год. пре н. е., која је означила прекретницу у грађанском рату, Цицерон је напустио поражену страну и отишао у Бриндизи. Са Цезаром се помирио наредне године, када се и вратио у Рим. У јавном животу није учествовао и, боравећи у граду или његовој околини, посветио се књижевности и филозофији.¹ Истовремено, приватно се залагао да се из прогонства врате његови пријатељи, саборци у грађанском рату.

Цезар пак, након још једне победе над помпејевцима, у битки код Тапса у Африци, вратио се у Рим у јуну 46. године и, мада грађански рат није био завршен,² одлучио је да аболира своје противнике који су положили оружје. Када је на заседању сената, одржаном средином септембра 46, Цезаров таст Луције Калпурније Пизон (*cos.* 58) споменуо Марка Клаудија Марцела,³ његов рођак, Гај Марцел (*cos.* 49), пред Цезаром се бацио на колена, уз одобравање свих сенатора, који су устали са својих места и пришли Цезару да се и они својим

* Чланак је настао у склопу научног пројекта *Човек и друштво у време кризе*, који финансира Филозофски факултет Универзитета у Београду.

¹ Пишући филозофске и филозофско-политичке списе, мислио је да посредно може да има значајну улогу у политичком животу захваљујући свом политичком резонувању (*Fam.* 9.2.5) и могућем утицају на Цезара, који је желео да испољи и у беседи *За Марцела* (LÉVY 2012, 71).

² Битка код Тапса сматра се пресудном у грађанском рату, али коначну победу Цезар је извојевао у Хиспанији, у битки код Мунде, 17. марта 45.

³ Није познато да ли је повод било Марцелово помиловање (BERRY 2006, 208).

молбама заузму за Марка Марцела.⁴ Цезар, који је председавао као диктатор, подсетио је сенаторе на њихово непријатељство, које се заоштрило 51. године, када се Марцел као конзул успротивио његовим поступцима у Галији и намерама да се након истека проконзулата задржи у Галији, као и да се кандидује за конзула *in absentia*. Непријатељство се наставило у грађанском рату, када је Марцел стао на Помпејеву страну и учествовао у битки код Фарсале.⁵ Иако је споменуо Марцелово љуто непријатељство (*acerbitas*)⁶ и бојазан да би повратком таквих људи била угрожена његова безбедност, Цезар је пристао да удовољи сенату и да дозволи Марцелу да се врати из прогонства.⁷ За тај гест сенатори су потом захваљивали Цезару, редом и само с једним изузетком,⁸ и ред је дошао и на Цицерона, који је тада променио своју одлуку да се не обраћа у јавности и да не говори у сенату,⁹ ганут Цезаровом великодушносту и оданосту сената одсутном Марцелу.¹⁰ Цицероново *ex tempore* обраћање Цезару познато нам је као Беседа за Марцела (*Pro Marcello*). Објављена верзија беседе вероватно је дотерана али је сачуван стваралачки метод, шаблон и сен-тимент.¹¹

*

Цицерон је беседио пред сенаторима, којих је након грађанскога рата било мање, пред сенаторима који су били дубоко подељени због различитих ставова о недавној прошлости, али и о будућности;¹² беседио је у сенату, чија се

⁴ *Fam.* 4.4.3.

⁵ Након битке код Фарсале, Марцел није пошао са пораженим помпејевцима у Африку, али није покушао ни да тражи помиловање од Цезара, него је отишао у добровољно прогонство и уточиште нашао у Митилени, на острву Лезбосу, где се посветио изучавању реторике и филозофије код перипатетичара Кратипа.

⁶ *Fam.* 4.4.3.

⁷ Као што је, за боравка у Митилени, у преписци са Цицероном Марцел био равнодушан према пријатељевом бодрењу, похвалама и позивима да се врати кући, тако је оклевао да пође у Рим и када је сазнао да је помилован. На пут је кренуо наредне, 45. године, али је убијен у Атини.

⁸ Луције Волкације Тул.

⁹ Готово шест година, од 52, када је успешно беседио у одбрану Милона и, крајем исте године или почетком наредне (јануар 51), против Тита Мунација Планка.

¹⁰ *fregit hoc meum consilium et Caesaris magnitudo animi et senatus officium* (*Fam.* 4.4.4)

¹¹ KROSTENKO 2005, 279. BERRY 2006, 208 не одбацује могућност да се писана верзија не разликује много од изговорене због Цицеронове способности да створи савршену беседу без претходне припреме, као и да по сећању изговорене речи доследно запише. DYER 1990 беседу тумачи радикално другачије од осталих научника и, између осталог, писану верзију, за коју мисли да се знатно разликује од изговорене, датира много касније претпостављајући да је објављена у мају или јуну наредне године. О термину објављивања види TEMPEST 2013b, 299, нап. 15.

¹² Очекивано, у сенату је порастао број Цезарових присталица (CONNOLLY 2015, 176). Наиме, већина сенатора након грађанског рата желела је остати неутрална, али је Цезар успео да придобије неке од преживелих из поражене фракције. Неки од њих су му пружили активну подршку а неки своју наклоњеност нису крили (SYME 1939, 51).

улога углавном сводила на ратификовање Цезарових предлога, који је као диктатор приграбио сву власт.¹³ Свестан да у новонасталим тешким временима недостају знаменити и храбри републиканци, Цицерон беседи о кризи али аутократску власт не види као спасоносно решење.¹⁴ Будући да је Цезар гарантовао безбедност и оним преживелим помпејевцима који се нису вратили у Рим, и углавном су боравили у добровољном прогонству на острву Лезбосу,¹⁵ Цицерон се у беседи није залагао за Марцелово помиловање већ је изразио захвалност Цезару за опраштање и благонаклон однос према сопственим доскорашњим непријатељима. Поготово, наравно, према Марку Марцелу, који му се много година одлучно супротстављао и у каријери и у грађанском рату. *Pro Marcello*¹⁶ је прва од три беседе, познате под заједничким називом *orationes Caesarianae* (*Pro Marcello*, 46; *Pro Ligario*, 46; *Pro Rege Deiotaro*, 45), јер су изговорене пред Цезаром и у свима је адресат управо Цезар.

Pro Marcello углавном се не сврстава Цицеронове најзнаменитије беседе и другачија је од свих претходних.¹⁷ Отвара многа питања, предмет је бројних студија, понекад потпуно различитих тумачења.¹⁸ И у овоме веку заокупља значајну пажњу научника, који нису сасвим сагласни када треба одредити којој врсти беседе припада,¹⁹ која је била Цицеронова главна намера, да ли је у

¹³ TEMPEST 2013b, 298.

¹⁴ CONNOLLY 2015, 180.

¹⁵ Види нап. 6.

¹⁶ Многи научници мисле да би тачнији и одговарајући назив беседе био *De Marcello oratio, e. g.* PICONE 2008, 63. Наслов *De Marcello* MILLS / JEFFERY 1899, 16 сматрају обманујућим.

¹⁷ НИСВЕТ 1964, 72 сврстава међу најзнаменитије и посебно истиче језик, конзистентност, ритам и структуру. По RAWSON 1983, 218, беседа је бриљантна. Научницима пак са јаким републиканским предубеђењима није била предмет интересовања и тумачили су је као вежбу политичке мисли (CONNOLLY 2015, 176).

¹⁸ Види CONNOLLY 2015, 178–179.

¹⁹ Према TEMPEST 2013b, 298 то није беседа одбране – одржана је у сенату без формалне оптужбе. Не спада ни у делиберативне беседе јер је Цезар већ објавио своју одлуку да Марцелу дозволи врати у Рим. Као прва у римском беседништву у којој се хвали »владар«, садржи карактеристике панегирика и послужила је као модел беседницима који су живели под царевима (TEMPEST 2011, 174). MANUWALD 2011, 90 пак сврстава беседу у делиберативне због њене поставке и адресата, а Марцел је у ствари похваљен само једном, накратко: *quis enim est illo aut nobilitate aut probitate aut optimarum artium studio aut innocentia aut ullo laudis genere praestantior?* (Марс. 4). Беседа је делимично и епидеиктичка јер је Цицерон захвалио Цезару за поступке према негдашњим непријатељима и похвалио његове изузетне војне успехе и способности (Марс. 5–10, 28), као и бројне моралне и интелектуалне врлине: хуманост, милосрђе, умереност, великодушност, племенитост, разборитост, мудрост (MANUWALD 2011, 92). BERRY 2006, 204 беседу сврстава у епидеиктичке, а како слави Цезара, то је технички и панегирик. Али превод и напомене, као једну од девет Цицеронових беседа, објављује под називом *Political Speeches*. MORTON BRAUND 1998, 71, као и многи други, *orationes Caesarianae* види као прототипе римског царског панегирика, а међу њима понајвише управо *Pro Marcello*. И даље превладава мишљење да је беседа свакако *suasoria* јер Цицерон жели да подржи и подстакне Цезара да настави да

ствари желео да изврши притисак на Цезара, да ли је био искрен према њему, да ли му је Цезар поверовао, да ли је видео прилику да се активније укључи у политички живот или је, свестан да није политички независтан, покушао да посредује између Цезара и некадашњих помпејеваца; тачније, да се пред новим властодршцем избори за улогу саветодавца.²⁰

*

Делимичан одговор на већину поменутих питања дао би валидан закључак да ли је Цицерон био неискрен, искрен или делимично искрен. Ако већ научници нису сасвим сложни када треба одредити којој врсти беседа припада *Pro Marcello*, она је свакако *suasoria*:²¹ неспорна је Цицеронова жеља да њоме охрабри, подстакне Цезара да настави да рехабилитује бивше помпејевце, као и да се постара да се Република обнови и бар сачува у некаквом већ облику. Наиме, у писмима пријатељима написаним након Цезаровог повратка у Рим, Цицерон наводи да пропадање Републике више види као последицу неповољних околности него што окривљује Цезара да поткопава редовни друштвени поредак. Писма ближим пријатељима и истомишљеницима (Пет, Курије) не одишу оптимизмом и у њима признаје да у обнову Републике готово да не верује.²² То се накратко променило јер је, охрабрен неочекиваним догађајем у сенату, поверовао да републиканско уређење неће сасвим нестати.²³ Али нада у опстанак Републике распршена је након три месеца, када је Цезар спречио именовање магистрата за наредну годину и отишао у Шпанију да се разрачуна са преосталим републиканским снагама.

Када се разматра Цицеронова искреност, треба напоменути да се највећи римски беседник обратио изузетно суптилном критичару језика и познаваоцу реторике.²⁴ Такође, Цезарова мудра политика према пораженим противницима (*clementia*)²⁵ односила се и на Цицерона, али он засигурно у почетку није

рехабилитује бивше помпејевце, као и да се сачува уздрмани друштвени поредак (TEMPER 2013b, 300).

²⁰ Термин објављивања беседе такође је и даље предмет расправа. Види KROSTENKO 2005, 300, нап. 5.

²¹ Види TEMPER 2013a, 265, нап. 15. Научници данас не тумаче беседу као *gratiarum actio*; захвалност Цезару за његов поступак обухвата мање од четвртине беседе (TEMPER, 2013b, 299).

²² SHACKLETON BAILEY 1971, 197.

²³ CONNOLLY 2015, 198 у беседи не препознаје оптимистичне поруке. Беседа је панегирик (похвала Цезара искрена), визионарска, јер је покушај очувања права на суверенитет пред једним аутократом унапред осуђен на пропаст. То је по ауторки еулогија – прихватање чињенице да је република пропала. («Хвалоспев који покушава да се помири са губитком Републике.»)

²⁴ KROSTENKO 2005, 281.

²⁵ *Clementia Caesaris* је и оштро критикована, е. г. SYME 1958, 414: »When Caesar the Dictator paraded a merciful and forgiving spirit (certainly from calculation, and perhaps from generosity),

претпоставио колике ће бити њене размере. Цезар, као искусан политичар, није желео да уништи своју класу, римску аристократију,²⁶ али је поражене помпејевце желео да врати у политички живот неповратно пасивизирани. Такође, био је свестан Марцелове принципијелности²⁷ и не би му ишло у прилог самоубиство још једног истакнутог републиканца.²⁸ Дакле, с једне стране је вешт беседник, свестан да је у подређеној позицији и да његово излагање вероватно неће имати велике домете, а са друге је победник са аутократским аспирацијама, који своје тежње у то време покушава да прикрије благонаклоним односом према својим бившим противницима.

Цицерон је у том тренутку био несрећан, али је тешко могао да избегне обраћање²⁹ и његова величанствена и слободоумна речитост претворила се у »сервилну похвалу свемогућег добротвора«.³⁰ Захваљујући изузетној беседничкој вештини, PICONI 2008, 74 види Цицерона као драмског писца и режисера, а на сцени су глумци: Марцело као окривљени (*reus*), Цезар као судија (*iudex*), коме је извођење (*actio*) упућено, и Цицерон као бранилац (*patronus*) и оштроумни посредник између пошиљаоца и примаоца. Порука и, коначно, резултат требало је да буде повратак поражених помпејеваца у политички живот, очекивано, без стварног утицаја; самим тим, наставак Цезарове политике помиловања и његово залагање за обнову Републике, а Цицерон, као посредник, требало је да »гарантује нову кохезију« у друштву. TEMPEST, 2011, 175 не одбацује могућност да је Цицерон желео да види Цезара налик свом »идеалном државнику«, каквог је замислио у спису *De re publica*,³¹ и да је у том случају врло вероватно видео себе као Цезаровог саветника. BERRY, 2006, 210 је директнији – Цицерон је желео да добије улогу поузданог саветника и стилски углађеном беседом да увери Цезара да би могао да му постане присталица и

he did not endear himself to all men in his class and order. Clemency depends not on duty but on choice and whim, it is the will of a master not an aristocrat's virtue. To acquiesce in the 'clementia Caesaris' implied a recognition of despotism.«

²⁶ Цезарову великодушност нису сви с одушевљењем прихватили, а међу њима је било и оних који су поштеђени живот и рестаурацију прихватили са озлојеђеношћу, а Марцел није био једини који није тражио помиловање (SUME 1939, 51). Види нап. 28.

²⁷ Марцел је упорно одбијао апеле Цицерона и свога рођака Гаја Клаудија Марцела да тражи помиловање од Цезара. Види нап. 7.

²⁸ Марко Порције Катон изршио је самоубиство након пораза у битки код Тапса.

²⁹ Беседа почиње »неспретно и тешко« али постепено Цицеронове речи и идеје »почињу слободно да теку« (D. Stockton, *Cicero. A Political Biography* (Oxford, 1971), 273 у: TEMPEST, 2013a, 262). Такође, CONNOLLY, 2015, 176 у првој реченици беседе примећује да Цицерон говори под притиском, свакако због неуобичајених прилика и подређеног положаја, као и због разлога да се диктатору Цезару обрати у сенату.

³⁰ PICONI 2008, 74.

³¹ О филозофској позадини беседе и о одјецима Цицероновог списа *De re publica* види и TEMPEST 2013a.

заговорник његових идеја. Цицеронову сервилност, тачније, спремност да се стави у Цезарову службу, могуће је наслутити у писму Варону, из априла исте године, када је позвао пријатеља да у обнови Републике учествују не само као предводници (архитекте) него и као следбеници (радници) ако би их на тај чин неко позвао.³² RAWSON, 1983, 219 верује Цицерону и мисли да је потпуно искрен,³³ иако је беседа писана високим, чак претенциозним стилем, јер је у њој препознала још један његов покушај да се врати на своју омиљену тему – политику слоге и јединства. Али, у складу с околностима, садржај је другачији и самим тим, закључује ауторка, Цицерон је само изразио своје жеље, без очекивања да ће се оне и остварити.

DYER 1990, како је поменуто,³⁴ беседу тумачи најрадикалније: Цицерон је потпуно неискрен и Цезару уопште не верује. *Clementia Caesaris* је у ствари чин којим деспот показује циничну и презриву равнодушност према сенаторима и Републици.³⁵ Цицерон је ироничан, када нпр. каже да ће Цезар као добар освајач обновити Републику, или када обећава да ће га његови помиловани (бивши) непријатељи штитити од атентата. Са друге стране, тврди аутор, Цицерон овом беседом упозорава Цезара да може постати мета атентата ако не обнови Републику. WINTERBOTHOM 2002, 33 не види позив на атентат него Цицероново упозорење сенаторима да би без Цезара на власти настала још већа криза са погубним последицама. Своју тврдњу темељи на писмима написаним током лета исте године, у којима Цицерон признаје да пристаје на Цезарову власт и изражава наду да ће Цезар напослетку поштовати законе. Аутор добија радикално тумачење беседе које износи DYER 1990, понајвише проналазећи у писмима из 46. доказе да је Цицерон беседио у складу са тренутним осећањима. Крунски доказ му је, јасно, писмо Руфу (*Fam.* 4.4). Такође, сматра да Цицерон није обмањивао, али и да није изговорио све што мисли. Беседио је у интересу преосталих помпејеваца у прогонству и о ономе што је дугорочно најбоље по државу,³⁶ и стога би »свака отворена или наговештена критика Цезара била потпуно контрапродуктивна«. ³⁷ SHACKLETON BAILEY 1971, 199 такође верује да Цицероново уважавање Цезарове великодушности није неискрено, као и да није само изигравао ласкавца када је диктатора подстицао на његов најважнији задатак – обнову Републике. Убрзо, у писмима пријатељи-

³² *si quis adhibere volet, non modo ut architectos, verum etiam ut fabros, ad aedificandam rem publicam* (*Fam.* 9.2.5).

³³ RAWSON 1983, 219, такође, верује Цицерону када позива на општу лојалност Цезару јер само он може да помири све странке и да обнови Републику, као и када позива Цезара да успостави редовне институције, а сенату врати његове надлежности.

³⁴ Нап. 12.

³⁵ DYER 1990, 22.

³⁶ WINTERBOTHOM 2002, 38.

³⁷ WINTERBOTHOM 2002, 29.

ма, али и цезаровцима, Сервилију Исаурику (*cos.* 79) и песнику и беседнику Квинту Корнифицију, Цицерон изражава одређени степен вере у Цезарове намере. Напослетку, ТЕМРЕСТ 2013а, 267 не поставља као приоритетно питање да ли је Цицерон био искрен него како је убедио Цезара да је искрен.

*

У беседи *Pro Marcello* Цицерон је захваљујући својој изузетној беседничкој вештини покушао да пред Цезаром, суптилним познаваоцем реторике, створи утисак да је заиста искрен када му захваљује за помиловање Марцела и када изражава уверење да ће Цезар обновити Републику. Као искусан и прагматичан политичар, али сада готово без икаквог утицаја, он је, хвалећи Цезара, у ствари желео да га упозори да би аутократија била погубна по државу. Жеља да се рехабилитују и у Рим врате сви републиканци и бивши помпејевци и задовољство што је Цезар, мимо Цицеронових очекивања, аболирао многе своје противнике у грађанском рату, па тако опростио и Марцелу, свом непријатељу и Цицероновом блиском пријатељу, били су само повод за Цицероново непланирано бесеђење у сенату. Он је, у ствари, константно хвалећи Цезара,³⁸ нудио савете, може се рећи и упутства, решења, напослетку, мање или више директно – упозоравао. Дакле, ова беседа првенствено је *suasoria*, у великој мери епидеиктичка, очигледно претеча римских панегирика али, делимично, и *admonitio*, јер је Цицеронова главна намера била да утиче на Цезара да не преузима законом недозвољена овлашћења и да својим деловањем не дотуче већ озбиљно урушену Републику. Циљ је у овом случају оправдао средства, и Цицерон је желео да се стекне утисак да беседа представља искрен израз захвалности Цезару за Марцелово помиловање, вероватно свестан да његове речи повремено звуче неискрено, каткад и сервилно.³⁹

Библиографија

BERRY 2006 = D. H. Berry, *Cicero. Political Speeches* (Transl. with Introd. and Notes), Oxford University Press.

CONNOLLY 2015 = J. Connolly, *The Life of Roman Republicanism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 173–201.

DYER 1990 = R. R. Dyer, »Rhetoric and Intention in Cicero's Pro Marcello«, *JRS* 80, 17–30.

KROSTENKO 2005 = B. A. Krostenko, (2005), »Style and Ideology in the Pro Marcello«, у: K. Welch / T.W. Hillard (yp.), *Roman Crossings. Theory and Practice in the Roman Republic*, The Classical Press of Wales, 279–312.

³⁸ Слажем се са CONNOLLY 2015, 200 нап. 35 да су похвале, па и ласкање Цезару, у ствари намењени и Цезаровим присталицама.

³⁹ Попут неких мање искрених писама из приватне преписке (SHACKLETON BAILEY 1971, 199).

- LÉVY 2012 = C. Lévy, »Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?«, y: W. Nicgorsky (yp.), *Cicero's Practical Philosophy*, Univ. Notre Dame Press, 58–78.
- MANUWALD 2011 = G. Manuwald, »Ciceronian praise as a step towards Pliny's *Panegyricus*«, y: P. Roche (yp.), *Pliny's Praise. The Panegyricus in the Roman World*, 85–103.
- MANUWALD 2013 = G. Manuwald, »Oratory on the Stage in Republican Rome«, y: C. Kremmydas / K. Tempest (yp.), *Hellenistic Oratory. Continuity and Change*, Oxford University Press, 277–293.
- MILLS / JEFFERY 1899 = T. R. Mills / T. T. Jeffery, *Cicero. Pro Marcello* (Introd., Text, Notes, Transl.), W. B. Clive, London.
- MORTON BRAUND 1998 = S. Morton Braund »Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny«, y: M. Whitby (yp.) *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 53–76.
- NISBET 1964 = R. G. M. Nisbet, »The Speeches«, y: T. A. Dorey (yp.), *Cicero*, London, 47–79.
- PICONE 2008 = G. Picone, »Il paradigma Marcello. Tra esilio e *clementia Caesaris*«, y: G. Picone (yp.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio*, Palumbo, Palermo, 63–81.
- RAWSON 1983 = E. Rawson, *Cicero: A Portrait*, Bristol Classical Press.
- SHACKLETON BAILEY 1971 = D. R. Shackleton Bailey, *Cicero*, Scribner's Sons, New York.
- SYME 1939 = R. Syme *The Roman Revolution*, Oxford University Press.
- SYME 1958 = R. Syme, *Tacitus I*, Oxford University Press.
- TEMPEST 2011 = K. Tempest, *Cicero. Politics and Persuasion in Ancient Rome*, Pindar NZ, Auckland.
- TEMPEST 2013a = K. Tempest, »An *Ethos* of Sincerity: Echoes of the *De Republica* in Cicero's *Pro Marcello*«, *Greece & Rome*, 60, 262–280.
- TEMPEST 2013b = K. Tempest, »Hellenistic Oratory at Rome: Cicero's *Pro Marcello*«, y: C. Kremmydas / K. Tempest (yp.), *Hellenistic Oratory. Continuity and Change*, Oxford University Press, 295–318.
- WINTERBOTTOM 2002 = M. Winterbottom, »Believing the *Pro Marcello*«, y: J. F. Miller / C. Damon / K. S. Myers (yp.), *Vertis in Usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, K. G. Saur, München – Leipzig, 24–39.

Boris Pendelj
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
bpendelj@f.bg.ac.rs

***Pro Marcello*: Cicero's praise of Caesar in a desperate attempt to preserve the republic**

Abstract: Cicero's speech *Pro Marcello* was delivered in the senate in the present of Ceasar, who had usurped all the state power. The speech has been raising numerous questions which remain still unanswered. It reflects the complex relation, in a complex period, of two politicians and writers. This paper offers an interpretation of Cicero's sincerity as a means of addressing the question of why does he return to political and public life at the senate session after years of retreat.

Keywords: M. Marcellus, Caesar, sincerity, *clementia*, *suasoria*.

Марина Андријашевић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
marinchex@live.com

821.124'02.09 Цицерон М. Т.
COBISS.SR-ID 81828361

Марија Кречковић Гавриловић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
marija.kreckovic@gmail.com

Моћ појединца у остваривању прореченог у Цицероновом делу *De divinatione**

Апстракт: Предмет овог рада је Цицеронов спис *De divinatione*, који ће нам својим многобројним примерима из историје грчког и римског народа помоћи да сагледамо узрочно-последични низ кризе, дивинације и њеног превазилажења, те улоге појединца у поменутом низу. Цицерон у овом спису новијег филозофског дискурса са религијском тематиком аргументовано расправља о дивинацији, износећи опречне ставове кроз свој лик и лик свог брата Квинта. Занима нас шира слика јавног мњења Римљана о овој вештини, колики утицај појединац који добија дивинацију има на исход прореченог с обзиром на то да традиција доношења како јавних тако и личних одлука у складу са ауспицијама сеже до *ab urbe condita*. Анализираћемо примере које нам дају Квинт и Марко, и утврдити који су путеви преноса дивинације од богова ка људима, да ли је комуникација једносмерна или двосмерна и да ли се из ње могу „прочитати“ намере богова који их шаљу.

Кључне речи: античка дивинација, Марко Тулије Цицерон, *De divinatione*

Будући да су грчки културолошки и интелектуални утицаји на римско друштво у потпуности сазрели до I века пре нове ере, када је према Хорацијевим речима »освојена Грчка освојила страшног победника и донела уметности у дивљи Лациј«,¹ Цицероново широко образовање и интересовање за многе аспекте јавног живота не представљају изузетак тога доба, већ правило. Пред многих полимата који су својим списима оставили трага током бурног периода преласка из старе у нову еру, Марко Тулије Цицерон, својеврсни *homo universalis*, збиља се истакао као један од продуктивнијих и свестранијих аутора. Када се сагледа његов целокупан опус, запажа се читава лепеза занимања

* Рад је написан у оквиру научноистраживачког пројекта *Човек и друштво у време кризе*, који финансира Филозофски факултет Универзитета у Београду. Подтемом »Археологија кризе« на Одељењу за археологију руководила је проф. др Сташа Бабић, којој овом приликом захваљујемо на свесрдној подршци и пријатној сарадњи.

¹ *Hor. Ep.* 2.1.156—157.

за разнолике дисциплине. У раној младости бавио се превођењем са грчког језика, и у овом контексту треба поменути превод Аратовог списка *Φαινόμενα* у коме се говори о природним појавама и основама астрометеорологије.² Одређена Цицеронова дела већ својим насловом упућују на садржину – реторски списи (*De inventione, De oratore, Orator* etc), потом политички списи (*De legibus, De republica* etc), и на крају филозофски списи (*Academica, Paradoxa stoicorum* etc). Са друге стране, у списима који се сумарно убрајају у филозофске, Цицерон се дотиче правне струке (*Topica*), али и религијских тема (*De natura deorum, De divinatione, De fato*).³ Његов целокупан опус прожет је многобројним примерима (*exempla*) како из римске, тако и из грчке историје (и митологије), међутим, како је Е. Росон закључила у духу латинске изреке *non omnia possumus omnes*, Цицерона не можемо сматрати историчарем већ пре антикваром.⁴ Као примарне разлоге за то наводи мишљења ранијих аутора, попут Ф. Минзера, који је сматрао да је Цицероново дело *De senectute* историјска фикција, а Ц. Зинглер да је већина поменутих *exempla* заправо измишљена.⁵ Са своје стране, Е. Росон износи ставове да историјско знање које Цицерон показује у списима није широко нити савремено, будући да се већином ослања на старије римске историчаре и анализе, и не нарочито прецизно иако каткад подробније истражи неки од историјских догађаја.⁶ Сагласни смо са изнетим запажањима да у одређеним областима Цицерон не бриљира попут појединих римских аутора – не може се ни рећи да му је то била намера и поред нарцисоидности коју су истраживачи код њега приметили, међутим, свакако је постојало поље у коме је он испољио своје умеће, а то је говорништво. Чини се да су се (класични) филолози највише бавили овим делом његовог рада, док му као филозофу који је веома допринео самом развоју римске филозофије није поклањана превелика научна пажња. С тим у вези, предмет овог рада је Цицеронов спис *De divinatione*, који ће нам управо својим многобројним примерима из историје грчког и римског народа помоћи да сагледамо узрочно-последични низ кризе, дивинације и њеног превазилажења, те улоге појединца у поменутом низу.

Спис *De divinatione* Цицерон је написао пред крај свог живота, 44. године пре нове ере. Састоји се из две књиге у којима су изнети супротстављени ставови о прорицању тј. *дивинацији*. Говорник у првој књизи, Цицеронов брат

² Треба нагласити да Цицерон није био једини који је исказао заинтересованост за поменути спис. Колико је та тема била занимљива и другим учењацима говори велики број коментара и других превода тога списка – преводили су га још Варон Атацин, Овидије, Германик, а Вергилије га је исцрпно користио за своје Георгике: АGER, 2010, 72.

³ Цицерон ова три дела сматра својеврсном трилогијом о римској религији: Cic. *Div.* 2.1.3.

⁴ RAWSON, 1972, 33.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Квинт, износи позитивно мишљење о овој религијској пракси, док у другој књизи, Цицерон *in propria persona* – као *Марко*, оспорава сваку врсту прорицања. Тумачећи ово дело, многи истраживачи поставили су, чини нам се, очекивано питање – који од ова два супротстављена става је лични Цицеронов. Тиме се подробно бавио Б. тен Берг –поједини аутори попут Џ. Линдерског, А. Момиљана, А. С. Пиза, В. Хариса и Д. Вардла сматрају да Цицерон кроз сопствени лик износи лично мишљење, док су опречног мишљења М. Бирд, М. Фокс и Џ. Шулц, који сматрају да не треба поистовећивати *Цицерона аутора* и *Цицерона говорника* у овом делу; М. Шофилд се држи средине, те наглашава да тиме што Цицерон користи *propria persona* како би оспорио дивинацију он нагиње ка скептицизму, с тим да структура списа, али и сам аутор, упућују читаоце да сами изведу закључке.⁷

Очигледно је да ово питање у одређеној мери и даље остаје отворено за разматрање, међутим, можемо се позвати и на одређене Цицеронове сугестије и у другим његовим списима. У делу *De natura deorum* каже да су читаоци који траже његово лично мишљење непотребно радознали, јер у дебатама треба тражити утемељење ставова у аргументима, а не у ауторитету аутора, мада и сам истиче да то није тако лако будући да углед учитеља омета оне који уче, те брзо одустају од својих уверења сматрајући исправним оно што износе они које неспорно поштују.⁸ Премда се у првој књизи износе стоичка уверења о дивинацији, а у другој академско учење засновано на скептицизму,⁹ Б. Кростенко сматра да је начин представљања недостатака дивинације више реторски и поетски него филозофски.¹⁰ М. Бирд истиче да су прва и друга књига у балансу те да *De divinatione* заправо представља својеврсну реторско-филозофску вежбу са отвореним питањем.¹¹ Овај спис, према њеном мишљењу, зачетник је новог научног дискурса у латинској филозофији где је главна тема религија.¹² То потврђују и Цицеронове позитивне изјаве о аугуријама у спису *De legibus* – сматра их легитимном вештином прорицања успостављеном за време владавине Ромула, али ипак наглашава да је истинска вештина аугурија заборављена.¹³

Овакве контрадикторности могу нас навести на закључак да је Цицерон мењао свој став, међутим, мишљења смо да је овој теми приступио критички, имајући у виду значај прорицања и предсказања за римску заједницу – како Н. Денјер на почетку свог рада о овом спису каже – античка дивинација је

⁷ TEN BERGE, 2014, 54, fn. 3.

⁸ Cic. *N.D.* 1.10.

⁹ GOAR, 1968, 247.

¹⁰ KROSTENKO, 1974, 354.

¹¹ BEARD, 1986, 34.

¹² BEARD, 1986, 46.

¹³ Cic. *Leg.* 2.32–2.33.

имала статус модерне науке.¹⁴ На сличан начин је описује и антрополог Г. К. Парк наводећи да је у многим друштвима она имала узвишен положај.¹⁵ У том контексту А. Брагова даје, чини се, најпрецизније објашњење Цицероновог *ipromen'ливоi* става – као филозоф он прихвата или оспорава дивинацију и о томе аргументовано расправља, док као политичар он сматра ову стару вештину битним аспектом римске религије.¹⁶

Дивинација у кризним ситуацијама

Првобитно је реч криза (*κρίσις*) значила процену, препирку, одлуку или пресуду, да би касније прерасла у означавање проблематичне преломне тачке у доношењу одлуке.¹⁷ Захваљујући својој универзалности значења, криза се може односити како на велике трансформације настале услед природних катастрофа и пандемија тако и личних криза попут развода брака или смрти члана породице, трансформација које на личном плану појединца имају подједнако снажан утицај колико и ерупција вулкана. Криза као термин показала се и довољно подесном за употребу у бројним пољима науке – од економије, преко политике, антропологије, социологије до медицине и многих других. За потребе овог рада термин 'криза' користићемо да означимо преломне тачке у доношењу одлука како на нивоу појединца (приватне кризе) тако и на нивоу друштва (јавне кризе). Будући да је религија, те са њом и дивинација, прожимала све нивое римског друштва, њен траг је очекиван у предупређивању и избегавању како лоших политичких одлука тако и неповољног избора супружника.

Као што и у нашој култури постоји изрека да *без невоље нема бојомоље* тако се и у антици прибегавало разним облицима предвиђања и предказања будућности у одређеним важним тренуцима за појединца, његову породицу или заједницу. Поред званичне религије, паралелно су постојале и многе друге ритуалне праксе које су имале за циљ да понуде одговоре на разна питања која су мучила ондашње становништво. Док се боговима углавном указивало беспоговорно поштовање засновано на устаљеним стриктним правилима и очекивањима,¹⁸ код других видова дивинације постојало је доста простора за манипулацију. Неке од њих, попут аугурија, биле су званичан део римске религије, будући да су настале у давна времена, када и сам град. Међутим, према Цицероновом мишљењу, аугуријум се у његово доба одржава искључиво *rei*

¹⁴ DENYER, 1985, 1.

¹⁵ PARK, 1963, 195.

¹⁶ BRAGOVA, 2017, 303.

¹⁷ LSJ, 1843.

¹⁸ Као пример можемо навести одржавање култа богиње Весте, као и римске практичне комуникације са боговима *do ut des*.

publicae causa, те тај облик предвиђања није заснован на истини више него било који други облик прорицања.¹⁹ Ова вештина, која је на свом заласку, служи очувању јавног реда и мира и поштовању традиције *обичаја ђредака*. Р. Гор закључује из одређених ексцерпата друге књиге да Цицерон у оповргавању дивинације иде толико далеко да се може наслутити његово признање како се и он, у доба кризе, користио харуспицијама из политичке користи, а не из личног убеђења.²⁰ Како су ауспиције биле у надлежности магистрата који су имали неприкосновени ауторитет у римском друштву, они су могли да дефинишу знаке који се током тих обреда јављају – они могу бити позитивни или негативни, будући да је и формулација самог *йишања* углавном била бинарна, те су се очекивали одговори *да* или *не*.²¹ Упечатљив пример да се ауспиције могу тумачити произвољно са намером остварења личне користи, представља мит о оснивању Рима. Шест јастребова се прво указало Рему, а затим дупло више Ромулу – будући да приоритет времена или броја птица није био утврђен, међу браћом је дошло до сукоба. Како су управо птице сматране гласницима самог Јупитера, чини се да је та чињеница допринела очувању ове праксе прорицања све до Цицероновог доба.

Iupiter Optimus Maximus својим епитетима већ назначаваша да је Римљанима био *Најбољи и Највећи и Свемоћући отац* (*Pater Omnipotens*), централна фигура разгранатог и живописног пантеона богова. Поред својих различитих ингеренција, Јупитер је Римљанима, као брижни отац, слао и знаке помоћу којих су могли да тумаче плодотворност или неповољност будућих одлука – аугурије и ауспиције. Јавне аугурије биле су знаци трајне промене ствари или појединца за које су тражене – попут инаугурације свештеника, политичара или храма. Јавне ауспиције, са друге стране, подразумевале су знаке добијене од Јупитера које је државни службеник добио о специфичном поступку у специфичном временском интервалу. Ауспиције су могле бити кроз специјалне ритуале потраживане од Јупитера (*auspicia impertativa*) или спонтано дате било ком Римљанину (*auspicia oblativa*). Ауспиције су у бити облик аугурија који је најчешће коришћен у свакодневном животу, а појединци који су имали вештине, знање и право да их потражују називају се аугурима.²²

Дивинација се, према Цицероновим речима, дели на артифицијелну и природну – артифицијелна је везана за вештину онога који прориче, а природна она која се одвија без ње.²³ У прву врсту спадају ауспиције – прорицање

¹⁹ Cic. *Div.* 2.28; 2.70–83. Ово место издвојили бисмо и по томе што је Цицерону као филозофу, иако се по први пут уз аргументован приступ бави овом комплексном проблематиком, важно трагање за истином, као једним од основних филозофских постулата.

²⁰ GOAR, 1968, 247.

²¹ RÜPKE, 2014, 1; 14.

²² DRIEDIGER-MURPHY, 2019, 2; ADDEY, 2021, 2.

²³ Cic. *Div.* 1.6.11.

засновано на посматрању лета птица,²⁴ харуспиције – прорицање засновано на прегледању животињских изнутрица, астрологија – посматрање небеских тела и њихових појава, као што су на пример муња и гром. Такође, могло се прорицати и посматрањем других природних феномена, и магијским чинима и обредима. Са друге стране, природна дивинација је усмерена на личне доживљаје појединца као што су снови, екстатичне манифестације или привиђења пред смрт.

Упркос својој важној улози у свим сферама живота Римљана, дивинација у литератури није била пропорционално присутна; радови и монографије о дивинацији учестали су у последњих неколико деценија.²⁵ Аутори су дивинацију посматрали као ирационално сујеверје, обојивши приступ теми сопственим предрасудама и културним одликама, ослањали су се на неколицину античких извора истргнутих из контекста. Савремени западноевропски концепт пророка као шарлатана и превараната одсликан је у тзв. функционалистичком приступу размишљања о дивинацији, присутном у литератури двадесетог века. Већина монографија чија је тема било прорицање и пророчишта античког Средоземља бавила се археолошким материјалним остацима и историјским изворима познатих грчких пророчишта; пророчиште у Делфима је предњачило по изазваном интересовању,²⁶ али пажњу су привлачили и Зевсова пророчишта²⁷ и Сибилска пророчанства.²⁸ Ограничен је био број монографија које су се бавиле проблемом епистемолошке вредности прорицања и његовог места у замршеном систему веровања и обичаја античких религија²⁹ до објављивања Ж. П. Вернантове монографије 1974. године. У њој се аутор, ослањајући се на антрополошка истраживања дивинације међу народима Африке, осврнуо на везу између прорицања, рационалности и друштава античког света, одбацивши став да је оно просто сујеверје.

Највећи отклон од функционалистичког тумачења дивинације као алата контролisaња и злоупотребе политичке моћи начињен је у последње две деценије објављивањем текстова који су се позабавили односом између прорицања и знања у римском свету.³⁰ Вративши дивинацију под окриље религије, аутори су настојали да контекстуализују дивинацију и објасне њену религијску, друштвену и политичку улогу у јавном животу Римљана. У свом истражи-

²⁴ Термин *auspicium* настао је од израза *aves spicere* – посматрати птице, а касније се проширио и на друге облике дивинације.

²⁵ ADDEY, 2021, 2.

²⁶ AMANDRY, 1950; PARKE and WORMELL, 1956; FONTENROSE, 1978.

²⁷ PARKE, 1967.

²⁸ PARKE, 1988.

²⁹ BOUCHE-LECLEREQ, 1879-1882; HALLIDAY, 1913.

³⁰ JOHNSTON and STUCK, 2005; BEERDEN, 2013; DRIEDIGER-MURPHY and EIDINOW, 2019; DRIEDIGER-MURPHY, 2019; ADDEY, 2021.

вању аугурија у доба римске Републике, Л. Драјдиџер-Марфи посебну пажњу је поклонила контекстуализацији историјских извора о прорицању у оповргавању функционалистичког приступа овој вештини. Поборници функционалистичког приступа махом се ослањају на одломке из дела осморице аутора: Катона Старијег (*ORF*), Цицерона (*Div*), Дионисија из Халикарнаса (*Ant. Rom*), Сенеке Млађег (*Q. Nat*), Плинија Старијег (*HN*), Августина (*Doc. christ*) и Сервија (*Aen*). Наведени текстови чине еkleктичан скуп прикупљен из различитих раздобља историје, писаних са различитом хронолошком дистанцом од теме којом се баве, различите намене и припремљени за различиту публику. Лични став аутора текстова није узиман у обзир, а одломци истргнути из контекста коришћени су за доказивање става да је онај који је добио ауспиције био слободан да их тумачи по свом нахођењу и у складу са сопственим плановима, без страха од одмазде или лошег исхода. Што је аутор временски удаљенији од процеса о коме пише, веће су и шансе да је поузданост његових информација мања, да су извори на које се он ослања фрагментовани, окрњени, лоше преписани или тумачени, највећим делом изгубљени. Временска удаљеност није једини разлог због кога не можемо на исти начин тумачити размишљања о дивинацији која је записао Цицерон и она која су потекла из Августиновог пера, већ морамо узети у обзир и сврху ова два текста, те на који начин су аутори наспрам сврхе бирали аргументе и формирали ставове о прорицању. Коначно, не смемо заборавити да је и дивинација, као уосталом и сваки други део културе, подложна променама на овако широким временским скалама, поготово када се узму у обзир размере културолошких и политичких промена које су обележиле период касне Републике и турбулентних векова Царства. Заправо, Л. Драјдиџер-Марфи сматра да се тек са политичким променама које је донело Царство и увећавањем моћи појединца (императора) дивинација трансформисала из религијског процеса, преговарања и интеракције у функционалистички алат контролисања комуникације између богова и Римљана.³¹

Будући да ћемо прорицање анализирати кроз призму Цицероновог списка *De divinatione*, дакле пратећи период касне Републике, и поред ауторових екстремних аргумената за и против представљених кроз ликове Квинта и Марка, дивинацију ћемо посматрати као неодвојиви део римске религије и свакодневног живота, како јавног, тако и приватног, утемељеног у узрочно-последичној вези између божанског и природног. О томе да ли је Цицерон био скептичан или не писали су бројни аутори, стога нас занима шира слика јавног мњења Римљана о овој вештини. У примерима које наводе оба брата, а који представљају њиховим савременицима општепознате ликове, приче и мито-

³¹ DRIEDIGER-MURPHY, 2019, 19.

ве, занима нас колики утицај појединац који добија дивинацију има на исход прореченог. Другим речима, ако постоји веровање у узрочно-последичну везу између прореченог и крајњег исхода, колика је (и да ли је уопште има) укљученост појединца у тај узрочно-последични процес? Како би се та моћ/утицај могла огледати на преломне тачке у доношењу одлука – тј. кризе?

Дивинација као уобичајени део свакодневног живота

Будући писан као дијалог два брата за и против дивинације, *De divinatione* је обликован тако да обилује примерима предвиђања догађаја који се још увек нису догодили. Највећи део примера Цицерон излаже кроз стоички светоназор свог брата Квинта у првој књизи, који настоји да бројним примерима аргументује свој позитиван став према прорицању. У другој књизи Цицерон, сада *in propria persona*, користи неколицину примера које је дао Квинт за аргументацију свог супротног става. Примери који се помињу тичу се како јавног, тако и приватног живота, митолошких и историјских личности, али и Цицеронових савременика, позајмљивани су из традиције, књижевности и историјских извора који данас нису сачувани.

Анализирајући примере које Квинт износи у првој књизи можемо закључити да је дивинација прожимала сваки сегмент како јавног тако и приватног живота Грка и Римљана. Одређене одлуке, везане за унутрашњу, али и спољну политику, нпр. оснивање колонија и одлуке о рату, нису се доносиле без претходног организовања ауспиција и других облика прорицања исхода планираних подухвата.³² Са друге стране, многи изненадни догађаји и појаве тумачени су као својеврсни облик пројављивања божанске воље, попут појављивања појединих животиња на одређеним местима или њихово неубичајено оглашавање, као и несвакидашње метеоролошке појаве. Као што смо поменули, Цицерон кроз Квинтово излагање прорицање дели на оно за које је потребна вештина (артифицијелно) и на оно које зависи од природе.³³ Артифицијелно прорицање обухватало је оне типове предвиђања исхода који су захтевали ритуале, постављање конкретног питања за одређену ситуацију у одређеном периоду, а одговоре је могао тумачити само онај који поседује вештину – аугур. Насупрот томе, знаци су добијани од богова без постављања конкретног питања, попут снова, појаве дивљих животиња у домаћинству, неочекиваних временских прилика итд. Артифицијелно прорицање често је било у служби јавног живота и за разлику од, рецимо, снова, захтевало је не само тумача, већ и *иосредника* (аугура) који ће кроз ритуал тражити знак од богова кроз посма-

³² Cic. *Div.* 1.1.3; 1.2.1–4; 1.16.28; 1.43.95.

³³ Cic. *Div.* 1.6.11.

трање лета птица,³⁴ начина на који једе света кокош (*tripudium*),³⁵ Јупитерове муње итд.

Традиција доношења политичких одлука у складу са ауспицијама сеже до *ab urbe condita* – Ромулу је посматрањем лета птица потврђено право да оснује, изгради и влада новим градом. Задржавањем традиције аугурија и ауспиција римски политичари и државници такође су потврђивали своје право да управљају државом и доносе одлуке уз наклоност богова.³⁶ Важност (страхо)поштовања ауспиција у јавном животу Квинт поткрепљује причом о Тиберију Граху, који је једном приликом током избора конзула начинио техничку грешку током ауспиција које је сâм изводио – лошом поставком табернакулума случајно је прешао *pomerium* пре него што је завршио са ауспицијама, али будући да то није приметио, одржао је изборе за конзуле. Када је схватио шта се догодило, признао је своју грешку Сенату и поништио изборе, потврдивши на тај начин важност ауспиција за несметано пословање римског државног апарата.³⁷ Имплицирано незадовољство богова било је довољан импетус да се ауспиције редовно одржавају.

Квинт иде и корак даље од традиције у одбрани дивинације и наводи случајеве у којима су, занемаривши ауспиције, државници, војсковође и краљеви изазвали пропаст поступивши по сопственом суду уместо по божјој вољи. Током Првог пунског рата, Публије Клаудије и Луције Јуније изгубили су велику флоту јер су испловили када су ауспиције биле неповољне: *ut P. Claudius, Appi Caeci filius, eiusque collega L. Iunius classis maximus perdidit, cum vitio navigassent*.³⁸

И пропаст Марка Краса последица је његовог оглушавања о упозорења аугура Гаја Атеја да су ауспиције неповољне³⁹ – савет од богова је тражен и испоручен, а Красова одлука да га занемари могла је да доведе само до лошег исхода. Цицерон ће у другој књизи у више наврата устврдити да је вештина војсковође (или њено одсуство) пресудна за исход битке, а не пророчанство, али било да су војсковође биле у сагласју са Цицероновим цинизмом или не, чињеница остаје да је традиција тражења *огобрења* од богова пре значајних одлука поштована и примењивана.

³⁴ Cic. *Div.* 1.16.28.

³⁵ Cic. *Div.* 1.15.27.

³⁶ Традиције којој и данас можемо сведочити на инаугурацијама државних службеника највећих демократија западног света које укључују и полагање заклетве на Библији или другом одговарајућем светом тексту.

³⁷ Cic. *N. D.* 2.4; Cic. *Div.* 1.17.33.

³⁸ Cic. *Div.* 1.16.29.

³⁹ Cic. *Div.* 1.16.29–30.

Воља богова или упозорење

Пре навођења и тумачења примера дивинације из митологије, књижевности, историје и живота њихових савременика, саговорници су се осврнули на основне постулате постојања дивинације. Стоичку школу својим излагањем представља Квинт у првој књизи дијалога о дивинацији. У складу са њиховом филозофијом, Квинт каже да „*Ego enim sic existimo, si sint ea genera divinandi vera de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque, si di sint, esse qui divinent.*“⁴⁰ На овом кружном ставу да „ако постоје богови, постоји и дивинација“ и „постојање дивинације указује на постојање богова“ замера му и Марко у готово истом даху, свега неколико реченица касније:

Nam et natura significari futura sine deo possunt et, ut sint di, potest fieri ut nulla ab iis divinatio generi humano tributa sit.⁴¹

На крају крајева, будућност се може предсказати на природан начин, без учешћа божанског, а чак и ако богови постоје, они, можда, нису никакву дивинацију подарили људском роду.⁴²

Наводећи бројне примере различитих начина дивинација и њихових крајњих исхода, Квинт тежи да увери читаоца да је пророчка моћ одређених знака, ритуала, речи и снова толико беспоговорно доказана да је њихово порекло мање важно. Не занима нас зашто је нека биљка добра као лек, већ да ли је добра.⁴³ Не питамо се зашто мастика цвета трипут, нити зашто то чини када је најбоље време за орање, већ се задовољавамо знањем да она то чини, уз веру да ће наставити то да чини.⁴⁴ Није важно од кога тачно потичу дивинаторни знаци из природе или снова, већ шта они значе. Квинтов став у великој мери ослања се на веру у благонаклоност богова и избегавање преиспитивања механизма божанског у њиховом уплитању у свакодневни живот. У оваквом читању воља и умешаност богова путем слања дивинаторних знака одраз су готово родитељског, заштитничког става према људима. Прикривеност и загонетност пророчких знака који захтевају вештог тумача да би открили своје значење могу бити посматрани као својеврстан *do ut des*, где тумач мора посветити време изучавању вештине и штовању богова не би ли могао да добије знања недоступна смртницима, али и ограничавање *свезналаштва* на богове, који се једини са њим могу носити. Одатле следи да када се тумачени знаци не обистине, грешка није у боговима који су знаке послали, већ у тумачу чија вештина није била довољна да знаке *преведе* како ваља:

⁴⁰ Cic. *Div.* 1.5.9.

⁴¹ Cic. *Div.* 1.6.10.

⁴² Означени цитат, као и оне који следе, превела је М. Андријашевић.

⁴³ Cic. *Div.* 1.7.12–13.

⁴⁴ Cic. *Div.* 1.9.16.

Similis est haruspicum responsio omnisque opinabilis divinatio; coniectura enim nititur, ultra quam progredi non potest.⁴⁵

Слична је ситуација и са одговорима харуспика, и уопште са сваким прорицањем на основу претпоставки, јер нагађање настоји да продре изван граница онога што је могуће сазнати.

Ако може да се деси да закаже вештина искусног војсковође или државника, како не очекивати да ће некада заказати и вештина тумача прореченог?⁴⁶

Марко, представљајући својим ставом скептике, указује на апсурд истовременог постојања Судбине (*Fatum*) и дивинације. Ако је Судбина предодређена, унапред написана, како је онда човек, чак и уз помоћ богова, може изменити? Не би ли постојање дивинације потрло апсолутну непроменљивост Судбине тиме што би дала прилику да се Судбина измени? Како онда уопште имати дивинацију ако је Судбина променљива, а ако није променљива, која је сврха дивинације?⁴⁷ Из Квинтовог излагања о благонаклоности богова према Римљанима, могло би се помислити да кроз дивинацију богови човеку дају одређену дозу моћи, утицаја на исходе догађаја који тек следе. Они на тај начин играју улогу онога који пружа помоћ, дајући људима који дивинацију траже/прихватају краткотрајан „поглед иза кулиса“ за специфичну ситуацију која се догађа у специфично време. По Марку, са друге стране, ако дивинације уопште има (у шта он сумња), богови кроз њу не пружају помоћ у разрешавању кризе, већ намећу своју вољу, која је пак везана за непроменљиву Судбину, која ће се одвити на предодређен начин са или без дивинације.

За одмршавање овог клупка ваљало би ближе погледати примере које нам дају Квинт и Марко, и утврдити који су све путеви преноса дивинације од богова ка људима, да ли је комуникација једносмерна или двосмерна, и да ли се из ње могу „прочитати“ намере богова који их шаљу. Иако Квинт прорицање дели на артифицијелно (оно за које је потребна вештина) и природно, у контексту постављеног питања можемо издвојити оно које је тражено кроз некакав ритуал и знаке добијене од богова без тражења помоћи – било у природи, било кроз снове.

Примери коришћени у дијалогу указују на то да су за јавна питања, политичке и војне одлуке чешће коришћене аугурије, где би се боговима предочио конкретан проблем или намера кроз ритуал, а њихов одговор тумачили би аугури. Делотворност ауспиција приликом избегавања политичких криза Квинт илуструје неколицином примера. Марко Крас је, не послушавши ауспиције Гаја Атеја, изазвао стравичну погибелљ римског народа.⁴⁸ Апије Цек

⁴⁵ Cic. *Div.* 1.14.24.

⁴⁶ Cic. *Div.* 1.14.24.

⁴⁷ Cic. *Div.* 2.8.20–21; 2.9.22.

⁴⁸ Cic. *Div.* 1.16.29.

и његов колега Луције Јуније изгубили су велике флоте бродова оглушивши се о ауспиције и испловивши онда када су биле неповољне.⁴⁹ Гај Фламиније је током Другог пунског рата изгубио и силу војске и сопствени живот игноришући *tripudium* који су аугури извели, али и друге неповољне знаке као што је спотицање коња.

Idem, cum tripudio auspicaretur, pullarius diem proelii committendi differabat. Tum Flaminius ex eo quaesivit, si ne postea quidem pulli pascerentur, quid faciendum censeret. Cum ille quiescendum respondisset, Flaminius: "Praeclara vero auspicia, si esurientibus pullis res geri poterit, saturis nihil geretur!"⁵⁰

И када су обавили ауспиције са светим пилићима (трипудиум), свештеник који је хранио кокошке саветовао је да се битка одложи за неки други дан. Тада га Фламиније упита шта би, по његовом мишљењу, морао да уради ако кокошке ни тада не би кљуцале храну? Он је одговорио: „Ништа, и тада треба чекати.“ Заиста дивне ауспиције, приметио је Фламиније, да се боримо уколико су кокошке гладне, а да чекамо ако су сите.

Посебно је интересантна прича о краљу Дејотару, Цицероновом савременнику и пријатељу, који је био велики поборник дивинације, у тој мери да ништа од приватних или јавних послова није започињао без консултације са аугурима. У две приче о њему које Квинт наводи аугурије су представљене у добром светлу. Једном је Дејотар отказао пажљиво и дуго планирано путовање јер је након консултације са аугуром добио неповољне ауспиције. Следеће ноћи срушио се кров у кући у којој је Дејотар требало да преноћи, те је због ауспиција избегао катастрофу и сачувао главу.⁵¹ Друга прича тиче се Дејотарове одлуке да се, пратећи ауспиције, придружи Помпеју против Цезара. Ова одлука коштала га је краљевства и богатства, али упркос томе није сматрао да су га ауспиције навеле на лошу одлуку:

Quois quidem hoc praeclarissimum est, quod, posteaquam a Caesare tetrarchia et regno pecuniaque multatus est, negat se tamen eorum auspiciozum, quac sibi ad Pompeium proficiscenti secunda evererint, paenitere; senatus enim auctoritatem et populi Romani libertatem atque imperii dignitatem suis armis esse defensam, sibi que eas aves, quibus auctoribus officium et fidem secutus esset, bene consuluisse; antiquiorem enim sibi fuisse possessionibus suis gloriari. Ille mihi videtur igitur vere augurari. Nam nostri quidem magistratus auspiciis utuntur coactis; necesse est enim offa obiecta cadere frustum ex pulli ore, cum pascitur.⁵²

⁴⁹ Cic. *Div.* 1.16.29.

⁵⁰ Cic. *Div.* 1.35.77.

⁵¹ Cic. *Div.* 1.15.26.

⁵² Cic. *Div.* 1.15.27.

Посебно је задивљујуће да је он, и након што га је Цезар лишио тетрархије, краљевства и новца, говорио да се нимало не каје што је послушао ауспиције, које су га саветовале да је пожељно да стане на страну Помпеја. Каже да су му птице дале добар савет, јер је бранећи оружјем ауторитет Сената, слободу римског народа, достојанство римске државе, тако испунио своју дужност и остао веран Риму; у томе је видео себи већу славу него да је задржао све што је имао. Ово је, чини ми се, исправан однос према ауспицијама. А наши магистрати принудно користе ауспиције – кад се пилићима баца храна, зрнење треба да им испада из кљуна док их кљуцају.

У наведеним примерима, било да илуструју пропаст или њено избегавање, видно је учествовање обе стране (богова и смртника) у узрочно-последичној вези дивинације и кризних ситуација. Пре делања кроз ритуал се обраћа богу за *савети* – да ли ће исход бити онај којем се надам ако делама сада? Кроз добијене знаке, које тумачи аугур – богови шаљу одговор, а на људима је да послушају или не. Одговор је везан за конкретну ситуацију и специфично време – ако дивинација указује на то да се не креће у напад, она не говори нужно да се не креће у напад никад, већ у датом тренутку. Примери које Квинт наводи већински су од јавног значаја (ратовање), и можда управо због важности одлуке у процес одлучивања бивају укључени и богови, а њихова улога је саветодавна, али укључује и учествовање потражиоца савета у узрочно-последични низ кроз сопствено делање.

Ипак, не можемо искључити дивинацију као наметање воље богова насупрот пружања помоћи. Квинт наводи свега девет примера у којима прималац дивинације бира како ће делати након њиховог обзнањивања.⁵³ Било да актери његових прича послушају аугура или не, догађаји се одвијају у складу са датим саветом. Знаци, попут муње, необичног понашања животиња, знојења статуа, мистериозних гласова из камена и снова итд. не остављају пуно простора за доношење одлука, попут аугурија. Њих је такође потребно тумачити, али њихово значење много ређе резултира одговором „ако... онда ће“, већ чешће упозоравају на оно што ће се неминовно догодити.

Ti. Gracchus Publi filius, qui bis consul et censor fuit, idemque et summus augur et vir sapiens civisque praestans, nonne, ut C. Gracchus, filius eius, scriptum reliquit, duobus anguibus domi comprehensis haruspices convocavit? Qui cum respondissent, si marem emisisset, uxori brevi tempore esse moriendum, si feminam, ipsi, aequius esse censuit se maturam oppetere mortem quam P. Africani filia adulescentem; feminam emisit, ipse paucis post diebus est mortuus.⁵⁴

⁵³ Cic. *Div.* 1.15.26; 1.16.29; 1.18.35; 1.24.48; 1.27; 1.33.72; 1.35.77.

⁵⁴ Cic. *Div.* 1.18.35.

Није ли, како то његов син Гај Грах у својим белешкама наводи, Тиберије Грах (син Публија Граха), који је био два пута конзул и два пута цензор, такође и врховни аугур, mudar човек и угледан грађанин, ухвативши две змије у својој кући, упитао харуспике о том знамењу? Харуспици су одговорили да ако пусти змију-мужјака, Тиберијева жена ће ускоро умрети, а ако пусти женку, онда ће он сам умрети. Сматрајући да би било праведније да он, пошто је старији, дочека смрт, а не његова млада жена, ћерка Публија Сципиона Африканца, пустио је женку и умро неколико дана касније.

Тиберије Грах није од богова *ишражио* предзнање о томе колико дуго ће он и његова жена живети, нити савет како да поживе што дуже; знак му је дат, а уз њега и избор између живота и смрти. И колико год да се такав избор чини суровим, Т. Грах је избор бар имао, те је стога био део узрочно-последичног низа дивинације и исхода. Моћ му је, истина, била ограничена, али му је била дата. У осталим Квинтовим примерима то није случај. Знаци попут знојења статуа,⁵⁵ отварања врата храма,⁵⁶ мишева који прогризају штитове,⁵⁷ рођења хермафродита,⁵⁸ ретких метеоролошких појава,⁵⁹ тумачени су као неповољни гласноговорници лоших исхода у којима је једина моћ примаоца знака била да потпуно обустави шта год да је наумио/ла – били то јавни или приватни послови. Разлика између знака и ауспиција, када је доношење одлука у питању, јесте у томе што знаци нису тражени, већ само испоручени. Узрочно-последични ланац је скраћен, па знаци више изражавају *вољу* него *savēi* или *йомоћ* богова. У овом случају моћ појединца који прима знак ограничена је на његову реакцију, која најчешће не би била у складу са планираним, или су се предузимали кораци да до примања знака уопште не дође. Марко тако наводи пример конзула Марка Марцела, између осталог, цењеног аугура, који је обичавао да свуда путује у носиљци затворених завеса када би се припремао за неки маневар за који није желео да мора да се повинује знацима.⁶⁰ Избегавши да прими знак, из свог одлучивања би уклонио утицај богова без противљења њиховој вољи. Јер како би могао да се противи вољи богова ако му она није позната?

Снови представљају посебан облик дивинације. Иако су претежно везани за личне доживљаје обраћања божанског, личности од извесног ауторитета и угледа у друштву имале су привилегију да њихово сведочење на основу онога што су сањали буде уважено као извесни доказ, што је био случај са великим

⁵⁵ Cic. *Div.* 1.43.97–98.

⁵⁶ Cic. *Div.* 1.34.74.

⁵⁷ Cic. *Div.* 1.44.99.

⁵⁸ Cic. *Div.* 1.43.97–98.

⁵⁹ Cic. *Div.* 1.22.45; 1.44.99; 1.44.100.

⁶⁰ Cic. *Div.* 2.36.77.

грчким трагедиографом.⁶¹ Наиме, повећа златна посуда била је украдена из Херакловог храма, а сам бог се јавио Софоклу у сну и открио му име лопова. Како прича каже, Софокле је два пута занемарио овај сан, али пошто се он изнова понављао, обратио се судијама на Ареопагу. Преступник је ухваћен, а када је признао своје недело и вратио златну посуду, храм су прозвали храмом Херакла који обавештава (Hercules Index). Храм Јуноне Соспите обновљен је, како каже Квинт, због сна Цецилије, ћерке Квинта Цецилија Метела.⁶² Садржај сна Квинт не наводи, или зато што је општепознат, или зато што није ни важан, али чињеница је да је друштвени статус Цецилије Метеле у спрези са веровањем у дивинаторна својства снова био довољан подстрек да се храм заправо обнови.

Примери дивинација датих у сновима које наводи Квинт у првој књизи списа већински су везани за оно што можемо назвати приватним кризама. Осим већ поменутог сна Софокла о крађи посуде из Херакловог храма, наводи и пример Хамилкара, који је приликом опсаде Сиракузе у сну чуо глас који му је саопштио да ће следеће вечери обедовати у Сиракузи. Изјутра је избила чарка међу Картагињанима и њиховим савезницима Сикулима, што су Сиракужани искористили да нападну противнике и отму Хамилкара, па се на тај начин сан обистинио.⁶³ И Ханибал је, прича каже, сањао да га је Јупитер призвао на савет богова и рекао му да нападне Италију, али га је упозорио да не гледа иза себе. Обузет радозналошћу, Ханибал је погледао иза себе и угледао страшно чудовиште за које му је Јупитер рекао да је оно заправо пропаст Италије која ће уследити после Ханибала.⁶⁴

Из датих примера можемо видети различите нивое испољавања божје воље – Софокла је опседао сан док није објавио да зна име лопова. Док год га је занемаривао, није могао имати мира. Хамилкар је, са друге стране, добио предсказање, за које *post hoc* знамо да је заправо упозорење, али у тренутку када га је примио могло је бити тумачено и на позитиван начин. Хамилкар, иако је предсказање добио, ништа не може учинити да избегне лош исход, он моћ доношења одлуке која би могла да промени исход у овом случају нема. Из узрочно-последичног ланца је искључен, воља богова му је испоручена готово питијски. Прича о Ханибалу је интересантна јер подсећа на мит о Орфеју: занемаривши упозорење да се не окреће, Ханибал је угледао пропаст Италије која му је на крају измакла из руку, баш као и Орфеју Еуридикина сена. Добро познат мит је поново искоришћен за причање нове приче вероватно због узалудности упућивања молбе боговима која би им вољу променила – као што

⁶¹ Cic. Div. 1.25.54.

⁶² Cic. Div. 1.44.99.

⁶³ Cic. Div. 1.24.50.

⁶⁴ Cic. Div. 1.24.49.

Орфеј није могао да је избегне, тако ни Ханибал није успешан, иако им је привидно дата моћ да утичу на крајњи исход. Баш као што су Хад и Персефона дали прилику Орфеју знајући да неће успети, тако је и Јупитер послао *ἰροίαστῖ* *Ишалаје* за Ханибалом која би наступила окренуо се он или не. Узрочно-последични низ, дакле, поново је скраћен, утицај примаоца знака на будући исход је привидан или потпуно непостојећи, а божја воља неминовна.

Закључак

Ослањајући се на примере дате у Цицероновом спису *De divinatione*, настојале смо да одговоримо на питање у којој мери је појединац који тражи/прима дивинаторни знак укључен у узрочно-последични процес, те у којој мери су дивинације могле да буду коришћене приликом доношења преломних одлука – тј. криза.

Ликови двојице браће заступају опречне ставове и филозофске школе, који би се могли сажети на следећи начин: без обзира на то да ли је артифицијелна или природна, без обзира на то да ли је *Судбина* записана и непроменљива или не, да ли крајње исходе можемо приписати постојању узрочно-последичног низа чији је тражилац дивинације део или то не можемо учинити. И поред тога што Квинт здружно брани дивинацију као религијску праксу која Римљане приближава боговима, те им осигурава будућност и предност у односу на остале народе, довољно важну да је нераскидиво повезана са политичком моћи и државним апаратом, чињеница је да се у већини датих примера тражилац дивинације искључује из узрочно-последичног низа, тј. молилац, и поред добијене информације, нема моћ да промени исход. Квинт наводи неколицину примера у којима су војсковође изгубиле битку, војску или флоту не послушавши аугурије,⁶⁵ али највећи део примера које даје тичу се знака, снова и историографских прича које не остављају простора молиоцу да нешто учини да преиначи своју судбину. Моћ му је одузета делимично (Т. Грах)⁶⁶ или потпуно, уклоњен је из узрочно-последичног низа, а дивинаторни знаци и снови преузимају улогу преноса воље богова.

Са друге стране, Марко у својим аргументима против дивинације, говорећи о *Судбини* и њеној повезаности са дивинацијом, напомиње да, ако је све предодређено Судбином и стога непроменљиво, дивинација нема много смисла баш зато што уклања тражиоца из узрочно-последичног низа, тј. зато што му није остављена прилика да делује на крајњи исход чак и онда када га унапред зна. Иако су његови аргументи против дивинације, из описаног става следи да као државник и аугур од дивинације очекује да обезбеди тражиоцу

⁶⁵ Cic. *Div.* 1.16.29; 1.35-77.

⁶⁶ Cic. *Div.* 1.18.35.

прилику да донесе одлуку којом ће моћи да утиче на крајњи исход. Својим примерима он наглашава утицај одлука појединца, биле оне добре или лоше, поткрепљене вештином и мудрошћу или не, на решавање кризних ситуација, скраћујући узрочно-последични низ, али овога пута искључујући вољу и утицај богова.

Опречност у мишљењу о дивинацији очекивана је из списка који је постављен као расправа коришћењем аргумената за и против, али шта нам он може рећи о ставу Римљана према дивинацији у доба касне Републике као алату за превазилажење кризе? Понукани Цицероновим подстреком да став о дивинацији формирамо сами на основу изнетих аргумената, те бројним већ изнетим хипотезама ранијих истраживача, предлажемо да став о дивинацији код Римљана не посматрамо кроз једноставну дихотомију, већ да је боље размишљати о њему као о скали градијената. Неки су сваку одлуку, попут краља Дејотара, заснивали на дивинацији, док су пак неки сигурно делили Марков скептични став. Већина је, запажамо, у стресним, кризним ситуацијама позезала ка вери и аугуријама, или тражећи директан савет или проналазећи дивинаторне знаке у сновима или природи, макар и на тај начин искључујући себе из узрочно-последичног низа и препустивши се Судбини.

Библиографија

- ADDEY 2021 = Addey, C. (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, Routledge.
- AGER 2010 = B. Ager, *Roman Agricultural Magic*, PhD thesis, The University of Michigan.
- ALTMAN 2008 = W. H. F. Altman, »How to Interpret Cicero's Dialogue on Divination«, *Interpretation* 35, 105–121.
- AMANDRY 1950 = P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris: E. De Boccard.
- BEERDEN 2013 = K. Beerden, *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*, Brill.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1879–1882 = A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris: Leroux.
- BRAGOVA 2017 = A. Bragova, »Cicero on the gods and Roman religious practices«, *Studia Antiqua et Archaeologica* 23 (2), The Faculty of History within the Alexandru Ioan Cuza University of Iași, 303–313.
- DENYER 1985 = N. Denyer, »The Case against Divination: An Examination of Cicero's *De divinatione*«, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* No. 31, Cambridge University Press, 1–10.
- DRIEDIGER-MURPHY 2019 = L. G. Driediger-Murphy, *Roman Republican augury: freedom and control*, Oxford University Press.

- DRIEDIGER-MURPHY / EIDINOW 2019 = L. G. Driediger-Murphy / E. Eidinow, *Ancient divination and experience*, Oxford University Press.
- EVANS 2017 = R. Evans (ed.), *Prophets and profits: ancient divination and its reception*, Routledge.
- FONTENROSE 1978 = J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley: University of California Press.
- GOAR 1968 = R. Goar, »The purpose of *De divinatione*«, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99, The Johns Hopkins University Press, 241–248.
- HALLIDAY 1913 = W. R. Halliday, *Greek Divination*, London: Macmillan.
- JOHNSTON / STRUCK 2005 = S. I. Johnston / P. T. Struck (eds.), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden: Brill.
- KROSTENKO 2000 = B. A. Krostenko, »Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Divinatione*«, *Transactions of the American Philological Association* Vol. 130, The Johns Hopkins University Press, 353–391.
- LINDERSKI 1982 = J. Linderski, »Cicero and Roman Divination«, *La Parola del Passato* 37, Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 12–38.
- PARK 1963 = G. K. Park, »Divination and its Social Contexts«, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 93, 195–209.
- PARKE 1967 = H. W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford: Basil Blackwell.
- PARKE 1988 = H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London and New York: Routledge.
- RAWSON 1972 = E. Rawson, »Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian«, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 62, 33–45.
- RÜPKE 2014 = J. Rüpke, »New Perspectives on Ancient Divination«, in *Divination in the ancient world: Religious Options and the Individual*, ed. V. Rosenberger, Potsdamer Altertumswissenschaft Bände 46, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 9–20.
- SCHOFIELD 1986 = M. Schofield, »Cicero for and against Divination«, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 76, Cambridge University: Society for the Promotion of Roman Studies, 47–65.
- TEN BERGE 2014 = B. ten Berge, »Dreams in Cicero's *De Divinatione*: Philosophical Tradition and Education«, *Archiv für religionsgeschichte* 15, Germany: The Gruyter, 53–66.

Marina Andrijašević
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
marinchex@live.com

Marija Krečković Gavrilović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
marija.kreckovic@gmail.com

Agency of the individual in the process of divination in Cicero's *De divinatione*

Abstract: The subject of this paper is Cicero's treatise *De divinatione*, which will help us, through its numerous examples from the history of the Greek and Roman peoples, to see the cause-and-effect sequence of the crisis, divination and its overcoming, and the role of the individual in the mentioned sequence. In this more modern philosophical discourse with a religious theme, Cicero discusses divination in an argumentative manner, presenting conflicting views through his character and that of his brother Quintus. We are interested in the broader picture of the public opinion of the Romans about this skill, how much agency the individual who receives divination has on the outcome of what was prophesied, given that the tradition of making both public and personal decisions in accordance with auspices goes back to *ab urbe condita*. We will analyze the examples given to us by Quintus and Marco and determine what were the ways of transmission of divination from the gods to people; whether the communication was one-sided or not; and whether the intentions of the gods who send the divinations could be "divined" from them.

Key words: ancient divination, Marcus Tullius Cicero, *De divinatione*

Преглед температурних метафора у римској књижевности након комедије*

Айсџрактџ: Циљ овог рада је приказ и анализа фигуративне употребе температурних метафора у римској књижевности након комедије. Илустративни примери из различитих књижевних родова и врста треба да одговоре на питање како су те метафоре функционисале, колико су биле разноврсне, да ли се у значењима види утицај комедиографске традиције и одакле су произишле иновације у њиховој употреби и значењу.

Кључне речи: метафора, римска књижевност, температура, топло и хладно.

Свакодневни језик је толико проткан метафорама да се често и не примећују. Уопштено узев, метафора је било који вид замене једне речи другом или идентификовања једне ствари, концепта или особе другим појмом.¹ Ово је могуће зато што ми у метафорама заправо и размишљамо.² Свест о метафорама као неодвојивом делу мисли и свакодневног говора, не само књижевног језика, постојала је још у антици.³ Метафора је посебно доминантан механизам у језику јер се одликује неисцрпношћу.⁴ Наше искуство са материјалним стварима, па и нашим телима, пружа разноврсна полазишта за онтолошке метафоре, то јест могућност да на догађаје, дешавања, емоције и идеје гледамо као на нешто опипљиво.⁵

Како човек себе ставља у први план, у многим језицима најчешће су метафоре засноване на људском телу и деловима тела, као и чулима и осећањима. Уз то, једна нарочита врста метафора која се развила на основу чулне перцепције јесу температурне метафоре. Температура је била у основи бројних и

* Овај рад се надовезује на истраживање температурних метафора у римској комедији у ВУКОЈЕВИЋ 2020.

¹ АВРАМС 2011, 97.

² ЛАКОФФ, ЈОХНСОН 1980, 3.

³ *Harum omnium denominationum magis in praecipiendo divisio quam in quaerendo difficilis inventio est, ideo quod plena consuetudo est non modo poetarum et oratorum, sed etiam cottidiani sermonis huiusmodi denominationum (Rhet. Her. 4.43).* За детаљан преглед античког схватања метафоре, њене функције и начина употребе на примерима из корпуса, в. ZANKER 2017.

⁴ „Сам језик има интринсичну способност за метафору... Један метафорични исказ дозвољава неограничен број парафраза... Ако се нека метафора може бесконачно парафразирати, она је незаменљива“. KOEN 1986, 124–125, 250–251.

⁵ ЛАКОФФ, ЈОХНСОН 1980, 25.

разноврсних метафора у римској комедији, иначе фигурама склоној. Предмет овог рада су температурне метафоре у римској књижевности након комедије, са којом су сви потоњи римски аутори били врло добро упознати. Циљ рада је дати преглед употреба ових метафора и илустративним примерима дочарати како су функционисале, колико су биле разноврсне, да ли су наставиле стара значења и одакле су проистекле нове употребе.

Од медицинског контекста ка метафори

Интуитивно полазиште за грађење метафора је свакодневно искуство. Предуслов за њихово грађење је паралела која се може повући између оног што искуствено можемо јасно разграничити и апстрактног домена који покушавамо да разумемо и изразимо.⁶ Пут од изворног значења ка метафоричном могао је ићи истовремено у неколико различитих праваца. Има случајева и када су неке од постојећих метафора послужиле као основа за грађење нових. Такав случај је глагол *fovere*. Једно од његових пренесених значења, које природно следи из основног, јавља се у медицини, одакле највероватније и потиче. Ту означава вођење рачуна о телу: постављање облога на оболели део тела, рану, окрепљивање болесника.

Оваква употреба глагола по свој прилици потиче отуда што су разноврсне повреде, поремећаји и обољења често лечени топлим облозима, нпр.: *si genua intumuerint, calido aceto fovenda sunt* (Col. RR 6.12.4); *item podagricis cortice et foliis in vino decoctis foveri nervos utilissimum* (PlinSen. Nat. hist. 24.37.58). Глагол *fovere* се, међутим, користи и када се ради о хладној води за облоге или лечења хладним напицима: *balineo utendum est, multaque aqua prius calida, post egelida fovendum os caputque* (Cels. 4.5.4); *famuli, attollite, | refovete gelido latice. iam recipit diem | marcente visu. Suscita sensus tuos* (Sen. Agam. 787–9).

Метафора је, дакле, у медицинском контексту добила нову намену. Највероватније објашњење је то да је сам глагол будио асоцијације на лекарску негу као такву, а не на конкретну врсту лека: временом је почео је да значи уопштено „неговати”, „третирати”. У том смислу глагол користи, нпр. Сенека: *si ostenderem tibi pedem turgidum, lividam manum, aut contracti cruris aridos nervos, permetteres mihi uno loco iacere et fovere morbum meum* (Sen. Ep. 7.68.8). Намеће се претпоставка да се управо на основу медицинско-телесног контекста развила једна група метафора које хлађењем описују освежење те отуд шире гледано одмор, предах и пријатност. Такве метафоре налазимо и у прозном и у поетском регистру: *cum Romae a iudiciis forum refrixerit* (Cic. Att. 1.1); *aut, ubi lassata est, seductos nacta recessus | gurgitis, inclusa sua membra refrigerat unda*

⁶ LAKOFF, JOHNSON 1980, 59.

(Ov. Met. 13.902–3); Nero ... nulla nisi refrigerandi sui causa ... recessisset (Suet. De poet. 47).⁷

Код Цицерона се среће употреба температурних лексема које, преко умерене и пријатне температуре, означавају и изразито повољне околности: *ubi enim potest illa aetas aut calescere vel apricatione melius vel igni aut vicissim umbris aquisve refrigerari salubrius?* (Где се човек у овим годинама може пријатније грејати, било на сунцу било уз ватру, или се, напротив, благотворније освежити у хладу и потоцима? Cic. Sen. 57). Поучно је приметити да су овде глаголи *calescere* и *refrigerare*⁸, мада пореклом из различитих сфера, изгубили своја првобитно супротна температурна својства и примакли се неком оптималном стању.

Прелаз са физичког на апстрактно

Ако посматрамо физичке појаве које су могле да доведу до семантичког развоја метафора, можемо се ослонити на свакодневно искуство и, поново, изворни медицински контекст. Међу првим значењима која иступају из сфере дословног ка метафоричном, глагол *fovere* означава бригу кокошака о јајима у гнезду док се не излегу. Цицерон објашњава како кокошке штите пилиће, покривају их крилима и тиме их греју, како им хладноћа не би нашкодила (Cic. Nat. deor. 2.129). Будући свакодневан, овај призор „покровитељства“ природно је условио даљи развој ка апстрактнијим видовима неговања, подршке и старања.

Што се медицинског полазишта тиче, пошто је глагол *fovere* служио да се опише било која врста лечења, он је означавао и екстерно наношење разних масти и сличних препарата у склопу медицинске неге (*oportet frigidis et umidis fomentis stomachum fovere*, Cels. 4.18.3). Употреба се отуд проширила и на, с једне стране, шминку и козметичка средства (PlinSen. Nat. hist. 28.50.183, Juv. 6.468), а с друге на емотивну „лековитост“ (*fovisti lacrimis vulnera nostra tuis*, Ov. Pont. 4.11.4). Даље се стиже и до слике начелног окрепљивања, као нпр. код Сенеке: *si faceremus, quod fecit Hannibal, ut interrupto cursu rerum omissoque bello fovendis corporibus operam daremus, nemo non intempestivam desidiā victori quoque, nedum vincenti, periculosam merito reprehenderet* (Sen. Ep. 21.7). Даље се може

⁷ Ова врста метафора можда потиче из грчког: *Il.* 10.575: ἀνάψυχθεν φίλον ἦτορ; Eur. *Hel.* 1094: “Ἦρα, δὴ οἰκτρὰ φῶτ’ ἀνάψυξον πόνων; LXX Ex. 8.15: ἰδὼν δὲ Φαραὼ ὅτι γέγονεν ἀνάψυξις; LXX Si. 30.7: περιψύχων ἰδὼν καταδεσμεύσει τραύματα αὐτοῦ.

⁸ У позном латинском глагол *refrigerare* често значи освежење, утеху или помоћ: *corpus ... alias mutatione situs sibimet ipsi refrigerasset* (Tert. *De anim.* 51); *indigentibus refrigeramus* (Id. *Ad Scap.* 4); *domino gratias egi et refrigeravi absentia illius* (Pass., *Ss. Perp. et Fel.* 3); *multos ad nos admittebat ut et nos et illi invicem refrigeraremus* (Id. 9); *septimo die cessabis, ut requiescat bos et asinus tuus, et refrigeretur filius ancillae tuae, et advena* (Vulg. *Exod.* 23.12).

пратити како глагол добија значење „бринути се“, „гајити“, „неговати“, „поспешивати раст и напредак“, што потом отвара могућности и за нове метафоре. Тако се глагол у новом значењу упаривао и са апстрактним појмовима, најчешће осећањима наде или бола, али и са когнитивним и језичким својствима (в. ниже).

Осим медицинског контекста који је, како смо видели, био изузетно плодан за развојни пут метафора, могуће је да је *fovere* један део својих пренесених значења добио на основу међуљудског контакта. Нарочито у поезији, овај глагол је постао један од уобичајених начина да се представи слика загрљаја, држања на крилу и уопште присности.⁹ Слика је несумњиво подстакнута топлотом, коју директни контакт неизбежно производи. Полазећи од физичког осећаја топлоте приликом загрљаја глагол је постепено почео да ближе представља топлину и емоције између људи које загрљај имплицира. Даљим развојем метафоре послужио је да се представе различита осећања попут привржености, пријатељства, те љубави и страсти.

Као и у многим другим језицима, у латинском изрази првобитно уско стручне намене могу постати пословични. Тако је нпр., једна од првих примена ковачке слике „гвожђе се кује док је вруће“ забележена код Плаута (*dum calet hoc agitur*, Pl. *Poen.* 914).¹⁰ Ковачки занат се заправо у немалом броју израза до те мере усталио да се порекло метафоре осећало и без експлицитног помињања гвожђа.¹¹ Превасходни ефекат је дочаравање актуалности, центра пажње и дешавања: *illi rumores ... tenuis caluerunt* (Cael.ap. Cic. *Fam.* 8.1.2); *posteaquam satis calere res Rubrio visa est* (Cic. *Verr.* 1.66); *calebant in interiore aedium parte totius rei publicae nundinae* (Id. *Phil.* 5.11); *sed Veneris tum bella calent, scissosque capillos | femina perfractas conqueriturque fores* (Tib. 1.10.53–4).

На темељу те метафоре се развила нова, комплементарна, која сугерише нешто застарело, односно да је прошао прави тренутак;¹² очекивано, за њу се користио антоним глагола *calere*. Цицерон ће повремено експлицирати температурни контраст између времена кад је нешто било у центру пажње и кад се само о томе говорило и када се ситуација стишала. Ово је очигледно био уобичајени начин да се опишу судски спорови: *illud vero crimen de nummis ... caluit re recenti, nunc in causa refrixit* – што се те оптужбе у вези са новцем тиче, била је врућа тема као новина, а сада су се од ње охладели (Cic. *Plan.* 55.3); *ita*

⁹ Verg. *Aen.* 4.686, Sen. *Tro.* 1071–2, и др.

¹⁰ Уп. енр. *strike while the iron is hot*, фр. *battre le fer tant qu'il est chaud*, итал. *battere il ferro finché è caldo*, нем. *man soll das Eisen schmieden, solange es heiß ist*, и сл.

¹¹ Отто 1856, 135: *Ferrum meum in igni est, i. q. mea nunc res agitur*, дефиниција несумњиво изведена на основу *Hercules enim, qui videret ferrum suum in igne esse, modo huc modo illuc cursabat et aiebat: 'noli mihi invidere, mea res agitur'* (Sen. *Apocol.* 9) и Erasm. *Adag.* 4.4c.

¹² Најранији пример је код Теренција: *refriferit res* (Ter. *Ad.* 233).

defessa ac refrigerata accusatione rem integram ad M. Metellum praetorem esse venturam – када се оптужница буде тако развукла и интересовање за њу охладило, до претора Марка Метела ће случај стићи готово неначет (Id. *Verr.* 1.1.31).

Душевна сфера

Проширивши значење на „неговати“, „гајити“, глагол *fovere* се даље развијао у смеру гајења емоција, претежно њиховог постепеног интензивирања – а емоције, разуме се, могу бити пожељне и непожељне. Ту спада један од Ливијевих омиљених израза, „гајити наду“, *spem fovere* (Liv. 22.53, 40.5; Val. Max. 6.9; Apul. *Apol.* 98; Tac. *Hist.* 3.62); упор. затим „радовати се“ *gaudia magna foves* ([Ov.] *EpicDrusi* 37), „придобити наклоност“ *gratiam C. Caesaris in dies fovebat* (Tac. *Ann.* 6.45), „побудити интересовање“ *studia iuvenum ... fovebat* (Id. 15.71); тако се може неговати и способност нпр. изражавања: *ad facultatem sermonis fovendam* (Fro. *Aur. Imp.* 3.9). Са друге стране, како се може гајити и неоснована нада, *spem fovere* има свој одраз у *perditam spem fovere*, „узалуд се надати“ (Liv. 22.53.4), откуд и „наивна нада покреће живот даље“, *credula spes fovet vitam* (Tib. 2.6.19–20).

Од примера непожељних појава које се поспешују глаголом *fovere* издвојимо „истрајавати у грешци“ *nec ultra fovisti errorem* (Juv. 8.164–5), „не прихватати губитак“ *quid damna foves* (Stat. *Sil.* 2.6.94), „бити преплављен тугом“ *fletus corde foves* (Id. 5.247–8), „подгревати мржњу и насиље“ *odia et iniurias foveri* (Tac. *Ann.* 11.6), „потпиривати бол“ *quasi fovebam dolores meos* (Cic. *Att.* 12.18). Са друге стране, стање које је пожељно само као умерено може се поспешивати прекомерно, што доводи до непожељног угађања, „повлађивања.“ Цицерон популистичку инструментализацију емоција описује овако: *tu gubernacula rei publicae petas fovendis hominum sensibus et deleniendis animis et adhibendis voluptatibus?* (Посежеш за државним кормилом повлађујући чулностима грађана, кротећи им умове, опијајући их сладострашћем? Cic. *Mur.* 74).

Сличне метафоричне функције „гајења емоција“ преузимају и други глаголи који као *fovere* изворно означавају топлоту. Најпродуктивније су биле метафоре са глаголом *ardere*. За разлику од осталих сродних глагола, он одсликава стање претеране топлоте, што у неким случајевима може значити интензитет емоција до степена штетности, дакле, „изгарати.“ С једне стране ради се о изузетно јаким осећањима попут посвећености и ревности, страствености, мотивисаности: *hac habita oratione exposcentibus militibus et studio pugnae ardentibus tuba signum dedit* (Caes. *Civ.* 3.90.3); *illi nati in litteris ardentisque his studiis ... non modo nihil acquisierint, sed ne relictum quidem et traditum et suum conservarint* (Cic. *De orat.* 3.131); *iurarem ... me et ardere studio veri reperiendi et ea sentire quae dicerem* (Id. *Lucull.* 63.8); *in omnibus verbis et amorem patrium atque hunc quidem ardentissimum ostenderit* (Quint. *Inst.* 4.2.96).

Као и *fovere*, и глагол *ardere* може да означава прекомерно присуство нечега што би иначе било пожељно: *in Baiano autem aedificans tanta ardebat cura, ut architecto permiserit vel ut suam pecuniam consumeret* (Var. R. 3.7.17); *nunc athletarum studiis, nunc arsit equorum | marmoris aut eboris fabros aut aeris amavit* (Нор. Еп. 2.1.95–6). Чешће, међутим, примењује се на негативна осећања веома великог интензитета. Највише има примера за „изгарање“ од гнева, мржње, жеље за осветом, похлепе, сладострашћа, као и жалост или бол: *omnium animi ad ulciscendum ardebant* (Caes. Gal. 6.34.7); *dolore ardere atque iracundia furere coepit* (Cic. Verr. 2.2.92); *is qui ardens avaritia feratur infestus in suos* (Id. S. Rosc. 88.5); *ardens in cupiditatibus* (Sal. Cat. 4.4); *quamquam persequi Iugurtham et mederi fraternae invidiae animo ardebat* (Sal. Iug. 39.6); *in civitate ira odioque ardente dilectus prope omnium voluntariorum fuit* (Liv. 9.10.6).

Метафоре са глаголом *ardere* врло су заступљене и разгранате у описивању емоција попут беса, љубави и страсти, које су путем физичке манифестације у интуитивној вези са повишеном телесном температуром. Најчешће се *ardere* конструише са допуном у аблативу, али и са *in* + Acc, *ad* + герунд / герундив и инфинитивом. Осећања, душевни немири и апстрактни појмови стоје као субјекат уз овај глагол да би се посебно нагласио њихов интензитет: *duris dolor ossibus ardet* (Verg. Aen. 9.66); *quod ardens statuit ulcisci dolor* ([Sen.] Oct. 543); *cum maxime furor arderet Antonii* (Cic. Phil. 3.3); *quibus haec rabies auctoribus arsit* (Luc. BC 5.359). Када су у питању љубавна осећања и еротска страст, допуне су у акузативу и аблативу – без предлога или са предлогом *in*. У случају беса, далеко најраспрострањенији је израз *ira ardere*.

Примери су многобројни и равномерно дистрибуирани широм књижевног корпуса. Симплекс глагола у овим изразима неретко замењују његове сложенице, чак се и *iracundia* изједначава са *ira*. Неки од тих примера су: *iis ardet dolore et ira noster Pompeius* (Cic. Att. 2.19); *ira exardescit, libido concitatur* (Id. Tusc. Disp. 2.58.4); *Septimium ardentem iracundia videre potuistis* (Id. Flac. 88.3); *Romani ardentibus ira animis ... ad hostem perveniunt* (Liv. 38.25); *tum vero indomitas ardescit vulgus in iras* (Ov. Met. 5.41); *ardentes donec sopor occupet iras* (Vfl. 8.87); *quid referam quanta siccum iecur ardeat ira* (Juv. 1.45).

Слика гнева као топлоте обогаћивана је појавама које природно асоцирају на повишену температуру, попут ватре и пожара: *saepe etiam Iuno ... | coniugis in culpa flagrantem contudit iram* (Catul. 68b.138–9); *Rutululo muros et castra tuenti | ignescunt irae* (Verg. Aen. 9.65–6); *Perseus ... curabat, interim velut ab incendio flagrantis irae ... se defensurus* (Liv. 40.56); *suis ira ardet ignibus et in pacta non solvitur* (Sen. Suas. 5.1). Бес у метафорама често поприма и особине течности које кључају: *mortis fraternae fervidus ira* (Verg. Aen. 9.736); *quid si vini amor in dies fieret acrior? quid si trux ac praefervida ira?* (Liv. 9.18); *saepe suum fervens oculis*

dabat ira ruborem (Ov. Met. 8.466); *precorque et ipse, fervidam ut mentem regas* (Sen. Med. 558). Очекивано, наспрам метафоре „кључања беса“, за смиривање беса стоји и метафора смиривања и хлађења: *aut rogandi orandique sunt, ut ... differant in tempus aliud, dum defervescat ira* (Cic. Tusc. Disp. 4.78).¹³

Глагол *ardere* ипак у својим метафоричким употребама најчешће описује љубав и страст. Ова врста метафора заснована је на интуитивној вези физиолошких стања које укључују претерано узбуђење и њихове физичке манифестације кроз повећану телесну температуру. Честа је и асоцијација страсти и пожара,¹⁴ што се може видети и по распрострањености глагола *flagrare* у метафорама. Очекивано, најбројније примере ових метафора срећемо код песника, због саме тематике њихових дела: *tam magis ardescit dira cuppedine pectus* (Lucr. 4.1090), *sive quod impia mens caeco flagrabat amore* (Catul. 67.25); *nec sic caelestem flagrans amor Herculis Heben | sensit ab Oetaeis gaudia prima rogis* (Prop. 1.13.23–4); *ardet amore tui? sic et Menelaon amavit* (Ov. Her. 5.105); *amore tui bellas ardere puellas* (Mart. Ep. 2.87); *qui numquam visae flagrabat amore puellae* (Juv. 4.1.114).

Међутим, глагол *ardere* и у овој врсти метафора преовлађује. Веома често *ardere* описује неконтролисану страст и немогућност одупирања телесним нагонима. Глагол у овом случају примарно реферише на интензитет емоција, који пак даље имплицира ирационалност и одсуство самоконтроле; устаљен је израз *amore ardere*: *ardebat amore illius hospitae propter quam hospiti iura violarat* (Cic. Verr. 2.2.116); *amore ardens ... stricto gladio ad dormientem Lucretiam venit* (Liv. 1.58). Израз је до те мере уходан да исто значење има и без икакве допуне, и то у нарочитој директно прелазној употреби: *Formosum pastor Corydon ardebat Alexin* (Verg. Ecl. 2.1.2); *ex aequo captis ardebant mentibus ambo* (Ov. Met. 4.62); *ardet in abducta Briseide magnus Achilles* (Id. Am. 1.9.33).¹⁵

Још једна специфична последица афективних притисака, ослабљена моћ расуђивања, такође је илустрована овим глаголом: *λαλαγεῦσα iam adest et animus ardet, neque stat quicquam, quo et qua* (птичица што цвркуће о одласку је стигла и ја сам ван себе, предомишљајући се непрестано камо и којим путем

¹³ Ова врста метафора присутна је у бројним светским језицима и функционише по сличном принципу. Наспрам метафоре „узаврети/киптети од беса“ за означавање друге крајности наилазимо на „охладити се“, тачније „сачувати хладнокрвност“: енгл. boiling with rage – keep cool/cool down, фр. bouillir de colère – garder son sang-froid, нгрч. βράζω από θυμό – διατηρώ την ψυχραιμία μου.

¹⁴ Описивање страсти помоћу *incendium* и *incendere* видимо у Catul. 64.19 и 253, Verg. Aen. 2.343, Id. 3.298, Sen. Ag. 19, Tac. Ann. 4.3.10.

¹⁵ За ове две конструкције са *ardere* упор. нарочито комичку употребу глагола *deperere*, „умирати од љубави за неким“, као директно прелазног, *aliquem deperire* (Pl. Am. 517, Bac. 470, Cas. 107, Cist. 131, Cur. 65, Epid. 219, Mil. 796, Poen. 103, Ps. 528, Ter. Hau. 525, итд., слично Catul. 35.12, 100.2), наспрам „дословнијих“ алтернативних конструкција, *deperire amore*.

да кренем Cic. *Att.* 10.2); *quibus instabilis animus ardens mutaliter avet habere et | non habere* (њихов нестални, расејани ум неодлучно жуди и да има и да нема Var. *Men.* 78). У овим примерима метафора је оснажена још и сликом непостојаног ума који у својој колебљивости и несигурности подрхтава попут пламена свеће. Даље се користио, непрелазно, и за ситуације које су се отргле контроли, стање узнемирености и немир на нивоу шире друштвене заједнице.¹⁶ Најчешћи узроци тога били су ратови и побуне који букте: *cum bello sociorum tota Italia arderet* (Cic. *Verr.* 2.5.8); *cum arderet acerrime coniuratio* (Id. *Sul.* 53.2); *pacatum agrum, qui paulo ante ingenti tumultu arserat, peragravit* (Liv. 43.4); *arsissetque bello provincia, ni Quadratus Syriae rector subvenisset* (Tac. *Ann.* 12.54).

У метафоричним описивањима осећања свог удела има и придев *tepidus*, „млак“. Највећим делом се ради о љубавним осећањима и страстима: *quamvis haud tepidos sub pectore senserat ignes | Iuppiter aequoreae Thetidis conubia fugit* (Ov. *Met.* 11.225–6). У овим метафорама придев се намењује за значење „смањивање“ и „губитак топлоте“¹⁷, услед чега се њиме најчешће описује слабљење било које врсте осећања или недостатак привржености. Овидију се очигледно допала идеја „подгревања смлаченог“ за оживљавање емотивне блискости и везе па за грађење те слике користи три различита глагола: *sic ubi vexarat tepidosque refoverat ignis, | rursus erat votis comis et apta meis* (Ov. *Am.* 2.19.15–6); *fac timeat de te, tepidamque recalface mentem | palleat indicio criminis illa tui* (Id. *Ars am.* 2. 445–6); *quid iuvat admonitu tepidam recalescere mentem?* (Id. *Rem. Am.* 629). Захваљујући двострукој вредности корена, придев *tepidus* се јавља као синоним придеву *frigidus* метафорички, да опише одсуство било каквих емоција и искрености: *nilne pudet capiti non posse pericula cano | pellere quin tepidum hoc optes audire 'decenter'?* (Pers. *Sat.* 1.83–4).

Хладноћа се у метафорама често користи за осећање страха. Ова метафора се вероватно развила на основу његове физичке манифестације јер га, попут хладноће, прате дрхтање, привремена укоченост и парализа.¹⁸ Идеја „хладног страха“, добро позната у грчком језику, одомаћила се и остала дуго у оптицају у латинском језику, углавном у поезији и драми:¹⁹ *mihī frigidus horror | membra quatit gelidusque coit formidine sanguis* (Verg. *Aen.* 3.29–30); *omnis frigido exsan-*

¹⁶ Поремећаји у држави и друштву се овде поистовећују са телесним поремећајима јер је још у антици постојала метафора о држави као телу и организму. Детаљно о овој метафори код Ливија, НАУ 2016, код Тукидида, SERRAFIM 2019, код Есхила, и шире, VIDONIC 2021.

¹⁷ Изведенице од корена *tep-* који значи „млак“, тј. умерене температуре, увек се позиционирају у односу на задату референтну тачку (дакле, мање хладан, односно мање топао); отуд могу означавати малу количине ма чега, као нпр. укуса и мириса (PlinSen. *Nat. hist.* 12.97).

¹⁸ И Аристотел страху приписује способност да „охлади“ људе: καὶ ὁ φόβος καταψύχει (Arist. *Probl.* 954b13).

¹⁹ Најранији пример потврђен је код Ливија Андроника, можда као одраз хомерског грчког:

guis metu | venator horret (Sen. *Phaed.* 1053–4); *exclamat stricto Aesonides stans frigidus ense* (Vfl. 7.530); *frigida nautis corda tremunt* (Sil. *Pun.* 1.470); *Fortunae, novus Hannibalis, sat, nomina ferre | si discit miles nec frigidus aspicit hostem* (Ibid. 9.48–9). Присуство ове метафоре у књижевним формама које су писане по угледу на грчке оригинале и њихово упадљиво одсуство из углавном аутономне римске прозе указују на могући утицај грчког језика при њеном грађењу.

Промишљеност; иницијатива, креативност; заинтересованост

По први пут забележена код Плаута и по свој прилици његова иновација, синтагма *calidum consilium*, – „свежа идеја“ (досл. „врѹћа“) ²⁰ нашла се у фигуративном језику и у класичној књижевности, и то у прози. Израз је служио да се њиме искаже исхитреност и непромишљеност са извесном импликацијом ризика који та непромишљеност носи са собом. ²¹ Илустративне примере налазимо код Цицерона и Ливија: *reperias multos quibus periculosa et calida consilia quietis et cogitatis splendidiora et maiora videantur* (Cic. *Off.* 1.24.82); *Brutus et Cassius utinam ... ne quod calidius ineant consilium!* (Id. *Att.* 15.6.2); *agitabanturque pro ingenio ducis consilia calidiora, ut impetus ... cum levi praesidio fieri* (Liv. 22.24); *consilia calida et audacia prima specie laeta, tractatu dura, eventu tristitia esse* (Id. 35.32). Са истим значењем непромишљености и исхитрености Гелије користи прилог *calide*: *namque epistulam conscripsit ad Q. Axium ... confidenter nimis et calide* (Gel. 6.3.10).

Ова метафора је толико била уходана да се на основу ње, изгледа, развила нова која треба да представља, у извесном смислу, супротност у односу на непромишљеност и исхитреност при одлучивању — а притом задржава температурни израз. Уместо придева *frigidus* уз *consilium* користи се глагол *frigere* и читав израз служи да означи одуговлачење, неодлучност, недостатак идеја: *cum omnia consilia frigerent ... insimulare coeperunt Epicratem litteras publicas corrupisse* (Cic. *Verr.* 2.2.60); *quam occasionem, quod tempus, quem insidiis instruentem locum? frigere ac torpere senis consilia* (Liv. 6.23.6). Овим путем се метафора довела у везу са призорима годишњих доба: топлота подразумева плодност и рађање нечег новог (у овом случају идеје), док хладноћа означава неплодност. ²² Отуд, даље, хладноћа наговештава успореност, неактивност, не-

Ulyxi cor frigit prae pavore (Liv. *Andron.* ap. Serv. *Verg. Aen.* 1.92.11).

²⁰ Pl. *Epid.* 255, Id. *Mil.* 226. В. и DUCKWORTH 1940: 190–191.

²¹ Придев *calidus* у овом значењу се може приметити још код Теренција: *vide ne nimium calidum hoc sit modo* (Ter. *Eun.* 380).

²² Метафоре живота и смрти као топлоте и хладноће веома су устаљене у бројним језицима; в. КОВЕЧЕВ 2010, стр. 26 и даље. У латинском се најчешће се помоћу придева *calidus* и *frigidus* описује нешто живо, младо, здраво, односно мртво, слабо. Илустративни су изрази *calidus sanguis* (Enn. *Ann.* 1.95, Sen. *Oed.* 298, Luc. *BC* 1.363), *vitalis calor* (Curt. 3.5.3), *frigida mors*

предузимљивост, досаду и лењост: *an hoc significas, nihil fieri, frigere te, ne chartam quidem tibi suppeditare?* (Cic. *Fam.* 7.18); *quod tibi supra scripsi, Curionem valde frigere, iam calet; nam ferventissime concerpitur* (Id. 8.6); *plane iam, Brute, frigeo.* ὄργανον enim erat meum senatus; id iam est dissolutum (Id. 11.14); *non patiamur igitur frigescere hoc opus* (Quint. *Inst.* 6.1.29); *segnique iuvat frigescere luctu* (Vfl. *Arg.* 3.368).

Још од Теренција, хладноћа метафорички означава и игнорисање, одсуство наклоности, недостатак интересовања код саговорника или слушаоца. Код Цицерона ће се видети распон метафоре, утолико што он исти глагол користи за лице које је незаинтересовано (*Memmius in adventu Caesaris habet spem ... hic quidem friget*, Cic. *Fam.* 3.6.3) и некога ко не завређује довољно пажње (*Antigenidas dixerit discipulo sane frigenti ad populum*, Id. *Brut.* 187.2). У смислу игнорисања Јувенал ће посегнути и за глаголом *algere: probitas laudatur et alget* (Juv. 1.74); то је редак избор за грађење те метафора, можда стога што глагол значава субјективни осећај хладноће.²³

Паралелне метафоре топлог и хладног биле су развијене и разгранате у сфери беседништва. Говор може бити хладан ако је говорникова изведба без жара, ако се може приметити да је неискрен и унапред припремљен и ако је неубедљив: *nimis ille quidem lentus in dicendo et paene frigidus* (Cic. *Brut.* 178.10); *nes ex tempore ficta sed domo allata quae plerumque sunt frigida* (Id. *Or.* 89.1). Иста ова хладноћа се може приписати самом говорнику и на тај начин означити неуспели говор: *Calidius in defensione sua fuit disertissimus, in accusatione satis frigidus* (Cic. *Fam.* 8.9). У овом примеру Цицерон такође температурним метафорама истиче контраст између напада и одбране. Напад је овде хладан, односно слаб у погледу аргументације и изведбе, и у овом конкретном примеру је контекст метафоре јаснији јер му се супротставља придев *disertissimus*. Додатно, Цицерон је искористио прилику да услед сличности имена говорника постигне игру речима – *Calidius* са придевом топао (*calidus*).

Ако публика не реагује на говор, то јест ако говор не изазива узбуђење у било ком смислу, то се поново изражава метафором хладноће: *cum is frigidus*

(Verg. *Aen.* 4.385–6) и *frigus letale* (Ov. *Met.* 2.611). У латинском је чак у метафорама живота и смрти заступљен степен који описује стање између живота и смрти, непосредно пред смрт. Разумљиво, за опис овог стања је искоришћен придев *tepidus*, који и означава прелаз из топлог у хладно у овом случају јер се описује тренутак у којем нечији живот почиње да се гаси: Verg. *Aen.* 8.106, Luc. *BC* 6.621, Sil. *Pun.* 12.328.

²³ Слично стоје ствари и са његовим антонимом *aestuarum*. Он се понекад у метафорама користи на идентичан начин као *ardere* – описује обузетост изузетно јаким осећањима: *rex Odrysius ... in ilia aestuat* (Ov. *Met.* 6.491); *ut desiderio nostri te aestuarum putarem* (Cic. *Fam.* 7.18); *pleraque nobilitas in viilia aestuabat* (Sal. *Cat.* 23.6). Чини се да је за успешну метафору било неопходно да се крене од објективног стања, те су првенствено метафоре топлог и хладног почивале на глаголима *frigere* и *calere*.

sane et inconstantis recitasset litteras Lepidi. Sub eas statim recitatae sunt tuae non sine magnis quidem clamoribus (Cic. *Fam.* 10.16.1.4). У овом примеру би се могло схватити да Цицерон говори о стилу наведеног писма. Међутим, због контраста који очигледно хоће да направи између Лепидовог и Планцијевог писма и наглашавања тога колику је подршку потоњи добио на седници Сената, изгледа да је у овом случају хладноћа Лепидовог писма знак за лош пријем код слушалаца, њихову незаинтересованост и неподржавање.

Са друге стране, топлотом се изражавала страственост, која се тако веома брзо прикључила метафорама за описивање излагања и садржине изложеног. Речи у вези са топлотом служиле су да опишу страствен говор пун емоција, ентузијазма и живости²⁴: *nec unquam is qui audiret incenderetur, nisi ardens ad eum perveniret oratio* (Cic. *Or.* 38.132); *sic inimici uim ardoremque dicendi suspexit* (VMach. 8.10); *genus dicendi non remissum aut languidum sed ardens et concitatum* (Sen. *Controv.* 3.7); *Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus* (Quint. *Inst.* 10.90).

У пренесеном значењу се користе и речи од корена *tep-* да упуте на „млак“ књижевни стил. У овом случају, првобитна слика недовољне топлоте послужила је да се боље представи недостатак књижевног умећа: *nisi forte quisquam ... eiusdem lentitudinis ac teporis libros legit* (Tac. *Dial.* 21.6). Међутим, речи из ове породице се јављају и да опишу начин усменог излагања. Тако Августин користи суперлатив *tepidissime* да опише персонификацију навике (*consuetudo*) која губи контролу над Августиним и због тога му се обраћа млако, веома тихим гласом и нимало енергично: *Sed iam tepidissime hoc dicebat* (Aug. *Conf.* 8.27). Да закључимо: у случају вербалног изражавања топлота и хладноћа могу наизменично представљати и пожељна и непожељна својства. У опису страсвених говора пуних ентузијазма и богатог стила, хладноћа значи беживотност; превелики ентузијазам, међутим, може бити и непримерен.

Сличну употребу и развој поменуте метафоре примећујемо и код Хорација у *Сатирама*. Он користи именицу *frigus* уз глагол *ferire* за нарушавање пријатељских односа које води ка потпуном игнорисању, „захлађењу односа“. Ова Хорацијева перифраза свакако задржава метафору хладноће за описивање међуљудских односа, али због самог глагола *ferire* и његових примарних значења (пробости, ударити, убити) интензитет игнорисања се појачава: *o puer, ut sis | vitalis metuo et maiorum nequis amicus | frigore te feriat* (Hor. *Sat.* 2.1.60–3). Персије алудира и на хладноћу и *maiores* из ових Хорацијевих стихова. Он

²⁴ Квинтилијан се често служи овим метафорама да нагласи значај говорничког жара за утицање на емоције публике: *nec incendit nisi ignis* (Quint. *Inst.* 6.2.28), *adfectus omnes languescant necesse est, nisi voce, vultu, totius prope habitu corporis inardescunt. Nam cum haec omnia fecerimus, felices tamen si nostrum illum ignem iudex conceperit, nedum eum supini securique moveamus ac non et ipse nostra oscitatione solvatur* (Id. 11.3).

користи глагол *frigescere* уз неживи субјекат па због тога ова слика делује нешто другачије. Песник тражи наклоност и пажњу утицајног пријатеља, који га оставља пред затвореним вратима: *vide sis ne maiorum tibi forte | limina frigescant* (Pers. Sat. 1.108–9). Међутим, хладноћа прага само рефлектује хладноћу која долази од власника куће и усмерена је ка песнику.

Насупрот „хладном пријему“, „хладном дочеку“, „захлађивању односа“, стоји метафоричка примена глагола *fovere* за подршку. На апстрактном пољу слика гајења нечега блиског и важног одражава се у сфери интересовања и ставова, дакле, изван вид подршке појединим личностима, институцијама, покретима, једној од зараћених страна, политичким предлозима: *Hunc et tu fovetis et nos quibuscumque poterimus rebus augebimus* (Cic. Q. Fr. 3.1.3); *causa mea est melior, qui non contraria fovi | arma* (Ov. Trist. 1.5.41–2). Овим метафорама се може изражавати и подршка у виду охрабрења често праћеног материјалним покровитељством: *ingenia saeculi sui omnibus modis fovit* (Suet. Aug. 89.3); *rectosque ac vividos animos ... fovet et attollit* (PlinIun. Pan. 44.6); *habebat illa pantomimos fovebatque* (Id. Ep. 7.24.4). Ливије на једном месту јасно разликује *fovere* као израз начелне подршке и *adiuvare* за конкретну подршку: *Rhodii maximi ad omnia momenti habebantur, quia non fovere tantum, sed adjuvare etiam viribus suis bellum poterant* (Liv. 42.42).

Занимљиво је да се глагол *fovere* јавља у колокацијама које се другде употребљавају и са глаголом *favere*, и услед фонетске блискости долазило је до мешања глагола и у рукописима.²⁵ Могуће је, штавише, да глагол *fovere* свој метафорички потенцијал делимично дугује и сличности са глаголом *favere*, чије је основно значење јавне подршке, политичке или такмичарске. Резултат тога је мноштво примера где су изрази *fortuna fovere* и *fortuna favere* у употреби потпуно равноправни.²⁶ Изрази *voluntatem alicuius fovere* (Liv. 3.65) и *voluntatem alicuius favere* (PsQuint. 264.1) јављају се само по једном. Исти је случај са *consilia alicuius fovere* (Tac. Hist. 1.46) и *consilia alicuius favere* (Flor. Epit. 2.33).

Апстрактна значења глагола *fovere* даље су се развијала ка дугом и преданом размишљању. Изгледа да је резон био да као што кокошка не напушта своје гнездо, тако ни одређена мисао не напушта субјекта и он јој је у потпуности предан.²⁷ Примера има и у поезији и у прози: *sperabam tamen atque animo mea vota fovebam* (Ov. Met. 7.631–3); *dum in proxima platea refovens animum*

²⁵ На могућу конфузију упозорено је код обе одреднице у ThLL (*faveo*, vol. 06. 1 col. 373; *foveo* vol. 06. 1 col. 1218).

²⁶ *Fortuna fovere*: ManAstr. 3.552, Sen. Phaed. 979–80, Sil. Pun. 5.265, Tac. Ann. 2.71. Колокација *fortuna favere*: Ov. Met. 13.334, Luc. BC 2.320, ManAstr. 1.114, Sen. Ep. 76.30.

²⁷ Ову метафору у потпуности разрађену срећемо већ код Плаута: *Quam magis in pectore meo foveo quas meus filius turbas turbet | quam se ad vitam et quos ad mores praecipitem inscitus capessat | magis curae est magisque adformido, ne is pereat neu corrumpatur* (Pl. Bacch. 1076–8).

infausti atque inprovidi sermonis mei sero reminiscor (Apul. *Met.* 2.27.) На том трагу је можда настао и Вергилијев израз *castra fovere*, који је по свој прилици његов изум. Израз се не налази нигде више у латинској књижевности, а чак су и антички коментатори који су објашњавали његово значење без икакве дилеме тврдили да је значење пренесено: *veteres 'fovere' pro 'diu incolere' vel 'habitare' dicebant* (Serv. *In Verg. Aen.* 9.57). Овај необични спој највероватније потиче од слике блиског контакта, предане бриге, заштитништва и пажње.

Закључак

Висока заступљеност температурних метафора широм античке писане речи темељи се на њиховом пореклу у материјалној, телесној и друштвеној свакодневици. Распрострањене метафоре топлог и хладног у латинском показују велики потенцијал за надградњу и међусобно укрштање. Њихова примена на емотивна стања одлика је и римске комедије и каснијих извора. Осећања љубави, страсти, беса, страха и интензивирање емоција помоћу глагола *ardere* преовлађују у римској књижевности и након комедије. Са класичном књижевношћу језику метафоре се придружује и придев *tepidus*, а запажену улогу добијају осећања бола и наде и утицај емоција на моћ расуђивања. Примена се тако прелива и на когнитивни свет, у смислу продуктивности, интелектуалне ефикасности, иницијативе и уопште заинтересованости – „загрејаности“ – одакле пут води до емотивно-интелектуалне сфере равнодушности, подршке, посвећености. Температурна метафорика, изграђена на темељу Теренцијеве оригиналне метафоре хладноће, била је нарочито добродошла у контексту беседништва и, шире, вербалне артикулације.

Библиографија

- ABRAMS 2011 = M. H. Abrams, *A glossary of literary terms*: Seventh Edition, Heinle & Heinle Thompson Learning.
- DUCKWORTH 1940 = G. E. Duckworth, *Plautus: Epidicus*, Princeton: Princeton University Press.
- FEDRIANI 2011 = C. Fedriani, »Experiential metaphors in Latin: Feelings were containers, movements and things possessed«, *Transactions of the Philological Society* 109(3), 307–326.
- HAY 2016 = P. Hay, »Body Horror and Biopolitics in Livy's Third Decade«, *New England Classical Journal* 45(1), 2–20.
- KOEN 1986 = T. Koen, »Beleške o metafori«, *Metafora, figure i značenje*, prir. Leon Kojen, 121–144, Beograd.
- KÖVECSES 2010 = Z. Kövecses, *Metaphor: A practical introduction*, Oxford University Press.
- LAKOFF, JOHNSON 1980 = G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago press.

- LEIGH 2004 = M. Leigh, »Quintilian on the Emotions (Institutio Oratoria 6 preface and 1–2)«, *The Journal of Roman Studies* 94 (2004), 122–40.
- MOST 1992 = G. Most, »*Disiecti membra poetae*: the rhetoric of dismemberment in Neronian poetry« *Innovations of antiquity* 391–419.
- OLD = Oxford Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- OTTO 1856 = A. Otto, *Die sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Teubner.
- PIIRAINEN 2012 = E. Piirainen, *Widespread idioms in Europe and beyond: toward a lexicon of common figurative units*, New York [etc.]: Peter Lang.
- SERAFIM 2019 = A. Serafim, »Sicking bodies: Stasis as disease in the human body and the body politic«, in H. Gasti, *A volume in honour of Professor Katerina Synodinou*, Ioannina: Carpe Diem.
- ThLL = *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 6, Leipzig et al. 1900–.
- VIDOVIĆ 2021 = G. Vidović, »Physiology of Matricide: Revenge and Metabolism Imagery in the *Oresteia*« M. Bradley, V. Leonard, L. Totelin, (изд.) *Bodily Fluids in Antiquity*, Routledge.
- ВУКОЈЕВИЋ 2020 = J. Вукојевић, »Температурне метафоре у римској комедији«, *Lucida Intervalla* 49 (2020), 21–51.
- ZANKER 2017 = A. T. Zanker, *Greek and Latin Expressions of Meaning: The Classical Origins of a Modern Metaphor*, CH Beck.

Jelena Vukojević
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
jelena.vukojevic@f.bg.ac.rs

Overview of temperature metaphors in Roman literature after Roman comedy

Abstract: The purpose of this paper is to provide an overview and analyze figurative use of temperature metaphors in Roman literature following Roman comedy. A selection of representative examples from various literary sources illustrate the range and diversity of such figurative language: some usages indicate influence of comedic idiom, while others are subsequent innovations and modifications.

Keywords: metaphor, Roman literature, temperature, warm and cold.

Hyginus' *De Astronomia* and Virgil's *Aeneid*

Abstract: Several minor characters in Virgil's *Aeneid* have names that are shared by other heroes cited in mythology and mytho-history. Close consideration of details about such homonymous figures as recorded in the *De Astronomia* of Hyginus reveals intriguing layers of meaning and potential significance for the poet's choice of particular names, a finding that is rendered more interesting by the possibility of Virgilian access to Hyginus' work.

Keywords: Virgil; Hyginus; Phorbas; Cretheus; Orsilochus.

The *De Astronomia* ascribed to Hyginus has languished in relative obscurity for some time, notwithstanding its great popularity in the Middle Ages and Renaissance.¹ The extant remains break off abruptly in the fourth book, just as the author embarks on his discussion of the intercalation of months. Book 2, containing a lengthy catalogue of star myths, is the most celebrated section of the work. While the author was willing and able to highlight infelicities and imperfections in Aratus' *Phaenomena*, he was no Geminus of Rhodes in terms of being qualified to write technical treatises (even elementary ones) on astronomy and mathematics; his interests were polymathic and diffuse, and his intent was far removed from that of such specialized manuals.²

Paramount among the scholarly problems associated with this surviving Latin handbook are the related questions of authorship and date. Are we to conclude that the author of this astronomical compendium was Gaius Julius Hyginus, the freedman of Augustus and friend of Ovid, a noted *grammaticus* and Palatine librarian? Is the text that has descended to us actually an epitome of the original, to be assigned to sometime in the second century A.D.? What is the relationship between the *De*

¹ For the text see VIRÉ 1992; cf. also LE BŒUFFLE 1983. There is a partial English translation with brief annotation in HARD 2015 (the Hyginus is not complete). On the enduring popularity of the work, see e.g. HAYE 2007. I am indebted to the helpful criticisms and corrections of the anonymous referee, which greatly improved this study, and for the assistance of Marina Andrijašević.

² Geminus is more concerned with the technical aspects of astronomy than with star lore. AUJAC 1975 provides a critical text with extensive annotations, star charts, and glossary of technical terms; EVANS AND BERGGREN 2006 provides an English translation with detailed commentary. Geminus' date is contested, though a strong case can be made for the first century B.C. We cannot prove that Virgil read it, though certainly it is possible. The great value of Geminus lies in his providing a snapshot of the state of astronomical knowledge in Virgil's century, while Hyginus offers an easily digestible account of the legends surrounding the heavens, of the sort that would appeal to poets in particular.

Astronomia and the other surviving work ascribed to the same author, the so-called *Fabulae*?³ Do we have the works of two men, from two different centuries?⁴ At least in the forms in which they have survived, is the *De Astronomia* a genuine work of late republican/early imperial prose, and the *Fabulae* a compilation of later antiquity? Certainty on these points is impossible, though a valid case can be argued that Virgil could have used the former, even if it is significantly more difficult to assert the latter with confidence.⁵ Matters are so disputed that the Teubner editors of the two extant works of “Hyginus” do not agree on the problem of identification, with Ghislaine Viré opting for the Augustan *libertus*, and Peter Marshall for a writer in the second century.⁶

Suetonius relates that Hyginus was from Spain, while citing the view of some that he was in actuality an Alexandrian, brought to Rome as a boy after the capture of the city in the wake of Caesar’s engagement with Ptolemy.⁷ He is a fascinating, enigmatic figure, one whose prolific, prodigious productivity has suffered from the ravages of time.⁸

To summarize: Hyginus was a contemporary of Virgil, then (possibly born around 64-60 B.C., a decade or some half dozen years before the poet), though he outlived him by a significant margin of years. We know that he lived to write on Virgil.⁹ While Virgil is quoted in the extant text of the *Fabulae*, there is no reference to him in the *De Astronomia*. We cannot be sure that Hyginus’ astronomical work was available to Virgil, let alone in its present form.¹⁰ What is certain is that there

³ The best texts are available in the Teubner and Budé series (MARSHALL 1993 and BORJAUD 1997 respectively). Not to be confused with the “mythological” Hyginus is the author on the surveying of land known conventionally as Hyginus Gromaticus, or the “Pseudo-Hyginus” to whom a brief extant treatise on the delineation and construction of Roman camps is ascribed.

⁴ Vid. further here MASCOLI 2002, 119-25.

⁵ Again, we speak with reference to the surviving texts. The *Fabulae/Genealogiae* possibly existed in an earlier form, which Virgil may have known. But this original edition as it were was probably merely expanded by the insertion of new, sometimes duplicating material. In the absence of new evidence, we are left unable to do more than offer speculation. Because it is significantly more problematic to argue that Virgil had access to an original edition of the *Fabulae*, our focus in the present study remains on the *De Astronomia*, though inevitably we shall make reference to material from the former.

⁶ We concur with Viré (and Le Bœuffle) on this problem, *contra* Marshall (and KASTER 1995, 208), though the choice does not impinge on our conclusions herein about certain passages in Virgil.

⁷ *De Grammaticis* 20.

⁸ There is a comprehensive overview of what we can aspire to know in CORNELL 2013, 474 ff.

⁹ For what remains vid. Funaioli, pp. 528-33. “... probably not a commentary ...”, concludes ZETZEL 2018, 66. For the fragments of Hyginus’ work on Cinna’s *Propempticon*, cf. Funaioli, p. 527. Hyginus seems to have been interested in law and religion in particular (standard concerns for an antiquarian).

¹⁰ Cornell, *op. cit.*, p. 480 considers the question of whether Hyginus’ works on Italian cities and Trojan families was influenced by the *Aeneid*, or whether the reverse were true, with sympathy to the view that Hyginus was not an influence on the catalogue of Italian heroes in Book 7, or on the parallel Etruscan material in Book 10.

are interesting bits of obscure lore preserved in Hyginus that may shed light on various scenes from Virgil's *Aeneid*.

While it is impossible in the absence of further evidence to prove that Hyginus was a source for Virgil, it can be a profitable exercise for readers of the *Aeneid* to consider material from the *De Astronomia*, derivative as it is from Hellenistic and other works (most of them lost). Study of such evidence – much of it relatively obscure – is of potential value for adding layers of meaning and significance to incidental details in Virgil's eminently Alexandrian epic. It is within the realm of reasonable speculation to think that Virgil knew Hyginus. Like the Augustan Age freedman and librarian, Virgil would have had access to Eratosthenes' star myths alongside a significant quantity of other lost Hellenistic works. Depending on its date of composition, he may have had access to the *De Astronomia*, which (significantly, we might think) names Cicero (in connection with his *Aratea*), but never Virgil or Ovid.¹¹ We may proceed to a consideration of particular passages from Virgil's epic, first one from the Dido tragedy of *Aeneid* 4, and then an assortment of scenes, with focus on a selection of minor figures from later books of the epic.

Dido and the Hesperidean Apples

The setting is Carthage, where amatory indulgence has turned to disaster. Virgil's Dido is depicted as engaging in magical rituals ostensibly aimed at ending her passionate love for Aeneas.¹² The Punic queen credits a Massylian priestess as the source of her knowledge about amatory spells, a woman whose *curriculum vitae* includes keeping the dragon of the Hesperides lulled and somnolent:

hinc mihi Massylae gentis monstrata sacerdos,
Hesperidum temple custos, epulasque draconi
quae dabat et sacros servabat in arbore ramos,
spargens umida mella soporiferumque papaver. (4, 483-6)¹³

Hyginus relates that the sentinel dragon of the Hesperides is said to have guarded the golden apples that were presented originally as a nuptial present to Juno on the occasion of her union with Jupiter.¹⁴ The giver of the apples was Terra; the dragon was one assigned by Juno to safeguard the magical fruit in her garden near Mount Atlas. Hyginus cites Pherecydes as the source for the detail about the provenance of the apples, one of the occasions on which the author names a predecessor.¹⁵ This

¹¹ Hyginus' manual may date between Cicero's and Germanicus' translations of Aratus.

¹² For commentary *ad loc.* note especially PAESE 1935, AUSTIN 1955, and FRATANTUONO AND SMITH 2022, the first and last with exhaustive annotations.

¹³ Passages from the *Aeneid* are cited from CONTE 2019.

¹⁴ 2, 3.

¹⁵ Cf. Pherecydes Atheniensis, fr. 16*^c FOWLER. See further FOWLER 1999.

passage about the apples may be paralleled in the extant *Catasterismi* of Pseudo-Eratosthenes, where Pherecydes is also credited as the source.¹⁶ Hyginus, we can be confident, used Eratosthenes as a source for his manual. It has been argued that star handbooks of this sort may be employed as potential intertexts with Augustan verse.¹⁷ Hyginus frequently cites Eratosthenes; certainly he had access to the third century B.C. original, not the first or second century A.D. epitome that has survived.¹⁸ Hyginus' work was meant to be a convenient repository of information of potential use to poets as well as amateur stargazers; indeed his interests were more literary than scientific.

But what of serpents and fruits? Dido's Massylian mage is the custodian of the Hesperidean dragon that guards the storied golden apples. When we read of the role of the Massylian, Hesperidean witch in Dido's magical rites by which (allegedly) she seeks either to win back Aeneas or to break the amatory spell recalls Virgil's description of the queen's quasi-wedding ceremony in the fateful cave that witnessed her union with Aeneas:

speluncam Dido dux et Troianus eandem
deveniunt. primae Tellus et pronuba Iuno
dant signum; fulsere ignes et conscius aether
conubiis, summoque ulularunt vertice Nymphae. (4, 165-8)

There has been scholarly question as to why Tellus is involved in this would-be wedding, given that he was not customarily invoked in Roman nuptial liturgies.¹⁹ Why is the earth referenced here prominently, and in close association with Juno, the *pronuba* of the doomed union?

In the wake of the failure of the attempted joining of Trojan and Carthaginian, Dido's actions at 4, 474-503 constitute a ruse by which to trick her sister Anna into assisting in the queen's suicide scheme. She claims that her plan is of the typical amatory sort: either you win back your love, or you are freed from your obsession. The woman credited with assisting her in her dabbling in magic – the Massylian mage – is connected to the lore of the Hesperidean apples, apples that were a Junonian wedding gift from Terra. In Virgil, Tellus and Juno are the principal deities involved in the mysterious, fateful affair in the cavern. When Dido seeks to end her life via elaborate, theatrical subterfuge and scheming, she references the very gift that the earth had given to Juno as a wedding gift. There is something of the closing of a ring here, as we move from a virtual parody of nuptial rites in a cave, to Dido's recourse to black magic to make a definitive end of her amatory passion. Earth and Juno had

¹⁶ *Cat.* 3, for which see MASSANA 2013, with text, French translation, and full commentary.

¹⁷ For a study of the possible use of the work by Ovid, cf. ROBINSON 2013.

¹⁸ See further CONDOS 1970.

¹⁹ Cf. BINDER 2019, 303.

witnessed the wedding, and the consequences of the nuptials will be ameliorated by the guardian of the draconian sentinel of the gift Earth had once bestowed on Juno. A snippet of lore preserved in star handbooks thus provides mythological background that lends an additional shade of meaning to a passage in the epic poet that has occasioned critical comment and question.

We shall endeavor now to consider a selection of names of mythological figures cited in Hyginus' *De Astronomia* that appear also in the *Aeneid* in association with minor characters. Investigation of these names of homonymous characters will reveal that Virgil sometimes may allude to mythological astronomical lore in his naming of such figures. The star stories evoked by such names may provide interesting subtexts for appellations that otherwise might be dismissed as mere ornament devoid of special meaning. At the very least, the mytho-astronomical lore preserved by writers such as Hyginus occasionally provides richer insight into why Virgil chose this or that name for a character of brief and passing import. Virgil's onomastic games have occasioned a variety of scholarly approaches, not least semantic.²⁰ Our approach will be to consider how to interpret "mere names" on the basis of recollections of extant lore about the same or homonymous figures, in order to identify possible associations Virgil's readers may have made between his names and the allusions they perhaps engendered.

What have been our criteria of inclusion? We have not considered the many references in Hyginus to Olympian divinities and other major figures (e.g., Achilles). We have focused on minor characters for whom interesting background stories from astronomical lore offer meaningful insights into Virgil's purpose in using this or that character name.²¹

Phorbas in *Aeneid* 5

In Hyginus' account of the constellation Ophiuchus, Phorbas is highlighted as a dragon slayer and herpetological hero.²² The source cited is Polyzelus of Rhodes,²³

²⁰ Cf. PASCHALIS 1997. GÓMEZ 1984 is a useful and comprehensive survey of the question of onomastic questions in Latin literature.

²¹ Some homonyms provide nothing noteworthy by way of commentary: cf. the Virgilian Harpy Celaeno, who has nothing to do with the Pleiad Celaeno (*De Astronomia* 2, 21); also the case of Lynceus and Idas, concerning whom there is nothing in Virgil that connects them to Castor and thereby to stories found in Hyginus, nor with one another except insofar as they are both slain by Turnus. Indeed there are several relatively minor figures in Virgil whose names can be cited in Hyginus and elsewhere for whom no clear allusions or particular points of noteworthy astronomical or mythological connection can be made; the present study focuses on interesting cases where delving into the more obscure byways of star lore offers additional layers of meaning to support Virgil's choice of particular names for certain of his characters.

²² 2, 14. He does not appear in Pseudo-Eratosthenes.

²³ *FGrHist* 521 F7 (= Hyginus, *De Astronomia* 2, 14).

about whom little is known; in c. 300 B.C. he seems to have composed a *Rhodiaca*, which is attested to by Athenaeus.²⁴ The story of Phorbas and the snakes is known also to Diodorus Siculus (5, 58.4-5), but is otherwise quite obscure.

The name “Phorbas” occurs once too in passing in the *Aeneid*, in the scene of the loss of the Trojan helmsman Palinurus.²⁵ The Trojans are making their way from Sicily to Italy, and Neptune assures Venus that this crucial, final leg of the great voyage to Hesperia will be safe. The god demands the sacrifice of one life, a request that the ever capricious Venus does not contest. The god Somnus soon enough assumes the mortal visage of one Phorbas, as he prepares to see to the sacrifice of Palinurus so as to ensure the safety of Aeneas’ fleet: ... *puppi deus consedit in alta / Phorbanti similis funditque has ore loquellas* (5, 841-2).²⁶

It is a typical Virgilian onomastic exercise: a name is offered with nothing in the way of explication, for a figure who will vanish from the scene almost as soon as he is introduced. Why did the poet choose “Phorbas” as the disguise for Somnus’ maleficent machinations? Here there are multiple levels and layers of semantic and other references, but one new insight may be considered.

In Hyginus, we are told that the Rhodians would sacrifice to Phorbas before they embarked on long sea voyages: *Itaque Rhodii, quotienscumque longius a litore prodeunt classe, prius sacrificant Phorbantis adventu ...* A ready connection can be drawn then: “Phorbas” was associated with the sacrifices of the inveterate sailors of Rhodes before they would set out on potentially perilous marine voyages, and in Virgil “Phorbas” is the figure whose appearance Somnus assumes before seeing to the sacrificial offering of Palinurus to ensure the safe passage of Aeneas’ vessels.²⁷

There is more evidence too, that may point to the Rhodian Phorbas as being a source, perhaps the key source, for Virgil’s Somnus-masquerade. In one account of the mytho-history of this proto-Rhodian, Phorbas was cursed by his brother and suffered shipwreck. He swam successfully to Ialysos.²⁸ This story is echoed in the fate of Virgil’s Palinurus, who is cast overboard and then, Aeneas learns much later, managed to swim safely to the Italian coast (6, 347 ff.) – admittedly to his doom. Phorbas of Rhodes relates thus to the role of Palinurus as a sacrifice, and to the

²⁴ 8, 61.30.

²⁵ See further here WILLIAMS 1960 and FRATANTUONO and SMITH 2015; also G. GARBUGINO, “Forbante,” in *EV* II, pp. 557-8.

²⁶ LYNE 1989, 176-9 sees etymological connections between the name of Phorbas and notions of cannibalism (Neptune as consumer of sacrifices).

²⁷ Further, we may note that at *Fabulae* 14, 9 *Tiphys Phorbantis et Hyrmines filius, Boeotius; is fuit gubernator navis Argo* Hyginus makes note in his catalogue of Argonauts that the helmsman Tiphys was the son of Phorbas. Tiphys was another doomed helmsman, like Palinurus; cf. *Fabulae* 18.

²⁸ The source cited is Dieuchidas, a fourth-century historian who wrote on Megara. Vid. *FGrHist* 485 F7 (= Athenaeus, *Deip.* 6, 262-3).

motif of shipwreck and swimming to land. Virgil thus evokes a range of rich and relevant lore via the passing reference to Sleep's mortal guise.

Cretheus in *Aeneid* 9

We may proceed to Cretheus.²⁹ This victim of the Rutulian Turnus has attracted some critical attention, mostly on account of his status as a poet somehow lost amid the horrors of war.³⁰ In Hyginus (2, 20), "Cretheus" is noted by some to have been a royal son of Aeolus.³¹ There is a nod to this tradition in Virgil. As the poet enumerates casualties of Turnus in his *aristeia*, we encounter Clytius the son of Aeolus, and Cretheus, beloved to the Muses: *et Clytium Aeoliden et amicum Crethea Musis* (9, 774). Hyginus notes that Aeolus had many sons: *Alii dicunt Crethea et Athamantem cum aliis compluribus Aeoli filios fuisse*. In a nice nod, that is exactly what we may conclude from Virgil's list of Turnus' victims, where the detail about Clytius comes before the name of someone else who was cited elsewhere as a son of Aeolus. Virgil has significant concerns in the Cretheus vignette with his self-referential highlighting of Cretheus as the poet who sang of the "arms of men" (9, 777 *semper equos atque arma virum pugnasque canebat*)³², but especially for those who know the tradition of Cretheus as one of many sons of Aeolus, he has a surprise as he moves from Clytius *Aeolides*, to Cretheus as not so much a son of Aeolus, as a beloved of the Muses.

"Clytius" does not appear in the *De Astronomia*. In the *Fabulae* he figures in the catalogue of Argonauts, where he is the son of Eurytus (a noteworthy archer who was taught by and vied with Apollo), doomed to be slain by Aeetes.³³ Another "Clytius" is mentioned in the list of Helen's suitors.³⁴ The name is common in mythology, and of Trojan associations,³⁵ though by no means exclusively.³⁶ In Virgil "Clytius" is also the father of Camilla's victim Euneaes (11, 666), as well as the father of Lynesian Acmon (10, 129) and, notably, the *objet d'amour* of Cydon (10, 325). But in Virgil's listing of Turnus' casualties, the single appearance of a Clytius

²⁹ *Deest* in Pseudo-Eratosthenes.

³⁰ On Cretheus note especially HARDIE 1994 and DINGEL 1997, *ad loc.*; also FRATANTUONO AND FAXON 2013; POWER 2017; QUINT 2018 (on Cretheus as an image of Virgil). HARDIE 1986, 53 n. 43 argues that "we are told of the habitual subject-matter of the bard ... but only as a passing reference in an obituary notice ..."

³¹ At *Fabulae* 12, Pelias is identified as the son of Cretheus and Tyro.

³² "... a little biography that could almost be Virgil's ..." LEE 1979, 80).

³³ 14, 8. There is a textual question as to the name Aeetes. In Diodorus Siculus (4.37.5), this same Clytius is said to have been slain by Heracles during the hero's campaign against Eurytus.

³⁴ 81.

³⁵ Cf. Homer, *Iliad* 3, 148 and 20, 238.

³⁶ Cf. Homer, *Odyssey* 15, 540 and 16, 327, where "Clytius" is the father of Telemachus' friend Peiraeus and an attendant of the son of Odysseus.

Aeolides immediately before Cretheus offers a nod to the tradition of a prolific Aeolus as recorded by Hyginus.

Orsilochus in *Aeneid* 11

According to Hyginus, some authorities credit to Orsilochus the invention of the four-horse chariot.³⁷ In Virgil the name is applied to a victim of the Volscian heroine Camilla.³⁸ Orsilochus is slain alongside his Trojan *confrère* Butes:

Protinus Orsilochum et Buten, duo maxima Teucrum
corpora, sed Buten aversum cuspidē fixit
loricam galeamque inter, qua colla sedentis
lucent et laevo dependet parma lacerto,
Orsilochum fugiens magnumque agitata per orbem
eludit gyro interior sequiturque sequentem;
tum validam perque arma viro perque ossa securim
altior exurgens oranti et multa precati
congeminat: vulnus calido rigat ore cerebro. (11, 690-8)

This death scene is the second of two vignettes of Orsilochus. He appears in the opening stage of the cavalry battle before Laurentum, before the advent of Camilla. He attacks the horse of Remulus, which throws its rider to the ground:

Orsilochus Remuli, quando ipsum horrebat adire,
hastam intorsit equo ferrumque sub aure reliquit;
quo sonipes ictu furit arduus altaque iactat
vulneris impatiens arrecto pectore crura:
volvitur ille excussus humi. (11, 636-40)

Reversal of fortune: Orsilochus wounds Remulus' mount, which throws its man to the ground. We do not actually learn of Remulus' fate, even if we might surmise it. In the depiction of Orsilochus' demise, we learn in grisly detail of his end. His companion Butes is slain quickly. With Orsilochus, Camilla engages in a game: she flees the hero, only to move so quickly that soon the pursuer is the pursued.³⁹ One of Camilla's hallmark characteristics is her astonishing fleetness of foot.⁴⁰ She could

³⁷ 2, 13. Again, he is not referenced in Pseudo-Eratosthenes.

³⁸ Cf. GRANSDEN 1991, ALESSIO 1993, HORSEFALL 2003, FRATANTUONO 2009, and MCGILL 2020, *ad loc.* A. Fo in *EV* III, p. 892 draws attention to the theory of KRAGGERUD 1960 that Orsilochus has astronomical associations with Arctophylax (Orsilochus is slain alongside Butes, after all, sc. Boötes). Ursine connections for Orsilochus may reflect traditions surrounding Artemis at Brauron, fittingly enough given Camilla's connection to Diana. If Orsilochus were a "bear slayer" then Camilla defeats the hunter; if his name evokes "bear warden," then the feral Camilla slays him all the same. Once again we have a character of diverse mythological associations, with multiple correspondences.

³⁹ On Camilla's ruse note ARRIGONI 1982, 40.

⁴⁰ Highlighted already at 7, 806-11.

outrun even the wind. Camilla's feat in vanquishing Orsilochus by virtue of her exceptional swiftness is all the more impressive if one remembers that some thought that the constellation Heniochus – the celestial charioteer – was Orsilochus, the *inventor quadrigarum*: the speedy Camilla is able even to outpace the inventor of the four-horse chariot. Significantly, in the earlier Orsilochus-Remulus encounter and the climactic Orsilochus-Camilla engagement, there is an emphasis on horses and the chase, as befitting the doomed hero whose name recalls the premier charioteer.⁴¹

The Pholuses of *Aeneid* 8 and 12

Next we may consider the centaur Pholus/Pholos.⁴² In Hyginus he is associated with the constellation Centaurus, and he is identified as a centaur of outstanding skill in soothsaying.⁴³ This centaur Pholus is cited in the Salian hymn to Hercules, who is credited with his slaying.⁴⁴ There is no complication or arcane, obscure exegesis needed to explicate Pholus' presence in the hymn: he was a noteworthy victim of the great hero.⁴⁵

Pholus is also the name of a victim of Turnus, one of three casualties cited in one verse at XII, 341 *iamque neci Sthenelumque dedit Thamyrumque Pholumque. Incipiunt iam mysteria*: why these names? No details are offered for the deaths of these unfortunates, save that the latter two were slain at close quarters, and Sthenelus at a distance (12, 342 *hunc congressus et hunc, illum eminus ...*).⁴⁶ The Greek Sthenelus of 2, 261 is one of the rejoicing invaders who emerge from the Wooden Horse.⁴⁷ The name Thamyrys may be reminiscent of the ill-fated singer Thamyris, who was said to have been injured by the Muses as the ultimate conse-

⁴¹ There is also something of a brilliant reversal of Homer at play in Virgil's narrative: in the *Odyssey* (13, 260 ff.), "Orsilochus" appears in a story fabricated by Odysseus as an alleged son of Idomeneus of Crete. That Orsilochus was said to have been the swiftest runner in Crete; Odysseus claims to have killed him in nighttime ambush after the Cretan had tried to steal his Trojan plunder in consequence of being angry that Odysseus refused to serve under Cretan command at Ilium. In Virgil, the swift Camilla outruns the hero whose name recalls the exceedingly swift Orsilochus from Homer, and she outfoxes him as well, in a manner that Odysseus might have found amusing.

⁴² 2 38. Not in Pseudo-Eratosthenes.

⁴³ He is not mentioned in the *Fabulae*.

⁴⁴ 8, 293-4. For the role of Bacchus/wine in the downfall of the centaur, cf. *Georgic* 2, 454-7, with THOMAS 1988, and MYNORS 1990, *ad loc.*

⁴⁵ Paschalis, *op. cit.*, p. 292 connects the name to the notion of hiding and lurking in a lair.

⁴⁶ On the relatively little that can be said about this trio see R. Tarrant, *Virgil: Aeneid XII*, Cambridge, 2013, *ad loc.* There is no comment on the names in TRAINA 2017.

⁴⁷ A. Fo in *EV* IV, p. 1021 speculates that the shared name of Aeneas' warrior and the Greek hero from Book 2 may point to the Sthenelus of Book 12 being an Arcadian ally. The Sthenelus of Book 2 was a son of Capaneus; for his prominence in the *Iliad*, status as a suitor of Helen, and association with Diomedes see HORSFALL 2008, 231.

quence of his temerity in challenging them to a contest.⁴⁸ Richard Tarrant observes that “Thamyrus” appears nowhere else in surviving literature (though note Valerius Flaccus’ Pelasgian Thamyrus at *Argonautica* 3, 127-8).⁴⁹ We may think of the similar name Thamyris, and we may note the vulgate reading *Thamyrimque* here, which may deserve more consideration than it has received, though the reminiscence of Thamyris can still be felt with the spelling Thamyrus.⁵⁰ No explanation, at any rate, is given in the standard commentaries for why these three names appear here.⁵¹ In Book 9, Turnus’ victim Cretheus was not harmed by the Muses, but was dear to them as a singer of songs; if Thamyris recalls Thamyrus, then this trio of casualties offers the reminiscence of another singer (indeed, of a celebrated poet), a centaur, and a hero associated with the Trojan horse narrative from Book 2. The trio is thus of potentially meaningful interest, with Sthenelus and Pholus in frame, both with equine associations – and the figure in the middle recalling a singer of songs. We may recall the description of Cretheus from 9, 777: *semper equos atque arma virum pugnasque canebat*, such that in the scenes from Books 9 and 12 Turnus is connected to the image of the slaying of poets of war, poets who sang of horses, the arms of men, and of battles. Our interpretation admittedly requires memory of Sthenelus from Book 2, alongside other associations. Still, it is better than no explanation, and especially in light of how Cretheus sang of horses and the arms of men, there is an attractive association of military figures with equine connections framing a name that recalls a poet.

Addendum: The Interconnectedness of the “Abases” of *Aeneid* 1

We append here a consideration of Virgil’s use of the name “Abas” for three discrete figures in his poem. The Argive Abas is another figure in Virgil’s epic who is cited in Hyginus.⁵² As with Virgil’s King Idas, so Hyginus’ King Abas from Argos is mentioned merely as a passing patronymic. In the case of this Greek hero, we have an exact correspondence of characters between Virgil and Hyginus (as opposed to mere homonyms). Hyginus mentions Argive Abas fleetingly, as does Virgil. While the name of this Greek is mentioned but incidentally, it comes in a passage of tremendous import for the poet’s contemporary Augustan regime.⁵³ Near the site

⁴⁸ The story is as old as Homer (*Iliad* 2, 594-600). On the Muses as figures of menace and dread, see MURRAY 2002, 36 ff.

⁴⁹ See here MANUWALD 2015, *ad loc.*

⁵⁰ Orthography is easily confused here; cf. DEKEL 2012, 78, who misleadingly spells the Homeric singer’s name as “Thamyrus.”

⁵¹ But cf. A. Fo in *EV V**, p. 27; also SAUNDERS 1940, the latter of whom is sympathetic to the association of the name with the mythical singer.

⁵² II, 18.

⁵³ For commentary cf. WILLIAMS 1962, HORSFALL 2006, and HEYWORTH AND MORWOOD 2017, *ad loc.*; note also STAHL 2016, 66-8, and especially MILLER 1993. POWELL 2008, 92 and 121 considers the

of the future battle of Actium, Aeneas dedicates arms captured from the Greeks, specifically the shield of Abas.

The Argive Abas of Book 3 is the second of three Virgilian homonymous characters.⁵⁴ Elsewhere in Virgil, “Abas” is the name of a Trojan (1, 121),⁵⁵ and of an Etruscan (10, 170, 427).⁵⁶ The Etruscan Abas is a casualty of Lausus. Abas of Argos is mentioned in passing in Hyginus as the father of Proetus, during the account of the Bellerophon story in the description of the constellation Equus.

There are interesting connections between Virgil’s three “Abases,” who have not received much critical attention (notwithstanding the connection Virgil draws between the Greek Abas and the site of Actium). The first Abas is a victim of the Junonian storm: *iam validam Ilionei navem, iam fortis Achatae, / et qua vectus Abas, et qua grandaevus Aletes, / vicit hiems ...* (1, 120-2). “... un troiano, presumibilmente di una certa autorità” (D’Anna). Of the four victims cited here, three are mentioned later in the epic. Abas is not, though apparently he survives: the ship that is lost in the tempest is that of the Lycian Orontes, not that of Abas. Still, he disappears from the narrative after the account of the storm, his fate left rather in limbo.⁵⁷

What conquered the vessels was the *hiems*; when next we encounter “Abas,” *hiems* once again is mentioned, as Aeneas notes the progress of time and season: *interea magnum sol circumvolvitur annum / et glacialis hiems Aquilonibus asperat undas* (3, 284-5). We think of winter storms that customarily impede nautical transit. But the “Abas” mentioned now is the Argive, whose shield marks the spot of the memorial of the future battle at Actium: *aere clavo chypeus, magni gestamen Abantis, / postibus adversis figo et rem carmine signo: / AENEAS HAEC DE DANAIIS VICTORIBUS ARMA* (3, 286-8).⁵⁸ Aeneas sets up arms in memorial (as opposed to

significance of the obscurity of the reference.

⁵⁴ They are disentangled by G. D’Anna in *EV* I, pp. 1-2.

⁵⁵ He merits not even a comment in AUSTIN 1971, except for how Virgil varies the language of his miniature catalogue of unfortunates.

⁵⁶ Note here HARRISON 1991, *ad loc.*

⁵⁷ The error in Janell’s Teubner index whereby the Abas of Book 1 is the same as the one referenced in Book 3 is probably mere carelessness, but it remains noteworthy that we never hear of Abas *Troianus* post-tempest.

⁵⁸ The Argive Abas – the son of Lynceus and Hypermestra – had particular connections to shield lore; cf. Hyginus, *Fabulae* 170, with mention of the quinquennial games established by Abas, for which a shield was awarded and not a crown. D’Anna, *op. cit.*, p. 1 explores the difficult problem of how Aeneas managed to acquire the shield. There may be a connection between the dedication of the armor of the son of the sole survivor of the Danaid massacre, and the *balteus* of Pallas with its fateful artwork that Turnus dons to his doom. In the tradition recorded in the *Fabulae*, Hypermestra’s Lynceus was saved; Danaus eventually dies; Abas first brings the news to Lynceus, who seeks a gift for his son and sees the shield of the youthful Danaus, which the dead king had dedicated to Juno. Lynceus gives the shield to Abas (which is then rededicated), and the aforementioned games were established. In Virgil, games are established with a shield dedication *before* the final victory. Pallas’ baldric depicts

wearing them himself – always a perilous undertaking). And the weapons are part of a religious ritual in honor of Jupiter.⁵⁹

When we meet the third and final “Abas,” we might remember Actium as we see the Etruscan naval commander leading his force under the protection of Apollo, who was after all the patron god of Augustus’ Actian victory: *una torvus Abas: huic totum insignibus armis / agmen et aurato fulgebat Apolline puppis* (10, 170-1).⁶⁰ An auspicious beginning for Aeneas’ ally, only to come to naught as the Etruscan is the first victim of Mezentius’ son Lausus: ... *primus Abantem / oppositum interimit, pugnae nodumque moramque* (10, 427-8).⁶¹ Notwithstanding his prominence and the Apollonian protection of his vessel, Abas falls to the young hero.⁶² There is nothing necessarily discordant here with the ultimate defense of Augustus under the alleged favor of Actian Apollo.⁶³ Lausus and Abas represent two sides in the civil discord of Etruria, with some Etruscans favoring Lausus’ father Mezentius (and, by extension, his ally Turnus), and others the cause of the Trojan Aeneas. Ultimately both men are doomed. The fact that the future Augustus will be preserved in naval combat under Apollo’s patronage does not mean that every ally of Aeneas is ensured the same defense, even if his ship bears the god’s insignia, and even if Apollo traditionally is a defender of Troy.⁶⁴

Virgil thus connects three different men, as we move from a storm at sea to a stormy scene at Actium, to a ship bearing the emblem of Apollo and then ultimately to Lausus’ victory over the Trojan ally. While Hyginus does not reference any stories to help us to appreciate the Argive Abas, Virgil’s careful linkage of his

the slaughter of the husbands of the Danaids (10, 495-9); the young Arcadian dies like one of those ill-fated bridegrooms, as will the other unmarried man who will wear it. Turnus was like a Danaid as he slew Pallas (and note that his father’s name Daunus recalls Danaus). The implications of Aeneas’ anger and his vengeful killing of Turnus have exercised critical acumen and ingenuity; cf., e.g., the careful analysis of GIANCOTTI 1993, 106 ff.

⁵⁹ Cf. 3, 278-80, with FARRELL 2021, 210. We would note that strictly speaking, at Actium Aeneas ignores the admonition of Helenus from 3, 435-440 about propitiating Juno above all; to the degree that she is not reconciled, matters will remain unresolved and hazardous.

⁶⁰ On this mysterious figure see in particular BASSON 1975, 174-6. “It is significant that no other antiquarian or mythological source connects this hero with Etruria ...”

⁶¹ “Lausus moves on .. as inexorably as the last two feet of the hexameter – and already we can tell that he has claimed a victim, by the nominative and accusative next to one another” (TANFIELD 2016, 24).

⁶² For the significance of Lausus’ slaying of a particularly noteworthy foe, see CLAUSEN 2002, 207.

⁶³ If anything, Aeneas’ Actian dedication is somewhat premature. At the time he makes it, he considers the war at Troy to be the climax of his military life, and his Hesperian destiny likely to be peaceful. What he does not know as yet is that there will a rebirth of the *Iliad* in Latium, another Achilles and another war. Aeneas dedicates the arms of one defeated Abas, unaware that another Abas will fall in battle, fighting for the Trojan cause.

⁶⁴ Relevant here is the question of the ultimate disposition of affairs for the future Rome in accord with the reconciliation of Juno (cf. 12, 791 ff.). Aeneas himself slays a priest of Apollo (10, 537 ff.).

three homonymous heroes is noteworthy, and does not seem to have been noted in previous scholarship. None of Virgil's Abases are particularly fortunate: while some critical attention has been paid to Virgil's second, Argive Abas in particular, it may be most profitable to consider all three Abases together, especially in light of how the connections between them may be taken to offer comment on key themes of the epic as we move from 1) a Trojan in peril to 2) the memory of a storied, defeated Greek to 3) the evocation of civil war in Italy, with naval peril and the image of Actium looming over all. Simply stated, much work remains to be done in the process of establishing the future Rome, and of restoring its security in the person of the savior Augustus.

Conclusion

We have explored several passages and minor characters in Virgil's epic, in particular the references to Tellus and the Hesperidean apples in Book 4; to Phorbos in 5; to Cretheus in 9; to Orsilochus in 11; to Pholus in Book 12. In each case we have seen how Virgil may allude to recondite mythological, astronomical lore in his choice of names. In the absence of new evidence, we may not be able to prove that Virgil used the handbook of Augustus' freedman Hyginus alongside his numerous other Alexandrian and other sources. But we have shown that material preserved in Hyginus' *De Astronomia* may help to shed further light on the poet's onomastic choices, and whether Virgil's influences included Hyginus, Eratosthenes, or any of a number of Hellenistic or Roman republican authors, at minimum we are able to delve into extant stellar sources to glean interesting insight into the possible implications of the poet's fondness for this or that name in his epic.

Bibliography

- ALESSIO 1993 = M. Alessio, *Studies in Vergil: Aeneid Eleven, An Allegorical Approach*, Québec City.
- ARRIGONI 1982 = G. Arrigoni, *Camilla: Amazzone e sacerdotessa di Diana*, Milano.
- AUJAC 1975 = G. Aujac, *Geminus Introduction aux Phénomènes*, Paris.
- AUSTIN 1955 = R. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, Oxford.
- AUSTIN 1971 = R. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford.
- BASSON 1975 = W. Basson, *Pivotal Catalogues in the Aeneid*, Amsterdam.
- BINDER 2019 = G. Binder, *P. Vergilius Maro Aeneis: Ein Kommentar, Band 2, Kommentar zu Aeneis 1-6*, Trier.
- BORIAUD 1997 = J.-Y. Boriaud, *Hygin: Fables*, Paris.
- CLAUSEN 2002 = W. Clausen, *Virgil's Aeneid: Decorum, Allusion, and Ideology*, Munich-Leipzig.

- CONDOS 1970 = T. Condos, *The Katasterismoi of the Pseudo-Eratosthenes: A Mythological Commentary and English Commentary*, Los Angeles.
- CONTE 2019 = G. Conte, *Publius Vergilius Maro: Aeneis*, Berlin-New York.
- CORNELL 2013 = T. Cornell, *The Fragments of the Roman Historians*, Oxford, 2013.
- DEKEL 2012 = E. Dekel, *Virgil's Homeric Lens*, New York-London.
- DINGEL 1997 = J. Dingel, *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg.
- EV* = *Enciclopedia virgiliana*
- EVANS AND BERGGREN 2006 = J. Evans and J. Berggren, *Geminus' Introduction to the Phenomena: A Translation and Study of a Hellenistic Survey of Astronomy*, Princeton.
- FARRELL 2021 = J. Farrell, *Juno's Aeneid: A Battle for Heroic Identity*, Princeton.
- FOWLER 1999 = R. Fowler, «The Authors Named Pherecydes», *Mnemosyne* 52.1, 1-15.
- FRATANTUONO 2009 = L. Fratantuono, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Bruxelles.
- FRATANTUONO AND FAXON 2013 = L. Fratantuono and C. Faxon, «Atque arma virum: Turnus' Killing of Virgil in Aeneid IX», *Latomus* 72.2, 400-11.
- FRATANTUONO AND SMITH 2015 = L. Fratantuono and R. Smith, *Virgil, Aeneid 5: Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston.
- FRATANTUONO AND SMITH 2022 = L. Fratantuono and R. Smith, *Virgil, Aeneid 4: Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston.
- GIANCOTTI 1993 = F. Giancotti, *Victor Tristis: Lettura dell'ultimo libro dell'Eneide*, Bologna.
- GÓMEZ 1984 = M. Gómez, *Nómina ficta en la poesía narrativa Latina pagana*, Madrid.
- GRANSDEN 1991 = K. Gransden, *Virgil: Aeneid XI*, Cambridge.
- HARD 2015 = R. Hard, *Eratosthenes and Hyginus: Constellation Myths, with Aratus' Phaenomena*, Oxford.
- HARDIE 1986 = P. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford.
- HARRISON 1991 = S. Harrison, *Virgil: Aeneid 10*, Oxford.
- HAYE 2007 = T. Haye, «Die Astronomie des Hyginus als Objekt hochmittelalterlicher Lehrdichtung», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 91.1, 99-117.
- HEYWORTH AND MORWOOD 2017 = S. Heyworth and J. Morwood, *A Commentary on Virgil, Aeneid 3*, Oxford.
- HORSFALL 2003 = N. Horsfall, *Virgil: Aeneid 11*, Leiden-Boston.
- HORSFALL 2006 = N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 3*, Leiden-Boston.
- HORSFALL 2008 = N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 2*, Leiden-Boston.
- KASTER 1995 = R. Kaster, *Suetonius De Grammaticis et Rhetoribus*, Edited with a Translation, Introduction, and Commentary, Oxford.
- KRAGGERUD 1960 = E. Kraggerud, «Einige Namen in der Aeneis», *Symbolae Osloenses* 36, 30-9./
- LE BŒUFFLE 1983 = A. Le Bœuffle, ed., *Hygin: L'astronomie*, Paris.

- LEE 1980 = M. Lee, *Fathers and Sons in Virgil's Aeneid: Tum Genitor Natum*, Albany.
- LYNE 1989 = R. Lyne, *Words and the Poet: Characteristic Techniques of Style in Vergil's Aeneid*, Oxford.
- MANUWALD 2015 = G. Manuwald, *Valerius Flaccus: Argonautica Book III*, Cambridge.
- MARSHALL 1993 = P. Marshall, *Hyginus Fabulae*, Stuttgart-Leipzig.
- MASCOLI 2002 = P. Mascoli, «Igino bibliotecario e gli pseudo-Igini», *Invigilata lucerni* 24, 119-25.
- MASSANA 2013 = J. Massana, *Ératosthène de Cyrène: Catastérismes*, Paris.
- MCGILL 2020 = S. McGill, *Virgil: Aeneid Book XI*, Cambridge.
- MILLER 1993 = J. Miller, «The Shield of Argive Abas at *Aeneid* 3,286», *The Classical Quarterly* N.S. 43,2, 445-50.
- MURRAY 2002 = P. Murray, «Plato's Muses: The Goddesses that Endure», in E. Spentzou and D. Fowler, eds., *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford, 36 ff.
- MYNORS 1990 = R. Mynors, *Virgil: Georgics*, Oxford.
- PASCHALIS 1997 = M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford.
- PEASE 1935 = A. Pease, *Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, Cambridge, Massachusetts.
- POWELL 2008 = A. Powell, *Virgil the Partisan ...* Swansea.
- POWER 2017 = T. Power, «Vergil's Citharodes: Cretheus and Iopas Reconsidered», *Vergilius* 63, 93-124.
- QUINT 2018 = D. Quint, *Virgil's Double Cross: Design and Meaning in the Aeneid*, Princeton.
- ROBINSON 2013 = M. Robinson, «Ovid and the *Catasterismi* of Eratosthenes», *The American Journal of Philology* 134,3, 445-80.
- SAUNDERS 1940 = C. Saunders, «Sources of the Names of Trojans and Latins in Vergil's *Aeneid*», *Transactions of the American Philological Association* 71, 537-55.
- STAHL 2016 = H.P. Stahl, *Poetry Underpinning Power ...* Swansea.
- TANFIELD 2016 = C. Tanfield, *Virgil Aeneid X: A Selection*, London-New York.
- THOMAS 1988 = R. Thomas, *Virgil: Georgics*, Cambridge.
- TRAINA 2017 = A. Traina, *Virgilio: l'utopia e la storia: Il libro XII dell'Eneide e antologia dell'opere*, Bologna.
- VIRÉ 1992 = G. Viré, *Hyginus De Astronomia*, Stuttgart-Leipzig.
- WILLIAMS 1960 = R. Williams, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, Oxford.
- WILLIAMS 1962 = R. Williams, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford.
- ZETZEL 2018 = J. Zetzel, *Critics, Compilers, and Commentators*, Oxford.

Lee Fratantuono
The National University
of Ireland-Maynooth
lee.fratantuono@mu.ie

Higinovo delo *O astronomiji* i Vergilijeva *Eneida*

Apstrakt: Nekoliko sporednih karaktera u Vergilijevoj *Eneidi* deli imena sa drugim herojima koji se pominju u mitologiji i mitskoj istoriji. Bliže ispitivanje detalja koji se tiču takvih homonimnih figura, kako ih beleži Higinovo delo *De Astronomia*, otkriva zanimljive slojeve značenja i moguće uticaje na pesnikov izbor određenih imena. To otkriće još značajnijim čini činjenica da je Vergilije mogao imati pristup Higinovom delu.

Ključne reči: Vergilije, Higin, Forbant, Kretej, Orsiloh.

St. John Chrysostom and the Woman: A Crisis of Understanding in the Fourth Century?*

Abstract: Referring to a story told by Cosmas Vestitor in his *Life of St. John Chrysostom*, Robert Browning, as well as a number of authors before him, inferred the existence of diglossia in the fourth century. We examine the story, and its predecessors to see what exactly they say.

Keywords: Hagiography, St. John Chrysostom, Late Antique Greek, diglossia.

In a memorable and influential quotation BROWNING (1969: 49 – 50) says:

There is a story that woman once interrupted one of John Chrysostom's sermons to complain that she could not understand half of what he was saying, so remote was his language from that of the mass of the people the preacher obligingly delivered the rest of his sermon, we are told, in the vulgar tongue.

This story, he informs us, is found in Cosmas Vestitor's *Life of St. John Chrysostom* (433). But, as he says, the same story can be found in MULLACH (1856:68 – 9), who wrote long before this work was first published. It could be added that Mullach is not alone in this. At almost the same time, but with a rather different moral, a similar story is told in STEINTHAL (1863:409), where he takes it as a proof that Syria was not sufficiently hellenized in the fourth century. Unfortunately, neither Mullach nor Steintal reveal their source.

First, let us see what Cosmas says:

Ἐν μιᾷ τοίνυν διδάσκοντος αὐτοῦ καὶ προσομιλοῦντος τὰ πρὸς σωτηρίαν τῶ λαῷ καὶ τῇ τῆς λέξεως ὑψηλοτέρα θεωρία τὸν λόγον προχέοντος, ἐπάρασά τις γυνὴ φωνὴν ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν· Μακαρία μὲν, πάτερ, ἡ τοῦ στόματός σου φωνὴ καὶ νοῦς ὃν ἐξήσκησας· μενούγγε πάλιν μακάριοι καὶ οἱ τοὺς σοὺς ἐξίσχυνοντες νοῆσαι λόγους. Ἀλλὰ γινώρισον καὶ ταῖς ἡμετέραις τῶν ἀσθενῶν διανοίαις τὴν δύναμιν τῶν σῶν θεοχαρίτων διδαγμάτων· ἰδοὺ γὰρ ἐγὼ καταλιπούσα πάντα μου τῶν οἰκιακῶν τὰ ἔργα, ἔδραμον ὡς εἷτις ἔκδιψος ἔλαφος ἐπὶ τὸν χειμάρρου τῆς τρυφῆς σου τῶν λόγων· καὶ ἀπὸ μὲν φωνῶν ῥημάτων ὡς ὑδάτων πολλῶν τοὺς μετεωρισμοὺς τῆς διδασκαλίας σου ἀκούω· στάγωνα δὲ ἐξ αὐτῶν λαβεῖν μὴ ἐπιγνοῦσα ἀπέρχομαι, πρὸς τῇ τῆς ψυχικῆς δίψης ζημίᾳ καὶ τὸ πολὺ τῆς ἡμέρας τοῦ οἴκου μου φροντίσιν ἀνωφελῶς προσκτησαμένη. Τούτων ἀκούσας ὁ θεόφρων μετέτρεψεν τὴν ἀκρότο-

* This paper was created as a part of the research project *Humans and Society in Times of Crisis*.

μον τοῦ στόματος αὐτοῦ πέτρων εἰς λίμνας ἐξαντλουμένης σοφίας. Καὶ λοιπὸν μετὰ πλείονος τῆς παρησίας τὸν τῆς διδασκαλίας σπόρον κατέβαλλεν, κατὰλληλα φάρμακα τοῖς τραύμασιν ἐπιτιθεῖς.

Cosmas Vestitor, 433

One day, while he was teaching and lecturing the people on things pertaining to salvation and pouring out a speech in a lofty mode, a woman from the crowd raised her voice and said: 'Blessed, father, the voice of your mouth, and the intellect you have so adorned. Blessed also those able to understand your speech. But disclose the meaning of your god-graced teaching to the understanding of us, who are weak. Lo, I have set aside all my house-chores, and ran as an exceeding thirsty doe to the luxurious stream of your words. And in the sound of your words, which is as the sound of many waters, I hear the exaltedness of your teaching. But I am leaving without recognizing a drop I could take away with me, and having, beside the torture of spiritual thirst, gained only useless worries to add to my household chores.' The godly man heard that and turned the steep rock of his mouth into lakes filled with waters of wisdom. And after that he sowed the seed of teaching more freely, applying suitable salves to wounds.

We have attempted to keep the turgid style and incongruous metaphors of the original as much as we could. The irony of the passage was probably lost on Cosmas. But Cosmas is not the only hagiographer to tell this tale.

Between 1610 and 1630 Henry Saville published at a considerable expanse the complete works of St. John Chrysostom in eight volumes. In the last volume he printed several *vitae* of the saint. He had scholars travel Europe and the Ottoman Empire and transcribe texts for publication. We only rarely know the provenance of the individual texts. Among these *vitae*, this episode is told in at least two and, since all *vitae* after the one written by George, patriarch of Alexandria (621 – 630), share the same general arrangement of episodes in Chrysostom's life, this episode is at the same place in each one. One of these is the version of Symeon Metaphrastes, which we cite as it appeared in Migne's Patrology:

“Ὅθεν γοῦν καὶ τοῦ τῆς σοφίας πνεύματος δαιψιλέστερον αὐτῷ προσρυσθέντος πυκνοτέρως, μὲν ἦν ὄραῖν τὰς συνάξεις καὶ τὸν λαὸν συνιόντα πρὸς τὴν ἀκρόασιν, συνεχέστερον δὲ αὐτῷ κινουμένην τὴν γλῶτταν καὶ τῷ τῶν λόγων βρέματι πελαγίζουσαν. Ὅτε καὶ μείζον ἢ κατὰ τὴν πολλῶν διάνοιαν τὸν λόγον ἐπαίροντος, γυνὴ προθύμως μὲν συνδραμούσα, τοῦ ὕψους δὲ τῶν λεγομένων ἐκπίπτουσα, φανερώς ἐμέμφετο τῷ λόγῳ, καὶ ἀνωφελῆ τοῦτον ἀπεκάλει καὶ ἄκαρπον. Τοῦτο ἐκείνων εἰς ὦτα (sic! latine: ad aures illius) ἔλθον, πρὸς τὸ μάλλον σαφές καὶ εὐσύνοπτον τὸν λόγον συντάττειν παρασκευάζει. Τότε δὴ καὶ τῶν φιλολόγων τινὲς τῷ μέλιτι τῆς ἐκείνου γλῶττης διαφερόντως ἠδόμενοι καὶ τοὺς λόγους ὡς μὲν ἐπωφελείς, ὡς δὲ ἀληθεῖς... Χρυσόστομον αὐτὸν ἀπεκάλου.

Symeon Metaphrastes, 12, 1076BC

Since the flow of wisdom flowed from him abundantly, you could see the congregations being more frequented, and the people gathering to listen to him, and his tongue was more often inspired and exuberant with the stream of words, but when he raised the mode of his speech more than the majority could understand, a woman who came to the gathering willingly, and failed to understand him for the sublimity of his words, loudly found fault with his speech, and pronounced it useless and fruitless. When this came to his ears, he got ready to compose his speeches in a more clear and concise way. It was then that some lovers of literature started exceedingly enjoying his speeches as both useful and true and... gave him the name Goldmouth.

The other version is anonymous, prefaced by a short note about its provenance from a very ancient manuscript from Padua.

...ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοσχεδίως ἐκ τῶν προσπιπτόντων κατὰ καιρὸν πραγμάτων ἀφορμῆς δρασσόμενος ὁ θαυμασιώτατος, θεοσοφίας ἐξέχεε τῷ λαῷ ποταμούς. ὅτε δὴ καὶ ὑπαγόρῳ τῇ τοῦ λόγου συντάξει, καὶ περιοδικότερα καὶ συνεστραμμένη τῇ φράσει τοῦ σοφοῦ διδασκάλου κεκρημένου, γυνή τις ἐκ τοῦ ὄχλου ἀποτολμήσασα, καὶ τὴν φωνὴν ἐπάρασα, ὡς ἀνωφελῆ τὸν λόγον κατηγιάτο, τῷ μὴ δύνασθαι τὴν τῶν πολλῶν ἀκοὴν τὰ ὑπ' αὐτοῦ συνιέναι λεγόμενα. ὅθεν ἔκτοτε τὰς ὁμιλίας ἐπὶ τὸ σαφέστερον αὐτοῖς διέθετο.

Anonymous, 309.

And sometimes this wondrous man, would improvise, starting with the things that were happening at the moment, and he would be pouring out rivers of divine wisdom for the people. The wise teacher sometimes composed his speech in a lofty manner, divided into periods and concise, so a woman from the crowd presumptuously raised her voice and accused his speech of being useless, for the majority could not understand what he was saying. That is why after that he composed his homilies in a way more easily understandable for his audience.

The relative chronology of these three works is unclear. St. Symeon Metaphrastes wrote somewhere in the 10th century,¹ Cosmas probably between 730 and 850.² About the anonymous writer nothing can be said with any certainty. The kinship between Cosmas' account and that of the anonymous author is obvious, but the influence could go either way; either Anonymous epitomized Cosmas, or Cosmas amplified the text of Anonymous. It seems more probable, however, that Cosmas' account is a rhetorical amplification of an episode from the more complete version. Of course, both could depend upon a third, unknown, work. The fact that no one before Browning names the author who reported the incident might suggest that they were all referring to the anonymous *vita*. Much more importantly, however, Browning's version depends on Cosmas, and thus gets one important detail

¹ BECK (1959:571)

² BECK (1959:502)

wrong. His *λοιπόν* is imprecise, and means simply ‘afterward’, the account of the anonymous author is much clearer with his *ἔκτοτε*, which is better understood as ‘thereafter’, ‘thence forward’. The moral of the story is then very different, as most of Chrysostom’s work was yet to be written, this is rather meant as an explanation of Chrysostom’s simple style, not as a just a simple episode showing the saint’s meekness. As the result of the complaint, he was to write more clearly, so he could be readily understood by his flock and not because he was unable to write in a more lofty and convoluted style. At any rate, no writer before these two tells quite the same story, so that it must be understood as reflecting views of a time much later than Chrysostom. If anything, it implies that his homilies, as they were written down, were exactly what *could* be easily understood by the public familiar to Cosmas and Anonymous.

But where does the story come from? As we already said, every *vita* of St. John since Gregory of Alexandria generally follows the same order of episodes. This episode stands between Chrysostom’s ordination as a priest, and the wish of his bishop, Flavian, to make him his successor. In Gregory’s *vita*, this is the place where John starts expounding the Scripture to the delight and excitement of the whole people of Antioch.³ Not a word about his exegesis being difficult to understand, quite the opposite. George mentions that his speeches were being written down and preserved by some in the flock. This motif was, therefore, inserted some time after George, perhaps suggested by the fact that John was explaining difficult passages in the Scripture.

The story as told by Cosmas and other biographers of St. John Chrysostom cannot tell us anything about the state of Greek diglossia in the late fourth century. No early account mentions anything of the sort. It cannot be used for proving its existence in the eighth or ninth century either, because, on examination, it doesn’t say anything about Chrysostom’s language being too difficult for his public to follow. Its point is to explain why his style was so easy to follow. And a comparison between Chrysostom himself and Cosmas underlines the need for this explanation admirably.

Bibliography

BECK 1959 = H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung: München.

BROWNING 1969 = R. BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, Hutchinson University Library: London.

Cosmas Vestitor = F. Halkin (ed.), *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Société des Bollandistes : Bruxelles, 1977, (429 – 442).

³ George of Alexandria, 114 – 116.

George of Alexandria = F. Halkin (ed.), *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Société des Bollandistes : Bruxelles, 1977, (69 – 285).

Symeon Metaphrastes = J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* 114, Paris, 1864, (1045 – 1210).

Anonymous = H. Saville (ed.), *S. Joannis Chrysostomi opera*, t. 8, Eton, 1612, (293 – 373).

MULLACH 1856 = F.W.A. Mullach, *Grammatik der griechischen Vulgärsprache in historischer Entwicklung*, Ferd. Dummers Verlagsbuchhandlung: Berlin.

STEINTHAL 1863 = H. Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei Griechen und Römern*, Ferd. Dummers Verlagsbuchhandlung: Berlin.

Ил Аккад
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
ilakad@f.bg.ac.rs

Свети Јован Златоусти и жена: криза разумевања у четвртном веку?

Айсџраќџ: Говорећи о причи коју је у *Жиџију* св. Јована Златоустиоџ испричао Козма Веститор, Роберт Браунинг, као и немали број аутора пре њега, закључио је да она указује на постојање диглосије у грчком четвртог века. Испитали смо ову причу, као и њене претходнике да бисмо видели шта се у њима тачно каже.

Кључне речи: агиографија, Св. Јован Златоусти, позноантички грчки, диглосија.

Личне тешкоће у обредима прелаза као ђавоља обмана. Тертулијан и митраизам*

Ајсџиракџи: Међу ранохришћанским ауторима који преносе податке о мистеријама Митре, Јустин Мученик и Тертулијан посматрају овај култ кроз концепт ђавољег опонашања (*imitatio diabolica*). То је теорија о постанку паганства која га објашњава као труд ђавола да, подражавајући различитим аспектима хришћанства, створи његову привлачнију имитацију и привуче себи све који не могу да препознају ово лукавство. Јустин заснива своје виђење ђавоље имитације на идеји о стварању лажних обистићења пророчанстава о Христу, док се Тертулијан усредсређује на опонашање хришћанских обреда. Тертулијан посвећује један одељак списа *De corona militis* опису иницијације митраисте у чин војника (*miles*). Овај опис се неретко пореди са приказима митраистичке иницијације из Капуе и Мајнца, који наговештавају значај хијерархије и осећај угрожености иницијанда у овим обредима. За разлику од осталих хришћанских аутора, који радо наглашавају постојање тешких искушења у митраизму, Тертулијан представља војников подвиг и као покуду недовољно постојаних хришћана и као упозорење на привидну врлину ђавољих поклоника.

Кључне речи: митраизам, иницијација, *imitatio diabolica*, хришћанска интерпретација, обред прелаза.

Неоспоран је значај дела ранохришћанских писаца за изучавање мистерија Митре. Настојећи да озлогласе и омаловаже митраизам,¹ ранохришћански аутори неретко преносе веродостојне податке, иако некада нетачно представљају обреде о којима говоре. Оваква казивања треба доводити у питање најпре у погледу тумачења обреда и хришћанске интерпретације митраизма, док се информације пренете у оквиру инвективе у великој мери могу сматрати верним или вероватним. Због тога је важно најпре схватити становиште са којег се преноси податак, како би се намера аутора могла одвојити од реалија скривених за очекивано неблагонаклоним описом. Нехришћански аутори, који би могли писати о митраизму са мање критике, преносе мање значајних

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

¹ Употреба термина *митраизам* и *митраистички* у овом раду односе се искључиво на мистеријски култ бога Митре, називан још и римским митраизмом.

обавештења о овом мистеријском култу. Изузетак је Порфирије Тирски,² чија дела се дотичу митраистичке етике, хијерархије, мистеријских учења, иконографије, структуре митреја и других тема.³

Многи ретко посведочени аспекти митраистичког живота тема су дела ранохришћанских аутора. Можемо споменути Јустина Мученика, Фирмика Матерна и Јеронима из Кардије. Јустинов *Дијалог са Трифоном Јеврејином* представља један од малобројних извора за митраистичку етику. У сложеној конструкцији подупртој теоријом ђавољег опонашања,⁴ Јустин наводи речи пророка Исаије (Isa. 33.13sqq *ap.* Justin, *Dial.* 70.3), поредећи их са митраистичким обичајима и веровањима. Јустинови наводи могу се посматрати као наговештај митраистичких вредности (Толић 2020, 163). У *О заблуди незнабожачких веровања*, готово каталогу упечатљивих појединости о паганским култовима, Фирмик Матерно цитира три митраистичке формуле, чију аутентичност потврђују налази у митрејима.⁵ Напослетку, Јероним Стридонски једини је аутор код кога налазимо низ свих мистеријских чинова, распоређених у складу са митраистичком хијерархијом.⁶ Јеронимов извештај одговара налазима из митреја на тлу Италије.

У овом раду разматрамо ранохришћанске извештаје о митраистичкој иницијацији, издвајајући оне који те обреде приказују у светлу теорије о ђавољем опонашању хришћанства (*imitatio diabolica*) као разлогу настанка паганских веровања и обичаја. Примери таквог описа су Тертулијанова помињања митраизма и иницијације у чин војника. Њима ћемо посветити средишњи део овог рада. Показаћемо да се искушење и лични подвиг појединца у митраистичкој иницијацији код Тертулијана сматра зенитом ђавољег притворства и нарочито опаком варком за хришћане. Циљ овог истраживања није да илу-

² Такође Еубул и Палант, Порфиријеви извори за митраизам.

³ Порфирије такође представља један од извора сазнања о митраизму за хришћанске ауторе. У делу *Прошви Јовинијана*, Јероним Стридонски преузима бројне примере из Порфиријевог дела *О уздржању од исхране месом*, међу којима се налазе и Порфиријеве примедбе о Персијанцима и митраизму. Пример ових поклапања могу бити Porph. *Abst.* 4.21 *ap.* Hier. *Adv. Jov.* 2.7, *Abst.* 4. 2 *ap.* Hier. *Adv. Jov.* 2.13 и друго.

⁴ Више о овој теорији у наредном одељку овог рада.

⁵ Прва формула гласи »Μύστα βοοκλοπίης συνδέξιε πατρός ἀγαυοῦ« (Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 5.) и сматра се аутентичном захваљујући налазима у митрејима Дура Еуроπος (*Dura Europos*) и Санта Приска (*Santa Prisca*), где је посведочен до тада непознат термин συνδέξιος (CIMRM 54 и 423). Друга формула је несумњиво митраистичка, с обзиром на то да се односи на мотив Митрине петрогенезе – »θεὸς ἐκ πέτρας« (*Err. prof. rel.* 20). У вези са митраистичким ступњем невесника, Матерн наводи поздрав »Ἰδὲ νόμφε, χαίρε νόμφε, χαίρε νέον φῶς« (*Err. prof. rel.* 19), који се повезује са невесниковим атрибутима са мозаика у остијском митреју Фелицисимус (*Felicissimus*).

⁶ Hier. *Epist.* 107.2. omnia portentuosissima simulacra, quibus corax, nymphus, miles, leo, Perses, heliodromus, pater initiantur.

струје тешкоће појединца у митраистичким обредима прелаза, што је добро истражена тема (BESK 2000, GORDON 2001, BELAUSNE 2021 и др.), већ да покаже како се те тешкоће тумаче и трансформишу у оквиру теорије о ђавољем опонашању. Због тога ћемо их укратко упоредити и са другим начинима описивања истих појава у делима ранохришћанских аутора.

Овим испитивањем потврдићемо значај двостраног приступа тексту у приликама када се ради са пристрасним и идеолошки мотивисаним изворима. То подразумева да посветити се испитивању аутора и дела у коме се налази навод једнако је важно као и поређење навода са другим материјалним или писаним изворима. Полазећи од аутора и дела које цитирамо, утврђујемо најпре контекст издвојеног навода, а затим, и још важније, намере аутора приликом навођења одабраног примера. Овакав приступ се, може бити, чини очигледним, али се у изучавању митраизма некада занемарује рад на упознавању са читавим делом и намерама аутора као први корак у тумачењу навода. Сматрамо да се овако доприноси јаснијем сагледавању одређених аспеката митраизма. Друга страна овог приступа је очекивано поређење података из одабраног навода са другим изворима.

Митраизам и *imitatio diabolica*

Међу ранохришћанским ауторима који чувају податке о митраизму, теорија ђавољег подражавања истакнута је у делима Јустина Мученика и Тертулијана. Матрица према којој посматрају елементе паганских веровања заједничка је овим ауторима – тумаче их као плодове ђавољег труда да створи искварену верзију различитих аспеката хришћанства како би тиме збунио и завео све који не могу увидети суштинску лажност и opakост паганских култова. Разлике између Јустиновог и Тертулијановог разумевања ђавољег опонашања, међутим, нису безначајне. Јустин објашњава постанак паганства полазећи од идеје да су пагански митови и култови настали као лажна обистињења пророчанстава о Христу (REED 2004, 141; BORGHAUD 2010, 85). У покушају да створи што уверљивија лажна остварења тих пророчанстава, ђаво је сачинио бројне митове и ритуале, од којих су неки међусобно противречни (BORGHAUD 2010, 85–89). Неистините верзије испуњења пророчанстава би, како верује Јустин, требало да изгледају подједнако вероватно као и истинска обистињења, и да на тај начин збуне и поколебају вернике (Justin, *Apol.* 1.54.1–4). Поред примера из митраизма, Јустин доказује своју теорију говорећи и о другим појавама из грчко-римског света, сматрајући да ове представљају лажне верзије догађаја из Христовог живота, попут рођења и вазнесења.⁷

⁷ У том смислу, Јустин скреће пажњу на митове о Белерофонту, Дионису, Хераклу, Персеју и другима (Justin, *Apol.* 1.21.1–4; 54.6–10; *Dial.* 69.2–3).

Када пише о ђавољем опонашању, Тертулијан се у великој мери фокусира на паганско подражавање различитим аспектима хришћанске ритуалности. На тај начин наводи примере бројних мање или више познатих обреда из различитих политеистичких традиција, наглашавајући њихову сличност са елементима хришћанства. Такве сличности се затим тумаче са два полазишта. Најпре, представљају се као плодови ђавоље тежње да таквом кривотворином омете и обмане хришћане. Овакви обреди, како верује Тертулијан, сасвим су празни и бесмислени, јер у њима нема ничега светог и представљају само опонашање форме. Тертулијан, осим тога, користи примере ђавољег опонашања и како би доказао светост одређених аспеката хришћанског живота – тако у расправи *О кршћењу* представља различите обреде очишћења водом као имитацију крштења (*De bapt.* 5.1), сматрајући да је управо светост крштења навела ђавоље поклонице да опонашају тај обред, уводећи у свој репертоар и ритуале с водом.⁸

Подвиг као притворство

Овде ћемо се посветити најпре Тертулијановом помињању митраизма у краћем трактату *О војничковом венцу*, где се подробно описује иницијација митраистичког адепта у трећи ступањ митраистичке хијерархије, ступањ војника. Овај опис је *locus classicus* када се говори о обредима прелаза у митраизму, нарочито у оквиру поређења са митраистичком иконографијом. Мање је заступљено тумачење Тертулијанових података о митраизму у светлу њиховог места у *De corona militis* и значаја за тему трактата – митролошка литература најпре се фокусира на значај описа за познавање култа Митре, док за проучаваоце раног хришћанства реалије култова које Тертулијан помиње ретко представљају примарни интерес.

Осим података о обреду иницијације, у *De corona militis* могу се опазити наговештаји о доживљајима иницијанда и о његовом каснијем статусу, уколико се придржава завета митраистичког војника. Како бисмо у потпуности разумели Тертулијанове разлоге за описивање овог обреда и место тог описа у оквиру трактата *De corona militis*, морамо се осврнути на садржај овог кратког дела и Тертулијанову аргументацију. *De corona militis* представља коментар контроверзе настале након догађаја из 211. године, у вези са уручивањем новчане награде (*donativum*) војницима у Африци (FREUDENBERGER 1970, 80).⁹

⁸ Као што смо раније поменули, Тертулијан изједначава различите врсте обреда, исходећи из површинске сличности – примери из паганизма о којима пише представљају различите врсте ритуалних очишћења, док се у случају крштења ради о иницијацији. Експлицитније оптужбе за опонашање крштења износи у *De praescr. haeret.* 15.1–5.

⁹ Тертулијан не каже ништа о месту где се овај догађај одиграо нити о јединици римске војске која је у њему учествовала. Може бити да се *donativum* одиграо у Картагини, а да су

Приликом те свечаности, један војник одбио је да се украси датим венцем, признајући да га у томе спречава хришћанска вера. Након тога је, како пише Тертулијан, у тамници чекао *donativum* од Христа (*De cor. mil.* 1). Расправа о овом догађају односила се на оправданост војничковог поступка – један део хришћанске заједнице сматрао је да се радило о такозваном призивању мучеништва и да је одевање празничног руха формалност која не шкоди војничковој вери. У наредним пасусима, Тертулијан бројним аргументима оправдава војничков поступак, између осталог наводећи и да су биљке од којих се плету такви венци посвећене одређеним паганским божанствима, што је довољан разлог да се хришћани њима никада не овенчавају (*De cor. mil.* 12). На крају, Тертулијан кратко помиње Христов венац, називајући га симболом Христове жртве и греха човечије плоти.

Ту се налази опис митраистичке иницијације у ступањ војника, као врхунац Тертулијанових настојања да покуди оне који нису одобравали поступак хришћанског војника. Од почетка пасажа *De cor. mil.* 15.3 јасно је да аутор наводи пример једне митраистичке иницијације како би показао неистомишљеницима да Митрин војник, иако паганин и припадник мистеријског култа, испољава необичну врлину и постојаност. Са истом намером Тертулијан хришћане назива саборцима Христа и настоји да их посрами пред сасвим другачијим, Митриним војником (RORDORF 1969, 106):

Erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite. Qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis ut nos de suorum fide confundat et iudicet. (*De cor. mil.* 15.3–4.)

Срамите се, саборци Христови, и то не пред самим судом, већ пред некаквим војником Митре! Када га иницирају у пећини (доиста у логору мрака) и као фарсу мучеништва на мачу му приносе венац, те му га онда намештају на главу, опомињу га да се успротиви руком и пренесе венац, на пример, на раме, говорећи да је његов венац Митра. Од тог трену никада се више не овенчава, и то му је знак постојаности, ако се кад буде кушала његова верност завету. Одмах се поверује да је војник Митре, ако одбаци венац и каже да је венац у његовоме богу. Познајмо ђавоље науке – да би нас помео и осудио преданошћу својих поданика, он опонаша неке светиње.

војници припадали легији из Ламбесе (в. PECS, s. v. *Lambaesis*) или да су били у питању војници стационарани у Картагини (SIDER 2001, 117).

Опис адептовог искушења приликом иницијације, упркос наглашавању његовог подвига, преноси се као плод ђаволог опонашања. У овом одломку Тертулијан скреће пажњу читалаца на два аспекта подражавања хришћанству. Најпре, аутор јасно показује да употребу венца и мача треба видети као ђавољу фарсу мучеништва (*mimus martyrii*),¹⁰ јер се у обреду спајају почаст и опасност. Тертулијан затим читав обред представља као обману, сматрајући да управо врлина коју испољавају ђавољи поклоници, у овом случају војник Митре, треба да обавије лажне обреде привидом истинитости. Ваља приметити да Тертулијан не објашњава поступке Митриног војника и не пише о разлозима због којих се он касније не сме овенчавати. Због тога остаје нејасно у ком смислу војник бира Митру, тј. шта у овом обреду представља венац. Може бити, овим обредом будући војник показује да светске почести сматра ништавним у поређењу са наградама Митриних верника. Тертулијан, међутим, не објашњава суштину обреда, зато што његов циљ није да упозна хришћане са мистеријама и учењем пагана. Пример Митриног војника служи као прекор хришћанима – за то је Тертулијану довољан само опис поступка, будући да у потпуности одговара теми његовог трактата и догађају о коме расправља.

Поређење Тертулијановог описа из *De cor. mil.* 15.3–4 са остацима митраистичке иконографије наводи на помисао да би његов извештај могао бити веродостојан. Овај пасус се традиционално пореди са делимично очуваним фрескама митреја Санта Марија Капуа Ветере (*Santa Maria Capua Vetere* – SMCV) и приказом са култног кратера из Мајнца.¹¹ Када поредимо Тертулијанов извештај са митраистичком иконографијом, имамо на уму да приказане сцене не морају представљати тачну слику одређеног дела обреда, већ могу служити да пренесу учесницима мистерија нека учења и принципе значајне за појединачне ритуале. Не треба, међутим, занемаривати сличности између иконографије и литерарних извора, када оне постоје. Због тога не тврдимо да одређена фреска приказује обред описан код Тертулијана, већ да се може са њиме повезати, да поседује сличне елементе, преноси исту атмосферу и томе слично. На фрескама из Капуе може се видети више сцена у којима учествују једна обнажена и једна или две одевене фигуре. То су, без сваке сумње, прикази припадника култа у ритуалним околностима. Неколико заједничких особина ових сцена говори у прилог тумачењу приказаних ситуација као обреда иницијације. Обнажени мушкарац приказан је мањим од одевених, што указује на његов нижи статус. Његов стас и обнаженост међу одевенима могу се тумачити и као угроженост, рањивост или унижење током приказаних ритуала

¹⁰ Мистерије Митре се називају мимом и пореди са глумом код Хегемонија (Heg *Acta Arch.* 40) и Псеудо-Амброзија ([Ambr.] *Quaest.* 114.11).

¹¹ За кратак преглед тумачења ових сцена в. ВЕЛУСНЕ 2021.

(ALVAR 2008, 372). Ово, као и његова пасивна улога на свим сценама, наводе на помисао да је у питању иницијанд. Одевени мушкарци могу бити мистагог и неки други учесник обреда, можда митраистички отац или хелиодром.¹² Тако се на десном зиду митреја види приказ обнаженог човека повезаних очију. Руке су му свезане иза леђа, а одевени мист га гура напред (VERMASEREN 1971, fig. XXI). Након ове сцене налазе се прикази који подсећају на Тертулијанов опис војникове иницијације – обнажени мист клечи, док му одевени приноси нејасан издужен предмет. На истој страни митреја види се како обнаженом мисту одевена фигура држи руке изнад главе, али није јасно носи ли нешто у њима (VERMASEREN 1971, fig. XXII и XXV). Култни суд из Мајнца приказује више сцена, од којих се једна може упоредити са приказима иницијације из митреја SMCV. На њој се налазе учесници познати из описаних фресака – обнажена фигура поново је значајно мања од одевених, а налази се између њих. Ако посматрамо композицију с лева на десно, прва од три фигуре лицем је окренута обнаженом и одапиње стрелу на њега. Обнажени мист, окренут ка стрелцу, заклања лице рукама. Фигура иза обнаженог стоји пружене руке. Ова сцена назива се *Очевим љађањем* или *Исцрпљеном храбрости* (BESK 2000, 149; ALVAR 2008, 372 fig. 5). Када се говори о оваквим сценама, треба имати у виду кратку примедбу из Комодовог животописа у оквиру *Царске љовести* – као једно од Комодових недела наводи се да је укаљао митраистичке мистерије правим убиством, упркос обичају да се у њима страшни догађаји само глуме.¹³ Уколико, међутим, поново погледамо иконографске трагове, оправдано ћемо помислити да су иницијанди могли доживљавати ритуале као страшне и опасне, иако нису били заиста угрожени (ALVAR 2008, 372).¹⁴

Тертулијан помиње иницијацију у чин војника на још једном месту, где нарочито наглашава повезаност ђавољег опонашања и појединачних паганских обреда. У делу *О љрићовору љроћив јеретика*, Тертулијан саветује хришћане како да уоче јеретичке и неверничке аргументе, дајући примере правилног расправљања са таквим саговорницима. Он сматра да јеретици могу преварити хришћане својим добрим познавањем Светог Писма, на које, како верује Тертулијан, немају права, зато што им је далека истинска вера (*De praescr. haer.* 14.14). Осим јеретика, Тертулијан у овом делу пише и о притворству ђавола –

¹² Реч *heliodromus* може се тумачити као *сунчев тркач*, али означава и митску птицу која прати кретање сунца по небу (СНАЛУРА 2008, 187).

¹³ SNA, *Comm* 9 Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat.

¹⁴ Могуће је приметити да неки извори говоре о деловима иницијације који не изгледају трауматично (ВЕЛАУСНЕ 2021, 23), попут Порфиријевих помињања меда у иницијацији лава и Персијанца (Porph. *De antr. nymph.* 15–16). Ово је, међутим, безначајна примедба, с обзиром на то да Порфиријеви подаци не говоре о околностима у којима се одигравају ритуали са медом, већ су одраз Порфиријеве намере да укаже на универзалан значај пчела и меда.

јереси, као и пагански култови, настају као ђавоља имитација хришћанства, покушај да се хришћани одведу са правог пута. Ову теорију затим илуструје примерима сличности одређених паганских и хришћанских обреда. У том контексту помиње неколико митраистичких ритуала:

Sed quaeritur, a quo intellectus intervertatur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. (*De praescr. haeret.* 15.1–5).

Поставља се питање ко изобличава смисао онога што погодује јересима. Ђаво, разуме се, којем је својствено да витопери истину, који и саме свете тајне опонаша мистеријама идола. И он урања своје вернике и поклонике; нуди ослобођење од грехова путем купања, а ако се још увек сећам Митре, он у тим обредима ставља знак на чела својих војника. Слави и приношење хлеба, уводи слику васкрсења и под мачем задобија венац.

Не може се са сигурношћу тврдити који од поменутих елемената се односе на мистерије Митре. Јасно је да урањање војника и венац на мачу треба повезати са митраизмом, али није јасно треба ли истој традицији приписати и приношење хлеба и увођење слике васкрсења, пошто се субјектом могу сматрати и Митра и ђаво (Beskow 1994, 55).¹⁵ С обзиром на то да се задобијање венца,¹⁶ несумњиво део митраизма, помиње након обреда са хлебом и сликом васкрсења, постоји могућност да су сва три ритуална поступка били митраистички. Уколико је тако, овде се помињу четири елемента митраизма, одабрана на основу њихове површинске сличности са хришћанским обредима. Тертулијан, међутим, све поменуте обреде наводи ради приказивања њихове форме, нагло прелазећи од ђавола на Митру, а касније и на Јупитера. Јасно је да за аутора нису значајне реалије одабраних култова, јер се све поменуте појаве представљају као дела једног виновника, ђавола. Због тога треба бити резервисан када се обреди са хлебом и васкрсењем повезују са митраизмом.

Може се претпоставити да задобијање венца на мачу, које препознајемо из описа у *De cor. mil.* 15.3–4, припада истом обреду као и означавање чела војника. Другим речима, поступак који Тертулијан настоји да упореди са миропомазањем може бити део војникове иницијације. Приношење хлеба о коме

¹⁵ Наредне Тертулијанове реченице сасвим се сигурно не односе на Митру, већ на Јупитера и ђавола. Зато их овде не наводимо.

¹⁶ О тумачењу фразе *sub gladio redimit coronam* в. Beskow 1994, 57.

се овде говори, уколико се ради о митраичком обреду, може се поредити са податком који преноси Јустин Мученик када говори да се у оквиру иницијације употребљавају хлеб и вода.¹⁷ Овај податак некада се пореди са фреском у митреју SMCV, која приказује обнажену фигуру на коленима, са чашом у рукама. Поред ње налази се обао предмет налик хлебу (VERMASEREN 1971, *fig.* XXVIII).¹⁸ Није јасно на шта би се односила слика васкрсења у митраизму – може бити да је у питању сцена Митрине петрогенезе,¹⁹ али је тешко рећи нешто више о томе.

Анализа иконографских остатака, тј. фресака из Капуе и *Исѿиѿиѿа храбро-сѿиѿи*, указују на наглашено место неспокоја и чак страха у барем неким од митраистичких обреда иницијације. Ово се нарочито очитује у потчињеном положају тела иницијанда, његовој обнажености и некада свезаним рукама или очима. Други хришћански аутори преносе податке који се такође могу посматрати у оваквом светлу. Њихови извештаји значајно се разликују од Тертулијановог – јасније указују на елементе телесне патње, али никада не помињу напоре душе који иницијанда доводе до подвига. Настојећи да исмеје митраизам, Псеудо-Амброзије назива митраистичке обреде глуматањем у пећини, али помиње и поступке који указују на телесне патње, попут везивања очију и руку.²⁰ Често је и претерано наглашавање суровости митраистичких обреда, које предаје само одблесак онога што се у стварности могло дешавати. Григорије Назијански наводи низ сурових паганских поступака (Greg. Naz. Or. 4.70), међу којима су и муке у митраизму (*βάσανοι καὶ καύσεις*). Он такође пореди страдање Марка Аретуског са митраистичким ритуалима.²¹ Традиција оваквог писања о митраизму наставља се и у каснијој литератури, где се понекад преносе апсурдне тврдње. Дobar пример су примедбе Сократа Схоластика, који пише да је у Александрији пронађена масовна гробница митраистичких жртава (Socrates, *Hist. eccl.* 3.2), или Псеудо-Нонова тврдња да митраистички иницијанди подносе осамдесет сурових искушења ([Nonnus], *Ad Or.* 4.47).

¹⁷ Justin, *Apol.* 1.66 ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε.

¹⁸ Постоје различита мишљења о тумачењу Јустиновог цитата – може се разумети као део једног обреда иницијације или као митраистичка гозба, један од три универзална стуба митраизма (CLAUSS 2001, 13; ALVAR 2008, 354; GORDON 2016, 217).

¹⁹ Један од најчешћих мотива митраистичке иконографије. Приказује Митру као дете или младића како се рађа из стене, држећи бакљу и мач.

²⁰ [Ambr.] *Quaest.* 14.1 Illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis inluduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari se, oculi illis velantur. Alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes; alteri vero leonum more fremunt; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foveas aqua plenas accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta, qui se liberatorem appellet.

²¹ Greg. Naz. Or. 4.89 εἴλητο διὰ πλατειῶν, ὡθεῖτο καθ' ὑπονόμων, τῶν τριχῶν εἴλητο, οὐκ ἔστιν ὅτου μὴ μέρους τοῦ σώματος, μιγνυμένης τῆ αἰκία τῆς ὕβρεως παρὰ τῶν ἀξίως ἐν Μίθρου ταῦτα κολαζομένων.

Читајући Тертулијанов опис митраистичке иницијације са становишта ђавољег подражавања, примећујемо необичан приступ трауматичним доживљајима и личном подвигу у обредима прелаза. Пре свега, Тертулијан углавном неутрално препричава редослед поступака у оквиру иницијације војника, додајући само успутну примедбу о ђавољем опонашању мучеништва. Његова поука, међутим, сасвим је другачија. Тертулијан представља подвиг војника, који свакако проистиче из тешкоћа током иницијације, као знак његовог потпуног посвећења ђаволу и нарочито подао вид ђавоље замке – то је начин да се покаже да и пагани, у овом случају митраисти, поседују врлину и постојаност, како би неупућени у ђавоље зле науке помислили да су паганска веровања истинска и добра и приволели им се. Због тога је нарочито занимљиво упоредити Тертулијанове приступе подвигу Митриног војника са почетка и са краја пасуса. Аутор помиње војников подвиг најпре ради покуде, а потом као упозорење хришћанима – војник Митре, ђавољи поклоник, много се више од њих посвећује вери у свога господара, али је опасно дивити му се и мислити да је због његове посвећености такав култ ишта више од ђавоље обмане. Тертулијан не објашњава учествује ли војник у ђавољем подражавању или је он његова жртва. С обзиром на то да се војник приказује као иницијанд који заиста пролази непријатне догађаје и доказује непоколебљивост у вери, можемо претпоставити да је за Тертулијана и он подлегао замкама лукавога, одабравши митраизам уместо хришћанства.

Библиографија

- ALVAR 2008 = J. Alvar, J. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Прев. R. Gordon. Leiden/Boston.
- BECK 2000 = R. Beck, »Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel«, *The Journal of Roman Studies* 90, 145–180.
- BELAYCHE 2021 = N. Belayche, »Coping with Images of Initiations in the Mithras Cult«, *Mythos* 15, 1–28.
- BESKOW 1994 = P. Beskow, »Tertullian and Mithras« у R. J. Hinnells (уп.), *Studies in Mithraism: papers associated with the Mithraic panel organized on the occasion of the XVIth congress of the International association for the history of religions Rome 1990*. 51–60. Rome.
- BORGEAUD 2010 = P. Borgeaud, »Silent Entrails: The Devil, His Demons, and Christian Theories Regarding Ancient Religions«, *History of Religions* 50 (1), 80–95.
- CHALUPA 2008 = A. Chalupa, »Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?«, *Religio: Revue pro religionistiku* 16 (2), 177–201.
- CIMRM = M. J. Vermaseren (изд.), *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Hague, 1956.

- CLAUSS 2001 = M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras: the God and his Mysteries*.
Прев. R. Gordon. New York.
- FREUDENBERGER 1970 = R. Freudenberger, »Der Anlass zu Tertullians Schrift *De corona militis*«, *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 19 (5), 579–592.
- GORDON 2001 = R. Gordon, »Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras«, *Divinas dependencias* 2, *ARYS* 4, 245–74.
- GORDON 2016 = R. Gordon, »Den Jungstier auf den goldenen Schultern tragen: Mythos, Ritual und Jenseitsvorstellungen in Mithraskult«, у K. Waldner, R. Gordon, W. Spickermann (ур.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*. 207–240. Stuttgart.
- PECS = R. Stillwell (изд.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton/New Jersey, 1976.
- REED 2004 = A. Y. Reed, »The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology and Polemics in the Writings of Justin Martyr«, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2), 141–171.
- RORDORF 1969 = W. Rordorf, »Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes«, *Vigiliae Christianae* 23 (2), 105–141.
- SIDER 2001 = R. E. Sider (изд., прев.), *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*. Washington DC.
- Tert. *De cor. mil.* = J. Fontaine (изд.), *Tertullianus. De corona militis*. Paris, 1966.
- Tert. *De praescr. haer.* = E. Dekkers, J. G. P. Borleffs, R. Willems, R. F. Refoulé, G.F. Diercks, A. Kroymann (изд.), »De praescriptione haereticorum«, у *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*. Vol I. Turnholti, 1954.
- TOLIĆ 2020 = I. Tolić, »Σπύλαιον καλωσι τὸν τόπον: Justin the Philosopher and the Mithraic Cave«, *Philologia Classica* 15 (1), 162–166.
- VERMASEREN 1971 = M. J. Vermaseren, *Mithriaca I: the Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere*. Leiden.

Isidora Tolić
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
isidora.tolic@f.bg.ac.rs

Personal Anguish in Rites of Passage as the Devil's Trickery. Tertullian and Mithraism

Abstract: Unlike many early-Christian authors writing on Mithraism, Justin the Philosopher and Tertullian interpret this mystery cult through the lens of *imitatio diabolica*. This theory postulates that paganism originated as a result of the devil's attempt to replicate different aspects of Christianity, creating its more appealing replica and attracting those who could not detect the devil's ploy. Justin the Philosopher perceives *imitatio diabolica* as a diabolic effort to fashion false realizations of Old-Testament prophecies, while Tertullian focuses on a more ritualistic aspect of the devil's imitation. In a passage of the treatise *De corona militis*, Tertullian describes the initiation of a Mithraist into the grade of *miles*. This depiction is traditionally compared to the remnants of Mithraic iconography from Capua and Mainz. These depictions hint at the importance of hierarchy and the sense of an initiand's vulnerability in these rituals. Unlike other early-Christian authors, eagerly highlighting the existence of formidable trials in Mithraism, Tertullian views and the feat of the Mithraic *miles* as a way to reprimand less adamant Christians and to warn them of the illusive virtues of the devil's followers. *Keywords:* Mithraism, initiation, *imitatio diabolica*, Christian interpretation, rite of passage.

»Sich um Erkenntnis kümmern« Eine kurze Analyse von Gen 39, 6 und Problem des Satzes: ולא ידע אתו מאומה

Abstract: Die Geschichten von Joseph und seinen Brüdern, seinem Aufenthalt in Ägypten und seinem Aufstieg zur Macht, zuerst im Haus des Potiphars und anschließend am Hof des Pharaos, gehören zu den berühmtesten biblischen Erzählungen. Kapitel 39 erzählt eine Geschichte über Josephs Aufenthalt im Haus des Potiphars und die Ereignisse mit seiner Frau. Davor erzählt Vers 6, wie Joseph einer der wichtigsten Diener von Potiphar wurde. Beim Lesen der meisten deutschen und englischen Übersetzungen, wird ersichtlich, dass Potiphar, nachdem er Joseph zum Verwalter seines Eigentums ernannt hatte, sich um nichts anderes als um seine eigene Ernährung gekümmert hatte. Im hebräischen Text liest man das Verb ידע mit der Hauptbedeutung *erkennen, wissen*. Die folgende Analyse versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die modernen Übersetzer sich bei der Übersetzung geirrt haben könnten oder ob das Verb ידע noch weitere Bedeutungen eröffnet. Dazu ist noch die Bedeutung von der Präposition את beachtenswert – ob sie sich auf Joseph oder auf Potiphar, wie LXX vorschlägt, bezieht?

Schlüsselwörter: Josephsgeschichte, Joseph, Potiphar, ידע, sich kümmern um, wissen.

1. Einleitung

Die Geschichte von Joseph aus dem Buch Genesis gehört mit hoher Wahrscheinlichkeit zu den berühmtesten biblischen Erzählungen. Sie ist äußerst populär in der weltlichen Bildung sowie in den Predigten aller christlichen Konfessionen. Auch in jüdischen und in muslimischen Gemeinden ist sie von großer Bedeutung.

Seit Philon von Alexandria und seinem Werk *De Iosepho* haben sich viele christliche Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus und Ambrosius von Mailand, aber auch Rabbiner wie Raschi, Ibn Esra und Nachmanides (Ramban) mit dieser Erzählung befasst und versucht, sie zu verstehen, zu interpretieren und zu aktualisieren.

Sogar die moderne Wissenschaft beschäftigt sich oft mit der Josephsgeschichte. Zeitgenössische Bibelforscher haben viele Kommentare zu Genesis verfasst und einen großen Teil davon der Josephserzählung gewidmet. Seit der Zeit von Julius

Wellhausen waren einige von ihnen: H. Gunkel, G. von Rad und C. Westermann und in jüngerer Zeit H. Seebas, J. Ebach und G. Wenham. Die Fragen zu diesem Thema werden aber immer wieder gestellt.

Sobald sich der Leser mit der Geschichte von Joseph auseinandersetzt und beim Kapitel 39 angelangt, lässt sich zunächst vermuten, dass am Anfang dieses Kapitels nichts zu finden ist, was ein Problem darstellen könnte. Eine solche auf den ersten Blick unproblematische Stelle ist auch Vers 6 und dem damit verbundenen Vers 8.

Wenn Luthers Übersetzung, die Elberfelder und die Zürcher Bibel nebeneinander gelesen werden, lassen sich vorerst keine unerwarteten Schwierigkeiten bemerken. Der deutsche Text ist mehr oder weniger offenkundig:

Lutherbibel 2017	Elberfelder Bibel	Zürcher Bibel
v. 6: Darum ließ er alles in Josefs Händen, was er hatte, <i>und kümmerte sich selbst um nichts</i> außer um das, was er aß und trank. Und Josef war schön an Gestalt und hübsch von Angesicht.	v. 6: Und er überließ alles, was er hatte, der Hand Josefs <i>und kümmerte sich bei ihm um gar nichts</i> , außer um das Brot, das er aß. Josef aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.	v. 6: Und er legte alles, was er besass, in die Hand Josefs <i>und kümmerte sich selbst um nichts</i> als um die Speise, die er ass. Josef aber war von schöner Gestalt und von schöner Erscheinung.

Aus dem vorangegangenen Text könnte vorläufig geschlossen werden, dass Potiphar Joseph all seine Macht und Verantwortung übertrug und nur noch sein Leben genoss und sich ausschließlich um seine Ernährungsbedürfnisse kümmerte. Wird aber ein Blick auf den hebräischen Text geworfen, tauchen die wirklichen Schwierigkeiten auf. Deshalb ist hier der althebräische bzw. der masoretische Text anzusehen. Dazu werden auch andere antike und mittelalterliche Übersetzungen und Texttraditionen hinzugezogen und darauffolgend verschiedene Kommentare und Wörterbücher analysiert.

2. Kontext

Wie bereits erwähnt, ist Kapitel 39 Teil einer größeren Erzählung von Jakobs zweitjüngstem Sohn Joseph. Sie umfasst die Kapitel 37-50 mit einem Exkurs über Juda und Tamar im Kapitel 38. Etwas genauer könnte Kapitel 39 in der Geschichte von Josephs Ankunft und Aufstieg in Ägypten eingeordnet werden, die Gen 39-41 umfasst.¹

Diese Episode lässt sich nach G. Wenham in drei Szenen unterteilen. Die Szene 1 (Joseph in Potiphars Haus: Gen 39, 1-20a) beginnt mit einer Exposition (39, 1-6), die mit einer Erzählung (39, 7-20a) fortgesetzt wird. Die Szene 2 (Joseph im Gefängnis:

¹ Vgl. WESTERMANN 2004, 259.

Gen 39, 20b – Gen 40, 23) beginnt ebenfalls mit einer Exposition (39, 20b-23), die wieder von einer Erzählung (40, 1-23) fortgesetzt wird. Die Szene 3 (41, 1-57) erzählt von Joseph am Hof des Pharaos. Der Wechsel von der Exposition zu der Erzählung ist in beiden Fällen mit der Phrase **ויהי אחר הדברים האלה** (»Und es geschah nach diesen Ereignissen«) gekennzeichnet. Die dritte Szene hat keine Exposition, sondern beginnt mit der Aussage **ויהי מקץ שנתים ימים** (»Und es geschah nach zwei vollen Jahren«).²

Grob gesagt könnte Kapitel 39 selbst in einer Wiederholung von Josephs Verkauf nach Ägypten (V. 1), Aufstieg in Potiphars Haus (V. 2-6), Versuchung und Untergang (V. 7-20) und einem erneuten Aufstieg im Gefängnis (V. 21-23) unterteilt werden.³

Laut C. Westermann wird die Episode in der Mitte (V. 7-20) von den beiden Teilen (V. 2-6 und V. 21-23) so umrahmt, dass sie in einem starken Kontrast zu dem Leitwort des Beistandes Jahwes in V. 2-6 und V. 21-23 steht.⁴

3. Übersetzung und Analyse

וַיַּעֲזֹב כָּל-אֲשֶׁר-לּוֹ בְּיַד-יֹסֵף וְלֹא-יָדַע אֶתֹו מֵאֹמֶה כִּי אִם-הֵלֶחֶם אֲשֶׁר-הוּא אוֹכֵל וַיְהִי יֹסֵף יָפֵה-תָאֵר וַיִּפֶּה מְרֹאֶה:

»Und er überließ alles, was er hatte in der Hand Josephs und gar nichts hat er bei ihm erkannt, außer das Brot, das er aß. Und Joseph war von schönem Gestalt und schönem Aussehen.«

וַיַּעֲזֹב	Qal Impf. cons. 3. m. Sg von עזב (verlassen, überlassen)	כִּי אִם	sondern, außer
כָּל	ganz, jeder, irgendein, alle	הֵלֶחֶם	הֵ (bestimmter Artikel) + לֶחֶם (Brot, Nahrung)
אֲשֶׁר-לּוֹ	Relativpartikel אֲשֶׁר + Präp. לְ + Suff. 3. m. Sg. (das, was ihm [war =] gehörte)	הוּא	Personalpronomen (er)
בְּיַד-יֹסֵף	Präp. בְּ + יָד (f. Sg. st.cs.)	אוֹכֵל	Qal Ptz. Aktiv m. Sg. st. abs. von אכל (essen, fressen, verzehren) ⁵
וְלֹא	וְ (Waw copulativum) + לֹא (Verneinung)	וַיְהִי	Qal Impf. Cons. 3. m. Sg. von יהיה (sein, werden, geschehen)
יָדַע	Qal Perf. 3. m. Sg. von ידע (wissen, kennen, erkennen, erfahren, merken)	יָפֵה	m. Sg. st. cs. (schön, recht)
אֶתֹו	אֶת (mit, bei) + Suff. 3. m. Sg.	תָאֵר	Gestalt, Erscheinung
מֵאֹמֶה	(irgend)etwas ⁶	מְרֹאֶה	Sehen, Aussehen

² WENHAM 1994, 372.

³ Ibid. 373. Vgl. WESTERMANN 1982, 54; und SEEBASS 2000, 45.

⁴ WESTERMANN 1982, 56.

⁵ Das Partizip ist atemporal. Das Hauptverb setzt es hier in die Vergangenheit. Siehe: JERUSALIMI 1968, 48.

⁶ Zusammen mit **לֹא** - gar nichts. Siehe: **מֵאֹמֶה** In: KAHAL 2013, 275(a).

Beim genaueren Betrachten, stellt der mittlere Teil von Vers 6 möglicherweise ein Problem dar: **וְלֹא־יָדַע אֶת־וּמָהּ כִּי אִם־הִלְקֶהּ אֶשְׂרֵהוּא אוֹכֵל**. Der zweite Teil: **לֹא־יָדַע אֶת־וּמָהּ כִּי אִם־הִלְקֶהּ אֶשְׂרֵהוּא אוֹכֵל** ist weniger eine Übersetzungsfrage: es wird deutlich, dass gesagt wird: *aufßer das Brot, das er aß*. Nachher wird gezeigt, wie einige der Exegeten diesen Teil entweder wörtlich oder metaphorisch verstanden haben. Der erste Teil wirft jedoch Schwierigkeiten auf: **וְלֹא־יָדַע אֶת־וּמָהּ**.

Am Anfang steht die Verneinung **לֹא**, gefolgt von dem Qal Perf. 3. m Sg. des Verbs **יָדַע**, dessen Grundbedeutung fast immer in allen Wörterbüchern gleich vorkommt: *wissen, kennen, erkennen, erfahren, merken*.⁷ Danach folgt die Präposition **אֶת** mit dem Suff. 3 m. Sg. und schließlich kommt das Pronomen **וּמָהּ** (irgendetwas), das in Kombination mit der Negation **לֹא** die Bedeutung *gar nichts* tragen kann. Daraus könnte man schließen, dass die zwei größten Probleme hier tatsächlich das Verb **יָדַע** bzw. seine Bedeutung in Qal⁸ und Suff. 3 m. Sg. an der Präposition **אֶת** (und seine Bedeutung) sind. Bei dem Suffix ist nicht klar, auf wen sich es bezieht, auf Joseph oder auf Potiphar. Wenn z.B. B. Jacob Vers 8, der auch laut D. Redford den Vers 6 wiederholt,⁹ beachtet, kommt er zu dem Schluss, dass es hier um Joseph geht.¹⁰ Andererseits versteht LXX hier nicht Joseph, sondern Potiphar.

4. Antike und mittelalterliche Texttraditionen und Übersetzungen

Wenn andere Texttraditionen und frühe Übersetzungen in Augenschein genommen werden, wird der Sachverhalt doch nicht viel ersichtlicher. Zum Beispiel zitiert der samaritanische Pentateuch den gleichen Text wie MT: **וְלֹא יָדַע אֶת־וּמָהּ**.¹¹ Die Septuaginta übersetzt diesen Vers verhältnismäßig wörtlich:

καὶ ἐπέτρεψεν πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ εἰς χεῖρας Ἰωσηφ καὶ οὐκ ᾔδει τῶν καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν πλὴν τοῦ ἄρτου οὐ ᾔσθιεν αὐτός καὶ ἦν Ἰωσηφ καλὸς τῷ εἶδει καὶ ὠραῖος τῆ ὄψει σφόδρα

»Und er überließ alles, was ihm gehörte, in Hände Josephs *und er wusste von seiner (Sache) gar nichts*, nur das Brot, das er selbst aß. Und Joseph war von schöner Gestalt und von sehr schönem Aussehen.«¹²

Der Übersetzer übersetzt **וּמָהּ** + **לֹא** ohne Zweifel als οὐδὲν und behält οὐκ. Das Suffix, bzw. das Reflexivpronomen im Akkusativ ἑαυτὸν könnte darauf hinweisen,

⁷ Siehe: **יָדַע** In: KAHAL 2013, 205(a); **יָדַע** In: GESENIUS 2013, 441-442; G.J. Botterweck, **יָדַע** In: TWAT 1982, 3.486-488.

⁸ Alle weiteren Erwähnungen dieses Verbs beziehen sich auf seine Bedeutung in Qal (wenn es nicht anders angegeben wird).

⁹ REDFORD 1970, 77.

¹⁰ JACOB 2000, 728.

¹¹ VON GALL 1918, 82.

¹² Die Übersetzung ist vom Author.

dass der Übersetzer das Suff. 3 m. Sg. an der Präposition $\tau\eta\varsigma$ so verstand, dass es sich auf Potiphar und nicht auf Joseph bezieht.¹³ Falls man die These akzeptieren würde, dass die Übersetzer versuchten, die Genesis ziemlich wörtlich zu übersetzen,¹⁴ war diese Lesart vielleicht tatsächlich ursprünglich oder zumindest zu der Zeit der Übersetzer allgemein akzeptiert? Dann aber bleiben die Schwierigkeiten mit dem Vers 8. Andernfalls ist es denkbar, dass es hier vielleicht um zwei verschiedene Vorlage geht, oder um die Verschlechterung einer der beiden Traditionen durch Nachlässigkeit des Übersetzers (LXX) oder falsche Vokalisierung (MT) bleibt doch nicht klar. Z.B. ein Zitat von Gen 39, 6, das man bei dem antiochenischen Prediger, Johannes Chrysostomos findet, lässt die gesamte verwirrende Konstruktion $\tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ weg.¹⁵ War vielleicht die antiochenische Version anders? Es ist jedoch interessant, mit welchem Verb der griechischsprachigen Übersetzer das Verb $\gamma\tau\iota$ übersetzt.

In Genesis kommt das Verb $\gamma\tau\iota$ 57 Mal¹⁶ vor. LXX übersetzt es 37 Mal mit $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ oder einer Form dieses Verbs, 16 Mal mit $\omicron\iota\delta\alpha$ und verwendet an 4 anderen Stellen andere Phrasen.¹⁷ In der Josephsgeschichte kommt das Verb $\gamma\tau\iota$, mit Ausnahme von Kapitel 38, 17 Mal vor, wobei LXX es 8 Mal¹⁸ mit $\omicron\iota\delta\alpha$ und nur 5 Mal¹⁹ mit $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ übersetzt. Interessanterweise befinden sich alle vier »Sonderfälle« in diesem Abschnitt von Genesis.

Da jedoch das Verbs $\omicron\iota\delta\alpha$ die Bedeutung *wissen, kennen, erkennen, erfahren* hat, kann die Septuaginta hier nicht weiterhelfen. Ähnlich ist die Situation mit der lateinischen Vulgata. Ungewöhnlicherweise fehlt in der lateinischen Übersetzung der gesamte erste Teil des Verses, und es scheint, als ob der Übersetzer die ganze Komplexität mit $\tau\eta\varsigma$ auslassen wollte, um den Vers verständlicher zu machen:

Nec quidquam aliud noverat, praeter panem quo vesebatur. Erat autem Joseph pulchra facie, et decorus aspectu.²⁰

»Und gar nicht anderes kannte er, außer das Brot, das er aß. Joseph aber war von schönem Gesicht und von anständigem Aussehen.«

¹³ Wenn man die slawischen Manuskripte ansieht, die vollständig auf der Tradition von LXX basieren und die aus dem 9. Jahrhundert stammen, kann man feststellen, dass zumindest der damalige Leser und Übersetzer verstand, dass $\tau\eta\varsigma$ sich auf Potiphar bezieht: $\dot{\eta}\ \eta\epsilon\ \epsilon\check{\nu}\delta\alpha\sigma\eta\ \omega\ \sigma\acute{\epsilon}\mu\eta\gamma\ \omicron\gamma\ \sigma\epsilon\check{\kappa}\epsilon\ \eta\eta\tau\acute{\omicron}\gamma\epsilon,\ \kappa\rho\omicron\mu\eta\ \lambda\eta\check{\epsilon}\epsilon\lambda,\ \acute{\epsilon}\rho\acute{\omicron}\gamma\epsilon\ \acute{\eta}\delta\delta\acute{\alpha}\sigma\eta\ \acute{\alpha}\mu\eta$: – Und er erkannte von seinen Sachen (wörtlich: von Sachen bei sich) gar nichts, außer das Brot, das er selbst aß.

¹⁴ Mehr darüber: TOV 2014, 47-64.

¹⁵ Siehe unten Abschnitt 8.

¹⁶ Es bezieht sich auf alle seine Stämme. Siehe: EVEN-SHOSHAN 1990, 432-436. Vgl. J. Bergman, $\gamma\tau\iota$. In: TWAT 1982, 3.486.

¹⁷ In Gen 41, 21 wird eine andere Satzkonstruktion verwendet. Gen 41, 39 verwendet das Verb $\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\mu\iota$, Gen 47, 6 $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$ und Gen 45, 1 $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$.

¹⁸ Gen 39, 6; 42, 23; 43, 7 (2x – figura etymologica), 43, 22; 44, 15; 48, 19 (2x)

¹⁹ Gen 39, 8; 41, 31 ($\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$); 42, 33; 42, 34; 44, 27;

²⁰ Biblia Amiatina (Codex Amiatinus).

Aber sowohl im Griechischen als auch im Lateinischen wird das hebräische Verb יָדַע mit Verben mit der Bedeutung: *wissen, kennen, erkennen, erfahren* übersetzt. Einige LXX-Wörterbücher, wie z.B. das von Muraoka, übersetzen יָדַע auch mit dem Verb ὀφθαλμῶν , und geben ihm die Bedeutung: *um sich zu kümmern*.²¹ Dies passiert wahrscheinlich abhängig von den anderen althebräischen Wörterbüchern, da diese beiden Verben normalerweise diese Bedeutung nicht tragen. Diese Bedeutung trägt eigentlich das Verb פָּקַד .

5. Kommentare

Falls jedoch die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Verbs יָדַע in den Kommentaren gesucht wird, stößt man auf mehrere Unklarheiten. J. Ebach bietet in seiner Übersetzung bereits eine Art von Interpretation an. Ohne ausführlich zu erklären, übersetzt er:

Er ließ Josef für alles, was ihm gehörte, freie Hand und nahm in seinem Beisein nichts selber wahr, außer seiner persönlichen Speise. Josef aber bekam eine schöne Gestalt und wurde schön anzusehen.²²

J. Ebach scheint LXX mit MT zu kombinieren und versucht, diese Stelle einfacher zu interpretieren. Auf der anderen Seite bieten B. Jacob, C. Westermann, G. Wenham und H. Seebass ziemlich identische Übersetzungen an:

B. Jacob ²³	C. Westermann ²⁴	H. Seebass ²⁵	G. Wenham ²⁶
Er überließ alles was sein war der Hand Josephs und <i>kümmerte sich</i> vor ihm <i>um</i> nichts als um die Mahlzeit, die er hielt. Es war aber Joseph schön von Gestalt und schön von Ansehen.	So überließ er Joseph sein ganzes Besitztum und <i>kümmerte sich</i> neben ihm <i>um</i> nichts als um die Speise, die er aß. Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.	So überließ er alles, was ihm gehörte, der Hand Josephs und <i>kümmerte sich um</i> ihn nicht, außer um das Brot, das er gerade aß. Joseph aber wurde schön an Gestalt und Aussehen.	So he left everything in Joseph's care. He did not <i>worry about</i> anything except the food which he used to eat. Now Joseph had a fine figure and a handsome face.

Alle vier Kommentatoren übersetzen das Verb יָדַע mit *sich kümmern um*, genauso wie die am Anfang erwähnten Luther-, Elberfelder- und Zürcher Bibeln. Sie übersetzen aber auch das Verb פָּקַד gleich. Dabei scheint es so, dass G. Wenham in seiner Übersetzung יָדַע ganz weggelassen hat. H. Seebass übersetzt dies als Akkusa-

²¹ Vgl. MURAOKA 2009, 487.

²² EBACH 2007, 161.

²³ JACOB 2000, 727.

²⁴ WESTERMANN 1982, 54.

²⁵ SEEBASS 2000, 44.

²⁶ WENHAM 1994, 371.

tiv (obwohl der Akkusativ אִתִּי lauten sollte), während B. Jacob und C. Westermann dies so übersetzen, wie es wörtlich geschrieben wurde: als Präposition אִתִּי mit dem Suff. 3. m. Sg. Damit meinen sie Joseph. B. Jakob tut dies, wie bereits erwähnt wurde, aufgrund von Vers 8. C. Westermann zitiert hier D. Redford, der die anomale Verwendung von אִתִּי mit dem Verb יָדַע angibt: »he took no account of anything in his (Joseph's) charge except the food he ate«. ²⁷ D. Redford selbst kommt zu diesem Schluss, aufgrund des Brown-Driver-Briggs Wörterbuches, das wiederum nur die Bibelverse ohne Argumentation zitiert. ²⁸ Sogar die anderen Wörterbücher wie TWAT, ²⁹ Gesenius, ³⁰ KAHAL ³¹ und das oben genannte Brown-Driver-Briggs geben sich kümmern um als eine der Bedeutungen des Verbs an. Sie zitieren aber diese und andere biblischen Stellen ohne viel, wenn überhaupt, zu argumentieren. Die gleiche Situation ist auch mit DCH. ³²

6. Kurze Analyse von Vers 8

Eine ähnliche Satzkonstruktion ist zwei Verse weiter zu finden. Es ist auffallend, dass die Rekapitulation in Vers 8 vorkommt, das heißt, Joseph wiederholt fast wörtlich die Worte, die der Autor selbst zwei Verse zuvor geschrieben hat. Der wiederholte Teil von Vers 8 lautet:

הֲוֹ אֲדַי לֹא יָדַע אֶתִּי מֵהַבַּיִת

»Siehe, mein Herr, er hat nicht bei mir erkannt, was im Haus ist.«

Hier spricht Joseph erneut das, was der Erzähler zwei Verse zuvor gesagt hat, und verwendet אֶתִּי anstelle von אִתִּי. Daraus könnte man schließen, dass B. Jacob Recht hat, wenn er behauptet, dass die Präposition אִתִּי mit dem Suff. 3. m. Sg. sich auf Joseph bezieht.

Bei anderen Traditionen, insbesondere bei dem samaritanischen Pentateuch und der Septuaginta, stellt man jedoch Unterschiede fest. Im samaritanischen Pentateuch ähnelt der wiederholte Vers mehr der Aussage aus Vers 6. Der samaritanische Pentateuch bietet מֵאוֹמָה anstelle von מֵהַמָּה an, während die Septuaginta auch οὐδὲν verwendet. In beiden Traditionen wurde auch ein Possessivpronomen hinzugefügt, und in ihrem Text steht *in seinem Haus* (בְּבֵיתוֹ bzw. ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ).

²⁷ REDFORD 1970, 53.

²⁸ אִתִּי In: BROWN / DRIVER / BRIGGS 2000, 86(b).

²⁹ G.J. Botterweck, יָדַע In: TWAT 1982, 3.494.

³⁰ יָדַע In: GESENIUS 2013, 442(b)

³¹ יָדַע In: KAHAL 2013, 205(a)

³² יָדַע In: DCH 4 1998, 100(b)-101(a).111(b).

Samaritanischer Pentateuch ³³	LXX
הן אדני לא ידע אתי מאומה בביתו	εἰ ὁ κύριός μου οὐ γινώσκει δι' ἐμὲ οὐδὲν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ
Siehe, mein Herr, er hat <i>gar nichts</i> bei mir <i>in seinem</i> Haus erkannt.	Wenn mein Herr meinetwegen (wörtlich: wegen mir) <i>nichts</i> kennt <i>in seinem</i> Haus...

Bemerkenswerterweise übersetzt die Septuaginta das Verb **יָדַע** hier im Gegensatz zu Vers 6 eher mit der Präsensform des Verbs **γινώσκω** anstelle des Plusquamperfekts von **οἶδα**, wie zwei Verse früher. Auffallend ist, dass der Übersetzer die Wiederholung der Aussage aus Vers 6 anscheinend nicht bemerkt bzw. gelesen hat.

Die lateinische Vulgata bringt auch etwas ganz anders von dem, was der Autor, der auf Hebräisch schreibt, (laut D. Redford) klar wiederholt. Die Konstruktion **לֹא יָדַע** übersetzt die Vulgata mit dem Verb *ignorare* (nicht wissen) und nicht wie zuvor, mit *nec + nosco*. Die Vulgata fügt auch den Satzteil *in seinem Haus* hinzu.

Ecce dominus meus, omnibus mihi traditis, ignorat quid habeat in domo sua.

»Siehe, mein Herr, er hat mich alles übergeben, er weiß nicht, was er *in seinem Haus* hat.«

Hier könnte der Schluss vorgeschlagen werden, dass MT und LXX unterschiedliche Vorlagen haben könnten, obwohl es interessant ist, dass LXX zwei Verben verwendet, um das Verb **יָדַע** zu übersetzen. Oder sollte man vielleicht die These von D. Redford und die Schlussfolgerungen von B. Jacob in Frage stellen? In Bezug auf die Bedeutung des Verbs **יָדַע** kann diese Analyse jedoch auch nicht weiterhelfen. Besonders wenn man sich die Kommentare ansieht, wird man feststellen, dass alle oben genannten Autoren das, was sie in Vers 6 übersetzt haben, abschreiben und meistens **יָדַע** mit *sich kümmern um* übersetzen.³⁴

7. Wörterbücher

Wie oben erwähnt wird, geben viele Wörterbücher zu dem Verb **יָדַע** die Bedeutung *sich kümmern um* ohne eine überzeugende Argumentation aufzubauen. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, das dieselbe Übersetzung enthält, weist jedoch eine sehr interessante Referenz auf.³⁵ Es geht hierbei um den ersten Band des Theologischen Handwörterbuchs zum Alten Testament, der von E. Jenni und C. Westermann herausgegeben wurde. Hier fasst W. Schottroff, der über die Bedeutung des Verbs **יָדַע** in Qal schreibt, die bedeutsame Meinung von E. Baumann zusammen.³⁶

³³ VON GALL 1918, 82.

³⁴ Vgl. SEEBASS 2000, 44; WESTERMANN 1982, 54; WENHAM 1994, 371; JACOB 2000, 728.

³⁵ **יָדַע** In: KOEHLER / BAUMGARTNER 1995, 2.391(a).

³⁶ Für Baumann, siehe: BAUMANN 1908, 22-14.110-143.

Ursprünglich hat Baumann unter den Ersten darauf hingewiesen, dass die Bedeutung des Verbs nicht ausreichend wäre, wenn es sich auf die kognitive Seite der Erkenntnis begrenzen würde (die Hauptbedeutungen: wissen, erkennen). Laut Baumann sollte man gleichzeitig »den der Bedeutung eigenen kontakativen Aspekt beachten.« Das würde bedeuten, dass das Verb nicht nur ein theoretisches Verhalten bezeichnet, einen reinen Akt des Denkens, sondern dass sich Erkenntnis, wie das Verb meint, in der praktischen Handlung mit den Objekten des Erkennens verwirklicht.³⁷ In diesem Sinne wäre denn, laut Schottruff, auch פקד ein Parallelbegriff für עָדָה.³⁸ W. Schottruff schreibt noch:

»An anderen Stellen besagt עָדָה eine über bloß kognitiven Bezug hinausgehende intensive Anteilnahme an einem Gegenstand im Sinne von sich kümmern um (Gen 39, 6.8; Ps 31, 8; Hi 9, 21; 35, 15; Spr 27, 23). Diese Bedeutung ist dort, wo עָדָה nicht lediglich das Bescheidwissen über einen Menschen der Vergangenheit und seine Verdienste (Ex 1, 8), die persönliche Bekanntschaft mit einem Lebenden (Gen 29, 5 ...) oder das Kennen der Eigenschaften eines Menschen besagt, so daß man ihn und seine Handlungen versteht (1 Sam 10, 11; 2 Sam 3, 25 ...), auch für עָדָה mit persönlichem Objekt anzusetzen.«³⁹

Falls dieses Argument Akzeptanz findet, könnte Vers 6 wirklich auf diese Weise übersetzt werden:

»Und er überließ alles, was er hatte, in der Hand Josephs und er hat sich bei ihm um gar nichts gekümmert, außer um das Brot, das er aß. Und Joseph war von schöner Gestalt und schönem Aussehen.«

8. Statt des Fazits oder »Was hat man gelesen?«

Ob dies tatsächlich so ist, ist schwer zu sagen, insbesondere angesichts der wenigen Stellen im Alten Testament, an denen eine solche Bedeutung auftritt. Dies ist doch ein sehr alter Text, der auf einer Sprache, die seit Jahrhunderten nicht mehr gesprochen wird, geschrieben wurde. Die Erklärung von W. Schottruff scheint vorerst akzeptabel. Potiphar ernannte Joseph zum Herrscher über alles, was er hatte, und er kümmerte sich ausschließlich um seine privaten Angelegenheiten, das heißt um *das Brot, das er aß*.

Was bedeutet das explizit? Eine Antwort auf diese Frage könnten die oben genannten Kommentare geben. Kurz gesagt, alle Interpretationen stimmen mehr oder weniger darin überein, dass Potiphar alles unter der Kontrolle von Joseph – mit dem Jahwe war – ließ und dass er sich nur um seine persönliche Angelegenheiten kümmerte. Was sind aber diese *persönlichen Angelegenheiten*?

³⁷ W. Schottruff, עָדָה In: THAT 1971, 1.689. Vgl. BAUMANN 1908, 27-28.

³⁸ Vgl. W. Schottruff, עָדָה In: THAT 1971, 1.690.

³⁹ Ibid. 690-691.

Im Allgemeinen gibt es hier zwei Meinungen. Einer, vertreten durch Raschi, der diesen Teil als Metapher versteht und sagt, dass das Brot sich auf Potiphars Frau bezieht. Um das zu beweisen, zitiert er eine ähnliche Formulierung in Spr 30, 20.⁴⁰ Ihm folgt E. I. Lowenthal, der auch sagt, dass das Brot sich auf Potiphars Frau bezieht, weil Joseph später in Vers 8, als er die Worte des Erzählers wiederholt, sagt, dass Potiphar ihm nichts, außer seiner Frau verboten hat.⁴¹ Diese Meinung wird auch vom mittelalterlichen Targum Pesudo-Jonathan bestätigt.⁴² Der Targum gibt sogar die Frau anstelle von dem Brot an.⁴³

Eine andere Gedankenrichtung stimmt mit Ibn Ezra überein und besagt, dass das Brot sich auf Nahrung im Allgemeinen bezieht. Joseph war für alles verantwortlich, außer für das Brot, das Potiphar aß. Mit diesem durfte Joseph überhaupt nicht in Berührung kommen, weil die Ägypter es als ein Gräuel betrachteten, wenn ein Hebräer ihr Essen anfassen würde (Gen 43, 22).⁴⁴ J. A. Soggin stimmt dem ebenfalls zu.⁴⁵

Nachmanides (Ramban) bietet eine alternative Interpretation: Diener stehlen gewöhnlich von ihren Herren, aber Joseph war anders; für sich nahm er nur das Essen, auf das er Anspruch hatte. Daher wusste Potiphar nicht, dass Joseph etwas von ihm nahm, außer von dem Brot, das er (Joseph) aß.⁴⁶

C. Westermann, G. Wenham und H. Seebass sind jedoch der Meinung, dass es sich hier um die private Angelegenheiten handelt, die Potiphar selbst erledigt hat.⁴⁷

Im Gegensatz dazu beschäftigten sich die frühen Kirchenväter nicht so tiefgehend mit den Interpretationen über das, was das Brot darstellen könnte. Sie lesen den griechischen oder lateinischen Text, der vor ihnen steht, und heben die Tugend Josephs und die Anwesenheit Gottes als Grund für die Errungenschaften Josephs hervor. Später betonten sie die Gerechtigkeit und Richtigkeit der Handlungen von dem kleinen Jungen, bzw. von *dem Kind* Joseph, im Gegensatz dazu, was im vorigen Kapitel (Gen 38) sein älterer Bruder, *der erwachsene Mann* Juda, tut.

Zum Beispiel erklärt Ambrosius von Mailand lediglich, dass das, was die Meister nicht leiten konnten, die Diener leiteten. Danach schreibt er über Josephs Aussehen und die Notwendigkeit zu lernen, wie man zuerst das Haus und dann das gesamte Reich verwaltet, wobei man sich zuerst auf seine eigenen Fähigkeiten und nicht auf sein physisches Aussehen, mit dem man andere verführen kann, verlassen soll.⁴⁸

⁴⁰ ZLOTOWITZ 1995, 2.1704.

⁴¹ LOWENTHAL 1973, 34.

⁴² MAHER 1992, 11.

⁴³ אלהין אינתתיה דשכיב גבה (except his wife with whom he lay) Siehe: M. Maher, 146.

⁴⁴ ZLOTOWITZ 1995, 2.1705.

⁴⁵ SOGGIN 1997, 457.

⁴⁶ ZLOTOWITZ 1995, 2.1705.

⁴⁷ Siehe: WESTERMANN 1982, 60; SEEBASS 2000, 47, WENHAM 1994, 374.

⁴⁸ PL 14, De Joseph Patriarcha liber unus, 649-650.

Auf der anderen Seite betont Johannes Chrysostomus die Anwesenheit Gottes im Leben Josephs, vor allem aber seine Tugend. In Bezug auf Gen 39, 6 schreibt Chrysostomos nur, dass Potiphar scheinbar ihn zum Herrn seines gesamten Haushalts ernannt hatte.⁴⁹ Außergewöhnlich ist hier vor allem die Textversion, die Chrysostomos zitiert. Der von ihm verwendete Text unterscheidet sich geringfügig von dem Text, den uns A. Rahlfs gab: καὶ οὐκ ἤδει οὐδέν, πλὴν τοῦ ἄρτου οὗ ἤσθιε.⁵⁰

Es wird gezeigt, dass er hier den verwirrenden Teil: τὼν καθ' ἑαυτὸν weglässt. Dies könnte entweder dadurch erklärt werden, dass die antiochenische Version des Textes etwas anders war, oder dass Chrysostomus, der in erster Linie ein Prediger war, den Text aus dem Gedächtnis zitiert, um ihn zu vereinfachen und für seine Zuhörer verständlicher zu machen.

Zu guter Letzt lässt sich zusammenfassen, dass der Sachverhalt nicht ganz genau an Klarheit gewinnt. Die Erklärung von E. Baumann und W. Schottroff zum Verb פָּרַח und der Vorschlag von C. Westermann zum Brot, das Potiphar gegessen hat, erscheint sehr plausibel. Auf wen sich das Suffix 3 m. Sg. an der Präposition כִּי bezieht, auf Joseph oder auf Potiphar, bleibt doch undeutlich. Dennoch waren höchstwahrscheinlich auch die frühen Interpreten nicht weit von der Wahrheit entfernt, als sie einige andere Aspekte dieses Verses, aber auch des gesamten Kapitels betonten.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Ambrosii Mediolanensis Episcopi, De Joseph patriarcha liber unus, In: Migne J.P. (Hrsg.), Patrologia Latina (PL) 14, Paris, 1845, 641-672.
- Biblia Amiatina (Codex Amiatinus), Wearmouth and Jarrow, England, 688-713, <https://www.wdl.org/en/item/20150/view/1/77/> (abgerufen 14.03.2022.)
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), K. Elliger/W. Rudolph (ed), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ⁵1997.
- Biblia Hebraica Quinta. Genesis (BHQ), K. Tal (Hrsg.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2015.
- Joannis Chrysostomi, In Genesim homiliae XLII, In: Migne J.P. (Hrsg.), Patrologia Graeca (PG) 54, Paris, 1862, 532-540.
- MAHER 1992 = M. Maher, (Hrsg.), *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, Collegeville, Minnesota, 1992.
- Septuaginta (LXX), A.Rahlfs and R.Hanhart (Hrsg.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

⁴⁹ PG 54, In Genesim homiliae XLII, 537.

⁵⁰ Ibid.

Literatur

- BAUMANN 1908 = E. Baumann, » יָטַר und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie«, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 28, 1908, 22-14.110-143.
- BROWN / DRIVER / BRIGGS 2000 = F. Brown, S.R. Driver, und C.A. Briggs (Hrsg.), *The Enchanted Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexikon With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oak Harbor, Washington, 2000.
- DCH 4 1998 = D. Clines (Hrsg.), *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume IV*, Sheffield, 1998.
- EBACH 2007 = J. Ebach, *Genesis 37-50*, Freiburg/Basel/Wien, 2007.
- EVEN-SHOSHAN 1990 = A. Even-Shoshan (Hrsg.), *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible. Hebrew and Aramaic. Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem, 1990.
- GESENIUS 2013 = W. Gesenius (Hrsg.), *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Berlin/Heidelberg, 2013.
- JACOB 2000 = B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, 2000.
- JERUSALIMI 1968 = I. Jerusalemi, *The Story of Joseph (Genesis 37; 39-47). A Philological Commentary*, Cincinnati, Ohio, 1968.
- KAHAL 2013 = W. Dietrich und S. Arnet (Hrsg.), *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden/Boston, 2013.
- KOEHLER / BAUMGARTNER 1995 = L. Koehler und W. Baumgartner (Hrsg.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Band II, Leiden/New York/Köln, 1995.
- LOWENTHAL 1973 = E.I. Lowenthal, *The Joseph Narrative in Genesis*, New York, 1973.
- MURAOKA 2009 = T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain/Paris/Walpole, 2009.
- REDFORD 1970 = D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leiden, 1970.
- SEEBASS 2000 = S. Seebass, *Josephgeschichte (37, 1 – 50, 26)*, Neukirchen-Vluyn, 2000.
- SOGGIN 1997 = J. A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997.
- THAT 1971 = E. Jenni und C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I, 1. Aufl., München–Zürich, 1971.
- TOV 2014 = E. Tov, »The Septuagint Translation of Genesis as the first Scripture Translation«, K. De Troyer, T. M. Law, und M. Liljeström (Hrsg.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, Leuven/Paris/Walpole, 2014, 47-64.
- TWAT 1982 = G.J. Botterweck und H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band III, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1982.
- VON GALL 1918 = A.F. Von Gall (Hrsg.), *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918.
- WENHAM 1994 = G.J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas, Texas, 1994.

WESTERMANN 1982 = C. Westermann, *Genesis 37-50*, Neukirchen-Vluyn, 1982.

WESTERMANN 2004 = C. Westermann, *Genesis*, London/New York 2004.

ZLOTOWITZ 1995 = M. Zlotowitz, *Sefer Bereshit. Genesis. A New Translation with a Commentary Antologized From Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, Band II, Brooklyn, New York, 1995.

Aleksandar Danilović
Ruprecht-Karls University of Heidelberg
Faculty of Theology
aleksandar.danilovic.014@gmail.com

»Taking Care of Knowledge«
A Short Analysis of Gen 39:6 and Problem of the
Sentence: ולא ידע אתו מאומה

Abstract: The stories of Joseph and his brothers, his stay in Egypt and ascent to power, first in the Potiphar's house and then at the court of pharaoh are among the most famous biblical stories. Chapter 39 tells a story about Joseph's stay in Potiphar's house and the events with his wife. But before that, verse 6 narrates how Joseph became one of the most important servants of Potiphar. If one take a look at the most of German and English translations, one reads that Potiphar, after appointing Joseph to run his property, did not take care of anything else than his own food. But in the Hebrew text one reads verb ידע with the main meaning *to know*. The following analysis will try to give an answer to the question did the modern translators make a mistake, or does the verb ידע have some further meanings. In addition, the meaning of the preposition את is worth noting - does it refer to Joseph or to Potiphar, as LXX suggests?

Keywords: Josephsgeschichte, Joseph, Potiphar, ידע, take care of, to know.

Пропаст Содома и Гоморе у Књизи Постања и њеним српским преводима*

Апстракт: Аутор детаљно упоређује осам српских превода Постања на узорку који обухвата главе 18 и 19, на том основу изводи карактеристику сваког превода понаособ, и износи неколико генералних запажања о превођењу Библије код нас.

Кључне речи: српски преводи Библије, Књига Постања, техника превођења.

Међу библијским и, нарочито, старозаветним књигама, Постање се код нас истиче множином објављених превода. Настали у распону од стотину педесетак година, српски преводи Књиге Постања, којих је осам на броју, не само што потичу из различитих епоха већ су и дати с различитих конфесионалних становишта; синхронно узев, они су уперени ка читалаштву разних укуса и разних уверења. Наша је овдашња намера да те преводе најпре испоредимо у појединостима, а затим дамо и елементе за њихову општу карактеристику.

Први део посла, детаљно поређење, спровешћемо на узорку који захвата 18. и 19. главу Постања. Посреди је наративна целина коју скупа чине Гостољубље Авраамово и Пропаст Содома и Гоморе¹ с пратећим епизодама. У испитивање узимамо следеће преводе (хронолошким редоследом):² Даничићев (у коначном тексту из 1871: Днч), Бакотићев (1933, без потоњих преправки: Бкт), двогубо Постање владике Атанасија с јеврејског и грчког (2004: АЈј, АЈг), превод Бирвишев (2007: Бвш), тзв. Нови српски превод (2005/2017: Нсп), тзв. Савремени српски превод (2015: Ссп), и напоследку Постање из новог Милиновог превода Старог завета (2020: Млн).

У другом делу ове расправе покушаћемо да своја општа запажања засну-

* Рад настао у склопу научног пројекта *Човек и груштво у време кризе* при Филозофском факултету у Београду. — Срж ове расправе изложена је усмено на округлом столу »Библија из ула хуманистичких наука«, који је одржан 30. септембра и 1. октобра 2022. на Филозофском факултету.

¹ Већ и сами ови библијски топоними гласе разно у преводима: јеврејски סֹדוֹם, грчки Σόδομα (τά, саобразно домаћим топонимима типа Μεύαρα ~ων), Esb סֹדוֹם (али с локативом סֹדוֹמָה־ךָ 14.12, 18.26, поред סֹדוֹמָה־ךָ 13.12sq), српски *Согом* Днч Бкт Бвш АЈј АЈг Млн, али *Согома* Ссп Нсп; јевр סֹדוֹם, гр Γόμορρα (ἡ, изузетно τὰ у 19.24 ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα), Esb Γομῶρρᾶ, српски *Гомор* Днч Бкт АЈј АЈг, али *Гомора* Бвш Нсп Ссп Млн.

² За појединости в. Библиографију.

јемо такође на материјалу из узорка, или бар да их илуструјемо првенствено њиме.³

I

Гостољубље Авраамово

18.1 *йослије* Днч према Tre *porro*. Слично и Млн *йойом*. Остали ближе ТМ, где нема ничега сем наративног *waw*. • у равници Мамријској Днч, према Tre *in planitie Mamrae*. Код осталих ту су *храсѿови* или *храсѿ*. Множина долази у ТМ *אַלְוֵי מְרָא*, а једнина у LXX *πρὸς τῆ δρυϊ*; за ову Wm2, 331, вели да је боље читање (cf 12.6 *אַלְוֵי מְרָא*), што се често и прима у новијим преводима (упадљиво у АЈј). Као врста дрвета у обзир овде долази не само храст већ и теревинт, па и друге крупније врсте (ваљда отуд Ссп *велико грвеће*), cf GWb s.v. *אַלְוֵי* и томе насупрот DCH1 s.vv. *אַלְוֵי* и *אַלְוֵי*. – Равницу место дрвета има Онкелосов таргум, а потом Vul и за њоме многи старији преводи (па и Tre). То се данас тумачи као секундаран отклон од идеје свештеног дрвета, која је међутим доста проминентна у Постању; cf Wm2, 179. – Мамрија (*מַמְרִיָּה* *Μαμβρή*) долази као лично име у 14.24, што може али не мора бити случај унутар топонима *אַלְוֵי מְרָא*. Зато је на српском немогуће одлучити се између *храсѿа мамријског* и *храсѿа Мамријина*, па отуд неутрално решење с генитивом у АЈј *код храсѿа Мамре*, Нсп *код храсѿова Мамрије*. • на *враѿима* Днч, *йрег враѿима* Бкт, cf Esb *פְּרֵד דְּבֵרְמִי* = LXX *ἐπὶ τῆς θύρας* = ТМ *פְּרֵד*. Наши новији преводи избегавају да улаз у шатор назову вратима, упркос књижевним прецедентима, нпр у *Оледгалу срѿском*: »а кад дође шатору на врата, подиже му крило џевердаром«. • у *йо дне* Днч, где Tre има прецизно *aestuante die* за ТМ *הַיּוֹם הַזֶּה* (cf Бвш *йоком дневне жеје*, Млн *за време највеће врућине*). Ако се Днч и ослања на Esb *къ полѿднн* = LXX *μεσημβρία*, он не одступа ни од Tre, који у напомени к тексту каже: *sub meridiem*, и наставља с објашњењем: *quod tempus jam olim fuisse constat prandio et quieti datum*.

18.2 *сѿајаху йрема њему* Днч, *йрег њим* Бкт АЈј, *недалеко од њеѿа* Бвш Нсп, у *близини* Ссп, *насѿрам њеѿа* Млн. Потрага за правом речју, а ствар је проста: за дотичну употребу предлога *ל* cf GWb s.v., b.3, DCH6 s.v., i.c.1; адекватан превод дали су већ Днч и Бкт. Хебраизам у LXX *ἐπ'άνω αὐτοῦ* прецизно репродукује АЈј *изнад њеѿа*. Cf 18.8. • *йойрча им на сусреѿ* Днч Бкт. Новији овде дају у *сусреѿ*, сходно данашњем узусу. Необично, Бвш се враћа на *на сусреѿ*. • *йоклони се до земље* Днч, и за њим сви остали, не обазирући се на то што је *йоклон до земље* у међувремену почео подразумевати останак на ногама. Зато с правом Млн *йаде ничице на земљу*.

³ Упоредни текст узорка приложен је иза расправе; стр. 232–253.

18.3 АЈ ако *нађох милосћ* у очима Твојим најближе опонаша јеврејски идиом; *ипред њобом* Бвш Млн. Фразеолошки климаво *сћекао наклоносћ ипред њобом* Нсп. Промашено *нађох благодати ипред Тобом* АЈг: полисемично грчко χάρις значи између осталог допадање, свиђање, па овде уместо стоји за јеврејско חן; на српском пак *наћи благодати ипред неким* мучно да има смисла. • *ипроћи* Днч АЈг, *мимоћи* Бвш Нсп Милин, *ипроћи мимо* АЈј, *ипроћи далеко од* Бкт, *да ипрођеш крај .. а да не свраиши* Ссп. У општем покушају да се Даничић прецизира, изворном עבר מעבר *наближи* је АЈј. • *слује својеја* Днч; код осталих варира падеж, заменица (*сво(је)ја/твоја*), ред речи. Додатак *мене* у Нсп и Ссп, срачунат зацело на јасноћу, ипак делује излишно.

18.4 *да вам донесемо* Днч (*Tre sumetur*): 1P1 ваљда само зато да би се избегао безлични рефлексив; с тим мотивом и Бвш *нека донесу*. Бкт *доуцстийше да вам се донесе* настоји на превођењу учтиве партикуле **נל**, која долази на више места у претходном и овом стиху. • *ојерише ноје* Днч и др према ТМ; АЈг *нека се .. ојеру ноје ваше* према LXX. • *ше се наслонише* Днч строго према *Tre atque innitimini* (што је, опет, дослован превод за ТМ וישעונו). Смисао је, наравно, *одморише се* (Бкт и други), *ојйочинише* (АЈј, Бвш); АЈг *освежише се* према LXX καταψύξατε. • Уместо *иод грвейом*, Млн *иод сшаблом* – ствар укуса: самој тој употреби нема замерке (РМС s.v. *сшабло*, 1б).

18.5 *и да узмем иарче хлеба* АЈј = ТМ פתחתי ויקחתי, *и узеху хлеба* АЈг = LXX και λήψομαι ἄρτων, све прецизно; па и Млн *комад хлеба*. Само *хлеба* Бвш Нсп Ссп, као по LXX, а у ствари можда зато да би се избегла анахрона замисао одрезане кришке. С тим мотивом можда и Днч *мало хљеба*, cf *Tre frustum panis*; тако и Бкт. • *и иојкријеиши срце своје* Днч, мање према *Tre et reficite animum vestrum* а више према његовој напомени к тексту: *Heb. sustentate cor vestrum*; слично и АЈј; *снају своју* Бкт. Слободније *да се окреишише* Бвш и сви потоњи. Наизглед по страни LXX και φάγεσθε = *и јешћеише* АЈг, но LXX само демистификује јевр идиом לב טעד »*иојкреишиши срце*«, тј »обедовати, најести се«. • *кад игеише иоред слује својеја* Днч према *Tre quandoquidem transitis praeter servum vestrum*. То је спретно решење; изворном על-עבדכם *иер збои шоиа ипрођосише код слује вашеј* смисао је: кад вас је већ пут нанео, кад већ пролазите отуда. Нешто друкчије LXX οὐ εἴνεκεν ἐξεκλίνατε πρὸς τὸν παῖδα ὑμῶν, с идејом можда и хотимичног увраћања; зато АЈг *ради чеја сће свраишили ка слози вашем*. Остали као да не успевају да се одреде између тог двога. • *и рекоше* Днч дословно за ויאמרו, где чак и *Tre* има *qui dixerunt*, тј *они рекоше*. Потоњи, уопште гледано, посвећују доста труда варирању једноличног библијског *и рече* / *и рекоше*. Овде: *а они рекоше* Бкт, *на шо му они рекоше* Бвш, *они одговорише* Нсп Млн, а најинтересантије Ссп: »Добро«, *рекоше они*. »Уради како си рекао.«

18.6 *шри койање* Днч, тј три корита за мешење, данас слабо разумљиво, али

сналажњиво, јер изворно לֶחָד означава једну не баш ситну запреминску меру (= 144 кокошја јајета), чији је ред величине Днч знао из Tre напомене к тексту. Резигнирано *џри сее* Ссп. Код осталих *џри м(ј)ере/мерице*, неодређено, cf τρία μέτρα LXX. Међутим је за утисак гостољубља важно што је мера непотребно велика. • *бијелоџа брашна* Днч, слично Бкт Ссп; *најбољеџа брашна* Ајј Ајг Бвш Млн; само *брашна* Нсп. Реч је о најфинијем пшеничном брашну, ТМ לֶחָד פִּינִיָּה (Tre *farinam similagineam*), LXX σεμιδάλεως – питање је само како то на српском казати без анахронизма. • *џоџаче* Днч и др; ТМ לֶחָד פִּינִיָּה означава пшеничне хлебове, махом бесквасне, печене у пепелу, cf LXX ἐγκρυφίας . Отуд и Tre *placentas*, с домишљањем у напомени: *quia citius parantur et apponuntur recentes*. У примарном смислу *џоџача* (< познлат. *focacia*) и јесте то; данас бисмо, додуше, глатко рекли *џорџиља*. Мање одређено Ссп *леџиње* (РМС s.v., 1: »истањен хлебчић«), Бкт *колаче* (наравно не у обичном смислу, cf РМС s.v., 2).

18.7 *ка џоведима* Днч, слично и остали, сем Ајј *го сџоке*, што је недовољно одређено за ТМ גֹּבֵדִים . За LXX εἰς τὰς βόας , Ајг даје *го кравџа*, инсистирајући на женском роду – без потребе, јер гр βόες нормално долази у fPl о говедима као полно мешовитој групи (cf нпр DGE s.v., A.i.1). • *добро* Днч и за њим Бкт Ајј Ајг; *џојено* Бвш и сви потоњи. Овај новији, мање дословни превод за גֹּבֵדִים обазире се на јевр узус врло познат из *Посџ*. 41 а посведочен и другде. • *момку* Днч Бкт Ајј Бвш Нсп, *слузи* Ајг Ссп, *слуџи* Млн. Код Ајј Ајг варирање *момку* (גֹּבֵדִים) ~ *слузи* (תֶּלֶף פִּינִיָּה) ваљда указује на уходаност гр παῖς у значењу *слуџа*, но то исто важи о јевр גֹּבֵדִים као и старинском срп *момак*. Код потоњих, *слуџа* место *момак* очито је модернизација, која се код Млн дотиче и облика речи. • *џоџови* Днч и др, *сџреми за јело* Ссп, *џриџреми* Млн. Књижевна реч потиснута у страху од архаизма. Ваљда зато ни *сџравџиџи* није дошло у обзир.

18.8 *масла* Днч и др, прецизније *масла(џа)* Ајј Ајг (cf РМС s.v. *масло*, 1 али и 2); томе насупрот, *урџе* Ссп. Старији преводи на разне језике овде помињу листом *маслаџ* (почев од LXX βούτυρον), а модерни се домишљају и друкчије, нпр Wm2, 338: »свежег млека (גֹּבֵדִים) да утоле жеђ, а затим киселог млека (גֹּבֵדִים) за освежење«; може бити да се то хтело и с *урџом* у Ссп, али значење не одговара сасвим, cf РМС s.v. Шта тачно, унутар домена млечних деривата, значи לֶחָד פִּינִיָּה , то у СЗ није посвуда најјасније (cf DCH3 s.v.); у каснијем јевр то је маслаџ, бутер. • *џечено* Млн, недоследно; код осталих се с правом понавља термин из претходнога стиха. • *џ џосџави им* Днч Бкт, *џ сџави џред лице њихово* Ајј, *џ џосџави џред њих* Ајг, *џа је сџавио џред џосџе* Бвш, *џа је све џо изнео џред оне џосеџиоџе* Нсп, *џ сџави џред њих* Ссп, *џосџави им* Млн. Ревџа преводних варијанти симптом је нелагоде у простој ствари, ко зна зашто. Ако се хође дословно, то је Ссп *џ сџави џред њих* (= $\text{וְיָתֵן לַפְּנִיָּהּ וְכֵן פָּרֵתְהֶן אֲדוֹתָיִם}$), а ако се жели нешто углађеније, послужиће глагол *џослуџиџи* кад већ не *сервираџи*.

Уосталом, и Днч је превео дословно, само што ми данас узимамо *йосџавиџи* коме у нешто измењеном значењу: поставља се трпеза, а о јелу кажемо друкчије. • *a сам сџајаше љрег њима љог грвеџом докле јеђаху* Днч; да је стрикно према *Tre et ipse adstabat eis sub illa arbore comedentibus*, било би *докле јеђаху љог грвеџом*. Обратним редоследом Ссп и *док су они јели, он је сџајао крај њих љог грвеџом*, као по LXX (cf АЈг). Најдословније Бкт АЈј *a он сам (a сам АЈј) сџајаше љрег њима (код њих АЈј; cf 18.1) љог грвеџом. И они једоше*. Сви преводи говоре о Авраамовом сџајању уз госте, ниједан о *дворењу* гостију, иако би ова била сасвим тачна реч. — *љог сџаблом* Млн, cf 18.4.

18.9 *и они му рекоше: љге* итд Днч (*dicentibus autem Tre*), слично АЈј; *љад му рекоше: Гге* итд Бкт; »Гге итд« – *зайџиџали су ља* Бвш; *онда су ља уџиџали: »Гге итд«* Нсп; »Гге итд« *уџиџаше ља* Ссп; *зайџим ља зайџиџаше: »Гге итд«* Млн. За преводно варирање изворног *рекоше* cf 18.5. У постављеном питању, модернизација: *Сара жена љвоја* (Днч Бкт АЈј АЈг) постаје *љвоја жена Сара* (Бвш Нсп), па најзад и (*љге*) *љи (је) жена Сара* (Ссп), све до Млн, који очито архаизира хотимице. • *љог шайџором* Днч и др, у *шайџору* АЈј АЈг Ссп Нсп, модерније а и дословније (cf לְהַאֲרֹם עַן תִּי סַחֲרָנָה).

18.10 *један између њих рече* Днч, *од њих* Бкт Бвш Ссп; *Госџог рече* Нсп. У изворнику је само *и рече* (רָמַיִי אֵלֶּפֶן דָּע): зато *рече* (*Госџог*) АЈј АЈг. Та једнина, неочекивана у контексту, долази затим и у *враџићу се*. Са *један од њих* заглађује се синтакса; са *Госџог* уноси се тумачење у текст. Интересантно, Млн прескаче проблем и отпочиње стих управним говором (*Дођи ћу љи...*), необично али можда и добро. • *кад се враџим, враџићу се* АЈј, *заусџа ћу се враџиџи* Нсп, за јевр етимолошку фигуру с апсолутним инфинитивом (בְּשִׁבְּתִי בְּשִׁבְּתִי, нешто као *љовраџком ћу се враџиџи*; cf LXX ἐπαναστρέφω ἤξω, АЈг *кад се враџим, дођи ћу*). Код осталих нема ни покушаја да се ово пренесе у српски (притом, Днч је код *Tre* имао не само превод *certe reverta* <г> већ и напомену к томе: *Heb. revertendo revertar*). — За *доџогине* у ово *гоба* cf ниже 18.14. • *Сара слушаше код улаза у шайџор, шџо је иза њеџа* АЈј, *код враџа шайџора, будући иза њеџа* АЈг. У ствари то на исто излази, али на речима се LXX (и уз њу, важно, Smg) разликује од ТМ што у њој иза госта који говори стоји Сарра, док се у ТМ госту иза леђа налази улаз у шатор. У осталим преводима, почев од Днч *слушаше на враџима од шайџора иза њеџа*, проблем је невидљив. — *слушала иза враџа шайџора* Млн, помало неспретно, јер на шатору су *враџа* улаз али ваљда не и крило које га застире (иза чега, замишљамо, стоји Сарра): cf књижевни пример наведен под 18.1.

18.11 *зашли у дане (=џогине)* АЈј, у *џогине* Бкт Млн, у *дане* АЈг, дословно за מִיָּמֵי בְּרֵבֶהְחֹתֶס הַיָּמֵרִים. Осавремењено у *љоодмаклим џогинама* Бвш Ссп, *огмаклим* Нсп. Супериорно Днч *временџи*, превод недослован а тачан; ни архаизам овде не би требало да смета, јер је прозиран. • *и у Саре бјеше љресџало*

шїо бива у жена Днч, а у Саре је њресїало АЈг, у Саре беше њресїало Бвш, њресїало је биваїши у Саре уобичајено код жена АЈј: тако и пише у изворнику. С педантским додатком Нсп у Саре је, наиме, било њресїало шїо бива у млађих жена – да се, зар, не би ништа могло замерити. Од дословности одмакнуто Бкт и Сара се није више моїла нагаїши деци, с фразом која данас делује скроз небиблијски ако већ не и малограђански. На другој крајности Ссп и Сара више није имала месечницу, Млн а Саари су њресїале месечнице, са експлицитношћу, опет, небиблијском. За спретнију конкретизацију онога што је у Саре њресїало га бива cf нпр NASB Sarah was past childbearing.

18.12 *їошїо сам осїарјела Днч (и за њим Бкт) према Tre postquam vetula facta sum, Ссп саг кад сам сїара; АЈј њосле моїа сїарења по јевр синтакси за יררפא ילתי. Код других прецизније: Бвш сїарушила сам се већ, Нсп кад сам већ увенула, Млн їошїо сам увела. • саг ли ће ми гоћи рагосї Днч (слично Бкт Нсп), који очито узима у обзир оно што је Tre дао у напомени: да се уживање (voluptas) недоступно Сарри има разумети као задовољство родитеља који је децу подигао до одрасле доби. Друкчије Бвш їа га уїознам уживање, Млн зар ћу сага уживаїши, Ссп зар .. га доживим їу насладу, за ТМ היתה לי עדנה: хапакс הנהג (од корена од којег и ноторно נהג уживање) данас се обично схвата као наслада у сексуалном смислу. (Значење те речи у потоњем јевр, 1 уживање, 2 їодмлађивање, занављање, непертинентно је, јер стоји у зависности од тумачења овог библијског места.) Опрезно АЈј (зар) ће ми биїши (їо) задовољсїво. — Скроз друго у LXX οὐτω μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν, АЈг josh ми се баш не гоїоги го сага: ту су ваљда Седамдесеторица читала עדנה gosag (cf Прої. 4.2sq). • їосїодар Днч и др, само Ссп муж; али їосїодар>муж обично је בעל (нпр Посї. 20.3), док овде стоји נדא.*

18.13 *шїо се смије Сара Днч, с презентом можда према Лутеру (warum lachet deß Sarah). Код других (на)смеја(ла) према ТМ שרה צחקתה לה למה, LXX τί ὅτι ἐγέλασεν Σάρρα (па и Tre quid ita risit Sara, Esb ἴδὸ ἰάκω ραζαμῆλσα σάρρα). Међутим зашїо се їо Сара смеје Бвш, ваљда узимајући јевр перфектив резултативно. – у себи додаје LXX и АЈг.*

18.14 *има ли шїо їешко Госїогу Днч, слично Бвш Ссп; недосїижљиво Бкт, немоћуће АЈј Нсп Млн; cf LXX μή ἀδυνατεῖ. Изричитије према ТМ било би: зар има їої чуда које би наглазило Госїода, cf דבר מיהוה לא יהיפלא («хоће ли шїа најчудесїиїи Госїода?»). • го їогине у ово гоба оїеїу ћу гоћи к їеби Днч Бкт, слично Нсп Млн: тачан превод за оно што се обично мисли да значи ТМ למועד הנהג כעת אלהיך שוב («у ово (исїо) гоба гоћи ћу їи (и) гоїогине»). Алтернативно Бвш кад се наврши време. Без потребе нејасно АЈј у одређено време ..у ово гоба, као и Ссп у одређено време гоїогине. АЈг у време ово враїићу їи се у (ово) гоба за LXX εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σέ εἰς ὥρας. Али треба бити начисто*

да εἰς ὄραc овде као и другде значи *гођодине*, cf нпр Montanari s.v. ὄρα, 2 A; исто важи за јевр הַיַּמ לַעֲבֹד, cf DCH6, 631.

18.15 *a* Сара удари у бах ѿворећи Днч, слаже Бкт, ѿорече Ајј Ајг; Сара се начини неवेशџа и рече Бвш; Сара је ѿорицала Нсп, слаџа рекавши Ссп, рече ѿоричући Млн. Саррин чин говора преводи квалификују двојачко: код неких Сарра, неутрално, пориче што је чула (Днч Ајј Ајг Нсп Млн), а код других лаже (Бкт, Ссп) или бар полагаује (Бвш). Дотична реч у ТМ (שָׁכַחְתָּ) не значи тек порицање већ има и неповољни смисао притворности, док у LXX ове нијансе нема (ἡρνήσατο). Идиоматични изрази које нуде Днч и Бвш делују можда најуспелије, мада међу собом, строго узев, не значе исто. • *јер се уџлаши* Днч; слично и други, осим Нсп, који ово премешта на почетак стиха: *уџлашивши се, Сара* итд. • *он рече* Днч и др, cf אָמַר וַיֹּאמֶר »и рече«; међутим Нсп Ссп *Госѿод рече*. То није без значаја, јер у датом наративу неухватљивост индентитета слови као битна ствар.

18.16 *ѿђоше ѿуџ Содома* Днч, слично код других; али *уџремише ѿѿлед ѿрема Содома* Ајј, *ѿѿледали ѿрема Содоми* Нсп, *ѿѿлегаше ка Содоми* Ссп, па и Ајг *ѿѿлегалаше ѿрема лицу Содома и Гомора* (за LXX κατέβλεψαν ἐπὶ πρόσωπον Σοδόμων καὶ Γομόρρας). Стих, по прилици, вели најпре да су тројица отишла с лица места, те да им се затим указао у даљини Содом (схвата се: с неке узвисине куд су избили), при чему је Авраам још био у њиховом друштву, испраћајући их. Међутим, неадекватно разумевање почетног וַיִּקְמוּ מִשָּׁם («*giiouше се ogange*») као да су тројица тек устала да пођу, не и отишла, форсира идеју по којој они сад фигуративно *легају на Содом* (וַיִּשְׁקְפוּ עַל־פְּנֵי סֹדֹם) утолико што се усмеравају и полазе на ту страну. Ово сугерише и Tre, који преводи *prospectabant Sedomum versus* и напомиње *iter eo facturi*.

Најава катастрофе

18.17 *рече* Днч и др; *у себи* додаје Ссп, можда под утицајем ERV *said to himself*. Додатак се, ипак, чини излишним, јер је *рећи* у смислу резоновања (чак и кад ово није наглас) не само својствено библијском начину изражавања већ до-некле и упоредиво са срп идиоматичним *рекох* »помислио/-ла сам« (в РМС s.v. *рећи*, 6а). • *како бих ѿајио* Днч Бкт; *еда ли ћу Ја сакриџи* Ајј Ајг; *зар да .. сакривам* Бвш, *кријем* Ссп, *сакријем* Млн; *зар ћу скриваџи* Нсп. Новије *зар* овде добро долази ради јасноће, али старо *ѿајиџи* јамачно није за одбацивање. • *шџа ћу учиниџи* Днч (Tre *quod sum facturus*), слично и други (*урадиџи* Бвш). Чудновато Ајј *шџа Ја чиним*, Ајг *шџо ћу Ја чиниџи*: очекивало би се обратно, јер у јевр וַיִּשְׂא אֱנִי עֲשֶׂה שָׂרָא партицип значи намеравану радњу (па би и превод *шџа намеравам* био сасвим тачан), док LXX ту механички даје ἃ ἐγὼ ποιῶ («(оно) *шџо ја чиним*«, cf Esb *џаже џзъ творѿ*).

18.18 *бивајући биће* AJj AJг за ТМ יהיה יהיו и LXX γινόμενος ἔσται. Код осталих нема покушаја да се пренесе ефекат етимолошке фигуре (макар и недословно, cf нпр NASB *will certainly become*); cf 18.10. • *силан* Днч Бкт, *моћан* AJj Нсп Ссп Млн, *бројан* Бвш; AJг *многи* (LXX πολύ). Јевр מצוץ указује и на многобројност и на сходну јој чврстину, снагу: покривајући то обоје, *силан народ* је тачан, савршен превод. • *у њему ће се блајословији* Днч; слично Бкт AJj AJг, док новији (Бвш Нсп Ссп Млн) наместо пасивног рефлексива потежу прави пасив: *биће блајословени* – рекло би се, у складу с једном општом тенденцијом. Важније, у истој групи превода одмењује се и *у њему*: Бвш Нсп Ссп имају *јреко* а Млн *кроз њеја*. Чисто језички, ТМ בו може се превести на све те начине, али док је у њему дослован и такорећи традиционалан превод (почев од LXX ἐν αὐτῷ), дотле новија решења истерују начисто ову појединост: Авраамово потомство није благословено само симболички, у претку који је задобио благослов, него тај благослов *јреко* или *кроз* Авраама стварно допире и до потомака.

18.19 *јер њознагох ја да ће он зајоведити* AJj за ТМ ידעתי למען אשר יצו, слично многим старим преводима, почев од LXX ἴδεν γὰρ ὅτι συντάξει, Vul *scio enim quod praesepiturus sit*, па најзад и Днч *јер знам да ће зајоведити*. Међутим, ово *њознагох ја* тумачи се (уз нешто неизвесности, упркос паралелама: в DCH4, 99; Wm2, 351) у смислу издвајања, одабирања, а зависна реченица која следи финална је, *אשר למען зајо да би*. Отуда *јер сам ја изабрао да зајоведа* Бкт и слично Млн, а с нијансом *да њоучи* Бвш Нсп Ссп; најпрецизније би можда било *да ујуйи*. Тре овде има сасвим особито решење: он раздваја *אשר למען* (што не треба: в DCH4 s.v. למען, бр.3) па преводи *nam agnovi eum, ut (למען) cum (אשר) praesepere* («*зајо да би, кад буде зајоведити*» – предикат финалној реченици наћи ће се ниже); Днч се овога није држао, већ можда опет Лутера, *ich weiß, er wird befehlen*. • *синовима својима и дому својему након себе* Днч дословно према ТМ, модерније *својој деци* и *њошомцима* Млн, а најмодерније Ссп *своју децу* и *будуће укућане*; код осталих, ситне варијације. Што се укућана тиче, још је Tre ту превео *familiae* и тек у напомени дао *domui suae* (што узима Днч). • *шито је љраво и добро* Днч, не према Tre *justitiam et jus*, већ ваљда по Лутеру: *was recht und gut ist; љраведно и добро* Бкт, *љраведно и љраво* Бвш Нсп, *љравично и љраведно* Ссп, *добро и љраведно* Млн. Мимо осталих AJj AJг *љравду и суд*, дословце према ТМ ומשפט ודקה צדקה, LXX δικαιοσύνην καὶ κρίσιν. Не само ове две речи већ и њихов спој провлачи се кроз читав Стари завет (cf 3Цар 10.9, 1Дн 18.14, 2Дн 9.8, Јов 37.23, Пс 33.5, 99.4, 103.6, ПчС 21.3, Ис 33.5), па утолико има статус близак термиолошком; било би добро кад би се превод тих места уједначио колико је могуће – што није случај ни у кога од наших. • Свршетак стиха у дословном би преводу гласио: *зајо да би нанео (למען הביא, ὅπως ἂν ἐπαγάγη) Гсїд на Авраама оно шито је казао (אשר יצו, ὅσα ἐλάλησεν) о њему*. Први од два глагола ту говори о извршењу, испуњењу, остварењу – што су и термини

којима се служе наши преводиоци. Други глагол Днч спецификује: *шїо му је обећао*; за њиме слично сви сем АЈЈ АЈг, а често је тако и по страним преводима (па и Tre *id quod promisit ei*).

18.20 Очигледно преводно решење за ТМ $\text{הַיְיָ יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל}$ и LXX $\text{\kappa\rho\alpha\upsilon\gamma\eta \Sigma\omicron\delta\omicron\mu\omega\nu \kappa\alpha\iota \Gamma\omicron\mu\acute{o}\rho\rho\alpha\varsigma}$, *йовика на Согом(у) и Гомору*, нашло се тек недавно, у Ссп и Млн. Мало пре тога, *шужба йрошив* итд Нсп, не баш успело, с обзиром на модерну асоцијацију. Што код Днч нема *йовике* већ само *вике*, то није чудо, јер *йовике* нема ни у Вука; но, како казују други речници, та реч ипак сеже у XIX век, па јест чудо што се *вика* у овом стиху задржала и дуго иза Днч, све до Бвш. — Доста суптилно, изворник као да говори у исти мах о *йовици на* и *вајају из* дотичних градова: прво је више споља, друго изнутра. Код наших, на ово друго ваљда циља *вика* у *Согому* и *Гомору* Днч, *вика Согома* и *Гомора* АЈЈ АЈг. • *їријех* је *њихов їрдан* Днч, *сувише їрдан* Бкт, *їреїежак* Млн, *врло шежак* Бвш, *веома шежак* Нсп Ссп, *како је шежак* АЈЈ (= $\text{כִּי כִבְדָה מְאֹד}$). Днчћево решење је духовито – *їрдан*, то је ружно велик – али без правог основа у изворнику (па ни у Tre, који има *grave*).

18.21 као *шїо вика дође їрега ме* Днч. Необично, у ТМ је *вика* сад речена сличном али не истом речју као малочас (тамо הֲקָטַף , овде הֲקָטַף). (Цели је стих, уосталом, текстуално проблематичан.) Зато овде Бкт *лас*, Бвш *шужњава*, док Ссп и Млн преводе изокола (*шїо шїо сам чуо одн како их ойїшужују*). • *да ли се .. збивају (сївари)* АЈг за LXX $\text{\epsilon\iota \dots \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\alpha}$. ТМ је овде особито тежак и неизвестан; није јасно ни како је могао гласити јевр предложак за LXX, па се ни дотични гр глагол на овом месту не разуме сасвим лако (према GenVA, 177, $\text{\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\alpha\iota}$ је ту »починити«, тј »скривити«), али се на сваки начин узима медијално, не пасивно (како га је узео АЈг).

Авраамово питање о правди Божјој

18.22 Почетак стиха дословно *окренуше се оганде (шїи) људи, и йошоше у Согом* АЈЈ. Код новијих сведено на један глагол: *људи су оганде насїавили їрема Согому* Бвш, *људи су се оганде заїуїили ка Согоми* Нсп, *кренуше оганде їуш Согоме* Ссп, *кренуше їрема Согому* Млн. АЈг *дошоше у Согом* за LXX $\text{\i\eta\lambda\theta\omicron\nu \epsilon\iota\varsigma \Sigma\omicron\delta\omicron\mu\alpha}$. Заправо, и за ТМ ($\text{וַיִּלְכוּ סְדֹמָה}$) и за LXX презицан превод би био просто *огоше у Согом*, или можда *за Согом*, али не ни *йошоше* ни *дошоше*. • *али Аврам* Днч ваљда према Лутеру (*aber Abraham*), слично Бкт Нсп; *а Авраам* АЈЈ и остали. Везник *а* овде је довољан; с нешто више емфазе могло би и *їак* (cf Tre *ipse vero Abraham*), пре него *али*: ТМ וְאַבְרָהָם , LXX $\text{\textbackslash\beta\rho\alpha\acute{\alpha}\mu \delta\acute{\epsilon}}$. — У историји старозаветног текста ово место слови као пример богобојажљиве интервенције писара (*tiqqune soferim*). Рачуна се да је текст испрва гласио обратно: (*она двојица беху ойїшла*) *а Гсїд још сїајаше їу їрег Авраамом*; в Tal *ad loc.*; Wm2, 346.

18.23 На почетку стиха покушаји варирања: *Авраам се онда приближи* Бвш, *зайим се приближи* Млн, за просто $\Psi\aleph\eta$. • *йоубийи* Днч АЈј АЈг Нсп Млн. Овдашњем корену פדפ блиско одговара гр $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\lambda\lambda\upsilon\mu\iota/-\mu\alpha\iota$, лат *perdere/perire* (Тре елегантно *perimes*), па и срп *йоубийи/йоинуши*. Алтернативни преводи – *га зайреш* Бвш, *унишии* Ссп – мотивисани су ваљда тиме што јевр глагол може у објекту имати и неживо; перифраза *учиниши га јоине* Бкт беспотребна је. • *йраведноја* Днч АЈј АЈг Нсп Млн, *йраведник* Бкт, *невиноја* Бвш, *недужне* Ссп. Терминолошки гледано, за רדצ и $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ тачан превод је *йраведан/-гник*, али у овом контексту *недужан* делује врло спретно. • *с нейраведним* Днч Бкт, *са злим* АЈј, *с(а) кривим(а)* Бвш Ссп, *с ірешни(ко)м* Нсп Млн. Днчћево *йраведан~нейраведан* по угледу је на *justus~injustus* код Тре, с тим што је овај у напомени дао и *improbis* као прецизније. Мимо свега предложеног може бити да је за $\Psi\aleph\eta$ укупно најтачнији превод *зликовац* (бар тамо где се можемо изразити именички). АЈг *са безбожником* стоји за LXX $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma$, што је најфреквентнији гр превод за $\Psi\aleph\eta$ (ноторно у Пс. 1); на другим местима LXX нуди $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omicron}\varsigma$, ближе овдашњој идеји; cf Esb сь нечестівыиъ. — АЈг и *биће* итд стоји за свршетак којег нема у ТМ (cf ниже 18.25).

18.24 *има .. у ірагу .. ойросийи мјесіу .. у њему* Днч, слично и други; Млн *ойросийи ірагу*. У изворнику и суизворнику реч је о граду и затим о месту у општем смислу (מקום ה' תפוס , cf ниже 18.33): *месіо* ту не значи изричито »насеље«, како би се по српском помислило, мада наравно нема штете ни ако се схвати тако. На крају стиха, заменица недвосмислено реферише на *іраг*, не *месіо* (зато и Тре *sunt .. in civitate ista .. parces illi loco .. in ea*). Ово се ни у једном од наших превода не види, сем што је Млн прикрио тешкоћу понављајући *іраг* тамо где стоји *месіо*.

18.25 *далеко било од Тебе* АЈј и за њим слично сви потоњи (Бвш Нсп Ссп Млн); томе подобно и у многим страним преводима (па и Тре *absit tibi*). Данас ово делује као убедљиво решење за ТМ ה' ה' ה' ה' . Днч је пак дао *немој*, не према Тре (па ни према Лутеру, *das sey ferne von dir*); за њим и Бкт *немој иако*. Биће да Днч није осећао *далеко било* као идиом прихватљив у народном језику; на друга два места у Постању (44.7 и .17, са истим јевр изразом) ставио је *сачувај Боже*, што међутим није могло овде, с обзиром на контекст. — АЈг *нишошио* за LXX $\mu\eta\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ (Esb $\eta\kappa\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\zeta\epsilon$).

18.26 *и рече Госіод* Днч АЈј, *а Госіод рече* АЈг Ссп, *іага рече Госіод* Млн, *рече Госіод* Бкт, *Госіод огіовори* Нсп, *огіовори Госіод* (усред управног говора) Бвш; cf 18.5. • Супротно обичном схватању овдашње хипотетичке периоде (ТМ $\text{ה' ה' ה' ה' .. ה' ה' ה' ה'}$) као евентуалне (cf LXX $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\ddot{\upsilon}\rho\omega\ \dots\ \acute{\alpha}\phi\acute{\eta}\sigma\omega$, Vul *si invenero .. dimittam*), Тре чудновато уводи иреал: *si invenirem .. parcerem*. (Он то чини без објашњења, па се можемо само домишљати каквом теолошком мотиву:

нећу учиниџи Ајј Бвш, ѿо учиниџи Ссп, нишиџа учиниџи Бкт, нишиџа раџиџи Млн – све излишан труд, јер Днч је већ нашао најбоље решење. По LXX οὐ μὴ ἀπολέσω не само Ајг нећу ѿоџубиџи већ и Нсп нећу ѿа унишиџиџи. – За раџи и збоџи в горе 18.25.

18.30 и рече (Авраам) Ајј Ајг. У свих других бар скроман покушај варирања: рече Абрахам Бкт, ѿоџом рече Днч, онда Авраам рече Ссп, Аврџм оџеџи рече Нсп, оџеџи насџави Млн, ѿродужџи Авраам усред управног говора Бвш. • немој се џевеџиџи, Госџоде Днч и за џиме Млн; *да се не наљуџи Госџоде* Бкт, а овоме слично и остали. У ТМ је треће лице (יְהוָה לֹא יִרְאֶה) »нек се не би расрџио Госџодегар«, а у LXX друго, с елипсом глагола: μὴ τι, κύριε »*да не би нешиџо, Госџодегару*«. (Esb упитно ττδ, гдн према гр варијанти без μή.) — За учтиво Госџодегар cf 18.27. • За нећу (учиниџи) cf 18.29.

18.31 За реших се (Ајј) cf 18.27. • може биџи Днч Бкт, можда Ајј Млн, према изворном וְלֹא; *шиџа ако* Бвш Ссп, *ако* Нсп, као према LXX (ἐὰν δὲ εὐρεθῶσιν, Ајг *ако ли се нађе*). • не ћу их ѿоџубиџи Днч, сада с глаголом (cf 18.29), строго према изворнику (сада: ΠΙΨΑ ΑΛ οὐ μὴ ἀπολέσω), али с додатом заменицом *их*; ту Бкт Бвш Ссп Млн додају ѿа, док Нсп експлицира *џраџ*; без заменице Ајј нећу исџребиџи, Ајг нећу ѿоџубиџи.

18.32 најослије Днч (и Бкт) према Tre *postremo*; ѿоново Бвш, оџеџи Нсп, онда Ссп, заџим Млн, све ради варирања, без упоришта у изворнику: cf Ајј Ајг и рече (Авраам). • *још овај ѿуџи* Ајј = ТМ כִּי עַם הָיָה (cf Tre *tantum hac vice*), а *још једном* Ајг = LXX ἔτι ἄπαξ, све прецизно. Сви остали (почев од Днч) као LXX. • За *можда* и *ако*, и за *нећу ѿоџубиџи*, в 18.31. – За *раџи* и *збоџи*, 18.25.

18.33 свршивши разџовор Днч Бкт; *завршивши разџовор* Млн, а слично и остали. Очеvidно, глагол је модернизован. Именицу *разџовор* увео је још Днч, по прилици самостално: нема је код Tre, *postquam absolvisset alloqui Abrahamum*, а ни код Лутера, *da er mit Abraham ausgeredet hatte*. Изворно, допуна је инфинитивна, באשר כְּלֶה לְדַבֵּר, Ајј *кад заврши ѿовориџи*. • *Аврам се враџи на своје мјесџо* Днч, у *свој сџан* Бкт, за לְמַקְמוֹ (cf горе 18.24). Оба су у колизији с данашњим узусом; зато Ајј Ајг у *месџо своје*, Бвш Млн у *своје месџо*; можда најспретније Нсп Ссп *кући* (cf ERV *home*).

Инцидент у Содому

19.1 на враџима содомским Днч Бкт Млн; на *џрадским враџима содомским* Бвш; на *џрадској кайџи* Ссп. Са разлога пуризма Днч је пазио да се не служи речју *кайџа*, и новијима је дуго требало да на њу усуде (cf Бвшеву парафразу). Но *кайџа* овде стоји утолико боље (за רַעַשׁ פֹּרְטָה, Vul Tre *porta*) што ће се ускоро поменути и кућна врата (19.6: דֶּלֶת תּוֹרָה, Vul Tre *ostium*). Ајј Ајг Нсп *коџ враџа*, ко зна да ли под утицајем савременог надритеоретисања по којем изрази типа

на вра̄тима, на ш̄елефону, на огласку и сл не могу имати своје обично значење већ их треба поправљати. • *кад их улегда* Днч (*quos quum videret* Tre), слично и остали сем АЈј АЈг. Зависна реченица ради варирања. • *лицем до земље* Днч и сви остали осим Ссп *ничице*. Днч преводи дословно (ТМ הַצָּרְאִים אַפַּיִם), али *ничице* је адекватан и уосталом вуковски израз.

19.2 Глагол *свра̄тшӣти*, исти овде и у наредном стиху, АЈј АЈг према јевр רָוּט и гр ἐκκλίνω, и за њим Нсп Ссп. Код осталих неједначено. • У овом стиху двапут *но̄ш̄ӣти* (וְלִי כַאֲטָלוֹ), што уједначено преводе Днч АЈј АЈг Ссп Млн али не и Бкт Бвш Нсп. • Низ глагола је предвојен по схеми »учините *a* и *b* и *c*, па ћете *d* и *e*«; ово сугеришу облици у изворнику (јевр императиви, затим обратни перфективи) и суизворнику (гр императиви, затим футури). Од наших то показују Днч АЈг, а још јасније Бвш и новији.

19.3 *навали на њих* Днч Млн (ТМ תָּבַחַם בְּצָרְפָּיִם, Tre *quum institisset apud eos valde*), слично Бкт АЈј; *ујорно на̄оварао* Бвш Ссп, *ӣолико сале̄ѡа га* Нсп. Дотични јевр глагол, мада има општи смисао умољавања, није без конотације инсистирања, притиска (то увиђа већ LXX κατεβιάζετο αὐτούς »*иоче их ѡприсл̄ава̄ти*«, АЈг *ѡпринуђиваше их*), па Бвшеве *на̄овара̄ти* овде чини утисак еуфемизма. • *ше се увра̄тшӣше к њему* Днч, *ше они увра̄тшӣше к њему* Бвш; остали ту имају *свра̄тшӣти*, вероватно на име елиминације архаизма. – О неједначености превода у 19.2. • Хлеб који овде справља Лот (јевр הַצֶּמֶד, с великим обредним значајем у потоњем јудаизму) није исти као онај код Авраама (הַנֶּזֶק, cf 18.6). Бвш овде *ӣо̄иче* (а тамо *ле̄ӣше*), други друго, махом *бесквасни хлеб*: cf LXX ἄζυμος, Vul *азута*, па и Tre *panes infermentatos*. Днчићеви *хлебови ѡпријесни* значе исто (cf РМС s.v. *ѡресан*, 1б), али то се данас теже разумева.

19.4 Стих почиње зависном клаузом, ТМ וְשָׁבוּ יְרֵמְיָהוּ »*ѡре но ш̄ѡо ће они ле̄ћи*«, што је Tre превео у cum inversum: *nondum cubaverant, quum* etc. За њим Днч и још не *беху ле̄ли*, а итд, а за овим Бкт Бвш; остали дословно. Мимо формалних односа зависности, решење Tre/Днч најбоље преноси реченични ритам изворника. – Иза *ле̄ли* Бвш и за њим Нсп Ссп спецификују: *на ѡчинак*; да ли чисто ради литерарног ефекта, тешко је знати. • *људи ѡрага, људи Согомљани* АЈј, *људи из ѡрага, људи согомски* Бкт, дословно за אֲנָשֵׁי הָעִיר אֲנָשֵׁי סֹדֶם. Код других разно, нпр *ѡрађани Согомљани* Днч (Tre *cives illi, Sedomitae*), *ѡрађани Согом̄а* Млн, само *Согомљани* Бвш, *жӣѡе̄ли ѡрага – мушкарци Согоме* Ссп. Најтачније би било: *жӣѡе̄ли ѡрага Согом̄а*; поновљено אֲנָשֵׁי ствар је библијске синтаксе, те нема потребе преносити га (cf ниже 19.9). • *од младӣћа до с̄ѡарца* АЈј дословно према ТМ. Да ће том библијском меризму одговарати срп идиом *с̄ѡаро и младӣо*, нашао је још Днч, али га у томе не следи нико сем Ссп. • *сав народ, одасвуг* АЈј за כָּל־הָעָם מְקֻצָּץ, особито успело. Ссп из *свих делова ѡрага*, као према Tre *ab extremitate* с експликативном додатком *civitatis una ad alteram*. Млн из *краја*, особито неуспело.

19.5 и *викаху Лоїа и ѿвораху му Днч; они изазваше Лоїа и рекоше му Бкт, за којим и потоњи преводе у аористу или перфекту свршених глагола (ѿозваїи, звонуїи, ѿвикаїи, викнуїи). Днчићев имперфект биће да је према Esb ἡ ἰζ-ζυκᾶχ8 λῶτα, ἡ глаγῶαχ8 κῶ нем8, LXX καὶ ἐξεκαλοῦντο τὸν Λωτ καὶ ἔλεγον πρὸς αὐτόν (АЈг и *зазиваху Лоїа и ѿвораху му*); та му сугестија није дошла од Tre (*et in clamaverunt Lot dicentes ei*), а ни из Лутера (јер је немачки претерит на ово неосетљив). Грчки пак имперфект може се схватити de sonatu: »ѿочеше *гозиваїи...*«, чему уосталом није противан ни сам јевр (וִיקְרָאוּ .. וַיִּמְרְאוּ). На сваки начин, кад наместо једнога позива овде замислимо довикивање, зазивање из масе, сцена постаје утолико сугестивнија. • *синоћ* Днч Млн; *вечерас* Бвш; код осталих *ноћас* (за הַלַּיְלִיתָ תְּהֵן נֹכַח). С обзиром на ток приче јасно је да прилог *синоћ*, онако како га данас разумемо, не одговара; греши Млн што га преузима из Днч. • *га их ѿознамо* Днч Бкт АЈј Бвш за ТМ הָמָּה יִדְעוּ (Tre *ut cognoscatius eos*); *га леїнемо с њима* АЈг за LXX ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς. Ноторном јевр еуфемизму познања у смислу полнога сношаја овде одговара гр еуфемизам дружења, такође уходан; cf Esb да εἰδέμετ сь нїмн. Чини се да ни у преводима није потребно ићи даље од тога: доста је »*га се уїознамо*«, одн »*га се дружимо*«. Нсп Ссп *га сїавамо с њима*, као ни Млн *га их облежимо*, не нуде тачан превод већ експликацију, у оба случаја не баш укусну. Истини за вољу, у томе нису усамљени; нпр ERV *we want to have sex with them*. Cf ниже 19.8.*

19.6 *изађе к њима на улаз, а враїа заївори за собом* Нсп, врло тачно: *на улаз* за הַתְּהַרְהַר, *враїа* за הַדְּלִת (за обоје *враїа* Днч АЈг (међутим LXX τὸ πρόθυρον / τὴν θύραν)); *везник а* за јевр *waw adversativum* (мање прецизно и Бкт Бвш Ссп Млн). Недостатно Ссп *изађе ѿред њих* (фали *на улаз*), Млн *сїаге на улаз* (фали *ѿред њих*).

19.7 *браћо (моја)* Днч и др, *їријаїшељи* Ссп ваљда према ERV *my friends*. • *не-мојїше злочинїи* АЈј, *чинїи* *зла* Днч, слично Бкт АЈг Млн; *їої зла* Бвш Нсп, *ово зло* Ссп; оно прво је речено уопште, а друго је спецификовано. Смисао изворника и суизворника је онај први: ТМ הַתְּהַרְהַר .. אֶל-נָּא, LXX μὴ ποιηρεύσησθε. Додајући заменицу Бвш је можда гледао да поправи Днч према страним преводима типа »*не ѿсїуїаїїше їако зло*« (већ код Лутера стоји *thut nicht so übel*).

19.8 *које још не ѿзнаше човјека* Днч, слично Бкт Млн, *мужа* АЈј АЈг; *с којима мушкарац није имао годира* Бвш, *које још нису биле у годиру ни с једним човеком* Нсп; *које су још девице* Ссп. Опет начелно питање да ли да се овај познати и уосталом прозирни библијски идиом (cf 19.5) одмени у преводу којим модернајшим изразом: Бвшево *имаїи годира*, као и *биїи у годиру* (Нсп), израз је индиректан а јасан, па по томе и веран изворнику, али може бити да не звучи баш библијски. – У овоме контексту, Днчићевом *човјеку*, без обзира на последнике међу преводиоцима, можда и нема спаса пред савременим читаоцем

(архаизирајућем *мужу* из АЈј АЈг још мање): *мушкарац* као да је неминован (cf 19.4), иако би ту данас злорабљену реч понеко радо трампио за пренебрегнуто *мушко*. • *јер.. зашю* Днч за ТМ בְּיַעֲלֶבְדּוֹ , јамачно према Лутеровом *denn darum*, не према Тре *quandoquidem*; слично и АЈј. Код осталих само *јер* (Млн *юошю*), што није довољно: смисао је »јер су под тим условом (безбедности) дошли у моју кућу«. • *юог сенку моја крова* Бкт, слично АЈј Бвш Нсп; *юог мој кров* Днч Млн; *юог мојим кровом* и *юог мојом зашюшюом* Ссп. У изворнику за *кров* стоји (*кровна*) *йрега*, метонимијски, а *сенка* је у јевр метафора заштите (cf LXX $\sigma\kappa\acute{\epsilon}\lambda\eta$), што међутим не значи да *зашюшюшюу* треба ставити директно у превод; пре би ишло *заклон*.

19.9 *ходи амо* Днч погрешно, за ТМ הֲלֹךְ־שָׁמָּה (*»макац гаље!«*). Код других исправно; најубедљивије Бвш *уби се*. За Днчићеву грешку биће крив Тре, који преводи *secede illuc* »измакни се онамо«, али у напомени развија: *tantisper dum de eo quod proposuisti deliberabimus*; по његовој замисли Содомљани, ваљда, траже да се Лот измакне у страну *раги разювора* (у којем ће му припретити). • *овај је сам дошао амо да живи као дошљак* Днч, тачно, али с непожељним сазвучјем *дошао~дошљак*; слично и Бвш Нсп; Бкт као *сйранац*, за њим Ссп Млн. ТМ $\text{בָּאֲלֵגֹר־הָאֵרָא}$ *»он један дошао (амо) да буде йриселац«*: глагол גָּר »приселити се, бити дошљак« (cf Тре *ad hospitandum*) једна је од кључних речи у Постању. • *и он суд йресуђује* АЈј, који једини репродукује етимолошку фигуру из ТМ: $\text{וַיִּשְׁפֹּט וַיִּפְּטוּ}$. Интересантно Нсп *a veñ se йосйављаш за судију*. • *саг ћемо ми с йобом йоре нею с њима* Ссп (за ТМ $\text{עָתָה נָרַע לְךָ מִהֵם}$, досл *саг ћемо злочинишю шйеби (више) нею њима* АЈј), без глагола, у суштини тачније но *учинишю йоре* (Днч и др). • *навалише јако на човјека, на Лоюа* Днч, cf Тре *in virum illum, in Lotum*. Поновљени предлог је излишан; cf 19.4. *Навалише* је у ТМ иста јевр реч која и у 19.3, што Днч поштује, за разлику од Бкт *ођурнувши силом*, Бвш *йрубо насрнуше*, и других сугестивних решења.

19.10 *диюше руке* Днч Бкт. Убедљив пример језичког застаревања: кад се каже да су два Лотова госта *диюла руке*, ми то данас разумемо погрешно, бар на тренутак, док се реченица не настави; отуд *йружише руке* (АЈј Нсп) и друга модерна решења. Заправо, у ТМ $\text{וַיִּשְׁלַחַם יְדָיו}$ (*»и йослаше руку своју«*) стоји идиом који значи предузимање, улазак у акцију: њих двојица *йюйеюше* па увукоше Лота у кућу. • *к себи у кућу* Днч, слично и код других, према изворнику; недостатно у *кућу* Бвш, *к себи* Нсп. • *и зашворише врашя* Днч, слично и остали. Строго узев, за ТМ $\text{וַיִּגְרָרְתָּ לְהַדְרִיחַם}$ превод би имао да гласи: *а врашя зашворише*, због адверзативног *waw*; cf горе 19.6.

19.11 Необична јевр реч וַיִּסְרֹף преведена је у LXX такође необичним (али прозирним) $\alpha\rho\alpha\sigma\iota\alpha$: *ударишю слейилом* (АЈј АЈг Нсп Млн, cf Esb *пoрaзйшя слёпoтёю*), то је *заслейишю* (Бвш Ссп), или *ослейишю* (Днч; ово данас осећамо као непре-

цизно, јер није реч о слепилу већ заслепљењу). Код Бкт друкчија конструкција, *људи* (субјект) .. *заслейеше* (непрелазно); тако није у изворнику. • *од најмањега до највећега* Днч Бкт, *од малога до великога* Ајј Ајг; изоставља Бвш (омашком?); *сѣаре и младе* Нсп, слично Ссп Млн. Новији нису у праву: термини овог меризма у изворнику се разликују од оних у 19.4. • *О вратиима и улазу* в горе 19.6; овде треба на оба места *улаз*.

Спасење Лотово

19.12 *она два човјека* Днч, вероватно по своме (cf Tre *viri illi*, Лутер *die Männer*, ТМ **וְשְׁנַיִם** »(они) људи«), ради разликовања од *људи* из претходног стиха; за њим Бкт. Још радикалније Бвш *она двојица*; за њим Нсп Ссп. • *ко је још њвој овде* Ајј, слично Бкт Бвш Ссп Млн, тачно према ТМ, у којем сав наставак припада наредном предикату (»изведи«). Питање се протеже дуже код Ајг *има ли ко њвој овде, зейови или синови или кћери* (према LXX), а најдуже у Нсп ...*или било кога у љрагу* (можда према ERV). Днч одмењује питање условном реченицом: *ако имаш овђе још кога свога*, ваљда према Лутеру, који има *hast di* условно. • *Зей* се овде сматра интерполираним из 19.14 (Wm2, 361 и 369). Проблем је маскиран у преводима, почев од LXX, где су по логици контекста *зейови* отишли у множину: овако не само Ајг него и Бкт. • *љегај нек иду* Днч (*љегај га изиђу* Бкт) према елегантном *cura exeant* Tre; код осталих *изведи* = **וְצִוָהוּ** **עֲצָאָהוּ**. • *из љрага* Млн; боље *огавде* Днч и др, cf ТМ **וּמִן הַגִּבּוֹרִים**, LXX **ἐκ τοῦ τόπου τούτου**, па и Esb **מִמְּסַתָּה** **עֵגוֹ**.

19.13 *хоћемо га зајремо* Днч према Tre, који преводи *perdituri mox sumus* и у напомени инсистира на волитивној вредности јевр »презента«, тј партиципа (**וְנִנְחָמֵם** **וְנִנְחָמֵם**, cf LXX **ἀπόλλυμεν ἡμεῖς**). Код потоњих просто футур (*ми ћемо зајрѣти* и сл); на нијансу поново пази Млн *хоћемо га унишѣти*. • *вика њихова* Днч за Tre *clamor istorum*, ТМ **וְקָרָעוּ**; код других *вика љрошѣв њих, љовика, оѣѣужба* – в горе 18.20sq.

19.14 *зейовима својим, за које шћаше гаѣти кћери своје* Днч стриктно према Tre *generos suos qui brevi fuerant ducturi filias suas*. Днчћево *шћаше гаѣти* има сми-сао бивше будућности, не увек и изричите намере (cf нпр Изл.11.5 *ѣрвенца Фараонова, који шћаше сједјеѣти на ѣријесѣолу њеѣову*; код Вука ДАѣ.11.28 *љад велики који шћаше биѣти ѣо васионом свијеѣу*), чему у модерном узусу одговара *који је ѣребало га* (Бвш, синтакса на страну) пре него *који су хѣтели га* (Млн). Међутим се ТМ **וְיִבְרָחֵם** **וְיִקְרָא** разумева и другачије, »*који беху ожењени њеѣовим кћерима*« (cf LXX **τοὺς εἰληφότες τὰς θυγατέρας αὐτοῦ**) – мање форсирано и уто-лико убедљивије у склопу самога стиха, премда у фактичком нескладу с 19.8. • *га се шали* Днч за Tre *jocabundus* (ТМ **וְשָׂחָה**), слично Бкт Ссп Млн, *га он ѣо збија шалу* Бвш, слично Нсп; *ѣогсмешљив* Ајј Ајг, неуспело, в DGE s.v. **γελοιάζω**.

19.15 а кад зора забијеле Днч (слично Бкт Бвш), заруди Млн, изиђе Ајј, у сам освиш зоре Нсп. Добро је да јевр רַחֵם буде зора (јер јушро је בקר); она у јевр узлази (הלע), а наши преводи овде дају лепог увида у одговарајућу срп фразеологију. • навалише .. на Лоша Днч, о инсистирању, cf 19.3, али у ТМ глагол није исти као тамо: овдашњи корен רַחַם има смисао журбе и поспешивања; утолико боље Ајј Ајг њожуриваху. • које су њу Днч Бкт, које су овде Бвш Нсп Ссп Млн, према обичном разумевању ТМ תַּחֲצֹמְתֶיךָ («које се налазе»); које имаш Ајг али и Ајј, према LXX ἄς ἔχεις, cf Vul *quas habes*. Ова нејасноћа даљи је знак проблема с Лотовим кћерима, које су удате или не, којих је две или четири – тумачења су разна.

19.16 а он се сџаде шчињати Днч; тај архаизам сви други одмењују глаголом оклевати; Ајг и њошресоше се према LXX καὶ ἐταράχθησαν (тј יהוה תִּהְיֶה?) ≠ ТМ תִּהְיֶה. • јер ја беше жао Госџогу Днч, непревазиђено: ваљда према Лутеру, *darum daß der Herr sein verschonet*, пре него према Tre *propterea quod Jehova clementer amplectebatur eum*. ТМ יהוה עליו בְּחַמְלָתוֹ стоји адвербијално, досл »џо самилосџи Госџођој за њеја« (cf Ајј); зашто је Tre нашао за сходно да חַמְלָתוֹ »џожалиџи, џошџедеџи« преведе као *clementer amplecti* («нежно зајрлиџи»), нејасно је. • изведоше ја Днч, слично Бкт Ајј; изведоше их Бвш, слично Нсп Ссп Млн (штавише, Бвш већ и у малопређашњем има како им се .. смиловао). У изворнику је једнина, о Лоту, а његова чељад подразумева се. — Овај завршни део стиха одсутан је из LXX.

19.17 избави душу своју Днч, џази на живоџ Бкт, сџаси душу своју Ајј, бежи и сџасавај живоџ свој Бвш, бежи да сџасеш живоџ Нсп, бежиџе џавом без обзира Ссп, сџасавај свој живоџ Млн. Чудно шаренило, јер ТМ је овде једноставан, תִּחַלֵּט עַל-נַפְשִׁי »уџеџи душе своје (тј живота) раџи«; исти глагол поновиће се поткрај стиха: תִּחַלֵּט הַרְהַר »уџеџи у џланину«. • у џијелој овој равни Днч, равниџи Бкт, слично и други; долини Млн; околини Ајј Ајг. Реч је о џриобаљу јорданском, где је Лот одабрао да се настани: 13.10 כָּכַר (досл круџи, тј кружна долина) תִּהְיֶה תְּחַלֵּט הַרְהַר τὴν περὶχωρον τοῦ Ἰορδάνου.

19.18 а Лоџ им рече Днч; а Лоџ одвраџи Бвш, без им, заменице која незгодно претходи потоњем џосџођине. Али врлудање између множине и једнине битно је својство текста; cf горе 18.10. • немој, Госџоге Днч Бкт Нсп Млн, џосџођ(ин)е Ајј Ајг, џосџођару Бвш Ссп. Вокализација у ТМ је :תִּחַלֵּט, што се данас махом узима не као теоним תִּחַלֵּט Госџоге, већ као профано תִּחַלֵּט џосџођине у паузалној форми (cf горе 18.27), или чак као права множина (џосџођо, cf 19.2).

19.19 џравду Твоју Ајг према LXX τὴν δικαιοσύνην σου, што је врло специфичан превод за ТМ דַּרְסָה; код осталих милосџи, Ајј Млн милосрђе, Ссп џубав. Јевр термин דַּרְסָה, чија се полисемија протеже од лојалносџи до милосрђа, доста подсећа на лат *pietas*. Треба у преводу одржати и разлику између דַּרְסָה и пре-

ђашњег $\eta\pi$ ἔλεος, што код Днч и Бкт није случај; Ајј Бвш Млн *милосї* за $\eta\pi$ а *милосрђе* за $\tau\sigma\pi$, Нсп *наклоносї/милосї*, Ссп *милосї/љубав*. • *не моју да сїиїнем да се склоним на брдо а да ме зло не ѿоїоди и да не ѿоїинем* Бкт, *не моју сїиїћи до брда* итд Млн, јасније од осталих, захваљујући глаголу *сїиїћи*, где ТМ има само »*уїећи у ѿланину*« (cf горе 19.17).

19.20 Где у преводима стоји придев *мали* (почев од LXX μικρά, Esb малъ), у ТМ је именица מְצַטֵּר »ситница«. С тим у виду Тре преводи *quae est res perexigua* (за והיא מצער) и потом *nonne res perexigua est* (за הלא מצער הוא) – cf Rashi, 149. Тиме Лотове речи добивају смисао: ово што иштем само је ситница. Међутим се заменица היא ту обично узима као да се тиче *ipaga*; отуд Днч *а мали је* и потом *ѿа мали је*, очито према Лутеру (*und ist klein | ist sie doch klein*); слично и остали; смисао је сад: ако би оближњи градић, ситан какав је, остао поштеђен ради Лотова спасења, то не би много умањило катастрофу коју хоће Бог.

19.21 Ајј *уїађам лицу ѿвومه* за ТМ פָּנֵי אִשָּׁה ; спретније Бвш *услишићу ѿи* и *ѿу молбу*. Дотични јевр израз (*уздићи неком лице*) има смисао уважаења, удовољења, или, што бисмо данас рекли, позитивне дискриминације. Ајг *удивих се лицу ѿвومه* досл за $\epsilon\theta\acute{\alpha}\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\ \sigma\upsilon\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$, но LXX ту има $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ у (класичном) значењу »указати поштовање« (GenBA, 181sq; другде се за исти јевр израз јавља дословније $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$, па затим и $\pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\lambda\eta\pi\tau\acute{\omega}$, што преко латинског даје у модерним језицима изразе типа *acception of persons* »пристрасност«).

19.22 *Сиѿор* Днч Ајг Бвш Млн према Esb סִיּוֹר , LXX $\Sigma\acute{\eta}\gamma\omega\rho$; *Зоар* Бкт, *Соар* Нсп, *Цо'ар* Ајј, *Цоар* Ссп према ТМ צִיּוֹר . У јевр, сазвучје овог топонима с малопређашњом именицом מְצַטֵּר »ситница« једна је од многих етимологија-етиологија својствених Књизи Постања.

19.23 *кад се сунце издиїло* Млн, *сунце је већ било изашло* Ссп, без спомена земље која је у изворнику и суизворнику: $\text{עַל-הָאָרֶץ יָצָא הַשֶּׁמֶשׁ}$ ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν. Непревазиђено Днч *кад сунце оїрану ѿо земљи*. — Изворни реченични склоп најверније код Ајј *Сунце изађе над земљом, и Лоїѿ уђе у Сиѿор*, сем што би боље било: *а Лоїѿ*. Остали улазе у игру хипотаксе, на разне начине: *сунце је излазило над земљом кад је Лоїѿ ушао у Соар* Нсп, *сунце је већ било изашло када је Лоїѿ ушао у Цоар* Ссп, *кад се сунце издиїло, Лоїѿ уђе у Сиѿор* Млн; код овог последњег може се погрешно разумети да је Лот чекао излазак сунца.

Уништење Содома и Гоморе

19.24 Дословно, Гспд је »*закишио*« (הַמְטִיר ἔβρεξεν) по Содому и Гомори »*сумїором* и *оїњем*« ($\text{וַשִּׁיבֵנוּ מִיָּמֵינוּ}$ θείον καὶ πύρ). Днч *їусїи .. гажд од сумїора и оїња*, слично Бкт Ајј Ајг; код новијих, *сумїор* и *оїањ* су схваћени као хендијада: Бкт *їусїио .. кишу од зайаљеної сумїора*, Нсп *сручио кишу од ужареної сумїора*, Ссп *їорућим сумїором зайљушїа*, и обратно Млн *їусїи .. сумїорни оїањ*. • *од*

Господа с неба Днч Бкт, слично Ајј Ајг; *с неба, од Господа* у парентези Нсп. Иза субјекта *Гсид* исходишна одредба *од Гсџда* плеонастична је, али она је ту, и није неважна, бар утолико што успоставља везе с десетинама других места у СЗ (הוה' תאז, нарочито учестало код Јеремије): не чине добро Бвш Ссп Млн што је изостављају.

19.25 и *йрврну* Ајј Ајг дословно за תבנני וְכַל כַּתְּעִטְרֶפֶן, но глагол је, и у ТМ и у LXX, исти који у 19.21, где Ајј Ајг даје *унишииийи*. Доследно иако мање прецизно Днч Бкт *зайрџи* на оба места; cf Tre *subvertere*, код Лутера *umkehren*. Чудна ствар, распарене глаголе овде имају сви остали наши преводиоци: Бвш Нсп *зайрџи* (.21) ~ *унишииийи* (.25), Ссп *срушииџи* ~ *унишииийи*, Млн *разориџи* ~ *унишииийи*. • За *раван* (Днч) в горе 19.17. • *расџиње земљино* Ајј прецизно за תבנני תבנני; у страним преводима неретко *веџиџиџа*.

19.26 За разлику од LXX, где Лотова жена просто баца поглед унатраг (εἰς τὰ ὀπίσω), у ТМ она баца поглед וְרָחַקְתָּ »од за њиме« (cf Rashi, 151; DCH1, 199: וְרָחַקְתָּ »(away) from (following)«, што по прилици значи: идући за мужем, она закрече главу и гледа натраг. Противно овоме, код Tre Лотова жена гледа *ulterius post eum* »даље иза њега«, с напоменом (*ad loc.*) да Лот иде *иза* жена како би их пожуривао. Днч ово не уважава: *бјеше се обазрела идући за њим*. Сви други наши преводи (па и Ајј) преводe као по LXX, сходно претпоставци да ТМ овде није исправан (cf BHS *app.*); тако је и у многим страним преводима, па и код Лутера. Остаје питање одакле се Днч обавестио.

19.27 *рано усџавши Аврам оџиџе на мјесџо* Днч, слично и други сем Ајј Ајг Бвш. У изворнику и суизворнику глагол је само један: אֶל-מְקוֹמֹהּ .. וַיִּשְׁכַּם .. *ка месџу* Ајј, ὤρθησεν .. εἰς τὸν τόπον *йорани* .. *на месџо* Ајг. • *џје је сџајао* Днч, слично и сви други. Јасноће ради, добро би дошао плусквамперфект: *на оно месџо џе беше сџајао*.

19.28 Јевр глаголу חִפּ *hif*, који означава погледање с висока у даљину, још је најближи Бкт *баџи йоџег*; потребни утисак можда би се појачао ако би се наставило: *йуџ Согома и Гоморе*. • За *равницу* итд в 19.17. • *из џеџи* Днч и други; *из кречане* Бкт, као с погледом на Tre, који овде одређено каже *formacis calcariae*; cf *kiln* у неким енгл преводима. Иста је слика у *Изл.* 19.18.

19.29 На почетку стиха *али* Днч, *меџуџим* Млн. Но прелазна формула וְהָיָה וְכַל כַּתְּעִטְרֶפֶן (досл *и би* Ајј Ајг) овде нема супротан смисао; боље Бвш Ссп *џако*, cf Tre *fuīt itaque* («и *џако*,...«); код Бкт непреведено, као у многим страним преводима. • Даље овај стих показује нешто репетитивности, али не плеоназма нити збрке; у преводу га не треба резимирати већ репродуковати у његовој систематичности: *затирући градове јорданског приобаља* (глагол је תבנני *ri*), Бог се *присећа Авраама*, па зато изводи Лота из уништења (הַבְּרָחָה) којим уништава (תבנני) градове где је Лот боравио. Код старијих (Днч Бкт Ајј Ајг) ово је казано

тачније него код новијих. Особито неуспело Млн склонио Лоша од *iproyacstii* из разорених *ipragova*, *ide je живео Лош* – на ивици галиматијаса.

Лотове кћери

19.30 *cstiani se* Днч, архаизам код других поправљен у *nasctiani se* и сл. Попут претходног, и овај стих приповеда натенане: Лот напушта Сигор и смешта се (וישב) у планину, заједно с двома кћерима, јер се плашио да остане смештен (לשבת) у Сигору, па се тако смешта (וישב) у једну пећину и он и кћери му. Наши новији преводи теже да ову трому нарацију реорганизују или скрате. Бвш и Нсп траже боље место да саопште Лотов страх као мотив сеобе, па то међу на почетак (Бвш) или близу почетку стиха (Нсп). Млново *oitide из Сиџора.. у брда* спретно али неверно уштеђује једно *smestiiiii se* – кад ће већ доћи пећина као станиште и све ће бити јасно. И надасве, сва четири новија преводиоца однекуд налазе да је поткрај стиха добро реченицу пресећи, па у новој казати: *живео / живели у пећини*, без обзира на јевр изворник, који у својој репетитивности инсистира трипут на истом глаголу (горе наведеном); нешто од овога могло би се приписати утицају LXX.

19.31 *stiar* Днч и др; *ostiarо* Бвш Нсп, врло спретно: јевр קקל може се узети не само као придев, већ и као глагол у перфективу, при чему у изворнику то није иста реч која за *stiar*ију кћер (הַבְּכִירָה); ову разлику тешко је пренети (LXX и не покушава: ἡ πρεσβυτέρα / πρεσβύτερος), па добро долази барем *stiar*ија / *ostiarо*. • *ga goђе к нама* Днч, слично Бкт, *ga нам goђе* Млн. Тачније, *»ga уђе к нама«*, לבוא עלינו. Сексуални смисао тог израза (који се налази и другде, нпр *Пост*. 38.8sq и .16) непогрешиво се разазнаје у сваком дословном преводу: зато већ LXX δεῖ εἰσελεύσεται πρὸς ἡμᾶς, па и Vul *qui possit ingredi ad nos*, Esb *иже внидѣтъ къ нѣмѣ*. Ајј *ga уђе (=леіне) са нама*, АЈг *ко ће уђи (ga леіне) са нама*, с експликацијама (као често), а новији отуд преузимају баш то непрецизно *са нама*, на које онда калеме разне наивности: *ga живи* (Нсп), *буге* (Бвш), *сѣава* (Ссп). Сви ови еуфемизми на крају су мање спретни од дословног превода. • *као шѣо је обичај* Днч, слично и код других (*Tre secundum consuetudinem*; јевр טרם дословно је *uш*, а затим *начин, манир, узус* и сл); *као шѣо је шѣо рег* Бвш (за њим и Нсп), што није само духовита иновација на вербалној разини, већ хвата и нијансу коју LXX види као битну: *ὡς καθήκει* *»како ipristaje, iprilichi«*. • *шѣо свој земљи* Днч Млн, слично Ајј АЈг, *шѣо свему свеіу* Бвш Нсп, на *целом свеіу* Ссп; неуспело Бкт у *целој земљи*.

19.32 *eda* бисмо сачувале *сјеме оцу својему* Днч, највише према Лутеру, *daß wir Samen von unserm Vater erhalten*. Тре се ту особито труди око глагола *חיה pi*, за који даје *ut in vita servemus* у тексту превода и дословније *vivific[e]mus* у напомени. Том глаголу блиско одговара срп *шоживѣи* у прелазној употреби

(cf »Бог га поживео«), но истина је да на овом месту превод »*да њој живимо од оца нашега семе*« (дословно за $\text{וְנִתְּנָה מֵאָבִינוּ עִיר}$) не би био врло леп, можда чак ни разумљив. Експликација АЈј *осијавићемо га живи семе (= њојом сиво) од оца нашега* има за последицу појаву речи *њојом сиво* место *семе* у свим новијим преводима – беспотребно, јер метонимија је јасна; поготову неуспело Бвш *ијак* *ћемо њреко оца сачувајти њојом сиво* (за ово cf Wm2, 378 *durch unseren Vater*, али и његову напомену *ad loc.*).

19.33 *у ње сјарија* АЈј, слично АЈг Ссп, тачно према ТМ $\text{וְהָיָה לְךָ בְּיָמֶיךָ}$ и LXX $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\alpha \eta \text{ } \pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$: за сексуални смисао в горе 19.31. Мање прецизно Днч *гошавши* према Tre *accedens*; код других друго. • *и он не осјеји* Днч; *а он није њримеји* Бвш, прозаично; *и он не знаде* АЈј дословно за ТМ וְלֹא יִדְעֶיךָ (cf АЈг *и он не знађаше* за LXX $\text{\kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \eta\delta\epsilon\iota}$): за овиме Нсп Ссп Млн *он није знао*. Идиома-тично срп *не осејиши*, из Днчћеве главе (cf *qui non agnovit* Tre, *und er ward es nicht gewahr* код Лутера), вредно је чувања. Чудновато али у крајњој линији не погрешно *и он се не сеји* Бкт.

19.34 *синоћ* Бвш Ссп Млн, *јуче* АЈј АЈг, *ноћас* Днч и др; *њрошле ноћи* Нсп, ваљда по енглеском. За јевр וְיָמֵךְ тумачења се колебају између општег смисла *јуче* и посебног *синоћ*; за ово друго cf LXX и Vul. • *Између вечерас* (Бвш Ссп Млн) и *ноћас* (АЈј), Днчћево *до вече* делује нарочито симпатично. • Упадљиво, у овом стиху Бвш нема оно *њреко оца* (в горе 19.32) већ *нашем оцу*.

19.35 *и усјавши млађа леже с њим* Днч, слично АЈј. Овде ТМ збиља каже *усјаве* (וַיִּשְׁבֹּת , у смислу *њојешу*, *њође* – свеједно што ће се на крају стиха исти глагол јавити у дословној употреби) .. *и леже* (тако и Tre *surgens .. cubavit*). Напротив, у LXX је термин исти као у претходна два стиха, $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ (= $\text{\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma}$), АЈг *ушавши*. Подаље од изворника *оде и леже* Бкт, слично Бвш Ссп Млн; само *лејне* Нсп.

19.36 *обе кћери Лојшове* АЈј, тако и остали; *две кћери Лојшове* АЈг. У ствари, између јевр וְשְׁנֵי בָנוֹתַי и гр $\text{\alpha\iota \delta\upsilon\omicron \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\varsigma \text{ } \Lambda\acute{o}\tau}$ (члан!) не вреди форсирати разлику. Сама приповест боље, можда, излази на поенту са *обе*. • *зайрудњеше* Днч, слично Бкт Ссп Млн; *зачеше* АЈј АЈг; на граници умесног Бвш *осјану њрудне*; изван те границе Нсп *осјале у грујом сјану*.

19.37sq *најеге му име* Днч, слично Бкт Бвш Млн. Одмена израза *наденуји име* изразом *гаји име* (Нсп Ссп), бесумње уперена ка осавремењивању превода, више делује као деградација библијског стила. АЈј АЈг *назва му име* дословно за $\text{וַיִּקְרָא שְׁמוֹ \acute{\epsilon}\chi\alpha\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu \text{ } \tau\omicron \delta\upsilon\nu\omicron\mu\alpha \text{ } \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$. • У оба стиха LXX domeће мотивацију наденутог имена: АЈг *од оца мога* (.37 $\text{\acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon\delta \text{ } \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\varsigma} \text{ } \mu\omicron\upsilon}$, о имену Моав) одн. *син рога мога* (.38 $\text{\upsilon\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon\delta \text{ } \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \mu\omicron\upsilon}$, о имену Вен Амије). То сасвим личи на друга места у Постању (cf нарочито главе 29 и 30), али на овом месту тога нема у ТМ. • *од њега су* Днч (и Бкт), мање према Tre, који даје дослован превод *is est pater* за $\text{\kappa\alpha\iota \text{ } \eta\omicron\upsilon\alpha \text{ } \text{\kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma}}$, а више према Лутеру, у кога стоји *vom dem kommen (her)*; АЈј АЈг

он је *ошац*. Сви новији радо прихватају Бвшево *ѝраоѝац*, које, међутим, може чинити утисак акрибије стране библијском идиому.

II

Међу преводима које хоћемо да оценимо, Даничићев, разуме се, стоји ван конкуренције. Разлог томе и јест и није хронолошки. Даничић је дао свој Стари завет у склопу фундаменталних (дакле, задуго непоновљивих) послова на успостави националне књижевнојезичке норме под новим претпоставкама и на новим основама. Вук-Даничићева Библија имала је да легне у темељ једне нове књижевности; томе намењена, она је тако и дочекана; статус класичног текста био јој је, такорећи, зајемчен стицајем околности.⁴

Али на ово треба додати и унутарњу вредност Даничићевог превода. Зна се да је вољом издавача Даничић добио у руке, као верну слику јеврејског изворника, Стари завет у латинском преводу Имануила Тремелија из друге половине XVI века. Била је то мудра одлука. Упркос старини, Тремелијев СЗ и данас чини утисак не само компетентног већ, местимице, и релевантног посла – што у ствари није чудо, јер он стоји на крају једног низа сличних покушаја,⁵ као својеврсна сума библистике из времена кад се тачном разумевању Писма приписивао значај можда већи но икада. Та књига, од почетка високо цењена, прештампана је много пута, нарочито у »малом«, некоментарисаном издању;⁶ но Даничић је радио с примерком »великог« женевог издања из 1630, нарочито прибављеним из Амстердама и послатим му на позајмицу априла 1864.⁷ Увид у ту потпуну и коначну форму Тремелијевог СЗ исплатио се обилато. На узорку који смо испитали ми тачно видимо оно што се без ближег испитивања има само као утисак: да се Даничић изврсно послужио својим предлошком, извлачећи све што је могао и из латинског превода и из напомена к тексту. Тиме је штошта добивено; cf нарочито 18.5, .12, 19.9. Уопште, Даничићев рад на Тре чини се као сусрет вансеријских умова; Тре међутим није Даничићу био једини предлошак, па ни безусловни узор. Нека решења која у Тре одступају од изворника – пре свега хипотаксу (попут временских реченица и партицип-

⁴ Овако, у приповедању М. Ђ. Миљевића (*Драга гража од вере*, 1885), један несуђени преводилац Псалтира на српски спаљује свој рукопис чим је прочитао Даничића: »Није вајде, морамо! Годину дана сам га преводио, а јутрос добих превод Даничићев; прочитах га свега на душак, и нађох толико миља у оној чистоти српског језика, у оној верности његова превода, у оној величанственој простоти истине исказане онако слатким језиком, да ме је, после тога, срамота оставити и даље свој рукопис.« — Даничићев *Псалтир Давидов* изашао је у Бечу 1864.

⁵ О латинским библијама XVI века ESKHULT 2012.

⁶ Као узорна editio minor важи *Biblia sacra sive Testamentum vetus ab Im. Tremellio et Fr. Junio ex Hebraeo Latine redditum et Testamentum novum a Theod. Beza e Graeco in Latinum versum*, Amsterodami 1628.

⁷ Kuzmić 1983, 138sq.

ских конструкција) наместо библијске паратаксе – Даничић је систематски одбацио (ипак не свугде: cf 18.30), а има и где је бесумње одступио хотимично од Тремелијевог разумевања текста: cf 19.26, надаре интересантно место, где је нужно претпоставити да се Даничић обавестио из неког додатног извора, незнано којег. Даље, на узорку се види и да је Даничић имао у виду Лутеров немачки превод: cf 18.13, .19, .22, .28, 19.8, .16, .20, .32, .37. У којој је форми Даничић читао Лутера, не знамо; са хронолошких разлога чини се релативно вероватним да је руковао »Бибел-Мајеровом« ревизијом из 1819,⁸ али доказа немамо. Напоследку, познато је да се Даничић систематски послужио Јелисаветинском Библијом (Esb) ради властитих имена, но може бити да је отуд узео и још понешто: cf 18.1, 19.5.

Све у свему, Даничић је о библијском тексту, иако без приступа самом изворнику, био ипак обавештен доста добро, и одлично се служио обавештењима која је имао. Његов превод, мимо познатих језичко-стилских одлика, добар је и што се тачности тиче – до те мере да ни данас, ако би се ревидирао,⁹ не би изискивао врло великих поправака.

Други по хронолошком реду долази превод Луја Бакотића, »Далматикуса« (1867–1941),¹⁰ заснован на испоређивању једног низа страних превода Библије. Укупно говорећи, Бакотићево Постање не одмиче много од Даничића, па и у нашем узорку има доста места где заједно иду Днч Бкт насупротив свим потоњим преводима – и не увек на своју штету (указаћемо, ипак, на њихов незгодни архаизам у 19.10 и терминолошку недостатност у 19.19). Пристојно мада посредно обавештен о изворнику, Бакотић у принципу хоће да буде прецизнији од Даничића (cf 18.4, .8, .14, .30, 19.9, .11, .28), што не значи да у томе увек и успева (19.2, .6, .9, .24, .25, .29).

Што се језика и стила тиче, Бакотић није много иновативан спрам Даничића, сем што хоће да варира једноличну библијску паратаксу (што је Даничић, видели смо, избегавао, док ће потоњи, напротив, отићи у томе још даље): cf 18.9, .26. И мада се понеко решење чини незграпним или стилски неуспелим (cf 18.12, .23, 19.17, .31), код Бакотића су ствари, у начелу, одмерене добро, и његов се превод врло лепо чита.

Иза Даничића и Бакотића настаје дубок хронолошки усек: наредни превод

⁸ [J. F. v. Meyer (прир.)], *Die Heilige Schrift in berechtigter Übersetzung mit kurzen Anmerkungen*, 1–3, Frankfurt a/M: Hermann, 1819 (и потоњи репринти). Места из Лутерова превода цитирали смо по овом издању.

⁹ Мислимо, разуме се, на озбиљну ревизију, не на ситне интервенције каквима Даничићев СЗ одавно подлеже у свакојаким издањима. По правилу ненајављене и необележене, те интервенције су и површне, махом се тичући онога што је кад коме засметало од Даничићевог језика и правописа; другим речима, оне Даничића мање поправају а више га кваре на ситно.

¹⁰ О судбини тога превода у БЈЕЛАЈАЦ 2003, 113–115.

објављен је тек почетком овог века – из чега излази и да су модерни српски преводи Постања у ствари врло учестали.

Први у том рецентном низу стоји двогуби превод владике Атанасија. Нарочито удешен за читаоце који би хтели да ближе изуче Постање а немају приступа јевр изворнику нити гр сузворнику, он је опремљен да буде од знатне користи и онима који тај приступ имају. Праћен је доста обилним и зналачки писаним коментаром, поговором интересантним на више начина, разноврсним илустрацијама. Може му се замерити местимични губитак фокуса и недостатак акрибије; обоје се објашњава тиме што аутор, крај свег свог талента за филологију и лепих знања која је у тој области стекао, ипак није имао сасвим довољно спреме ни рутине за овако тежак подухват. Но без обзира на слабости – јер ове нису суштинске – књига своју намену испуњава врло добро, до те мере да се може узети као најозбиљнији и најбољи посао посвећен Књизи Постања код нас.

Што се самог превода тиче, Атанасије, као што смо се на узорку обилато уверили, потенцира разлике између ТМ и LXX. При упоредној презентацији двају превода то је и неизбежно, више него онда кад би који од њих стајао за себе. Атанасије уме да омане у ситницама (18.3, .7, .14, .15, .17 и још понегде), но генерално је не само тачан већ и прецизан; између осталог, он се систематски, и кудикамо више од свих других, стара да у преводу одрази јевр етимолошку фигуру као важну црту библијског стила (у узорку најизразитије 18.18). Ако се у преводу тражи слика изворника што вернија у појединостима, за то су АЈј и АЈг – скупа, у садејству – прва препорука. С језичко-стилске стране, Атанасије не само радо чува Даничићеве архаизме већ прилаже и нешто својих (нпр 19.8 *муж*); па и по општем утиску који чини, његово Постање, иако објављено почетком овог века, суштински стоји уз Днч Бкт, чинећи с њима групу старијих превода – док ће Бвш, незнатно млађи, природно припасти новијима; као карактеристично место може се узети 18.18.

Осим што је из Библије преводио, Александар Бирвиш је и умовао о њеном превођењу, па и објавио своја начела (Бирвиш 2002). Али све и да није ово учинио, из његовог превода Књиге Постања јасно је да је о том послу добро размислио, како уопште тако и у појединостима.

По преводу судећи, Бирвиш је према Даничићу имао изграђен однос: види се да је систематски разматрао не само шта и како код овога пише, већ и зашто, по којем резону. Чинећи тако, Бирвиш је можда највише од свих Даничићевих последника уважавао његова лексикална и фразеолошка решења, укључујући местимично и архаизме (cf 18.2 *на сусрећ*). Читаво Бирвишево Постање сугерише да је преводилац, имајући увида у јевр изворник као и добрих обавештења о његовом филолошком тумачењу, хтео да да један превод који ће вредети

својим унутарњим квалитетом пре него привлачити пажњу на разини језичко-стилске иновације. Међутим, наш узорак показује да иновација није одсутна; штавише, она је у понечем систематска. Једно, у употреби глаголских времена, где Бирвиш први масовно уводи перфект, и то не само дескриптивно, наместо имперфекта, већ, карактеристично, и наместо аориста; што се овог потоњег тиче, може се учинити да Бирвиш радије користи облике аориста који се напосредно поклапају с историјским презентом (18.6 *йохийѧ*, .23 *йриближи се*) него остале, место којих радо ставља перфект (18.2 *йошрчао је*, 19.5 *йозвали су*) – али од овог има и доста изузетака. Друго, у реченичном склопу, где Бирвиш уноси живости у библијску паратаксу тако што умеће адвербијале (18.7 *зайим је .. ошрчао*; 19.3 *ийак, он их је уйорно найоварао*; 10 *йада она двојица*) и тако што је замењује хипотаксом (18.5 *йре нейо шйю йродужийше*; 10 *кад се врайим*; 19.11 *йако .. да нису моли наћи врайѧ*). И треће, у одмењивању једноличног библијског рече/рекоше формулама својственим живој нарацији у књижевном српском (18.9 *заййшли су йа*; .20 *зайим Госйод насйави*; .26 *одйовори Госйод* уметнуто у директни говор; .30 *йродужи Авраам*; .32 *йоново ће Авраам*, уметнуто; 19.18 *а Лош одврайи*).

Нсп и Ссп су преводи настали унутар крупнијих пројеката вишејезичне Библије широко приступачне, између осталог, путем интернета – па као да носе и белег тих околности. Чини се да су они начињени са сталним погледом на старије преводе – Даничићев, али и Бакотићев, и нарочито Бирвишев (cf 18.3, .5, 11 и др) – и њиховим испоређивањем с модерним страним преводима (од којих су неки могли бити и меродавни као Тре за Даничића). Заједничка им је особина извесна склоност експлицирању појединости које се из текста могу разумети али нису директно речене (18.3, 10, 11, 15, 18 и др): на осетљивим местима ово оставља утисак уношења егзегезе у превод. Али укупно, оба та посла су успела: преводи су сасвим спретни (cf нарочито Ссп 18.8, 19.1; наша фразеолошка замерака у 18.3 одиста је ситна), чему нарочито доприноси варирање синтаксе истим оним средствима и начинима за које малочас видесмо да их је развио Бирвиш.

Најновије српско Постање део је крупнијег посла: Старог завета у целини¹¹ преведеног с јеврејског (и арамејског) трудом Драгана Милина. На нашем узорку, а и ван узорка, види се да је нови преводац пажљиво, до минуциозности, изучио своје претходнике¹² – толико да се његов превод може на први

¹¹ Реч је о целини *йрошйоканонској* Старог завета. Као што је познато, за СЗ проширен девтероканонским књигама мора се посегнути за »синодским« Светим писмом, где су протоканонским књигама по Даничићу придружене девтероканонске књиге у преводима еп. Амфилохија и еп. Атанасија.

¹² У изјавама поводом нове публикације, издавач као и сам преводац инсистирали су на томе да су при раду на новом преводу консултовани најбољи модерни страни преводи СЗ. Ми пак

поглед учинити као једна обавештена и паметна компилација. Милинов се избор не тиче само спретности и прецизности преводних решења, где он бира врло добро (мада не увек најбоље: cf 18.11, .26, 19.5), већ и разумевања самог текста: одлично 18.12 *уживајши*, из Бирвиша; cf и 18.14, 19.12, .13. Утисак компилације, међутим, нестаје чим се укажу она места где Милин даје сасвим ново и притом најбоље решење: 18.2 *йаде ничице*, .5 *комад хлеба*, .10 (спретно преуређено), .21 (корисна перифраза), 19.15 *заруди* (ово је, додуше, из прерађеног Бакотића – в фусн 10), .19 *сйићи до брда*.¹³ С осталим новијим преводима Милину је заједничко што местимице учитава експликацију у текст: cf 18.11 *месечнице*, .18 *кроз њега*, 19.5 *да их облежимо*, .17 *сйасавај свој живој*; и наравно, попут свих новијих, и он има решења срчанутих чисто на осавремењивање језика: 18.7 *слући* и затим *йриприми*, .19 *деци* и *йошомцима*, .20 *йовика*, .26 *збој*, .33 *завршивши*. Указаћемо најзад и на ситне недоследности и недотераности које смо у узорку приметили: 18.8 *йечено*, .10 *иза врайга шайора*, .29 *оиейг годаге*, 19.4 *из краја*, .6 (непотпун превод), .8 *йошйо*, .16 *их*, .23 (непотпуност, затим двосмислица), .24 (непотпуно),¹⁴ .29 (неспретна формулација), .30 (неверан превод). За сва та места упућујемо читаоца на први део ове расправе.

Милинов Стари завет спарен с Новим заветом у преводу Емилијана Чарнића (из 1973) сачињава једну нову српску Библију. Већ по профилу обојице преводилаца та нова Библија не може представљати ни професионално неутралан ни секуларан подухват. Међутим, сам њен српски текст – у овоме су Милин и Чарнић удружени врло срећно – има извесну неутралност на естетској разини. Стилски доста одмакнут од Вука и Даничића, он је тиме удаљен и од »епских« асоцијација, те и шире приступачан разним, неподударним укусима модерног читалаштва. Чини се, дакле, да је Милин-Чарнићевој Библији предодређен широк успех и дуго трајање. Утолико ће важније бити да се она мало-помало, из издања у издање, поправља, дотерује, па и опрема студијским материјалом.

Разматрајући овде српске преводе Постања у хронолошком низу, ми смо између осталог говорили о осавремењивању преводног идиома, који на једној страни треба (наравно) да одрази изворни библијски идиом, а на другој –

хоћемо да нагласимо Милинов, како се барем у Књизи Постања чини, непрекидни обзир на српске преводе који му претходе. — У истим изјавама спомињала се ВНС, и само она, као меродавно издање јевр изворника. Но, за рад на Постању данас је прилична штета немати пред очима Талово издање у ВНО, због апарата и нарочитог коментара уза њ (за ово издање в Библиографију под ТМ).

¹³ Не рачунајући овамо новине проистекле из преводиочевих личних језичко-стилских преференција: у нашем узорку такво је *сйабло* у 18.4 и .8; изван узорка тешко је проценити колико тога има (а по прилици није ни врло важно).

¹⁴ Непотпуности код Милина, колико смо приметили, има и другде: 35.16 при крају стиха, а изван Постања 3Цар 19.11.

да у датој средини, пред датом публиком, удовољи захтевима разумљивости и естетичности. Сваки је наш преводилац имао да на свој начин решава ово комплексно питање. Преостаје да о томе изнесемо неколико општих примедба.

Са извесног становишта српски преводи Постања изгледају као ступњевни једног развоја који их све обухвата. Релативно многобројни, они убедљиво сугеришу да је превођењу Библије као таквом била досад својствена, с покушаја на покушај, извесна еволутивна усмереност. Једна добит стечена еволутивним путем налази се у сфери синтаксе српског библијског наратива. Испрва се осетило да за репродуковање старозаветне јеврејске синтаксе нема суштинских препрека, па се тако и практиковало – да би се потом у пракси оцртао, постепено, један сложенији модел, заснован на запажању или бар слутњи да се кроз драстично упрошћену синтаксу, ако не и баш због ње, српском читаоцу не може представити изражајно богатство идиома којим се изворни библијски наратив суверено служи. Стигло се, дакле, на то да, ако се хоће фино ткиво упоредиво с оригиналом, ваља и српском идиому дати што је његово; најпрече, синтаксу изнад разине рудиментарног. Али ни освојење тог новог простора не значи да се сад лако решавају сва системска питања. Споменућемо овде проблем јевр етимолошке фигуре с апсолутним инфинитивом. Посреди је једна од најупадљивијих црта библијског стила, и чудно је што наши преводиоци, укупно узев, слабо покушавају да јој нађу пандан у српском. Сем у Ајј, где се принципијелно жели приказати сваки детаљ изворника (уз већ споменуто 18.18 cf нпр 19.9), код осталих је та ствар често, већином чак, прећутана. Ако је истина да јој тачног превода не може ни бити, истина је и то да се у страним преводима СЗ налази прегршт различитих решења за њу. Нешто од тога могло би се, без сумње, пренети и у нашу Библију; штавише, и преносило се понекад, али без довољно доследности и настојања. И још ово: у данашње време, уз овако моћна средства претраге и руковања текстом, природно бивају строжи и захтеви уједначености и доследности; то јест, жеља да у оригиналу и преводу, унутар језичних могућности, систематски одговара исто истоме данас је лакше остварљива. У том погледу, међутим, наши новији преводи као да нису осетније напредовали: cf 19.2sq, .19.

Друго што вреди посматрати еволутивно, то ће зацело бити питање шта чини један библијски превод савременим. Остављајући по страни све аспекте осим језичког, и претпостављајући оно у шта смо се уверили – да новији преводи имају полазиште у старијим – начелно је питање да ли преводилац хоће и уме да код својих претходника разликује архаизме од литерарних речи и израза, те да њих замени а ове очува. Речници не помажу увек: нпр реч *ѝресан* у значењу »бесквасан« (19.3 Днч) не слови као архаизам (cf РМС s.v.), а ипак

свако увиђа колико је она данас незгодна; *синоћ* у значењу »раније вечерас« (19.5 Днч Млн) није, по прилици, ни забележено у речницима; у овима као необична реч не слови ни *ичињаџи се* (19.16 Днч), а тек за несретно *гићи руке* (19.10 Днч) нема помоћи ниоткуда. Много ће тога, дакле, бити ствар укуса и осећаја, ствар субјективна. На још једном примеру из узорка, литерарну реч *џајџи* у 18.17 неко ће ценити као лепу и тачно нађену, а некоме ће се она, напротив, учинити извештаченом крај обичнијег *криџи*. Нешто објективнији захтев био би овај: да се из превода не уклањају речи које по метонимији значе исто што њихов експлицитни супститути; не треба, то јест, подлегати искушењу по којем су у 19.32 наши новији преводиоци место *семе* ставили *џоџомство*, јер ово на крају крајева води стилској деградацији текста. А друго, неупутним се чини пристајати на ситно кварење литерарног језика под притиском разних поправака којима језички саветодавци, не увек најпозванији, хоће да утичу на свакодневни узус. На пример, посумњати у Даничићево *раги* па ставити *збој* у 18.26, то је држати се наивног и фаличног школско-новинског рецепта за разликовање *збој* и *раги*, а не сетити се којом су речју у јеванђељу поентирана Блаженства: *мене раги* (Мџ 5.11).

Да закључимо. За посматрача, српски преводи Књиге Постања још и данас орбитирају око Даничића као тежишта система. Начинâ да се ма који дати текст егзактно преведе с датог на дати језик нема безброј – па ако је најстарији превод постигао сугестивност и достигао ауторитет, тад је тешко посматрати потоње преводе друкчије него као његове модификате. У нашем случају, сви потоњи чине утисак да поправљају Даничића; штавише, да га мање поправљају са стварне стране (уосталом, видели смо: грешака је у Даничића мало, а ни непрецизности нема много), а више с језичке, мада му је ова, свако ће тврдити, најјача. То је парадокс ради чијег се разрешења код нас придаје повећи значај *осавремењивању* превода: поправљати ненадмашно, то може имати смисла тек кад у игру уђе фактор застаревања. Међутим, што се застарелости тиче, будимо начисто: Даничић је, у целини узев, данас застарео таман колико треба. Јер, специјалне намене на страну, превод Постања, као и већине старо-заветних књига, не мора, а вероватно и не треба да чини утисак савременог текста, читког и питког. Не што ни сам оригинал ни за ког читаоца данас није такав, већ зато што он, сва је прилика, није такав био никад, чак ни кад је настајао.

Неко ће рећи, и с правом, да је дошло већ време за еманципацију од Даничића. Како то постићи? Можда тако што бисмо Вук-Даничићеву Библију почели да третирамо онако као Немци Лутеру: као живи класик, у чији се текст опрезно и надасве компетентно уносе не све могућне, већ само неопходне измене, а чува се његова боја, патина, утисак свештене старине. На свим пак дру-

гим странама требало би Библију убудуће преводити с пуним усредсређењем на изворник и велике библијске коментаре, и с нешто увида у најпоузданије стране преводе, али без обзирања на српске – јер превођење путем компилирања и дотеривања старијих решења треба једном да престане. Њиме се постигло што се могло, и сад је време за слободније покушаје.

Библиографија

- Ајј, Ајг = *Посијање* у двојубом преводу еп. Атанасија (Јефтића) с јеврејског и с грчког. Издање: Еп. Атанасије (прев., прир.), *Књија Посијања*, Требиње [Београд]: Манастир Тврдош, 2004.
- Бвш = А Бирвиш (прев.), *Посијање или Прва књија Мојсијева*, Београд: Библијско друштво у Србији / Иконос, 2007.
- Бирвиш 2002 = А. Бирвиш, *Савремена начела њревођења Свеиої њисма*, Београд: Иконос.
- БЈЕЛАЈАЦ 2003 = Б. Бјелајац, *Свеио њисмо у Срба*, друго издање, Београд: Алфа и Омега.
- Бкт = Стари завет у преводу Луја Бакотића. Издање: *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta*, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo, 1933.
- Днч = Стари завет у преводу Ђуре Даничића. Издање: *Свеио њисмо Сїароїа и Новоїа Завјейїа: Ново издање у коме су њобилежена једнака мјесїа*, Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1871 и репринти. (Прва верзија Даничићевог *Посијања* изашла је у Бечу 1865; ситнијих разлика има.)
- Лутер = [J. F. v. Meyer (прир.)], *Die Heilige Schrift in berichtigter Übersetzung mit kurzen Anmerkungen*, 1–3, Frankfurt a/M: Hermann, 1819 (и потоњи репринти)
- Млн = Стари завет у преводу Драгана Милина. Издање: *Свеио њисмо Сїарої и Нової завейїа: Библија*, Београд: Библијско друштво Србије, 2020.
- Нсп = *Библија: Нови срїски њревод*, Biblica, Inc. © 2005, 2017, в biblica.com/bible/nsr.
- РМС = Речник Матице српске («шестотомник»), 1967–1976.
- Ссп = *Библија: Савремени срїски њревод*, Bible League Intl © 2014, в connect.bible/sr/bible.
- BHS = K. Elliger, W. Rudolph / H. P. Rüger (изд.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 41990.
- DCH = D. J. A. Clines (ур.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, књ. 1–8, Sheffield: Academic Press, 1993–2011.
- DGE = F. R. Adrados / J. Rodríguez Somolinos (ур.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid: CSIC, 1980–. Приступачно на dge.cchs.csic.es/xdge/.
- ERV = *The Bible: Easy-to-Read Version*, Bible League Intl © 2005, в biblegateway.com/versions/Easy-to-Read-Version-ERV-Bible.
- Esb = Бїклїа срїчь кнїгн свациннагв Писанна Бїтхггв њ Новагв Завїгта, 2Москва, 1756 и репринти. Приступачно на azbyka.ru/biblia.

- ESKHULT 2012 = J. Eskhult, »Latin Bible translations in the protestant Reformation: Historical contexts, philological justification, and the impact of classical rhetoric on the conception of translation methods«, у зборнику V. Gordon, M. McLean (ур.), *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars and Their Readers in the Sixteenth Century*, Leiden: Brill, 167–185.
- GenBA = M. Harl и др., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris: Cerf, 1986.
- GWb = W. Gesenius / F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig: Vogel, ¹⁷1915 и репринти.
- KUZMIČ 1983 = P. Kuzmič, *Vuk-Daničićevo Sveto pismo i biblijska društva na južnoslavenskom tlu u XIX stoljeću*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- LXX = Септуагинта. Издање *Посѡања*: J. W. Wevers, *Genesis* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae scientiarum Göttingensis editum, 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Montanari = F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden: Brill, 2015.
- NASB = *The New American Standard Bible*, Lockman © 1971, 1977, 1995, 2020, в lockman.org/nasb-bible-info.
- Rashi = L. Cattani (прев.), Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, Casale Monferato: Marietti, 1985.
- Smr = варијантно читање из самарићанског Петокњижја (према апарату у издању ТМ).
- TM = масоретски текст јеврејске Библије. Издање *Посѡања*: A. Tal, תַּשְׁבָּחַת: *Genesis* (Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato, 1), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.
- Tre = Стари завет у латинском преводу Имануила Тремелија. Издање: *Testamenti Veteris Biblia sacra, sive libri canonici priscae Judaeorum Ecclesiae a Deo traditi, Latini recens ex Hebraeo facti brevibusque scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio et Francisco Junio. Editio postrema .. emendata*. Genevae: apud Philippum Albertum, 1630.
- Vul = Јеронимова Вулгата. Издање: R. Weber / R. Gryson (изд.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam editionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007. Приступачно на academic-bible.com.
- Wm2 = C. Westermann, *Genesis*, књ. 2: *Genesis 12–36* (Biblicher Kommentar, Altes Testament, Bd. I/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1981.

Vojin Nedeljković
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
vojin.nedeljkovic@f.bg.ac.rs

The Destruction of Sodom and Gomorrah in the Serbian Translations of Genesis

Abstract: The author conducts a thorough investigation of the eight Serbian translations of Genesis using chs. 18–19 as a sample. For each of the translations he then proposes a brief characterization, and gives some general remarks on Bible translation for Serbian readers.

Keywords: Serbian translations of the Bible, the Book of Genesis, translation techniques.

Днч	Бкт	Ајј	АЈг
18.1 Послије му се јави Господ у равници Мамријској кад сјеђаше на вратима пред шатором својим у по дне.	Posle se pojavio Gospod Abrahamu kod hrastova Mamrijskih, kad se djaše pred vratima šatora svoga u toploti dana.	И јави се њему Господ код храста Мамре, а он је седео на улазу шатора свога у жежи дана.	А јави се њему Бог код храста Мамвријског, док он сеђаше на вратима шатора свога у подне.
18.2 Подигавши очи своје погледа, и гле, три човека стајаху према њему. И угледавши их потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље;	Podigavši oči svoje pogleda, i gle, tri čoveka stajahu pred njim. Ugledavši ih, potrča im na susret ispred vrata šatora svoga, pokloni se do zemlje,	И он подиже очи своје, и виде: и гле, три човека стајаху пред њим. И виде он, и потрча им у сусрет са улаза шатора, и поклони се до земље.	И подигавши очи своје виде, и гле, три човека стајаху изнад њега. И видевши потрча им у сусрет, са врата шатора свога, и поклони се до земље.
18.3 И рече: Господе, ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге својега.	i reče: Gospode, ako sam našao milost pred očima tvojim, nemoj proći daleko od sluge svoga.	И рече: „Господине! Ако, ево, нађох милост у очима Твојим, немој, молим, проћи мимо слуге Твога.	И рече: „Господине! Ако, дакле, нађох благодат пред Тобом, немој проћи слугу Твога.
18.4 Да вам донесемо мало воде и оперите ноге, те се наклоните мало под овијем дрветом.	Dopustite da vam se donese malo vode da operete noge, i odmorite se malo pod ovim drvetom.	Да се, сад, узме мало воде, и оперите ноге ваше, те отпочините под дрветом.	Нека се узме воде и оперу ноге ваше, и освежите се под дрветом.
18.5 И изнијећу мало хлеба, те поткријепите срце своје, па онда пођите, кад идете поред слуге својега. И рекоше: учини што си казао.	Između malo hleba da potkrepite snagu svoju, pa onda podjite, jer zato vi prolazite mimo sluge svoga. A oni rekohše: Učini kao što si kazao.	И да узмем парче хлеба, и подкрјепите срце ваше, потом ћете отићи: јер зато сте свратили код слуге вашег.“ И они рекоше: „Учини тако, како си рекао.“	И узећу хлеба, и јешћете, и после тога поћи ћете на пут ваш, ради чега сте свратили ка слуги вашем.“ И (они) рекоше: „Учини тако, како си рекао.“
18.6 И Аврам отрча у шатор к Сари, и рече: брже замијеси три копане бијелога брашна и испечи погаче.	Abraham otrča u šator k Sari i reče: Uzmi brzo tri mere belog brašna i ispeci kolače.	И похита Авраам у шатор Сари, и рече: „Похитај, и три мерице најбољег брашна замеси и направи погаче.“	И похита Авраам у шатор Сари, и рече јој: „Похитај и замеси три мерице најбољег брашна и направи погаче.“
18.7 Па отрча ка говедима и ухвати теле младо и добро, и даде га момку да га брже зготови.	Pa otrča ka govedima i uhvati mlado i dobro tele i dade ga momku koji ga brže zgotovi.	И до стоке потрча Авраам, и узе теле младо и добро, и даде момку да пожури да га зготови.	И до крава отрча Авраам, и узе теле младо и добро, и даде слуги, и пожури да га зготови.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Господ се указа Аврааму код храста Мамријског док је током дневне жеге седео на улазу у шатор.	Gospod se ukazao Avrâmu kod hrastova Mamrije dok je ovaj seдео na ulazu u šator tokom dnevne žege.	ГОСПОД се показа Аврааму код Мамреовог великог дрвећа док је Авраам седео на улазу свога шатора за време дневне жеге.	Потом се Господ јави Аврааму код храста маријског кад је седео на вратима шатора за време највеће врућине.
Авраам је подигао свој поглед и опазио три човека како стоје недалеко од њега. Чим их је угледао, потрчао је са улаза у шатор њима на сусрет. Он им се поклатио до земље,	Avrâm podigne pogled i ugleda tri čoveka kako stoje nedaleko od njega. Čim ih je ugledao, potrčao je s ulaza u šator njima u susret. Onда se poklonio do zemlje	Авраам диже поглед, а оно – три човека стоје у близини! Када их је видео, потрча им са улаза шатора у сусрет, поклати се до земље,	Кад подиже очи, гле, угледа три човека како стоје наспрам њега. Чим их угледа, потрча с врата шатора њима у сусрет и паде ничице на земљу.
и рекао: – Господару мој, ако сам нашао милост пред тобом, немој мимоићи слугу својега.	i reкао: „Gospode, ako sam стекао naklonost pred tobom, nemoј mимоићи мене, svoga slugu.	па рече: »Господару, ако сам стекао милост у твојим очима, немој да прођеш крај мене, твога слуге, а да не свратиш.	Затим рече: „Госпоре, ако сам нашао милост пред тобом, немој мимоићи слугу твога.
Нека донесу мало воде: оперите ноге и отпочините под дрветом.	Neka se donese мало vode: operite noge i odморите se pod ovим дрветом.	Нека се донесе мало воде, да оперете ноге, па да се одморите под дрветом.	Донеће вам се мало воде, оперите ноге и одморите се под стаблом.
Да донесем хлеба да се окрепите пре него што продужите даље. Ево, навратили сте своје слуге. На то му они рекоше: – Учини како си рекао.	Doneću хлеба да се окрепите, пре него што продужите својим путем. Јер навратили сте к својој слуги.“ Onи одговорише: „Uчини како си рекао.“	Донећу и хлеба, да се окрепите, а онда пођите даље. Јер, код свога слуге сте свратили.« »Добро«, рекоше они. »Уради како си рекао.«	Донећу вам комад хлеба да се окрепите пре него што наставите пут, јер сте дошли код слуге свога.“ Onи одговорише: „Учини као што си рекао.“
Авраам похита у шатор Сари, па јој рече: – Три мерице најбољег брашна брзо замеси и испеци погаче.	Avrâm је požurio Sari u šator i рекао: „Brзо узми три мере брашна, умеси погаче i испеци ih!“	Авраам пожуре к Сари у шатор и рече јој: »Брзо! Узми три сее белог брашна, па замеси и испеци лепиње!«	Тада Авраам отрча у шатор ка Саари и рече јој: „Брзо замеси три мерице најбољег брашна и испеци погаче.“
Затим је Авраам отрчао говедима, ухватио је младо и угојено теле, те га дао момку да га брже зготови.	Avrâm онда požuri говедима, ухвати младо и угојено теле, па га преда момку да га брже зготови.	Онда отрча до говедâ, узе младо, угојено теле и даде га једном слуги, који пожуре да га спреми за јело.	Затим Авраам отрча ка говедима, ухвати теле младо и угојено и даде га слуги да га брзо припреми.

Днч	Бкт	Ајј	АЈг
18.8 Па онда изнесе масла и млијека и теле које бјеше зготовио, и постави им, а сам стајаше пред њима под дрветом докле јеђаху.	Onda iznese masla i mleka i tele koje beše gotovo i postavi im, a on sam stajaše pred njima pod drvetom. I oni jedoše.	И узе масла(ца) и млека, и теле које зготови, и стави пред лице њихово; а сам стајаше код њих под дрветом. И они једоше.	А узе масла(ца) и млека, и теле које зготови, и постави пред њих, и једоше; а сам стајаше пред њима под дрветом.
18.9 И они му рекоше: гдје је Сара жена твоја? а он рече: ено је под шатором.	Tad mu rekoše: Gde je Sara, žena tvoja? On odgovori: Eno je pod šatorom.	И рекоше му они: „Где је Сара, жена твоја?“ А он рече: „Ено (је), у шатору.“	И рече му: „Где је Сара, жена твоја?“ А он одговарајући рече: „Ено (је), у шатору.“
18.10 А један између њих рече: до године у ово доба опет ћу доћи к теби, а Сара ће жена твоја имати сина. А Сара слушаше на вратица од шатора иза њега.	Jedan od njih reče: Do godine u ovo doba opet ću doći k tebi, i Sara, žena tvoja, imaće sina. Sara slušаше na vratima od šatora iza njega.	И рече (Господ): „Кад се вратим, вратићу се теби у одређено време, и, гле, биће син у Саре, жене твоје!“ А Сара слушаше код улаза у шатор, што је иза њега.	И рече (Господ): „Кад се вратим, доћи ћу теби у време ово у (ово) доба, и имаће сина Саре, жена твоја.“ А Сара чу код врата шатора, будући иза њега.
18.11 А Аврам и Сара бијаху стари и временити, и у Саре бјеше престало што бива у жена.	Abraham i Sara bejahu stari i zašli u godine, i Sara se nije više mogla nadati deci.	А Авраам и Сара беху стари, зашли у дане (=године); престало је бивати у Саре уобичајено код жена.	А Авраам и Сара беху стари и зашли у дане, а у Саре је престало што бива у жена.
18.12 Зато се насмеја Сара у себи говорећи: пошто сам остарјела, сад ли ће ми доћи радост? а и господар ми је стар.	Zato se ona nasmeja, govoreći u sebi: Pošto sam ostarela, sad li će mi ta radost doći?, a i gospodar je moj star.	И насмеја се Сара у себи, рекавши: „После мога старења, (зар) ће ми бити (то) задовољство, а господар ми је стар!“	И насмеја се Сара у себи, говорећи: „Још ми се баш не догоди до сада, а господар ми је стар!“
18.13 Тада рече Господ Авраму: што се смије Сара говорећи: истина ли је да ћу родити кад сам остарјела?	Tada reče Gospod Abrahamu: Zašto se Sara nasmejala govoreći: Istina li da ću imati dete, sad kad sam ostarela?	И рече Господ Авраму: „Зашто се то насмејала Сара, рекавши: ‘Зар ћу заиста родити ја остарела?’	И рече Господ Авраму: „Зашто се насмеја Сара у себи, говорећи: ‘Зар ћу заиста родити? ја пак остарила сам.’
18.14 Има ли што тешко Господу? До године у ово доба опет ћу доћи к теби, а Сара ће имати сина.	Ima li nešto što bi Gospodu bilo nedostižljivo? – Do godine u ovo doba opet ću doći k tebi, i Sara će imati sina.	Има ли речи (=ствари) немогуће за Господа? У одређено време вратићу се теби у ово доба, и у Саре биће син.“	Зар је немогућа реч (=ствар) од Бога? У време ово вратићу ти се у (ово) доба, и биће у Саре син.“

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
После је узео масла и млека, и оно згоговљено теле, па је ставио пред госте, а сам је стајао пред њима, под дрветом док су они обе довали.	Onda је узео maslo, mleko i ono tele koje је zgotovio, pa је sve то izneo pred one posetioce. A on sâm је stajao pred njima, pod дрветом, dok су они jeli.	Затим Авраам узео урде и млека и теле које је спремио за јело и ставио пред њих. И док су они јели, он је стајао крај њих под дрветом.	Потом изнесе масла, млека и печено теле, постави им, а сам стајаше пред њима под стаблом док су они јели.
– Где је твоја жена Сара? – запитали су га. – Ено је под шатором – одговори он.	Onda су га upitali: „Gде је tvoја žena Sara?“ Avrâm одговори: „Ено је у šatorу.“	»Где ти је жена Сара?« упиташе га. А он одговори: »Ено је у шатору.«	Затим га запиташе: „Где је Саара, жена твоја?“ Он одговори: „Ено је под шатором.“
Онда један од њих рече: – Вратићу ти се кад се наврши време и, гле, твоја жена Сара ће имати сина. Сара је то слушала иза њега, на улазу у шатор.	Gospod рече: „Zaista ћу се vratiti k теbi dogoдине u ово време, i ево, tvoја žena Sara ће имати sina.“ Sara је то слушала на ulazu у šator који је bio иза њега.	Тада један од њих рече: »Вратићу се к теби догодине у ово време, и твоја жена Сара имаће сина.« А Сара је слушала на улазу шатора, који је био иза њега.	„Доћи ћу ти догодине у ово доба, а Саара, жена твоја, имаће сина.“ Иза њега, Саара је слушала иза врата шатора.
Авраам и Сара су били прилично стари, у поодмаклим годинама. У Саре беше престало што бива у жена.	I Avrâm i Sara су већ били остарели i у odмаклим годинама. U Sаре је, naime, било престало што бива u младих жена.	И Авраам и Сара већ су били у поодмаклим годинама, и Сара више није имала месечницу.	Авраам и Саара беху стари, зашли у године, а Саари су престале месечнице.
Зато се Сара у себи смејала и говорила: „Спарушила сам се већ, па да упознам уживање! И господар мој је стар“.	Sара се na то насмејала u себи rekavši: „Zар ћу sada iskusiti radost, kad сам већ uvenula, a мој gospodar ostарео?“	Зато се Сара насмеја у себи и рече: »Зар сад, кад сам стара, да доживим ту насладу? А и муж ми је стар.«	Зато се Саара насмеја у себи говорећи: „Пошто сам увела, зар ћу сада уживати? А и господар ми је стар!“
Онда Господ упита Авраама: – Зашто се то Сара смеје и говори: „Како ћу да рађам кад сам остарела?“.	Gospod рече Avrâму: „Zаšto се смејала tvoја žena Sara i govorila: ‘Zар ћу sada родити kad сам већ остарела?’“	Тада ГОСПОД упита Авраама: »Зашто се Сара насмејала и рекла: ‘Зар ћу заиста родити дете сад кад сам стара?’“	Тада рече Господ Аврааму: „Зашто се смејала Саара говорећи: ‘Зар ћу ја родити кад сам остарела?’“
Зар има нешто што је Господу тешко? Вратићу ти се кад се наврши време: Сара ће имати сина.	Zар је за Gospoda ишта nemoguће? Da, vratićу се k теbi догодине u ово време i Sara ће имати sina.“	Зар је ГОСПОДУ ишта тешко? Вратићу се к теби у одређено време догодине, и Сара ће имати сина.«	Зар је Господу нешто немогуће? Догодине у ово доба доћи ћу опет к теби, а Саара ће имати сина!“

Днч	Бкт	Ајј	АЈг
18.15 А Сара удари у бах говорећи: нијесам се смијала. Јер се уплаши. Али он рече: није истина, него си се смијала.	А Сара slaže, govoreći: Nisam se nasmejala. Jer se uplašī. Ali on reče: Nije istina, smejala si se.	А Сара порече, говорећи: „Нисам се смејала!“, јер се бојала. Но Он рече: „Не, јер си се смејала!“	А Сара порече, говорећи: „Нисам се смејала!“, јер се уплаши. А он рече: „Не, него си се смејала!“
18.16 Потом усташе људи оданде, и пођоше пут Содома; и Аврам пође с њима да их испрати.	Zatim ljudi ustadoše i pođoše put Sodoma, i Abraham podje s njima da ih isprati.	И устадоше оданде (ти) људи, и устремеше поглед према Содому; а Авраам иђаше за њима да их испрати.	И уставши оданде (ти) људи и погледаше према лицу Содома и Гомора, а Авраам иђаше са њима испраћајући их.
18.17 А Господ рече: како бих тајио од Аврама шта ћу учинити,	Tada Gospod reče: Kako bih tajio od Abrahama ono što ću učiniti?...	И рече Господ: „Еда ли ћу Ја сакрити од Авраама шта Ја чиним?“	А Господ рече: „Еда ли ћу Ја сакрити од Авраама, слуге мога, што ћу Ја чинити?“
18.18 Кад ће од Аврама постати велик и силан народ, и у њему ће се благословити сви народи на земљи?	Od Abrahama će postati velik i silan narod, i u njemu će se svi narodi na zemlji blagosloviti.	А Авраам бивајући биће у народ велик и моћан, и у њему ће се благословити сви народи земаљски.	А Авраам бивајући биће у народ велики и многи, и благословиће се у њему сви народи земаљски.
18.19 Јер знам да ће заповедити синовима својима и дому својему након себе да се држе путова Господњих и да чине што је право и добро, да би Господ навршио на Авраму што му је обећао.	Jer sam ga izabrao da zapoveda sinovima svojim i domu svome nakon sebe, da se drže puteva Gospodnjih i da čine što je pravедno i dobro, da bi Gospod ispunio na Abrahamu obećanja koja mu je dao.	Јер познадох га да ће он заповедити синовима својим, и дому својему после њега, и држаће пут Господњи, чинећи правду и суд; да би Господ навео (=извршио) на Авраама оно што је рекао њему.“	Јер знам да ће он заповедити синовима својим, и дому својему после њега, и чуваће путеве Господње, да чине правду и суд, да би навео (=извршио) Господ на Авраама све што му је говорио.
18.20 И рече Господ: вика је у Содому и Гомору велика, и гријех је њихов грдан.	I Gospod reče: Velika je vika nastala na Sodom i Gomor i greh je njihov suviše grdan.	И рече Господ: „Вика Содома и Гомора (=Аморах) како је велика! И грех њихов како је тежак!“	Рече пак Господ: „Вика Содома и Гомора умножи се, и греси њихови велики су веома!“
18.21 Зато ћу сићи да видим еда ли све чине као што вика дође преда ме; ако ли није тако да знам.	Zato ću da sidjem, da vidim rade li kao što glas do mene dođje; a ako to nije tako znaću.	Сићи ћу, дакле, и видећу: да ли су чинили савсим према вици њиховој која дође до Мене, а ако нису – знаћу.“	Зато, сишавши видећу: да ли се по вици њиховој која долази к мени збивају (ствари); ако ли не, да знам.“
18.22 И људи окренувши се пођоше пут Содома; али Аврам још стајаше пред Господом,	Ljudi se udaljiše i podjoše put Sodoma; ali Abraham još stajaše pred Gospodom.	И окренуше се оданде (ти) људи, и пођоше у Содом, а Авраам још стајаше пред лицем Господа.	И окренувши се оданде (ти) људи, дођоше у Содом, а Авраам још стајаше пред Господом.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Сара се начини невеста и рече: – Нисам се смејала. Она се била уплашила, али он рече: – Јеси. Смејала си се.	Uplašivši se, Sara je poricala: „Ne, nisam se smejala!“ Ali Gospod joj reče: „Jesi, smejala si se.“	Сара слага рекавши: »Нисам се смејала«, јер се уплашила. А ГОСПОД рече: »Јеси, јеси, смејала си се.«	Саара рече поричући: „Нисам се смејала“, јер се уплаши. Али он рече: „Не, смејала си се!“
Људи се подигоше и кренуше према Содому. Авраам пође да их испрати.	Zatim su ljudi ustali i pogledali prema Sodomu. Avram je pošao s njima da ih isprati.	Када су они људи устали да крену, погледаше ка Содому, а Авраам пође с њима да их испрати.	Потом усташе људи и пођоше према Содому, а Авраам пође да их испрати.
Господ рече: „Зар од Авраама да сакривам шта ћу урадити,	Gospod reče: „Zar ću od Avrama skrivati šta ću učiniti,	Тада ГОСПОД рече у себи: »Зар да кријем од Авраама шта ћу да учиним?	Тада Господ рече: „Зар да сакријем од Авраама шта ћу учинити?
кад ће од Авраама настати велик и бројан народ и преко њега ће бити благословени сви народи на земљи?	kad ću od njega učiniti veliki i moćni narod, preko koga će biti blagosloveni svi narodi na zemlji?	Од њега ће постати велик и моћан народ и преко њега ће бити благословени сви народи на земљи.	Од Авраама ће настати велик и моћан народ и кроз њега ће бити благословени сви народи на земљи.
Њега сам издвојио да поучи своје синове и своје укућане после себе како да се држе Господњег пута, да чине што је праведно и право, те ће тако Господ да оствари што је обећао Аврааму“.	Jer njega sam izabrao da pouči svoje sinove i svoj dom posle sebe da se drže Gospodnjeg puta čineći što je pravedno i pravo, da bi Gospod ostvario ono što je obećao Avramu.“	Јер, ја сам га изабрао да поучи своју децу и будуће укућане да се држе ГОСПОДЊЕГ пута поступајући правично и праведно, да ГОСПОД може да изврши оно што је обећао Аврааму.«	Зато сам га изабрао да заповеда својој деци и потомцима да се држе пута Господњег, да чине што је добро и праведно, тако да Господ испуни Аврааму оно што је обећао.“
Затим Господ настави: – Велика је вика на Содом и Гомору, и врло тежак је њихов грех.	Gospod nastavi: „Glasna je tužba protiv Sodome i Gomore, jer je njihov greh veoma težak.	ГОСПОД рече: »Зато што је повика на Содому и Гомору велика и зато што је њихов грех веома тежак,	Затим Господ настави: „Велика је повика на Содом и Гомору да је њихов грех превелик.
Сићи ћу да видим раде ли збиља то што је у тужњави што је стигла од мене. Хоћу да проверим.	Sići ću, stoga, da vidim čine li zaista ono za šta ih tereti tužba što je k meni došla. Ako nije, znaću.“	сићи ћу онамо да видим да ли заиста чине све то што сам чуо или не.«	Зато ћу сићи да видим да ли заиста раде како их оптужују. Ако није тако, да знам.“
Људи су оданде наставили према Содому, а Авраам је још стајао пред Господом.	Ljudi su se odande zaputili ka Sodomu, ali je Avram ostao da stoji pred Gospodom.	Они људи кренуше оданде пут Содоме, а Авраам је још стајао пред ГОСПОДОМ.	Тада људи кренуше према Содому, а Авраам још стајаше пред Господом.

Днч	Бкт	АЈј	АЈг
18.23 И приступив Аврам рече: хоћеш ли погубити и праведнога с неправедним?	Abraham mu se približi i reče: Hoćeš li ti učiniti da pogine i pravednik s nepravednim?	И приђе (Му) Авраам, и рече: „Зар ћеш заиста погубити праведнога са злим?”	И пришавши (Му) Авраам, рече: „Нећеш ли погубити праведнога са безбожником, и биће праведник као безбожник?”
18.24 Може бити да има педесет праведника у граду; хоћеш ли и њих погубити, и нећеш опростити мјесту за онијех педесет праведника што су у њему?	Može biti da ima pedeset pravednika u gradu. Hoćeš li učiniti da i oni poginu i nećeš li oprostiti mestu za onih pedeset pravednika što su u njemu?	Можда има педесет праведника унутар града? Зар ћеш заиста погубити, и нећеш опростити месту ради педесет праведника који су унутар њега?	Ако буде педесет праведника у граду, хоћеш ли их погубити? Зар нећеш опростити свему месту ради педесет праведника, ако (их) буде у њему?
18.25 Немој то чинити, ни губити праведника с неправедником, да буде праведнику као и неправеднику; немој; еда ли судија цијеле земље неће судити право?	Učiniti da pogine pravednik s nepravednikom, da bude pravedniku kao i nepravedniku! – Nemoj tako, nemoj! Neće li sudija cele zemlje pravo suditi?	Далеко било од Тебе да чиниш по речи (=ствари) тој, да погубиш праведника са злим, и биће с праведником као са злим. Далеко било од Тебе! Судија све земље неће ли учинити суд (правде)?“	Нипошто Ти нећеш учинити по речи тој, да погубиш праведника са безбожником, и биће праведник као безбожник. Нипошто! Судијо све земље, нећеш ли учинити суд (правде)?
18.26 И рече Господ: ако нађем у Содому педесет праведника у граду, опростићу цијелом мјесту њих ради.	Reče Gospod: Ako usred grada Sodoma nadjem pedeset pravednika, oprostiću celome gradu radi njih.	И рече Господ: „Ако нађем у Содому педесет праведника унутар града, тада ћу опростити свему месту ради њих.“	А Господ рече: „Ако нађем у Содому педесет праведника у граду, оставићу сво место ради њих.
18.27 А Аврам одговори и рече: гле, сада бих проговорио Господу, ако и јесам прах и пепео.	Abraham odgovori i reče: Gle, usudih se progovoriti Gospodu, i ako sam prah i pepeo:	И одговори Авраам, и рече: „Ево, молим, реших се говорити Господу (моме), а ја сам прах и пепео!”	И одговоривши Авраам, рече: „Сада почех говорити Господу, а ја сам прах и пепео!”
18.28 Може бити праведника педесет мање пет, хоћеш ли за овијех пет затрти сав град? Одговори: не ћу, ако нађем четрдесет и пет.	Može biti pravednika pedeset manje pet. Hoćeš li za tih pet zatrti sav grad? I Gospod reče: Neću ako nadjem četrdeset i pet pravednih.	Можда од педесет праведника недостаје пет, зар ћеш због петорице истребити сав град?“ И рече (Он): „Нећу истребити, ако нађем тамо четрдесет пет.“	Ако ли се пак смањи педесет праведника за пет, зар ћеш због петорице погубити сав град?“ И рече (Он): „Нећу погубити, ако нађем тамо четрдесет пет.“

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Авраам се онда приближи и рече: – Хоћеш ли да затреш и невинога с кривим?	Avrâm mu pristupi i reče: „Zar ćeš pogubiti i pravednoga s grešnikom?”	Он приђе ГОСПОДУ и упита: »Зар ћеш заиста уништити и недужне заједно са кривима?»	Затим се приближи и рече: „Хоћеш ли погубити и праведнога с грешним?”
Можда у граду има педесет невиних. Зар ћеш то место уништити уместо да га поштедиш због педесет невиних који ће се наћи у њему?	Možda u gradu ima pedeset pravednika. Zar ćeš i njih da uništiš i ne oprostiš tom mestu radi onih pedeset koji budu u njemu?	А шта ако у граду има педесет недужних? Зар ћеш заиста уништити то место? Зар га нећеш поштедети због педесет недужних у њему?	Можда има педесет праведника у граду. Зар ћеш их погубити и зар нећеш опростити граду због тих педесет праведника који су у њему?
Далеко било од тебе да чиниш тако што! Зар да убијеш невиног као и кривог, па да буде исто и невиноме и кривоме? Далеко било од тебе! Зар да судија над свом земљом не чини што је право?	Daleko bilo od тебе da učiniš takvu stvar! Zar da pogubiš pravednoga s grešnikom, pa da pravednika snade isto što i grešnika? Daleko bilo od тебе! Zar ni sudija celog sveta da ne čini što je pravo?“	Далеко било да тако нешто учиниш – да погубиш недужне заједно са кривима, да с недужнима поступиш као са кривима. Далеко било! Зар да Судија свега света не поступи правично?»	Далеко било то од тебе да убијеш праведника као и грешника, па да исто прођу праведник и грешник! Далеко било то од тебе! Зар судија целе земље неће судити праведно?»
– Будем ли у граду Содому нашао педесет невиних – одговори Господ – због њих ћу поштедети цело место.	Gospod odgovori: „Ako u gradu Sodomi nađem pedeset pravednika, zbog njih ću oprostiti celom mestu.“	А ГОСПОД рече: »Ако у граду Содоми нађем педесет недужних, због њих ћу поштедети цело место.«	Тада рече Господ: „Ако нађем у граду Содому педесет праведника, због њих ћу опростити целом граду.“
Авраам је поново проговорио: – Усуђујем се, ево, да опет нешто кажем Господару моме иако сам прах и пепео.	Avrâm nastavi: „Usuduјem se, evo, da opet kažem nešto svome Gospodu, iako sam prah i pepeo.“	»Ето«, поново проговори Авраам, »иако сам прах и пепео, усуђујем се да говорим Господу.	На то Авраам рече: „Ево, усуђујем се да говорим Господу иако сам прах и пепео.
Ако би невиних било пет мање од педесет, да ли би уништио сав град због тих пет? – Ако их – одговори он – онде нађем четрдесет пет, нећу га уништити.	Možda u gradu nedostaje pet od pedeset pravednika. Zar ćeš uništiti celo mesto zbog petorice?“ Gospod odgovori: „Ako nađem tamo četrdeset pet pravednika, neću ga uništiti.“	Шта ако недужних буде пет мање од педесет? Хоћеш ли затрти цео град због пет људи?» «Ако их тамо нађем четрдесет пет», рече ГОСПОД, »нећу га затрти.«	Можда ће бити праведних педесет мање пет? Зар ћеш због тих пет уништити цео град?» Одговори: „Нећу га уништити ако нађем четрдесет пет.“

	Днч	Бкт	Ајј	АЈг
18.29	И стаде даље говорити, и рече: може бити да ће се наћи четрдесет. Рече: не ћу ради онијех четрдесет.	Abraham stade dalje govoriti i reče: Može biti da će ih se naći četrdeset. I Gospod reče: Radi tih četrdeset neću ništa učiniti.	И продужи (Авраам) још говорити Њему, и рече: „Можда ће се наћи тамо четрдесет?“ И рече (Он): „Нећу учинити ради четрдесеторице.“	И настави (Авраам) још говорити Њему, и рече: „Ако ли се нађе тамо четрдесет?“ И рече (Он): „Нећу погубити ради четрдесеторице.“
18.30	Потом рече: немој се гњевити, Господе, што ћу рећи; може бити да ће се наћи тридесет. И рече: не ћу, ако нађем тридесет.	Reče Abraham: Da se ne naljuti Gospod zbog onoga što ću sad reći. Može biti da će ih se naći trideset. I Gospod reče: Neću učiniti ništa ako nadjem trideset pravednih.	И рече (Авраам): „Да се, молим, не љути Господар (мој), да (још) говорим: Можда ће се наћи тамо тридесет? И (Он) рече: „Нећу учинити, ако нађем тамо тридесет.“	И рече (Авраам): „Немој нешто (замерити), Господе, ако (још) говорим: Ако ли се нађе тамо тридесет?“ И (Он) рече: „Нећу погубити, ако нађем тамо тридесет.“
18.31	Опет рече: гле, сада бих проговорио Господу; може бити да ће се наћи двадесет. Рече: не ћу их погубити за онијех двадесет.	Reče Abraham: Gle, usudih se progovoriti Gospodu. Može biti da će ih se naći dvadeset. Reče Gospod: Neću ga uništiti radi onih dvadeset.	И рече (Авраам): „Ево, молим, реших се говорити Господару (моме опет): Можда се нађе тамо двадесет?“ И (он) рече: „Нећу истребити ради двадесет.“	И рече (Авраам): „Пошто сам већ говорио Господу (да кажем још): Ако ли се нађе тамо двадесет?“ И (Он) рече: „Нећу погубити ради двадесет.“
18.32	Најпослије рече: немој се гњевити, Господе, што ћу још једном проговорити; може бити да ће се наћи десет. Рече: не ћу их погубити ради онијех десет.	Najposle Abraham reče: Da se ne naljuti Gospod zbog onoga što ću još samo jedanput govoriti. Može biti da će se naći deset pravednih. I Gospod reče: Neću ga uništiti radi tih deset pravednika.	И рече (Авраам): „Да се, молим, не љути Господар (мој), да говорим још овај пут: Можда се нађе тамо десет?“ И (Он) рече: „Нећу истребити ради десет.“	И рече (Авраам): „Немој нешто, Господе, ако проговорим још једном: Ако ли се нађе тамо десет?“ И (Он) рече: „Нећу погубити ради десет.“
18.33	И Господ отиде свршивши разговор с Аврамом; а Аврам се врати на своје мјесто.	Svršivši razgovor s Abrahamom Gospod otide, a Abraham se vrati u svoj stan.	И отиде Господ, кад заврши говорити с Аврамом; а Авраам се врати у место своје.	И отиде Господ, пошто престаде говорити Авраму; а Авраам се врати у место своје.
19.1	А у вече дођоше два анђела у Содом; а Лот сјеђаше на вратима Содомским; и кад их угледа, устаде те их срете, и поклони се лицем до земље,	Pred veče dođoše dva anđjela u Sodom, a Lot sedjaše na vratima Sodomskim. Kad ih Lot ugleda, usta da ih sretne, pokloni im se licem do zemlje,	И дођоше два Анђела у Содом увече, а Лот сјеђаше код врата Содома. И виде (их) Лот, и устаде у сусрет њима, и поклони се лицем до земље.	И дођоше два Анђела у Содом увече, а Лот сјеђаше код врата Содома. И видевши (их) Лот устаде у сусрет њима, и поклони се лицем до земље.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
– А ако их се онде нађе само четрдесет? – опет ће Авраам да проговори. – Нећу то учинити због њих четрдесет – одговори он.	Avrâm mu se ponovo obratio: „А ако се у пјему наде четрдесет праведника?“ Gospod odgovori: „Нећу га уништити zbog tih четрдесет.“	А Авраам му опет рече: »Шта ако их се тамо нађе само четрдесет?« Он рече: »Нећу то учинити због њих четрдесет.«	Опет додаде: „Можда ће се тамо наћи четрдесет праведних?“ Одговори: „Нећу ништа радити због тих четрдесет.“
– Нека се не љути Господар мој – продужи Авраам – ако наставим. Шта ако их се онде нађе само тридесет? – Ако их онде нађем само тридесет – одговори – нећу учинити.	Avrâm opet reče: „Neka se Gospod ne gnevi ako nastavim. Šta ako se тамо наде тридесет праведника?“ Gospod odgovori: „Нећу га уништити ако их тамо нађем тридесет.“	Онда Авраам рече: »Нека се Господ не љути што опет проговарам. Шта ако их се нађе само тридесет?« Он рече: »Нећу то учинити ако их тамо нађем тридесет.«	Опет настави: „Немој се гневити, Господе, ако кажем да ће се можда наћи тридесет?“ Одговори: „Нећу ништа учинити ако их нађем тридесет.“
Авраам ће опет: – Ево, поново се усуђујем да говорим Господару моме. Шта, ако их се којим случајем онде нађе само двадесет? – Нећу га уништити због тих двадесет – одговори.	Avrâm će opet: „Усуђујем се, evo, да опет кажем нешто svome Gospodu. Ако их се у граду наде двадесет?“ „Нећу уништити град zbog onih двадесет.“	Тада Авраам рече: »Ето, усуђујем се да говорим Господу. Шта ако их се тамо нађе само двадесет?« Он рече: »Нећу га затрти због њих двадесет.«	Опет рече: „Ево, опет се усуђујем да говорим Господу. Можда ће се наћи двадесет?“ Одговори: „Нећу га уништити због тих двадесет.“
– Нека се не љути Господар мој – поново ће Авраам – али да проговорим још само једном. Шта, ако их је којим случајем само десет? Одговорио је: – Нећу га уништити због тих десет.	Avrâm opet reče: „Neka se moj Gospod ne ljuti ako mu se samo још једном obratim. А ако се у граду наде само десет праведних?“ Gospod odgovori: „Нећу га уништити zbog tih десет.“	Онда Авраам рече: »Нека се Господ не љути, него нека ми допусти да само још једном проговорим. Шта ако их се тамо нађе само десет?« Он рече: »Нећу га затрти због њих десет.«	Затим рече: „Немој се, Господе, гневити ако кажем још само једном. Можда ће се тамо наћи десет праведних?“ Одговори: „Нећу га уништити због њих десет!“
Кад је Господ завршио разговор са Авраамом, он је отишао, а Авраам се вратио у своје место.	Kad је завршио разговор s Avrâmom, Gospod је otišao, а Avrâm се вратио kući.	Када је завршио разговор с Авраамом, ГОСПОД оде, а Авраам се врати кући.	Тада Господ отиде завршивши разговор са Авраамом, а Авраам се врати у своје место.
Она два анђела су увече стигла у Содом. Лот је седео на градским вратима содомским. Кад их је Лот угледао, устао је и пошао им у сусрет. Поклони се лицем до земље	Stignu она два anđela uveče u Sodomu baš kada је Lot sedeo kod gradskih vrata. Kad их је video, Lot im је рошао u susret, poklonio се licem do zemље	Она два анђела стигше увече до Содоме. Лот је седео на градској капији, па када их је угледао, устаде, пође им у сусрет и ничице се поклони.	Увече дођоше два анђела у Содом док је Лот седео на вратима содомским. Кад их Лот угледа, пође им у сусрет. Поклони се лицем до земље.

Днч	Бкт	Ајј	АЈг
19.2 И рече: ходите, госпо-до, у кућу слуге својега, и преноћите и оперите ноге своје; па сјутра рано кад устанете пођите својим путем. А они рекоше: не, него ћемо преноћити на улици.	i reče: „Dodjite, gospo- do moja, u kuću slug- ge svoga, da tu preno- čite; operite noge svoje i sutra ćete uraniti da svoj put nastavite. Ne, odgovoriše oni–, mi će- mo na ulici noć prove- sti.	И рече: „Ево, сад, Госпо- до моја, свратите, мо- лим, у дом слуге вашег и преноћите; и опери- те ноге ваше, и поранићете, и поћи ћете пу- тем својим.“ Но они ре- коше: „Не, јер ћемо на улици преноћити.“	И рече: „Ево, Госпо- до, свратите у дом слуге вашег, и прено- ћите, и оперите ноге своје, и поранивши ујутро отићи ћете пу- тем својим.“ И рекоше они: „Не, него ћемо преноћити на тргу.“
19.3 Али он навали на њих, те се увратише к ње-му и уђоше у кућу њего-ву, и он их угости, и испече хљебова прије-снијех, и једоше.	Ali Lot toliko navali da se oni uvrtišе k njemu i udjoše u kuću njegov- u; i on ih ugosti i ispe- če im beskvasne hlebo- ve. I oni jedoše.	А он наваљиваше на њих веома, те сврати-ше код њега, и уђоше у дом његов. И учини им гозбу, и погаче испече, и једоше.	И принуђиваше их, те свратише код њега, и уђоше у кућу његову. И учини им гозбу, и ис-пече им погаче, и једо-ше.
19.4 И још не бјеху легли, а грађани Содомљани слеглоше се око куће, старо и младо, сав на-род са свијех крајева,	Još ne behu ni legli, a ljudi iz grada, ljudi So- domski, slegoše se oko kuće. Od dece do stara- ca ceo se narod tu sle- že.	Пре но што ће они ле-ћи, а људи града, љу-ди Содомљани, опко-лише дом (Лотов), од младића до старца, сав народ, одасвуд.	Пре но што легоше, а људи града Содомља-ни опколише кућу (Ло-тову), од младића до старца, сав народ за-једно.
19.5 И викаху Лота и гово-раку му: гдје су људи што дођоше синоћ к теби? изведи их к нама да их познамо.	Oni izazvaše Lota i re- koše mu: Gde su ljudi što noćas k tebi dođo- še? Izvedi ih k nama da ih poznamo.	И повикаше Лоту, и ре-коше му: „Где су људи који дођоше теби но-ћас. Изведи их нама, да их познамо.“	И зазиваху Лота, и го-вораху му: „Где су људи који су ушли код тебе ноћас? Изведи их на-ма, да легнемо с њи-ма.“
19.6 А Лот изиде к њима пред врата затворив врата за собом,	Lot izidje k njima pred ulaz u kuću i zatvori vrata za sobom,	И изиђе к њима Лот на улаз, а затвори врата за собом.	А Лот изиђе к њима пред врата, а врата за-твори за собом.
19.7 И рече им: немојте, браћо, чинити зла.	pa im reče: Molim vas, braćo, ne činite zla!	И рече: „Немојте, мо-лим, браћо моја, злочинити!“	И рече им: „Нипошто, браћо, немојте зла чинити!“
19.8 Ево имам двије кћери, које још не познаше човјека; њих ћу вам из-вести, па чините с њима што вам је воља; само не дирајте у оне људе, јер су зато ушли под мој кров.	Eto imam dve kćeri ko- je još ne poznaše čo- veka; njih ću vam iz- vesti, pa činite s njima što vam је volja, ali ne dirajte у ove ljude, jer su oni došli pod senku moga krova.	Ево, дакле, у мене две кћери, које нису позна-ле мужа; да их, ево, из-ведем вама, и чините с њима како је угодно у очима вашим, само људима овим не чини-те нешто, јер они за-то уђоше под сен крова мога.“	Имам ја две кћери, ко-је не познаше мужа; извешћу вам их, и учи-ните с њима како вам је угодно; само овим људима немојте чини-ти никакву неправду, због чега су ушли под кров свода мога.“

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
и рекао: – Молим вас, господари, свратите у кућу слуге својега да преноћите и ноге оперете, а онда ћете рано устати и наставити вашим путем. Они, међутим, рекоше: – Не, него ћемо ноћ провести на тргу.	i rekao: „Molim vas, gospodo, svratite u dom svoga sluge da provedete noć i operete noge; onda uranite, pa nastavite svojim putem.“ Oni odgovoriše: „Ne, prespavaćemo na ulici.“	»Молим вас, господо«, рече, »свратите у кућу свога слуге да преноћите и оперете ноге, а сутра ураните и наставите пут.« »Не«, одговорише они, »преноћићемо на тргу.«	Он рече: „Ево, господо, уђите у кућу слуге свога да преноћите, да оперете ноге, па ћете ујутру кад устанете поћи својим путем.“ Они рекоше: „Не, преноћићемо напољу.“
Ипак, он их је упорно наговарао, те они увратише к њему и уђоше у његову кућу. Он их је угостио, испекао лепање, па су обедовали.	No, Lot ih je toliko saletao da su oni konačno svratili k njemu i ušli u njegovu kuću. Onda ih je ugostio, ispeкао beskvasni hleb, pa su jeli.	Али Лот их је упорно наговарао, па они свратише к њему. Уђоше у његову кућу, а он им спреми гозбу и испече бесквасног хлеба, па су јели.	Међутим, он навали на њих, тако да свратише и уђоше у кућу његову. Он их угости, испече бесквасни хлеб и једоше.
Људи још не бежаху легли на починак, кад Содомљани, млади и стари, сав народ до последњег човека, опколише кућу.	Ali pre nego što su legli na починак, žitelji grada – muškarci Sodome, stari i mladi – sav narod do poslednjeg čoveka, опколе кућу.	Пре него што су легли на починак, сви грађани Содоме, сав народ из свих делова града, и старо и младо, опколише кућу.	Док још нису легли, опколише грађани Содома кућу, млади и стари, сав народ из краја.
Позвали су Лота и рекли му: – Где су људи што се вечерас увратише к теби? Изведи их да их познамо.	Onda su pozvali Lota i rekli mu: „Gde su oni ljudi što su noćas došli k tebi? Izvedi ih k nama da spavamo s njima!“	Зовнуше Лота, па га упиташе: »Где су људи који су ноћас дошли к теби? Изведи нам их, да спавамо с њима.«	Они викнуше Лота и рекоше му: „Где су људи што су дошли синоћ к теби? Изведи нам их да их облежимо!“
Лот изиђе к њима на улаз и затвори врата за собом.	Lot izade k njima на улаз, а врата затвори за собом.	Тада Лот изађе пред њих и затвори за собом врата,	Лот стаде на улаз и затвори врата за собом.
– Браћо моја – рече им – молим вас, не чините тог зла.	Onda im reče: „Braćo моја, molim вас, не чините тог зла!“	па рече: »Молим вас, пријатељи, не чините ово зло.	Рече им: „Браћо моја, немојте чинити зла.
Ево, имам две кћери с којима мушкарац није имао додира. Њих ћу вам извести, па чините с њима што вам је воља; само овим људима не чините ништа, јер су дошли под сенку мог крова.	Evo, imam овде две ćerke које још нису биле у додиру ни с једним човеком. Њих ћу вам извести, па чините с њима што вам је воља; али овим људима не чините ништа, јер су дошли под сенку мoga krova.“	Ево, имам две кћери које су још девице. Њих ћу вам извести, па с њима чините како вам драго. Али овим људима немојте да чините ништа нажао, јер су под мојим кровом и под мојом заштитом.«	Ево, имам две ћерке, које још не познаше човека. Извешћу вам их, па чините с њима шта вам је воља. Само овим људима не чините ништа пошто су дошли под мој кров.“

Днч	Бкт	Ајј	Ајг
19.9 А они му рекоше: ходи амо. Па онда рекоше: овај је сам дошао амо да живи као дошљак, па још хоће да нам суди; сад ћемо теби учинити горе него њима. Па навалише јако на човјека, на Лота, и стадоше истављати врата.	Oni rekoše: Odmakni se!, pa dodāše: Ovaj je ovde kao stranac došao i još hoće da nam sudi! Sad ćemo mi tebi učiniti gore nego njima! I odgurnuvši silom Lota, stadoše istavljati vrata.	А они рекоше: „Одступи даље!“ И рекоше: „Неки (ту) дошао да борави, и он суд пресуђује! Сад ћемо злочинити теби (више) него њима.“ И навалише веома на човека, на Лота, и приђоше да развале врата.	А они рекоше: „Одступи тамо! Сам си (ту) дошао да боравиш, нећеш ли ваљда и суд да пресуђујеш? Зато ћемо сада тебе злоставити већма него њих.“ И навалише веома јако на човека, на Лота, и приђоше да развале врата.
19.10 А она два човјека дигоше руке, и увукоше Лота к себи у кућу, и затворише врата.	Ona dva čoveka digošе ruke, uvukošе Lota k sebi i zatvorišе vrata.	Но људи (=Анђели) пружише руке своје и уведоше Лота себи у дом, и затворише врата.	А људи (=Анђели) пружише руке увукоше Лота себи у дом, и врата дома затворише.
19.11 А људе што бијаху пред вратима кућним уједанпут ослијепише од најмањег до највећег, те не могаху наћи врата.	A ljudi što bejahu pred kućnim vratima u jedanput zaslepešе, od najmanjega do najvećega, te ne mogahu naći vrata.	А људе који беху пред улазом дома ударише слепилом, од малог до великог, те се они намучише тражећи улаз.	Људе пак који беху пред вратима дома ударише слепилом, од малог до великог, и они се паралисаше тражећи врата.
19.12 Тада она два човјека рекоше Лоту: ако имаш овдје још кога свога, или зета или сина или кћер, или кога год свога у овом граду, гледај нек иду одавде;	Tada ona dva čoveka rekošе Lotu: „Koga imaš ovde svoga? Gledaj da izidju odavde zetovi, sinovi, kćeri i svi tvoji koji su u ovome gradu.	И рекоше људи (=Анђели) Лоту: „Ко је још твој овде? Зета, и синове твоје, и кћери твоје, и све који су твоји у граду, изведи из (овог) места!	А људи (=Анђели) рекоше Лоту: „Има ли ко твој овде, зетови или синови или кћери? Или ако је неко други твој у граду, изведи га из места овог!
19.13 Јер хоћемо да затremo мјесто ово, јер је вика њихова велика пред Господом, па нас посла Господ да га затremo.	Jer ćemo da zatremo ovo mesto, jer je protiv gradjana njegovih velika vika pred Gospodom, i Gospod nas posla da zatremo grad.	Јер ћемо ми истребити место ово, јер је велика вика њихова пред лицем Господњим, и Господ нас посла да је истребимо.“	Јер ћемо ми погубити место ово, јер се подиже вика њихова пред Господом, и Господ нас посла да је сатremo.“
19.14 И изиде Лот, и каза зетовима својим, за које шћаше дати кћери своје, и рече им: устајте, идите из мјеста овога јер ће сада затрти Господ град овај. Али се зетовима његовијем учини да се шали.	Lot izidje i каза verenicama kćeri svojih: Ustajte, idite iz ovoga mesta, jer će sad Gospod zatrti ovaj grad. Ali se verenicama učini da se on šali.	И изиђе Лот, и говораше са зетовима својим, који би узели кћери његове, и рече: „Устаните, изиђите из места овог, јер ће истребити Господ овај град.“ И би он као подсмешљив у очима зетова својих.	А Лот изиђе, и говораше зетовима својим, који би узели кћери његове, и рече: „Устаните и изиђите из места овога, јер ће Господ затрти град.“ А он изгледаше подсмешљив пред зетовима својим.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Они му рекоше: – Губи се! Стигао си овамо као дошљак, а сад већ хоћеш да нам будеш судија. Сад ћемо теби учинити горе него ли њима. Онда грубо насрнуше на Лота и почеше да изваљују врата.	Они му рекоше: „Skloni se odatle! Došao si ovde kao došljak, a već se postavljáš za sudiju. Sad ćemo s tobom da uradimo gore nego s njima.“ Onda silovito nasrnu na Lota i primaknu se vratima da ih razvalse.	»Склањај нам се с пута!« рекоше они. »Дошао овде као странац, а већ би да буде судија! Сад ћемо ми с тобом горе него с њима.« И силовито одгурнуше Лота, па кренуше да развале врата.	Тада они рекоше: „Склањај се!“ Затим додадоше: „Овај је дошао као странац, а хоће да нам суди! Сад ћемо теби учинити горе него њима!“ Затим притиснуше јако човека Лота и почеше да разваљују врата.
Тада она двојица испружише руке, увукоше Лота у кућу и затворише врата,	Ali ona dvojica ispruže ruke, uvuku Lota k sebi i zatvore vrata.	Али она двојица пружише руке напоље, па увукоше Лота к себи у кућу и затворише врата.	Међутим, она два човека провукоше руке напоље, увукоше Лота у кућу к себи и затворише врата.
а људе испред врата тако заслепише да нису могли наћи врата.	A one ljude što su bili pred vratima, stare i mlade, udare slepilom tako da nisu mogli da pronađu vrata.	А људе пред улазом, и младе и старе, заслепише, тако да нису могли да нађу улаз.	Затим ударише слепилом људе пред вратима куће, младе и старе, тако да нису могли да нађу врата.
Онда она двојица упиташе Лота: – Кога још овде имаш? Синове и кћери и све које имаш у граду изведи из овог места,	Onda ona dvojica upitаше Lota: „Imaš li ovde još koga: zetove, sinove i ćerke, ili bilo koga u gradu? Izvedi ih iz mesta,	»Кога још имаш овде?« упиташе она двојица Лота. »Зетове, синове и кћери и све које имаш у граду, изведи одавде,	Тада рекоше људи Лоту: „Кога још овде имаш? Зета, синове своје, кћери своје и све своје у граду изведи из града.
јер ми ћемо затрти ово место: вика против њих је пред Господом постала толика и Господ нас је послао да га уништимо.	jer ćemo ga uništiti. Teška je optužba što ga tereti pred Gospodom; on nas je poslao da ga uništimo.“	јер ћемо ми затрти ово место. Повика против ових људи постала је толика пред ГОСПОДОМ да нас је послао да га затремо.«	Хоћемо да уништимо ово место. Вика против њих је велика пред Господом. Господ нас је послао да их затремо.“
Лот је онда изишао да то каже својим будућим зетовима који је требало да се ожене његовим кћерима. Рекао им је: – Устаните! Одлазите из овог места, јер Господ ће уништити град. Међутим, његови будући зетови помислише да он то збија шалу.	Lot je zatim izašao i rekao svojim budućim zetovima koji su bili vereni s njegovim ćerkama: „Ustajte! Odlazite iz ovog mesta jer će Gospod uništiti grad!“ Ali njima se činilo da to Lot zbija šalu.	И Лот изађе да то каже својим будућим зетовима. »Брзо!« рече им. »Изађите из овога места, јер ће га ГОСПОД затрти!« Али његови зетови су мислили да се шали.	Тада Лот изађе и рече будућим зетовима који су хтели да узму његове ћерке: „Устајте и идите из овог места јер ће Господ уништити овај град!“ Будућим зетовима се учинило да се он шали.

Днч	Бкт	Ајј	АЈг	
19.15	А кад зора забијеље, навалише анђели на Лота говорећи: устани, узми жену своју и двије кћери своје које су ту, да не погинеш у безакону града тога.	Kad zora zabeli, navališe andjeli na Lota govoreći: Ustani, uzmi ženu svoju i dve kćeri svoje koje su tu, da ne pogineš u kazni ovoga grada.“	И када изиђе зора, пожуриваху Анђели Лота, говорећи: „Устани, узми жену твоју и две кћери твоје које имаш, да не погинеш са грехом града.“	А када би јутро, пожуриваху Анђели Лота, говорећи: „Устани и узми жену твоју и две кћери твоје које имаш, и изиђи, да и ти не пропаднеш са безаконима града.“
19.16	А он се стаде шчињати, те људи узеше за руку њега и жену његову и двије кћери његове, јер га бјеше жао Господу, и изведоше га и пустише иза града.	Ali kako on oklevaše, uzeše ljudi za ruku njega i ženu njegovu i dve kćeri njegove, jer ga Gospodu beše žao, i izvedoše ga i pustiše ga iza grada.	А он оклеваше; и ови људи узеше га за руку, и жену његову за руку, и две кћери његове за руку, по милости Господњој према њему, и изведоше га, и оставише га изван града.	И потресоше се; и узеше га Анђели за руку, и жену његову за руку, и две кћери његове за руке, пошто Господ поштеде њега.
19.17	И кад их изведоше напоље, рече један: избави душу своју и не обзири се натраг, и у цијелој овој равни да нијеси стао; бјежи на оно брдо, да не погинеш.	Kad ih izvedoše napoље reče jedan: „Pazi na život! Ne obazri se natrag i u celoj ovoj ravni da nisi stao; skloni se na ono brdo da ne pogineš!“ –	И би, кад их изведоше изван, рече (један): „Спаси душу своју! Не осврћи се иза себе, и не заустављај се у свој околини. На гори спасавај се, да не би погинуо!“	И би, кад их изведоше изван, и рекоше: „Спасавајући спаси душу своју! Не осврћи се назад, нити застани у свој околини. Спасавај се на гори, да не будеш заједно захваћен!“
19.18	А Лот им рече: немој, Господе!	Reče im Lot: „Nemoj, Gospode!“	Но Лот рече њима: „Не, молим, Господ(ин)е!“	А Лот им рече: „Молим те, Господ(ин)е!“
19.19	Гле, слуга твој нађе милости пред тобом, и милост је твоја превелика коју ми учини сачувавши ми живот; али не могу утећи на брдо да ме не стигне зло и не погинем.	Gle, sluga tvoj nade milost pred očima tvojim, i ti pokaza veliku milost svoju sačuvavši mi život, ali ne mogu da stignem da se sklonim na brdo a da me зло ne pogodi i ne poginem.	Ево, сад, нађе слуга Твој милост у очима Твојим, и увећао си милосрђе Твоје, што си учинио са мнош, остављајући живу душу моју; но ја се не могу спасти на гори, да ме не стигне зло и не умрем.	Пошто нађе слуга Твој милост пред Тобом, и увеличао си правду Твоју, што чиниш мени да живи душа моја, но ја се не могу спасти на гори, да ме не дохвате зла, и умрем.
19.20	Ено град близу; онамо се може утећи, а мали је; да бјежим онамо; та мали је, те ћу остати жив.	Eno, grad blizu; онамо се може утећи, а мали је: да бежим онамо. Doprusti da se тамо sklonim... зар није мали?... па да spasim život.	А, ево, град овај је близу, да бежим тамо, и он је мали; спашћу се, дакле, тамо; – зар он није мали? – и живеће душа моја.“	Ево града овога близу, да прибегнем тамо, који (град) је мали, тамо ћу се спасти; – зар није мали? – и живеће душа моја.“

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Чим се зора забелела, анђели навале на Лота говорећи: – Устани! Узми своју жену и своје две кћери које су овде, да не будеш затрт кад кажњавамо град.	U sâm osvit zore, anđeli navale na Lota govoreći: „Ustani i povedi svoju ženu i svoje dve ćerke koje su ovde, da ne budeš zatrt kad grad bude kažnjen!“	Када је свануло, анђели почеше да пожурују Лота, говорећи: »Брзо! Изведи своју жену и своје две кћери које су овде, да и ви не будете уништени када казнимо град.«	Чим зора заруди, анђели навалише на Лота говорећи: „Устај, узми жену своју и две ћерке своје које су овде да не би страдао због греха овог града.“
Међутим, он поче да оклева. Зато они узеше за руку њега, и његову жену, и његове две кћери, и – према оном како им се Господ смиловао – изведоше их и оставише изван града.	Međutim, Lot je oklevao. Ali pošto mu se Gospod smilovao, oni ga uzmu za ruku, kao i njegovu ženu i njegove dve ćerke i bezbedno ih izvedu iz grada.	А Лот је оклевао. Зато они људи узеше за руку њега, његову жену и његове две кћери и изведоше их ван града, јер им се ГОСПОД смиловао.	Он је оклевао. Тада га они узеше за руку и жену његову и две ћерке његове, јер се Господ смиловао на њега, па их изведоше и оставише изван града.
Кад их доведоше у поле, рече један од њих: – Бежи и спасавај живот свој. Не окрећи се и нигде се у равници не заустављај. Бежи у брда да не будеш затрт.	Čim su ih izveli, jedan od njih reče: „Beži da spaseš život! Ne osvrći se niti se igde u ravnici zaustavljaj. Beži u brda da ne budeš zatrt!“	Када су их извели, један од њих рече: »Бежите главом без обзира! Не осврћите се и не заустављајте се нигде у равници! Бежите у планине, да не будете уништени!«	Кад их изведоше, један рече: „Спасавај свој живот! Не осврћи се натраг и не застајкуј у долини! Бежи на оно брдо да не би страдао!“
А Лот одврати: – Немој тако, господару мој.	Ali Lot im reče: „Nemoj, Gospode, molim te!“	Тада Лот рече: »Не, господару.	Лот им рече: „Немој, Господе!
Него, ако је твој слуга нашао милост пред тобом – а већ си ми милосрђе показао спасававши ми живот – ја не могу да побегнем у брдо а да ме пропаст не снађе и не погинем.	Tvoj je sluga našao naklonost pred tobom; šta više, iskazao si mi obilje svoje milosti spavši mi život. Ali ja ne mogu da bežim u brda, jer će me snaći nesreća, te ću poginuti.	Ја, твој слуга, нашао сам милост у твојим очима и ти си показао велику љубав према мени када си ми спасао живот. Али, ја не могу да бежим у планине. Несрећа ће ме стићи и погинућу.	Ево, слуга твој је нашао милост у твојим очима. Твоје милосрђе је превелико кад си ми сачувао живот. Међутим, не могу стићи до брда а да ме несрећа не стигне и не погинем.
Ено, тамо је град: довољно је близу, па да побегнем у њега, а тако је мален. Да утекнем онамо, заиста је мален. Дај ми да спасем живот.	Evo, tu u blizini ima jedno malo mesto gde bih mogao da pobegnem. Nije li zaista malo? Dopusti mi da pobegnem tamo da spasem život.“	Него, ено тамо града који је довољно близу да у њега побегнем, а мали је. Дај ми да побегнем онамо – место је заиста мало – да спасем живот.«	Ено, онај град је близу, да бежим тамо? Град је тако мали. Да бежим тамо, град је мали, да живот спасем?“

Днч	Бкт	Ајј	Ајг
19.21 А он му рече: ето послушаћу те и зато, и не ћу затрти града, за који рече.	A on mu reče: Eto poslušaću te i za to i neću zartri grada za koji reče.	И рече му (Он): „Ево, угађам лицу твоему још у речи овој: Нећу уништити град о којем си говорио.	И рече му (Он): „Ево, удивих се лицу твоему, и за ту реч неће се уништити град о којем си говорио.
19.22 Брже бјежи онамо; јер не могу чинити ништа докле не стигнеш онамо. Зато се прозва онај град Сигор.	Brže beži onamo, jer ne mogu ništa činiti dokle ne stigneš onamo. Zato se onaj grad prozva Zoar.	Брзо се спасавај тамо, јер не могу чинити реч (=ствар) до твога доласка тамо.“ Зато назваше име граду (томе) Сигор (Цо’ар).	Пожури, дакле, да се спасеш тамо; јер нећу моћи учинити ствар док ти не уђеш тамо.“ Зато назва име граду (томе) Сигор.
19.23 И кад сунце ограну по земљи, Лот дође у Сигор.	Sunce se dizaše nad zemljom kad Lot udje u Zoar.	Сунце изађе над земљом, и Лот уђе у Сигор.	Сунце изиђе на земљу, и Лот уђе у Сигор.
19.24 Тада пусти Господ на Содом и на Гомор од Господа с неба дажд од сумпора и огња,	Tada pusti Gospod na Sodom i na Gomor kišu od sumpora i ognja od Gospoda s neba.	И Господ изли кишом на Содом и Гомор сумпор и огањ од Господа, с неба.	И Господ изли кишом на Содом и Гомор сумпор и огањ од Господа, с неба.
19.25 И затр оне градове и сву ону раван, и све људе у градовима и род земаљски.	I zatra one gradove i svu onu ravniciu i sve ljude u gradovima i sav rod zemlje.	И преврну градове оне, и сву околину, и све становнике градова и растиње земљино.	И преврну градове оне, и сву околину, и све становнике у градовима, и све што растијаше из земље.
19.26 Али жена Лотова бјеше се обазрела идући за њим, и поста слан камен.	Žena Lotova obazre se natrag, i ona posta slan kip.	И обазре се жена његова (=Лотова) иза себе, и постаде стуб соли.	И обазре се жена његова (=Лотова) уназад, и постаде стуб соли.
19.27 А сјутрадан рано уставши Аврам, отиде на мјесто гдје је стајао пред Господом;	Ustavši rano, Abraham otide na mesto gde je stajao pred Gospodom.	И порани Авраам ујутро ка месту где стајаше тамо предлицем Господа,	Порани пак Авраам ујутро на место где стајаше пред Господом,
19.28 И погледа на Содом и Гомор и сву околину по оној равни, и угледа, а то се дизаше дим од земље као дим из пећи.	On baci pogled na Sodom i na Gomor i na svu okolinu po onoj ravnici i gle, on vide kako se podiže dim od zemlje, kao dim iz krečane.	и погледа на Содом и Гомор, и на сву земљу околну, и виде, и гле, узлажаше дим са земље као дим из пећи.	и погледа на лице Содома и Гомора, и на лице земље околне, и виде, и гле, узлажаше пламен из земље као пара из пећи.
19.29 Али кад Бог затираше градове у оној равни, опомену се Бог Аврама, и изведе Лота из пропасти кад затр градове гдје живљаше Лот.	Kad zatiraše gradove u onoj ravnici, opomenu se Bog Abrahama; i on izvede Lota iz propasti kad zatra gradove gde življaše Lot.	И би, када Бог истребљиваше градове околине, и опомену се Бог Авраама, и одасла Лота из сред пропасти, када преврташе градове у којима борављаше Лот.	И би, кад затре Бог све градове околине, опомену се Бог Авраама, и одасла Лота из сред катастрофе, када преврну Господ градове у којима борављаше Лот.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
– Услишићу ти и ту молбу – одговори му – те нећу затрти града о коме говориш.	Gospod mu odgovori: „Dobro, uslišiću ti i ovu molbu i neću zatrti grad o kome govoriš.	А онај му рече: »Добро, услишићу ти и ову молбу и нећу срушити град о ком говориш.	Он му рече: „Ево, послушаћу те и нећу разорити град о коме говориш.
Хитно је. Бежи онамо, јер не могу ништа чинити док ти не стигнеш онамо. Зато се онај град зове Сигор.	Brzo beži tamo, jer ne mogu ništa da učinim dok ti ne stigneš tamo.“ Zato se taj grad zove „Soar“.	Само бежи онамо брзо, јер не могу ништа да учиним док не стигнеш тамо.« Зато је онај град добио име Цоар.	Брзо бежи онамо, јер не могу ништа чинити док не стигнеш тамо.“ Зато се онај град прозва Сигор.
Сунце је излазило на земљу а Лот је улазио у Сигор.	Sunce je izlazilo nad zemljom kad je Lot ušao u Soar.	Сунце је већ било изашло када је Лот ушао у Цоар.	Кад се сунце издигло, Лот уђе у Сигор.
Господ је на Содом и Гомору пустио с неба кишу од запаљеног сумпора.	Tada je Gospod na Sodomu i Gomoru sručio kišu od užarenog sumpora – s neba, od Gospoda –	Тада ГОСПОД горућим сумпором заплушта на Содому и Гомору са неба	Тада Господ пусти с неба сумпорни огањ на Содом и Гомору.
Уништио је оне градове и сву околну равницу, све становнике градске и све што је расло на земљи.	pa je uništio ove gradove i svu tu ravnicu, sve žitelje gradova i sve što je raslo na zemlji.	и уништи те градове и сву равницу, све житеље градова и све растиње на земљи.	Уништи оне градове и сву ону долину, све становнике градске и биље земаљско.
Успут се Лотова жена обазрела и претвори се у стуб од соли.	Ali Lotova žena se okrete za sobom i pretvori se u stub soli.	А Лотова жена се осврну, и претвори се у стуб соли.	Међутим, жена Лотова се обазре уназад и претвори се у стуб соли.
Сутрадан у рано јутро Авраам се пожури на место где је стајао пред Господом.	Rano sledećeg jutra, Avram ustane i vrati se na mesto gde je stajao pred Gospodom.	Авраам устаде рано ујутро и оде на место где је стајао пред ГОСПОДОМ.	Сутрадан Авраам уста рано и отиде на место где је стајао пред Господом.
Погледао је према Содому и Гомори и целој равници у даљину, и видео је како се диже дим над земљом као дим из пећи.	Pogledao je prema Sodomu i Gomori i prema celoj ravnici, i ugledao kako se diže dim nad zemljom kao dim iz peći.	Погледа према Содоми и Гомори и према свој равници, а оно – дим куља из земље као дим из пећи!	Он управи поглед према Содому и Гомори и свој долини и виде како се диже дим над земљом као дим из пећи.
Тако се Бог сетио Авраама кад је у равници затирао градове у којима је боравио Лот, и тако је избавио Лота усред пропасти.	Kad je Bog uništavao gradove u ravnici gde je Lot živeo, držao je na umu Avramu, pa je izveo Lota odatle, i izbavio ga od istrebljenja.	Тако се Бог сетио Авраама када је затирао градове у равници у којима је живео Лот и извео Лота пре њиховог уништења.	Међутим, Бог се, док је затирао градове у равници, сетио Авраама и склонио Лота од пропасти из разорних градова, где је живео Лот.

	Днч	Бкт	Ајј	АЈг
19.30	А Лот отиде из Си-гора, и стани се на оном брду с двије кћери своје, јер се бојаше остати у Сигору; и живљаше у пећини с двије кћери своје.	Lot otide iz Zoara i nastani se na brdu sa dve kćeri svoje, јер се бојаше остати у Zoaru. On živiljaše u pećini sa dve kćeri svoje.	И узиђе Лот из Сигора, и настани се на гори, и с њим две кћери његове, јер се бојаше да станује у Сигору. И настани се у пећини, он и две кћери његове.	И узиђе Лот из Сигора, и сеђаше на гори, и две кћери његове са њим, јер се убоја да станује у Сигору. И настани се у пећини, он и две кћери његове са њим.
19.31	А старија рече млађој: наш је отац стар, а нема никога на земљи да дође к нама као што је обичај по свој земљи.	Reče starija mladjoj: Naš je otac star a nema čoveka u okolini da k nama dodje, kao što je u celoj zemlji običaj.	А рече старија млађој: „Отац је наш стар, и нема човека на земљи да уђе (=легне) са нама по обичају све земље.	А старија рече млађој: „Отац је наш стар, и нема никога на земљи ко ће ући (да легне) са нама како је обичај свој земљи.
19.32	Хајде да дамо оцу вина нека се опије, па да легнемо с њим, еда бисмо сачувале сјеме оцу својему.	Hajde da damo ocu vina da se napije, pa da legnemo s njim, da bi se očuvaо rod oca našega.	Хајде да напојимо оца нашег вином и легнемо с њиме, и оставићемо да живи семе (=потомство) од оца нашег.“	Хајде да напојимо оца нашег вином и да спавамо с њим, и подићи ћемо семе од оца нашег.“
19.33	И дадоше оцу вина ону ноћ; и дошавши старија леже с оцем својим, и он не осјети ни кад она леже ни кад устаде.	I onu noć dadoše ocu vina, i starija podje i leže s ocem svojim, i on se ne seti ni kad она леже ни кад ustade.	И напојише оца свога вином оне ноћи; и уђе старија и леже са оцем својим, и он не знаде кад она леже и кад устаде.	И напојише оца свога вином оне ноћи; и ушавши старија спаваше са оцем својим ону ноћ, и он не знађаше кад она леже и устаде.
19.34	А сјутрадан рече старија млађој: гле, ноћас спавах с оцем својим. Да му дамо вина и до вече, па иди ти и лези с њим, еда бисмо сачувале сјеме оцу својему.	Sutradan reče starija mladjoj: Gle, noćas ležah s ocem svojim. Da mu damo vina i doveče, pa idi ti lezi s njim da bi se očuvaо rod oca našega.	И би сутрадан, и рече старија млађој: „Гле, лежах јуче са оцем мојим; напојмо га вином још ноћас, и ти уђи, лези са њим, и оставићемо да живи семе од оца нашег.“	И би сутрадан, и рече старија млађој: „Ево, спавах јуче са оцем. Напојмо га вином и ову ноћ, и ушавши спавај са њим, и подићи ћемо семе од оца нашег.“
19.35	Па и то вече дадоше оцу вина и уставши млађа леже с њим, и он не осјети ни кад она леже ни кад устаде.	I one i то вече dadoše ocu vina, i mladja ode i leže s njim, i он се не seti ni кад она леже ни кад ustade.	И напојише још ону ноћ оца свога вином; и устаде млађа и леже с њиме; и он не знаде кад она леже и кад устаде.	И напојише и ону ноћ оца свога вином, и ушавши млађа спаваше са оцем својим; и он не знађаше кад она леже и устаде.
19.36	И обе кћери Лотове затрудњеше од оца својега.	Obe kćeri Lotove zatrudneše od oca svoga.	И зачеше обе кћери Лотове од оца свога.	И зачеше две кћери Лотове од оца свога.

Бвш	Нсп	Ссп	Млн
Лота је било страх да борави у Сигору, па он и његове обе кћери оду из Сигора и настане се у брду. Он и обе кћери његове живели су у пећини.	Lot je napustio Soar, jer se plašio da ostane тамо, i nastanio se u brdima sa svoje две ќерке. Ђивео је са њима у једној пећини.	Лот и његове две кћери одоше из Цоара и настанише се у планинама јер се он плашио да остане у Цоару. Он и његове две кћери живели су у пећини.	Потом Лот отиде из Сигора са своје две ћерке у брда, јер се бојао да остане у Сигору. Живео је са своје две ћерке у пећини.
Старија кћи је тад рекла млађој: – Наш је отац остарео, а на земљи нема човека да живи с нама као што је то ред по свему свету.	Tada je starija ќerka rekla mladoј: „Naš je otac ostareo, a u zemlji нема мућа да буде са нама, као што је ред по свему свету.	Старија кћи рече млађој: »Наш отац је стар, а нема мушкарца да с нама спава као што је обичај на целом свету.	Тада старија рече млађој: „Отац нам је стар, а нема човека у земљи да нам дође, као што је обичај по свој земљи.
Хајде да оца опијемо вином, па ћемо лећи с њим. Тако ћемо преко оца сачувати потомство.	Hajde da napiјemo našeg oca vinom i legnemo s njim. Tako ћemo преко našeg oca saчуvati potomstvo.“	Хајде да оца опијемо вином, па да легнемо с њим, да му сачувамо потомство.«	Хајде да опијемо вином оца и легнемо с њим, па да сачувамо потомство оцу своме.“
Оне ноћи оне вином опију оца и старија оде и леже са својим оцем, а он није приметио ни кад је легла ни кад је устала.	Iste ноћи опију one svoга oca vinom, па starija оде i legne sa svojim ocem. On nije знао ni kad је legла ni kad је ustala.	Тако те ноћи опише оца вином, и старија кћи уђе к њему, па леже с њим. А он није знао ни када је легла ни када је устала.	Те ноћи опију оца вином и старија оде и леже са оцем својим, а он није знао ни кад је легла ни кад је устала.
Сутрадан је старија рекла млађој: – Ето, синоћ сам ја лежала с нашим оцем. Напојимо га вином и вечерас, па ти иди и лези с њим. Тако ћемо нашем оцу сачувати потомство.	Ujutro је starija rekla mladoј: „Evo, ја sam prošle ноћи legла sa našim ocem. Hajde да га napiјemo vinom i ove ноћи, па idi i lezi s njim, kako bi преко našeg oca saчуvali potomstvo.“	Сутрадан старија рече млађој: »Синоћ сам ја легла с оцем. Хајде да га и вечерас опијемо, па ти уђи и лези с њим, да му сачувамо потомство.«	Сутрадан старија рече млађој: „Ето, синоћ сам лежала са оцем својим. Хајде да га опијемо вечерас, па иди лези с њим да му сачувамо потомство.“
Исте ноћи оне опију оца вином, па млађа оде те легне с њим, а он није приметио ни кад је легла ни кад је устала.	Tako one ponovo napiју svoга oca vinom, па mlada ќerka legne s njim. A on opet nije знао ni kad је ova legла ni kad је ustala.	Тако оне и те ноћи опише свога оца вином, па млађа кћи оде и леже с њим. А он није знао ни када је легла ни када је устала.	То вече опију оца вином, па млађа оде и леже с њим, а он није ни знао ни кад је легла ни кад је устала.
Тако обе Лотове кћери остану трудне са својим оцем.	Tako су обе ќerке Lotive ostale u drugom stanju sa svojim ocem.	Тако обе Лотове кћери затруднеше са својим оцем.	Тако обе ћерке Лотове затруднеше са оцем.

	Днч	Бкт	Ајј	АЈг
19.37	И старија роди сина, и надједе му име Моав; од њега су Моавци до данашњег дана.	Starija rodi sina i nade- nu mu ime Moab; od njega su Moabci do da- našnjega dana.	И роди старија сина, и назва му име Моав. Он је отац Моавићана до данас.	И роди старија сина, и назва му име Моав – (значи:) од оца мога. Он је отац Моавићана до данашњег дана.
19.38	Па и млађа роди си- на, и надједе му име Вен-Амије; од њега су Амонци до данашње- га дана.	I mladja rodi sina i na- denu mu ime Ben-Ami; od njega su Amonci do današnjega dana.	И млађа такође роди сина, и назва му име Бен-Амми. Он је отац синова Амонових до данас.	А роди и млађа сина, и назва му име Аман – (значи:) син рода мога. Он је отац Аманићана до данашњег дана.

Бвш	Нсп	Ссп	Мли
Старија роди сина и надене му име Моав. Он је праотац данашњих Моаваца.	Starija ćerka je rodila sina i dala mu ime „Moav“. On je praotac današnjih Moavaca.	Старија кћи роди сина и даде му име Моав. Он је праотац данашњих Моаваца.	Старија роди сина и надену му име Моав. Он је праотац данашњих Моаваца.
Млађа такође роди сина и надене му име ВенАмије. Он је праотац данашњих Амонаца.	I mlada je rodila sina. Dala mu je ime „Ven-Ami“. On je praotac današnjih Amonaca.	И млађа кћи роди сина и даде му име БенАми. Он је праотац данашњих Амонаца.	И млађа роди сина и надену му име ВенАмије. Он је праотац данашњих Амонаца.

Ненад Ристовић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
nristovi@f.bg.ac.rs

821.124.09-14 Елезовић Ф.
COBISS.SR-ID 81811465

Јована Раденковић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
radenkovic.jovana@yahoo.com

Елегија *Ad Lindam* Фрање Елезовића – класицизам са сензибилитетом љубавне поезије ауторова времена

Айспиракџи: Рад доноси анализу елегије *Ad Lindam* из посве непроучене збирке поезије на латинском језику позног српског неолатинисте Фрање Елезовића, штампане 1897. године. Као пример интимистичке лирике ова песма је реализована по угледу на римску субјективну љубавну елегију (Проперција, Овидија) и њене претходнике у римској лирици (Катула), уз (очекивано) додатне утицаје буколичког песништва (Вергилија) и (мање очекивано) Лукрецијевог пева. Ови стихови издвајају се и у збирци и у целини српске књижевности на латинском језику као једина права и довршена љубавна песма, а својим сензибилитетом кореспондирају са уметничким трендовима у европској књижевности који су обележавали време у коме су настали (успон модерне). У раду аутори прилажу и свој препев анализирани елегије на српски.

Кључне речи: Фрања Елезовић, српска неолатинистика, љубавна елегија, римска лирика, литерарни класицизам, књижевност модерне.

Име Фрање Елезовића (1845–1927) класичару у данашњој Србији не значи много, ако и значи ишта, мада је реч о београдском латинисти коме је некролог написао, најбиранијим речима, српски класични филолог првога реда Веселин Чајкановић.¹ Рођени Далматинац а натурализованани Србијанац, Елезовић је по завршетку студија, најпре на београдској Великој школи а затим на универзитету у Падови, свој радни век провео као гимназијски професор латинског језика, да би после пензионисања био ангажован као хонорарни професор латинског језика на Филозофском факултету у Београду. Крај многих њему сличних посленика на пољу класичне филологије који су, махом до-

¹ Чајкановић 1927.

лазећи из Хабзбуршке монархије, деловали у Србији од прве половине XIX столећа надаље, Елезовић не би завредео посебну пажњу да није и писао поезију на латинском језику.² Литерарно стварање на латинском било је раширена појава у нововековној српској култури,³ али је, до Елезовића, било ограничено на простор Хабзбуршке монархије. Са Елезовићем оно не само да се преноси на подручје обновљене српске државе, него добија неке битне новине које овога представника наше неолатинистике чине јединственим у њој.

Осим што је једини код Срба на простору јужно од Саве и Дунава писао поезију на латинском – и то радио врло посвећено и прилично успело – Фрања Елезовић нема претходника међу српским неолатинистима ни по томе што је своје песме сакупио и објавио на једном месту, у књизи под једноставним насловом *Carmina*. Наиме, ранији српски аутори поезије на латинском своја дела ако су штампали – јер доста такве поезије циркулисало је искључиво у рукописном облику⁴ – чинили су то са појединачним песмама. Штампана 1897. године и посвећена ауторовом покојном пријатељу, знаменитом књижду Велмиру Валожићу, Елезовићева збирка неолатинске поезије на 36 страница доноси 15 песама, краћих и дужих, које су, будући превасходно пригодна поезија, настајале у различитим моментима.⁵ Ова збирка организована је тако да су у њеној првој половини песме окренуте ка јавној сфери, писане у хексаметру и у лирским строфама (сапфијској и алкејској), а у другој половини песме везане за приватну сферу, писане у елегичким дистихима и у сапфијској строфи. У обе половине збирке дуже песме претходе краћим.

С уметничке пак стране најбитнија посебност Елезовићеве поезије на латинском јесте њена већа жанровско-тематска разноврсност у односу на песме које су писали ранији српски неолатинисти. Ови су певали оде и елгије посвећене важним особама и догађајима, чинећи то из позиције објективног посматрача, представника заједнице или институције (нације, Цркве, школе),

² Типично за тадашње прилике Елезовић је радио школске приручнике из латинске лектире: објавио је коментар уз изабрана места из Овидија, док је његов коментар уз *Енејиду* остао недовршен (урадио је прва три певања). Но Елезовићеве натпросечно владање латинским језиком огледа се у томе да је – за српске прилике крајње несвакидашње – урадио превод књижевног дела писаног на модерном језику (италијанском) на латински (V. Monti, *La bellezza del Universo*), што бележи и такав важан приручник за неолатинске студије као што је IJSEWJN 21990 (91).

³ О томе више: РИСТОВИЋ 2007.

⁴ И иза Елезовића остало је у рукопису доста песама на латинском написаних после објављивања његових *Carmina*, како сведочи ЧАЈКАНОВИЋ 1927.

⁵ Касније, пред саму смрт, Елезовић је објавио (*Универзитетски животој* I/4 [1927], 12–13) још једну песму (пригодно-актуелну, као што су биле и оне које је својевремено сакупио у своја *Carmina*), епицеидијум великом научнику Јовану Цвијићу: Fr. Elezović, *In commemorationem doctoris atque viri apud Universitatem Singidunensem facile omnium principis, Johannis Cvijić*.

а ретко када дајући простора субјективности у садржају и изразу. Иако се, једнако као и код претходника, ради о стиховима које карактерише пригодност, Елезовић уз хексаметарске панегирике и оде у метрима Хорацијевој лирике којима исказује родољубива осећања и поштовање према појединцима на важним положајима у ондашњој Србији, пише и читав низ епиграма у елегичким дистисима посвећеним колегама и културним делатницима, при чему неке од тих епиграма одликује хумористичка жица.

У елегичким дистисима – најфреквентнијем метричком облику у неолатинској књижевности⁶ – овај српски неолатиниста написао је и једну тужбалицу (*Ad Angelicam*),⁷ коју је Чајкановић у поменутом некрологу оценио као најуспелију песму Елезовићеве збирке. Пошто успешних тужбалица има још у српској неолатинистици⁸ нама је у Елезовићевој збирци привукла пажњу друга једна песма – *Ad Lindam* – будући да је то једини пример праве љубавне песме како у овој збирци, тако и у целини српске поезије на латинском језику.⁹ Елезовићево опредељење да у своје латинско песништво укључи и једну љубавну песму у маниру римских елегичара врло је смео искорак не само у оквиру српске неолатинистике. И код европских неолатиниста то је било екстремније литерарно опредељење, а љубавна елегичка добила је и своју неолатинску ‘чедну’ верзију – у виду песама у елегичком дистиху посвећених супружанској љубави,¹⁰ за коју римски љубавни елегичари нису показивали интерес. Ова песма одскаче и својом дужином: има 72 стиха (тј. 36 елегичких дистиха), а од ње, природно, дуже су само уводна хексаметарска песма у част владарског дома Обреновића (155 стихова)¹¹ и ода у сапфијској строфи у част кнеза Милана (96 стихова).¹²

За почетак, осврнимо се на изворник Елезовићеве песме која је завредила овај осврт. Наводимо је без икаквих измена у односу на њено издање које једино постоји.¹³

⁶ MOUL 2015, 45.

⁷ ELEZOVIĆ 1897, 20–22.

⁸ Нарочито се издваја тужбалица, с елементима конзолатије, коју је поводом смрти братовљевог супруга написао европски познати српски неолатиниста (Ристовић 2007, 56) Исидор Николић: *Threnus piis manibus egregiae ac nobilis dominae Chistianae Nicolits [...] per Isidorum Nicolits [...]*, Budaë, Typis Typographiæ Regiæ Universitatis Hungariæ, 1828.

⁹ Истина, постоји и рукопис из 1764. године (Патријаршијска библиотека, Београд, РЈР 59) с недовршеном љубавном песмом на латинском Јована Рајића која почиње речима *Ach infelix Amor meus*.

¹⁰ HOUGHTON 2017, 102.

¹¹ *Ad celsissimis Serbiæ principes Milosh, Michael et Milan Obrenović Hexametri* (ELEZOVIĆ 1897, 5–10).

¹² *Ad celsissimum Serbiæ principem Milan Obrenović IV Ode* (ELEZOVIĆ 1897, 13–17).

¹³ ELEZOVIĆ 1897, 27–30.

Ad Lindam

Elegia

Cum lux exoritur, spatior per aperta locorum
Solutus, ubi nullum questibus auxilium.
Plurima gutta dolore gravis rigat ora genasque,
Munera quae caespes vindicat aridulus.
Omnia muta silent, solum circumsonat unda, 5
Tristibus unda meis conscia carminibus.
Hinc magis atque magis lacrima contristor et erro;
Hinc mihi luctanti fidere flebiliter
Fluminis immodici licet alto pocula luco,
Aegraque maesto animi hinc fidere vota croco. 10
Crudelis! redolente feram satiataque sensu,
Dic age, Linda, tuae nectere qua incipiam
Principium et causas irae? Qua persequar ergo
Lassati magnum solvere cordis onus?
An nescis, quid Acas toties exercitus arcu 15
Praestiterit laetus? Nunc quoque vota tua
Nonne puella vides iuvenis praecordia, cara
Visa quibus semper vincula amicitiae?
Sed luctu insultare meo, et contemnere longi
Derisu gaudes vulnera martyrii. 20
Cedere nulla tamen ratio me limine cogit,
Cum studio irarum non sinis esse pia.
Ne saltem taceas: „ne sit tibi forte pudori,”
Singula si narras, dulce levamen erit.
Quid mala te coram piget enumeranda fateri, 25
Si qua tuo merui tela premente dolo?
Figere cura tui semper vestigia fido est,
Et nunquam alterius credere blanditiis.
Vota tibi gaudens nuper sollemnia feci;
Sed frustra Lindam pectus amare parat. 30
Diversis ergo trahimur quid partibus ambo,
Foederis ipse manum, tu horrida castra parans?
Quisve deus rabidam remoratur ab ungue leaenam
Hic, ubi tam mitis gramina carpit ovis?
Hos inter casus mixtis singultibus unda 35
Lassis ex oculis aspice quanta fluit,
Cum tua iam dudum questus lacrimasque coercet
Asperitas saevis finibus atque modis.
Per te, per, si qua est pietas, ea lumina, quorum
Vi frustra languet pectus anhelitibus, 40
Ora per et pectus, supplex, posco atque reposco,
Ne poenis tandem pax sit adempta meis.

Verte puella oculos, et non odisse labantem
Sponde argumento splendidiore die.
Si flammis uri cogor, num forte lacesso? 45
Sortem indignatam pellere fata velint!
Vos zephyri extemplo, audaces vos ponite venti,
Omineque arcano tu vage rive mea;
Auribus excipiam sonitum concede vibrantem;
Da Lindam angelico carmine et ore loqui, 50
Si tot post curas illam patiaris amicam,
Ut cedat votis docta magisterio.
Sed quid ago, infelix, aut quid pueriliter inquam?
Quid caecis misere fallor imaginibus?
Vos aurae et rivi nostis quantum efferat possit, 55
Fletibus, heu nimium, femina muta meis,
Dicitis atque omnes rauco mihi murmure vocum
Quassatae tandem funus adesse rati.
Transegi nondum, lapsus per compita vitae,
Dimidium callis: pocula tristitiae 60
Si iubeor fatis reserato gutture plena
Sumere, plus vixi, vivere quam sit opus.
Quid prosunt mihi spes desideriumque bonorum
Et grates, quas haud affore, Linda, sinas.¹⁴
Eia age, vita tibi pretio si carior omni, 65
Egeris inferias post mea fata Deo?
Passa vices tantas, tantoque soluta labore,
Mortalem amittit mens animusque viam.
O mors advenias: adige in mea pectora ferrum,
Unica letale ut pignus amica colas. 70
Sic mea tum servet glebis humile ossa sepulcrum,
Et fractos cineres arboris umbra tegat.

У наставку – а пре но што изнесемо запажања о књижевним особинама и о уметничкој вредности наведене елгије Фрање Елезовића – дајемо њен препев, сачињен за ову прилику, према метру оригинала.

Линди
Елгија

Како се раздани кренем чистином да самотан лутам,
али не могу за јад нигде да нађем лек.
Бујица суза, од бола силна, лице ми кваси;
остаје од ње кô дар траг на усахлом тлу.
Хучања воде – сведока жалног ми пева – да нема 5

¹⁴ С обзиром на то да овај дистих садржи реторичко питање, било би очекивано да се на његовом крају, уместо тачке, нађе упитник.

Ћкруг да проспе звук, мук би обузимó све.
Настављам тако да лутам, сузама стужен још више,
и док ме притиска бол могу једино тек
гају да поверим сузе што мере се чашом, а тужном
шафрану жеље што бол душе ми одају сву. 10
Окрутна, чувством зверињим прожета, рецидер, Линда,
причу о гневу твојом која да почне реч? –
Како и зашто се јави? Камо би ваљало даље:
мучан збацити тег, ломна да одахне груд?
Зашто – зар не знаш – Акас упери к војсци толикој 15
први и радо лѹк? Цуро, зар не видиш ти
шта обећања твоја срцу младоме чине? –
Срцу је овоме драг верности¹⁵ оков чврст.
Ране од дугог ми мучења радо излажеш руглу;
јад весели те мој, теби за подсмех је он. 20
Ипак, обзири спречит ме неће праг да ти пређем,
иако силни гнев чедност ти узима сву.
Само не ћути! „Не стиди се ничег!” Јер, ако
казала будеш ми све, слатко биће ми то.
Кад већ завредех да стреле ме погоде твога лукавства, 25
што не набројаш све своје каприце ти?
Настојаш свагда да трагове остављаш како ти никад
завести не може ум ласкања туђега чар.
Залуд је срцу што спремно је Линду да воли још откад,
усхићен, „Бићу твој!” свечано дадох јој реч. 30
Зашто нас тежње вуку на посве супротне стране:
примирје нудим ја, ти би у страшни бој?
Лавици бесној да шчепа овчицу нежну док пасе
који би могао бог спречити намеру ту?
Гледај колика бујица, с јецањем здружена болним, 35
усред несрећа свих тече из ока ми два,
иако охолост твоја на мере и границе строге
одавно спутава већ јадање моје и плач!
Правде ако ли има, тебе ми, очију тих ми,
поради којих дах залуду губим ја, 40
лица ми, срца ми, понизно молим и понављам снóва:
„Да не доживим мир никад у страдању свом!”
Погледај, драга, на ме и немој ме мрзети слабог,
заклетву дај ми за то, чисту кó јасан дан!
Ако већ горети морам, што бих пружао отпор? 45
Нека одагна смрт безвредан живот свак!

¹⁵ Реч *amicitia* намерно није преведена са *пријатељство*, пошто се овде мисли на љубавну везу, коју елегичари и други римски љубавни песници, још од Катула, претенциозно означавају овом речју како би јој обезбедили друштвено одобрење (GIBSON 1995), те је стога у прелеву наглашен аспект верности као суштински за овај тип везе.

Зефири силни, сместа се стишајте! Поточе, крени
током кривудавам сад, скривени дајући знак,
еда би уши ми чуле звук треперави онај
кад, кô анђео сâм, Линда започне пев. 50

Ако, истрпевши све, и добио њену би верност,
срачунат био би њен пристанак д' испуни реч.
Шта то несрећник чиним, шта ли трабуњам? Зашто
бедно сам обмањен – вај – привидним сликама тим?
Ветри и потоци, знате колико сурова може 55
жена да буде кад нем одговор даје на плач.
Потмуло хучите: „Век је на истеку слупаној лађи!”
Падох на раскршћу ја животног пута још
ни половину не прешав. Ако ми налаже судба
чаше да туге сад саспем у грло све, 60
много поживех дуже него што живети треба.
Шта мени вреди, шта, нада, за добром жуд,
па и захвалност та што ти је одбацујеш сасвим?
Када је, Линда, већ живот ти дражи од свих
блага овога света, онда да ли би мени 65
посмртну дала част након што дође ми крај?
Бројне претрпевши мѐне и муке душа и дух ми
земни напуштају пут. Приђи ми, Смрти, де,
оштрицу зариј у прса! Једина рађа са сваким
дружит се,¹⁶ јемство ми дај конац да жића је мог. 70
Кости ће моје тако скромна чувати хумка,
пепео разасут ту крошње наткривати сен.

Као што је и очекивано за једно типично неолатинистичко дело, посвеће-
ни и пажљиви читалац (поготово ако има више читалачког искуства с рим-
ским елегичарима) уочиће у Елезовићевој елегији *Ad Lindam*, већ при првом
читању, многе елементе поетске дикције који су у овоме жанру чести и за
њѐга типични, штавише – наћи ће цео репертоар устаљених слика и мотива
преузет из римске љубавне и друге поезије. Но, пре него што буде указано на
главне интертекстуалне карактеристике елегије која нам је у фокусу, мора се
скренути пажња на то да се једнако лако дају приметити и неке разлике изме-
ђу ове песме и Елезовићевих римских предложака. У спектру дистинктивних
карактеристика које ове стихове одмичу од типичног римског елегијског пе-
сништва, најочљивија јесте одсуство митолошких примера (*exempla*); нема

¹⁶ Нешто слободнији превод дочарава специфичну употребу речи *amica* у римској љубавној
лирици за љубавницу (нпр. Catul. 41.4, 43.5) као различиту од супруге (нпр. Prop. 2.7.1), по
правилу с мање или више експлицитним указивањем на неверан карактер и промискуитетно
понашање (нпр. Catul. 72.3, 110.1; Prop. 2.16), што има корен у римској комедији у којој је *amica*
еуфемизам за комички тип *meretrix*. – Сугестију да ово узму у обзир аутори рада дугују др
Горану Видовићу, доценту Филозофског факултета у Београду.

чак ни декоративног помена Венере и Купидона, типичних за љубавну поезију, чак и за ону која нема класицистичке корене и претензије. С друге пак стране, иако песник на моменте користи хришћанску лексику (*vulnera martyrii*, ст. 20; *angelico carmine*, ст. 50), песму не одликује хришћанска визура већ снажна конвенционалност и у мисаоном видокругу која происходи из традиције римске љубавне елегије. Штавише, завршна слика песме – опис почивалишта песникових земних остатака сажежених у пепео (ст. 71–72) – израз је Елезовићеве крајње доследности у поштовању поетичких конвенција обликованих у цивилизацијским оквирима античког Рима, толико далеких од реалности у којој он живи, у којој влада другачије виђење и пракса сахрањивања.

Опет, у овом саображавању наш песник има и границе те прави свесна одступања у односу на своје примарне литерарне узоре. Ако претпоставимо да је име песникове драге, Linda, истакнуто већ у наслову ове Елезовићеве елегије, псеудоним – као што је код римских елегичара – избор овога имена чини се да нема позађе у митологији или културној историји као што има код римских љубавних песника (код Катула Lesbia, код Проперција Cynthia, код Тибула Delia и Nemesis, код Овидија Corinna). Самим тим, избором имена за драгу о којој (и за коју)¹⁷ пева, аутор не шаље читаоцу неку поруку. Другим речима, ово име или је аутентично или је обична маска којом песник прикрива стварно име своје драге. Потоња од могућности намеће се и због мушког имена Asas (ст. 15) које носи песников ривал у освајању Линдиног срца, а које не само што нема речено позађе, него се уопште не може наћи међу засведоченим личним именима.¹⁸

По страни остављамо питање које се – такође имајући у виду Елезовићеве римске претходнике и предлошке – неминовно поставља: да ли је песникове драга фикција (као што је то случај код Овидија) или за њен лик постоји одређена аутобиографска подлога (као код Катула и Проперција). У трагању за одговором на питање аутобиографске подлоге (а оно увек лебди над анализом песама попут ове елегије) могли бисмо стићи све до медитеранског поднебља из кога је Елезовић потекао, са својим менталитетом познатом по страственом предавању љубавној патњи, и у њему наћи 'кривца' за ове стихове каквима нема претходника у српској неолатинистици. Ипак, одгонетање документарности и стварне аутобиографичности није релевантно за предмет овога испитивања – а то је књижевна вредност и важност Елезовићеве елегије

¹⁷ Наслов *Ad Lindam* то допушта, те може, једнако као и како је предложено (*Линди*), бити преведен *За Линду*.

¹⁸ С обзиром на то да се у Елезовићевим епиграмима реферише на познате особе из сфере образовања и науке без навођења имена, ово име – које се, иначе, среће у још једној песми (ЕЛЕЗОВИЋ 1897, 21) – може бити нека врста кодираног личног имена у чијој је основи латинска реч *academicus*, која би пак означавала неког од Елезовићевих колега.

Ad Lindam – која се по много чему доима као уметничка креација мотивисана чисто литерарним разлозима. Који би то могли бити разлози покушаћемо да утврдимо касније, али је одмах потребно нагласити да се артизам Елезовиће-ве неолатинске елегије не огледа само у добром познавању текстова античких аутора и њиховом каткад сугтилном каткад усиљеном парафразирању и цитирању унутар властитог поетског текста; српски аутор, иако под снажним дејством римских песника – а то су, видећемо, пре свега Проперције, Вергилије, Овидије и Лукреције – настоји и да ‘надигра’ узоре, те да дочара нешто и од савременог му песничког сензибилитета и актуелног уметничког хоризонта.

Погледајмо сада – без претензија да детектујемо све везе са римским елегијским и другим песништвом ни на нивоу директних а поготово не индиректних позајмица и реминисценција – која то препознатљива општа места, фразе и изрази из римске књижевности поетички профилишу ову неолатинску елегију. Посве предвидиво, први аутор на кога наилазимо прилазећи Елезовићевој песми из оваквог компаративног угла јесте Проперције са својом елегијом 1.18:

Haec certe deserta loca et taciturna querenti, / et vacuum Zephyri possidet aura nemus. / hic licet occultos proferre impune dolores, / si modo sola queant saxa tenere fidem. / unde tuos primum repetam, mea Cynthia, fastus? / quod mihi das flendi, Cynthia, principium? / qui modo felices inter numerabar amantes, / nunc in amore tuo cogor habere notam. / quid tantum merui? quae te mihi crimina mutant? / an nova tristitiae causa puella tuae? / sic mihi te referas, levis, ut non altera nostro / limine formosos intulit ulla pedes. / quamvis multa tibi dolor hic meus aspera debet, / non ita saeva tamen venerit ira mea, / ut tibi sim merito semper furor, et tua flendo / lumina delectis turpia sint lacrimis. / an quia parva damus mutato signa colore, / et non ulla meo clamat in ore fides? / vos eritis testes, si quos habet arbor amores, / fagus et Arcadio pinus amica deo. / a quotiens teneras resonant mea verba sub umbras, / scribitur et teneris Cynthia corticibus! / an tua quot peperit nobis iniuria curas? / quae solum tacitis cognita sunt foribus. / omnia consuevi timidus perferre superbae / iussa neque arguto facta dolore queri. / pro quo †divini† montes et frigida rupes / et datur inculto tramite dura quies; / et quodcumque meae possunt narrare querelae, / cogor ad argutas dicere solus aves. / sed qualiscumque es, resonent mihi ‘Cynthia’ silvae, / nec deserta tuo nomine saxa vacent.¹⁹

Елезовић, иако у песниковању оплемењен многим утицајима, у својој песничкој исповести о болној опчињености једном женом, опчињености која иде до самомучења, опредељује се да следи најтипичнијег представника римске љубавне елегије, тако да се према њему и формално и суштински оријентисе. Веза Елезовића са Проперцијевим песништвом, познатом по синтак-

¹⁹ Овај и остали наводи из Проперцијевих елегија према издању: BUTLER / BARBER 1996.

сичким, организационим и логичким проблемима текста, у одређеној мери показује се и у местимице отежаној проходности за читаоца кроз текст елигије *Ad Lindam*. Већ посматрајући језички регистар, препознајемо изразиту подударност у погледу тематске мотивисаности између двеју елигија:

Sex. Properti Elegia 1.18	Стих	Fr. Elezović, <i>Ad Lindam</i>	Стих
deserta loca	1	aperta locorum	1
aura Zephyri	2	vos zephyri	47
nemus	2	lucus	9
dolores	3	gutta gravis dolore	3
principium flendi	6	principium irae	13
cogor habere notam; cogor dicere	8; 30	cogor uri flammis	45
tantum merui	9	merui tela	26
causa tristiae tuae	10	popula tristiae	60
intulit pedes limine	12	cedere limine	21
meus dolor multa aspera debet	13	tua asperitas coerces lacrimas	37
ira saeva	14	saevis finibus	38
ira	14	causa irae	13
lumina turpia sint	16	per ea lumina	39
lumina turpia sint deiectis lacrimis	16	magis lacrima contristor	7
sub umbras	32	umbra arboris	72

Дакле, из узорка језичког регистра, можемо закључити да се у обе песме, нарочито с почетка, јавља исти поетски амбијент који, поред дубоко сензитивног песничког субјекта, чине мрачна осећања туге, потиштености и самоће, као и спољашњи свет природе којим се осликава наведено унутрашње стање песничког субјекта. У обе песме препознају се песнички топоси *servus amoris*, *exclusus amator*, *militia amoris*, добро познати у римској љубавној елигији, као и мотив очију вољене жене од којег, у случају римског елегичара, певање и почиње:

Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis, / contactum nullis ante cupidinibus. / tum mihi constantis deiecit lumina fastus / et caput impositis pressit Amor pedibus²⁰;

Ако у контексту напоредног читања говоримо о преплитању књижевних утицаја, увођење у наративни ток обеју песама свакако није своје извориште нашло тек код Проперција, већ у ранијој, буколичкој поезији. Окренемо се за тренутак Вергилију, а и још пре њега, зачетнику ове поезије, Теокриту. Проперције, а за њим и Елезовић, у постављању сценарија песме намерно суге-

²⁰ Prop. 1.1.1–4. – Други познати примери овог мотива код Проперција: Qui videt, is peccat: qui te non viderit ergo, / non cupiet: facti lumina crimen habent (2.32.1–3); или: si nescis, oculi sunt in amore duces (2.15.12).

рише пасторалну сцену – опис места које је празно (*vacuum*), напуштено (*deserta*) и тихо (*taciturna*), и које служи да илуструје самоћу којом је обузет песнички субјект. Наведена дескриптивна слика се и код Проперција као и код Вергилија прекида питањем песничког субјекта. Наративни ток ове песничке слике у Вергилијевој *Еклоји* 2 изгледа на следећи начин:

tantum inter densas, umbrosa cacumina, fagos / adsidue veniebat. ibi haec
incondita solus / montibus et silvis studio iactabat inani: / 'O crudelis Alexi,
nihil mea carmina curas?'²¹

Дакле, опис уводне сцене и сугерисану тишину у илустрацији атмосфере песме, код сва три песника прекида питање песничког субјекта. Код све тројице, такође, нараторов једини могући саговорник јесте сама природа, док се питање које наратор упућује односи на суровост вољеног бића. Елезовић, користећи на исти начин усклике и лексику који су забележени у Вергилијевом тексту, каже: *Crudelis! redolente feram satiataque sensu, / Dic, age, Linda, tuae nestere qua incipiam / principium et causas irae?* (ст. 11–13). Да је овакав елемент преузет из буколичке књижевне традиције потврђује нам ексерпт из Теокритовог текста:

Νῦν δὴ μῶνα εἶσα πόθεν τὸν ἔρωτα δακρύσω; / ἐκ τίνος ἄρξωμαι; Τίς μοι κακὸν
ἄγγαγε τοῦτο;²²

Дакле, пасторала колико оставља трага на римску елегију, у истој мери не заобилази ни нашег неолатинског песника. Занимљиво је и то да Елезовић уводи песника као наратора у пејзажну слику глаголом *spatior*. Исти глагол налази се у веома сличном вербалном окружењу у елегији 3.1 из Овидијеве збирке *Amores*. Ова елегија представља важно место у Овидијевој збирци, а важна је и за његово целокупно стваралаштво, будући да у њој Овидије персонализује елегијски и трагички жанр и даје им лик женџа, представивши себе као песника-љубавника који се између две описане жене мора определити за једну. Заправо, овом елегијом Овидије је обелоданио расцеп у свом стваралаштву који никада није могао да буде искључив и једноличан. У елегији 3.1 песник је у непосредну близину свог глагола *spatior* ставио и улазак Елегије:

Stat vetus et multos incaedua silva per annos; / credibile est illi numen inesse
loco. / fons sacer in medio speluncaque pumice pendens, / et latere ex omni

²¹ Verg. *Ecl.* 2.3–6. – Отворено је питање узора овог буколичког сценарија. Један од испитивача (Ross 1975, 71) приказује Проперцијеву елегију 1.18 као књижевно чедо претходних песника, али проблематизује недостатак доказа за утврђивање да ли је као узор послужио Калимахов или Галов текст, да би у закључку дао предност Галу, позивајући се на Вергилијеву *Еклоју* 10 (ст. 52–54) и Галово појављивање у њој.

²² Theocr. 2.64–65. – Навод према издању: LEGRAND ⁵1960.

*dulce queruntur aues. / hic ego dum spatior tectus nemoralibus umbris, / quod mea, quaerebam, Musa moveret, opus; / venit odoratos Elegia nexa capillos, / et, puto, pes illi longior alter erat. (1–8)*²³

Варијације које се могу уочити код Овидија су незнатне: уместо термина *nemus* и *lucus*, које смо срели у Проперција и Елезовића, срећемо термин *silva*, који се пак појављује код Вергилија; затим, напуштеност и тишина нису сугерисани придевима *mutus, solus, desertus*, већ синтагмом *incaedua silva*; док се код Проперција неми камењари истичу као *saxa, rupes, montes*, код Вергилија само као *montes*, код Овидија су они смештени у *spelunca rumice pendens*; код сва четири песника наилази се на мотив сенке (*umbra*); птице (*aves*) фигурирају само код Овидија и Проперција; јужни ветар, Зефир, заједнички је мотив Проперцију и Елезовићу; Вергилије и Проперције једини прецизирају врсту дрвећа и обојица бирају букву (*fagus*). Иако је спецификацијама биљака (а и животиња) најпрегнантнији текст Вергилијеве еклоге (мајчина душица, боровница, слез, љиљан, мак, љубичице, касија, јабука, кестен, шљива и др.), и Елезовић одступа од 'преписивачког' шаблона, и иновира свој текст поменом нових природних елемената у склопу пејзажа (*unda, flumen, rivus, caespes*), а нарочито једном одређеном биљном спецификацијом – шафран (*crocus*)²⁴ – која се у наведеним песмама осталих песника не среће.

Будући да Проперције крњом синтаксом врло често своди свој израз на тешко читљиве фрагменте и тиме отежава и читаоцу и преводиоцу, он тако, доследан маниру да песничка нарација буде сажета и прегнантна, и дескриптивну поставку сцене с почетка елегije 1.18 смешта у свега пет стихова. За разлику од њега, Елезовић је знатно опширнији, те се својим приступом више приближава Овидију. Ту сличност нам потврђује поређење Елезовићеве елегije са стиховима једне од песама из дела *Epistulae Heroidum*:²⁵

Tempus erat, vitrea quo primum terra pruina / spargitur et tectae fronde queruntur aves; / incertum vigilans a somno languida movi / Thesea prensuras semisupina manus: / Nullus erat. Referoque manus iterumque retempto / perque torum moveo brachia: Nullus erat. / Excussere metus somnum; conterrita surgo / membraque sunt viduo praecipitata toro. / Protinus adduc-

²³ Навод према издању: KENNEY 1961. – У Проперцијевој елегiji 2.29, у исте сврхе, посматрано са плана структуре, искоришћен је синоним за *spatior* (ст. 1): *Hesternae, mea lux, cum potus nocte vagarer*. Очито је међу елегичарима, овакво место типично у нарацији.

²⁴ Шафран и његов мирис били су у антици повезани са божанском манифестацијом (Ovid. *Met.* 4.393), а нарочито са Дионисом, те отуда и са драмском позорницом (Lucr. 2.416; Prop. 4.1.6; Hor. *Ep.* 2.1.79).

²⁵ Ovid. *Her.* 10, 7–33; 43–50; 59–60. – Овај и други наводи из *Хероида* према издању: DÖRRIG 1971. – Речи дате масним слогом у овом и осталим наводима маркиране су на тај начин од стране аутора рада.

tis sonuerunt pectora palmis / utque erat a somno turbida, rupta coma est. / **Luna fuit**; spectro si quid nisi litora cernam; / quod videant oculi, **nil nisi litus** habent. / Nunc huc, nunc illuc et utroque sine ordine curro, / alta puellares tardat harena pedes. / Interea toto clamanti litore ‚Theseu!‘ / reddebant nomen **concava saxa** tuum / et quotiens ego te, totiens locus ipse vocabat; / ipse locus miserae ferre volebat opem. / **Mons fuit**; apparent frutices in vertice rari; / hinc **scopulus** raucis pendet adesus aquis. / Adscendo; vires animus dabat; atque ita late / aequora prospectu metior alta meo. / Inde ego – nam **ventis** quoque sum crudelibus usa – / vidi praecipiti carbasa tenta noto. / Aut vidi aut fuerant quae me vidisse putarem; / frigidior glacie semianimisque fui. / Nec languere diu patitur **dolor**. / [...] Tum denique flevi; / torpuerant molles ante dolore **genae**. / Quid potius facerent, quam me mea **lumina** flerent, / postquam desieram vela videre tua? / Aut ego diffusis erravi sola capillis, / qualis ab Ogygio concita Baccha deo; / aut mare prospiciens in saxo frigida sedi, / quamque lapis sedes, tam lapis ipsa fui. / [...] / **Quid faciam? Quo sola ferar? Vacat insula cultu**; / non hominum video, non ego facta boum.

Истакнути делови текста су они које препознајемо као подударности и варијације већ издвојених дескриптивних аспеката поетских поставки претходних песама које су у досадашњој компаративној анализи биле обрађене. Овидије у овим стиховима нашироко описује беживотно и пусто окружење несрећно заљубљене Аријадне, коју је нетом Тезеј оставио саму на дивљем острву: земља, роса, ноћ, стене, самоћа, морске увале. Са описа окружења, песник суптилно прелази на опис унутрашњег стања хероине: бол и сузе из очију сливају се по образима несрећне жене. Коначно, Аријадна се, као песнички субјект текста, обраћа питањем „Quid faciam? Quo sola ferar?“, сасвим доследно обичајима песничких ликова код Теокрита, Проперција и Елезовића.²⁶ Морамо рећи да би ово испитивање премашило оквир једног научног чланка ако бисмо педантном анализом указали дужно поштовање и Католовој песми 64, која је неретко била материјал у компаративним студијама Овидијеве *Хероиде* 10. У много ужем простору, већ у њој среће се поетска сцена којом смо се у претходним редовима бавили: Omnia muta, / omnia sunt deserta, ostendant omnia letum.²⁷ Тиме се враћамо на чињеницу да су елементи римске љубавне

²⁶ Овидијева Аријадна, реминисценција Католове из песме 64, типичан је пример оног креативног померања које се може дефинисати као “a process of distortion, systematic reinterpretation, consistent rewriting” (CONTE 1994, 348), тако да је и однос поетске персоне и природе који тамо проналазимо истоветан, укључујући и Аријаднино питање: nam quo me referam? quali spe perdita nitar? (Catul. 64.177).

²⁷ Catul. 64.186–187. – Овај и друге наводе из Катула дајемо према издању: VON ALBRECHT 1995. – О Аријаднином односу с природом код Катула читамо (CURRAN 1969, 179): For Ariadne the silence and loneliness of the landscape are parts of her terror and suffering. The landscape of Thessaly, the fields and farms, are deserted too, but in joyful celebration of the royal wedding. The loneliness of Dia is contrasted with the repeated mention of throngs in the other story.

елегије, чије порекло сеже из хеленистичке поезије, доспели у елегију управо преко Католове лирике, те тако у Елезовићевим речима „*cedere nulla tamen ratio me limine cogit*” (ст. 21) проналазимо типичан пример параклауситирона (παράκλαυσίθυρον / *vigilatio ad clausas fores*). Параклауситирон хеленистичке поезије вишеструко ће се преображавати кроз стихове римских песника, некада бивати сведен на алузију или мотив, а некада развијан до читавих поема.²⁸ То нам, поново, потврђује примерак из једне Католове песме, и то 68, чији су елементи значајни за установљење римске елегије,²⁹ а у којој се не проналази ни наговештај структуре параклауситирона, иако баш на њему почива снага мотива *limen* (ст. 70–76):

quo mea se molli candida diva pede / intulit et trito fulgentem in **limine**
plantam³⁰ / innixa arguta constituit solea, / coniugis ut quondam flagrans
advenit amore / Protesilaeam Laodamia domum / inceptam frustra, nondum
cum sanguine sacro / hostia caelestis pacificasset eros.

Фигурација термина *limen*, чије се значење некада своди на праг, а некада проширује на врата и капију, толико је делатно у римској љубавној лирици да само присуство термина већ осликава ситуацију песника-љубавника који, одбијен, страда на прагу своје драге. Иако га већ на наведеном месту у Католовој песми видимо у једном значењу које дотиче трансцендентну вредност и нуминозну моћ, тек ће га Проперције кроз своје четири књиге разложити у још шири спектар, од значења које је у тесној спрези са Амором и ситуацијом песника-љубавника, до виших значења која ће овај термин преузети у Проперцијевој четвртој књизи – попут светог места уласка у храм, у Рим, или као границу царства, па чак и живота и смрти.³¹ Елезовић пак у својој елегији црпи оно значење термина *limen* које је примарно за римску елегију и које је овековечено Проперцијевом елегијом 1.16 (ст. 17–22):³²

“*Tanua vel domina penitus crudelior ipsa, / quid mihi tam duris clausa taces
foribus? / cur numquam reserata meos admittis amores, / nescia furtiuas
reddere mota preces? / nullane finis erit nostro concessa dolori, / turpis et in
tepido limine somnus erit? [...]*”

Даље, Елезовић своју поетску слику, започету наведеним мотивом прела-

²⁸ Више о параклауситирону, нарочито његовим координатама у еротологији античких мислилаца: Петковић 2017.

²⁹ Шире увиде о томе погледати у Маричић 2014, XIV–XX.

³⁰ Исти мотив је изречен и у Овидијевој епистули 13, коју Лаодамија упућује Протесилају, уз песничку трансформацију мотива: *pes tuus offenso limine signa dedit. / Ut vidi, ingemui tacitoque in pectore dixi* (86–87).

³¹ Девронун 2003, 118.

³² Погледати и места: Prop. 1.18.11–12; 1.4.22; 1.5.13; 1.14.19; 1.8.22; 1.13.34; 1.16.3, 22; 1.6.7; 1.16.16; 1.18.26.

ска прага (ст. 21–28), наставља нижући још фразеолошких ексцерпата из Хорација, Катула и Проперција:

Cedere nulla tamen ratio me **limine** cogit, / Cum studio irarum non sinis esse pia. / Ne saltem taceas: „**ne sit tibi forte pudori**,” / Singula si narras, **dulce levamen** erit. / Quid mala te coram piget enumeranda fateri, / Si qua tuo **merui** tela premente dolo? / Figere cura tui semper vestigia fido est, / Et nunquam alterius credere **blanditiis**.

Најпре је пренесена читава Хорацијева фраза „ne forte pudori sit tibi”,³³ а читаоцу је чак наводницима указано да је реч о цитату. Тако Елезовић врло директно сугерише својој публици место интертекстуалног дијалога своје поеме са Хорацијевим стиховима, да би већ у наредној реченици искористио материјал из Катулове песме 68. Реч је о Катуловим стиховима 45–64, у којима песнички субјект пореди услугу пријатеља Алија – захваљујући којој се састао са вољеном – са потоком што нуди освежење уморном путнику:

dulce viatori lasso in sudore **levamen**, / cum gravis exustos aestus hiulcat agros, / ac velut in nigro iactatis turbine nautis / lenius aspirans aura secunda venit.³⁴

Елезовић у овом сегменту песме продубљује намеру да прикаже окрутност вољене Линде те, настављајући трагом римских елегичара, сугерише тему неверства и прељубе. Стога и наредним стихом – Et nunquam alterius credere blanditiis – поново подражава Проперција: O nullis tutum credere blanditiis.³⁵ Међутим, Елезовић не иде стазом доследног подражавања узора, те иновира своју поему фразама „rectus parat amare” и „diversis partibus trahimur”, који звонко говоре о својој модерности и изгледају као да су из парнасизма презети и пренети у латински језик. Стога примећујемо да Елезовић никако не одустаје од песникована које ће понети и његов лични, врло нов и свеж печат. Како било, читаоца Елезовићеве песме ће врло брзо (ст. 31–32) на утицај типичне римске елегије подсетити термини castra и foedus, затим устаљени

³³ Ног. *Ер.* 2.3.406–407. – Овај и остали наводи из Хорација према издању: SCAKLETON BAILEY 42008.

³⁴ Catul. 68.62–64. – Један испитивач (PUTNAM 2006, 53) наводи занимљиву интертекстуалну игру коју са истим Катуловим стихом чини Хорације у *Sart.* 1.32.13–16: o decus Phoebi et daribus supreme / grata testudo Iovis, o laborum / **dulce lenimen**, medicumque, salve / rite vocanti. Овај испитивач Хорацијев неологизам lenimen базира на Катуловом lenius (64), а такође и рефлексију Катуловог iactatis [...] nautis (63) налази у Хорацијевим ст. 7–8 као iactatam navim.

³⁵ Prop. 1.15.42. – Слична се конструкција и мотив срећу у елегији 1.1. када песник имагинира Цинтијину могућу превару у Бајама (ст. 9–14): atque utinam mage te, remis confisa minutis, / parvula Lucrina cumba moretur aqua, / aut teneat clausam tenui Teuthrantis in unda / alternae facilis cedere lympham manu, / quam vacet **alterius blandos audire susurros** / molliter in tacito litore compositam!

топос судара различитих сензибилитета мушкарца и жене, као и извртање очекиваних друштвених улога на такав начин да, неочекивано, жена задржава дигнитет и чврст став, док се мушкарцу приписује мекуштво и потлаченост. Специфична дефинисаност именице *castra* придевом *horrida* упутиће још једном на Вергилија и његове две, блиско повезане еклоге, 2 и 10. У *Еклоји 10* Вергилијев наратор проговара кроз лик песника Гала, оснивача жанра римске елегије, и представља се као *exclusus amator*³⁶ на нешто модификовани начин – приказујући како сазнаје да му је драга отишла другоме (ст. 21–23):

omnes 'Unde amor iste' rogant 'tibi?' venit Apollo: / 'Galle, quid insanis?'
inquit. 'tua cura Lycoris / perque nives alium perque **horrida castra** secuta
est.'

Имплементацијом истог фразема – *horrida castra* – Елезовић реферише на Вергилијев стих о Галовој вољеној Ликориди која, „кроз снегове и кроз војничке коначе страшне у стопу / другогга следи”,³⁷ те тако наговештава читаоцу даљи тон и тему своје песме. Ипак, он то чини суптилно, сажимајући израз у облик „*tu parans horrida castra*”, чиме га уједно и полисемично раслојава – истовремено истиче свадљиви карактер своје елегијске љубе и поистовећује га са ратничким заносом, али, у подтексту, ослонивши се на интертекстуалну референцу, најављује и страх од прељубе којој су жене у елегијским текстовима склоне. Баш као што у *Еклоји 10* Ликорида у стопу следи другог мушкарца, исто тако и Елезовић, следећи Вергилија, заокружује изнету мисао једним поређењем из природе – „*Quisve deus rabidam remoratur ab ungue leaenam / Nis, ubi tam mitis gramina carpit ovis?*” (ст. 33–34). Кроз њега успева да одржи започети дијалог са Вергилијевим еклогама, алудирајући сада на поређење из *Еклоје 2*:

torva leaena lupum sequitur, lupus ipse capellam, / florentem cytisum sequitur lasciva capella, / te Corydon, o Alexi: trahit sua quemque voluptas.³⁸

Иако је до сада уочено да Елезовић на формалном плану своје песме прати веома пуно различитих античких текстова, примећује се да се по основном сензибилитету никад не удаљава од жанра римске елегије – како и налаже прескриптивна античка и класицистичка поетика. Истовремено – опет у складу са античким и класицистичким стваралачким узусима – он непрестано покушава да интертекстуално полемисе са римским елегичарима – и то, у нај-

³⁶ Термин *exclusus amator* потиче из Лукрецијевог спева (4.1177–1184), где је овај литерарни клише љубавне поезије употребљен у философско-критичке сврхе. – О томе: Петковић 2017, 536–537.

³⁷ Превод преузет из: Пилиповић 2020, 343.

³⁸ Verg. *Ecl.* 2.63–65.

већој мери, с Проперцијем – без потчињености њиховом ауторитету. На истраживачком путу кроз стихове Елезовићеве елегичке *Ad Lindam*, пристижући на њен завршетак, сусрећемо се с водећим мотивима елегичког жанра које су етаблирали Римљани: *lumina, puella docta* и *fata*. Као што смо већ поминули, очи елегичке драге биле су први подстрек од којег песник почиње да пева, па ће тако њихово постојање остати важно све до краја певања. Узећемо чак слободу да претпоставимо да љубав код римских елегичара не прекида смрт сама по себи, већ то чини посредно, нагнавши очи да се склопе. Отуда свака прилика да се угледа упокојени љубавник – кроз визију, сан или слику – омогућава поновно оживљавање опеване љубави.³⁹ Елезовићев наратор подједнако колико и Проперцијев болује због снаге погледа вољене жене и зато и признаје да сила очију вољене сажима његову телесну и душевну снагу. Но, Елезовић успева да, упркос свим позајмљеним утицајима претходника, пронађе модификован израз којим би исказао већ добро познату идеју.

Други наведени мотив који дефинише Елезовићеву песму као елегичку јесте карактеризација драге жене као „учене цуре”, којом су у римској елегичкој истицање врлине жене из културолошког много пре него етичког аспекта – *docta puella* је неко ко не припада елити и не штуди традиционалне вредности, али је итекако вешта у поезији, музици и плесу.⁴⁰ С тим у вези и Елезовић узвикује (ст. 50–52):

Da Lindam angelico carmine et ore loqui, / Si tot post curas illam patiaris
amicam, / Ut cedat votis docta magisterio.

Ипак, Елезовић не уплиће познати мотив пресликавајући стихове римских елегичара, већ сачињава нови оквир своје исказу – идеал *docta puella* остаје само помишљена могућност. Дакле, и Линда би, можда, могла бити *puella docta*, али и даље не значи да она то јесте. Управо на том трагу песник остаје у потоњим стиховима где читаоцу открије стварно стање – мисао о Линди која постаје кротка и префињена уистину је само илузија коју твори песникова нада.

Трећи мотив, мотив судбине,⁴¹ чини се да доприноси онтолошком сагледа-

³⁹ Пример су Проперцијеве елегичке 4.7 и 4.11.

⁴⁰ НЕМЕЛРИЈК, 1999, 7.

⁴¹ Елезовић најављује смрт за модерног читаоца помало необичним стиховима (55–58): „Знате ви потоци, ветри, немилост колка је жене: / увек одговор нем враћа на сваки крик. / Гласом ми сада својим откријте слободно хучно, / лађу да стучену смрт води на коначан руб”. Реч је заправо о алузiji на песничку слику мора, честу у античкој књижевности, која остварује значење потребно за рашчитавање овог Елезовићевог места, на основу поистовећивања животова са феноменом непрегледног мора, а људског удеса са лађом скршеном олујом. Упоредити са стиховима из Овидијеве збирке *Tristia* (1.2.1–2): *Di maris et caeli – quid enim nisi vota supersunt? – / solvere quassatae parcite membra ratis*. – Навод према издању: HALL 1995.

вању љубави која се опева у елегији. Елезовић га најпре само назначавача (ст. 46) – *Sortem indignatam pellere fata velint* – а затим подвлачи (ст. 59–62):

Transegi nondum, lapsus per compita vitae, / Dimidium callis: pocula tristitia / Si iubeor fatis reserato gutture plena / Sumere, plus vixi, vivere quam sit opus.

На оба места песник указује на инертну природу појединачне људске моћи у односу на трансцендентно делање оностраних сила. Иста беспомоћност осећа се и у стиховима „*Sed quid ago, infelix?*” (53)⁴² и „*Quid prosunt mihi spes desideriumque bonorum*” (63).⁴³ Таквим се тоном – резигнацијом и предајом – елегија нашег неолатинисте и завршава. Баш као и у римској елегији, топос неумитне смрти, песниково предвиђање сопственог спровода и слика гроба, заокружују поетску тугованку. Таква нам завршница допушта да се поново позовемо на Проперција. У елегији 2.13. Проперције, да ли сурово искрен према самом себи или према читаоцу којег је првобитно нахранио својим идеалима-заблудама, без устезања и с дубоком вером закључује: „Ал’ залуд ћеш, Цинтија, нему сен ми звати: / како да ти моје одговоре кости?”⁴⁴ Као што Зевс код Хомера на златним мерилима вага Кере, од којих увек једна претегне тас, тако и Проперције у својој поезији вага на тасовима две крајности: реалност и идеале. Ове крајности могу се дефинисати и као: рационално и ирационално.⁴⁵ На једној је страни увек препуштање жељи и вери у немогуће:

*Кад хтела би да се окујемо ланцем / који време никад раскинути неће! / [...] / Греши ко љубави лудој крај тражи: / љубав права за границе не зна. / [...] / Њен ја сам жив, њен и мртав бићу!*⁴⁶

Али раме уз раме са том крајношћу стоји и она друга, горка реалност – да је живот временски ограничен, па самим тим и љубав:

*Љубав нек нам очи сити, док допушта усуд худи: / ноћ долази дуга, дан без јутра стиже. / [...] / Док данак блиста, сласти се препусти!*⁴⁷

⁴² Уп. са Ovid. *Her.* 13.133.

⁴³ Уп. са Tib. 1.3.23 и 1.8.61.

⁴⁴ Prop. 2.13.57–58: *sed frustra mutos revocabis, Cynthia, Manes: / nam mea qui poterunt ossa minuta loqui?* – Овај и сви други преводи навода из Проперција према издању: Маричић 2014.

⁴⁵ Ђурић 1966, 40. – Вредно навођења јесте и даље објашњење (Ђурић 1966, 41) да Проперције између ове две крајности формулише и реализује своју поезију и филозофију љубави, за коју каже да „никад није довољно дуга, и никад није сигурна, и сва је противречна, и пролази као и све друго; отвара небеса и провалије; час је занос, час очајање; уме да буде врлина и уме да буде порок; зна да узноси и зна да псује.”

⁴⁶ Prop. 2.15.25–36.

⁴⁷ Prop. 2.15.23–50.

Проперцијев усклик „dum nos fata sinunt”⁴⁸ реализује се између два поменути екстрема – фантазије и реалности – у којима ће, урођен до дна, и Елезовић стварати своју песму. У оба песника можемо приметити да се доживљај љубави увек дешава на релацији тела и духа, за шта код обојице треба тражити подстицај у Лукрецијевом спеву *De rerum natura*. Епикурејска доктрина овог песника-философа умногоме је одредила римску љубавну лирику те није случајно што су комплетне фразе из његовог спева неизмењене унете у Елезовићеву песму: ora genasque (3),⁴⁹ vincula amicitiae (18),⁵⁰ mens animusque (68).⁵¹ Лукреције у уводу своје треће књиге, одакле је и исцрпљена фраза за Елезовићев стих 68, као своју централну тему приказује страх од смрти и потребу да се смрт надигра – он верује да се тај страх може победити проницањем у природу људске душе и духа. Према Лукрецијевој философији, истина о свету је само она која нам се открива кроз чула, па су отуд њени критеријуми искључиво опажаји и осети. Међутим, поред тела (corpus), које припада чулима (senses), и дух (animus) има своју функцију, коју човек, ма како да хоће, не може негирати нити ануларати:

И чуднога је много сличног том, / И к’о да тражи све да чулима / Ускратиш веру – али узалуд, / Јер то нас вара махом стог што сами / Додајемо мишљења свога суд, / Виђеним сматрамо што наша чула / Видела нису. Теже ништа није / Но очевидну ствар одвојити / Од сумњивог што дух додаје сам.⁵²

Према Лукрецију, дух посредује у преношењу спољних импулса који стижу до ума, тако да и осети на крају нужно потпадају под сферу његовог утицаја:

Сад чуј шта креће дух, и сазнај кратко / одакле полази што стиже уму. / Пре свега дакле ово казујем: Лутају многе слике танане, / разнолико се свуда простиру, / и спајају се лако кад се сретну, / к’о паучина и листићи златни. / Јер нежније је много њино ткање / но слика оних које очи плаве / и драже вид, јер продиру кроз поре / и духа нежну природу покрећу / унутра, подстичући осећаје.⁵³

Уколико у контексту те философије читамо Елезовићев стих „Quid caecis misere fallor imaginibus?” (54) – којим се лирски субјект из екстрема своје фантазије враћа у реалност и који се намеће као пандан Вергилијевих стихова

⁴⁸ Prop. 2.15.23. – Исто и код другог римског елегичара: Tib. 1.1.69.

⁴⁹ Lucr. 1.920; 2.977; 3.469.

⁵⁰ Lucr. 3.83.

⁵¹ Lucr. 3.130; 3.142; 3.398; 3.402. – Ову јунктуру преузимају и други римски песници: Hor. Ep. 1.14.8; Stat. *Silv.* 2.1.103.

⁵² Lucr. 4. 463–471. – Овај и сви други наводи превода из Лукреција према издању: САВИЋ РЕБАЦ 1951.

⁵³ Lucr. 4.722–733.

„non ego Daphnin / iudice te metuam, si numquam fallit imago”⁵⁴ – морамо приметити да Елезовић, иако корача добро утабаним путем и користи појам визуализације, духа и душе, за увод у лукрецијевску тематику смрти, и уједно закључак своје песме, опет одступа од Вергилијевог текста који смо у овом случају претпоставили за његов пандан. Наиме, Вергилије говори о слици као стварном одразу на мирној површини воде, а Елезовић говори о слици која је на нивоу менталног и идејног.

Пре него закључимо приказ сложених референтних веза Елезовићеве елегике са наслеђем римске књижевности, размотрићемо још неке сличности, али и одступања, које проналазимо у кореспондентном односу српског неолатинисте са песником-философом Лукрецијем и елегичарем Проперцијем. Коначно помирење Елезовићевог песничког субјекта са сервилношћу и страдањем, изнето у стиховима (60–62) – *pocula tristitiae / Si iubeor fatis reserato gutture plena / Sumere, plus vixi, vivere quam sit opus* – такође корелира са Лукрецијевим текстом и може представљати одговор на претпостављени прекор природе:

‘quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis aegris / luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles? / nam si grata fuit tibi vita ante acta priorque / et non omnia pertusum congesta quasi in vas / commoda perfluxere atque ingrata interiere, / cur non ut plenus vitae conviva recedis / aequo animoque capis securam, stulte, quietem? / sin ea quae fructus cumque es periere profusa / vitaeque in offensast, cur amplius addere quaeris, / rursum quod pereat male et ingratum occidat omne, / non potius vitae finem facis atque laboris? [..]’⁵⁵

Међутим, док Лукреције одбацује фаму о загробном животу и растура у делове мозаик људских страхова од смрти, Проперције – да ли кроз збиљу или можда кроз иронију, која истраживачима упорно и вешто измиче – задржава идеју човековог постојања након смрти, у новој духовној форми: *Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit / luridaque euictos effugit umbra rogos.*⁵⁶ И Елезовић, такође, премда имплицитно, оставља простор да се претпостави мисао о загробном животу душе, која би се по смрти преобразила (ст. 67–68): *Passa vices tantas, tantoque solute labore, / Mortalem amittit mens animusque viam.* Иако

⁵⁴ Verg. *Ecl.* 2.26–27.

⁵⁵ Луср. 3.932–943. – Навод према издању: DEUFERT 2019. – Превод: На срцу шта је теби, смртни сине, / што се толико чемеру и тузи / предајеш? Шта оплакујеш у смрти? / јер ако ти је живот био драг / преживљени, и задовољства сва / истекла нису к’о из шупља суда, / без сласти прошла – што се не повучеш / к’о гост живота сит? Не примиш мирно, / безумниче, сад одмор поуздани? Но је ли све у чему си ужив’о / прохарчено, и досадно ти жиће – / што желиш још да додаш њему, снова / да пропада и гине бескорисно? / што крај не тражиш животним мукама?

⁵⁶ Prop. 4.7.1–2.

у првом делу наведеног стиха Елезовић потврђује Лукрецијеве идеје о сензитивној растерећености душе и о коначном крају чулне виталности, у другом делу, ма како да умеће Лукрецијеву фразу нагласивши врсту пута који се напушта, читава одлазак душе на неки други, вероватно постмортални пут. Ваља такође истаћи да се у текстовима паганских писаца не среће фраза *mortalis via*, већ само *mortalis vita*, те може бити да су на овакво Елезовићево опредељење утицали писци (старо)хришћанске књижевности, као што је Августин, који ће на једном месту рећи: *Quam viam, nisi mortalem viam, quam dignatus est nobiscum habere communem?*⁵⁷

Прожимање у језику слика различите поетичке провенијенције – које би, с обзиром на фреквентност, могло бити тема за себе када је реч о уметничким коренима Елезовићеве елегије – нарочито метафора које потичу с једне стране из хеленско-римске а с друге из јудеохришћанске литерарне традиције, најбоље се види у Елезовићевој синтагми „*rosula tristitiae*”: песник не одбија оно што судбина ставља пред њега – да искапи чаше напуњене тугом, тј. да се препусти жалу због неузвраћене љубави. Чаше се јављају и на почетку елегије (ст. 9) у синтагми *Fluminis immodici [...]* *rosula* као ‘мерна јединица’ за свеколике сузе које је песник пролио у свом љубавном јаду. Чаша/пехар као слика и као поређење за живот и судбину човекову има варијанту и у античкој симпосијској метафорици каква је епикурејски гозбенички пехар живота/уживања што га ваља искапити, и у библијској чаши Божје пресуде коју људи имају да испију, обично с нагласком – до дна.⁵⁸ Уместо за првом варијантом, коју му је сугерисао његов програмски модел, римска љубавна лирика, Елезовић је овде ишао за другом, чиме је своју елегију учинио поетички вишеслојном, а себе показао као уметнички врло самосталног песника љубавних стихова на латинском.

Иста поетичка амбивалентност види се и другде у овој елегији. Певајући о смрти као једином излазу из безнадежне љубавне ситуације, коју на крају своје елегије (ст. 69–70) очајнички призива (*O mors advenias: adige in mea restora ferrum*), српски неолатиниста остаје недоречен по питању заборава којом смрт прети; траг његовог постојања остаће у виду скромног гробног обележја (ст. 71–72), док траг који ће остати у његовој песми – из скромности или неког другог разлога – он експлицитно не спомиње. Већ смо видели да Проперције, кога Елезовић примарно следи, износи мисао да се кобне обале

⁵⁷ August. *Serm.* 372.3 (Migne, PL XXXIX, 1663).

⁵⁸ Нпр. у *Језекиљу* 23.32–34 (у Вулгатиној верзији): *haec dicit Dominus Deus calicem sororis tuae bibes profundum et latum [...]* *ebrietate et dolore repleberis: calice moeroris et tristitiae [...]* *et bibes illum, et erotabis usque ad faeces.* – О овој метафорици у античкој књижевности, њеном живом присуству у песничеству европског романтизма и појављивању у српској књижевности: ФЛАШАР 2017 [1995], 610–613.

смрти савлађују од стране човека, и то на првом месту од стране песника; у елегiji 4.7 Проперције изричито каже да смртни заборав не успева да збрише све. У српској поезији предромантизма, романтизма и модерне ишчезавање особе из живота субјекта, или коначно ишчезавање тог субјекта у односу на остале поетске ликове, наметало је двоструки избор – једно је заборав, а други је такозвано „хиперпамћење” као компензација губитка, које се може остварити песмом као јединим средством⁵⁹ – при чему је мотив смрти у значењу наде у заборав много заступљенији него што се налази код Римљана.

Тако долазимо до питања које нам се већ одавно намеће у анализи ове неолатинистичке љубавне елегije – о њеној условљености савременим књижевним контекстом. Неолатинисти су иначе, поред своје програмске одређености да следе античке литерарне принципе и обрасце, не могући се одупрети новим токовима уметничког развоја, у своје писање уносили и елементе других поетика, најчешће оних које су биле актуелне у књижевностима на неklasичним језицима средине и времена у којима су деловали.⁶⁰ Елезовић је стварао на латинском у епохи која је у Европи на плану уметности означила почетак модерне, када је на књижевну сцену иступио читав низ песника задојених парнализмом. Њихова љубавна поезија има многе заједничке црте са елегijом *Ad Lindam*: љубав као болно стање душе, резигнација због неостварених нада, помиреност са судбином и слично. Поуздан закључак по питању односа Елезовића као песника ове елегije према текућој књижевној продукцији није могуће извести без њенога датовања. Но, не располажемо податком у које време је написана елегija *Ad Lindam* пошто је Елезовићева збирка сачињена од песама које су настале независно а уз њих се у самој збирци не наводи година настанка сваке појединачно.⁶¹ Измиче нам стога и мо-

⁵⁹ Владушић 2009, 76. – У овој студији, која обрађује ужи случај мотива мртве драге, утврђена је битност овога мотива за поетике предромантичара, романтичара и неких од каснијих српских песника. У свим обрађеним случајевима фигурирао је појам заборава у корелацији са смрћу. Заборав је стална претња у љубавној поезији српских песника увек када искрсава мотив смрти, те ће понекад њихова поезија прилазити идеји римских елегичара о надилажењу смрти (хипер)памћењем и спомињањем кроз песму, али ће и врло често потпадати у гвоздени загрљај моћног заборава и песимизма.

⁶⁰ О томе: IJSEWIJN / DIRK SACRÉ ²1997, 15–20.

⁶¹ Не знамо ни у колико дугом раздобљу су песме ове збирке стваране. Оно што са сигурношћу можемо рећи у вези са временом писања ових песама јесте то да је Елезовић своје прве песме написао врло млад јер је једна од песама посвећена смрти кнеза Михаила, 1868. године, када је Елезовић имао 23 године (*In funus celsissimi Serbiae principis Michaelis Obrenović III Ode*, ELEZOVIĆ 1897, 11–12). Последња песма могла је, теоријски, бити написана у години објављивања збирке (1897), и у том случају песме у збирци покривале би готово трдеценијски стваралачки период. Оправдано је стога питање да ли је постојао и, ако јесте, какав је био развој Елезовићевог певања на латинском у тако дугом раздобљу. Могуће је да се Елезовић постепено одмицао од панегирских песама ка другим темама – то јест да други део збирке (у коме је и елегija

гућност одговора на једнако интригантно питање: да ли су таква дешавања на европском интелектуалном позорју с краја XIX столећа, као што су идеје класичара и философа Фридриха Ничеа (чије иконокластичко писање никога од савременика, понајмање класичаре, није остављало равнодушним) могла утицати на класичара Фрању Елезовића; „amor fati”⁶² – о чему на свој начин у овој песми пева наш неолатиниста – једна је од тих идеја.

Независно од тога да ли је био подстакнут савременим књижевним и другим трендовима, стоји чињеница да је Елезовић елегичјом *Ad Lindam* начинио дело каквога у српској неолатинистици до њега није било. Постојање неког специфичног подстицаја за настанак ове елегичје намеће се већ стога што би се очекивало да, уместо по угледу на Проперција, Елезовић напише љубавну песму по угледу на љубавне песме које је писао Хорације, песник који је код српских неолатиниста био највише на цени и био највише опонашан.⁶³ Међутим, у времену у коме је Елезовић живео и стварао писање љубавне поезије по узору на суздржаног љубавника Хорација било би бледо према актуелној љубавној поезији модерниста, пуној страсти и патње. Опет, опредељење за Проперцијев тип љубавне песме није ни било могуће ранијим генерацијама српских неолатиниста који су римску књижевност познавали из тзв. експургираних издања (*ad usum Delphini*) – у којима је било изостављано све што није у складу с хришћанским моралним светоназором. Проперција су у таквим издањима представљале већином његове елегичје о римским старинама, с незаобилазном „*regina elegiarum*” (4.11).⁶⁴ Исто важи и за другог римског љубавног елегичара, Овидија; он је био познат као песник елегичјских збирки *Tristia* и *Epistulae ex Ponto*, као и песник пева *Мејшаморфозе*.⁶⁵ Шта тек рећи за материјалисту и критичара религије Лукреција – који је нашем неолатинисти, како је показано, такође био релевантни извор? Елезовић припада класичарима који су већ имали у рукама критичка издања античких писаца начињена према научним стандардима, што је укључивало и елегичје римских песника с

Ad Lindam) сачињавају песме из Елезовићевог каснијег, зрелијег стваралачког раздобља – имајући у виду чињеницу да у свим песмама које су посвећене Милану Обреновићу или у којима се он помиње, увек је титулисан као кнез (*princeps*), што значи да су све те песме настале пре проглашења Србије краљевином 1882. године.

⁶² NIETZSCHE 1887, 197.

⁶³ Непромењеност Хорацијевог угледа као књижевног арбитра види се код Елезовића кад у прозном Епиглогу своје збирке (ELEZOVIĆ 1897, 85) наводи стихове 58–72 из Хорацијевог *Ars poetica* да се оправда што у песмама није могао избећи употребу архаизама и неологизама.

⁶⁴ Чак и један ванредно обавештени класициста као што је био Стерија, Хорација је познавао, преводио и цитирао из таквих издања – у којима, између осталог, нема ласцивних и хомеротских љубавних песама – уп. ФЛАШАР 1988, 330–331.

⁶⁵ Сведочанство тога јесте и Елезовићев коментар латинске лектуре из Овидија (Фр. Елезовић, *Коменћар уз изабрана места из Овидија*, Београд: Књижара Геце Кона, 1910) коју већином чине одломци из *Мејшаморфозе*, а затим из елегичја које је овај песник написао у прогонству.

ласцивном еротском тематиком, које раније нису биле свакоме доступно штиво. Као такав он је у Проперцијевим љубавним песмама могао уочити њихов модернистички сензибилитет – што ће у XX столећу бити снажно истакнуто и од стране стручњака за књижевност и од стране песника⁶⁶ – и тим путем доћи до одлуке да напише елегију *Ad Lindam*. А пишући ову елегију он ће изнова показати да класицизам својим универзалним, ванвременским квалитетима може да буде на истој таласној дужини и са љубавним стиховима песника модерниста.

Заснована на оваквој поетичкој мотивацији и визији, Елезовићева елегија неминовно је морала да, у име и зарад савремености коју је, поред осталог, желела да покаже у својим античким узорима, буде лишена митолошких ехемпра, тако својствених Проперцијевом песништву, избегавајући да буде проглашена за још један од јефтиних стихотворачких производа који су у свим европским књижевностима старијих епоха, па и у српској, врвели од ове истрошене класицистичке литерарне конвенције. Апсолутна редукција на овом плану била је, дакле, свесна уметничка стратегија и имала је за циљ да у пуној мери истакне сву ону палету мотива и слика преузетих из римске љубавне елегије које су читаоцима морале звучати врло савремено и самим тим привлачно,⁶⁷ можемо слободно рећи – стратегија да асоцијација на класицизам више не буде нешто књишко (у негативном смислу), већ нешто животно. Наизглед, Елезовић је овако поступајући одбацио да буде роџта *doctus* какав је био његов главни узор при писању елегије *Ad Lindam*, Проперције. Суштински, међутим, он је радикално сводећи опонашање елегијског дискурса римских љубавних песника на оно што ће читаоце асоцирати на савремене творевине љубавне поезије, показао уметничку проницљивост која ће на други начин његовом елегијском певању прибавити епитет учености – која је код римских љубавних песника заправо означавала виши степен модерности у односу на раније римске писце (тј. да су *ves̄tericoi*). Тако је овом елегијом у којој је спојио литерарну традицију са модерношћу Елезовић с једне стране актуелизовао књижевне вредности класичне антике, а с друге учинио да српска књижевност на латинском достигне своју пуну уметничку зрелост видно надилазећи пуку *imitatio*.

Наведена културолошка димензија ове елегије значајно допуњава слику о другој половини XIX столећа унутар међа које су дефинисале тадашњу српску државу, која, ма како да је још увек носила трагове опорости донедавног османског ропства, успева да, уз велико интелектуално и културно прегала-

⁶⁶ THOMAS BENEDIKTSON 1989.

⁶⁷ Није немогуће да је већ Елезовић дошао до запажања које даје и на примеру демонстрира Ђурић 1966 (50–51) – да када се из њих искључе све митолошке реминисценције Проперцијеве љубавне елегије постају кратке и ефектне песме модерне осећајности.

штво младе грађанске класе, надиђе статичност вековима уназад стешњене и заостале културе и смело закорачи ка општој еманципацији. Пробуђена Србија не само да је усмерила поглед ка европском Западу тога доба, већ је остварила потенцијал дијахронијске свести и постала кадра да увиди дубљи смисао цивилизацијских кретања – да знање о прошлости може померати, реконструисати и надограђивати садашњост. Ова би мисао најбоље осликала улогу коју је у српском друштву друге половине XIX столећа могао имати латиниста Фрања Елезовић, посебице када се латио писања своје љубавне елегије *Ad Lindam*. Наиме, док Европа, традиционално, бежи у културу античке Грчке и Рима, код реномираних српских песника сврстаних у књижевни канон могу искрсавати дарови класичног наслеђа као последица специфичних веза и односа књижевних текстова које је један познавалац ове проблематике,⁶⁸ у контексту романтичарског реакционизма, дефинисао и као последице различитих контакта и сродности у избору средстава песничког певања, али и као последице испољене одбацивањем и оспоравањем вредности и неких видова традиције. За разлику од њих, међу мноштвом стваралаца поучених европским примером, у Србији се проналази један аутор задојен истинском латинштином, не само у погледу свога прегнућа да се лати стварања на језику Проперција и Овидија, већ и у погледу свог богатог класичног знања и познавања римске књижевности.

У закључку анализе Елезовићеве неолатинске елегије *Ad Lindam* ваља додати да се овај песник с једне стране уврстио у плејаду чувених претходника богатом ерудицијом профилисаном читањем класичних римских аутора, а са друге својим симпатичним прегнућем да тековине савремене му поезије и свој лични песнички израз преточи у стихове на латинском језику стилски врло сличне онима које налазимо код писаца еклога, елегија и ода. Побројана су бројна места која пресликавају мисли изражене у I столећу пре нове ере, али је уочено и доста оних које се сврставају у Елезовићеве инвенције, попут „*solvere cordis onus*” (ст. 14), „*rectus amare parat*” (30), *manus foederis* (32), *asperitas coerceset questus* (37–38) или каламбурског ословљавања персонификоване Смрти са *amica* (69–70).⁶⁹ Остаје нам да се питамо шта би Вергилије и Проперције са своје тачке гледишта могли замерити оваквим исказима на латинском, али има разлога да верујемо да би и њихов суд, баш као и наш, био благонаклон према Елезовићу као песнику љубавног заноса и љубавне патње.

⁶⁸ Иванић 1999, II.

⁶⁹ Осим конотација у вези са термином *amica* које су наведене раније (у бел. 16), у позадини игре речима на овоме месту Елезовићеве елегије може бити и један од сталних епитета за смрт у неолатинској књижевности – *avida* – наравно, античког порекла (уп. Tib. 1.3.4; Sil. 14.622; Auson. *Technop.* 3.4).

Библиографија

- ВЛАДУШИЋ 2009 = С. Владушић, *Ко је убио мршву грађу*, Београд: Службени гласник.
- БУРИЋ 1966 = В. Бурић, „Увод у римску лирику”, *Римска лирика*, Београд: Просвета, 7–51.
- ИВАНИЋ 1999 = Д. Иванић, „Пјесничко дјело Бранка Радичевића”, Бранко Радичевић, *Сабране њесме*, Београд: Српска књижевна задруга, VII–LXXII.
- МАРИЧИЋ 2014 = Проперције, *Прекрајка је љубав, ма колко да њраје*, Изабране елегије, Превео, прокоментарисао и избор начинио Гордан Маричић, Београд: Српска књижевна задруга.
- ПЕТКОВИЋ 2017 = А. Петковић, „Песма испред затворене капије”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 65/2, 529–545.
- ПИЛИПОВИЋ 2020 = Ј. Пилиповић, *Врћ од слова: Плаћонова мисао и Верџијева идилична њезија*, Београд: Службени гласник / Филолошки факултет.
- РИСТОВИЋ 2007 = Н. Ристовић, „Српска књижевност на латинском језику”, *XVIII столеће*, књ. VI: „Нова виђења”, ур. Никола Грдинић, Нови Сад: Друштво за проучавање XVIII века, Завод за културу Војводине, 40–66.
- САВИЋ РЕБАЦ 1951 = Лукреције, *О њприроди сѡвари*, Са латинског превела Аница Савић Ребац, Београд: Просвета.
- ФЛАШАР 1988 = М. Флашар, *Сѡудије о Сѡерији*, Београд: Српска књижевна задруга.
- ФЛАШАР 2017 [1995] = „Ἀψίνθιον/χολή : μέλι: У прилог историјској метафорологији”, *Изабрана дела Мирона Флашара*, Том I, прир. Војислав Јелић / Александар Лома / Ненад Ристовић, Београд: Филозофски факултет, САНУ / Нови Сад: Матица српска, 597–616.
- ЧАЈКАНОВИЋ 1927 = В. Чајкановић, „Фрања Елезовић”, Некролог, *Универзитетски живои* I/8, 32.
- BUTLER / BARBER 1996 = *The Elegies of Propertius*, ed. with an Intr. and Comm. by Harold Edgewort Butler and Eric Arthur Barber, Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag.
- CAIRNS 2006 = F. Cairns, *Sextus Propertius: the Augustan Elegist*, Cambridge University Press.
- CONTE 1994 = G. B. Conte, *Latin Literature: A History*, Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- CURRAN 1969 = L. C. Curran, “Catullus 64 and the Heroic Age”, *Yale Classical Studies*, Vol. XXI: Studies in Latin Poetry, eds. Christopher M. Dawson / Thomas Cole, Cambridge University Press, 169–192.
- DEBROHUN 2003 = J. B. Debrohun, *Roman Propertius and the Reinvention of Elegy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DEUFERT 2019 = Titus Lucretius Carus, *De rerum natura libri VI*, ed. Marcus Deufert, Berlin / Boston: De Gruyter.

- DÖRRIE 1971 = P. Ovidii Nasonis *Epistulae Heroidum* quas Henricus Dörrie Hannoveranus ad fidem codicum edidit, Berolini / Novi Eboraci: De Gruyter.
- ELEZOVIĆ 1897 = *Carmina*, composuit Fr. Elezović gymnasii professor, Belgradi, sumptibus auctoris, Typis S. Horovicz.
- GIBSON 1995 = R. K. Gibson, "How to Win Girlfriends and Influence Them: *Amicitia* in Roman Love Elegy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 41, 62–82.
- HALL 1995 = P. Ovidi Nasonis *Tristia*, ed. John Barrie Hall, Stutgardiae / Lipsiae: Teubner.
- HEMELRIJK 1999 = E. A. Hemelrijk, *Matrona docta: Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London / New York: Routledge.
- HOUGHTON 2017 = L. B. T. Houghton, "Elegy", *A Guide to Neo-Latin Literature*, ed. Victoria Moul, Cambridge University Press, 98–112.
- IJSEWIN ²1990 = Jozeph IJsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies: Part 1, History and Diffusion of Neo-Latin Literature*, Louvain: University Press / Peeters Press.
- IJSEWIJN / DIRK SACRÉ ²1997 = J. IJsewijn / D. Sacré, *Companion to Neo-Latin Studies: Part 2, Literary, Linguistic, Philological and Editorial Questions*, Louvain: University Press.
- KEITH 2008 = A. Keith, *Propertius: Poet of Love and Leisure*, Bristol Classical Press.
- KENNEY 1961 = P. Ovidi Nasonis *Amores* [...], ed. brevique adn. crit. instruxit E. J. Kenney, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- LEGRAND ⁵1960 = *Bucoliques Grecs*, Tome I : Théocrite, établie et traduit Ph.-E. Le-grand, Paris : Les Belles Lettres.
- MOUL 2015 = V. Moul, "Lyric Poetry", *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, ed. Sarah Knight / Stefan Tilg, Oxford University Press, 41–56.
- NIETZSCHE 1887 = F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“), Leipzig: Verlag von E. W. Fritzschn.
- OTTAVIANO 2013 = P. Vergilius Maro, *Bucolica*, ed. et app. crit. instruxit Silvia Ottaviano [...], Berlin / Boston: De Gruyter.
- PUTNAM 2006 = M. C. J. Putnam, *Poetic Interplay: Catullus and Horace*, Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- ROSS 1975 = D. O. Ross, Jr, *Backgrounds to Augustan Poetry: Gallus, Elegy and Rome*, Cambridge University Press.
- THOMAS BENEDIKTSON 1989 = D. Thomas Benediktson, *Propertius: Modernist Poet of Antiquity*, Carbondale / Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- SCHACKLETON BAILEY ⁴2008 = Quintus Horatius Flaccus, *Opera*, ed. D. R. Shackleton Bailey, Editio stereotypa editionis quartae (MMI), Berolini / Novi Eboraci: De Gruyter.
- VON ALBRECHT 1995 = Catull, *Sämtliche Gedichte*, Lateinisch–Deutsch, übers. und herausg. von Michael von Albrecht, Stuttgart: Reclam.

Nenad Ristović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
nristovi@f.bg.ac.rs

Jovana Radenković
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
radenkovic.jovana@yahoo.com

Elegy *Ad Lindam* by Franja Elezović – Classicism and Contemporary Sensibility of Love Poetry

Abstract: This paper presents an analysis of the elegy *Ad Lindam*, one of the poems in the little-known and fairly neglected poetry collection of Serbian neo-Latinist Franja Elezović, published in 1897. As an example of intimist lyric poetry, this poem is inspired by the tradition of Roman subjective love elegy (Propertius, Ovid) and its predecessors in Roman lyrics (Catullus), along with the additional, expected, influences of bucolic poetry (Vergil) and, less expected, of Lucretius' epic poem. This poem stands out in the collection, as well as in the entire corpus of Serbian neo-Latin literature, being the only pure and complete love poem. It exhibits sensibility corresponding to contemporary artistic trends in European literature of the time (the boom of Modernism). The analysis is accompanied by a metrical translation into Serbian.

Keywords: Franja Elezović, Serbian neo-Latinism, love elegy, Roman lyric poetry, classicism, literary Modernism.

Isidora Tolić
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu
isidora.tolic@f.bg.ac.rs

Pedeseta međunarodna naučna filološka konferencija u čast Ljudmile Aleksejevne Verbicke (Sankt Peterburg 15–23. mart 2022.)

Pedeseta međunarodna naučna filološka konferencija Sanktpeterburškog državnog univerziteta – SPbGU, onedavno posvećena sećanju na Ljudmilu Aleksejevnu Verbicku, rektorku SPbGU, profesorku i dekanku Filološkog fakulteta, održana je u onlajn formatu tokom druge i treće sedmice marta. Program konferencije činilo je jedanaest sekcija sa pedeset i dva tematska zasedanja. Konferenciju su otvorila plenarna predavanja profesora Univerziteta u Sankt Peterburgu i Granadi, kao i članova Ruske akademije nauka – RAN. Možemo izdvojiti predavanje prof. dr Nikolaja Nikolajeviča Kazanskog, profesora Sanktpeterburškog državnog univerziteta, redovnog člana RAN i nedavnog gosta Odeljenja za klasične nauke. Izlaganje profesora Kazanskog bilo je posvećeno izazovima datiranja i lingvističke rekonstrukcije elemenata radnje u okviru epske tradicije. Profesor Kazanski govorio je o izučavanju etapa formiranja starogrčkog epa na primeru odabranih epizoda iz *Ilijade*, predočavajući slušaocima kako se u opisu jedne scene mogu opaziti različiti slojevi razvoja epske tradicije.

Čitaoce ovog časopisa naročito će zanimati sekcija *Klasična filologija, bibliстика, neohelenistika i balkanistika*, podeljena na tri tematska zasedanja. Dr Dimitrij Aleksandrovič Černoglazov, docent Sanktpeterburškog državnog univerziteta, predavao je dvodnevnom zasedanjem *Balkanistika, neohelenistika i vizantologija*, tokom kojeg je predstavljeno dvadeset i jedno istraživanje. Izloženi radovi odnosili su se na veliki broj tema, poput balkanskog jezičkog saveza, vlaškog jezika, epistolografije Maksima Ispovednika, dela Jovana Damaskina, grčkih i latinskih pozajmljenica u ruskoj logičkoj terminologiji i drugih. Pored saradnika Filološkog fakulteta SPbGU, u radu zasedanja učestvovali su istraživači i saradnici brojnih institucija iz Rusije i drugih evropskih zemalja. Možemo pomenuti Rusku hrišćansku humanitarnu akademiju, Moskovski državni institut, Univerzitet u Cirihi i Univerzitet u Patri.

Zasedanje *Biblija i hrišćanska pismenost* takođe je trajalo dva dana, a njime su rukovodili dr Anatolij Aleksejevič Aleksejev, profesor Filološkog fakulteta SPbGU i dr Aleksandar Vladimirovič Sizikov, docent istog fakulteta i nedavni gost Odeljenja za klasične nauke. U okviru ovog zasedanja moglo se čuti petnaest izlaganja, posve-

ćenih različitim pravcima istraživanja, poput strukture Jevandelja po Mateju, knjige Isusa sina Sirahova, bionima u Knjizi Levitskoj, prevoda bogoslužbenih tekstova na jezike Ruskog carstva, motiva strašnog suda u ruskoj poeziji prošlog veka i drugim temama. Osim saradnika Filološkog fakulteta SPbGU, u radu zasedanja učestvovali su istraživači Instituta za rusku književnost RAN, Instituta za istočne rukopise RAN, Ruskog državnog pedagoškog univerziteta (Univerzitet Hercena), Karlovog univerziteta u Pragu i drugih naučno-istraživačkih institucija.

Tematsko zasedanje *Klasična filologija* održano je 16. i 17. marta, pod rukovodstvom dr Surena Armenoviča Tahtadžjana, docenta Katedre klasične filologije Filološkog fakulteta SPbGU. Tokom dva dana izloženo je trinaest izlaganja. Učesnici su govorili o recepciji klasične starine u ruskoj kulturi, začecima psihoterapije u antici, latinskoj gramatičkoj terminologiji, ekfrazama kod Horacija, tradicijama o bedi i bogatstvu u antici i drugim temama. U radu zasedanja učestvovali su članovi Filološkog fakulteta i Istorijškog fakulteta SPbGU, istraživači Instituta za lingvistička istraživanja RAN i Sanktpeterburškog državnog pedijatrijskog medicinskog univerziteta. Univerzitet u Beogradu – Filozofski Fakultet imao je dva predstavnika na tematskom zasedanju *Klasična filologija*. To su msr Danilo Savić, istraživač-pripravnik Balkanološkog instituta SANU i student doktorskih studija na Odeljenju za klasične nauke Univerziteta u Beogradu – Filozofskog Fakulteta i msr Isidora Tolić, asistent i student doktorskih studija na Odeljenju za klasične nauke Univerziteta u Beogradu – Filozofskog Fakulteta. Savić je predstavio svoje istraživanje primera makedonskih glosa koje ispoljavaju /a/ na mestima gde grčki ispoljava /o/, dok je Tolić govorila o transformaciji motiva lekovitog roga jednoroge životinje u deo legende o trovanju Aleksandra Makedonskog.

Zbornik apstrakata *Тезисы 50-й международной научной филологической конференции имени Людмилы Алексеевны Вербицкой* dostupan je na više onlajn lokacija. Može im se pristupiti putem odeljka *Nauka* na sajtu Filološkog fakulteta Sanktpeterburškog državnog univerziteta.

Sadržaj – Contents

DANILO SAVIĆ & ORSAT LIGORIO Illyrian and Slavic	3
SANDRA ŠĆEPANOVIĆ Empedoklovo sveobuhvatno znanje i ograničenost ljudskog razumevanja	43
DIMITRIJA RAŠLIĆ Stylistic and textual remarks on Isaeus' <i>On the Estate of Pyrrhus</i>	65
МИРКО ОБРАДОВИЋ О проституцији у Псеудо-Демостеновом говору <i>Προίτιυ Ηεαјре</i> ([Dem.] 59)	81
БОРИС ПЕНДЕЉ <i>Pro Marcello</i> : хвалећи Цезара Цицерон покушава да сачува остатке Републике	109
МАРИНА АНДРИЈАШЕВИЋ & МАРИЈА КРЕЧКОВИЋ ГАВРИЛОВИЋ Моћ појединца у остваривању прореченог у Цицероновом делу <i>De divinatione</i>	119
ЈЕЛЕНА ВУКОЈЕВИЋ Преглед температурних метафора у римској књижевности након комедије	139
LEE FRATANTUONO Hyginus' <i>De Astronomia</i> and Virgil's <i>Aeneid</i>	153
IL AKKAD St. John Chrysostom and the Woman: A Crisis of Understanding in the Fourth Century?	169
ИСИДОРА ТОЛИЋ Личне тешкоће у обредима прелаза као ђавоља обмана. Тертулијан и митраизам	175
ALEKSANDAR DANILOVIĆ »Sich um Erkenntnis kümmern«Eine kurze Analyse von Gen 39, 6 und Problem des Satzes: ולא ידע אתו מאומה	187
ВОЈИН НЕДЕЉКОВИЋ Пропаст Содома и Гоморе у Књизи Постања и њеним српским преводима	201
НЕНАД РИСТОВИЋ & ЈОВАНА РАДЕНКОВИЋ Елегија <i>Ad Lindam</i> Фрање Елезовића – класицизам са сензибилитетом љубавне поезије ауторова времена	255
ISIDORA TOLIĆ Pedeseta međunarodna naučna filološka konferencija u čast Ljudmile Aleksejevne Verbieke (Sankt Peterburg 15–23. mart 2022.)	283

