

Здружение на класични филолози АНТИКА

Aula: Потрага по богатството на јазикот, мислата и културата

Зборник во чест на Маргарита Бузалковска–Алексова по повод пензионирањето

Aula: The Quest for the Treasures of Language, Thought and Culture

Studies Presented to Margarita Buzalkovska–Aleksova on the Occasion of Her Retirement

Систасис Посебно издание 4
Скопје, 2018

Systasis Special Edition 4
Skopje, 2018

Уредници / Editors in chief

Весна Димовска-Јањатова / Vesna Dimovska-Janjatova
Елена Џукеска / Elena Džukeska

Меѓународен уредувачки одбор / International Editorial Board

Проф. **Жан-Жак Обер**,
Универзитет во Нојшател,
Швајцарија

Prof. **Jean-Jacques Aubert**,
University in Neuchâtel,
Switzerland

Проф. **Мирена Славова**,
Универзитет „Св. Климент Охридски“, Софија, Бугарија

Prof. **Mirena Slavova**,
St. Clement of Ohrid University in Sophia, Bulgaria

Проф. **Бјанка Жанет Шредер**,
Универзитет „Лудвиг Максимилијан“, Минхен,
Германија

Prof. **Bianca Jeanette Schröder**,
Ludwig Maximilian University in Münhen,
Germany

Проф. **Елена Ермолаева**,
Државен универзитет во Санкт Петерсбург, Русија,

Prof. **Elena Ermolaeva**,
Saint Petersburg State University,
Russia

Проф. **Хозе Мигуел Хименес Делгадо**,
Универзитет во Севиља, Шпанија

Assoc. Prof. **José Miguel Jiménez Delgado**,
University of Seville, Spain

Проф. **Марија Чичева-Алексиќ**,
Институт за старословенска култура, Скопје, Македонија

Prof. **Marija Čičeva-Aleksiḱ**,
Institute of Old Church Slavonic Culture, Skopje, Macedonia

Доц. **Шиме Демо**,
Универзитет во Загреб, Хрватска

Assist. Prof. **Šime Demo**,
University in Zagreb, Croatia

Доц. **Драгана Димитријевиќ**,
Универзитет во Белград, Србија

Assist. Prof. **Dragana Dimitrijević**,
University in Belgrade, Serbia

Доц. **Даниела Тошева**,
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Македонија

Assist. Prof. **Daniela Toševa**,
Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Macedonia

Доц. **Светлана Кочовска-Стевовиќ**,
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Македонија

Assist. Prof. **Svetlana Kočovska-Stevoviḱ**,
Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Macedonia

Слободан Танасковски, секретар

Slobodan Tanaskovski, secretary

Лектура на текстовите на македонски јазик /
Proofreading of Macedonian texts

Проф. **Наталија Андријевска**,
Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“

Prof. **Natalija Andrijevska**,
Institute of Macedonian Language, "Krste Misirkov"

Превод на англиски јазик
(предговор, биографија на проф. д-р Маргарита Бузалковска-Алексова) /
English translation
(Foreword, Biography of Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova)

Марија Џонс / Marija Jones

Библиографија на проф. д-р Маргарита Бузалковска-Алексова /
Bibliography of Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova

Слободан Танасковски / Slobodan Tanaskovski

Техничко уредување / Layout editing

Владимир Сидоровски / Vladimir Sidorovski

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

80(082.2)

AULA : потрага по богатството на јазикот, мислата и културата : зборник во чест на Маргарита Бузалковска-Алексова по повод пензионирањето / [уредници Весна Димовска-Јањатова, Елена Џукеска] = the quest for the treasures of language, thought and culture : studies presented to Margarita Buzalkovska-Aleksova on the occasion of her retirement / [editors in chief Vesna Dimovska-Janjatova, Elena Džukeska]. - Скопје : Здружение на класични филолози Антика, 2018. - 397 стр. : илустр. ; 25 см. - (Систасис. Посебно издание ; 4 = Sistasis. Special edition ; 4)
Текст на мак. и англ. јазик. - Фусноти кон текстот. - Библиографија кон трудовите

ISBN 978-608-66255-0-4

а) Филологија – Зборници
COBISS.MK-ID 108400138

Содржина

Предговор vii
Foreword xi
Биографија на проф. д-р М. Бузалковска-Алексова xv
A Biography of Professor Doctor M. Buzalkovska Aleksova xvii
Библиографија на проф. д-р М. Бузалковска-Алексова xix

Aleksandar Loma
Thraco-Iranica: The Getan king's name *Charnabon* 1
Rupert J. E. Thompson
A note on Eteocretan *phi* or *koppa* 29
Весна Димовска-Јањатова
За македонските феминативи на nomina agentis et professionis од латинско потекло 39
Марија Чичева-Алексиќ
Развој на значењето 'простува' кај припадници од лексичко- семантичката група ἵλαος- 53
Јасминка Кузмановска
Τελεσιάς – *танц со оружје* –лексичка студија 82
Elena Džukeska
On the compounds with *αὐτός* in Mycenaean and Post-Mycenaean Greek 100
Dragana Dimitrijević
Rethinking Cicero's phrase *cum dignitate otium* 118
Vesna Kalpakovska, Anica Ǵorǵievska, Engin Nasuh
Fragmentary inscriptions from Heraclea Lyncestis 131
Витомир Митевски
Осврт кон некои типични броеви во античката, византиската и македонската епска поезија 140
Jean-Jacques Aubert
L'hystérie : à propos d'un poème de Martial 146

Невена Панова
Къде се крият преводачите? Върху свидетелства от старогръцката литература за езиковите различия, тяхното осмисляне и преодоляване 166
Jadranka Bagarić
Žena u latinskim i u hrvatskim stihovima Đura Hidže 176
Даниела Тошева
Ибик: Ода за Поликрат 198
Valentina Gulevska
Eschatological issues in the philosophy of Saint Maximus the Confessor 227
Ана Димишковска
Линијарот од Лезбос: Аристотел за односот на праведноста и правичноста 239
Јасмина Поповска
Поимот φρόνησις во контекст на Аристотеловата етика 261
Марија Тодоровска
Концептот за бог кај Апулеј 277
Стефан Пановски, Војислав Саракински
Меѓу мечот и перото: македонската фаланга и нејзиното историографско бреме 298
Татјана Филиповска
Класичната митологија како еротски инпут во европската уметност 330
Лидија Ковачева
Чумата во древните митологии и античките извори и во македонското духовно творештво 368
Маја Ангеловска-Панова
Римските матрони и идеологијата на ранохристијанското монаштво 383

Предговор

Именката *aula (olla)*, *грне*, *ќуп*, што може да содржи разни работи, па и злато, *aurum*, во Плаутовите комедии станува синоним за драгоцености, богатство, азно. А нејзиното присуство во насловот на зборникот треба да симболизира и сугерира повеќекратни релации и со поводот за неговото објавување и со неговата содржина.

Поводот е пензионирањето на нашата почитувана и драга колешка, професор и соработник, д-р Маргарита Бузалковска-Алексова, по речиси четиридецениска педагошка работа, најпрвин како асистент, а потоа и наставник на Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет во Скопје, и по исто толку долготрајна и плодна научна и стручна дејност. Неслучајно во „грнето“ со трудови на проф. Бузалковска-Алексова се наоѓаат и преводи од комедиите на Плаут. Плаут и ранолатинскиот јазик се важен дел од нејзината педагошка и научна работа. Се разбира, се надеваме и очекуваме ова грне и понатаму да се полни и збогатува, зашто заминувањето во пензија е заокружување на формалниот работен ангажман, а потрагата по богатството на јазикот, мислата и културата е животен предизвик и преокупација на проф. Бузалковска-Алексова, што таа ги има прифатено со исклучителна посветеност и ентусијастичка страст.

Содржината на овој зборник, исто така, е мало богатство од научни трудови што третираат теми, прашања и проблеми од различни области, во рамките на кои и самата проф. Бузалковска-Алексова истражува, твори и дава свој придонес, препознаен и признат не само во македонската класична филологија и поширокатa домашна научна и културна средина туку и на меѓународен план. Прилозите во зборникот се групирани и подредени во три тематски целини (иако не се формално сегментирани), но ова треба да се сфати условно, зашто некои од трудовите се интердисциплинарни или, според предметот на истражување, можат да се сметаат за гранични, како што е тоа често случај во хуманистичките науки, а особено во класичната филологија како исклучително комплексна дисциплина.

Првата група ја сочинуваат трудови коишто соопштуваат резултати од лингвистички, потесно класично-филолошки и епиграфски истражувања. А. Лома дискутира за интерпретацијата на името на легендарниот крал Харнабон во контекст на астралната митологија, а Р. Томпсон ја елаборира дилемата околу епиграфско-фонолошките аспекти во идентификацијата на една графема од етеокритските натписи. Епиграфска анализа на неколку фрагменти со натписи од Хераклеја Линкестис, пак, е предмет на текстот потпишан од тројца автори (В. Калпаковска, А. Ѓорѓиевска и Е. Насух). Споредба во употребата на номиналните сложенки со *αὐτός* во микенскиот и помикенскиот грчки прави Е. Џукеска, а дел од оваа група се и два труда што всушност претставуваат лексичко-семантички студии (М. Чичева-Алексиќ и Ј. Кузмановска). Семантиката на именките dignitas и otium, како и значењето на фразата cum dignitate otium кај Кикерон ја истражува Д. Димитријевиќ, а за тенденцијата за образување и ограничувањата во употребата на феминативи од агентивни именки од латинско потекло во македонскиот јазик пишува В. Димовска-Јањатова.

Следуваат неколку научни трудови чиј предмет на интерес се прашања што навлегуваат во областите на класичната и византиската книжевност, но и на словенските книжевни и духовни поднебја, како и во областа на преводот, теоријата на преводот и рецепцијата на класичната книжевност: В. Митевски прави компаративен осврт на употребата на типични броеви (три, шест, девет, дванаесет, седумдесет) како индоевропски образец во класичната, византиската и македонската епска поезија. Ж.-Ж. Обер го објавува своето истражување на поимот *hysteria*, почнувајќи од неговата етимологија до употребата и значењата во различни книжевни дискурси и кај автори од различни периоди. Н. Панова ги препрочитува старогрчките историографски, философски и реторички извори што во различен контекст се однесуваат на преведувањето и ја потврдува нивната полезност за современиот филолог, додека Д. Тошева објавува превод на *Одата за Поликрат* на Ибик придружен со исцрпна анализа на поетскиот генус и на самиот текст. Ј. Багариќ, пак, го споредува третманот на жената во лириката на хрватски и епиграмите напишани на латински јазик кај дубровничкиот неолатинист Ѓуро Хиџа.

Третата група прилози (философија, историја, историја на уметност, митологија и религија) содржи неколку философски студии поврзани за Аристотеловата етика (А. Димишковска, Ј. Поповска), есхатолошките прашања во философијата на Св. Максим Исповедник (В. Гулевска) и концептот за Бог низ повеќе аспекти на неговата природа и атрибути ексцерпирани од делата на Апулеј (М. Тодоровска). Следуваат трудови од областа на историјата и историјата на уметноста: С. Пановски и В. Саракински полемизираат со историографските сведоштва на Полибиј околу причините за поразите на македонската војска од римските легии, а Т. Филиповска го проценува влогот на класичните митови со љубовно-еротска содржина во западноевропската уметност. Во древните митологии и античките извори Л. Ковачева трага по претставите на чумата и ги споредува со тие во македонското духовно творештво. М. Ангеловска-Панова, пак, ја истражува афирмацијата и профилирањето на женската индивидуа како лидер, аскет и интелектуалец во ранохристијанското монаштво преку неколку животописи на римски госпоѓи.

Повеќе трудови во овој зборник се напишани на македонски и, за жал, оние читатели што не го познаваат македонскиот јазик со нивната содржина можат да се запознаат само преку резимето напишано на англиски јазик. Затоа пак, секој од овие трудови на свој начин ја збогатува македонската научна терминологија. Особено се важни јазичните дилеми што излегоа на површина при нивното редактирање, а се поврзани со изборот на соодветна лексика или пак соодветна транскрипција на грчки и латински имиња, дилеми што и проф. Бузалковска-Алексова постојано ги актуализира преку своите научни и стручни трудови. Одлучивме да допуштиме „повеќеумие“ во овој поглед. Читателот не треба да се изненади ако кај еден автор прочита *Псевдо-Аристотелов*, а кај друг автор *Псевдохомерски*, или кај еден *којне* во среден род, а кај друг *којна* во женски род, или пак ако наиде на зборови што не се дел од стандардниот македонски јазик како *испаштање*, *разлози* и сл. Дијалогот помеѓу различните идеи секогаш мора да остане отворен, а окото, што забележува различни јазични можности за искажување на идеите, секогаш будно.

Уредниците, Редакцискиот одбор на меѓународното научно електронско списание *Systasis*, чијшто сооснивач и главен и одговорен уредник долги години беше проф. Бузалковска-Алексова, како и авторите на прилозите, со учеството во работата на овој зборник го споделуваат задоволството од соработката, заедничките проекти и колегијалното пријателство со проф. Бузалковска-Алексова со поглед свртен кон идни соработки и професионални дружби.

Весна Димовска-Јањатова
Елена Цукеска

Foreword

The Latin noun *aula (olla) - a pot*, or *a jar*, for storage of various things, and even gold, *aurum,* in the comedies of Plautus became synonymous with something precious, treasure, wealth. The presence of this noun in the title of this collection of papers is intended to symbolize and suggest the multiple relations both with the special occasion for its publication and with its content.

This collection of papers is published to mark the retirement of our respected and dear colleague, Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova, after a four-decade-long educational career, first as a teaching assistant and then as a professor of the Institute of Classical Studies at the Faculty of Philosophy in Skopje, as well as after an equally long and fruitful career as a scholar. It is not by accident that the 'pot' of academic works by Professor Buzalkovska-Aleksova contains translations of comedies written by Plautus. Plautus and the Old Latin are an important part of her pedagogic and academic work. We certainly do expect this pot to be filled and enriched in future too, because her retirement would mark only the end of her formal work engagements, while the quest for the treasures of the language, its thought and culture will probably remain a lifelong challenge and preoccupation for Professor Buzalkovska-Aleksova to which she will dedicate herself with her usual enthusiasm and passion.

This collection is also a treasure of academic papers on various subjects, addressing questions and problems from the same areas that Professor Buzalkovska-Aleksova has researched, making a contribution that has been recognized, not only by Macedonian classical philology, but also by the broader domestic and international academic and cultural milieu. The papers in this collection are grouped and organized in three units by their topics (though they are not formally segmented) and this is only provisional grouping because some of the papers are interdisciplinary or research a borderline subject, as it is often the case in humanities, and especially in classical philology as a particularly complex discipline.

The first group consists of papers that present linguistic results, and researches with narrower scopes in the areas classical philology and epigraphy. A Loma discusses the interpretations of the name of the legendary King Charnabon in the context of astral mythology, while R.

Thompson elaborates the dilemma about the epigraphic-phonological aspects in the identification of a grapheme from Eteocretan inscriptions. The epigraphic analysis of several fragments with inscriptions from Heraclea Lyncestis is the topic of the paper signed by three authors (V. Kalpakovska, A. Ǵorǵievska and E. Nasuh). Elena Džukeska compares the use of the nominal compounds with *αὐτός* in the Mycenaean and Post-Mycenaean Greek, while the two other papers in this group offer lexical-semantic studies (M. Čičeva-Aleksiќ and J. Kuzmanovska). The meaning of the nouns *dignitas* and *otium,* as well as the meaning of Cicero's phrase *cum dignitate otium* is researched by D. Dimitrijević and the tendencies in the creation and the limitations in the use of the feminatives from agentive nouns of Latin origin in Macedonian language is researched by V. Dimovska-Janjatova.

Several other papers are in the second group whose focus of interest are issues concerning classical and Byzantine literature, but also Slavic literature, and other fields, such as translation and theory of translation and reception of classical literature. V. Mitevski makes a comparison of the uses of typical numbers (three, six, nine, twelve, seventy) as Indo-European prototypes in the classical, Byzantine and Macedonian epic poetry. J.-J. Aubert carries out his research of the notion of *hysteria,* starting with an analysis of its etymology and continuing with the analysis of its use and meanings in different literary discourses, works of different authors and different periods. N. Panova rereads the ancient Greek historiographic, philosophical and rhetoric sources, which, in different contexts are related to translating and thus confirms their usefulness for the contemporary philologist. D. Tosheva publishes a translation of the *Ode to Polycrates* by Ibycus, followed by an exhaustive analysis of the poetic genus of the text. J. Bagarić compares the treatment of women in the lyrical poetry written in Croatian and in the epigrams written in Latin by the neo-Latinist from Dubrovnik, Đuro Hidža.

The third group of contributions (philosophy, history, history of art, mythology and religion) consists of several philosophical studies dedicated to Aristotle's *Ethics* (A. Dimishkovska, J. Popovska), the eschatological aspects of the philosophy of St. Maximus the Confessor (V. Gulevska) and the concept of God and the various aspects of His nature and atributes, as excerpted from the works of Apuleius (M. Todorovska). There are also papers dedicated to history and history of art: S. Panovski

and V. Sarakinski problematize the historiographic records of Polibius dedicated to the reasons for the defeat of the Macedonian army by the Roman legions, while T. Filipovska discusses the input of classical romantic-erotic myths in Western European art. L. Kovacheva researches the ancient mythologies and sources for presentations of the plague and compares them with those in Macedonian folklore. M. Angelovska-Panova researches the affirmation and shaping of the female individual as a leader, ascetic and intellectual in Early Cristian monasticism, as corroborated by several biographies of Roman matrons.

Many of the papers in this collection are written in Macedonian and those who cannot read Macedonian will unfortunately have to get acquainted with their content only through their resumes written in English. But, each of these papers has enriched Macedonian terminology in their areas of expertise and the dilemmas that surfaced during their editing are particularly important because they are related either to the use of appropriate words or to the appropriate transcription of Greek and Latin names. Similar dilemmas were constantly brought to our attention by Professor Buzalkovska-Aleksova in her papers and we decided to allow for a certain 'liberty' in this respect. The readers should not be surprised if they find *Psevdo-Aristotelov* (Pseudo-Aristotelian) in one paper, and *Psevdohomerski* (Pseudo-Homeric) in another, or if *Koine* in one paper is in neuter gender, while in feminine in another, or if they run into words that are not part of the standard Macedonian language. The dialogue between different ideas must always be alive and the eye that notices different linguistic possibilities for expression of ideas must always be kept opened.

The editors and the editorial board of the international electronic scholarly journal *Systasis,* whose co-funder and editor in chief for many years was Professor Buzalkovska-Aleksova, together with the authors of the contributions, taking part in this collection, would like to share with the public their pleasure that they have cooperated on many joint projects and have developed great collegial friendship with Professor Buzalkovska-Aleksova, with an expectation of many future cooperations and professional meetings.

Vesna Dimovska-Janjatova
Elena Džukeska



Проф. д-р Маргарита Бузалковска–Алексова

УДК: 929 Бузалковска-Алексова, М.

Биографија
на проф. д-р Маргарита Бузалковска-Алексова

Проф. д-р Маргарита Бузалковска-Алексова е родена во Скопје, на 5.2.1955 година. Основно и средно образование завршила во Скопје. Во 1978 година дипломирала на Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет во Скопје. На истиот институт во 1985 година магистрирала со темата „Предлози и префикси во микенскиот грчки“ и докторирала во 1996 година со темата „Сложенки во микенскиот грчки со посебен акцент на препозиционалните сложени форми“ под менторство на проф. д-р Петар Хр. Илиевски.

Од 1980 година е вработена на Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет во Скопје, најпрвин како асистент, а потоа како доцент (од 1996 година), вонреден професор (од 2001 година) и редовен професор (од 2006 година). Во текот на својот работен ангажман на Филозофскиот факултет изведувала настава по историска граматика на старогрчкиот и латинскиот јазик, но исто така и по повеќе предмети од областите: микенологија, грчка дијалектологија, ранолатински, грчка и латинска епиграфика и палеографија, општа лингвистика, на сите три циклуси на студии за студентите од Институтот за класични студии, но исто така и за студентите од Инситутите за историја и историја на уметност со археологија. Во периодот од 1997 до 1999 година изведувала настава и по новогрчки јазик на Институтот за национална историја во Скопје. Покрај одржувањето настава и испити, учествувала и во изработката на повеќе нови студиски програми на Институтот за класични студии и во промовирањето на нови предметни програми од научните области со кои се занимава. Била раководител на Институтот за класични студии од 1998 до 2001 година.

Во 2001 година, заедно со група професори од Институтот за класични студии и класични филолози, го иницира основањето на здружението „Антика“ и е член на неговиот Извршен одбор до 2014 година. Во 2002 година го иницира издавањето на електронското списание Систасис (http://www.systasis.org) и е член на Редакцијата

и главен и одговорен уредник до 2016 година. Во текот на сите овие години активно учествува во сите активности и проекти на здружението „Антика“, кои опфаќаат промоција и унапредување на наставата по класичните јазици и античката култура во основното и средното образование, организација на натпревари по класични јазици за учениците од средните училишта, организација на заеднички научни собири со Здружението за компаративна книжевност на Македонија и Филозофското друштво на Македонија и разни други активности за поврзување на здружението „Антика“ со други сродни здруженија во странство.

Проф. д-р Маргарита Бузалковска-Алексова учествувала на повеќе колоквиуми и научни собири во Република Македонија и во странство, престојувала заради стручно усовршување во Американската школа за класични студии во Атина, Грција, држела предавања од областа на микенологијата на Универзитетот во Белград, учествувала и како предавач и како учесник на повеќе работилници и семинари, учествувала во организацијата на повеќе научни конференции и собири. Таа активно работи и на преводи од класичните јазици, но и на преводи од англиски на стручни студии и книги од областа на класичната филологија.

Biography
of Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova

Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova was born in Skopje on 5 February 1955. She completed her primary and secondary education in Skopje. In 1978, she graduated from the Institute of Classical Studies at the Faculty of Philosophy in Skopje. At the same Institute, in 1985, she obtained her MA with the thesis 'Prepositions and prefixes in Mycenaean Greek' and in 1996, her PhD with the thesis 'Compounds in Mycenaean Greek with a special emphasis on prepositional compounds'. Her mentor was Professor Doctor Petar Hr. Ilievski.

Since 1980, she has worked for the Institute of Classical Studies at the Faculty of Philosophy in Skopje, first as a teaching assistant, then as an Assistant Professor (from 1996 until 2001), an Associate Professor (from 2001 until 2006) and Full Professor (from 2006 onwards). During her career at the Faculty of Philosophy, she taught historical grammar of Greek and Latin and several related subjects in the areas of Mycenaeology, Greek dialectology, Old Latin, Greek and Latin epigraphy and paleography, general linguistics, for all three cycles of studies at the Institute of Classical Studies and also at the Institutes of History and History of Art and Archaeology. In the period between 1997 and 1999, she taught Modern Greek at the Institute of National History in Skopje. In addition to her work as a teacher and examiner, she participated in the preparation of many new curricula for the Institute of Classical Studies and in the promotion of new syllabuses for the subjects she taught. She was the Head of the Institute of Classical Studies from 1998 to 2001.

In 2001, together with a group of professors from the Institute of Classical Studies and classical philologists, she founded the association *Antika* (*Antiquity*) and was a member of its executive board until 2014. In 2002, she initiated the publication of the electronic journal *Systasis* (http://www.systasis.org) and was a member of its editorial board and its editor in chief until 2016. Throughout all these years she participated in all the activities and projects of the association *Antika* (*Antiquity*), including the introduction and improvement of the teaching programs in classical languages and ancient cultures in both primary and

secondary education, organization of competitions in classical languages for the secondary school students, organization of academic conferences together with the Comparative Literature Association of Macedonia and the Philosophical Society of Macedonia and in other activities to help establish relations between *Antika* (*Antiquity*) and other similar associations abroad.

Professor Doctor Margarita Buzalkovska-Aleksova has participated in many colloquia and other academic conferences in the Republic of Macedonia and abroad. She has attended the American School of Classical Studies in Athens, she has given lectures in Mycenaean studies at the Belgrade University and she has participated both as a lecturer and listener in many workshops and seminars and in the organization of several academic conferences and symposiums. She is active as a translator from classical languages, but also translates classical philology scholarly papers and books from English.

УДК: 016:811.124
016:811.14

Библиографија на проф. д-р Маргарита Бузалковска Алексова

1977

'P. H. MATTHEWS, *Inflectional Morphology. A Theoretical Study Based on Aspects of Latin Verb Conjugation.* Cambridge University Press, 1976, pp. 431, 8°, L 3, 95', приказ, *ЖА* 27.2, 307-310.

1981

'Историографски извори', превод од старогрчки и латински на македонски, во: Андонов-Полјански, Х. (уред.), *Документи за борбата на македонскиот народ за ослободување и самостојност, том I: Од населувањето на Словените во Македонија до Првата светска војна*, Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје.

1984

'Името Surus во старобалканската антропонимија', *ЖА* 34.1-2, 199-204.

1986

Џ. Чадвик, 'Господарот на пилската флота' (J. Chadwick, 'The Muster of the Pylian Fleet'), превод од англиски на македонски, *Трета програма*, 153-158.

С. В. Шелмердајн, 'Производна активност во Пилос' (C. W. Shelmerdine, 'Industrial Activity at Pylos'), превод од англиски на македонски, *Трета програма*, 167-172.

1988

'THOMAS G. PALAIMA, *The Scribes of Pylos.* Edizioni dell' Ateneo. Incunabula Graeca vol. LXXXVII. Roma 1988, pp. 288 (132 + 28 figures + 2 concordances + 50 tables of writing system + Index verborum Mycenaeorum), 8°', приказ, *ЖА* 38.1-2, 110-113.

1991

'Семантичкиот паралелизам на прилозите и придавките од *врата* и *поле*', во: Илиевски, П. Хр. и Митевски, В. (уред.), *Грчко-римска антика во Југославија и на Балканот, Прилози од 5-тиот научен собир на Сојузот на друштвата за антички студии на Југославија, одржан во Скопје на од 26 до 29 септември 1989 год., ЖА Посебни изданија* IX, Скопје, 40-46.

1994

'JAROSLAV ŠAŠEL, *Opera selecta. Situla*: *Dissertationes Musei Nationalis Labacensis,* 30. Narodni Muzej, Ljubljana 1992. Bratož Rajko, Šašel-Kos Marijeta, editors, pp. 872 [Bibliography, pp. 11-29 (Marijeta Šašel-Kos), Index, pp. 831-872 (Rajko Bratož), 8°', приказ, *ЖА* 44.1-2, 185-188.

1996

'Некои аспекти во врска со сложенките во 'Ο ΑΡΜΑΤΩΛΟΣ' (за значењето на глаголските препозиционални сложенки)', во: Миовски, М. и др. (уред.), *Македонскиот јазик во XIX век, по повод стогодишнината од смртта на Григор Прличев, Зборник од реферати поднесени на научниот собир по повод стогодишнината од смртта на Григор Прличев*, Катедра за македонски јазик и јужнословенски јазици, Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје, 15-20.

'Is Apocope in Mycenaean Greek possible? ', во: De Miro, E. et al. (eds.), *Atti e memorie del secondo Congresso Internazionale di Micenologia (Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991)*, *Incunabula Graeca* 98, Gruppo editoriale internazionale, Roma, 221-227.

'*Вовед* или *увод*?', *ГЗбФф* 49, 345-348.

1997

Софокле, *Тиранинот Ојдипод*, препев на адаптација за претставата „Ојдипус Тиранос Софоклеус" во режија на Зоја Бузалковска, за потребите на Драмскиот театар од Скопје, премиерно изведена на 27 јуни 1997 година.

1998

'Кон посесивните сложенки-апелативи во микенскиот грчки', *ГЗбФф* 51, 147-164.

1999

'Some Parallel elements in Mycenaean compounds-appellatives and personal names', in: Deger-Jalkotzy, S. et al. (eds.), *Floreant Studia Mycenaea. Akten dex X. Internazionalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1-5 Mai 1995, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 274*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 177-184.

2000

Аријан, *Александровата анабаса*, превод од старогрчки на македонски, коментари и индекс на сопствени имиња, Патрија, Скопје.

'Кон микенските сложенки со втора компонента *-we-ke*, *-wo-ko*, *-wo-ke*, *wo-ki-de*', *ГЗбФф* 53, 81-95.

2001

'Транскрипција на имињата од старогрчкиот и од новогрчкиот јазик', *Литературен збор* 3-4, 43-47.

2002

'*Вовед* или *увод*? ', *Систасис* I. (http://www.systasis.org)

'Најоптимален? ', *Систасис* I. (http://www.systasis.org)

Liber Latinus I, Латински јазик – почетно изучување, гимназиско образование (заедно со В. Димовска, М. Чешларов и Е. Цукеска), Алби, Скопје.

Liber Latinus I, Exercitationes, Латински јазик – почетно изучување, гимназиско образование (заедно со В. Димовска, М. Чешларов, Е. Цукеска), Алби, Скопје.

2003

Exercitationes linguae latinae, Вежбанка по латински јазик за општествени и хуманистички науки – гимназиско образование (заедно со В. Димовска, Е. Цукеска), Профундум, Скопје.

Exercitationes linguae latinae, Вежбанка по латински јазик за природно-математички науки – гимназиско образование (заедно со В. Димовска, Е. Цукеска), Профундум, Скопје.

Плаут, *Заробеници*, препев од ранолатински на македонски со коментар, во: Тит Макиј Плаут, *Трговец, Менехми, Скржавец, Заробеници*, Евро Балкан Пресс, Скопје, 185-244.

'Класификација на препозиционални сложенки – апелативи во микенскиот грчки', *Систасис* II. (http://www.systasis.org)

'Прилог кон проучувањето на еврејската синагога во Стоби' (заедно со д-р Живојин Винчиќ), *Систасис* II. (http://www.systasis.org)

2004

Ангус Фрејзер, *Циганите*, превод од англиски на македонски, Слово–Магор, Скопје.

2005

Софокле, *Електра*, препев од старогрчки на македонски на адаптација за претставата „Безимениот" во режија на Елени Боза, премиерно изведена во МНТ, февруари 2005 год.

2006

Аристотел, *За душата*, превод од старогрчки на македонски, коментар и белешки, Магор, Скопје.

Аристотел, *Политика*, превод од старогрчки на македонски, коментар, белешки и поговор (заедно со Е. Цукеска), Слово, Скопје.

Т. М. Плаут, *Војникот фалбаџија*, препев од ранолатински на македонски, предговор, белешки и коментар, Профундум, Скопје.

'За некои сложени имиња на лица во микенскиот грчки – посесивни сложенки', во: Тополињска, З. и др. (уред.), *Класика, балканистика, палеославистика, Материјали од научниот собир по повод одбележувањето на 85-годишнината од раѓањето и 60 години научна работа на акад. Петар Хр. Илиевски*, МАНУ, Скопје, 93-112.

2008

'Историската фонетика во функција на латинската граматика', во: Димовска, В. и др., *Docendo discimus*, Развој и имплементација на мастер студии по дидактика на класичните јазици, *Систасис Посебно издание* 1, Антика, Скопје, 31-36 (достапно на http://www.systasis.org/index.php/en/special-editions/special-edition-1).

2010

Χρυσεῖον α' – Старогрчки јазик, почетно изучување, II година гимназиско образование (заедно со В. Софрониевски, Е. Цукеска и А. Сених), Министерство за образование и наука на РМ, Скопје.

2013

'Споредбена анализа на извадоците *De mortibus Persecutorum*, XLVIII и *Historia Ecclesiastica,* X.5.2-14', во: Nikolić, D. i dr. (ured.), *Zbornik radova: 1700 godina Milanskog edikta* (заедно со В. Димовска, В. Бучковски и Г. Наумовски), Pravni fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 639-655.

2014

'Prof. Petar Hristakija Ilievski (1920-2013)', *In Memoriam*, *Pasiphae* VIII, 7-9.

2015

'Старогрчки јазик', во: Цветковски, Ж. и др. (уред.), *Правопис на македонскиот јазик,* Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков", Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје, 249-254.

Плаут, *Заробеници*, препев од ранолатински јазик со коментар, второ, подобрено издание, во: Тит Макиј Плаут, *Комедии*: *Заробеници*, *Трговец*, *Менехми*, *Скржавец*, Конгресен сервисен центар – Микена – Макавеј, Скопје – Битола, 9-58.

2017

'On Mycenaean compounds of more than two components', во: Томовска, В. и др. (уред.), *Studia classica anniversaria, Прилози од меѓународната научна конференција одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии, 22-23 ноември 2016, Скопје*, Филозофски факултет, Скопје, 85-96.

'Проблеми и дилеми во номенклатурата поврзана со македонскиот јазик и писмо', во: Цветановски, Г. и др. (уред.), *Македонистиката меѓу традицијата и современите предизвици, Зборник на трудови од меѓународната научна конференција одржана на 21 и 22 ноември 2013 година во Скопје*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков", Скопје, 95-100.

подготвил: Слободан Танасковски

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 81'373.2

Thraco-Iranica
The Getan king's name *Charnabon*

Aleksandar Loma

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

loma.aleksandar@gmail.com

ABSTRACT

The name Χαρναβών, -ῶντος occurs in a fragment from Sophocles's *Triptolemus*, where it designates a legendary king of the Getae; his role in the plot of this lost play is known to us from Higynus Astr. II 14, 1. In the present paper *Charnabōnt-* is interpreted as possibly rendering Old Iranian **hvarnahvant-* 'endowed with glory' in the context of an astral myth.

Keywords: Getae, Scythians, Farn, Astral Mythology

Returning to my scholarly beginnings, the avid interest I had in the ancient languages of the Balkans[1] spontaneously extended beyond the geographical scope of the peninsula, to the linguistic remnants left by the ancient peoples of Eastern Europe —the Scythians, Sarmatians, Alans— who are generally considered to have belonged to the Iranian branch of Indo-European.[2] Following this thread in my subsequent

[1] There is no exact equivalent in English for what is called in German *Restsprache* or *Trümmersprache*, to distinguish "the languages that in ancient times were spoken on the Balkan Peninsula and now are known only from indirect sources while their texts are lost, completely and irretrievably, or nearly so" (Katičić 1976, 9) from Greek as the sole survivor.

[2] I had already made a step in this direction in my MA thesis, "The importance of the context of onomastic data in researching the fragmentarily documented languages", supervised by Prof. Ljiljana Crepajac (Belgrade, 1986).

research, I faced occasionaly the possibility of interpreting a Palaeo-Balkanic *Sprachrest* as Old Iranian, be it based on a confusion between heterogenous barbarian ethnies in our source or on real linguistic contact that took place between the ancient tribes of the northeastern Balkans and their Scytho-Sarmatian neighbours. These observations gave rise to several papers that can be generally subsumed under the title "Thraco-Iranica", the present one being the fourth in the series.[3] The notion "Thracian" is taken here in its widest sense, to include the peoples such as the Triballi, Moesi, Dacians and Paiones, who according to the prevailing judgement of ancient authors stood ethnically and linguistically close to the Thracians. To this group also belonged the ancient Getans or Getae, who lived on either side of the lower Danube.[4] Although the Getans enter history with Herodotus' narrative of the Scythian campaign of Darius I in 513 BC (Hdt. IV. 93–96), the first mention of them is some decades earlier than the "Histories". Moreover, it traces this people back, deep into mythic prehistory.

The grammarian Aelius Herodianus, who wrote in the 2nd century AD, cites an iambic trimeter from *Triptolemus*, a lost play of Sophocles:

καὶ Χαρναβῶντος, ὃς Γετῶν ἄρχει τὰ νῦν.[5]

This Sophoclean verse can be considered the first literary record of the Γέται, for we know that *Triptolemus* was produced for the City Dionysia in 468 BC,[6] when Herodotus was only sixteen. Otherwise little is known about this piece, not even whether it was a tragedy or a satyr play. Eponymous was the Attic hero entrusted by Demeter with the mission of disseminating agriculture among mankind. A fragment of its plot, involving the Getan king Charnabon, was fortunately preserved by Higynus in the chapter dealing with the constellation of Ophiuchus:

[3] Cf. previously Loma, 1997; 1999; 2002 (part 3, pp. 59–60 on Gk. βόνασος, Paeonian μόνα(ι)πος).

[4] Katičić 1976, 131 sq.

[5] Herodian 1, 23 (L.) 10, where the accent of the proper name Χαρναβῶν is discussed; Soph. fr. 547 Nauck.

[6] As deduced from Plut. *Cimon* VIII 8, Plin. *NH* XVIII 65, Eusebius *Chron*. s.a. 471; cf. recently Scodel 2012, 28.

> *Called Anguitenens by our authors, he is set above the Scorpion, holding in his hands a snake which is coiled around his body. This is commonly said to be a man called Charnabon, who was king of the Getai who live in Thrace. He held power at the very time when the grain of cereal crops is first thought to have been entrusted to mortals. For when Demeter was bestowing her benefits on the human race, she placed Triptolemos, whose nurse she had been, in a chariot drawn by dragons—he is said to have been the first man to make use of wheels so as not to be delayed in his progress—and she instructed him to travel around the territories of all peoples distributing grain, to enable them and their descendants to advance more easily beyond a primitive way of life. When he came to the king of the Getai whom we have just mentioned, he initially received a hospitable welcome from him; but he was then subjected to a treacherous attack, as though he were the cruelest of enemies rather than a generous stranger who had come with no bad intent, and this man who had come to prolong the lives of others thus came close to losing his own life. For at the order of Charnabon, one of his dragons was killed, to prevent Triptolemos—who had suspected that an ambush was being prepared—from hoping to find safety in his chariot. But Demeter arrived, and returned the chariot to the young man from whom it had been stolen, attaching another dragon to it; and she inflicted no slight punishment on the king to avenge his malevolent plot. For according to Hegesianax, Demeter portrayed Charnabon as an image among the stars as a reminder to the human race, holding a dragon in his hands as if he were about to be killed by it. He had lived such a cruel life that he was only too happy to bring death upon himself.*[7]

[7] Astronomica II, 14, 1: *Qui apud nostros scriptores Anguitenens est dictus, supra Scorpionem constitutus, tenens manibus anguem medium corpus eius inplicantem. Hunc complures Carnabonta nomine dixerunt Getarum, qui sunt in Thracia, regem fuisse; qui eodem tempore rerum est potitus quo primum semina frugum mortalibus tradita esse existimantur. Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptolemum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum conlocatum (qui primus*

Apparently Higynus is retelling here an episode of Sophocles' lost *Triptolemus* that runs up to the catasterism, for which he explicitely refers to Hegesianax, the author of a lost astronomical poem entitled *Phainomena*;[8] usually, but not unanimously, he is identified with a poet who lived under Antiochos III of Antiocheia (222–187 BC).[9] There is no other mention of a Getan ruler named Charnabon, and the mythic context in which Sophocles put him seems to oppose any claim to his historicity. However, for the fifth century Athenians Triptolemus was an ancestral figure belonging to their early history rather than to a vague mythological past. The Marmor Parium 13 dates Demeter's gift to him and the first harvest on the Rharian field to the years 1409/8 BC, under the rule of the king Erechtheus.[10] From our modern point of view it is no prehistory either, but the point in time when with the Greek Linear B script written history begins. Its earliest records dated ca. 1400 BC have been found in the palace of Knossos, among them a fragment of a clay tablet bearing what appears to be a male name *ka-na-po-to* (DMG 550), interpreted by A. Scherer as Χαρναβῶντος, the genitive of Χαρναβῶν. Basing his reading on the Sophoclean hapax, Scherer labels the name "Thracian" and classifies it among "the names of a non-Greek origin in

omnium una rota dicitur usus, ne cursu moraretur) iussit omnium nationum agros circumeuntem semina partiri, quo facilius ipsi posterique eorum a fero uictu segregarentur. Qui cum peruenisset ad eum quem supra diximus Getarum regem, ab eo primum hospitaliter acceptus; <deinde> non ut beneficus aduena et innocens, sed ut crudelissimus hostis insidiis captus, aliorum paratus producere, suam paene perdidit uitam. Carnabontis enim iussu cum draco unus eorum esset interfectus, ne, cum Triptolemus sensisset insidias parari, curru praesidium sibi constituere speraret, Ceres eo uenisse et erepto adulescenti currum, dracone altero subiecto, reddidisse, regem pro coepto maleficio poena non mediocri adfecisse. Hegesianax enim dicit Cererem memoriae hominum causa ita Carnabonta sideribus figurasse manibus tenentem draconem ut interficere existimetur. Qui ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem. English translation by R. Hard (2015, 60 sq.). To other ancient identifications of Ophiuchus cf. Gundel 1939.

[8] Cf. Hard 2015, 63: "the story was recounted in the lost *Triptolemos* of Sophocles, and a catasterism was then added by Hegesianax", but see below.

[9] Cf. Susemihl 1892, 31–33; NP 5: 235 sq. s.v. Hegesianax.

[10] Cf. Jacoby 1904, 7 (text), 65 sqq. (commentary).

the Knossos tablets".[11] A reminiscence of the Mycenaean epoch in Sophocles cannot be excluded, but Scherer's interpretation is far from certain,[12] and on the other hand Crete lies in the southern Mediterranean far away from the lower Danube. Besides, tracing the Getae back to the late Bronze age seems rather anachronistic. They were an Iron-Age people, just like the Scythians, who are commonly assumed to have invaded the Pontic steppe not before the 9th century B.C. In this regard, the appearance of a Getan king in the story of Triptolemus is paralleled by a Scythian ruler, Lyncus, whose role in Ovid, *Met*. V. 648–661 is very similar to that played by Charnabon: both of them at first received Triptolemus hospitably and later tried to kill him. Rather than the primal dichotomy between the first farmers and the hunter-gatherers, the historical background behind such stories may have been the antagonism which arose much later within the areas which had experienced the Neolithic Revolution, but subsequently a part of their population abandoned the sedentary lifestyle and turned to nomadic pastoralism. The development took place in the early 1st millennium B.C. across the Eurasian steppe belt inhabited then by Iranian peoples. This opposition between the nomads and the settled agricultural communities, which gave a social impulse to Zarathustra's religious reform, also influenced Greek perception of the barbarians in the North Pontic and the lower Danube area. Within the Scythian complex, although it encompassed some sedentary peoples (Herodotus speaks of the "farming" and the "ploughing Scythians" in what is today Ukraine and Southern Russia), the nomadic ideology prevailed. The Getans, in spite of the fact that they were declared by the ancient writers to belong to the Thracians and not to the Scythians, may have shared with the latter some traits that caused them to be typologically classified within the context of the Triptolemus legend as an "anti-agricultural people" like their eastern neighbours. It is not only imaginable, but highly probable that the centuries-long contacts between the Getans and Scytho-Sarmatian tribes of the lower Danube area resulted in a kind of

[11] Scherer 1965, 59, cited by Otkupščikov 1988, 179.

[12] Cf. the woman's name *ka-na-to-po* KN Ap 639 (DMG 550) and Chadwick's comment: „*ka-na-po-to* is probably a name too, but it is on a mere fragment which gives very few clues" (1967, 92).

cultural and linguistic mingling. In the late 5th century B.C. Thucydides observed that εἰσὶ δ' οἱ Γέται καὶ οἱ ταύτῃ ὅμοροί τε τοῖς Σκύθαις καὶ ὁμόσκευοι, πάντες ἱπποτοξόται (II 96, 1). One may recall that the region roughly corresponding to the modern Dobruja, which used to be a part of the Getan land, since the 1st century B.C. came to be called "Lesser Scythia" (*Μικρὰ Σκυθία*, Strabo VII. 4, 5, Latin *Scythia Minor*). In the southern part of this region, the Thracian Horseman was worshipped in Roman Imperial times under a name apparently derived from the Sarmatian loanword *aspa-* 'horse'.[13] The question arises whether the name Χαρναβῶν, which is unexplainable from Greek and also lacks connections within the Thracian onomasticon (cf. Detschew 1957, 534), may too be an early borrowing from Iranian mythology. Indeed, the sequence *kharnabōnt-* presents a striking assonance with Younger Avestan *xᵛarənaŋuhant-*, an adjective in *-vant-* derived from *xᵛarənah-* 'supernatural radiance, splendour, (divine, royal) glory, good fortune', also personified as the deity Khvarenah or Farn.[14] The I.-E. adjectives in *-u̯ent- were known to Thracian, judging by the river name Σιμόεις in Troad < Thrac. **zimo-vent-* 'winter torrent', having an exact match in Vedic *himávant-* 'snowy' (of mountains) and a close parallel both morphological and semantic in Greek χειμά-ῤῥοος, -ῥους adj. 'streaming in winter', m. 'a bourn swollen by rain and melted snow' (Loma, 2006). However, any attempt at interpreting χαρναβωντ- as a genuine Thracian word corresponding to the Old Iranian one is ruled out for phonetic reasons and also because the underlying noun is

[13] Three dedications to the Hero Ουετεσπιος / Βετεσπιος / Ουτασπιος by people bearing Thracian names from the environs of Odessus, the modern Varna. The element -ασπ- / -εσπ- is best explained from the Old Iranian dialectal form *aspa-* 'horse' as attested in Sarmatian proper names, e.g. Ἄσπακος, Ἄσπουργος, Βόρασπος; to interpret it as the direct reflex of I.-E. **(h₁)ék̑u̯os* in Thracian is much less probable. The whole name *Vetespios* is traceable back to the Indo-Iranian designation of the "Wind-Rider", a shamanistic figure akin or identical to the great Aryan god Vāyu. Cf. Loma, 1999.

[14] Both the noun and the adjective derived from it are Common Iranian, cf. for the latter, Parthian *Farnaxwand* PN, Middle and Classical Persian *farraxᵛ* > *farrox* 'blessed', Manichean Sogdian *frnxwndyy* the same (Rastorgueva / Ėdel'man, 3: 440 f.).

exclusively Iranian, unknown to Old Indian or to any other Indo-European language.

The etymology of Avestan *xᵛarənah-* is much disputed. The traditional derivation from IE **sṷh₂el-* 'sun', although semantically plausible, is nowadays contested for two reasons, one of them being phonetical – before a laryngeal, disyllabic **huv-* would be expected[15] – and the other, perhaps weightier, morphological, based on the fact that the suffix *-nah-* < IE **-nes-* can be attached exclusively to verbal roots, whereas IE **sṷh₂el-* is a heteroclitic noun. Consequently, alternative interpretations have been proposed. Bailey interpreted **hṷarnah-* as 'a thing obtained, possession, a desirable thing', deriving it at first from the Iranian root **hṷar-* 'to eat' (1943, 71–75) and later from **ar-* 'to bestow' with the prefix **hu-* (1956, 101 n. 4; 1959, 79–81); the latter attempt is exposed to the formal objection mentioned above (the monosyllabity of *hṷ-*), whereas the former interpretation is weakest in the shaky assumption that **hṷar-* originally meant 'to take'.[16] And generally, Bailey's "materialisation" of *xᵛarənah-* provoked criticism from those who insisted on the fact that the mythological Khvarenah / Farn is visualised as a flaming radiance or an aureole. Some stuck by the old derivation from **huṷar-* 'sun' despite its formal vulnerability,[17] whereas Hintze, following a suggestion by Karl Hofmann, opted for the PIE root **sṷel-* 'to smoulder' as providing a both morphologically and semantically plausible etymon for the word in question (1994, 31 f.).[18]

[15] Kellens/Pirart, 2: 236 s.v., followed by Hintze 1994, 28.

[16] This meaning is attested only in some Middle- and New-Iranian languages, but not in Old Iranian, where **hṷar-* was the normal verb for 'eat', which replaced PIE **(h₁)ed-*. In LIV 609 M. Kümmel reconstructs, with a question mark, the verbal root 2. **sṷel-* '(ver)schlucken', with the only immediate attestation in Iranian and a guttural enlargement in German. For the better documented root 1. **sṷel-* 'schwelen, brennen' (ibid.) see below.

[17] Recently Bader 1995, Janda 2005, 275; in NIL 611, n.16 *xᵛarənah-* is placed s.v. **séh₂uel-* but the alternative etymology by Lubotsky (see below) is also referred to.

[18] He takes as basic the meaning 'sunlight reflected on the water surface'; equally, if not more probably, the notion of a latent fire in waters may be underlying, in view of the close connection or perhaps identity between its

Two years later Gnoli accepted the same solution (1996, cf. id. 1999). All these interpretations have it in common that they assume the initial cluster to have been Common Iranian **hu̯-* from PIE **su̯-*, and most of them trace *-r-* back to PIE **-l-*,[19] thus supposing PIE **su̯elnes-*, with or without a laryngeal. However, the discussion on *xᵛarənah-* is far from closed at this point; indeed, in the meantime it has become much more complicated. The main problem is posed by the variant **farnah-*, the distribution of which in space and time is hardly compatible with our knowledge of Iranian historical dialectology. During the Old Iranian epoch it is attested only as a component in proper names. Most of these occur in foreign (Assyrian, Elamitic, Aramaic) sources, and only one, *Viⁿdafarnah-*, in Old Persian inscriptions.[20] Yet the regular reflex of Common Iranian *hu̯-* in Old Persian is *uv-* and the earliest anthroponymic attestations of *farnah-* in Neo-Assyrian sources are connected with Media; that is why for a long time this form used to be attributed to the extinct Median language, which is scarcely and indirectly attested, mainly through its presumed loanwords in the Old Persian. Thus *farnah-* was assumed to be one of these borrowings, which from Old Persian spread to Middle- and New-Iranian languages, where **hu̯-* is normally reflected otherwise and not as *f-* (Bactrian *far(r)o*, Khotanese *phārra*, Sogdian *frn*, *prn*, Parthian *farh*, Classical Persian *farr*, Ossetic *farn(æ)*, from Middle Iranian Arm. *p'ark'*, Toch. A *paräm*, B *perne*). On the other hand, the form Middle Persian *xᵛarrah*, Classical Persian *xur(r)a*, Modern Persian *xor(r)e* is considered to be a loanword from Avestan. However, the theory on the Median origin of *farnah-* is rather ill-founded, for lack of any other evidence of the development *hu̯- > f-* in Median. Even its reformulation, crediting only a part of Median with this change as it is known to some Central Iranian dialects spoken in the area of ancient Media Maior (Sīvandi, Khuri; Eilers 1972, 384, cf. Schmitt 1989, 89), faces the uncertainty immanent to extrapolating contemporary

Indo-Iranian personification Apam Napat 'Grandson of Waters' and Khvarenah (Loma 2017, 391, n. 36).

[19] Except from Bailey's second etymology, involving the verbal root *ar-* < PIE **h₂er-* (Greek ἄρνυμαι, etc.).

[20] It is transcribed into Greek as Ἰνταφέρνης, Aramaic *wndprn* (Hinz 1975, 261) and has a close parallel in the Younger Avestan PN *Viδaṯ.xvarənah-*.

data into a remote past. In a paper from 1983, P. O. Skjærvø convincingly refuted the interpretation of *farnah-* as a Median dialectism and tried to explain its *f-* as an isolated case of supradialectal dissimilation. Subsequently Lecoq (1987) reverted to the Median hypothesis, but with an important addition. According to him, the word did spread from Media across the Iranian world, but in Median itself it was a loan from another Old Iranian dialect, the Scythian. The historical background of the borrowing would have been the Scythian intrusion into Media that presumably coincided with the first appearance of the names with *farnah-* in the late 8th century B.C.[21] In the 1990s the discussion took a new turn with a challenge to the authenticity of what had so far been taken for the original form of the word, Avestan *xᵛarənah-*. In his third attempt at etymologizing *xᵛarənah-* Bailey (1990) declared it to be a ghost-word and gave priority to the *f-*form, which he traced back to PIE **spʰer-* 'to prosper'. Finally in 1998 Lubotsky made a further step in the same direction. He followed Lecoq in making the Scythians responsible of the *f-*form, but whereas the French scholar did not challenge the traditional etymology connecting *xvarənah-* / *farnah-* with the word for 'sun' and thus supposed *f-* to be the reflex of Common Iranian **hᵾ-* in Scythian, Lubotsky, inspired by a suggestion Skjærvø put forward (see below, n. 23), proposed a brand new etymon, **parnah-*, as the Old Iranian counterpart[22] to OInd. *páriṇas-* 'fullness, abundance'. Indeed, the semantic scope of the Iranian word includes the notion of fortune and Lubotsky could corroborate his interpretation by pointing out a striking parallelism between the formulas Vedic *rāyā́ párīṇasā* and Avestan *raiia xᵛarənaŋha(-ca)*, but as for the phonetic development, he resorted to a rather strange scenario, assumming that the change of *p-* into *f-* had taken place in Scythian before the end of the 8th century B.C. and that subsequently the thus arisen form **farnah-* was adapted by Avestan as *xᵛarənah-* because an initial *f-* before a vowel was strange to its phonological system. The latter assumption might appear possible, if somewhat strained, but the former is provably wrong. Since Lubotsky's

[21] Neo-Assyrian *ba-ag-par-na* = *Bagafarnah-* in Sargon II's letter from 714, cf. Grantovskij 1970, 306; 324.

[22] Perhaps indirectly attested by the Avestan hapax *parəŋhuṇtəm*, an adjective in *-hᵾant-*, probably meaning 'abundant'.

paper drew considerable attention,[23] I find myself obliged here to make certain points clear.

Our knowledge of Scythian as an Old Iranian dialect spoken in Scythia during the Pre-Christian era, as scarce as it is, proves beyond any reasonable doubt that it preserved Proto-Iranian **p-* in the initial position before the vowel. The decisive evidence is provided by Herodotus, who wrote in the mid-fifth century B.C.: **para* 'ahead' in Παραλάται, the name of the Scythian ruling dynasty = Younger Avestan *para-dāta-* a title of legendary rulers, literally 'placed in front'; **pant(i)-* 'way, path' in the river name Παντικάπης and the place name Παντικάπαιον 'the fishes path', **paiϑah-* 'shape' in the ruler names Ἀριαπείθης 'Aryan-shaped', Σπαργαπείθης 'sprout-shaped' (i.e. resembling his ancestors). To these Herodotean pieces of information, that have long since and unanimously been interpreted as above, further ones may be added that, at least from the chronological point of view, might seem less convincing,[24] but on the other hand no instance of *pV- > fV-* earlier than the 2nd century AD can be adduced, as this phonetic trait appears in Sarmatian proper names in Greek inscriptions of the northern Pontic area, e.g. Φουρτας < **puϑra-* 'son', Φιδας < *pitā* 'father'. The change spread from the east; the 1st–3rd century inscriptions from the western city of Olbia show no trace of it, e.g. Πουρθαιος, Πιδος. Apparently there were, in the first centuries A.D., two Sarmatian

[23] It was taken seriously by such prominent scholars as Rüdiger Schmitt (2005, 76, n. 13; 2006, 123, n. 186) and Manfred Mayrhofer (2006, 22), Johhny Cheung (see below, n. 28), the authors of NIL (see above, n. 17). As early as 1983 Skjærvø pondered the possibility that **farnah-* is the original form and *x^varənah-* a secondary one, but considered more probable his dissimilatory hypothesis, to which we will return. Lubotsky refers to him, cites Lecoq's study and highly appreciates Bailey for his semantic analysis of *x^varənah-* in the book from 1943, but fails to mention Bailey's Russian paper of 1990.

[24] **pala-* 'descendant' in Πάλοι, as according to Diodorus Siculus II 43, 4 one of two Scythian tribes sprung from the legendary progenitor Skythes were called < Indo-Iranian **pada-* 'footprint, track', for the meaning cf. Osset. *fæd* 'track, progeny'; **parϑ-* 'to send (into exile)' in the Scythian gloss *parthi* 'exules' recorded by Pompeius Trogus (Justinus XLI 1) < Common Iranian **paŕ-*, cf. Arm. (< Iran.) *parsem* 'to send out', Khot. *pasa* < **parsa-* 'envoy'. Cf. Loma 2000a, 341, 343.

dialects, of which the western one was more conservative.[25] This possibility leads Lubotsky to the conclusion that "Therefore we may assume that the sound change **p- > f* took place in some of the Scythian dialects early enough to be found in various Iranian names". The logical consequence is not obvious to me, and "early enough" means here more than eight hundred years earlier, before the first attestation of the element *farnah-* in Median onomastics from around 714 B.C., but Lubotsky provides no evidence to fill this huge chronological gap, whereas the well-known contra-evidence cited above he passes over in silence.[26] A change characteristic of the modern Ossetic,[27] traceable back via Sarmatian onomastics to the Middle Iranian period, he retrojects too easily into the time preceding the introduction of Old Persian script and even the composition of our Avesta. The etymon proposed by him may be considered valid only for the Ossetic Iron *farn*, Digor *farnæ* 'blessing, prosperity, luck', but at the price of separating it from other Iranian forms,[28] or, at best, of admitting that two genetically different words,

[25] Bielmeier 1989, 240, where also the preservation of Φλι- < **pri-* in the west is contrasted to its reduction to Λι- in the east (Ossetic has *li-* as well).

[26] Not to speak of the anachronistic use of "Scythian" to describe the Iranian idioms spoken to the north of the Black Sea during the Roman imperial period, at a time when the Scythians had been definitely replaced by the Sarmato-Alanian tribes. This is due to the conception of Sarmatian as the Middle-Iranian stage of Scythian, which is in my opinion erroneous; Herodotus clearly states that the Scythians and the Sa(uro)matians spoke two different Old Iranian dialects (IV. 117), and Scythian is characterized by phonetic changes foreign to Sarmato-Alanian and its descendent Ossetic; some of them are mentioned in passing above (*l* < *d*, *ϑ* < *ć*), but here it is not necessary to enter once more into dispute between the two conceptions (cf. Witczak, 1992; Loma, 2000a), because even under the assumption of a continuity stretching from Scythian to Sarmatian and further to Ossetic Lubotsky's thesis is contradicted by the historical facts.

[27] Oss. *far-*, *fal-* 'after, over, on the other side' < **para*, *fænd(æ)* 'intention, plan; wish' < **pantā* 'way', *fyd* / *fidæ* 'father' < **pitā*, *fyrt* / *furt* 'son' < **puϑra-*, etc., cf. Cheung 2002, 181 ff.

[28] The Ossetic word is already attested in Sarmatian proper names such as Φάρνης, Ἀριφάρνης, Φαρνόξαρθος, etc. (Vasmer 1923, 33, 55; 55; Abaev 1979, 287 f.); traditionally, it is explained as a borrowing from Median, because the regular outcome of **hᵛarnah-* in Ossetic would have been Iron **xorn*, Digor

Common Iranian **hu̯arnah-* and **parnah-*, coincided in Ossetic (and maybe in some other parts of the Iranian linguistic continuum). However, the Ossetic name of the morning star *Bonværnon* going back to *bony farn* 'the *farn* of day' bears testimony of the original meaning '(day)light' (cf. Abaev 1: 267, and see below for astral connotations of **hu̯arnah-*).

To sum up: it still appears to me reasonable, while interpreting the "Getan" ruler name Χαρναβῶν, to depart from an original Proto-Iranian form **hu̯arnahu̯ant-*, with *hu̯* going back in both instances to PIE **su̯*, rather than from an Avestan "ghost-word".[29] Anyway, in both cases the form cannot be labelled "Thracian", because in Thracian both I.-E. **s* and **l* seem to have been regularly preserved, cf. for instance, the place name Σαλμυδεσσός, half-Graecised as Ἁλμυδεσσός (Greek ἅλμη 'seawater, brine').[30]

The traded form χαρναβωντ- raises the question about its immediate source, which may be answered by considering both inner Iranian phonetic developments and the phenomena pertinent to Greek rendering of foreign, especially Old Iranian sounds.

In the initial position, Greek χ- presupposes a labiovelarized *x^{v}-* as in Avestan, perhaps with the subsequent loss of the labial element, cf. the Herodotean spelling of the river name in Persis Χοάσπης < **hu-aspa-* 'possessing good horses', where χοα- precisely translates *x^{v}a-*,

**xwarnæ* (Abaev, 1:422). Cheung 2002, 181 s.v. accepts Lubotsky's etymology without even mentioning this earlier interpretation, but, significally enough, the only Iranian parallel he cites is the Avestan hapax *parnəhuuant-* (see above n. 22). As for Iron *fyn*, Digor *fun* 'sleep, dream' < *hu̯afna-*, previosly also assumed to be a Median loanword, he is rather inclined to explain it by the assimilation **xu̯afna-* > **fafna-*, because the word belongs to the basic lexicon (190).

[29] Its reality may be confirmed by the toponomastic data, see below.

[30] Even if we admit the less probable derivation from PIE **su̯er-* (see above, n. 19) the preservation of **s* remains a valid argument. On the other hand, if we depart with Lubotsky from **pelh₁nos-*, it is still a Thracian *l* and, in the anlaut, *p-* or (assumming the "Thracian Lautverschiebung") *p^{h}-* > Gk π- or φ-, and not a χ-, which would be expected.

whereas in χα- there is no trace of the labalisation.[31] In the place of the inner cluster *-hu̯-* stands a -β-. In the 5th century B.C. a beta was normally used to render an Iranian [b], but occasionally it served as a substitution for [v], a sound missing from the Ionian of that time, and also, alternatively with the aspirate φ [pʰ], for the Iranian spirant [f]. Cf. in Herodotus and Xenophon Ἀρτάβαζος = **Artavazdā*, in Xenophon also Αὐτοβοισάκης = *Vāta-vaiśaka-*, Γαβαῖος = **Gavaya-*, and, on the other hand, in Ktesias Μεγαβέρνης beside the more usual spelling Μεγαφέρνης = *Bagafarnā* (Schmitt 1967, 128; 132 n. 96; 1979, 28; 2002, 43–45, 129–131). Finally, ω in χαρναβωντ- is paralleled by Ἀραχωσίᾱ 'Arachosia' < **Haraxᵛatī-*, cf. Avestan *Haraxᵛaitī*, Old Persian *Harauvatī-*,[32] where -χω- renders *-xᵛa-* < *(*hu̯a-*.[33] This makes the reading β = *v* more probable and implies that the word-internal cluster *hu̯* had remained unchainged (with *h* expectedly ignored in Greek spelling).

Thus the Iranian form rendered in Greek as χαρναβωντ- seems to have been close to what would be **xᵛarnahu̯ant-* in Old Avestan.[34] It does not mean necessarily that it entered Greek immediately from an Old Iranian source and was subsequently misattributed to the Getans; there

[31] Perhaps a different effect of the same dissimilatory tendency that, according to Skjærvø, led from **hu̯arnahu̯ant-* to **farnahu̯ant*; the development of an initial *f-* was prevented here by the change **hu̯-* > *xᵛ-*.

[32] Arachosia was a satrapy in the eastern part of the Achaemenid empire around the modern Kandahar in southern Afganistan, presumedly named after its main river, Gk. Ἀραχωτός, the modern Arḡandāb. Etymologically, it is also an adjective in *-u̯ent-*, fem. **-u̯n̥tih₂*, with an exact match in the Vedic name of a divinised river *Sárasvatī* (see below); the basic word is preserved in OInd. *sáras-* 'pond' and Gk. ἕλος n. 'marsh' < PIE **selos*. Cf. Schmitt 1986, 246.

[33] The Avestan form with its *xᵛ* possibly reflects a feature of a local Old Iranian dialect, "Arachosian" (Hoffmann 1979, 92, cf. Kellens 1989, 35, Schmitt 1989, 91 f.). An Iranian *ō* in this position seems hardly probable. The Ossetic development **a* > *o* before *-NC#*: e.g. *fonʒ* 'five' < **panča-*, *zærond* 'old (man)' < **zaranta-* (Thordarson 1989, 460; Cheung 2002, 13) could provide only a typological parallel, because it is later than 2nd–3rd century AD, cf. the Sarmatian proper name Ζάρανδος (Abaev 1979, 310).

[34] The adjective is attested only in the Younger Avesta, where the secondary nasalisation *-ahu̯a-* > *-aŋᵛha-* took place (cf. Hoffmann 1976, 595 f.), of which there is no trace in χαρναβωντ-.

is still a possibility that during the borrowing process Getan, or, in the broader sense, Thracian played the role of intermediary language.[35] If the Greeks learned about Charnabon from the Thracians, his name was transmitted to them without having undergone serious changes in the Thracian mouth. Whatever the case may be, any linguistic borrowing has its cultural and historical background, which in this case we can only guess at. A Zoroastrian influence is not very likely, because the legendary figure of Charnabon is connected with northeastern Europe and not with Asia Minor or the Persian Empire. Yet the khvarenah / farn is a Pre-Zoroastrian conception belonging to the common spiritual heritage of the ancient Iranians, including their northwestern branch, the Scythians, who at the time ruled the Pontic Steppe on the northeastern border of the Thracian area. Indicatively enough, the first knowledge of the Scythians seems to have been conveyed to the Greeks by the Thracians, judging by the Greek form of the name Σκύθαι that goes back to Old Iranian **Skuδa-*[36] but shows the desonorization δ > ϑ which can most probably be attributed to Thracian.

The notion of khvarenah does not belong to the ideological repertoire of the Zarathushtrian reform. In the Gāthās, it is mentioned only once[37] and no derivative from it occurs. On the contrary, in the Younger Avesta *x^{v}arənah-* plays an important role and its adjective *x^{v}arənaŋ^{v}hant-* is also abundantly attested, which should not be understood as an innovation, but put into the context of the partial revival of pre-Zoroastrian religion.[38] Consequently the Post-Zoroastrian mythology of khvarenah gives us a clue to recognize related ideas among those Iranian branches, including the Scythians, that remained

[35] That there was among the Getans some interest in astral myths can be inferred from a passage in Jordanes (XI) 69 where he mentions a high priest called Dicineus (Δεκαίνεος Strabo VII. 3, 5) who under Burebista taught his people astronomy.

[36] *Ašgūzai*, *Iškūzai* in the 7th century Assyrian sources; within Scythian, this self-designation (presumably meaning 'archers') had changed to **Skula-* until the 5th century, as Herodotus wrote it down as Σκόλο-τοι. Cf. Loma 2000a, 343.

[37] Y. 51.18, where the word is left untranslated by Kellens/Pirart, 1:184.

[38] As said above, there is no linguistic counterpart to *x^{v}arənah-* in Old Indian, but as for a notion, *téjas-* is comparable, see below n. 43.

untouched by the spread of the Zoroastrianism. In this regard especially interesting is 'the Royal Glory', *kavaēm xvarənō*, extensively praised in Yt. XIX, where it represents a god-given supernatural power bestowing sovereignty and prosperity on a ruler; it is able to choose its legitimate holder, but also to abandon him or to escape from an illegitimate pretender. In a number of passages of the Avesta its fiery and luminous nature is stressed, e.g. in Yt. X. 127.[39] This idea is clearly recognized in the legend about the establishment of kingship among the Scythians as told by Herodotus IV 5.[40] The first man, Targitaos, left behind three sons, Lipoxaïs, Arpoxaïs and Colaxaïs; during their rule (the second element common to their names seems to be *-xšay-*, 'to rule', cf. recently Loma 2011, 79) golden objects fell down from the sky; the eldest and the second brother successively tried to take them, but as they neared the gold began to burn, and only at the approach of the youngest, Colaxaïs, did it stop burning; as a consequence, the elder brothers gave all the royal power to him. The heavenly gold inaugurating a king by an ordeal of fire is obviously a Scythian avatar of Khvarenah; the story goes beyond the mythology, for it is etiological of a ritual practice observed in the time of Herodotus, according to whom "The kings guard this sacred gold very closely, and every year offer solemn sacrifices of propitiation to it".[41] The Scythian sanctification of their kingship has a close parallel in a passage of the Pseudo-Clementine homilies (3rd–4th century A.D.): "The Persians, first taking coals from the lightning which fell from heaven, preserved them by ordinary fuel, and honouring the heavenly fire as a god, were honoured by the fire itself with the first kingdom, as its first worshippers" (hom. IX. 6, transl. Thomas Smith). It has long since been observed that this notice relates both to the Persian fire worship and the doctrine of the khvarenah (Clemen 1920, 48). The Avestan khvarenah too is of heavenly origin — we are told Yt XIX 9–10 that it is created by and belongs to Ahura Mazda, the supreme god enthroned in the heavens — but it may also dwell in a watery abode; the

[39] *ātarš yō upa.suxtō / uγrəm yo kavaēm xvarənō*, translated by Gershevitch 1959, 137 as "the blazing Fire which (is) the strong Kavyan Fortune".

[40] The scholarly literature dealing with this topic is large; to the main titles cited in Loma, 2011 add Lincoln, 2014.

[41] IV. 7, transl. A. D. Goodley.

same hymn places the 'Royal Glory' in the depths of the sea Vourukasha where it is kept by Apąm Napāt, 'Grandson of Waters', an Indo-Iranian mythological figure, whose Vedic namesake Apām Napāt is a hypostasis of the fire god Agni. They appear to have had a Schytian counterpart, called Thagimasadas, who occupied a special place in the Scythian pantheon. According to Herodotus IV. 59, unlike other deities worshiped by all the Scythians, he was propitiated with sacrifices exclusively by those called 'Royal' (οἱ καλεόμενοι βασιλήιοι Σκύθαι). Herodotus identifies him with Greek Poseidon, which seems odd at the first glance, because the special worship of a sea god is probably the last thing one would expect among the nomads par excellence such as the Royal Scythians. The perspective changes, however, if we assume Thagimasadas to have been the protector of the ruling dynasty and guardian of its divine charisma, who kept it hidden in the mythical waters. The name Θαγιμασάδας is probably etymologized as 'driving mighty horses', an epithet semantically matching those of Apąm Napāt and Apām Napāt, that are *aurvaṯ.aspa-* 'swift-horsed' and *āśu-héman-* 'inciting (his horses to run) fast' respectively.[42]

These indices strongly suggest that the Scythians inherited the Indo-Iranian concept of the royal glory and that they designated it with a word going back to Common Iranian **hu̯arnah-*.[43] Consequently the name **Hu̯arnahu̯ant-* 'abundant in *hu̯arnah-*' would have been well-suited to a Scythian king, either a historical or a legendary one. No Scythian ruler of such a name is historically attested, and the Avestan parallels point rather to a prehistoric, ancestral figure. It is suggested by the name

[42] Loma 2000a, 342. Underlying is the PIE myth of fire concealed in water, that includes not only the Roman *Neptunus* and the Old Irish *Nechtan*, whose names are etymologically related to Indo-Iranian **nápāt-* < PIE **népōt-* 'nephew, grandson, offspring', but also Poseidon himself, who, oddly enough, travels across the sea not by ship, but in a quadriga, and is called Hippios, 'the Horse-god'; thus, he was not an inappropriate Greek interpretation of Indo-Iranian Apām Napāt.

[43] In Old Indian, this concept it is expressed by another word, *téjas-* 'sharpness, sharp radiance, splendour', cf. Manusmriti VII 5b–6a: *abhibhavatyeṣa sarvabhūtāni tejasa, tapatyādityavaccaiṣa cakṣūṁṣi ca manāṁsi ca* "[the king] surpasses all mortals in glory; like the sun, he burns eyes and hearts" (transl. William Jones).

of the descendants of the first Scythian king Kolaxaïs, Παραλάται (Hdt. IV. 6), which matches Avestan *Paraδāta-*, Perisan *Pishdadian*, the surname of the first Iranian dynasty generally assumed to be a part not of history, but of euhemerized mythology rooted in Indo-Iranian prehistory. Among its members, two deserve our special attention, Yima and Thraetaona. Avestan *Yima-*, son of *Vīvaŋᵛhaṇt-* has his Vedic counterpart in *Yamá-*, son of *Vivásvant-*. Old Indian Yama 'twin' is the first man who after his death became ruler of the underworld, whereas Yima is put into a pseudohistorical perspective as a king of the golden age, who possessed the most khvarenah among mortals, which relates to his solar nature.[44] Yima's khvarenah emanated thrice, into Mithra, Thraetaona and Keresaspa. In Zoroastrianism Yima is an ambivalent figure and these successive departures of the royal glory from him are reinterpreted as a punishment for his sins, referred to by Zarathushtra himself in the Gathas (Y. 32, 8), that eventually led to his deposition and execution by the dragon (*aži-*) named *Dahāka-*. It was Thraetaona, Persian Feridun, who avenged Yima by dethroning and capturing the usurper (historicised, in the version of the Shahname, as Arabian prince Zahhāk, but still retaining demonic traits).

Avestan *Θraētaona-*, son of *Āϑβiia-*, also has his Indo-Iranian roots. He goes back to the same prehistoric prototype as Vedic *Tritá-*, son of *Aptyá-*, a minor deity who assisted Indra in fighting the serpent Vritra. Unlike Yima, a peaceful king who did not oppose Aži Dahaka but simply fled before him unsuccessfully, Thraetaona is a genuine dragon-fighter, thus providing a motif inherent in the story of Charnabon. Following from the legend of Targitaos and his sons Herodotus reports another, Hellenised version of Scythian origins as told by the Greek dwellers in Pontus, according to which Heracles after having slain Geryon and raided his cattle came to this region, where he met a cave-dwelling half woman half snake and begot by her three sons, the youngest of whom, Scythes, was the only one able to fulfil the task

[44] In Yasna 9, 4 (Hom Yašt) he is described as *xᵛarənaŋuhastəmō. zātanąm. huuarə.darəsō. maśiiānąm* "the most glorious of those yet born, the sunlike-one of men" (transl. by L. H. Mills); with sun, *huuar-*, he shares the epithet *xšaēta-* (Avestan *Yima- xšaēta-* > Persian Jamshid); his father is a solar deity, Indo-Iranian **u̯i-u̯as-u̯ant-* 'the one who shines far and wide'. On Yima see Christensen 1934, 1–80; Widengren 1965, 52–57; Skjærvø 2012.

set by their father and consequently became the first king in the country named after him Scythia. There is a striking similarity between Heracles as the mythical progenitor of the Scythian nation and Thraetaona/Feridun, who slew Aži Dahaka, a three-headed monster just like Geryon,[45] liberated two of Yima's sisters or daughters previously married to the dragon and took them as his wives; they gave birth to three sons, whom, when adult, he exposed to an intiatory scenario and as a result decided to give the youngest, Iraj, the "royal glory" (*farr* in the Shahnameh) as well as kingship in the land that was named after him *Iran*.[46] It is tempting to identify the protagonists of both Herodotean versions of the legend with one another: Targitaos with Heracles = Thraetaona,[47] Kolaxaïs with Skythes = Iraj, Arpoxaïs and Lipoxaïs with Agathyrsus and Gelonus. However, there is a weak point in this identification: Targitaos is a figure of the primordial ancestor rather than of a dragon-fighting hero, which makes him closer to Yima than to Thraetaona, especially if we consider Yima's Vedic counterpart Yama, the first man to be born and to die, who eventually became the ruler of the dead. The name Ταργίταος is best analysed as **(p)tar-gaiϑa-* 'father of mankind', cf. Avestan *tar-* besides *ptar-* 'father' and *gaēϑāh*, pl. f. 'mankind, world' (Loma 2011, 77 sq.). According to the *Pahlavi Rivāyat* 31, Jam's (i.e. Yima's) sin against Ahuramazda was to have proclaimed

[45] According to our oldest source, Hesiod's Theogony vs. 287.

[46] It is, of course, a paretymology; Iraj was entrusted with rule over the land of the Aryans, which *Iran* means, whereas his two elder brothers were sent in other parts of the world, just as Heracle's two elder sons, Agathyrsus and Gelonus, were exiled by their mother to become eponyms of two non-Iranian neighbouring peoples.

[47] The role of Thraetaona in this mythological context may alternatively have been played by Mithra, judging by the testimony of Firmicus Maternus (De errore profanarum religionum, 5), who informs us that the Magi in Persia reverence the fire in two hypostases, one male and other female; the woman they represent with three faces and girded with huge snakes, and to the hero they give the name Mithras, celebrating his rites in secret caves and praising him as one "initiated into cattle-raiding (μύστης βοοκλοπίης)". Let us recall that Mithra was the first, before Thraetaona, to seize Yima's khvarenah and thus became *xᵛarənaŋuhastəma-* "the most endowed with glory" among the yazatas (Yt. XIX 35).

himself creator of the world; although recorded much later, this tradition may reach back to an epoch preceding the mazdaism, as such a statement was believed to be a legitimate claim and not human hubris. Unlike the later, Hinduistic Yama, who rules the underworld (*naraka-*), the Vedic Yama paved the path for the deceased "fathers" (*pitáras*) to his abode which is situated "in highest heaven" (*paramé vyòman*, RV. X. 14, 8). If we assume that among the Scythians Targitaos personified an analogous concept, inherited from the shared Indo-Iranian past and untouched by the later historicising tendencies that were at work in shaping the Zoroastrian figure of Yima, this opens up a new possibility of interpreting the golden objects fallen from the sky into Scythia. Presumably it was the late Targitaos himself who sent them to his sons. They were, according to Herodotus, a plough, a yoke, a battle-axe and a bowl (ἄροτρόν τε καὶ ζυγόν, σάγαριν και φιάλην IV. 5); a yoke of oxen, a plough and a bowl also figure in the version told by Curtius Rufus, but instead of *sagaris* two other weapons: an arrow and a spear (*iugum boum et aratrum, sagitta, hasta, patera* VII. 8, 18). The meaning of this set has been much discussed, departing from the general assumption that it symbolises the structure of Scythian society, with single tools and weapons representing social classes: peasants, warriors, priests. Far from denying the plausibility of such an interpretative approach, I would like to stress here the celestial origin of the objects in question and their fiery nature, as well as the role they play in the story, which consists in transporting the khvarenah, glory, from heaven to earth. Actually, all the objects listed by Herodotus and Rufus are to be found in the starry sky, where, since ancient times, the human eye recognised them in the shape of constellations.[48] In this way ancient peoples projected objects of their material culture into the sky, but the mythical thought of our ancestors was inclined to reverse the perspective by deriving their own cultural achievements from heaven, in the belief that all good things preexisted in the divine world above the earth before they were generously bestowed by gods as gifts for mankind. And there can be little doubt that in the given context these gifts are distributed between various spheres of life or, ultimately, between the social classes, in order to

[48] Cf. Gundel 1922, "Yoke" = Orion, "Plough" = Ursa Major, Orion, "Battle-axe" = Orion 44, "Arrow", "Cup" 51.

express as a whole the integrity of the kingdom and the polyvalence of the royal power.

The interpretation proposed here can be corroborated by Avestan uses of the adjective *xᵛarənaŋᵛhant-*. Apart from the supreme god Ahura Mazda, some other yazatas (Mithra, see above, n. 47; Vayu Yt. XV. 42) and the legendary king Yima, it is characteristically used to describe the divinised heavenly bodies: the moon (*må̊ŋhəm ... xᵛarənaŋuhaṇtəm* Yt. VII. 5) and especially the stars, in general (*stārō xᵛarənaŋuhaṇtō* Yt. VIII 1), the single ones: Tishtrya = Sirius, Satavaesa (*tištriiehe stārō ... xᵛarənaŋuhatō* ib. 0, etc.; *satauuaēsō ... xᵛarənaŋuhå̊* ib. 32) and the constellation Haptoiringa = Ursa Major (*stārō yōi haptōiriṇga ... xᵛarənaŋhuṇta* S. I 13).[49] In the 9th century A.D. Pahlavi work Dātastān i Dēnīk XXXVI. 21 together with the *rōšn xvar* 'shining sun' and *bāmīk māh* 'bright moon' the 'khvarenah-endowed stars' *xvarrōmandān stārān* are mentioned, thus in a context where this epitheton is clearly related to their empyrean nature.[50]

The main piece of the astral mythology in the Avesta is the 8th, so-called Tīr Yašt. Its plot consists of two struggles the protagonist of which is Tishtrya, a yazata personifying the star Sirius, who successively fights against the drought-bringing demon Apaosha and the witches called Pairikās, apparently embodied in shooting stars. Avestan *Tištrya-* goes back, together with Vedic *Tiṣya-*, to Indo-Iranian **tri-strṛa-* 'belonging to a three-star constellation'; probably the asterism of Orion's Belt is intended, usually represented as an arrow (Forssman, 1968; Panaino, 2005). The duel between Tishtrya and Apaosha is a version of the Indo-Iranian myth of the liberation of the waters, the exemplary instance of which is Indra's victory over the dragon-like Vritra as praised in the Rigveda. In the story of Tishtrya and Apaosha the dragon-fighthing motif is absent: both rivals assume the form of horses. However, a parallelism between the Tīr Yašt and the Wahrām Yašt praising Verethragna, Iranian counterpart to the Vedic Indra

[49] Cf. Bartholomae col. 1873, Panaino 2002, 2005.

[50] Cf. Widengren 1965, 59 with n. 31, where he translates „die glücksglanzstrahlenden Sterne", justly criticising Bailey's interpretation as "possessing good things" (1943, 41).

Vṛtrahā́n-, suggests that the demon of drought may originally have been represented in a dragon form among the ancient Iranians as well.[51]

In the Avesta, the adjective *xᵛarənaŋᵛhant-* is also used to designate two rivers, both of them affluents of the Hamun Lake on the Iranian-Afghan border; as an epithet it is applied to Haētumant-, the modern Helmand (Yt. XIX. 67; Videvdat XIX. 39), whereas its female form *Xᵛarənaŋuhaitī* (Yt. XIX. 67) denominates a river which is today the Harrut rud. In Plinius NH VI 94 the same river name is written *Pharnacotis*, which would render Greek *Φαρναχῶτις. In view of the modern name, it appears that the original form **Hu̯arnahu̯atī* dissimilated variously in two different dialects, to **Farnaxᵛati-* > *Pharnacotis* in one of them and **Harnahu̯atī* > *Harrut* in the other. Whatever the case, the history of this river-name seems to confirm that Avestan *xᵛarənah(-vant)-* was a spoken form regularly issued along with **farnah(-vant)-* from **hu̯arnah(-u̯ant)-* and not a "ghost-word" artificially created to replace **parnah(-vant)-*. This use of *xᵛarənaŋᵛhant-* reflects the special connection the Hamun Lake (Avestan Kąsaoya-) and its affluents had with the *kavaēm xᵛarənō*, 'the glory of the Kayanids', i.e. of the legendary first Iranian dynasty, belonging less to history than to mythology (cf. Gnoli, 2003 ab). However, the sacrality of this region might have still deeper, Indo-Iranian roots. As said above (n. 32), Arachosia is named after the biggest tributary of the Helmand, the modern Arḡandāb, that in ancient times bore the name **Harahu̯atī-* perfectly matching Vedic *Sarasvatī-*. There is a hypothesis that Sarasvati historically refers to the River Helmand as the homeland of the Indo-Aryan migration into India, but in the Rigveda it is a divine, celestial river which was identified with the Milky Way believed to be a path connecting the earth with the heavenly abode of gods and of blessed souls.[52] It is this astral connection of Indo-Iranian **Sarasvatī-* that may explain the application of *xᵛarənaŋᵛhant-* to its main stream and generally the presence of the khvarenah in the earthly waters of the Sistan basin.

[51] Cf. Panaino, 2005. In VIII. 8 the Pairikās are called *stārō.kərəmā-*, which hints at the visualisation of the shooting stars as celestial lindworms.

[52] Cf. Witzel 1995, 15–16. The identification of the Milky Way with the Ganges took place later, with the eastward spread of the Indo-Aryans.

The story of Charnabon is not the only instance of catasterism in the myths dealing with Demeter's gift of agriculture. There is a story retold by Hyginus astr. II. 4 where the role of Triptolemus is played by Philomelus, son of Demeter and Iasion, who invented the ox driven plough and as a reward was put by his mother in the heavens as the constellation Bootes 'ploughman'.[53] The sources Hyginus refers to are Hermippus and Petellides Gnosius, both of them little known otherwise. Hermippus is probably to be distinguished from the Peripatetic of the same name and perhaps to be identified with Ἕρμιππος [ὁ] ἀστρολογικὸς in a second hand quotation by Athenaeus, which is obviosly corrupt, but its sense seems to have been that the Persians equate the shape of the κόσμος (here apparently used in the meaning 'firmament'), wherefrom all wonderful and fruitful achievements of gods come to the earth, with that of their drinking cup, *kondy*, and therefore make libations from it.[54]

To conclude: the name of the Getan king Χαρναβῶν, -ῶντος figuring in the story of Triptolemus most likely goes back to Old Iranian **hu̯arnahu̯ant-* 'endowed with glory', perhaps through the intermediary of Thracian. Its form cannot be precisely attributed to a particular dialect of Old Iranian, but for cultural-historical reasons a Northern Iranian, i.e. Scythian origin seems probable.[55] Rather than to regard the

[53] Implied is the identification of the Ursa Major with his plough.

[54] Athen. XI, 55 Kaibel: Νικόμαχος δ᾽ ἐν πρώτῳ περὶ Ἑορτῶν Αἰγυπτίων φησί· τὸ δὲ κόνδυ ἐστὶ μὲν Περσικόν, τὴν δὲ ἀρχὴν * ἣν Ἕρμιππος [ὁ] ἀστρολογικὸς ὡς ὁ κόσμος ἐξ οὗ τῶν θεῶν τὰ θαύματα καὶ τὰ καρπώσιμα γίνεσθαι ἐπὶ γῆς· διὸ ἐκ τούτου σπένδεσθαι. Cf. FHG 3: 54, 2: 615; RE VIII 1/1912: 853 s.v. 7) Hermippos.

[55] We do not know how Common Iranian **hu̯* developed in Scythian, *pace* Lecoq, 1987; the possible instances of Scythian *hu̯- > f-* he adduces pp. 679–680 are etymologically doubtful and relevant rather to the Sarmatian of the first centuries A.D. than for Scythian of 1st millennium B.C. The most plausible derivation proposed by him is Φύσκη < **huška-* 'dry' (680), with a non-Sarmatian development (cf. Ossetic *xusk'*), but it is an instance of *hu- > fu-* and not of *hu̯- > f-*. True to say, both developments go hand in hand in the modern Sivandī (*fešk* 'dry' besides *fārdan* 'eat' = Persian *xwardan*, etc., cf. above p. 8), but there is no proof so far of *f < hu̯* in Scythian, where Common Iranian *f* apparently changed to *χ* (Loma 2000b). I can only point to the Russian

transformation of Charnabon together with Triptolemus' dragon into a constellation as a later addition, I am inclined, in view of the story about Philomelus as compared with the golden plough and yoke fallen from heaven in the Scythian legend of origins, to assume that an interweaving of the Greek mythic tradition about the spread of agriculture with some Scythian motifs took place in a pre-Sophoclean version and that it included the catasterism of personages and tools involved. To notice that what, for the Greeks in the first half of the fifth century B.C., had already become literary material, was for the contemporary Scythians still a genuine myth unseparated from ritual. Long before the catasterisms became a favoured theme of Hellenistic poetry, the ancient peoples used to write down pieces of their cultural history into the starry sky and to sanctify the order of things on earth by repeatedly reading these astralized stories.

Literature

Abaev, V.I. (1958–1995): Абаев, В. И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка* I–V, Москва/Ленинград.

Abaev, V.I. (1979): Абаев, В. И., 'Скифо-сарматские наречия', in: *Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки*, Москва, 272–364.

Bader, F. (1995), 'Autour de lat. *sol*', *Linguistica Baltica* 4, 265–276.

Bailey, H. W. (1943), *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Ratnabai Katrak Lectures, Clarendon Press, Oxford.

Bailey, H. W. (1956), 'Armeno-Indoiranica', *Transactions of the Philological Society*, 88–126.

hydronym *Horoput'* (*Хоропуть*, Belarusian *Хорапуць*). It has been variously etymologised so far, as a Slavic denomination related to Polish *charpęć* 'brushwood, spinney; weed' (Vasmer 4, 266) or as an Iranian substrate name, **Hara-pant-* 'flowing path' (Toporov/Trubačev 1962, 228). If Iranian, it can be more plausibly traced back to **Harah̯ant-*, the masculine counterpart of the river name *Harah̯atī-*, see above and cf. Vedic *Sárasvant-* as the male partner of *Sárasvatī-*. The slavicised form **Xoropǫt-*, with *p* as the regular substitution for a foreign *f* in the early borrowings, would imply Iranian **Harafant-*, where *f* < *hu̯* cannot be ascribed to Sarmatian but possibly to Scythian. However, this analysis is far from certain, among other things because the name of Horoput' seems to be somehow connected with that of the river it flows into, *Iput'*.

Bailey, H. W. (1959), 'Iranian *arya-* and *daha-*', *Transactions of the Philological Society*, 72–115.

Bailey, G. (1990): Бейли, Г., 'Иранские заметки', *Вестник древней истории* 1990/4, 216–218.

Bartholomae, C. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Bielmeier, R. (1989), 'Sarmatisch, Alanisch, Jassisch', in: Schmitt, R. (hrgg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Reichert, Wiesbaden, 236–245.

Chadwick, J. (1967), *The Decipherment of Linear B*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge.

Cheung, J. (2002), *Studies in the Historical Develpment of the Ossetic Vocalism*, Reichert, Wiesbaden.

Christensen, A. (1934), *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens II*, Brill, Leiden.

Clemen, C. (1920), *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Alfred Töpelmann, Gießen.

Detschew, D. (1957), *Die thrakischen Sprachreste* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung XIV), Wien.

DMG: *Documents in Mycenaean Greek*, first edition by Michael Ventris and John Chadwick, second edition by John Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

EI**:** *Encyclopaedia Iranica,* http://www.iranicaonline.org/.

Eilers, W. (1972) '(review of), M. Mayrhofer, *Die Rekonstruktion des Medischen*, Wien 1968', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 122, 383–385.

FHG 2, 3: *Fragmenta historicorum Graecorum*, coll. Carolus Müllerus, Parisiis, editore Ambrosio Firmin Didot, vol. secundum MDCCCXLVIII, vol. tertium MDCCCXLX.

Forssman, B. (1968), 'Apaoša der Gegner des Tištrya', *ZVS* 82, 37–61.

Gershevitch, I. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gnoli, G. (1996), 'Über das iranische hu̯arnah-: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung', *Altorientalische Forschungen* 23, 171–180.

Gnoli, G. (1999), 'Farr(ah) ', article in *EI*, http://www. iranicaonline.org/ articles/farrah.

Gnoli, G. (2003a), 'Hāmun, Daryāča-ye ii. In literature and mythology', article in *EI*, http://www.iranicaonline.org/articles/ hamun-daryaca-ye-ii.

Gnoli, G. (2003b), 'Helmand river ii. In Zoroastrian tradition', article in EI XII 2, 171–172, http://www.iranicaonline. org/articles/ helmand-river-ii.

Grantovskij, E.A. (1970): Грантовский, Э. А., *Раняя история иранских племен Передней Азии*, Наука, Москва.

Gundel, W. (1922), *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Kurt Schroeder Verlag, Bonn – Leipzig.

Gundel, W. (1939), 'Ophiouchos', *RE* XVIII.1, 659–663.

Hard, R. (2015), *Eratosthenes and Hyginus Constellation Myths with Aratus's 'Phaenomena'. Translated with an Introduction and Notes by Robin Hard*, Oxford University Press, Oxford.

Hintze, A. (1994), *Der Zamyad-Yast: Edition, Ubersetzung, Kommentar* von Almut Hintze, Beitrage zur Iranistik Bd. 15, Reichert, Wiesbaden.

Hinz, W. (1975), *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Hoffmann, K. (1976), *Aufsätze zur Indoiranistik* II, Reichert, Wiesbaden.

Hoffmann, K. (1979), 'Das Avesta in der Persis', in: Harmatta, J. (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 89–93.

Jacoby, F. (1904), *Das Marmom Parium*, herausgegeben und erklärt von Felix Jacoby, Berlin.

Janda, M. (2005), *Elysion: Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion,* Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft Bd. 119, Innsbruck.

Katičić, R. (1976), *Ancient Languages of the Balkans*, *Part one*, Mouton, Hague – Paris.

Kellens, J. (1989), 'Avestique', in: Schmitt, R. (hrgg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Reichert, Wiesbaden, 32–55.

Kellens, J. / Pirart, E. (1988–1991), *Les textes vieil-avestiques, I–III*, Reichert, Wiesbaden.

Lecoq, P. (1987), 'Le mot *farnah-* et les Scythes', *Comptes rendus des séances de l' Académie des Inscrptions et Belles-Lettres*, 671–681.

Lincoln, B. (2014), 'Once Again "the Scythian" myth of origins (Herodotus 4.5–10) ', *Nordlit* 33, 19–34.

LIV: *Lexikon der indogermanischen Verben*, unter Leitung von Helmut Rix, Zweite Auflage, Reichert, Wiesbaden, 2001.

Loma, A. (1997), 'Ein Barbarengott im Wolkenreich und das Problem der sprachlichen Zugehörigkeit der Triballer (zu Aristoph. Aves 1615^{c} ναβαισατρευ)', *ŽA* 47/1–2, 87–110.

Loma, A. (1999) : *Л*ома, А., 'К имени фракийского героя *Vetespios*', in: Плотникова, А.А., Седакова, И.А, Цивьян, Т. В. (ред.), *В поисках «балканского» на Балканах, Тезисы и материалы симпозиума, Балканские чтения* 5, Москва, 8–10.

Loma, A. (2000a), 'Skythische Lehnwörter im Slavischen. Versuch einer Problemstellung', *Studia etymologica Brunensia* 1, Praha, 333–350.

Loma, A. (2000b): *Л*ома, А., 'Прасл. **xalǫga* < др.–греч. *φάλαγγ-* и скифский переход *f* > *χ*', *Этимология 1997–1999* [2000], 87–96.

Loma, A. (2002), 'Aus der skythisch–sakischen Lehnwortforschung', *Studia Etymologica Cracoviensia* 7, 53–65.

Loma, A. (2006), 'Σιμόεις', in: *Sobria ebrietas. У спомен на Мирона Флашара, Зборник Филозофског факултета у Београду, Серија А: Историјске науке* 20, 103–114.

Loma, A. (2011), 'Namenkundliches zur skythischen Abstammungssage', *Studia Etymologica Cracoviensia* 16, 75–92.

Loma, A. (2017), 'Mineralogie und Mythologie. Aus den iranisch-griechischen Lehnwortbeziehungen', in: M. Németh, B. Podolak, M. Urban (eds.), *Essays in the History of Languages and Linguistics, dedicated to Marek Stachowski on the occasion of his 60th birthday*, Kraków, 383–407.

Lubotsky, A. (1998), 'Avestan *xvarnah-*: the etymology and concept', in: W. Meid (Hrsg.), *Sprache und Kultur. Akten der X Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22.–28. September 1996*, Innsbruck, 479–488.

Mayrhofer, M. (2006), *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 742. Band, Veröffentlichungen zur Iranistik, hrgg. von Bert G. Fragner und Velizar Sadovski, Nr. 36, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), Wien.

NP: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 1–16, Metzler, Stuttgart, 2005.

NIL: Wodtko, D. S. / Irslinger, B. / Schneider, C. (eds.), *Nomina im indogermanishen Lexikon*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2008.

Otkupščikov, Yu. B. (1988): Откупщиков, Ю. В., *Догреческий субстрат. У истоков европейской цивилизации*, Издательство *Л*енинградского университета, *Л*енинград.

Panaino, A. (2002), 'Haftōrang', article in *EI*, http://www. iranicaonline.org/articles/haftorang.

Panaino, A. (2005), 'Tištrya', article in *EI*, http://www. iranicaonline.org/articles/tistrya-2.

Pape, W. – Benseler, G. E. (1911), *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Dritte Auflage, neu bearbeitet von G. E. Benseler, 1–2 Braunschweig.

Rastorgueva, V.S. – Ėdel'man, D.I (2007): Расторгуева, В. С. – Эдельманн, *Д. И., Этимологический словарь иранских языков*, том 3, Восточная литература, РАН, Москва.

RE: *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

Scherer, A. (1965), 'Personennamen nichtgriechischer Herkunft im alten Kreta', *Forschungen und Fortschritte* 39. Jg., 57–60.

Schmitt, R. (1967), 'Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 117, 119–145.

Schmitt, R. (1979), 'Die Wiedergabe iranischer Namen bei Ktesias von Knidos im Vergleich zur sonstigen griechischen Überlieferung', in: Harmatta, J. (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Akadémiai Kiadó, Budapest,119–133.

Schmitt, R. (1986), 'Arachosia', article in *EI* II 3, 246–247, http://www.iranicaonline.org/articles/arachosia.

Schmitt, R. (1989), *Andere altiranische Dialekte*, in: Schmitt, R. (hrgg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Reichert, Wiesbaden, 86–94.

Schmitt, R. (2002), *Die iranischen und Iranier-Namen in den Schriften Xenophons*, Wien.

Schmitt, R. (2005), '(review of) N. Sims-Williams, ed. *Indo-Iranian Languages and Peoples*', *Kratylos* 50, 71–79.

Schmitt, R. (2006), *Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk*, Iranica Graeca Vetustiora III, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 736. Band, Veröffentlichungen zur Iranistik, hrgg. von Bert G. Fragner und Velizar Sadovski, Nr. 33, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

Scodel, R. (2012), 'Sophocle's Biography', in: Kirk Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*, Blackwell Publishing, 25–37.

Skjærvø, P. O. (1983), '*Farnah-*: mot mède en vieux-perse? ', *Bulletin de la Societé linguistique de Paris* 78, 241–259.

Skjærvø, P. O. (2012), 'Myth of Jamšid', *EI* XIV 5, 501–522, http://www.iranicaonline.org/articles/jamsid-i.

Susemihl, F. (1892), *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Zweiter Band, Teubner, Leipzig.

Thordarson, F. (1989), 'Ossetic ', in: Schmitt, R. (hrgg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Reichert, Wiesbaden, 456–479.

Toporov, V. N. – Trubačev, O. N. (1962): Топоров В. Н. – Трубачев, О. Н., *Лингвистический анализ гидронимов верхнего Поднепровья*, Издательство Академии наук СССР, Москва.

Vasmer, M. (1923), *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*: I. Die Iranier im Südrußland (Veröffentlichungen des baltischen und slavischen Instituts an der Universität Leipzig 3), reprinted in id.: Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde I, Berlin 1971.

Vasmer, M. (1986–1987): Фасмер, М., *Этимологический словарь русского языка*, перевод и дополнения О. Н. Трубачева, I–IV, Прогрес, Москва.

Widengren, G. (1965), *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit Bd. 14) Kohlhammer, Stuttgart.

Witczak, K. T. (1992): Витчак, К. Т., 'Скифский язык — опыт описания', *Вопросы языкознания* 1992/5, 50–59.

Witzel, M. (1995), 'Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State', *Electronic Journal of Vedic Studies* 1–4, 1–26.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 930.2:003.071]:81'344

A note on Eteocretan *phi* or *koppa*[*]

Rupert J. E. Thompson

Selwyn College, Cambridge

rjet1@cam.ac.uk

ABSTRACT

A grapheme found in three Eteocretan inscriptions has been identified as either phi or koppa. On epigraphic grounds the identification with phi in at least two of those inscriptions is suspect. On the other hand the distribution of the grapheme suggests initially that it cannot be koppa: it is found at word end, pre-consonantally and before non-back vowels but never before back vowels, while kappa is attested before /o/. This distribution remains unexplained, however, if it is identified as phi, but could be accounted for if the grapheme koppa were adopted to represent an Eteocretan labiovelar /k^{w}/ which had undergone (as is cross-linguistically common) dissimilatory loss of lip-rounding adjacent to [+rounded] vowels.

Keywords: Eteocretan, Crete, epigraphy, phonology

Eteocretan is the name given to the unknown, non-Greek language(s) of one surviving alphabetic inscription (and one surviving word in another inscription) from Dreros and five from Praisos, dating from between the seventh and second centuries BCE. The corpus is collected and comprehensively discussed by Duhoux (1982). Three of the inscriptions from Praisos (PRA 2, 3, 5) contain a sign, represented here as

[*] I am very grateful to Dr P. M. Steele for her very helpful comments when this paper was at an early stage, and to Dr Irini Galli of the Archaeological Museum of Heraklion for her assistance in viewing the inscriptions PRA 2 and PRA 3 in September 2017.

ϕ, which has alternatively been identified as phi (Conway 1901, 135; Schwyzer 1923, 402; Friedrich 1932, 147; van Effenterre 1946, 135 (or koppa); Davis 1967, 263-265; Duhoux 1982, 171-177; Jeffery 1990, 309, 310 ('doubtfully'; or koppa)) or koppa (van Effenterre 1946, 135 (or phi); Guarducci 1967, I:183,192; Jeffery 1990, 309 (or koppa)). Neither identification is without its difficulties.

The identification as koppa rests principally on the observation that the Cretan Greek alphabet (almost) completely lacks phi and khi, using instead π, κ for /p^h, k^h/ until the adoption of the Ionic alphabet in the fourth century.[1] Duhoux (1982, 172) notes that the usual Cretan form of koppa has the vertical stroke extending into but not above the circle, while our sign more closely resembles phi in having the vertical extend above; but that this is not an insuperable difficulty as there are examples of Cretan koppa resembling the latter. (The shape of the letter is a point to which I will return; the examples are illustrated in Figure 1.)

[1] The letter phi with a confirmed value /p^h/ is found only once, in a graffito from Itanos (*Inscr. Cret.* III, vii, 2; see also Guarducci (1967, I:192)) dated to the second half of the 6th century: it reads]μοῦν εγραφε με. A letter of shape ⍱ is found twice in Eteocretan (DRE 1, PRA 1), as well as in an inscription from Sikinos where it clearly corresponds to χ = /k^h/ in the word κε⍱αρισμενον = κεχαρισμένον (Jeffery 1949; 1990, 39f., 322); Jeffery argues that since the alphabets of Sikinos and Crete are the same, its value in Eteocretan must also be /k^h/, and that it is absent from Cretan *Greek* inscriptions because the Cretan dialect lacked the phoneme /k^h/ (as well as /p^h/). I do not believe that Jeffery is right that Cretan lacked /p^h/ and /k^h/, since it has /t^h/, written θ from the earliest inscriptions onwards, and uses ϕ, χ from the adoption of the Ionic alphabet. Jeffery (1990, 310) cites Buck (1955, 53) in support of the claim that Cretan 'had no aspirate in any case, either initial or medial', but Buck refers only to the phoneme /h/ and the lack of /k^h, p^h, t^h/ arising by sandhi in forms such as κατισταμεν. (Cretan τνατος = θνητός, τετνακος = τεθνηκός—see Buck (1955, 60)—are isolated and possibly conditioned by the following nasal.) Nevertheless, if Jeffery is right about the value of ⍱, it would seem to be the case that the Cretan epichoric alphabet lacked the grapheme χ, since Eteocretan was forced to adopt a non-Greek sign to represent its own /k^h/ phoneme: Jeffery (1990, 322) comments that the sign ⍱ 'may be the same as the very similar one in the non-Greek script of Phrygia and Lemnos'. If so, one could probably infer that the Cretan alphabet also lacked the grapheme ϕ, and its epigraphic absence is not a consequence of the lack of the corresponding phoneme.

Nevertheless, he adduces the following arguments in favour of an identification as phi:

(i) Velars are rare in Eteocretan ('χ est absent du corpus récent; γ est rare à l'époque archaïque et absent des textes récents', p.172), which makes it unlikely that the special sign koppa was used to denote an allophone of /k/ before a back vowel.

(ii) Later Eteocretan (by which he means PRA 2 and 3, respectively fourth and third or second centuries BCE) uses phi 12 times, which guarantees that 'ϕ était connu dans la vielle langue indigène' (p.172), the implication being that the sign in PRA 5 (sixth century BCE) is also phi.

(iii) The sequence -κο- occurs in PRA 1.4, while if the script had koppa we should expect it here, since in early Cretan ϙ is used to write /k/ before a back vowel.

(iv) Conversely Φ occurs at word-end before a word divider in PRA 5.3, but koppa should be used only before a back vowel. As the following word begins with ϙ- and not a vowel, it cannot be that an -ο, say, has been elided.

(v) Also in PRA 5.3, Φ occurs before α, an environment where in Cretan Greek orthography we would expect κ rather than ϙ. (And one could add that in PRA 3.8 Φ is followed by ι, again an environment where we would not expect ϙ.)

(vi) The argument that Cretan did not have phi is negated because it is undoubtedly attested in a graffito from Itanos (*Inscr. Cret.* III, vii, 2; see n. 1) from the second half of the sixth century, and since Itanos is some 20km to the north east of Praisos, it is entirely conceivable that the letter was transmitted from there.

It is true that signs for velars are rare in Eteocretan. If the sign Ϟ is correctly identified as /k^{h}/ (see above, n. 1), it is attested twice (DRE 1, PRA 1); γ is attested only twice, both times on PRA 1 (sixth century). However κ, attested 14 times, is hardly rare (no rarer than our Φ, attested 13 times). In any case, one should be extremely wary of judging which phonemes did or did not exist based on grapheme frequencies in a corpus as small as this.

The second point, that ϕ was known in more recent inscriptions is simply begging the question, since the sign under discussion is in fact

our 𐤒; and even if 𐤒 = ϕ in some or all of the cases in PRA 2 and 3, that does not necessarily mean it is in PRA 5.

Points (iii–v) are more compelling: it must be conceded that they rule out the possibility that 𐤒 is fully the equivalent of koppa (i.e. a representation of the allophone of /k/ found before a back vowel). If we are to accept the sign as ϕ, however, we must explain how Eteocretan acquired the letter when it was absent from Cretan. Is the Itanos graffito the 'missing link'?

I think the answer must be no. The graffito is roughly contemporary with PRA 5 and the two inscriptions are epigraphically similar. Both are written sinistroverse and use the archaic letter forms: PRA 5 has 𐤔 (san) for /s/ and characteristically Cretan 𐤉 for /i/, while the graffito uses 𐤌 for /m/ and 𐤍 for /n/, although /e/ is 𐤄 or 𐤄 instead of typical archaic Cretan 𐤇. Crucially, however, in the graffito phi has the shape 𐤘, a circle the full height of the other letters with a vertical line entirely contained within it, whereas the sign on PRA 5 is much closer to typical Cretan koppa, 𐤒, with a smaller circular element in the top half of the line, differing only in having the vertical stroke extend slightly above its circumference (Figure 1a). Even if we were to discount Guarducci's suggestion (1967, I:192) that the graffito may be an import from elsewhere, possibly Rhodes, it remains very doubtful whether this single example of a physically very different sign could provide the parallel for 𐤒 on PRA 5.[2]

Leaving aside for the moment the obvious problems raised by Duhoux's points (iii–v), the sign on PRA 5 physically resembles Cretan koppa rather than the Itanos phi, and there is no other contemporary model for it being phi. What about the signs on the other two inscriptions? PRA 2 and 3 use 'modern' letter forms M = /m/, N = /n/, Σ =

[2] If Eteocretan adopted a foreign symbol 𐤊 to represent its /k^h/ phoneme (see n. 1), one might argue that it is likely to have looked also for a sign for /p^h/ outside the Cretan alphabet; but if phi was borrowed from another Greek alphabetic tradition, why not also borrow khi (either in its 'blue' form X or its 'red' form 𐤗)? If on the other hand it is the case that the Cretan alphabet preserved the graphemes phi and khi but did not use them in dialect inscriptions because it lacked the corresponding phonemes (see note 1 above), and this was the source of 𐤒 = phi, one must ask why Eteocretan felt able to borrow the one but not the other; and equally why khi was not passed on to Sikinos.

/s/, Γ = /p/, I = /i/. There is adequate scope for Eteocretan to use phi = /pʰ/ at this stage, because it is imported into Crete with the rest of the modern letter shapes in the fourth century; but on PRA 2 the sign ϕ also closely resembles koppa. The following observations are based on the photograph in Duhoux (1982), the photographs and drawings in *Inscr. Creticae* III (on which Figure 1 is based), and on autopsy. In several instances the drawings differ significantly from what is visible in the photograph or on the stone.

PRA 2.1: In the sequence …επιμιτσϕα at the line end the round element is constrained to the top half of the line. The drawing (Figure 1b) clearly shows the the vertical extending through and above the round element. In Duhoux's photograph the vertical extends into it, but what may be its continuation above is much fainter. Under autopsy, there appears to be a scratch on the stone in the shape of a backwards 'S' rotated through ninety degrees, just above the circular element. Part of this may be what appears as the extended vertical in the photograph.

PRA 2.2 : In]δοϕ[•]ια… at the start of the line the right hand side of ϕ is lost in the damaged section. The curved element is constrained to the top half of the line. The drawing in *Inscr. Creticae* III shows the vertical extending above (Figure 1c), but it is not visible in the photographs or on the stone.

PRA 2.2: In the sequence …ϕϱαισοιι… the curved element is constrained to the top half of the line, and the engraver appears to have omitted the vertical stroke altogether (Figure 1d).

PRA 2.3 : In]ϕεστνμ… at the start of the line the left hand side of the sign is missing. The visible rounded element is constrained to the top half of the line, and is more curved on top than the corresponding part of ⟨ϱ⟩, favouring the identification as ϕ. The vertical stroke is lost (Figure 1e).

PRA 2.3 : In …δοϕσανο at the line end the round element is quite circular and at the top of the line. The drawing in *Inscr. Creticae* III shows the vertical stroke extending above (Figure 1f), but this is visible neither in the photographs nor on the stone.

PRA 2.4 : In …τεϕεσιατ̣ῳ̣ν at the line end the sign is not terribly clear, but the circular round element is constrained to the top half of the line. The vertical is not visible (Figure 1g).

PRA 2.6 : In …ϕραισον… the rounded part is at the top of the line. The vertical is shown in the drawing in *Inscr. Creticae* III as extending above (Figure 1h), but this is not clear from the photographs or on the stone.

PRA 2.7 : In …οϕτεν… the rounded element is at the top of the line. The vertical does not extend beyond it (Figure 1i).

PRA 2.10 : at line end, the ϕ is damaged such that only its left hand lobe is preserved. The rounded element is constrained to the top of the line (Figure 1j).

In the three instances in PRA 3 (Figure 1k–m), by contrast, the rounded element, which is flatter, is vertically centred. It does therefore more closely resemble standard Greek phi, especially in its form in the contemporary Greek inscription from Praisos, *Inscr. Creticae* III, vi, 8 (Figure 1n), and it is possible that we are dealing here with phi, imported with the rest of the Ionic alphabet in the fourth century. But the only model for Eteocretan phi in the sixth century is the solitary one from Itanos, which the letter in PRA 5 does *not* resemble. The examples in PRA 2 all more closely resemble that in PRA 5 than those of PRA 3 and the contemporary phi in Greek inscriptions from Praisos in the Ionic alphabet: the circular element seems to be aligned with the tops of the other letters even if the vertical extends slightly above it; and in line 7 it has the exact form of Cretan koppa. If, however Eteocretan ϕ is Cretan koppa, at least in PRA 5 and PRA 2, its occurrence before non-back vowels, consonants and at word-end is a problem. Is there a solution? I believe there is.

It is not only the case that ϕ occurs where koppa *cannot*; it also never occurs where koppa *can*: it is never found before the back vowels ο and υ. If we count the examples of PRA 3 as being the same letter, it is found 13 times. In a sample this small the absence of ϕο and ϕυ may, of course, be down to chance; but it is striking that of the 14 attestations of κ, five are found before ο. We might suspect that ϕ *cannot* occur in the very environment which is the preserve of koppa. On the face of it this is fatal for the identification ϕ = koppa, but the converse may in fact be true.

Suppose that Eteocretan had a voiceless labiovelar /k^w/ (a phoneme which, coincidentally, while present in Proto-Greek had been lost in all dialects by the time of the alphabet by various changes which resulted in dental, labial or velar reflexes). When the Eteocretans borrowed the

archaic Cretan alphabet, which Greek letter would they have used to represent /kʷ/? The most plausible candidate is koppa, which, while not itself actually a labiovelar, did represent an allophone of velar /k/ before back, rounded vowels. It is quite possible that the combination of velar articulation and allophonic lip-rounding represented the closest equivalent to a putative Eteocretan /kʷ/, motivating the adoption of koppa to write it.

Now it is a common dissimilatory change for a labiovelar to lose lip-rounding when followed by a rounded vowel. In Greek, for example, PIE **kʷ* became κ in pre-Mycenaean times when adjacent to [u]; and in Latin *-quŏ-* became *-co-* (thence eventually *-cu-* in final syllables). These developments can be analysed in terms of neutralisation or feature-mistiming: if a labial environment triggers a labialised allophone of a velar, the sequence of labiovelar + rounded vowel can be misanalysed as the result of labialisation of a velar—see Hock (1991, 113-114, 123, 135). If Eteocretan had a labiovelar, and if that labiovelar was written as φ, and if that labiovelar underwent loss of labialisation before a rounded vowel, that might explain the failure of φ to appear before ο and υ—assuming, of course, that the lack of φ before back vowels is not simply a matter of chance. Those are big 'ifs'; but they are not impossibilities, nor all that unlikely. If Eteocretan had /kʷ/ it is entirely plausible that it would have been written with koppa, and dissimilatory delabialization of labiovelars is cross-linguistically common.

Is it possible, then, that Eteocretan had a voiceless labiovelar? Of 451 contemporary languages recorded in the UPSID phonetic database[3], 68 (ca 15.08%) have /kʷ/ or /kʷʰ/ or both. The chances for Eteocretan might be better, however. That at least one non-Greek language of Crete in the second millennium BCE had labiovelars (or something sufficiently close to labiovelars as to be identified with them by Greek speakers) is shown by the fact that Linear B signs 𐀟 *qa*, 𐀡 *qe* and 𐀠 *qi*, whose consonant is /kʷ, kʷʰ, gʷ/, have antecedents in the Linear A syllabary. Of course, we cannot say that the Eteocretan attested in the first millennium descends from the language of Linear A; nor, if it does, can we be certain that it has preserved its labiovelars.

[3] http://web.phonetik.uni-frankfurt.de/upsid.html accessed 29.iii.MMXVII.

It is however interesting that PRA 2.2 and 2.6 contain the sequence …φραισο… which is tantalisingly close to the name of Praisos (Greek Πραισός) itself. Duhoux (1982, 173-174) very plausibly suggests that the Greek spelling preserves the original form of the name, while the spelling in PRA 2 reflects a change *p* > *f* in more recent Eteocretan, with φ chosen as the closest Greek equivalent to /f/. If φ = /kʷ/, however, an alternative presents itself, viz. that the Eteocretan spelling preserves the original form **Kʷraisos*, while the Greek spelling reflects the expected Greek development of /kʷ/ before a consonant (i.e. the name has become nativized and followed Greek phonetic developments). In support of the argument that the name originally contained a labiovelar, one might adduce here the two men's names *qa-ra-i-so* (KN V 466.1) and *qa-ra-si-jo* (MY Au 657.6), which could be in form ethnics derived from the native form of the toponym **Kʷraisos* (for bibliography, see *D.Mic.*, s.vv.); although one must accept Duhoux's observation (1982, 173, n. 68) (specifically on the identification with *qa-ra-i-so*) that '[i]l s'agit là d'une possibilité intéressante, mais qui échappe à toute démonstration.'

That Cretan Greek has abandoned the use of koppa by the late fifth century (Jeffery 1990, 309) could be used as a further objection to the identity of φ with koppa on PRA 2 and PRA 3. But this is a straw man. Cretan dialect abandoned the use of koppa because it represented a non-phonemic, allophonic variant of /k/ in certain environments; but if koppa had entered Eteocretan epigraphic practice to denote a fully phonemic /kʷ/ (or similar), there is every reason to suppose it would have kept the grapheme even after it changed its alphabet.[4]

The final verdict must be one of *non liquet*; but the facts remain that the Eteocretan letter in PRA 5 and PRA 2, at least, much more closely resembles Cretan koppa than the phi attested at Itanos; and that even if that single phi were sufficient to provide a model for the existence in Eteocretan of a grapheme for /pʰ/, it does not seem to have provided a model for the graphical form. If φ is instead koppa representing /kʷ/, the paradoxical lack of φ before ο and υ is perhaps explained, whereas it remains a mystery why phi should not be found before a back vowel.

[4] When Attic adopted the Ionic alphabet it did not of course keep the grapheme <H> to write the phoneme /h/ although it remained in pronunciation; but the case is not comparable, because the same grapheme was now used according to Ionic practice with the value /ɛː/.

The presence of /k^{w}/ in Eteocretan is of course a matter of speculation, and it can be objected that koppa does not represent /k^{w}/ in Greek. But it is equally a matter of speculation that Eteocretan underwent a change *p* > *f* (and an irregular one, note, since π is attested three times on PRA 2 and once on PRA 1; and even if restricted to the environment before *r*, PRA 2.8]μαπραιναιρεϱ[•][is an exception); nor does φ represent [f] in Greek at this date. It cannot be proven that ϕ is koppa representing /k^{w}/ rather than phi representing /f/, but this possibility has a certain explanatory power which makes it, to my mind, attractive.

References

Buck, C. D. (1955), *The Greek dialects : grammar, selected inscriptions, glossary*, University of Chicago Press, Chicago.

Conway, R. S. (1901), 'The Pre-Hellenic Inscriptions of Praesos', *The Annual of the British School at Athens* 8, 125-156.

Davis, S. (1967), *The decipherment of the Minoan Linear A and pictographic scripts*, Witwatersrand University Press, Johannesburg.

Duhoux, Y. (1982), *L'étéocrétois: les textes, la langue*, J. C. Gieben, Amsterdam.

Friedrich, J. (1932), *Kleinasiatische sprachdenkmäler*, Walter de Gruyter., Berlin.

Guarducci, M. (1967), *Epigrafia greca*, Istituto poligrafico dello Stato, Libreria dello Sato, Roma.

Hock, H. H. (1991), *Principles of Historical Linguistics*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York.

Jeffery, L. H. (1949), 'Τὸ γράμμα [χ] εἰς τὴν Κρήτην.' *Κρητικὰ Χρονικά* 3, 143-149.

Jeffery, L. H. (1990), *The Local Scripts of Archaic Greece*, Clarendon Press, Oxford.

Schwyzer, E. (1923), *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Salomon Hirzel, Leipzig.

van Effenterre, H. (1946), 'Une bilingue étéocretoise?', *Revue de Philologie* 20, 131-138.

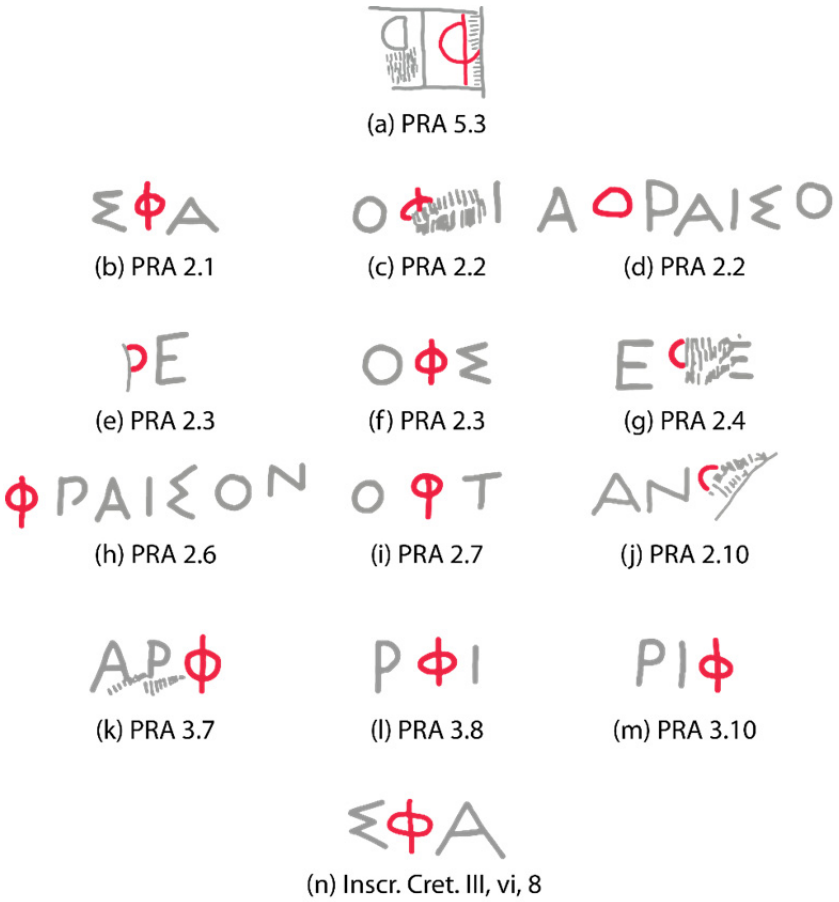


Figure 1. Shapes of grapheme φ in Eteocretan inscriptions (a–m), with shape of phi in 3rd century Greek inscription from Praisos (n) for comparison; all after the drawings in *Inscr. Cret.* III.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 811.163.3'367.622.15

За македонските феминативи на nomina agentis et professionis од латинско потекло*

Весна Димовска-Јањатова

Институт за класични студии
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

vesna.dimovska@gmail.com

АПСТРАКТ

Во македонскиот јазик, како и во други јазици во кои постои бинарен систем на групи зборови што означуваат лица од машки и лица од женски пол, во последниве децении постои тенденција на создавање неологизми, т.н. именска „женска лексика“ или феминативи. Оваа тенденција е особено изразена кај називите на вршители на дејства, професиите или занимањата, како и кај титулите и звањата, кои во македонистиката се третираат како одделна модификациона категорија деривати. Најголем број од феминативните nomina agentis et professionis се парни именки, односно корелативи на машките агентивни именки, а најпродуктивен суфикс за образување на модификационите деривати што означуваат женски вршители на дејства во македонскиот јазик е суфиксот -ка, па така, тој е најзастапен и кај агентивните именки што се латинизми или интернационализми од

* Овој труд во претходен покус облик беше усно презентиран на Меѓународната научна конференција Studia Classica Anniversaria, одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии при Филозофскиот факултет во Скопје на 22 и 23 ноември 2016 година.

латинско потекло: *матурантка*, *медицинарка*, *министерка*, *професорка*, *секретарка*, *студентка* и сл.

Во јавниот дискурс, во јазикот на медиумите, но и во секојдневниот говор, некои феминативи од оваа категорија ги среќаваме паралелно со машките агентивни именки за означување на женски лица: *професор* и *професорка*, *директор* и *директорка*, *доктор* и *докторка*, *кандидат* и *кандидатка*, *активист* и *активистка* итн. Поретко или исклучително ретко слушаме или читаме феминативи од агентивни именки или називи на занимања како што се: *адвокат(ка)*, *репортер(ка)*, *рецензент(ка)*, *композитор(ка)*, *ветеринар(ка)*, *колумнист(ка)*, *полица-ец (-јка)* и др. Феминативната форма би била многу невообичаена и речиси не се среќава од агентивни именки како: *сатиричар*, *пацифист*, *шовинист*, *конзул*, *оратор*, *оператор*, *кустос*, *диктатор*, *цензор*, *гувернер*, како и кај оние од грчко потекло, како: *критичар*, *философ*, *психолог*, *метеоролог*, *биолог*, *психијатар*. Додека од зборообразувачки аспект повеќето од феминативите не се спорни, сепак од аспект на нивната употреба и опфатот постојат проблеми, како поради некои семантички нијанси така и поради неможноста за доследност во нивното образување. Сметаме дека е потребно да се води сметка дали со агентивната именка се нотира самата позиција (занимање, титула) или нејзиниот вршител, а особена претпазливост и воздржаност е нужна при образувањето и употребата на феминативи од латинско потекло за титули и звања (*доцент*, *асистент*, *магистер*, *доктор на науки*, *ректор*, *декан*, *продекан*, *докторанд/докторант*) или чинови во војската или полицијата (*мајор*, *генерал*, *капетан*).

Клучни зборови: nomina agentis et professionis, латинизми, феминативи, зборообразување.

Секој современ, говорен јазик, па и македонскиот, со текот на времето лексички се збогатува со новообразувани лексеми и со создавање неологизми во согласност со развојот на општеството во целина. Една таква зборообразувачка тенденција е процесот на создавање неологизми за женски лица, поточно именска „женска“ лексика (nomina feminina), особено кај називите на вршителите на дејства, професиите или занимањата, како и кај титулите и звањата. Се разбира, ова се однесува на јазиците во кои бинарната биолошка

опозиција *машки пол : женски пол* се манифестира и во групи зборови што по истиот бинарен систем се диференцирани како *зборови што означуваат лица од машки пол : зборови што означуваат лица од женски пол*. И тоа е сосема разбирливо, бидејќи лицата од женски пол сè почесто имаат професии, вршат дејства, се наоѓаат на функции или носат звања и титули што традиционално биле „машки“ до пред 20 или 30 години, а се појавуваат и се создаваат и сосема нови професии, што воопшто не постоеле во минатото. Значи, причините за оваа тенденција се историски, општествени, социјални, демографски, психолошки, а таа многу често се доведува во врска со рамноправноста на половите и со положбата на жените во општеството и затоа е нужно да се разгледува во поширок културен контекст. Зголемувањето на бројот на феминативи од називите на вршители на дејства (во најширока смисла на зборот), од друга страна, е во тесна корелација со развојот на социолингвистиката. Во некои јазични средини поодамна постои научна дебата не само околу начинот на образување туку и за опфатот во употребата на оваа категорија деривати (Хрватска, Србија, Словенија, Бугарија, Русија, па дури и, во последните децении од нејзиното постоење, во поранешна Југославија). Во македонистиката постојат трудови чиј предмет на истражување се феминативите, но тие претежно се занимаваат со зборообразувачките аспекти на оваа категорија[1], додека некоја посериозна и сеопфатна научна дебата за опфатот и начинот на употреба на феминативите во стручната јавност не е отпочната, иако во колоквијалниот и во јазикот на медиумите (печатени, електронски) сè почесто се присутни ваквите деривати и се употребуваат најразлично: соодветно, несоодветно, доследно, недоследно, некритично итн. Сметаме дека е особено деликатно прашањето за опфатот и начинот на употреба на феминативните агентивни именки што се латинизми и дека овој сегмент од лексиката треба одделно да се преиспита. Истражувањето е базирано главно врз корпус примери ексцерпирани во период од една година од средствата за информирање и масовна комуникација: печатени дневни и ревијални изданија, електронски

[1] Овде, пред сè, мислиме на повеќе трудови на С. Саздов (2007, 2009, 2012) и др.

порталите и телевизиските канали, и тоа од две причини: затоа што промените во јазикот најбрзо и највоочливо се манифестираат во јазикот на медиумите и средствата за масовна комуникација и затоа што, од друга страна, тие вршат најсилно влијание врз секојдневниот колоквијален јазик[2].

1. Во релевантната литература за зборообразувањето во македонскиот современ јазик, за кој морфолошкиот (афиксен) начин на образување е карактеристичен и најпродуктивен, називите на вршители на дејства се сметаат за мутациона категорија[3], а најчести агентивни суфикси за нивно деривирање се: ***-ач*** (*ковач, гласач, подбуцнувач*), ***-ар*** (*грнчар, тапанар, аптекар, ракометар*, но и *ветеринар, физичар*, па и некои семантички обособени – *десетар, поглавар*) и ***-ичар*** (*критичар, историчар, сатиричар*), ***-ник*** (*градежник, благајник, уметник*), ***-ец*** (*борец, творец, полицаец*), ***-тел*** (*бранител, извршител, сторител*), ***-ција*** или ***-чија*** (*дуќанција, филмација, саатчија*), додека за образување nomina agentis „од интернационалната лексика“[4] се издвојуваат суфиксите ***-ант*** (*лаборант, музикант*), ***-ент*** (*асистент, диригент, референт*), ***-ер*** (*репортер, вулканизер, гравер*), ***-атор*** (*илустратор, конзерватор*), ***-итор*** (*композитор, кредитор*), ***-ист*** (*гитарист, тракторист, колумнист, хуманист, пацифист, шовинист*) и многу ретко ***-аш*** (*кочијаш, робијаш*)[5].

Се разбира, како и на секоја друга, и на оваа класификација може да ѝ се забележи недоследност и некомплетност, односно, кога веќе агентивните именки се издвојуваат во посебна група, се воочува дека од неа отсуствуваат именките на *-ат*, како на пр. *адвокат, кандидат* и сл., додека во претходните категории исто така се опфатени латинизми и грцизми, но и други заемки, што не се препознаени како такви или барем тоа не е нотирано.

Називите за женски лица (nomina feminativa), во кои спаѓаат и nomina agentis et professionis, во македонистиката се третираат како одделна категорија деривати, кај кои формантот има квалитативно-

[2] *v*. Димовска-Јањатова (2009), 132.

[3] *v.* Конески (2003), 48–51.

[4] *Ibid.*, 51.

[5] *Ibid.*, 51.

семантичка функција и внесува дополнителна компонента во значењето на основната мотивирачка именка за некоја особина на десигнатот или мотивираниот збор (во овој случај, дека станува збор за женско лице), и тоа по пат на суфиксација, бессуфиксно и со замена[6]. Генерално се смета дека најголемиот број на феминативни агентивни именки се корелативи на машките агентивни именки, односно т.н. **парни именки**, при што мотивирачка лексема е именката од машки род, а мотивирана онаа од женски род, како на пример: *учител* > *учителка*, *пијанист* > *пијанистка* и сл. Затоа оваа категорија се нарекува модификациона, и во неа, логично, спаѓаат деноминативни деривати. Но, се нотира и постоењето, иако ограничено, на девербативни феминативи, односно деривати изведени директно од глаголска основа (*родилка* < *раѓа*, *доилка* < *дои*) што немаат корелатив во машки род затоа што природно не може да го има, или пак кога дериватот означува традиционално „женско" занимање (*везилка*, *перачка*, *наречница*, *чистачка* и сл.)[7]. Убедливо најпродуктивен и доминантен суфикс за образување феминативи во македонскиот јазик е суфиксот ***-ка*/*-инка*** (*готвач-ка*, *лекар-ка*, *библиотекар-ка*, *воспитувач-ка*, *спикер-ка*, *судиј-ка*; *слуг-инка*, *роб-инка*). Многу поограничен е бројот на образувања со суфиксите: ***-ица*** (*пророчица*, *деверица*, *шефица*, *певица*) и ***-(н)ица*/ -(н)ичка** за образување женски корелативи наспрема образувањата на -(*н*)*ик* (*волшебник* > *волшебница*, *грешник* > *грешница*, *благајник* > *благајничка*, *управник* > *управничка*). Наспроти ваквите **парни именки**, кај кои според полот на лицето постои пар од именки, постојат и т.н. **непарни именки**, кај кои една лексема, една именка го изразува значењето на лице и од машки и од женски пол. Како такви се нотираат „именки кај кои изведувањето на корелатив во женски род е блокирано од формата/завршокот на именката од машки род"[8] (*биолог*, *хирург*) или од двозначноста на именката (*убиец*, *пијаница*, *странка*).

2. Ако се фокусираме на nomina agentis и nomina professionis што се латинизми или интернационализми од латинско потекло во

[6] *v.* Аризанковска (2012), 34.

[7] *v.* Конески (2003), 65.

[8] *v.* Конески (2003), 67.

современиот македонски јазик, можеме да заклучиме дека и тие, како и останатиот лексички сегмент од латинизми, претставуваат: а) латинизми **без или со незначителна морфолошка адаптација** (лексеми со целосна корелација во латинскиот и во македонскиот јазик), како на пример: *конзул* < *consul*, *оратор* < *orator*, *гувернатор* < *gubernator*, *диктатор* < *dictator*, *цензор* < *censor*, *колега* < *collega* и др.; и б) **латинизми со морфолошка адаптација**, односно лексеми со латински радикални или префиксални морфеми, како на пример[9],

- именките на **-ер** (*револуционер*, *фракционер*, *мисионер*, *пролетер*, *гувернер*) и **-ар** (*секретар*), кај кои именската основа е латинска, а суфиксите -aire и -ar < -arius се сведоштво за посредништвото на францускиот и германскиот јазик при адаптацијата во македонскиот;
- именки што се всушност основа на партиципот на презентот на **-nt** во латинскиот изворник (*консултант*, *демонстрант*, *диригент*, *асистент*, *доцент*, *продуцент*, *рецензент* и др.);
- адаптирани латински партиципски основи што во македонскиот завршуваат на **-ат** (*адвокат*, *депутат*);
- адаптирани именки што во латинскиот завршуваат на **-atus** (*кандидат* < *candidatus*);
- латински основи со суфиксот **-ист**, што претставува адаптиран грчки суфикс -ίστης (*актив-ист*, *комун-ист*, *реформ-ист*), од кои пак, со додавање на суфиксот **-ка** се образуваат феминативи (*активист-ка*, *комунист-ка*, *реформист-ка*);
- латински основи со македонски суфикси како: суфиксот **-ец** за машки род, додаден на придавски основи што во латинскиот завршуваат на -iv-, -al-, -an- (*конзерватив-ец*, *интелектуал-ец*, *вегетаријан-ец*) или суфиксот **-ка** за образување феминативи од веќе постојни nomina agentis што се латинизми за машки род (*директор-ка*, *матурант-ка*, *медицинар-ка*, *министер-ка*, *професор-ка*, *секретар-ка*, *студент-ка*, *стипендист-ка*)[10].

[9] *v.* Басотова (1994), 144–145.

[10] *v.* Басотова (1994, 2009).

3. Може да се заклучи дека од формален и зборообразувачки аспект, главно, не е спорно деривирањето на феминативните агентивни именки што се латинизми во македонскиот јазик, но сметавме дека треба да се преиспитаат опфатот и начините на нивната употреба.

Во јазикот на медиумите од сите видови, но и во колоквијалниот македонски паралелно се среќаваат различни именувања, па за женски лица се употребува: *автор* и *авторка*, *демонстратор* и *демонстраторка*, *директор* и *директорка*, *доктор* и *докторка*, *инспектор* и *инспекторка*, *канцелар* и *канцеларка*, *креатор* и *креаторка*, *лектор* и *лекторка*, *професор* и *професорка*, *адвокат* и *адвокатка*, *кандидат* и *кандидатка*, *активист* и *активистка*, *артист* и *артистка*, *актер* и *актерка*, *медицинар* и *медицинарка*, *нотар* и *нотарка*, *лаборант* и *лаборантка*, *матурант* и *матурантка*, *апсолвент* и *апсолвентка*, *студент* и *студентка*, *колега* и *колешка*.

Многу поретко или исклучително ретко слушаме или читаме феминативи од агентивни именки или називи на занимања како што се: *гувернер (гувернерка)*, *кондуктер* (*кондуктерка*), *репортер* (*репортерка*), *рецепционер* (*рецепционерка*), *интернист* (*интернистка*), *колумнист (колумнистка*), *композитор (композиторка*), *криминалист* (*криминалистка*), *курсист* (*курсистка*), *статист* (*статистка*), *урбанист* (*урбанистка*), *кореспондент* (*кореспондентка*), *продуцент (продуцентка*), *регент* (*регентка*), *пропагатор* (*пропагаторка*), *референт* (*референтка*), *рецензент (рецензентка*), *интелектуалец (интелектуалка*), *класичар* (*класичарка*) и сл.

Nomina agentis et professionis од кои феминативната форма би била многу невообичаена и не се среќава се: *администратор*, *диктатор*, *едукатор*, *егзекутор*, *илустратор*, *император*, *инвеститор*, *инспиратор*, *интерпретатор*, *информатор*, *коментатор*, *консуматор*, *координатор*, *(ко)репетитор*, *кредитор*, *лустратор*, *мајстор*, *оператор*, *опсерватор*, *оратор*, *организатор*, *промотор*, *реализатор*, *регулатор*, *реформатор*, *селектор*, *узурпатор*, *акционер*, *арбитер*, *декоратер*, *колекционер*, *концесионер*, *конфекционер*, *мисионер*, *опозиционер*, *планер*, *пролетер*, *револуционер*, *финансиер*, *фракционер*, *функционер*, *шпедитер*, *ревизор*, *супервизор*, *цензор*, *апликант*, *декларант*, *демонстрант*, *дискутант*, *имигрант*, *интендант*, *консултант*, *проектант*, *фабрикант*, *агент*, *дирigент*, *делегат*, *експерт*,

инструменталист, *комерцијалист*, *машинист*, *пацифист*, *публицист*, *реформист*, *стипендист*, *терорист*, *шовинист*, *хумориst*, *авијатичар*, *информатичар*, *сатиричар*, *ветеринар*, *комесар*, *мандатар*, *детектив*, *конзул*, *криминалец*, *оперативец*, *текстилец*, *феудалец*, *хонорарец*, *кустос*, *магнат*, *пират*, *пастир*, како и оние од грчко потекло како: *биолог*, *етнолог*, *метеоролог*, *психолог*, *критичар*, *философ*, *психијатар*, што беше спомнато и погоре. Феминативни форми не се среќаваат ниту од агентивни именки што претставуваат сложенки во кои едниот елемент е од латински, а другиот од грчки збор, како на пример: *комуниколог*, *социолог* и др.

Сметаме дека е особено проблематично образувањето и употребата на феминативи од називите за титули, наставни и научни звања и степени, од кои поголемиот дел се латинизми: *академик*, *професор*, *доцент*, *асистент*, *магистер*, *доктор на науки*, *ректор*, *декан*, *продекан*, *докторанд/докторант*, *магистрант* и сл. Некои од нив веќе се употребуваат (*професорка*, *асистентка*, *ректорка*, *продеканка*), а други можат да се образуваат како феминативни форми (*доцентка*, *деканка*, *докторантка*, *магистрантка*), а сепак не се вообичаени или се мошне ретки. Кога станува збор, пак, за чинови во војската или полицијата, не само што не се вообичаени, туку не треба ниту да се обидуваме да образуваме феминативи: *офицер*, *мајор*, *генерал*, *капетан*[11].

Некои парни именки имаат различно значење или барем различна конотација кога се употребуваат во машки и во женски род: *конзервативец* (припадник на конзервативна партија или идеологија): *конзервативка* (жена со конзервативни сфаќања), *секретар* (правник, секретар на установа или институција) : *секретарка* (жена што работи како нечиј асистент), *акушер* (гинеколог што врши породувања) : *акушерка* (жена што помага при породување), додека феминативите од типот *министерка* можат да имаат и пејоративен призвук, како *сопругата на министерот*, *премиерка* како *сопругата на премиерот* и сл. Различно значење, но и

[11] Еднакво проблематични се и називите на некои сосема нови професии, кои најчесто се преземаат од англискиот јазик: пи-ар, бармен, бизнисмен, фронтмен, менаџер, партнер (во компанија) итн. За споредба, во бугарскиот јазик се појавуваат кованици од типот: барвуменка, бизнисвуменка и сл. *v.* Сумрова (2011), 14–15.

исклучително пејоративна конотација и негативна експресија на феминативот имаат парните именки *професионалец* (*лице што совесно, непристрасно и соодветно на стандардите ја врши својата професија*) и *професионалка* (*жена со низок морал, промискуитетна или проститутка*). Агентивната именка од латинско потекло *инструментарка* (*медицинска сестра/техничар во операциона сала*), пак, се употребува само во женски род, веројатно како исклучиво „женска" професија.

Како што може лесно да се забележи, бројот на феминативни агентивни именки од латинско потекло што се вообичаени и почесто употребувани е многу помал од агентивните именки што се употребуваат во машки род, а за означување лица од женски пол. Па дури и оние феминативи што се веќе адаптирани се употребуваат паралелно со истозначните од машки род.

4. Оттука се наметнува прашањето: дали треба да се настојува од сите или од што повеќе nomina agentis et professionis да се образуваат феминативни корелативи и да се инсистира на нивната употреба. Во поново време постои тенденција употребата на агентивни именки од машки род за означување лица од женски род, т.н. маскулинизација, или да се смета за андроцентризам, јазична дискриминација, па дури и за јазичен сексизам, или да се критикува (во најдобар случај) како небрежност и негрижа за правото на еднаквост на жените. А ваквиот став, се чини, повеќе е присутен во јавната сфера, на различни форуми, блогови и во некои ревијални изданија отколку во стручната јавност и тргнува главно од феминистички позиции.

Противниците на маскулинизацијата најчесто го истакнуваат како тешкотија и го ползуваат како аргумент синтаксичкото несовпаѓање на лексемата од машки род со други членови на реченицата (*Докторот важела за истакнат професионалец...*; *Поранешниот министер за внатрешни работи, заедно со нејзиниот заменик, била повикана...*; *Една од авторите на книгата...*; *Кандидатот за претседател била успешен професор...*), а знаеме дека конгруенцијата е норма. Приврзаниците на маскулинизацијата, пак, најчесто се повикуваат на изнасиленоста на некои феминативи, и ова може да се однесува и на оние што претставуваат латинизми, а видовме дека нивниот број не е мал. Покрај тоа, ако веќе не е можно да се

образуваат феминативи од сите nomina agentis et professionis и ако сакаме да се повикаме на доследност во опфатот и употребата, повторно може да се постави прашањето за дискриминаторски однос кон носителките на звања и професии за кои не може да се образува корелатив или мотивирана именка во женски род.

Некои автори предлагаат, а ние сметаме дека е тоа можеби оптимално решение, кога се работи за општа или неутрална ситуација, односно кога се именува самата позиција (занимање, професија, звање или титула) да се користи формата од машки род, додека кога станува збор за конкретна или поединечна ситуација во која се сака, покрај позицијата, службата, да се истакне и полот на вршителот, да се употреби феминатив. Исто така, во колоквијалниот јазик или при обраќање може да се допушти поширока употреба на феминативите, но и при тоа треба да се биде исклучително внимателен. Друг тип на решение е употреба на т.н. маркирани феминативи (*г-ѓа премиер*, *г-ѓа ректор* и сл.), а полот може да се означи и синтаксички или со конгруенција на родот во предикатот (*Деканот, Марија Петровска, изјавила...*); со примена на аналитичка диференцијација (*жена адвокат*, *жена оратор*). Се разбира, некои од овие решенија може да имаат ограничена употреба само во одредена говорна ситуација. Во секој случај, употребата или неупотребата на феминативите треба да се сообрази со дискурсот, официјалноста на приликата и слично. Понекогаш тоа е едноставно избор на говорителот.

Во секој случај, опфатот на употребата на мотивираните феминативи е условен од многу фактори: социокултурната средина, јазичната традиција, положбата на жената, говорната ситуација и други. Затоа е потребно за ова прашање да се отвори компетентна расправа и да се создава свесен однос на говорителите кон употребата на оваа категорија зборови и преку образовниот процес, но и преку повисоки критериуми и поголема грижа во медиумите за македонскиот јазик воопшто.

Библиографија

Аризанковска, Л. (2006), 'Тенденции во современиот македонски јазик во поглед на употребата на одделни суфикси за образување nomina

agentis', во: *Функцыяналныя аспекты словаўтварэння*, Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Мінск, 38–45.

Аризанковска, *Л*. (2012), 'Зборообразувањето и неговите ресурси во македонскиот јазик (со осврт на дериватите со субјективна оценка како дел од основниот лексички фонд на македонскиот јазик) ', во: *Творба речи и њени ресурси у словенским језицима* (Зборник радова са четрнаесте међународне конференције Комисије за творбу речи при Међународном комитету слависта), Филолошки факултет, Београд, 33–42.

Басотова, *Љ*. (1993), *Латинизмите во македонскиот јазик*, Докторска дисертација (необјавена), одбранета на Филозофскиот факултет во Скопје.

Басотова, *Љ*. (1994), 'Рецепција и адаптација на лексика од латинско потекло во македонскиот јазик', *ЖА* XLIV/1–2, 139–150.

Басотова, *Љ*. (1994), 'Патиштата за продир и фонетска и акцентска адаптација на латински и неолатински лексеми во македонскиот јазик', *ГЗбФф* XLVII, 173–181.

Басотова, *Љ*. (2009), '*Л*атинизмите во македонскиот јазик', *Портал* XXV–XXVI, 10–11.

Димовска-Јањатова, В. (2009), '*Л*атинизмите во јазикот на медиумите', во: Софрониевски, В. и др. (ред.), *Антиката и европската наука и култура: Прилози од научниот собир одржан по повод јубилејот 60 години Институт за класични студии*, Филозофски факултет, Скопје,131–136.

Конески, К. (2003), *Зборообразувањето во современиот македонски јазик*, Филолошки факултет „Блаже Конески", Скопје.

Саздов, С. (2007), *Феминативите во македонскиот стандарден јазик,* Менора, Скопје.

Саздов, С. (2009), 'Феминативите во македонскиот стандарден јазик', *XLI меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура, Охрид, 11–28 август 2008*, Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Скопје, 115–121.

Саздов, С. (2009), 'За помалку продуктивните начини на зборообразување на феминативите во македонскиот јазик', во: *Зборник во чест на проф. д-р Кирил Конески по повод 80 години од раѓањето,* Универзитет „Св. Кирил и Методиј", Филолошки факултет „Блаже Конески", Катедра за македонски јазик и јужнословенски јазици, 137–148.

Саздов, С. 'За феминативите во македонскиот јазик од зборообразувачки аспект', достапно на: www.academia.edu/7009001 (пристапено на: 20.9.2016).

Саздов, С. (2014), 'За говорителот и зборувачот или за суфиксите -тел и -ач во современиот македонски јазик', *Македонски јазик* LXV. 4–6, 219–230.

Сумрова, В. (2011), 'Динамика при назоваването на лица жени в съвременния български книжовен език през последното десетилетие на XX век', во: *Студии по лексикология*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов", София, 101–170.

Сумрова, В. (2015), 'Маскулинизацията на съществителните имена в българския език', *Известия на Института за български език* XXVIII, 174–204.

Barić, E. (1987), 'Mocijski parnjaci i njihova upotreba', *Rasprave ZJ* 13, 9–18.

Barić, E. (1988), 'Tvorbeni status ženskog mocijskog parnjaka', *Rasprave ZJ* 14, 43–49.

Bukarica, M. (1999), 'Rod imenica koje znače profesiju u ruskom i hrvatskom jeziku', *SL* 47–48, 3–28.

Ćorić, B. (1990), 'Sociolingvistički status naziva za osobe ženskog pola u srpskohrvatskom jeziku', *Fluminensia* II/1/2, 103–108.

Pultrová, L. (2007), 'The Latin nomina agentis in -tor', *Listy filologické* CXXX, 3–4, 251–264.

Sazdov, S. (2011), 'Feminativi u hrvatskom i u makedonskom jeziku', *Hrvatsko-makedonske književne, jezične i kulturne veze*, Filozofski fakultet, Rijeka, 343–347.

On Macedonian feminine forms of nomina agentis et professionis of Latin origin

SUMMARY

Vesna Dimovska-Janjatova

Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

vesna.dimovska@gmail.com

In the last couple of decades, there is tendency in the Macedonian language to create neologisms, called feminine forms of persons engaged in a certain activity, professions and occupations, as well as titles and vocations. Part of this newly-formed "feminine" vocabulary consists of neologisms of Latin origin, i.e. Latinisms or internationalisms, which just like other feminine agent nouns, are generally considered noun pairs that have emerged as correlatives of masculine agent nouns, most often by suffixation. The most productive suffix for forming the modification derivatives that denote feminine agents in the Macedonian language is the suffix – *ка*, so it is most common among Latinisms as well: *матурантка* [female graduate], *медицинарка* [female doctor], *министерка* [female minister], *професорка* [female professor], *секретарка* [female secretary], *студентка* [female student] etc.

In public discourse, media language but also in everyday speech, some feminine forms of this category are found in parallel with the masculine agent nouns for denoting female persons: *професор* [male professor] and *професорка* [female professor], *директор* [male director] and *директорка* [female director], *лектор* [male lector] and *лекторка* [female lector], *нотар* [male notary public] and *нотарка* [female notary public], *доктор* [male doctor] and *докторка* [female doctor], *кандидат* [male candidate] and *кандидатка* [female candidate], *активист* [male activist] and *активистка* [female activist] etc. Rarely or extremely rarely

we hear or read about feminine forms of agent nouns or occupations such as: *адвокат/ка* [male/female lawyer], *репортер/ка* [male/female reporter], *продуцент/ка* [male/female producer], *рецезент/ка* [male/female reviewer], *композитор/ка* [male/female composer], *ветеринар/ка* [male/female veterinary physician], *илустратор/ка* [male/female illustrator], *колумнист/ка* [male/female columnist], *полица-ец/јка* [male/female police officer] etc. The feminine form would be quite unusual and is almost never found among agent nouns such as: *сатиричар* [satirist], *пацифист* [pacifist], *шовинист* [chauvinist], *конзул* [consul], *оратор* [orator], *оператор* [operator], *кустос* [curator], *диктатор* [dictator], *цензор* [censor], *гувернер* [governor], as well as those of Greek origin like: *критичар* [critic], *философ* [philosopher], *психолог* [psychologist], *метеоролог* [meteorologist], *биолог* [biologist], *психијатар* [psychiatrist]. While most feminine forms are not disputable as far as word-formation is concerned, there are problems in terms of their use and scope due to certain semantic tones, as well as the impossibility for consistent formation of such forms. We believe it is necessary to consider whether the agent noun denotes the occupation itself (vocation, title) or the person engaged in the activity of said occupation, while special caution and restraint is needed when forming and using feminine forms of titles and vocations of Latin origin: (*доцент* [docent], *асистент* [assistant], *магистер* [magister], *доктор на науки* [Doctor of Science], *ректор* [Rector], *декан* [Dean], *продекан* [Pro-Dean], *докторанд/докторант* [doctoral candidate]) or ranks (*мајор* [major], *генерал* [general], *капетан* [captain], *командант* [commander]).

Key words: nomina agentis et professionis, Latinisms, feminine forms, word-formation

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 81'367.625'37

Развој на значењето ‘простува’ кај припадници од лексичко-семантичката група ἵλαος-

Марија Чичева-Алексиќ

Институт за старословенска култура, Прилеп
Универзитет „Св. Климент Охридски“, Битола

maralyu@yahoo.com

АПСТРАКТ

Во текстот се истражува развојот на значењето ‘простување’ што може да се воочи кај глаголот ἱλάσκομαι и неговиот дериват – лексемата ἱλασμός. Истовремено се разгледуваат и лексичко-семантичките поместувања што се случуваат во грчкото којне токму поради настанувањето на семантичката промена, започнувајќи пред сè од глаголот ἱλάσκομαι. Понатаму се следат и латинските паралели за испитуваните грчки модели, како и трагите што сведочат за некогашниот семантички развој во денешниот современ грчки јазик.

Клучни зборови: семантичка промена, историска семантика, теолошки термин, Септуагинта.

Семасиологијата на членовите на групата ἵλαος и на нивните деривати покрива две сфери на значења: етичка и емотивна. Во семантичкиот обем на припадниците на споменатата лексичка група се содржат значењата: ‘милостив, благонаклонет, ведар, весел, среќен’. Без намера да навлегуваме подлабоко околу проблемот во врска со утврдувањето на појдовната точка на семантичкиот развој

на овие членови[1], во истражувањата што следуваат ќе се обидеме да го прикажеме развојот на значењето ‘простување’ што може да се воочи кај глаголот ἱλάσκομαι и неговиот дериват – лексемата ἱλασμός.

Архаичниот глагол ἱλάσκομαι, настанат со презентска редупликација *σι-σλα-σκομαι на основата што е многу слабо потврдена (DELG, 462) го носи основното значење ‘настојува да ја поврати наколонетоста, настојува да се помири’. Во најстарите писмени сведоштва за неговата употреба, забележливо е дека овој глагол како свој објект секогаш подразбира одредено божество[2], или воопшто некое натприродно или имагинарно суштество, па оттука и неговото нешто поспецифично значење ‘смирува разлутен дух на одреден херој или духот на умрените’[3]. Содржината на објектот во

[1] Во едно свое етимолошко истражување, на овој проблем упатува Љ. Црепајац истакнувајќи: „tako da ni tu gde imamo sačuvane mnogobrojne primere nije uvek lako reći od kog značenja treba poći, di li od ‘milostiv, naklonjen’ prema ‘vedar, veseo, srećan’ ili obratno, kako bi svakako zahtevala modernija lingvistička semantika i semasiologija“ (Crepajac 1968, 218).

[2] Cf. Il 1,386: αὐτικ’ ἐγὼ πρῶτος κελόμην θεὸν ἱλάσκεσθαι· (Потоа веднаш ги повикаф јас прво бога да смилаат); Il 6,380: Τρῳαὶ ἐϋπλόκαμοι δεινὴν θεὸν ἱλάσονται; (многу краснокоси Тројки богињата страшна ја молат);

Od 3,419–420: ὄφρ’ ἦ τοι πρῶτιστα θεὸν ἱλάσσομ᾽ Ἀθήνην,
ἥ μοι ἐναργὴς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν.
(Атена да би ја смилил од бозите најпрвин сите,
Јавно за да ми дојде на богата божеска гозба).

[3] Cf. Hes. *Opera* 336: ἄλλοτε δὲ σπονδῇσι θυέσσί τε ἱλάσκεσθαι,

ἠμὲν ὅτ᾽ εὐνάζῃ καὶ ὅτ᾽ ἄν φάος ἱερὸν ἔλθῃ
(друг пат налеј им жртва и **побарај милост со кадеж**
Кога на починка одиш ил’ муграта света се раѓа).
Hdt. 5,47: ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρώιον ἱδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται (Тој бил олимписки победник и најубав од Хелените во своето време. Поради својата убавина бил честен од Егестејците како никој друг. На неговиот гроб направиле олтар како на херој и му принесуваат жртви.)
Plut. *Thes.* 15: καὶ τοῦ θεοῦ προδείξαντος ἱλασμένοις τὸν Μίνω καὶ διαλλαγεῖσι λωφήσειν τὸ μήνιμα καὶ τῶν κακῶν ἔσεσθαι παῦλαν,

гореприкажаните примери посочува на фактот дека употребата на овој глагол во постаро време била својствена за контексти во кои се опишувало одредено обредно дејство, а оттука најверојатно и самиот глагол означувал еден негов одреден аспект. Оваа нијанса во значењето на глаголот се губи со менувањето на содржината на објектот, кој можел да означува и конкретно реално живо лице или поретко апстрактен поим. Промената на содржината на објектот се чини дека придонесува и за промената на значењето на самиот глагол, па така тој веќе почнал да се употребува во т.н. профана смисла со значењето 'ублажува, смирува'[4], кое, во зависност од инструментот со кој се извршува дејството, може да добие дури и одредена негативна конотација – 'поткупува, подмитува'[5].

Во грчкиот јазик речиси истовремено се јавува и глаголот ἐξιλάσκομαι, образуван со префиксот ἐξ-, кој според Шантрен претставува најчесто употребувана форма што на некој начин и ја потиснува употребата на глаголот ἱλάσκομαι (DELG, 462). Основното значење на глаголот ἐξιλάσκομαι е 'прави некој да му биде благонаклонет, се смирува (станува благонаклонет), смирува (одредено божество), окајува (грев)'[6]. Иако во еден миг синонимен,

тогаш богот наложи да го смират (со жртви) Минос и, откако ќе се измират, да го ублажат гневот за да сопрат неволјите...

[4] Plut. *Cat. Min.* 61: …Οἱ δὲ πλεῖστοι τοῖς συγκλητικοῖς ἐπεβούλευουν, ὡς εἰ τούτους συλλάβοιεν **ἱλασόμενοι τὴν πρὸς αὐτούς ὀργὴν** τοῦ Καίσαρος (…но поголемиот број подготвуваа завера за сенаторите, зашто така, ако би биле фатени, **би можеле да го ублажат гневот** на Кајсар).

[5] Cf. Hdt. 8,112: Καίτοι Καρυστίοισί γε οὐδε τούτου εἵνεκα τοῦ κακοῦ ὑπερβολὴ ἐγένετο Πάριοι δὲ **Θεμιστοκλέα χρήμασι ἱλασάμενοι** διέφυγον τὸ στράτευμα (Тоа сеедно на Карисќаните не им помогнало да ја одбегнат бедата, додека Параните, бидејќи **го поткупиле Темистокла со пари**, го одбегнале нападот); cf. et. Plat. *Phaed*. 95a.

[6] Горенаведените значења за глаголот ἐξιλάσκομαι, кои Шантрен ги дефинира како 'se concilier' [un dieu], 'expier' [une faute], ги илустрираме со примери преземени од постаро и од поново време: cf. Hdt. 7,141: Οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον **ἐξιλάσασθαι** λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῇ (Не може гневот на Олимписки Зевс **да го смири** Палада / Ниту со молби изречени, ниту со мудроста силна); Xen. *Cyr.* 7,2,19: ὁ δέ μοι τὸ μὲν πρῶτον οὐδ' ἀπεκρίνατο. ἐπεὶ δ' ἐγὼ πολλὰ μὲν πέμπων ἀναθήματα

глаголот ἐξιλάσκομαι покажува обратна насока во развојот на значењето од оној на глаголот ἱλάσκομαι, односно овој глагол се употребува само во контексти во кои се говори за ритуално-обредни дејства, па така значењето 'умирува, смирува некого' го конотира значењето во религиозно-обредна смисла 'умирува божество со принесување жртви или со одреден акт на окајување' или едноставно значењето 'окајува'.

Употребата на глаголите ἱλάσκομαι и ἐξιλάσκομαι во LXX

Оваа своевидна инверзија во семантиката на двата глаголи веќе јасно се согледува во LXX, па затоа со право може да се претпостави дека таа токму тука и се случила. Имено во LXX глаголот ἱλάσκομαι воопшто не го остварува првобитното значење 'смилостивува некого (sc. налутено божество) со одредени обреди'. Значењето што е својствено за овој глагол во LXX гласи 'простува, благонаклонет е (или станува благонаклонет), покажува милост'[7]. Ова значење се задржало и во подоцнежно време, судејќи според податоците што се потврдени во Речникот на Софоклес[8].

χρυσᾶ, πολλὰ δ' ἀργυρᾶ, πάμπολλα δὲ θύων **ἐξιλάσαμην** ποτὲ αὐτόν, ὡς ἐδόκουν , τότε δή μοι ἀποκρίνεταιε ἐρωτῶντι... (А тој најпрвин не ми одговори; но откако му испратив заветни дарови од злато и многу сребрени заветни дарови, и откако принесов многу жртви, го смилостивив (смирив) него, и како ми се чини, дури тогаш тој ми одговори на моето прашање...); Plb. 3,112: δεινοὶ γὰρ ἐν ταῖς περιστάσεσι Ρομαῖοι καὶ θεοὺς ἐξιλάσασθαι καὶ ἀνθρώπους καὶ μηδὲν ἀπρεπὲς μηδ' ἀγεννὲς ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ἡγεῖσθαι τῶν περὶ ταῦτα συντελουμένων... (Кога се во неволји (опасност), Римјаните ги смилостивуваат и боговите и луѓето и сметаат дека нема ништо недостоинствено и несоодветно во постапките што се извршуваат во таквите пригоди...).

[7] Cf. GELS s. ἱλάσκομαι: *to pardon, to be merciful, to be propitious, to be favorably inclined*.

[8] Во Речникот на грчкиот јазик од римскиот и од византискиот период од Е. Софоклес, под одредницата за глаголот ἱλάσκομαι е дадено значењето 'наклонет е (*to be propitious*)', како и значењето 'окајува гревови (*to make propitiation for sins*)', што се илустрира со пример од Посланието до Евреите (Hb 2,17). Со значењето на овој глагол се изедначуваат и глаголите

Семантичката промена на глаголот ἱλάσκομαι во LXX е проследена и со промената што може да се воочи на синтаксички план: употребата на глаголот ἱλάσκομαι во LXX секогаш подразбира само еден субјект – Бог, а употребата во пасив го подразбира единствено значењето ‘иззема некого од вина, извинува’, односно ‘опростува’. Значењето ‘простува гревови’, кое е и единствено можно кога овој глагол стои во пасив, е речиси недвосмислено во Псалмите[9]. Не е исклучено дека причината за ваквата промена на значењето на глаголот ἱλάσκομαι на јазичен план треба да се побара во влијанието на хебрејската мисла врз хеленистичката. Затоа во продолжение ќе се обидеме да укажеме во што се состои тоа влијание, поткрепувајќи се донекаде со за нас прифатливото објаснување на Дод дадено во таа смила (Dodd 1953, 25. sqq).

ἱλατεύω (Dn 9,18; Herm Vis 1,2), ἱλεόομαι (Classical Philon II 247,42) и ἱλεωποιέομαι (Ant. Mon 1809B) (cf. GLRBP s. ἱλάσκομαι). За разлика од толкувањата дадени кај Софоклес, во Патристичкиот речник на Лампе, само глаголот ἱλατεύω, чие значење се дефинира како ‘be gracious, be propitious’, може да се смета за истозначен со основното значење на глаголот ἱλάσκομαι, додека другите два глагола имаат свои посебни семантички одлики и не се истозначни со него во целост. Според Лампе, глаголот ἱλεωποιέομαι го носи значењето ‘propitiate’ (умирува), додека глаголот ἱλεόομαι се толкува како ‘bring about propitiation’ (остварува смилостивување) (Cf. PGL s.v.).

[9] Овде ги приведуваме сите примери во кои се јавуваат форми од глаголот ἱλάσκομαι во Псалмите, посочувајќи на неговото значење ‘опростува’, но и на блискоста со значењето ‘очистува’, cf. Ps 24,11: ἕνεκα τοῦ ὀνόματός σου κύριε καὶ **ἱλάσῃ τῇ ἁμαρτίᾳ μου** πολλὴ γάρ ἐστιν (СПмк: Заради Твоето име, Господи, **прости ми го гревот мој**, зашто е голем); Ps 64,4: λόγοι ἀνομιῶν ὑπερεδυνάμωσαν ἡμᾶς καὶ τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ (СПмк: Од зборовите на беззаконите, кои надвладуваат над нас и од нашите гревови, **очисти нè**); Ps 77,38: αὐτὸς δέ ἐστιν οἰκτίρμων καὶ **ἱλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν** καὶ οὐ διαφθερεῖ καὶ πληθυνεῖ τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν αὐτοῦ καὶ οὐχὶ ἐκκαύσει πᾶσαν τὴν ὀργὴν αὐτοῦ (СПмк: Но Он, Милостивиот, **им го простуваше гревот** и не ги истребуваше…); Ps 78,9: βοήθησον ἡμῖν ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἕνεκα τῆς δόξης τοῦ ὀνόματός σου κύριε ῥῦσαι ἡμᾶς καὶ **ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν** ἕνεκα τοῦ ὀνόματός σου, (СПмк: Помогни ни, Боже, Спасителе наш, поради славата на името Твое, избави нè и **очисти нè од гревовите** наши заради името Твое!).

Во грчкиот и хеленистичкиот свет имало верување дека пропишаните обреди може да служат, така да се каже, како „моќно средство за очистување во морално-религиозна смисла“ и дека спроведувањето на таков обред можело „со сигурност да обезбеди гаранција“ за отстранување на осквернетоста.

Како означител на самото дејство што се извршувало во оваа смисла сосема удобно можел да биде исползуван глаголот ἱλάσκομαι како носител на основното значење ‘умирува, смилостивува (навредено божество)’. Притоа треба да се претпостави и извесна специјализација (што не е вообичаена за нехристијанските автори) на основното, веќе споменато значење – ‘изведува одреден чин со кој се отстранува обредната или моралната осквернетост’. Во грчкиот јазик како субјект на овој глагол редовно се јавува свештено или световно лице. За разлика од грчкиот концепт за обредното окајување, во хебрејската мисла е можно поттикнувач на таквата постапка да биде Бог, односно самиот Бог да ја извршува. Во таа смисла, на јазичен план се јавува семантички обележан субјект за глаголот ἱλάσκομαι, и споредено со употребата на овој глагол во хомерскиот период, забележлива е целосна инверзија во релацијата патиенс – агенс – спектанс, од што може да се образложи и новонастанатото значење. Ваквата промена во синтагматската врска резултира и со промена на значењето на грчкиот глагол ἱλάσκομαι, кое станува многу блиско до значењето ‘(о)простува’.

Споменатата семантичка промена кај глаголот ἱλάσκομαι ја поттикнува и ја актуализира промената на значењето на глаголот ἐξιλάσκομαι, односно таа придонесува за закрепнување на специјализацијата на неговото значење. И така глаголот ἐξιλάσκομαι во LXX станува најопштиот термин со кој се означува извршувањето на обредите на жртвопринесување, на очистување или конкретно на оние што се однесуваат на отстранување на вината за грев, и речиси безразлично го носи значењето ‘очистува од осквернетост’, ‘окајува’[10].

[10] Cf. GELS s. ἐξιλάσκομαι (M) to propitiate (cf. Gn 32,21: СПмк = смилостивува со дарови); to make atonement (cf. Ex 30,15: СПмк = кога се молите за откуп на душите ваши); to be atoned for (cf. 1Regn 3,14: СПмк = нема да се избрише); to be atoned for to (cf. Dt 21,8: СПмк = И тие ќе се

Образување на лексемата ἱλασμός и нејзините семантички особености

Глаголот ἱλάσκομαι кај Хомер најчесто означувал обредно дејство извршувано со цел да се смилостиви разлутеното божество. Многу подоцна во грчкиот јазик се јавува и лексемата ἱλασμός, изведена од глаголската основа на архаичниот глагол ἱλάσκομαι. Најраните писмени сведоштва за употребата на овој збор ги наоѓаме во Септуагинтата[11]. Контекстите во кои се појавува девербативот ἱλασμός во LXX покажуваат дека тој најчесто се употребува како термин од сферата на обредот и религијата. Неговото основно значење е во тесна врска со погоре посоченото првобитно, така да кажеме „хомерско" значење на глаголот ἱλάσκομαι – 'смилостивува (божество)'. Во таа смисла лексемата ἱλασμός може да се смета за семантичка изведенка од глаголот ἱλάσκομαι, носејќи го основното значење 'смилостивување (на одредено божество)'.

Овој збор во LXX исто така одразува и одредени семантички обележја што се чини дека се должат на влијанието на хебрејскиот прототип. Како термин поврзан со обредот и култот, лексемата ἱλασμός може да подразбира особена постапка извршувана во одреден обред – 'смилостивување'. Но, таа исто така може да го означува и резултатот што се постигнува од таквата обредна постапка – 'добиена милост, благонаклонетост'. Обредните дејства што се означуваат со терминот ἱλασμός во LXX се навидум многу слични и меѓусебно тесно поврзани, така што може да се сметаат за меѓусебно заменливи во дадени религиозни контексти. Ова се должи на фактот што речиси нема суштинска разлика во постапките што се изведуваат за да се постигне крајната цел, која може да биде – окајување (expiatio) или смилостивување (propitiatio). Разликувањето на две обредни дејства што може да се подразберат со терминот ἱλασμός би било во следново:

очистат од крвта); to be purged from (cf. Nm 35,33: СПмк = земјата не се чисти од пролеаната крв...).

[11] Оваа лексема во LXX се појавува на седум места: Lv 25,9; Nm 5,8; 2Macc 3,33; Ps 129,4; Am 8,14; Ezech 44,27; Dn 9,9.

1. Постапката на смилостивување (propititatio) првенствено и директно е насочена кон божеството (Бога) или кон навреденото лице. Целта што треба да се постигне со оваа постапка е да се „натера“ божеството да стане благонаклонето, да се предизвика промена на неговиот став од состојба на лутина, гнев и незадоволство во состојба на добронамерност и благонаклонетост. Во „целта“ на смилостивувањето, исто така, иако во послаб степен, може да се подразбере и таква постапка со која се настојува да се одржи благонаклонетата приврзаност откако ќе се оствари стивнувањето на лутината (на божеството).

2. Втората постапка што може да ја подразбере лексемата ἱλασμός во LXX е постапката на окајување (expiatio). Таа исто така ја засега врската помеѓу вршителот (односно поттикнувачот, „нарачувачот“) на обредниот чин насочен кон божеството, но во овој случај почетната намера е посредно насочена кон навредената страна. Експијацијата (окајувањето) е насочена кон она што го предизвикало нарушувањето на претходно пријателската врска; таа се однесува на гревот и вината и е вклучена во рамките на изведувањто на искупителниот (компензаторски) аспект на обредот, односно се однесува на самото „поправање“ на навредата. Со препознавањето на причината на незадоволството или „справувајќи се“ со неа (често по заповед на божеството), субјектот за експијаторната (окајувачката) постапка повторно станува прифатлив во заедницата, и на тој начин е отворен патот за обновување на добрите релации со Бога.

На потребата од препознавањето и разликувањето на специфичните семантички компоненти на овој збор во LXX укажува и Дејвид Хил во своите истражувања за влијанието на хебрејската мисла кај одредена група зборови во Септуагинтата. Тој во својот труд „Грчки зборови и хебрејски значења“ се обидува поподробно да ја образложи и да ја утврди разликата помеѓу постапката на смилостивување и окајување (очистување), кои многу често се испреплетуваат и многу тешко се воочуваат во даден контекст (Hill 2000, 23–49).

Затоа, препорачува Хил, за да се утврди дали специфичната постапка што се означува со зборот ἱλασμός е чин на смилостивување (пропитијаторна постапка) или чин на окајување

(експијаторна постапка), неопходно е да се навлезе во мотивот што ја поттикнал и да се согледа целта заради која таа се изведува. Со други зборови, врз основа на тоа што е раскажано или според личното разбирање на дадената ситуација сама по себе (откако ќе се навлезе во неа, колку што е можно подетално), претходно треба да се разоткрие дали постапката е изведена со намера да „се справи со гревовите", односно „да се поправи" она што било погрешно направено, па така да може да се премине кон помирување, или пак, дали примарното учество било да се ублажи гневот со директни средства, да се направи и да се одржи божеството во состојба на благонаклонетост, односно тоа да биде заштитнички наклонето (Hill 2000, 23 sqq).

Остварени значења во LXX

Лексемата ἱλασμός во LXX секогаш се појавува во контексти што се однесуваат на своевидно жртвопринесување, со кое се настојува да се смилостиви Бог, да се добие од Него простување за гревот, да се измоли, односно да се издејствува од Бога простување на стореното грев[12]. Како термин поврзан со култот и обредот, лексемата ἱλασμός може да ја означува самата обредна постапка и да го подразбира значењето 'смилостивување', односно – 'настојување да се предизвика или придобие милост, благонаклонетост од Бога', или, пак, да има конкретно значење развиено по пат на метонимија – 'жртва принесена за грев', односно да го носи значењето – 'средство за смилостивување'. Ова значење, како што ќе видиме подолу, е исползувано во Новиот завет во функција на симбол за да се изрази со него, може да се каже, сржта на христијанската доктрина. На јазичен план значењето 'средство за смилостивување' јасно се потврдува во создадените синтагми ποιεῖν ἱλασμόν[13] и προσφέρειν ἱλασμόν[14] – 'принесува жртва'.

[12] Исклучок од опишанава употреба се остварените значења во Dn 9,9 и Ps 129,4.

[13] 2Macc 3,33: **ποιουμένου δὲ τοῦ ἀρχιερέως τὸν ἱλασμὸν** οἱ αὐτοὶ νεανίαι πάλιν ἐφάνησαν τῷ Ἡλιοδώρῳ... (СПмк: Додека првосвештеникот ја **принесуваше жртвата за милост**, истите младичи пак му се појавија на Илиодора…; Vulg: ...cumque summus sacerdos **exoraret**...; NRSV: while a

Значењето ‘смилостивување, измирување’ веројатно го подразбирал и филологот Евстатиј, кој во своите Схолии кон Илијадата[15] истакнува дека искупителната молитва (εὐχή)[16] се стреми кон смилостивување (ἱλασμός)[17].

Во LXX за лексемата ἱλασμός наоѓаме и едно конкретно значење ‘грев’ или ‘престап’, настанато најверојатно случајно, и тоа по пат на метонимија[18].

---

priest **was making an atonement**...; TOB: Pendant que le prêtre **offrait le sacrifice d’expiation**...).

[14] Ezech 44,27: καὶ ᾗ ἂν ἡμέρᾳ εἰσπορεύωνται εἰς τὴν αὐλὴν τὴν ἐσωτέραν τοῦ λειτουργεῖν ἐν τῷ ἁγίῳ **προσοίσουσιν ἱλασμόν** λέγει κύριος ὁ θεός... (СПмк: И во оној ден, кога ќе треба да пристапи до светињата во внатрешниот двор, за да служи пред светињата, тој треба **да принесе жртва за грев**, вели Господ Бог; СПсх: ...нека принесе жртву за гријех...; Vulg: ...offeret pro peccato suo...; NRSV: ...he shall offer his sin offering...; СПцсл: …**да принесоуть** оумиленне…). Станува збор за жртва за грев (cf. Lv 4,1–5,13) и за жртва за надомест за окајување (pour la reparation, cf. TOB: Lv 5,14–26). При овој вид на принесување жртви, виновникот ја искажува својата желба да биде извинет од Бога.

[15] Коментарот се однесува на Il 1,146–147 што ја има следнава содржина: …ἠὲ σὺ Πηλεΐδε πάντων ἐκπλαγλότατ’ ἀνδρῶν, ὄφρ’ ἡμῖν ἑκάεργον ἱλάσσεαι ἱερὰ ῥέξας...; или пак, Ахиле, ти што си најстрашен јунак од сите, / Далекубранецот **ти да го смилуваш, жртва давајќи**...

[16] Во античкиот свет εὐχή се спроведувала со принесување жртви со цел да се добие милост од навреденото божество. За овие аспекти на молитвата, т.е. молбата како чин на окајување во најстарите и.е. колективи го препорачуваме делото на Емил Бенвенист, *Речник на индоевропските институции*, чиј превод со многу додатни полезни белешки го изработи проф. д-р А. Лома (в. во Литература).

[17] Eusth. Comm ad Il. vol. I, pg. 159: τῷ »ἠὲ σὺ Πηλεΐδε ἐκπλαγλότατ’« [Ὅτι εὐχῆς ὁ σκοπὸς ἱλασμός ἐστιν, ὡς δηλοῖ καὶ τὸ »ὄφρα ἑκάεργον ἱλάσσεαι ἱερὰ ῥέξας«]. А за (изразот) „и ти, Ахиле, што си најстрашен“ зашто целта на молитвата е **смилостивување**, како што покажува (стихот) „да го смилуваш жртва давајќи“…

[18] Метонимијата би требало да биде спроведена на следниов начин: значењето ‘принос за очистување од гревот’ се генерализира во значењето ‘принос за грев’, кое понатаму окасионално е заменето во значењето ‘грев’. Ова значење е нотирано во Книгата на пророкот Амос: Am 8,14: οἱ

Специфичното терминолошко, па дури и техничко значење ‘окајување, искупување’ на лексемата ἱλασμός можеби треба да се побара во синтагмата κρίος τοῦ ἱλασμοῦ, која ја среќаваме во Четвртата книга Мојсеева[19]. Приведеното значење за ἱλασμός во споменатата синтагма ни се сугерира врз основа на некои посредни податоци, како на пример одредени сознанија за видот на жртвата за која станува збор, или познавањето на значењето на називот со кој се именувал овој вид жртва во хебрејскиот[20]. Хил го издвојува како посебно значењето на хебрејскиот оригинал во Nm 5,7–8, сметајќи дека во дадениот случај се работи за ‘надомест, отплата за нешто што се поседувало (неправедно, незаслужено) по грешка’[21].

ὁμνύοντες **κατὰ τοῦ ἱλασμοῦ** Σαμαρεῖας καὶ οἱ λέγοντες Ζῇ ὁ θεός σου, Δαν, καὶ ζῇ ὁ θεός σου, Βηρσαβεε· καὶ πεσοῦνται καὶ οὐ μὴ ἀναστῶσιν ἔτι. (СПмк: Оние што се колнат во **гревот** Самариски и велат: жив е твојот бог, Дане, така да ни е жив и патот за Вирсавија! Тие ќе паднат и нема да се кренат.) Значењето ‘грев, престап’ се потврдува и во Вулгатата, cf. Vulg: qui iurant **in delicto** Samariae, а и во преводите на некои современи словенски јазици, cf. СПсх: Који се куну **кривицом** самаријском…; СПбг: които се кълнат в **греха самарийски**… Во белешките на TOB за Am 8,14: ceux qui jurent par le Peche de Samarie, стои дека се работи за „désignation méprisante du dieu adoré à Samarie“. Во NRSV е направена деметонимија и стои само името на конкретното паганско божество (cf. Those who swear by **Ashimah** of Samaria…), и слично на ова, во BUML во истиот стих е употребен зборот Abgott (идол).

[19] Cf. Nm 5,8: ἐὰν δὲ μὴ ᾖ τῷ ἀνθρώπῳ ὁ ἀγχιστεύων ὥστε ἀποδοῦναι αὐτῷ τὸ πλημμέλημα πρὸς αὐτόν τὸ πλημμέλημα τὸ ἀποδιδόμενον κυρίῳ τῷ ἱερεῖ ἔσται πλὴν τοῦ κριοῦ τοῦ ἱλασμοῦ δι' οὗ ἐξιλάσεται ἐν αὐτῷ περὶ αὐτοῦ (СПмк: Ако тој човек нема наследник, кому би требало да му се врати за вината, тогаш да му го посвети тоа на Господа: нека биде тоа за свештеникот, освен овенот за очистувањето, над кој ќе се помоли тој за него.)

[20] Овенот како жртвено средство се употребувал само во обредите во кои се принесувале окајувачки жртви за надомест. Називот за овој вид жртва е зборот ашам (‘ašam), кој во хебрејскиот може да има неколку сродни значења: ‘навреда, средство за поправање на навредата, жртва за надомест’ (Brown и др. 1980, 102).

[21] Hill 2000, 79: „…at Nm5:7-8 is used for ‘restitution’ of what is wrongly possessed, a sense found nowhere else in the Old Testament“.

Посебното значење ‘надомест, искупување’ на хебрејскиот изворен термин во Nm 5,8 е експлицитно потврдено преку неговото предавање во латинскиот превод на Светото писмо, во изразот aries qui offertur pro expiatione[22].

Лексемата ἱλασμός се јавува и во изразот ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lv 25,9)[23], кој пак е грчки назив за еден важен празничен ден, наречен Јом кипур во јудејската традиција[24]. Именувањето на овој празник во грчкиот јазик на некој начин допушта двојно толкување за лексемата ἱλασμός во споменатиот израз, односно ἱλασμός во изразот ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ во Lv 25,9 би можел да означува ‘ден за смилостивување’, но исто така и ‘ден за окајување’[25].

Семантичката особеност на грчкиот збор ἱλασμός во LXX да означува истовремено дејство на смилостивување, но и дејство на окајување, веројатно го поттикнала настанувањето на неологизмот ἐξιλασμός[26]. Споменатиов девербатив од глаголот ἐξιλάσκομαι е

[22] Cf. Vulg Nm 5,8: Sin autem non fuerint qui recipeat, dabunt Domino et erit sacerdotis excepto ariete qui offertur **pro expiatione** ut sit placabilis hostia. Од преводот TOB станува јасно дека се работи за окајувачки обред за разрешување (апсолуција) на виновникот: sans compter **le belier expiatoire** au moyen du quel on fera le rite d’absolution pour coupable.

[23] Lv 25,9: καὶ διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῇ ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὑμῶν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνός **τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἱλασμοῦ** διαγγελεῖτε σάλπιγγι ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὑμῶν (СПмк: ...во денот на очистувањето...).

[24] Обредот што се изведувал на овој ден поподробно е прикажан во Lv 16 и јасно ја расветлува природата на неговото празнување: Јом кипур е ден наменет за целосен одмор (т.е. недејствување), покора (себеунизување и измачување) и за пост.

[25] Во францускиот екуменски превод на Библијата (TOB) овој израз во Lv 25,9 се предава како „Денот на големото (о)простување (Le Jour du Grand pardon)“, при што во забелешките се додава дека јудејскиот празник Јом кипур може да биде наречен и „Ден за окајување на гревовите (Le Jour du Grand pardon)“. Cf. TOB pg. 145: (Le Jour du Grand Pardon), Apelé aussi *Jour des Expiations, Yom Kippour*, dans la liturgie juive. (Lv 16+; Lv 23,26–32; Lv 25,9; Nm 29,7–11).

[26] Според GELS овој збор се смета за неологизам во LXX, а се јавува во следниве списи: Ex 30,10; Lv 23,27; 23,28; ParI 28,11; 1Ezdr 9,20; 1Macc 12,45; Sap 18,21; Sir 5,5; 16,11; 17,29; 18,12; 18,20; 35,3; Ezech 7,25; 43,23; 45,19.

речиси синоним на ἱλασμός. Сепак, лексемата ἐξιλασμός е со потесен семантички обем. Во LXX таа редовно ги носи значењата што се поврзуваат со семантичкото поле 'помирување'[27], и воопшто не го пројавува значењето 'окајување, испаштање[28], искупување', кое, пак, може да го реализира лексемата ἱλασμός[29]. Фактот што и девербативот ἐξιλασμός се појавува во идентични синтагми и контексти како превод за називот на хебрејскиот празник Јом кипур[30] исто така може да се земе како потврда за значењето 'смилостивување, помирување' на ἱλασμός во Lv 25,9.

Остварување на значењето опростување

Лексемата ἱλασμός во LXX е најчесто употребувана во контексти поврзани со жртвопринесување, па затоа неретко нејзиното значење покажува на можно преклопување на идејата за 'окајувањето' и 'смилостивувањето'. Сепак, употребата на зборот во просто и единствено значење 'окајување, испаштање' е речиси невозможна. Во семантичкиот обем на овој збор доминираат значењата 'измирување, смилостивување (добивање милост)' и значењето 'опростување'. Последново значење го потврдуваме и во еден

[27] GELS s. ἐξιλασμός – *appeasement, propitiation, atonement*.

[28] Зборот испаштање не спаѓа во лексиката на македонскиот стандарден јазик, но сепак тука го употребуваме на неколку места и со него означуваме 'самоказнување, себеунизување, намерно изложување на страдање, како надомест за стореното грев, а со цел да се смилости божеството'. Слично значење подразбираме и за зборот окајување.

[29] GELS s. ἱλασμός – *expiation, atonement, propitiation, sin-offering; forgiveness*.

[30] Cf. Lv 23,27–28: 27. καὶ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ ἑβδόμου τούτου **ἡμέρα ἐξιλασμοῦ κλητὴ ἁγία ἔσται ὑμῖν** καὶ ταπεινώσετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν καὶ προσάξετε ὁλοκαύτωμα τῷ κυρίῳ 28. πᾶν ἔργον οὐ ποιήσετε ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ **ἔστιν γὰρ ἡμέρα ἐξιλασμοῦ αὕτη ὑμῖν ἐξιλάσασθαι περὶ** ὑμῶν ἔναντι κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν (СПмк: 27. „И десеттиот ден од седмиот месец, денот на очистувањето, нека ви биде свет: смирете ги душите ваши и принесувајте Му сепаленица на Господа. 28. Никаква работа не вршете во тој ден, зашто тоа е ден за очистување ваше, за да се очистите пред лицето на Господа, вашиот Бог.)

контекст од Книгата на пророкот Даниил (Versio Theodotiana) во кој се назначува присутноста на Божјиот гнев[31].

Истото значење оваа лексема го пројавува во Псалмот 129,4[32], чијашто содржина јасно покажува дека во даденив случај нејзината употреба не е поврзана со култот или со обредот. Сепак, во постарите преводи на Светото писмо, впечатливо е настојувањето да се задржи конзистентноста во предавањето на терминот ἱλασμός, односно овој збор да биде предаден на истиот начин како што вообичаено се предава во контексти што се поврзани со култот. Најверојатно затоа во Вулгатата е употребен зборот propitiatio, додека во преводот на Светото писмо на црковнословенски (СПцсл) го среќаваме зборот **ѡчищение**. Правилната модификација на значењето на терминот, пак, доминира во современите преводи на Светото писмо во кои се појавуваат зборови што исклучиво го одбележуваат поимот 'простување'[33].

---

[31] Dn^{Thdt} 9,9: τῷ κυρίῳ θεῷ ἡμῶν οἱ οἰκτιρμοὶ καὶ **οἱ ἱλασμοί**, ὅτι ἀπέστημεν καὶ οὐκ εἰσηκούσαμεν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν πορεύεσθαι ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ, οἷς ἔδωκεν κατὰ πρόσωπον ἡμῶν ἐν χερσίν τῶ δούλων αὐτοῦ τῶν προφητῶν. (СПмк: А при Господа, нашиот Бог, има милосрдност и **проштевање**, бидејќи ние станавме против него. NRSV: To the Lord our God belong mercy and **forgiveness**, for we have rebelled against him. TOB: Au Seigneur notre Dieu appartien-net la misricorde et **la pardon**, car nous avons rebelles envers lui. BUML: Bei dir aber, Herr, unser Gott, ist Barmherzigkeit und **Vergebung**. Denn wir sind abtrünnig geworden. Vulg: Tibi autem Domino Deo nostro misericordia et **propitiatio** quia recessimus a te.)

[32] Ps 129,3–4: 3. ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ κύριε κύριε τίς ὑποστήσεται 4. **ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν** (СПмк: Ps 129,3–4: 3. Господи, ако гледаш на беззаконијата, – тогаш кој ќе се одржи, Господи? 4. **Но во Тебе има простување**.)

[33] Наспроти Vulg: „propitiatio" и СПцсл: „**ѡчищение**" за Ps 129,4 стојат преводите на некои современи словенски јазици во кои лексемата ἱλασμός е преведена „опростување" (СПмк: во Тебе има простување; СПсх: ali je u tebe **praštanje**; СПбг: При Тебе има прощение; SZ: али у тебе је **праштање**). И во преводите на западните европски јазици во Ps 129,4 се јавуваат зборови што го означуваат поимот „опростување". Cf. NRSV: but there is **forgiveness** with you…; BUML: bei dir ist der **Vergebung**; TOB: mais tu disposes du **pardon**.

Излегувањето од сферата на религиозно-обредното значење 'смилостивување, измирување' и преминот во сферата на теолошкото значење 'простување' лексемата ἱλασμός го обезбедува исклучиво во контексти во кои станува збор за простување што е дадено од Бога. Ваквиот премин може да се должи исто така и на влијанието на хебрејската мисла во LXX (види погоре!).

Употребата на лексемата ἱλασμός во Ps 129,3 била тема на која ѝ е посветено посебно внимание во христијанската литература. Од белешките што ни ги оставиле христијанските автори, а кои се однесуваат кон Ps 129,4, воочуваме теолошко-етички конотации на поимот означен со лексемата ἱλασμός во кои јасно се назира и христијанската димензија на неговото значење: причината за ова своевидно божје простување е исклучиво во Неговото (sc. Божјето) човекољубие[34], кое е сврзано со божјата праведност[35]. Оваа безусловна божја филантропија е причина за божјата милостивост поради која е можно одбегнување на казната, а не поради одредени лични успешни подвизи[36]. Поимот простување имплициран во

[34] Orig. Fragm. in Ps 129,3–5: …θαυμάζοντός ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας τὸν ὄγκον, παρ' ἧς καὶ τὸν ἱλασμὸν εἶναί φησιν , ἀλλ'οὐκ ἐν τοῖς ἡμετέροις κατορθώμασιν …бидејќи заслужува восхит изобилството на Божјето човекољубие, преку кое, вели, настанува и простувањето (τὸν ἱλασμόν), а не со нашите успеси (поправени постапки).

[35] Theod. Intpr in Ps vol. 80, pg. 1900: »**Ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν**.« Ἔχεις φιανθρωπίαν τῇ δικαιοσύνῃ συνεζευγμένην, καὶ ταύτῃ μᾶλλον πέφυκας, ἢ ἐκείνῃ κέχρῆσθαι. „Зашто во Тебе е простувањето." Имаш човекољубие сврзано со праведноста и со него си многу повеќе надарен одошто се стремиш кон неа (ти е тоа потребно).

[36] Chrys. Exp in Ps vol. 55, pg. 375: Τί ἐστιν, Ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν; Οὐκ ἐν ἡμεττέροις κατορθώμασιν, ἀλλ' ἐν τῇ ἀγθότητι τῇ σῇ ἐστι τὸ διαφυγεῖν τὴν κόλασιν. Τὸ γὰρ διαδρᾶναι τὴν δίκην ἐν τῇ σῇ κεῖται φιλανθρωπίᾳ. (Што значи (изразот) „Во Тебе е простувањето."? Дека не со нашите поправени постапки, туку со твојата добрина е одбегнувањето на казната. Зашто одбегнувањето на судот е можно само поради твоето човекољубие.)

зборот ἱλασμός може да биде изедначен со самиот Бог, кој е апсолутно простување[37].

Значењето 'простување' за зборот ἱλασμός (иако не директно за ἱλασμός во Ps 129,3) е забележано и кај Хесихиј во низата од зборови употребени за неговото глосирање. Таа низа, пак, на некој начин ја оцртува насоката во која се одвивал семантичкиот развој на овој збор. Од самото глосирање забележуваме дека ἱλασμός ги чувал своите значења како етички термин (εὐμένεια), но и здобиеното значење 'простување' (συγχώρησις), завршувајќи со нотирањето на значењето 'помирување, измирување (διαλλαγή, καταλλαγή)'[38], кое во христијанскиот концепт на светот подразбира највисок степен на опростување, па во таа смисла семантички е во хиперонимиска релација со поимот опростување. Концептот за помирувањето во христијанскиот светоглед поимно го надградува поимот опростување.

[37] Bas. Caes. Liturgia vol. 31, pg. 1649: Θεὲ, διὰ τὸν Υἱόν συ τὴν τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν ἀραμένον, ἄρξαι τῆς ὑποδοχῆς τὴς μετανοίας τῶν δούλον σοῦ ἐξ αὐτῶν, εἰς φῶς τῆς ἐπιγνῶσεως, **εἰς ἱλασμὸν ἁμαρτίων·** ὅτι οὐ βουλεῖ τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρατολοῦ, ὡς τοῦ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν· σὺ γὰρ εἶ Κύριος, Κύριος ὁ Θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος, καὶ ἀληθινὸς, ἀφαιρῶν ἀνομίας, καὶ ἀδικίας, καὶ ἁμαρτίας. Καὶ εἴ τί σοι ἡμάρτομεν εἴτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον ἡμῖν, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεός. (Ps 129,3–4) »Ἐὰν γὰρ ἀνομίαν παρατηρήσῃς , Κύριε, Κύριε, τίς ὑποστήσεται; Ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν·« **ὅτι σὺ εἶ ἱλασμὸς ἁμαρτιῶν**. (Боже, Ти кој преку твојот Син го крена гревот од светот, стави го на искушение покајанието на еден од твоите слуги за познание на светлината, за простување на гревовите; зашто не сака смрт за грешникот, туку повеќе сака тој да се обрати и да остане во живот. А Ти си Господ, Господ Бог, милостив и сожалив и долготрпелив и многумилостив и вистинит. Ти ги креваш беззаконието и неправдата и гревовите. И ако сме ти погрешиле со збор или со дело, попушти, опрости, отпушти ни (ги гревовите), како добар и човекољубив Бог (следи Ps 129,3–4, в. бел. 32.)

[38] Cf. Hesch. *ἱλασμός· εὐμένεια. συγχώρησις r. vg. διαλλαγή ASgn, καταλλαγή A. πραωτης (Ps 129,4) vg ἱλασμός – доброта (милост, благосколност); допуштање (попуштање), помирување, измирување, благост (милостивост).

И во лексиконот Суда зборот ἱλασμός е толкуван со зборови што на сличен начин го одредуваат неговиот семантички обем. Во споменатиот лексикон ἱλασμός е заглавна единица што се толкува со зборовите: ‘благонаклонетост, благост (кроткост), попуштање (простување) и помирување’[39].

ἱλασμός во Новиот завет

Во семантичкиот простор во кој е распоредена целокупната лексика на Новиот завет, лексемата ἱλασμός е сместена во семантичкото поле ‘опростување’. Значењето што го подразбира оваа лексема како припадник на споменатото семантичко поле има многу едноставно толкување: ‘средство (или начин) за опростување на гревовите’. Ова значење е поткрепено со соодветна дефиниција и глоса во речникот на Лув и Најда: „the means by which sins are forgiven – the means of forgiveness, expiation“ (LNTSD Reconciliation, Forgiveness 40.12).

Лексемата ἱλασμός се појавува во Првото соборно послание на апостолот Јован, а значењето што треба да се подразбере и за двата контекста каде што се јавува оваа лексема е ‘милостивна жртва, средство за окајување, помирување’[40]. Овде не станува збор за ново

[39] Cf. Suid: ἱλασμός: εὐμένεια, πραότης, συγχώρησις. ἔιτε διαλλαγή.

[40] Cf. 1Jo 2,1–2: 1. Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἁμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, 2. καὶ **αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν**, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.
(СПмк: …а Он е очистување за нашите гревови, и не само нашите, туку и гревовите на целиот свет; СПсх: и Он очишћа гријехе наше; СПбг: и Той е **омилостивение** за нашите грехове; СПцсл: **и тои ѡчищение** ѥстъ ѡ грѣсѣхъ нашихъ; NZ(DF): On je **pomirnica** za grijehe naše; NZ(R): on je **žrtva pomirnica** za grijehe naše; NRSV: he is **atoning sacrifice**; TOB: car il est, lui **victime d’ expiation** pour nos peches; BUML: Und er ist **die Versühnung** für unsere Sünden); cf. etiam 1Jo 4,10: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ **ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν**. (СПмк: Во тоа се состои љубовта, што не ние го засакавме Бога, туку Бог нас нè возљуби и Го прати Синот Свој, **за да ги очисти гревовите наши**; СПсх: и посла сина својега **да очисти гријехе наше**; СПбг: и проводи сина си **да стане**

значење на лексемата ἱλασμός, зашто тоа, како што видовме, се остварува и во Септуагинтата, а се закрепнува со неговата употреба во т.н. александриски стил[41]. Во суштина повеќе би требало да се говори за старо значење на кое му се дава нова теолошка димензија. Таа нова теолошка димензија што ја добива лексемата ἱλασμός во Новиот завет е сосема недвосмислена, бидејќи станува збор за метафора употребена за Христа. Ваквото метафорично изразување не е невообичаено за евангелистот Јован, кој често знае да употреби обредни термини со јасна, старозаветна заднина и да ги исползува како симболи за Христовата саможртвена и искупителна смрт за да се изразат посилно и нејзините спасителни учиноци врз моралната осквернетост на човештвото, односно врз неговата грешност. Таквата симболика, доколку се знае старозаветната заднина на жртвопринесувањето, е лесно разбирлива. А нејзината сила е повеќе во претставувањето на идејата што, може да кажеме, е сржта на христијанското учење за спасението: Христос со својата саможртва ги избришал сите гревови во светот, и без него не може да има друго спасение (NZ(R), 705).

Во Новиот завет значењето 'простување' исто така го одбележува и супстантивираната форма (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ), со тоа што основниот фокус е во инструменталноста или на средството со чија помош се остварува опростувањето[42].

умилостивение за нашите грехове; СПцсл: *и посла сн҃а своего* **оумилениѥ** *w гр҃ѣсѣхъ* **ъ** *нашихъ*; NZ(R): i poslao sina svojega kao žrtvu pomirnicu za grijehe naše; NZ(DF): i poslao sina svoga kao pomirnicu za grijehe naše; NRSV: and sent his Son to **be the atoning sacrifice for our sins**; TOB: et qui a envoye son Fils **en victime d' expiation pour nos peches**; BUML: und gesandt seinen Sohn zur **Versöhnung unsere Sünden**.)

[41] LNT s. ἱλασμός (pg. 210): ex usu alexandrino: placamen – cf. Philo Legg. alleg. 3,61 ἡ κάκωσις αὕτη ἱλασμός ἐστι· καὶ γὰρ τῇ δεκάτῃ κακῶν ἡμῶν τὰς ψυχὰς ἱλάσκεται (Lv. 16, 30)· А таквото (себе)измачување е умилостивување (ἱλασμός ἐστι); и на десеттиот ден од нашите (себе)измачувања ги смилостивува (смирува) душите.

[42] Hb 2,17–18: 17. ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς 18. τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. (СПмк: затоа должен беше во сè да

Инаку глаголот ἱλάσκομαι во Новиот завет се јавува со лична форма само во евангелието по Лука, а во значење што има етичка содржина 'покажува милост кон некого' и кое е многу блиско до значењето 'простува'[43].

Остварени значења на ἱλασμός и ἱλάσκομαι во христијанската литература

Новата димензија на значењето 'жртва за искупување на гревовите', која ја добива лексемата ἱλασμός во Новиот завет, останува и понатаму доминантна во христијанската литература (в. и бел. 34–39). Значењето 'опростување' е јасно согледливо во создадените синтагми δοῦναι ἱλασμόν[44] и ζητεῖν ἱλασμόν. Последнава синтагма ζητεῖν ἱλασμόν најчесто се јавува во контекст каде што е присутна и идејата за покајанието, искажана имлицитно[45] или експлицитно[46]. Назначувањето на неопходноста од

личи на браќата, па да биде милостив и верен првосвештеник пред Бога, **за да ги очисти гревовите народни.**)

[43] Lk 18,13: ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτε τὸ στῆθος ἑαυτοῦ λέγων Ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τ�ῳ ἁμαρτωλῷ. (СПмк: А митникот стоеше оддалеку; не смееше дури и очите да ги подигне кон небото, туку се удираше в гради и велеше: „Боже, биди милостив спрема мене грешниот!")

[44] Значењето 'простување' се наметнува и поради синтагматската врска во која стои овој збор: cf. Rom. Cant 27,4: **δὸς καὶ ἡμῖν ἱλασμὸν τῶ πταισμάτων** καὶ λύσιν πάθων ἀμέτρων, ἀκαταισχύντους παραστῆναι τῷ βήματι τῷ φρικτῷ· ἐν μετανοίᾳ περαίωσον ἡμᾶς τᾶς εὐχαῖς τῆς ἀχράντου μητρός σου, σωτήρ, ὁ πᾶσι παρέχων θείαν ἄφεσιν. (Дај ни опростување (**ἱλασμόν**) на престапите и ослободување од неизмерни страдања, и неосрамотени да пристапат на ужасниот олтар. Во покајание пренеси нè со молитвите на твојата ... мајка, спасителе, кој на сите им пружаш **божјо простување** = ἱλασμόν.)

[45] Bas. Caes. De humilitate vol. 31, pg. 1649: Καὶ κατῆλθεν ὁ τελώνης δεδικαιωμένος ὑπὲρ αὐτὸν ὅτι τὸν ἅγιον ἐδόξαζε Θαὸν, καὶ ὐδὲ ἀναβλέπειν ἐτόλμα, **ἀλλ' ἱλασμὸν ἐζήτει μόνον**, κατήγορος ὢν ἑαυτοῦ καὶ τῷ σχημάτι καὶ τῇ κατὰ στήθους πληγῇ , καὶ **τῷ ζητεῖν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἱλασμόν**. (И слезе митникот оправдан од него, затоа што го славел светиот Бог, и не се осмелуваше ни да погледа, туку бараше само смилостивување (прошка,

покајување што задолжително треба му претходи на опростувањето, како и појавувањето на лексемата ἱλασμός во таквите контексти најдобро го потврдуваат нејзиното поимно значење ‘опростување’[47].

Освен споменатото основно значење ‘милостив е’ (в. бел. 8), глаголот ἱλάσκομαι регуларно го остварува и значењето ‘опростува гревови’ при употребата на неговите форми во пасив. Настрана од споменативе и веќе познати значења, интересно е да се спомене дека овој глагол окасионално ги остварува значењата ‘почитува, искажува почит (на пагански начин)’[48] или значењето ‘обновува преку окајување (испаштање)’[49].

ἱλασμόν) иако се обвинуваше самиот себеси и со држењето и со ударот во гради и со тоа што **не (се осмели да) побара ништо друго освен опростување** = ἱλασμόν).

[46] Cf. Chrys. In Drch vol. 61, pg. 781: Διὰ γὰρ ἡμᾶς εἴρηνται αἱ παραβολαὶ, καὶ δι’ἡμᾶς ἀναγιγνώσκονται, ἵνα μηδεὶς ἑαυτὸν ἀπελπίσῃ, κἂν σφόδρα ἁμαρττωλὸς τυγχάνῃ· ἀλλὰ προσήλθῃ τῷ Θεῷ μετανοῶν καὶ **ζητῶν παρ’αὐτοῦ ἱλασμὸν**,... (и за нас (ќе) се кажуваат параболите, и за нас ќе се читаат, за да не се разочара во (себеси) никој, па макар и да бил претерано жесток грешник; туку да му пристапи на Бога и покајувајќи се и **барајќи од него опростување** (ἱλασμόν)...)

[47] Chrys. De paenitentia homiliae 1–9 vol. 49, pg. 323: Ἄνθρωπος μὲν ἐν τῇ φύσει ὁ μέγας οὗτος διδάσκαλος, Θεοῦ δ’ ὑπηρέτης τὴν πρόθεσιν· διὰ τοῦτο ὥσπερ οὐρανίῳ κέχρηται γλώττῃ, καὶ ὡς ἐξ αὐτῶν τῶν οὐρανῶν φθεγγόμενος, οὕτω καὶ τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἀπειλεῖ, καὶ τοῖς μετανοοῦσιν ἱλασμὸν ἐπαγγέλλεται. (По природа овој велик човек бил учител, а слуга Божји според одлуката. И затоа како да се служи со небесен јазик и како да одекнува од самото небо, така и на оние што грешат им се заканува и на тие што се покајуваат им ветува опростување.)

[48] PGL pg. 673 s. ἱλάσκομαι: Philost.h.e.2.17 τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα...; θυσίαις ἱλάσκεσθαι (...се почитува сликата на Константин со принесување жртви).

[49] Cf. Ath. contra Ar. vol. 26, pg. 161: καὶ νῦν αὐτὸς τοὺς προσερχομένους αὐτοῦ τῇ πίστει προσάγει καὶ προσφέρει τῷ Πατρὶ λυτρούμενος πάντας, καὶ ὑπὲρ πάντων ἱλασκόμενος τὰ πρὸς Θαόν; (А сега, и тој самиот ги приведува тие што пристапуваат со вера и Му ги принесува на Отецот, искупувајќи ги сите и возобновувајќи ги врските со Бога;).

Латинско-грчки соодветства и паралели

Латинскиот превод на Светото писмо дава недвосмислена потврда за многу сложената семантичка природа на дадениот хебрејски оригинал, кој, пак, во LXX е предаден со зборот ἱλασμός. Во Вулгатата се појавуваат два термина што може да се сметаат за паралели[50] на грчката лексема ἱλασμός. Тоа се лексемите propitiatio и expiatio. Лексемата propitiatio е nomen actionis од глаголот propitio1, 'смилостивува'. Нејзиното основно значење е 'умирување, измирување (окајување), смилостивување'[51]. Создавањето на оваа лексема во посткласичниот латински јазик, и тоа, според наше мислење, при самиот превод на Светото писмо од хебрејски (или од грчки), говори во прилог на споменатата претпоставка за сложената и многу специфична семантичка содржина на хебрејскиот оригинал, зашто латинскиот јазик располагал со зборови со кои истиот збор би можело успешно да се предаде при преводот. Мислиме пред сè на класичнолатинскиот збор: placatio(, -onis f.) во кој јасно се издвоиле две основни значења: значењето 'успокојување, умирување'[52] и значењето – 'смилостивување'[53]. Второво значење на placatio е нешто поспецифично и е поврзано со обредот, а најчесто како свој објект подразбира одредено божество. Тоа значење е многу блиско, па дури и идентично со значењето на новосоздадената лексема propitiatio во Вулгатата. Впрочем, не случајно лексемата placatio се смета за истозначна со новосоздадениот збор лат. propitiatio[54]. Мотивот за образувањето на лексемата propitiatio во латинскиот се чини дека бил истиот како и мотивот за образувањето на лексемата ἱλασμός во грчкиот јазик. И двеве лексеми, лат. propitiatio и грч. ἱλασμός, се изведени од глаголи што имаат иста

[50] Нагласуваме дека во овој случај станува збор за посредна споредба на два независни превода направени од еден хипотетично (или приближно) еднаков хебрејски прототип.

[51] Cf. LS s. propitiatio, -onis f.: *an appeasing, atonement, propitiation*.

[52] Cf. LS s. placatio, -onis f.: perturbati animi, Cic.

[53] Cf. LS s. placatio, -onis f.: Cic. *Deorum immortalium Cic. De deorum natura* 3,2,5; id. Tusc 4,28,60.

[54] Cf. LS s. propitiatio: Isid Orig 15,4: propitiatio placatio est.

првобитна семасиологија, а нивното образување очигледно било со цел да прикажат одреден хебрејски преводен модел.

Ретко употребуваната лексема expiatio во класичниот латински јазик го носела основното значење 'надомест (сатисфакција), отштета, компензација (за стореното престап)'. Оваа лексема е nomen actionis изведен од глаголот expio, кој во лат. јазик се употребувал како религиозен технички термин со значењата: 'очистува со жртвопринесување', 'искупува (претрпувајќи казна за нешто)', 'смилостивува'. Expiatio како соодветник за ἱλασμός се потврдува само во Nm 5,8 веројатно во значење 'надомест' (в. бел. 31). Како технички термин поврзан со обредот и жртвопринесувањето го среќаваме во изразот aqua expiationis – 'вода за очистување, очистителна вода' (Nm 19,13; Nm 31,23)[55], како и во изрази со кои се означуваат обредни дејства, а кои во грчкиот јазик се изразуваат со гл. ἐξιλάσκομαι (cf. Lv 16,3; Nm 28,30). Во секој случај, лексемата expiatio повеќе се однесува на компензаторскиот (искупителниот) дел на одредена обредна постапка, изведувана со цел да се издејствува практично опростување.

Значењето 'окајување, испаштање, плаќање за стореното недело' кај лат. е недвосмислено. Сепак expiatio, особено во споменатиот технички израз aqua expiationis, упатува и на додатното значење 'очистување', односно 'правење чист во обредна смисла'. Ваквото поврзување може да биде поткрепено и преку претпоставениот семантички развој на основниот глагол expio1 'окајува, искупува, плаќа за гревовите и на тој начин се очистува од нив, станува чист, ослободен од гревовите'[56].

[55] Nm 19,13 Vulg: aqua expiationis vs. LXX ὕδωρ ῥαντισμοῦ; Nm 31,23 Vulg: aqua expiationis vs. LXX ἀλλ᾽ ἢ τῷ ὑδατι ῥαντισμοῦ ἁγνισθήσεται…

[56] Семантичкиот премин за глаголот expio го предлагаме врз основа на образложението според кое лат. глагол *pio* се приклучува кон грч. τί(ν)ω и с.-х. кајати: „...треба поћи од глагола *pio* као примарног облика, а не од његове изведенице *pius*. Та изведеница је nomen verbale као, рецимо, *anhelus* 'онај ко дахће; онај ко чини да неко дахће' од *anhelare* 'тешко дисати, дахтати'. Јасно је према томе да је *pius* онај који окајава, испашта, искупљује грехе и на тај начин се чисти од греха па је према томе побожан. Тако је с једне стране, уклоњена крупна семантичка тешкоћа коју су, како смо видели, Ерну-Меје покушали да избегну полазећи од претпостављеног

Лексемата propitiatio како паралела на грчката лексема ἱλασμός се јавува во Lv 25,9, Ps 129,3 и Dn 9,9 чии содржини веќе ги наведовме погоре (в. бел. 31 и 33). Со други зборови, propitiatio, покрај значењето ‘смилостивување’, може да го реализира и значењето ‘опростување’ како и грчката лексема ἱλασμός во односните контексти.

Истава лексема многу почесто се јавува како соодветник на грчкиот збор ἐξιλασμός, кој пак во LXX остварува значења што се блиски до семантичкото поле ‘помирување и смилостивување’ (в. бел. 27).

Во старозаветните книги од Вулгатата во примерите каде што се јавува лексемата propitiatio не може да се потврди конкретното значење ‘жртва за смилостивување, за измирување’, кое, пак, како што видовме, лесно може да се препознае кај лексемата ἱλασμός во грчкиот.

Современи состојби

Глаголот ἱλάσκομαι обично не се вбројува во лексичкиот фонд на современиот грчки јазик. За неговата сè поретка употреба и постепено исчезнување веројатно повлијало фаворизирањето на префигираниот глагол ἐξιλάσκομαι што се забележува во грчкото коине[57]. Феноменот на (постепената) замена на ἱλάσκομαι со форми од истиот глагол со префиксот ἐξ- подоцна, се чини се повторил на сличен начин, односно ἱλάσκομαι бил изедначуван (или целосно заменет) со глаголот ἐξιλεόω (односно со неговиот медиопасив ἐξιλεόμαι), образуван со истиот префикс ἐξ-, но од поинаква

значења за *pius* ‘[au coeur]pur’ према *piare* ‘effacer par une sacrifice, expier, purifier’“ (Црепајац 1973, 254–255).

[57] Во етимолошкиот речник на Шантрен за овој глагол е забележано: „la forme la plus usuelle comporte le prevérbe ἐξ- ‘se concilier’ [un dieu], ‘expier’[une faute] (ion-att., LXX etc.)“. Двата глагола се со различно примарно значење. Првиот, за разлика од вториот, како што може да видиме во споменатиот етимолошки речник, има каусативно значење и секогаш како објект имал одредено божество „chercher à se rendre favorable, à se concilier (chez Hom. le complément désigne toujours un dieu)“.

основа[58]. Потврда за ваквата замена наоѓаме кај Хесихиј[59] и во лексиконот Суда[60]. Во современиот грчки јазик глаголот ἐξιλεόω ја добил формата образувана со суфиксот -ων-ω, својствен за контрактните глаголи на -οω (Chantraine 1967, 243), и соодветно на тоа со пасивна форма ἐξιλεώνομαι. Нијанси од значењето 'опростување' се рефлектираат во пасивот од новогрчкиот глагол ἐξιλεώνομαι, т.е. во значењето 'добива опростување по обидот за очистување на душата'[61].

Лексемата ἱλασμός, пак, во современиот грчки јазик се смета за истозначна, или, може да се каже, се заменува со лексемата εξιλέωση[62], чиешто основно значење е 'омилостивување, успокојување, успокоение'[63]. Толкувањето прибележано кон секундарното значење на лексемата εξιλέωση во новогрчкиот јазик како 'очистување на душата со самоказнување' во најголема мера го одразува специфичното значење на ἱλασμός, кое во LXX го согледуваме хипотетично, а тоа е значењето 'окајување, испаштање'.

Библиографија

Речници и прирачници

DELG: Chantraine, P., *Dictionaire etymologique de la langue grecque*, 1–2, Klincksieck, Paris, 1968.

GELS: Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1996.

[58] Cf. DELG, 462: Formes nominales ancienes qui se rattachent moins directement au theme verbal: 1) ἵλαος avec a long notamment Il.1,538 ou bref, p. ex. Il 9,639, ep., lyr., arcad., eol. ἴλλαος (Hdn, 2,524).

[59] Cf. Hesch.: *ἱλάσκεσθαι· ἐξιλεοῦσθαι (A 386) g
*ἱλάσσεαι· ἐξιλεώσῃς (A 147) m.

[60] Cf. Suid Ἱλάσκεσθαι: ἐξιλεοῦσθαι.

[61] Cf. ΕΛ s. ἐξιλεώνω pg. 256: (παθ.) ἐξιλεώνομαι, συγχωρούμαι ἔπειτα από προσπάθεια ψυχικού καθαρμού.

[62] Cf. ΕΛ ιλασμός (ο) ους. [<μτγν. ἱλασμός<ἱλάσκομαι] εξιλέωση.

[63] Cf. ΕΛ s. εξιλέωση (η) ους. [<μτγν. ἐξιλέωσις < ἐξιλεόω-ῶ] (Κ ἐξιλέωσις, -εω) εξευμενισμός‖καταπραύνση ‖ ο καθαρμός της ψυχής με αυτοτιμωρία.

GLRBP: Sophocles, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, C. Scribner's sons, New York, 1887.

Hesch.: Hesychius Alexandrinus, *Lexicon A–O*, ed. K. Latte, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1 (3–492)–2 (1–806), Munksgaard, Copenhagen, 1: 1953; 2: 1966.

LNT: Ludov, C., Grimm, W., *Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti*, Lipsiae, MDCCCLXXXVIII.

LNTSD: Louw, J., Nida, E., *Greek-English Lexicon of the New Testament (Based on the Semantic Domains)*, New York, 1989.

LS: Lewis, C. T., Short, C., *A Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

PGL: Lampe, G. W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Suid: SUDA vel Suidas Lexicon, ed. A. Adler, *Suidae lexicon*, 4 vols. [Lexicographi Graeci 1.1–1.4, Teubner, Leipzig:, 1.1: 1928; 1.2: 1931; 1.3: 1933; 1.4: 1935, repr. Stuttgart: 1.1: 1971; 1.2: 1967; 1.3: 1967; 1.4: 1971].

ΕΛ: Τεγόπουλος-Φυτράκης, *Ελληνικό λεξικό*, Αθήναι, 1995.

Литература

Бенвенист, Е. (2002), *Речник индоевропских установа*, (превео с француског и поговор и допунске напомене написао Александар Лома, професор Филозофског факултета у Београду), Матица Српска, Сремски Карловци – Нови Сад.

Црепајац, Љ. (1973), ‘Лат. *pio*, грч. *τί(ν)ω*, српскохр. *кајати*‘, *ŽA* XXIII.2, 252-260.

Brown, R. E. и др. (1980), *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Crepajac, Lj. (1968), ‘Grč. ἔλεος ‘sažaljenje, milosrđe’, ἵλαος ‘milostiv, naklonjen’‘, *ŽA* XVIII.2, 217-221.

Dodd, C. H. (1953), *The Johannine Epistles*, The Moffatt New Testament Commentary, Hodder & Stoughton Ltd., London.

Hill, D. (2000), *Greek Words and Hebrew Meanings*, Indiana University Press, Oregon.

Извори

Athanasius Alexandrinus (Ath.), *Orationes tres contra Arianos*, MPG 26: 12–468.

Basilius Caesariensis (Bas. Caes.), *Liturgia recensio brevior vetusta*, MPG 31: 1629–1656.

Basilius Caesariensis (Bas. Caes.), *De humilitate*, MPG 31: 525–540.

Chrysostomus Joannes (Chrys.), *Expositiones in Psalmos*, MPG 55: 39–498.

Chrysostomus Joannes (Chrys.), *In drachmam et in illud: Homo quidam habebat duos filios* [Sp.], MPG 61: 781–784.

Chrysostomus Joannes (Chrys.), *De paenitentia homiliae* 1–9, MPG 49: 277–350.

Eustathius Philologus (Eusth.), *Commentarii ad Homeri Iliadem*, ed. M. van der Valk, Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1–4, Brill, Leiden, 1: 1971.

Herodotus (Hdt.), *Historiae*, ed. Ph.-E. Legrand, Herodote, Histoires, 9 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1946.

Hesiodus (Hes.), *Opera et dies*, ed. F. Solmsen, Hesiodi opera, Clarendon Press, Oxford, 1970.

Homerus (Il.), *Illias*, ed. T. W. Allen, Homeri Ilias, vols. 2–3, Clarendon Press, Oxford, 1931.

Homerus (Od.), *Odyssea*, ed. P. von der Muhll, Homeri Odyssea, Helbing & Lichtenhahn, Basel, 1962.

Novum Testamentum Graece et Latine (Textus Graecus, cum apparatu critico-exegetico, Vulgata Clementina et Neovulgata), cur. Gianfranco Nolli, Vatican, 1981.

NT: *The Greek New Testament*, fourth revised edition edited by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger, Stuttgart, 1994.

Origenes (Orig.), *Fragmenta in Psalmos* 1–150 [Dub.], ed. J. B. Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, vols. 2 & 3, 2: Paris; 3: Venice; 2: Tusculum; 3: St. Lazarus Monastery; 2: 1884; 3: 1883, repr. 2: Farnborough, Gregg Press, 1966, 2: 444–483; 3: 1–236, 242–245, 248–364.

Plutarchus (Plut.), *Cato Minor*, ed. K. Ziegler, Plutarchi vitae parallelae, vol. 2.1, 2nd edn, Teubner, Leipzig, 1964.

Plutarchus (Plut.), *Theseus*, ed. K. Ziegler, Plutarchi vitae parallelae, vol. 1.1, 4th edn, Teubner, Leipzig, 1969.

Polybius (Plb.), *Historiae*, ed. T. Buettner-Wobst, Polybii historiae, vols. 1–4, Teubner, Leipzig, 1: 1905; 2: 1889; 3: 1893; 4: 1904, repr. Stuttgart: 1–4, 1962–1967.

Romanus Melodus (Rom.), *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Melode, Hymnes, vols. 1–5, Paris, 1965.

Septuaginta (LXX), Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1982.

Theodoretus (Theod.), *Interpretatio in Psalmos*, MPG 80: 857–1997.

Xenophon (Xen.), *Cyropaedia*, ed. E. C. Marchant, Xenophontis opera omnia, vol. 4, Clarendon Press, Oxford, 1910, repr. 1970.

Ползувани преводи на Светото писмо

СПбг: *Библия, сиреч Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*, издава Св. Синод на Българската църква, София, 1998.

СПмк: *Свето писмо на Стариот и на Новиот завет*, Скопје, 1991.

СПсх: *Свето писмо Старога и Новога завјета*, прев. Ст. завјет Ђ. Даничић, прев. Н. завјет Вук Стеф. Караџић, Стокхолм, 1945.

СПцсл: *Библия, Книги Священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке с параллельными местами*, Москва, 1993.

BUML: *Die Bibel*, Nach der Ubersetzung Martin Luthers, Stuttgart, 1985.

NRSV: *Holy Bible*, New Revised Standard Version with Apocrypha, Oxford, 1989.

NZ(DF): *Novi zavjet*, (S grčkog izvornika preveli Bonaventura Duda i Jerko Fućak), Zagreb, 1993.

NZ(R): *Novi zavjet*, (S grčkog izvornika preveo Ljudevit Rupčević), Zagreb, 1988.

TOB: *La Bible*, La Traduction Oecumenique de la Bible, Paris, 1993.

Vulg: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* (praeparavit Roger Gryson), Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1994.

Скратеници за книгите од Стариот и од Новиот завет

Am: Книга на пророкот Амос

Dn: Даниил

Dt: Петта книга Мојсеева (Повторени закони)

Ex: Втора книга Мојсеева (Исход)

1Ezdr : Прва книга Ездра

Ezech: Книга на пророкот Езекиил

Gn : Прва книга Мојсеева (Битие)

1Jo : Прво соборно послание на светиот апостол Јован Богослов

Lv: Трета книга Мојсеева (Левит)

1Macc : Прва книга Макавејска

2Macc: Втора книга Макавејска

Nm: Четврта книга Мојсеева (Броеви)

ParI : Прва книга *Летописи*

Ps: Псалми

Sap : Книга Мудри Соломонови изреки

Sir : Книга Мудрост Сирахова

1Regn: Прва книга Царства

Hb: Послание до Евреите

Lk: Евангелие по *Лука*

Преводи на класични дела од грчки на македонски јазик

Хесиод, *Дела и дни*, (препев В. Митевски), Култура, Скопје, 1996.

Херодот, *Херодотова историја*, (превод Д. Чадиковска), Зумпрес, Скопје, 1998.

Хомер, *Илијада*, (препев од старогрчки М. Д. Петрушевски), Македонска книга, Скопје, 1982.

Хомер, *Одисеја*, (препев од старогрчки М. Д. Петрушевски), Магор, Скопје, 2009.

The meaning ‘forgiveness’ that occurs in some representatives of the lexical-semantic group ἱλαος-

SUMMARY

Marija Čičeva-Aleksiќ

Institute for Old Slavic Culture
"St. Kliment Ohridski" University, Bitola

maralyu@yahoo.com

In our research, we confirm the theological meaning of "forgiveness" that the lexeme ἱλασμός receives within the Septuagint. The aforementioned semantic change of the meaning "atonement, propitiation, reconciliation" to the meaning that points to the sphere of theological significance, that is to say, the meaning of "forgiveness of sins" for the lexeme ἱλασμός is possible exclusively in the contexts that comprise the idea of forgiveness given by God. We also suppose that probably such a semantic realization is due to the influence of the Hebrew thought in LXX. A similar phenomenon we found in the Latin language in which the motivation for the formation of the lexeme *propitiatio* was probably the same as the motivation for the formation of the lexeme *ἱλασμός* in the Greek language.

So we come to the conclusion that both, the Latin lexeme *propitiatio* and Greek lexeme *ἱλασμός* are derived from the verbs that have the same original semasiology, in order to present a certain Hebrew translation model.

Key words: semantic change, historical semantics, theological terms, Septuagint

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 81'373.6

Τελεσιάς – *танц со оружје* лексичка студија

Јасминка Кузмановска

Институт за национална историја
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

kuzmanovska.jasmina@gmail.com

Во уводот (збор за чијашто употреба исто така треба да ѝ се заблагодариме на нашата драга професорка Маргарита, која нѐ поучи дека е поточен и јазично поправилен од вештачки наметнатиот „вовед“) би сакала да истакнам дека ми е особена чест и задоволство да приложам текст во овој свечен, пригоден број на списанието што до неодамна со особена страст и преданост го уредуваше. Со мојата драга професорка по историска граматика на старогрчкиот и латинскиот јазик, на времето „страшните“ шестсеместрални предмети, кои се учеа со месеци и се полагаа со исклучителна трема, ме врзуваат извонредни спомени од студентскиот живот, а подоцна и работа на заеднички проекти, како и лично пријателство. Во бројот посветен на нејзиното пензионирање, ќе излезам од удобноста на за мене попознатата *којна*[1] и вулгарниот латинитет од доцната антика и ќе се обидам барем хронолошки да се доближам до јазичната сфера со која проф. Бузалковска-Алексова суверено владее – микенологијата.

****

[1] Со терминот *којна* го означуваме *ἡ κοινὴ διάλεκτος* – општ грчки дијалект употребуван во времето на хеленистичките монархии и римската империја. Веруваме дека именката треба да биде во женски род поради соодветниот род во грчкиот јазик, каде што обете форми *ἡ κοινὴ διάλεκτος*/*γλῶττα* се во истиот род.

АПСТРАКТ

Во прилогот ја проследуваме употребата на терминот τελεσιάς ‘вид на танц со оружје’ забележан кај грчкиот писател од хеленистичкиот период Атенај во делото *Deipnosophistae* (*Гозба на софистите*) сочинето во 15 книги. Основната цел на текстот е да се утврди јазичната основа на именката, односно да се разреши дилемата дали е етимолошки недвосмислено поврзана со старогрчката именка τελετή ‘иницијација’, односно, во поширока смисла, со продуктивната основа τέλος (придавката τέλειος/τέλεος, глаголот τελέω), или, пак, припаѓа на онаа група зборови во античкиот македонски што ги одликуваат одредени специфики, најтипични во делот на консонантизмот (согледани и кај овој конкретен пример), а кои придонесуваат кон афирмација на мислењето за посебноста на античкиот македонски јазик.

Клучни зборови: τελεσιάς, танци што се играат со оружје, етимологија, македонски глоси, предгрчки.

Според податоците во релевантни стандардни речници на старогрчкиот јазик, терминот τελεσιάς е протолкуван како именка од женски род со значење *вид на воен танц*[2], *вид на танц со оружје, именуван според Телесијас, кој прв го играл вооружен*[3]. Обата речника нè известуваат дека терминот е забележан кај Атенај[4]. Имено, тој

[2] Bailly, s.v. τελεσιάω.

[3] Liddell, Scott, Jones, s.v. τελεσιάω, a kind of armed dance, named after its inventor Telesias, Ath.14.629d,630a, Hsch.

[4] Athenaeus, *Deipnosophistae*:

(14, 27, 4) „τὰ δὲ στασιμώτερα καὶ πυκνότερα καὶ τὴν ὄρχησιν ἁπλουστέραν ἔχοντα καλεῖται δάκτυλοι, ἰαμβική, Μολοσσικὴ ἐμμέλεια, κόρδαξ, σίκιννις, Περσική, Φρύγιος νιβατισμός, Θρᾴκιος κολαβρισμός, **τελεσιάς**· Μακεδονικὴ δ' ἐστὶν αὕτη ὄρχησις, ᾗ χρησάμενοι οἱ περὶ Πτολεμαῖον Ἀλέξανδρον τὸν Φιλίππου ἀδελφὸν ἀνεῖλον, ὡς ἱστορεῖ Μαρσύας ἐν τρίτῳ Μακεδονικῶν“

(14, 27, 37) „καὶ **τελεσιὰς** δ' ἐστὶν ὄρχησις καλουμένη· στρατιωτικὴ δ' ἐστὶν αὕτη ἀπό τινος ἀνδρὸς Τελεσίου λαβοῦσα τοὔνομα, μεθ' ὅπλων τὸ

пишува дека станува збор за *македонски танц при чиешто изведување луѓето околу Птолемај го убиле Александар како што известува Марсија од Пела*[5]. Хамонд, сепак, ја отфрла оваа можност како вистинита, меѓутоа ние во прилогов нема да навлегуваме во толкување на епизодата, бидејќи не е од интерес за предметот што го разгледуваме[6]. Како што веќе напоменавме, податокот дека *танцот е именуван според Телесијас* е заснован на пишувањето на Атенај, кој, пак, се повикува на белешките на Хипагора во првата книга од неговата расправа за устројството на Картагинците, како и на толкувањето во лексиконот на Хесихиј[7]. Според податоците, пак, на граматичарот Јулиј Полукс, *Телесијас* бил по потекло од Крит, што имплицира критско потекло на танцот[8]. Повеќето истражувачи, сепак, го потврдуваат неговото македонско потекло и го бележат како *македонски*[9]. Впрочем, тоа експлицитно го потврдува и самиот Атенај, кој прави дистинкција на сродните танци, при што го определува танцот како македонски, придодавајќи го кон групата, условно кажано, *подостоинствени танци*, според нивните набројени одлики: *постатични (не толку подвижни, живи)*, *поздржани (густи, збиени)* и *(танци) што ги одликуваат поедноставни движења*. Освен тоа, Полукс, набројувајќи ги познатите антички танци, ни дава податок дека πυρρίχη и τελεσιάς се нарекуваат и ἐνόπλιοι (*воени танци*) бидејќи вклучувале употреба на оружје, односно *ги танцувале вооружени мажи*. Од сведочењата на сите овие автори, иако скудни, недвосмислено може да изведеме заклучок дека станува збор за

πρῶτον αὐτὴν ἐκείνου ὀρχησαμένου, ὥς φησιν Ἱππαγόρας ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τῆς Καρχηδονίων Πολιτείας (FHG IV 430).“

[5] И Диодор известува дека Птолемај е одговорен за убиството на Александар, не навлегувајќи во детали од настанот. Diodorus, *Biblioth*. 15,71,1. Види и: Stylianou (1998), 466.

[6] Hammond (1979), 183f.

[7] Hesychius, *Lexicon* (Π – Ω) tau, 412,1: <**τελεσιά(ς)**>· ἡ μετὰ ξίφους ὄρχησις, ἀπὸ τοῦ εὑρόντος Τελεσίου.

[8] Pollux, *Onomasticon*, 4, 99, 2: „ἐνόπλιοι ὀρχήσεις πυρρίχη τε καὶ **τελεσιάς**, ἐπώνυμοι δύο Κρητῶν ὀρχηστῶν, Πυρρίχου τε καὶ Τελεσίου.“ Споредиː Strabo, *Geograph.* 10, 3, 8.

[9] Edson (1970), 23.

специфичен воен, македонски танц што го практикувале вооружени мажи.

Во недостиг од други изворни податоци, истражувачите спорат и околу природата на танцот. Атенај дава кратки известувања и за другите танци од сличен вид, иако категоризацијата му е, по повеќе основи, конфузна и прилично поедноставена[10]. Генерален впечаток на истражувачите е дека анализата на античките танци *што се практикуваат со оружје* треба да се спроведува исклучително претпазливо и со висок степен на критичност токму поради малкуте литерарни и други извори чиишто сведоштва би нè довеле до посигурни заклучоци[11]. Според одредени истражувачи, врз основа на расположливите изворни податоци не може да се утврди која е разликата меѓу поединечните танци, но според тоа што го имаме како сведоштво, јасно е дека *телесијас* и *пирихе* (πυρρίχ-η [ῐ] (sc. ὄρχησις), ἡ, воен танц придружен од песна) најверојатно се *игри при чиешто изведување се користело оружје, а играчите подражавале карактеристични борбени движења, односно имитирале напад и одбрана*. Нешто погоре во текстот, самиот Атенај ја определува суштината на вооруженият танц, нагласувајќи дека овој вид танци ги одликува

[10] Тука спаѓаат танците од Атенај именувани како *дактилски*, *јампски*, *молошката емелеја*, *кордакс*, *сикинис*, *персиски*, *фригиски*, *ниватисмос*, *тракиски*, *калабриски* и *телесијас*. Атенај сведочи дека танцот познат како ἐμμέλεια е *танц на хорот во трагедијата*. Hesychius, *Lexicon* epsilon, 2367, 1: ἐμμέλεια>· εἶδος ὀρχήσεως. Танцот κόρδαξ, ᾰκος, ὁ, е познат како *непристоен танц што го играл хорот во старата атичка комедија*. Вообичаеното толкување на танцот е следново: Ptolemaeus Gramm., *De differentia vocabulorum*, 401,1: <κόρδαξ> εἶδος ὀρχήσεως· ἐμμέλεια μὲν καλεῖται ἡ τραγικὴ ὄρχησις· σικιννὶς δὲ ἡ σατυρικὴ· κόρδαξ ἡ κωμική. Го споменува и σίκιννῐς, (σίκῑνις), ιδος, ἡ – *танц на сатирите што вообичаено го танцувале во сатирската драма*. Според неговото сведоштво, танцот κολαβρισμός, -οῦ (ὁ) е тракиски, а пишувањето на Полукс потврдува дека се играл и во Карија. За танцот νιβατισμός не знаеме ништо, освен неговото потекло. Имено, Атенај пишува дека танцот е фригиски, а Хесихиј едноставно го определува како варварски. *LSJ*, s.v. νιβατισμός, ὁ, a Phrygian dance, Ath.14.629d, Hesychius, *Lexicon: νιβατισμός>· εἶδος ὀρχήσεως βαρβαρικῆς*.

[11] *Wheeler (1982)*, 230.

пристојност (доличност) и возвишеност[12], при што танцот под оружје во својата основа е показател не само за уредноста (дисциплината) во сите други нешта туку и за грижата за телата[13]. Тоа значи дека преку овој вид танци се подражаваат и технички вештини што би биле применливи при војувањето.

Во однос на τελεσιάς, повеќето истражувачи се сложуваат околу тоа дека станува збор за *воен танц што го играат вооружени млади луѓе*. Танците под оружје вообичаено ги поврзуваме со идејата/потребата да се покаже воена моќ и јунаштво, да се поттикне борбениот дух пред битка и да се заплаши и деморализира непријателот, со што би се намалила неговата сила и надмоќ. Наспроти овие претпоставки, Еверет Вилер, сепак, верува дека танцот τελεσιάς претставувал само забава што, вообичаено, се одржувала по вечерата[14]. Танците што се играле со оружје (вклучително и овој македонски танц), а кои поподробно ги опишува Ксенофон, според мислењето на Вилер, имаат многу мала *војничка вредност*, односно не можат да бидат сметани за *практичен воен тренинг*. Од друга страна, истражувачот Луј Сешан изнесува мислење дека танцот τελεσιάς бил еден вид *иницијација за младите луѓе*[15]. Имено, тој укажува дека овој поим би требало да се поврзе со основното значење на именката τελετή 'иницијација', па во таа смисла да се смета за танц што го играат *млади луѓе во моментот кога стануваат зрели мажи*. Слично размислување е приложено и во монографијата за религијата на античките Македонци каде што авторката Проева изнесува мислење дека во случајов станува збор за обредна игра за *обележување на преминувањето од детство во зрелост*, поттикната од праксата и традицијата на куретите, кои водат

[12] Athen., *Deipn*., 14.25.30 „ἦν γὰρ τὸ τῆς ὀρχήσεως γένος τῆς ἐν τοῖς χοροῖς εὔσχημον τότε καὶ μεγαλοπρεπὲς καὶ ὡσανεὶ τὰς ἐν τοῖς ὅπλοις κινήσεις ἀπομιμούμενον." Поопширно за овие аспекти на танцот: Schedtler (2014), 151.

[13] Athen., *Deipn*., 14,25,35: „σχεδὸν γὰρ ὥσπερ ἐξοπλισία τις ἦν ἡ χορεία καὶ ἐπίδειξις οὐ μόνον τῆς λοιπῆς εὐταξίας, ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν σωμάτων ἐπιμελείας."

[14] Idem, 230.

[15] Séchan (1930), 99.

потекло од Крит. Освен тоа, таа укажува и на сведоштвото на трагичарот Еврипид *дека во чест на Дионис се славеле мистични светковини со игри наречени teletas telein (Еврипид, Бакхи, 22), а се знае дека во Македонија обредот за обележување на зрелоста се правел за време на празникот на Дионис*[16]. Од размислувањата на овие два автора е извесно дека танцот τελεσιάς го поврзуваат со именката од грчко потекло τελετή чиишто антички значења се: *иницијација, обред воопшто, конкретна обредна служба од полн или помал вид, верски празник, (во множина) празници, свеченост, а со тоа и свештенослужениј*а[17]. Можеби единствен пример на употреба на именката τελετή надвор од религискиот контекст е употребата во Псевдохомерската *Batrachomyomachia 303*, „καὶ πολέμου τελετὴ μονοήμερος ἐξετελέσθη“ („и еднодневната церемонија на војна беше завршена“), каде што е забележана со значење ‘церемонија/свеченост/обред на водење војна’[18].

Токму поради оскудните податоци во изворите и ограничената употреба на именката, како и бројните противречни толкувања на историчари, литерати и проучувачи на религиските поими, откривањето на етимологијата на терминот τελεσιάς е уште посложено. Потеклото на зборот е испитувано од малкумина лингвисти, од кои повеќето се од минатиот век. Ото Хофман е еден од истражувачите што воопшто пишувале за овој танц, и тоа во својата позната монографија за јазикот на античките Македонци. Како што веќе видовме, тој ја отфрла поврзаноста со личното име *Телесијас*. Верува дека името на танцот е *Verbalabstraktum*, апелатив изведен од глагол, а тоа е глаголот τελέω: τελεσις со значење *завршеток, крај*. Според него, семантички, станува збор за еден *воински танц што го прославува крајот на какви било настани или потфати што требало да се одбележат*. Во таа смисла смета дека овој танц е близок до она што Ксенофон го опишува како σπονδαί (*излевања на жртви*)[19]. Според Хофман, потеклото на името на

[16] Проева (2014), 186.

[17] Касапис (2015), 161.

[18] Поподробно за терминот и употребата кај Schuddeboom (2009), 7.

[19] Hoffmann (1906), 92; Xen., *Anab.*, VI,1,5: „ἐπεὶ δὲ σπονδαί τε ἐγένοντο καὶ ἐπαιάνισαν, ἀνέστησαν πρῶτον μὲν Θρᾷκες καὶ πρὸς αὐλὸν ὠρχήσαντο

танцот може да се поврзе со придавката τελέσιο- во смисла на значењето протолкувано во лексиконот на Хесихиј 415,1 τελέσιος ἡμέρα>· ἡ ἐσχάτη, како и значењето во Etym. Magn. 751,9; Τελεσιαζόμενα>: Θυόμενα καὶ τελούμενα.

Еден друг познавач на балканските јазични прилики, Владимир Георгиев, го изведува зборот τελεσιάς од, според него, предмакедонската основа **kʷel-es-iā-s* од коренот **kʷel* 'се движам, се вртам', грч. τέλος 'крај, цел', ст.буг. 'коло'[20]. Според неговото изведување, таа би била, значи, *игра што се игра во круг, оро*.

Впечатливо е тоа што сите овие размислувања водат кон решавање на потеклото на името на танцот со изведување од грчката именка τέλος, како и од придавката изведена од неа τέλειος (τέλεος) и деноминативниот глагол τελέω.

Именката τέλος има основно значење *крај, граница, цел, завршеток, исполнување, одлука, авторитарна функција (тело)*, а потоа и друго: *испорака, царина, трошарина, цена*, како и *одделение (оддел), сила, воено здружение, ескадрила на бродови*. Придавката τέλειος, со варијантата τέλεος што, и покрај различната графија, не се разликува според значењето, секако е етимолошки поврзана со основната именка τέλος од којашто е изведена[21]. Деноминативниот

σὺν τοῖς ὅπλοις καὶ ἤλλοντο ὑψηλά τε καὶ κούφως καὶ ταῖς μαχαίραις ἐχρῶντο·"

[20] Georgiev (1961), 26f.

[21] Од значењата на придавката посведочени во различни извори се издвојуваат како највпечатливи следниве:
1. кога се однесува на живи суштества (лица, животни или растенија) – *наполно израснати, возрасни, во целосна големина*
2. кога се однесува на жртви (жртвување) – *возрасни, одгледани*
3. кога се однесува на божества – *остварен, постигнат*
4. кога се однесува на молитви, знаци, соништа – *исполнети, веродостојни, точни*
5. кога се однесува на одлуки, гласови, силогизми – *убедлив, одлучувачки, конечен*
6. кога се однесува на лица – *ефективен, решавачки*
7. кога се однесува на предмети – *целосен, полн, цел, целокупен*
8. кога се однесува на квалитети – *сеопфатен, совршен*
9. кога се однесува на лица – *остварен, совршен*; Chadwick (1996), 266–271.

глагол τελέω има значење: *завршувам (приведувам кон крај), исполнувам, посветувам, достигнувам зрелост, исплаќам, потрошувам*.

Како што може да се забележи, семантичкото поле на основната именка τέλος е многу широко и прилично сигурно посведочено во старата лексикографија. Генерално, значењето на зборот се засновува *на идејата за завршување, постигнување, заокружување, исполнување*. За τέλος се врзува, без да биде изведена, и именката τελετή со значење *иницирање мистерии, прослава на мистерии*, како и τελευτή, која по своето значење не се разликува од основата τέλος.

Сето ова укажува дека една од можностите е τελεσιάς да се толкува со грчки јазични средства, како туѓ збор од грчко потекло во античкиот македонски и да се поврзе со основното значење на основата τέλος – *цел, крај, исполнување, заокружување*. Не е непознато дека во античкиот македонски јазик се посведочени одредени зборови, главно од војничкиот и медицинскиот речник, кои се недвосмилено позајмени од грчкиот, како што се примерите: ἑταῖροι 'придружници', ἄγημα 'кралска гарда', δώραξ 'слезина', κάναδοι 'вилици' и други[22], но прашање е дали и терминот τελεσιάς може да се смета за заемка од грчкиот.

Поучени од повеќе слични примери, веруваме дека потеклото на терминот τελεσιάς, и покрај сведоштвото на Хесихиј, не е поврзано со личното име Телесијас и дека во случајов, најверојатно, станува збор за народна етимологија[23]. Изведувањето на В. Георгиев е дискутабилно, пред сè поради фактот што основата *tel* е исклучително продуктивна во смисла на сите оние значења што ги опишавме погоре. Веројатно тоа е причината што уште Шантрен во етимолошкиот речник согледал дека во однос на именката τέλος постои своевидна семантичка конфузија (слевање на два збора), при што примарното значење е *крај, граница, цел*, додека секундарното значење би било поврзано со идејата *свртувам, вртам, правам пресврт*. Имено, и покрај стандардното изведување од индоевропската основа **k*^{w}*el-*, Шантрен изразува двоумење дали *tel*

[22] Илиевски (1994), 84; Будимир (1950), 21.

[23] Слично и Хофман, кој пишува *дека природно станува збор за приказна*: Hoffmann (1906), 92.

припаѓа на оваа основа, па оттука произлегува и неговиот заклучок дека постоењето на индоевропскиот облик *k^{w}el-os е, во најмала рака, сомнително и неизвесно[24]. Освен тоа, тука треба да се има предвид и сведоштвото на микенскиот. Микенската титула *te-re-ta* се чини дека е поврзана со основата *tele* и наоѓа свој еквивалент во τελεστάς[25]. Постоењето на микенските облици *te-re-ta*, *te-re-ja*, *te-re-ja-e* е доволен доказ за нивно изведување од и.е. основа *tel[26]. И Риш, како и другите истражувачи, смета дека основата на τέλος со значење *плаќање, услуга* е поскоро изведена од **telos* одошто од *k^{w}el-os[27].

Шантрен и Фриск во своите етимолошки речници не го одбележуваат терминот τελεσιάς.

Радослав Катичиќ во својата студија за старите јазици на Балканот примерот τελεσιάς го вбројува во првата група македонски глоси каде што се сместени термините со јасна грчка етимологија, изведувајќи го терминот речиси идентично со Хофман од основата τελεσις 'крај'. Сепак, тој, давајќи суд за други примери (како на пример ἄλιζα), каде што, исто така, е евидентна зачуваноста на сибилантот во меѓувокалска позиција, остава простор за размислување дека одредени зборови припаѓаат кон еден постар јазичен слој на заемки во античкиот македонски. Иако размислувањата и објаснувањата за овој конкретен пример ги смета единствено за претпоставки, сепак остава простор за размислување

[24] Chantraine (1968), 1103; Chantraine (1967), 12.

[25] Во микенските текстови глаголот е изведен од именката **te-re-ja*. Познати се три други форми од истиот корен: топонимот **te-re-ja*, nomen actionis **te-re-ta* и антропонимот **te-re-ja-wo*. Терминот **te-re-ta* би се однесувал на еден вид висок магистрат во микенската градска администрација, чијашто функција не е докрај расветлена. Според Чадвик, терминот има значење *класа на функционери/локални земјопоседници*. Се претпоставува дека, можеби, станува збор за магистрат за религиски прашања или свештеник, чија титула би се врзувала со зборот τέλη во смисла на *религиски задолженија* или пак е поврзан со τέλος *служба, задолжение*, при што би станувало збор за земјопоседник, секако деривативи од τέλος и τέλλω (Hom. τελείω) *исполнувам служба/должност.* Поподробно види кај: Ventris, Chadwick (1973),498); Delgado (2013), 207.

[26] Подробно објаснето во студијата: Waanders (1983), 16.

[27] Risch (1974), 78, n. 61. Види и: Lejeune (1979), 62f.

дека не може сосема да се отфрли можноста некои од нив да припаѓаат на друг индоевропски јазик[28].

Во овој контекст би сакале да укажеме и на една друга идеја за терминот што придонесува кон негово поточно и поизвесно толкување. Имено, уште во минатиот век Милан Будимир го истакнува терминот τελεσιάς како еден од контроверзните примери од зачуваните глоси што ги потврдува тешкотиите и нејаснотиите што произлегуваат од старомакедонската миксоглотија[29]. За терминот што Хофман го опишува со грчки јазични средства како *завршна игра*, а Писани ја истакнува промената на лабиовеларот пред палатален вокал (појава што не е непозната и во грчкиот), Будимир дава свое мислење правејќи паралела на интервокалското *s* во τελεσιάς со толкувањето кај познатите старомакедонски глоси ἰζέλα и ἄλιζα, а тоа значи сосема поразлично од она во грчките дијалекти[30]. Будимир го прифаќа поинаквото толкување на глосата (претходно поправена во критичкиот апарат во едно од изданијата на текстот на Хесихиј) од страна на Кречмер и Бариќ и нивната еквација ἄλιζα = слов. *jelcha*[31]. Од ваквото изедначување произлегува заклучокот дека зборот се сведува на праобликот **alias*, што во грчкиот би дал единствено **αλια*, бидејќи сибилантот *s* во почетна (преку спиритусот аспер) и интервокалска позиција во грчкиот јазик вообичаено се губи. Од тоа логично се наметнува просудувањето дека јазикот на кој му припаѓа глосата ἄλιζα не може да биде грчки, т.е. да се толкува со грчки јазични средства, туку евидентно има поинаков карактер[32]. Токму затоа и терминот

[28] Katičić, (1976), 109.

[29] Будимир (1950), 21.

[30] Будимир укажува на примерите кај Хесихиј: ἄλιζα· ἡ λευκὴ τῶν δένδρων. Μακεδόνες од и.е. *alisa (во врска со слов. olьha, jelьha), како и ἰζέλα·ἀγαθὴ τύχη, во убедлива врска со илир. Veselia во натписот Veselia quae et Felicitas и слов. veselь; Budimir (1935).

[31] Barić (1926), 221: „Die Grdf. ist. *alisa, die dem mak. Wort zugrunde liegt, und woraus unter verschiedenen Sandhiverhaltnissen slav. *alьcha (> *olьcha) und jalьcha (> jelьcha) entstand. Vgl. daruber H. Pedersen, KZ. XXXVIII, 310–318, Berneker Sl EW s. v. jelcha“.

[32] Катичиќ е резервиран во однос на ова толкување, бидејќи смета дека етимологијата е несигурна и базирана на претпоставено значење; Katičić

τελεσιάς го посочуваме како еден од специфичните примери на кој се потврдуваат разликите во консонантизмот меѓу грчкиот и старомакедонскиот јазик, покрај гореспоменатите примери ἰζέλα и ἄλιζα. Освен овој термин, истото го сведочат и два други примера, а тоа се σάρις[ς]α 'долго (мак.) копје', каде што консонантот во меѓувокалска позиција во изворите е дури и удвоен, а чија латинска паралела го потврдува законот за ротацизам[33], како и техничкиот термин καυσία 'волнена капа со широк раб употребувана од Македонците', што била дел и од церемонијалната облека на македонските кралеви за која не само што нема паралела во грчкиот туку ни во другите и.е. јазици[34]. Терминте σάρισα (без удвоен сибилант) и καυσία се одбележани во засебни одредници во етимолошкиот речник на Р. Бекес, со тоа што првиот е протолкуван, според потеклото, како *можеби предгрчки, со непозната етимологија*,

(1979), 110. Калерис исто така ја смета оваа етимологија за неодржлива, обидувајќи се овој збор да го објасни со грчки јазични средства, но и неговото толкување, според Катичиќ, е во фонетска смисла недоволно засновано и може да се смета само за претпоставка со многу мала веројатност; Kalléris (1954), 90; Hatzidakis (1935), 268ff. ја смета за заемка во македонскиот од некој северен јазик, претпоставувајќи суфикс ист како кај ῥίζα, φύζα, κόνυζα. Sowa (2007), 175 изнесува мислење дека се работи за заемка од некој палеобалкански јазик, додека Бекес го определува зборот како неиндоевропски; Beekes (2000), 21ff..

[33] Hesychius, *Lexicon* sigma, 213, 1: σάρις[ς]α>· δόρυ μακρόν, εἶδος ἀκοντίου Ἑλληνικοῦ, σπάθη βαρβαρική. Μακεδόνες. Според Будимир σάρις[ς]α < lat. curis 'копје' и cuneus 'клин', што ја потврдува неговата теза за ротацизам на меѓувокалски сибилант во латинскиот *s > r; Будимир (1950), 19.

[34] καυσία, ας, ἡ, (Men.331, Duris 14 J., Ephipp. (FGrH 126) 5 J., Nearch.28 J., Plb.4.4.5, AP6.335 (Antip. Thess.), Plu.Ant.54, Arr. An.7.22.2, Hdn.4.8.2). καυσίη, Pseudo-**Zonaras** Lexicogr. kappa,1157, line 22; Etymologicum Gudianum kappa, 308,41; Etymologicum magnum 487,54; Anthologia Graeca 6, 335, 1; Suda, Lexicon kappa, 1139,1, sigma, 558,2). Капата, најверојатно, води потекло од балканските простори уште одамна, но во грчките извори се споменува по македонската експанзија, во времето на Филип и Александар. Подоцнежните археолошки истражувања само ја потврдуваат тезата што ја сведочат и грчките извори за терминот како македонска специфика; Σαατσόγλου-Παλιαδέλη (1993), 145.

додека за вториот етимологијата е означена како *необјаснета*[35]. И покрај тоа веруваме дека во најдобар случај овие зборови би можеле да ги вклучиме во не така малата група македонски зборови со несигурни етимологии и без грчки паралели. Катичиќ, од друга страна, ги вбројува термините σάρισσα и καυσία меѓу зборовите од македонскиот вокабулар што не се поврзани со грчкиот. Дури и Калерис, грчките етимологии што ги предлага за овие термини ги смета единствено за хипотези[36].

Терминот τελεσιάς не е застапен ниту во најновиот грчки етимолошки речник. Впечатливо е дека предмет на испитување и толкување кај Р. Бекес се само оние зборови што се интегрирани или адаптирани во грчкиот вокабулар, веројатно затоа и не го третира овој термин во посебна одредница, туку за карактеристиките на предгрчкиот јазичен слој пишува во посебен дел. Со самото тоа (слично како и Шантрен во својот етимолошки речник од постар датум) имплицитно дава до знаење дека не го смета за грчка заемка во македонскиот јазик што во една друга монографија го определува како *помал/поневажен* јазик и го класифицира во т.н. *фрагментарни* јазици[37]. Тој, како најнов толкувач на фонолошкиот и морфолошкиот систем на грчкиот јазик, во уводот на својот етимолошки речник констатира дека сибилантот *s* во *предгрчкиот вокабулар* (именуван генерално и недиференциран) *се појавува и на почеток и во интервокалска позиција, при што во најголем број случаи кај наследените и.е. зборови е изгубен*[38]. Наспроти него, Будимир, во *предгрчкиот* слој од него именуван како *пеластички*, јасно посочува примери не само на зачувување туку и на сонаризација (озвучување на сибилантот во меѓувокалска позиција), што го потврдуваат и гореспоменатите примери од античкиот македонски јазик[39]. За македонската фонетика од особена важност се

[35] Beekes (2010), 1309, 659.

[36] Kalléris (1954).

[37] Beekes (2011), 23, 30, 329.

[38] Beekes (2010), XXI.

[39] На задржувањето, па дури и сонаризација на *s* во старомакедонскиот укажал уште П. Кречмер, кој потврдил дека ова е разлика меѓу македонскиот и грчките дијалекти што не треба да се потцени (Gl. XV, 305).

термините што противречат на обидот јазикот на античките Македонци да се утврди како грчки дијалект. Одржувањето на интервокалското *s* и неговата сонаризација е наполно спротивно на судбината на овој глас во меѓувокалска позиција во сите грчки дијалекти. Одредени примери на старомакедонски глоси, главно од медицинскиот и војничкиот речник, биле прифатени и сметани за технички термини преземени од грчкиот, но забележуваме дека, токму на примери како што е τελεσιάς 'македонска игра со оружје', старомакедонската миксоглотија покажува неразрешени тешкотии и уникатни примери што верно ја отсликуваат таа испреплетена јазична состојба. Дури и од лингвистите што категорично и недвосмислено ја застапуваат тезата дека старомакедонскиот јазик е грчки дијалект[40], речиси ниту еден не го отфрла фактот дека одредени фонетски појави во античкиот македонски се противречни на ваквото тврдење, независно на кој начин го објаснуваат или се обидуваат да го релативизираат ваквото становиште[41]. Засега останува непобитен фактот дека јазичниот систем на античкиот македонски не може веродостојно да се реконструира врз основа на расположливиот лексички материјал од

Освен тоа, Будимир ја согледал и појавата на ротацизам, односно преминувањето на меѓувокалското *s* > *r* во латинскиот, како и неговото преминување во гутурал *s* > *k*/*h* кај старокритскиот фитоним *dhous* > δαῦκος, δαύχνα или кај примерот од Сицилија σαῦκος; Budimir (1965), 9. За резултатите од истражувањата на Будимир поопширно кај Mayher (2014).

[40] Позицијата на античкиот македонски како посебен индоевропски јазик ја бранат Писани, Русу, Шантрен, Пудиќ, Георгиев, Бак и др. Според мислењето на повеќето лингвисти е, сепак, само грчки дијалект, со тоа што О. Хофман верувал дека античкиот македонски е донекаде изменет под влијание на локалните говори на автохтоното тракиско население, додека Хацидакис, Хамонд и Калерис ја застапуваат тезата дека старомакедонскиот јазик е во основа дорски дијалект. Р. Катичиќ и О. Масон во подоцнежните години исто така ја застапуваат тезата за старомакедонскиот како грчки дијалект, додека за Барић, Швицер, Кречмер и Будимир античкиот македонски јазик е продукт на мискоглотија.

[41] Brixhe, Panayotou (1994), 205–220 тоа го припишуваат на влијанието на бригиската компонента во генезата на македонскиот идентитет. Поопширно за тоа кај: Hatzopoulos (2017), 299–329.

стотината гласи и зачуваните лични имиња, без флексија, меѓутоа очигледно е дека одредени македонски форми не можат да се протолкуваат со грчки јазични средства[42].

Поради сето ова заклучуваме дека τελεσιάς 'македонска игра со оружје' претставува автентична трага и остаток од предгрчките говори, во случајов војнички термин од лексиката на античкиот македонски со засега непозната етимологија. Овој пример претставува уште една потврда за појавата што ја забележал Будимир уште во минатиот век, дека во грчките говори, и покрај губењето на иницијалниот сибилант или неговото исчезнување во интервокалска позиција, сè уште од предгрчкиот слој влегуваат и опстојуваат зборови со специфични фонетски особености.

Користена литература

Извори

Athenaeus Soph., *Deipnosophistae*, *Athenaei Naucratitae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols., ed. Kaibel, G., Teubner, Leipzig, 1–2, 1887; 3, 1890; repr. 1–2, 1965; 3, 1966.

Batrachomyomachia, *Homeri opera*, vol. 5, ed. Allen, T. W., Clarendon Press, Oxford, 1912, repr. 1969.

Etymologicon magnum seu magnum grammaticae penu, Friderici Sylburgii (ed.), editio nova correctior, Lipsiae apud Io. Aug. Gottl. Weigel, 1816.

Pollux, Julius, *Onomasticon*, *Pollucis onomasticon*, 2 vols., ed. Bethe, E. Teubner, Leipzig, 9.1, 1900; 9.2, 1931, repr. 1967.

Ptolemaeus Gramm., *De differentia vocabulorum* (= Περὶ διαφορᾶς λέξεων) [Sp.] (e codd. Ottobon. gr. 43 + Vat. gr. 197).

Strabo, *The Geography* of Strabo, with an English translation by Horace Leonard Jones, in eight volumes, vol. III, Harvard University Press, Cambridge MA, 1961.

Xenophon, *Anabasis*, transl. by C. L. Brownson, Loeb Classical Library, 1922, rev. 1989.

[42] Р. Катичиќ самиот признава дека истражувачите што сметаат дека македонскиот бил грчки дијалект или засебен јазик близок до грчкиот тоа становиште го должат единствено на македонската ономастика, а особено врз основа на личните имиња; Katičić (1976), 353.

Речници и прирачници

Bailly, A. (1963), *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger. [26ème] édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris.

Beekes, R. (2010), *Etymologicaly Dictionary of Greek*, with the assistance of Lucien Van Beek, Brill, Leiden – Boston.

Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* 1–2, Klincksieck, Paris.

Frisk, H. (1973), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

Hesychius (1965), *Lexicon*, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 3–4, ed. M. Schmidt, Halle.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1973), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

Литература

Будимир, М. (1950), *Грци и Пеласти*, Посебна издања, књига CLXVII, Одељење литературе и језика, књига 2, САНУ, Београд.

Илиевски, П. Хр. (1994), ‘Местото на античкиот македонски меѓу другите индоевропски јазици‘, *ЖА* 44.1–2, 73–92.

Касапис, Ј. Ф. (2015), ‘Термин τελετή у грчким изворима обредног садржаја‘, *Саборност 9*, 145–163.

Проева, Н. (2014), *Религијата на античките Македонци*, Historia antiqua macedonica, книга 11, Скопје.

Barić, H. (1926), ‘Miscellen‘, *Archiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju* III, 213–221.

Beekes, R. S. P. (2000), ‘European substratum words in Greek‘, in: Ofitsch, M. & Zinko, Ch. (eds.), *125 Jahre Indogermanistik in Graz*, Graz, 21–31.

Beekes, R. S. P. (2011), *Comparative Indo-European Lingusitics*, An Introduction, Second edition revised and corrected by Michiel De Vaan, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadephia.

Brixhe, C., Panayotou, A. (1994), ‘Le macédonien‘, in: Bader, F. (ed.), *Langues indo-européennes,* CNRS éditions, Paris, 205–220.

Budimir, M. (1935), ‘Griechisch und makedonisch‘, *Revue internationale des etudes balkaniques* 1, 281–282.

Budimir, M. (1965), ‘De Hil(l)uriorum Pelastarum vestigiis wuibusdam lexicis‘, *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja Naučnog društva NRBiH*, knjiga III, 5–11.

Chadwick, J. (1996), *Lexicographica Graeca: Contributions to the lexicography of Ancient Greek*, Clarendon Press, Oxford.

Chantraine, P. (1967), *Morphologie Historique du Grec*, Librairie C. Klincksieck, Paris.

Delgado, J. M. J. (2013), 'Mycenean te-re-ja', *Historische Sprachforschung/Historical Linguistics* 126, 207–216.

Edson, Ch. (1970), 'Early Macedonia', in: Lourdas, V., Makaronas Ch. (eds.), *Ancient Macedonia: Papers read at the First International Symposium held in Thessaloniki 26–29 August, 1968*, Volume 1, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 2–44.

Georgiev, V. (1961), 'La toponymie ancienne de la péninsule Balkanique et la thèse méditerraneenne', *Balk. E* 3.1, Academie Bulgare des Sciences Sofia, Sofia.

Hammond, N. G. L., Griffith, G. T. (1979), *A History of Macedonia II*, Oxford.

Hatzidakis, G. N. (1935), 'Αλιζα Und Das Makedonische', *Glotta* 23.3/4, 268–270.

Hatzopoulos, M. (2017), 'Recent Research in the Ancient Macedonian Dialect: Consolidation and New Prespective', in: Giannakis, G. K., Crespo, E., Panagiotis, F. (eds.), *Studies in ancient Greek dialects from central Greece to the Black Sea*, Trends in Classics – Supplementary Volumes Series. 49, Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 299–329.

Hoffmann, O. (1906), *Die Makedonen: ihre Sprache und ihr Volkstum*, Göttingen.

Kalléris, J. N. (1954), *Les anciens Macédoniens. Étude linguistique et historique*. Tome I, Collection de l'Institut français d'Athènes, Klincksieck, Athènes.

Katičić, R. (1976), 'O jeziku i narodnosti starih Makedonaca', *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja* NDBiH, knjiga XIII, Alojz Benac Sexagenario Dicatum, Sarajevo, 339–354.

Katičić, R. (1976), *Ancient languages of the Balkans*, Part one, Mouton, Hague – Paris.

Kretschmer, P. (1927), 'Makedon. *áliza*', *Glotta* XV, 3–4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 305–306.

Lejeune, M. (1979), 'La phonologie: 1'example des labiovélaires', *SMEA* 20, 53–68.

Mayher, M. (2014), *Paleobalkanistička istraživanja Milana Budimira* (magistarska teza), Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, Beograd.

Risch, E. (1974), *Wortbildung der homerischen Sprache*, Zweite, völlig überarbeitete Auflage, Walter de Gruyter, Berlin.

Schedtler, J. J. (2014), *A heavenly chorus: the dramatic function of Revelation's hymns*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Schuddeboom, F. L. (2009), *Greek Religious Terminology, Telete & Orgia*, A revised and Expanded Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg, Brill, Leiden – Boston.

Séchan, L. (1930), *La danse grecque antique*, Paris.

Sowa, W. (2007), 'A Note on Macedonian aliza', in: George, C., McCullagh, M., Nielsen, B., Ruppel, A., Tribulato, O. (eds.), *Greek and Latin from an Indo-European perspective*, Cambridge Classical Journal Proceedings of the Cambridge Philological Society Supplementary Volume 32, Cambridge University Press, Cambridge, 174–178.

Stylianou, P. J. (1998), *A Historical Commentary on Diodorus Siculus*, Oxford.

Ventris, M., Chadwick, J. (1973), *Documents in Mycenaean Greek, Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Plyos, and Mycenae with Commentary and Vocabulary*, University Press, Cambridge.

Waanders, F. M. J. (1983), *The History of Telos and Tele? in Ancient Greek*, Thesis, Amsterdam.

Wheeler, E. L. (1982*),* 'Hoplomachia and Greek Dances in Arms', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23, 223–233.

Σαατσόγλου-Παλιαδέλη, Χ. (1993), 'Βεργίνα 1990: ανασκαφή στο ιερό της Εύκλειας', *ΑΕΜΘ* 4 (1990), 21–34.

Τελεσιάς – *armed dance* lexical study

SUMMARY

Jasminka Kuzmanovska

Institute of National History, Skopje
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

kuzmanovska.jasmina@gmail.com

The term τελεσιάς 'armed/military dance' according to Athenaios was typical for ancient Macedonians as recorded in his *Deipnosophistae* in the early 3rd-century AD. Considering the scarce use of the noun in the sources and peculiar etymology of the term, the focus of the article is aimed at more detailed examination of its basics. To be specific, there are two possible solutions regarding the origin of the term. According to the first one, in the root of τελεσιάς lies Greek noun τέλος (adj. τέλειος /τέλεος, verb τελέω) originally denoting 'the turning point', later 'the end, the goal, completion' or τελετή 'initiation'. The other, in our opinion more likely possibility is that this term, in its origin Pre-Greek, belongs to the group of words in Ancient Macedonian characterized by interesting features in the sound pattern and derivation/formation, specific for the deeper layer of the Ancient Macedonian language, which clearly distinguishes it from the Greek.

Key words: τελεσιάς, armed dances, etymology, Macedonian glosses, Pre-Greek language

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 811.14'02'373.611

On the compounds with *αὐτός* in Mycenaean and Post-Mycenaean Greek*

Elena Džukeska

Institute of Classical Studies
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

elena@fzf.ukim.edu.mk, elena.dzukeska@gmail.com

ABSTRACT

The emphatic pronoun *αὐτός* is extensively used in nominal composition in Ancient Greek. At least one form in genitive *au-to-jo*, confirms that this pronoun was already in use in Mycenaean Greek and several forms with *au-to-* (or *au-*) as first member testify that compounds with *αὐτός* were also common in the Mycenaean period of the Greek language. The aim of this paper is to discuss the possibilities for interpretation of the Mycenaean forms and then to attempt to establish similarities and differences regarding the use of *αὐτός* in nominal composition in Mycenaean and Post-Mycenaean Greek.

Key words: compounds, αὐτός, Mycenaean Greek

Introduction

The emphatic pronoun *αὐτός* "self, same" plays important role in nominal composition in Ancient Greek. There are over 400 compound words with *αὐτός* as first member according to the Chantraine's Etymological Dictionary of the Greek Language (*DELG I* 144) and the data provided by the Greek English Lexicon (s.v.). If we take into

* I am very grateful to Prof. Dr. Margarita Buzalkovska Aleksova for her helpful comments on an earlier version of this paper.

account various secondary derivations, the number of compound words with *αὐτός* is even larger. Although their first member is always the same, these compounds are very versatile, regarding both their form and their meaning. On one hand, this is owing to the fact that the second member can be both nominal or verbal and to the different meanings of the pronoun *αὐτός*, on the other. These compounds are important part of the Greek lexicon and of its scientific and philosophical vocabulary in particular. Some of them, such as *αὐτόματος*, "acting of one's own will, spontaneous, automatic", first mentioned in the Homeric epics, continued being used in the Post-Classical periods and have become part of the international lexicon. They provide significant evidence that some of the most important contemporary scientific concepts have roots as early as the Homeric age.

Compounds with *αὐτός* as first member were also used as personal names. There are c. 45 names registered in the *Lexicon of the Greek Personal Names* in all areas of the Greek world. Some of these names are just compounds with *αὐτός* otherwise used as common adjectives or nouns, but some of them are unique formations. Prior to the decipherment of the Linear B tablets, the oldest examples of the pronoun *αὐτός* and its compounds were those found in the Homeric epics. Today we know that the earliest evidence comes from the Mycenaean period and includes at least one instance of *αὐτός* in genitive singular and several compound forms. In the following passages an overview of the Mycenaean forms shall be given and the possibilities for interpretation of their meaning and structure shall be discussed. Then, an attempt shall be made to compare the Mycenaean evidence with the evidence from the Homeric and classical Greek periods and establish similarities and differences regarding the use of *αὐτός* in nominal composition in Mycenaean and Post-Mycenaean Greek.

Mycenaean evidence for compounds with *αὐτός* as first member

The following Mycenaean forms can be interpreted as compounds with *αὐτός* as first member:

au-u-te (**KN Od 666**.b). This form occurs once on the Knossos tablet Od 666, of which only the right half is preserved, cf. *(.b)]ḳẹ-me-no / au-u-te , a-pe-i-si (.a)] to-so o LANA 14*. The context suggests that it might be an

adverb (Palmer 2008, 67; Lejeune 1966, 23). The form *a-pe-i-si* is probably a verbal form, */apeisi/*, a 3rd pers. sing. of *ἄπειμι*, "go away, depart" (Bartoněk 2003, 324), whereas the phrase *to-so o* might be */tosson ophelos/*, with *o* as an abbreviation for */ophelos/*, "debt, deficit".[1] This entry therefore, records a deficit in the expected amount of wool and perhaps the explanation for the deficit, which was the absence of the person designated as *]ḳẹ-me-no*.

Petruševski and Ilievski (1958, 277) have interpreted *au-u-te* as *αὐϜετές*, "this year", a compound adverb with *αὐ-* (shortened from *αὐτο-*) as first member and *ἔτος*, "year" as second, cf. Hsch. *αὐετῆ· αὐτοετῆ* and Mes. *atavetes*, "of the same year, within the year", the sign *u* being used with the value of *we*. However, it is equally possible that the second member contains the zero grade of **wet-*, **ut-*, cf. *πέρυσι*, *περυσινός*, Myc. *pe-ru-si-nu-wo*, */perusinwo-/* (Buzalkovska 1995, 52, 78, 111; Melena 2014a, 59, 132).[2]

au-ja-to (**MY Au 102**.5) and **au-wi-ja-to** (**MY Au 653**.4; **657**.2). There is no doubt that *au-ja-to* is a masculine personal name in nominative. It occurs in a list of personal names accompanied by the logogram *VIR*. But, its interpretation is uncertain. According to Petruševski and Ilievski (1958, 271-272) the word should be transcribed as *au-ṭọ-ja-to*, because there is a crack after the sign *au*, and "there might have been a sign *to* at this place". They suggested that the name may be interpreted as **Αὐτοΐατος*, **Αὐτοϊάτωρ* or **Αὐτοΐαλτος*, a compound of *αὐτο-* and *ἰαίνω* (*ἰάομαι*), "heat, melt, heal", cf. Myc. *i-ja-te* (**PY Eq 146**.9), */iyātēr/*, *ἰατήρ*, "doctor", Post-Myc. *Ἰάτρων*, *Ἰατροκλεῖς* or *ἰάλλω*, "send, put forth", cf. Post-Myc. *Ἰάλμενος*. In the TITHEMY edition (1991), however, just as in the previous editions of the Mycenaean tablets, the word is transcribed as *au-ja-to*[3] and accordingly interpreted as a scribal error or

[1] A different interpretation that *to-so-o* is an alternative spelling of *to-so-jo*, not as a genitive singular form, but rather as a phrase consisting of *to-so*, a nom. accus. of *τόσσος* and *jo/o*, a modal adverb of the relative pronoun *ὅς*, */tosson hō(s)/*, has been taken into consideration by Melena (2014a, 125).

[2] For a different interpretation of *au-u-te* as an adverb *αὖθεν* from *αὐτόθεν*, see Jiménez Delgado 2016, 112.

[3] The same transcription has been reproduced in the electronic database LiBER and no new readings of the fifth line of the tablet MY Au 102 have been added, cf. *LiBER, Linear B Electronic Resources* (http://liber.isma.cnr.it/cgi-

an alternative spelling for *au-wi-ja-to* (Lejeune 1966, 14, 25; Morpurgo Davies 1972 [1971], 96-97; *Docs.*[2] 425, 537; *D.Mic. I* 143; Melena 2014a, 59), a masculine personal name in nominative, occurring twice in Mycenae, on **MY Au 653**.4 and **657**.2.

Since the etymology of *ἰάομαι* and *ἰάλλω* does not involve the initial sound *w*, if we accept that the second member of *au-ja-to*, *-ja-to* is related to one of these verbs and if we accept that *au-ja-to* and *au-wi-ja-to* are one and the same name, we have to assume that the syllabogram *wi* in the form *au-wi-ja-to* was used to denote *w*-glide between the diphthong *au* and the following vowel *i*. Alternatively, *au-wi-ja-to* can be interpreted as */Auwiyanthos/* (Petruševski – Ilievski, 1958, 277; Melena 2014a, 59), cf. Post-Myc. *ἰάνθινος*, "violet-colored", *ἴανθος*, "violet" (a compound itself consisting of *ἴον*, Hsch. *γία·ἄνθη*, Lat. *viola* and *ἄνθος*, see *EDG* 573, 594) and this form need not necessarily denote the same name as the form *au-ja-to*. In any case, each of the proposed interpretations implies that both *au-ja-to* and *au-wi-ja-to* are compounds with *αὐ-* (shortened from *αὐτο-*) as first member.

au-ta-mo (**PY Jn 658**.4; **725**.2). This is another masculine personal name in nominative. It is recorded twice in the Pylos Jn series in lists of smiths. It has been interpreted as a compound of *αὐτο-* and *αἷμα*, cf. *αὐθαίμων*, *αὔθαιμος*, "of the same blood, brother, sister", */Authaimōn/* (Ephron 1961, 80; Lejeune 1966, 25; *Docs.*[2] 537; *D.Mic. I* 145; Nakassis 2013, 226) or */Autaimʰōn/* (Waanders 2008, 54). Petruševski and Ilievski (1958, 275) suggested different transcription and interpretation **Aὔσταρμος*, a compound of *αὔω* and *ἅρμα*.

It is tempting, however, to interpret this name as */Autar(h)mos/* or */Autar(h)mōn/*, a compound, consisting of *αὐτ-* (shorthened with elision from *αὐτο-*) as first member and the stem *ἁρμο-*, cf. *ἁρμός*, "joint"[4] as second member. Words derived from this stem and the stem *ἁρμn̥(τ)-* are already attested in Mycenaean Greek, cf. *ἅρμα* and Myc. *a-mo*,

bin/tablet.pl?id=MY%20Au%20102) and also *DĀMOS, Database of Mycenaean at Oslo* (https://www2.hf.uio.no/damos/#5562) under MY Au 102.

[4] This stem is derived from the root *ἀρ-* (< **H₂er-*), "fit" and the suffix *-μο-* (< **-smo-*), see *EDG I* 134-135; *DELG I* 110-111, whereas the word *ἅρμα* "wheel, chariot" is derived from the same root with the suffix *-μα-* (< **-smn̥-*). See also Ilievski, 1987.

/ar(h)mo/, "wheel"; *ἁρμόττω*, *ἁρμόζω*, "fit together, join" and Myc. *a-ra-ro-mo-te-me-na*, */arar(h)motmena-/*, *a-ra-ro-mo-te-me-no*, */arar(h)motmenō/*, perf. med. pas. part. fem. nom. sg., pl., dual; Myc. *a-mo-te-jo-na-de*, */ar(h)moteyōnade/*, acc. sg. of */ar(h)moteyōn/*, "wheel workshop"; *ἁρματοποιός*, *ἁρματοπηγός*, "wheel maker" and Myc. *a-mo-te-wo*, */ar(h)motēwos/*, gen. sg. of */ar(h)moteus/*, "wheelwright".

As regards the meaning of a compound consisting of *αὐτ-* and *ἁρμο-*, we can recall the Homeric evidence. In Homer, the pronoun *αὐτός* is typically found in phrases with *ἅρμα*, expressing the idea that a hero himself is driving his own chariot and horses, cf. Hom. *Il*.5.230-232, 237-238:

> Αἰνεία **σὺ μὲν αὐτὸς ἔχ' ἡνία καὶ τεὼ ἵππω**
> μᾶλλον ὑφ' ἡνιόχῳ εἰωθότι καμπύλον **ἅρμα**
> οἴσετον, εἴ περ ἂν αὖτε φεβώμεθα Τυδέος υἱόν·
> ....
> ἀλλὰ **σύ γ' αὐτὸς ἔλαυνε τέ' ἅρματα καὶ τεὼ ἵππω**,
> τὸν δὲ δ' ἐγὼν ἐπιόντα δεδέξομαι ὀξέϊ δουρί.

"Aeneas, keep **thou the reins thyself, and drive thine own horses**; better will they draw the curved **car** under their wonted charioteer, if so be we must flee from the son of Tydeus. ... Nay, **drive thou thyself thine own car and thine own horses**, and I will abide this man's onset with my sharp spear."

(English translation by A.T. Murray) [5]

But, there are also instances, where *αὐτός* is used to modify the noun *ἅρμα*, as a pronominal adjective that emphasizes the meaning "more precisely, exactly that, the very", cf. Hom. *Il*. 23.6-9:

> Μυρμιδόνες ταχύπωλοι ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι
> μὴ δή πω ὑπ' ὄχεσφι λυώμεθα μώνυχας ἵππους,

[5] All English translation quotes of Homer in the paper are from the editions Homer, *The Iliad*, with an English translation by A. T. Murray, William Heinemann LTD – Harvard University Press, London – Cambridge, MA, 1954 (Vol. I) and 1947 (Vol. II) and Homer, *The Odyssey*, with an English translation by A. T. Murray, William Heinemann LTD – Harvard University Press, London – Cambridge, MA, 1953 (Vol. I) and 1946 (Vol. II).

ἀλλ' **αὐτοῖς ἵπποισι καὶ ἅρμασιν** ἆσσον ἰόντες
Πάτροκλον κλαίωμεν· ...

"Ye Myrmidons of fleet steeds, my trusty comrades, let us not yet loose our single-hooved horses from their cars, but **with horses and chariots** let us draw nigh and mourn Patroclus. ...."

On the other hand, we can compare the Mycenaean personal name *au-ta-mo* with names attested in the Post-Mycenaean Greek, such as *Ἵππ-αρμος*, *Ἐχέτ-αρμος*, *Ξέν-αρμος*, *Πάν-αρμος* and *Ἅρμος*, *Ἅρμων*, cf. also Myc. *a-mo-ta-jo* (**PY Jn 320**.2), */Ar(h)motāyos/*, a patronymic and the compound name *a-mo-ke-re[-we* (**PY Nn 831**.3), */Ar(h)moklewēs/*. As regards the semantics, it can be compared with compounds such as *αὐτ-άγγελος*, "carrying one's own message, he who tells himself what he saw". The Mycenaean name *au-ta-mo* might mean "he who is himself a joint, who joins, fits", accordingly.

au-to-a$_2$-ta (**PY Cn 314**.3). This form occurs in the third line of a tablet from the Pylos Cn series, cf. *au-to-a$_2$-ta OVISm 162*[. Although it is not followed by the logogram for man, *VIR*, and the context is very limited (the tablet is severely damaged), there is a widespread opinion that it is a masculine personal name of a shepherd in nominative. As, to the transcription of the name, Petruševski and Ilievski proposed (1958, 276) to transcribe it as **Αὐτοᾶλτας*, a compound of *αὐτο-* and *ἄλλομαι*, "he who jumps at once". Whereas, Lejeune proposed to transcribe it as **Αὐτοηάτᾱς*, "celui qui se vainc lui-même", a compound of *αὐτο-* and **sn̥-*, a zero grade of the root **sen-*, cf. *ἄνυμι*, *ἄνυμαι*, "effect, accomplish, destroy, win, obtain", cf. Mycenaean personal names *a-nu-to* and *a$_2$-nu-me-no*, (Lejeune 1966, 24-25; Bader 1972 [1971], 178; Leukart 1994, 71-72; *D.Mic. I* 146; Waanders 2008, 39; Nakassis 2013, 227). A parallel compound in Post-Mycenaean Greek with the full grade *sen-* would be *αὐθέντης*, *αὐτοέντης*, "murderer, perpetrator, doer" (Leukart 1994, 71; Waanders 2008, 39). The form *au-to-ą*[occurring on **PY Cn 938.**1 might be an alternative spelling for this name (*Docs.*^{2} 537; Lejeune 1997, 261).

A completely different interpretation of the form *au-to-a$_2$-ta* was proposed as possible by Melena, a possibility to take *au-to-a$_2$-ta* as a

spelling variant of *au-to-a₃-ta* and as a compound describing the cattle.[6] Bearing in mind that there are no explicit indications on the tablet **PY Cn 314** that *au-to-a₂-ta* is a masculine personal name, it seems quite reasonable to assume that it refers to the rams denoted by the adjacent logogram *OVIS*^{m}. It is possible that it denotes the same word as the form *au-to-a₃-ta*, in which case, the second member of the compound begins with **hai(s)-*, but it is equally possible that it denotes something else.

au-to-a₃-ta (**KN Ch 972**) and **au-a₃-ta** (**KN C 1582**.b). The form *au-to-a₃-ta* occurs on a sherd without a context. It is obviously a compound with *αὐτο-* as first member. Similarly, just as in the case of *au-to-a₂-ta*, despite the lack of context to confirm it, the widespread opinion is that it is a masculine personal name in nominative. Different proposals as regards its interpretation have been offered: **Αὐτοαίτᾱς*, with *αἴνυμαι*, "take, seize" as second member, cf. Myc. *a₃-nu-me-no*, "celui qui se saisit lui-même" (Lejeune 1966, 24-25; Bader 1972 [1971], 175; Leukart 1994, 72; *D.Mic. I* 146); */Autoaithās/* with the root *αἰθ-* (< **H₂eidh-*), "kindle" as second member, cf. *αἰθός*, "burnt, shining, red-brown", *αἴθων*, "fiery, burning, red-brown", *αἴθω*, "light up, kindle", Mycenaean personal name *a₃-ti-jo-qo*, */Aithiyokʷs/*, *Αἰθίοψ* (Petruševski – Ilievski 1958, 276; Buzalkovska-Aleksova 1995, 244, 280, 304) or */Autohai(s)tas/* with an unknown element **hai(s)-* as second member (Waanders 2008, 39). It is possible that *au-a₃-ta*, occurring on the tablet **KN C 1582**.b, is a variant, a by-form of *au-to-a₃-ta*, with *αὐ-* instead of *αὐτο-* (Leukart 1994, 73; *D.Mic. I* 143; Melena 2014a, 59). Fortunately, this tablet provides the context that sheds light on the meaning of the form. *Au-a₃-ta* is followed by the logogram *BOS*^{m}, and in the first line of the tablet the word *we-ka-ta*, *ἐργάτης* occurs. It is obvious therefore that the tablet deals with working oxen. Bearing this in mind, it seems reasonable that *au-a₃-ta* is another adjective describing cattle (see note 6). It is tempting to interpret it as a compound, consisting of *αὐτός* and *αἰθός*, but referring to the color of the animals, perhaps "very red-brown", cf. *αὐτόχρυσος*, "of very gold". It might be maybe even better to presume that */Autoaithās/* is a name of an

[6] Cf. "It is likely that *au-to-ą*[, *au-to-a₂-ta*, *au-to-a₃-ta* and even *au-a₃-ta* are all merely variants of the same compound word describing cattle. The contrast between spellings with *-a-*, *-a₂-* and *-a₃-* would represent a plain-, juncture- and diphthong-writing for the second member." (Melena 2014a, 58, n. 68). See also *Docs.*² 537; Waanders 2008, 39.

ox. The Knossos Ch series is well known for its oxen names, cf. *'to-ma-ko' wo-no-qo-so-qe BOS*^{m} *ZE 1* (**KN Ch 897**) and other names (Petruševski 1968, Killen 1992-1993).

au-to-te-qa-jo (**TH Ug 4**). This word has been unanimously interpreted as a masculine personal name */Autothēg*^{w}*ayos/*, a compound of *αὐτο-* and *Θηβαῖος*, "born, native Theban" (Chadwick 1970, 130; Leukart 1994, 72; Buzalkovska-Aleksova 1995, 245, 280; Waanders 2008, 65; Del Freo 2009, 61; Melena 2014a, 58).[7]

au-to-*34-ta-ra (**PY Fn 187**.10). This word occurs in a list of recipients of barley, cf. *po-si-da-i-jo-de* (l. 2), *a-ke-ti-ri-ja-i* (l. 15), *po-si-da-i-je-u-si* (l. 18) and is probably a personal name in dative. As for the interpretation, the opinions differ, because there is no agreement on the transliteration of the syllabogram *34, yet, cf. */Autoaithalā/*, "All sooty", Myc. *a*$_{3}$*-ta-ro* and Post-Myc. *αἰθαλος*, (Melena 2014a, 59 and 2014b, 217; Nakassis 2013, 227); */Autolutrā/* (Duhoux 1983, 122; Waanders 2008, 54).

Additionally, there is one personal name on the Mycenaean tablets that is probably a hypocoristic of a compound personal name with *αὐτο-* as first member.

au-ta$_{2}$ (**KN Db 1166**.B). Bearing in mind the value */ti-ja/* of the syllabogram *ta*$_{2}$, the interpretation */Autiās/*, Post-Myc. *Ἀυτίας*, of this masculine personal name in nominative seems logical (Petruševski – Ilievski 1958, 275; Lejeune 1966, 25; *D.Mic. I* 145). But, a different reading of this name as */Austās/*, cf. *αὕω* has also been discussed (Heubeck 1979, 255, Melena 2014a, 58) in terms of the transcription of *ta*$_{2}$ as *ta*, another possible value of this syllabogram.

The meanings of the pronoun *αὐτός* in the Mycenaean and in the Post-Mycenaean Greek

Before we continue with the comparison of the Mycenaean to the Post-Mycenaean compounds with *αὐτός*, it will be useful to make a

[7] On the possibility that this is just an arbitrary combination of the two elements, without any particular meaning, see Lejeune 1997, 261.

short excursus on the meaning of *αὐτός* as a pronoun in order to gain better understanding of its use in nominal composition.

The emphatic pronoun *αὐτός* "self, same" could have originated as a phrase *αὖ τόν*, consisting of the adverb *αὖ*, "again, anew or on the contrary"[8] and the stem *το-* of the demonstrative *ὁ, ἡ, τό* (< **so-/to-*), meaning "that again" or "that on the contrary" according to E. Risch (1974, 369).[9] Homeric poetry provides us with many examples, that illustrate how this pronoun was used to express identity, emphasizing the reference to something already mentioned or/and in opposition to something in the immediate context, cf. Hom. *Il*. 9.300-302:

> εἰ δέ τοι ᾿Ατρεΐδης μὲν ἀπήχθετο κηρόθι μᾶλλον
> **αὐτὸς** καὶ τοῦ δῶρα, σὺ δ' ἄλλους περ Παναχαιοὺς
> τειρομένους ἐλέαιρε κατὰ στρατόν, ...

"But if the son of Atreus be too utterly hated by thee at heart, **himself** and his gifts, yet have thou pity at least on the rest of the Achaeans, that are sore bested throughout the host; ..."

or, Hom. *Il*. 13.640-642:

> ῾Ως εἰπὼν τὰ μὲν ἔντε' ἀπὸ χροὸς αἱματόεντα
> συλήσας ἑτάροισι δίδου Μενέλαος ἀμύμων,
> **αὐτὸς δ' αὖτ' ἐξ αὖτις** ἰὼν προμάχοισιν ἐμίχθη.

"With this, peerless Menelaus stripped from the body the bloody armour and gave it to his comrades, and **himself** went **back again**, and mingled with the foremost fighters."

As an adjective *αὐτός*, was also used to modify nouns and personal pronouns in order to add emphasis to the meaning "more precisely, exactly that, the very", to point out the person or the object to which the nouns or the personal pronouns referred, cf. Hom. *Il*. 13.614-615:

---

[8] Cf. Lat. *au-*, *aut*, *autem*. Litv. *au-*, OCS. ***y-*** , Skt. *áva* (< **H₂eu*, "away, again") and also *αὖτε, αὖτις, αὐτίκα, αὖθι, αὖθε, αὖθις*. See *EDG I* 167; *DELG I* 137; *GEW I* 183.

[9] See also *EDG I* 173; Rix 1992, 185; Buzalkovska - Aleksova 1995, 280-281. For other interpretations see Schwyzer 1953, 613-614; *DELG I* 144; *GEW I* 191-192.

ἤτοι ὃ μὲν κόρυθος φάλον ἤλασεν ἱπποδασείης
ἄκρον ὑπὸ λόφον **αὐτόν**, ...

"Peisander verily smote Menelaus upon the horn of his helmet with crest of horse-hair – on the topmost part beneath **the very** plume, ..."

Or, Hom. *Il*. 7. 101-102:

τῷδε δ' ἐγὼν **αὐτὸς** θωρήξομαι· **αὐτὰρ** ὕπερθε
νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

"Against this man will **I myself** arm me; **but** from on high are the issues of victory holden of the immortal gods."

Similarly, it was used to modify nouns, emphasizing the meaning "same" i.e the identity with something or someone in the immediate context, cf. Hom. *Od*. 8.107-108:

... ἦρχε δὲ τῷ **αὐτὴν** ὁδὸν ἣν περ οἱ ἄλλοι
Φαιήκων οἱ ἄριστοι, ἀέθλια θαυμανέοντες.

".. guiding him by the **self-same** road by which the others, the nobles of the Phaeacians, had gone to gaze upon the games."

In the Post-Homeric period, *αὐτός* was used not only to express identity and emphasis, but also as a 3rd pers. sing. personal pronoun and as a reflexive pronoun in combination with the personal pronouns.[10]

As to the Mycenaean period of the Greek language, the pronoun *αὐτός* is attested only once in genitive singular on a tablet from Pylos, cf. PY Eb 156.2:

e-u-ru-wo-ta , te-o-jo , do-e-ro , ka-ma-e-u[e-ke-qe o-na-to] 'wo-ze-qe' to-so-de , pe-mo GRA 1[T 3
a$_3$-ti-jo-qo , e-ke-qe , **to-jo-qe , au-to-jo** , ka-ma-o , [to-so-]de , pe-mo GRA [

Various interpretations of this tablet have been proposed and various answers have been given to the question to what exactly the

[10] On the different uses of *αὐτός* in Homeric and classical Greek see Chantraine 1953, 155-158; Schwyzer – Debrunner 1950, 211-212.

phrase *to-jo-qe au-to-jo* refers.[11] However, if it is acceptable that it refers to the personal name mentioned in the first line *e-u-ri-wo-ta* (Džukeska 2012, 4), than we can transcribe and translate the second line as follows: *Aithiyok^{w}s (h)ekhei k^{w}e toyyo k^{w}e autoyyo kamāhōn, tosson de spermo GRA*/, "A. holds this (same) man's (lease) of kama plots, so much seed, wheat ...". The pronominal form *αὐτός*, on one hand, emphasizes identity by referring to the masculine name mentioned in the first line, while on the other, it emphasizes the pronominal form *ó*.

Mycenaean evidence for compounds with *αὐτός* as first member compared to the evidence from the Post-Mycenaean period

Compared to the Mycenaean period (to the extent to which such a comparison is appropriate), the number of compounds with *αὐτός* is by far greater in the Post-Mycenaean period. According to the Chantraine's *Etymological Dictionary of the Greek Language* (*DELG I* 144) and the data provided by the *Greek English Lexicon* (s.v.) there are over 400 compound words with *αὐτός* as first member and c. 45 personal names registered in the *Lexicon of the Greek Personal Names* in all areas of the Greek world. It has to be said though that only a limited number of compounds is found in the Homeric epics.

The form *au-u-te* is an adverb. As to the other compounds with *αὐτός* recorded on the Mycenaean tablets, most of them can be identified as masculine personal names either by the presence of the logogram *VIR* or on the basis of the overall context. Exceptions to this are the forms *au-to-a$_2$-ta* (for which *au-to-ạ*[maybe an alternative spelling) and *au-to-a$_3$-ta* (of which *au-a$_3$-ta* is a by-form). Although the possibility that these forms are also masculine personal names cannot be

[11] *E-u-ru-wo-ta* holds a lease from *a$_3$-ti-jo-qo*, but *a$_3$-ti-jo-qo* gave just a portion of his kama to *E-u-ru-wo-ta*, and kept something (*τοῖόν τε*, "ceci précisément") from his land or for himself (*αὐτοῖο* "de son propre terrain" ou "a titre personnel") (Lejeune 1966, 19-22; Panagl 1979, 315); *E-u-ru-wo-ta* holds and works both on the fields of *a$_3$-ti-jo-qo* and on his own (Petruševski, Ilievski 1958, 277; Milani 1965a, 134 and 1965b, 417-418). *A$_3$-ti-jo-qo* holds lease from the same land as *e-u-ru-wo-ta* (*to-jo , au-to-jo , ka-ma-o*, "de ce même ka-ma") (Ruijgh 1972, 100; Ilievski 2000, 359; Del Freo 2005, 92; Jiménez Delgado 2016, 104, 144).

excluded, it seems likely that the first form is an adjective describing cattle and the second form is a name of an ox. In the Post-Mycenaean period the compounds with *αὐτός* are most commonly nouns and adjectives, but there are also verbs and adverbs. The number of personal names is considerably smaller compared to the other categories of words.

Except for *au-u-te*, which can be related to the Post-Mycenaean adverb *αὐτοετές*, "of the same year, within the year" with the greatest certainty cf. also Hsch. *αὐετῆ· αὐτοετῆ*, the other Mycenaean forms do not have exact parallels in the Post-Mycenaean period. Two of them *au-ta-mo* and *au-to-a₂-ta* are comparable to *αὐθαίμων*, *αὔθαιμος*, "of the same blood, brother, sister" and *αὐθέντης*, *αὐτοέντης*, "murderer, perpetrator, doer" respectively, but other possibilities for interpretation also remain open.

As regards the form of the first member, the full stem of the pronoun *αὐτο-* is regularly used when the second member begins with a consonant, cf. *αὐτο-κασίγνητος*, *αὐτό-νοος*, *αὐτο-τελής.* The final stem vowel *-o-* is regularly elided when the second member begins with a vowel, but also when it begins with the sound *h*, in which case *τ* develops into *θ*, cf. *αὐτ-ῆμαρ* and *αὐθ-έκαστος*. However, the full stem *αὐτο-* is often used even in cases when the second member begins with a vowel or with the sound *h*, cf. *αὐτο-αγαθόν*; *αὐτο-άνθρωπος* and *αὐτο-έντης* besides *αὐθ-έντης*; *αὐτο-εξούσιος* besides *αὐτ-εξούσιος*. The only such case found in the Homeric epics is *αὐτο-ετής*, and it is phonetically justified, because the second member *ἔτος* comes from *ϝέτος*. In the later periods of the Greek language, and typically in Attic-Ionic, the general tendency was to replace the compounds without elision with compounds with elision (Lejeune 1972, 317). Therefore, the expansion of *αὐτο-* at the expense of *αὐτ- (αὐθ-)* must be a result of an opposite tendency to keep the first member of the compound graphically separated and thus distinct (*DELG I* 144). The full stem *αὐτο-* can also be shortened into *αὐ-*, cf. *αὐ-ετής*, *Αὐ-ήμερος*.

The analysis of the examples from the Mycenaean period shows that the final vowel of the first member *αὐτο-* is elided in the case of *au-ta-mo* and is not elided in the case of *au-to-te-qa-jo* and *au-to-a₂-ta* as expected. From this point of view any interpretation of *au-to-a₃-ta* as a compound with second member beginning in *ai* implies an

irregularity. But, this is not impossible. On one hand, we can understand it as the earliest example in the history of the Greek language where *αὐτο-* is used instead of *αὐτ- (αὐθ-)* in order to keep the two members of the compound distinct. On the other hand, there are some other examples of internal hiatus in Mycenaean compounds as well, cf. *de-we-ro-a₃-ko-ra-i-ja*, and *pe-ra-a-ko-ra-i-jo* with *-aigolaiyon* as second member (Bader 1972 [1971], 175ff.; Risch 1983, 379ff.; Waanders 2008, 69-70; Meissner – Tribulato 2002, 318-320). Given the small number of compounds with *αὐτός* on the Mycenaean tablets, it is striking that as many as four of them are composed with the first member shortened into *αὐ-*, cf. *au-u-te*, *au-ja-to*, *au-wi-ja-to* and *au-a₃-ta*. In all of them the sound *t* occurs in the final syllable and it is conceivable that *αὐτο-* was shortened in order to avoid the repetition of this sound. In the Post-Mycenaean Greek this is no longer the case, cf. *αὐτο-ετής*, *αὐτό-ματος*, *αὐτο-τελής*.

As regards the second member, the analysis of the Post-Mycenaean forms clearly shows that it can be both nominal or verbal, cf. *αὐτ-άγγελος*, "carrying one's own message" (noun *ἄγγελος*, "messenger, envoy"); *αὐτό-χθων*, "sprung from the land itself, indigenous, native" (noun *χθών*, "earth, land, country"); *αὐτ-εξούσιος*, "autonomous" (adjective *ἐξούσιος*, "free"), *αὐθ-έκαστος* "one who calls things by their right names, blunt, plain" (pronominal adjective *ἕκαστος*, "each, everyone"), *αὐτο-εννέας*, "the ideal number nine" (number *ἐννεάς*, "the number nine"); *αὐτο-φόνος*, "murdering one's own kin, slaying with one's own hand" (verb *θείνω*, "strike, slay"); *αὐτ-άγρετος*, *αὐθ-αίρετος*, "self-chosen, left to one's choice, choosing freely" (verbal adjective *αἱρετός*, "eligible, chosen" from *ἀγρέω*, *αἱρέω*, "take, grasp, win, choose").

The analysis of the Mycenaean evidence and any conclusions that we may draw from it depends on our interpretation of the second member. And as we have seen, owing to the character of the Linear B script, there is often more than one possible interpretation. There is an agreement on the interpretation of two forms at least, *au-u-te* and *au-to-te-qa-jo*. The second member of these forms is most certainly nominal, the noun *ἔτος*, "year" and the ethnic *Θηβαῖος*, "Theban" respectively. The situation is the same with *au-ta-mo*, cf. *αὐθαίμων*, *αὔθαιμος*, "of the same blood, brother, sister" and *αἷμα*, "blood" or alternatively *ἁρμός*, "joint".

On the other hand, *au-ja-to* and *au-wi-ja-to* can be analyzed both as a compound whose second member is either nominal or verbal, depending on whether we accept that the second member is *ἴανθος*, "violet" or a verbal adjective derived from *ἰαίνω* (*ἰάομαι*) "heat, melt, heal" or *ἰάλλω*, "send, put forth".

Two compounds, *au-to-a*$_2$*-ta* and *au-to-a*$_3$*-ta* (or *au-a*$_3$*-ta*), can be analyzed as compounds, whose second members are verbal, cf. *ἅλλομαι*, "jump" or *ἄνυμι*, *ἄνυμαι*, "effect, accomplish, make an end of, destroy, win, obtain" and *αἴνυμαι*, "take, seize" or *αἴθω*, "light up, kindle", respectively.

Finally, although the first member of the compounds with *αὐτός* is always the same, its meaning is not. Different meanings of *αὐτός* as a pronoun are observable in nominal composition as well (Sommer 1948, 83 ff. and 143 ff.; *DELG I* 144). Three compounds are illustrative in this sense, *αὐτό-ματος*, "self-acting, acting on one's own will, spontaneous", *αὐτο-κασίγνητος*, "own brother", *αὐτ-ῆμαρ*, "on the self-same day, for that day". In the first case *αὐτο-* means *self,* in the second it means *the very* and in the third *the same*. The first meaning can be related to the use of *αὐτός* as a pronoun that emphasizes the identity in reference or/and in opposition to something else. The second and third meaning can be related to its use as a pronominal adjective. It seems that all three meanings are attested in the Mycenaean compounds, cf. *au-ta-mo*, *au-to-te-qa-jo* and *au-u-te* respectively. In the later periods of the Greek language all three types of compounds were productive and particular aspects of their semantics were further developed. Compounds such as *αὐτο-άνθρωπος*, "the ideal man, the very man", *αὐτο-εννέας*, "the ideal number nine", where *αὐτο-* means *ideal*, *in itself*, had a particular role in the philosophical language. Another particular meaning of *αὐτο-* is observable in the compounds such as *αὐτό-ξυλος*, "of one piece of wood", *αὐτο-χόωνος*, "rudely cast, massive". In these technical words *αὐτο-* expresses the notion of *whole,* the idea that the object and the material it is made of, are one and the same thing.

Given the fact that the compounds with *αὐτός* can have second members that are both nominal or verbal, that the second member can have different forms and that *αὐτός* as first member can have different meanings, it is understandable why these compounds can be possessive or verbal governing, endocentric or exocentric.

Conclusions

Regardless of the fact that the number of forms found on the Linear B tablets is small, the existing Mycenaean evidence indisputably confirms the continuity in the use of the pronoun *αὐτός* in nominal composition throughout the history of the Greek language. The similarities as regards the structure and the meaning of the compounds from the Mycenaean period with those from the Post-Mycenaean period are remarkable. All the aspects with concern to the diversity and variety of these compounds registered in the Post-Mycenaean period are also observable in the Mycenaean period. On the other hand, it is remarkable that, given the small number of compound forms, as many as four are composed with the first member *αὐτο-* shortened into *αὐ-*. Is this simply a result of phonetical preferences or perhaps it implies that the adverb *αὖ*, "again, anew or on the contrary" had its particular role in nominal composition aside from the pronoun *αὐτός* in the Mycenaean period of the Greek language? Remarkable is also the fact that, regarding the second member, none of the forms has an exact correspondent in the Post-Mycenaean that is unanimously accepted. Nonetheless, the evidence provided by Mycenaean Greek is not only indispensable for the history of the compounds with *αὐτός*, but also provides us with important indirect evidence about the different meanings of the pronoun *αὐτός* itself.

Bibliography

Bader, F. (1972 [1971]), 'Le traitement des hiatus à la jointure des deux membres d'un composé nominal en mycénien', in: Ruipérez, M. S. (ed.), *Acta Mycenaea, Proceedings of the Fifth International Colloquium on Mycenaean Studies, Held in Salamanca, 30 March – 3 April 1970, II: Communications*, Universidad de Salamanca, Salamanca, *Minos* 12, 141-196.

Bartoněk, A. (2003), *Handbuch des mykenischen Griechisch,* Univerzitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

Buzalkovska-Aleksova, M. (1995), *Složenki vo mikenskiot grčki so poseben akcent na prepozicionalnite složenki, Unpublished doctoral thesis*, Skopje.

Buzalkovska-Aleksova, M. (1998), 'Kon posesivnite složenki-apelativi vo mikenskiot grčki', *GZ FzF* 51, 147-164.

Buzalkovska-Aleksova, M. (1999), 'Some Parallel Elements in Mycenaean Compounds-Appelatives and Personal Names', in: Deger-Jalkotzy, S. et al.

(eds.), *Floreant Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums* (Salzburg, 1-5. V. 1995), I-II, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 177-184.

Chadwick, J. (1970), 'Linear B Tablets from Thebes', *Minos* 10, 115-137.

Chantraine, P. (1953), *Grammaire Homérique, Tome II, Syntaxe*, Librairie C. Klincksieck, Paris.

Del Freo, M. (2009 [2010]), 'The Geographical Names in the Linear B Texts from Thebes', *Pasiphae* 3, 41-67.

DELG = Chantraine, P. (1968-1980), *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, I-IV2, Éditions Klincksieck, Paris.

D.Mic. = Aura Jorro, F. (1985-1993), *Diccionario Micénico I-II*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid.

Docs.² = Ventris, M. – Chadwick, J. (1973), *Documents in Mycenaean Greek*, 2nd edn., Cambridge University Press, Cambridge.

Duhoux, Y. 'Les syllabogrammes 34 et 35 du linéaire B', in: Heubeck, A. & Neumann, G. (eds.), *Res Mycenaeae. Akten des VII. Internationalen mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.-10. April 1981*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 112-125.

Džukeska, E. (2012), 'Ka-ma Revisited', *Systasis* 20, available: http://www.systasis.org/index.php/en/arhiva-2012-2016/systasis-20-2012 (accessed: 29 January 2018).

EDG = Beekes, R. S. P., with the assistance of Van Beek, L. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, I-II, Brill, Leiden – Boston.

Ephron, H. D. (1961), 'Mycenaean Greek: A lesson in Cryptanalysis', *Minos* 7.1, 63-100.

García Ramón, J. L. (2011), 'Mycenaean Onomastics', in: Duhoux, Y. and Morpurgo Davies, A. (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 2*, Peeters, Louvaine-La-Neuve – Walpole, MA, 213-251.

GEW = Frisk, H. (1954-1972), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I-III, Univerzitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

Heubeck, A. (1979), 'Remarks on the signs-doublets *ro2*, *ra2*, *ta2*', in: Risch, E. and Mühlestein, H. (eds.), *Colloquium Mycenaeum, Actes du sixième colloque international sur les textes mycéniens et égéens tenu a Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975*, Faculté des lettres Neuchâtel, Neuchâtel, 239-257.

Ilievski, P. Hr. (1987), 'Mycenaean *a-mo* /(h)armo/ and Some IE Co-radicals', *Minos* 20-22, 295-309.

Jiménez Delgado, J. M. (2016), *Sintaxis del griego mycénico*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.

Killen, J. T. (1992-1993), 'The Oxen's Names on the Knossos Ch Tablets', *Minos* 27-28, 101-107.

Lejeune, M. (1966), 'Syllabaire mycénien: Peut-on lire *au-* pour *85*-?', *SMEA* I, 9-28.

Lejeune, M. (1972), *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Éditions Klincksieck, Paris.

Lejeune, M. (1997), 'Notes d'anthroponymie thébaine', in: Godart, L. and Sacconi, A. (eds.), *Mémoires de philologie mycénienne IV*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Roma, 257-261.

Leukart, A. (1994), *Die frühgriechischen Nomina auf -tās und -ās*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

LGPN = Fraser, P. M. et al. (1987- 2014), *A Lexicon of Greek Personal Names III.B*, I-VB, Clarendon Press, Oxford.

Int.^{2} = Palmer, L. R. (1969), *The Interpretation of Mycenaean Greek*, 2nd edn., University Press, Oxford.

Meissner T. – Tribulato, O. (2002), 'Nominal Composition in Mycenaean Greek', *TPhS* 100, 289-330.

Melena, J. L. (2014a), 'Mycenaean Writing', in: Duhoux, Y. and Morpurgo Davies, A. (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 3*, Peeters, Louvaine-La-Neuve – Walpole, MA, 1-186.

Melena, J. L. (2014b), 'Filling Gaps in the Mycenaean Linear B Additional Syllabary: The Case of the Syllabogram **34*', in: Martinez Fernandez, A. et al. (eds.), *Ágalma. Ofrenda desde la Filologia Clásica a Manuel Garcia Teijeiro*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 207-226.

Milani, C. (1965a), 'Osservazioni su alcune locuzioni micenee', *Kadmos* 4, 129-137.

Milani, C. (1965b), 'I pronomi nel Greco dell' età Micenea', *Aevum* 39, 405-440.

Morpurgo Davies, A. (1972 [1971]), 'Greek and Indo-European Semi-consonants: Mycenaean *u* and *w*', in: Ruipérez, M. S. (ed.), *Acta Mycenaea, Proceedings of the Fifth International Colloquium on Mycenaean Studies, Held in Salamanca, 30 March – 3 April 1970, II: Communications*, Universidad de Salamanca, Salamanca, *Minos* 12, 80-121.

Nakassis, D. (2013), *Individuals and Society in Mycenaean Pylos, Mnemosyne Supplements* Volume 358, Brill, Leiden – Boston.

Palmer, R. (2008), 'How to Begin? An Introduction to Linear B Conventions and Resources', in: Duhoux, Y. & Morpurgo Davies, A. (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1*, Peeters, Louvaine-La-Neuve – Dudley, MA, 25-68.

Panagl, O. (1979), 'Textual Features in the Linear B Tablets' in Risch, E. & Mühlestein, H. (eds.), *Colloquium Micenaeum, Actes du sixième colloque international sur le textes mycéniens et égéens (Chaumont sur Neuchâtel, 7-13.IX.1975*), Faculté des lettres, Neuchâtel, 313-322.

Petruševski, M. D. – Ilievski, P. Hr. (1958), 'The Phonetic Value of the Mycenaean Syllabic Sign *85', *ŽA* 8, 265-278.

Petruševski, M. D. (1968), 'Les désignations de couleur en Grec Mycénien', in: Gallavotti, C. (ed.), *Atti e Memorie del 1o Congresso Internazionale di Micenologia, Roma 27 settembre - 3 ottobre 1967*, Vol.1-3, *Incunabula Graeca*, XXV, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 680-685.

Risch, E. (1974), *Wortbildung der homerischen Sprache*, Zweite Aufl., Walter de Gruyter, Berlin – New York.

Risch, E. (1983), 'Probleme bei der Schreibung von Hiat und Kompositionsfuge im Mykenischen', in: Heubeck, A. and Heumann, G. (eds.), *Res Mycenaeae, Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.-10. April 1981*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 374-390.

Rix, H. (1992), *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*, 2. korr. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Ruijgh, C. J. (1967), *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Adolph M. Hakkert, Amsterdam.

Ruijgh, C. J. (1972), 'Quelques hipothèses en marge des tablettes En-Ep/Eo-Eb de Pylos', *SMEA* 15, 91-104.

Schwyzer, E. (1953), *Griechische Grammatik. I. Allgemeiner Teil. Lautlehre. Worbildung. Flexion*. 2. Aufl., C. H. Beck's Verlagsbuchhandlung, München.

Schwyzer, E. – Debrunner, A. (1950), *Griechische Grammatik. II. Syntax und syntaktische Stilistik*, C. H. Beck's Verlagsbuchhandlung, München.

Sommer, F. (1948), *Zur Geschichte der griechischen Nominalkomposita*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.

Waanders, F. M. J. (2008), *An Analytic Study of Mycenaean Compounds. Structure. Types*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma.

SYSTASIS
ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 81'367.622'37

For Professor Margarita Buzalkovska-Aleksova at the occasion of her retirement
In otio tumultuaris; in tumultu es otiosa.[1]

Rethinking Cicero's phrase *cum dignitate otium*[2]

Dragana Dimitrijević

Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Department of Classics

dragana_dim77@hotmail.com

ABSTRACT

There is a large disagreement regarding Cicero's phrase *cum dignitate otium*. Indeed the interpretations of modern scholars have found little common ground. The aim of this paper is to study the meanings of *dignitas* and *otium* separately, to describe in outline the main views on the phrase *cum dignitate otium* and to give a fresh perspective on the subject.

*Key words***:** *Cicero, cum dignitate otium, Roman politics, rhetoric*

[1] I have taken this sentence from the *Rhetorica ad Herrenium* (4.21) and made a minor change (instead of *otiosus* I have used *otiosa*, in order to adjust the gender), having in mind that Professor Buzalkovska-Aleksova is a real free spirit, which is one of the reasons we all love her.

[2] The research carried out for writing this paper originated from the project 'Modernization of the Western Balkans' funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia (project no. 177009). I would like to thank Daniel Marković and Georgios Chatzelis for their helpful comments on style of an earlier version of this paper.

1. Introduction

According to extant sources the phrase *cum dignitate otium* appears only in Cicero's writings, in the period between 56 and 54 B.C., after his exile and restoration. First, it occurs in Cicero's judicial speech *Pro Sestio*, delivered in 56 B.C. Just a year after the prosecution of Sestius there is a variation of the same phrase in Cicero's rhetorical treatise *De Oratore*. Finally, Cicero uses it in the famous letter to Lentulus (*Fam*. 1.9) in 54 B.C.

This paper will attempt to address two questions: First, is Cicero really the author of the phrase? And second, does the phrase invariably mean the same thing during the period of three years (56-54 B.C.)?

2. The meanings of *dignitas*

Dignitas had an overwhelming importance for members of Roman upper classes in the republican times.[3] It contained a man's good name, his reputation and standing. Thus, it had moral and/or political connotations. The *dignitas* of one the same person could 'grow and advance' through time, as Tacitus said for his own *dignitas*.[4] In turn, someone's *dignitas* could shift to the opposite direction, as it was the case with Cicero after his exile, in 58-57 B.C.[5]

In addition, there were *gradus dignitatis*[6] and one could be spoken of as *princeps dignitate*.[7] Thus, the *dignitas* of a senator was greater than that

[3] For example, at the beginning of the year 49 B.C. Caesar said to Pompey's envoys that his *dignitas* was something on which he would stake his life (Caes. *B.C.* 1.9.2).

[4] Tac. *Hist*. 1.1.

[5] Speaking of his conduct in 58 B.C., two years later, in the *Pro Sestio* Cicero says: '*cum omnia semper ad dignitatem rettulissem*' (*Sest*. 48). But, in October 54 he writes to Quintus: '*nullam esse rem publicam…nullam in ullo nostrum dignitatem*' (*Q. fr*. 3.4.1). In the year 46, after a long period of silence, Cicero successfully defended Marcellus and Ligarius. Cn. Plancius wrote to congratulate him on the recovery of his *dignitas* and Cicero replied: '*ne vestigium quidem ullum est reliquum nobis dignitatis*' (*Fam*. 4.14.1).

[6] Cic. *Rep*. 1.43.

[7] Cic. *Phil*. 1.34.

of a member of the equestrian order.[8] Let us take a look at a few examples of the use of *dignitas* in Cicero's writings that will provide more evidence for such a socially determined meaning.

In the *Pro Roscio Amerino* (80 B.C.), in front of the senators, the word *dignitas* denotes members of the upper classes:

> Quis enim erat, qui non videret humilitatem cum dignitate de amplitudine contendere? (*Rosc. Am.* 136)
>
> 'For was there anyone who could not see that men of low birth were contending with men of rank for the possession of the highest honours?' (Freese 1930, 245)

In the *In Verrem* (70 B.C.) Cicero praised senators with the following words:

> Hunc ordinem *(sc. senatorium)* si dignitate antecellere non existimabas, ne hoc quidem sciebas, iudicare? (*Verr.* 2.3.93)
>
> 'You may have thought nothing, Verres, of the supreme respect due to the senatorial order: were you not even aware that it judges in our courts?' (Greenwood 1935, 113)

We see that the word *ordo* and *dignitas* are in collocation, and that the *dignitas* of senators is much greater than the *dignitas* of others.

In the *Pro C. Rabirio perduellionis reo* (63 B.C.), speaking about Rabirius, the senator, Cicero said as follows:

> Nam me cum amicitiae vetustas, cum dignitas hominis, cum ratio humanitatis, cum meae vitae perpetua consuetudo ad C. Rabirium defendendum est adhortata, tum vero, ut id studiosissime facerem, salus rei publicae, consulare officium, consulatus denique ipse mihi una a vobis cum salute rei publicae commendatus coegit. (*Rab. Perd.* 2)
>
> 'For my part, then, while the friendship which I have long enjoyed with my client, the high position which he occupies and the practice which I have followed all my life incline me to defend him, considerations of the public

[8] Cic. *Dom.* 74.

> welfare, you have committed to my charge, compel me to exert in his defence the utmost zeal.' (Hodge 1927, 453)

Consequently, there is convincing evidence that in Cicero's writings the word *dignitas* could denote the dignity of the upper classes, senatorial order (*ordo senatorius*) or senators themselves, which is relevant for our conclusions at the end.

3. The meanings of *otium*

The word *otium*, unlike *dignitas*, has more than one meaning, and its use changed over time.[9] Plautus uses the word rather often, and in most cases it has the meaning of 'time', 'occasion', or 'free-time'.[10] However, only once, in the *Amphitruo* the word *otium* has political connotations within the phrase *pax atque otium* (*Amph*. 207-209).[11]

On the other hand, the sensuous undertones of *otium* could be traced in Terence:

> ego hanc clementem vitam urbanam atque otium
> secutus sum et, quod fortunatum isti putant,
> uxorem numquam habui. ille contra haec omnia. (*Ad*. 42-44)

> 'I have led this easy life of town without a calling and, a thing which men at the clubs call a blessing, without even taking a wife. His career has been the very opposite.'
> (Sargeaunt 1912, 221)

Furthermore, the word *otiosus*, a derivative from *otium*, suits the Terentian man-about town, and is comically borrowed by a slave:

> noster mali nil quicquam primo; hic Phaedria
> continuo quondam nactus est puellulam
> citharistriam, hanc amare coepit perdite.
> …
> operam otiosi nos dabamus Phaedriae. (*Phor*. 80-82, 87)

[9] For a more detailed analysis of the meaning of *otium* see Laidlaw, 1968.

[10] The word *otium* has this meaning at a number of places: *Capt*. 183, *Cas*. 544, *Merc*. 374, *Most*. 788, etc.

[11] For a detailed study of the origin and meaning of the phrase *pax atque otium* see Dimitrijević [*Димитријевић*], 2014.

> 'Our lad was up to no mischief at first, but that Phaedria at once came across a slip of a girl, a cithern-player, and fell desperately in love with her… Having nothing on hand we helped Master Phaedria.' (Sargeaunt 1912, 15)

In the classical period the word *otium* could mean 'peace', 'relief after war', *otium ab hostibus*, as Sallust wrote of the period after the great wars in the second century B.C.[12] It could also mean 'freedom from internal disorder', *otium domesticum*,[13] while when applied to individuals it could denote a person who was 'retired, politically inactive'. For example, in Cicero's letter to Atticus we read:

> me ambitio quaedam ad honorum studium, te autem alia minime reprehenda ratio ad honestum otium duxit. (*Att*. 1.17.5)
>
> 'Ambition led me to seek official advancement, while another and perfectly laudable resolution led you to seek an honourable privacy.' (Shuckburgh 1908, 46)

We see that Cicero portraits himself as ambitious and politically active, while Atticus is described as a person who prefers to stay away from politics.[14] It is possible that Cicero also had in mind their different social positions, i.e. the fact that Cicero became a senator, while Atticus stayed in the equestrian order, which will be touched upon again at the end of this paper.

4. Interpretations of the phrase *cum dignitate otium*

First, the phrase *cum dignitate otium* appears in the *Pro Sestio* (98), Cicero's judicial speech, delivered in March 56 B.C., after Cicero's exile and restoration. It was a part of the so-called 'digression on the Optimates' or the *ethica digressio* (96-143), unique among the speeches for its size and scope (May 1988, 99).

[12] Sall. *Iug*. 41.4.

[13] Cic. *Leg. Agr*. 2.9.

[14] It must be added that Cicero used the same term to explain his devotion to scholarship and writing when he was forced to withdraw from public life in 50's and 40's, but for him it was only a consolation; it lacked *dignitas*. Cf. Cic. *Fam*. 4.4.4; *Acad*. 1.11; *Off*. 2.4, 3.3.

> Quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus, quod intueri et quo cursum suum derigere debeant? Id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium. Hoc qui volunt, omnes optimates, qui efficiunt, summi viri et conservatores civitatis putantur. Neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit, ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium, quod abhorreat a dignitate. (*Sest.* 98)
>
> 'What then is the mark set before those who guide the helm of state, upon which they ought to keep their eyes and towards which they ought to direct their course? It is that which is far the best and the most desirable for all who are sound and good and prosperous; it is "peace with dignity." Those who desire this are all reckoned as "Aristocrats," those who achieve it as the foremost men and the saviors of the State. For just as it ill befits men to be so carried away by the dignity of a public career that they are indifferent in peace, so too it is unfitting for them to welcome a peace which is inconsistent with dignity.' (Gardner 1958, 169)

The generally accepted view is that Cicero played a central role in Roman politics after his return from exile, but before the conference at Luca in April 56 B.C., and that the conference at Luca was a turning point in Cicero's career. This view is, among other testimonies, based on the *Pro Sestio*, for it has been suggested by Meyer and subsequently largely accepted that the *Pro Sestio* was a political pamphlet of the *optimates* (Meyer 1963 [1922], 135). However, without an intention to examine Cicero's political role after the exile more closely, I would like to express my disagreement with this standard interpretation, following the view expressed by Mitchell (1969). Namely, Mitchell has successfully argued that Cicero was 'more observer and commentator than actor' even before the conference at Luca (Mitchell 1969, 320). After his return from exile Cicero was undergoing a transformation. He made his way back to Roman politics, but the things would have never been the same. It is highly possible that from the very beginning of the year 56, the danger of Clodius, again in office, now as aedile, was apparent. If we

adopt this viewpoint, it could be assumed that Cicero mentioned the *optimates* so frequently because he felt a lack of his own *auctoritas* and needed to talk about the *auctoritas* of the *optimates*.

Second, the phrase was used at the beginning of Cicero's dialogue *De Oratore*, finished in 55 B.C.:

> Cogitanti mihi saepe numero, et memoria vetera repetenti, perbeati fuisse, Quinte frater, illi videri solent, qui in optima re publica, cum et honoribus, et rerum gestarum gloria florerent, eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo, vel in otio cum dignitate esse possent. Ac fuit quidem, cum mihi quoque initium requiescendi, atque animum ad utriusque nostrum praeclara studia referenda, fore iustum et prope ab omnibus concessum arbitrarer, si infinitus forensium rerum labor, et ambitionis occupatio, decursu honorum, etiam aetatis flexu, constitisset. (*De Orat*. 1)
>
> 'When, as often happens, brother Quintus, I think over and recall the days of old, those men always seem to me to have been singularly happy who, with the State at her best, and while enjoying high distinctions and the fame of their achievements, were able to maintain such a course of life that they could either engage in activity that involved no risk or enjoy a dignified repose. And time was when I used to imagine that I too should become entitled, with the universal approval, to some opportunity of leisure and of again directing my mind to sublime pursuits beloved of us both, when once, the career of office complete and life too taking the turn towards its close, the endless toil of public speaking and the business of canvassing should have come to a standstill.' (Sutton and Rackham 1942, 3)

As we can see, at the beginning of this work Cicero speaks about his old unfulfilled wish to enjoy an honourable retirement from politics, *otium cum dignitate*. From Cicero's sentence it remains unclear whether he did not enjoy *otium* at all, or he enjoyed *otium*, but without honour and dignity – *otium sine dignitate*. The linguistic content was the same,

but with a different order of components. It is possible that Cicero purposely avoided the hiatus from the phrase *cum dignitate otium*.[15]

Finally, Cicero uses the phrase in the famous letter to Lentulus in 54 B.C.:

> De quo sic velim statuas, me haec eadem sensurum fuisse si mihi integra omnia ac libera fuissent … numquam enim <in> praestantibus in re publica gubernanda viris laudata est in una sententia perpetua permansio; sed ut in navigando tempestati obsequi artis est etiam si portum tenere non queas, cum vero id possis mutata velificatione adsequi stultum est eum tenere cum periculo cursum quem coeperis potius quam eo commutato quo velis tamen pervenire, sic, cum omnibus nobis in administranda re publica propositum esse debeat, id quod a me saepissime dictum est, cum dignitate otium, non idem semper dicere sed idem semper spectare debemus. (*Fam*.1.9.21)
>
> 'I should like it to be clear to you that my attitude would have been just the same if I had had a completely open and untrammelled choice… Unchanging consistency of standpoint has never been considered a virtue in great statesmen. At sea it is good sailing to run before the gale, even if the ship cannot make harbour; but if she *can* make harbour by changing tack, only a fool would risk shipwreck by holding to the original course rather than change and still reach his destination. Similarly, while all

[15] 'Marked avoidance of … hiatus in prose was found already in Trasymachus and Gorgias, but was first systematically cultivated by Isocrates' (Wilkinson 1963, 20). The earliest Roman rhetorical hand-book known to us, the *Rhetorica ad Herennium* prescribes the avoidance of frequent clashes of vowels (*Rhet*. *Her*. 4.18). On the other hand, Cicero recognised that Latin differed from Greek because a final long vowel as well as a short was elided before an initial vowel, even by the illiterate (*Orat*. 150). Furthermore, he confesses that Romans cannot keep their vowels apart even if they wish (*Orat*. 162). Indeed, the analysis of Laurand has shown that in most cases Cicero did not actually avoid a collision of vowels (Laurand 1907, 114-116).

> of us as statesmen should set before our eyes the goal of peace with honour to which I have so often pointed, it is our aim, not our language, which must always be the same.' (Shackleton Bailey 2001, 145)

In this letter Cicero declares that he is happy to enjoy the *cum dignitate otium* which is not in accordance with his words in the *De Oratore* just a year before. One would wonder why Cicero puts this phrase particularly in this letter to Lentulus in the year 54 B.C. It could be assumed that this phrase perfectly fits the apology of Cicero's actions and that it reflects his feelings about his lost political role. Although this is a rational explanation, it is not totally convincing. Since there is a dozen of Cicero's letters to Atticus from the same period which also contain his observations about his own position in that period, why would have Cicero chosen particularly this phrase? Unlike the majority of Cicero's letters to Atticus, this letter to Lentulus is rhetorically highly polished and adjusted to a much wider audience. Thus, in my opinion, the key of Cicero's use of this phrase lies not just in its meaning, but also in its rhetorical value. It might be of some importance that the phrase *cum dignitate otium* contains the iambic ending as a part of the Cretic-iambus clausula, which has been perceived as one of Cicero's rhythmical patterns.[16]

Now, I will give an overview of the most important views on the subject, presented in chronological order.

Remy (1928) argues that the expression in the *Pro Sestio* applies to the State and government, whereas in two other cases it applies to individuals. When applied to the State, it means that the government ought to be strong and respected (*dignitas*) and the governed ought to enjoy tranquility (*otium*).

In Wegehaupt's (1932) view, *dignitas* approaches the meaning of *salus* and contains the notion of political freedom. If it refers to its undisturbed duration, *dignitas* corresponds to *otium*, and *cum dignitate otium* is a uniform conception of Roman conservatism.

[16] For the full list of the clausulae most often used by Cicero see e. g. Nisbet 1961, XVII. The phrase *pax atque otium* is another example of the same pattern (Dimitrijević [*Димитријевић*], 2014).

Boyancé (1941) assumes that *dignitas* and *otium* in the expression *cum dignitate otium* in the *Pro Sestio* apply to individuals. Furthermore, he relates the expression to Cicero's *De Re Publica* and to Peripatetic philosophy. He argues that the formula *cum dignitate otium* in paragraph 96 in the *Pro Sestio* stands as a kind of reconciliation between two conflicting philosophies of life – on the one hand, addiction to tranquility, and on the other, devotion to duty. According to Boyancé, its primary inspiration is the Peripatetic discussion of σχολή in connection with the controversy between Theophrastus and Dicaearchus about contemplative and active life.[17]

In my opinion, Boyancé is right in his contention against Remy and Wegehaupt that the *dignitas* in the phrase *cum dignitate otium* in the *Pro Sestio* is the *dignitas* of individuals no less than of the State. He was also right in assuming a tension between *dignitas* and *otium*, but did not find a clue for this puzzle.

In Wirszubski's (1954) view, the explanation of the meaning and purpose of *cum dignitate otium* is to be sought in the first place in Roman politics and not in Greek philosophy. The expression should be observed as a political slogan, a product of political practice, not political theory. Wirszubski says that 'Cicero treats Roman politics not as a philosopher, but as a politician' (Wirszubski 1954, 3). At this point, we could raise the issue whether it is really possible to draw such a distinctive line between roles or occupations of one the same man.

The fact that the phrase *cum dignitate otium* appears only in Cicero's writings could be considered as no more than an accident. Furthermore, similar expressions, *otium cum libertate* and *otium cum servitio*, are found in Sallust's version of the speech made by the consul Lepidus in 78 B.C.[18] Thus, Balsdon pointed out, 'Was Sallust having fun? …Or did Lepidus in fact use those expressions?' (Balsdon 1960, 46). In that case, as Balsdon wisely argued, Cicero would have experimented with a similar expression in 56, or even earlier. It is also very likely that someone else might have spoken of *cum dignitate otium* before him.

[17] For a detailed account of Cicero's preoccupations with the circumstances and manner in which the philosopher should become involved in the state see Reydams-Schils 2005, 83-113.

[18] Sall. *Hist*. 1.55.9.

For May (1988) the phrase *cum dignitate otium* is credo of the *optimates* and it represents a kind of tranquility linked with dignity in both the state and Cicero's own life. It is linked with Cicero's idea of the alliance between the Senate and the Roman knights during his consulship in 63 B.C., the so-called *concordia ordinum*.

In Wood's (1988) view, Cicero's speech *Pro Sestio* 'is primarily a manifesto' (Wood 1988, 62), an effort of outlining a political platform for the *optimates*, and *cum dignitate* is its slogan. We have already seen that the *Pro Sestio* could hardly been viewed as a political manifest of the Optimates, and thus it is also the case with the phrase *cum dignitate otium*. Wood argues that the practical means of securing *cum dignitate otium* is on the one hand, the creation of a *concordia ordinum* and on the other, a *consensus bonorum*, a union of like-minded men from both the upper and lower classes (Wood 1988, 198). In my opinion, it is unlikely that Cicero first invented two slogans, and then coined the third to be founded on the latter.

5. Concluding remarks

It is time to provide the answers for the questions posed at the beginning. First, there is the question of the authorship of the phrase *cum dignitate otium*. In my opinion, it is possible that someone before Cicero coined the phrase, but still its components and the period in which it appeared (56-54 B.C.) give us a notion that it was product of Cicero's views on the present political situation and his role in it. An additional argument for this thesis is Cicero's own statement in the letter to Lentulus 'id quod a me saepissime dictum est' (*Fam*. 1.9.21).

Let us turn to the second question – the meaning of the phrase. It seems that the phrase itself had the same meaning throughout the period 56-54 BC, even though the context, where and how it was used on those three occasions (and in those three genres) vary.

The political context changed after the conference at Luca in April 56, but Cicero's role stood unchanged. There is no sharp division in Cicero's position between the days of the trial of Sestius and after that, but he explained the idea of *cum dignitate otium* very differently in the *Pro Sestio*, on the one hand, and in the *De Oratore* and in the letter to Lentulus, on the other. On the first occasion, Cicero wants to show himself as one of the *optimates* who should be the defenders of the

Roman constitution and restorers of its original moderation and balance. He acts as a statesman-gubernator, steering the ship of state. On the two other occasions, there is 'the same steersman with the same object in view…But this time the seas are too strong and he must change course' (Balsdon 1960, 50). Cicero in fact intimately changed course even before the trial of Sestius, though for a while his words stayed the same.

I have to admit that a number of issues remain unaddressed. For example, does Cicero in his use of the *otium* rely on the use of the word *ἡσυχία* in the fourth-century Attic oratory?[19] And if he does, how big are those influences, parallels or connections? Finally, if we agree that the phrase *cum dignitate otium* was one of Cicero's favorite slogans,[20] could this phrase be conceived as a kind of reconciliation between the senatorial (*dignitas*) and equestrian order (*otium*), similar to *concordia ordinum* and *consensus bonorum*?

References

Balsdon, J. P. V. D. (1960), '*Auctoritas, Dignitas, Otium*', *CQ* 10, 43-50.

Boyancé, P. (1941), 'Cum Dignitate Otium', *RÉA* 43, 172-191.

Dimitrijević, D. [*Димитријевић, Д.*] (2014), 'When and how was the phrase *pax atque otium* created?' [in Serbian], *Lucida intervalla* 43, 41-65.

Freese, J. H. (1930), (trans.), *Cicero in Twenty-eight Volumes: Pro Quinctio, Pro Roscio Amerino, Pro Roscio Comoedo, De Lege Agraria, Contra Rullum*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., Cambridge –Massachusets – London.

Gardner, R. (1958), (trans.), *The Speeches of Cicero: Pro Sestio and In Vatinium*, William Heinemann Ltd. – Harvard University Press. London – Cambridge – Massachusets.

Greenwood, L. H. G. (1935), (trans.), *Cicero in Twenty-eight Volumes: The Verrine Orations. Vol. II.*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., Cambridge – Massachusets – London.

[19] I have noticed that Demosthenes used the words *εἰρήνη* and *ἡσυχία* side by side twice in the Third Olynthiac Oration (in passages 7 and 25), which could be an inspiration for Cicero's frequent pairing of the *pax* and *otium*, but have not examined this question more thoroughly.

[20] For a fuller explanation of this statement see e.g. Wood 1988, 210.

Hodge, H. G. (1927), (trans.), *Cicero: The Speeches. Pro Lege Manilia, Pro Caecina, Pro Cluentio, Pro Rabirio Perduellionis*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., Cambridge – Massachusets – London.

Laidlaw, W. A. (1968), 'Otium', *G & R* 15, 42-52.

Laurand, L. (1907), *Études sur le style des discours de Cicéron*, Hachette, Paris.

May, J. M. (1988), *Trials of Character: The Eloquence of Ciceronian Ethos*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill – London.

Meyer, E. (1963 [1922]), *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompejus*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt.

Mitchell, T. N. (1969), 'Cicero before Luca (September 57 – April 56 B.C.)', *TAPA* 100, 295-320.

Nisbet, R. G. M. (1961), (ed.), M. *Tvlli Ciceronis In L. Calpvrnivm Pisonem Oratio*, Oxford University Press, Oxford.

Remy, E. (1928), 'Dignitas cum otio', *Musée Belge* 32, 113-127.

Reydams-Schils, G. (2003), *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, Chicago – London.

Sargeaunt, J. (1912), (trans.), *Terence in Two Volumes. Volume II. Phormio, The Mother-in-law, The Brothers*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., Cambridge – Massachusets – London.

Shackleton Bailey, D. R. (2001), (ed. and trans.), *Cicero: Letters to His Friends*. *Vol. I*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London.

Shuckburgh, E. S. (1908), (trans.), *The Letters of Cicero: The Whole Extant Correspondence in Chronological Order*. *Vol. I*, George Bell and Sons, London.

Sutton, E. W., Rackham, H. (1942), (trans.), *Cicero in Twenty-eight Volumes: De Oratore, Books I, II*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., Cambridge – Massachusets – London.

Wegehaupt, H. (1932), *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der Republikanischen Zeit*. Diss. Breslau.

Wilkinson, L. P. (1963), *Golden Latin Artistry*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wirszubski, C. (1954), 'Cicero's *Cum Dignitate Otium*: A Reconsideration', *JRS* 44, 1-13.

Wood, N. (1988), *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 930.2:003.071

Fragmentary inscriptions from Heraclea Lyncestis

Vesna Kalpakovska, PhD

kalpakovska@yahoo.com

Anica Ǵorǵievska, PhD

NI Institute and Museum Bitola

anicagorgievska@yahoo.com

Engin Nasuh

NI Institute and Museum Bitola

enginnasuh@yahoo.com

ABSTRACT

In this text we consider fragments of 11 inscriptions originating from Heraclea Lyncestis, that have been unearthed during the excavating campaigns 2008-2014, so that this presentation rounds off all the inscriptions found in Heraclea heretofore. Most of the inscriptions were found out of their original archaeological context. The fragments in this presentation were divided into two groups according to the material on which they were engraved, inscriptions on stone and inscriptions on ceramics. Considering that all are fragmentary inscriptions or fragments, it does not entail a subtle analysis, and we just herewith provide information for this type of findings in Heraclea.

Key-words: Heraclea Lyncestis, inscriptions, ceramic, fragments

I. Inscriptions on stone

1. Fragment of votive relief with Dioskouroi

Left part of the relief has been preserved with dimensions 31cm/23cm/7 cm.

Preserved part of the relief shows recognizable iconography of one of the Dioskouroi that holds the horse standing behind him with left hand and spear in the right hand. The figure is 23 cm high.

At the bottom there is fragmentary inscription in Ancient Greek, letters size 2cm, h. 1.5cm – 2cm.

Preserved part of the inscription reads:

ΟΙΔΙΟΣΚΟ Οἱ Διοσκο[ουροι _ _ _ _ _]





The votive relief partially preserved proves presence of Dioskouroi in Heraclea, too.

2. Fragment of an inscription

This marble piece has been built into the stone fence of the Catholic cemetery adjacent to Heraclea.

Dimensions of the fragment are: h. 27cm, w. 28cm.

Four lines of text in Ancient Greek could be recognized, well legible, but fragmentary.

Dimensions of the letters, height 4cm, while width varies between 4-4.5cm.

The following text could be read:

…υ τριακόσια ε…
…ὑός Μάρκου κ…
…..Μάρκου και….
…….τὸν τέκν[ον].....

In the text the number three hundred with letters can be read, twice mentioned the personal name Marcos in genitive and maybe the word τέκνον with comment that the last two letters omicron and ny are not preserved.



3. Fragment of an inscription on marble

The fragment of inscription on marble has the following dimensions: h. 11 cm, w. 13 cm, th. 12 cm. Three lines of text in Ancient Greek could be seen, well readable of this fragmentary inscription, which initially was by far longer. Letters are 2m high.



The following text could be read:

…..ἐστιν καὶ ο……
….ὁσία μὴ ὡς……
….ἑαυτὸ κα……

4. Fragment of an inscription on stone

Inscription was found in the layers while excavating the villa urbana, close to the entrance.

Dimensions of the stone are: h. 36 cm, w. 82 cm, th. 10 cm. There is a hole on the upper part with diameter of 12cm. Roughly profiled field (h. 16cm, w. 60cm) contains an inscription in one line, letters are 5-6 cm high.

The text is:

KOYMINATIA



5. Fragment of an inscription on marble

Marble piece (dim. h. 13cm, w. 13cm, th. 4.5cm) with preserved traces of two lines text in Ancient Greek. The remains of the text read:

.....ΙΟΣL....
.....ΟΦΟΛ....



II. Fragmentary inscriptions on ceramics

Ceramic fragments show a variety of ceramic types used in Heraclea in the ancient period. Hereby are presented the ceramic fragments having some inscription or traces of letters on them.

1.Terra sigillata

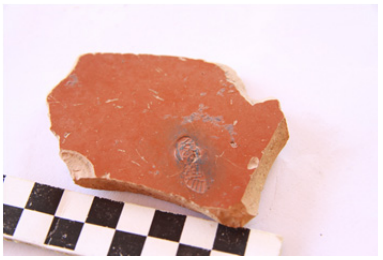
Fragment of ring-shaped bottom and part of ceramic vase, Inv. No. 13205, with dark ceramic coating (dim. bottom 4.5 cm, th. 0.6cm), which in the internal side of the bottom has imprinted round stamp with text ARRETI placed between two twigs of palm leaves.



2. Terra sigillata (in planta pedis)

Fragment of ceramic vase (Inv. No. 8277), coated with dark ceramic layer; decoration in a form of human's foot imprinted (in planta pedis), dim. 9cm X 5.5cm, th. 0.5cm. The size of the imprinted foot is 0.16 cm. Inside the foot the following text in Latin letters imprinted: ARETI.





3. Fragment of terra sigillata

Fragment of ring-shaped bottom and part of small ceramic vase, Inv. No. 13364, with dark ceramic coating (dim. 3.7 x 2.5 cm, th. 0.5 cm), which in the external side has imprint of a circle and in the internal side of the bottom has imprinted a human foot (in planta pedis).



4. Fragment of terra sigillata with an inscription

Two complementary fragments of ring-shaped bottom of bigger ceramic vase (Inv. No. 12631) coated with black color, which in the middle of the internal part contains a circle imprinted, inside the circle there is an imprint of a rectangle with two lines of mirrored Ancient Greek text which reads:

ΠΑΡΑ/ΜΟΝΟΥ (“of Paramonos”)



5. Ceramic fragment of Megara vase

Fragment of ceramic vase (Megara vase), Inv. No. 8193, coated with dark grey color, dim. 4x2.5 cm, thickness 0.3cm. with fragmentary inscription in two lines from the external side.

…NAN…
…….NY NΣY….





6. Ceramic fragment with traces of text

Fragment of rim and part of a body of ceramic small vase with dark ceramic color coating with decoration on the external side in a share of a human figure and part of inscription in one line in Ancient Greek language (Inv. No. 10793). Dimensions of the ceramic fragment are: 4.5cmx6cm, thickness 0.3cm. Four letters of the inscription preserved, well readable.

…λφνο….



With these fragments we are finalizing the presentation of inscriptions found in Heraclea Lyncestis in the period of research 2008-2014.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 821.14'04-13(049.3)
398.22(=163.3)(049.3)

Осврт кон некои типични броеви во античката, византиската и македонската епска поезија

Витомир Митевски

МАНУ
Скопје

АПСТРАКТ

Целта на овој труд е да укаже на присуството на традиционалните броеви во македонската епска поезија на примерот на песните за Марко Крале. Согласно со стандардите на индоевропската и посебно византиската епска поезија, во македонската традиционална епска поезија, првенствено во записите од XIX век, препознаваме многу типични броеви со кои се изразува бројноста на одредени нешта, група на луѓе или времетраење на некој настан. Тоа покажува до која мера македонската епика е вкоренета во индоевропските обрасци и посебно колку е блиска со византиската епска традиција.

Клучни зборови: ИЕ епски броен систем, македонска епска поезија, византиска епска традиција, Махабхарата, Илијада, епски циклус за Крали Марко.

Бројната определба на нештата во епската поезија многу ретко е спонтана или производ на слободна поетска имагинација. Напротив, вообичаена постапка на епскиот поет е употребата на типични или, како уште се вели, постојани броеви. Всушност, тие се израз на архаични обрасци и во себе содржат специфично значење

или симболика што нам денес може да ни изгледа туѓо и несфатливо.

Присуството на типичните броеви е лесно забележливо уште во античката епска традиција. На пример, кога станува збор за некој настан со определено времетраење, епскиот поет никогаш нема да рече дека тоа се одвивало „неколку дена“, туку времетраењето се прецизира во рамките на стандардниот броен израз. Во античкиот еп нештата многу често се одвиваат во тек на „три дена“ или „три дена и три ноќи“. Тоа се јавува во индискиот еп *Махабхарата*[1] и во *Авестите*[2], но го има и во *Одисеја* кога свињарот Евмеј, говорејќи ѝ на Пенелопа за Одисеј, вели:

Три веќе ноќи го држев и три дни в колибата него...[3]

Бројот три се јавува и во комбинација со бројот 9, посебно во хеленскиот свет. Така, Хесиод во *Дела и дни*[4] дваесет и седмиот ден во месецот го претставува како крајот на третата деветка во месецот. Бројот три се употребува кога треба да се определи времетраењето на нечие патување. На пример, во *Гилгамеш*[5] ловецот патува два дена, а стасува на одреденото место на третиот ден; таков случај има и во *Илијада* кога Ахил вели дека му требаат токму три дена за да стаса до „грутчеста Фтија“[6].

Чест е и случајот кога нешто се одвива во тек на шест дена, а завршницата настапува во седмиот ден. Во *Гилгамеш*[7], Енкиду води љубов со светата жена Шамхат во тек на шест дена и на седмата ноќ си заминува, а најпознат е примерот од *Стариот завет* според кој бог го создал светот за шест дена, а седмиот решил да се одмори. Кај Хомер го имаме удвојувањето на бројот шест во случајот со шесте пара на олимписките богови, т.е. шест пати по два со што го добиваме и типичниот број дванаесет.

[1] *Махабхарата*, 3. 12. 4.

[2] Yt. 5. 62. 10. 122.

[3] *Одисеја*, 17. 515 (според препевот на М. Д. Петрушевски).

[4] *Дела и дни*, 814.

[5] *Гилгамеш*, прва плоча.

[6] *Илијада*, 9. 363.

[7] *Гилгамеш*, прва плоча.

Преминувајќи на византиската епска поезија, и тука лесно ги препознаваме напред споменатите типични броеви. На почетокот на *Песната за Армурис*, младиот херој оди да го земе и јавне коњот што неговиот татко го оставил во шталата да чека точно дванаесет години без храна и вода.

Во големиот византиски еп *Дигенис Акрит* има повеќе бројни определби што отстапуваат од индоевропските епски стандарди. Така, се носат свадбени дарови со 200 камили и 100 маски и слично. Меѓутоа, напоредно со тоа се јавуваат и типичните броеви како што се три, девет, дванаесет, триста и др.

Колку за пример, може да се спомене еден од епитетите на Дигенис, „трижблажен" (*trismakaros*)[8], во кој е содржан бројот три иако се чини дека тука се работи за христијанска традиција. Сепак, на други места откриваме употреба на бројот три, која несомнено има архаична заднина. Бегајќи од заточението, младичот заедно со грабнатата девојка поминува точно три милји пред да се одморат во оазата, а во самата оаза пак водат љубов рамно три дена и три ноќи[9]. Бројот дванаесет исто така се јавува, и тоа како удвоен број, т.е. „два пати по шест", на пример во случајот кога таткото го одвраќа Дигенис од првиот иницијален лов на дивеч велејќи:

> *ти дете дванајстгодишно (dodekachronos) си или двапати*
> *по шест (bisextos).*

Осврнувајќи се сега на нашата македонска традиционална епска поезија, посебно на епските песни за Марко Крале, паѓа в очи дека овој нумерички систем е строго зачуван, и тоа на многу места и во различни песни. Имено, нашиот епски пејач ретко, поскоро би рекле никогаш нема да рече дека нешто го имало на број или траело временски изразувајќи го тоа со броевите 5, 8, 10 или 14. И во нашата епска традиција е вообичаена употребата на стандардните индоевропски бројни определби: 3, 9, 12, 300... Примерите се редат во недоглед.

Најчеста е употребата на бројот три, како и комбинациите со него. Така, Марко ослободува три синџира робје, три дни шета и

[8] *Дигенис Акрит*, Г 5. 2.

[9] *Дигенис Акрит*, Г 5. 100 и 112.

лови, наидува на тројца орачи, тројца дервиши, тројца светци... Во една песна, Марко дознава дека од животот му останале уште три дни, па на жената си нарачува:

– А ејгиди млада Маркоиће!
Како да н' су' ногу ужаљано:
дојде ангел мене од небеси,
мене прау шчо ми доказало,
ушче три дни ќе су живеало!
Тук да месиш до трине погачи,
да наточиш три здравици вино...[10]

Согласно со обрасците на индоевропската и византиската епика посебно, во маркокралевскиот циклус е честа појавата и на удвоени тројки, т.е. два пати по три, односно вкупно шест. На пример, орелот го лечи Марка три дена и три ноќи, исто толку време тој се шета низ гората, а и телалот личи три дена и три ноќи[11]. Истото го гледаме и во една песна кога со брата си Андријаш се натпреварува во издржливост, Марко му предлага:

Ако искаш да се обидеме,
ајде д' идем в една гора сува,
дека нема студена водица,
дека нема вино да се купи,
па да видим кој ќе да дотрае. –
Па ојдоа в една гора сува,
там трпеа три дни и три ношчи...[12]

Деветката е исто така повеќе пати застапена. Девет години Марко бил во љубов со својата идна жена, исто толку години лежи во зандани, рамно девет попови го исповедаат...

Дванаесетката ја сретнуваме во различни контексти. Марковиот коњ може да биде врзан со девет или дванаесет колани; ниту помалку ниту повеќе од тоа. Дванаесет срца има Корун Кесецијa, дванаесет чешми затнува самовилата...

[10] Шапкарев (1976), 352.

[11] В. подетално: Митевски, 2017.

[12] Пенушлиски (1983), 55.

Меѓу поголемите броеви многу често се сретнува бројот триста: се наведуваат триста момци, триста потурчени девојки, триста лакти платно итн.

Извесна отстапка од традиционалната индоевропска епска нумерика претставува бројот 70, а тој број се однесува на 70 кралеви што дошле на гозба или пак на чабур-чашата на Марко, која тежи 70 ока.

Врз основа на дадениот преглед станува јасно дека во традиционалната индоевропска епска поезија, а во тие рамки и во македонскиот маркокралевски епски циклус нумериката не е производ на слободната фантазија на поетот или пак одраз на некаква реална состојба. Напротив, како и во други области (стилот, мотивите, типичните теми), и во овој случај бројните примери сведочат дека нашите песни за Марко Крале се длабоко вкоренети во индоевропската епска традиција и пројавуваат посебни врски со византиската епика, која впрочем и просторно и временски им е најблиска.

Литература

Митевски, В. (2017), *Сенката на Марко Крале. Античката, византиската и македонската епска поезија*, МАНУ, Скопје.

Пенушлиски, К. (1983), *Марко Крале. Легенда и стварност*, Скопје.

Сыркин, А. Я. (изд.) (1960), *Дигенис Акрит. Перевод, статьи и комментарии*, Издательство Академии наук СССР, Москва.

Шапкарев, К. А. (1976), *Избрани дела*, том втори, приредил Т. Саздов, Скопје.

Хесиод (1996), *Дела и дни*, препев Витомир Митевски, белешки Даница Митевска, Култура, Скопје.

Хомер (1982), *Илијада*, препев, предговор, увод и објаснениja Михаил Д. Петрушевски, Македонска книга, Скопје.

Grégoire, H. (1975), *Autour de l'épopée byzantine*, Variorum reprints, London.

Jeffreys, E. (ed.) (1998), *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial versions*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mavrogordato, J. (ed.) (1956), *Digenis Akrites*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Clarendon Press, Oxford.

Odorico, P. (2012), *L'Akrite. L' épopée byzantine de Digénis Akritas*, Anacharsis, Toulouse.

Trapp, E. (ed.) (1971), *Digenes Akrites: synoptische Ausgabe der ältesten Versionen, Wiener Byzantinistische Studien*, 8, Wien.

West, M. L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.

Review of some typical numbers in Ancient, Byzantine and Macedonian epic poetry

SUMMARY

Vitomir Mitevski

MANU, Skopje

The survey of the typical numbers in the Macedonian epic cycle on King Marko shows that they correspond to the standards of Indo-European epic models. Comparison with the Byzantine traditional epic poetry in this field gives many examples as an evidence of very near connection. On both sides, typical numbers are: three, six, seven, twelve and so on. The close correspondence of these numbers indicates that they are rooted in the common epic and religious tradition.

Keywords: IE epic numerical system, Macedonian epic poetry, Byzantine epic tradition, Mahabharata, Iliad, King Marko epic cycle.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 81'42

L'hystérie : à propos d'un poème de Martial

Jean-Jacques Aubert

Université de Neuchâtel

Jean-Jacques.Aubert@unine.ch

RÉSUMÉ

L'hystérie, probablement identifiable aujourd'hui comme une forme d'endométriose, est traitée par les auteurs médicaux grecs et latins comme une condition psychosomatique typiquement féminine. Ce double caractère a suscité l'intérêt et la verve d'auteurs littéraires, comme Platon, Martial, Pline le Jeune ou Apulée. La récupération et l'instrumentalisation du thème à travers toute l'Antiquité et depuis la Renaissance (Rabelais, Montaigne) reflètent un imaginaire collectif relativement stable, fondé sur une conception erronée de l'anatomie féminine. L'ubiquité et la récurrence de la pathologie ainsi mal diagnostiquée ont provoqué des réponses diverses, dont les vestiges sont conservés dans des papyrus, dits magiques, gréco-égyptiens et dans des amulettes de type prophylactique, sur métal (or, plomb) ou sur pierres semi-précieuses, aux propriétés variées et souvent fantaisistes. Il aura fallu des siècles, voire des millénaires, pour résorber une vision phallocrate de l'anatomie et de la sexualité féminine, malgré les progrès précoces de la connaissance médicale, souvent oblitérés par les préjugés culturels.

Mots clés (ordre alphabétique): amulettes, femmes, hystérie, magie, maladies, matrice, médecins, orgasme, phallocratie, psychanalyse, sexualité, utérus, Apulée, Corpus hippocratique, Galien, Martial, Montaigne, Platon, Pline le Jeune, Rabelais, Soranus d'Ephèse

Hystericam vetulo se dixerat esse marito
Et queritur futui Leda necesse sibi ;
Sed flens atque gemens tanti negat esse salutem
Seque refert potius proposuisse mori.
Vir rogat ut vivat virides nec deserat annos,
Et fieri quod iam non facit ipse sinit.
Protinus accedunt medici medicaeque recedunt
Tollunturque pedes. O medicina gravis !

> « Hystérique, voilà ce qu'avait prétendu être Leda, qui signifia sans détour à son mari vieillissant son urgent besoin de copulation. En larmes et gémissante, elle affirme que vivre lui coûte trop et qu'elle préfère mourir. L'époux la supplie de ne pas renoncer à l'existence en pleine jeunesse et souffre que soit fait ce qu'il ne fait plus lui-même. Aussitôt, les médecins font leur entrée et les sages-femmes se retirent ; on lui met les jambes en l'air. Que voilà une médecine de poids[1] ! »

Le poète Martial, à qui l'on doit cette édifiante petite épigramme, est originaire d'Espagne et écrit à la fin du I^er^ siècle après J.-C. (le livre XI est daté de décembre 96). Il fait profession d'observer la société romaine, de la décrire telle qu'elle se présente à lui, et surtout de s'en moquer. Ses personnages sont le plus souvent fictifs, mais ils appartiennent au fond traditionnel du genre satirique : les vieillards, les femmes, certaines professions, etc. Dans le poème examiné, l'auteur affecte de garder une certaine distance vis-à-vis de chacun, n'intervenant que dans le dernier hémistiche (*Aufschluss*), dont la concision « *o medicina gravis !* » souligne, sous forme exclamative, le jugement cinglant du moraliste. Notons au passage la polysémie de l'adjectif *gravis* : lourd, pesant, puissant, pénétrant (en parlant d'une odeur), lourdement équipé !

Ce sont bien sûr les médecins que Martial vise en priorité de ses traits, en particulier leur opportunisme, leur manque d'éthique professionnelle, voire leur corpulence, signe visible de leur opulence bien mal acquise. Leur incompétence est implicite dans le fait que ce ne sont pas eux, mais la patiente elle-même qui prononce le diagnostic de la

[1] Martial, *Epigrammes* 11.71. Sauf indication contraire, les traductions sont les miennes.

maladie et propose le traitement adéquat pour en venir à bout. Leda a peut-être eu tort d'épouser un homme plus âgé qu'elle ; elle aurait dû penser – dans la mesure où elle avait été consultée – aux risques que cette situation comportait, quoique, de toute évidence, elle aurait pu plus mal tomber : le mari a au moins l'élégance de reconnaître sa part de responsabilité dans l'état de santé de sa femme ; il exprime sa sympathie et accepte de compenser, par délégation, ses propres insuffisances naturelles en faisant preuve d'une ouverture d'esprit exceptionnelle et en invoquant l'assistance de professionnels. Mais de quoi Leda souffre-t-elle au juste ? Il est évident que ses troubles sont de nature psychique, en partie du moins, puisqu'elle est suicidaire. De plus, elle fait montre d'une sensibilité exacerbée. Pour elle-même, comme pour son entourage et pour l'auteur de l'épigramme, les symptômes ne trompent pas : Leda est hystérique. Mais qu'entend-elle par là ?

A notre époque, le mot « hystérique » fait partie du vocabulaire familier, ce qui lui vaut d'être trop souvent utilisé à mauvais escient. Au XIX[e] siècle, les médecins, comme Jean-Martin Charcot (1825-1893)[2], considéraient l'hystérie comme une maladie neurologique sans origine neuropathologique claire, c'est-à-dire comme une maladie fonctionnelle causée par un traumatisme psychologique et qu'il fallait donc traiter par des moyens du même ordre. Plus tard, Siegmund Freud (1856-1939) a cru pouvoir déceler la cause de l'hystérie dans des conflits inconscients non résolus dont l'expression symbolique constituait les symptômes d'une maladie que seule pouvait résorber une prise de conscience desdits conflits. Certains psychiatres et psychanalystes modernes déclarent que cette maladie n'existe que dans l'imaginaire de l'histoire, mais reconnaissent alors un lien entre hystérie et sexualité, ce qui expliquerait la connotation essentiellement, mais pas uniquement, féminine de cette maladie.

Du point de vue des symptômes, on fait généralement une distinction entre la *conversion hystérique* (ou *hystérie de conversion*) et la *personnalité hystérique*. La première variété se manifeste par des troubles somatiques sans cause organique bien définie, comme la paralysie d'un membre, la cécité, l'anesthésie d'un côté du corps, des maux de tête, ou encore la sensation d'une boule dans la gorge. La patiente peut aussi être

[2] Didi-Huberman, 1982 ; et Gilman, 1993.

sujette à des crises d'épilepsie. La seconde variété se caractérise plus par un comportement social que par des symptômes : on parle de personnalité hystérique à propos d'une femme à l'attitude cabotine qui renonce à d'importantes formes de relations sociales, en particulier dans le domaine de la sexualité, qui a de la peine à s'entendre avec les autres et qui a peu de succès sur le plan affectif. A ces caractéristiques peuvent s'ajouter certains des symptômes de la conversion hystérique.

Nous pouvons être sûr que si l'un ou l'autre de ces symptômes se manifestait réellement chez Leda, ni elle, ni les médecins secourables auxquels elle s'était adressée ne pouvaient réfléchir en termes psychanalytiques, ni même voir dans les troubles de la malheureuse une manifestation psychosomatique de ses propres frustrations. Mais la terminologie gréco-latine, les écrits des philosophes et des médecins antiques, ainsi que d'autres documents d'origine moins aristocratique nous permettent de comprendre comment la maladie dont souffrait Leda était conceptualisée.

Sur le plan étymologique, le substantif ou adjectif latin *hysterica*, qui n'est utilisé que par Martial, dans ce passage et dans un autre du même livre (11.7), ainsi que par quelques écrivains médicaux postérieurs, vient du grec *hystera*, qui désigne la matrice, l'utérus. Une hystérique, c'est littéralement une femme qui a des problèmes de matrice. Pas étonnant donc que le mot *hysterica* ne se trouve qu'au féminin. En raison de l'intérêt que les médecins grecs et romains portaient au système reproductif féminin, nous avons la chance de disposer de plusieurs descriptions antiques de l'hystérie, descriptions le plus souvent accompagnées de propositions de traitements[3]. Ainsi, l'auteur hippocratique du traité sur *Les maladies des femmes*/*De mulierum affectibus*, qui date probablement de la seconde moitié du V^e^ siècle av. J.-C., discute divers types de maladies utérines, et en particulier des suffocations soudaines liées à un déplacement intempestif de la matrice (*Mul.* 1.7, trad. Littré 1853) :

> « Cette affection survient surtout chez les femmes qui n'ont pas de rapports sexuels, et chez les femmes d'un certain âge plutôt que chez les jeunes ; en effet leur

[3] Les sources principales sont utilement réunies par D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984, 113-128.

matrice est plus légère. Voici comment cela se fait : la femme ayant les vaisseaux plus vides que d'ordinaire et ayant plus fatigué (*sic*), la matrice, desséchée par la fatigue, se déplace, attendu qu'elle est vide et légère : la vacuité du ventre fait qu'il y a place pour qu'elle se déplace : s'étant déplacée, elle se jette sur le foie, y adhère et se porte aux hypocondres [*côtés supérieurs de l'abdomen*] ; en effet elle court et va en haut vers le fluide, vu qu'elle a été desséchée à l'excès par la fatigue ; or le foie est plein de fluide. Quand elle s'est jetée sur le foie, elle cause une suffocation subite, interceptant la voie respiratoire qui est dans le ventre. Parfois, en même temps que la matrice commence à se jeter sur le foie, du phlegme descend de la tête, attendu que la femme est suffoquée ; et parfois, avec cette descente du phlegme, la matrice quitte le foie, retourne à sa place, et la suffocation cesse. La matrice retourne, ayant pompé du fluide et étant devenue pesante ; elle produit un gargouillement en revenant à sa place. Après ce retour, il peut arriver qu'à la suite le ventre devienne plus humide qu'auparavant ; car la tête laisse aller du phlegme dans le ventre. Quand la matrice est au foie et aux hypocondres et produit la suffocation, le blanc des yeux se renverse, la femme devient froide, et même quelquefois livide. Elle grince des dents ; la salive afflue dans la bouche, et elle ressemble aux épileptiques. Si la matrice reste longtemps fixée au foie et aux hypocondres, la femme succombe étouffée. En d'autres cas, après que la femme a eu les vaisseaux vidés et éprouvé de la fatigue par surcroît, la matrice, se déplaçant, se porte au col de la vessie, et cause de la strangurie ; c'est tout le mal qui en résulte ; et, traitée, la malade guérit promptement, parfois même spontanément. En d'autres cas, la fatigue ou l'abstinence font que la matrice se porte vers les lombes ou vers les hanches et cause des souffrances[4]. »

[4] Hippocrate, *Mul.* 1.7 (trad. Littré 1853). Accessible en ligne : http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/femmes.htm (consulté le 26/02/2018).

Plus loin (*Mul.* 2.123-153), l'auteur décrit toute une série de cas de déplacements de la matrice vers diverses parties du corps, la tête, le coeur, le foie, les hypocondres, les flancs, le siège, la vessie, l'aine, le pubis, etc. Le déclenchement de tels déplacements est attribué aux causes les plus variées : sont susceptibles d'avoir une crise hystérique les femmes qui ont eu froid aux pieds ou aux lombes, qui ont dansé, pilé (des fruits?), cassé du bois, couru en montant ou en descendant, etc. Parmi les traitements conseillés, on trouve des ablutions, l'application de compresses chaudes, des potions variées, des onctions sur la tête, des pessaires de laine probablement introduits dans le vagin et, ce qui est plus intéressant pour comprendre comment les médecins antiques se représentaient la matrice, des fumigations, doubles, aromatiques par en-bas, fétides sous les narines, « peu à peu (car si on en brûle en masse, la matrice se déplace vers le bas, et du trouble survient » (*Mul.* 2.125). La pharmacopée antique a conservé le souvenir de plusieurs recettes de telles fumigations, que les médecins les plus sérieux transmettaient sans sourciller. Dans son traité de médecine, Celse, un auteur latin du I^er^ siècle apr. J.-C., recommande de brûler des escargots avec leur coquille[5]. Un siècle et demi plus tard, Arétée de Cappadoce propose la combustion de laine ou de poils, la fumée d'une chandelle qu'on vient d'éteindre, le castoreum, une substance sécrétée par les glandes du castor, des urines vieillies, entre autres[6].

Dans des cas extrêmes, la matrice va jusqu'à sortir du corps par les parties génitales, par exemple, à la suite d'un accouchement, si la femme se livre à quelque occupation pénible ou a des rapports avec son mari pendant la période de purification : il faut alors appliquer des compresses réfrigérantes et adoucissantes aux parties génitales, puis nettoyer la partie de l'utérus qui est sortie et la repousser à l'intérieur avant d'infuser dans la vulve un mélange de miel et de résine fondus. Si après quelques jours de repos en position étendue et de jeûne, la matrice reste à l'intérieur, on s'en tiendra là. Sinon, il faudra oindre les bords de la matrice avec de la poix, puis lier la femme par les pieds à une échelle, la tête en bas, et de la main repousser la matrice en dedans, puis délier la

[5] Celse, *De medicina* 5.22.

[6] Arétée de Cappadoce, *Des causes et des signes des maladies aiguës et chroniques*/*De causis et signis acutorum morborum* 2.11.

femme, lui attacher les jambes croisées l'une sur l'autre, et la laisser ainsi un jour et une nuit (*Mul.* 2.144).

Les diverses affections hystériques surviennent chez les femmes célibataires, chez les veuves, qui, jeunes encore, refusent de se remarier, chez les femmes sans enfants ou stériles, parce que, à défaut d'accouchement, elles ne subissent pas de purgation, ce qui fait que l'utérus n'a pas l'occasion de se gonfler, de s'assouplir, voire de régurgiter, et a ainsi tendance à se porter vers le foie, auquel il s'attache comme une sorte de tumeur. En plus des traitements ordinaires mentionnés auparavant, la patiente doit d'une part éviter de s'oindre la tête de parfum, et d'autre part se marier et procréer sans retard (*Mul.* 2.127).

Il apparaît clairement au lecteur moderne que l'auteur du traité hippocratique sur *Les maladies des femmes* (*Mul.*), comme les autres auteurs médicaux grecs de l'époque classique, avait une connaissance assez fantaisiste de l'anatomie humaine, ce qui en soit n'est pas surprenant, étant donné qu'on n'a pas, semble-t-il, pratiqué de dissection sur des corps humains avant le début du III^e^ siècle av. J.-C. Les travaux gynécologiques de l'école hippocratique révèlent que les médecins des V^e^ et IV^e^ siècles av. J.-C. se représentaient la matrice comme un récipient ressemblant à un pot retourné, une sorte d'outre gonflée pourvue d'un col et surmontée de deux cornes formant comme deux poches (d'où l'emploi fréquent d'un pluriel en grec, *hysterai*), le pendant anatomique, sinon fonctionnel, des testicules de l'homme.

Ce n'est qu'avec les travaux d'Hérophile de Chalcédoine (env. 330-260), actif à Alexandrie sous le règne des premiers Ptolémées, que cet état de choses a pu être corrigé. Toutefois, l'autorité de la médecine hippocratique aux périodes hellénistique et romaine, voire même ultérieurement, était telle que l'idée d'un utérus se mouvant à l'intérieur d'un corps en partie vide se retrouve pendant toute l'Antiquité et même au-delà. C'est Platon, dans le *Timée* (91c), qui nous renseigne le mieux sur la manière dont on se représentait l'utérus à l'époque classique. En présence de Socrate, dont la mère était sage-femme, Timée décrit l'utérus comme une créature animée, douée d'une volonté indépendante et sujette à la mauvaise humeur, échappant totalement au contrôle de la femme, aspirant à la grossesse et errant à travers le corps pour causer toutes sortes de maladies, si elle reste trop longtemps stérile. C'est

autour d'une telle conception de l'utérus que les auteurs du *Corpus Hippocraticum* et Aristote, dans l'*Histoire des Animaux*/*Historia animalium* et la *Génération des Animaux*/*De generatione animalium*, ont établi leurs systèmes gynécologiques. Les médecins postérieurs à Hérophile ont certainement dû tenir compte du fait que la théorie de l'animal dans l'animal ne résistait guère au démenti apporté par l'observation des organes humains. Soranus d'Ephèse, un contemporain de Martial et l'auteur d'un traité de gynécologie réputé (*Gynaeceia*), ainsi que son cadet d'une ou deux générations, le fameux médecin Galien, qui tous deux ont pratiqué la médecine à Rome pendant une partie de leur carrière, commentent l'un et l'autre[7] le passage de Platon, mais s'inscrivent en faux contre sa conception. Toutefois, celle-ci refait surface vers la fin du II^e^ siècle dans l'oeuvre d'Arétée de Cappadoce. Dans son traité sur les *Signes et causes des maladies aiguës et chroniques*/*De causis et signis acutorum morborum* (2.11), il parle de la matrice comme de quelque chose « ressemblant fort à un être vivant, car elle se meut d'elle-même. C'est en quelque sorte un être vivant dans un être vivant. »

L'évolution de la pensée médicale relative à l'anatomie de l'utérus est résumée par Rabelais, au chapitre 32 du *Tiers-Livre* (1546), où le médecin platonicien Rondibilis explique à Panurge les avantages et inconvénients du mariage, liés à la nature même de la femme. Le caractère changeant et volage de celle-ci suggère au médecin que, « en forgeant la femme, elle [*la Nature*] a eu esguard à la sociale delectation de l'homme et à la perpétuité de l'espèce plus qu'à la perfection de l'individuale muliébrité. » Rondibilis continue en montrant que Platon lui-même ne savait pas s'il fallait ranger la femme dans la catégorie des animaux raisonnables ou dans celle des

> « bestes brutes ; car Nature leurs a dedean le corps posé en lieu secret et intestin un animal, un membre, lequel n'est es hommes, on quel quelques foys sont engendrées certaines humeurs salses, nitreuses, bauracineuses, acres, mordicantes, lancinantes, chatouillantes amerement, par la poincture et fretillement douloureux des quelles (car ce membre est tout nerveux et de vif sentement) tout le corps est en elles esbranlé, tous les sens raviz, toutes

[7] Soranus, *Gyn.* 1.8.2 ; Galien, *De locis affectis* 6.5 (Kühn 1824, vol. 8, p. 425).

> affections interinées, tous pensemens confondus ; de manière que, si Nature ne leurs eust arrousé le front d'un peu de honte, vous les voiriez comme forcenées courir l'aiguillette, plus espovantablement que ne feirent oncques les Proetides, les Mimallonides ne les Thyades bacchicques au jour de leurs Bacchanales, par ce que cestuz terrible animal a colligance à toutes les parties principales du corps, comme est evident en l'anatomie. »

La suite de l'exposé de Rondibilis reflète le débat très vif au XVI^e^ siècle entre deux écoles médicales rivales, opposant cette conception platonicienne à celle de Galien et des médecins galéniques, qui considéraient les mouvements de la matrice comme accidentels. Nous retiendrons le parallélisme établi par Rabelais entre l'hystérie, décrit comme un phénomène affectant l'individu, et les Bacchanales, considérées comme une manifestation collective liée aux mêmes causes que l'hystérie, causes sur lesquelles on aura l'occasion de revenir.

Dans la mesure où les médecins antiques reconnaissaient aux affections de type hystérique une dimension psychologique, on peut en saisir la nature à la lecture du court fragment conservé du traité hippocratique sur *Les maladies des jeunes filles*/*De virginum morbis* (Littré 1853, vol. 8). Il y est dit que l'arrivée des règles, à l'adolescence, provoque dans la matrice une concentration de sang menstruel qui ne peut s'écouler et qui de ce fait s'élance sur le coeur et le diaphragme, lesquels sont considérés comme le siège des activités mentales et sont de ce fait prédisposés au délire (*paraphrosyne*) et à la folie (*mania*). Il en résulte une torpeur et des fièvres dites erratiques. La malade peut alors avoir des pulsions homicides du fait de la putridité qui l'habite, elle éprouve des frayeurs dans l'obscurité, et la pression du sang sur son coeur lui inspire l'envie de se pendre. Son *thymos* (siège de l'intelligence et des sentiments) se pervertit du fait de l'angoisse qu'elle éprouve, elle profère des paroles terribles et elle a des visions qui la poussent au suicide. Mais cet état peut n'être que passager. La création d'un débouché pour le sang met fin à la maladie, c'est pourquoi ici aussi, l'auteur prescrit le mariage et la grossesse.

De l'ensemble des textes examinés jusqu'ici, il ressort que les médecins grecs ont toujours ressenti le besoin de fournir une explication physiologique, presque mécanique, à cette maladie typiquement

féminine qu'on désignait du nom d'hystérie. C'est ce qui explique aussi que les traitements prescrits par eux, qu'il s'agisse de fumigations ou de copulation, ne semblent pas prendre en compte l'aspect psychologique de la maladie. Cela signifie-t-il que toutes les femmes hystériques de l'Antiquité n'auraient trouvé aucun soulagement dans les cures que la médecine officielle leur proposait, du fait de l'incapacité de la science antique à découvrir l'origine de leur mal ? L'exemple de Leda semble suggérer le contraire, puisque celle-ci, sans prétendre avoir des connaissances médicales très poussées, n'a pas d'hésitation quant au traitement qui lui conviendrait. Mais doit-on penser que son espoir de guérison réside dans la mécanique même de l'acte sexuel ? ou faut-il chercher ailleurs la raison de l'optimisme dont elle n'a certainement pas manqué de faire preuve une fois le feu vert accordé par son mari ?

Pour répondre à cette question, essayons de nous mettre à la place de la femme face à la maladie. Rares étaient les femmes grecques ou romaines qui avaient accès aux services d'un médecin ; c'est pourquoi, comme le suggère l'auteur du traité hippocratique sur *Les maladies des jeunes filles*/*De virginum morbis*, la plupart d'entre elles avaient recours à des guérisseurs (*manteis*), sortes de sorciers locaux qui alliaient à un certain savoir scientifique une bonne dose de ce que nous appellerions des superstitions. Il est probable que les auteurs médicaux grecs leur aient emprunté les traitements par fumigation. Toujours est-il que ces guérisseurs disposaient de moyens beaucoup plus diversifiés pour contrer la maladie que les médecins eux-mêmes, ces derniers étant dans une certaine mesure prisonniers de leur propre système de représentation et de leur souci de cohérence doctrinale. Ces moyens alternatifs nous sont connus par deux types de sources, d'une part les papyrus grecs d'Egypte, d'autre part les nombreuses amulettes retrouvées dans tout le monde méditerranéen[8].

Un exemple de la première catégorie figure dans un papyrus du British Museum provenant d'Egypte et daté du III^e^ ou du IV^e^ siècle apr. J.-C. selon des critères paléographiques, mais dont le contenu peut remonter à une époque beaucoup plus ancienne. Il s'agit d'un manuel de magie contenant des charmes destinés aux usages les plus divers, mais souvent médicaux, ainsi que des incantations pour obtenir des oracles et

[8] Aubert (1989), 421-449.

des rêves. La formule qui nous intéresse s'intitule *Pour l'ascension de l'utérus* et contient le texte suivant :

> « Je t'invoque, O Utérus, au nom de celui qui planait sur l'abîme avant que les cieux, la terre, la mer, la lumière et l'obscurité ne soient créés. C'est toi (*ou* celui-ci ?) l'être primordial qui as créé les anges, AMICHAMCHOU et CHOUCHAO CHEROEI OUEIACHO ODOU PROSEIONGES, toi qui es assis au-dessus du Cherubin, qui portes ton propre trône. Je te conjure de retourner sur ton siège et de ne pas te tourner vers le côté droit des côtes, ni vers le côté gauche, de ne pas avancer en direction du coeur en rongeant comme un chien, mais de rester tranquille à l'endroit qui t'a été assigné, et de ne pas mâcher, aussi longtemps que je t'invoque au nom de celui qui, au commencement, a créé le ciel et la terre, ainsi que tout ce qui s'y trouve. Allelujah ! Amen[9] ! »

L'utilisateur est invité à inscrire ce charme sur une tablette d'étain et à l'« habiller » de sept couleurs, c'est-à-dire, probablement, à le porter autour du cou sur un collier fait de sept brins tissés de fils de couleurs variées.

Une lamelle en or, trouvée à Beyrouth et conservée maintenant au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale à Paris, porte, selon une nouvelle lecture proposée par Roy Kotansky, une inscription comparable à celle du papyrus de Londres, mais personnalisée :

> « Je t'adjure, O Utérus d'Hypsa, fille d'Hypsa, de ne jamais abandonner ta place au nom du dieu vivant et invincible ; reste à ta place, celle d'Hypsa, fille d'Hypsa[10]. »

De telles prières ont un but préventif, et on peut imaginer que les jeunes filles les portaient comme amulettes prophylactiques dès l'adolescence pour écarter une menace considérée comme bien réelle par toute femme dans l'Antiquité. Dans le texte papyrologique cité ci-dessus, l'utérus est assimilé à une divinité primordiale et originelle, qui

[9] *P. London* 121 = *PGM* VII 260-271. Cf. Betz (1986), 123-124 ; Aubert (1989), 424.

[10] *CIG* IV 9064. Aubert 1989, 424, n. 5.

semble omniprésente dans les religions antiques, et qu'on retrouve dans le culte d'Isis, tel qu'il nous est décrit dans le onzième livre des *Métamorphoses* d'Apulée, ou dans certaines sectes gnostiques, comme les Caïnites[11] et les Séthites[12] derrière lesquels se cachent des conceptions orphiques ou chaldéennes beaucoup plus anciennes.

Une autre formule trouvée sur une amulette d'époque byzantine compare l'utérus à différents animaux :

> « Utérus, noir et noircissant (encore), toi qui rampes comme un serpent et rugis comme un lion, reste tranquille comme un agneau[13]. »

Assez récemment, on a retrouvé une lamelle de plomb, datée du IVe siècle apr. J.-C., dans le Cambridgeshire, qui constitue l'une des rares traces de magie utérine en Bretagne romaine :

> *ma[t]r[i]x [t]i[bi] / dico : sede in / tuo loco VO../..S dedit tibi. ad/iuro te per Iaô / et per Sabaô et / per Adônai ne / latus teneas, se/d sede in tuo lo/co nec nocea[s]/Cleuomedem / [f]iliam A[...] / [...].*
>
> « Matrice, je te dis : 'reste à ta place, VO (?) S (?) il t'a donné(e). Je t'adjure, au nom de Iao, Sabao et Adonai, de ne pas t'attacher au côté, mais de rester à ta place et de ne pas nuire à Cleomedes, fille d A(?)'[14]. »

L'Egypte gréco-romaine a livré un grand nombre d'amulettes dites utérines de plusieurs types, avec ou sans légendes[15]. La variété de pierre la plus commune, sans être la seule, est l'hématite (sesquioxide naturel de fer = minerai de fer). L'utérus y est régulièrement assimilé ou soumis à un démon nommé Orôriouth. Son obéissance est assurée, à titre

[11] Cf. la traduction latine du *Contra Haereses* 1.35 (31) d'Irénée de Lyon.

[12] Cf. Hippolyte de Rome, *Refutatio omnium haeresium* 5.19.11 et 10.11.6.

[13] Drexler (1899), 594-616 ; Barb (1953), 193-238, en part. 220-21 ; et Aubert (1989), 425, n. 6.

[14] *AE* 1996, 995 ; and *AE* 1997, 998 . Cf. Tomlin (1997), 291-294 ; and Aubert (2004), 187-198, en part. 198.

[15] Barb, 1953; Bonner (1950), no. 142 ; Aubert, 1989; Hanson (1995), 281-299 ; et Dasen (2007), 41-64.

préventif (« reste calme ! ») et/ou curatif (« contracte-toi ! »), par la menace de l'intervention d'une divinité destructrice comme Seth/Typhon (un dieu solaire pendant la période romaine, à en croire Plutarque) ou par l'invitation, adressée à une divinité lunaire comme Khonsou/Sachmet, à lier l'utérus à sa place habituelle.

Ces amulettes, qui avaient déjà attiré l'attention du peintre P.P. Rubens en 1623, seraient restées très mystérieuses pour nous si nous ne pouvions tirer parti des enseignements des anciens lapidaires grecs et latins, véritables petits traités sur les pierres et leurs vertus, transmis sous les noms de Damigeron, Evax, Orphée et surtout Cyranides. Selon ces auteurs, plusieurs sortes de pierres étaient réputées avoir des vertus obstétriques et gynécologiques, et ce par nature et sans l'adjonction de représentations iconographiques ou d'inscriptions. On citera en premier lieu l'aetite, une variété d'oxyde de fer hydraté, comme l'hématite, que l'on croyait trouver dans l'aire des aigles, d'où son nom, et qui semblait contenir elle-même une pierre, d'où le lien avec l'obstétrique. Ces traités mentionnent aussi l'exébène, l'orite, la gagate, le lyngurion, la galactite, la sidérite (aimant), l'onuchite, la sardoine et le polyzon. Les lapidaires précisent qu'en tant qu'amulettes, ces pierres devaient être portées sur le bras droit, sur l'une des deux cuisses, à la ceinture, frottées ou même introduites à l'intérieur du vagin, voire en potion ou en fumigation.

Les amulettes retrouvées montrent bien que les pierres étaient régulièrement gravées d'éléments magiques pour renforcer leurs vertus naturelles. On y voit d'un côté la représentation de l'utérus, un symbole en forme de vase retourné, placé la tête en bas au-dessus d'une clé (la clé de la matrice) et surmonté d'une ou de plusieurs figures de divinités lunaires d'origine égyptienne, juive ou babylonienne, dans la mesure où il est possible de les identifier. Le tout est parsemé de symboles, de voyelles et de formules variées plus ou moins incompréhensibles, puis entouré d'un serpent *ourobore*, c'est-à-dire qui avale sa propre queue, dont l'interprétation est problématique et qui fait peut-être référence à l'éternité.

Ainsi, la femme qui se croyait sujette à l'hystérie pouvait voir dans son état présent ou imminent la manifestation de l'hostilité divine et subséquemment mettre en oeuvre des moyens magiques (ou religieux, selon les points de vue) pour neutraliser la menace ou le mal. L'action du guérisseur auquel elle s'était adressée, tout comme celle du médecin

qu'elle aurait pu consulter, avait pour effet de la rassurer en lui offrant la possibilité de faire état de sa vulnérabilité et de faire valoir ses besoins vitaux. Car, en fait, c'est dans la structure même des sociétés antiques qu'il faut chercher les causes de l'hystérie. Les historiens de la médecine et de la société se sont beaucoup intéressés au phénomène hystérique, surtout à son cadre socio-économique, notamment dans l'Angleterre victorienne. L'hystérie y semble liée non seulement aux circonstances particulières qui peuvent affecter la vie d'un individu, mais surtout aux statuts respectifs de l'homme et de la femme au sein de la famille et de la société. Là où l'homme est considéré comme supérieur à la femme, là où la femme occupe toujours la seconde place, là où rôles sociaux et sexuels diffèrent grandement, là où une partie du groupe se voit encouragée à exprimer un état de dépendance et d'impuissance par rapport à l'autre, on aura peut-être plus de chances d'identifier des cas d'hystérie, sans vouloir ériger cette observation spéculative en dogme.

La condition féminine dans l'Antiquité a fait l'objet de nombreux travaux ces dernières décennies, et l'on constate que les circonstances jugées favorables à l'éclosion des maladies hystériques y sont plus que réunies. La femme se marie jeune, c'est-à-dire au moment de la puberté ou peu après ; l'âge minimum légal suggéré dans les sources juridiques est de douze ans pour les filles et de quatorze ans pour les garçons[16], mais la réalité est probablement bien différente. Au sein du jeune couple, du moins dans les milieux aristocratiques, on assiste à une tendance à l'abstinence sexuelle pour des raisons de planning familial, un état de fait déploré par Ovide et par Juvénal. Le mari, comme tout célibataire, trouve un exutoire à ses pulsions sexuelles dans le recours à des concubines, des prostituées, ou encore à des amants du même sexe. La femme, en revanche, se doit d'arriver vierge au mariage et de cultiver la chasteté et la fidélité conjugale par la suite. L'adultère de la femme est sévèrement puni, aussi bien en Grèce qu'à Rome. Bien que les remariages aient été courants, à Rome en tout cas, les veuves et les

[16] Implicite dans la définition de l'adultère par Ulpien (2 *de adulteriis*) D. 48.5.14.8 ; et par analogie (*testamenti factio*), Ulpien (6 *ad Sabinum*) 28.1.5 ; *Epit. Ulpiani* 11.28 et 16.1a ; et *Epit. Gaii* 2.2.2 ; ou (*tributi obligatio*), Ulpien (2 *de censibus*) D. 50.15.3. La définition stricte de l'âge de la puberté remplace l'examen physique jugé « *indecorum* », *Code de Justinien* 5.60.3 (529 apr. J.-C.). Cf. Piro, 2013.

femmes divorcées, tout comme les célibataires, étaient contraintes par l'opinion publique à renoncer à une vie sexuelle libre et harmonieuse, et si l'on ne peut exclure que les sociétés antiques aient toutes connu un certain pourcentage de Marquises de Merteuil, l'organisation même de la vie domestique et la publicité qui la caractérisait imposaient à toutes les femmes de sérieuses restrictions dans l'épanouissement de leur sexualité.

De fait, si l'on excepte l'appétit glouton de l'animal qui, selon Platon, sévit à l'intérieur du corps de la femme et dont les mouvements agressifs et désordonnés visent moins à la satisfaction du désir sexuel qu'à l'accomplissement de sa fonction reproductive, la reconnaissance des pulsions sexuelles de la femme fait son apparition relativement tard dans le discours médical, notamment en contraste avec le mythe de Tirésias[17]. Notons au passage que Montaigne paraphrase le texte du *Timée* dans ses *Essais*[18], mais que pour lui, l'animal en question se retrouve aussi bien chez l'homme que chez la femme, et représente explicitement le désir sexuel :

> « Les Dieux, dict Platon, nous ont fourni d'un membre inobedient et tyrannique, qui, comme un animal furieux, entreprend, par la violence de son appetit, sousmettre tout à soy. De mesme aux femmes, un animal glouton et avide, auquel si on refuse aliments en sa saison, il forcene, impatient de delai, et, soufflant sa rage en leurs corps, empesche les conduits, arreste la respiration, causant mille sortes de maux, jusques à ce qu'ayant humé le fruit de la soif commune, il en ayt largement arrosé et ensemencé le fond de leur matrice. »

Dans l'Antiquité, c'est Soranus d'Ephèse qui le premier semble avoir fait état d'une sexualité féminine active et exigeante dans son traité de gynécologie (*Gyn.* 1.31), et bien qu'il soutienne personnellement que l'abstinence sexuelle est salutaire pour l'un et l'autre sexe (*Gyn.* 1.32), il admet que certains médecins considèrent que non seulement les femmes, mais aussi les jeunes filles vierges éprouvent des désirs sexuels

[17] Ovide, *Métamorphoses* 3.316-338.

[18] Montaigne, *Essais* 3.5 : *Sur des vers de Virgile*.

et que ces derniers ne peuvent être satisfaits que par le passage à l'acte sexuel. Les adversaires de Soranus prétendent que la copulation a des conséquences bénéfiques pour les femme, non seulement du point de vue de la régulation de leur menstruation, ce qui accessoirement leur évite de devenir excessivement grosses et grasses, mais aussi en ce qui concerne la relaxation générale du corps.

Au II^e^ siècle apr. J.-C., Galien annonce triomphalement que les femmes sont capables d'atteindre l'orgasme. Selon lui, l'hystérie est due à une rétention de la semence féminine qui joue le rôle de lubrifiant pendant l'acte sexuel. Une telle rétention est attribuée à l'absence de copulation ; tout comme la rétention du sang menstruel, elle est pathogénique. Il cite alors le cas de cette jeune veuve qui l'avait consulté à propos de crises liées à des contractions musculaires. Après avoir établi un lien entre l'état morbide de sa patiente et sa situation conjugale, Galien nous dit qu'il prescrivit les remèdes habituels et ajoute :

> « A l'usage, il arriva que par l'effet de la chaleur (*thermasia*) qu'ils suscitaient et du fait de la manipulation (*psausis*) des organes génitaux liée au traitement, il survint des contractions (*synolkai*) accompagnées à la fois de douleur et de plaisir, semblables à celles qu'on éprouve pendant le coït, suite à quoi elle sécréta un sperme (*sperma*) épais et abondant ; elle fut dès lors délivrée des troubles (*ochlèra*) qui l'affectaient[19]. »

La thérapie de Galien est, aux yeux de l'éthique médicale moderne, tout aussi inacceptable que le traitement assuré à Leda par ses médecins, mais ces deux cas permettent d'entrevoir la fonction même des maladies hystériques dans le contexte social de l'Antiquité gréco-romaine. La maladie permettait à la femme dont la sexualité était réprimée ou ignorée non seulement d'exprimer symboliquement, et donc en toute sécurité, ses besoins les plus fondamentaux, mais aussi d'établir un contact gratifiant, non seulement social, mais aussi – à l'occasion – sexuel, avec un homme, le médecin, sans pour autant que les structures

[19] Galien, *De locis affectis* 6.5 (Kühn 1824, vol. 8, 420), et Gourevitch (1984), 117. Cf. aussi *De symptomatum causis* (Kühn 1824, vol. 7, 139) 1.7 ; *De causis pulsuum* 4.22 (Kühn 1825, vol. 9, 197) ; *De usu partium* 14.11 (Kühn 1822, vol. 4, 189-90).

sociales existantes ne soient remises en question. Bennett Simon, l'auteur de cette interprétation, suggère même que le docteur peut avoir joué un important rôle de transfert et représenté inconsciemment le bon père qui comprend et reconnaît les besoins de sa fille. C'est ce qui expliquerait que les médecins grecs, dont l'autorité et le prestige devaient certainement influencer les parents mâles des hystériques, aient recommandé, dès le V^e^ siècle av. J.-C., le mariage et ses corollaires que sont la sexualité et la procréation, comme cure d'une maladie qu'ils n'étaient en mesure de saisir qu'en termes physiologiques, mais dont ils ne pouvaient pas ne pas soupçonner la dimension psychologiques en regard des conditions particulières – veuvage ou célibat – qui affectaient une proportion peut-être non négligeable de leurs patientes[20].

La société romaine semble avoir accepté cet état de fait. Si l'accent n'est jamais mis sur le plaisir, il est occasionnellement admis qu'une femme ne peut ni ne doit se passer d'une vie sexuelle active. Ainsi, Apulée, dans le discours qu'il aurait prononcé devant le tribunal pénal du gouverneur d'Afrique proconsulaire vers 155, explique que la femme d'âge mûr qu'il est soupçonné d'avoir ensorcelée afin de l'épouser pour des motifs bassement intéressés, a elle-même voulu trouver dans le remariage un remède à son hystérie :

> *Eo scrupulo liberata cum a principibus viris in matrimonium peteretur, decrevit sibi diutius in viduitate non permanendum ; quippe ut solitudinis taedium perpeti posset, tamen aegritudine<m> corporis ferre non poterat. Mulier sancte pudica tot annis viduitatis sine culpa sine fabula assuetudine coniugis torpens et diutino situ viscerum saucia vitiatis intimis uteri saepe ad extremum vitae discrimen doloribus obortis exanimabatur. Medici cum obstetricibus consentiebant penuria matrimonii morbum quaesitum malum in dies augeri aegritudinem ingravescere ; dum aetatis aliquid supersit nuptiis valitudinem medicandum.*
>
> « Libérée de ce scrupule, comme elle était recherchée en mariage par des notables, elle décida qu'elle ne devait pas rester plus longtemps dans son veuvage ; car, à supposer qu'elle puisse continuer à supporter l'ennui de la

[20] Simon, 1978.

> solitude, elle ne pouvait en assumer le malaise physique. D'une pudeur irréprochable, après tant d'années de privation sans faute et sans histoire, elle se languissait de l'habitude conjugale, lésée par la longue jachère de ses entrailles ; et altérée au plus profond de sa matrice, elle suffoquait souvent, les douleurs l'amenant à l'article de la mort. Les médecins et les sages-femmes s'accordaient pour dire que le manque de relations conjugales était à l'origine de la maladie, que le mal empirait chaque jour, et que son état s'aggravait ; aussi longtemps qu'il lui restait à vivre, le mariage devait remédier à sa santé[21]. »

Il faut bien comprendre qu'Apulée jouait sa tête dans ce procès que lui avait intenté le fils de sa femme, et qu'il avait tout intérêt à ce que les raisons invoquées pour expliquer ce mariage atypique soient crédibles aux yeux du juge : si Pudentilla y avait finalement consenti, c'est qu'il n'y avait pas de solution alternative qui ne mette en danger ou sa vie ou son honneur.

Et pour conclure, citons encore la triste histoire de ce couple bourgeois d'Italie du Nord, que rapporte Pline le Jeune dans une lettre adressée à son ami (Baebius ou Calpurnius) Macer et datée d'environ 106 :

> *Navigabam per Larium nostrum cum senior amicus ostendit mihi villam atque etiam cubiculum quod in lacum prominet : ex hoc inquit aliquando municeps nostra cum marito se praecipitavit. Causam requisivi. Maritus ex diutino morbo circa velanda corporis ulceribus putrescebat. Uxor ut inspiceret exegit ; neque enim quemquam fidelius indicaturum possetne sanari. Vidit, desperavit ; hortata est ut moreretur comesque ipsa mortis dux immo et exemplum et necessitas fuit. Nam se cum marito ligavit abiecitque in lacum.*
>
> « Je naviguais dernièrement sur notre Larius [*lac de Côme*], lorsqu'un vieillard de mes amis, me montra une maison, et même une chambre à coucher qui s'avance sur le lac : c'est de là, me dit-il, qu'un jour une femme de notre ville

[21] Apulée, *Apologie* 69.1-3 ; Hunink (1997), 182-183.

> s'est précipitée avec son mari. J'en demandai la raison. Depuis longtemps, le mari se putréfiait d'ulcères aux parties génitales. Sa femme exigea d'en faire l'examen, car personne ne lui dirait plus sincèrement qu'elle s'il pouvait guérir. Ce qu'elle vit provoqua son désespoir. Elle invita son époux à se suicider, l'accompagnant dans la mort ; mieux, elle le guida par son exemple sans lui laisser le choix : après s'être étroitement liée à lui, elle se jeta dans le lac[22]. »

Pline ne laisse planer aucun doute sur le fait que l'initiative et de l'examen médical et du suicide euthanasique qui s'ensuivit doit être attribuée à l'épouse. Apparemment, si la maladie physique du mari était subie passivement et plutôt courageusement par celui-ci, elle provoquait chez son épouse un état de dépression qui ne lui laissait aucune autre issue que la mort, envisagée et obtenue en commun (on ne précise pas si le mari était consentant). Et si Pline est tout ébaubi de ce qu'il considère assez naïvement comme un acte de dévouement conjugal, c'est qu'il n'a peut-être pas encore lu les *Epigrammes* de Martial, récemment parues, ou qu'en bon conservateur engoncé dans une attitude sexiste, il a renoncé à les lire à la lumière de la pensée médicale de son temps.

Bibliographie

Aubert, J.-J. (1989), 'Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic', *GRBS* 20, 421-449.

Aubert, J.-J. (2004), 'La procréation (divinement) assistée dans le monde gréco-romain', in: Dasen, V. (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg (Suisse), 28 novembre – 1er décembre 2001*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 203, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, 187-198.

Barb, A.A. (1953), 'Diva Matrix', *JWarb* 16, 193-238.

Betz, H.-D (ed.) (1986), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Bonner, C. (1950), *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Roman*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.

[22] Pline le Jeune, *Epistulae* 6.24.2-4.

Dasen, V. (2007), 'Représenter l'invisible: la vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques', in: Dasen, V. (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire: images, savoirs et rites. Actes du colloque international de Fribourg, 27-29 octobre 2004*, Infolio Editions, Gollion, 41-64.

Didi-Huberman, G. (1982), *L'invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière*, Macula, Paris (5e édition, 2012, Macula, Genève, *non vidi*).

Drexler, W. (1899), 'Alte Beschwörungsformeln', *Philologus* 58, 594-616.

Gilman, S.L. (1993), *Hysteria Beyond Freud*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

Gourevitch, D. (1984), *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Les Belles-Lettres, Paris.

Hanson, A.E. (1995), 'Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine', *Medicina nei secoli : Arte e scienza* 7.2, 281-299.

Hunink, V. (1997), *Apuleius of Madauros, Pro se de magia*, J.C. Gieben Publisher, Amsterdam.

Piro, I. (2013), *Spose bambine: risalenza, diffusione e rilevanza giuridica del fenomeno in età romana : dalle origini all'epoca classica, Università di Catanzaro, Collana del Dept. di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali* 8, Giuffrè Editore, Milano.

Simon, B. (1978), *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca, NY-London.

Tomlin, R.S.O. (1997), 'A Fourth-century Uterine Phylactery in Latin from Roman Britain', *ZPE* 115, 291-294.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 81'25

Къде се крият преводачите?

Върху свидетелства от старогръцката литература за езиковите различия, тяхното осмисляне и преодоляване

Невена Панова

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

nevenapan@gmail.com

АБСТРАКТ

Текстът представя кратки наблюдения върху отделни свидетелства от старогръцката проза, свързани с темата за езиковите различия и превода. Заглавието тръгва от факта, че темата не е широко обсъждана (а и същинска гръцка антична теория на превода също не познаваме), но все пак споменавана в различен контекст от различни автори. Подбраните извори (от историографски, философски, реторически произведения – Херодот, Платон, Горгий) показват, че въпросите за превода могат и следва да се обвързват с по-широката тема за ползването на словото и разбирането на другия. Тази тема, от своя страна, е актуална за работата и на съвременния филолог, особено на филолога, интерпретиращ и превеждащ антични текстове. Затова предлагаме и някои възможни паралели в тази посока.

Ключови думи: старогръцка проза, превод, езикови различия, разбиране, класически филолог.

Античната, и по-конкретно старогръцката литература, предлага учудващо малко „бележки“ по темата за превода. Още самият факт, че за „преводач“ се използва широко понятие, което означава „тълкувател“ изобщо, насочва и нас към едно възможно

обвързване на частната проблематика на превода с въпроса за езика и разбирането на другия по-общо. И то не само в античен контекст, но и като задача на съвременния класически филолог, чийто „херменевтичен хоризонт“ е именно античното наследство. Затова и правим с радост следващите наблюдения в чест на нашата скъпа и уважавана колега проф. Маргарита Бузалковска-Алексова.

Ще започнем от свидетелството на Платоновия *Ион*, защото в него е представена една своеобразна верижна последователност на херменевтичния процес, макар и да не става дума за директна преводаческа активност. Този пасаж обаче ни отвежда до характеристиките на филологическата дейност като цяло. Става дума за известния откъс от началото на диалога, в който Сократ представя поетическата (и рапсодическа) способност като изцяло боговдъхвена, която я прави не-авторска, а по-скоро посредническа, при което поетът/рапсодът се явява нещо като инструмент на Музите/божествата за изразяване на онова, което му е внушено. Затова и се оказва, че „... поетите не са нищо друго освен божи тълкуватели (ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν), обладани от силата на бога, който се е вселил в тях...“ (Pl. *Ion* 534e). Ион се съгласява с това междинно определение и признава, че задачата на добрите поети, определена им от боговете, е именно да тълкуват (δοκοῦσι θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἑρμηνεύειν, 535a). Сократ продължава и пренася вече казаното и върху изпълнителите, като директно, макар и във въпросителна форма първоначално, нарича рапсодите тълкуватели от втора степен, защото тълкуват казаното от поетите (οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψῳδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἑρμηνεύετε, 535a), т.е. те са „тълкуватели на други тълкуватели“ (ἑρμηνέων ἑρμηνῆς, 535a).

За верижност говори и самият Сократ през сравнението, въведено още преди описанието на херменевтичната верига, между божествената сила върху поетите и силата на хераклейския камък, магнита, който привлича железни пръстени един след друг, образуващи понякога дълга верига (ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων, 533e). Сравнението е повторено още веднъж, като вече е разгърнато през ролите и състоянието и на поета, и на изпълнителя, и на зрителя, повлиян от поетическото изпълнение: „Знаеш ли, че този зрител е последният от веригата

пръстени, за които казах, че получават сила един чрез друг от хераклейския камък? По средата се намираш ти, рапсодът-изпълнител, пръв е сам поетът, а богът, преминавайки през всичките междинни степени и разпростирайки силата си чрез посредничеството на други, влече душите на хората натам, накъдето пожелае“ (οἶσθα οὖν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεατὴς τῶν δακτυλίων ὁ ἔσχατος, ὧν ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τῆς Ἡρακλειώτιδος λίθου ἀπ᾽ ἀλλήλων τὴν δύναμιν λαμβάνειν; ὁ δὲ μέσος σὺ ὁ ῥαψῳδὸς καὶ ὑποκριτής, ὁ δὲ πρῶτος αὐτὸς ὁ ποιητής: ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἕλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννὺς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν, 535e–536a). Важен е и финалът – става дума за повеждане и повлияване на душите на зрителите посредством слово (и превод).

Смятаме, че макар в него да не става дума за междуезиков превод, горният пасаж наистина може да бъде отнесен и до работата на филолога, особено на класическия филолог, който несъмнено следва най-напред да е добър преводач, но не само в технически аспект, защото и неговата работа не е просто τέχνη, а дори да не я възприемаме днес винаги като пряко боговдъхновена, и затова – като несамостоятелна, тя следва да се осъществява верижно. Елемент от веригата, която филологът предава на реципиентите на филологическата продукция, е контекстът на оригиналните текстове, независимо дали става дума за епиграфски паметници или за литературни произведения, поезия или проза. Реципиентите от своя страна също са „пръстени“ на различни места във веригата, доколкото техните познания и очаквания от преведения античен текст (както и собствените им преводачески умения) са различни и контекстът трябва да им бъде представен и разтълкуван с различна задълбоченост. За да се осъществи това, филологът днес влага и множество собствени усилия, но и ентусиазмът е почти задължителен, така че отново имаме възможност за паралел с Платоновата, макар и сама по себе си не изцяло позитивна, концепция за същността на поетическото творчество и изпълнение. Да, филологът по подобие на ентусиазирания, обхванат от бога поет (ἔνθεος, 534b) – „същество леко, хвъркато и свещено“ (κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, 534b), също е по-добър в един тип превод и

тълувание, а не в еднаква степен във всички дялове на филологията. Но това е неговата Муза.

Сега ще преминем към примери, които говорят по-тясно за преводачите, като имат предвид по-често устен превод в различни ситуации, при които за боговдъхновение не става дума. Херодот споменава преводачи, които и той е ползвал. Така например, във Втора книга на *История*, т.нар. Египетски логос, когато се описва Хеопсовата пирамида, преводачът се появява покрай един детайл, отнасящ се до прехраната на строителите на паметника: „На пирамидата било отбелязано с египетски букви (σεσήμανται δὲ διὰ γραμμάτων Αἰγυπτίων ἐν τῇ πυραμίδι) колко било изразходвано за сюрмайа, кромид и чесън за работниците и доколкото добре мога да си спомня, преводачът, който ми четеше написаното, рече (καὶ ὡς ἐμὲ εὖ μεμνῆσθαι τὰ ὁ ἑρμηνεύς μοι ἐπιλεγόμενος τὰ γράμματα ἔφη), че били похарчени хиляда и шестотин таланта сребро“ (Hdt. II.125.6).

Както виждаме, тук става дума за „смесен превод“ – устно е бил преведен писмен документ върху камък, като преводът не е бил записан веднага, а само запомнен. Фактът, че преводачът познава египетските букви, не е допълнително коментиран, а и за Херодот вероятно по-важен е въпросът за владеенето на гръцки от страна на подобни преводачи. Ценно обяснение точно по този въпрос той предлага в следващ пасаж отново от Втора книга.

Псаметих подарил територия за заселване на йонийците и карийците, които му съдействали, но също заселил при тях египетски деца, именно с цел да станат преводачи: „Поверил им също и египтянчета да ги учат на елински език и от тези деца, които научили езика, произхождат сегашните преводачи в Египет“ (καὶ δὴ καὶ παῖδας παρέβαλε αὐτοῖσι Αἰγυπτίους τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν ἐκδιδάσκεσθαι. ἀπὸ δὲ τούτων ἐκμαθόντων τὴν γλῶσσαν οἱ νῦν ἑρμηνέες ἐν Αἰγύπτῳ γεγόνασι, II.154.2). Тази образователна стратегия очевидно се явява добре премислена и успешна. Малко по-надолу Херодот споменава двуезичието на самите елини от въпросната територия и неговата положителна комуникативна роля, след като Амасис ги преселил в Мемфис: „По този начин от тия заселници в Египет чрез елините, които влизали във връзка с тях, ние знаем всичко точно, каквото става в Египет, като се почне от

времето на цар Псаметих; защото тия елини били първите другоезичници (πρῶτοι γὰρ οὗτοι... ἀλλόγλωσσοι), заселили се в Египет“ (II.154.4). Очевидно самите елини са извършвали по-обща преводаческа дейност – в областта и на междукултурния превод, въпреки че ситуационно, както бе вметнато в II.125.2, се използват и местни преводачи.

Херодот по принцип се интересува повече от педагогическия аспект на проблема с многоезичието, и то в исторически план, а не толкова от техниката на реализиране на преводаческа дейност след овладяване на повече от един език, това доказват и други пръснати из *История* пасажи. Например в откъс от Първа книга, посветен на пеласгите, се засяга в въпросът за езика им. Херодот първо уточнява, че не може точно да каже какъв език са говорели те, но ако съди по пеласгите, които познава по негово време, то „пеласгите са говорели варварски език“ (ἦσαν οἱ Πελασγοὶ βάρβαρον γλῶσσαν ἱέντες, I.57.2). По-нататък, опирайки се на тази своя хипотеза, той изказва и друга, а именно, че и атическият народ първо е говорел такъв език, а е научил гръцки едва когато е заживял с гърци: „Ако нещата с целия пеласгийски народ са стоели така, атическият народ, бидейки пеласгийски, ведно с преминаването си към елините би следвало да е променил езика си и да е научил елински език“ (ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε, I.57.3). Свързана с тази тема е и бележката, която Херодот прави в началото на следващата глава, за стабилността на гръцкия език: „Струва ми се, че откакто съществува, елинският народ непрекъснато използва един и същ език“ (τὸ δὲ Ἑλληνικὸν γλώσσῃ μὲν ἐπείτε ἐγένετο αἰεί κοτε τῇ αὐτῇ διαχρᾶται, ὡς ἐμοὶ καταφαίνεται εἶναι, I.58). Вероятно и затова, въпреки отделните диалектни различия, които не са пречели на разбирането, темата за вътрешноезиковия превод реално отсъства в свителствата.

Херодот обаче го занимава явно наистина повече историческата последователност и причина за усвояването на чужд език, независимо дали става дума за общност, или за отделен човек, който би могъл да стане и професионален преводач. Философската рефлексия върху изучаването на езици, и оттам – също върху преводимостта, е по-късна. Тук даваме само един пример от Платоновия *Теетет* – реплика на Сократ от дългия пасаж,

обсъждащ разликите между знание и усещане: „Нали се съгласихме, че всичко, което усещаме с виждане и слушане, същевременно го и знаем? Примерно преди да научим езика на варварите, дали не твърдим, че чуваме, когато произнасят, или и чуваме, и знаем какво казват? (οἷον τῶν βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φωνὴν πότερον οὐ φήσομεν ἀκούειν ὅταν φθέγγωνται, ἢ ἀκούειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἃ λέγουσι;) И също, когато не познаваме буквите и гледаме в тях, дали твърдим с увереност, че не ги виждаме, или че ги разбираме, след като ги гледаме?“ (Pl. *Tht.* 163b).

В случая оставяме Сократовия въпрос отворен, но посочваме значимостта на самата рефлексия върху разбирането на чуждия език, привлечен като неутрален пример, но и с устната, и с писмената си страна. Отново обаче правим препратка към ролята на филолога изобщо, и днес: една от неговите задачи се състои в разграничението именно на видимото/осезаемото от онова, което може да се познае в дълбочина, и да бъде преводимо на повече нива. Но и преводът е и усещане и усет към текста.

Другоречието, вече в по-негативен аспект, е сред елементите на затварящата диалогична рамка в Платоновия *Лизис*. Разговорът на Сократ върху определението на приятелството, проведен основно с двете момчета, сами близки приятели, Лизис и Менексен, е достигнал до апория, и Сократ, както съобщава разказваческият му глас, тъкмо се канел да покани в разговора някой по-възрастен събеседник, когато се появяват „като някакви божества“ (ὥσπερ δαίμονές τινες) робите-педагози на момчетата и започват настойчиво да ги викат да се прибират. Сократ и останалите се опитват да ги прогонят, но неуспешно: „Но те не ни обърнаха внимание, ами започнаха да се възмущават на своя лош елински (ὑποβαρβαρίζοντες) и продължиха да подканят момчетата. Очевидно бяха пийнали (ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες) по време на празнуването и човек не можеше да излезе насреща им“ (Pl. *Ly.* 223a–b). Макар „варварско“ говорене да може да е неутрално и техническо означение за говорене на негръцки, в контекста на ситуацията, при представяне на речта на възпитателите като смесица между гръцки и варварски говор, и в добавка с намека за подпийналостта им, то вече се превръща в културен маркер. Сократ и другите участници нямат нужда от преводач, но неразбираемо и

непреводимо остава цялото поведение на новодошлите (макар и с някаква божествена намеса явно също) с оглед на философския разговор и неговия потенциален, но в случая провален, успешен финал. А както показва развитието и на съвременната херменевтика, диалогът най-сериозно мотивира разбирането, превода на другото мнение, новото знание.

Ще направим и по-пространна препратка към откъс от *Защитна реч в полза на Паламед* на софиста Горгий, в който и директно се коментира необходимостта от преводач (когато се говори с варварин), но и по-общо се разсъждава за комуникацията, която се осмисля от разбирането и винаги е херменевника на нечия чужда мисъл, изразена посредством слово, на чужд логос. В началото на своята същинска апология срещу обвинението в предателство спрямо гръцката войска, Паламед в няколко реторически стъпки заявява: „Най-напред ще се насоча към твърдението, че е невъзможно да съм направил това. Трябваше първо да се положи някакво начало на предателството, а началото би било слово (λόγος ἂν εἴη), защото преди бъдещите дела е необходимо първо да има слово. А как щеше да има думи, ако не беше възникнал някакъв разговор (λόγοι δὲ πῶς ἂν γένοιντο μὴ συνουσίας τινὸς γενομένης)? А пък по какъв начин би възникнал разговор, ако нито той е пратил човек при мен, нито при него е дошъл човек от мое име? Защото известието, написано на книга (παραγγελία διὰ γραμμάτων), не е дошло без приносител. Естествено, невъзможно е това да е станало посредством словото. И наистина, по какъв начин аз съм общувал с него, а той е общувал с мен? Като какъв с какъв? Като елин с варварин (Ἕλλην βαρβάρῳ)? Тогава как съм разбирал и как съм говорил (πῶς ἀκούων καὶ λέγων)? Дали на четири очи? Но ние не ще разбираме взаимно думите си (ἀλλ' ἀγνοήσομεν τοὺς ἀλλήλων λόγους)! С помощта на преводач ли (ἄλλ' μέτ' ἑρμηνέως)? Та нали третият става свидетел на хора, които трябва да се крият! Но това нека да е така, макар и да не се е случвало! Трябваше да им дам гаранции и да приема техните..." (Gorg. *Pal.* 6–8). В случая преводачът би бил необходим, но точно детайлът с неговото отсъствие (при липсата изобщо на разговор, както и на предадено писмено съобщение) е използван като защитен.

Ако се опитаме софистически да разширим тезата на Горгиевия Паламед, бихме могли да добавим и несигурността на преводаческото участие в подобна ситуация – преводачът е посочен като хипотетичен нежелан свидетел (и така – предател), но не се оспорва точността на евентуалния, макар и нереализиран, превод. Подобен риск обаче при превода съществува. В гръцкото мислене, макар неизразен експлицитно в разгледаните пасажи, той се корени още в обвързването на етимологично ниво между основната дума за „преводач", ἑρμηνεύς, и божеството, което стои като покровител и зад тази дейност.

Затова завършваме с откъс от Платоновия *Кратил*, извор, задължителен при разглеждане на езикови въпроси в подобен контекст, където по молба на диалогичния участник Хермоген Сократ прави кратка характеристика на (името на) Хермес: „В действителност това име [Хермес], изглежда, че има отношение към словото: че той е тълкувател, вестител, крадлив и измамлив в думите си и се занимава с търговията – цялото това занимание е в областта на словото (ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία). А ние и по-горе казахме това, че „говоря" означава употреба на слово (τὸ εἴρειν' λόγου χρεία ἐστί)... Сега обаче ние го наричаме Хермес, като разкрасяваме, както си мислим, името му." (Pl. *Cra.* 407e–408a).

Разбира се, последният пример е във висока степен негативен, но той и носи елементи на езикова игра, и може да се използва също като предупреждение за сложността на превода и на работата със слово изобщо в търсенне на истинския смисъл и истинското разбиране; особено при занимание с антични текстове веригата от пръстени между източника и преводача/тълкувателя им продължава да расте, а така расте и отговорността пред филолога да мисли за цялата верига, и дори да експериментира с превода, да не се отдалечава от (опита за реконструкция на) оригиналния контекст и от оригиналния си ентусиазъм.

Използвана литература

Горгий (2012), ‘Защитна реч в полза на Паламед’, прев. Д. Сапаревска, в: Руменчев, В. (съст.), *Антология на ораторската реч. Книга втора. Оратори на древна Гърция и Рим*, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 44–50.

Платон (1979а), ‘Ион’, прев. Б. Богданов, в: *Платон. Диалози. Том 1*, Наука и изкуство, София, 131–149.

Платон (1982), ‘Кратил’, прев. Г. Михаилов, в: *Платон. Диалози. Том 2*, Наука и изкуство, София, 255–336.

Платон (1979б), ‘Лизис’, прев. Б. Богданов, в: *Платон. Диалози. Том 1*, Наука и изкуство, София, 317–348.

Платон (1990), ‘Теетет’, прев. Б. Богданов, в: *Платон. Диалози. Том 4*, Наука и изкуство, София, 115–214.

Херодот (2010), *История*, прев. П. Димитров, Нов български университет, София.

Herodotus (1920), Godley, A. D. (ed.), Harvard University Press, Cambridge.

Gorgias (1966), ‘Palamedes’, in: Diels, H., W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, II*, Weidmann, Berlin.

Plato (1903), *Platonis Opera*, Burnet, J. (ed.), Oxford University Press, Oxford.

Where do translators/interpreters hide?

Language differences: reflection and overcoming – an evidence from Ancient Greek literature

SUMMARY

Nevena Panova

Sofia University "St. Kliment Ohridski"

nevenapan@gmail.com

The paper aims at presenting short observations on passages from Ancient Greek literary sources to the topic of language differences and translation. The title is related to the fact that these issues are not widely discussed; there is likewise no real Greek theory of translation and we do not search for traces of it, but rather for the possible involvement of the theme in historiographic, philosophical and rhetorical writings (Herodotus, Plato, Gorgias), set in different contexts. The fragments commented display the needed interconnection of translation proper and the broader topic of the use of the *logos* and the understanding of others. This position is also valid for the work of modern philologists, especially if they translate/interpret ancient texts, and we propose some possible parallels in this direction as well.

Key words: Ancient Greek prose, translation, language differences, understanding, classicist.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 821.163.42-1.09
821.124-1.09

Žena u latinskim i u hrvatskim stihovima Đura Hidže

Jadranka Bagarić

Studij Povijest Jadrana i Mediterana
Sveučilišta u Dubrovniku

jadranka_bagaric@hotmail.com

SAŽETAK

Đuro Hidža (Georgius Higgia) (7. veljače 1852. – 27. listopada 1833.) dubrovački je liječnik, prevoditelj i pjesnik. Preveo je na hrvatski gotovo cijelu rimsku liriku i dio Grčke antologije, a poeziju je pisao na hrvatskom, latinskom i talijanskom jeziku. Iako je tematika njegovih pjesama u oba jezična izraza međusobno slična, ipak, za razliku od njegovih pjesama na hrvatskom jeziku, među latinskim pjesama nema nijedne ljubavne, štoviše, uz vrlo rijetke iznimke, njegovi latinski stihovi upućeni ženama uglavnom su u satiričnom tonu. Sudi li se samo po njegovim hrvatskim stihovima, iako nerijetko kritizira žensku prevrtljivost, dalo bi se zaključiti da Hidža izgara od ljubavi prema jednoj ženi, dok u latinskim stihovima nema ni traga naklonosti prema ijednoj ženi, štoviše, po njegovu bi se podrugljivom tonu dalo zaključiti da je ženomrzac. Tek dva epigrama, iako ne nose ljubavnu poruku, "ispadaju" iz tog klišea poput iznimke koja potvrđuje pravilo.

Ovaj će rad pokušati osvijetliti dva lica istoga pjesnika na temelju njegova pogleda na žene u dva različita jezična i pjesnička izraza, tj. u njegovim latinskim i u njegovim hrvatskim stihovima. Na latinskom jeziku su epigrami, a na hrvatskom ljubavna lirika. Rad je posvećen je dragoj kolegici Margareti Buzalkovskoj povodom njezina odlaska u mirovinu.

Ključne riječi: Đuro Hidža, latinska poezija, ljubavna poezija, hrvatski latinizam, dubrovački pjesnici; žena kao pjesničko nadahnuće.

Kratki životopis Đura Hidže

Đuro Hidža (Georgius Higgia) rođen je u Dubrovniku 7. veljače 1852., a umro u Zatonu kraj Dubrovnika 27. listopada 1833. Njegovo se ime i prezime u literaturi susreću u nekoliko inačica: Gjuro, Đuro, Juraj; Hidža, Hiđa, Higja, Higgia. Po zanimanju je bio liječnik, iako je poznatiji kao prevoditelj rimskih liričara i dijela *Grčke antologije*. U namjeri da strane liječnike u Dubrovniku zamijeni domaćim ljudima, nakon uspješno završenog školovanja na dubrovačkom isusovačkom učilištu *Collegium Ragusinum*, dubrovačka ga vlada, zajedno s njegovim rođakom, Mihom Grgurevićem, godine 1771. šalje na studij medicine u Bologni. Po završenom studiju, godine 1777. kreće na stručno usavršavanje u Firenci, Rimu i Napulju nakon čega se vraća u rodni grad gdje godine 1783. postaje gradskim liječnikom. Osim prevođenja s latinskog na hrvatski i talijanski jezik, Hidža je pisao poeziju na latinskom, hrvatskom i talijanskom jeziku, što navodi na zaključak da ga je poezija zanimala više nego medicina, ali to je teško dokazati. U svakom slučaju, sudeći po onome što njemu i o njemu pišu njegovi suvremenici, moglo bi se reći da je na oba polja bio podjednako uspješan. Svojom poezijom Hidža svjedoči o jednom burnom povijesnom razdoblju na razmeđu 18. i 19. stoljeća. Iako njegova poezija nije zadivljujuće visoke kvalitete, ona živo svjedoči o vremenu u kojem je pjesnik živio. To je vrijeme pada Dubrovačke Republike, koji je pjesnik vrlo teško podnosio, a svoje je razočarenje izlio u brojne stihove, što na latinskom, što na hrvatskom jeziku. Na krilima buđenja nacionalne svijesti poduzima značajan pothvat prepjeva rimskih liričara i dijela *Grčke antologije* na hrvatski jezik. Njegovom su se poezijom na hrvatskom, latinskom i talijanskom jeziku, kao i njegovim prepjevima na hrvatski jezik, nakon njegove smrti bavili brojni istraživači.[1] Mi smo u

[1] Casali (1856); Kaznačić (1872 i 1882); Damaška (1898); Pogačnik (1899); Kasumović (1908); Dukat (1932); Petravić (1936); Kastropil (1960); Puratić (1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1968); Vratović (1970 i 1971); Šonje (1986); Stojan (1999); Glavičić (2001).

doktorskome radu pod naslovom *Poezija Đura Hidže na latinskom jeziku* (Bagarić, 2015)[2] prikupili, prepisali, razvrstali, popisali i opisali sve njegove pjesme na latinskom jeziku koje se, što u autografu, što u prijepisima, nalaze u rukopisnim zbirkama Arhiva Male braće, Znanstvene knjižnice Dubrovnik i Hrvatskog državnog arhiva u Dubrovniku. Od pjesničkih vrsta u rukopisu najbrojniji su epigrami kojih je 178 s ukupno 1.068 stihova, od toga je 116 satiričnih ili šaljivih, 28 pohvalnih, jedan nabožni, 19 žalobnih i 14 moralnih. Slijede četiri *epistol*e, pa dvije *sermones*, 15 elegija, osam oda i na kraju sedam pjesama u hendekasilabima. Među tiskanim pjesmama također je najviše epigrama – 25, od toga je šest žalobnih, jedanaest pohvalnih od kojih je jedan u hendekasilabima, sedam satiričnih te jedan epitalamij. Tu je još šest elegija i jedna *sermo*.

Teško je utvrditi je li to tek slučajnost ili pjesnik namjerno nije pisao ljubavnu liriku na latinskom iz nekog drugog razloga. Prva je pomisao da je možda njegova latinska lirika izgubljena, ali budući da nijedan njegov suvremenik, a ni kasniji istraživač njegove poezije do sada nije spomenuo nijednu njegovu ljubavnu pjesmu na latinskom jeziku, nameće se zaključak da mu je Erato u tome jezičnom izrazu uskratila pomoć. Čitajući njegove stihove na hrvatskom jeziku, otkrivamo sasvim novog pjesnika. To nas je motiviralo da u ovome radu pokušamo osvijetliti dva lica istoga pjesnika s obzirom na temu žene u njegovim stihovima.

I. Žena u Hidžinim stihovima na latinskom jeziku

Kad je o Hidžinoj latinskoj poeziji riječ, osim u epigramima, žena kao tema javlja se samo još u jednoj odi i u jednoj elegiji. U odi napisanoj u ranoj mladosti, posve netipično za tu pjesničku vrstu, pjesnik govori o ženi uhvaćenoj u neugodnom položaju, u elegiji pakoplakuje smrti ugledne sugrađanke. Osim Djevice Marije i njegove sugrađanke, plemkinje, Helene Boždari, Hidža u svojim latinskim epigramina

[2] Bagarić, J. (2015) *Poezija Đura Hidže na latinskom jeziku*, doktorski rad, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu, dostupno na: http://darhiv.ffzg.unizg.hr/5740/1/Jadranka_Bagari%C2%A6%C3%A7_DOKTORAT.pdf (Pristupljeno: 26. veljače 2018).

nijednoj ženi nije uputio ljubaznu riječ, dok je u njegovim hrvatskim stihovima situacija znatno drukčija.

Prvo ćemo se osvrnuti na njegove epigrame na latinskom jeziku preuzete iz autografskog sveščića koji se čuva u Hrvatskom državnom arhivu u Dubrovniku[3]. Zadnji navedeni epigram preuzet je iz rukopisne zbirke Arhiva Male braće u Dubrovniku[4] i predstavlja prijepis. Prilikom navođenja pjesama uz naslov će se navoditi rukopisni izvor iz kojega je pjesma prepisana, dok će u bilješkama biti navedene stranice na kojima se svaka pojedina pjesma nalazi u online verziji spomenutoga doktorskoga rada. Potom ćemo prikazati nekoliko njegovih pjesama na hrvatskom jeziku preuzetih, što iz autografa, što iz prijepisa. U zaključku će se izložiti usporedba Hidžina pjesničkog pogleda na žene u latinskim i u hrvatskim stihovima, tj. njegova pjesnička slika žene u dva različita jezična izraza. U epigramima izabranim za ovaj rad, tekst je uređen sukladno priređivačkim uzusima uvriježenima u objavljivanju latinskih tekstova pa se Hidži svojstven grafem *j* za suglasničko *i* bilježi grafemom *i*, a grafem *ę* grafemima *ae* i *oe*. Također će se ujednačiti bilježenje geminata te skupina *th*, *ch*, *ph* tamo gdje to bude potrebno.

Svoje poimanje žene kakvu bi želio za prijateljicu uobličio je Hidža i u latinskom epigramu od četiri distiha pod naslovom *Qualem volo amicam*. Na retoričko pitanje iz naslova pjesnik u prva dva stiha iznosi svoje skromne postulate glede njezina izgleda: da ne bude ni ružna ni debela, ni prelijepa ni premršava. Potom slijedi malo dramatičniji prikaz žene koja bi mu bila poželjna za ljubavnicu. Ona bi morala biti krotka i predavati se bez rezerve i ne tražiti za uzvrat ništa osim poljubaca. Ne može se, dakle, reći da Hidža pišući latinske pjesme ne razmišlja o ženi kao predmetu obožavanja, on u ovim stihovima jasno kaže kakvu bi ženu mogao voljeti, ali ne propušta izraziti prezir prema lakim ženama. Njegovu idealnu prijateljicu ne smije voditi materijalni interes za razliku od one koju prezire u poenti u zadnjem distihu.

[3] HR-DADU 62 (21.1) Memoriae, br. 103 – autograf, kratica: Mem. 103. (Broj iza 103. označava redni broj pjesme u sveščiću.).

[4] Arhiv Male Braće, Dubrovnik, rkp. 1158; 11570, f 13; 1423, f. 1v – prijepis, kratica: AMB 1158; 11570, f 13; 1423, f. 1v.

Qualem volo amicam(Mem. 103. 40)[5]

Ne sit deformis vultu nec corpore pinguis
Nec formosa nimis nec macilenta tamen.
Haec me delectat mulier, delectat et illa
Quae, dum concessit nil solet excipere.
Nil? Repetita meae preterquam verbera caudae
Nil preter tumido basia pressa sinu.
Poscentem nummos et dono multa petentem
Luxuriosi inguen divitis exagitet.

U sljedećoj će se cjelini prikazati žene kojima se pjesnik ruga bilo u izravnom obraćanju, bilo govoreći o njihovim manama u trećem licu.

U drugom po redu među njegovim epigramima u autografskom sveščiću koji se čuva u Hrvatskom državnom arhivu u Dubrovniku (HR-DADU, Memoriae, br. 103.2) pjesnik se ruga Fulviji, ženi Marka Antonija koja je iglama izbola Ciceronov jezik jer je održao 14 govora protiv njezinoga muža. Tema je iz antičke starine, a motivi osveta (Fulvijina) i opomena (Hidžina). Naslov potpunom rečenicom definira činjenicu koja je predmet pjesnikove poruge. On brižno bira epitete za Fulviju, pa je ona *saeva* i *demens femina,* a obraća joj se retoričkim pitanjima o njezinu bezumnom činu. Potom slijedi pohvala njezine žrtve – Cicerona i prijetnja njoj.

Fulvia Marci Tulli Ciceronis linguam acu pungit (Mem. 103.2. A)[6]

Saeva tenens claram Ciceronis Fulvia linguam
Plurima subtili vulnera fecit acu.
Quod scelus agrederis, quid, demens femina, tentas?
Vis punire tuo dicta probrosa viro?
Laudabunt omnes Ciceronis scripta nepotes
Damnabuntque tuum saecula cuncta scelus.
Haec lingua aeternos victura meretur honores,
Illius eque tua gloria crescet acu.

Podrugljiva oštrica je u sljedećem epigramu upućena Evi, pramajci ljudskoga roda. Radi se o dva distiha bez naslova. U prvom distihu

[5] Bagarić (2015), 248.

[6] Bagarić (2015), 197.

pjesnik definira svoju temu i o Evi govori u trećem licu, a poenta dolazi u drugom distihu i to u retoričkom pitanju, izravnim obraćanjem drugom licu.

Bez naslova (Mem. 103.4)[7]

Eva, si fuerat venturi conscia fati,
Crede mihi citius laederet illa Deum.
Dic cur? Cur clausum sciret recludere lumen
Atque viro sciret nuda placere magis?

Odbjegla žena nadahnula je Hidžu za sljedeći podrugljivi epigram. I ovdje pjesnik cijelom rečenicom u naslovu definira svoju temu. Toposi su nevjera, zavist i ljubomora. Obraćajući se izravno odbjegloj ženi, pjesnik joj u prvom distihu priopćuje kako bi njezin suprug želio da se ona vrati, u drugom distihu objašnjava da razlog nije to što njegovu domu nedostaje domaćica niti što je njemu potrebna, već zato da ne bi drugi uživao u njezinu zagrljaju.

De Eleonora, que domum suam aufugerat (Mem. 103.5)[8]

Eleonora, tuam repetas desiderat aedem
Vir tuus, haud solito ut gaudeat in coitu,
Non quia tuta domus multos servata per annos
Directore caret auxilioque tuo.
Vir tuus ut propriam repetas desiderat aedem 5
Neve alius tecum gaudeat in coitu.

Eleonori je upućen još jedan epigram od dva distiha na temu dvoličnosti s aluzijom na lažne suze. Pjesnika zanima što Eleonori muti oči i zašto joj bljedilo prekriva lice. Slijedi retoričko pitanje: "Oplakuju li Radana oči? Prekriva li bljedilo lice?". Na svoje pitanje pjesnik u zadnjem stihu sam odgovara: "Počela se u srcu gasiti ljubav."

[7] Bagarić (2015), 197.

[8] Bagarić (2015), 197.

In Eleonoram de discessu Redani amantis sui (Mem. 103.8.)[9]

Eleonora, tuos, dic, quid conturbat ocellos
Aut cur infecit pallidus ora color.
Redanum plorant oculi? Color inficit ora
Palidus? Extingui pectore cepit amor.

Iz ljubomore prema lijepoj sluškinji, gospodarica joj noktima izgrebe lice kako bi je unakazila. Pjesnik se izravno obraća Geliji, nakaznoj i zavidnoj gospodarici s tvrdnjom kako ona često običava izgrebati lijepo lice svoje sluškinje. Slijedi dramatizacija u obliku objašnjenja "njezino lice grebeš, a svoje šminkaš", a onda ironična poenta u zadnjem stihu u obliku retoričkog pitanja: "Tko može dvojiti da to nije zavist?"

In Geliam deformem et invidiosam (Mem. 103.9.)[10]

Saepius ancilae formosos, Gelia, vultus
Unguibus infensis dilacerare soles.
Illius laceras vultus, tua tu linis ora.
Non esse invidiam hoc quis dubitare potest?

Geliji su upućena još dva epigrama, Nju ne rese samo zloća i zavist, ima ona i drugih mana. U prvom od njih ona utjelovljuje dvoličnost, u drugom se pjesnik ruga njezinoj lažnoj čednosti. Kako bi naglasio njezin grijeh, on ironično tvrdi da ona, koja je kao djevica rodila više djece, sretnija od Djevice koja je sačuvavši čednost rodila Krista.

Ad Geliam (Mem. 103.19.)[11]

Perjuro promisisti sponsalia primum,
Perjuro primum, postea foedifrago.
Duxisti nullum, ulterius promittere noli.
Tertius, heu, certe, Gellia, tortor erit.

[9] Bagarić (2015), 198.

[10] Baragić (2015), 199.

[11] Baragić (2015), 202.

Ad Geliam que multos filios peperit et virgo apellata (Mem. 103.33.)[12]

Felicem multi dicunt Christi genitricem
Quod natum salva virginitate dedit.
Pol nimium felicior est Christi genitrice,
Nam plures natos Gelia virgo dedit.

I nekoj Ani pjesnik spočitava lažnu čednost služeći se vješto terminima rimskoga kalendara. Sa zaručnikom su je spojile augustovske Kalende (1. kolovoza), a već je na augustovske None (5. kolovoza) postala majkom. Vrlo slikovita usporedba donosi poentu: ''Zar si plodnija od zemlje koju je Bog obećao Mojsiju?''

Ad Annam (Mem. 103.21.)[13]

Te sponso Augusti junxerunt, Anna, Calendae
Et Nonae eiusdem te, Anna, videre matrem.
Es fecunda magis promissa a numine terra
Israelitano quae fuit, Anna, duci?

Paulina i Klaudija su lake žene. Paulinu u dva distiha kritizira radi lažnoga morala. Ona skrušeno klečeći, lijepo počešljana, miče usne držeći među prstima krunicu. Pjesnik izražava sumnju u to da ona moli Očenaše i Zdrave Marije i smatra da zbraja svoje ljubavnike.

Ad Paulinam meretricem (Mem. 103.28b.)[14]

Flexa genu, bene compta coma, Paulina, coronam
In digitis retinens grandia labra moves.
Non numeras Patres Nostros Sanctasque Marias
Sed mechos numeras, tu, Paulina, tuos.

Pjesma upućena Klaudiji, bez naslova je, ali je adresat vidljiv već u prvom stihu. Obraća joj se u drugom licu i kaže joj kako mnogi hvale njezinu ljepotu i njezino ponašanje. To što ''mladiće mota oko malog prsta'' i što starci hvale njezinu darežljivost nikako nisu osobine kojima bi se žena trebala hvaliti, naprotiv, morala bi ih se sramiti. Retoričko

[12] Baragić (2015), 204.

[13] Bagarić (2015), 202.

[14] Bagarić (2015), 204.

pitanje u zadnjem stihu nosi oštru poentu: "Ne želiš li se crveniti dok te oni hvale?"

Bez naslova(Mem. 103.36.)[15]

Laudibus extollunt multi te, Claudia, vultus,
Audio nunc, mores nunc celebrare tuos.
In quacumque optas, partem illam flectere dicunt
Insaniis juvenes flectitur illa cito.
Omnibus a vetulis aeris generosa vocaris.
Hi te dum laudant, nonne rubere velis?

Kradljivica Galla kažnjena je vatrenim pečatom zbog krađe skrivenoga zlata. Po pjesnikovu je sudu čelo nedužno, a kazniti bi trebalo pogubne lopovske ruke.

In Gallam furem (Mem. 103.45.)

Quod noctu clausum Galla violaverat aurum
Uritur ardenti stigmate fronte caput.
Insontem, inocuam quid prodest urere frontem?
Urite furtivas, damniferasque manus!

Radi li se o istoj Galli ili ne, teško je pogoditi. U svakom slučaju u sljedećem epigramu bez naslovajedva se nazire pjesnikov moralizatorski stav. Ne nazire se ni prijekor, a još manje satira. Ovakav je ton svojstven njegovim pjesmama na hrvatskom jeziku. Pjesnik tek navodi činjenice. Galla stoji pred otvorenim prozorom u laganoj odjeći i drhti. Ti drhtaji, po pjesnikovu sudu, nisu od hladnoće jer njoj ne škodini studen ni bura, već je to vatra kakvu još ni na jednom ognjištu nije vidio. Požudu koju Galla izaziva svojom pojavom pjesnik izražava metaforom *talis fax focis* koja se pojačava ponavljanjem u zadnjem stihu.

Bez naslova (Mem. 103.53.)[16]

Frigus erat tenebraeque augebant frigora, ventus
Ingruit egelida de regione furens.
Indutam vidi leviter te, Galla, fenestrae
Stare, nocent cui nil frigora, nil boreas

[15] Bagarić (2015), 204.

[16] Bagarić (2015), 208.

Rigidus obstupui mecumque tremens ita dixi: 5
''O talis nullis fax mihi visa focis!
Non satis est spectare facem, da tangere'', dicam,
''O talis nullis fax mihi tacta focis!''

Ponciju previše veseli galski jezik, ali je ne veseli i Gal. Gal je Francuz, a Gal je i svećenik božice Kibele. Budući da su Kibelini svećenici kastrirani, Ponciju zasigurno ne veseli taj Gal, nego onaj razvratni, griješni, *Gallus Lapsacidis*.

In Pontiam (Mem. 103.48.)[17]

Gallica te nimium delectat, Pontia, lingua,
Te non delectat, Pontia, Gallus homo.
Non te delectat Cybelis, mea Pontia, Gallus.
Gallus delectat, Pontia, Lapsacidis.

Kao što iz navedenih stihova možemo vidjeti, Hidža se u svojim satiričnim i šaljivim epigramima na latinskom jeziku ruga osvetnici Fulviji, prepredenoj pramajci Evi, nevjernoj i dvoličnoj Eleonori, zavidnoj Geliji, Geliji i Ani koje resi lažna čednost, manipulatorici Klaudiji, ženama lakog morala, Paulini, Klaudiji i Ponciji te kradljivici Galli (I.1.1.32.). Među njegovim epigramima upućenim ženama, nalazimo i jedan nešto drukčije intoniran od ostalih. Upućen je Galli zavodnici (I.1.1.40.) koju vrlo slikovito opisuje, ali joj se ne ruga. Ne može se reći da joj je osobito naklonjen, ali je očito da joj se ne ruga kao njezinim prethodnicama. U prva dva stiha opisuje ambijent, hladni zimski krajolik, u trećem se stihu izravno obraća ženi koja gotovo gola stoji na prozoru i ne smeta joj ni zima ni ledeni vjetar. U četvrtom stihu već on, kao promatrač, drhti od prizora pred sobom, ali ne od zime, već od čuvstava koja u njemu budi promatrani prizor. Zadnja su tri stiha gotovo erotska. U predzadnjem stihu gotovo kreće u akciju, više mu nije dovoljno tek promatranje, žudi za dodirom: "*Non satis est spectare facem, da tangere, dicam*".

Prikaz Hidžinih epigrama o ženama i upućenim ženama, završit ćemo s dva koja smo na početku najavili kao iznimke. Svrstani su u skupinu nadgrobnih i žalobnih epigrama, a Hidža u njima pokazuje poštovanje prema ženi. Prvi od njih nosi naslov ***Epitaphium Mariae***

[17] Bagarić (2015), 207.

Virginis, a pjesnik u njemu izražava duboko poštovanje prema djevici Mariji kao Kristovoj roditeljici i "časti" je epitetima *sponsa, soror, mater, filia serva Dei*.

Epitaphium Mariae Virginis (Mem. 103.39.)[18]

Hoc tumulo recubat Genitrix et Virgo Maria,
Sponsa, soror, mater, filia, serva Dei.
Te Deus omnipotens, castissima Virgo, creavit
Tuque Creatorem parturis ipsa tuum.

Prerano preminula Helena Boždari bila je vrlo ugledna dubrovačka plemkinja i brojni su joj pjesnici posvetili svoje stihove pa i Hidža u nekoliko pjesama i na latinskom i na hrvatskom jeziku tješi njezinu obitelj, a i njoj se obraća utješnim riječima pozivajući je da ne tuguje zbog svoje prerane smrti tvrdeći da je smrtnicima drago dugo živjeti, ali da je svakako slađe živjeti vječno u besmrtnim pjesmama pjesnika. U ovome epigramu pjesnik prvo konstatira da je Helena živjela prekratko, ali samo ako se vrijeme njezina života mjeri ljudskim mjerilima. Potom tvrdi da će svatko tko život procjenjuje prema vrlinama i učinjenim djelima reći da je živjela dugo. U prvom stihu uočavamo jednu Vergilijevu i Ovidijevu klauzulu[19]: *tempora vitae*.

De eadem Helena Bosdaria (AMB 1158; 1570, f. 13 i 1423, f. 1v)[20]

Vixit Hiella parum, tantum qui tempora vitae
Astrorum a motu, vulgus ut, enumerant
Tempora qui censent vitae a virtutibus auctis
Unanimes dicunt: ''Vixit Hiella diu.''

II. Žena u Hidžinim stihovima na hrvatskom jeziku

Stihovi Đura Hidžena hrvatskom jeziku odaju tankoćutnu zaljubljenu dušu prepunu oduševljenja za ženske čari. Pjesnik gotovo

[18] Bagarić (2015), 243.

[19] Verg. *App. Catal*. 4, 1: Quocumque ire ferunt uariae nos **tempora uitae**; Ovid. *Pont*. 3, 2, 29: Fallor, et illa meae superabit **tempora uitae**; Ovid. *Met*. 3, 469: Iamque dolor uires adimit nec **tempora uitae**; - http://www.mqdq.it/public/ricerca/query/check/started(2-26-2018.).

[20] Bagarić (2015), 246.

filozofira ponavljajući često činjenicu kako je život prolazan i kako ga treba provoditi ljubeći. Slijedi izbor od nekoliko Hidžinih hrvatskih pjesama koje otkrivaju nježnu lirsku dušu koja ima vrlo malo zajedničkog s kritičkom dušom moralizatorskoga latinskoga pjesnika. Stihovi su prepisani iz rukopisa onako kako ih je pjesnik napisao, odnosno kako su ih prepisivači prepisali. Radi lakšeg razumijevanja pjesničke poruke, uz izvornu formu ponuđena je i suvremenija. Prije nego što pređemo na same pjesme, reći ćemo nešto o rukopisima koji su nam poslužili kao izvor. Do autografske zbirke Hidžinih pjesama koja je zavedena u katalogu Znanstvene knjižnice u Dubrovniku pod signaturom 393/1, iz nepoznatih razloga, nismo mogli doći. Rukopis jednostavno trenutno nije tamo gdje bi trebao biti. Opširna analiza tih pjesama nalazi se u radu Stjepana Kastropila (Kastropil 1960) koji je pročitao Hidžinu liriku i na hrvatskom i na talijanskom i koji također primjećuje oskudnost pjesničkih motiva i jednoličnost njegova lirskogregistra (Kastropil 1960, 264). Na istome mjestu Kastropil objavljuje 2. pjesmu iz autografske zbirke u rkp. 393/1 Znanstvene knjižnice u Dubrovniku, a koja se ovdje prenosi onako kako ju je Kastropil transkribirao. Pjesnik u njoj oprezno izjavljuje da odabranicu svoga srca voli već tri godine, slikovito prikazujući to vrijeme kalendarom ratarskih radova:

Triš prosinjak u Dubravi
S dublja je lišće otrunio
I žetvar je prikosio
Triš strn zrelu žitu i travi
Otkad srce me stravljeno
Tebe ljubi, s tebe gine.

Osim spomenutog rada Stjepana Kastropila, od detaljnijih prikaza Hidžine poezije na hrvatskom treba spomenuti rad Željka Puratića (1964, 427-433), koji se, nakon prikaza Hidžine latinske poezije, u drugom dijelu rada bavi detaljnijom analizom Hidžinih pjesama na hrvatskom. Oba spomentua autora u svojim radovima prikazuju sveukupan opus, bez izdvajanja pojedinih tema ili motiva. S obzirom na temu ovoga rada, predmet našeg istraživanja ovom je prilikom bila samo Hidžina ljubavna lirika na hrvatskom jeziku, osobito pjesme upućene Ljubici. Kao izvor nam je poslužila druga autografska zbirka koja se čuva u Nacionalnoj i sveučilišnoj biblioteci u Zagrebu pod

signaturom R 3172. Osim II. pjesme kojom započinjemo ovaj prikaz, iz te smo zbirke izabralipjesme V., VI., XV., XVIII. i XXIV., koje i Puratić (1964, 430) analizira kao tematsku cjelinu. Sve te pjesme, osim XVIII. koja nosi naslov "Sviet gospoi" (Savjet gospoji), nose naslov "Sviet Gliubizi" (Savjet Ljubici). Tematika im je vrlo slična: neuzvraćena ljubav, nestalnost ljubavi, besmislenost suzdržavanja od ljubavi. Tu je i XI. pjesma u kojoj pjesnik izjavljuje ljubav Ljubici te XXXX. pjesma koja donosi prelijep opis ženskih grudi. Ni ostale nisu ništa manje zanimljive, ali izabrane će biti dovoljne za ovu prigodu. U svim smo tim pjesmama tražili i pronašli ono lice pjesnika kojega nema u njegovim latinskim pjesmama, lice zaljubljenog čovjeka koji smisao svega vidi u ljubavi, koji drhti u iščekivanju pogleda svoje voljene. Nema u njima strogog moralizatora koji samo ističe njihove poroke, stječe se dojam da je hrvatske stihove pisao jednom, a latinske drugom rukom.

U II. pjesmi po redu u ovoj zbirci, pronašli smo ženu, poštovanu i obožavanu, zaljubljenu ženu, koja se zbog ljubavi ne prekorava, već se na nju potiče, a prekorava se njezino oklijevanje, njezina bojažljivost i nestalnost njezina karaktera.

Gliubiza rascjegena i Gliubavi
nechiese gniome da prida
Gliubizi Piesan II

Rasbludni posori, blijedillo i liza
Kasgjuju da gori unutri Gljubiza;
Nehotno usdah gnoj is usti utecce,
A is occi susajoj nis obras protecce;
Usdisce, targhaje posguda gljuvena,
Plac tvori, strascjie gne silnos skrovena.
Cias mukje posvoj kao stanaz; er hudi
U gniome misli Roj gljuvenih prbudi;
Kad godi naghiese s'mnom sama, goj chiuti,
Ak' trechi sdrusgise slovoglnost gnjiu smuti.
Splichiati gne ruku s'moiome usgiva
Pohlepu i slatku gne sarza odkriva.
Cestokrat starkane pameti ostaje,
I gliubko od menne garlitse pusctaje.
Nu isnenad ko dase tvarda is sna rasbudi,
Parsgivapriecjasemoi gliubkoj posgudi.
Tihome pak glavi, i smuti posore
Da sarze gliubavi skloniti nemorre:

Razbludni pogledi, bljedilo i lica
Kazuju da gori unutri Ljubica;
Nehotno uzdah njoj iz usti uteče,
A iz očiju suza joj niz obraz poteče;
Uzdiše, trga je požuda ljuvena,
Plač tvori, straši je nje silnost skrivena.
Čas muk je posvoji kao stanac; jer hudi
U njome misli roj ljuveni probudi;
Kad godi nađe se sa mnom sama, goj ćuti,
Ak' treći združi se zlovoljnost nju smuti.
Splićati nje ruku s mojome uživa
Pohlepu i statku nje srca otkriva.
Čestokrat strgane pameti ostaje,
I ljupko od mene grlit se puštaje,
Nu iznenad ko da se tvrda iz sna razbudi,
Prživa priječaše moj ljupkoj požudi.
Tihome pak glavi i smuti pozore
Da srce ljubavi skloniti nemore:

Vesaji er tvardi gliutoga tisctaju,
I gneimu scto sgjudi odkriti nedaju.

Vezaji jer tvrdi ljutoga tištaju,
I njemu što žudi otkriti ne daju.

U V. pjesmi pjesnik uspoređuje neljubljenu dušu koja nije kušala ljubavnu slast s dušom koja je živa zakopana.Ona koja ljubi, a to skriva, pred Bogom je uvijek kriva, a od ljudi prezrena. Ona pak, koja se boji ljubiti, smatra da je ljubav opasna jer ovladava ljudima i pravi im probleme.

Sviet Glubizi. Piesan V

Kadno gliubi negliubgliena
Pako u sebbi chjuti duscia;
Sgivae u grobu saklopiena
Slas gliuvenu kad nekuscia.
A akogliubi, a sakriva
Ukasatje gliubovniza
Prid Boghomje vasda kriva,
A prid gliudih nevoglniza.
Ona gliubit kase boj,
Kasge a bigliegh od gliubavi;
Il' puttenost gnin posvoj,
Il' sasiede gliudim pravi.

Kadno ljubi neljubljena
Pak u sebi ćuti duša;
Živa je u grobu zaklopljena
Slas ljuvenu kad ne kuša.
A ako ljubi, a sakriva
Ukazat se ljubovnica
Prid Bogom je vazda kriva,
A prid ljudima nevoljnica.
Ona ljubit koja se boji,
Kaže a biljeg od ljubavi;
Il' putenost njin posvoji,
Il' zasjede ljudima pravi.

U VI. pjesmi savjetuje Ljubici da bude pažljiva u ljubavi jer joj može donijeti nevolje, odaju je i pogled i riječi. Ttreba se kloniti smijeha, uzdaha, zagrljaja, cjelova i razblude jer je sve to dovodi u veću nevolju, a nemir u njoj može ugasiti samo ona umirujuća slast i tjelesna želja.

Sviet istoj Gliubizi Piesan VI.

Gliubavje sckakgliva! s'togha u gnu netici;
Parsgivost odkriva s'pogleda, i s'rici.
Smieh, usdah, sagarlaj, zellovi, rasblude,
Usuku vechju i vas u gniome probude.
Nu samo ima vlas utasgit nemir gnoj
Pokoina ona slast, i ziglni tiela goj.

Ljubav je škakljiva! Stoga u nju ne tiči;
Pržívost otkriva s pogleda i s riči.
Smijeh, uzdah, zagrljaj, cjelovi, razblude
Usuku veću i vas u njome probude.
Nu samo ima vlast utažit nemir njoj
Pokojna ona slast, i ciljni tijela goj.

U XV. pjesmi pjesnik poziva svoju dragu na ranu jutarnju šetnju. Poziva je da hitro ustane i s očiju otjera tihi san, jer je pravo vrijeme za šetnju prije nego što zapeče ljetno sunce. Nabraja sve užitke koje ta šetnja može pružiti, kaže kako je lijepo, uz mladu koju se ljubi, šetati u

svanuće po hladovini i brati cvijeće, uživati u laganom povjetarcu i poju ptica. Bit će to prilika za razgovor, za otkrivanje ljubavnih jada, prilika za ukradeni cjelov koji bi i ona željela da je ne muči sram i strah.

Gliubizi da zori u scetgnu. Piesan XV

Bijelise jur zora, Gliubize, naglo ustan
Ter s'millih posorâ otjeraj tihi san;
Od scetgne iest vrime, sunzechje isiti,
I gorko lietnime sdrazimâ parsgiti.
Milloie us mladu ku gjubise kad svichje
Scetatse po hladu i zorno brat zvichje.
Usgivat dihagne tihieh vietriza
I slatko pievagne raslitih od ptizâ;
Tuj scniome sgamorit darsgechje sa ruku,
I sgodno sarza odkrit gljuvenu gno muku.
Na zellov mollitse da skloni gne lize,
Ki tajcias sgiarise grimisom rusgize.
Htillabi; gnjoj neda doch na to stid i strah;
Gliubkome pogleda i pusti vruch usdah.

Bijeli se već zora, Ljubice, naglo ustani
Te s milih pozora otjeraj tihi san;
Od šetnje jest vrime, sunce će izići,
I gorko ljetnim zracima pržiti.
Milo je uz mladu koju ljubi se kad sviće
Šetat se po hladu i zorno brat cvijće.
Uživat disanje tihijeh vjetrića
I slatko pjevanje različitih od ptica;
Tu s njome žamorit držeći je za ruku,
I zgodno srca otkrit ljubenu njoj muku.
Na cjelov molit se da skloni nje lice,
Ki taj čas žari se grimizom ružice.
Htila bi; njoj ne da doć na to stid i strah;
Lupko me pogleda i pusti vruć uzdah.

U sljedeće dvije pjesme pjesnik upozorava svoju ljubljenu na okrutnost života i opominje je kako se mora predati ljubavi i ne provoditi bez nje svoja mlada ljeta jer okrutna starost prebrzo dođe, a s njom i crni dani kukavni.

Svjet gospoi Piesan XVIII.

Sgivot gludski igrae svime;
Traigha, gospo, gljubku u goju;
A ti trrghlaj nevoglnime
Targaj svakcias dusciu tvoju.

Život ljudski igra je svime;
Traj ga, gospo, ljupku u goju;
A ti trljaj nevoljnime
Trgaj svaki čas dušu tvoju.

Sviet Glkubizi
Piesan XXIV

Rusu usgivaj scto mosg prie,
Sva gne liepos bieguchiaje;
Netom sunze zdrake skrie
Bes grimisa, i vognaje.
Tac, Gliubize, mlada lieta
Trai gljuvenoj u sabavi,
Naglo er stupa starost kleta,
I scnom zarni dni kukavi.

Ružu uživaj što možeš prije,
Sva nje ljepost bježuća je;
Netom sunce zrake skrije
Bez grimiza i vonja je.
Tak, Ljubice, mlada lieta
Traj ljuvenoj u zabavi,
Naglo jer stupa starost kleta,
I s njom crni dani kukavni.

U XI. pjesmi pjesnik vrlo otvoreno izjavljuje ljubav svojoj dragoj otkrivajući sve jade svoje zaljubljene duše. Spreman je na svaku žrtvu, samo da od nje dobije željeni odgovor.

Gliubiza sabrani piesniku
od gliubavi govoriti.
Piesan XI.

Snasc, Gliubize, satravglieno
Date ovo sarze gljubi,
I da odavni uzviglieno
Ghine gljubkoj u danghubi.
Posnase krepku sgestocinu
Svim nekobne me gliubavi
I zellovâ tvih krivinu
Kame u ovo bichie stavi.
Snase van tebbe da inu nechju
Dokno dihchiem sagliubiti,
I da sgivot moj priechju
Negoh tvu gliubav ostaviti.
Snase da i dughi tiek vremena
Snaghu usmosgi mojoj sgegli,
S'nevagnase ter migliena
I s'priateglstva utemegli.
A sad menni, jaoh saprieci
Draghogliubne rasgovore,
Nedase i usta ma da rieci
Od gliubavi tebbi tvore.

Znaš, Ljubice, satrvljeno
Da te ovo srce ljubi,
I da odavno ucviljeno
Gine ljupkoj u dangubi.
Pozna se krepku štetočinu
Svim nekobne me ljubavi
I cjelova tvih krivinu
Ka me u ovo biće stavi.
Zna se van tebe da inu neću
Dokno dišem zaljubiti,
I da život moj prije ću
Nego tvu ljubav ostaviti.
Zna se i dugi tijek vremena
Snagu uzmoži mojoj želji,
S'nevanja se ter miljena
I s'prijateljstva utemelji.
A sad menni, jaoh zapriječi
Dragoljubne razgovore,
Ne da se usta ma da riječi
Od ljubavi tebi tvore.

Mucjachie usta kamenito
Nek tva voglia ispunise,
Nuchie gliubav ma occito
Cinu u svakom kasatise.
Na danchute pohoditi
Drasc neisrecne pun radosti,
A od tebbese odieliti
Svak-krat vechioj u smoglosti
Targhatchiuse vik s'posgiude
Pa samodrugh bit s'tobbome,
A kadse i to sgodit bude
Nechju krenut jesikome.
Tui svim paden us-te statchju
Tak prisijecen dub u gori,
I cestokrat usdisatchju
Zich gliubavi kamemori.
Rasgledatchju pun pohlepe
Liza blagost i milline,
Tve sniesgane parsi liepe,
Pod kim lesgi sarze od stine.
S'moiom rukom ruku tvoju
Stuccivatchju i stiskivat
I rasbludnom u pokoju
Goi sarciani s'toga usgivat.
Buditchie se (nesnam kako)
I u tebbi slas gljuvena
Cim mu ruku tisctech jako
Usdisatchiesc samisgliena.
Nu kad take sred sabave
Sretu moj tve posore,
Sgiarkost sarza tebbi obiave,
I [lopote] kegha more.
Tai cias grosni plac napane
Na me occi samuchiene
A ti svarnesc tvoje strane
Sa neuzvilit vechma menne.

Mučaše usta kamenito
Nek tvoja volja ispuni se,
Nju će ljubav moja očito
Činu u svakom kazati se.
Na dan ću te pohoditi
Draž neizrečne pun radosti,
A od tebe se odijeliti
Svaki put većoj u smoglosti
Trgat ću se vik s požude
Pa samo drug bit s tobome,
A kad se i to zgodit bude
Neću krenut jezikome.
Tu svim paden uz te stat ću
Tak presiječen dub u gori,
I često puta uzdisat ću
Cič ljubavi koja me mori.
Razgledat ću pun pohlepe
Lica blagost i miline,
Tvoje sniježne prsi lijepe,
Pod kojim leži srce od stine.
S mojom rukom ruku tvoju
Stučivat ću i stiskivat
I razbludnom u pokoju
Goj srčani s toga užívat.
Budit će se (ne znam kako)
I u tebi slast ljuvena
Čim moju ruku tišćeš jako
Uzdisat ćeš zamišljena.
Nu kad take sred zabave
Sretu moji tvoje pozore,
Žarkost srca tebi objave
I [lopote] koje ga more.
Taj čas grozni plač napadne
Na moje oči zamućene
A ti svrneš tvoje strane
Za ne ucvilit većma mene.

Ništa manje nas se nije dojmila i pjesma pod brojem XXXX, dijelom teško čitljiva, ali možda najljepša u ovoj zbirci. Erotski doživljaj ženskih grudi pjesnika baca u zanos i briše onaj tvrdi moralistički stav iz njegovih latinskih pjesama o ženi. Baš kao i iz stihova upućenih Ljubici, iz ovih stihova izranja sasvim jedno novo lice pjesnika potpuno predanog predmetu svoga obožavanja. On se obraća ženi govoreći kako joj je priroda na snježne grudi postavila dvije dunje izabrane da budu mamac ljubavi. U tim riječima nema ni traga uvredljivom tonu, naprotiv on oduševljeno opisuje predmete svoga divljenja, pa kaže: "Tvrde su, oble su na način uredan./ Zrna se dva glatka posred njih crvene,/ Ko mlada dva pupka ruže rumene." Činjenica da su do pola prekrivene odjećom izaziva još veću žudnju smrtnika. One izazivaju oči da ih gledaju, usta da iz njih slast medenu sisaju, a ruke da ih miluju. Nadalje pjesnik kaže: " Moji prsti vrhove njihove smiono kad tiču,/ Rastu oni pod prstima, žare se i miču;". Gotovo pravilna izmjena metafora i poredbi daje vrlo živu sliku ženskih grudi, pjesnik ih biranim riječima tako živopisno oslikava kao što slikar to čini kistom, a što je još vrijednije, jednakim umijećem izražava i svoj doživljaj.

XXXX.

Na parsi sniesgane naravti postavi
Dvie dugne isbrane sa mamu gliubavi;
Jamacne prem niesu, ni drobne mierre van,
Tvardesu, oblesu u nacin uredan.
Sarnase dva gladka po sred gnih zargliene,
Ko mlada dva pupka rusgize rumene.
Tajise polla gnih pod krovom odiechje,
Sadasu od umarlih sgjudiene od vechje.
Sovu occi na zvak cias daih millo gledaju;
I usta da is gnih slas medenu sisaju;
A ruke svegh nude daih moghiu gladiti,
Ter u gnima probude goj neki skroviti.
Moj parsti varhe gnih smiono kad ticiu,
Rastu oni pod parstih sgiarese I miciu;
Svud tielom sgarkost-se ughodna prolie,
Sarusi obras-se jabuke ko dvije.
Occise samute jak jezer jeseni,
Ter na me ghanute vid svarchju miglieni,
A usni sgjarene vruch sdah pusctaju,
I s'grosne gliuvene sva ti uda darchjaju
Isnenad dokno driem posvoj tvoju putt
Bes snaghe ter sasviem sklonisese u moj skut.

Na prsi sniježne narav ti postavi
Dvije dunje izabrane za mamu ljubavi;
Jamačne prem nijesu, ni drobne mjere van,
Tvrde su, oble su u način uredan.
Zrna se dva glatka posred njih crvene,
Ko mlada dva pupka ruže rumene.
Taji se pola njih pod krovom odjeće,
Sada su od umrlih žuđene od veće
Zovu oči na svaki čas da ih milo gledaju;
I usta da iz njih slast medenu sisaju;
A ruke sveđ nude da ih mogu gladiti,
Te u njima probude goj neki skroviti.
Moji prsti vrhe njih smiono kad tiču,
Rastu oni pod prstima žare se I miču;
Svud tijelom žarkost se ugodna prolije
Žaru si obraze jabuke ko dvije.
Očise zamute jak jezer jeseni,
Te na me ganute vid svraćaju miljeni,
A usne žarene vruć uzdah puštaju,
I s grozne ljubavi sva ti uda drhtiju
Iznenada dok drijem posvoji tvoju put
Bez snage te sasvim skloniše se u moj skut.

Zaključak

Usporedba Hidžinih lirksih pjesama na hrvtaskom i epigrama na latinskom jeziku je moguća na razini njihova sadržaja, tema i motiva, iako je lirika sama po sebi uglavnom ljubavna, dok je epigram, bar onaj skoptički kojih je kod Hidže najviše, zajedljiv. Upravo bi ove temeljne karakteristike dvaju različitih pjesničkih žanrova mogle biti objašnjenje za evidentno različit odnos prema ženama ili za dva različita lica istog pjesnika u njegovim lirskim pjesmama i u njegovim epigramima. Za razliku od velike većine njegovih latinskih stihova, može se reći da je Đuro Hidža u svojim hrvatskim stihovima uglavnom "naklonjen" ženama, iako im nerijetko spočitava prevrtljivost, hirovitost i koketeriju. Dok u latinskim stihovima uglavnom u ženama "traži" najgore mane kako bi im se narugao, kritike koje im upućuje u hrvatskim stihovima više je poticanje na bezrezervnu predaju ljubavi, nego prave kritike. Njegovi hrvatski stihovi zrcale divljenje, poštovanje i ljubav prema ženi. Ako katkada i prevlada neka ironična nota, to je tek blagi prijekor u odnosu na oštro šibanje u latinskim stihovima. Općenito gledano, ne može se reći da mu je lirski registar prebogat, štoviše, on u svojim lirskim pjesmama na hrvatskom varira tek nekoliko tema. Ipak, tim temama pristupa vrlo studiozno, sugestivno pretačući u stihove svoje najskrovitije osjećaje. Čitajući Hidžine latinske i njegove hrvatske stihove u kojima je žena bilo tema, bilo glavni motiv, stječe se dojam da mu jedan jezik nije bio dovoljan za izražavanje svih osjećaja koji su navirali iz njegove pjesničke duše.

Bibliografija

Izvori

Arhiv Male Braće, Dubrovnik, rkp. 1158; 11570, f 13; 1423, f. 1v– prijepis, kratica: AMB 1158; 11570, f 13; 1423, f. 1v.

HR-DADU 62 (21.1) Memoriae, br. 103 – autograf, kratica: Mem. 103.

Nacionalna i znanstvena knjižnica u Zagrebu, R 3172, kratica: NSK R 3172.

Kastropil, S.(1960), 'Đuro Hidža i jedna njegova autografska zbirka nobjavljenih ljubavnih stihova',*Zadarska revija* 9.4, 253-268.

Puratić, Ž. (1964), 'Poezija Đura Hidže Dubrovčanina na latinskom i narodnom jeziku', *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu* 2, 415-435.

Internet

Bagarić, J. (2015), *Poezija Đura Hidže na latinskom jeziku*, doktorski rad, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu, dostupno na:

http://darhiv.ffzg.unizg.hr/5740/1/Jadranka_Bagari%C2%A6%C3%A7_DOKTORAT.pdf (Pristupljeno: 26. veljače 2018)

Sekundarna literatura:

Casali, A. P. (1856), *Giorgio Hidža - Traduzione delle odi di Orazio in Illirico*, in: Programma dell' I. r. ginnasio completo di prima classe in Zara, 71-86.

Damaška, Đ. (1898), *Horacijeve epode i ocjene Hidžina prijevoda Horacijevih epoda*, Doktorska disertacija, Zagreb.

Dukat, V. (1932), 'Vergilije kod Hrvata', *Ljetopis JAZU* 44, 207-228.

Glavičić, B. (2001), *Versifikacija hrvatskih latinista*, 196-199 i 305-306, Književni krug, Split.

Kaznačić, I. A. (1872), 'Nešto o Dr. Gjuru Higji', *Izvještaj dubrovačke gimnazije za godinu 1871-1872*, 55-57.

Kaznačić, I. A. (1882), 'Đuro Hidža', *Slovinac* 5.4, 62-63.

Kasumović, I. (1908), 'Pjesme Urbana Appendinija i s njima izdana antologija dubrovačkih latinskih pjesnika', *Rad. JAZU* 174, 1-116.

Petravić, A. (1936), 'Horacijeve Pjesni lirične u prijevodu Jurija Hidže', *Obzor* 76.2, 10.

Pogačnik, V. (1899), 'Kako je Hidža Dubrovčanin preveo Horacijeve ode', *Školski vjesnik* 6, 75-95, 462-489.

Puratić, Ž. (1961), 'O Hidžinu prijevodu Publija Vergilija Marona', *ŽA* 11.1, 179-195.

Puratić, Ž. (1962), 'Hidžin prevod Horacijeve lirike', *ŽA*, 12.2, 394-402.

Puratić, Ž. (1963), 'Hidžin prevod Tibula', *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu* 1, 357-366.

Puratić, Ž. (1965), 'Đuro Hidža i Džono Rastić', *ŽA* 15.1, 211-213.

Puratić, Ž. (1968), 'Pjesničke poslanice Đura Hidže Dubrovčanina', *ŽA* 18.1, 81-93.

Vratović, V. (1970), 'Đuro Hidža', u: *Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knj. 3 Hrvatski latinisti II., Zagreb, 751-769.

Vratović, V. (1971), 'Horacije u dubrovačkom pjesništvu 18. i 19. st.', *Rad JAZU* 357, 286-335.

Stojan, S. (1999), 'Jedna nepoznata politička pjesma Đura Hidže', *Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku* 37, 237-250.

Šonje, Š. (1986), 'Đuro Hidža (1752-1833) prevoditelj', *Časopis Dubrovnik.*

The Image of women in Đuro Hidža's Latin and Croatian verses

SUMMARY

Jadranka Bagarić

Study Programme History of the Adriatic and Mediterranean,
University of Dubrovnik

jadranka_bagaric@hotmail.com

Georgius Higgia (February 7, 1852 – October 27, 1833) is a doctor, translator and poet from Dubrovnik. He translated into Croatian almost the whole Roman lyric and parts of Greek Anthology, and wrote poetry in Croatian, Latin and Italian. Although the theme of his poems in both languages is similar, however, unlike his poems in Croatian, there are no love poems among Latin poems. Furthermore, with some very rare exceptions, his Latin verses address women in a very satirical tone. If he were judged only by his Croatian verses, though he often criticizes the fickleness of women, it could be concluded that Higgia is burning with love to one woman. On the contrary, in his Latin verses, there is no trace of affection for any woman. Moreover, judging by his mocking tone, he could be defined as a misogynist. Only one epigram "falls" out of that cliché as an exception that confirms the rule.

It is difficult to ascertain whether or not it is a coincidence or the poet has deliberately not written a love poem in Latin for some other reason. The first thought was that perhaps his Latin lyric might have been lost, but since none of his contemporaries, nor a later researcher of

his poetry has ever mentioned any of his love poems in Latin, it is to be concluded that Erato deprived him from assistance in that language expression.

This paper will try to highlight the two faces of the same poet, based on his views on women in two different languages, namely in his Latin and Croatian verses, and it is devoted to our dear colleague Margarita Buzalkovska on her retirement.

Key words: Georgius Higgia, Latin poetry, love poetry, Croatian Latinity,Dubrovnik´s poets, women as a poetic inspiration

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 82-1.09

Ибик: Ода за Поликрат

Даниела Тошева

МСУ „Г. Р. Державин“, Св. Николе, Битола
Институт за класични студии,
Филозофски факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“,
Скопје

toshevadaniela@gmail.com

АПСТРАКТ

Одата посветена на тиранот Поликрат од Самос (Ibyc. fr. 282a Page = S151 = P.Oxy. XV 1790) е најдолгиот фрагмент во корпусот на Ибик, пронајдена на папирус кон крајот на XIX век на локалитетот Оксиринх во Египет. Она што ја прави песната единствена е следнава комбинација: тоа е световна фалбена песна чиј адресат е историска личност – тиранот Поликрат, но изведбата е хорска. Имено, вообичаено е за архајската лирика хорските песни да бидат посветени на одредени божества и да се изведуваат на јавни фестивали. Во самата песна, пак, нема никакви индикации дека е прикажана на фестивал. За да се разбере полесно контекстот на песната, овој препев на Ибик е придружен со две поглавја; во првото поглавје се разгледува генусот на песната во рамките на хеленската лирска поезија, а во второто е дадена текстуална анализа на песната со коментари.

Клучни зборови: P.Oxy. XV 1790, Ибик fr. 282a, енкомион, Поликрат од Самос, архајска лирска поезија.

1. Текст и препев

Fr. 282a Page (= S151 = P.Oxy.XV 1790)

αντ. α′	*прва антистрофа*
.....	.....
οἳ κ]αὶ Δαρδανίδα Πριάμοιο μέ-	Градот на Дарданов Пријам, што беше
γ' ἄσ]τυ περικλεὲς ὄλβιον ἠνάρον	велик, богат и славен, го сотреа
Ἄργ]οθεν ὀρνυμένοι	тие идејќи од Арг,
Ζη]νὸς μεγάλοιο βουλαῖς	желба на велик Зевс беше тоа.
επωδ. α′	*прва епода*
ξα]νθᾶς Ἑλένας περὶ εἴδει	Поради убост на руса Хелена
δῆ]ριν πολύυμνον ἔχ[ο]ντες	борба издржаа многуопевана,
πό]λεμον κατὰ δακρ[υό]εντα,	водеа војна со солзи пролеана,
Πέρ]γαμον δ' ἀνέ[β]α ταλαπείριο[ν ἄ]τα	Ата се качи во страдниот Пергам,
χρυ]σοέθειραν δ[ι]ὰ Κύπριδα.	поради таа Киприда златокоса.
στρ. β′	*втора строфа*
νῦ]ν δέ μοι οὔτε ξειναπάταν Π[άρι]ν	Сега не ми беше желба да пеам за
ἔστ'] ἐπιθύμιον οὔτε τανί[σφ]υρ[ον	Парис, тој нечесен гост, за Касандра,
ὑμ]νῆν Κασσάνδραν	нежен што имаше глужд,
Πρι]άμοιό τε παίδας ἄλλου[ς	или за другите деца на Пријам,
αντ. β′	*втора антистрофа*
Τρο]ίας θ' ὑψιπύλοιο ἁλώσι[μο]ν	или за денот безимен, кобен за
ἅμ]αρ ἀνώνυμον· οὐδ'ἐπ̣[ανέρχομαι	Троја со високи порти, ниту, пак,
ἡρ]ώων ἀρετὰν	храброст ќе опевам јас
ὑπ]εράφανον οὕς τε κοίλα[ι	огромна на хероите, кои
επωδ. β′	*втора епода*
νᾶες] πολυγόμφοι ἐλεύσα[ν	кораби цврсти и вити ги носеа –
Τροί]αι κακόν, ἥρωας ἐϲθ̣[λούς·	гибел за Троја, благородни херои,
τῶν] μὲν κρείων Ἀγαμέ[μνων	нив ги предводеше вожд Агамемнон,
ἄ]ρχε Πλεισθ[ενί]δας βασιλ[εὺ]ς ἀγὸς ἀνδρῶν	внукот на Плејстен, кралот на мажите тој е,
Ἀτρέος ἐσ[θλοῦ] πάις ἐκ π[ατρό]ς·	син на благороден татко – на Атреј.
στρ. γ′	*трета строфа*
καὶ τὰ μὲ[ν ἂν] Μοίσαι σεσοφ[ισμ]έναι	Мудрите музи од Хеликон приказна
εὖ Ἑλικωνίδ[ες] ἐμβαίεν λογ[ωι	добра од овие случки ќе раскажат;
θνατὸς δ' οὔ κ[ε]ν ἀνὴρ	ниеден смртник маж
διερὸ[ς] τὰ ἕκαστα εἴποι	додека жив е, би можел да каже

αντ. γ′	*трета антистрофа*
ναῶν ὅ[σσος ἀρι]θμὸς ἀπ′ Αὐλίδος	подробно кораби колку од Авлида
Αἰγαῖον δ[ιὰ πό]ντον ἀπ' Ἄργεος	пошле низ Егејско Море, од Арг тие
ἠλύθο[ν ἐς Τροία]ν	стигнале в Тројански Град
ἱπποτρόφο[ν. ἐν δ]ὲ φῶτες 30	убави коњи што храни, со мажи
επωδ. γ′	*трета епода*
χ]αλκάσπ[ιδες υἷ]ες Ἀχα[ι]ῶν	[полни] с′ бронзени штитови, ахајски
τ]ῶν μὲν πρ[οφ]ερέστατος α[ἰ]χμᾶι	синови. Од нив најодличен копјаник
ἶξε]ν πόδ[ας ὠ]κὺς Ἀχιλλεὺς	пристигна Ахил со брзите нозе и
καὶ μέ]γας Τ[ελαμ]ώνιος ἄλκι[μος Αἴας	Ајант големиот, храбриот син
.....]. ατ[.....]γυρος. 35	Теламонов. .....
στρ.δ′	*четврта строфа*
……κάλλι]στος ἀπ′ Ἄργεος	…….] и најубавото [момче] од Аргос,
……..Κυάνι]ππ[ο]ς ἐς Ἴλιον	[отиде со нив] Кијанип во Илиј
……..]	.....
……..]..[.]…	.....
αντ. δ′	*четврта антистрофа*
καὶ Ζεύξιππος ὃν] ἁ χρυσεόστροφ[ος 40	како и Севксип, а него го роди
Ὕλλις ἐγήνατο, τῶι δ' [ἄ]ρα Τρωίλον	златноопашана Хилида; Тројлос се
ὡσεὶ χρυσὸν ὀρει-	истакна пред него прв
χάλκωι τρὶς ἄπεφθο[ν] ἤδη	ко што е златото кон орихалкот,
επωδ. δ′	*четврта епода*
Τρῶες Δ[α]ναοί τ' ἐρό[ε]σσαν	Тројанци него и Данајци исто
μορφὰν μάλ' ἐίσκον ὅμοιον. 45	многу му сакаа лице допадливо.
τοῖς μὲν πέδα κάλλεος αἰὲν	Исто ко нив и ти, Поликрате,
καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἑξεῖς	од убавината слава ќе добиеш вечна,
ὡς κατ' ἀοιδὰν καὶ ἐμὸν κλέος.	ко што е мојата слава од пеење.

2. Идентификација на текстот

Fr. 282a од Ибик е најстариот енкомион што е зачуван во хеленската книжевност. Текстот нема ракописна традиција од антиката до денес, а нема ниту коментари од античките и средновековните филолози за да се определат со сигурност авторството и контекстот на песната и за да можат да се идентификуваат генеричките особености во целост. Имено,

авторството е реконструкција, изведено според методот на елиминација што се темели на стилските особености, направена од првите уредувачи Гренфел и Хант во 1922 г. (Grenfell – Hunt 1922). Текстот на песната е пронајден на папирус кон крајот на XIX век, а самиот папирус се датира во I или во II век н. е. Поетот Ибик, пак, кој потекнува од Региј во Јужна Италија, се смета дека творел некаде во средината на VI век пр. н. е., така што самата песна е составена шест или седум векови пред записот што го има денес. Познавањата за овој тип песни – енкомиони – дотогаш се темелат на малку подоцнежни архајски автори, како Симонид и Пиндар. Дури и Бакхилид е исклучен од оваа традиција, бидејќи поголемиот дел од неговите песни се пронајдени на папирус кон крајот на деветнаесеттиот век. Симонид, кој прикажувал кон крајот на VI и првите децении на V век пр. н. е., се смета всушност за изумител на формалниот енкомион.

Етимологијата на зборот енкомион (ἐγκώμιον) доаѓа од *ἐν κώμῳ* = [песна што се пее] *на комос*. Комосот (κῶμος) претставува формален дел од хеленскиот симпосион/гозба, кој временски е сместен на самиот крај од симпотичката забава, кога поворка од пијани момци (комасти) пеат песни. Овој тип песни што се изведуваат на симпосион и кои произлегуваат од симпосионот се нарекуваат симпотички или гозбени песни; тие не се наменети за широка публика како фестивалските песни, но се наменети за ограничен број слушатели (партиципиенти). Предмет на опејување не е некое божество, туку лице што е присутно на гозбата: вообичаено оној што ја приредува гозбата или оној во чија чест се приредува. Едмондс (*LG*^{3}, 653) вели дека овој тип гозби биле религиозни и дека енкомионот потекнува од ритуал. Подоцна овие песни стануваат претежно световни и се идентификуваат како такви, а сведоштво за тоа е и Платон, кој вели дека единствениот вид поезија што треба да се прифати во државата е пофалната, односно: ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς („химни за боговите, а енкомиони за благородните“) (*Rep.* 607a4).

Во дијалогот *Гозба*, пак, Платон ги става во релација Ерос и енкомионот, притоа мислејќи на лирскиот вид енкомион: Οὐ δεινόν, φησίν, ὦ Ἐρυξίμαχε, ἄλλοις μέν τισι θεῶν ὕμνους καὶ παίωνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἔρωτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ

τοσούτῳ θεῷ, μηδὲ ἕνα πώποτε τοσούτων γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον; (*Symp*. 177a5–177b1) („Нели е страшно тоа, Ериксимах, што има химни и пајани сочинети од поети за сите други богови, додека за Ерос, прадревен и толку величествен бог, никогаш, ниту еден од толку важните поети, му нема испеано ниту енкомион.“; превод Колева 2008, 61). Со ова Платон јасно укажува дека во однос на боговите енкомионот не е толку значајна фалбена песна како што е химната. Но, во истиот дијалог, малку подолу, Платон сугерира дека енкомионот се пее и за бог, велејќи: ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα νόμισον εἰρῆσθαι (*Symp*. 212c1) („Оваа беседа [...] ако сакаш наречи ја енкомиј во слава на Ерос“; превод Колева 2008, 113). Се разбира, во овој пример тој не мисли на формалниот енкомион, ами на неговиот суштествен елемент, пофалбата. Таквата употреба покажува дека терминот *енкомион* го задржува како најстабилен елемент *ἐπαίνησις* (= *фалбена песна* или едноставно *пофалба*). Енкомионите што се пееле на симпосиони, чие авторство не е определено или, пак, претставуваат *impromptu* песни, вообичаено започнувале со формулата *μάκαρ* (= *блажен*) и името на оној што го фалат[1]. Пиндар, од друга страна, ја употребува придавката *ἐγκώμιος* за да опише песна што е дел од комосот во чест на некој победник[2]. Оттука е јасно дека од гозбена и пофална песна, енкомионот ја задржува пофалбата како најстабилен елемент и често пати се изедначува по значење и со епиникионот, кој има поспецифична функција и се прикажува во различна пригода; епиникионот е всушност пофална песна во чест на некој победник на

[1] Cf. Aristoph. *N*. 1206–1209:

ἐπ' εὐτυχίαισιν ἀστέον μοὐγκώμιον.
“μάκαρ ὦ Στρεψίαδες
αὐτός τ' ἔφυς, ὡς σοφός,
χοἷον τὸν υἱὸν τρέφεις”,

Блажен, о Стрепсијаде,
ти си се родил, толку мудар,
а каков син чуваш!“

[2] ἅρμα δ' ὀτ᾽ρύνει Χρομίου Νεμέα τ' ἔργμασιν νικαφόροις ἐγκώμιον ζεῦξαι μέλος. (Pind., *Nemea*, 1, 6–7).

„колата на Хромиј и Немеја ме поттикнуваат
да составам фалбена песна со победнички дела.“

(пан)хеленските фестивали. Смит (Smyth 1900, lxxvii) за разликата меѓу епиникионот и енкомионот вели дека не е направена од самите поети и дека не може да се дефинира во конкретни рамки; често пати двата назива се употребуваат за истата песна, како што е енкомионот за Алкибијад од Еврипид. Според тоа, не може со сигурност да се каже кога енкомионот се употребува во генеричка смисла и кога стриктно се употребува. Според Пиндар (*Ol*. 9.1–4), се знае дека енкомионот во неформална смисла започнува уште од Архилох (VII век пр. н. е.), а поновите фрагменти на папируси покажуваат дека и Ибик (*P.Oxy*. 2735) напишал епиникиска песна посветена на некој победник од Спарта, но текстот е многу оштетен за да се знае дали е формален епиникион каков што составувал Пиндар.

Славењето на некој конкретен човек не започнува од Ибик. Алкај составил пофална песна (ἐπαίνησις) за својот брат, а Сапфо исто така слави луѓе од своето окружување. Но тие пофални песни се монодиски, а текстот на Ибик е очигледно хорска песна поради тројната структура. Ако се тргне од претпоставката дека fr. 282a на Ибик е ода посветена на тиранот Поликрат, тогаш овој начин на фалење владетели се забележува и кај Бакхилид, кој има составено енкомион за Александар I (fr. 20B), синот на македонскиот владетел Аминта, а потоа и за Хиерон, владетелот на Сиракуза. Овие две песни на Бакхилид се составени од кратки повторувачки строфи, со референции кон музичкиот инструмент барбит и со референции кон симпосионот. Едмондс, веројатно воден од примерите на Сапфо и Алкај, смета дека овие евлогии на Бакхилид се можеби монодиски песни (*LG*[3], 653). Но, не треба воопшто да се исклучи можноста дека овие се хорски песни, и покрај тоа што се слави индивидуа, бидејќи и во неформалните енкомиони група од мажи пеела во чест на домаќинот (сп. Aristophanes, fr. 505 K-A, 1–3)[3]. А хорот е, всушност,

[3] {ΧΟΡΟΣ} τί οὖν ποιῶμεν; χλανίδ' ἐχρῆν λευκὴν λαβεῖν·
εἶτ' Ἰσθμιακὰ λαβόντες ὥσπερ οἱ χοροὶ
ᾄδωμεν εἰς τὸν δεσπότην ἐγκώμιον.

ХОРОТ: Што правиме? Требаше да земеме бела хланида
(= *вид наметка*),
или да земеме венци и како хоровите
да пееме енкомион за господарот.

група што пее. Пригодата за изведба на овие песни, пак, несомнено е симпотичка, бидејќи ниту содржината покажува референции кон фестивал, а ниту има надворешни показатели дека песните се фестивалски.

Енкомионот за Поликрат (fr. 282a; P.Oxy. XV 1790) е составен од повторувачки тријади со сложена структура: **строфа**, **антистрофа** и **епода**; строфата и антистрофата имаат по 4 стихови, а еподата 5. Строфата и антистрофата кореспондираат метрички: 1 и 2 се дактилски тетраметар акаталектички; 3 е хемиеп; 4 е еноплион[4]. Дактилите можат да се заменат со спондаи, освен во последната стапка на првите два стиха и пред клаузулата во четвртиот стих (Page 1951, 161):

–∪∪|–∪∪ |–∪∪ |–∪∪
–∪∪|–∪∪ |–∪∪ |–∪∪
–∪∪|–∪∪ |–
∪∪|–∪∪ |–∪ |– –

Еподата има поинаква метричка схема: 1, 2, 3 – еноплиони; 4, 5 – кретик + еноплион:

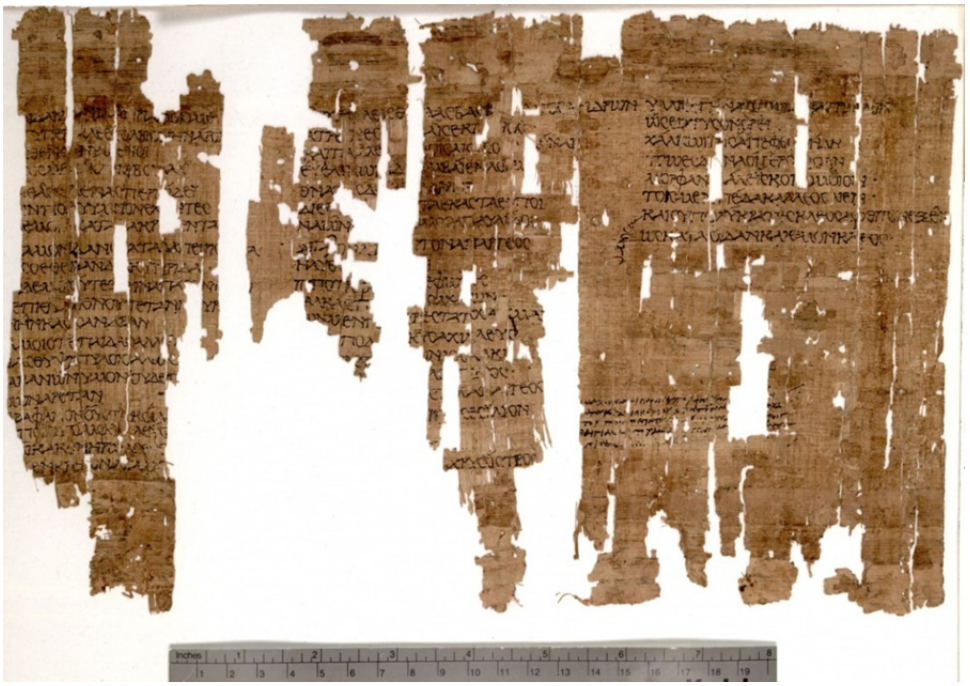
– – |∪∪ |–∪∪ |– –
– – |∪∪ |–∪∪ |– –
– – |∪∪ |–∪∪ |– –
–∪ |–∪∪|–∪∪|–∪∪|– –
–∪∪|– –|∪∪|–∪|–

Тројната структура вообичаено се поврзува со хорските композиции и со Стесихор кај кого првпат е забележана; нема пример за монодиска песна во тројна композиција. Недостасува строфата од првата зачувана тријада, така што песната започнува со антистрофа. Ако првата тријада е целосна, песната би имала 52 стиха, секоја тријада со по 13 стихови (4 + 4 + 5). Хачинсон (Hutchinson 2001, 237) смета дека недостасува голем дел од песната, кој претходи на содржините што се зачувани, а се однесува на

[4] Метричката схема е направена според Хачинсон (Hutchinson 2001, 236).

сегашната ситуација[5]. Имено, композициската схема на ваквиот тип песни опфаќа вообичаено три содржински целини: **опис на свеченият повод**, **раскажување на некоја митолошка приказна** и **гномски дел**. Оваа песна покажува целосност во вториот и во третиот дел од наведените содржински целини. Впрочем, од самиот папирус (види подолу илустрација) не може да се претпостави колкав е текстот што претходи, бидејќи песната е краен дел од поголем папирусен свиток и претставува палимпсест, напишана врз друг текст со кој не е поврзана. Самиот свиток е оштетен значително. Трите колони со зачуваниот текст се сигурни. Од истиот свиток се зачувани неколку ситни фрагменти, кои можеби сочинувале уште една колона или колони. Ако е колона, тогаш претходеле 20 стихови, односно уште една тријада со строфата што недостасува од првата зачувана тријада. Веројатно е дека содржината на тријадата што претходи ги опфаќала инвокацијата, спомнување на пригодата – гозбата или поводот за славење, и постепено поврзувањето со митолошкиот наратив што следува.

[5] Не се согласувам наполно со ставот на Хачинсон, бидејќи осврнувањето кон сегашната ситуација или описот на поводот не мора секогаш да има голема должина.



P.Oxy.XV 1790. Папирусот со континуираниот текст од песната за Поликрат. (http://www.papyrology.ox.ac.uk)

Друга работа што упатува на хорска песна е самиот дијалект. Но и овде е нужно да се пристапи претпазливо. Се знае дека Региј, родното место на Ибик, за кое се согласуваат сите антички извори, бил град со мешано население: дорско (месениско) и јонско (халкидиско) население. Оттука е разбирливо дека се зборувале два дијалекта, дорски и јонски, кои се забележуваат во песните на Ибик и на Стесихор. Зошто се поставува прашањето за дијалектите? Вообичаено е да се зборува за хеленската хорска лирика како дорска иновација, бидејќи токму на Западот, на Пелопонез, Сицилија и Јужна Италија, области во кои живеело претежно дорско население, се создале услови за развивање на овој тип забава. По Стесихор се смета дека дорскиот дијалект станува дијалектот на хорската лирика, кој се задржува и во хеленската трагедија како дијалект на хорот, наспроти јонско-атичкиот дијалект на драмските лица. Суда (Suidas, s.v.) вели дека Ибик напишал седум книги на дорски дијалект, а она што може да се види од песните е нешто поинакво. Дијалектот на кој се пишувани песните не е сличен на

артифициелниот дорски дијалект познат од подоцнежната хорска лирика, туку е епски јазик (т.е. јонски архаични форми), со понекои ајолски и дорски форми. Поради тоа Денис Пејџ, кој генерално зазема негативен став кон песната гледано од секој аспект, вели: „Како да настанало одеднаш некакво мешање на ајолската лична монодија со дорската хорска песна, кое воопшто не е пријатно“ (Page 1951, 165).

Сепак, не е потребно толку строго да се критикува дијалектот на Ибик. Прво, ајолско-лезбискиот дијалект во лириката што не произлегува од тоа говорно подрачје воопшто не е невообичаен, бидејќи од Лезбос, остров каде што се зборува ајолски грчки дијалект, се прославиле голем број поети низ хеленската екумена. За некои од нив се знае дека дошле во копнена Хелада и на Западот за да гостуваат со свои песни. Таков пример е поетесата Сапфо од Лезбос, која поминала дел од својот живот на Сицилија, иако поради политички причини. Несомнено, ајолскиот дијалект бил популарен општо во лирската поезија. Јонско-епскиот дијалект, пак, има исто така почесно место и во лирската и во јампската и елегиската поезија од архајскиот период. Всушност, во хорската лирика и во подоцнежниот период овие форми се употребуваат често, а пример за тоа е Бакхилид чии песни изобилуваат со епски вокабулар и епски форми на зборовите. Смесата од дијалекти во песните на Ибик не треба да се смета за артифициелен дорски хорски дијалект, туку нужност што произлегува од следниве факти: Ибик е поет што оригинално припаѓа на дорското говорно подрачје; најголем дел од својот живот го поминал во Јонија[6]; живее

[6] Во следниве стихови од Аристофан се гледа дека Ибик, заедно со Алкај (од Лезбос) и Анакреонт (од Теос, М. Азија), стилистички припаѓа во јонската поетска традиција. Тоа е еден доказ дека Ибик навистина поминал дел од животот на источната страна од хеленската екумена:

Aristoph., *Thesm.* 159–163:

Σκέψαι δ' ὅτι
Ἴβυκος ἐκεῖνος κἀνακρέων ὁ Τήιος
κἀλκαῖος, οἵπερ ἁρμονίαν ἐχύμισαν,
ἐμιτροφόρουν τε κἀχλίδων Ἰωνικῶς.

„Погледни дека
и оној Ибик и Анакреонт од Теос

во период кога ајолската лирика била популарна низ хеленскиот свет.

3. Белешки и анализа на текстот

Митолошкиот пример што се наведува во одата за Поликрат припаѓа на тројанскиот циклус, опишувајќи го крајот на Тројанската војна. Доказ дека Ибик го употребувал митот за крајот на Тројанската војна и друг пат е схолионот кон Еврипидовата трагедија *Андромаха*[7]:

> ἄμεινον ὠκονόμηται τοῖς περὶ Ἴβυκον [frg. 35]· εἰς γὰρ Ἀφροδίτης ναὸν καταφεύγει ἡ Ἑλένη κἀκεῖθεν διαλέγεται τῷ Μενελάῳ, ὁ δ' ὑπ' ἔρωτος ἀφίησι τὸ ξίφος:
>
> „[Собитијата] се подобро устроени кај Ибик: имено, Хелена бега во храмот на Афродита и таму разговара со Менелај, а овој поради љубов го остава мечот.“

Коментарот продолжува:

> τὰ παραπλήσια <τούτοις καὶ Ἴβυκος ὁ> Ῥηγῖνος ἐν διθυράμβῳ φησίν
>
> „Ибик од Региј на сличен начин зборува за тие настани во дитирамб.“

Значи, Ибик го работел митот за средбата на Хелена и Менелај по војната во две свои песни[8]. Изборот на митот го оправдува

> и Алкај, кои засладија хармонија,
> носеа преврски и живееја распусно јонски.“

[7] Во стиховите 627–631 (Eur. *Andr.*) Пелеј го навредува Менелај зашто не ја убил Хелена ноќта кога Троја била уништена:

> А Троја кога падна – одам натаму –
> ти падна в раце жена ти, не ја уби,
> не, туку виде гради, меч си отфрли,
> ја бакна кучка милувајќи неверна –
> во власт на Киприда си бил никаквецу!
> (Препев Чадиковска 2002, 96)

[8] Освен дека имало дијалог, ништо друго не е познато.

угледот на Ибик што го уживал и во антиката: дека тој е љубовен поет, а неговиот интерес е насочен кон Ерос и Убавината. Но, Ерос е предмет на обработка и во песните на Анакреонт. Разликата меѓу двајцата поети се состои во содржината. Анакреонт пее на и за симпосионот, додека Ибик пее на симпосион покажувајќи афинитети кон пејзажи и митолошки ситуации, кои ги споредува со сегашноста.

Во речиси сите зачувани фрагменти и секундарни извори за поетот Ибик, може да се види дека тој го употребува митот како модел за сегашноста: S151 *Троја*, *Хелена* 296, *Хераклe* 285, 298–300; *Мелеагар* 290; *Аргонаути* 291, 301; *Враќања* 282, 293–297; *Ганимед и Титониј* 289; *Тројлос* 282 и 284 *Ендимион*. Тоа не е новина во хеленската поезија, бидејќи и архајскиот поет Архилох на сличен начин го употребува митот како парадигма за сегашната ситуација во елегијата за Телеф (P.Oxy. LXIX4708). „Сегашната ситуација“, пак, е значително различна кај првиот и кај вториот поет, бидејќи Архилох твори воена елегија, а Ибик еротска песна. Според фрагментите на Ибик, може да се заклучи дека митовите главно се преземени од тројанскиот циклус, кои биле познати ширум хеленскиот свет, т.е. тие биле популарни приказни. Значи, тој не се издвојува од останатите поети значително во таа смисла. Но, она што го издвојува Ибик е изборот на алтернативните верзии на митовите, а не оние што се познати од епската традиција. Затоа схолионите често го наведуваат Ибик заедно со Еврипид, кој исто така се служи со поинакви верзии на митовите[9]. Ибик не само што се служи со различни верзии на митовите туку обработува необични аспекти од митовите, како што вели и схолионот за *Аргонаутика* (**Scholia In Apollonium Rhodium**, 293, 16): ὅτι δὲ Ἀχιλλεὺς εἰς τὸ Ἠλύσιον πεδίον παραγενόμενος 293.16 ἔγημε Μήδειαν, πρῶτος Ἴβυκος (fg 37 B. III 248) εἵρηκε, μεθ' ὃν Σιμωνίδης (fg 213 B. III 527) („дека Ахил кога дошол на Елисејските Полиња ја зел за жена Медеја, прв ни раскажува Ибик, а по него и Симонид“). Таквиот начин на прикажување на митот се сретнува и во одата за Поликрат.

[9] Можеби Ибик му бил пример на Еврипид.

I Тријада

Оваа нецелосна тријада е почеток на митолошкиот наратив. Веројатно е дека незачуваниот почеток на тријадата започнува со Данајците, кои се спомнуваат натаму во антистрофата и во еподата како гибел за Троја. Но причината за војната е убавината на Хелена и на божицата Афродита. Ибик алудира на судењето на Парис за јаболкото на кое пишувало *на најубавата*. Парис како судија ја одбира Афродита, која му ја ветува најубавата жена Хелена, сопругата на Менелај. Оттаму, убавината што ја нуди Афродита доаѓа со голема цена, од која страда сиот град.

Прва антистрофа (1–4)

Во првата антистрофа се употребува истиот епитет за градот на Пријам и за богот Зевс: **μέγα, μεγάλου**. Таквиот модел на делење ист епитет во една строфа или повторување на именката во истата строфа се гледа и понатаму во песната. Градот добива три епитета: **μέγα, περικλεὲς, ὄλβιον**. Ова редење епитети е особеност на поезијата на Ибик, со цел да создаде едно табло во кое се редат слики за предметот што се опејува. Градовите често се опишуваат со епитетот μέγα, и тоа не е невообичаено. Се знае кој е градот на Пријам. Имено, имајќи го предвид митолошкиот избор на Ибик, може да се заклучи дека се потпира на книжевно образована публика.

1. Δαρδανίδα Πριάμοιο. Ова е епска формула во која името и татковото име се одделени со глагол (Πριάμοιο ... Δαρδανίδαο, Hom. *Il.* 5.159; 21, 34). Генитивот *Δαρδανίδα* е дорска и ајолска форма. Генитивот *Πριάμοιο* е јонски дијалект и се повторува и во стих 13. *Πριάμοιο* кај Хомер вообичаено се употребува или за да се идентификуваат децата на Пријам, како во стих 13 подолу, или за Троја, употребен заедно со именката πόλις.

2. περικλεὲς. Епитетот περικλεὲς (*чија слава се шири*) за *град* го употребува Аполониј Родоски во *Аргонаутика* (1. 1322): περικλεὲς ἄστυ; кај Хомер за именката ἄστυ се употребува еквивалентот περικλυτόν, што има малку поинакво значење = *прочуен*. Во основа и двете придавки произлегуваат од κλέω, κλύω *викам*, па затоа ме слушаат, оттаму *прочуен сум, славен сум*. Изборот на Ибик е

очигледен: κλέος ἄφθιτον на адресатот Поликрат е еднаква на славата на Троја: μέγ' ἄστυ περικλεὲς ὄλβιον.

2. ὄλβιον. Филолозите главно сметаат дека ὄλβιον е епитет што се употребува само за *луѓе* и дека Ибик, употребувајќи го, го изедначува градот со човекот, т.е. Троја со Пријам. Може да се каже дека Ибик го персонифицира градот, кој станува *лик* во таа славна историја. Еврипид во fr. 2.79 го употребува за *власт*: χώρας τ' ὄλβιον ἀρχάν; потоа за куќа: γυναικὸς οἶκος εὐπινὴς οὐδ' ὄλβιος (fr. 13, 7); за домот: δῶμα ναίειν ὄλβιον (*Alcest.* 286), ὄλβιον δόμον (Euripides Trag., *Orestes* 1674). Но, тоа се примери од трагедијата. Во доцноархајската *лирика* Бакхилид го употребува овој епитет за градот Атина *ὀλβίαις Ἀθάναις* (Bacchylides 19, 10).

1, 3. οἳ Ἄργ]οθεν ὀρνυμένοι. Антистрофата започнува со надополнувањето οἳ, т.е. релативна заменка, за да се надоврзе пеењето за Аргејците, т.е. тие што се спотерале Ἄργ]οθεν; оваа реконструкција може да биде и ἱππ]όθεν по аналогија на Hom. *Od.* ἱππόθεν ἐκχυμένοι *од коњот коишто излегуваа /се излеваа* (зашто се многу, како од чаша) (8. 515) и ἱππόθεν ἐξέμεναι (11. 531) *од коњ да излезе*[10]. И во двата примера ἱππόθεν се однесува на излегување од тројанскиот коњ во Пријамовиот град. Но глаголот ὄρνυμαι, што го употребува Ибик, не се однесува на излегување од нешто, туку на поттикнување, на возбудување, на спотерување и напаѓање од некаде – ἀπό, ἐκ, παρά. Според тоа, не може содржината на строфата да се однесува на излегувањето од тројанскиот коњ. Се спомнуваат и други варијанти, како οἴκ[οθεν (од дома), τηλ[όθεν (од далеку). Но, што направиле тие возбудени *од Аргос* (или *од дома*, *од далеку*)? Тие го поразиле градот.

2. ἠνάρον. Ова е трето *лице* множина аорист, со дорски акцент на пајнултима, наместо јонско-атичката форма со акцент на антепајнултима ἤναρον. Градот ἄστυ е директен предмет на ἠνάρον од ἐναίρω *убивам, погубувам, уништувам, изнасилувам*. ἐναίρω е деноминативен глагол од ἔναρα *оружје однесено од непријателот, воена плачка, плен, победа* (lat. spolia). Тоа би значело дека *тие го*

[10] Пееше тој как' Ахајските синој го срушиле градон
излегувајќи од коњот и тратиле заседа куфа.

(Препев Петрушевски, 2008).

опљачкаа / *победија градот* или *го поразија градот, со сето она што следи по поразот*. Не мора да се поврзува исклучиво со *луѓе* само затоа што кај Хомер се употребува за *луѓе*. Тоа е изведеното значење на деноминативот. Кај Софокле (*OC* 842) овој глагол е употребен за градот, а не за личност: πόλις ἐναίρεται, πόλις ἐμά, σθένει („Градот се уништува, градот мој, од сила“). Хорот пее исплашен за судбината на својот град, кој ќе биде нападнат и секако ќе биде опљачкан/уништен. Во референции со *луѓе*, секогаш се преведува со убивање, а со животни – со дерење (кожа, крзно)[11]. Или, ако се оди по аналогија со толкувањето на *ὄλβιος*, името дека градот Троја е персонифициран, тој град што не изгубил слава ни по толку векови, така и глаголот што најчесто се употребува за *луѓе* оправдано се употребува и за градот што е лик во песната.

4. Ζη]νὸς μεγάλοιο βουλαῖς – антистрофата завршува со антитеза и по положба и по значење: великиот Зевс наспроти великиот град (Троја). Оваа синтагма е еквивалент на епската формула: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, која се сретнува и кај Хомер (*Il*. 1.5; *Od*. 11.297) и во *Киприја* (fr. 1, 6–7); во *Заземањето на Илиј* (*Ἅλωσις Ἰλίου*, 653) стои θεῶν δ' ἐτελείετο βουλὴ. Во сите примери поради желбата на Зевс (на боговите) се случува уништување, убивање на херои. Тезата е градот, антитезата е уништувањето на градот.

Прва епода (5–9)

5. ξα]νθᾶς Ἑλένας е антитеза на **9. χρυ]σοέθειραν Κύπριδα.** Двата епитета за жените во првата епода се однесуваат на нивните руси коси: на почетокот се однесува на косата на смртничката Хелена **ξανθᾶς** (руса), а на крајот за косата на божицата Афродита **χρυσοέθειραν** (златокоса). Киприда е вообичаен назив за Афродита кај Ибик. Вториот епитет *χρυσοέθειραν* е понакитен, зашто се однесува на божица, но исто така е карактеристичен само за женски

[11] Суда: <Ἐναίρειν:> τὸ τὰ ὅπλα σκυλεύειν. [...] <Ἐναίρειν> καταχρηστικῶς καὶ ἐπὶ θηρίων. Ὅμηρος· θῆρας ἐναίρειν. θῆρες γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὅπλα ὥστε σκυλευθῆναι. κυρίως δὲ ἐπὶ ἀνθρώπων.

„*Ἐναίρειν* [значи] да се ограби оружјето [од убиените]. [...] *Ἐναίρειν* се употребува и за ѕверови. Кај Хомер [се употребува вака] „убива ѕверови“. Но, ѕверовите немаат оружје за да бидат ограбени. Главно се употребува за *луѓе*.“

божества за разлика од првиот, кој може да се употребува за машки и женски смртници. За машките богови во поезијата се употребува придавката *χρυσοκόμης* (χρυσοκόμας Ἀπόλλων, Διόνυσος, Ἔρως). Оваа поента добро ја илустрира Хесиод (*Theog*. 947) χρυσοκόμης δὲ Διώνυσος ξανθὴν Ἀριάδνην.

6. δῆ]ριν πολύυμνον и **7. πό]λεμον κατὰ δακρ[υό]εντα.** Двете убавокоси жени се причина за **δῆ]ριν πολύυμνον** и **πό]λεμον κατὰ δακρ[υό]εντα**. δῆρις (ἡ) се употребува за *битка, судир* и се спротивставува на πόλεμος *војна*; соодветно и епитетите на именките **πολύυμνον** = *многуопевана (битка)* наспроти **δακρ[υό]εντα** *оплакуваната (војна)*. Во првата епода причината за војната ја дава и во првиот стих: руса Хелена и во последниот стих: Киприда златокоса.

8. ἄτα ἀνέβα. Глаголот ἀναβαίνω се употребува за *искачување*. Заблудата Ата се искачила горе, бидејќи Пергам **Πέρ]γαμον** е тврдина, кој го добива сложениот епитет **ταλαιπείριον**, кој исто како ὄλβιος е карактеристичен за луѓе. Пергам е личност уште еднаш. Именката и придавката се разделени со глаголот. Заблудената (ἄτα = заслепеноста, заблудата, вината, загубата) е русата Хелена, која буквално се искачува на тврдината Пергам поради Киприда. Хеирман ова качување на Ата го толкува како алузија на тројанскиот коњ, кој претставува измама за Тројанците што ги води во пропаст[12]. Но, исто така и убавата Хелена е загуба за Тројанците, која им ја подарува Афродита. Хелена се качува на тврдината и таму останува до пропаста.

II Тријада (10–22)

Оваа тријада е целосна, и може лесно да се види како се поврзани строфите во неа. Субјектот (поетот) се покажува присутен, најавувајќи ја содржината апофатички, а имено дека нема да пее 1) ниту за Парис, ниту за Касандра, ниту за другите деца на Пријам; 2)

[12] The image of ἄ]τα ascending (ἀνέ[β]α) the citadel of Troy (Πέρ]γαμον) may recall the Trojan horse: if we consider that in early Greek poetry ἄτα means 'delusion' or 'ruin', the noun might convey both the delusion of the Trojans who think that the horse is an offer of the Greeks to the gods and the consequent ruin of Troy (Heirman 2012, 52).

ниту за падот на Троја; 3) ниту за хероите што под водство на Агамемнон тргнаа на Троја.

Втора строфа (10–13)

10, 11. νῦ]ν δέ μοι οὔτε [...] ἔστ'] ἐπιθύμιον. Со надополнението νῦ]ν се укажува на сегашната ситуација, на субјективноста на текстот. Повеќето филолози сметаат дека оваа песна е пресвртница во творештвото на Ибик и дека νῦ]ν е моментот што ја најавува таа програмска промена. Имено, сметаат дека Ибик најавува поинаков тип песни откако пристигнува на дворот на Поликрат; наместо дотогашната хорска лирика, тој почнува да твори љубовни песни. Оваа претпоставка се темели на претпоставката на Шнајдевин (Schneidewin, 1833), објавена во неговото издание за Ибик уште во 1833 г. (иако Schneidewin ја немал одата за Поликрат на увид). Сепак, ова е смела претпоставка, која нема сигурна основа; затоа е безбедно и логично да се каже дека νῦ]ν се однесува на сегашната ситуација, на моментот во кој се пее песната. Впрочем тоа е генерички маркер на лирската поезија, да се пее за сегашноста. Митот е само пример за сегашната ситуација. Пеењето на митските содржини започнува на апофатички начин: οὔτε [...] ἔστ'] ἐπιθύμιον = *не ми е желба, не ми е при срце* (θυμός = срце). Оваа придавка не е посведочена на друго место, но може да се поврзе со глаголот ἐπιθυμέω = *сакам, имам желба*. Инфинитивот што произлегува од оваа конструкција следува во **12. ὑμ]νῆν** = *пеам за некого*. Строфата се однесува на Тројанците Парис и Касандра, претставени со различни чувства: Парис е **10. ξειναπάταν** *гостин измамник* поради навредата на гостопримството на Менелај, а веднаш потоа Касандра е **11. τανίσφυρον** *со нежен глужд*, која и во fr. 22a Ибик ја ословува: γλαυκώπιδα Κασσάνδραν / ἐρασιπλόκαμον Πριάμοιο κόραν (γλαυκώπιδα е епитет што Хомер ѝ го дава на Атена, а ἐρασιπλόκαμον е повторно еден епитет за косата = љубени плетенки/убава коса).

13. Πρι]άμοιό τε παίδας ἄλλου[ς. Изборот на Пријам и Касандра од сите други деца на Пријам не е случаен, туку е во согласност со антитезата што сака да ја направи Ибик: Парис е причина за војната, измамник, зашто завел мажена жена во домот на нејзиниот маж, а Касандра е пророчица, убава жена, која се поврзува со две уништувања: неа ја силува Ајант, што води до

смртоносни последици; Агамемнон ја зема за робинка и љубовница, но Клитајместра ги убива обајцата.

Втора антистрофа (14–17)

14. Τρο]ίας ὑψιπύλοιο. Антистрофата го продолжува апофатичкиот начин, започнувајќи со *Троја со високи порти* = ὑψιπύλοιο, што претставува јонски епски генитив, кој е вообичаен за Троја во епската традиција. Глаголот ἀνέβα во првата епода е оправдан од овој епитет: Ата се качува, зашто портите се високи.

14, 15. ἄμαρ ἀλώσιμον ἀνώνυμον. И ова е директен предмет на 12. ὑμ]νῆν како што се Парис и Касандра и другите деца на Пријам. Со овој предмет е поврзан генитивот Τρο]ίας ὑψιπύλοιο. Тоа е *денот лесен за заземање и безимен* (што не смее да се изговори). Наместо вообичаениот облик ἡμέρα (ден) се користи ἄμαρ, што претставува дорски облик на ἦμαρ, што се користи кај Хомер, т.е. во епската традиција. Оваа синтагма ἄμαρ ἀλώσιμον се употребува и кај Стесихор за градот Троја. Ибик, додавајќи уште еден епитет, ἀνώνυμον, го интензивира сочувството кон овој град и кон неговите жители. Не ги прикажува Тројанците со омраза, туку на начин како што и Хомер во *Илијада* ги прикажува симпатично. Ако некој не ја знае приказната за Троја, не би знаел од чија страна е Ибик.

15. οὐδ'ἐπ̣[ανέρχομαι = *ниту ќе повторувам / раскажувам повторно / се враќам*. Реконструкцијата соодветствува на намерата на Ибик. Она што го одрекува веќе е испеано, раскажано, познато на сите.

16, 17. ἡρ]ώων ἀρετὰν ὑπ]εράφανον. Ова е директен предмет на глаголот од претходниот стих ἐπανέρχομαι. Доблеста / одличноста на хероите го следи хомерското значење на ἀρετή, и не се мисли на морална доблест, туку на одликувања во борба, па оттаму се преведува со *храброст*, којашто добива епитет *огромна / величествена / возвишена* **ὑπ]εράφανον**, што е дорски облик за ὑπερήφανον. Но, овој епитет има и негативна конотација*: горделив, надмен, прекумерен, дрзок*, на што укажува **ὑπερ-**. Ако се земе предвид второто значење на епитетот ὑπερήφανον, тогаш заедно со именката ἀρετή би сочинил оксиморон. Ако некој поседува прекумерна одличност, тогаш веќе не е одличен, зашто одличноста не надминува мера, и тој не поседува доблест.

17. κοίλα[ι. Вообичаен епитет за νᾶες, што го покажува ликот на бродот. Затоа во лакуната на почетокот од еподата се реконструира токму оваа именка νᾶες.

Втора епода (18–22)

Во еподата се раскажува кои се тие херои за кои пејачот нема да пее и да раскажува: тие што се под водството на Агамемнон. Еподата се надоврзува на антистрофата и со придавката κοίλα[ι, која се однесува на реконструкцијата νᾶες (дорски облик), и со заменката οὕς, која се однесува на хероите, кои ги дава по име во еподата. Еподата потсетува на каталогот на бродовите во *Илијада 2.*, но Ибик набројувањето го прекинува по Агамемнон, давајќи образложение во наредната III тријада дека ниеден смртник не знае колку бродови тргнале од Авлида точно. Тоа е работа на музите.

18. νᾶες πολυγόμφοι. Бродовите се подметот што добива уште еден епитет πολυγόμφοι = *заковани со многу железни клинови, цврсто направени*, кој секогаш се употребува со именката ναῦς.

18. ἐλεύσα[ν е прирокот чиј подмет е νᾶες; директниот предмет на овој прирок е во претходната строфа οὕς и во 19: **ἥρωας ἐσθ̣[λούς**. Формата на глаголот е ἐλεύθω *доаѓам, одам, пристигнувам* во релација со ἔρχομαι ἦλθον, ἤλυθον во *СБР*, додека Chantraine (s.v.) го поврзува коренот на овој глагол со *el-eu-, *el-u-, па оттаму и со ἐλαύνω = *спотерувам, терам* со ναῦν *пловам*. *LSJ* го преведува со *носам* и го поврзува со φέρω. Имено, бродовите, коишто се цврсто заковани и вити, ѝ ги носат одличните херои на Троја (индиректен предмет) како зло (директен предмет): **Τροί]αι κακόν**. Наместо хероите да ги спотеруваат бродовите, бродовите ги спотеруваат, т.е. ги носат хероите. Ова е веројатно епска формулација, како што покажува и Хомер. Кај Хомер, пак, е употребен глаголот ἔνεικαν од φέρω *носам*, но корабите се подметот: νῦν δ' ἐνθάδε νῆες ἔνεικαν / σοί τε κακὸν καὶ πατρὶ καὶ ἄλλοισι Τρώεσσιν (Hom. *Il.* 13.453–454) („што ме сега корабите донеле вамо, / тебе, на татко ти твој и на другите Тројци за пропаст“; препев Петрушевски, 1982).

19. ἐσθ̣[λούς е епитет и за хероите и за Атреј на крајот од еподата. ἐσθλός е омилениот епитет на Теогнис (ca. 600 г. пр. н. е.), кој им го придодава на благородниците. Според тоа, кај Теогнис означува веќе и морална одлика на одреден сталеж. Во зачуваните

стихови Симонид, пак, ги критикува традиционалните дефиниции за ἀγαθός и ἐσθλός. Таквите вредности зависат од надворешни достигнувања и поседувања (богатство, чест, истрајност во битка) што се многу несигурни квалитети за да можат да формираат реална основа за човечката извонредност. Наместо тоа, Симонид инсистира на општо добро, кое му носи благосостојба на градот. Кај Ибик епитетот е употребен во традиционална смисла, покажувајќи го и сталежот на групата. Кај Хомер само еднаш се употребува за херои. Ибик го употребува како епитет за хероите, а ἡρ]ώων е стандардизиран термин за борците што отишле на Троја во лирската поезија. Но, комбинацијата на овој епитет со дадената именка е невообичаена, бидејќи се подразбира дека хероите се одлични. Именката ἥρως не оди со придавка, туку со друга именка или сама за себе. Најчесто со ἀνδρῶν или со Ахајците, Данајците и сл.

20, 21. τῶν] μὲν κρείων Ἀγαμέ[μνων ἄ]ρχε. Членот се однесува на одличните херои со кои владеел моќниот Агамемнон. Се создава временска дистанца меѓу сегашниот момент и раскажуваното бидејќи примерот од митот е ставен во минато време: ἄ]ρχε наместо ἦρχε; ја истакнува сегашноста со која го споредува минатото. Агамемнон добива уште функции: **βασιλεὺς, ἀγὸς ἀνδρῶν**. Неговото потекло се прикажува преку двајца предци, преку одличниот татко Атреј и преку Плејстен. **20. κρείων** е честа титула во *Илијада*, која му се дава на Агамемнон. Воопшто, таа титула се дава на владетели. **21. ἀγός** [ᾰ], οῦ, ὁ, (ἄγω *води*) со ген. во *Илијада* се употребува за Идоменеј (Τὸν δ' αὖτ' Ἰδομενεὺς Κρητῶν ἀγὸς ἀντίον ηὔδα). Величественоста на Агамемнон е отсликана преку три стиха во еподата. Таа се нагласува преку епитетите и именките што се однесуваат на власт и (пред)водење.

III Тријада (23–35)

Апофатичкиот начин на раскажување продолжува. Поетот признава дека ова што го набројa е добар материјал за мудрите хеликонски музи и продолжува со набројувањето на ликовите што тргнале на Троја на апофатички начин, спротивно од Хомер, кој ги набројува сите учесници од страната на Данајците. Во оваа тријада се наведуваат најхрабрите јунаци од страната на Данајците, Ахил и Ајант Теламонов.

Трета строфа (23–26)

23. τὰ μὲ[ν ἂν] = *досега наброеното, случките*. **μὲ[ν** според Хачинсон (Hutchinson 2001, 246) можеби укажува на контраст со Поликрат. Според очигледното, пак, **μὲ[ν** во 23 е спротивставено со **δ'** во 25. Односно музите се бесмртни и само тие можат да знаат што навистина се случило, наспроти смртниот човек, кој не може да каже колку бродови тргнале на Троја: **25, 26. θνατὸς ἀνὴρ διερός οὔκεν εἴποι**.

23. Μοίσαι е ајолска форма, наместо дорската форма Μῶσαι или јонско-атичката Μοῦσαι. Епитет на музите е глаголската придавка **σεσοφ[ισμ]έναι εὖ** (σοφίζω = *правам некого мудар, подучувам, насочувам*, но формата е медиопасивна, па оттука музите самите се *мудри*). Мудрите музи се карактеристични за Хесиод, кој самиот ја кажува вистината, бидејќи тие му ја предаваат.

24. Ἑλικωνίδ[ες] = музите од Хеликон, cf. Hesiod. *Theog*. 1 Μουσάων Ἑλικωνιάδων. Во схолионот кон *Теогонија* коментаторот вели: Ἑλικωνιάδας δέ, ὡς Βοιωτός, εἶπεν αὐτάς. Ἑλικὼν γὰρ ὄρος τῆς Βοιωτίας („Тој вели дека [музите] се хеликонски, бидејќи е Бојотиец. Хеликон, името е планина во Бојотија").

Трета антистрофа (27–30)

26, 27. τὰ ἕκαστα ναῶν *секој од бродовите* – повторно се поврзува строфата со антистрофата, со тоа што придавката е во строфата, а партитивниот генитив е во антистрофата. Ова е директен предмет на **26. εἴποι** од строфата.

27. ὅ[σσος ἀρι]θμὸς е подмет на **ἠλύθο̣[ν** во 29. стих. **ἠλύθο̣[ν** (од ἔρχομαι); има дорски акцент како ἠνάρον (2) и покажува множинска форма.

27, 28, 29. ἀπ' Αὐλίδος Αἰγαῖον δ[ιὰ πό]ντον ἀπ' Ἄργεος ἠλύθο̣[ν ἐς Τροία]ν е сложена композиција: од Авлида низ Егејското Море, од Аргос дошле во Троја. Аргос е во Авлида. Се чини дека има вишок. Аргос би бил доволно да ја покаже поентата, но тоа се чини стилски оправдано, со сместување на фразата **ἀπ' Αὐλίδος** на крајот од 27 и **ἀπ' Ἄργεος** на крајот од 28**.**

29, 30. Τροία]ν ἱπποτρόφο̣[ν. Овој епитет го нема кај Хомер, но се сретнува кај Хесиод (Hesiod. Epic., *Opera et dies*, 507) διὰ Θρήκης ἱπποτρόφου. Кај Пиндар и кај Бакхилид е чест епитет.

30. ἐν δ]ὲ на корабите. Овде δ]ὲ е спротивставено со μὲν во епода̀та што следува (32): *Од една страна мажите се на [корабите], [...]а од друга страна најистакнат по копје од нив...*

Трета епода (31–35)

30, 31. φώτες χ]αλκάσπ[ιδες υἷ]ες Ἀχα[ι]ῶν. Подметот започнува на крајот од антистрофата и продолжува во епода̀та со придавката, но се додава уште една именка во подметот како апозиција: υἷ]ες, синови на Ахајците. Погоре ја употребува именката ἀνδρῶν. Хачинсон (Hutchinson 2001, 248) смета дека оваа антистрофа, започнувајќи со ναῶν и завршувајќи со φώτες, укажува на целата маса од луѓе што тргнале од Троја, не само на водачите. Епода̀та е величествена, зашто ги отсликува воините што тргнале против Троја, издвојувајќи ги најсилните копјаници: брзоногиот Ахил и великиот и храбар Ајант. Со оваа епода завршува сликањето на војната и на уништувањето.

31. χ]αλκάσπ[ιδες = *со бронзени копја*, укажува дека овие мажи се воини. Придавката ја нема кај Хомер.

31. υἷ]ες Ἀχα[ι]ῶν. Стандардна синтагма кај Хомер.

33. πόδ[ας ὠ]κὺς Ἀχιλλεὺς. Типичен епитет за Ахил во епската поезија.

34. μέ]γας Τ[ελαμ]ώνιος ἄλκι[μος Αἴας. Типично хомерски епитети за Ајант, кои се употребуваат одделно. Хачинсон (Hutchinson 2001, 249) смета дека и наредниот стих во епода̀та, кој е оштетен, се однесува на Ајант. Нема сомневања зошто не би се однесувал. Без ἄλκι[μος ова е хомерска формула; кај Хомер се употребува и само Τ[ελαμ]ώνιος Αἴας, со што завршува хексаметарскиот стих. Ајант е голем, за разлика од другиот Ајант, синот на Ојлеј, кој е многу помал, како што вели Хомер (*Il.* 2, 527–529).

IV Тријада (36–48)

Строфата и антистрофата се тешко оштетени. Јасно е дека веќе се свртува не кон најхрабрите јунаци што тргнале на Троја, туку кон најубавите, кон младите, Кијанип и Севксип од данајската страна и Тројлос од тројанската страна. Ова градење на ликови, тргнувајќи од општото: Троја, за да дојде до поединечното: храбрите борци и убавите младичи што учествувале во Тројанската војна, е нужно за

да го исполни секој аспект од убавината на Поликрат. Завршниот стих се однесува на славата на поетот, која ќе ја стекне поради неговото пеење.

Четврта строфа (36–39)

36. κάλλι]στος ἀπ' Ἄργεος – најубавиот од Аргејците се реконструира во наредниот стих 37 **Κυάνι]ππ[ο]ς**. Ова име не се спомнува кај Хомер, но затоа Павсанија го спомнува: Διομήδης γὰρ καὶ Εὐρύαλος ὁ Μηκιστέως Κυάνιππον τὸν Αἰγιαλέως παῖδα ὄντα ἐπιτροπεύοντες Ἀργείων ἡγήσαντο ἐς Τροίαν (Paus. *Graeciae descriptio*, II.30.10.1). „А Диомед и Евријал, синот на Мекистеј, кои го чуваа Кијанип, синот на Аjгиалеј, кога беше дете, беа вожди на Аргејците против Троја." Кијанип се спомнува во еден фрагмент што му се припишува на Лисимах (Lysimachus Hist., *Fragmenta FGrH* fr. 23, 2) како внук на Адраст, а син на Аjгиалеј, додека кај Аполодор се вели дека е син на Адраст, па оттаму припаѓа на таа генерација што учествува во Тројанската војна.

Четврта антистрофа (40–43)

Овде прифатената реконструкција за лакуната во стих 40 е името на Севксип: καὶ **Ζεύξιππος ὢν] ά**, кој е син на Хилида со епитет **χρυσεόστροφ[ος.** Вообичаено е сложените придавки со компонентата *злато-* да бидат епитети на боговите. Според тоа, Хилида е веројатно нимфата што го зачнува Севксип со Аполон[13]. Доколку е точно дополнението, тогаш ниту Севксип ниту Кијанип, кои се од страната на Ахајците, не се познати ликови и дефинитивно не се спомнуваат во *Илијада* и *Одисеја*. Но, не е исклучена можноста дека тие фигурираат во другите епови за тројанскиот циклус или во *Мала Илијада*, која можеби е создадена во времето на Ибик. Впрочем, кај Хомер најубави ликови се оние што се најхрабри, кои ги спомнува Ибик во првата категорија: Ахил и Ајант.

[13] Cf. **Pausanias** Perieg., *Graeciae descriptio* 2, 6, 7, 2: Φαίστου δὲ κατὰ μαντείαν μετοικήσαντος ἐς Κρήτην βασιλεῦσαι λέγεται Ζεύξιππος Ἀπόλλωνος υἱὸς καὶ νύμφης Συλλίδος.

„Откако Фајстос се доселил на Крит според пророштво, се вели дека нареден крал бил Севксип, синот на Аполон и нимфата Силида."

41. Τρωίλον. Тројлос е познат од *Илијада* (*Il.* 24.257 Τρωΐλον ἱππιοχάρμην) каде што Пријам го набројува меѓу неговите загинати синови.

Ибик го обработува митот за Тројлос и во една друга песна од која е зачуван еден оштетен фрагмент S224. За да се добие претстава со кого и со што се споредува Поликрат во S151, нужно е да се види каков е Тројлос. Кај Хомер се пренесува верзијата дека Тројлос бил јунак, воин, кој умрел во битка. Но, епитетот ἱππιοχάρμην не мора нужно да покажува дека Тројлос загинал храбро во битка, бидејќи и другата верзија наводно го покажува Тројлос како јава коњ и е начекан во заседа од страна на Ахил поради две причини: 1) имало пророштво дека Троја нема да биде поразена ако Тројлос достигне возраст од дваесет години; 2) Тројлос бил љубовник на Ахил и бил убиен заради одмазда во храмот на Аполон. Во фрагментот S224 на Ибик се гледа само дека Тројлос е убиен во храмот на Аполон надвор од бедемите на Троја, но не може да се каже која е причината. Зошто Ахил го убива Тројлос? И во резимето на Прокло за *Киприја* се дознава дека Тројлос е убиен во заседа, во почетните години на Тројанската војна. Традицијата вели дека Тројлос бил παῖς (момче)[14] во кого се вљубил Ахил бидејќи Тројлос бил многу убав. Ибик, како лирски поет, се однесува кон митот како кон нешто што било, кое слушателот го знае, па според тоа го знае и крајот на јунаците. Хомер, пак, раскажува како читателот да не знае. Како и да е, во традицијата Тројлос е познат како *момче што умира*. Имајќи предвид дека Ибик се занимава со еротската страна на митовите (cf. Ахил и Медеја, Радамантис како ἐρώμενος на Талос, fr. 309), сигурно ја презел верзијата во која Ахил е вљубен во Тројлос. Појавата на сестра му Поликсена, пак, во фрагментот е малку збунувачка. Од *Александра* на Ликофрон, поточно од схолионот (Sch. 307, 10) знаеме дека Поликсена имала врска со Ахил. Неоптолем ја убива на гробот на Ахил или за да бидат вечно заедно или заради одмазда, зашто Ахил бил убиен од браќата на Поликсена, Деифоб и Парис, во

[14] Cf. **Joannes Malalas** Chronogr., *Chronographia* 130.4–6: καὶ μέγα πένθος ἐν τῷ Ἰλίῳ περὶ Τρωίλον ἦν· ἦν γὰρ ἔτι νέος καὶ γενναῖος καὶ ὡραῖος.

„Настана голема болка во Илиј, поради Тројлос, бидејќи беше млад, благороден и убав."

заседа, кога тој трнал во храмот на Аполон да ја бара Поликсена за жена од Пријам.

42, 43. χρυσὸν ὀρειχάλκωι. Тројлос е поубав од Севксип како што златото е повредно од орихалкот. Орихалкот се сметало дека има вредност втор по златото. Се спомнува кај Стесихор и има различни толкувања за него. Како и да е, тоа е некој вреден метал, сигурно мешан со бронзата. Ова е всушност трет пат да се спомнува златото. Песната очигледно изобилува со сјај, како што доликува на дворот на тиранот.

Четврта епода (44–48)

Еподата продолжува со описот на убавината на Тројлос, завршувајќи со споредбата на Поликратовата убавина и слава, како и со поетовата слава.

44. Τρῶες Δ[α]ναοί τ' = убавината е универзална, затоа и Тројанците и Данајците се согласуваат дека Тројлос е убавец. Имено, ова има врска и со Ахил, Ахаецот, кој се вљубил во Тројлос, кој има **ἐρό[ε]σσαν μορφὰν**, односно убавина, лик податлив за љубење.

46. τοῖς μὲν πέδα = меѓу нив, т.е. Кијанип, Тројлос и Севскип, или во споредба со нив. Ова е споредбата на убавите момчиња од тројанскиот циклус со убавината на Поликрат. πέδα е ајолска форма, која ја користи Сапфо, наместо атичкото μετά.

46. κάλλεος е генитивна форма, којашто зависи од **κλέος** во следниот стих: слава поради убавината.

47. κλέος ἄφθιτον во *Il.* 9.413 се однесува на славата на Ахил: κλέος ἄφθιτον ἔσται. И Ибик употребува идно време ἑξεῖς како Хомер, директно обраќајќи му се на Поликрат. Но, таа слава Поликрат ќе ја стекне не само зашто е убав туку поради песната на Ибик. А песната на Ибик **κατ' ἀοιδὰν** кореспондира со убавината на Поликрат, која кореспондира со убавината на момчињата, но исто така и со претходно наведените јунаци, како Ахил и Ајант, кои се првите индивидуи од данајската страна што се набројуваат. Хачинсон (Hutchinson 2001, 256) за песната и за убавината вели дека кореспондираат и според позицијата и според поентата. Не треба да се заборави дека славата на Ибик кореспондира и со градот Троја, кој има бесмртна слава, иако веќе во реалноста го нема.

Библиографија

Антологија на хеленската лирика (1996), предговор и препев од старогрчки Елена Колева, Зумпрес, Скопје.

Аполодор (2009), *Библиотека (хеленска митологија),* превод од старогрчки и предговор Весна Томовска, Македонска реч, Скопје.

Еврипид (2002), *Хекаба, Андромаха, Тројанки*, превод од старогрчки Даница Чадиковска, Три, Скопје.

Платон (2002), *Платон Политеја,* превод од старогрчки, предговор, коментар и белешки Елена Колева, Три, Скопје.

Симпосиумска еротологија – Платон: Симпосион, Ксенофонт: Симпосион (2008), предговор и превод од старогрчки Елена Колева, Култура, Скопје.

Томовска, В. (2003), *Хорот и хорската лирика во грчката трагедија*, докторска дисертација одбранета на Универзитетот „Свети Кирил и Методиј", Филозофски факултет – Скопје.

Хесиод (1996), *Дела и дни*, препев Витомир Митевски, Култура, Скопје.

Хесиод (2001), *Теогонија*: *ΗΣΙΟΟΔΟΥ ΘΕΟΓΩΝΙΑ,* препев од старогрчки, коментар и индекс Марија Чичева-Алексиќ, Сигмапрес, Скопје.

Хомер (1982), *Илијада,* препев од старогрчки Михаил Д. Петрушевски, Македонска книга, Скопје.

Хомер (2008), *Одисеја,* од старогрчкиот оригинал превел и препеал Михаил Д. Петрушевски, ракописот го приредиле за печат Калиопа Петрушевска и Владимир Петрушевски, Магор, Скопје.

Aristophanes (1867), *Aristophanis Comoedias*, *vol. I continens Acharnenses, Equites, Nubes, Vespas, Pacem*, ed. Theodor Bergk, Sumptibus et Typis B.G. Teubneri, Lipsiae.

Grenfell, B. G., A. S. Hunt. (1922), *The Oxyrrhynchus Papyri*, vol. 15, London.

Heirman, J. (2012), *Space in Archaic Greek Lyric: City, Countryside and Sea*, University of Amsterdam.

Hesiod, The Homeric Hymns and Homerica (1914), with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, Loeb Classical Library, London.

Hutchinson, G. O. (2001), *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford University Press, Oxford.

Ibycus (1833), *Ibyci Carminum Reliquiae*, ed. Friedrich Wilhelm Schneidewin, Kuebler.

Jenner, E. A. B. (2014), 'Troilus and Polyxena in Archaic Greek Lyric: Ibycus fr. S224 Dav.' *Prudentia*, [S.l.] 30.2, 1–15.

Page, D. L. (1951), 'Ibycus' Poem in honour of Polycrates', *Aegyptus* 31.2, Raccolta di scritti in onore di Girolamo Vitelli I (Luglio-Dicembre 1951), 158–172.

Saffo. (2009), *Saffo. Biografia e Antologia di versi a cura di Gennaro Tedeschi*, Universita à degli Studi di Trieste.

Smyth, H. W. (1900), *Greek melic poets*, Macmillan, London.

Sophocles (1912), *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*, with an English translation by F. Storr, Loeb classical library, William Heinemann Ltd. – The Macmillan Company, London – New York. At Perseus: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=sophocles

Suidas, *Suidae lexicon, 4 vols*., ed. A. Adler, [Lexicographi Graeci 1.1-1.4. Teubner, Leipzig, 1.1:1928; 1.2:1931; 1.3:1933; 1.4:1935. (repr. Stuttgart: 1.1:1971; 1.2:1967; 1.3:1967; 1.4:1971)]: 1.1:1-549; 1.2:1-740; 1.3:1-632; 1.4:1-854.

Wagner, R. (ed.) (1894), *Apollodori bibliotheca (Mythographi Graeci, I)*, Teubner, Leipzig.

Woodbury, L. (1985), 'Ibycus and Polycrates', *Phoenix* 39. 3, 193–220.

Скратеници

СБР *Старогръцко-български речник*. Съставили: М. Войновъ, В. Георгиевъ, Б. Геровъ, *Д*. Дечевъ, А. Милевъ, М. Тоневъ, трето издание, София, 1943.

Chantraine Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Histoire des mots I–IV, Paris, 1968–1977.

Hom. *Homeri Opera in five volumes*, ed. David B. Monro and Thomas W. Allen, Oxford University Press, Oxford, 1920.

K-A *Poetae Comici Graeci.* Vol. III2: *Aristophanes, Testimonia et Fragmenta*, ed. R.Kassel, and C. Austin, Berlin, 1984.

***LG*¹** *Lyra Graeca:* Being the remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar, Vol. I, ed. and transl. by J. M. Edmonds, Heinemann, London, 1922.

***LG*²** *Lyra Graeca:* Being the remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar, Vol. II, ed. and transl. by J. M. Edmonds, Heinemann, London, 1922.

***LG*³** *Lyra Graeca:* Being the remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar, Vol. III, ed. and transl. by J. M. Edmonds, Heinemann, London, 1927.

LSJ Liddell, Henry George and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., with supplement, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Pindar *The Odes of Pindar: Including the Principal Fragments*, with an introduction and English translation by Sir John Sandys, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1915.

Plat. *Lys.* Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903.

Plat. *Rep.* *Platonis Politia sive De Re publica*, recensuit prolegomenis et commentarii illustravit Godofredus Stallbaum, Vol. I, Gothae et Erfordiae, London, 1858.

Ibycus: Ode to Polycrates

SUMMARY

Daniela Tosheva

MSU G.R. Deržavin, Sv. Mikole, Bitola
Institute of Classical Studies,
Faculty of Philosophy, Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

toshevadaniela@gmail.com

The Ode to Polycrates (fr. 282a Page = S151 = P.Oxy. XV 1790) is the longest fragment in Ibycus' oeuvre, found on papyrus scroll at the end of the 19th century at Oxyrrhynchus in Egypt. What makes this poem unique is the fact that it is probably a choral song, but its contents are profane praise. It is common for choral songs in archaic period to be performed at a public festival and to address the gods; this poem, however, is addressed to a historical person, the famous tyrant Polycrates, who is celebrated for his beauty, and there is no hint that the performance context was a public festival.

This translation of the Ibycus' poem is accompanied with elaborate critical apparatus. First I examined the generic identification of the song, and secondly I analyzed the text in order to recognize the poem's context

more precisely. What seems like logical and obvious explanation is that Ibycus was archaic lyric poet, composing songs for love, often paralleled with mythical example, using Homeric, i.e. traditional poetic vocabulary, with Ionic, Aeolic and Doric forms of the words. This not an unusual phenomenon, since his native language was Doric, but he was composing for Ionic public, influenced by the epic tradition and language.

Key words: P.Oxy. XV 1790, Ibycus fr. 282, encomium, Polycrates of Samos, archaic lyric poetry.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

UDC: 1"8/15"
2-175

Eschatological issues in the philosophy of Saint Maximus the Confessor

Valentina Gulevska

"St. Kliment Ohridski" University – Bitola
Faculty of Education

valentina.gulevska@uklo.edu.mk

ABSTRACT

The greatness of Saint Maximus the Confessor's line of thinking stems from his spiritual vision, which radiates originality even when he interprets the dogmas of Christian faith. According to him, Eschaton as a metamorphosed universe is a point of refraction where the human and divine, the created and uncreated nature, time and eternity intertwine. Furthermore, it is love triumphing over death. On the other hand, in his work, ideas such as the free will of the soul, the final union of God and Man beyond time, and the teleological, the development of history have always been closely intertwined with his Christological doctrine. Hence, the aim of this article is to focus on the main eschatological issues in the philosophy of Saint Maximus the Confessor, or in broader terms, the article aims to explore the philosophical and Christological dimension of his eschatology.

Key words: Saint Maximus the Confessor, eschatology, philosophy, patristic though.

Introduction

The basic tendency of the more recent patristic deliberation has been to highlight the manuscript heritage of Byzantium philosophers. The works of Saint Maximus the Confessor have earned a special place in these studies.

Saint Maximus' works are various and, thus, difficult to be classified according to the genre characteristics. The logics and genre frameworks are often neglected for the sake of the inner logics of the theological and philosophical content. However, the basic parameters that his thought moves along can be easily seen. The numerous paragraphs which deal with the issue of love reveal the essential course of his philosophy.

The greatness of Saint Maximus' thought lies in the coherence of his philosophical system structured as a synthesis of various resources and topics. His works breathe with a spiritual vision which radiates originality even when he interprets the dogmas of the tradition (Louth 2005, 19). According to Larchet (2004, 18), "the philosopher's greatness can be recognized in the offering of new theories. On the contrary, the theologian greatness is seen in defending the one and same truth".

In this context we can conclude that St. Maximus the Confessor was an admirer of divine wisdom, Sophia, whose personification was the Logos of God, Christ.

A huge number of the theoretical problems in the focus of his attention were greatly inspired by the events in his personal life as well as by those in the social, historical, and cultural ones of his time. Mainly, his opus presents a response to the appearance and spreading of monothelitism in the highest Church circles of the Byzantine Empire in the seventh century AD. Though in danger of being excommunicated from the Orthodox Unity, Saint Maximus remained loyal to his theological and philosophical beliefs and stubbornly fought for his stands. Proofs for that can be found even in the Lateran Council which also condemned monothelitism. Like many other teachers of human kind, Saint Maximus the Confessor has proved his doctrine with his own life.

The various aspects of his philosophy can be grouped according to several points: metaphysics, ascetics, and hermeneutics. The metaphysical aspects refer to his doctrine on the Logos and his thoughts

about eschatological issues. Ascetics is found nearly in all of his works. This aspect of Saint Maximus' philosophy is characterized with a deep empirical dimension and openness to the different ways of manifesting the ascetics practice. The hermeneutic aspect, most probably, has been his more striking philosophy specialty. Namely, the interpretations and notes made by Saint Maximus for a good number of writings of Christian thought have shown not only his erudition and his skills for analytical and critical assessment but also they present a clear indicator and confirmation that his philosophical beliefs were grounded on his knowledge of the elements of the holy fathers' tradition. As a true interpreter, aside from the encompassing interpretations of the confusing lines, he unveils the use of the symbols in the process of acquiring knowledge.

In our opinion, the most beautiful and inspiring part of Saint Maximus' philosophy are his eschatological views. His concept of the salvation of the cosmos anchored to the Christological doctrine of the Church, gave rise to the development of the patristic conceptions of history and salvation of the humankind understood as striving for the future. For him, the end is not the same as the beginning and the Eschaton cannot be an inert finality (Andreopoulos 2015, 327). In his writings the salvation of the human soul is clearly depicted as a process in which the will's acting is absolutely free from any terms and, through the divine grace, the soul achieves its fullness, moving towards a union with God. He believes that the Eschaton is the patrimony of the redeemed, their domicile and place which is the goal of all those moving towards the ultimate desired deification.

Christological Context of Saint Maximus' Eschatology

The study of Eschaton has a very significant place in the philosophical system of Byzantine scholars. The *eschaton* (last, final) or the last things that are to happen in time represents a place and an aim to which all the world created is moving. All human efforts regarding the theoretical, ethical, as well as artistic activities have an eschatological dimension. Hence, the end of the world does not mean that the process of human cultural evolution is to stop here. It means it has reached its aim and it has realized its inner meaning. This same basic pattern is visible in the works of Saint Maximus the Confessor.

Irrespective of the antique cyclic understanding of the development of the world, Saint Maximus the Confessor represents the study of the linear and progressive comprehension of this development. According to him, the world is naturally moving towards the Eschaton. There, together with the man, his world with all its cultural and spiritual values will be transformed too, and, as such, it will be adapted to the needs of man's eternal life:

"Πρὸς δὴ τοῦτο στοχαστικῶς ἐρεῖ τις, ὅ τῆς τι καθάπερ ἐπὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς διττός ἐστιν ὁ τῆς τροφῆς λόγος; ὁ μέν πρός αὔξησιν, ὁ δέ πρός συντήρησιν τῶν τρεφομένων; μέχρις οὗ γὰρ φθάσωμεν τὸ τέλειον τῆς σωματικτῆς ἡλικίας, ἐπειδάν δέ τὸ σῶμα στῇ τῆς εἰς μέγεθος ἐπιδόσεως, ἀλλὰ πρός συντήρησιν. Οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς διττὸς ὁ τῆς τροφῆς λόγος. Τρέφεται προκόπτουσα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τοῖς θεωρήμασι, μέχρις οὗ διαβᾶσα τὰ ὄντα πάντα φθάση τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ; ἐν ᾧ γινομένη, πάσης τῆς πρός ἐπὶδοσίν τε καὶ αὔξησιν διὰ τῶν μέσων ἵσταται προκποῆς; ἀμέσος τρεφομένη τὸ ὑπέρ νόησιν; καὶ διὰ τοῦτο τυχὸν ὑπέρ αὔξησιν; τῆς ἄφθαρτου τροφῆς εἶδος πρός συντήρησιν τῆς δοθείσης αὐτῇ θεοειδοῦς τελειότητος, καὶ ἐκφανσιν τῶν τῆς τροφῆς ἐκείνης ἀπείρων ἀγλαιῶν, καθ' ἥν τὸ ἀεὶ εὖ ὡσαύτως εἶναι ἐνδημῆσαν αὐτῇ δεχομένη, γίνεται θεὸς τῇ μεθέξειτῆς θεικῆς χάριτος, πασῶν τῶν κατὰ νοῦν καὶ αἴσθησιννερ ἐνεργειῶν, αὐτή τε παυσαμένη καὶ ἑαυτῇ τὰς τοῦ σώματος συναναπαύσασα φυσικὰς ἐνεργείας, συνθεωθέντος αὐτῇ μέθεξιν τῆς θεώσεως".

(Someone will say that this thing can be compared with the bodily life, in which the purpose of the feeding is twofold. On the one hand, the feeding serves for growth, and on the other, to maintain those who feed. We feed to grow until we reach the fullness of physical age. When the body reaches a certain size, it feeds no longer to grow, but to maintain itself. Also, dual is the sense of the soul's feeding. It feeds, progressing in virtues and contemplations and surpassing everything that exists, until to reaches the measure of the full growth of Christ. Being in that fullness, the soul leaves all advancement through indirect development and growth, feeding directly with the upper cleverness. Therefore, fulfilling own growth, it receives some kind of incorruptible food to maintain its God similarity's perfection which is given to it. With this activity of such feeding's endless rays in the soul settles eternal good and it becomes a

god by participation in the divine grace. The soul gets rid of all activities of the mind and senses, holding up also the natural activities of its appropriate body in accordance with its participation in the deification.) (*Capita theological et oeconomica*, PG 90, col. 1165 D – 1168 B).

The eschatological dimension in the philosophy of Saint Maximus, on one hand, elaborates the problem of the final destiny of every man individually, and, on the other hand, the problem of the final destiny of the whole mankind and the world in general. That is why his concept pays particular attention to the problem of man's physical death, the state of the soul immediately after death, the places where human soul dwells, the heavenly bliss and infernal pain as well as the problem of the universal resurrection of mankind and the end of the world.

God has divided the time, as Saint Maximus purports, into ages (aeonas) which are predestined for God to become a man, and ages which are predestined for a human being to becoming a god by grace (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, col. 317 D). Indeed, as we shall see, the ages which have been assigned for God to become a man are finished and fulfilled. Because of that, now we live in the ages which are moving towards human deification (theosis).

According to these ideas, Saint Maximus considered the Eschaton to be a point of refraction where the human and the divine, the created and the uncreated nature, time and eternity intertwine. The pivot of such eschatological event is Christ. All cosmic differences which attest world's mortality: material and spiritual, visible and invisible, day and night, male and female, are allying in Christ.

In his writings the human deification is seen as the consequence (and purpose) of the Incarnation and as the Incarnation of the Son involved his self-empting (kenosis), so human deification involves also kenosis, the human self-empting of the passions. In other words, the way up is the way down (Louth 2005, 34).

Saint Maximus had played a decisive role in forming the pathway of the theological tradition which is characterized with faithfulness to the interpretations. However, there is among the researchers a set of critics of his originality and Christological considerations.

According to Moor (2005), Saint Maximus' idea for the final union between God and humanity in the Eschaton is elaborated as simple creation's dissolving in the divine essentiality. He claims that a proper

understanding of Christian eschatology must take into account the risk taken by God in creating entities that are absolutely free to either accept or reject Him on their own terms. Saint Maximus' vision of the Eschaton, according to Moor, involved "a loss of self-hood, of a personal ego which he believed would be replaced by the absolute presence of God" (Moor 2005, 2). In that context, there appears a confrontation between God's plan for true hypostatic union with the creation and the human free-will. Namely, moving themselves away from God, some souls will experience his continual presence as something awful because there will is not a place in Eschaton where God is not present.

Regardless of that, Thunberg (1985) considers that Saint Maximus is a truth-seeking thinker of a speculative kind and that his eschatology represents a kind of dialectical acme which links the thought of Evagrius and Origen, on the one hand, and Pseudo-Dionysius, on the other hand. Friar (2005) argues that the lack of Christology in the Thunberg interpretation of Saint Maximus' thought actually is his greatest weakness.

God loves all human beings equally and wants all to achieve salvation…

(*Capita de charitate*, PG 90, col. 973 A)

According to Saint Maximus the Confessor the only starting point in comprehending the problem of truth is Christology. The Christ's assertion that he is the truth (John 14:6) is the basic motive in Saint Maximus' eschatological conception. That is why he believes that the idea of the truth is not primarily a subject of consideration in epistemology perceived in its strict meaning of the word. Hence, the freedom of the person (hypostasis) is a foundation of the truth. Therefore, Saint Maximus examines the truth as a problem not only on gnoseological, but also on ontological level. The main idea in the perception of the truth, developed by the patristic literature is the idea about the deification (theosis). This idea affirms the person as a revelation of the truth. The idea of deification indicates that God is love and as such He creates an immanent love relationship out of Himself. The differentiation between the essence (ousia) and the energies (energeia) in God, for Saint Maximus is indicative of the relationship

between God and the world. Divine essence cannot keep God's power in its frameworks and, consequently, it allows effusion of the divine energies into creation. In this context, he writes about the omnipresence of God in the Eschaton and argues that God loves all human beings equally and wants all to achieve salvation (*Capita de charitate*, PG 90, col. 973 A).

However, a couple of key issues arise from the theory of the Eschaton. One of them, where the difference lies, is how all humanity will experience God's presence in Eschaton. In the evangelical texts we can read that God will make a complete end of death and sin, as well as recapitulating all things in Christ (Ephesians 1:10). This salvation mystery has been interpreted differently in the course of time.

As long ago as the second and the third century, some Christian thinkers were making endeavors to adopt and adapt the achievements of the ancient culture. An intensive attempt for synthesis between Christianity and Hellenism was made by the representatives of the Alexandrian school – Clement and Origen. According to Origen, the salvation is open to all (Fragmentum de resurrection, PG 11, col. 96 D). Origen allows for an infinite number of ages (aeons) to pass, if necessary, for the salvation of all humanity (Moor, 2005). The powers of the soul, having become distorted during the course of the ages, has instilled in it a memory of evil, so that at the end of ages, not finding any rest, will come unto God.

According to Saint Gregory Theologus, nobody has ever discovered, nor will discover what God by His nature and essence is. He can be discovered only by His energies, i.e. when the human image will be elevated to the protoimage. (*Oratio Theologica II*, PG 36, col. 48 C).

Saint Maximus the Confessor emphasizes that deification means restoration, integration and unification of humanity with God. In this eschatological topos, according to him, the humans will achieve the fulfillment of their ability to act. They will not act anymore, but their deification as process will not cease (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 320 D).

Analyzing Saint Maximus' eschatological concept, some scholars (Daley, 1982) think that one of the most interesting questions regarding Saint Maximus' philosophy is whether his eschatological views hide the

Origen's hope for universal restoration of all things. As far as this issue is concerned the scholars' opinions are divided.

A comprehensive study on this topic has been done by von Balthasar (2003). He supposes that Saint Maximus in his work "Quaestiones ad Thalassium" promotes such an idea as respectability of salvation mystery by silence. Von Balthasar also concludes that Saint Maximus appears as an adapter of the Origenism in the Church tradition because he has comprehended that the theology has clashed with the issue of the immense power of the divine grace.

Sherwood (1955), on the other hand, argues that von Balthasar's opinion about Crypto-Origenism in the Saint Maximus' eschatology is exaggerated. According to him, it is possible to speak about some kind of Origenism in the thought of Saint Maximus, then such influence could be merely called "condolence" on the part of Saint Maximus for the Origen's doctrine of apokatastasis.

Indeed, in the Saint Maximus' writings we cannot find any polemics against the conception of the apokatastasis, however, it is clear that he remains loyal to the Church tradition which stresses that God gives being (τὸ εἶναι) and eternal being (τὸ ἀεὶ εἶναι) to the creation, and that its blissful being (τὸ εὖ εἶναι) depends on the free will of the rational beings.

Along those lines, in his work "Quaestiones ad Thalassium", Saint Maximus offers a brief but impassioned answer to the 20th question: Why has the fig tree which did not give fruit on time been damned?

According to his interpretation, the greenness of the beautifully foliaceous fig tree, in the evangelical story (Matthew, 21: 18-21 and Mark, 11: 12-14) typifies bodily preservation of the divine commandment. On the other hand, the missing fruit typifies the absence of justice in the fulfillment of the divine law. Consequently, he concludes that God desiring the salvation of all human beings, in place of foliage, expects fruits. In other words, God drying the seed of the evil in the souls which symbolizes human vanity, hopes for justice as a true value, i.e. fruit of the life tree: "… ἦν θεασάμενος ὁ Λόγος, κομψῶς τε καὶ ἀμφιλαφῶς, καθάπερ συκῆν τοῖς ἐκτὸς ὥσπερ φύλλοις, περιειλήμασι τῶν σωματικῶν τοῦ νόμου προτερημάτων κεκοσμημένη· καὶ μὴ εὑρηκὼς καρπὸν, δηλονότι δικαιοσύνης, ὡς Λόγον μὴ τρέφουσαν κατηράσατο· … ἦν ὁ τῆς σωτηρίας ὀρεγόμενος πάντων ἀνθρώπων,

καὶ πεινῶν αὐτῶν τὴν ἐκθέωσιν, ὡς ἄκαρπον καταρώμενος ἀποξηραίνει· ὅπως τοῦ δοκεῖν εἶναι δίκαιοι τὸ εἶναι μᾶλλον προκρίναντες, τὸν μὲν καθ' ὑποκρισιν τῆς ἠθικῆς ἐπιδείξεως ἐκδυσάμενοι χιτῶνα, τῶν ἐνάρετον δὲ καθὼς ὁ θεῖος βούλεται λόγος, ἀνοθεύτως μετελθόντες, εὐσεβῶς τὴν ζωὴν διενέγκωσι …".

(Seeing a fig tree magnificently branched and wrapped around with leaves which typifies bodily preserving of the divine commandment, and don't finding a fruit on it, i.e. justice, Logos has damned the tree as something which doesn't feed God… The fig tree was damned by He who desires the salvation of all people and wishes their deification. Therefore, those who only appear to be just, should, in fact, strive towards being such, because the divine Word wants to undress the hypocritical garment of their bodily behavior and make them live a virtuous life…) (*Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, col. 309 B-D).

It is well apparent that in this paragraph the idea of justice as eschatological category in Saint Maximus' philosophy does not present an obstacle to the manifestation of the divine grace. On the contrary, the justice arises from God's mercy as a remedy for salvation of all souls from the evil and death.

Saint Maximus claims that the ultimate end of the creation is joining and achieving unbreachable and peaceful harmony with the Creator (Ambigua, PG 91, col. 1313 B). Deification, as union and communion with God, according to him, was established as the goal of man and of all creation even before they were created; more precisely, all things were created with the purpose that God should become "all in all" (Radović, 1975).

Because of that, the divine justice empowers the entire nature of the universe for mutual friendship and communion. This state presupposes restoration of human nature by destruction of the power of sin. In other words, by means of justice, the incarnate Word heals the illness of humanity and prepares the way towards human deification (Larchet, 2002). It can be argued that the divine justice makes eschatological preservation of the whole, as guarding and saving the essence and order of each thing, pure and distinct from the rest. Thus, the omnipresence of God in Eschaton, as presented in Saint Maximus' conception, cannot be seen as a simple creation's dissolving in the divine essentiality. It can be rather imagined as God's embrace of his beloved creation in eternity.

After all, justice only excludes sin and evil, and it does not exclude God's mercy and compassion for the offender.

Conclusion

Finally, one must agree with the savants that "eschatology is an area of questions, and not answers; of mysteries, and not of the obvious; of hopes, not of definite, final affirmations" (Alfeyev 2008, 109). Because of that, we have attempted to analyse the evangelical story about the fig tree just as a symbol of the eschatological perspective which presents itself to us through the excellent interpretation of Saint Maximus.

According to Saint Maximus the Confessor the greatest devotee of the human salvation is Christ. In his eschatology the co-eternity of the world with God is not possible without Him. Thus, "the extensive Christological structure of Saint Maximus' eschatology can be seen in God's plan to mingle with, unite, and deify humanity in union with God Self" (Bingaman 2015, 128). The mystery of Eschaton is closed in the becoming "Godlike" or possessing by grace what God possesses by nature. Consequently, Man cannot achieve salvation on one's own initiative. His salvation is rather dependent on God's grace.

The eschatology of Saint Maximus the Confessor stands out in one aspect: the aspect of love. All of his works contain the topic on love - both within the lines and between the lines. It drives and feeds his thought. Love presents a permanent well of his power with words and his readiness to sacrifice for the truth. In its supreme form, love appears as the cause and outcome of the man's union with God. It lies at the basis of the future metamorphosed universe: "Ταύτην δὲ πιστεύομεν εἶναι τῶν σωζομένων κλιρονομίαν, καὶ μονὴν, καὶ τόπον, καθὼς ὁ ἀληθὴς παραδίδωσι λόγος, ὡς τέλος τῶν δὶ ἐφέσεων πρὸς τὸ ἔσχονται ὀρεκτόν κινουμένων".

(We believe that such is the legacy of the saved. According to the words of the true Logos, it is their residence and place, the aim towards which move all beings, striving for the ultimate desired.) (*Capita theologica et oeconomica*, PG 90, col. 1165 B).

Taking into consideration that the function of all elements of life is the cognition of truth, Saint Maximus the Confessor has elevated love to the highest ontological and gnoseological piedestal: we know only what we love and we exist only when we love (how in this life so and in

Eschaton). And it is here that we find the reason why Saint Maximus the Confessor has been deservingly awarded the epithet *magister caritatis*.

References:

Alfeyev, H. (2008), 'Eschatology', in: Cunningham, M. B. and Theokritoff, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 107-121.

Andreopoulos, A. (2015), 'Eschatology in Maximus the Confessor', in: Allen, P. and Neil, B. (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 322-341.

Balthasar, von H. U. (2003, first published 1946), *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco.

Bingaman, B. (2015), *All Things New: The Trinitarian Nature of the Human Calling in Maximus the Confessor and Jürgen Moltmann*, James Clarke & Company Ltd, Cambridge.

Daley, B. (1982), 'Apokatastasis and 'honorable silence' in the eschatology of St. Maximus the Confessor', in: Heinzer, F. and Schönborn, C. (eds.), *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Freiburg, 2-5 September*, Éditions universitaires, Freiburg, 309-339.

Friar, A. W. (2005), 'Man and the Cosmos by Lars Thunberg, Book Review', available at: http://www.academia.edu/2651219/Man_and_the_Cosmosby_Lars_Thunberg_a_Book_Review.

Larchet, J. C. (2002), *The Theology of Illness*, St Vladimir's Seminary Press, New York.

Larchet, J. C. (2004), 'Šta je bogoslovlje?' ('Qu'est-ce que la théologie?'), *Crkvene studije* 1, 13-25.

Louth, A. (2005), *Maximus the Confessor*, Routledge, London.

Migne, J. P. (1865), *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca.

Moore, E. (2005), *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*, Dissertation.com, Boca Raton.

Radović, A. (1975), *Why Did God Become Man? The Unconditionality of the Divine Incarnation: Deification as the End and Fulfillment of Salvation According to St. Maximus the Confessor*, Athena.

Sherwood, P. (1955), *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Orbis catholicus, Roma.

The King James Version of the Holy Bible, available at: www.davince.com/bible.

Thunberg, L. (1985), *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 17.023Аристотел

Линијарот од Лезбос: Аристотел за односот на праведноста и правичноста

Ана Димишковска

Институт за филозофија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

ana@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во овој текст е направен обид да се елаборира Аристотеловиот начин на концептуализирање на односот помеѓу праведноста и правичноста изложен во *Никомахова етика* (V) и во *Реторика* (I, 13). Поаѓајќи од прочуените Аристотелови дистинкции меѓу универзалната и партикуларната праведност, од една страна, и меѓу дистрибутивната и коративната праведност, од друга страна, анализата во овој текст е фокусирана врз специфичната природа на правичноста (*epieikeia*) vis-à-vis општиот концепт на праведноста.

Тезата што се застапува е дека за целосно разбирање на Аристотеловото сфаќање за *epieikeia* како праведност применета во специфични околности и ситуации што не се предвидени од страна на законот, потребно е да се земе предвид неговото толкување на односот помеѓу општото и поединечното во сферата на правното расудување, како и концептот на *kairos* како правовременост и соодветна мера во применувањето на законската правда. Современата релевантност на Аристотеловиот третман на *epieikeia* е покажана преку укажувањето на значајната улога што тој ја игра во неодамнешните дебати на полето на филозофијата на правото,

особено во оние што се поврзани со проблемот на нормативната структура на правото.

Клучни зборови: Аристотел, праведност, правичност, каиричен закон, нормативна структура на правото.

Увод

Како што дознаваме од древните преданија, грчкиот остров Лезбос бил место каде што, меѓу другите дострели, цветал и градителскиот занает. Инвентивните градители од Лезбос го збогатиле техничкиот инструментариум на својата вештина со една оригинална алатка: линијар направен од олово што не е крут, туку флексибилен, и чија форма може да се приспособува кон нерамнините и закривеноста на површината што ја мери.

Во филозофската традиција, метафората на линијарот од Лезбос ќе одигра важна улога благодарение на Аристотел: имено, во своето дело *Никомахова етика*, Аристотел ја употребува оваа метафора со цел да го долови специфичното значење што тој му го дава на поимот „правичност“ – *epieikeia*, во контекст на неговата генерална дискусија за праведноста и за сродните феномени. Оттаму, во овој текст, ќе биде направен обид да се „раздиплат“ слоевите на овој поим што се експлицитно или имплицитно содржани во Аристотеловото етичко-политичко учење, како и да се покаже неговата релевантност за современите расправи во сферата на филозофијата на правото. Притоа, акцентот ќе биде ставен на два аспекта: прво, на начинот на кој Аристотеловото сфаќање на односот помеѓу општото и поединечното се применува во сферата на правдата и правното расудување, и второ, на т.н. „каирична“ димензија на правичноста, која ја одразува нејзината тесна врска со повеќезначниот поим *kairos*, сфатен како она што е соодветно и исправно во конкретни, уникатни просторно-временски и ситуациски околности. Сепак, за таа цел, неопходно е најнапред да се стекне увид во општата теориска рамка во која Аристотел го поставува проблемот на правичноста, односно во неговата анализа на поимот и видовите на праведноста.

1. Концептуално омеѓување на подрачјето на праведноста

Јадрото на Аристотеловите гледишта за праведноста како еден од темелните етичко-политички и филозофско-правни концепти е изложено во петтата книга од неговото дело *Никомахова етика*, во која тој ја развива својата концепција за доблеста како диспозиција за дејствување преку која човекот и неговите дела стануваат добри. Поспецифичната определба на оваа диспозиција ја поврзува доблеста со способноста за избирање средна мера, сфатена како средина меѓу две крајности, од кои едната е прекумерноста, а другата – недостатокот (*EN* II.5 1106a25–1106b5). Потенцирајќи го фактот дека неговото интересирање за поимот на праведноста го следи текот на претходните истражувања, Аристотел на почетокот од петтата книга на *Никомахова етика* (*EN* V.1 1129a4–6) јасно ги формулира трите прашања на кои неговата дискусија за праведноста треба да даде одговор: 1) На кои видови дејства се однесуваат праведноста и неправедноста? 2) Каков вид средна мера е праведноста? 3) Во поглед на кои екстреми праведното претставува средина?

Во потрагата по одговорот на овие прашања, Аристотел воспоставува некои од најзначајните концептуални дистинкции, кои се незаобиколен елемент во филозофските теории и дискусии за праведноста сè до денешен ден. Една од тие дистинкции е разликувањето помеѓу праведноста сфатена во општа, универзална смисла, како синоним за доблеста воопшто, и праведноста сфатена во посебна смисла, како една меѓу останатите доблести. Така, поаѓајќи од прелиминарната определба на праведноста како диспозиција што ги прави луѓето способни да вршат праведни дела, да дејствуваат праведно и да сакаат праведни нешта, Аристотел ја дава „првата апроксимација“ на поимот на праведноста, издвојувајќи два негови клучни елемента: придржувањето кон законот, од една страна, и почитувањето на еднаквоста, од друга. Како што подвлекува тој, се смета дека е неправеден оној што го прекршува законот, што е алчен и зема повеќе од она што му припаѓа, и оној на кој му недостига чувство за еднаквост, така што праведен човек ќе биде оној што едновремено се придржува кон законот и ја почитува еднаквоста (*EN* V.1 1129a34–1129b1).

Во првиот елемент од оваа прелиминарна дефиниција – поведението сообразено со законот – Аристотел ја наоѓа смислата на универзалната праведност или праведноста сфатена во општа смисла, бидејќи, според него, сите дејства што законот ги пропишува и ги бара од индивидуите се, во принцип, праведни. Имено, законите се насочени кон постигнувањето или одржувањето на благосостојбата на општествената заедница и, поради тоа, во самата основа на конкретните правни одредби што ги содржат тие ги имаат вградено барањата за постапување во согласност со фундаменталните општествени доблести – умереноста, храброста, коректноста во односите кон другите личности итн. Во таа смисла, овој вид праведност, што подоцнежната традиција ќе ја нарече „законска праведност", е синоним за целосната доблест, тоталитетот на доблесното поведение, но не во некаква апсолутна, деконтекстуализирана смисла, туку во нашите односи кон другите луѓе во рамките на општествената заедница. Токму во поглед на оваа карактеристика се покажува специфичниот, тешкиот и предизвикувачки карактер на практикувањето на праведноста како комплетна доблест, бидејќи, како што потенцира Аристотел, најсовршен човек не е оној што ја практикува својата доблест единствено во поглед на самиот себеси, туку оној што исто така ја практикува во поглед на другите, бидејќи тоа е тежок потфат (*EN* V.1 1130a5–10).

Меѓутоа, кога станува збор за ова значење на праведноста како законито постапување, оправдано може да се постави прашањето дали тоа подразбира апсолутизирање на постојните позитивни закони како отелотворување на праведноста и со самото тоа елиминирање на можноста за нивно критичко преиспитување и коригирање. Општиот, реалистички настроен приод на Аристотел во поглед на општествено-политичката и правната сфера и тука поставува брана за извлекувањето на ваквата импликација на неговите ставови. Така, тој експлицитно укажува дека различни закони на различен начин ја извршуваат својата функција на пропишување на доблесното и забранување на недоблесното општествено поведение – едни на коректен начин, доколку и самите биле коректно воспоставени, а други на начин подложен на критика, доколку самите биле воспоставени на недоволно

обмислен, т.е. лош и избрзан начин (*EN* V.1 1129b25). Најпосле, сумирајќи го своето сфаќање за законската праведност како комплетна доблест, Аристотел истакнува дека, иако во оваа смисла праведноста е идентична со доблеста, таа сепак не може целосно да се изедначи со неа според суштината, затоа што нејзиното значење се диференцира во зависност од аспектот од кој ја согледуваме. Така, во поглед на нашите односи со другите, таа е праведност, а како едноставна диспозиција, таа е доблест (*EN* V.1 1130a10–14).

Наспроти праведноста сфатена како целосна, тотална доблест, Аристотел го издвојува значењето на праведноста како посебна, партикуларна доблест, односно дел од доблеста земена во општата смисла. Тука, всушност, станува збор за праведноста во реализирањето на конкретните поединечни интеракции меѓу индивидуите, како и меѓу индивидуите и општествените институции, со оглед на два клучни аспекта. Првиот аспект се однесува на прашањето како се извршува распределувањето на придобивките и обврските во рамките на општествената заедница, односно како се определува што е тоа што некому праведно му припаѓа било во позитивна смисла, како заслуга или награда, било во негативна смисла, како товар или како рестрикција. Вториот аспект, пак, се однесува на прашањето како се обезбедува праведноста во приватните трансакции меѓу индивидуите, односно како се гарантира почитувањето на еднаквоста во правно релевантните односи меѓу нив и како се коригираат нејзините нарушувања. Оттаму, во поглед на праведноста сфатена во оваа партикуларна смисла, Аристотел ја воспоставува фундаменталната дистинкција на двата вида праведност: т.н. дистрибутивна (распределувачка) праведност, поврзана со распределбата на почестите, или богатствата или другите добра што се делат помеѓу оние што земаат учество во политичкиот и државниот поредок, и т.н. корективна („исправувачка“, подоцна наречена и комутативна) праведност, поврзана со праведноста на приватните трансакции, било да се доброволни (како, на пример, договорите за купопродажба, доверителство, давање под наем итн.) или недоброволни (како што се, на пример, дејствијата кражба, пребуба, убиство итн.).

Додека во претходното објаснување на праведноста како целосна доблест акцентот беше ставен врз првиот елемент на Аристотеловата почетна, прелиминарна определба – придржувањето до она што законот го определува како праведно општествено поведение, во објаснувањето на суштината на праведноста како дел од севкупната доблест, тој го нагласува вториот елемент на споменатата определба – идејата за еднаквоста. Замислата за нераскинливата поврзаност на праведното и еднаквото, од една, како и на неправедното и на нееднаквото, од друга страна, Аристотел ја смета за општоприфатена (cf. *Pol*. III.12 1282b18), меѓутоа тоа не значи дека таа не бара дополнително прецизирање и развивање. Во духот на неговата општа определба на доблеста како средна мера меѓу две крајности, Аристотел еднаквоста како суштинска карактеристика на праведноста ја сфаќа како средина меѓу „премногу“ и „премалку“. Сепак, самата општествена природа на праведноста ја условува сложената структура на идејата за еднаквоста што лежи во нејзината основа. За Аристотел, еднаквоста за која тука станува збор треба да се толкува во смисла на математичкиот концепт на пропорција. Но иако идејата за еднаквоста како некој вид пропорционалност е заедничкиот именител што лежи во основата на двата вида партикуларна праведност – дистрибутивната и коративната, таа се манифестира на различен начин на полето на секоја од нив. Имено, Аристотел смета дека соодветен модел за дистрибутивната праведност е она што тој го нарекува „геометриска пропорција“, а за коративната праведност – т.н. „аритметичка пропорција“.

Дистрибутивната праведност, како што беше споменато, како своја појдовна точка го има распределувањето на заедничките, општествените богатства или добра, а принципот на распределбата е сразмерноста на придонесот на членовите на заедницата во создавањето на споменатите добра. Така, кај оваа „геометриски“ интерпретирана праведност, треба да постојат најмалку четири члена што ја конституираат пропорцијата: две личности меѓу кои се воспоставува односот што може да се окарактеризира како праведен или како неправеден и две нешта со оглед на кои се воспоставува тој однос. Притоа, односот што постои меѓу нештата што се предмет на распределба е ист со односот што постои меѓу личностите меѓу кои

се врши распределбата, или, шематски претставено, она што е А за Б, Г ќе биде за Д. Следствено, ако личностите се еднакви во поглед на она што е релевантно за распределбата, ќе добијат и еднакви делови, а ако не се еднакви, ним нема да им припаднат ниту еднакви делови од она што се распределува. Затоа, во овој аспект на праведноста, укажува Аристотел, поплаките се јавуваат кога личностите што се еднакви добиваат нееднакви делови, или пак кога, обратно, личностите што не се еднакви добиваат еднакви делови при распределбата (*EN* V.2 1131a20–24). Секако, клучен проблем на дистрибутивната праведност е определувањето на критериумот според кој се проценува местото на определена личност во вредносната хиерархија во согласност со која се врши распределбата. Иако постои општа согласност дека дистрибуцијата треба да се врши според некој вид заслуга, различни општествени системи различно го определуваат типот на општествена вредност во која се состои заслугата релевантна за разликите во дистрибуцијата: приврзаниците на демократијата, според Аристотел, неа ја наоѓаат во слободата, оние на олигархијата – во богатството или благородничкото потекло, бранителите на аристократијата – во доблеста итн.

Од самата определба на дистрибутивната праведност произлегува дека неправедноста во нејзиниот контекст се состои во тоа што некоја личност поседува или премногу или премалку од она што се распределува: кога предмет на распределба е некакво општествено добро, оној што прави неправда за себе приграбува поголем дел од доброто што се дистрибуира, а оној што трпи неправда добива помалку отколку што му припаѓа. Кога, пак, станува збор за распределбата на нештата што се доживуваат како некој вид општествено зло (на пример принудни обврски, рестрикции итн.), тогаш ситуацијата е обратна: оној што прави неправда добива помал, а оној што ја трпи – поголем дел од нив. Но сепак, како што потенцира Аристотел, бидејќи помалото зло во однос на поголемото се доживува како некој вид добро, и во овој случај би можело да се каже дека она што секоја индивидуа го претпочита при распределбата е доброто, а меѓу две добра – поголемото од нив (*EN* V.3 1131b20–24).

Другиот тип партикуларна праведност – т.н. коректива праведност, која се однесува на доброволните или недоброволните приватни трансакции помеѓу граѓаните, Аристотел го објаснува според моделот на аритметичката пропорција. Притоа, тој поаѓа од фактот што во овој случај законот не ги зема предвид разликите во вредноста, квалитетот и заслугите на поединечните личности како при дистрибутивната праведност, туку сите нив ги поставува во еднаква почетна позиција во поглед на правата и обврските што им припаѓаат. Овој вид праведност особено доаѓа до израз кога треба да се утврди дали определен договор е почитуван или на определена личност ѝ е нанесена штета или повреда од некаков вид. И тука, како и кај дистрибутивната праведност, праведното е суштински поврзано со еднаквото, а неправедното со нееднаквото; меѓутоа, според Аристотел, кога, на пример, еден човек му нанесува штета или повреда на некој друг, нееднаквоста што се јавува се должи на нееднаквоста на дејствувањето и трпењето, односно на добивката и на загубата на двете страни. Тој оваа идеја ја објаснува со помош на замислата за линија поделена на два нееднакви дела, при што оној што нанесува штета зазема поголем, а оној што ја трпи помал дел од линијата. Во таа смисла, улогата на законот, односно на судијата како негово олицетворение, е да го одземе вишокот, оној дел што ја надминува средината на линијата, од страната што постапила неправедно и да го врати назад кон делот што останал покус, односно кон страната што ја претрпела штетата; и кога на тој начин целината повторно ќе биде поделена на два еднакви дела, странките во спорот можат да сметаат дека секој си го добил своето, односно дека повторно е воспоставена претходно нарушената еднаквост помеѓу нив. Во таа смисла, смета Аристотел, еднаквото е средина помеѓу поголемото и помалото, според аритметичката пропорција; токму поради тоа што основна задача на судијата е да ја воспоставува вака сфатената еднаквост, една од можните (креативно изведени) етимологии на грчкиот збор *dikastes*, што значи судија, упатува на неговата поврзаност со идејата за делење на два еднакви дела (*dihastes* – човек што дели на два еднакви дела), при што средишната точка меѓу нив е местото на коешто лежи праведноста. Поради тоа, вели Аристотел:

> Штом настане спор, луѓето прибегнуваат кон судија; да се оди кај судија, значи – да се оди кај праведното, затоа што судијата посакува да биде како оживотворена праведност; (...) а понекои судиите ги нарекуваат посредници: ако ја погодат средината, значи – ќе го остварат праведното (*EN* V.4 1132a20–24).

На тој начин, на оваа точка од својата дискусија, Аристотел веќе ги има елаборирано суштинските елементи непоходни за одговорите на прашањата со кои го започна своето истражување на праведноста. Во сумирана и парафразирана форма, тие одговори би гласеле: 1) Праведното и неправедното се однесуваат првенствено на дејствата на човекот кон другите луѓе во рамките на општествената заедница со оглед на поделбата на придобивките и штетите што произлегуваат од општествениот живот, или меѓу него и некоја друга личност, или меѓу други две личности; 2) Праведното дејствување е средина меѓу нанесувањето и трпењето неправда (во смисла на тоа што не е ниту едното ниту другото), а праведен човек е оној што преку промислен избор го извршува она што е праведно и секому му го дава пропорционално еднаквиот дел што му припаѓа; 3) Екстремите во однос на кои праведното претставува средина се состојат во прекумерноста и недостатокот во односите со другите луѓе со оглед на општествените добра: од една страна, во приграбувањето премногу од она што е посакувано и полезно, а премалку од она што е непосакувано и штетно (во што се состои нанесувањето неправда), а од друга страна – во имањето премалку од полезното, а премногу од штетното (во што се состои трпењето неправда).

Овие базични концептуални определби изложени во почетните поглавја од петтата книга на *Никомахова етика* ја претставуваат теориската платформа врз основа на која Аристотел ги третира понатамошните прашања поврзани со праведноста и сродните феномени. Меѓу нив особено место заземаат прашањата за односот на идејата за праведноста и идејата за реципрочноста; за суштината на општествената или политичката правда, која се однесува на заедницата што настанува со здружување на слободни и еднакви индивидуи и која, од своја страна, се дели на „природна“ и „позитивна“ правда; за различните апории поврзани со

праведноста – на пример, дали е возможно доброволно да се трпи неправда или дали човек може да биде неправеден кон самиот себеси; за различните аспекти на идејата за диспозициската природа на праведноста итн. Сепак, за целите на овој текст од клучно значење е Аристотеловото фокусирање на вниманието врз еден поим што е тесно поврзан со поимот на праведноста, а сепак не е идентичен со него: поимот на правичноста (*epieikeia*). Имено, од елаборирањето на заемниот однос помеѓу феномените на кои се однесуваат овие два концепта произлегуваат мошне важни консеквенции за разбирањето на начинот на кој сложената природа на правдата, како една од фундаменталните вредности на општествениот живот, се манифестира низ бесконечната разнообразност на конкретните односи меѓу луѓето во рамките на општествената заедница.

2. Правичноста и нејзиниот однос со праведноста

Специфичноста на односот помеѓу праведноста и правичноста, така како што него го сфаќа Аристотел, се состои во сложениот начин на кој тие се поврзани со оглед на идентичноста и различноста на некои од нивните суштински карактеристики. Од една страна, определени постапки што се предмет на врвно општествено одобрување се квалификуваат како „правични“ наместо како „праведни“, со што се сугерира идејата дека правичноста не е идентична со праведноста; меѓутоа, забележува Аристотел, зарем не е необично тоа што правичноста, доколку на некој начин отстапува од праведноста, сепак се третира како нешто достојно за највисоки пофалби? Имено, ако прифатиме дека правичното е нешто различно од праведното, зарем тогаш не сме обврзани на заклучокот дека или едното или другото од нив не е добро? Од друга страна, пак, очигледно е дека и праведното и правичното се третираат како нешта што се суштествено добри во контекст на општествениот живот; но тогаш, зарем не следува заклучокот дека нив мораме да ги третираме како идентични во поглед на нивната суштина? (*EN* V.10 1137a30–1137b5)

Оваа привидна апорија Аристотел ја решава застапувајќи го ставот дека споменатите тврдења, всушност, не се непомирливи едно со друго, бидејќи секое од нив е коректно од извесен аспект.

Така, според него, постои генерички идентитет помеѓу праведното и правичното, во смисла на тоа дека двете се добри, т.е. му припаѓаат на родот на доброто. Меѓутоа, правичното е супериорно во поглед на праведното, претставувајќи го поголемото од двете добра. Сепак, оваа супериорност на правичното се воспоставува само во поглед на еден тип праведност: онаа што е отелотворена во законот, како систем на позитивната регулација на правниот живот на општествената заедница. Како што потенцира Аристотел, правичното, иако и самото е праведно, не е она што е праведно според законот, туку претставува коректив на законската правда.

Но, имајќи ги предвид претходните Аристотелови ставови за законската праведност како синоним за целосната доблест, оправдано може да се постави прашањето зошто и во која смисла на овој вид праведност воопшто би ѝ бил потребен коректив. Понатаму, дали потребата за таков коректив се јавува само кај законите што се донесени и формулирани на неадекватен и недоволно обмислен начин или кај секој, дури и кај најсовршениот човечки закон? Одговорот на Аристотел на овие прашања е недвосмислен: според него, корективната улога на правичноста не е поврзана со карактерот и статусот на еден или на друг поединечен закон, туку произлегува од самата суштина на законот воопшто: имено, законот е секогаш општ, и секогаш постојат поединечни случаи за кои не е можно да се даде општо правило што коректно ќе биде применето врз нив. Ова, како што истакнува Аристотел, не е недостаток на законот или на законодавецот, туку претставува одраз на самата природа на практичната сфера – сферата на волевото дејствување на човечките индивидуи – на која се однесува законската регулатива: нештата од оваа сфера секогаш ја поседуваат карактеристиката на ирегуларност, неподатливост за комплетно опфаќање во мрежата на општите правила. Затоа, кога ќе се појави конкретен случај што отстапува од општото правило, пропустот што произлегува од непредвидувањето на таков случај или од преголемата симплификација од страна на законодавецот со право се коригира преку толкување на она што би го рекол законодавецот кога би бил присутен во тој момент или она што би го внел во законот доколку би го имал предвид случајот за кој станува збор. Таму каде што самите нешта се неопределени по својата природа,

подвлекува Аристотел, и правилото што се однесува на нив мора да биде неопределено, и токму во овој контекст се повикува на споменатата метафора на оловниот линијар употребуван од градителите од Лезбос, велејќи дека, како што тој се приспособува на контурите на каменот и не е крут, исто така и одлуката (декретот) за поединечниот случај се приспособува кон фактите (cf. *EN* V.10 1137b5–34). Како што ќе рече Густав Радбрух коментирајќи го Аристотеловото сфаќање на правичноста – правичноста всушност ја претставува „правдата на поединечниот случај" (Radbruh 1980, 48); таа во поединечниот случај го бара неговиот сопствен закон, кој, меѓутоа, исто така мора да биде можно да се издигне на степен на општ закон – затоа што и правичноста и правдата, на крајот на краиштата, имаат воопштувачки карактер.

Според тоа, во резимирана форма, Аристотеловата концепција за правичноста се сведува на констатацијата дека правичното е праведно, но истовремено е и супериорно во однос на еден вид праведно – имено, она што е формулирано во законските одредби. Од ваквата определба на правичноста произлегува и специфичниот комплекс карактеристики што го поседува човекот чие дејствување може да се квалификува како правично: тој има постојана тенденција да ги избира и спроведува правичните дејства и, дури и кога законот е на негова страна, тој не се држи слепо за своите законски права, туку е подготвен да земе и помалку од она што му припаѓа (*EN* V.10 1137b35–1138a1), доколку смета дека во конкретната ситуација таквата постапка подобро го отелотворува идеалот на правичноста. Поширокиот концепт на правичноста, не само во филозофско-правна туку и во етичка и во општа општествена смисла, Аристотел го третира и во *Реторика* (I.13 1347b), каде што правичноста ја интерпретира како давање на примат на „духот" во однос на „словото" на законот и како став на генерална благонаклонетост кон луѓето, ставање акцент врз целокупниот контекст на нивното постапување и на намерата со која тие ги извршуваат своите дејства, како и избегнувањето на непотребната ескалација на конфликтите. Така, правичноста значи

> да не се гледа на законот, туку на законодавецот; не на она што е напишано, туку на она што го мислел законодавецот; и не на она што е сторено, туку на

> намерата [со која тоа е направено]; (…) и [да се гледа] не само на еден дел, туку на целоста; и не на тоа каков е некој сега, туку каков бил отсекогаш или каков бил главно. [Правичност значи] и кога некој се сеќава повеќе на она што го доживеал како некакво добро отколку на она што било лошо; кога повеќе се сеќава на доброто што му било направено отколку на она што го сторил тој; [правично значи] да се поднесе неправдата. И да се сака да се суди повеќе со договор отколку со дело. (…) И да се советува случајот да се изнесе поскоро во посредничка постапка (…) отколку пред суд (…).

Ваквиот начин на кој Аристотел ја определува правичноста покажува дека овој концепт кај него е цврсто вткаен во целината на неговата практична филозофија и дека е тесно поврзан со поимите што играат клучна улога во етичко-политичките, но и во реторичките аспекти на неговата мисла (cf. Žmavc 2012; Könczöl 2013; Kinneavy 2002). Ова особено важи за поврзаноста на *epieikeia* со поимите *phronesis*, од една, и *kairos*, од друга страна. Имено, определбата на *phronesis* како практична мудрост, разборитост, разумност, односно како способност општите етички правила да се применат на адекватен начин во конкретните поединечни околности, во согласност со спецификите на контекстот, јасно укажува на фронезичната природа на *epieikeia*. Преку латинскиот превод на *phronesis* како *prudentia*, идејата за практичната мудрост на планот на правото станува дел од конотацијата на повеќезначниот поим *jurisprudentia*; и покрај фактот што во поголем дел од современите контексти тој се употребува како синоним за филозофијата на правото или за систематската наука за правото, во своето изворно значење се однесува на специфичен вид знаење, способност за разликување и увид, мудрост во практичното спроведување на правото, односно донесувањето правни судови во поединечните случаи[1]. Во истиот дух, Аристотеловите анализи во

[1] За оваа поента, како и за поширокиот контекст на Аристотеловото сфаќање на *phronesis*, видете го текстот на Јасмина Поповска, „Поимот phronesis во контекст на Аристотеловата етика“ во овој зборник.

Никомахова етика и во *Реторика* укажуваат дека правичноста или *epieikeia*, како дел од полето на практичната мудрост, претставува отелотворување на еден вид „каиричен закон“ (kairic law). Како што истакнува Киниви, поаѓајќи од значењето на *kairos* како соодветно време и вистинска мера што отвора можност за оптимално дејствување во конкретните ситуациски околности, *epieikeia* како каиричен закон е „законот применет во специфични околности, во специфично време и во специфични ситуации што не се предвидени од страна на законодавците“ (Kinneavy 2002, 68). Со оглед на фактот дека темел на општествениот живот, кажано со аристотеловски термини, се „првите супстанции“ – поединечните, конкретни човечки индивидуи и разните видови општествени односи во кои тие стапуваат и кои никогаш не можат да бидат целосно опфатени со воопштените законски формулации, законската правда всушност секогаш се наоѓа реализирана во поединечните случаи, во поглед на определени личности и определено време – токму таму каде што вистински се јавува *kairos*. Оттаму, правичен човек, било во општа етичко-политичка било во специфично правна, судиска смисла, е оној што, освен длабинскиот увид во суштината на сферата во која дејствува, ја поседува точната, соодветна мера на флексибилност и остроумност во примената на правилата: доволно цврсто врзан за нив за да ја задржи принципиелноста и верноста на универзалната правда, правдата на општото, и доволно проникliв за да ја открие оптималната каирична форма на правдата на поединечното во несведливата посебност на конкретните животни околности.

3. Современите интерпретации на *epieikeia* во контекст на филозофијата на правото

Како што покажаа претходните анализи, поширокото значење на концептот на *epieikeia* се однесува на феномени што се релевантни за етичко-политичките и реторичките теории како во традиционална така и во современа смисла. Сепак, се чини дека важноста на овој концепт во денешен контекст со посебна впечатливост се истакнува на планот на филозофијата на правото, каде што се водат интензивни дискусии околу интерпретацијата на Аристотеловото сфаќање на *epieikeia*, првенствено во неговата

потесна смисла, поврзана со правичноста како клучна одлика на судиското дејствување. Овој факт е сосем разбирлив, затоа што согледбите на Аристотел за проблемите што произлегуваат од општата природа на законските норми и нивното применување во поединечните случаи што никогаш не се целосно идентични едни со други, како и за улогата на судијата задолжен за изнаоѓање на „правдата на поединечниот случај" во целината на експлицитните и имплицитните елементи на правно релевантната ситуација не ја губат својата важност ниту денес, близу два и пол милениума по нивното првично формулирање. Прашањата што се третираат во овие современи дискусии ја покажуваат поврзаноста на *epieikeia* со некои од суштинските теми на филозофијата на правото: односот на праведноста, правичноста и легалноста; статусот на праведноста и правичноста како морални и како специфично правни вредности/доблести; односот на вредностите, принципите и правилата на планот на правото; природата на правните правила, односот на правилата и исклучоците од нив; проблемот на правната интерпретација; релацијата помеѓу законодавната и судската сфера (cf. Beever 2004; Brunschwig 1996; Fossheim 2011; Harris 2013; Hewitt 2008; Hurri 2013; Polansky 2014; Shiner 1994; Sucre 2013; Vuchetich 2007) итн. Секако, барем во дел од овие современи интерпретации легитимно се поставува прашањето до која мера различните општествено-политички и правни контексти во кои се поставени Аристотеловите и современите размислувања за праведноста и за правичноста можат да се сведат на заеднички именител без опасност од анахронизам и проектирање на денешните експлицитни или имплицитни теориски претпоставки и ставови врз ткивото на Аристотеловата мисла (Sucre 2013). Сепак, се чини дека, и покрај оправданоста на ваквата методолошка претпазливост и уважувањето на потребата од избегнување на интерпретациските екстреми, јадрото на Аристотеловите увиди се однесува на суштинските аспекти на функционирањето на правната сфера во нејзината неразделна поврзаност со етичката и со политичката сфера, аспекти што задржуваат доволен степен на константност за да не бидат засегнати од промената на глобалните општествени и теориски констелации. Како илустрација и поткрепа за ваквиот став, во останатиот дел од овој текст, ќе бидат претставени главните резултати од анализата на современата релевантност на

Аристотеловиот концепт на *epieikeia*, изложена во статијата на Хесус Вега насловена како „Правните правила и *epieikeia* кај Аристотел: Преоткривање на постпозитивизмот“, во која авторот воспоставува критички дијалог со некои од најзначајните современи интерпретации на *epieikeia* (Vega 2013).

Како што истакнува Вега, Аристотеловото сфаќање за правичноста може да фрли нова светлина врз голем број современи дебати поврзани со нормативната структура на правото. Во овие дебати, клучно е прашањето дали границите на правото коинцидираат со границите на правните правила, или напротив, правото во себе легитимно инкорпорира определена содржина што им припаѓа на другите нормативни сфери (првенствено моралната и политичката), а што се изразува преку принципите и вредностите што имаат јустификациска улога при оправдувањето на правните одлуки. Околу ова прашање (се разбира, изразено во крајно поедноставена форма) и ден-денес се кршат копјата на позитивистичките и антипозитивистичките (односно непозитивистичките или постпозитивистичките) теории за правото.

Од една страна, позитивистичката концепција ја нагласува важноста и самодоволноста на правилата во правото. Како резултат на тоа, таа ја изведува регулативната или авторитативната димензија на правото од самореферентната правна нормативност, во смисла на тоа дека крајната основа и оправдување на правото треба да се најде внатре, а не надвор од самото право. Од друга страна, постпозитивистичките теории им пристапуваат на правните правила поаѓајќи од нормативните рамки што имаат, во основа, морална и политичка природа и во таа смисла се надворешни во однос на „институционалната позитивно-правна машинерија“. Овие теории, кои се поблиски до духот на традиционалната теорија на природното право, иако не можат во целост да се изедначат со правниот натурализам, во прв план ги стават принципите како изворна нормативна основа врз која почиваат самите правни правила. Сепак, ризик од ваквата концепција е своевидното разнишување на нормативниот статус на правните правила со тоа што ним им се припишува чисто декларативна, неконститутивна улога. Според Вега, иако Аристотеловата теорија за правото и

праведноста не може да се окарактеризира ниту како позитивистичка ниту како натуралистичка, неговите идеи во оваа сфера, а особено неговото сфаќање на правичноста, можат да послужат како основа за концептуална реконструкција на релациите меѓу авторитативната и јустификациска димензија на правото и на тој начин да придонесат за надминување како на позитивистичките така и на натуралистичките екстреми во сфаќањето на правото.

Од начинот на кој Аристотел ја дефинира правичноста произлегува дека таа не е некој вид апсолутна, *надворешна* корекција на законот, туку е *внатрешна* во однос на него, како институционален принцип што го раководи неговото развивање. Таа, како што потенцира и самиот Аристотел, не е по род различна од законската праведност, која е преточена во правилата што го сочинуваат законот, туку е структурно поврзана со законот, бидејќи се однесува на примената на истите тие правила. Сфатени во оваа смисла, правните правила не се чисти, крути форми, туку „структури што ги *отелотворуваат* и *обликуваат* суштинските вредности и овозможуваат нивна социјална трансмисија“ (Vega 2013, 198). Поради својата општа природа, тие нужно ја наметнуваат потребата од корективно практично расудување што се реализира во судиската сфера. Оваа корективна улога не треба се сфати како некаков супститут на законодавната функција или како нејзино узурпирање од страна на судијата, ниту пак како сведување на судиското расудување на партикуларните судиски интуиции за вредностите што лежат во основата на законодавната делиберација. Напротив, корективната функција на правичноста го воспоставува и одржува аксиолошкиот континуитет на законодавната и на судиската дејност и укажува дека вистинското единство на правниот систем не треба да се бара само во формалната конзистентност на правните правила како основа за неговиот нормативен авторитет, туку во кохерентноста на принципите и вредностите што тој систем ги отелотворува, односно во неговата јустификациска димензија. Така, судиското расудување како главно поле во кое се манифестира суштината на правичноста не ја одржува конзистентноста и единството на правниот систем преку механичко, „детерминистичко“ подведување на поединечните случаи под

општите правни правила; напротив, оваа важна функција се одвива преку „аксиолошката кохерентност на практичното расудување на оној што го применува законот со принципите што лежат во основата на претходното практично расудување на законодавецот“ (Vega 2013, 186).

Во светлината на овие констатации станува појасна и претходно наведената забелешка на Радбрух дека и правичноста, иако е врзана за поединечниот случај, сепак има воопштувачка функција, бидејќи претставува корекција на правните правила што е податлива за универзализирање. Како што истакнува Фон Лајден, тука исклучокот го потврдува, а не го поништува правилото (Von Leyden 1985, 96). Според зборовите на Вега, „правичноста дава основа за воспоставување нови правила што имаат правна оправданост сè додека се конзистентно поврзани со истите вредности што ги воспоставил законодавецот (или со рамнотежата помеѓу нив), и на тој начин тие го продолжуваат и повторуваат спроведувањето на тие вредности во општествените практики“ (Vega 2013, 199). Затоа и идејата за правичноста, сфатена во аристотеловска смисла, укажува на своевидната автокорективност на правниот метод, кој во себе го инкорпорира системскиот начин на справување со недостатоците што произлегуваат од неговата општа природа.

Заклучок

Аристотеловата слика за линијарот од Лезбос како метафора за правичноста и нејзиниот однос со праведноста, и покрај тоа што навидум има статус на патемна забелешка, очигледно крие подлабока смисла што и ден-денес го предизвикува вниманието на мислителите во сферата на практичната филозофија, чие интересирање е насочено кон етичката и правно-политичката сфера. Како што покажуваат многубројните слоеви на нивното значење, придружени со проникливите теориски анализи на Аристотел, и праведноста и правичноста му припаѓаат на еден ист род нешта – родот на доброто. Сепак, тие се разликуваат по тоа што праведноста, во филозофско-правна смисла, е поврзана со манифестацијата на правдата во облик на воопштени законски правила, додека правичноста се однесува на конкретните околности што ѝ се измолкнуваат на крутата нерефлектирана, механичка

примена на правилата и претставува нивна контекстуална примена раководена од вредностите и принципите што лежат во основата на истите тие правила, а првенствено од вредноста на еднаквоста. Токму поради ваквиот флексибилен карактер на правичноста, способна да ја одржи вистинската мера на правдата и да го примени нејзиниот канон низ непредвидливите нерамнини на животните околности и несведливата уникатност на поединечните случаи, Аристотел неа ја смета за супериорен вид на исправно дејствување. Преку нејзината суштествена поврзаност со практичната мудрост, чии главни одлики се разборитоста и умереноста, и со чувствителноста за глобалниот контекст на постапувањето – каиросот на она „како треба“ и „кога треба“, правичноста се покажува како врвна етичка диспозиција не само во судиската дејност туку и во поширокиот контекст на човечките интеракции. Благодарение на правичноста и чувството за неа, раката на правдата, која понекогаш знае да биде железно крута и студена, станува способна за човечки, облагороден допир. Токму преку правичноста, сфатена во поширокатa аристотеловска смисла, милоста, сочувствителноста, прошката, подготвеноста понекогаш да се отстапи од своето законско право во полза на другиот човек – со еден збор, чиновите на добрата волја инкорпорирани во оваа рафинирана верзија на праведноста – ја поттикнуваат и ја негуваат фундаменталната склоност кон доброто како највисока цел на заедничкиот живот во рамките на општествената заедница.

Користена литература

Аристотел (2003), *Никомахова етика*, прев. Елена Колева, Три, Скопје.

Аристотел (2006), *Политика*, прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, Елена Цукеска, Слово, Скопје.

Аристотел (2002), *Реторика*, прев. Весна Томовска, Македонска книга, Скопје.

Aristote (2014), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Les Échos du Maquis, https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/%C3%89thique-%C3%A0-Nicomaque.pdf (Пристапено на: 11.7.2018).

Beever, A. (2004), 'Aristotle on Equity, Law and Justice', *Legal Theory* 10, 33–50.

Brunschwig, J. (1996), 'Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity', во: Frede, M. and Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 115–155.

Fossheim, H. (2011), 'Justice in the Nicomachean Ethics Book V', во: Miller, J. (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 254–285.

Harris, E. (2013), 'How Strictly did the Athenian Courts Apply the Law? The Role of Epieikeia', *BISC* 56. 1, 27–48.

Hewitt, A. (2008), 'Universal Justice and *Epieikeia* in Aristotle', *Polis* 25.1, 115–130.

Hurri, S. (2013), 'Justice Kata Nomos and Justice as Epieikeia (Legality and Equity)', во: Huppes-Cluysenaer, L. and Coelho, N. M. M. S. (eds.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 23), Springer, Dordrecht, 149–161.

Kinneavy, J. L. (2002), 'Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory', во: Sipiora, Ph. and Baumlin, J. S. (eds.), *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis,* State University of New York Press, Albany, 58–76.

Könczöl, M. (2013), 'Legality and Equity in the *Rhetoric*: The Smooth Transition', во: Huppes-Cluysenaer, L. and Coelho, N. M. M. S. (eds.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 23), Springer, Dordrecht, 163–170.

Polansky, R. (2014), 'Giving Justice Its Due', во: Polansky R. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 151–179.

Radbruh, G. (1980), *Filozofija prava*, Nolit, Beograd.

Shiner, R. A. (1994), 'Aristotle's Theory of Equity', *Loyola of Los Angeles Law Review* 27, 1245–1264.

Sucre, A. (2013), 'Aristotle's Conception of Equity in Context', theses, 201, http://irl.umsl.edu/thesis/201 (Пристапено на: 11.7.2018).

Vega, J. (2013), 'Legal Rules and Epieikeia in Aristotle: Post-positivism Rediscovered', во: Huppes-Cluysenaer, L. and Coelho, N. M. M. S. (eds.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 23), Springer, Dordrecht, 171–201.

Von Leyden, W. (1985), *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, St. Martin Press, New York.

Vuchetich, L. (2007), 'Pravednost i pravičnost u filozofiji prava', *Pravnik* 41. 85, 47–76.

Žmavc, J. (2012), 'The *Ethos* of Classical Rhetoric: From *Epieikeia* to *Auctoritas*', во: Van Eemeren, F. H. and Garsen, B. (eds.), *Topical Themes in Argumentation Theory: Twenty Exploratory Studies*, Springer, Dordrecht, 181–191.

The "Lesbian rule": Aristotle on the relationship between justice and equity

SUMMARY

Ana Dimishkovska

Institute of Philosophy
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

ana@fzf.ukim.edu.mk

The main goal of this paper is to elaborate on Aristotle's way of conceptualizing the relationship between justice and equity in the *Nicomachean Ethics* (V) and in the *Rhetoric* (I, 13). Starting from the well-known Aristotelian distinctions between universal and particular justice, on one hand, and between the distributive and corrective justice, on the other, the analysis in the paper is focused on the specific nature of equity (*epieikeia)* vis-à-vis the general concept of justice. It is argued that in order to fully grasp the Aristotelian understanding of *epieikeia* as justice applied to specific, particular circumstances and situations, it is important to take into consideration his view on the relationship between the universal and the particular in the area of law, and the concept of *kairos* as the right timing and the proper measure in the

application of legal justice. The contemporary relevance of Aristotle's treatment of equity is shown by emphasizing the important role that *epieikeia* plays in recent debates in the field of philosophy of law, especially in those connected to the problem of the normative structure of law.

Key words: Aristotle, justice, equity, Lesbian rule, kairic law, normative structure of law

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 17.023Аристотел

Поимот φρόνησις во контекст на Аристотеловата етика

Јасмина Поповска

Институт за филозофија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

jasmina.naumoska@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Концептот φρόνησις не е својствено Аристотелов концепт, но за прв пат кај него зазема толку значајно место во една етичка теорија. Како што се тврди во овој текст, неговото разбирање е од клучно значење за дофаќањето на клучните места на Аристотеловата етика: системот на доблестите, учењето за средната мера и учењето за εὐδαιμονία.

Целта на овој текст е да се анализираат најзначајните прашања што ги отвора овој концепт: неговото место во системот на доблестите, неговата функција во етичкото одлучување и поставување на етичките цели, како и неговиот однос со моралните доблести и волјата. Исто така, низ прашањето за стекнувањето на φρόνησις ќе се направи обид да се конструира т.н. практичен силогизам и ќе се елаборира односот на φρόνησις со политиката.

Низ концептот φρόνησις може да се види карактерот на Аристотеловата етика како етика насочена кон дејствителот, а не кон дејството, грижата насочена кон развивање на етичкиот карактер, а не кон консеквенциите од дејствата, етика во која се потенцираат далекосежните, а не партикуларните животни цели.

Клучни зборови: Аристотел, φρόνησις, етика, практичен силогизам.

Реактуализацијата на античките теории за целите на современата филозофска мисла се покажала мошне успешна во современата контекстуализација на некои антички етички концепти. Еден аспект што особено многу ја менува перспективата, а на кој можат да се концептуализираат современите етички проблеми, е античката етичка позиција што се фокусира на животот на етичкиот дејствител во целина, а не конкретно на должноста, обврската, следењето на правилата или консеквенциите од етичкото дејствување. Клучна проблематика за античката етика е карактерот на етичкиот дејствител, неговиот избор, практичното расудување и улогата на чувствата во етичкото одлучување. Етиката во антиката нема исклучиво корективна или казнена улога, туку ја има улогата да го развива човековиот карактер и поведение со цел да се постигне добар и убав живот. Инспирацијата најдена во етичките дела на Аристотел е основа на денешната водечка етичка теорија наречена „етика на доблеста“ (Anscombe 1958; MacIntyre 2007; Foot 1978; Hursthouse 1999; Annas 1993, 2011). Покрај доминантните теории на деонтолошката или етиката на должноста и консеквенцијалистичката етика (на пр. утилитаризмот), етиката на доблеста широко е прифатена како една од трите главни современи етички тенденции.

Значаен концепт што во најголема мера ја носи карактеристичноста на Аристотеловата етика е концептот φρόνησις. Овој концепт, не само во контекст на современите етички рефлексии, е предмет на дискусија во еден многу поширок контекст. Во 20 век, φρόνησις станува симбол за постмодерната критика на просветителскиот апстрактен ум (MacIntyre 2007). Според Хајдегер, тоа е „другиот вид на знаење“, концепт што го користи во полза на неговата критика на западното интересирање за битието и неговото инсистирање на идејата за позиционирање на човекот во светот. Воопштено, φρόνησις се зема како симбол за пресвртот од трансценденталниот научен ум кон практичната, емпириски заснована мисла.

Без да навлеземе во дискусија за развојот на поимот φρόνησις во историјата на филозофијата, тема што излегува од рамките на предметот на овој текст, во продолжение ќе го реконструираме неговото значење во Аристотеловата етичка мисла.

Општи места во Аристотеловата етика

Како Сократ и Платон, и Аристотел ја следи идејата дека доблеста е клучна за добар живот. Етичките доблести ги смета како комплексни рационални, емоционални и општествени вештини, но не смета, како Платон, дека филозофската метафизичка и теориско-познавателна подготовка е услов за разбирање на доброто. Познанието за доброто е блиско поврзано, речиси идентично, со доблесното дејствување. Крајната цел на нашиот живот не е знаењето за доброто, туку доброто дејствување. Непримснетата доблест не е среќа, затоа што тоа би било исто со живот поминат во спиење, кој никој не би го нарекол среќен. Во оваа насока, Аристотел го отфрла Сократовиот етички интелектуализам и уште од почетокот ја поставува етиката во редот на практичните дисциплини.

Поради предметот на проучување на етиката, таа не може да биде егзактна дисциплина, која може да даде недвосмислени правила и рецепти за добар живот. Човековото дејствување не може да се одреди со научна точност, и затоа Аристотел не гради априористичка етика.

Аристотеловата потрага по доброто е потрагата по највисокото добро, а тоа е добро што се посакува заради самото себе, она добро поради кое се посакуваат сите други добра. Според него, најголемото добро се состои во постигнување на εὐδαιμονία (блаженство, среќа), и сите други помали добра (на пр. здравјето, богатството) се посакуваат затоа што придонесуваат во постигнување на блаженството. Блаженството се состои во дејствувањето на рационалниот дел на душата според доблестите.

За да се дејствува доблесно, мора да се има капацитет за такво дејствување, но клучно е тоа да се развива со праксата. Моралното дејствување се вежба со правење на доблесни дела, и навидум Аристотел овде прави логичка грешка. Како може да се стане доблестен правејќи доблесни дела? Дали треба прво да си доблестен, а потоа да правиш доблесни дела? Според Аристотел, моралниот дејствител во раните години прво прави објективно доблесни дела како избор што се прави од навика; тие дела имаат неиманентен извор, токму поради тоа што дејствителот нема доволно искуство самостојно да расудува. Преку вежба, пракса и

искуство, дејствителот самостојно гради критериуми и свест за доблесните избори во секој поединечен контекст. Во таа смисла, Аристотел акцент става на градењето на моралниот карактер на дејствителот, а не гради систем на правила и должности што тој треба да ги следи, без притоа да се земат предвид чувствата, мотивите и намерите на дејствителот. Ова е етика што примарен фокус му дава на оној што дејствува, а потоа на моралното дејство и начините според кои тој дејствува.

Доблеста, според Аристотел, претставува средина меѓу два екстрема – прекумерноста и недостатокот. Тоа е состојба за избирање на средна мера *во однос на* / *според нас* (*NE* 1106b7), определена од начело што би го избрал практично мудриот (φρόνιμος). Она што претставува соодветна, средна мера може да се разликува од една до друга личност, исто како што, во примерот што го дава Аристотел, мерата за храна што е соодветна за еден врвен гимнастичар можеби нема да одговара за некој почетник во вежбите (*NE* 1106b3–4). Вистинската мера се учи низ искуството, со разумно коригирање на прекумерноста и недостатокот во нашето однесување. Во одредена ситуација може да се има потреба од прекумерност или недостаток, но тоа е поради разумната проценка на дејствителот, кој одлучува дека тоа е најдобар избор за тој конкретен случај. Сепак, теоријата за средната мера не треба да се сфати како препорака за медиокритетско однесување. Во однос на извонредноста на извршувањето на доблесните дела, на средната мера може да се гледа како на екстрем, додека само во однос на нејзината дефиниција таа може да се смета за „средна“. Постојат одредени дејствија кај кои не постои мера. Какво било нивно извршување е прекумерност. Така, на пример, за убиството, кражбата или прељубата не постои вистинско време или вистински начин да се извршат. Но, тој не го нагласува минимумот што е нужен за морална пристојност, туку условите за да се постигне морално совршенство. Како што оценува Кени, Аристотел пишува текст за највисока оцена по моралност, а не само за двојка (Кени 2016, 270).

Аристотел ги дели доблестите во две групи: морални и интелектуални (етички и дијаноетички) доблести. Моралните доблести се стекнуваат со вежбање и се разликуваат од

когнитивните способности. Можат да се изгубат доколку не се практикуваат, но не се толку непостојани како моменталните афекти. Интелектуалните, пак, Аристотел ги дели на две подгрупи: спознавачки, кои се занимаваат со вечните вистини, и расудувачки, кои се поврзани со практичниот живот. Во првите ги вбројува: знаењето (ἐπιστήμη), мислењето (νοῦς) и мудроста (σοφία), а во вторите: вештината (τέχνη) и практичната мудрост (φρόνησις). Еден од проблемите на оваа поделба е тоа што Аристотел ги одделува расудувачките доблести од моралните доблести, иако тие се предуслов и дополнување на моралните доблести. Всушност, неговата теорија за единството на доблестите укажува дека една личност не може да биде доблесна без притоа да биде практично мудра, но исто така и дека не може да биде мудра без моралните доблести.

Φρόνησις

Старогрчкиот термин φρόνησις како свој латински еквивалент го добива prudentia, што подоцна станува основа за поимот jurisprudentia – дејност што има цел да носи судови и да го спроведува правото во секој поединечен случај. Во македонскиот јазик се преведува со „разумност (и умереност)“, „разборитост“ и „практична мудрост“. Φρόνησις не е својствено Аристотелов концепт, се јавува и кај Платон, но за прв пат кај него зазема толку значајно место во етичката теорија.

Аристотел го вбројува φρόνησις во интелектуалните доблести. Тоа е доблест што ја означува извонредноста на одлучувачкиот расудувачки дел на рационалната душа. Според него, расудувачката моќ не се употребува за вечните метафизички или физички вистини, за акциденциите, ниту, пак, за практичните нешта што не нè засегаат, нешта што не можат да бидат поинакви и кои немаат никаква определена цел како практично добро. Расудувањето се разликува од испитувањето, кое како краен резултат ги има аксиомите и конклузиите. Исто така, се разликува и од вештината (τέχνη) затоа што φρόνησις како цел го има среќниот и убавиот живот, додека техничкото расудување произлегува од поединечната цел и нема предвид никаква друга подалекосежна цел.

Φρόνησις е способност во секој поединечен случај да се најде оптималниот избор за дејствување, која во заднината ја има генералната слика за евдајмоничен живот. Способноста оптимално да се расудува во секоја поединечна сфера на уметностите (вештините), φρόνησις во поединечните уметности (вештини), на пример лекарската, кормиларската, гимнастичката, е потребна за нивно успешно функционирање, но способноста за расудување што ја има врвната животна цел е врвната φρόνησις.

> Всушност, се чини дека својството на разумен човек е да може убаво да просуди за работите кои се добри и полезни за него, но не делумно, на пример, за здравје или за телесна сила, туку за работи кои воопшто се однесуваат на доброто живеење (*NE* 1140a25–28).

Но, улогата на φρόνησις не е лукавата способност да се изнаоѓаат исклучоците или недостатоците што се неопходни за поголема ефективност, туку да се изнајдат етичките приспособувања што произлегуваат од проникливото просудување за секој поединечен случај, кои, понекогаш помалку, а понекогаш повеќе, се плод на длабоко размислување. На пример, во случајот со великодушноста, со помош на φρόνησις треба да се процени кога, како и кон кого треба да се спроведе оваа доблест, колку да се даде без самите да бидеме оштетени, колку често треба да бидеме великодушни итн. Употребувајќи ја на многу места аналогијата на видот и φρόνησις, Аристотел нè наведува кон тоа дека φρόνησις е „окото“ на моралното искуство, проникливоста во секој поединечен контекст правилно „да се согледа“. Во таа смисла, низ анализа на функционирањето на овој концепт, воопшто, може да се увиди механизмот за начините на употреба на моралните правила.

Φρόνησις е стекнување на генерални етички правила, но само како рамки, некој вид синтетички судови од нашите минати искуства. Φρόνησις е дел од нашата сложена мрежа на заднински знаења што се корисни за разбирањето на поедничените контексти. Актуализирањето на нејзините потенцијали е релевантно само во сферата на поединечните случаи, и затоа, во суштина, φρόνησις е знаење на поединечностите. Оттаму, φρόνησις е првенствено индуктивна. Сепак, Аристотеловото потенцирање на меѓусебната поврзаност на моралните и интелектуалните доблести преку

φρόνησις укажува дека моралното расудување истовремено го зема предвид дедуктивното одредување на општите цели, како и индуктивната перспектива на поединечните случаи.

Задачата на φρόνησις е да поттикне движење, а движењето што таа го поттикнува е расудувањето. Исто така, карактеристична функција на теориската размисла е да настојува на вистинитото и лажното, а во случајот со φρόνησις, да настојува на практичната вистина. Најпосле, вели Аристотел, задачата на φρόνησις е „вистината која аналогно се однесува со правилниот стремеж" (*NE* 1139a26–31). Тоа значи дека практично мудриот (φρόνιμος) мора да носи вистинити практични судови и мора да биде мотивиран да дејствува согласно со тие ставови. Φρόνησις започнува со одредена цел што се посакува, а завршува со избор што дејствителот треба да го изврши, со претходна проценка на соодветното време во кое треба да се изврши. Καιρός – соодветниот, вистинскиот миг – е важен концепт, кој се поврзува со φρόνησις. Според Аристотел, доброто расудување (εὐβουλία) секогаш треба да ги има предвид трите аспекти на дејствувањето: *што е нужно*, *како треба* и *кога треба* (*NE* 1142b27). Стекнатата φρόνησις-вештина Аристотел ја споредува со вештината на стрелецот, кој треба најдобро да процени *што е нужно*, *како треба* и *кога треба*, односно тоа е способноста што треба да ги препознае одговорите на овие прашања во секоја дадена ситуација.

Воопшто, душата на φρόνιμος мора да биде предиспонирана за правење добро. Исто така, тој треба постојано да биде отворен и сензитивен за шареноликоста и непредвидливоста на реалноста, како и подготвен да искуси нови ситуации. Недостатокот на φρόνησις може да се види кај луѓе што се нерешителни, непромислени, крути кон променливата стварност или „сезнајковци" што ѝ пркосат на реалноста. Наспроти механичката моралност, φρόνησις вклучува елемент на креативност за да може секогаш да се изнајде оптималното доблесно решение во комплицираната животна реалност.

Постојат неколку места во „Никомахова етика" што ја отвораат дилемата за тоа дали φρόνησις е одговорна за поставувањето на етичките цели. Аристотел вели: „ако е посакуваното насочено кон целта, а ако обмислените и избрани нешта се од оние кои водат кон

целта, дејностите околу ова би биле доброволни...“ (*NE* 1113b3–5). Во редовите на овој пасус многу интерпретатори го читаат Хјумовиот став дека желбите се тие што ги поставуваат целите, а не разумот. Според Хјум, расудувањето не може да биде автономно затоа што почетната точка не ја наоѓа во самиот разум. Рестрикцијата на расудувањето кај Хјум генерално се однесува на разумот, во неговиот познат исказ дека разумот е, и треба да биде, роб на страстите (Hume 2007, II, iii, 3. 4). Целите се наложени од страстите, а разумот е ограничен на изнаоѓање на најдобрите начини за тоа што можеби би го посакале.

Хјумовата интерпретација на прашањето за целите на φρόνησις, почнувајќи од Волтер (Walter 1874), станува особено влијателна струја во сфаќањето на φρόνησις (Burnet 1900; Fortenbaugh 1964; Moss 2011). Во оваа насока, φρόνησις станува вештина за расудување чија цел е остварување на целите одредени од апетитивниот нерационален дел на карактерот. Наспроти овој став, т.н. интелектуалисти (Cooper 1986; Sorabji 1973–1974; Irwin 1975; Allan 1977; Wiggins 1980) сметаат дека ние можеме да расудуваме за целите затоа што, кога се расудува за она што се однесува на целите, тука е вклучена и содржината на целта. Според Алан, таквото расудување мора да го земе предвид точното сфаќање за целта, затоа што инаку не би можело соодветно да се расудува (Allan 1977). Во прилог на теориските разлози, стојат и библиографските разлози, имено скудната Аристотелова аргументација, која би ја потврдила хјумовската интерпретација.

Стекнувањето на φρόνησις е едно од најпредизвикувачките прашања на кои Аристотел мора да одговори. Штом неговиот извор е во искуството, потребен е поголем „животен стаж“ што моралниот дејствител треба да го помине. Чекорот од неавтентичен морален избор, кој се носи од навика, до целосно автентичен доблесен избор се поминува постепено и е долготраен. Но, откако ќе се стекне, станува рутина.

Практичниот силогизам во контекст на сфаќањето на φρόνησις

Сепак, Аристотел не дава детални и систематски огледи за практичното расудување како што дава за теориското расудување.

Тоа се должи на природата на предметот на кој се однесува практичното расудување, кое не може да се подведе под јасни и недвосмислени формални структури. Практичното расудување може да добие форма на силогистичко заклучување, т.н. „практичен силогизам“, иако ова веројатно ретко би се случило во практиката експлицитно. Според Торнтон, целта на практичниот силогизам е да го претстави заемното дејство на вистината и доброто во рационалното дејство. Тоа е основа за сфаќање на практичното расудување и разлозите за дејствување (Thornton 1982, 76).

Во „За движењето на животните“, „За душата“ и „Никомахова етика“ можат да се анализираат неколку места каде што Аристотел прави паралела меѓу теориското и практичното расудување, како и неколку помалку систематски обиди за развивање на практичен силогизам. Во „За движењето на животните“ Аристотел се прашува: „зошто некогаш мислата предизвикува дејство, а некогаш не, некогаш движење, а некогаш не...“ Во истата реченица веќе одговара:

> се чини дека се случува исто како кога некој мисли и заклучува за неподвижни нешта. Тогаш целта е спекулацијата (кога некој согледува две премиси, тогаш тој ја согледува и конклузијата), но тука конклузијата која се изведува од двете премиси станува дејство (*MA* VII, 701a6–13).

Низ споредбата на теориското со практичниот силогизам, Аристотел заклучува дека, за разлика од теориското силогизам каде што конклузијата е исказ, кај практичниот таа е императив и резултира со дејствување. Ваквиот заклучок го потврдува и во „Никомахова етика“:

> има мнение кое е изопштено, и друго кое се однесува на поединечни нешта...; сега, ако од овие две едно стане мнение, нужно е душата да го потврди во тој миг тоа што е заклучено, па веднаш во практични работи да го изврши (*NE* 1147a26–28).

Јасен пример за природата на премисите во практичниот силогизам, Аристотел дава во „За душата“:

> Бидејќи претпоставката и расудувањето делумно имаат општо значење, а делумно го означуваат поединечното (бидејќи првото зборува дека таков човек треба да изврши таква работа, а второто – дека тој човек мора да го изврши тоа, а дека јас сум таков), така што ова второво го придвижува мислењето, а не она што важи општо земено. Или ги придвижува и едното и другото, со тоа што првото поскоро мирува, а второто не (*De An*. 434a19–23).

Според Аристотел, практичното расудување се состои од голема и мала премиса, од кои како конклузија логички следува одлука за извршување на едно дејство. Големата премиса ја идентификува целта, некое добро што е вредно да се следи; а малата премиса ја интерпретира ситуацијата на дејствителот во однос на целта, имено го вклучува процесот на идентификување на една поединечност и неопходните средства за да се дојде до посакуваната општа етичка цел, како и информацијата дека оној што заклучува е тој човек што треба да го изврши тоа што го искажува големата премиса. Конклузијата е одлука да се дејствува, која го вклучува поединечното под општото морално правило. Аристотел го дава следниов пример:

> „На секој човек сувите нешта му се полезни“
> (*голема премиса)*
>
> „Ова е човек / Токму ова е суво“
> (*мала премиса*) (*NE* 1147a6–8)

по кои би следувала конклузијата: „овој човек треба да го изеде ова“.

Имајќи ги предвид пасусот од „За душата“ и примерите во „Никомахова етика“, може да се формулира една општа форма на практичниот силогизам:

> *Голема премиса*: Таков и таков човек треба да изврши таква работа.
>
> *Мала премиса*: Јас сум таков и таков човек. Ова е таква работа.
>
> *Конклузија*: Јас треба да го направам тоа (сега).

Најјасните примери што Аристотел ги дава за практичното расудување и анализата на овие примери се во глава 7 од „Никомахова етика“ каде што се разгледува случајот со невоздржливоста или лакомоста. Тој покажува како со практичното расудување може да се избере лошо однесување. Како што сумира Кени, тоа може да се случи поради: *а*) погрешна општа премиса, *б*) недостиг што се однесува на партикуларната премиса или премиси, и *в*) неуспех да се извлече заклучок или да се дејствува според него (Кени 2016, 273).

Како што може да се забележи, во премисите на практичниот силогизам експлицитно не е вклучена желбата/волјата да се направи тоа дејство. Во големата премиса не се содржи ставот дека дејствителот сака да го направи тоа дејство, туку дека тоа дејство треба да се следи. Конклузијата всушност треба да претставува желба затоа што, воопшто, изборот треба да претставува расудена желба. Разумот и желбата мора да работат заедно за да резултира дејството. И покрај имплицитните насоки за хјумовската интерпретација за предимството на страстите, кај Аристотел може да се прочитаат и експлицитни наводи за ставот дека желбата природно тежнее кон целта што разумот ја препознал како добра.

> Предметот на желбата е привидно добро, додека вистинскиот предмет на разумната волја е вистинското добро. Ние сакаме извесно нешто затоа што нам ни изгледа добро, повеќе отколку што ни изгледа добро затоа што го сакаме: праначелото е мислата (*Met*. 1072a28–30).

Но, за да може разумот да биде практичен, а практиката рационална, желбите мора да бидат изедначени со разумот. Ова е Аристотеловиот придонес кон проблемот на ἀκρασία – слабост на волјата – состојба што се јавува кога се дејствува спротивно на разумот и под влијание на страстите. За да можат желбите да бидат постојано во координација со разумот, нужни се моралните доблести чија цел ќе биде да ги „вежбаат“ желбите. Откако ќе биде постигнато вакво изедначување, доброто практично расудување ќе следува природно.

Политиката и φρόνησις

Аристотел често ги изедначува политиката и практичната мудрост. Ова изедначување, како што вели тој, се однесува на нивниот статус како способности, но не и во однос на нивната суштина. Политиката се однесува на практичното расудување за државните ствари, додека практичната мудрост се однесува на расудувањето во индивидуалната сфера. Сепак, и во практиката на поединецот и во практиката на политичарот начинот на расудување е идентичен. Аристотел експлицитно ја застапува тезата дека целите на поединецот и на државата се исти, но дека политичките се повозвишени затоа што се однесуваат на доброто на секој поединец (*NE* 1094b7–12). Во насока на ваквото расудување, φρόνησις на политичарот би била повисоко од онаа на обичниот човек. Перикле и луѓето како него знаат што е добро за нив и за луѓето општо, вели Аристотел (*NE* 1140b7–8). Сепак, во „Политика" Аристотел оди уште подалеку кога вели дека φρόνησις е единствената доблест што е својствена само за оние што управуваат, додека за управуваните тоа е вистинското мнение (*Pol*. 1277b25–28). Од ова произлегува дека индивидуата што поседува φρόνησις, а којашто директно не се занимава со политиката, поседува φρόνησις од втор ред, и вистинската φρόνησις може да се актуализира само доколку стане владетел/законодавец. Дотогаш неговите судови ќе бидат само вистински мненија. Сепак, оваа теза може да се толкува и инаку, земајќи го предвид уредувањето во кое значителен дел од населението учествува во управувачките процеси, каде што „секој има дел од доблеста и од разумноста (φρόνησις)" (*Pol*. 1281b4). Понатаму вели, „кога ќе се состанат, мнозинството станува како еден човек со многу нозе и раце и којшто има многу сетила, исто како и за моралните одлики и за мислењето" (*Pol*. 1281b5–7). Во светлината на Аристотеловата хомоспецијација за ζῷον πολιτικόν, ова место може да се прочита во насока на нужноста од занимавање со политиката за секоја φρόνησις. Неучествувањето во политичките нешта значи напуштање на критичката рефлексија врз својот живот во полза на друга рефлексија со што директно се напушта задачата на φρόνησις – свесно и рационално одлучување за нашиот живот во насока на постигнување врвно добро. Во таа смисла, перспективата

за добар индивидуален живот мора да ја досега, до каде што е тоа возможно, перспективата за добар живот во полисот.

* * *

Φρόνησις е дел од разумската етичка сфера што е услов за неразумската, но сепак за неа може да се зборува како за нетеориски концепт на две нивоа: едно содржинско, друго методолошко. На првото ниво, како што експлицитно објаснува Аристотел, φρόνησις се разликува од ἐπιστήμη затоа што како свој предмет ги има крајните поединечни нешта до кои не се доаѓа со научното знаење, туку со сетилноста. Теориското знаење не се однесува на πρᾶξις затоа што е насочено кон вечните вистини, содржини што πρᾶξις не е способна да ги прими. „Доблеста не се остварува само според правилниот и исправен логос, туку поведението со правилниот логос е доблест, а правилен логос за таквите работи е разумност (φρόνησις)“ (*NE* 1144b24–26). Во овој аспект Аристотел отстапува од Сократ според кој доблестите се знаење и водат потекло од разумот. Аристотел смета дека тие имаат разумска основа само дотаму доколку реферираат на расудната разумска моќ. На второто ниво, концептот φρόνησις е нетеориски во смисла дека неговата содржина и механизам не можат теориски егзактно и априори да бидат одредени. Φρόνησις не е збир од готови етички императиви што се активираат во одреден контекст, тоа не е теорија што се аплицира во праксата. Не постојат етички феномени или проблеми што можат да се апстрахираат од некој конкретен етички контекст. Сепак, содржината на една конкретна φρόνησις не е апсолутно неподложна на систематска определба, но не од објективен надворешен набљудувач, туку од самиот носител на таа содржина. Кохерентноста на внатрешниот систем на доблести мора да биде воспоставена од дејствителот за правилно функционирање на моралниот карактер. За φρόνησις може да се зборува само во однос на нејзината функција и целите што треба да ги исполни, но не и принципите според кои ова треба да го постигне. Низ φρόνησις, воопшто, може да се види карактерот на Аристотеловата етика како етика насочена кон дејствителот, а не кон дејството, и тоа етика на партикуларниот дејствител. Тоа е и во духот на неговата метафизика каде што првата супстанција е примарната онтолошка единица. Во

овој случај, етичкото предимство му е дадено на етичкиот дејствител како прва и врвна етичка супстанција.

Со идентификувањето на човековата етичка совршеност со животот на φρόνιμος, и покрај поделените интелектуалистички или емотивистички интерпретации, всушност се укажува дека вистинскиот εὐδαίμων може единствено да води мешан живот, живот во кој чувствените и интелектуалните аспекти на дејствувањето ќе бидат во рамнотежа.

Користена литература

Аристотел, (2006), *За душата*, прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, Магор, Скопје.

Аристотел (2003), *Никомахова етика*, прев. Елена Колева, Три, Скопје.

Аристотел (2006), *Политика*, прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, Елена Цукеска, Слово, Скопје.

Кени, Е. (2016), *Нова историја на западната филозофија. Т. 1. Античка филозофија*, Арс студио, Скопје.

Allan, D. J. (1977), 'Aristotle on the Origin of Moral Principles', *Actes du XIe Congrès Internationale de Philosophie*, vol. xii, 120–127, repr. in J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London.

Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York.

Annas, J. (2011), *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, New York.

Anscombe, G. E. M. (1958), 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* 33, 1–19.

Aristotel (1971), *Metafizika*, prev. Branko B. Gavela, Kultura, Beograd.

Aristotle (1961), *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, trans. E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge.

Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London.

Cooper, J. M. (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing, Indianapolis.

Foot, Ph. (1978), *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford.

Fortenbaugh, W. (1964), 'Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 77–87.

Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, Vol. 1, David Fate Norton, Mary J. Norton (eds.), Clarendon Press, Oxford.

Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Irwin, T. (1975), 'Aristotle on Reason, Desire and Virtue', *Journal of Philosophy* 73, 567–578.

MacIntyre, A. (2007), *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame.

Moss, J. (2011), 'Virtue Makes the Goal Right': Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics', *Phronesis* 56, 204–261.

Sorabji, R. (1973–1974), 'Aristotle on the Role of Intellect in Virtue', *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 107–129.

Thornton, M. T. (1982), 'Aristotelian Practical Reason', *Mind* 91.361, 57–76.

Walter, J. (1874), *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Mauke's Verlag, Jena.

Wiggins, D. (1980), 'Deliberation and Practical Reason', in: Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 221–240.

The notion φρόνησις in context of Aristotle's ethics

SUMMARY

Jasmina Popovska

Institute of Philosophy,
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

jasmina.naumoska@fzf.ukim.edu.mk

The concept φρόνησις is not exclusively Aristotle's concept, but for the first time it occupies such an important place in one ethical theory. As argued in this article, its understanding is crucial for apprehending the key issues in Aristotle's ethics: the system of virtues, the doctrine of the mean, and the theory of εὐδαιμονία.

The purpose of this text is to analyze the most important issues that this concept opens: its place in the system of virtues; its function in moral deliberation and setting of moral goals; its relationship with moral virtues and will; the possibility of constructing the "practical syllogism" through the question of obtaining the φρόνησις; and its relation with politics.

Through the concept of φρόνησις the character of Aristotle's ethics can be shaped as an agent-oriented, not action-oriented ethics, ethics where the concern for developing the moral character, and not the consequence of actions is emphasized, and where the far-reaching, and not the specific life goals are preferred.

Key words: Aristotle, φρόνησις, ethics, practical syllogism

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 141.131:248.22

Концептот за бог кај Апулеј

Марија Тодоровска

Институт за филозофија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во статијата е изложен дел од ставовите на Апулеј за природата и за атрибутите на Бог, како и неговиот речиси апофатички пристап. Разгледани се неколку аспекти од неговата онтологија, со фокус на демонолошката концепција, концептите за статусот и карактеристиките на божествата и потребата од воздржување од говорење за бог. Низ избрани примери од неговите дела *За Платон и неговото учење* (*De Platone et eius dogmate*) и *За богот на Сократ* (*De deo Socratis*), се покажани главните атрибути на бог, како еден, врховен, непроменлив, вечен, како создател и владетел, чија суштина не може да биде опишана, а чиј концепт се формира преку поимање со умот и преку теофании што се перципираат. Проблемот на божјата неискажливост е разгледан низ примери од *Одбрана* (*Apologia*), преку неговото одбивање да говори за бог пред толпата и во несоодветни околности и со референци на можните извори на оваа потреба од воздржаност и молк.

Клучни зборови: Апулеј, бог, демони, божји атрибути, неискажливост.

Атрибутите на бог

Апулеј е претставник на средниот платонизам, кој ги следел спекулативните и интерпретативните методи и концепции на

Старата академија, еклектички инкорпорирајќи некои од учењата на перипатетичката и стоичката школа и трпејќи влијанија од источните традиции. Онтолошките и теолошките системи на средните платонисти се инспирирани од Платоновата онтологија, но имаат и свежи концепции за божјата природа, за божјите атрибути, за уреденоста на светот, како и развиени ставови околу (не)спознавањето и неискажливоста на бог/божествата. Во овој текст ќе биде разгледан концептот за бог на Апулеј, кој како дел од неговата сложена онтологија илустрира дел од тенденциите во средниот платонизам, истовремено покажувајќи ја специфичноста на неговиот систем. Литературното дело *Златното магаре* (*Преобразби*) на Апулеј е доста познато и значајно по тоа што е единствениот антички роман на латински јазик зачуван во целост. Филозофските дела на Апулеј, пак, ги вклучуваат *De deo Socratis* (*За богот на Сократ*), *De mundo* (*За вселената*, превод на Псевдо-Аристотеловото истоимено дело), *De Platone et eius dogmate* (*За Платон и неговото учење*, понатаму во текстот наведувано и како *De dogmate Platonis*) и *Apologia* (*Одбрана*, уште нарекувана и *De magia*), верзијата на неговата одбрана од обвинението за нечесно вршење на магиски дејства. Апулеј веројатно бил и посветеник во мистериите на Изида.

Онтолошкиот систем на Апулеј е доста сложен и схематично структуриран во шест (понекогаш конфузни) тријади. Светот е поделен на: 1. богови, демони и луѓе; 2. Првиот Бог, невидливи богови и видливи богови; 3. бестелесни демони, полутелесни (или полувтелесени) демони и телесни демони; 4. Бог/Идеите, Идејата (Идеите) и материјата; 5. Бог, душата и физичките нешта; и 6. Бог/ум и душа/ум (оваа поделба не е тријадична и може да се смета за поделба на два или, пак, на четири членови, во зависност од тоа како се толкува)[1].

Боговите се според Апулеј принципи повиши од демоните и човековите души, и од нив нема ништо помоќно или посовршено. Нивниот ум никогаш не излегува од своите граници поради тага

[1] Поради инконзистентноста во употребата на голема буква во верзиите на примарната и секундарната литература, и во овој текст е можна инконзистентност во употребата на голема буква во *Бог* / *бог*, *Прв* / *прв Бог*, *богови* / *Богови*, како и при други онтолошки или теолошки категории.

или задоволство (*De Deo Socr*. 4, 127; 12, 146)[2]. Боговите, значи, имаат вечна непоматеност на умот. Тие се, исто така, заштитени од контаминација преку контакт со човековите суштества (*De Deo Socr.* 4, 128; 7, 136–137)[3]. Во хиерархијата на Апулеј се поставени и секундарни богови. Првата група од нив е составена од невидливите богови, кои може да бидат спознаени и објаснети преку човековите когнитивни моќи – се спознаваат преку (погледот на) умот (*De Deo Socr.* 2, 121) – и преку нивните сопствени карактеристики – како обестелесени живи природи без почеток и крај, со умови усовршени до највишите благословености, добри по себе без интервенција на надворешно добро (*De Deo Socr.* 2, 122). Покрај овие, постои и група на видливи богови, чии движења ги знаат оние што се занимаваат со астрономија (*De Deo Socr*. 2, 120; *De Plat*. I, 10, 202). Без да се навлегува во неговата еклектичка астрономска теорија, а следејќи ја неговата метафизичка насоченост, лесно е да се замисли дека, покрај телесноста и споменатата физичка манифестација, тие имаат и силна духовна компонента.

Теологијата на Апулеј ги вклучува демоните. Тој се повикува на езотеричкиот Аристотел, кому му го припишува учењето за воздухот како место на живеење на демоните, и тоа не обичниот воздух кого ние го познаваме, низ кој летаат птиците, туку чистиот воздух[4]. Распоредот на живите суштества кај Апулеј е различен:

[2] Богот од *De dogmate Platonis* се разликува од врховниот бог од *De deo Socratis*, како и од концептот за бог кај Аристотел во однос на задоволството – кај Апулеј видливите и невидлите богови не чувствуваат ниту болка ниту задоволство.

[3] Немањето никакви импулси на болка или задоволство е присутно во *Филеб* 33b, додека ставот за статусот на божествата како инкомпатибилен со контакт со човештвото е од *Гозба* 203a (Бог не се меша со човештвото).

[4] Оваа концепција е чудно слична со, а истовремено инаква од онаа изложена во *De gen. anim.* III II 761b 14–23, смета Мерлан (Merlan 1967, 71). Аристотел ги распоредува суштествата во елементите: растенијата живеат во земјата, рибите во водата, животните со стапала (птиците и копнените животни) во воздухот, што остава четвртиот вид на живи суштества да живеат во огнот. Огнот не може да биде земски, кој не постои во чиста состојба на земјата и се појавува само преправен (горат нештата, а не самиот оган), туку мора да биде чист оган, онаков каков што постои на

водата е за рибите, земјата за животните со копита (односно нозе со стапала), огнот за светулките и сличните животни, со што за демоните останува само воздухот. Демоните се распоредени во три класи, на постојано обестелесени (или бестелесни) демони, душите на починатите и душата во нас (што би соодветствувало на верувањето во личен Дајмон)[5]. Врховниот бог и сите други богови се трансцендентни, смета Апулеј, поради што нема каква било можност за директен контакт меѓу нив и луѓето. Врховниот и неискажлив бог е слободен не само од nexus patiendi (платоничка концепција) туку и од nexus gerendi (низ *De deo Socr*. 3). Така, нашите молитви не стигнуваат до боговите, туку одат кај демоните. Демоните Апулеј ги опишува спротивставувајќи ја нивната природа со вишите принципи и со човековите души, особено затоа што функционираат како посреднички моќи (*Apol.* 43; *De Deo Socr.* 6, 132; *De Plat.* I, 11, 204). Апулеј ги дефинира демоните како живи суштества обдарени со разум, со душа што е подложна на страст, со воздушно тело и вечно постоење (*De Deo Socr.* 13, 148)[6]. Тие имаат функција на средства за комуницирање меѓу повисоките и пониските подрачја на постоењето, со тоа што се движат во еден и

месечината (761b 8–23). Разликата меѓу двата вида оган е присутна кај стоичарите и кај Плотин (*Enn.* II I [40] 7), забележува Мерлан. Изложените ставови во *De gen. anim.* може да се сметаат за одличен пример на таканаречена „природна" демонологија (Merlan 1967, 34). Ваквата поделба е можна само затоа што во подрачјето на воздухот Апулеј ги распоредува сите копнени животни и птиците, со што му недостигнуваат елементи (имајќи предвид дека етерот, како што се верувало, е живеалиштето на небеските тела, божествата).

Покрај ова, интересно е што во *De div. per somn.* (463b 12–15), при негирањето дека соништа се пратени од бога, тој тврди дека мора да се пратени од страна на демони. Ова го упатува Мерлан да смета дека не треба да се ублажува ставот дека природата, иако не е божествена, е демонска, во смисла на тоа дека е полна со демони (ibid.).

[5] Сократовиот Дајмон припаѓал на првиот вид, во врска со што Апулеј се повикува на мислењето на Аристотел дека секој може да си го „види" својот дајмон (дух чувар), низ *De deo Socr.* 15.

[6] Од овие пет карактеристики, три им се заеднички со луѓето, четвртата е само нивна, а петтата ја споделуваат со бесмртните богови.

во друг правец, носејќи барања оддолу и дарови одгоре. Покрај ова, претседаваат над сите откровенија, различни магиски појави и секакви видови на прорекување (*De Deo Socr.* 6, 133–134). Демоните што никогаш не се инкарнираат во човечки тела не се видливи за никого (*De Deo Socr.* 20, 165), иако понекогаш може да се откријат како некаков глас (но не вообичаен или човечки, *De Deo Socr.* 16, 155), или да се појават преку некаков знак (*De Deo Socr.* 20, 166). Како посредувачки суштества, тие се секогаш слободни од какви било окови или врски со човековите тела (ibid.; *De Deo Socr.* 16, 154), сепак функционирајќи како чувари на индивидуални луѓе низ целиот нивен живот (*De Deo Socr*. 16, 155) и појавувајќи се кога имаме потреба не од совет, туку од откривање (ibid.; *De Deo Socr.* 17, 157). Демоните, исто така, нè носат на соодветно судење штом завршат нашите земски животи и не се зли при тоа (*De Deo Socr.* 16, 155). Некои демони, сепак, претставуваат предмети на ужас за злите луѓе (*De Deo Socr.* 15, 153). Во класата на демоните постои и група на демони што претходно биле инкарнирани во човечки тела, но се веќе ослободени од земските пречки. Релативната безгрижност во именувањето на духовните суштества во класичната терминологија се забележува и во тоа што кај Апулеј понекогаш нема јасна дистинкција меѓу боговите и демоните, затоа што *бог* (deus) го употребува во различни контексти за сите три класи на демони (*De Deo Socr.* 2, 121–122)[7].

Во дел од текстовите на Апулеј постои концепција за Првиот Бог, типична за автори од средниот платонизам, присутна и кај Алкиној и често споменувана како карактеристичен проблем кај Нумениј. Според Апулеј, Бог се поима само преку мислата, се разбира само преку очите на умот (*De Plat.* I, 6, 193)[8]. Невозможно е божјата природа да се открие на мнозина, но сепак останува можноста за умствено/душевно познание од страна на малкумина

[7] Минерва, на пример, е претставена како бог и како демон во *De Deo Socr.* 20, 166. *Бог* е употребен и за обестелесените човечки души што воделе добар живот, или, пак, со чествување (honoris causa) за обестелесени души за кои не се знае моралното минато (15, 153). *Бог* е употребен и за човечки души што во моментот се наоѓаат во тело (15, 150–151).

[8] Бог е владетел на сите нешта, и татко, кого нашите мисли го разбираат со очите на мислата (*De mundo* 30, 357).

(*Apol.* 64; *De Plat.* I, 5, 191). Бог е неискажлив и од никого не може да биде именуван (*De Plat.* I, 5, 190; *Apol.* 64). Божјата природа има величественост толку неверојатна и неискажлива, што ни малку не може да биде изразена поради скудноста на човековиот јазик (*De Deo Socr.* 3, 124). Бог, сепак, може да биде разбран, но не може да биде искажан, изразен, именуван со човечки јазик. Неможноста да се открие природата на Бог се ублажува преку начините на кои тој може да се перципира, благодарение на неговото манифестирање – како блескава светлина во најдлабоката темнина (*De Deo Socr.* 3, 124), или пак индиректно, преку трагите на неговите божествени дејства (*De mundo* 31, 360)[9].

Апулеј употребува и описи на божјата природа (односно на самиот Бог и Идеите содржани во божјиот ум), надвор од контекстот на нашите познавателни моќи. Бог е определен како еден (*De Plat.* I, 5, 190; I, 11, 204; *De mundo* 37, 370), споредуван со Доброто од платонистичката традиција (*De Plat.* II, 1, 220), кому не му недостига ништо (*De Plat.* I, 5, 190), кој е врховен или највисок (*De*

[9] Стивен Герш (Stephen Gersh) смета дека теоријата според која Бог може да биде перципиран само според неговите дела, употребена од Апулеј, служи како алатка за помирување на филозофскиот монизам и религиозниот политеизам. За да го одбрани ваквото гледиште, се повикува на *De mundo* 37, 370–371, каде што Апулеј пишува дека, иако Бог е еден, се нарекува со многу имиња поради бројноста на аспектите во чија разновидност се открива неговата разнообличка сила (во оваа смисла Бог е *Јупитер*, односно *Зевс*, Сатурн е нарекуван *Кронос* итн.), Gersh (1986), 267–268. Сепак, се работи за класична дистинкција меѓу суштина и манифестација, типична за теориите за светото, кое не може да се објасни по суштина, туку по хиерофанија, односно за божествата чија природа останува непозната, а чија теофанија ни дава барем некаков увид во божественоста. Додека оваа концепција може да се употребува за помирување на онтолошкиот монизам и религиозниот политеизам, во најголем број од инстанците на нејзината употреба (низ речиси целата јудеохристијанска, византиска и западна историја на верувањата и религиозните идеи), таа е основен дел од религиозното учење и верување и нема таква помошна медијаторска функција.

Plat. I, 11, 204; I, 12, 205), кој е бесконечен (*De Plat.* I, 5, 190)[10], непроменлив (*Apol.* 64), неподвижен (*De Plat.* I, 6, 193), вечнотраечки (*De mundo* 31, 360)[11]. Апулеј го опишува Бог како причина, создател,

[10] Поради употребата на „едно" и „бесконечен" при описот на бог, Герш во терминологијата на Апулеј лоцира комбинација на употреба на традиционални божји атрибути и новина на Апулеј (Gersh 1986, 270–271).

[11] Апулеј е првиот автор на латински јазик што повторно ја воспоставил метафизичката трансценденција карактеристична за античкиот платонизам, по доминацијата на концепција за физичка трансценденција присутна кај Кикерон, Сенека, Варон и други. За Аристотеловото влијание врз ставовите за метафизичката трансцендентност, види Portogalli (1963), 229–230.

Кај Кикерон се забележува идентификување на најдалечната надворешна космичка сфера со врховниот бог (*De Rep.* VI, 17). Идентификацијата на Кикерон на врховното божество со надворешната космичка сфера добила нов залет во учењата на некои халдејски и сириски култови. Франц Кумон (Franz Cumont) упатува на верувањето дека Баал (Баал Самин/Шамин или Баалшамин, небескиот бог) престојувал во сферата на фиксните ѕвезди, што го прави култот кон него примарно астролошки. Според Кумон, очигледно е дека Апулеј ја прифаќа оваа теорија, како од употребата на грчкиот текст на *De mundo*, што го лоцира бог на периферијата на космосот (*De mundo* 25, 344), така и од експлицитната референца на *Халдејците*, извор на астрономски информации (*De Deo Socr.* 1, 117). Покрај ова, кај Апулеј има трипартитивна класификација на божествата на натсветовни (ultramundanus), небески (caelicolae) и посреднички (medioximi) во *De Platone*, што се чини дека ја следи схемата што други извори им ја атрибуираат на *Халдејците* (Cumont 1929, 323–336). Герш упатува забелешки на овие тврдења на Кумон: верзијата на теоријата на Апулеј се разликува од старото источно верување во тоа што кај него врховното божество не е самата сфера на фиксните ѕвезди, туку е метафизички принцип чии дејства примарно се манифестираат во оваа сфера, концепција што го приближува до Аристотеловото поставување на Неподвижниот двигател како метафизички трансцендентен, на некој начин присутен во светот; исто така, тешко дека мора да се бара халдејски извор кај Апулеј кога интерпретацијата на првиот Бог како summus exsuperantissimusque deorum на источниот култ не е нужно неконзистентна со неговото гледиште налик на Платоновата концепција за наднебеското место од *Фајдар* (Gersh 1986, 272).

татко, родител на сите нешта (*Apol.* 64; *De Deo Socr.* 3,124; *De Plat.* I, 5, 190), како господар и владетел на сите нешта – на боговите (*De Deo Socr.* 3, 124) и на душата (*Apol.* 64). Бог е причина за постоењето (родител, татко) и одржувач на сè што постои, според што тој има создавачко-одржувачка функција. Покрај ова, Бог е ослободен од сите ограничувања на страдањето, од извршување на какви било дејства, тој е секогаш неограничен од должности (*De Deo Socr.* 3, 124), според што тој нема дејствувачка функција. Во истиот параграф од *Одбрана*, меѓутоа, Апулеј го определува и како создател без напор, спасител без загриженост, татко без создавање (*Apol.* 64). Бог е, значи, прв принцип, создател и одржувач, кој активно учествува во космичкиот процес, само што не учествува како било, односно учествува во светот без активно да учествува. Според оваа претпоставка, Бог учествува активно во светот, но и не учествува токму активно во светот. Некомпатибилноста на активното и неактивното (не)учество на вака конципиран бог не е проблем само на Апулеј, туку произлегува од тешкотијата на одржување на конзистентна концепција за бог што е истовремено иманентен и трансцендентен. Кај Апулеј лесно се забележува трансцендентната релација на Бог со светот инспирирана од Аристотеловото учење за движењата во светот како резултат на неактивниот неподвижен двигател, вечен, непросторен и нетелесен од *Phys.* VIII. Иманентниот однос е можеби инспириран од стоичкото учење за движењата произведени од Логосот, кој е динамичен, дејствувачки во времето и просторот и телесен[12].

Неискажливоста на бог

Кај Апулеј, како и кај други претставници на средниот платонизам, иако не се работи за наполно развиен апофатички систем, се забележуваат апофатички ставови. Според Апулеј, тешко е да се открие што било за Бог, а дури и кога би се дознало, би било невозможно да се соопшти на сите ваквото познание (*De Plat.* I, 5,

[12] За темелна анализа на реферирањето на Псевдо-Аристотеловото дело *De mundo*, каде што структурата на светот дозволува вакви карактеристики на божественоста, види ја анализата кај Gersh (1986), 273–277.

190–191)[13]. Во дел од *De deo Socratis* Апулеј ја следи формата од *De Platone* и го опишува Бог како владетел и создател на сите нешта (*De Deo Socr.* 3, 123–124), кој не е ниту поврзан ниту подложен на нешто од создадениот свет на каков било начин. Бог не се менува во себе, ниту е обврзан од светот да се менува. Во *Apologia* Апулеј наведува листа на негативни божествени карактеристики: Бог е татко и создател, но нема ниту место ниту време, не е под влијание на никаква промена, може да биде мислен од малкумина и никому не му е искажлив (*Apol.* 64). Бог кај Апулеј е неискажлив, но може едвај некако да биде разбран, исто како што Доброто од *Држава* може да биде сфатено или интуирано[14].

Приказната во *Одбрана* се однесува на обвинението врз Апулеј – дека со магиски дејства се обидел да го присвои обемното наследство на вдовицата Прудентила, женејќи се со неа на подмолен начин, и, важно за оваа дискусија, дека направил магична фигурина во форма на скелет за да ја повика грчката титула на владетелот (василевс, basileus), односно кралот, или можеби богот крал (*Apol*. 61, 2). Ова тврдење и потребата за одбрана се јавуваат како повод за разгледување на неговата теологија и одбивањето да говори за бог. На обвинението Апулеј одговара покажувајќи ја статуетата што го претставува Меркур и објаснувајќи го терминот basileus (βασιλεύς) (*Apol*. 64). Обвинувањето за создавање на магичната фигурина, во форма на издлабен и ужаснувачки труп, страшен како дух, и за манипулирање со неа, Апулеј го отфрла како една од бројните лаги на обвинителите. Кога таквата фигурина би била доказ за неговата

[13] Овде се следи Платоновата предапофатичка концепција од *Тимај* 28c3–5 (вистински подвиг е да се открие кој е творец и татко на вселената, а дури и да се открие, невозможно е на сите да им се објасни), со тоа што Апулеј додава дека не е возможно да им се каже на сите така што да можат да разберат.

[14] Трансцендентноста на врховниот бог не претставува проблем за Апулеј, токму затоа што меѓу Бог и подрачјето на смртниците постои посредувачки свет на демони. Значајно е што, кога Августин ги изложува гледиштата за демонологијата на платонистите, за негова илустрација го одбира токму системот на Апулеј; покрај ова, самиот Августин ја лоцира врската на демонолошката структура со трансцендентноста на Бог (*De civ. Dei* VIII, 14–22; IX, 8–17).

способност за магија, резонира, тужителите би побарале да ја донесе на суд или би побарале да изведе очигледна магија. Во секој случај, продолжува тој, (за среќа) има слика на бог кому му се моли на свечени денови со жртви, зашто ја чува меѓу своите книги. Затоа, штом слушнал дека е обвинет за носење на скелет наоколу, едноставно побарал да му биде донесена малата слика на Меркур за обвинителите да можат да ја видат, придржат, испитаат, оценат. Ги прашува дали не се срамат од клеветите што ги шират, кога е очигледно дека сликата (претставата) не е скелет, дух или злокобен магиски симбол. Од судијата Клавдиј Максим (Claudius Maximus), кому му се обраќа, и кој, со тоа што е стоички филозоф и темелно запознаен со учењата на Платон и на Аристотел, ужива почит од него како чист и побожен, Апулеј очекува праведно оценување на светиот предмет и го поттикнува да ги процени благоста и веселоста на претставеното божество. Оној што се осмелува да мисли дека тоа е магиски скелет или страшен дух, едноставно никогаш не видел слика на бог, или ако гледа таква слика, одлучува да ја игнорира. Уште полошо, додава, оној што гледа претстава на страшен дух, всушност самиот повикува духови (*Apol*. 63). На Емилијан (Aemilianus), кому очигледно му е мошне гневен поради лагите и клеветите што ги шири, му посакува богот што се движи меѓу владетелите на небесата и на пеколот да ја предизвика омразата на сите богови кон него и да го прати да ги сретне сенките на мртвите, сите непријатели, сите духови од целиот свет и да го наметне пред очите негови сето страшно што се движи ноќе, сите застрашувачки жители на могилите и сите ужаси на гробјата, иако возраста и карактерот и така го имаат прилично доближено до нив. Оние од Платоновото семејство (реферирајќи на споделеното учење со Клавдиј Максим), продолжува, не знаат ништо освен она што е ведро и весело, прекрасно и небеско, и од светот над нив. Во ревносноста да ги достигне височините на мудроста, платонистичката школа истражила подрачја повисоки од самото небо и победоносно застанала на работ околу нашата вселена, восхитено објаснува Апулеј. Тој очекува Клавдиј Максим да го разбира ова, добро знаејќи го *Фајдар*, како што очекува тој да разбере и кој е оној што не Апулеј, туку самиот Платон прв го нарекол *Крал*. Според Платон, сите нешта зависат од Кралот на сите нешта, и поради него сите нешта постојат. Клавдиј Максим знае кој

е овој крал, вели Апулеј, станува збор за причината и основното потекло на сета природа, владетел и татко на душата, вечниот спасител на сето живеечко, неменливиот градител на светот. Сепак, тој гради без напор, спасува без грижа, тој е татко без пород, не познава граници на простор, време или некаква промена, и токму затоа само малкумина може да добијат поим за него и на сите им е неискажлив (*Apol*. 64).

Апулеј е свесен дека можеби ќе ги влоши сомнежите за маѓепништво, но нема намера да му каже на Емилијан кој е оној кого го обожава како негов крал. Нем е, нагласува, и нема да каже кој е неговиот бог. Во врска со материјалот на фигурината, кој е обично дрво, а не злато или сребро, Апулеј се повикува на мудроста на Платон од *Закони* – кога човек што нема преголеми средства им нуди дарови на боговите, не смее да ги надмине своите можности. Земјата и куќните огништа на сите луѓе им се свети на боговите, објаснува, и затоа нема поента над и отаде нив да се посветуваат храмови или какви било светилишта. Апулеј смета дека Платон алудира на фактот дека јавните светилишта треба да ја задоволуваат потребата на религиозните луѓе, обесхрабрувајќи го создавањето на приватни храмови, и се фокусира на она што Платон го кажува за материјалот во религиозната практика. Златото и среброто се сопственост што предизвикува завист; слоновата коска потекнува од тело чиј живот е одземен, што не ја прави соодветен дар; железото и бронзата се алатки на војната; затоа, што и да е тоа на кое човек се посветува, треба да биде само од дрво или пак само од камен. Од атмосферата што владее во публиката, Апулеј препознава дека е јасна неговата восхитувачка употреба на Платон, не само како водач низ животот туку и како бранител во судот чии закони, како што може да се види, ги почитува (*Apol*. 65).

Неупатена толпа Апулеј споменува и во *De deo Socratis*, кога ја наведува разликата меѓу небески божества и митолошки божества (следејќи го Платон, види *Th*. 6, 9 и 8, 9). Профаната толпа, се жали Апулеј, не ги почитува небеските божества, односно природата. Од овие инфериорни божества поминува на нивниот Отец, Врховниот Бог (*De Deo Socr*. 9, 9)[15]. Кај Фестижиер (Festugière) има поместено

[15] Делот од *De Platone* (I, 5), пак, идентификува Фестижиер, кореспондира со теолошкиот дел од *Прирачникот на платонизмот* на

корисна табела (Festugière 1954, 105) за илустрација на очигледната нишка присутна во трите примери, што може да се резимира на следниов начин. Сите три реферираат на *Тимај* 28c3–5 на различен начин. Сите претставуваат иста формула: Бог е создателот на сите нешта, со што е наполно ослободен од грижа и совршено среќен; Бог не е подложен на никакво ограничување, со што е неспознатлив и неискажлив. На овој начин Апулеј поставува афирмативни и негативни определби. Бог е прикажан како создател и одржувач на светот и на живите суштества, што во вториот век било општо место. Потоа, и во *Apologia* и во *De Platone* има формулација според која Бог е таткото на nous, summus animi genitor, учење типично за херметизмот (прашање е дали ова учење веќе било добро познато на Апулеј и неговата линија). Бог е очигледно совршен и блажен, благословен (*beatus* во *Apologia*, *beatificus* во *De Platone*)[16], неограничен од ништо, а учесник во сè (дава сè, а нема потреба да прима што било). Негативните определби се од два вида – се однесуваат или на суштината на Бог по себе или на суштината на Бог во однос на познанието што можеме да го имаме за него. Во *Apologia* Бог е определен како изземен од ограничувањата на просторот, времето и функцијата (во *De deo Socratis* се споменува само неговата функција). Во посочениот дел од *De dogmate Platonis* нема токму ваква формулација, но има определба на бог како бестелесен и безграничен. Овие епитети за самата суштина на Бог водат кон разгледување на божествената неспознатливост, со слични определби од типот на *непредвидлив* или *бесконечен*. Тоа што сите негативни определби на Бог (од сите три посочени текстови) се однесуваат на *Тимај* 28c, во контекст на творењето на Апулеј покажува дека, во платонистичките струи од вториот век, неможноста да се разбере и да се искаже Бог била сметана за догма, тврди Фестижиер (Festugière 1954, 105)[17].

Алкиној во изложувањето на трите принципи – Идеите, Бог, Материјата – ова, очигледно, не е во истиот редослед, Festugière (1954), 104.

[16] Фестижиер напоменува дека Апулеј можеби самиот го сковал *beatificus*, Festugière (1954), 107.

[17] Керабин (како и повеќето автори, впрочем) смета дека употребата на формулацијата од *Тимај* потврдува дека ова веќе било догма во вториот век, Carabine (1995), 59.

Лео Ерман (Léon Hermann) тврди дека обвинувањето за обожавање на статуета на скелет/труп и за нејзиното славење со името на basileus покажува, всушност, обвинување за приклонетост кон христијанството, покрај другите обвинувања инсинуирани со други факти (како, на пример, дисекцијата на риби и внатрешни елементи, чувањето на свети предмети во платно, баждарење на ноќни прослави, гатање со помош на хипнотизирани деца или лечење на епилептични напади што се сметале за случаи на запоседнатост; Hermann 1952, 329–337). Ерман пронаоѓа попатни знаци на христијанство – на пример, на обвинувањето дека направил љубовен напиток од риба (*Apol*. 29–42), Апулеј одговара дека тој едноставно сака риби. Точно дека рибата е акростички симбол за Исус, но тешко дека употребата на Апулеј има некакво метафоричко криптично значење (се чини дека Ерман е сепак свесен за ова). Покрај ова, Ерман го препознава Климент Александриски во *Климент* споменат во *Florida* 7, 4, за што исто така нема докази, а според тоа што го знаеме, тешко дека е на каков било начин веројатно (De Labriolle 1934, 65)[18]. Ерман додава и нови врски меѓу христијански дејци и назнаки во делата на Апулеј, а претходно ја истражува апофатичката линија инспирирана од Платон (Hermann 1959). На Ерман му е чудно тоа што во *De deo Socratis* (III, 124) Апулеј се крие зад тишината на Платон, бидувајќи краток и нејасен во врска со богот татко на боговите, а во *De mundo* (XXXVII) ги изедначува deorum rex omnium et pater и Јупитер и набројува разни епитети за него на грчки и на латински јазик. Сепак, колку и да е нејасно одбивањето да објасни од *Одбрана*, интересна е референцата на *Писмо второ* на Платон, каде што се споменува Бог Крал во асоцијација со два други ентитета од некаква мистичка тријада. Платон инсистира на неопходноста од екстремна дискреција при истражувањето на овој проблем, поради што и Апулеј одлучува да молчи и да не објаснува (Hermann 1959, 111). Учењето за природата на Првиот, во *Писмо второ* (Ерман поместува превод од М. Ж. Суиле / M. J. Suilhé) се сведува на тоа дека со Кралот на Сето се поврзани сите нешта, затоа што поради него тие постојат и затоа што на сите

[18] Лабриол темелно го разгледува прашањето и негира каква било референца на христијанството во делата на Апулеј. Ерман сепак го определува Апулеј како криптохристијанин, Hermann (1952), 337.

добри нешта тој е причината. Поврзани со Вториот се вторите нешта, а поврзани со Третиот – третите (312e). За овие, тогаш, човековата душа се стреми да научи, гледајќи во нештата слични на неа (313a), од кои ниедно не е совршено. Кралот и споменатите предмети, пак, се од наполно различен квалитет. Голем број модерни истражувачи сметаат дека целото *Писмо второ* е апокрифно, или пак сметаат дека овој дел бил вметнат (произволната мистификација на трите принципи им се чини невозможна за Платон). Сепак, потсетува Ерман, постојат и поддржувачи на тезата за автентичноста, со тоа што членовите на тријадата имаат добиено дивергентни толкувања низ годините. Од античките, најважните интерпретации се тие на Плотин, Порфириј и Прокло, значајни за развојот на нивните онтотеолошки системи[19]. Суиле мисли дека *Писмо второ* се појавило во неоплатоничарско групирање под влијание на питагорејството, наведува Ерман, додека, пак, некои препознаваат христијанска трага, која, како и во другите писма на Платон, предизвикала дистинкција меѓу „сериозните писма“ и употребата на *бог* во нив и „лажните писма“ и употребата на множината *богови*. *Писмо второ* не почнува со *бог*, признава Ерман, но сепак може да се пронајде афирмација дека проблемот е побожествен од оној што се однесува на небеската сфера (312d, Hermann 1959, 113). Суиле и други автори забележуваат дека писатели христијани од антиката верувале дека во тријадата се наоѓа антиципација на посложените идеи за Светата Троица, и во оваа смисла, автори како Јустин Филозоф, Евсебиј од Кајсареја и Кирил Александриски го интерпретираат и коментираат овој дел во христијанска смисла. Потем Ерман дава обилни примери за христијански реферирања на тријадата/троицата. Така, според Јустин, *Првиот* е Бог, *Вториот* е Логосот, а *Третиот* е Светиот Дух. Атенагора разликува примарна моќ како суверен и вистина, но се воздржува да го цитира текстот од писмото, потсетува Ерман, и наведува и неколку примери за Синот Божји и референците на *Писмо седмо* на Ориген, на пример. Потем преминува на

[19] Референците што ги нуди Ерман се: Plotin, Enn. V, 1, 8; Porphyre (Cyrille, Contra Iulianum VIII, p. 915, P. G., LXXVI); Proclos, In Parmenidem, VII, In Iun., 30. За изобилството на други референци што ги нуди, Hermann (1959), 112.

исфорсирани врски на идеите за тројството кај Климент Александриски со материјалот од *Писмата*, за кратко да го спомене и Филон Александриски и да заклучи дека тринитарната концепција од *Писмо второ* се наоѓа кај Јустин и дека, без сомнение, ако Апулеј одбрал текст во кој христијаните препознаваат формулација на Светата Троица, тоа не било случајно. Во текот на својот брак, Апулеј силно се свртел кон христијанството, и неговата остра, но молчалива одбрана тоа го потврдува, завршува Ерман (Hermann 1959, 115–116).

Одбивањето на Апулеј да му одговори на Емилијан на прашањето за тоа кој е оној кого го нарекува *basileus* и најавата за молчење доколку биде запрашан кој е неговиот бог (*Apol*. 64, 8) може да се толкуваат, како што прави Мортли (Mortley 1972, 584), како диверзија од главниот проблем, сериозното обвинување за магиски дејства. Но, тоа не е само дигресија за да се намали вниманието насочено врз клеветата за маѓепништво туку и повод да се навлезе во некои од аспектите на Платоновата теологија, покажувајќи дека статуетата е безопасна. Тие неколку формулации на Апулеј станале locus classicus за заинтересираните да го следат поимот за трансцендентниот и неискажлив бог сè до неговата кулминација во Плотиновото Едно[20].

Мортли настојува дека на прво место овој дел од одбраната (*Apol.* 64, 3–4) е дигресија, затоа што Апулеј сака да внесе во неговите религиски практики доза на ортодоксност, а најочигледниот начин на кој тоа може да се направи е негирајќи каква било сопствена моќ на статуетата и тврдејќи дека таа е само симбол на вистинскиот basileus[21]. Првата забелешка во врска со ставовите на Ерман, Мортли ја упатува кон фактот дека Апулеј не го изедначува Јупитер со кралот на боговите во *De mundo* како што верува Ерман, туку набројува имиња што се однесуваат на различни аспекти на врховниот Бог (употребата на различни имиња за различни аспекти

[20] Чудно е што Норден не го споменува овој пример, а споменува бројни, но помалку важни примери за поентите на Апулеј (Norden 2002).

[21] За ваквата претпоставка помага и фактот што сите референци на Платон се со намера да го импресионира Клавдиј Максим, зналецот на платоничката традиција, Mortley (1972), 584–585.

на божеството ја има и во *Metamorphoses*, XI, 5; Изида го употребува истиот метод реферирајќи на самата себе). Имињата не се дефинирачки, затоа што даваат лажен впечаток дека Бог може да биде поделен во различни суштества. Друг дел (2, 26) покажува дека Јупитер, како и множество други суштества треба да се сметаат за посреднички и од полудуховна природа, со што станува невозможно да се обвини Апулеј за неконзистентност во однос на ова прашање (Mortley 1972, 586). Покрај ова, во *De Platone* (I, 5) Апулеј тврди дека тешко се разбира Бог и дека е невозможно да биде опишан на профани слушатели, принцип што се среќава и во *De deo Socratis* (3), речиси на истиот реторички јазик како тој од *Apologia*, што покажува дека Апулеј одбива да ја опише природата на бог и надвор од судницата. Вториот аспект од истражувањето на Ерман, проблемот со *Писмо второ*, исто така го привлекува вниманието на Мортли. Апулеј реферира на *Писмо второ* 312e (*Apol.* 64, 5–6), и Ерман забележува дека овој дел бил општо место кај христијанските апологети, кои го толкувале како скица на учењето за Светата Троица, резимира Мортли, наведувајќи некои од примерите на Ерман (Mortley 1972, 587). Популарноста на формулацијата од писмото меѓу христијанските автори предизвикала сомнежи за неговата автентичност, предизвикувајќи ја претпоставката дека тринитарната формулација е интерполација во инаку автентично писмо. Мора да се забележи, сепак, дека овој дел бил еднакво ентузијастички прифатен и од паганските филозофи, потсетува Мортли (Плотин, Порфириј и Прокло, кои и самиот Ерман ги споменува, на пример). Референцата на Апулеј не ни кажува апсолутно ништо за неговата припадност, затоа што, различно толкувана, би можела да покаже различни можни страни. Она што дополнително му пречи на Мортли е што Апулеј дал и сопствена интерпретација на тријадата, што упатува на специфично нехристијанска припадност во *De Platone*, I, 5, игнорирана од Ерман: трите елементи се deus primus, mens formaeque, anima (ibid.). Мерлан во ова забележува претходник на Плотиновата тријада, во која Идеите и Умот се групирани заедно во втората „позиција“[22].

[22] Тријадата бог – идеи – материја (*De Plat*. I, 5) доаѓа пред тријадата deus primus, mens formaeque и anima (I, 6). Може да се забележи плотиновска концепција, смета Мерлан, затоа што како среден член на тријадата Апулеј

Повикувајќи се и на оваа претпоставка, Мортли заклучува дека се чини неразумно да се претпостави дека во заднината на концепцијата за бог на Апулеј се крие христијанска тринитарност. Воздржувањето од говорење за Бог е сосем во контекст на определувањето на Бог како отаде предикација и конципирање, тој е, строго говорејќи, неискажлив. Затоа, кога Апулеј вели дека можеби ќе ги влоши сомнежите за магиски дејства одбивајќи да говори за Бог, тој „едноставно игра на карта на неговата платоничка побожност“ (Mortley 1972, 588). Одбивањето да говори треба да биде разбрано како почит кон принцпот на arcanum[23], односно идејата за зачувување на тајните од страна на иницираните во мистериите. Во случајов, arcanum е Платоновата теологија. Ерман ја пропушта иронијата на молчењето на Апулеј, забележува Мортли, затоа што ако Апулеј имал нешто за криење, секако немало да го истакне. Покрај ова, потребата за дискреција е типична за средноплатонистичките писатели, но добива и метафоричка смисла, додава. Алкиној и неоплатоничарот Плотин, на пример, употребуваат мистериска терминологија не толку за да ги прикриваат нивните вистински учења, туку за да го подвлечат езотеричниот карактер на Битието што се обидуваат да го претстават. Тајното, arcanum, станува метафора за логичката невозможност за изразување на Првиот Бог, односно Едното. Идејата за arcanum е само метафора за идејата на неискажливоста (Mortley, ibid.)[24]. Мортли дозволува и уште еден аспект на читање на

го назначува mens formaeque, со што се чини дека идеите се строго координирани во рамките на овој втор принцип, наместо во првиот. Според ова, може да се претпостави дека Апулеј ја антиципирал Плотиновата формула според која идеите не постојат надвор од умот (nous).

Покрај ова, со тоа што првиот од трите принципи е првиот бог, умот (nous) може да се смета за втор бог, Merlan (1967), 70.

[23] Arcanum како кратенка за референца на принципот на сокривање на суштинските аспекти од религиската вистина во рамките на мистериите; Апулеј ја употребува и множината (arcana) со исто значење.

[24] Дери забележува дека постоењето на иницијациска терминологија е чисто од метафорички мотиви и дека во средниот платонизам нема трага

Апулеј, обидувајќи се да провери до кој степен е ова точно. Така, тој забележува дека молчењето на Апулеј не е само логичка консеквенција на концептот на трансцендентноста на бог, затоа што е употребен (како што тој го толкува) со намера да покаже побожност. Споменуваниот дел ги содржи двете страни на arcanum: невозможно е да се именува или опишува Бог (метафоричката смисла) и непобожно е да се прави тоа на јавно, несвето место (Mortley 1972, 589)[25]. На друга страна, одредува Мортли, Апулеј го цитира *Тимај* 28c, што ја поддржува буквалната или полубуквалната интерпретација на arcanum. Мортли заклучува дека одбивањето на Апулеј да го развие теолошкото гледиште може да се смета како нормална изјава за неискажливоста на Бог, сосем во контекст на другите среднoплатонистички изјави од овој вид, и не покажува обиди да ја скрие тајната припадност на христијанството на говорникот (Mortley 1972, 590). Керабин има забелешка за употребата на *Тимај* 28c во врска со фактот дека Апулеј бил посветеник на мистериите на Изида – можно е неговото инсистирање на идејата за невозможноста на познание на Бог да било поттикнато не од едноставната желба да ја чува божјата трансценденција (особено што се чини дека и Керабин смета дека е догма во тој период), туку од фактот што според него најголемиот број луѓе немаат соодветни моќи точно да го разберат Бог (Carabine 1995, 59). Во оваа смисла, предлага Керабин, познанието на Бог се гледа како зачувано за малкутемина избрани, иницираните. На крајот на *Apologia* (65), на пример, Апулеј одбива да го опише Бог(от) кого го нарекува „Крал". Доколку се следи оваа претпоставка, и Керабин го повторува општото, речиси сеприсутно мислење на истражувачите за овој случај, со тоа што реитерира дека ова молчење може да се толкува не само како резултат на почитта кон трансцендентниот Бог, туку како вообичаено одбивање на иницира да сподели тајни со неиницираните (Carabine 1995, 59–60).

на привилегирани кругови на ученици. Учењето на средниот платонизам било езотерично, но не и тајно, Dörrie (1960), 199–200.

[25] Ова е разбирливо – како филозоф и посветеник во мистериите, Апулеј секако знаел кои му се одговорностите во врска со култот и моралните и обичајни забрани.

Сето ова укажува на делумен апофатички пристап кај Апулеј, индикативен и за распространетите тенденции во средниот платонизам. Во овој текст беа разгледани теолошките ставови на Апулеј во обид да се осветли еден елемент од неговиот сложен онтолошко-религиски систем.

Библиографија

Apuleius (2017), *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, Christopher P. Jones, ed.&trans., Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge, https://www.loebclassics.com/view/apuleius_de_deo_socratis/2017/pb_LCL534.349.xml; https://www.loebclassics.com/view/apuleius_apologia/2017/pb_LCL534.13.xml (пристапено на: 10.3.2018).

Apuleius (1997), *Apologia, sive pro se de magia liber*, The Latin Library, *Apuleius of Madauros, Pro se de magia (Apologia), edited with a commentary* by Vincent Hunink, (Gieben), Amsterdam; 2 vols. (vol 1.: introduction, text, bibliography, indexes; vol. 2 commentary), http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml (пристапено на: 20.3.2018).

Apuleius, *De dogmate Platonis liber primus*, The Latin Library, http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml (пристапено на: 10.3.2018).

Apuleius, *De dogmate Platonis liber secundus*, The Latin Library, http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml (пристапено на: 10.3.2018).

Augustine (2014), *The City of God*, Penguin Classics, London.

Carabine, D. (1995), *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain.

Cumont, F. (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris.

De Labriolle, P. (1934), *La Réaction païenne*, L'artisan du livre, Paris.

Dörrie, H. (1960), 'Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus', во: *Les sources de Plotin*, Entretiens de la Fondation Hardt, tome 5, Vandoeuvres, Genève, 191–241.

Festugière, A.-J. (1954), *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4. Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris.

Gersh, S. (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition, vol. 1*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Herrmann, L. (1952), 'Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?', *Révue de l'Université Libre de Bruxelles*, 329–337.

Herrmann, L. (1959), 'Le Dieu-Roi d'Apulée', *Latomus* 18. 1, 110–116.

Merlan, P. (1967), 'Greek Philosophy from Plato to Plotinus', во: Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 14–135.

Mortley, R. (1972), 'Apuleius and Platonic Theology', *The American Journal of Philology* 93. 4, 584–590.

Norden, E. (2002), *Agnostos Theos / Dio Ignoto – ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di e traduzione C. O. Tommasi Moreschini, Morcelliana, Brescia.

Portogalli, B. M. (1963), 'Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio', *Studi classici e orientali* 12, 229–230.

The concept of god in Apuleius

SUMMARY

Marija Todorovska

Institute of Philosophy,
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

The article shows some of Apuleius' stances on the nature and the attributes of god, as well as his almost apophatic approach. Several aspects of his ontology are outlined, with a focus on his demonological conception, the concepts on the status and characteristics of divinities, and the need for abstaining from discourse on god. Through chosen examples from his works *On Plato and his doctrine* (*De Platone et eius dogmate*) and *The god of Socrates* (*De deo Socratis*) the main attributes of god are listed, such as one, supreme, unchangeable, eternal, a creator

and a ruler, whose essence is indescribable, and the concept of whom is formed by intellection and through perceivable theophanies. The problem of ineffability of god is analyzed through examples from *Apologia*, through his refusal to talk about god in front of the mob and in unsuitable circumstances, and also by referencing the possible origins of this need for silence.

Key words: Apuleius, god, demons, god's attributes, ineffability

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 94(381)
355.48(381)

Меѓу мечот и перото: македонската фаланга и нејзиното историографско бреме

Стефан Пановски

Институт за национална историја, Скопје

noxdiaboli@yahoo.com

Војислав Саракински

Институт за историја, Филозофски факултет

polemokles@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во хеленистичко време, македонската фаланга добива углед на слабо подвижна и ранлива формација, чиј евентуален успех премногу зависи од карактеристиките на теренот за да може да биде рамноправен противник на флуидните и флексибилни римски легии.

Впечатокот за инфериорноста на фалангата наспроти легијата се темели не само врз исходот од битката кај Пидна туку во еднаква мера и врз деталната споредбена анализа на Полибиј, кој ги разгледува особеностите и разликите меѓу легијата и фалангата во контекст на битката кај Киноскефала. На прв поглед, анализата на Полибиј се чини логична и целосно издржана; во неа се вешто изложени и образложени слабите страни на фалангата, односно предностите на римската легија и причините за постојаните порази на хеленистичките војски. Сепак, ако темелно се анализираат

случувањата кај Аојските Теснини и кај Атраг, како и одредени епизоди од битките кај Селасија, Киноскефала и Пидна, се добива впечаток дека толкувањето на Полибиј ниту е сосем убедливо, ниту пак целосно соодветно. Неспорно е дека римската војска била понадмоќна од војските на хеленистичките кралства: војните од II век ст. е. сосем јасно и недвосмислено го докажуваат тоа. Но, главното прашање се состои во нешто друго: дали главната причина за постојаните порази на хеленистичките војски треба да се бара во несоодветноста на фалангата, односно во нејзината инфериорност наспроти римските легионери – особено кога во изворите јасно се гледа дека таа не била ниту толку трома, ниту толку беспомошна колку што е претставена кај Полибиј.

Проблемот е во тоа што и Полибиј, и најголемиот дел од денешните историчари ја идентификуваат македонската фаланга – која била само дел, иако несомнено најважен дел, од македонската војска – со севкупната војска; во битките што ги анализираме, легиите не ја збришале фалангата, туку – македонската војска. Причините за постојаните порази на хеленистичките држави не треба да се бараат во фалангата како формација, туку поскоро во составот на нивните војски, а особено во тактичките принципи на нивните војсководци. Земена во целина, македонската војска се покажала несоодветна и неспособна да се приспособи на римскиот систем на манипули. Токму тука лежи и најголемата слабост во анализата на Полибиј, кој заборава дека македонската фаланга не е еднозначна со македонската војска. Ако сакаме да ги најдеме причините за постојаната подреденост на хеленистичките војски во однос на легиите, неопходно е да го свртиме погледот од фалангата кон другите родови и делови од хеленистичките војски.

Клучни зборови: фаланга, легија, историографија, Аој, Атраг, Киноскефала, Пидна.

1.

На 22 јуни 168 г.[1] македонската војска претрпела катастрофален пораз кај Пидна. Според изворите, Македонците загубиле повеќе од 20.000 војници, а со оглед на текот на битката, податокот не е неверојатен[2]. Придобивките од внимателно осмислената програма за преродба на македонската воена моќ – што ја започнал Филип V по Киноскефала, а потоа ја продолжил и Персеј – биле целосно избришани за одвај еден час. Згора на сè, токму фалангата – најпрепознатливиот и ударен дел од војската на Антигонидите – ги претрпела најтешките загуби и била фактички уништена. Во одредена мера, токму поради овие загуби, но уште повеќе поради текот на битката, хеленистичката фаланга добила углед на гломазна и ранлива формација, чиј евентуален успех е претерано условен од карактеристиките на релјефот за да може да биде рамноправен противник на флуидните и флексибилни легии. Не случајно, Ливиј ги лоцира причините за победата во недостатоците на фалангата (44.41.6 *ad fin*.):

> „Најочигледна причина за победава беше тоа што во исто време се одвиваа повеќе помали судири: тие најпрвин ја разбрануваа фалангата, а најпосле и сосем го разбија нејзиниот строј. Кога е збиена, со издадени копја, фалангата има сила што не се споредува со ништо друго; но, ако се нападне на неколку места во исто време, војниците мораат да се свртат на различни страни – во што им пречат долгите и тешки копја – па почнуваат да се удираат едни од други и стројот им се

[1] За сите датуми се подразбира ст. е., освен ако не е одбележано поинаку. Прашањето за датумот на затемнувањето на Месечината – а со тоа и за битката кај Пидна – долго време беше, а повремено и сè уште е предмет на дискусии и несогласувања, но веќе може да се смета за затворено. За најважната литература за ова прашање, *v*. Walbank (1979), 386 (понатаму: Walbank *HCP III*); Briscoe (2012), 584–585 (понатаму: Briscoe *C4*).

[2] Најважни извори за битката кај Пидна се Ливиј (44.17–18, 20–21, 28, 32–46; 45.4–8) и Плутарх (*Aem*. 10–27). За жал, приказот на Полибиј (29.14–18) е премногу фрагментарен (*v.* Walbank *HCP III*, 378–393). За другите извори, *v.* Will (1982), 278.

> распаѓа; уште ако од страните или одзади се рашири некаков боен клик, тогаш навистина тонат во неред. Така и во оваа прилика, Римјаните напаѓаа од повеќе места во исто време; фалангата требаше да им застане на пат, па токму затоа се распадна и нејзиниот боен ред, а како што се отвораа празнини, Римјаните подготвено влегуваа во нив. Да удреа челно, во добро и цврсто построена фаланга – како што на почетокот од битката направија Пелигните, кои се судрија со лесната пешадија – Римјаните ќе се набодеа на копјата и не ќе можеа да го одржат сопствениот ред.“

Заклучокот на Ливиј всушност се засновува врз прилично детална споредбена анализа кај Полибиј, кој ги разгледува особеностите и разликите меѓу легијата и фалангата во контекст на битката кај Киноскефала (18.28–32, *exc.*):

> „(...) Бидејќи македонскиот боен ред многупати во минатото се докажал на дело и ги разбил сите други војски и во Хелада, и во Азија; стројот на Римјаните се покажал подобар од другите на западот и во Либија; а во наше време не еднаш, туку многупати се случи да застанат едни спроти други двата строја и нивните војници – ценам дека е добро да се испита разликата меѓу нив, како и прашањето зошто Римјаните победуваат во овие судири. (...) Кога фалангата личи на себеси, кога располага со сета своја сила – нема војска што може да достои и да го одбие нејзиниот удар. За ова има повеќе причини. Во затворениот боен ред на фалангата, секој борец со оружјето зазема простор од три стапки. Копјето порано беше долго шеснаесет лакти, а денес е донекаде приспособено кон потребите, но повторно е долго четиринаесет; од ова ќе одземеме четири лакти за растојанието меѓу рацете и за должината на противтегот на шилецот; излегува дека копјето мора да досега десет лакти пред секој борец што јуриша држејќи го со двете раце. Токму поради ова, копјата од вториот, третиот и четвртиот ред ги надвишуваат борците од првиот ред повеќе

одошто копјата од петтиот ред; од нив се гледаат само два лакти кога фалангата е збиена и по должина и по ширина (...).

Човек лесно може да си ги претстави ликот и силата на фалангата длабока шеснаесет реда. Кога напаѓа, оние што стојат поназад од петтиот ред воопшто не допираат до борбата, па ги држат копјата над рамењата на борците пред нив, со што го штитат стројот одозгора и со копјата ги запираат стрелите што летаат преку првите редови и можат да ги погодат борците зад нив. Со тежината на телата, пак, ги притискаат редовите пред нив и му даваат сила на нападот – но, во исто време, им пречат на борците што се напред да се свртат на друга страна.

Така е распоредена фалангата во целост и секој борец поединечно; а сега треба да се каже и некој збор за римскиот строј и неговата спрема, како и за својствата со кои се разликува од македонскиот. И римскиот борец со оружјето зафаќа три стапки простор, но кај Римјаните секој борец се движи самостојно и засебно – зашто мора да се брани со штитот и да се врти кон страната од која го удираат, а со мечот и да удира, и да боде. Затоа римскиот строј мора да е редок, а за да има некаква полза од борците, меѓу нив мора да има по три стапки простор и по должина и по широчина. Еден римски борец стои наспроти двајца фалангити од првиот ред, па всушност се бори против десет копја; сосем е јасно дека еден човек не може да ги исече сите десет шилци, а не може ниту да ги потисне, особено зашто борците зад него не му помагаат ниту во притисокот, ниту во борбата со меч. Поради сево ова – како што кажав погоре – никој не може да издржи челен напад на фалангата сè дури таа ги чува својствениот поредок и силата.

Причината за тоа што Римјаните победуваат, а оние што користат фаланга нижат порази, е тоа што во војна никој не ги знае однапред временските услови и местото на битката – а фалангата најдобро се бори на

само еден вид терен, и само при одредени временски услови. Ако непријателот ги прифати времето и местото што ѝ погодуваат на фалангата, оние што користат фаланга секојпат ќе победат. Секој знае дека на фалангата ѝ треба отворен, рамен терен, без ровови, клисури, засеци или високи речни брегови, зашто ваквите пречки можат да го разбијат нејзиниот ред. Јасно е и тоа дека е мошне тешко – ако не и невозможно – да се најде терен широк дваесет стадии без никакви пречки и прегради. Но, да кажеме дека се нашол таков терен; ако непријателите не слезат таму, туку тргнат да ги пљачкаат градовите и сојузничката земја, што вреди тогаш фалангата? Ако остане на местото што ѝ погодува, ниту ќе може да им помогне на сојузниците, ниту пак самата себе да се избави, зашто непријателот ќе загосподари над околината и ќе ѝ го прекрати дотурот на храна; ако, пак, го напушти местото и ако почне некакви дејствија, непријателот лесно ќе ја совлада. Дури и ако некој слезе на рамно, но не ја изложи целата војска пред фалангата, туку зачува мал дел од силите надвор од битката – од она што го направија Римјаните во овој судир, веќе е јасно што ќе се случи.

Ова што го тврдам не произлегува од некакви начелно изведени докази, туку токму од минатите случувања. Имено, Римјаните не го стројат својот поредок рамно со непријателскиот и не удираат врз фалангата одеднаш и челно, туку држат дел од борците настрана, а другиот дел се бори против непријателите. Без оглед дали фалангитите ќе ги притиснат непријателите, или пак самите ќе бидат притиснати, особениот поредок на фалангата се разбива, а ако почне и потера, фалангитите излегуваат од стројот и им го препуштаат местото на резервите на непријателот, кој веќе не удира врз нив челно, туку и отстрана и од зад грб. Лесно е да се избегнат условите што ѝ погодуваат на фалангата, а обратното е, пак, тешко; штом нештата стојат така, како може да нема

> голема разлика меѓу овие два строја? Оние што користат фаланга треба да минат различни предели, да постават логори на различни терени, да зафаќаат поволни места пред непријателот, да опсадуваат, да бидат под опсада, да налетуваат на непријателот ненадејно; сето ова е дел од војувањето и има удел во победата, некогаш голем, а некогаш и пресуден. Во сиве овие нешта, македонскиот поредок придонесува малку или воопшто не, зашто фалангитот не може да се бори ниту во одред, ниту сам за себе. Римскиот поредок е згоден: откако ќе се вооружи и ќе влезе во бој, секој борец еднакво се приспособува на секаков терен, на секое случување и на секаков напад од која било страна; еднакво е подготвен да се бори со целата војска, со дел од војската, во манипула или сам за себе, па затоа и крајниот исход во многу битки сосем се поклопува со она што Римјаните го замислиле.
>
> Мислев дека за ова треба да се проговори повеќе, зашто многу Хелени, иако слушнаа за македонскиот пораз, никако не можеа да поверуваат во веста, а и во иднина многумина ќе се прашуваат зошто фалангата ниже порази од римското оружје.“

Анализата на Полибиј е особено важна – не само зашто имал значително практично искуство во воените прашања туку и зашто бил современик на настаните и, всушност, во 169 г. имал прилика со свои очи да ја види римската војска што идната година ќе го разгроми Персеј кај Пидна[3]. Нема многу да згрешиме ако кажеме дека впечатокот за инфериорноста на фалангата наспроти легијата се должи не само на исходот од битката кај Пидна туку во еднаква мера и на анализата на Полибиј, која ќе има големо влијание врз современите историчари. Навистина, на прво читање анализата

[3] Кус преглед на животниот пат на Полибиј дава Walbank (1957), 1–6 (понатаму: Walbank *HCP I*). Како хипарх на Ахајскиот сојуз, Полибиј бил пратен кај Маркиј Филип во 169 г., токму додека консулот ја префрлал војската од Перајбија (Аѕорион и Долиха) до Хераклејон, па и самиот учествувал во опасниот потфат (Pol., 28.12.–13). *V.* Pédech (1969), 256 *sqq.*; Walbank *HCP III*, 344–348.

изгледа логична и целосно издржана: недостатоците на фалангата, односно предностите на римската легија и причините за постојаните порази на хеленистичките војски се вешто изложени и образложени[4]. Сепак, на следниве неколку страни ќе се обидеме да покажеме дека прегледот на Полибиј не е ниту толку убедлив, ниту пак толку соодветен како што изгледа. Притоа, нашата цел не е да го оспориме тврдењето дека римската војска била понадмоќна од хеленистичките – војните од II век сосем јасно и недвосмислено го докажуваат тоа; поскоро, прашањето е *дали главната причина за постојаните порази на хеленистичките војски треба да се бара во несоодветноста на фалангата*, односно во нејзината инфериорност наспроти римските легионери.

2.

За разлика од бојната сезона во 199 г., која ја минал во постојана стратегиска дефанзива[5], Филип решил следната година да ја преземе иницијативата, па со целата војска се утврдил во теснините кај реката Аој. Доаѓањето на Филип и утврдувањето на преминот ги опишува Ливиј – иако, за жал, со нему карактеристичната скудност во описот на топографските детали (32.5.9–13)[6]:

> „Како и за секоја претходна војна, и за оваа кралот се подготвуваше темелно и внимателно; добро ги спреми за борба не само Македонците туку и платеничките одреди. Штом запролети, го прати Атенагора на чело на туѓинските помошни одреди и на лесната пешадија низ Епир кон Хаонија за да го освои преминот близу Антигонеја, што Хелените го нарекуваат Стена, 'Теснини'. По неколку дена им се

[4] Анализа на екскурсот кај Walbank (1967), 585–591 (понатаму: Walbank *HCP II*).

[5] За дејствијата во 199 г., *v.* Walbank (1940), 141–148; Hammond *in* Hammond & Walbank (1988), 422 *sqq.* (понатаму Hammond *in HM3*); *cf.* Eckstein (1976), 126 *sqq*.

[6] За топографските проблеми во врска со битката кај Аојските Теснини, *v.* Hammond (1966), 39–54; id. (1971), 112–115. За постарата литература и различните мислења, *v.* Walbank (1940), 149 n. 1. *& sqq*.

> придружи и тој со тешките оруженици и, откако внимателно ја разгледа целата околина, просуди дека најпогодно за утврдување е едно место пред коритото на Аој. Оваа река тече низ тесна клисура меѓу две планини, кои месното население ги нарекува Мероп и Аснај, а веднаш до коритото има тесна патека. Кралот му порача на Атенагора да го освои Аснај и да се вкопа со лесната пешадија, а самиот постави логор на Мероп. Онаму каде што имаше стрмни карпи, оставаше посади со по само неколкумина војници; местата, пак, што не беа толку безбедни ги утврдуваше со ровови, насипи или со стражарски кули. На погодни места распореди поголем број стрелни справи, чии истрели требаше да го држат непријателот на оддалеченост. Кралскиот чадор беше поставен пред ровот, на највидната височинка, со цел на непријателите да им влее страв, а на кралевите војници – надеж и самодоверба.“[7]

Поставеноста на нештата сведочи дека Филип сакал да ги спречи Римјаните повторно да ја нападнат Македонија по патот по кој претходната година се пробил Галба (зашто, во тој случај, логистичката линија на Римјаните би била ранлива преку можен македонски напад од југ), а со тоа и да го спречи координираното дејствување на легиите со Илирите и Дарданците на север, или пак со Ајтолците и Аминандар во Тесалија[8]. Консулот Вилиј постапил токму онака како што се надевал Филип[9]; но, тоа е сè што успеал да направи, зашто неговиот наследник Фламинин не ја покажал истата обѕирност кон него каква што покажал тој кон Галба[10]:

> „Епирецот Хароп му дојави на консулот кои премини се запоседнати од кралот и неговата војска; а консулот,

[7] *Cf.* Briscoe (1973), ad loc. (понатаму Briscoe *C1*).

[8] Hammond *in HM3*, 423 *sqq.*; Eckstein (1976), 127.

[9] *Cf.* Walbank (1940), 151.

[10] За отстапувањето на римскиот календар во овој период, *v*. Derow (1976), 265–281.

> кој зимуваше на Коркира, веднаш штом запролети, се префрли на копното и поведе војска против непријателот. Кога наближи на пет милји до логорот на кралот, ги остави легиите на добро заштитено место, а самиот продолжи со неколку лесни одреди за да ја извиди околината. Следниот ден се советуваше: дали да се обиде да го нападне преминот што го држат непријателите, па така да мине низ него наспроти огромните тешкотии и опасноста, или пак да ја поведе војската по заобиколниот пат по кој претходната година Сулпикиј влезе во Македонија. Додека го промислуваше ова во текот на неколку дена, пристигна гласник со вест дека Тит Квинктиј станал консул и дека за провинција ја добил Македонија, па сега брза да ја преземе и веќе е на Коркира. Валериј Антијас раскажува дека Вилиј влегол во клисурата и го следел долот низ кој тече реката Аој, зашто кралот ги затворил сите приоди, и немало никаква можност за непосреден удар однапред; потоа набрзина поставил мост, минал на спротивниот брег каде што се наоѓал логорот на кралот и го нападнал; силите на кралот биле разбиени и натерани во бегство, а останале и без логор. Во оваа битка паднале дванаесет илјади, а биле заробени две илјади и двесте непријатели; биле пленети 132 бојни знамења и 230 коњи, а бил положен и завет дека, ако сè оди како што треба, ќе му биде посветен храм на Јупитер. А другите хеленски и римски писатели чии дела успеав да ги исчитам тврдат дека Вилиј не направил ништо достојно за спомен и дека целата војна ја почнал неговиот наследник, консулот Тит Квинктиј“ (Liv., 32.6).

Како и да е, промената на заповедникот не значела и промена на стратегијата, зашто и Фламинин заклучил дека е премногу ризично да го повтори походот на Галба сè дури Филип е поставен кај Аојските Теснини. Можеби зашто немал избор, или пак поради преголема самодоверба (особено зашто донел и засилување од приближно девет илјади војници), Фламинин се решил за

фронтален напад; притоа, претрпел големи загуби, зашто од крилните позиции Римјаните биле изложени на истрелите од македонската артилерија, а пак во центарот едноставно не можеле да ја пробијат фалангата[11]. На крајот, како и во безброј други битки во навидум непристапни и неосвојливи теснеци и премини, месното население му помогнало на Фламинин да ги заобиколи позициите на Филип и неочекувано да ги нападне Македонците од зад грб. За она што уследило најопширно пишуваат Ливиј (32.11–13.1) и Плутарх; иако двајцата се служеле со приказот на Полибиј, нивните прикази значително се разликуваат, што може да се должи на некој аналист чиј приказ исто така бил користен од Ливиј[12]. Иако покус, приказот на Плутарх е потрезвен и урамнотежен:

> „Откако ги испрати луѓево, следните неколку дена Тит ја одмораше војската и ги вознемируваше непријателите само со повремени истрели; дента, пак, кога оние што одеа одоколу требаше да се појават на височините, на изгрејсонце ја придвижи целата лесна и тешка пешадија, па откако ја подели војската на три дела, самиот ја поведе главнината по тесната патека крај реката, под удар на Македонците, кои му се испречуваа на секое непристапно место; другите два дела, од двете страни, држеа чекор со него и ги заземаа стрмнините. Сонцето изгреа, а со него се крена и првиот чад, не сосем јасен и забележлив, туку поскоро налик на планинска магла; непријателите не го забележаа, зашто веќе беа качени горе, и им доаѓаше од зад грб, а Римјаните сè уште имаа сомнежи, но и надеж дека со напорна борба ќе го добијат она што го посакуваат. Набргу чадот се засили, се згусна и почна да го темнее воздухот; Римјаните сфатија дека тоа е знакот што го чекаат, па

[11] Plut., *Flam*. 4.1–2.

[12] За разликите меѓу приказите на Плутарх и Ливиј, *v.* Hammond (1966), 52 n. 38, со поправките на Briscoe *C1*, 187 *sqq*. Други извори во кои се спомнува или накусо се опишува битката се Enn., *Ann*. 334 *sqq*.; App., *Mak*. 6; Zon., 9.16.1; Ps.-Aur. Vict., *De vir. ill*. 51.1.

> удрија со силен борбен клик и ги притиснаа непријателите кон најстрмните места; со кликање возвратија и оние што се наоѓаа одзади.
> Сите се втурнаа да бегаат, но паднаа не повеќе од две илјади, зашто неповолниот терен ја спречуваше потерата. Римјаните запленија пари, чадори и прислужници, ги запоседнаа тесниите и минаа низ Епир во таков поредок и со толкава воздржаност што – иако беа далеку од морето и корабите, не го имаа добиено месечното следување жито, а немаа ниту од каде да купат – не ја ни допреа земјата што нудеше обилни богатства" (*Flam*. 4.4–5.1).

На прв поглед, судирот кај Аојските Теснини го потврдува толкувањето на Полибиј: сè дури се борела на поволен терен, фалангата претставувала речиси непробоен бедем. Но, за нашава проблематика се поинтересни настаните по поразот, односно повлекувањето на македонската војска.

Имено, Ливиј зборува за општа паника и бегство на целата војска во неред, случување што е делумно поткрепено и кај Плутарх. Сепак, двајцава се согласуваат дека Филип имал сразмерно мали загуби, односно не повеќе од две илјади војници. Бројката е изненадувачка, ако се земе предвид дека теснината во која се наоѓала фалангата не давала можност за брзо повлекување[13]; згора на тоа, одредите на висовите или веќе избегале, или пак биле потиснувани од Римјаните. Објаснувањето на Ливиј и Плутарх – дека Римјаните не можеле целосно да ја разбијат македонската војска поради неповолниот терен – не изгледа убедливо, барем во однос на фалангата. Податокот дека теренот не бил погоден за легионерите, кои биле во потера, а им овозможувал на фалангитите да побегнат, изгледа бесмислено[14]: напротив, би го очекувале токму спротивното.

[13] *Cf.* Liv., 32.12.3: „…но, откако претрпеа големи загуби во мртви и ранети, војниците на кралот се збија на погодни и добро утврдени места, па сега Римјаните се најдоа во неприлика, зашто напредуваа по *непристапен терен, кој беше премногу тесен за повлекување*". *Cf.* Walbank (1940), 153 n. 1.

[14] Liv., 32.12.5–7: „Дел од нив се распрсна во бегство, а повеќето останаа не зашто имаа храброст за битка, туку зашто немаа каде да избегаат; овие

Згора на тоа, не треба да се заборави дека фалангата била распоредена во низинскиот дел, каде што можела да биде и најефикасна. Освен ако не претпоставиме дека, наспроти здравиот разум, фалангитите тргнале да бегаат кон височините од каде што притискале Римјаните, тогаш мора да се прифати дека се повлекувале по низината – па немало причина зошто римската коњица и легионерите не би можеле да ги гонат. Истово произлегува и од податокот дека Филип, откако се повлекол околу осум километри, почнал да ја собира „распрснатата војска *од секоја долина и височина*“ (32.12.8). Всушност, на Ливиј му се провлекува уште еден податок што навестува дека повлекувањето на македонската војска било поорганизирано одошто изгледа: „Од сета војска, [кралот] не загуби повеќе од две илјади луѓе; сите други, *како да следат некој договорен знак, се собраа* и во густа поворка се упатија кон Тесалија“[15].

Дека фалангата се борела успешно и се повлекла организирано, сведочи и пофалбата на Филип во говорот непосредно пред Киноскефала: „На поразот во тесниците крај Аој го противпостави потиснувањето на Римјаните кај Атраг; за првата прилика, кога не успеаја да ги додржат премините кон Епир, во прв ред ги обвини оние што невнимателно ја вршеа стражарската должност, а потоа и начинот на кој лесната пешадија и платениците се бореа во самата битка; но фалангата на Македонците опстоја и тогаш, а на погодно место, во израмнет судир, секојпат ќе остане непобедена“[16]. Секако, треба да се има на ум дека станува збор за типичен говор пред битка, кој треба да ги насрчи војниците и во кој вообичаено има претерувања[17]; згора на тоа, не знаеме кој бил изворот на Полибиј за овие говори, така што не можеме да бидеме сигурни дека не станува

беа обиколени од непријателот, кој притискаше и однапред, и одзади. Ако победниците ја продолжеа потерата по оние што бегаа, ќе пропаднеше целата војска на кралот; но, на коњаниците им пречеше тешкиот и непогоден терен, а на пешаците – тежината на нивната бојна спрема“.

[15] Liv., 32.12.9.

[16] Liv. (P), 33.4.1–3. Briscoe *C1*, *ad loc*.

[17] *Cf.* Polyb., 18.23.4 (говорот на Фламинин пред Киноскефала).

збор за книжевна конструкција[18]. Па сепак, сево ова не може да го смени впечатокот дека фалангата добро си ја завршила работата. Ако станува збор за автентични поенти на Филип – без разлика колку би го преувеличил успехот, односно би го намалил неуспехот кај Аојските Теснини, кралот сепак не можел да ги измами истите војници што биле со него само една година пред тоа. Од друга страна, ако станува збор за конструкција на Полибиј, тогаш треба да се има на ум неговото начело дека при пишувањето говори историографот мора да води сметка не само за тоа *што* било кажано туку и *зошто* било кажано[19]. Според ова, дури и да станува збор за целосно измислена конструкција на Полибиј, стои заклучокот дека при описот на битката кај Аојските Теснини тој прави разлика меѓу однесувањето на фалангата и однесувањето на другите одреди – инаку, говорот што му го припишува на Филип не би имал никаква смисла.

Овој заклучок се судира со текстовите на Ливиј и Плутарх, кои, како што кажавме, го користеле токму Полибиј. Сепак, проблемот има решение. Што се однесува до Плутарх, неговиот приказ очигледно е скусен и стегнат, што воопшто не ја исклучува можноста дека Полибиј во неговиот приказ правел јасна разлика меѓу однесувањето на лесната пешадија и платениците од една, и фалангитите од друга страна, како што прави и во говорот на Филип. Вистина е дека Ливиј зборува не само за бегство на македонската војска туку и за општа паника меѓу војниците; но, треба да се запомни дека, освен Полибиј, Ливиј веројатно користел и некој аналист, па, ако се спореди со Плутарх, неговиот приказ многу повеќе претегнува на римска страна. Второ и многу поважно, преку споредбата на Ливиј со Полибиј, или барем со други автори што го користеле Полибиј, може да се забележи дека Ливиј често

[18] *Cf.* Walbank *HCP II*, кој сепак претпоставува дека ударните поенти не се конструкции на Полибиј, туку треба навистина да му се припишат на Фламинин. Ако ова е точно, би можеле да претпоставиме дека и за говорот на Филип Полибиј користел извор што барем во општи црти бил запознаен со она што го кажал кралот.

[19] *E.g.* 2.56.10, 12.25b, 25i, 36.1.1–7. За говорите кај Полибиј, *v.* Wiater (2014), 121–135; id. (2010), 67–107; Usher (2009), 487–514; Walbank (1985), 242–261; Pédech (1964), 259–276.

вметнува епизоди на паника, иако нема такви во приказот на ахајскиот историограф[20]. Според сево ова, пофалбата на Филип кај Полибиј има поголема тежина за битката кај Аојските Теснини одошто збиениот преглед на Плутарх или пак пристрасниот приказ на Ливиј[21].

Сразмерно малите загуби на Македонците стануваат уште посилен, ако не и пресуден аргумент, ако се земе предвид дека амбициозниот и суетен Фламинин во тој миг не можел да знае дали истата година ќе добие уште една можност за решавачки судир со Филип, ниту пак дали заповедништвото ќе му биде продолжено за уште една година[22]. Секако, ние знаеме дека консулите следната година ќе бидат задржани во Италија (Liv., 32.28), а Фламинин ќе добие можност да се соочи со Филип кај Киноскефала; но, во време на судирот кај Аојските Теснини, било сосема веројатно дека тоа е единствената прилика за Фламинин да ја заврши војната. Фактот што не успеал да му нанесе решавачки пораз на Филип покажува – веројатно подобро од кој било друг аргумент – дека македонската војска не била разбиена до онаа мера во која сака да нè убеди Ливиј.

Ако ова е точно, тогаш фалангитите сепак успеале вешто и ладнокрвно да се извлечат од една крајно критична ситуација. Освен што станувало збор за битка во теснец, па теренот не бил идеален за повлекување на фалангата, успехот е дотолку повпечатлив ако си приспомнеме дека крилата веќе биле разбиени, а фалангата веќе влегла во битка со легионерите, кои извршиле челен напад. Приказот на Полибиј не е зачуван, па не можеме поточно да оцениме на кој начин фалангата успеала да се измолкне; сепак, останува впечатокот дека нејзиниот боен поредок не се распаѓал толку лесно колку што би можело да се заклучи од приказот на Полибиј, или пак од случувањата кај Пидна.

[20] Walsh (1954), 114.

[21] *Cf.* Kromayer (1907), 47.

[22] *Cf.* Pol., 18.9.5–11.2; Liv., 32.32.5–8; Plut., *Flam*. 7.1. Walbank *HCP II*, 559 *sqq*.; Briscoe *C1*, 222.

3.

По битката кај Аојските Теснини, Филип се повлекол во Тесалија, а Фламинин се упатил кон Епир. Свесен дека по овој пораз не може да ја брани Тесалија, особено зашто сега и Ајтолците и Аминандар поактивно се вклучиле во војната, Филип решил целосно да уништи неколку градови, главно по течението на реката Енипеј, а населението да го поведе со себе во Македонија[23]. Најверојатно станувало збор за одлука мотивирана од стратешките определби за одбрана на Македонија. Пустошејќи по течението на Енипеј, тој му оставал на Фламинин само една можност за напредување кон Лариса, односно кон Македонија – по линијата Фалорија – Атраг[24]; затоа и не е чудно што токму Фалорија и Атраг биле утврдени со дополнителни воени посади[25].

По падот на Гомфи и престојот во Епир[26], Фламинин се упатил во Тесалија. Колку што на Филип му било важно да добие време за да ја преустрои и да ја засили војската, исто толку му било важно на Фламинин побргу да се пробие до Лариса и Темпе и, ако може, да го принуди Филип на нова, овојпат решавачка битка. Од бојната сезона останувале уште неколку месеци[27]; се ближел мигот кога во Рим ќе се расправа за распределбата на провинциите за следната година. Ако сакал да се прослави како победник над Филип, Фламинин морал да дејствува што побргу. Прва на удар се нашла

[23] Liv., 32.13.5–9. Briscoe *C1*, *ad loc*.

[24] *cf.* Eckstein (1976), 136; *contra* Walbank (1940), 154.

[25] Според Ливиј (32.15.1), во Фалорија имало воена посада од 2 000 војници; тој не кажува колку точно броела воената посада во Атраг, но истакнува дека Филип повремено им праќал засилувања на градовите што биле загрозени (32.15.9).

[26] Вообичаено се претпоставува дека Фламинин минал приближно еден месец (јули) во Епир (*e.g.* Hammond *in HM3*, 426; Walbank (1940), 319). Сепак, Eckstein (1976, 133 n.47 *& sqq.*) дава неколку убедливи аргументи дека престојот во Епир траел покусо одошто се мисли – можеби неколку недели, а можеби дури и помалку.

[27] Според традиционалната реконструкција, Фламинин влегол во Тесалија на почетокот на август; но, ако реконструкцијата на Екстин е точна, тој можеби се појавил во Тесалија веќе во втората половина на јули.

Фалорија, чија посада дала жесток отпор, но најпосле сепак морала да се предаде[28]. Поради проблеми со снабдувањето, Фламинин морал да се врати во Гомфи, па дури потоа се појавил пред Атраг. Бојната сезона полека одминувала, но сега веќе се наоѓал на дваесетина километри од Лариса[29]. Ако успеел набрзина да го освои Атраг, сè уште би можел да го принуди Филип на нова битка. Секако, никој не можел да гарантира дека Филип по секоја цена ќе се обиде да го спречи римското навлегување во Македонија, односно дека ќе прифати битка кај Темпе; но, ако сакал решавачка победа во 198 г., Фламинин немал друг избор – сè зависело од опсадата на Атраг. Сосема неочекувано, неговите планови – какви и да биле – се распрснале пред непробојната фаланга. Детален опис на случувањата дава Ливиј (32.17.4–18.8):

> „Во меѓувреме, консулот беше зафатен со една опсада што се покажа подолга и потешка одошто се очекуваше, и против која непријателите дадоа непредвиден отпор. Имено, тој претпостави дека најголемиот труд ќе оди на уривање на бедемот и дека, откако ќе им отвори влез во градот на своите оруженици, ќе следи бегање и колеж какви што обично се случуваат кога се освојува град; но, откако дел од бедемот беше урнат со јарци, а војниците почнаа да се качуваат врз шутот и да влегуваат во градот, ги пречека нова и негибната неприлика. Македонските стражари, многубројни и одбрани борци, просудија дека ќе добијат особена чест ако го одбранат градот не со помош на бедемот, туку поскоро со своето оружје и храброст, па се збија во густ и длабок строј; веднаш штом видоа дека Римјаните почнале да се качуваат по шутот, ги потиснаа назад, на терен полн со препреки и сосем непогоден за повлекување.

[28] Liv., 32.15.1–3. Walbank (1940, 319) претпоставува дека опсадата на Фалорија траела приближно две недели.

[29] Liv., 32.15.8; Briscoe *C1*, *ad loc*.

Ова го вознемири консулот, кој ценеше дека неславниот пораз не само што ќе значи одолговлекување на освојувањето на еден град туку ќе се одрази и врз исходот на целата војна – која, во општи рамки, и зависеше од вакви мали нешта. Откако даде да се отстрани шутот од урнатиот бедем, тој заповеда да се довлечка една подвижна кула со огромна височина, на чии катови стоеја многу вооружени борци; продолжи да праќа одред по одред во градот, со цел, ако може, да го разбие бојниот строј на Македонците, кој тие го нарекуваат 'фаланга'. Но, видот на вооружување и поредокот на непријателите се покажаа посоодветни за збиениот простор и за не многу широкиот отвор низ разурнатиот бедем. Кога ги вперија пред себе копјата со огромна должина, челото на Македонците заличи на ѕид од густо поредени штитови. Откако напразно ги испофрлаа своите копја, Римјаните извлекоа мечеви, но ниту можеа да пристапат поблизу, ниту пак да ги пресечат шилците на копјата; дури и да успееја да скршат или да пресечат некој шилец, остриот врв од спици и натаму стоеше меѓу шилците на здравите копја, исправени како вистински ѕид. Згора на тоа, делот од бедемот што остана да стои им ги штитеше страните, а и не мораа ниту да напаѓаат, ниту пак да се повлекуваат на подолго растојание, што обично го растура бојниот ред. Уште повеќе ги насрчи и една случајност: додека Римјаните ја придвижуваа кулата по земјата што претходно не беше добро набиена, едно од тркалата пропадна во земјата и толку ја наведна целата кула што непријателите – но и уплашените борци на неа – поверуваа дека ќе се преврти.

Освен што не постигна речиси никаков успех, консулот беше вознемирен и затоа што остави простор да се споредат спротивставените строеви и нивните оружја; згора на сè, сфати дека нема ниту опиплива надеж за успешен крај на дејствијата, ниту

> пак начин да се презими толку далеку од морето, во земја опустошена од битки. Опсадата беше кренатa, иако во цела Акарнанија и Ајтолија немаше ниту едно пристаниште што би ги собрало сите бродови со намирници за војската, а во исто време да има и покриени зимувалишта за легиите."

Според Ливиј, настојчивоста[30] на Фламинин пред сè се должела на стравувањето на консулот – каков психолошки ефект ќе има евентуалниот неуспех. Но, ако конечната цел на Фламинин била да наметне решавачка битка уште во 198 г.[31], тогаш неуспехот кај Атраг имал многу посериозни последици: со својот упорен отпор, фалангата му ја одзела можноста да ја заврши војната пред истекот на неговата служба. Му останала само надежта дека неговите пријатели во Рим ќе успеат да му обезбедат пророгација на заповедништвото[32]. Во секој случај, судирот бил доволно жесток за дури и Ливиј да признае дека одликите и постигањата на фалангата оставиле мачен впечаток врз римските војници[33].

За жал, иако сразмерно опширен, приказот на Ливиј не ни дава подетален увид во борбите и во тактиката на двете страни. На пример, би било добро да знаеме што точно се крие зад изразот „се

[30] Според Kromayer (1907, 109), опсадата траела еден-два месеци; Walbank (1940, 319 *sqq*.; *cf. HCP II*, 548 *sqq*.) мисли дека тоа е предолго, зашто не останува место за другите настани од 198 г. Сепак, ако се земе предвид дека хронологијата на последните настани од 198 г. не може да се утврди со целосна точност, а и дека е сосем можно Фламинин да влегол во Тесалија неколку недели порано одошто обично се мисли – тогаш може да се издвои барем еден месец за опсадата, што со оглед на сите настани – уривањето на дел од бедемот, првичниот неуспешен налет, расчистувањето на шутот, повторните налети – се чини дека е неопходен минимум.

[31] *v.* Eckstein (1976), 134–136.

[32] За стравувањето на Фламинин дека нема да успее лично да ја заврши војната, како и за неговите махинации со цел да обезбеди пророгација или да склучи мир со Филип пред да биде испратен нов заповедник, *v*. изворите во бел. 22.

[33] Ова е уште еден посреден показател дека кај Аојските Теснини фалангата не била разбиена; инаку, впечатокот што го оставила кај Атраг би бил помал и послаб.

збија во густ и длабок строј": дали фалангата се распоредила во двојна длабочина од 32 реда, во некоја друга длабочина, или пак во некоја посебна формација соодветна на ситуацијата[34]. Интересна е и забелешката дека римските *pila* – примарното оружје на легионерите во II век[35] – немале никаков ефект врз збиената

[34] *cf.* Liv., 2.31.2 со анализата на Ogilvie (1965), *ad loc*. Ливиј користи сличен избор на зборови и при описот на битката кај Киноскефала (33.8.14): „во исто време, со цел бојниот ред да не биде лесно пробиен, го стесни челото на стројот на половина, а ја удвои длабочината, строејќи ги војниците кон задниот дел, така што стројот одеше повеќе во длабочина одошто во широчина; на борците им заповеда да се збијат: тело да допира тело, а оружје – друго оружје". Плутарх го толкува ова како *synaspismos* (*Flam*. 8.4): „на десното крило претегна Филип, кој од едно повисоко место ја фрли целата фаланга врз Римјаните; дури ни најдобрите римски борци не можеа да ја издржат тежината на споените штитови и жестокоста на вперените шилци". Меѓутоа, не само што современите историчари не се согласуваат за можните разлики меѓу *pyknosis* и *synaspismos*, туку Полибиј (кој очигледно е изворот и за Ливиј, и за Плутарх) двата поими ги сфаќа како синоними (*cf.* Walbank *HCP I*, 286 *sqq*.), па, меѓу другото, за истото ова престројување кај Киноскефала вели: „откако ги пречека борците, сите ги построи на десното крило – и пешаците, и коњаниците – а на пелтастите и на фалангитите им заповеда да ја удвојат длабочината и да се збијат кон десната страна" (18.24.8). Очигледно е дека Ливиј воопшто не го познава начинот на кој функционира фалангата и често се судира со тешкотии кога треба да ги опише нејзините маневри (Briscoe *C1*, 263); може да се претпостави дека и во случајот на Атраг авторот или поедноставил, или недоволно разбрал што точно опишува Полибиј. За прашањето *pyknosis* / *synaspismos*, *v.* Pritchett (1991), 151–154 (со преглед на изворите и на поважната современа литература).

Најпознат пример за тоа во колкава мера Ливиј не ја разбира фалангата е токму описот на првичните заповеди на Филип кај Киноскефала. Зборовите на Полибиј: „откако завршија со тоа, а непријателите веќе им излегоа пред очи, фалангитите добија заповед да ги спуштат копјата и да се втурнат напред, а лесните пешаци – да им ги чуваат страните" (18.24.9), Ливиј ги превел: „им заповеда на фалангитите да ги фрлат копјата, чија должина им пречеше, и да влезат во битка со мечови" (33.8.13). Како што заклучува Walsh (1958, 84 *sqq*.), погрешниот превод на „καταβάλλειν" со „positis" е разбирлив од јазична гледна точка, но во исто време сведочи дека Ливиј нема никаков поим за тоа како функционира фалангата.

[35] Pol. 6.23.8–11; *cf*. Walbank *HCP I*, *ad loc*.

фаланга. Во секој случај, благодарение на релативно погодниот (иако не и идеален) терен, на посоодветната опрема[36] и, можеби најважно, на фактот што крилата ѝ биле заштитени од бедемите, фалангата успеала да им одолеее на нападите; но, тоа е во суштина сè што може да се каже за опсадата на Атраг.

4.

По неуспехот кај Атраг, Фламинин морал да се повлече од Тесалија поради логистички проблеми[37], со што можеме да го привршиме и приказот на дејствувањето на фалангата во 198 г. Во продолжение, сосема кусо ќе се задржиме на Киноскефала и Селасија, зашто колку и да се впечатливи постигањата на фалангата во 198 г. – особено ако нашите претпоставки за повлекувањето од Аојските Теснини се точни – останува фактот дека овие судири се одвивале на терен што, иако не бил идеален, сепак бил погоден. Но, тоа не би можело да се каже и за битките во 222 и 197 г.

а.

Со оглед на тоа што за нас е најважно дејствувањето на десното македонско крило, во оваа прилика нема потреба од детален приказ и анализа на кампањата во 197 г., ниту пак од опис на севкупниот тек на битката[38]; се вклучуваме во клучниот момент, кога Филип, наспроти сите резерви во однос на бојното поле, односно несоодветноста на теренот за фалангата[39], сепак решава да влезе во пресудна битка (18.24):

[36] И при описот на дејствувањето на десното македонско крило кај Киноскефала, Полибиј повторно ја истакнува надмоќноста на македонската опрема во дадената ситуација (18.25.2). Очекувано, во анализата на причините за привремената премоќ на фалангата на десното крило, Ливиј (33.9.3) го изостава овој елемент.

[37] За активностите на Фламинин по заминувањето од Тесалија, *v.* Eckstein (1976), 136 *sqq*.

[38] *v.* Kromayer (1907), 57–94, 109–115; Walbank *HCP II*, 572–585; Briscoe *C1*, 256–266; Hammond (1988a), 60–82.

[39] Pol., 18.22.8–10.

„Откако виде дека поголемиот дел од неговата војска е построен пред логорот, Филип ги поведе напред пелтастите и десното крило на фалангата и брзо се искачи на ридот, а на оние околу Никанор, кого го нарекуваа 'Слон', им порача да се погрижат остатокот од војската да тргне веднаш по него. Веднаш штом првите редови стасаа до превалецот, ја сврте војската кон лево и ги зафати погодните места над превалецот; височините беа пусти, зашто македонската претходница силно притискаше на Римјаните од другата страна на ридот. Уште додека го шириле десното крило на војската, се појавија платеничките одреди под силна непријателска потера; имено, откако на римската лесна пешадија ѝ пристапија на помош тешките оруженици, како што спомнав пред малку, овие како да добија противтег на неприликите, па силно удрија врз непријателските редови и многумина убија. Во прво време кралот се израдува, зашто виде дека судирот со лесните пешаци се одвива недалеку од непријателскиот логор; но потоа забележа дека неговите борци попуштаат и дека им е потребна помош, па се нафати да им помогне и да ја реши битката токму тогаш, иако поголемиот дел од фалангата сè уште се движеше и се качуваше по падините на ридот. Откако ги пречека борците, сите ги построи на десното крило – и пешаците, и коњаниците – а на пелтастите и на фалангитите им заповеда да ја удвојат длабочината и да се збијат кон десната страна. Откако завршија со тоа, а непријателите веќе им излегоа пред очи, фалангитите добија заповед да ги спуштат копјата и да се втурнат напред, а лесните пешаци – да им ги чуваат страните. Во исто време, и Тит ја собра сопствената претходница во празнините меѓу манипулите, а потоа удри врз непријателот."

Иако битката се развила на неповолен терен, малку недостигало Македонците да извојуваат победа на десното крило[40], што се должело на организираното и вешто престројување на фалангитите што ги предводел Филип; искачувањето на висовите, свртувањето в лево, престројувањето од строев во боен поредок, распоредувањето на лесната пешадија на крилата и почетокот на јуришот удолу – очигледно, ништо од ова не го нарушило поредокот на фалангата. Да потсетиме, нашата цел не е да дадеме опсежна анализа на битката, туку да посочиме дека, дури и на неповолен терен, фалангата не била ниту толку трома, ниту толку беспомошна како што би можело да се заклучи од толкувањето на Полибиј. На крајот, сето тоа ќе се покаже залудно, и Филип ќе претрпи тежок пораз; но, тешко дека вината за ваквиот исход треба да се бара кај фалангата[41].

б.

Колку и да изгледа впечатливо маневрирањето на десното крило кај Киноскефала, тоа било изведено пред македонскиот строј да се сретне со легиите. Згора на тоа, Полибиј изречно тврди дека успехот на фалангата делумно се должел на тоа што напаѓала од

[40] *cf.* Pol., 18.25.2: „десното крило на Филип блескотно ја надрасна бојната опасност“ итн.

[41] Hammond (1988a, 76) признава дека главната заслуга за победата му припаѓа на Фламинин, кој ладнокрвно реагирал на сите предизвици, но сепак истакнува дека ако тој ден немало магла, Филип воопшто не би ни прифатил битка; дека ако првичниот судир се случел порано, тој не би испратил значителен дел од војската да собира намирници; дека ако неименуваниот трибун не ја преземел иницијативата на своја рака, победата сè уште би била возможна. Во Hammond *in HM3*, 441, n. 2, тој духовито забележува дека, ако наместо Никанор „Слонот“ го имал Парменион, Филип и покрај сè можеби ќе победел. Сиве овие забелешки стојат, но, во крајна линија, одговорноста за поразот лежи токму кај Филип: понесен од претераните известувања за победата во почетната фаза, тој се впуштил во битка и покрај тоа што теренот не бил идеален, што немал јасен преглед на случувањата и распоредот на легиите и, најважно од сè, што голем дел од војската не само што не бил построен за битка туку и воопшто не бил присутен во мигот кога Филип заповедал јуриш на десното крило. *Cf.* Eckstein (1995), 183–187.

повисоко место[42]. Но, ова не може да се каже и за битката кај Селасија, каде Антигон Досон морал да го нападне Клеомен III, утврден на висовите Евас и Олимп. И овојпат нема ниту простор, ниту потреба од детална анализа на битката[43]; доволно е да се задржиме на дејствувањето на „бронзените штитови“[44] на десното сојузничко крило:

> „Наспроти оние кај Евас кралот ги построил македонските халкаспиди и Илирите, поредени наизменично едни по други, а за водачи им ги одредил Александар, синот на Акмет, и Деметриј од Фарос“ (Pol., 2.66.5).
>
> „Кога дојде часот да се вкрсти оружјето, Илирите добија знак и тргнаа да си ја извршат задачата. Сите се кренаа и се покажаа во исто време, па почнаа да го напаѓаат ридот“ (Pol., 2.67.1).
>
> „Иако гледаа дека непријателот наближува, Еуклејд и неговите луѓе решија да не ги искористат предимствата на нивната положба – значи, ниту да го пресретнат непријателот од далеку, ниту пак да го нападнат, да му го нарушат стројот и потоа безбедно да се повлечат на повисоко место; со ова ќе го урнеа

[42] Но ова не го менува фактот дека, дури и движејќи се удолу, во боен ред и веќе влезени во битка со легиите – фалангитите не го нарушиле стројот. Со оглед на тоа што сарисата во хеленистичко време најчесто била долга 14 кубити (~6,3 метри), да се одржат стројот и поредокот на удолнина не е толку едноставно колку што може да изгледа.

[43] За битката кај Селасија, *v.* Le Bohec (1993), 405–446; Walbank *HCP I*, 272–287.

[44] Повеќето современи историчари се сомневаат дека, во овој случај, зад „бронзените штитови“ всушност се кријат пелтастите. Ако ова е точно, тогаш судирот на Евас нема важност за нашава дискусија зашто, иако по потреба се бореле заедно со фалангата, пелтастите биле посебен род во македонската војска, а нивната опрема се разликувала од онаа на фалангитите. Сепак, претегнува убедливата анализа на Le Bohec (1993, 426 *sqq*), која успева да ја одбрани идентификацијата на халкаспидите како фалангити. *Cf.* Hatzopoulos (2001), 74 *sqq*. За пелтастите, *ibid*., 66–73; Sekunda (2010), 461–463.

> предимството на непријателот во оружјето и поредокот, а поради поволноста на местото, лесно ќе го потераа во бегство. Но, овие не направија ништо од тоа, туку токму спротивното, како победата веќе да им е обезбедена – си останаа на првичната положба на висовите и го чекаа непријателот да се искачи што погоре, за потоа да го присилат да се повлекува долго и по високи стрмнини. Секако, се случи спротивното: самите не си оставија место за повлекување, а прифатија борба со непријател во полн состав и во пореден строј; се најдоа во голема неприлика зашто мораа да се борат на самиот врв на ридот. Веднаш беа истиснати од тежината на непријателскиот строј и оружје; Илирите почнаа да влегуваат на нивно место, а Еуклејд и неговите луѓе мораа да се спуштат подолу од нив, зашто не им остана место ниту за да се повлечат, ниту за да се престројат. Затоа набргу се свртеа во гибелно бегство и повлекување преку карпести и непроодни стрмнини“ (Pol., 2.68.3–10).

Описот е доволно јасен и нема многу што да се дода: она што треба да се нагласи е дека халкаспидите очигледно без проблем го искачиле ридот, без да го нарушат бојниот поредок. Вториот елемент што заслужува внимание е мешаниот поредок на халкаспидите и Илирите. Досон ја презел оваа формација од Пир, кој ја користел за да ја зголеми мобилноста на фалангата во судирот со легиите[45], и во одредена смисла таа претставувала имитација на римскиот систем на манипули[46]. Интересно е што Филип ќе употреби слична тактика во поморската битка кај Хиос, каде што, свесен за вештината на Родијците, ќе успее да го ограничи ефектот од *diekplous* со тоа што меѓу големите полиери ќе постави повеќе лемби што го оневозможувале целосното спроведување на маневрот, особено во втората и клучна фаза, кога требало да се зададе главниот удар на непријателскиот брод[47]. Но, ниту тој, ниту

[45] Pol., 18.28.10; Walbank *HCP II, ad loc*.

[46] Lévêque (1957), 542.

[47] Polyb., 16.4.4–15.

Персеј по него не се обиделе да ѝ парираат на легијата со истата или со некоја слична формација.

5.

Јасно е дека Киноскефала и Селасија не треба да се земаат како аргументи дека фалангата би била рамноправен противник на легионерите на каков било терен; станувало збор за уникатни ситуации, што не може да се генерализираат. Впрочем, модификацијата на фалангитската линија на вештиот Пир јасно покажува дека и тој бил свесен за послабата подвижност на фалангата, барем во споредба со манипуларниот распоред на легиите. Па сепак, она што важи за Селасија и Киноскефала, мора да важи и за Пидна, каде што колежот на фалангата оди исклучиво на душа на Персеј. Прво, со тоа што го преместил кампот од првичната местоположба, тој извршил стратешки притисок врз Ајмилиј, но ја жртвувал тактичката предност[48]; второ, и уште најважно, тој уште на самиот почеток на битката целосно ја загубил контролата врз сопствената војска.

Секако, Полибиј и подоцнежните извори можеле да се впуштат во споредбени анализи и, на некој начин, да создадат привид дека секој судир меѓу манипулите и фалангата мора да заврши со пораз на фалангата[49]; сепак, однесувањето на римските заповедници во текот на II и III македонска војна покажува дека – барем за нив – исходот не бил однапред извесен. Настојувањето, пак, на Полибиј дека фалангата може да се надева на победа исклучиво на идеален терен е схематизирање што создава погрешен впечаток: се разбира дека Македонците ќе се трудат да наметнат битка на терен идеален

[48] *Contra* Hammond *in HM3*, 556.

[49] Така, на пример, Фронтин (*Strat*. 2.3.20) пишува дека Ајмилиј извел лажно повлекување со надеж дека, штом фалангата ќе пристигне на нерамен терен, нејзиниот поредок ќе се наруши. Но, Хамонд (1984, 42 *sqq*.) убедливо докажува дека описот, всушност, се однесува на првичното повлекување на Ајмилиј, кога Римјанинот сосем неподготвен налетал на македонската војска; во таа прилика, негова прва и единствена цел била да ја извлече војската од критичната ситуација и, како што може да се заклучи од понатамошните мерки, да избегне судир со фалангата.

за фалангата, исто како што и Партите ќе бараат идеален терен за својата надмоќна коњаница, а Римјаните ќе се трудат да наметнат пресудна битка на терен каде што легијата ќе има предност против Германите. Но, она што беше јасно покажано на претходните страници е дека фалангата не смее да се потцени дури и кога дејствува на неповолен терен – впрочем, фалангата ќе биде најблиску до победа против легиите токму кај Киноскефала[50].

Влијанието на ваквиот привид добро се гледа, на пример, во анализата на В. Тарн во неговото влијателно дело за војската во хеленистичко време. Тарн истакнува дека во III век фалангата била „сразмерно успешна“ дури и во судирите против легиите[51], но дека подоцна, кога започнале големите војни меѓу Рим и хеленистичките кралства, таа била премногу ранлива на крилата и можела да се надева на успех само ако тие се заштитени, па на крајот била „збришана“ од легиите[52]. Во анализата на четирите битки што ги издвојува – Киноскефала, Магнесија, Пидна и Коринт – фалангата ќе се распадне поради теренот единствено кај Пидна. Кај Киноскефала, пресудниот удар ќе ѝ биде зададен од зад грб, кога манипулите од победничкото римско десно крило ќе се свртат против фалангата на македонското десно крило; кај Магнесија и Коринт пак, фалангата била поразена бидејќи противничката коњица ги разбила силите на нејзините крила[53]. Но, ова и не е некоја новост: најмалку од битката кај Маратон, ако не и од порано, секому му било јасно дека, без оглед колку е силен центарот, не може да се очекува победа ако се загуби на крилата и ако центарот се изложи на странични напади. Како што покажуваат битката меѓу Регул и Ксантип, но и онаа кај Кана, дури и крајно мобилните легии не можеле да се справат со истовремени странични напади.

Ова не значи дека анализата на В. Тарн не е точна. Проблемот е во тоа што, слично како и Полибиј, и тој ја идентификува македонската фаланга (која била само дел, иако несомнено најважен

[50] *Cf.* Hammond (1988a, 76): „When one walks over the scene of the battle, one realises how close-run the outcome of the battle was.“

[51] Tarn (1930), 26.

[52] *Ibid.*, 26–28.

[53] *Ibid.*, 29–30.

дел, од македонската војска) со севкупната војска; *легиите не ја збришале фалангата, туку македонската војска*. Причините за постојаните порази на хеленистичките држави не треба да се бараат во фалангата *per se*, туку попрво во составот на нивните војски, а особено во тактичките принципи на нивните војсководци. Токму тука лежи и најголемата слабост во анализата на Полибиј, кој заборава дека македонската фаланга не е еднозначна со македонската војска. Земена во целина, македонската војска се покажала несоодветна и неспособна да се приспособи на римскиот систем на манипули. Што се однесува, пак, до фалангата, таа го задржала угледот на достоен и опасен противник најмалку до битката кај Пидна: „Кога и другите Македонци ги свртеле малите штитови пред себе, па на даден знак застанале со наведнати сариси спроти римските борци, Ајмилиј ја сфатил силата на густите редови од штитови и жестокоста на вперените копја. Силно се престрашил и се вцашил, зашто почувствувал дека никогаш пред тоа нема видено пострашна глетка; и подоцна, често знаел да си приспомне на овие чувства и на страшнава глетка“[54]. Според сè, ако сакаме да ги најдеме причините за постојаната подреденост на хеленистичките војски во однос на легиите, неопходно е да го свртиме погледот од фалангата кон другите родови и делови од хеленистичките војски.

Библиографија

Briscoe, J. (1973), *A Commentary on Livy*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

Briscoe, J. (2012), *A Commentary on Livy*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford.

Derow, P. S. (1976), 'The Roman Calendar, 218–191 B.C. ', *Phoenix* 30.3, 265–281.

Eckstein, A. M. (1976), 'T. Quinctius Flamininus and the Campaign against Philip in 198 B.C. ', *Phoenix* 30.2, 119–142.

Eckstein, A. M. (1995), *Moral Vision in the Histories of Polybius*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

[54] Plut., *Aem*. 19.2., врз основа на Polyb., 29.17.1: „А консулот Левкиј никогаш пред тоа немал видено фаланга, туку за првпат тогаш против Персеј; подоцна, на многумина во Рим им признаваше дека не видел ништо пострашно и поужасно од македонската фаланга, иако и гледал, и заповедал во неброени битки”.

Hammond, N. G. L. (1966), 'The Opening Campaigns and the Battle of the Aoi Stena in the Second Macedonian War', *The Journal of Roman Studies* 56.1-2, 39–54.

Hammond, N. G. L. (1971), 'Antigonea in Epirus', *The Journal of Roman Studies* 61, 112–115.

Hammond, N. G. L. (1984), 'The Battle of Pydna', *The Journal of Hellenic Studies* 104, 31–47.

Hammond, N. G. L. & Walbank, F. W. (1988), *A History of Macedonia, vol. 3*, Oxford University Press, Oxford.

Hammond, N. G. L. (1988a), 'The Campaign and the Battle of Cynoscephalae in 197 BC', *The Journal of Hellenic Studies* 108, 60–82.

Hatzopoulos, M. B. (2001), *L'organisation de l'armée macédonienne sous les Antigonides. Problèmes anciens et documents nouveaux*, (ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 30), Diffusion de Boccard, Athenes.

Kromayer, J. (1907), *Antike Schlachtfelder in Griechenland, band 2*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Le Bohec, S. (1993), *Antigone Dôsôn, Roi De Macédoine*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.

Lévêque, P. (1957), *Pyrrhos*, de Boccard, Paris.

Ogilvie, R. M. (1965), *A Commentary on Livy, books 1-5*, Oxford University Press, Oxford.

Pédech, P. (1964), *La méthode historique de Polybe*, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris.

Pédech, P. (1969), 'Polybe hipparque de la Confédération achéenne (170-169 avant J.-C.) ', *Les Études Classiques* 37.3-4, 252–259.

Pritchett, W. K. (1991), *The Greek State at War, part V*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

Sekunda, N. V. (2010), „The Macedonian Army", in: Roisman, J. & Worthington, I. (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Wiley-Blackwell, Malden, MA – Oxford.

Tarn, W. W. (1930), *Hellenistic Military & Naval Developments*, Cambridge University Press, Cambridge.

Usher, S. (2009), '*Oratio Recta* and *Oratio Obliqua* in Polybius', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49, 487–514.

Walbank, F. W. (1940), *Philip V of Macedon*, Cambridge University Press, Cambridge.

Walbank, F. W. (1957), *A Historical Commentary on Polybius I*, Oxford University Press, Oxford.

Walbank, F. W. (1967), *A Historical Commentary on Polybius II*, Oxford University Press, Oxford.

Walbank, F. W. (1979), *A Historical Commentary on Polybius III*, Oxford University Press, Oxford.

Walbank, F. W. (1985), 'Speeches in Greek Historians', in: Walbank, F. W., *Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge, 242–261.

Walsh, P. J. (1954), 'The Literary Techniques of Livy', *Rheinisches Museum für Philologie* 97.2, 97–114.

Walsh, P. J. (1958), 'The Negligent Historian: 'Howlers' in Livy', *Greece & Rome* 5.1, 83–88.

Wiater, N. (2010), 'Speeches and Historical Narrative in Polybius' Histories: Approaching Speeches in Polybius', in: Pausch, D. (ed.), *Stimmen der Geschichte. Funktionen von Reden in der antiken Historiographie*, De Gruyter, Berlin, 67–107.

Wiater, N. (2014), 'Polybius on speeches in Timaeus: syntax and structure in *Histories* 12.25a. ', *The Classical Quarterly* 64.1, 121–135.

Will, E. (1982), *Histoire politique du monde hellénistique (323~30 av. J.-C.), t. 2 : Des avènements d'Antiochos III et de Philippe V a la fin des Lagides*, Deuxième édition, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.

Between the sword and the pen: the Macedonian phalanx and its historiographical burden

SUMMARY

Stefan Panovski

Institute of National History, Skopje

noxdiaboli@yahoo.com

Vojislav Sarakinski

Institute of History, Faculty of Philosophy, Skopje

polemokles@fzf.ukim.edu.mk

Especially in Hellenistic times, the Macedonian phalanx was thought to be a cumbersome and vulnerable formation, whose eventual success was far too dependent of the terrain, so that it could be an equal opponent of the fluid and flexible Roman legions.

This impression of the inferiority of the phalanx as opposed to the legion is based not only on the outcome of the battle of Pydna, but also on a comprehensive breakdown offered by Polybius, who observes the peculiarities and differences between the legion and the phalanx in the context of the battle at Cynoscephalae. At first glance, his conclusions appear logical and entirely justified; Polybius skillfully exposes and explains the weaknesses of the phalanx, the advantages of the Roman legion and the reasons for the constant defeats of the Hellenistic armies. However, a more thorough scrutiny of the events at Aoi Stena and Atrax, along with certain sequences from the battles of Selasia, Cynoscephalae and Pydna, shows that the interpretation offered by Polybius is neither entirely convincing, nor entirely appropriate. It is an indisputable fact that the Roman army was stronger than the armies of the Hellenistic kingdoms: the wars of the 2nd century BC prove this

quite clearly and indisputably. The main question, however, is something entirely different: is the inadequacy of the phalanx indeed the main reason for the persistent defeats of the Hellenistic armies, especially when our sources clearly show that, contrary to whatever Polybius tends to prove, it was neither cumbersome, nor helpless?

The problem is that both Polybius and countless other historians influenced by his views identify the Macedonian phalanx – which was only a part, though undeniably the most important part of the Macedonian army – with the entire army; however, in the episodes intended to serve as proof, the legions do not defeat the phalanx, but the army. One should not explain the persistent defeats of the Hellenistic armies with the inadequacies of the phalanx as a formation, but rather with the inadequate composition of the armies and, above all, with the inadequate tactical principles of their military leaders. Taken as a whole, the Macedonian army proved to be incapable of adapting to the Roman system of maniples; but Polybius and others overlook that the phalanx and the army are not synonymous. In order to explain the constant inferiority of the Hellenistic armies to the Roman legions, we ought to look at the other constituent units and formations.

Key words: phalanx, legion, historiography, Aoi Stena, Atrax, Cynoscephalae, Pydna.

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 2-264:7(4)

Класичната митологија како еротски инпут во европската уметност

Татјана Филиповска

Институт за историја на уметноста и археологија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

tatjanaf@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Започнувајќи од ренесансата, митологијата им понудила на христијаните паганска атмосфера во која природниот свет на телото и на човечката сексуалност може слободно да се третира. Општо било прифатено сфаќањето дека митолошкиот свет, кој припаѓа на фиктивното минато, обезбедува дистанца од христијанската реална современост, дистанца што го легитимизира еротскиот сегмент. Замисленият митолошки свет припаѓал на природата, далечен од урбаната цивилизација на модерна Европа. Сè поброjните еротски сцени потекнувале од светиот безвременски и херојски свет, кој кореспондирал со современиот благороднички интелект.

Клучни зборови: класична митологија, ликовни уметности, еротика, ренесанса, барок.

Класичните митолошки теми користени како еротски сегмент во западната уметност продолжуваат до денес, но по 1700 година, а особено по Француската буржоаска револуција и пробивот на романтизмот, постепено исчезнува социолошкиот контекст и историските услови во кои настанале. Започнувајќи од околу 1480

година во Фиренца, тие биле кохерентно поврзани со аристократскиот културен систем на раната модерна доба и со дворските карактеристики на општествениот поредок. Овие услови овозможиле ослободување на еротиката и сексуалноста во ликовната уметност со посредство на класичната грчко-римска митологија, односно преку бројните митови со љубовно-еротска содржина.

Обновениот интерес за антиката во петнаесеттиот век имал повеќекратни последици за уметноста, меѓу кои доминира враќањето на интересот за објективното презентирање на светот, во чиј центар е човечката фигура. Преокупирани со инволвирањето на „научните" механизми за остварување на таа цел, ренесансните уметници со научна прецизност решавале ликовни проблеми. Нивниот императив биле математичката, воздушната и вертикалната перспектива со „скратување" што имплицира илузија на тродимензионалност на просторот, но и остварување на тродимензионалност на самите објекти прикажани во уметничкото остварување, карактеристично за различните медиуми. Наметнувањето на идеални пропорции во претставувањето на човечкото тело и неговата анатомија било исто така поттикнато од нормите во рамките на класичната античка уметност[1]. Меѓутоа, како во периодот на антиката, уметничката перцепција во ренесансата сè повеќе се повикувала на природниот изглед и на современиот живот, а сè помалку на идеализирачките формули. Уште Вазари констатира дека природата е „пример", а античките уметници се „школа" (Garen 1978, 21; Eco 2010, 72–75, 184).

Сите овие преокупации некако го фрлиле во втор план повторното воведување на митолошката тематика и растечкиот интерес за неа, како логичен производ на интересот за античката литература, која со својата хуманистичка димензија проникнала во ренесансната култура многу пред самите антички уметнички артефакти. Античките литературни извори, уште пред археолошките пронајдоци во вид на статуи, керамика, мозаици,

[1] Граси (1974), 172, 240–241. Витрувиевата теорија за идеалните пропорции на човечкото тело, која ја пренесува и Граси, нашла многу приврзаници во ренесансата, а прочуениот цртеж на Леонардо, *Витрувиевиот човек*, е нејзина илустрација од крајот на кватроченто.

фрески или камеи визуелно да ги оживеат, го трасирале патот на античките грчко-римски митови кон културата на модерна Европа[2]. Со своето неисцрпно богатство на приказни, симболи и идеи, тие практично ќе станат интегрален дел на таканаречениот Западен Свет, на почетокот во нивната оригинална литературна форма, а потоа и како инспирација за нови литературни и ликовни остварувања.

Меѓутоа, делата на визуелните уметности не се само илустрација на повеќе или помалку препознатлива тема туку и одраз на карактеристиките на ликовниот јазик и идеите на уметниците, како и на карактерот на епохата и желбите на уметничките консументи, нарачатели и мецени. Тоа значи дека деликатната изведба на *Дионис* на вазата декорирана во VI век пред н. е. од Ексекија има малку заедничко со една ренесансна или барокна изведба на богот на виното Бахус, латинизираната форма на неговото име под кое го среќаваме во овие епохи **(сл. 1)**. Сувата и хармонична форма на античкиот примерок нема речиси ништо заедничко со сетилниот начин на прикажување на разузданиот млад, поднапиен и екстатичен, складно граден маж, каков што го среќаваме во уметноста од XVI век натаму[3] (Carvalho de Magalhaes 2007, 16–17) **(сл. 2)**.

[2] Се мисли пред сè на Хомеровите епови Илијада и Одисеја, поемите на Хесиод (*Теогонија* 176–177), трагедиите на Есхил, Софокле и Еврипид, „Метаморфозите“ на римскиот автор Овидиј (Publius Ovidius Naso, 43 пр. н. е. – 8 н. е.), „Библиотеката“ на Аполодор, „Историја на природата“ на Плиниј (Venturi 31), римскиот поет Вергилиј (Publius Vergilius Maro, 70 пр. н. е. – 19 пр. н. е.) и неговата „Енеида“, која, потпирајќи се на Хомеровото искуство, со поетски јазик ја „отсликува“ римската историја, од бегот на Енеј од опожарената Троја до основањето на Рим, и претставува извор на бројни митски епизоди и мноштво информации за боговите на класичната антика.

[3] Како на другите свои црнофигуративни претстави, на амфората со сцената *Дионис му подава вино на својот син Ојнопион*, Ексекија ја приспособил својата линеарна претстава на ритмичната композиција, подредена на ограниченото сликовно поле на предметот, и со тоа ја задоволил илустративната страна на митот. Еден барокен Бахус насликан од Караваџо во 1595 година нема да има речиси ништо заедничко со споменатата античка претстава на богот, освен можеби венецот од винова



Сл. 1



Сл. 2

лоза на главата како неизбежен атрибут. Неговата изразена физичка реалност е доловена со контрастните светлосни визии на барокното сликарство, повеќе насочено да возбуди отколку да ја раскаже приказната, односно митот.

Вистина е дека некои митови биле фаворизирани во уметничката продукција, а други биле поретко ликовно претставувани низ столетијата. Тоа се должело на нивната популарност, но фактите говорат дека некои митови станале популарни токму поради честото ликовно презентирање, како оние за Афродита (Венера) и Херакле (Херкул) (Carvalho de Magalhaes 2007, 18). Со сета почит кон класичната митологија како нов и свеж тематски дискурс по илјадагодишно отсуство од ликовната сцена, уметниците, а потоа и нарачателите на уметничките остварувања во неа виделе и нови можности за дотогаш прилично ограничените уметнички слободи (Филиповска 2010, 2–3).

Раната ренесанса го вратила интересот за голото човечко тело и го довела до размери на култ[4]. Идеалот го поставиле *Аполон Белведерски*, *Венера Медичи*, *Белведерското торзо* и други антички статуи, оригинали или копии, кои добиле неприкосновено место во ватиканската колекција. Како урнеци за обликување на убавината на телесноста, овие примероци не влијаеле само на ренесансната скулптура туку и на сликарството, односно на ликовната уметност на епохата во целина (Џурант 1999, 404).

Меѓутоа, ренесансните уметници виделе нов потенцијал во митолошките приказни, каде што, освен убавината на човечкото тело, се отворила можност за отворено презентирање на сетилноста, на љубовта, особено на физичката љубов. Класичната грчко-римска митологија нудела широк дијапазон на митски љубовни врски и авантури, кои ќе овозможат еротската содржинска компонента да дојде до израз, се разбира, камуфлирана во митолошка тема. Предизвикот бил поттикнат од страна на богатата уметничка публика од редот на владетелските и аристократските кругови, но пред сè интелектуалната елита, која, совршено познавајќи ја класичната митологија, можела самата да влијае на тематскиот

[4] „Срамната“ голотија во христијанската уметност долго време била ограничена на претстави со „едукативен“ карактер: *Адам и Ева* и *Страшниот суд*. Во Фиренца во XV век започнува традиција на претставување на светители, светителки, маченици и библиски ликови без облека или оскудно облечени, како дел од религиозни композиции или поединечни фигуративни претстави.

избор[5]. Дури ни контрареформацијата со своите „покајнички“ потези нема да ги поколеба во изборот или само привремено ќе ги сопре во намерата да уживаат во љубовните страсти или страдања на паганските богови и митски јунаци. Ослободени од аскетското поимање на религијата, „новите пагани“, по угледот на неоплатонистите, прифатиле дека духот на антиката и духот на христијанството се преплетуваат. Преовладуваат констатациите дека световниот карактер на хуманизмот и растечката економска моќ на поголем број индивидуалци неретко отворал сомнеж во ширење на епикурејскиот животен стил, без морални ограничувања[6] (Џурант 1999, 505, 507; Burckhardt 1953, 279).

Бројноста на класичните митови што нудат подлога за еротски акцент во уметноста е вистински предизвик. Тргнувајќи од стандардизацијата на олимписките богови, важните класични извори, како и од популарноста и омилености на одделни митови во одделни епохи, уметниците и мецените биле добро упатени во деталите (Germ 2006, 56–58). Без сомнеж предничат љубовните авантури на богот Зевс (Јупитер) и претставите на Афродита (Венера) во повеќе или помалку страсните епизоди со нејзините љубовници (Cotterell 1997, 18–19). Оваа констатација не е изненадувачка, ако се земе предвид моќта на врховниот бог на Олимп, сепак оптоварена со сите човечки слабости, или пак неприкосновената и фатална убавина на божиците на љубовта. Но, списокот на митолошки љубовници што биле инспирација, прво за италијанските, а потоа и за фламанските и француските уметници што твореле под нивно влијание, е навистина долг: Бахус и Аријадна, Херкул и Дејанира, Херкул и Омфала, Хила и нимфите,

[5] Она што изненадува е фактот дека и црковните великодостојници се приклучиле кон ваквиот тренд, барајќи сликарски, графички и скулпторски дела со еротски набој да ги красат нивните приватни резиденции.

[6] Потпирајќи се на изворите, Џурант потврдува дека меѓу високите слоеви во ренесансата бил сè поприфатлив Епикуровиот став дека во животот треба да се ужива и дека сите уживања треба да се сметаат за невини додека не се докаже дека не се. Привлечноста на женската убавина триумфирала над теолошките забрани, а со своето однесување и начин на живот, и самите хуманисти покажувале непочитување на етичките норми.

Венера и Марс, Венера и Адонис, Аврора и Кефал, Данаја и златниот дожд (Зевс), Леда и лебедот (Зевс), Дијана и Ендимион, Орфеј и Евридика, Галатеја и Акис, Амор и Психе, Одисеј и Калипсо, Нептун и Амфитрита итн.

Една солидна група теми спаѓа во насилна љубов, односно грабнувања или силувања, и во нив можат да се вбројат: Грабнувањето на Сабињанките, Лукреција и Тарквиниј (како епизоди од римската историја), Грабнувањето на Прозерпина од Плутон, Грабнувањето на Леукиповите ќерки, Аполон и Дафне, а меѓу нив спаѓаат и повеќето напаствувања на Зевс, како Грабнувањето на Европа, Грабнувањето на Ганимед, Обесчестувањето на Калисто, Зевс и Семела, Сатирот (Зевс) и Антиопа и други опишани во Овидиевите *Метаморфози*, од кои уметниците често црпеле инспирација.

Сексуалната слобода, промискуитетот, истополовата љубов, дури и сексуалното насилство, но и фаталната судбинска и безусловна љубов биле достапни во митолошкиот свет и како такви долго време влијаеле на визуелната култура на континентот. Колку и да звучи претенциозно тврдењето дека митовите, односно приказните биле само покритие за сензуалноста и еротиката во уметноста, факт е дека во христијанската, било католичка или протестантска средина, класичната митологија претставувала катализатор на љубовни чувства, емоции, физичко задоволство, кои, во склад со современите естетско-стилски стандарди, ќе ѝ овозможат на публиката „одмор“ од христијанските мотиви и христијанската етика, поточно различност, уживање и забава.

Неретко се сретнува и ласцивно поистоветување на љубовници од високото општество или од владетелските кругови со соодветен митолошки пар. Познат е примерот со темата *Марс и Венера* на ренесансниот фирентински сликар Сандро Ботичели (Sandro Botticelli, 1445 – 1510), како една од првите отворени алузии на световните современи љубовници, Џулијано де Медичи и Симонета Веспучи **(сл. 3)**. Елитниот пар бил познат во Фиренца и јавно ја манифестирал својата страсна врска, што е сликовито споредена со митолошкото единство на божицата на љубовта и убавината и на богот на војната. Покрај тоа што госпоѓата била мажена, сите гледале со симпатии на „божествениот“ пар, бидејќи Симонета како

отелотворение на женската убавина била истовремено сакана на најхрабриот и најатрактивниот ерген на Републиката, кој бил брат на нејзиниот некрунисан владетел, Лоренцо Величествениот де Медичи. Ирелевантно е дали љубовниците ја доживувале својата врска како онаа на Марс и Венера или пак така ги доживеал сликарот. Ботичелиевото дело е резултат на неговата блискост со семејството Медичи во услови на најинтензивните неоплатонистички активности на Академијата на чело со Марсилио Фичино, што значи дека ја доловува и културната клима на времето[7] (Hankins 1990, 144).



Сл. 3

Линеарниот, речиси дводимензионален манир, како и самото композициско решение на ова дело, јасно го оддаваат моментот на опуштеност по љубовната игра, каде што Венера со ликот на Симонета нежно и самоуверено го посматра заспаниот Марс со ликот на Цулијано, совладан од сладок замор. Женскиот аспект прикажан преку божицата на љубовта го неутрализира машкиот

[7] Иако Платоновата Академија се поврзува првенствено со Лоренцо Величествениот де Медичи, нејзините почетоци се должат на заземањето на неговиот дедо, Козимо де Медичи, кој го овозможил финансиски нејзиното основање по угледот на атинската Академија. Фичиновата идеја за длабоко единство меѓу класичната филозофска мисла и христијанството силно се рефлектирала во сферата на ликовното. Види Т. Филиповска, „Влијанието на Платоновата Академија и неоплатонизмот врз западната уметност“, во *2400 години од основањето на Платоновата Академија*, *Зборник на текстови од меѓународната конференција*, Филозофски факултет, Скопје 2016, 221–248.

агресивен нагон прикажан преку богот на војната, со што ја истакнува својата доминација и контрола над него (Baldwin 2012, 18–19).

Во рамките на неговиот митолошко-алегориски иконографски концепт под влијание на неоплатонизмот, кај Ботичели прв пат во ренесансната уметност е забележлива специфична фузија на „овоземна" сексуалност и „небесен" ум, со што е практично премостен средновековниот јаз меѓу телото и доблеста, од една, и уживањето, од друга страна[8] (Lucie-Smith 1973, 48). Помирувањето на сетилноста и интелектот/моралот во оваа категорија Ботичелиеви слики било исто така резултат на охрабрувачките идеи што произлегле од соработката и покровителството на Лоренцо де Медичи, во чија поезија се чувствува паганска сензуалност облагородена со митолошка алегорија во хуманистичко руво.

Во *Пролетта* (*La Primavera*, ок. 1482/1483) е карактеристичен овидиевскиот момент на трансформација на шумската нимфа Хлорида, која ја силува Зефир, пролетниот ветер, во Флора, божицата на пролетта и земната плодност **(сл. 4)**. Во класичната митологија силувањето на нимфи и смртнички од божества е третирано како „божествена љубов" и голема чест за жртвите[9]. Според Овидиј, Зефир се искупил за стореното венчавајќи се со нимфата, која притоа се претворила во Флора, всушност прешла на повисоко ниво на егзистенција (Baldwin 2012, 5). Облечената Венера, опкружена со цвеќиња, е централна фигура на *Пролетта* на Ботичели, симбол на природната космичка сексуалност, плодност и на сезонското повторно раѓање. Овидиј ја развива идејата за Венера како цивилизирачка сила, што овозможува сликата да биде протолкувана како спој на брачната љубов со високата

[8] Ботичелиевите фигури на божици со забележлива интелектуално-спиритуална интерпретација не се разликуваат значајно од неговите Мадони, така што, и покрај голотијата и класичните прототипови што тој ги користи во сликите како *Пролет*, *Клевета*, *Раѓањето на Венера*, се чувствува воздржана сензуалност, со што тие претставуваат еден вид лична интерпретација на сликарот.

[9] Таа го симболизира остварувањето на ренесансната жена преку бракот и породот, што се огледува во смиреноста и исполнетоста на фигурата на Флора во однос на нагонската реакција на исплашената нимфа.

цивилизација, во случајот божица на политичките алегории на семејството Медичи, како што, според Лукреций, била мајка на Рим (Baldwin 2012, 7). Сензуалните танцувачки фигури на трите грации ја заокружуваат идејата за трансформација на земните страсти (Зефир) во спиритуалната љубов (Венера) со посредство на повисокиот ум, односно моќта на цивилизираното, но автократско владеење на Медичите, за чие време бракот претставувал микрокосмос на добро уредената држава.

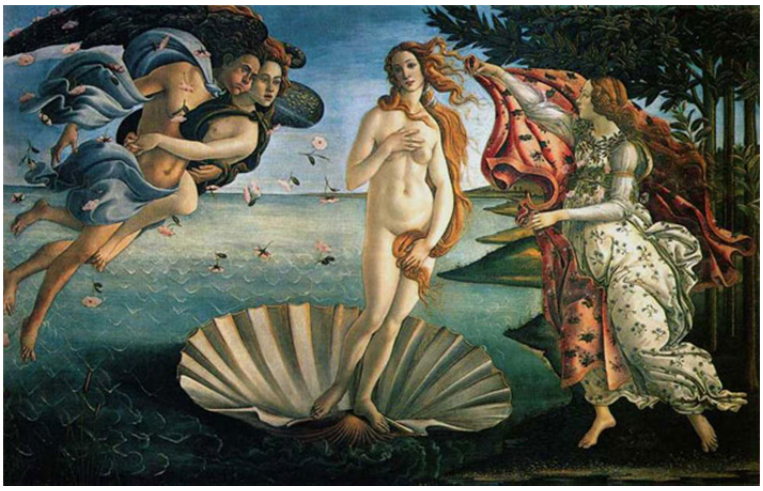


Сл. 4

Во 1470-тите и 1480-тите години ренесансните хуманисти ја развиваат идејата за космичката сексуалност на Венера. Ботичели бил секако во допир со поезијата на Анџело Полицијано, водечкиот поет во кругот на Лоренцо, и неговата поема во чест на Џулијано де Медичи (1475 – 1478), *Stanze per la Giostra.* Во одредени стихови може јасно да се препознае инспирацијата на сликарот за неговото дело *Раѓањето на Венера* (ок. 1482), во кое божицата излегува од морската пена составена од семето од пресечените гениталии на Уран, фрлени во морето од страна на неговиот син Сатурн, кој го кастрирал (Impelluso 2003, 240–241). Голата фигура на Венера поставена на школка, која ветровите ја носат кон брегот на Китера, се повикува на позата на *Venera Pudica*, античка статуа во инвентарот на Капитолинските музеи во Рим **(сл. 5)**. Како еден од првите женски актови на Ботичели и во ренесансната уметност воопшто,

оваа претстава се вбројува во редот на оние што внесуваат нов дух на „интелектуализирана“ сензуалност во ерата на неоплатонизмот.

Додека кватроченто ја открива пред сè убавината и складноста на човечкото тело, чинквеченто во ликовната уметност преку митолошките теми ја открива љубовната страст. Во некои остварувања таа се насетува, некаде се навестува, а некаде отворено се манифестира. Делата на високата ренесанса и маниризмот предничат во оваа смисла, отворајќи простор за барокната сензуалност, која не била повеќе нужно претставена со посредство на класичните митови, туку лесно ја препознаваме и во сакралната ликовна продукција[10].



Сл. 5

Проблемот на женскиот акт природно се наметнува во венецијанското сликарство на XVI век, со неговиот колористичко-хедонистички, воедно поетски пристап, препознатлив за современиците и познавачите. Честото претставување на божицата Венера, дури и надвор од вообичаениот митолошки контекст, како да станало сосема нормално за млетачките мајстори уште на почетокот на столетието. Нејзината убавина совршено се вклопува

[10] *Марија Магдалена*, *Сузана и старците*, *Бетсабеја на капење*, *Ноевото пијанство*, *Екстазата на св. Тереза* и други сакрални мотиви биле податливи за еротски „ангажман“.

со природниот амбиент или пак со раскошот на војводските палати, каде што го добива ликот на војводските милосници[11].

Заспаната Венера (1508 – 1510) на Џорџоне (Giorgio da Castelfranco, 1478 – 1510) е прва во низата венецијански сензуални слики кај кои е евидентен еротицизмот со антички буколички призвук **(сл. 6)**. Голата фигура на заспаната девојка се простира по целата ширина на сликата, овозможувајќи своевидно претопување на меките линии на нејзиното тело со оние на смиреният пејзаж зад неа. Оваа природна хармонија единствено ја нарушуваат белата и црвената ткаенина насликани под телото испружено во брановидна поза, истовремено истакнувајќи ја сензуалноста на инкарнатот. Фигурата на Купидон насликана првично била покриена со боја во 1843 година, а во нејзино отсуство изостанува атрибутот на митолошката божица. Постои можност во ваквата констелација претставата на Venus да биде протолкувана како Venezia (Paoletti, Radke 2005, 466). Нејзиниот сон може да имплицира и бег од стварноста во еден антички пасторален свет, како оној на Полифил во книгата *Сонот на Полифил* (*Hypnerotomachia Poliphili*), печатена во Венеција во 1499. Во тој случај сликата може да биде интерпретирана како поетска евокација на класична идила[12].

Без оглед дали ќе биде третирана како политичка алегорија или како поетична митологија, *Заспаната Венера* јасно манифестира еротичност, допирајќи си ги гениталиите со спуштената рака. Претпоставката дека, како со мотивот така и со форматот, сликата била наменета за спалната соба на нејзиниот нарачател, Џироламо Марчело, ја оправдува слободата на позата. Впрочем, според гинеколошките трактати од тоа време, мастурбацијата ја зголемувала плодноста на жената. Иако формално *Заспаната Венера*

[11] Се мисли на слики како *Урбинска Венера* или *Венера со свирачот на оргули* на Тицијан. Двете голи фигури на овие слики, поставени во лежечка положба, потекнуваат од *Заспаната Венера* на Џорџоне, која многу извесно ја довршил Тицијан. Особено е карактеристична *Урбинската Венера*, која има портретски црти и е насликана за урбинскиот војвода.

[12] Ова извонредно анонимно издание со описи на љубовните соништа на Полифил, исполнети со алегориски фантазии, користи митолошки локации и ликови, доловувајќи го пасторалниот амбиент низ кој Полифил трага по својата сакана Полија.

не се повикува на досега познат скулпторски примерок од античка провениенција, првото споменување на Венера што спие во класичната литература води до поемата на римскиот поет Клавдијан од 399 година, во која се слави венчавка, што би можело да ја објасни нарачката на сликата со вакво сиже (Paoletti, Radke 2005, 466).



Сл. 6

Алузија на класичната литература е видлива и на други слики на Џорџоне, како што се *Бура* и *Пасторален концерт*, но без еротската компонента присутна во *Заспаната Венера*. Тешко е да се одгатне намерата на сликарот во однос на улогата на женските актови во овие претстави, со кои конечно ќе биде воспоставен нов сликарски жанр во венецијанското сликарство, таканаречените *poesie*, познати по романтичната евокација на класична пасторала.

На истиот жанр припаѓа и Тицијановата (Tiziano Vecellio, 1488 – 1576) слика *Земна и небесна љубов* од околу 1514 година, насликана како свадбено платно за Николо Аурелио и Лаура Багарото **(сл. 7)**. Неоплатонистичкиот симболизам во голема мера се осврнува на претставата на Венера, која во основа извира од Фичиновата реинтерпретација на митологијата. Композицискиот концепт кореспондира со „Близначките Венери“ (Geminae Veneres), односно Профаната и Сакралната Љубов, обете еднакво вредни и достојни за почит (Eco 2010, 188; Panofski 1975, 123). Како рефлексија на обновените класични идеи и одраз на новиот уметнички вкус, сликата целно ја слави брачната сексуална љубов. Голата Venera

Celeste, нагрната со раскошна црвена драперија, седи на едната страна на камениот басен (саркофаг) со антички релјеф, додека како дотерана Венецијанка со цвеќе во раката, Venera Volgare седи на спротивната страна, но двете имаат идентичен лик. Меѓу нив Купидон со раката ја разбранува водата во басенот. Цветовите, зајаците во заднината, како дел од пејзажот, ја симболизираат плодноста на бракот, а очекуваната доблесност и создавачка моќ на невестата се јасно видливи во двојното значење на Венера (Paoletti, Radke 2005, 468–469).



Сл. 7

Подоцнежната слика на Тицијан, *Персеј ја ослободува Андромеда* (1556), со својата маниристичка изведба и композициски концепт носи повеќекратна еротско-сексуална импликација **(сл. 8)**. Таа ја манифестира фантазијата за врзување со окови и, воедно, спротивната на неа фантазија за ослободување на девојката од оковите. Симболичен е и самиот чин на напад на Персеј директно во отворената челуст на чудовиштето што се заканува дека ќе ја проголта убавицата (*vagina dentata*). Според Јунг, ослободувачката акција на херојот, спасувањето на девицата од опасноста, го симболизира ослободувањето на суштинското битие (*anima*) од „проголтувачкиот“ аспект на мајката (Lucie-Smith 1973, 211–212).

Паганската митологија им давала на уметниците широк распон на теми поврзани со воајерскиот импулс. Тицијановата верзија на приказната за *Дијана и Актеон* (1556 – 1559) го става акцентот на чувството за вина кај натрапникот. Додека божицата на ловот, во моментот на капење со своите придружнички, здогледувајќи го непоканетиот гостин, манифестира отворено негодување, нимфите што ја опкружуваат се повлекуваат исплашени **(сл. 9)**. Но, Тицијан

го прикажал и самиот Актеон во поза на изненаден посматрач, истовремено восхитен од глетката и исплашен од казната што ќе ја плати поради својата дрскост[13] (Impelluso 2003, 10–11).



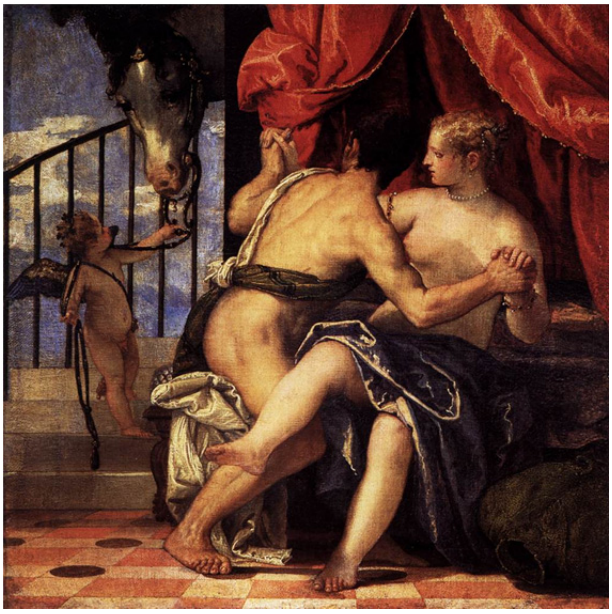
Сл. 8



Сл. 9

[13] Черепот од еленска глава на столбот меѓу капачките ја симболизира смртта што го очекува момчето, бидејќи Дијана, препознатлива по младата месечина на главата, набргу ќе го претвори во елен, кого ќе го растргнат сопствените песови. Според митот, таа се заколнала дека ниеден маж нема да ја види нејзината убавина без облека; Impelluso (2003), 83.

Бројните претстави на *Марс и Венера* во љубовна прегратка, настанати во временски распон од неколку столетија, ја носат еротиката во суштината на самата тема, но ретко некоја од нив оддава такво ниво на интимна поврзаност како сликата на Паоло Веронезе (Paolo Caliari Veronese, 1528 – 1588) од Галеријата Сабауда во Торино (1577 – 1580) **(сл. 10)**. Иако се благо свртени кон Купидон, кој ја држи уздата на коњот на Марс, сензуално насликаните испреплетени тела на Марс и Венера и нивните споени дланки ја истакнуваат суштината на соединувањето на природните сили врз рамноправна основа, неговата сила наспроти нејзината убавина (Carvalho de Magalhaes 2007, 286–287).



Сл. 10

Јакопо Тинторето (Jacopo Robusti Tintoretto, 1519 – 1594) ликовно го претставил и митолошкиот љубовен триаголник на сликата *Венера, Вулкан и Марс* (1545 – 1550) на која Вулкан приоѓа на постелата на неговата сопруга Венера, додека нејзиниот љубовник Марс, воин во оклоп, се крие под масата од каде што сирка да види што се случува во просторијата **(сл. 11)**. Манористичкиот сликар ја потенцирал еротската компонента на сцената и со поставување на штитот на Марс на ѕидот во дното на собата. Симболот на богот на војната е доказ за неговото присуство, но истовремено овозможува

посматрачот да не биде лишен од ниту еден детал од интимната претстава, вршејќи функција на кружно огледало. Песот што лае во насока на притаениот љубовник истовремено го открива (Impelluso 2003, 254–255).



Сл. 11

Темата *Парисовиот суд* била често сликана во шеснаесеттиот век, особено северно од Алпите, кога митолошките теми, во најголем број со еротска содржина, стекнале популарност и надвор од Италија[14]. Германскиот уметник Лукас Кранах (Lucas Cranach der Ältere, ок. 1472 – 1553) ја насликал претставата *Парисовиот суд* во неколку верзии. На нив се гледа групата божици што кореспондира со хеленистичката група на трите грации, три акта што претставувале идеал за женската убавина низ столетијата, од ренесансата, па натаму **(сл. 12)**. Но, наместо вообичаеното хармонично групирање на елегантните пози на фигурите, Кранах го потенцирал еротското во сликата со акцентирање на современите

[14] Нејзините сексуални импликации се интересни во услови кога Парис е посредникот, кој, како и посматрачот, гледа три голи убавици, но на некој начин е принуден на тоа. За да одговори на прашањето на божиците Венера, Минерва и Јунона, која од нив е најубава, со симболичното предавање на јаболкото на една од нив, Парис ја симболизира машката супериорност во ситуација кога, иако смртник, тој треба да просуди за трите бесмртнички.

моменти во неа. Парис е германски воин во метален оклоп, додека божиците носат раскошен накит, прозирни велови околу слабините или шапка, какви што носеле дамите од високите општествени кругови, но и куртизаните во Витенберг, отворено кокетирајќи со необични движења на нивните тела. Самиот контраст меѓу цврстината на оклопот и изложените меки женски облини носи сексуална алузија (Lucie-Smith 1973, 178).



Сл. 12

Декоративниот ансамбл насликан од Рафаел Санти (Raffaello Sanzio, 1483 – 1520) во Вила Фарнезина во Рим претставува заведувачка верзија на елегантниот сликарски манир, кој тој го претставил претходно во Ватиканските станци. Сликајќи овојпат за богатиот банкар Агостино Кици, во амбиентот на неговата Вила субурбана, наменета за слободно уживање на сопственикот и на неговите гости, Рафаел со неговите помошници создал свет на актови- фигури на богови и божици. *Свадбата на Купидон и Психе* (1518 – 1519) и *Примањето на Психе на планината Олимп*, на сводот на лоџата, се насликани со класичен вокабулар на форми, кои како да се повикуваат на студии од антички релјеф. Но, привидното

студенило на голите тела во дадениот контекст, всушност, претставува низа од актови во сугестивни пози, надополнети со зеленчуци во облик на фалуси или женски гради и отворени овошки на врамувачката гирланда околу таванската фреска **(сл. 13)**.



Сл. 13

Еротското уживање предадено со вешт илузионизам е дел и од Салата на Галатеја во Фарнезина. Инспириран од поема на ренесансниот поет Анџело Полицијано, близок на Лоренцо де Медичи, тука Рафаел го насликал *Триумфот на Галатеја* (1513), морската нимфа, која смеејќи се, не ја слушнала љубовната песна на киклопот Полифем упатена кон неа (Impelluso 2003, 97). Поставена на школка влечена од делфини и опкружена со морски митолошки суштества во страсна прегратка, нимфата суверено доминира со просторот на сцената **(сл. 14)**. Нејзиното спирално извиено тело елегантно се придвижува кон десно, додека црвената драперија, со која е обвиткано, се вее кон лево во драматичен контрапункт. Делфините во водата, школката под нозете на нимфата, како и крилатите купидони со затегнати лакови упатени кон Галатеја се симбол на Венера, а со тоа и на љубовта[15].

[15] Paoletti, Ratke (2005), 420. Рафаеловата претстава може да се гледа како негов одговор на *Раѓањето на Венера* на Ботичели. Обете слики се повикуваат на класичната митологија и обете поттикнуваат еротски фантазии. Колку што е потенцирана пластичната присутност на



Сл. 14

Живо сугерираните еротски задоволства во приватната резиденција на Кици не се наоѓаат само на нејзините ѕидови. Серија еротски цртежи за банкарот извел Џулио Романо (Giulio Romano, 1499 – 1546), во тоа време дел од екипата на Рафаел, чиј предводник станал по неговата смрт. Серијата цртежи, познати како *Пози* (*I Modi*, ок. 1517), биле изгравирани во познатата граверска работилница на Маркантонио Рајмонди, каде што инаку се изработувале гравури врз база на дела од познати мајстори и со тоа се ширеле нивните влијанија (Paoletti, Radke 2005, 420–421). Иако не биле единствени остварувања од ваков тип во сибаритската атмосфера на Рим во времето на Лав X, претставите на речиси акробатски сексуални пози го фрлиле граверот в затвор **(сл. 15)**. Сепак, се чини дека неговиот грев не била самата содржина на

централната фигура во нив, толку е пак нестварен и извештачен морскиот пејзаж. Умешно балансирајќи меѓу позата и движењето, Рафаел со Галатеја практично ги акцентира клучните моменти на класичниот стил во Рим од почетокот на шеснаесеттиот век.

графиките, туку фактот дека со нивната дисперзија бил пробиен тесниот круг на дискретни дворски консументи[16].



Сл. 15

Џулио Романо за војводата Федерико Гонзага во 1527 – 1530 година тематски ја повторил *Свадбата на Купидон и Психе*, како фреска во Палацо дел Те во Мантова **(сл. 16)**. Синот на Изабела д'Есте, како и Кици во Вила Фарнезина, сакал да направи палата за уживање со својата љубовница и притоа барал декор што ќе одговара на нејзината намена. Не е тешко да се претпостави дека во исполнувањето на неговите желби Романо тргнал од Рафаеловата фреска во Рим, но неговиот маниристички вкус се одразил на вибрантната разиграна сцена, со силен колорит, која ја напушта

[16] Хуманистите и учените великодостојници знаеле дека ваквите претстави биле поврзани со антички текстови и слики, особено од антички монети (*spintria*) што прикажуваат сексуална активност, а какви што Џулио Романо веројатно поседувал. Инаку во антиката не биле ретки фрески (Вила Мистерија, Помпеја, 79 г. пр. н. е.), вази и други предмети, најчесто со обреден карактер, со претставен сексуален чин; Lucie-Smith (1973), 16–25. Првата едиција на *I Modi* била уништена од страна на црквата, а од втората, од шеснаесет претстави се зачувани фрагменти. Секоја поединечна поза била проследена со стихови од Пјетро Аретино што се однесуваат на неа.

смирената идеализирана атмосфера на претставата на неговиот учител (Paoletti, Ratke 2005, 425–426). Во споредба со првата, оваа повеќе наликува на ласцивна баханалија, каде што пред очите на гостите предадени на телесните уживања, младенците веќе го консумираат својот брак на диванот, додека еден *amorino* ги овенчува нивните глави. Интимната блискост на телата и неуредно набраната постелнина под нив сугерираат дека уметникот ги познавал цртежите од *I Modi*. Лунетите над Свадбата ја раскажуваат приказната за Купидон и Психе, но и љубовните освојувања на Јупитер со еднаква сексуална енергија што извира од голите тела на сцената под нив.



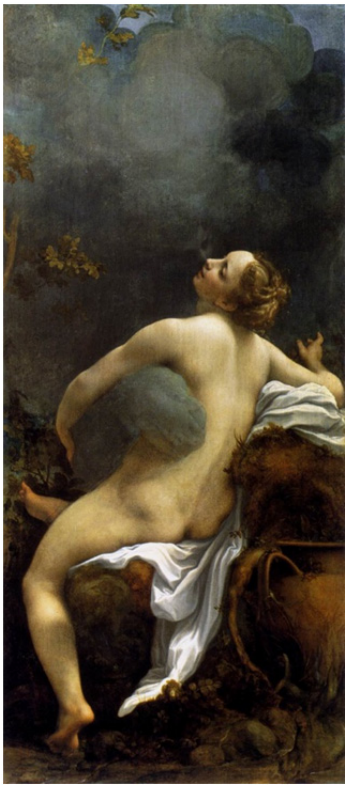
Сл. 16

Дворската манеристичка култура на XVI век, во спрега со тогаш веќе неизбежното инволвирање на класичната митологија како привилегија на учената елита и во комбинација со специфичниот вкус диктиран, меѓу другото, и од силното либидо на војводата Федерико II Гонзага, резултирала со серија еротски митолошки слики изработени од Корецо (Antonio Allegri da Correggio, ок. 1489 – 1534) за собата за уживање (на Овидиј) во војводската Палацо дел Те во Мантова. Се работи за пет масла на платно од средината на шеснаесеттиот век, кои до денес се сметаат за едни од најсензуалните уметнички остварувања на уметникот, но и на епохата, приказ на љубовните авантури на Јупитер според

Метаморфозите, насловени како: *Ија и облакот*, *Леда и лебедот*, *Орелот го грабнува Ганимед*, *Данаја и златниот дожд* и *Антиопа и сатирот* **(сл. 17 и 18)**.



Сл. 17



Сл. 18

Мајстор на златната светлина, Корецо во овие дела се покажал и како добар познавач на венецијанското сликарство, каде што централна тема бил женскиот акт, а Венерите на Џорџоне и Тицијан, рамномерно заплиснати со раскошна светлина, останале ненадминати по сетилноста и убавината на инкарнатот[17]. Неодоливата сензуалност на формите на Корецо евоцира еден сонувачки, „невин" паганизам. Митолошката содржина на платната му овозможила да им вдахне живот на извонредните композиции и да проектира концентрирана интимност, резултат и на неговиот интровертен уметнички сензибилитет. Колку оваа серија слики била драгоцена за војводата, говори фактот дека во знак на почит и со големи очекувања ги подарил на Карло V, императорот на Светото Римско Царство, како највредни експонати во неговата колекција.

Маниристичката епоха ја користела сексуалноста произлезена од класичната ерудиција и во ликовни претстави со алегориска содржина. Една од најпознатите слики во овој контекст е *Триумфот на Венера* (*Венера и Купидон*) на фирентинскиот уметник Ањоло Бронзино (Agnolo Bronzino, 1503 – 1572). Елегантната слика била направена меѓу 1540 и 1546 година за семејството Медичи, поточно за Козимо I, кој извел политичка и културна реставрација на фирентинската држава **(сл. 19)**. Во центарот на платното се прикажани Венера и Купидон во љубовен занес, опкружени со персонификации на Задоволството, Играта, Љубомората и Измамата, наткрилени со Времето и Вистината. Сложената симболика, создадена со јазикот на класичната митологија, упатува на современи случувања и пораки. Основната идеја е всушност прикажување на Раскошот, што е видливо во фактот дека Купидон клечи на перница, симбол на безделничење и сладострастие. Раскошот е опкружен со персонификации на лажни задоволства и зла, кои Времето и Вистината ги откриваат. Изборот на соблазнива сексуална сетилност како симбол на пороците, според Панофски, бил во склад со духот на контрареформацијата (Panofski 1975, 82–

[17] Faustinelli (1983), 84–87. Дијагонално поставените композиции дополнително пленат со маниристичката динамичност, која ја најавува барокната, но со извонредна елеганција и без интелектуализирачката извештаченост и претераната гестикулација на Романо.

84). Но, скокотливата појавност на сликата, дефинирана како „окултен еротизам“, секако била позначајна за Козимо I де Медичи отколку нејзиното значење, што било пресудно во четириесеттите години на XVI век да ја подари на францускиот крал Франсоа I, познавајќи го неговиот афинитет кон еротични сцени.



Сл. 19

Како уметниците во XVI век така и оние во XVII столетие, во склад со прифатливите начела, ја задоволувале потребата за еротизам само доколку е тој третиран на безбедно „растојание“. Иако во овој период еротиката навлегува и во христијанскиот репертоар со карактеристични теми и уште повеќе преку сензуалноста прифатена во изведбата на контрареформаторскиот „материјал“, паганско-митолошката сфера останала основа на овој план. Дури и отворената сексуалност била дозволена сè додека останувала во доменот на митот. Но, Анибале Карачи (Annibale Carracci, 1560 – 1609) и неговите современици постепено откриле единствен сликарски јазик, еднакво употреблив и за светите и за световните сцени. Во поглед на сетилноста тие многу научиле од венецијанските сликари на чинквеченто и од уметноста на Корецо. За тоа сведочат и фреските на Анибале во Палатата Фарнезе, кои

изобилуваат со актови со величествена имперсоналност, какви што сликале Џовани Белини и Тицијан во нивните *Баханалии* или пак Рафаел во *Триумфот на Галатеја* (Lucie-Smith 1973, 212). *Триумфот на Бахус и Аријадна* (1597 – 1602), водечката композиција на таванот на Галеријата Фарнезе, ги содржи сите карактеристики на Баханалиите и претставува вистински омаж на венецијанското сликарство на претходното столетие. Се работи за централната таванска сцена од Љубовите на боговите, тематски циклус порачан од Одоардо Фарнезе, внукот на папата Павле III. Фреските толку ги импресионирале современиците што практично иницирале пресврт од манирističkиот во барокниот стил **(сл. 20)**. Џовани Пјетро Белори, биограф на барокните уметници и следбеник на Платон, фреско ансамблот го нарекол „Човечка љубов водена од небесната љубов".



Сл. 20

Доказ за инспиративното повикување на уметноста на претходното столетие се и графиките со експлицитни сексуални сцени со порнографски карактер, работени според цртежи на Агостино Карачи. Денес се достапни графичките изведби на граверот Жак Жозеф Коани (Jacques Joseph Coiny) од крајот на XVIII век, но преовладува мислењето дека уште во шеснаесеттиот век цртежите на Агостино, познати под називот *Lascivie*, добиле графички отпечатоци од страна на Камило Прокачини (Camillo Proccaccini, 1561 – 1629). Станува збор за група од тринаесет до седумнаесет листа, настанати очигледно под влијание на

споменатите *Пози* на Романо, овојпат во уште посмела верзија, во која уште еднаш митолошките љубовници се искористени како актери. Биле распространети во осумдесеттите години на XVI столетие, кога Карачи во два наврати ја посетил Венеција, обезбедувајќи го нивното печатење. Митолошките претстави спаѓаат во листовите со помал формат и дел се сместени во пасторален пејзаж, а дел во современо уредени ентериери[18] **(сл. 21)**.



Сл. 21

Од сите европски сликари воопшто, Рубенс отишол најдалеку во сликарското отелотворување на еротиката, давајќи ѝ примарно место во сопствениот, а со тоа и во барокниот опус општо. Неговите бројни митолошки претстави веројатно ги исцрпеле сите можности на тематски план, а самиот колорит, заедно со динамичниот пастуозен потег, го засилува чувството на страст, плодност и животна сила. Вителот од силовито движење и еротски набој во неговата слика *Грабнувањето на Леукиповите ќерки* (од страна на Диоскурите) е само еден од примерите што го оправдуваат ваквиот

[18] Simons (2009), 198. Патриша Симонс смета дека биле наменети за поширока публика, за што сведочи добрата заработка од отпечатоците со која Агостино Карачи бил повеќе од задоволен.

статус на Рубенс (Zamurović 2003, 259). Неговиот стил совршено одговара на дихотомниот карактер на барокната уметност, сетилна и еротична, како во религиозните сцени така и во примерите со митолошка содржина **(сл. 22)**.



Сл. 22

Во доменот на скулптурата, примерите на еротски влог биле редуцирани уште од времето на ренесансата, но тие во поголема мера се потпирале на античките урнеци. Ниеден скулптор не успеал со толкава инвентивност да ја разбуди сетилноста како Џанлоренцо Бернини (Gian Lorenzo Bernini, 1598 – 1680). Неговите статуи имаат тенденција да доловат вистински тела во движење, со мека текстура, која речиси ги прекршува законите на медиумот. *Аполон и Дафне* (1622 – 1625), како и *Грабнувањето на Прозерпина* (1621 – 1622) го манифестираат духот на времето и истовремено сензибилитетот на уметникот, кој ќе го одреди натамошниот тек на скулпторската продукција во Европа. Извиените вити тела на Аполон и Дафне како да се втопуваат во камената маса отпорна на гравитацијата **(сл. 23)**. Бернини го одбира моментот на телесен контакт, неверојатно сложен за изведба, особено екстремитетите на Дафне, кои веќе се претвораат во лаворово дрво, откако Аполон ја достигнува обземен од страст, а нејзината мајка Геја ги исполнува

нејзините молитви за трансформација[19] (Ovid., *Metamorphoses*, I; Carvalho de Magalhaes 2007, 368–371).



Сл. 23

Грабнувањето на Прозерпина од богот на подземјето Плутон (грч. Хадес) Бернини го прикажал со една дотогаш невидена тактилност на преплетените тела во силовито движење (Impelluso 2003, 212). Тој го претставил моментот кога Плутон ја грабнува ќерката на Церера и Јупитер, цврсто зграпчувајќи ја за бутот и слабините, така што неговите прсти се зариени во „месото" на неговата жртва, оживувајќи го повторно каменот со неговото длето **(сл. 24)**. Маниристичката скулпторска група *Грабнувањето на Сабињанките* (1583) на Џамболоња, во неговото ингениозно решение составено од три фигури, е практично сугестибилниот пример што претходи на овој Бернииев проект.

[19] Ovidius (Hugo Magnus, ed., 1892) I, 452–524.



Сл. 24

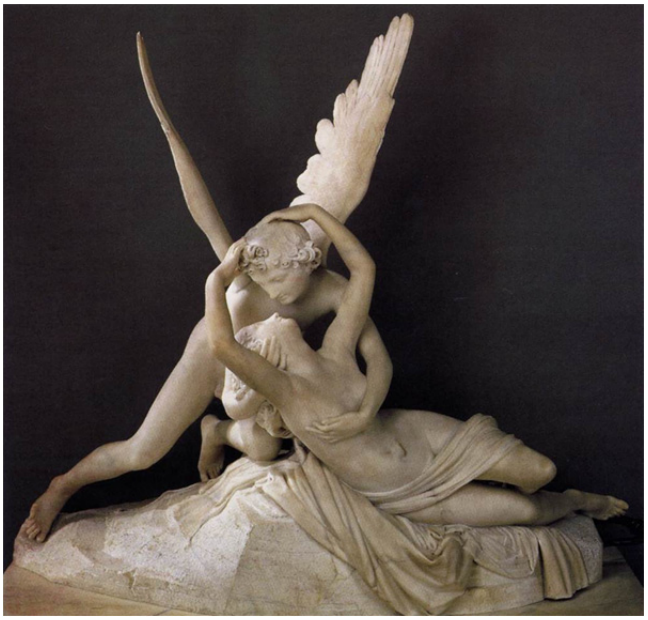
Влијанието на италијанските уметници на француската дворска уметност било интензивно уште од времето на Франсоа I и декорацијата на неговиот дворец Фонтембло. Присуството на Бенвенуто Челини (Benvenuto Cellini, 1500 – 1571) во француската кралска резиденција на Франсоа I, го направило разбирливо прифаќањето на скулпторските решенија во бернииевски стил во декорирањето и на Версајскиот дворец, а особено неговиот прочуен парк (Cloulas, Bimbenet-Privat 1998, 106–109, 112, 117, 127). Митолошките сижеа биле најпосакувани и најприсутни во декорот на резиденцијалните објекти, како омилени меѓу француските суверени. Оттука не изненадува поставувањето на скулпторската група *Грабнувањето на Прозерпина* (1677 – 1679) на висок кружен постамент со релјеф што го „опишува" целиот настан, како и раскошната скулпторска група во природна величина, *Аполон кого го капат нимфите* (1666 – 1675), во таканаречената Пештера на Тетида, двете дела на Франсоа Жирардон (François Girardon, 1628 – 1715), или пак *Ганимед со орелот* (Зевс) на Лавирон, кој е исто така изработен во 1682 за Версајскиот парк **(сл. 25)** (Toman 2004, 305, 306, 211). По углед на Бернииевото *Грабнување на Прозерпина* така и она на Жирардон се повикува на *Грабнувањето на Сабињанките* на Џамболоња, но за разлика од неговото мултидимензионално решение, Жирардоновото оддава речиси дводимензионални карактеристики и изгледа повеќе како релјеф. Покрај барокните

елементи на движење, внатрешните тензии и емоционалната сила на версајскиот примерок се ослабени од јасно дефинираниот ред и тенденција да се потенцира симетријата на групата.



Сл. 25

Навидум бескомпромисниот став кон моралните слабости на стариот режим не ја направил неокласицистичката уметност имуна на еротскиот поттекст извлечен од класични митолошки теми. Првичната воздржаност, која требало да биде антипод на разузданите слики на *peintres galants*, покажала искри на повторно разгорена страст во одделни дела, како на пример во корецовски сензуалната слика на Пјер-Пол Прудон (Pierre-Paul Prud'hon, 1758 – 1823), *Венера и Адонис* од 1810 година (Lucie-Smith 1973, 108–110). Дека студената воздржаност и цврстите контури не се препрека во распалувањето на еротскиот пламен, докажува и познатата скулпторска група на Антонио Канова, *Амор и Психе* (1787 – 1793). Нејзината сензуалност директно извира од извиените испреплетени тела на вљубените. Прегратката на Амор и предаденоста на Психе водат до усните што само што не се соединиле **(сл. 26)**. Оваа еротска епизода директно претходи на *Бакнежот* на Родин.



Сл. 26

Неразделна компонента на уметноста на романтизмот била неинхибираната фантазија на уметникот, која неретко имала еротски карактер. Наместо нежни чувства и префинета сензуалност, какви што користат неокласицистите, романтичарите биле повеќе склони кон претставување на насилни сцени, претстави на силување и бруталност. Фјузли, Гоја, Жерико, Делакроа и други уметници биле речиси зависни од извесен садистички елемент во третирањето на еротската тематика. Сликите на Јохан Тобијас Сергел (Johan Tobias Sergel, 1740-1814) изгледаат поразиграно и како да излегуваат од тој концепт. Темелејќи се на две традиции, грчко-римската уметност преку видните слики со еротска содржина во Помпеја и маниризмот, неговата серија цртежи (*Венера и Анхис*) оддава напнатост и трескавична енергија **(сл. 27)** (Lucie-Smith 1973, 112–115).

Декодирањето на секој мит во ликовната сфера на епохите на ренесансата и барокот зависи од социолошкиот контекст, односно од политичките, економските и културно-општествените прилики, како и од амбициите и потребите на самите мецени. Оттука, митолошките претстави можат да се протолкуваат како глорифицирачко-себеидентификувачки во политичка смисла, космолошки, моралистички или спиритуалистички алегории и најпосле како сексуално ослободување.



Сл. 27

Започнувајќи од ренесансата, митологијата им понудила на христијаните паганска атмосфера во која природниот свет на телото и на човечката сексуалност може да се слави слободно. Општо било прифатено сфаќањето дека митолошкиот свет, кој припаѓа на фиктивното минато, обезбедува дистанца од христијанската реална современост, дистанца што го легитимизира еротскиот сегмент. Замисленият митолошки свет припаѓал на природата, далечен од урбаната цивилизација на модерна Европа. Сè побројните еротски сцени припаѓале на светиот безвременски и херојски свет, кој кореспондирал со современият благороднички алегориски интелект.

Класичните митолошки теми претставуваат еротски влог во уметноста до денес, но по 1700 година, а особено по Француската буржоаска револуција и пробивот на романтизмот, постепено исчезнува социолошкиот контекст и историските услови што ја зголемиле нивната бараност и популарност. Започнувајќи од околу 1480 година во Фиренца, тие биле кохерентно поврзани со аристократскиот културен систем на раната модерна доба и со дворските карактеристики на општествениот поредок. Овие услови овозможиле ослободување на еротиката и сексуалноста во

ликовната уметност со посредство на класичната грчко-римска митологија, односно преку бројните митови со љубовно-еротска содржина. Најголемите европски уметници во текот на повеќе од две столетија дале свој придонес во дадениот уметничко-социолошки контекст да создадат огромна продукција од ваков тип, адаптирана на тековните стилски норми, но и како сведоштво за личните квалитети и таленти, кои ги ставиле во служба на големците на своето време, доволно моќни да уживаат во убавината на складните тела и ласцивните љубовни сцени. Митологијата им ја обезбедувала временската и тематската дистанца потребна да го зачуваат угледот и авторитетот, но самиот избор на темите и начинот на нивната изведба јасно алудира на ослободувањето од моралните стеги и сексуалната слобода што можеле да си ја дозволат во интимата на своите палати.

Список на илустрации

1. Ексекија, *Дионис му подава вино на својот син Ојнопион*, црнофигуративно сликарство на керамичка амфора, ок. 540 – 530 пр. н. е.
2. Микеланџело Караваџо, *Бахус*, масло на платно, 1595, Галерија Уфици, Фиренца.
3. Сандро Ботичели, *Марс и Венера*, ок. 1483, темпера на плоча, Национална галерија, Лондон.
4. Сандро Ботичели, *Пролет*, 1482 – 1483, темпера на плоча, Галерија Уфици, Фиренца.
5. Сандро Ботичели, *Раѓањето на Венера*, ок. 1482, темпера на платно, Галерија Уфици, Фиренца.
6. Џорџоне да Кастелфранко, *Заспаната Венера*, 1508 – 1510, масло на платно, Гемалдгалери, Дрезден.
7. Тицијан Вечелио, *Земна и небесна љубов*, 1514, масло на платно, Галерија Боргезе, Рим.
8. Тицијан Вечелио, *Персеј ја ослободува Андромеда*, 1554 – 1556, масло на платно, Колекција Валас, Лондон.
9. Тицијан Вечелио, *Дијана и Актеон*, 1556 – 1559, масло на платно, Национална галерија на Шкотска, Единбург.
10. Паоло Веронезе, *Марс и Венера, коњ и Купидон*, 1570-тите, масло на платно, Галерија Сабауда, Торино.

11. Јакопо Тинторето, *Венера, Вулкан и Марс*, 1545 – 1550, масло на платно, Стара пинакотека, Минхен.
12. Лукас Кранах, *Парисовиот суд*, 1527, масло на платно, Државен уметнички музеј, Копенхаген.
13. Рафаел Санти, *Свадбата на Купидон и Психе*, 1517 – 1518, фреска, Вила Фарнезина, Рим.
14. Рафаел Санти, *Триумфот на Галатеја*, 1513, фреска, Вила Фарнезина, Рим.
15. Маркантонио Рајмонди, фрагменти од *I Modi*, графики според цртежите на Џулио Романо, остатоци од втората едиција, под латинскиот наслов *De omnibus Veneris Schematibus*, Британски музеј, Лондон.
16. Џулио Романо, *Свадбата на Купидон и Психе*, 1526 – 1528, фреска, Сала на Психе, Палацо дел Те, Мантова.
17. Антонио Алегри Корецо, *Леда и лебедот*, 1531 – 1532, масло на платно, Гемалдгалери, Берлин.
18. Антонио Алегри Корецо, *Ија и облакот*, 1531 – 1532, масло на платно, Уметничко-историски музеј, Виена.
19. Ањоло Бронзино, *Алегорија со Венера и Купидон*, ок. 1545, масло на платно, Национална галерија, Лондон.
20. Анибале Карачи, *Бахус и Аријадна*, фреска, 1597 – 1602, Палата Фарнезе, Рим.
21. Агостино Карачи, *Пандора и Епиметеј?*, од серијата *Lascivie*, во графичка изведба на Камило Прокачини кон крајот на XVI век.
22. Петер Паул Рубенс, *Грабнувањето на Леукиповите ќерки*, 1618, масло на платно, Стара пинакотека, Минхен.
23. Џовани Лоренцо Бернини, *Аполон и Дафне*, мермер, 1622 – 1625, Галерија Боргезе, Рим.
24. Џовани Лоренцо Бернини, *Грабнувањето на Прозерпина*, мермер, 1621 – 1622, Галерија Боргезе, Рим.
25. Франсоа Жирардон, *Аполон кого го капат нимфите*, 1666 – 1675, мермер, Версајски дворец.
26. Антонио Канова, *Амор и Психе*, 1793, мермер, Лувр, Париз.
27. Јохан Тобијас Сергел, *Венера и Анхис*, скица со мастило, од серијата цртежи „Страсни љубовници“, Национален музеј, Стокхолм.

Литература

Џурант, В. (1999), *Ренесанса*: *Историја италијанске цивилизације 1304 – 1576*, Посебна издања, књига бр. 34, Народна књига – Алфа, Београд.

Граси, Е. (1974), *Теорија о лепом у антици*, (Ernesto Grassi, *Die Theorie des Schonen in der Antike*, Verlag M. DuMont Schauberg, Koln, 1962), Књижевна мисао, Београд.

Филиповска, Т. (2010), 'Митологијата во европската нововековна уметност', *Systasis* 16, http://www.systasis.org/pdfs/systasis_16_1.pdf (пристапено на: 3.4.2018).

Baldwin, R. (2012), 'Boticcelli and the Rise of Classical Mythology in Western Art', http://www.socialhistoryofart.com/.../Baldwin%20%20Botticellis%20Birth%20of%20Venus (пристапено на: 7.4.2018).

Burckhardt, J. (1953), *Kultura renesanse u Italiji*, prev. Milan Prelog, Matica hrvatska, Zagreb.

Carvalho de Magalhaes, R. (2007), *Myths: Classical mythology in the visual arts*, McRae Books, Florence.

Cloulas, I., Bimbenet-Privat, M. (1998), *Treasures of the French Renaissance*, Harry N. Abrams INC. Publishers.

Cotterell, A. (1997), *Classical Mythology: The Ancient Myths and Legends of Greece and Rome*, Ultimate Editions, Anness Publishing, London.

Eco, U. (2010), *On Beauty: A History of a Western Idea*, Secker&Warburg, London.

Faustinelli, M. (ed.) (1983), *Il Cinquecento, La pittura del Cinquecento in Italia, L'eta manieristica in tutta Europa*, Editoriale del Drago, Milano.

Garen, E. (1978), *Kultura Renesanse*, IV ed., Editori Laterza, Bari (I ed. 1967).

Germ, T. (2006), *Podoba in pomen v likovni umetnosti: Osnove ikonografije*, Založba Pivec, Maribor.

Hankins, J. (1990), 'Cosimo de'Medici and the 'Platonic Academy'', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 144–162.

Impelluso, L. (2003), *Gods and Heroes in Art*, transl. Thomas Michael Hartmann, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

Lucie-Smith, E. (1973), *Erotizam u umetnost zapada*, Izdavački zavod Jugoslavija, Beograd.

Ovidius, P. (1892), *Metamorphosis* (Hugo Magnus, ed.), Friedr. Andr. Perthes, Gotha, http://perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atex%31999.0 (пристапено на: 7.4.2018).

Panofski, E. (1975), *Umetnosti i značenje: Ikonološke studije*, prev. Svetozar M. Ignjačević, Nolit, Beograd.

Paoletti, J. T., Radke, G. M. (2005), *Art in Renaissance Italy*, Pearson, Prentice Hall, New York.

Simons, P. (2009), 'Agostino Carracci's Wit in two Lascivious Prints', *Studies in Iconography* 30, 198–221.

Toman, R. (ed.) (2004), *Baroque: Architecture, Sculpture, Painting*, Könemann.

Zamurović, A. (2003), *Mitologija Grka i Rimljana: Ilustrovani enciklopedijski rečnik*, Stoper Book, Beograd.

Classical mythology as an erotic input in the European art

SUMMARY

Tatjana Filipovska

Department of Art History and Archaeology
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

tatjanaf@fzf.ukim.edu.mk

Classical myth was understood in several ways from the Renaissance through the seventeenth century: as politics and flattery, cosmology, moral or spiritual allegory and as erotic body and sexual liberation. To understand the historical significance of any mythological representation in the Western Art, it is necessary to examine patronage and the purpose of a given work at a particular historical moment. Decoding mythological imagery can be done by locating images in their original social context and historical moment.

Beginning with the Renaissance, mythology offered Christian viewers a pagan atmosphere where the natural world of the body and

human sexuality could be celebrated with a new freedom. Because of the accepted statement that leaded mythological world to be treated like strictly separated from the Christian present, mythology was given the legitimized distance. For fifteenth–century Europe, myth belonged to a fictitious world of pagan deities which had no true reality. Distant also in time, mythology belonged to a world of imagination. Mythology was generally imbedded in a world of nature, far from the urban civilization of modern Europe. It legitimized the naked human body by relocating it into a sacred, timeless, and heroic world, usually elevated to a noble allegorical intellect.

In the early modern Europe pagan mythology opened for the Christian elites a universe of respectable erotica. The flood of nudes in Western Art after 1480, resumed hundreds of narratives celebrating the body and sexuality, representing the erotic input of the Classical mythology. This tradition continued right through the seventeenth century and gradually broke down after 1700 and especially after the French Revolution and the rise of Romanticism. While classical mythology continued to operate within Western art, it was no longer tied to the coherent, early modern aristocratic cultural system and social order from which it sprung.

Key words: Classical mythology, Fine arts, Eroticism, Renaissance, Baroque

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 2-264(38):616-022.7

Чумата во древните митологии и античките извори и во македонското духовно творештво

Лидија Ковачева, д-р

kovachevalidija@gmail.com

АПСТРАКТ

Античките извори нудат голем број дијагнози на заразни болести од кои страдало тогашното население, ни даваат непогрешен опис на чумата со детални описи на масовна појава на гнојници и отоци кај заболените, и тоа на лимфните јазли под пазувите, на слабините и на вратот веднаш под ушите, но не даваат одговор на прашањето кога за прв пат се забележува појавата на епидемија или пандемија на оваа заразна болест во човештвото. Стравот на народите што низ вековите биле изложени на оваа болест, а која во најголем број случаи завршувала фатално со смрт, како и немоќта да се борат против неа, довеле до состојба на зголемена религиозност. Освен митолошките прикази за чумата, бројни антички извори и историографски записи даваат обемен приказ на стравот на луѓето од оваа болест, наместа прикажани како им се молат на божествата и им принесуваат свети жртви, а од друга страна како прибегнуваат кон „оноземското“, барајќи спас во спиритуалното и окултното преку употреба на пророштва, магии, носење амајлии итн.

Клучни зборови: чума, митолошки прикази, антички извори, епидемија, пандемија.

Чумата во древните митологии и античките извори и во македонското духовно творештво

Согласно со истражувањата на Е. Панагиотакопулу, чумата или медицински наречена бактерија *Yersinia pestis* потекнува од нилскиот стаорец од Египет *Arvicanthis niloticus*. Заразениот стаорец за време на излевањето на реката Нил, преку водите низ речното корито бил пренесуван во житниците и домовите на крајбрежното население и на тој начин ја ширел епидемијата на чума. Најстарите остатоци од нилскиот стаорец, согласно со археолошките истражувања, се откриени во јужниот дел на Судан, во Дебат-ел-Ехеима, датирани од 1600 до 1000 г. пр. н. е. Бидејќи стаорецот бил претставен на камената гробница на фараонот Бакет III од 11-тата династија, се претпоставува дека бил многу добро познат меѓу населението од Средното Египетско Кралство како причинител на епидемијата на чума (Panagiotakopulu 2004, 271–272). Античките извори ја бележат и појавата на чума во 40 г. пр. н. е., во времето на владеењето на Клеопатра. Иако најголемите придобивки од областа на медицината Египќаните ги остварile во III в. пр. н. е. во Александрија, сепак, најраниот и најдеталниот опис на епидемијата на бубонска чума го дале дворските лекари на Клеопатра (Burstein 2004, 60). Стравот од чумата и нејзината разорна моќ кај Египќаните бил толку многу голем што го овоплотиле во египетската митологија каде што чумата е претставена преку силите на темнината и злото, Себо и Сами.

Иако со сигурност не се знае за каков тип на чума се работело, согласно со записите, населението на Вавилон повеќе пати било заболено од чума. Најраните записи за појавата на епидемија на чума датираат од средновавилонскиот / средноасирскиот период, кој траел од 1531 до 1000 г. пр. н. е., до нововавилонскиот / новоасирскиот период, кој траел од 1000 до 626 г. пр. н. е. (Kasak, Veede 2001, 8), поточно во периодот од 1100 до 750 г. пр. н. е. (Boardman et al. 2008, 5), кога на глинени плочки е заведена преселбата на вавилонските племиња поради уништувањето на посевите како резултат од временските нерегуларности, што довело до појава на епидемии од чума (Kasak, Veede 2001, 8). Честата изложеност на Вавилонците на оваа болест, која во поголем процент завршувала фатално со смрт (Boardman et al. 2008, 302), довела до

создавање систем на митолошки преданија, во кои на едноставен начин се толкувале појавите и причините за нештата во светот, па оттаму и за чумата, кои со текот на времето биле запишувани на глинени таблички. Во најпознатата вавилонска библиотека во Нинива, откриени се глинени таблички на кои се заведени причините за појавата на чумата како резултат на порастот на населението што кревало многу врева и им здодевало на божествата. Така, божествата одлучиле да го преполоват човештвото, па затоа им ја испратиле првата чума, а потем и сушата, поплавите итн. Единствениот познат еп за кој се смета дека е создаден со цел да даде етиолошко објаснување за проблемите предизвикани од епидемиите од чума, па оттаму и да се соочи со одредената специфична историска ситуација на епидемијата на чума што се случила во Вавилон во 756 г. пр. н. е., е „Епот за Ира". Имено, во епот се раскажува за вавилонскиот врховен бог Мардук, кој провоциран од итрината на Ира, вавилонскиот бог на чумата, се налутил на жителите на Вавилон и го напуштил градот. Тогаш богот Ира сакал целиот град Вавилон да го опустоши со чума, но бил спречен од неговиот везир Ишум, па се покајал и го благословил Вавилон (Boardman et al. 2008, 302).

Дека и Етрурците често пати страдале од оваа болест сведочи и етрурскиот симболички дванаесетмесечен лунарен календар, во кој свештениците ја толкувале појавата на „гром", претставена преку симболот за гром, како предзнак за појава на чума во претстојната година (Thomson de Grummond, Simon 2006, 173), па на овој начин сакале да ги предупредат своите граѓани. На пр.: на 15-тиот ден од месец февруари, „ако грми, воздухот ќе пренесува чума, создаден и од sверовите и од глувците"; на 28-иот ден од месец јули, „ако грми, тогаш водата ќе биде нечиста и ќе биде заразена од чума од затруени влекачи"; на 13-тиот ден од месец август, „ако грми, тогаш ќе има чума на телата и кај луѓето и кај немите животни"; на 8-иот ден од месец декември, „ако грми, тогаш ќе има заразни болести, ќе има изобилство на лешови и чума кај добитокот" итн. (Thomson de Grummond, Simon 2006, 184, 186, 188).

Најдоследен опис на потеклото и појавата на најголемата пандемија на чума што се случила кај Атињаните за време на втората година од Втората пелопонеска војна во 430 г. пр. н. е. нуди

Тукидид (Тукидид, II.47.2–3, 52.1–53.4). Според неговите записи, чумата прво се појавила во делот на Етиопија што лежи врз Египет и потоа се спуштила во Египет, Африка, па оттаму со бродови била пренесена на пристаништето во Пиреја. По стивнувањето на пандемијата на чума истата година и по првичниот масовен помор на Атињаните, иако се мислело дека епидемијата на чума завршила, таа уште два пати се појавила, и тоа во 429 г. пр. н. е. кога заболел и починал Перикле (Plut. *Per.* 38.2), кој дури пробал да се заштити од болеста со амајлија (*periapton*) што му ја изработила некоја жена маѓепсничка и му ја закачила околу вратот (Dickie 2003, 90), но безуспешно, и неколку години подоцна во 427/426 г. пр. н. е., со уште поголем замав, и покосила една третина од жителите на Атина (Тукидид III.87.3).

Најверодостоен и со мноштво клинички детали е приказот на Тукидид, кој се јавува како очевидец на чумата (*loimos*) во Атина:

> „I.47.2 На почетокот на летото, Пелопонежаните и нивните сојузници, со две третини од своите сили, како и порано, ја нападнаа Атика под команда на спартанскиот крал Архидам, син на Зексидам, и ги зазедоа своите позиции и почнаа да ја уриваат земјата. II.47.3 Не поминаа многу денови откако беа во Атика, кога чумата првин започна меѓу Атињаните. Беше кажано дека претходно избувнала во голем број други места, како Лемнос, но никаде на друго место не беше забележана толкава зараза или предизвикан толкав број на смртни случаи... II.52.1 Постојните страдања станаа уште полоши со преселувањето на луѓето од внатрешноста во градот, и новодојдените беа погодени од најлошото. II.52.2 Немаше куќи за нив, и живееја исто како во текот на летото, во задушливи колиби, и умираа без проблем, лешовите на умрените лежеа врз други лешови, а полумртвите се влечеа по улиците и околу фонтаните поради нивната жед за вода. II.52.3 Храмовите во кои беа живите беа полни со лешови на луѓето што умреле таму; поради катастрофата што толку многу им натежнуваше и не се знаеше дали ќе преживеат, луѓето се свртеа кон

занемарување на светите нешта. II.52.4 Сите погребни обичаи, кои досега се спроведуваа, беа занемарени, и ги закопуваа мртвите секој како најдобро може. Многумина се свртеа кон неблагодарни средства за отстранување на лешовите на мртвите поради недостатокот на роднини и бројот на оние што веќе починале; па ги добија кладите на другите луѓе што претходно ги имаа поставено и своите лешови ги стават врз нивните и ги палеа, а ако некој друг веќе започнал со горење, на врвот го фрлаа телото што го носеа и си заминуваа. II.53.1 Од друг аспект, чумата и за градот претставуваше почеток на беззаконие. Се гледаа брзите промени на среќа на оние што беа богати и починаа ненадејно и на оние што претходно не поседуваа ништо, а потоа одеднаш го наследија она што другите го имаа, и луѓето почнаа полесно да се осмелуваат на чинот на самоуживање, кој претходно го чуваа во тајност... II.53.4 Не се воздржуваа ниту поради стравот од боговите, ниту од правото на мажите и го сметаа за исто дали некој се поклонил на боговите или не, бидејќи видоа дека сите умираат еднакво, а не очекуваа да живеат доволно долго за да се одржи судењето или да бидат казнети за нивните дела и повеќе сметаа дека казната е веќе одлучена и виси над нив и дека е разумно да се ужива во животот уште малку пред таа казна да пристигне.“

Согласно со старогрчката митологија, причината за појава на чума била љубопитноста на Пандора, која, иако ѝ било забрането, сепак го кренала капакот на ковчежето, и од него излегле сето зло, беда и сите болести (Rudhardt 1966, 209–288), меѓу кои и чумата, па оттаму, според Хесиод, сите страдања на луѓето се поради злото од жената (Evelin-White 1914, 30) („Не давај ум да ти смае сал вртиопашка жена умилно дрдорејќи: на амбарот твој таа мисли! Оној што верува во жена, поверувал в’измамник веќе.“ Хесиод, превод Митевски 1996, 61). На ова се надоврзал и Семонид (VII в. пр. н. е.), според кого жената била чума, создадена од Зевс за да го наруши менталното трпение на мажот (Sienkewicz 2007, 742). Бројни

се митолошките преданија кај старите Грци во кои е вклучена чумата, на пр. митот за Хермес Криофор, кој носејќи овен на своите раменици околу градот успеал да го оддалечи и спречи понатамошното ширење на заразата од чума кај добитокот (Eisler 1921, 53); митот за Мирмидонците, кои всушност биле мравки (ст.грч. *myrmidon* мравка) што чумата ги претворила во мажи, откако го покосила целиот остров (Strabo VIII.16).

Бројни митови раскажуваат за жртвувањето на млади благородни девојки за спас на заедницата од чума, па дури биле користувани одредени религиозни дејства овоплотени во атичкиот религиозен (фестивалски) календар – *kata theon* (*κατὰ θεὸν*) (Burkert 1985, 225), на пр., со цел смирување на гневот на Артемида и спас на народот од чума се празнувал празникот *Mounychia*, демонстриран преку ритуална игра на подражавање мечка (*arkteuein*) од страна на девојчиња не помали од 5 и не постари од 10-годишна возраст (*arktoi*). Девојчињата биле облечени во долги жолтеникави фустанчиња и, според Х. В. Парк, преку обредна игра го подражавале одењето на мечката на задните нозе. Симболиката на користувањето на оваа игра се забележува во митот за Артемида од Мунихија. Во митот се говори за питома мечка што се населила во светилиштето на Мунихија. И покрај питомоста, при игра со девојче што ја задевало, во момент на бес, мечката ѝ го извадила едното око, а братот за одмазда ја отепал. Кога Артемида разбрала за случката, од жал за мечката, нејзиниот бес почнал да расте, и таа за казна кај народот пратила чума. Кога Атињаните побарале лек од пророците, им било речено да ги натераат своите ќерки да го подражаваат однесувањето на мечка како чин на покајување. Со намера да го спасат народот од чума, а воедно и да го смират гневот на Артемида, Атињаните гласале ниедна девојка да не смее да се омажи доколку не го изведе овој ритуал. Во времето кога овој ритуал бил прифатен како дел од атинската државна религија, обредната игра на мечката била користувана од страна на лимитиран број аристократи и привилегирани членови на заедницата (Parke 1977, 139–140).

Со цел прочистување од гревовите, кај старите Грци се празнувал и празникот *Thargelia*, преку избирање на двајца мажи на сметка на нивната грдотија (*Pharmakoi*), на кои речиси цела година

од страна на Атињаните им се нудело чиста, свежа и скапа храна. По истекот на годината ги облекувале во свети рува, ги дарувале, ги кителе со ѓердани направени од црни и бели смокви што укажувале на сладост и разврат и потем, така дотерани, ги терале да трчаат по градските улици, додека луѓето ги удирале со смоквини гранчиња и стебленца од морски кромид (*skilla*), ги терале да се движат меѓу болните од чума, а на крајот од обредниот чин со каменување ги протерувале од градот заедно со нивните гревови (*miasma*) (Фласељер 2002, 218) со цел нечистотијата „да се фрли надвор од границите за никогаш повторно да не се врати“ (Burkert 1979, 82–84). Ваквиот метод на прочистување се забележува во повеќето старогрчки градови што биле опфатени со чума, на пр. Масалија (Burkert 1979, 82), со цел една и иста за сите, прочистување како предуслов за нов почеток (Ковачева 2013, 183).

Стравот од чумата бил толку голем што и Хомер, уште во првото пеење во *Илијада*, го опеал гневот на Аполон, кој замавнувајќи со стрела кон логорот каде што биле сместени луѓето на Агамемнон, ја раширил чумата, заболувајќи ги првин мазгите и кучињата, а потем и луѓето (*Илијада* I, 314). Бројни антички трагедии биле создадени врз трагедиите што ги снашле луѓето поради поморот од чума, како на пр. Ојдип тиранин, трагедија на Софокле, во која се раскажува за духот на Лај, кој го обвинил Ојдип, кралот на Теба, дека го отепал него, т.е. татка си, па се оженил со мајка си, од која и синови и браќа и ќерки и сестри добил, па затоа Теба ја навјасала голема чума, и оттаму Ојдип морало да биде казнет. Поради стравот од чумата, во трагедиите е прикажано и прибегнувањето кон оноземското и барање спас во спиритуалното и окултното. Се издвојува очајноста на Медеја во истоимената трагедија на Сенека, која ја довела до состојба да прибегне кон магија и со допирот на маѓепсничкиот сад со нејзината лева рака да ги повика злите демонски сили за да ги заразат со чума сите оние што ѝ застанале на патот на нејзината среќа (Сенека, *Медеја* VV. 670–843).

Како и повеќето антички народи, и Римјаните појавата на епидемија на чума ја припишувале на гневот на божествата, па за да ги одоброволат, барале спас во пророштвата. Се издвојува приказот на Тит Ливиј во кој е даден описот на сериозната невообичаена

временска состојба што се случила во текот на зимата во 400 г. пр. н. е. Имено, патиштата биле затрупани со снег, а реката Тибар била смрзната и воопшто не било возможно да се плови по неа. Ваквото невообичаено студенило настапило по топлата сезона, па оттаму и појавата на епидемија на чума што ги покосила и луѓето и животните. Бидејќи ваквата состојба подолго време се задржала, Ливиј дал образложување на одлуката на Сенатот да се побара совет од „Книгата на Сибила" (Fowler 1911, 261), истакнувајќи ја екстремноста на неволјата што ги затекнала, која е „*...cuius insanabili pernicie quando nec causa nec finis inveniebatur,...*" („...неизлечива, кога ниту можност, ниту крај на уништувањето да се најде") (Livy, v. 13), состојба што не можела да се совлада и да се отстрани ниту со лекови, ниту пак со вообичаени религиозни молитви и помагала. Фаталистичките верувања во пророштвата на Сибила се потврдуваат и со признавањето на „Книгата на Сибила" од страна на Сенатот на Римската Држава. При појавата на алармантни состојби на римската територија, вообичаени биле консултациите на Римјаните и Сенатот со „Книгата на Сибила", која била составена од околу илјада реда античка пророчка поезија. Овие поетски редови нуделе објаснувања за одредени настани, но и совети за подобрување на настанатите состојби (Ковачева 2013, 252–253).

За време на пандемијата на чума што се случила во 364 г. пр. н. е., Римјаните појавата на оваа болест ја припишувале на гневот на божествата, па оттаму, за да ги одоброволат, во 354 г. пр. н. е. вовеле игри (*ludi*) и ги повикале етрурските танчарки преку нивниот миметички танц исполнуван само со придружба на авлос, без песни и гестови, да го протераат злото (Evans 2005, 75), а пак за време на епидемијата на чума што се случила во 174 г. пр. н. е., Римјаните започнале да празнуваат и дводневен празник (фестивал) (Ливиј, 41.21.11). За време на чумата што се случила во Антиохија, кај Римјаните стравот од чумата станал уште поголем, па за помош се обратиле до пророчиштето во Делфи, од каде што добиле одговор дека спас од чумата можат да добијат само преку жртвување на дете од граѓаните. Познатиот оратор Либаниј вложил голем напор да ги убеди своите сограѓани да го одбијат овој предлог бидејќи: „ждрепката паднала на синот на магот (маѓепсникот). Магот ветил

дека ќе ја сопре чумата ако го остават неговиот син настрана“ (Libanios, *Declamatio* 41 [*Magi repulsa*] *Incerta*, Foerster 7.367).

За време на римското владеење, епидемиите на чума продолжиле и во нововековието. Аполониј од Тијана, филозоф и чудотворец од I в. н. е., првиот што чудата од сферата на магијата ги префрлил во сферата на религијата, бил обвинет за вештерство бидејќи ја претскажал појавата на епидемија на чума во Ефес, која ја гледал во човечка форма и чии причинители, според него, биле зли демони (Luck 2006, 143), налик на мненијата на повеќето народи од античкиот период, кога не само чумата туку и другите болести „редовно им се припишувале на демоните“ (Little 2007, 234). Изјавата на Аполониј кај Филострат: „...не сум обвинет бидејќи го спасив градот Ефес од чума, туку бидејќи претскажав дека тие ќе бидат посетени од епидемија“, сведочи за неговото обвинување за маѓепсништво од страна на просекуторите. Фактот дека ги спасил Ефесјаните од чумата воопшто за нив не бил битен (Philostratus, *Life of Apollonius of Tyana* 8.7.9–10). Аполониј дури и заслугите за уништувањето на чумата му ги припишал на Херакле, кому потем му било посветено и светилиштето во Ефес.

Лукретиј потресниот опис на чумата и нејзините фатални последици што се случиле во Рим во II и III в. н. е. ги дал потпирајќи се на описот на Тукидид за чумата кај Атињаните во 430 г. пр. н. е.:

> „Многу трупови лежат непогребани на земја, натрупани еден врз друг... Осамени погребни поворки се движат без тажаленки до гробовите... Изложени на улиците и на јавните места можат да се видат многу делови од екстремитети, полумртви, извалкани со нечистотија, свиткани во партали во беда умираат, со ништо за да си ги покријат коските освен сопствената кожа... Секој свет храм на божествата е закупен од смртта на безживотните тела... заземен од толпа трупови... начинот на погребување што дотогаш беше во мода веќе не се практикува... Мажите ги фрлаат своите роднини по крв на кладите изградени за други и со факели поставени под нив, среде насилни протести“ (Lucretius 1994, 197–199).

За стравот што луѓето го чувствувале од самиот поим чума сведочат десетте библиски чуми во Стариот завет (Стар завет, *Втора книга Мојсеева, Исход*, 7–13), чија конечна верзија била составена меѓу 550 и 300 г. пр. н. е. (Campbell 2002, 29). Иако тие наместа се наведени под терминот чуми, сепак не ја прикажуваат бубонската чума како бактериолошко заболување со можност за премин од епидемија во пандемија со фатален крај и огромни човечки жртви, туку даваат едно поинакво поимање на овој термин, како казна, зло, болест, помор во најразлични содржини, кои Господ ги фрлил врз Египќаните. Покрај Стариот завет, и магиските папируси сведочат за десетте библиски чуми и поморот кај египетското население: „Ве заколнувам во оној што се појави во Израел во столбот на светлината и во облакот на денот, кој го спаси својот народ од фараонот и му ги донесе десетте чуми (помори), бидејќи тој не сакаше да слуша“ (*Great Magical Papyrus in Paris*, PGM IV.3007–86). Иако согласно со записите на некои од историчарите во кои стои дека десетте библиски чуми се појавиле за време на вулканската ерупција на Тера, сепак тие не се забележани во египетските хиероглифи (Sienkewicz 2007, 829).

Старите народи многу добро знаеле дека заразата на чума се пренесува преку глушецот, кого впрочем го восприемале и како симбол на чумата. Глушецот како симбол на чумата се забележува во записите кај Египќаните од времето на владеење на Средното Египетско Кралство, претставен на камената гробница на фараонот Бакет III од 11-тата династија (Panagiotakopulu 2004, 271–272); кај Хомер преку употребата на епитетот на Аполон *Smintheus* (глувчешки), кој според Т. Сјенкевич може да се земе за доказ дека Хомер ги препознавал глодарите како преносители на чумата (Sienkewicz 2007, 532); и во Стариот завет, во Прва книга Царства 6:4–5:

> „6:4. И тие запрашаа: ’Каква жртва за вина треба да Му принесеме?‘ Тие одговорија: ’Според бројот на филистејските кнезови – пет златни пликови и пет златни глувци; зашто еднаков е поразот врз сите нас и врз кнезовите ваши;

> 6:5. и така, направете извајани подобија (слични) на вашите пликови и извајани подобија на вашите глувци, што ја опустошија земјата, и воздајте Му слава да Бога Израилев; можеби Он ќе ја направи и полесна раката Своја над вас, над боговите ваши и над земјата ваша.'"

Во Македонија за најстрашна болест во минато се сметала чумата. Имено, во далечната 1861 г. народот од с. Ротинце, Тетовско, почнал да умира: „Доаѓале луѓето од нива, здрави-прави умирале. Кој умирал – умирал, другите биле болни како од тифус да биле фатени, зашто чумата чукала, во нашата фамилија 7 души умреле од чума, селото било преполовено од чумата." Стравот и немоќта на луѓето да се борат против оваа болест довеле до појава на бројни легенди и преданија. Од с. Раотинце, Тетовско, се издвојува „Легендата за Чумин д'н":

> „Фиљан чуек ги советуал за да се спаса од чумата, требало некоа баба да се соблече угуљ гола и три пута да се прошета низ селото. На глаата требала да се стае крпа, погача и сито. Ка се прошетала бабата, ка ги напраела свите марифети, чумата... па не престанала... Људите и понатамо умирале, пошто имало гробишта и над црква, немале време да ги погребуаа, почнале да ги погребуаа кеј Милоша, туека, меко било местото, не бил успешен лекот со бабата, и дошал попот му га исекле мантијата, таја прикаска со попот и мантијата од Ротинце потекнуе...
>
> Му гисекле на попот мантијата, па... оваа чумата не престануала, и отишле у Лешок, кеј Игуменот и од Лешочкиот манастир тражеле помош. Мајкати што вика, пола и више од селото било изумрено, преполоено, 1860 или 1861 година таја година се случило.
>
> Игуменот им рекал: 'Женете ќе поста!'...
>
> '...ќе поста женете од Крстоан до првиот петок, па после ка ќе заврши постот, тогај ќе светите масло и црквата ќе си даде ручек...' ...А мужите, кој биле у Влашко, кој умрел...

> Е, сеа дал немало више кој да умира, или прошла болеста и од тогај е традицијата, од 1863. Имамо икона, горе по тој повод, од Ставро незнам како се презиваше, на пергамент напишана. Сеа малу помодерно светимо масло.
> Свака година се иде на башка место да се свети масло... И свекоаш посно се спрема. Риба, со грав, салата, локална, не дозволуамо некој да о плати ручекот тамо, црквата плаќа. Не канимо гости, ама ни доаѓаа луѓи од срана, ни ги знаа обичаите и доаѓаа, од Подбреѓе редовно, од Јегуновце, исто, од Сиричино, од Копанце не ида баш, од Јанчиште...“ (Ковачева, Боцева 2014, 348–349).

Македонскиот народ, со цел да ја смилостиви и изгони чумата на 23/10.II го празнува македонскиот религиски празник Св. Аралампие (Харалампиј), познат и како *Чуминден*. Согласно со преданијата, Харалампиј успеал да ја собори и да ја победи оваа болест, а со тоа да го победи и ѓаволот, кој бил олицетворение на чумата. Оттаму, неговиот лик во христијанските цркви е претставен како ја држи чумата во синџири, ја тепа и ја мачи (Ковачева, Боцева 2014, 24–25). Овој празник е посветен на свештеномаченикот Харалампиј, пазителот од чумата и чуварот „за од болести“. Во Горноџумајско се смета за тежок празник, бидејќи се верувало дека на овој ден св. Аралампие ги праќа болестите по луѓето, па затоа на овој ден ништо не се работело. За тежок празник се смета и во Радовиш, наречен Аралапија и Чуминski празник, исползуван од страна на жените, особено оние што имаат мали деца.

Заклучок

Бројни митолошки прикази и антички извори сведочат за присуството на заразни болести, кои од епидемија преминуваат во пандемија и завршуваат фатално за луѓето и животните, од една страна предизвикани од митолошките божества, а од друга страна како борба на божествата за искоренување на болеста. Стравот од чумата бил толку голем што и Хомер, уште во првото пеење во Илијада, го опеал гневот на Аполон, кој замавнувајќи со стрела кон логорот каде што биле сместени луѓето на Агамемнон, ја раширил

чумата, заболувајќи ги првин мазгите и кучињата, а потем и луѓето. Бројни антички трагедии биле создадени врз трагедиите што ги снашле луѓето поради поморот од чума. Од големо значење е и најверодостојниот приказ на чумата што се случила во Атина во 430 г. пр. н. е. на Тукидид, кој се јавил како нејзин очевидец, врз чиј опис подоцна се потпрел Лукретиј со неговиот потресен опис на чумата и на нејзините фатални последици што се случиле во Рим во II и III в. н. е. И македонското народно духовно творештво изобилува со бројни преданија, легенди и песни во кои е опишано страдањето на македонскиот народ, кој исто така не бил имун на оваа болест, и кои денес претставуваат неизоставен дел од македонското духовно наследство.

Користена литература

Ђурић-Срејић, М. (1995), *Увод у физичку антропологију древних популација*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.

Ковачева, Л. (2013), *Астрологија во антиката. Вавилон, Египет, Стара Грција, Античка Македонија, Стар Рим*, Силсонс, Скопје.

Ковачева, Л., Боцева, Л. (2014), *Речник на македонските народни празници, обичаи и верувања*, Завод за културно и духовно наследство, Скопје.

Свето писмо на Стариот и на Новиот завет (2006), ревидирано издание, со благослов на Светиот архиерејски синод на Македонската православна црква, Македонска православна црква Скопје.

Фласељер, Р. (2002), *Грција во времето на Перикле*, Мисла, Скопје.

Хесиод. (1996), *Дела и дни*, превод В. Митевски, Култура, Скопје.

Boardman, J. et al. (2008), *Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, form the Eight to the Sixth Centuries B. C.*, The Cambridge Ancient History, Second edition, Volume III, Part 2., Cambridge University Press, Cambridge.

Burkert, W. (1979), *Structure and History of Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, London.

Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Cambridge, MA.

Burstein, M. S. (2004), *The reign of Cleopatra*, Greenwoods Press, London.

Campbell, J. G. (2002), *Deciphering the Dead Sea Scrolls*, Blackwell Publishing, Oxford.

Dickie, W. M. (2003), *Magic and magician In the Greko-Roman world*, Routledge, London and New York.

Eisler, R. (1921), *Orpheus - The Fischer. Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, Historical Institute at the Vienna University, London.

Evans, J. A. (ed.) (2005), *Arts & Humanities Through the Eras, Ancient Greece and Rome 1200 B.C.E. – 467 C.E.*, Thomson Gale.

Evelin-White, G. (1914), *Hesiod. The Homeric hymns and Homerica. with an English translation*, William Hainemann LTD. –Harvard University press, London – Cambridge, MA.

Fowler, W. W. (1911), *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, Edinburgh University, London.

Kasak, E., Veede, R. (2001), 'Understanding Planets in Ancient Mesopotamia', *Folklore* 16 (http://haldjas.folklore.ee/folklore), 7-33.

Little, K. L. (2007), *Plague and the end of antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, Cambridge.

Luck, G. (2006), *Arcana Mundi, Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds, A Collection of Ancient Texts, Translated, Annotated and Introduced by Georg Luck*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Lucretius (1994), *On the Nature of the Universe*, transl. by R. E. Latham, Penguin Books, London.

Panagiotakopulu, E. (2004), 'Pharaonic Egypt and the origins of plague', *Journal of Biogeography* 31(2), 269-275.

Parke, H. W. (1977), *Festivals of the Athenians, Aspects of Greek and Roman Life*, Cornell University Press Ithaca, New York.

Rudhardt, J. (1986), 'Pandora: Hésiode et les femmes', *Museum Helveticum* 43.4, 231-246.

Sienkewicz, J. T. (ed.) (2007), *Ancient Greece. Volume 1, Achaean League-Dorian Invasion of Greece 1-338*, Salem Press, Inc., Pasadena, California Hackensack, New Jersey.

Thomson De Grummond N., Simon, E. (eds.) (2006), *The Religion of the Etruscans*, University of Texas Press, Austin.

Plague in ancient mythologies and ancient sources and in Macedonian spiritual heritage

SUMMARY

Lidija Kovacheva, PhD

kovachevalidija@gmail.com

Numerous mythological tales and ancient sources testify for the incidence of contagious illness, that in epidemics and pandemics killed humans and animals. They either talk about mythological deities causing the disease or about the struggles of Gods to eradicate the disease. The fear from plague was so great that even Homer in the first song of the Iliad tells us about the wrath of Apollo, who shot an arrow at the camp where the people of Agamemnon were to spread the plague and that first to get ill were the mules and dogs and then the people.

Many ancient tragedies were based on the real life tragedies of the people who suffered from the plague. The historical description of Thucydides of the plague that occurred in Athens in 430 BC and which he witnessed personally is particularly important. Later on, Lucretius relied on Thucydides' description, when he described his terrifying experience of the plague and its fatalities in Rome in the II and III AD.

Macedonian folk literature has plenty tales, legends and songs, that describe the suffering of the Macedonian people, who were also not immune to this disease, and all this folk production concerning the Plague is an integral part of the Macedonian spiritual heritage.

Keywords: plague, mythological tales, ancient sources, epidemic, pandemic

SYSTASIS ISSN 1857-5129
● Е-списание на Здружението на класични филолози „Антика“

УДК: 27-1(37)

Римските матрони и идеологијата на ранохристијанското монаштво

Маја Ангеловска-Панова

Институт за национална историја
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

angelovska_maja@yahoo.com

АПСТРАКТ

Монаштвото, чии почетоци се идентификуваат во периодот помеѓу III и IV век, претставувало посебен предизвик за голем број жени што својот живот му го посветиле на Бога и на спиритуалните вредности. Всушност, со монаштвото започнал еден нов период во креирањето на родовите идентитети. Тоа особено се однесувало на жените што преку монаштвото гледале можност за партиципирање во општеството на поинаква основа. За многу од нив монаштвото значело избор помеѓу конвенционалниот брак, во кој биле принудени да стапат на прилично рана возраст, и спиритуалниот живот, којшто се одвивал во рамките на манастирските комуни. Независно од радикалниот аскетизам, интензивната контемплација и мануелната работа, монахињите се сообразувале и со просветните идеи, што резултирало со продукција на апологетски книжевни состави, опитност во филозофската егзегеза, преводи и илуминација на ракописи. Конкретно во прилогот се разгледуваат животните стории на римските матрони Макрина, Паула, Меланија Постарата и нејзината внука Меланија Помладата.

Клучни зборови: женско монаштво, ранохристијанство, Макрина, Паула, Меланија Постарата, Меланија Помладата.

„Вие сте светлината на светот. Не може да се сокрие
град, што се наоѓа на врв на планина. Ниту, пак,
светило се пали и клава под поклоп, туку на свеќник и
им свети на сите в куќи. Така треба да свети пред
луѓето и вашата светлина, за да ги видат вашите добри
дела и да Го прослават вашиот Отец небесни“
(Евангелие по Матеј 5, 14–16).

Со потпишувањето на Миланскиот едикт[1] од страна на августите Константин I и Ликиниј во 313 година во Милано, настапува еден нов период во развојот на христијанството, уште повеќе што тоа со новонастанатите околности добива статус на religio licita во рамките на Римската Империја, додека неговите верници, пак, сега веќе како заштитена религиска група, стекнале право слободно да ја изразуваат својата почит кон Бога. Нема сомнение дека во такви услови особено дошла до израз доминантната улога на Константин, кој преку бројни клаузули придонел за реставрирање и заштита на христијанството како религиска опција, но и за заштита на неговите консументи, кои дотогаш биле подложни на жестоки прогонства и реперкусии[2].

Поконкретно, со Миланскиот едикт се гарантирале човечките слободи за обожување, се гарантирале легалните права на христијаните, вклучително и правото да организираат цркви, да вршат обреди и да им се вратат конфискуваните имоти. Со документот локалните власти биле охрабрувани да им дозволат на христијаните да ја практикуваат својата религија слободно и отворено. Во еден таков амбиент на религиска толеранција и слобода, воедно инспириран и од принципите на vita apostolica, се јавува и ранохристијанското монаштво како своевидно akme на духовниот подвиг.

Така обмисленият modus на религиско произнесување, заснован на интензивна контемплација и целосно дистанцирање од „надворешниот свет“, поттикнал голем број христијани, особено во периодот на IV век, да се определат за некоја од пустинските

[1] Поконкретно за историската димензија и импликациите од Миланскиот едикт: Cacanovska, Angelovska-Panova (2014), 1–15.

[2] Matson Odahl (2010), 119.

дестинации во Мала Азија, Египет, Палестина или Сирија, сè со цел да ја искусат синергијата од духовното совршенство и личната катарса[3].

Всушност, пустината за протагонистите на монаштвото претставувала место на духовна револуција, место на внатрешен протест и покајание, место на длабока средба со сопствените чувства и емоции и хипостасно соединување со Бога[4].

Во овој контекст секако треба да се спомене дека во ранохристијанскиот период, паралелно со машкото, се развивало и женското монаштво за чиј подем во голема мера и идеолошки и финансиски придонеле претставничките на римското благородништво. Во прилог на тоа говорат и податоците од познатата *Historia Lausiaca*, составена од Паладиј во периодот помеѓу 419 и 420 година. Авторот со нескриено воодушевување и пиетет се осврнува на жените аскети, истакнувајќи: „Неопходно е исто така во мојата книга да се споменат некои жени со исклучителни квалитети, на кои Бог им дал задолженија еднакви со оние на мажите... Јас видов многу такви и сретнав многу познати девици и вдовици. Меѓу нив беше римската дама Паула, мајка на Токсотиј жена со голем углед во духовниот живот... Исто ја познавав Венерија, жената на благородникот Валовик кој великодушно ѝ ги дал товарните камили... И Теодора, жена на трибун, којашто се соочи со длабока сиромаштија, примаше милостина и на крајот почина во манастир. Ја познавав и дамата по име Хосија, во секој поглед достојна за почит, и нејзината сестра Адолија... Ја познавав Басијанила, жената на генералот Кандидијан којашто ревносно и скруполозно ја практикуваше доблеста и која дури и сега е ангажирана во борбата. Исто така девицата Фотина, достојна за почит до крајност, ќерка на Теоктист свештеник во близината на Лаодикеја. Во Анатолија ја сретнав дамата најдостојна за почит, која блажно комуницираше со Бога, свештеничката Себанијана, тетка на Јован, епископот на Константинопол. Во Рим ја видов убавата Асела, девица што остаре во манастирот, многу умерена жена и поддржувачка на монаштвото... Ја видов исто и Авита, достојна од Бога, со нејзиниот

[3] Kazhdan (1991), 203.

[4] Chryssavgis (2003), 35.

сопруг Апронијан и нивната ќерка Евномија, сите со желба да му удоволат на Бога“[5].

Интересно е да се спомене дека идеализираната нормативна слика за жените монахињи, уште наречени и „пустински мајки“, во принцип доаѓа од делата на свештениците и монасите, кои биле фасцинирани од промовирањето на новите форми на женскиот аскетизам, заснован на спектакуларен и софистициран начин на одрекување од „надворешниот свет“[6].

Тоа говори во прилог на фактот дека жените монахињи дејствувале главно во логистичка смисла, претставувајќи идеолошко-религиски супстрат во процесот на организирање на животот во рамките на манастирските комуни. Имено, започнува период во кој жените ја апстрахираат својата традиционална улога и партиципираат на една нова основа во општеството, воспоставувајќи интерактивен однос со мажите монаси, но исклучиво од религиски и културно-образовен аспект во рамките на христијанската религија и доктрина.

Во таа смисла секако треба да се укаже на тоа дека жените монахињи, од една страна, стекнале поавтономен статус, но од друга страна, пак, и се сообразувале со критериумите за монашки живот, предвидени со постојните типици. Периодот помеѓу IV и V век е време на драстични промени, кои без сомнение се одразиле и врз животот на жените, кои сега веќе стекнале можност да основаат религиски институции и да го имплементираат аскетизмот во својот животен стил.

Еклатантен пример, што автентично го демонстрира амбиентот на времето, опортунизмот кон патернитетот и табуата за женската улога, претставува примерот со Макрина (330 – 379/380 год.), бездруго инспиративна фигура за следните генерации жени монахињи. Таа го промовирала т.н. „монашко домаќинство“; поконкретно, станува збор за монашки живот реализиран на семејниот имот во Аниса или, како што стои во описот на нејзиниот

[5] The Lausac History of Palladius http://www.tertullian.org/fathers/palladius_lausiac_02_text.htm#PREFACEP. (Пристапено на: 20.8.2017).

[6] Александр (2011), 403.

брат Григориј од Ниса: „Тие живееле во хармонична имитација на животот на ангелите“, сосредоточувајќи се на постојана молитва и пеење на химните[7].

Во *Житието на Макрина*, составено од Григориј, освен што доаѓа до израз интегритетот на Макрина, која во литературата сосем оправдано е идентификувана како „совршена синтеза од маж и жена, фамилијарност и аскетизам, јавност и приватност“, станува збор и за нивната драматична средба кога таа била на смртна постела. „Еден човек – вели Григориј – ме одведе до куќата во која беше мојата голема сестра и ја отвори вратата. Тогаш влегов во тоа свето живеалиште. Ја најдов веќе ужасно заслабната. Лежеше, но не на кревет или на кауч, туку на земја; на една штица беше послана вреќа, а друга штица ѝ ја потпираше главата наместо перница, така што вратните жили ги држеше малку искосени и главата удобно подисправена. А кога ме виде на врата, се поткрена на лактот, но не можеше да ме пречека, зашто треската веќе ѝ ја беше исцрпела силата. Но ставајќи ги рацете на земја и навалувајќи се покрај леглото колку што можеше ја покажа почитта што му прилега на мојот ранг. Отрчав до неа и го зедов во прегратки тоа ничкум спружено тело, и подигнувајќи ја повторно ја вратив во нејзината вообичаена положба. Тогаш таа ја крена раката кон Бога и рече: 'И оваа милост ми ја даде, о Господи, и не ме лиши од она што го посакував, зашто Ти го поттикна Твојот слуга да ја посети Твојата слугинка'. За да не ми ја вознемири душата, таа го придуши јачењето и многу се трудеше да сокрие, ако е можно, колку тешко дише. И на секој начин се обидуваше да биде весела, и така што го водеше пријателскиот разговор, а и така што ни даваше и нам можност поставувајќи ни прашања“[8].

Имајќи го предвид нејзиното извонредно образование, Григориј ја нарекува „христијанскиот Сократ“, жена што во текот на својот

[7] Connor (2004), 24.

[8] The Lausac History of Palladius, http://www.tertullian.org/fathers/palladius_lausiac_02_text.htm#PREFACE (Пристапено на: 20.8.2017); Ангеловска-Панова (2010), 49.

живот неуморно трага по вистината и која безрезервно верува во идејата за бесмртноста на душата[9].

Периодот од средината на IV и почетокот на V век претставува предизвик за следната генерација монахињи, проследена преку примерите на Паула, Меланија Постарата и Меланија Помладата.

Паула (347 – 404 год.) потекнувала од благородничко семејство и, по смртта на сопругот, сенаторот Токсотиј на 32-годишна возраст, заедно со ќерка си Евстохија го напуштила Рим, и заминале во Ерусалим, а потоа и во Витлеем, каде што основале машки и женски манастир. Паула била позната по својата работа во добротворни цели, што резултирало со изградба на конаци наменети за луѓето што оделе на аџилак и воопшто за случајни патници. Нејзиниот близок пријател и духовен отец Јероним во едно од своите писма за неа ќе рече: „Како можам да ја опишам големата грижа што таа ја покажуваше кон сите и нејзината далекусежна љубезност, дури и со оние што никогаш ги немаше видено“[10]. Во рамките на манастирските заедници таа воспоставила строг аскетски живот, каде што приоритетни биле принципите за апсолутна сиромаштија и интензивна мануелна работа за економски опстанок на комуните. И додека за другите во случај на болест покажувала беспрекорна грижа, дозволувајќи им да јадат дури и месо, што не било вообичаена пракса, за себе не правела никакви отстапки, и покрај слабоста што на моменти ја чувствувала. За беспрекорната дисциплина и посветеност најдобро говори фактот што за неа во својство на игуменија императивен бил принципот на modestia или, како што тоа Јероним автентично ќе го опише: „Кога беше опкружена со девиците, таа секогаш беше најмалку забележителна во облеката, говорот, гестикулацијата и одот“[11].

Во согласност со христијанските норми, застапени во Краткиот и Долгиот типик на Василиј Велики[12], каде што тој посебно

[9] Connor (2004), 13.

[10] Kraemer (2004), 180.

[11] Ibid., 189.

[12] Василиј Велики особено инсистирал на колективната работа во рамките на монашките заедници, но истовремено се залагал за

инсистирал на континуирана наобразба и теоретско усовршување на припадниците на манастирските комуни, Паула голем дел од времето минувала „читајќи ги светите книги". Меѓу другото, била одличен познавач на латинскиот, старогрчкиот и еврејскиот јазик, што резултирало со непосреден ангажман во преводот на Вулгатата, подготвен од Јероним, како и во правењето копии што циркулирале помеѓу свештенството и монасите.

Впрочем, Паула инсистирала на апсолвирањето на христијанскиот теологизам, така што тоа било вообичаена пракса и за другите девици што престојувале во манастирот. „Сите морале секојдневно да учат определен дел од светите книги."[13]

По 25 години аскетски живот минат во манастирот, на 24 јануари 404 година Паула починала. Била погребана со сите почести достојни за една римска матрона, но и за една исклучителна христијанка, која со својата харизма долго ќе остане запаметена во аналите на женското монаштво. По тој повод Јероним напишал поема во која, меѓу другото, се вели: „Збогум Паула... Твојата вера и дела ќе те обединат со Христос, во чиешто присуство полесно ќе го добиеш она што го посакуваш"[14].

Нема сомнение дека *Историјата* на Паладиј дала извонреден придонес за реконструирање на монаштвото проследено преку бројни примери на конкретни биографии и личности, меѓу кои и на благочестивите дела на Меланија Постарата и нејзината внука, жени што се откажале од високиот општествен статус и му се посветиле на монашкиот живот.

Меланија Постарата (340/341 – 410 год.) потекнувала од благородничко семејство од Шпанија, но по стапувањето во брак со префектот Валериј Максим, на прилично рана возраст од 14 години, се преселила во Рим. По семејната загуба, поконкретно по смртта на сопругот и двата сина, одлучила останатиот дел од животот да го мине служејќи му на Бога, за што заминала на ацилак првобитно во

континуирана наобразба и усовршување на монасите, принципи што се имплементирани во Краткиот и Долгиот типик. Види: Ангеловска-Панова (2014), 120.

[13] Kraemer (2004), 194.

[14] Clark (1983), 212.

Египет, потоа во пустината Нитрија, а на крајот трајно се населила во Ерусалим, на т.н. Маслинова Гора, каде што основала манастирска заедница во којашто партиципирале 50-60 девици. „Триесет и седум години – истакнува Паладиј – таа пружаше гостопримство и на сопствен трошок ги помагаше црквите и манастирите, непознатите и затворениците... Таа истраја толку долго во праксата на пружање гостопримство што не поседуваше ниту парче земја.“[15]

Била извонреден познавач на латинскиот и старогрчкиот јазик, како и на делата на Ориген, Василиј Велики и Григориј Назијански. Всушност таа израснала во средина како член на првата генерација благородници и општествена елита од која се очекувало сериозно да го сфати христијанството, без каква било тенденција за хипокризија или компромис. Во нејзината визија, аскетизмот што таа го промовирала бил услов за сопствено спасение.

Меланија Помладата (383 – 439 год.)[16] својата духовна инспирација ја добила од аскетскиот живот и религискиот ентузијазам на баба ѝ Меланија Постарата или, како што за тоа се произнел Паладиј: „Нејзината свест секогаш беше поттикнувана од приказните што ги имаше чуено за нејзината баба“[17].

По инсистирање на сопствените родители, Меланија била омажена на 13-годишна возраст со Валериј Пинијан, човек од благородничко потекло и син на префектот Север. По смртта на двете деца, чувствувајќи се веќе неспособна за обврските што ги носи брачната заедница, таа му се обратила на својот сопруг: „Ако избереш да го практикуваш аскетизмот со мене во согласност со образецот за непорочност, јас ќе препознаам во тебе заповедник и господар на мојот живот. Но ако тоа те ожалости со оглед на тоа што си сè уште млад човек, земи сè што ми припаѓа мене и ослободи го моето тело, така што ќе можам да ја исполнам мојата желба кон Бога и да станам ревносна како мојата баба, чиешто име го носам... Ако Бог ни посакуваше да имаме деца, Тој не би ни ги одзел прерано“.

[15] Бояджиев (2004), 94.

[16] За животот и делото на Меланија Помладата види: Miller (2010), 19–21.

[17] Ангеловска-Панова (2010), 46.

Во согласност со сентенцијата од Светото писмо: „Ако сакаш да бидеш совршен, оди продај сѐ што имаш и раздели им го на сиромасите...“ (Матеј 19, 21), брачната двојка одлучила да ги продаде своите имоти во Рим и Шпанија и да се посвети на аскетски живот, вложувајќи ги расположливите средства во изградба на цркви, манастири и прифатилишта за деца без родители. Раскошната облека ја заменила со скромна туника, а дел од семејниот накит му доверила на еден далматински монах по име Павел. Поттикната од своите доблесни дела, не ја испуштила можноста да им ја дарува слободата на осум илјади робови[18].

Меланија заминала во Северна Африка, каде што основала два манастири во кои се подвизувале 80 монаси и 130 монахињи. По извесен период минат во апсолутна изолација на Маслиновата Гора, таа се вратила во Ерусалим, каде што основала уште еден женски манастир. Починала на 31 декември 439 година во Витлеем на 57-годишна возраст[19].

Во нејзиното житие особено се истакнува љубовта што таа ја чувствувала кон сиромаштијата. „Како што самата ни посведочи – се вели – кратко време пред да замине кај Господа, таа не поседуваше воопшто ништо на светов освен околу педесет златници за дар за црквата, па дури и тоа го испратила на еден многу побожен епископ велејќи: ’Не сакам ниту толку да поседувам од нашиот црковен имот‘. Не само што му го подарила на Господа она што беше нејзино туку и им помогнала и на други да го направат истото.“

Августин од Хипо ќе ја нарече „lumina ecclesiae“, додека римскиот поет, писател и сенатор Паулин од Нола ќе ја изедначи со „gaudia coeli“. Набргу по смртта таа била канонизирана на Исток, а потоа и на Запад.

Дигресивната анализа на биографиите поврзани со животот на ранохристијанските жени аскети недвосмислено упатува на заклучокот дека овие индивидуи со посредство на религијата имале можност да се едуцираат и да станат врвни интелектуални фигури и условно „ментори“ во христијанскиот свет. Колку за илустрација, во

[18] Бояджиев (2004), 95.

[19] Clark (1983), 221.

манастирот на Паула жените активно учествувале во литургијата, учеле текстови од Светото писмо и изработувале облеки. Меланија Постарата навлегла длабоко во теолошките расправи на црковните отци, додека Меланија Помладата, пак, во Ерусалим ја проучувала религиската литература и правела копии од ракописите[20].

Нивните животи во принцип не се разликувале од животите на мажите монаси. Во контекст на статусната позиција тие биле еднакви, без претензии да засноваат однос на релација инфериорност – супериорност, нешто што надвор од тие средини во „реалниот свет" било недопустливо[21]. Тоа впрочем се потврдува и со фактот што женските биографии зачувани до денес биле напишани токму од монаси што безрезервно го воспевале и се восхитувале на женскиот аскетизам и амбицијата за развивање на интелектуалниот потенцијал. Впрочем, не случајно во *Житието на Макрина*, Григориј за неа говори како за сопствена учителка, која се образувала самоиницијативно, стекнувајќи извонредна опитност во егзегезата на епикурејската и на Аристотеловата филозофија; Меланија Помладата, пак, успеала да преобрати многу пагани и еретици и со својот авторитет да се наметне на познати семејства, воведувајќи ги во вистинската христолошка доктрина. Недвосмислено станува збор за жени „аскетски виртуози", кои се наметнале во христијанскиот свет со својата исклучителна харизма и непоколеблив авторитет, кој меѓу другото се должел на нивното благородничко потекло, но и на финансиската состојба, која им овозможила инвестирање во манастирските комплекси и непосреден ангажман во активности за добротворни цели.

Општ е впечатокот дека раното христијанство е период на аскетски предизвици и период на воспоставување и етаблирање на монаштвото, но истовремено тоа е и амбиент во кој доаѓа до израз афирмацијата и профилирањето на женската индивидуа како лидер, аскет и интелектуалец, категории што дотогаш биле резервирани исклучиво за мажите. Нема сомнение дека тие демонстрирале извонредна опитност во толкувањето на Светото писмо и познавање на релевантната христијанска литература,

[20] Clark (1986), 185.

[21] Ангеловска-Панова (2010), 47–48.

особено во манастирите, каде што од нив се очекувало да го практикуваат учењето не само поради фактот што тоа претставувало дел од секојдневието на нивната религиска формација туку и од практични причини, како на пример перманентна кореспонденција со епископи, теолози и други црковни авторитети[22].

Во таа смисла сосем оправдан изгледа заклучокот на Л. Вудхед, којашто констатира дека христијанството било најуспешно како женска религија, реализирано во светот на мажите[23].

Библиографија

Александр, М. (2011), *Раните христијанки. Историја на жените. Од антички божици до христијански светци*, уредник Полин Шмит Пантел, Евро-Балкан прес, Скопје.

Ангеловска-Панова, М. (2010), *Религиските формации и родовите идентитети*, Селектор, Скопје.

Ангеловска-Панова, М. (2014), 'Типикот во Византија: монашки устав или животен предизвик?', во: Ѓоргиев-Ликин, В. и др. (уред.), *Зборник на трудови во спомен на Емилија Петковска*, Завод за заштита на спомениците на културата и музеј Струмица, Струмица, 117-126.

Бояджиев, Р. (2004), 'Идеалът на източната аскеза в пустинята и съдбите на три римски аристократки от втората половина на IV и началото на V век: Мелания Старша и Мелания Младша', во: *Образ и Слово. Юбилеен сборник по случаи 60 годишнината на проф. Аксиния Джурова*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски", София, 89-101.

Свето писмо на Стариот и на Новиот завет, (2006), ревидирано издание.

Cacanovska, R., Angelovska-Panova, M. (2014), 'The Edict of Milan through the Prism of Students at the Faculty of Orthodox Theology in Macedonia', *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 34. 1.

Chryssavgis, J. (2003), *In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, World Wisdom Inc.

Clark, E. A. (1983), *Women in the early church*, Michael Glazier Books, Lithurgical Press, Collegeville, Minnesota.

[22] Harvey (2008), 387.

[23] Woodhead (2004), 145.

Clark, E. A. (1986), *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Edwin Mellen Press, Lewiston, New York.

Connor, C. L. (2004), *Women of Byzantium*, Yale University Press, London.

Harvey, S. A. (2008), 'Women and words: text by and about women', in: Young, F., Aures, L. & Louth, A. (eds.), *The Cambridge history of early Christian literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 382-390.

Kazhdan, A. ed. (1991), *The Oxford Dictionary of Byzantium, Vol. I*. Oxford University Press, New York – Oxford.

Kraemer, R. S. (2004), *Women's religions in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford.

Lowther Clarke, W. K. (1916), *Gregory of Nyssa: The Life of Macrina*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.

Matson Odahl, Ch. (2010), *Constantine and the Christian Empire*, Routledge.

Miller, P. C. (2012), *Women in Early Christianity. Translation from Greek Texts*, The Catholic University of America Press, Washington.

Woodhead, L. (2004), *Christianity. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

The Lausiac History of Palladius (1918), http://www.tertullian.org/fathers/palladius_lausiac_01_intro.htm (Пристапено на: 30.8.2017).

Roman matrons and the ideology of early Christian monasticism

SUMMARY

Maja Angelovska-Panova

Institute of National History
University „Ss. Cyril and Methodius"-Skopje

angelovska_maja@yahoo.com

Monasticism, the beginnings of which are identified in the period between 3rd and 4th century, was a particular challenge for a number of women who devoted their lives to God and spiritual values. In fact, a new period in creating gender identities began with the monasticism. That was especially the case in relation to women who saw an opportunity in the monasticism for participating in the society on a different basis. For many of them monasticism meant a choice between a conventional marriage they were forced to at a rather young age and a spiritual life within the frame of monastic community. Aside from radical asceticism, intense contemplation and manual work, nuns carried out educational ideas which resulted in the production of apologetic literary texts, knowledge of the philosophical exegesis, translation and illumination of manuscripts. Specifically in the article are discussed the life stories of roman matrons Macrina, Paula, Melania the Elder and her granddaughter Melania the Younger.

Key words: female monasticism, early Christianity, Macrina, Paula, Melania the Elder, Melania the Younger

Aula: Потрага по богатството на јазикот, мислата и културата

Зборник во чест на Маргарита Бузалковска–Алексова
по повод пензионирањето

Aula: The Quest for the Treasures of Language, Thought and Culture

Studies Presented to Margarita Buzalkovska–Aleksova
on the Occasion of Her Retirement

Систасис Посебно издание 4
Скопје, 2018

Systasis Special Edition 4
Skopje, 2018

Издавач:
Здружение на класични филолози АНТИКА
бул. Гоце Делчев, 9а, 1000 Скопје
zkfmantika@gmail.com

Овој проект е финансиски поддржан од Министерството за култура
на Република Македонија

This project is financially supported by the Ministry of Culture
of the Republic of Macedonia