

**Огњен Тошовић**

*Одсек за историју, Филозофски факултет,  
Универзитет у Новом Саду*

[ognjentosovic94@gmail.com](mailto:ognjentosovic94@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0007-2179-3029>

**Материјална култура у Херодотовом делу:  
између сећања и текста**

**Апстракт:** У свом вишеслојном и сложеном делу Херодот из Халикарнаса спомиње велики број остатака материјалне културе различите врсте. За те материјалности су, по правилу, везане одређене изоловане приче из прошлости које отац историје уклапа у свој наратив и налази им место и намену у своме делу као целини. С обзиром на то да се те материјалности и приче везане за њих јављају у различитим друштвеним и културним контекстима, у раду ћемо указати на њихове политичке и идеолошке импликације у односу на друштво које их чува и преноси. Међутим, ни сам Херодот није био ослобођен културних и идеолошких оквира и перспектива, што је дошло до посебног изражаја у његовом опису других народа – Египћана, Скита и Персијанаца – које је покушавао да приближи својој хеленској публици и њеном културно-идеолошком оквиру. Сходно томе, у другом делу рада ћемо указати на значај и улогу материјалне културе у контексту Херодотовог приказа Другог.

**Кључне речи:** Херодот, усмена традиција, друштвено памћење, материјални остаци, Делфи

**Увод**

*Историје* Херодота из Халикарнаса, који је у традицији остао упамћен као „отац историје“, јесте слојевито и жанровски сложено дело у којем је главна наративна нит, која прати развој Персијског царства кроз неколико генерација (Forsdyke 2006, 228), испресецана бројним етнографским екскурсима<sup>1</sup> који садрже описе различитих народа којима је, у

<sup>1</sup> Етнографија је грана антропологије која проучава и описује обрасце понашања народа, специфичних култура и група и чија је методологија заснована на теренском раду. У том смислу, Херодотови екскурси који се односе на описе обичаја и начина живота различитих народа са којима је „отац историје“ за време својих путовања долазио у додир могу да се сматрају етнографским. Међутим,

зависности од њихове привлачности и важности за главни ток наратива, посвећена мања или већа пажња. Упустивши се у подухват писања таквог дела, који је у дотадашњој хеленској историји био без преседана, Херодот је пред собом на располагању имао дела својих претходника, попут Хекатеја, Ферекида, Акусилаја и Скилакса (Flower 2011, 35–36), који су махом састављали генеалошке и етнографске списе. Иако познато знамо да је нека од њих обимно користио (Flower 2011, 41), у *Историјама* ретко наилазимо на позивање на претходнике као изворе информација.<sup>2</sup> Његов однос према њима, а посебно према Хекатеју који се сматрао највећим ауторитетом тога времена, више је полемичке природе (Candilo 2017).

То, међутим, не значи да Херодот не наводи изворе информација које преноси. Штавише, једна од специфичности његовог дела јесте постојање извесног метадискурса који тече упоредо са наративом *Историја* и у којем Херодот у првом лицу обавештава читаоце (слушаоце) о процесу прикупљања информација за главни ток наратива. Његови извори се разликују по степену одређености, тако да у оквиру његових метадискурса, које, с обзиром на то да је своју активност назвао *historiai*, можемо називати и метаисторијама (Luraghi 2006, 76–77), срећемо изјаве попут: „То сам чуо од свештеника у Теби (Hdt. 2.55)“, „у Делфима кажу (Hdt. 1.58)“, „како причају Херсонезани (Hdt. 9.120)“ или само „чуо сам“, без ближег одређивања где и од кога (Hdt. 8.38).

Грчка је у V в. п.н.е, упркос широкој распрострањености писмености, још увек била друштво у којем су се информације превасходно преносиле усменим путем. То се, с обзиром на то да још увек није постојао развијен и утемељен жанр историографије, посебно односило на приче о прошлости (Thomas 1989, 15; Murray 2001a, 16). Херодот се, ипак, није ограничио на препричавање онога што је чуо од других, него је писао и о ономе што је сам за време својих путовања видео и о ономе до чега је дошао сопственим логичким мишљењем (Voškov 2020). Према томе, три активности које представљају језгро његовог истраживања јесу слушање (*ἀκοή*), посматрање (*ὄψις*) и логичко мишљење (*γνώμη*), а то је најексплицитније из-

---

треба имати у виду да између савремене етнографије и Херодотових описа постоји битна разлика у томе што етнографија културне појаве испитује са становишта предмета студије, док Херодот то чини са становишта сопствене културе и сопственог система вредности.

<sup>2</sup> Херодот се чешће позивао на песнике. Тако, на пример, у вези са причом о Гигу и Кандаулу истиче да је о томе писао и Архилох са Пара, који је био савременик тих догађаја (Hdt. 1.12), док на другим местима цитира Пиндара (Hdt. 3.38) и Симонида са Кеја (Hdt. 5.102; 7.228)

ражено у пасусу који дели етнографски од историјског дела његове књиге о Египту:

До сада сам причао о ономе што сам властитим очима видео (*ὄψις*) и што сам сазнао (*γνώμη*), а одсад ћу причати све онако како сам чуо да Египћани причају (*ἤκουσον*), али ћу ипак ту и тамо додати понешто што сам видео. (Hdt. 1.99,1).<sup>3</sup>

Приче о прошлости (*λόγοι*) које је Херодот спознао путем слушања се готово увек односе на локалну историју његових саговорника и играју важну улогу у контексту конструисања њиховог колективног идентитета. Како је приметио Нино Лураги (Nino Luraghi), Херодотове метаисторијске наративе прожимају два принципа. Један је да су сви усмени извори навођени за догађаје који су се десили на њиховој сопственој територији, или, ређе, њиховим прецима на неком другом месту, а други да та група, без обзира на то да ли је реч о неком народу, полису или свештенству неког храма, преноси верзију приче која је представља на један позитиван начин (Luraghi 2017, 82).

Херодот у великом броју случајева као потврду истинитости наведених прича наводи чињеницу да се поједини материјални остаци који су за њих везани могу видети и у његово време (Hdt. 1.68; 2.130; 2.131; 2.154; 2.181; 2.182; 3.77; 5.77). Међутим, наведене материјалности за Херодота, али и за колективе који за њих везују сећања о прошлости, не представљају само потврду њихове истинитости, него и ослонац за њихову презервацију и подстицај за њихову даљу трансмисију.

У том смислу, наведене материјалности је сврсисходно интерпретирати у контексту културе сећања заједница које за њих везују приче о прошлости, те испитати каква је била њихова друштвено-политичка улога у време када их је Херодот у другој половини V в. п.н.е. забележио и инкорпорирао у свој текст. Ипак, потребно је водити рачуна о томе да су наведене материјалности, као и сам аутор, егзистирале у специфичним друштвеним и културним оквирима. Из тог разлога ћемо даљи текст поделити на два дела. У првом делу ће бити речи о материјалним остацима коју су везани за културу сећања Хелена којима се Херодот обраћао и са којима је делио основне претпоставке и погледе на свет, док ће се у другом делу говорити о улози материјалне културе у Херодотовом приказу других народа које је „отац историје“ посматрао са становишта сопствене културе и сопствених идеолошких позиција које је делио са својом читалачком/слушачком публиком – Грцима.

---

<sup>3</sup> Сви цитати из Херодотових *Историја* су навођени према преводу Милана Арсенића.

## Сећање, материјалност и политика у грчком контексту

Још су антички аутори увидели значај везивања сећања за одређена места и предмете. Они су развили оно што се у западној традицији назива „умеће памћења“ или „ars memoriae“. По традицији, оснивач ове „ars memoriae“ је песник Симонид који је живео у VI в. п.н.е, а Римљани су га кодификовали као једно од пет поља реторике (Asman 2007, 27). Принцип ове мнемотехнике, по речима Цицерона, састоји се у томе да: „одаберемо одређена места и оне ствари које желимо да запамтимо, повежемо их са тим местима и створимо менталне слике о њима (Cicero. *De Oratore*, II, 86, 351–354)“. Квинтилијан додаје да су ова места и слике (*loci et images*), попут плесача који се држе за руке, повезани са тачкама нужним за изналажење и произношење успешног реторичког перформанса (Quint. *Ins. Oratoria* 11, 2.21).

Места и слике, међутим, нису повезане само са памћењем индивидуа, како је то примећено још у антици, него и са феноменом колективног памћења које је у првој половини двадесетог века дефинисао француски социолог Морис Албвак (Maurice Halbwachs). Централна теза Албваксове социјално-конструктивистичке теорије је та да је памћење, иако је његов носилац индивидуа, увек друштвено условљено. Колектив сам по себи нема памћење, али он одређује друштвене оквире (*cadres sociaux*) у којима се индивидуално памћење обликује и организује (Halbwachs 1980, 44–50).

Памћење живи и одржава се кроз комуникацију, а уколико се та комуникација прекине, односно, ако се промени оквир односа у комуникацијској стварности, последица је заборав. То до посебног изражаја долази код друштва која своју традицију и своја колективна сећања преносе усменим путем. Како је утврдио Јан Вансина (Jan Vansina), један од пионира тзв. усмене историје (*oral history*), у усменим друштвима сећања постоје све док се о њима прича – а прича се све док за то постоји разлог. Уколико неко сведочанство или нека традиција нема више никакву сврху и ако не испуњава никакву функцију, оно постаје безначајно за оне који га преносе, те престаје да постоји у колективном сећању и пада у заборав (Vansina 1965, 77; в. Murray 2001a, 23–24).

Дакле, поред преношења знања о прошлости колективно сећање има и одређено значење у садашњости и прилагођено је интересима заједнице која га чува и преноси (Vansina 1985, 91–93). Функције сећања могу бити, према подели коју је извршио Јан Асман, фундирајуће и контрапрезентне. Фундирајућа функција колективног сећања, претвореног у фундирајући мит, јесте да легитимише одређено стање у друштву. Такво сећање садашњост ставља под светлост историје која јој даје смисао, која је приказује као дело богова, као нешто нужно и неизбежно (Asman 2007, 80).

Контрапрезентна функција, са друге стране, истиче недостатке садашњости у односу на херојску прошлост и уздиже оно што недостаје, што је скрајнуто и што је ишчезло. Као такво, оно не легитимише постојеће стање, него подстиче његове носиоце на рушилачки, односно, револуционарни однос према таквом стању (Asman 2007, 82). Контрапрезентно сећање се обично јавља у околностима туђинске власти у којем су његови носиоци у подређеном и потлаченом положају.<sup>4</sup>

Једна од карактеристика колективног памћења, поред његове друштвене функције, јесте и његова тенденција везивања за одређени простор који може да има било какву форму (Asman 2007, 59–60). Може бити реч о неким вештачким предметима, попут заветних дарова, споменика или храмова, специфичним деловима неког пејзажа или чак празним просторима (Alcock 2002, 28).

У датом контексту се прави разлика између мнемотопа и споменика. Мнемотопи (места сећања) могу имати различите облике, од обичног камена па до неке грађевине, а њихова привлачност лежи у претпоставци да њихови посетиоци могу поново да доживе неки историјски или митски догађај, односно, да прате кораке одређених историјских или митских јунака. Они се често налазе на тешко доступним местима и њихов обилазак изискује одређени напор. Иако су некада свесно створени од неке заједнице на чије сећање се односе, они никада нису доживљавани као такви (Rookhuijzen 2018, 7–8).

Споменици, са друге стране, никада нису ненамерни, нити су икада тако перципирани. Они су увек свесно подизани ради слављења и истицања одређених аспеката неке личности или неког догађаја. Из тог разлога су увек подизани на неким лако доступним и истакнутим местима како би их видео што већи број људи (Rookhuijzen 2018, 8).

И мнемотопи и споменици имају за одређену заједницу симболичку вредност и истовремено учествују и у креирању и у одржавању њеног колективног идентитета.<sup>5</sup> Приче везане за њих имају за циљ да дату заједницу представе у једном позитивном светлу и да у садашњем друштвено-политичком контексту одиграју одређену улогу.

Херодотов сусрет са мнемотопима и споменицима, међу којима није правио разлику, као и са различитим реликвијама које су чуване у храмовима, био је природна последица његових бројних путовања и интересовања за прошлост. Многе приче које су везане за одређене објекте, а које

<sup>4</sup> На тај феномен је указао Нино Лураги у свом есеју у којем је поредио начин на који су личности српског јунака Милоша Обилића и месенског краља Аристомена сачуване у колективном памћењу народа под туђинском влашћу (Luraghi 2012).

<sup>5</sup> Јан Асман, на пример, сматра да је прошлост део тзв. конективне структуре која индивидуе везује у колективно „ми“ (Asman 2007, 137–143.)

Херодот уклапа у свој шири наратив, управо представљају покушаје одређених друштвених група да креирају позитивне слике о себи и да путем њих утврде или потврде свој друштвено-политички положај.

*Ризница у Делфима као музеј:  
памћење у служби Аполона*

Прва прича у Херодотовим историјама за коју имамо чврсту основу да верујемо да је била укореењена у материјалним остацима налази се на самом почетку *Историја*. Реч је о наративу који прати судбину владара из династије Мермнада који су суседном Лидијом владали током пет генерација. Иако је реч о историји једне стране династије, идејни и теолошки оквир у којем је наведена прича интерпретирана јасно указују на то да је у оном облику у којем је Херодот забележио настала међу Хеленима. То, пре свега, подразумева приказ последњег Мермнада – Креза – чији је живот описан у маниру праве грчке трагедије (Said 2002; Griffin 2006).

Крез је у Херодотовом делу приказан као изразито имућан владар који је имао сталну тенденцију да се размеће и хвали својим богатством. Централна сцена у његовој биографији, која јасно указује на то да је прича настала међу Хеленима, представља његов фиктивни сусрет са атинским државником Солоном (Hdt. 1.31–33). Атински мудрац је одбијао да призна Крезу да је он, због тога што поседује баснословно богатство, најсрећнији човек на свету. Солоново образложење због чега тако мисли у себи сажима једну од централних теолошко-моралних идеја атинске трагедије, али и самог Херодотовог дела – мисао о завидним боговима и променљивости људске среће (Mikalson 2003, 82):

Крезу, иако знаш да су богови завидљиви и нестални, ипак ме питаш о људској срећи. У току дугог времена човек мора много да види и против своје воље, а мора много и да претрпи [...] Када неко од људи проживи у сваком обиљу и задовољству и умре лепом смрћу, тај је достојан, о краљу, да носи назив срећна човека. Треба безусловно видети каква ће му бити смрт, јер многим прво бог даде срећу, па их онда изненада потпуно упропасти. (Hdt. 1.32)

Друга Крезова карактеристика која је истакнута у Херодотовом наративу, поред огромног богатства и разметљивости, јесте његова побожност и дарежљивост према хеленским светилиштима. Та дарежљивост је отелотворена у бројним луксузним предметима које је даровао светилишту у Делфима и које је Херодот видео у тамошњој ризници (Hdt. 1.14; 1.51; 1.54; 1.92).

Оригиналану намену наведених предмета, у време док је Крез још увек био жив, на најбољи начин можемо разумети у оквиру институције реци-

прочне размене дарова (Mos 1982: 7–20). У датом контексту, Крезово даривање пророчишта у Делфима припада оној категорији реципроцитета коју је Маршал Салинс (Marshall Sahlins) означио као „великодушни реципроцитет“ (Sahlins 1973, 193–194; в. Donlan 1982). То подразумева да једна страна другој страни, наизглед алтруистично, додељује дар. Међутим, давалац дара заузврат не добија дар исте или сличне материјалне вредности, него својим чином стиче углед, престиж и лојалност код примаоца дара и на тај начин учвршћује и шири свој друштвени и политички утицај. С обзиром на то да је у наведеном случају прималац дара један религијски центар, који је имао огроман утицај међу Хеленима, Крез се чином даривања Делфа истовремено на симболичан начин стављао под заштиту бога Аполона и ширио свој углед и престиж међу Хеленима.

Међутим, Крезов пораз од Кира Великог и пад Лидије под персијску власт 546. п.н.е. означио је прекретницу у „друштвеној биографији“ заветних дарова у Делфима (в. Korytoff 2013). Дискрепанца између Крезове дарожљивости и великодушности према Делфима и богу Аполону, са једне, и његовог трагичног краја са друге стране, оставила је дубок утисак на Хелене. То је, у извесном смислу, довело у питање легитимитет и ауторитет самог светилишта и бога под чијим покровитељством је био Крез. Из тог разлога је у Делфима настао наратив о Крезу и његовим прецима који је имао за циљ, пре свега, да оправда улогу Делфа и Аполона у Крезовој личној трагедији и да потврди и легитимише религијски ауторитет светилишта.

Тај, за Делфе позитиван наратив, везао се за Крезове дарове који су чувани у ризници храма, те је изнова понављан бројним Хеленима који су посећивали светилиште и који су били заинтересовани за необичне и вредне предмете. На тај начин су сами дарови променили улогу и функцију коју су вршили у заједници. С обзиром на то да је њихова оригинална улога Крезовом смрћу престала да постоји, они су претворени у симбол који је на известан начин „материјализовао“ сећање на Креза и подстицао његово даље ширење. Када се узме у обзир да су Делфи били својеврстан центар ширења информација у хеленском свету, на шта је указао Кристијан Мајер (Maier 1990, 41–42), наведени наратив се проширио дуж простора који су насељавали Хелени који су из разних крајева долазили и посећивали Делфе. На тај начин је прича о Крезу и његовој трагичној судбини постала интегрални део њиховог историјског сећања.

Сећање на Креза у режији Делфа је остало релевантно и стотинак година касније када је „отац историје“ посетио светилиште под Парнасом, видео Крезове дарове и о њему слушао приче које је инкорпорирао у свој текст. Дакле, сећање на Креза је и у Херодотово време представљало оно што је Алаида Асман (Aleida Assmann) назвала „функционалним памћењем“. Она

је у својој књизи *Облици заборава* направила разлику између „функционалног памћења“ и „памћења складишта“, која, према њеном мишљењу, стварају једну комплементарну структуру памћења, у којем заборав и памћење леже близу једно другог и делимично се преклапају. Такозвано „памћење складишта“ се често меша са заборавом, али у ствари представља латентно, односно потиснуто памћење (Asman 2018, 63).

Како би илустровала ову дистинкцију, искористила је пример музеја. Стална поставка музеја би представљала функционално памћење, док би његов магацин представљао оно латентно, потиснуто „памћење складишта“. Стална поставка у датом контексту врши функцију утврђивања и обликовања колективног идентитета одређене заједнице, док су предмети који се чувају у позадини у датом тренутку лишени такве функције. Ипак, они и сећања везана за њих нису у потпуности заборављени, него су „потиснути“ и скрајнути. Они задржавају потенцијал да у случају промене друштвено-политичких околности постану део „сталне поставке“, односно, „функционалног памћења“ и да на тај начин одиграју улогу у процесу конституисања новог пожељног идентитета који би се прилагођавао промењеним околностима (Asman 2018, 65).

Ако повучемо паралелу између музеја и ризнице храма у Делфима, можемо да закључимо да су Крезови дарови и прича везана за њих, у тренутку Херодотове посете, представљали део сталне поставке, односно функционалног памћења. Разлог за то лежи у следећим деловима датог наратива о Крезу. Он је, како преноси Херодот, желео да испита која пророчишта говоре истину и којима може да верује. Из тог разлога је у разне храмове послао своје изасланике са питањем шта он у том тренутку ради, а када су изасланици стигли са писмима која садрже одговоре „...Крез их тада редом све отвори и прегледа шта је написано. Ниједан му се од њих није допао. Али када је прочитао одговор пророчишта из Делфа, он се одмах помоли богу и прихвати га сматрајући да је једино право пророчиште оно у Делфима, јер је знало све што је он у то време радио“ (Hdt. 1.48,1–2).

У каснијем делу наратива Аполон је, упркос Крезовом поразу и паду у заробљеништво, приказан као његов заштитник. Посебно је интересантно питање које је Крез, заробљен и разочаран, преко својих изасланика упутио пророчишту: „Да ли је обичај хеленских богова да буду незахвални према својим добротворима?“ (Hdt. 1.90,4). Ово питање се у хеленском свету после Крезовог пада само наметало, а целокупан наратив који је Херодот посредством усмене приповести везане за заветне дарове унео у свој текст осмишљен је да на њега одговори. Суштина тог одговора сумирана је у следећем пасусу:

Одређеној судбини не може нико да умакне, па чак ни сам бог. Крез испашта за грехе свог претка од пре пет колена, који је као копљаник

Хераклида, покоравајући се женском лукавству, убио свог господара и заузео његов положај. И поред тога што је Локсија (Аполон) желео да не падне сардска несрећа на Креза, већ на његову децу, ипак није могао да одврати судбину. Како је она одредила, извршило се и десило се по њеној вољи. Три године је, наиме, одгађао освајање Сарда, и нека Крез зна да је за толико година касније заробљен него што му је било суђено. Други пут помогао му је кад је требало да буде спаљен. (Hdt. 1.91, 1–3)

Што се тиче самог пророчанства које је Креза навело да донесе погрешну одлуку и нападне Персију (Hdt. 1.55–56), пророчиште му је одговорило да нема право да се љути, јер оно није било погрешно, већ да га је он погрешно интерпретирао. Када је Крез, како преноси Херодот, чуо одговоре пророчишта, признао је да је грешка његова, а не да је бог погрешно (Hdt. 1.91, 5–6).

Дакле, порука сећања на Креза које се везало за његове заветне дарове јесте да обичај хеленских богова, а посебно делфског Аполона, није да буду незахвални према својим добротворима, него да им помажу. То је бројне Хелене који су посећивали Делфе и слушали причу о Крезовој трагичној судбини могло да подстакне да и сами постану добротвори, што би пророчишту донело материјалне користи, а добротворима, у случају да је реч о вредним и упечатљивим даровима, вечну славу кроз приче у којима би сећање на њих живело.

Херодот је сећању на Креза пружио чвршћи и отпорнији ослонац од материјалног – текст свог дела. Преузимањем наведеног наратива и његовом интеграцијом у сложену структуру *Историја*, сећање на Креза је фиксирано у облику који је мање подложен променама и модификацијама од усмено преношених прича. На тај начин је једном „функционалном сећању“ пружен трајнији карактер и смањена могућност његовог претварања у латентно „памћење складишта“ или чак пада у заборав.

*Оправдање скривено у стени:  
Делфи за време Грчко-персијских ратова*

Поједини митски и историјски догађаји су у хеленској мисли достигли парадигматски значај, те су бројне заједнице у савременим расправама своје заслуге и држање у време тих догађаја користиле као политички аргумент (в. Ruffing 2018). Најупечатљивији пример такве расправе и позивања на прошлост налазимо у Херодотовој IX књизи. Реч је о расправи која се непосредно пре битке код Платеје водила између Тегеаћана и Атићана о томе ко има веће заслуге и коме припада право да предводи једно крило у бици.

И једни и други су своје аргументе заснивали на својим заслугама у прошлости. Тегеаћани су тврдили да су они добили право да увек командују једним крилом када Пелопонежани крену у битку, због тога што су они највише допринели да се спречи повратак Хераклида на Пелопонез (Hdt. 9.26). Атињани су им на то одговорили позивањем на своје заслуге у прошлости – једини су помогли Хераклидима у борби против Еуристеја, помогли су Аргејцима да сахране своје мртве после напада на Тебу, одбили су напад Амазонки и храбро се држали у време Тројанског рата (Hdt. 9.27, 1–4). Аргумент који је превагнуо на страну Атињана, ипак, није било позивање на далеке, митске догађаје, него на један догађај из скорије прошлости – Маратонску битку (Hdt. 9.27,5–6).

О томе да су Грчко-персијски ратови у хеленској свести веома брзо достигли парадигматски значај и да су различите заједнице своје заслуге у њима користиле као политички аргумент сведочи и Тукидид, који је описао платејско обраћање Спартанцима након њихове предаје за време Пелопонеског рата 427. г. п.н.е. У том обраћању Платејци су, пре свега, истицали своје држање у рату са Персијанцима и позивали се на змијски треножац на којем су била уписана имена свих полиса који су учествовали у борби против Персијанаца и у којем се материјализовало сећање на заједнички подухват и на велику победу Хелена (Thuc. 3.57,2; Madden 1992; Steinbock 2012, 86–87).

Ипак, нису имена свих грчких градова била записана на овај предмет који је представљао симбол хеленских колективних напора и слоге за време једног критичног историјског тренутка. Неки од њих, попут Тебе, прешли су за време рата на страну Ксеркса, што се такође користило као аргумент у политичким расправама чувало у колективном сећању Хелена (Steinbock 2012, 100–118). Са оптужбама о издаји и преласку на персијску страну били су суочени и сами чувари змијског треношца – пророчиште у Делфима. Разлог за то лежи у чињеници да је оно једино од хеленских светилишта избегло персијско разарање и остало нетакнуто (Scott 2014, 115–118; Harris 2018, 101).

Пророчиште је на ове оптужбе одговорило конструисањем наратива о чудесном спасењу Делфа од стране локалних хероја. Према причи су становници Делфа, избеумљени од страха због Ксерксовог доласка, напустили пророчиште у Делфима и склонили се на врх Парнаса. Код светилишта је остао једино пророк Акерат који је сведочио чудесном спасењу.

Најпре се оружје из храма само појавило испред њега, а затим су, када су се варвари приближили храму Пронејске Атене, са неба ударили громови и са Парнаса одвалили стене које су смрвиле нападаче, што је било праћено бојним покличима који су долазили из храма (Hdt. 8.37). Поред тога, Персијанце су, по причању Делфијаца, гонила и два тешко наоружана војника која су била већа од обичних људи. Према Херодотовим речима:

Делфијци кажу да су та двојица била тамошњи хероји Филак и Аутоној, чији се гајеви налазе око храма, Филаков поред самог пута више пронејске светиње, Аутонојев близу Касталијског извора, у подножју Хијампејског врта. А стене које су пале са Парнаса сачувале су се још до мог времена и налазе се у гају Пронејске Атине где су се сручиле и смрвиле варваре. Тако су се ови Персијанци повукли из светиње. (Hdt. 8.39)

По свему судећи, становници Делфа су искористили елементе околног пејзажа – стене и гајеве локалних хероја – како би исконструисали наратив који је служио као одговор на оптужбе за издају и прелазак на страну Персијанаца за време Ксерксовог похода. Међутим, наведени елементи нису послужили само као подстицај за креирање наратива, него су истовремено допринели и његовом памћењу и даљој трансмисији.

Стене које су се налазиле у гају Пронејске Атине пре везивања наведене приче за њих нису имале никакву друштвену улогу. Њихова „друштвена биографија“ почиње тек њиховом трансформацијом у место сећања на чудесно спасење Делфа у једном кључном историјском тренутку. Као што видимо из Херодотовог текста, локално становништво је препричавало наведену причу посетиоцима храма и упућивало их на стене и гајеве хероја као на афирмацију њене истинитости.

Један од тих посетилаца био је и Херодот. Он је ову изоловану, локалну и политички мотивисану причу уклопио у свој шири наратив који описује напредак персијске војске кроз Хеладу. У том ширем контексту наведена епизода представља више интересантну дигресију него кључни тренутак грчко-персијског сукоба. Према томе, не би било неосновано тврдити да су управо наведене материјалности, као опипљиви остаци чудесне приче, оставиле дубок утисак на „оца историје“ и подстакле га да у својим *Историјама* пронађе место и за ову причу. Он је на тај начин причу везану за стену пренео и у текст и тако допринео њеном ширењу и њеној интеграцији у историјско сећање Хелена.

### *Феномен иконатрофије као палимпсест сећања – добар или лош владар?*

Прича о Ариону из Метимне и његовом чудесном спасењу представља још један екскурс који прекида главну наративну нит *Историја*. Описујући сукоб лиђанског краља Алијата са Милећанима предвођеним тиранином Трасибулом (Hdt. 1.18–22) Херодот је, између осталог, истакао улогу коју је у том сукобу имао коринтски тиранин Перијандар, Трасибулов пријатељ и савезник. Лик Перијандра га је подстакао да приповедање о Мермнади-ма прекине чудесном причом о спасењу певача Ариона из Метимне која, изузев личности коринтског тиранина, нема никакву спону са претходним делом наратива.

Наведени екскурс почиње констатацијом да је Перијандар био Кипсолов син, да је владао као тиранин у Коринту, те да му се у животу десило једно велико чудо. О том чуду, према Херодотовим речима, причају Коринћани, а са њима се слажу и становници Лезба. Оно се односи на једну епизоду из живота Ариона из Метимне кога је из мора на копно код Тенара на својим леђима изнео један делфин. Херодот за Ариона тврди да је у то време био најбољи свирач на цитри, те да је, према његовом мишљењу, први састављао песме – дитирамбе (Hdt. 1.23).

Према наведеној причи је Арион, који је много времена провео на двору у Коринту, зажелео да плови у Италију и на Сицилију. Након што је тамо зарадио много новца, кренуо је да се врати назад у Коринт. Међутим, на путу ка Коринту су га коринтски морнари које је унајмио да га превезу заробили, опљачкали и натерали да скочи у море. Тада га је на чудесан начин спасио делфин који га је на својим леђима однео до копна. Када је стигао до Перијандровог двора испричао му је шта се догодило, али му коринтски тиранин испрва није поверовао, него се послужио својом мудрошћу. Позвао је Коринћане и упитао их је да ли знају нешто о Ариону, а када су они рекли да је он жив и здрав, те да су га срећног оставили у Таренту, певач је изашао пред њих у истој оној опреми у којој је скочио у море. Коринћани су се тада страшно преплашили и нису могли да порекну своју кривицу (Hdt. 1. 24, 1–7).

Приповест о Ариону из Метимне Херодот је завршио на тај начин што је поновио да ту причу у његово време причају Коринћани и Лезбијци, те да код Тенара, где је делфин наводно оставио Ариона, постоји један омањи бронзани кип који представља човека како јаше на делфину (1.24,8). Потом се вратио на главни ток наратива и наставио са приповедањем о историји Мермнада, односно о Крезу који је на престолу сменио Алијата (Hdt. 1. 25).

По свему судећи је помен Перијандра у контексту лиђанско-милетских сукоба Херодота подсетио на бронзани стуб код Тенара и на причу која се везала за њега, те је одлучио да је подели са својим аудиторијумом. Можемо претпоставити да је једна од функција наведене приче била управо та да објасни порекло и значење споменика који представља човека на делфину, а чије су порекло и првобитни значај временом заборављени. У том смислу можемо говорити о феномену иконатрофије (Harris 2018, 90).

У науци је примећено да прича о чудесном спасавању Ариона из Метимне, поред историјских, садржи и одређене митолошке и књижевне елементе. Делфин је у традицији поштован као животиња која је пријатељски настројена према људима, а Елијан га у своме делу *Природа животиња* назива *φλόιδος* и *φλάυλος*, односно, „љубитељ песме“ и „љубитељ аулоса“ (Aelian. *NA*. 12.45). Поред тога, бројни елементи приче се уклапају у образац мита о Дионисовом бегу са пиратског брода који је описан у *Хомерској химни Дио-*

нису (Нутн. Нот. Ар. Вач.), а Арион је са овим божанством повезан преко дитирамба који је нераскидиви део Дионисовог култа (Lyons 2014).

Становници Коринта су, према томе, комбиновали различите историјске и митолошке елементе, односно Арионову повезаност са Перијандром и дитирамбом, филантропску природу делфина и елементе мита о Дионису, како би конструисали наратив који објашњава постојање бронзаног кипа код Тенара. С обзиром на то да је централни јунак ове приче пореклом из Метимне, њу су свесрдно прихватили и Лезбијци који су подстицали њену даљу трансмисију. Међутим, ова прича, попут палимпсеста, у себи крије и колективно сећање локалне заједнице, а оно се односи на представу тиранина Перијандра.

Слика Перијандра у причи о певачу Ариону је позитивна. Он је, пре свега, представљен као заштитник и мецена уметника. Осим тога, начин на који је разоткрио лажи морнара открива још две његове карактеристике – разборитост и праведност (Stahl 1988, 205–207). У складу са наведеним особинама је и његова улога у милетско-лиђанским сукобима који су, уз његов савет и подршку, резултирали склапањем савеза (σύμμαχοι) и пријатељства (ξείνοι) међу бившим непријатељима, Алијатом и Трасибулом. У датом контексту, Перијандар има улогу „мудрог саветника“, коју ће у другим, значајнијим деловима наратива, играти личности попут Солона и Артабана.

Међутим, поред позитивне традиције о Перијандру, која се чувала међу Коринћанима и везала се за споменик на Тенару, о њему је постојала и једна изразито негативна традиција која је такође нашла своје место у Херодотовом делу. У једној причи је Перијандар послао дечаке са Коркире у Сард да их ушкопе, али су их од те судбине спасили Самљани на чије острво су Коринћани са дечацама успут застали (Hdt. 3.48–49). На основу информације да се свечаност коју су тим поводом организовали савезници одржавала и у Херодотово време можемо да претпоставимо да је Херодот управо на Самосу, где је провео много времена, чуо наведену причу (Hdt. 3. 48,3).

У другој причи која Перијандра представља у негативном светлу, наводи се да је убио своју жену Мелиту и сукобио се са сином Ликофроном (Hdt. 3.50–53). Као и у причи о шкоплењу коркиранских дечака, и у овој причи Коркира заузима централно место. С обзиром на традиционално непријатељске односе какви су владали међу Коркиром и Коринтом, није искључено да је поред Самоса и Коркира била место где је негативна традиција о Перијандру и Коринћанима настала и одакле се ширила.

Негативна слика Перијандра сачувана је и код других, временски и просторно удаљенијих извора. Тако га, на пример, Аристотел у својој *Политици* приказује у веома негативном светлу, те истиче да је он прописао правила за одржавање тиранске власти (Arist. *Pol.* 1313<sup>a</sup> 35–40). Амбивалентна слика о њему и његовом лику приказана је и у делу Диогена Лаер-

тија. Он га, са једне стране, у своме предговору наводи као једног од седам мудраца (*Diog. Laert.* 1.13). Са друге стране, у приказу његове биографије, позивајући се на различите изворе, истиче његове негативне црте, попут инцеста и насилног понашања према женама (*Diog. Laert.* 1.7.96).

Интересантно је да је Плутарх у свом трактату *О Херодотовој малициозности* оптужио оца историје да је приче о шкоплењу дечака и сукобу са сином представио на такав начин да намерно нанесе штету не само Перијандру, него и самом Коринту (*Plut. Moralia* 859e–860c). С обзиром на то да је Херодот истакао да се на Самосу и у његово време одржавао фестивал који је чувао сећање на наводни догађај, можемо претпоставити да је прича настала управо на Самосу или, пак, на Коркири која заузима централно место у обе наведене приче, те да их је Херодот ту чуо и пренео у свој текст.

У сваком случају, негативна традиција потиче из једног према Коринту непријатељски настројеног краја, док је позитивна слика Перијандра, која потиче из Коринта и која се сачувала захваљујући причи о Ариону из Метимне и бронзаном стубу код Тенара, очувала позитивну слику коринтског тиранина. Треба додати да је Диоген Лаертије споменуо још један материјални остатак који је везан за Перијандра. Реч је о кенотафу који су подигли Коринћани и на којем је, наводно, стајало: „Владара богатства и мудрости Перијандра / крије ова домовина Коринт, близу мора, у свом крилу“ (*Diog. Laert.* 1.97,1). Додуше, прича у чијем контексту се кенотаф спомиње описује Перијандрову бизарну смрт и никако га не представља као мудраца. Ипак, ако се кенотаф посматра изоловано, без касније настале приче, његова порука и начин на који је локална заједница памтила свог владара у складу је са Перијандровом представом у причи о Ариону из Метимне коју је забележио Херодот.

Према томе, бронзани споменик код Тенара није само подстакао Херодота да у свој наратив integriше и анегдоту о Ариону, него је допринео да се у оквиру те приче сачува и делић сећања једне локалне заједнице на сопствену прошлост и сопственог владара. То сећање је случајно и фрагментарно, везано за анегдоту која има једну мање амбициозну функцију од прича које су се причале у Делфима, а то је објашњавање заборављене историје специфичног и упечатљивог споменика.

### Материјална култура у контексту Херодотовог приказа Другог: портрет Египћана и Скита

Херодот је, како је напоменуо у своме уводу, описао „велика и дивна дела“ која су створили Хелени, али и варвари (*Hdt.* 1.1). Описујући варваре,

њихове историје и обичаје, писао је са сопственог моралног и политичког становишта и обраћао се аудиторијуму са којим је делио систем вредности и поглед на свет (Бабић 2008, 66). Том приликом је сакупио велики број етнографских података (Dihle 2016, 39–40), али их је организовао и приказао на такав начин да покаже оно што је у њиховим културама другачије, односно инверзно у односу на Хелене и њихову културу (Hartog 1988, 212–213; Agnolon 2020).<sup>6</sup> Тако је, на пример, писао да су обичаји Лиђана исти као код Хелена, осим што им се жене баве блудом (Hdt. 1.94), док приказивањем начина на који Персијанци боговима приносе жртве коришћењем негација подвлачи оно што је различито у односу на Грке: „...храмове и жртвенике они уопште не праве нити подижу, нити пале ватре када хоће да принесу жртву, нити пију у част богова, и не служе се венцима нити музиком (Hdt. 1.131–132).

Херодот је на тај начин кроз бројне етнографске дискурсе конструисао једну мапу како физичког, тако и културног света, која је његовој грчкој публици омогућила да одреди своје место у контексту оба ова оквира (Rood 2006, 291). Два народа која у *Историјама* представљају два пола различитости у односу на Грке, а која међусобно стоје у готово симетричном односу (Hartog 1988, 211), јесу Египћани и Скити, којима Херодот од свих народа посвећује највише простора – по целу једну књигу (II и IV). Они цео свој живот организују око два супротстављена принципа – принципа мировања и принципа кретања – што се, између осталог, одражава и на њихов однос према прошлости и, последично, према материјалној култури (Ward 2008,10).

### *Египћани, знање о прошлости и материјална култура*

Херодот је Египћане, који цео свој живот организују око принципа мировања, приказао као народ који себе сматра најстаријим на свету (Hdt. 2.2), највише цени и најбоље познаје сопствену прошлост: „Они који станују у засејаном Египту труде се да најбоље сачувају успомену (*μνήμην*) на прошле догађаје, и знају боље своју историју од свих људи које сам икада упознао (Hdt. 2.77,1)“. Тај њихов труд је нераскидиво везан за одређене материјалне објекте, односно за материјализацију сећања. Фараони су се, на пример, трудили да сачувају успомену на себе и своју власт, те је Херодот

---

<sup>6</sup> У неким ситуацијама, када се две другости нађу једна насупрот другој, Херодот, како би их приближио хеленској публици, једној од њих приписује грчке обрасце понашања. Тако се, на пример, Скити у односу према Амазонкама понашају као Грци, а Персијанци постају Хелени када се нађу насупрот Скита (Hartog 1988, 259).

за опис пирамида, између осталог, користио појам  $\mu\upsilon\eta\rho\acute{o}\sigma\upsilon\nu\upsilon\nu$  (меморијал, место сећања) (Hdt. 2.136, 3–4; Harris 2018, 81).

Различити објекти који су за себе везали различита сећања постојали су, заједно са тим сећањима, у различитим друштвеним контекстима и имали специфичну функцију у египатском друштву. Међутим, Херодот их је извукао из њиховог оригиналног египатског друштвеног и културног контекста и прилагодио их потребама сопственог наратива. То се најбоље види на примеру описа његовог наводног сусрета са Амоновим свештеницима у Теби. Они су му, по његовим речима, показали велике дрвене кипове свих ранијих врховних свештеника које су они за време свог живота остављали у храму. Кипови су били поређани тако да је кип сина увек стављен поред кипа оца којег је наследио, почевши од најмлађег ка најстаријем (Hdt. 2.143). Три стотине четрдесет и један кип означавао је исто толико генерација египатских краљева и њихових првих свештеника, а дубина прошлости за коју Египћани имају материјалне доказе сезала је једанаест хиљада три стотине четрдесет година уназад (Hdt. 2. 142, 1–2).

За египатске свештенике наведени споменици су део тзв. „хладног памћења“ и представљају средство рачунања времена, док су за Херодота они симбол египатског познавања прошлости. Отац историје је то знање искористио како би ушао у полемику са Хеленима о темама које се тичу хеленске историје и како би, последично, утврдио свој ауторитет. У том контексту он преноси изјаву свештеника да се за време тих једанаест хиљада три стотине и четрдесет година никада није појавио ниједан бог у човејем облику, што оповргава тврдњу Хекатеја из Милета који је своје порекло по очевој линији у шеснаестом колону довео до неког бога (Hdt. 2. 143). За Херодота нема сумње да су Египћани говорили истину – они су за своје тврдње имали опипљив материјални доказ.

Египатско познавање прошлости Херодот је искористио да спекулише о грчкој историји и да о њој полемише са својим сународницима и у вези са Тројанским ратом. Треба истаћи да је Херодот у својој Првој књизи, у уводу, Тројански рат сместио у ону категорију прича о којима он „није у стању ништа да каже“ и које би, са тог становишта, могли називати „митским“ (Hdt. 1.5; Baragwanath 2012, 37). Међутим, када о њему говори из перспективе Египћана, који најбоље познају своју прошлост, Тројански рат за Херодота више није давни догађај који измиче могућностима спознаје.

Епизода из Тројанског рата коју Херодот препричава одиграла се на египатској територији и стога се може сматрати и делом египатске локалне историје. Према причи коју је Херодот, по сопственим речима, чуо од египатских свештеника (Hdt. 2.114,1), Париса и Хелену је по одласку из Спарте олуја довела до обала Египта. На египатској обали су Парису побегли неки робови који су се склонили у храм Херакла за који Херодот истиче да

постоји и у његово време (Hdt. 2.113). Робови су потом египатском фараону Протеју испричали шта се десило, а он је одлучио да задржи на својој територији Хелену и благо, док је Парису дао рок од три дана да напусти Египат и отплови у Троју (Hdt. 2.114–115).

У следећем пасусу Херодот одбацује Хомера и оно што о Тројанском рату верују Грци, тврдећи да је Хомер знао за причу о Хеленином доласку у Египат, али да о томе ништа није хтео да каже јер није била погодна за његову песму као друге приче којима се у њима послужио. Како би потврдио своју тврдњу, навео је поједине стихове из *Одисеје* и песме о Диомедовим јунаштвима (Hdt. 2.116).

Херодот је египатској верзији приче поклањао поверење не само због њиховог познавања прошлости као таквог, него и због чињенице да за њу постоје материјални остаци – храм Херакла у који су се, наводно, склонили одбегли робови. Према томе, сећање на долазак Хелене у Египат, које је припадало египатској локалној прошлости, везало се за један материјални објекат који је, као што је то био случај и у ранијим примерима, послужио да се то сећање сачува од заборавља и преноси посетиоцима храма. Интересантно је да и сами Египћани праве дистинкцију између делова приче који су се догодили на њиховој територији и за који имају материјални доказ, са једне стране, и прича које су сазнали посредством слушања, са друге стране. Када их је Херодот питао да ли је истина оно што се прича да се десило пред зидинама Троје, они су му одговорили да су „о томе питали самог Менелаја“ (Hdt. 2.118,1). Та прича је, наравно, различита од верзије испеване у *Илијади*. По њој су Тројанци говорили Хеленима да Хелена није код њих, него у Египту, али им Хелени нису веровали, те су опсели и освојили град (Hdt. 2.118). Када их је, пак, упитао шта се догодило по Менелајевом одласку из Египта, они су му рекли да о томе ни они ништа не могу да кажу, да се о томе нешто зна из приповедака, али да је тачно све оно што су сазнали да се догодило у њиховој земљи (Hdt. 2.119,3).

Ова последња реченица прави алузију на грчко познавање Тројанског рата које потиче из „приповедака“, односно, из Хомерових епова. Те приче немају никакву чвршћу основу на којој почивају. За разлику од њих египатско познавање прошлости, односно њихово памћење, има чврсту, материјалну основу, како у физичком тако и у метафоричком смислу, а то је у овом случају Хераклов храм који је постојао и у Херодотово време и који је он, по свему судећи, видео и ту чуо наведену верзију приче коју је потом пренео у текст.

Као што се види из наведених примера, у Херодотовом приказу Египћана је веома наглашена веза између материјалности, памћења и познавања прошлости. Истицањем те везе у контексту египатске културе Херодот не само да је ту културу на упечатљив начин приказао Грцима, него је помоћу

ње створио оквире за полемику са својим претходницима – у овом случају Хекатејем и Хомером – о темама из хеленске историје. Његов контакт са Египћанима који своје памћење и знање о прошлости чувају у материјалним објектима омогућио му је да конструише сопствени ауторитет и да се свом аудиторijуму представи као Хелен који најбоље познаје своју прошлост.

### *Скити, прошлост и материјална (не)култура*

Скити су у *Историјама* приказани као крајњи антипод Египћанима. Они цео свој живот организују око принципа кретања (Ward 2008, 10). Према Херодотовим речима, највише цене младост и за себе тврде да су најмлађи народ на свету (Hdt. 4.5). Од њиховог првог краља Таргитаја до Даријевог похода који Херодот описује прошло је, према њима, тачно хиљаду година (Hdt. 4.7,1). Та тврдња долази до посебног изражаја када се посматра у паралели са причањем Амонових свештеника у Теби који су своје памћење протезали више од једанаест хиљада година у прошлост.

Скитски однос према материјалној култури је такође супротстављен египатском, али и грчком: „Не граде ни градове ни тврђаве, и на пут носе своје куће. Сви су коњаници, наоружани стрелама, и не живе од земљорадње него од сточарства, а куће им се налазе на колима, па како онда да не буду непобедиви и недостижни (Hdt. 4.46,1)““ Они, такође: „Немају обичај да праве кипове, да подижу жртвенике ни да зидају храмове, док је сигурно да то једино раде у част Ареса (Hdt. 4.59)“. С обзиром на то да је Арес бог рата, стања највеће нестабилности и промене, једина ствар коју Скити покушавају да учине стабилном и перманентном, парадоксално, јесу сама нестабилност и кретање (Ward 2008, 59). У том кретању и промени се састоји есенција Херодотовог приказа скитског идентитета који Аресов споменик симболизује.

Као што сами Скити нису чврсто укореењени у простору, тако и њихово памћење нема чврсту материјалну основу. Из тог разлога је Херодотов однос према њиховој прошлости другачији него што је био према египатској. То се може видети на примеру његовог наратива о пореклу Скита. Прво је пренео две приче, једну која је потекла од самих Скита и која указује на њихову самоимагинацију (Hdt. 4.5–7), и другу која је потекла од скитских суседа – Хелена са обала Црног мора (Hdt. 4.8–10). Међутим, овим причама које садрже митолошке елементе Херодот супротставља и трећу причу којој поклања своје поверење.

Према тој причи, за коју Херодот експлицитно не наводи извор, али за коју на основу њеног садржаја и положаја у тексту можемо да претпоставимо да потиче од Грка, Скити су првобитно живели у Азији, али су под

притиском Масагета били приморани да напусте првобитну постојбину и населе се у Кимерији. Међу Кимеријцима је тада дошло до расправе око тога шта треба да чине. Краљеви су сматрали да треба да остану и супротставе се Скитима, док је народ био мишљења да треба побећи из земље. Пошто су обе стране биле бројно једнаке, свађа је прерасла у отворену борбу. Кимеријци су све погинуле у овом сукобу сахранили крај реке Тир и напустили своју земљу коју су потом населили Скити (Hdt. 4.11).

Херодот истиче да се наведени гроб могао видети и у његово време (Hdt. 4.11,4), а да поред тога у Скитији постоје и кимеријске тврђаве, кимеријске скеле, као и Кимеријски Боспор и цела једна покрајина која се зове Кимерија. Кимеријци су се, побегавши од Скита, населили у Малој Азији, у близини хеленског града Синопа, а Скити су, гонећи их, залутали у Медију и продрли у унутрашњост земље. О томе се, како пише Херодот, говорило и међу Хеленима и међу варварима (Hdt. 4.12).

Кимеријски упади у Лидију и пљачкање јонских градова које су насељавали Хелени оставили су дубок траг у грчком сећању. О њима поред Херодота (Hdt. 1.6; 1.15–16) сведоче и стихови песника Калина из Ефеса (VII в. п.н.е), који је био савременик догађаја и који је у свјим елегијама подстицао суграђане на борбу против нападача (Callinus fr. 1W). Међутим, то сећање је поред стихова сачувано и у материјалним остацима за које се везало. Управо су ти материјални остаци навели Херодота да своје повеће поклони трећој верзији приче о скитском пореклу, а не, на пример, причи која је потицала од самих Скита.

Скитска одбојност према материјалној култури стоји у блиској вези са њиховим (не)интересовањем за прошлост и њеним (не)познавањем. У том контексту је Херодотов однос према њима дијаметрално супротан од његовог односа према Египћанима. Док египатску тенденцију и труд да своје памћење вежу за одређене материјалности користи како би промишљао о хеленској историји и исправљао њихове представе о прошлости, он о скитској историји спекулише са становишта хеленског памћења које се везало за материјалне објекте и које оповргава скитске локалне митове.

## Закључак

Херодот је за време својих путовања долазио у контакт са материјалностима различите врсте за које су се везала колективна сећања локалних заједница о сопственој прошлости. Та сећања су у наведеним друштвима вршила одређену друштвено-политичку функцију, што је давало смисао и сврху њиховом памћењу и даљој трансмисији. Некада је њихов политички мотив експлицитан, као што је то случај са причама које су се везале за

заветне дарове и елементе пејзажа у Делфима, а понекад је скривен, као што је то случај са причом о Ариону из Метимне у којој је историјско сећање локалне заједнице прекривено слојем митских наслага. Чињеница да поједине приче које су везане за материјалности у Херодотовом делу представљају екскурсе који прекидају главни наративни ток указује на то да је управо њихова материјална укореењеност оставила утисак на Херодота и навела га да их интегрише у свој наратив.

У материјалностима укореењена сећања, међутим, немају одређене функције искључиво у оквиру друштава у којима егзистирају. Након што су из материјалности пренета у текст, њихова улога се мења и прилагођава потребама приповедача. То долази до посебног изражаја у Херодотовом приказу других народа у којем њихов однос према прошлости и материјалној култури представља значајан сегмент њиховог културног портрета. Херодот је слику Египћана као народа који најбоље познаје своју прошлост искористио како би на основу свог контакта са њима и материјалностима у којима је њихово знање укореењено изградио сопствени ауторитет и представио се свом аудиторијуму као најверодостојнији од свих хеленских приповедача о прошлости.

### Референце

- Aelian. 1959. *On the Characteristics of Animals. III. Books XII–XVII*, translated by Alwyn F. Scholfield. London-Cambridge: William Heinemann LTD and Harvard University Press.
- Agnolon, Alexandre. 2020. „Cosmopolitanism and Contingency in Herodotus: Myth and Tragedy in the Book IV of the *Histories*”. In *Ethnicity and Identity in Herodotus*, edited by Thomas Figueira and Carmen Soares, 159–178. London-New York: Routledge.
- Alcock, Susan. 2002. *Archeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotel. 1988. *Politika*, preveo Tomislav Ladan. Zagreb: SNL Knjiga.
- Asman, Alaida. 2018. *Oblici zaborava*, prevela Drinka Gojković. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Asman, Jan. 2007. *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, preveo Nikola B. Cvetković. Beograd: Prosveta.
- Babić, Staša. 2008. *Grci i drugi. Antička percepcija i percepcija drugih*. Beograd: Clio.
- Baragwanath, Emily. 2012. “The Mythic Plupast in Herodotus”. In *Time and Narrative in Ancient Historiography*, edited by Jonas Grethlein and Christopher Crebs, 35–56. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139035200.004>
- Boškov, Svetozar. 2020. „Herodotus as a Travel Writer”. In *Voyages and travel accounts in historiography and literature. Volume I*, edited by Boris Stojkovski, 1–19. Budapest–Novi Sad: Trivent and Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. <https://doi.org/10.22618/tp.hmwr.2020vta1.348.001>

- Cicero, Marcus Tullius. 1975. *De Oratore. I, II*, translated by Edward W. Sutton. London-Cambridge: William Heinemann LTD and Harvard University Press.
- Condilo, Camila. 2017. „Agonistic intertextuality: Herodotus' engagement with Hecateus on genealogies”. *Journal of Ancient History* 5 (2): 228–279. <https://doi.org/10.1515/jah-2017-0001>
- Dihle, Albrecht. 2016. *Grči i stranci. Antički narodi u očima starih Grka*, prevela Aleksandra Kostić. Loznica: Karpos.
- Donlan, Walter. 1984. “Reciprocities in Homer“. *The Classical World* 75 (3): 135–175. <https://doi.org/10.2307/4349350>
- Flower, Robert. 2006. “Herodotus and his prose predecessors”. In *The Cambridge Companion to Herodotus*, edited by John Marincola and Carolyn Dewald, 29–46. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.003>
- Forsdyke, Sarah. 2006. “Herodotus, Political History and Political Thought“. In *The Cambridge Companion to Herodotus*, edited by Carolyn Dewald and John Marincola, 224–242. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.016>
- Griffin, Jasper. 2006. “Herodotus and tragedy”. In *The Cambridge Companion to Herodotus*, edited by John Marincola and Carolyn Dewald, 46–60. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.004>
- Halbwachs, Maurice. 1980. *The Collective Memory*, translated by Francis Ditter and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper & Row.
- Harris, Edward. 2018. “Herodotus and the Social Contexts of Memory in Ancient Greece”. In *The Power of Individual and Community in Ancient Athens and Beyond. Essays in Honour of John K. Davies*, edited by Zosia Archibald and Jan Haywood, 79–115. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Hartog, François. 1988. *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, translated by Janet Lloyd. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Herodot. 2018. *Istorije*, preveo Milan Arsenić. Beograd: Dereta. (ћирилица)
- Hesiod. 2005. *Poslovi i dani. Postanak Bogova. Homerske himne*, preveo Branimir Glavonjić. Zagreb: Demetra. Filološka biblioteka Dimitrija Savića.
- Kopytoff, Igor. 2013. “The cultural biography of things: commodization as process“. In *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, edited by Arjun Appadurai, 64–95. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582.004>
- Laertije, Diogen. 1979. *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, preveo Albin Vilhar. Beograd: BIGZ.
- Luraghi, Nino. 2001. “Local Knowledge in Herodotus' Histories”. In *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, edited by Nino Luraghi, 138–160. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199240500.003.0007>
- Luraghi, Nino. 2006. “Meta-historiē: Method and genre in the Histories”. In *The Cambridge Companion To Herodotus*, edited by John Marincola and Carolyn Dewald, 76–91. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.006>

- Luraghi, Nino. 2012. "Aristomenes and Miloš Obilić: Of Memory, Defeat, and Nation Building". In *Identitätsbildung und Identitätsstiftung in griechischen Gesellschaften*, edited by Margit Offemüller, 87–103. Graz: Grazer Universität-Leykam-Karl Franzens Universität Graz.
- Lyons, Deborah. 2014. "Arion the Methymnian and Dionysos Methymnaios: Myth and Cult in Herodotus' *Histories*". In *Approaching the Ancient Artifact. Representation, Narrative, and Function*, edited by Amalia Avramidou and Denise Avramidou, 425–434. Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110308815.425>
- Madden, Thomas. 1992. „The Serpent Column of Delphi in Constantinople: Placement, Purposes, and Mutilations“. *Byzantine and Modern Greek Studies* 16: 111–145. <https://doi.org/10.1017/S0307013100007564>
- Maier, Christian. 1990. *The Greek Discovery of Politics*, translated by David McLintoc. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Mikalson, Jon. 2003. *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Mos, Marsel. 1982. *Sociologija i antropologija*, prevela Ana Moralić. Beograd: Prosveta.
- Murray, Oswyn. 2001a. "Herodotus and Oral History". In *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, edited by Nino Luraghi, 16–44. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199240500.003.0002>
- Murray, Oswyn. 2001b. "Herodotus and Oral History Reconsidered". In *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, edited by Nino Luraghi, 314–325. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199240500.003.0015>
- Page, Thomas ed. 1965. *Plutarch's Moralia XI*, translated by Lionel Pearson and Francis Sandbach. Cambridge–London: Harvard University Press and William Heinemann LTD.
- Quintilian. 1963. *The Institutio Oratoria in Four Volumes*, translated by Harold E. Butler. Cambridge-London: Harvard University Press and William Heinemann LTD.
- Rac, Kolomon. 1981. *Antologija stare lirike Grčke*. Split: Logos.
- Rood, Tim. 2006. "Herodotus and Foreign Lands". In *The Cambridge Companion to Herodotus*, edited by Carolyn Dewald and John Marincola, 290–305. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.020>
- Rookhhuizen, Jan Zacharias. 2018. *Herodotus and the Topography of Xerxes' Invasion: Place and Memory in Greece and Anatolia*. Boston: De Gruyter.
- Ruffing, Kai. 2018. "Past as an argument: Past and Present in Dialogue". In *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project Held in Helsinki / Tartu May 18 – 19, 2015*, edited by Robert Rollinger, 125–131. Münster: Ugarit-Verlat – Buch- und Medienhandel GmbH.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York-Chicago: Aldine Atherton, Inc.
- Said, Susanne. 2002. "Herodotus and Tragedy". In *Brill's Companion to Herodotus*, edited by Egbert Bakker, Hans van Wees and Irene J. F. de Jong, 117–149. Leiden-Boston: Brill. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183001X.004>
- Scott, Michael. 2014. *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Stahl, Michael. 1983. „Tyrannis und das Problem der Macht: Die Geschichten Herodot über Kypselos und Periander“. *Hermes* 111 (2): 202–220. <https://www.jstor.org/stable/4476312>

- Steinbock, Bernd. 2012. *Social Memory in Athenian Public Discourse. Uses and Meanings of the Past*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Thomas, Rosalind. 1989. *Oral Tradition and Written Records in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tukidid. 2022. *Peloponeski rat*, prevela Dušanka Obradović. Beograd: Ukronija.
- Vansina, Jan. 1965. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ward, Ann. 2008. *Herodotus and Philosophy of the Empire*. Waco: Baylor University Press.

Ognjen Tošović

Department of History

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

*Material Culture in the Work of Herodotus:  
Between Memory and Text*

In his multi-layered and complex work, Herodotus of Halicarnassus mentions a large number of remains of material culture of various kinds. As a rule, certain isolated stories from the past are tied to these materialities, which the father of history fits into his narrative and finds a place and purpose for them in his work as a whole. Given that these materials and the stories related to them appear in different social and cultural contexts, this paper points out their political and ideological implications for the society that preserves and transmits them. However, Herodotus himself was not free from cultural and ideological frameworks and perspectives, particularly evident in his description of other peoples – the Egyptians, Scythians, and Persians – whom he tried to bring closer to his Hellenic audience and their cultural-ideological framework. Consequently, in the second part of the paper, we will point out the sign and role of material culture in the context of Herodotus' depiction of the Other. The first part of the paper analyzes three examples of materialized memory that relate to the Greek past and are located in the Greek social and cultural context. The first two examples, which refer to votive offerings and parts of the landscape at Delphi, indicate how narratives are created and attached to material objects to convey a certain political message through them. The third example refers to a bronze statue representing a man riding a dolphin to which the story of the singer Arion is related. In connection with that story, it is pointed out that the local community's positive memory of its ruler has been preserved in its elements. The second part of the paper analyzes how the connection between materiality and memory is presented in Herodotus' accounts of the Others – the Egyptians and the Scythians.

*Keywords:* Herodotus, oral tradition, social memory, material remains, Delphi

*La culture matérielle dans l'œuvre d'Hérodote:  
entre mémoire et texte*

Dans son œuvre complexe et multiforme, Hérodote d'Halicarnasse mentionne un grand nombre de vestiges de culture matérielle de différentes sortes. Ces matérialités sont, en règle générale, associées à certaines histoires isolées du passé que le père de l'histoire intègre dans son récit et leur attribue une place et un but dans l'ensemble de son œuvre. Étant donné que ces matérialités et les histoires qui leur sont associées apparaissent dans les contextes sociaux et culturels différents, nous soulignerons leurs implications politiques et idéologiques par rapport à la société qui les conserve et les transmet. Cependant, Hérodote lui-même n'était pas libéré des cadres et perspectives culturels et idéologiques, ce qui s'est particulièrement manifesté dans sa description d'autres peuples – Égyptiens, Scythes et Perses – qu'il essayait de rapprocher de son public hellénique et de son cadre culturel et idéologique. Par conséquent, dans la deuxième partie de l'article nous mettrons en évidence l'importance et le rôle de la culture matérielle dans le contexte de la représentation de l'autre par Hérodote.

*Mots-clés:* Hérodote, tradition orale, mémoire sociale, vestiges matériels, Delphes

Primljeno / Received: 20.06.2024.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 24.08.2024.