

## EROS I TANATOS NA STELAMA DAUNIJE

SINEVA KUKOČ  
Filozofski fakultet u Zadru  
*Faculty of Philosophy in Zadar*

UDK/UDC: 903(45):291  
Izvorni znanstveni članak  
*Original scientific paper*

Primljeno: 1994-09-26  
*Received*

Analiza ikonografsko-semantičke strukture daunskih stela s erotskim prikazima potvrđuje: a) simboličnost daunske figurativnosti, b) njenu isključivu ovisnost o dauskom mitskom mišljenju i c) osebujno dausko sudjelovanje u jadranskoj ikonografskoj (likovnoj) koiné 6./5. st. pr. K.

Prikazi prve stele temelje se na kontrastu teme smrti (mrtvačka odora, povorka, monstrum) i teme života (seksualni čin, životinja, mljevenje sjemena). Prikazi na drugoj steli počivaju na istom kontrastu; itifalični lik nosi temu života, a lov na pticu aludira na viša (duhovna) stanja. Slike života (seks, životinja, mljevenje sjemena, itifalični lik), u kontrastu s temom smrti, postaju pravi simboli plodnosti i životne vitalnosti - Erosa.

Dauski Eros i Tanatos dva su fenomena jasno odijeljena, ali i neraskidivo isprepletana u mitsko-religijskom shvaćanju cjeline (života). Eros ne poriče smrt. On samo poriče da je smrt konačnost. Smrt se nikad ne poriče, ona se uporno dokazuje na svim dauskim stelama. Jaki dokazi smrti, kao epizode u cjelini života, najjasnije otvaraju putove besmrtnosti.

Mitska dijalektika Eros-Tanatos nije ključ za dekodiranje sveukupne dauske figurativnosti, ali je načelo koje prožima dausku eshatologiju (funeralnu ideologiju).

Dauskim stelama pripada istaknuto mjesto u kulturološkoj problematici apeninskog poluotoka. No, zbog nesačuvanosti njihova izvornog arheološkog konteksta te zbog nedostatne istraženosti dauske kulture, i danas je štošta o ovim spomenicima nedefinirano, npr. precizna kronologija,<sup>1</sup> geneza njihove "arhaične"

---

<sup>1</sup> Tako je glavna koncentracija dauskih stela u antičkom Sipontu (lokalitet Cupola-Beccarini), one su nađene i drugdje u Dauniji (Herdonija, Arpi, Salapija i dr.), a ponekad i izvan Daunije, npr. u Salentu (Cavallino) i u Basilicati. Samo u nekoliko slučajeva stele su otkrivene u definiranom arheološkom kontekstu. Svojevremeni nalaz stele u sekundarnoj upotrebi, u funkciji grobne arhitekture pokopa iz sredine 6. st. pr. K. (lokalitet Cupola-Beccarini), učvrstio je visoku kronologiju (8.-7. st. pr.

morfologije i, napokon, brojni semantički aspekti njihovih likovnih prikaza. Posljednji problem bitan je za interpretaciju daunskog kulta mrtvih, ali i daunske kulture u cjelini. Daunska funeralna figurativnost pravi je izvor podataka za rekonstrukciju daunske duhovnosti. Ona je, međutim, i stanoviti parametar pri objašnjenju duhovnosti onih jadranskih protopovijesnih kultura koje su, poput daunske, nastale na periferiji grčkog civilizacijskog kruga.

K.) spomenika. Vidi F. TINÈ BERTOCCHI, "Formazione della civiltà daunia dal X al VI secolo a.C.", *Civiltà preistoriche e protohistoriche della Daunia*, Foggia 1973, Firenze 1975, 277-278, 281; također u istom zborniku E. M. DE JULIIS, "Caratteri della civiltà daunia dal VI sec. a.C. all' arrivo dei Romani", 289.

Visoku kronologiju zagovarao je i S. FERRI, "Stelle Daunic I-VII", *Bollettino d'Arte*, 47-52, Roma (1962-1967); ISTI, "Le stèle sipontine", *Civiltà preistoriche e protohistoriche della Daunia*, Foggia 1973, Firenze 1975, 328. Visoka pak kronologija omogućila je dvostruku upotrebu stela u građenju teorija o dinamici daunske kulture u prvim stoljećima njezina postojanja. Konkretno, likovno "primitivna", ali vrlo slojevita, daunska figurativnost nekim autorima je poslužila kao argument za tezu o naglašenoj zatvorenosti artefaktno doista monotone i namaštovite daunske kulture u razdoblju do 6. st. pr. K. Vidi F. TINÈ BERTOCCHI, "Formazione...", 281.

No, ista ta figurativnost ponkad se uzimala i kao arheološki dokaz o ranom grčkom prodoru u Dauniju. (L. BRACCESI, *Grecità Adriatica*, Bologna 1971, 24.)

Figurativnost daunskih stela, međutim, nije uvjerljiv dokaz ni za prvu, niti za drugu tezu. Daunske stele ne mogu "podnijeti" visoku kronologiju. Daunski kulturni kontekst 8./7. st. pr. K. ne može objasniti likovnu strukturu ovih spomenika. To ne može ni jadranski kulturni kontekst, u kojem u 8. i 7. st. prevladava geometrijski i orijentalizirajući ukus i u kojem se funeralna figurativnost uz izuzetke (Bologna), ne pojavljuje prije 6. st. prije Krista.

Još ni danas nema arheoloških potvrda onih povijesnih izvora koji spominju: a) grčkog heroja Diomeda kao osnivača Elpije (Salapija), Arpija, Canose i b) rođsko osnivanje Elpije u predolimpijsko doba (Strabon). Arheološki izvori, dakle, ne potvrđuju kolonizaciju Daunije, bilo da se kult Diomeda u ovoj regiji (i na Jadranu) objasni širenjem kasnomikenske (submikenske) dijasporice na Zapad, bilo pak ranom ekspanzijom Rodana ili možda prodorom Korkire ili same Sirakuze (Dionizije Sirakuški); ove dvije potonje eventualno su mogle pridonijeti populariziranju već prisutne legende o Diomedu. Detaljnije o tome L. BRACCESI, *Grecità Adriatica*, 19-27; T. VAN COMPERNOUË, "La colonisation méditerranéenne en Apolie: Réalité historique ou légende ?", *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 97, 1985, 1.

Mikenski nalazi u Dauniji (Copa Navigata) posljedica su trgovačkih (kulturnih) dodira, a ne prave kolonizacije (F. TINÈ BERTOCCHI, "Formazione...", 272).

Rani istočnogrički import u Dauniji ne postoji. Prvi import (tzv. jonske kupe) skroman je i počinje tek sredinom 6. st. (F. TINÈ BERTOCCHI, nav. dj., 281; P. G. GUZZO, "Importazioni ittiche greco-orientali sulla costa jonica d'Italia", *Les céramiques de la Grèce de l'Est et leur diffusion en Occident* (1976), Bibliothèque de l'Institut français de Naples, Naples 1978, 125, 127-128).

Uostalom, da je arheološki i potvrđena, grčka penetracija u Dauniju ne bi bila dostatni okvir za interpretaciju sepulkralnog fenomena kao što su daunske stele. Južno daunsko susjedstvo (Salento) doživjelo je ranu (8.-7. st. pr. K.) grčku (korkirsko-korintsku) infiltraciju izravnim jadranskim putovima, dakle neovisno o Tarantu. O tome F. D'ANDRIA, "Salento Arcaico: La nuova documentazione archeologica", *Salento Arcaico, Atti del Colloquio Internazionale*, (Lecce 1979), Galatina 1979; ISTI, "Nuovi dati sulle relazioni tra Daunia e Messapia", *Atti del 3. Convegno sulla Preistoria-Protostoria e Storia della Daunia*, San Severo 1981.

Međutim, upravo u Cavallinu (Salento) stele daunskog tipa pokazuju pravu dekadenciju svoje likovnosti. O. PANCRAZZI, "Le stele di tipo daunio", *Cavallino I, Scavi e ricerche*, 1964-1967, Galatina 1979, 233-235, sl. 94-100.

Pokušavajući izbjeći dotadašnji nerealan položaj stela u daunskoj kulturi, ali i u jadranskim likovno-religijskim tokovima, M. L. NAVA predložila je kompromisno rješenje, prema kojem stele pripadaju završetku 7. st. i 6. a možda i 5. st. pr. K. Time je napokon izbjegnuto temin prestanka upotrebe stela sredinom 6. st. pr. K. (M. L. NAVA, *Stele Daunic I*, Firenze 1980, 43-44.)

Postoje dva temeljna pristupa semantičkoj strukturi daunske figurativnosti. U prvom (S. Ferri)<sup>2</sup> naglašen je mitološki karakter ove likovnosti, a time i njena simboličnost. Ali, pri tome ona je ishitreno povezana s grčkom mitskom tradicijom. Postojanje te tradicije objašnjeno je dugotrajnim kulturnim (i etničkim) dodirima Daunije i istočnog Mediterana i Balkana od kraja II. mil. pr.K.<sup>3</sup>

U drugom pak pristupu (M. L. Nava<sup>4</sup> i dr.) dausku figurativnost nastojalo se "očistiti" od izvornih grčkih mitskih struktura i realističnije je smjestiti u kontekst daunske kulture. To je istaklo autohtonost figurativnosti. U želji da se autohtonost ipak izmiri s homerskim i drugim epizodama iz grčke mitske baštine, dauska figurativnost je definirana kao ponešto hibridni spoj slika daunske svakodnevice, dauskog kulta (rituala i vjerovanja) i ponekih grčkih mitova.<sup>5</sup> Rezultat toga je stanovita ambivalentnost u vrednovanju autohtone i izvanjske (grecizirajuće) komponente na ikonografskoj, osobito na semantičkoj razini; gotovo je minimalizirana uloga izvanjskog ikonografskog činitelja i istovremeno su prepoznavane konkretne grčke mitske epizode.<sup>6</sup> Mada je, dakle, i u ovom konceptu uvažavana mitološka (grčka ali i dauska) komponenta, semantička struktura daunske figurativnosti ponekad je poprimila previše naglašena realistična (deskriptivna) obilježja, što je pak u drugi plan potiskivalo njenu simboličnost.

Ikonografska identifikacija preduvjet je svakog promišljanja o semantičkoj strukturi daunske figurativnosti. A već površan uvid u tu figurativnost ukazuje na naglašenu slojevitost, ali i konzistentnost njene ikonografije. Radi se o strukturi potpuno definiranoj, u kojoj je sve čvrsto povezano. Ipak, još ne postoji iscrpna i sveobuhvatna klasifikacija ikonografije ove likovnosti. Česta nedorečenost prikaza, njihova kompozicijska zbrkanost, slaba sačuvanost i česta fragmentarnost spomenika, objektivne su poteškoće ikonografskog određenja detalja i cjeline pojedinih prizora.

Distinkcija fantastičnog i realnog prva je i najuočljivija razina pri klasificiranju sveukupne daunske figurativnosti. Realno i fantastično jasno je polarizirano, no i tijesno isprepletano. Konkretno, nasuprot realnim prizorima, postoje oni koji su u svojoj cjelini evidentno fantastični.<sup>7</sup> Ali, postoje i brojni "realni" prizori s ponekim fantastičnim detaljem.<sup>8</sup> Ubacivanje fantastičnih detalja u "realne" prizore, naravno, dovodi u pitanje punu realnost tih prizora. Kombinacija irealnog i realnog u jednom jedinom prizoru česta je u dauskoj figurativnosti i stoga predstavlja jednu od odrednica njezine ikonografske (semantičke) sintakse.

Fantastično apriori ne sadrži i simbolično, ali ono u svakom slučaju upućuje na neku "drugu" realnost. Mada dauski fantastični prizori i detalji najčešće oslikavaju vrlo maštovit dauski bestijarij, pojavljuju se i neki drugi fantastični motivi (čovjek s trorogom i sl.). U skupini pak "realnih" dauskih prizora

<sup>2</sup> S. FERRI, "Stele Daunie I-VII"

<sup>3</sup> S. FERRI, "Le stele sipotine" 328, 333.

<sup>4</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*.

<sup>5</sup> S. FERRI - M. L. NAVA, *Stele Daunie, Quaderno n.2* (II ed. con aggiornamenti), Foggia 1983, 20-24.

<sup>6</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, 32, 35; S. FERRI - M. L. NAVA, *Stele Daunie, Quaderno n.2*, 24.

<sup>7</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, stela br. 612 B.

<sup>8</sup> Isto, stela br. 592 A.

količinski važno mjesto pripada onima koji se prema uhodanim ikonografskim definicijama određuju kao žanr-prizori: lov, ribolov, ratnici, plovidba brodom i dr.<sup>9</sup> Oni su doista predočeni kao zbivanja iz realnog svijeta, no jesu li oni (samo) istinite slike "običnog" dauskog života?

U skupini "realnih" prizora vrlo su brojni prizori različitih rituala.<sup>10</sup> Oni "opisuju" tijek stvarnosti, doduše, ne njegov profani, već sakralni aspekt - različite simboličke radnje vezane za kult (mrtvih). Međutim, i u ove prikaze često su ubačeni detalji koji doprinose irealnosti opće atmosfere, npr. riba u činu banketa, sudjelovanje samog pokojnika (?) u činu "tkanja" i sl.<sup>11</sup>

U dauskoj figurativnosti postoji više naznaka da se prizori, koji su formalno tipični žanr, izdižu iznad prostog opisa svakodnevice i profane zbilje i da zapravo oslikavaju sakralni (ritualni) realitet, odnosno da sadrže značenja skrivena iza svoje žanr-forme. U svakom slučaju oni prestaju biti tipični žanr i prerastaju u nešto drugo.

Bitna obilježja daunske figurativnosti (ikonografije) su, dakle: a) polarizacija, ali i isprepletenost fantastičnog i realnog, b) bogatstvo prizora različitih rituala i c) potencijalna slojevitost značenja oblika žanr-tipa. Svaki od tri temeljna daunska oblika (fantastično, ritualno i žanr) u biti nema linearan, deskriptivan odnos prema dauskom realitetu, bilo sakralnom, bilo onom profanom. Ova figurativnost se, prema tome, ni u kojem slučaju ne iscrpljuje u neposrednom opažanju života. Njoj je u osnovi stran realizam. Jer, kada se čini da je najrealističnija, daunska figurativnost ne funkcionira kao realistična struktura. Kroz svoje žanr-prizore i slike rituala ona govori o nečem drugom.

U ovom radu dokazuje se: a) simboličnost daunske figurativnosti, b) njena isključiva ovisnost o strukturi dauskog mitskog mentaliteta (svjetonazora) i c) osebujno dausko sudjelovanje u jadranskoj ikonografskoj (likovnoj) koiné iz 6./5. st. pr. K.

U tu svrhu odabrani su dauski erotski prizori. Kako je daunska figurativnost zbijena i jedinstvena semantička struktura, nužno se nameće pitanje o opravdanosti metodološkog postupka, u kojem se na osnovi tek male skupine prikaza, kao što su oni erotski, zaključuje o cjelini daunske funeralne figurativnosti. Erotski prizori, međutim, nisu odabrani slučajno, već kao svojevrsni reprezentativni uzorak. Polazi se od pretpostavke da upravo ti prizori, sa svojim formalnim realizmom (naturalizmom) i svojim neposrednim ikonografskim (semantičkim) okruženjem, dobro objašnjavaju bitnost daunske figurativnosti - slojevitost i skrivenost njezina značenja. Analiza pak semantičke strukture sveukupne daunske funeralne figurativnosti zahtijeva, dakako, studiju, koja će obuhvatiti cjelokupni repertoar dauskih oblika.

Samo u jednom slučaju dauski erotski prizori slika su pravog seksualnog čina (*symplegma*). U svim ostalim svode se na motiv itifalične osobe, odnosno na scene "susreta" žene i itifaličnog lika.

Prizor seksualnog čina predočen je na stražnjoj strani stele (T. II) s prikazom nakita (tzv. ženski tip stele). Tu je u gotovo friznom kompozicijskom

<sup>9</sup> Isto, stela br. 736, 737, 986 B.

<sup>10</sup> Isto, stela br. 593 B, 614 B, 622 B, 735 B.

<sup>11</sup> Isto, stela br. 621 A, 585 B

nizu neposredno praćen motivom: a) životinje, b) mljevenja sjemena i c) plovidbe brodom.<sup>12</sup> U prizoru mljevenja dvije osobe antitetično su okupljene oko velike posude (mužar); svaka u ruci drži predmet poput velikog tučka. Na prednjoj strani iste stele predočena je fantastična životinja i prizor svečane povorke.<sup>13</sup>

Daunski pak motiv muškarca sa spolnim organom u erekciji susreće se u različitim ikonografskim (kompozicijskim) kontekstima. Smješten je između nogu konja na malom ulomku stele (T. VIIIa) s prikazom oružja (tzv. muški tip stele). Muškarac je jako shematiziran pa je njegova itifaličnost tek vjerojatna.<sup>14</sup> Izgleda da muškarac na glavi nosi pticu. Ovaj motiv itifalične (?) osobe, smještene pod konjem, samo je dio složenije kompozicije. Ona još uključuje drugog konja, ispod kojeg je predočen "susret" dviju osoba, vjerojatno muškarca i žene. Pojavljuje se i neki životinjski lik (ptica?). Na poleđini ovog ulomka stele prepoznatljiv je također konj i do njega "susret" dvaju likova (T. VIIb).

Na ovoj daunskoj steli, dakle, možda i nije prikazan upravo itifaličan lik; no, ikonografsko okruženje te itifalične (?) osobe umnogome je srodno ikonografskom kontekstu, u kojem se itifalični lik sa sigurnošću pojavljuje. Konkretno, na prednjoj strani fragmentirane stele s prikazom oružja (T. VIa) itifalični lik je prikazan dva puta.<sup>15</sup> Uvijek je šćućuren, u pozi nalik sjedećoj. Jednom je on leđima okrenut dvjema figurama u "susretu", dok je pak drugi put smješten ispod nogu konja s jahačem koji je podigao koplje. Do itifalične osobe blijeđo se nazire još jedna figura u stojećoj pozi. U spomenutom motivu "susreta" dvaju likova, koji je tek djelomično sačuvan, možda doista treba prepoznati ženu i itifaličnu osobu.<sup>16</sup> Na stražnjoj pak strani iste stele (T. VIb) vidljiv je muškarac s kopljem i čekićem (?) te ptica.<sup>17</sup> Nije jasno lovi li muškarac pticu ili je možda samo slijedi.

Još jednom (T. VIIIa) šćućurena itifalična osoba predočena je ispod životinje.<sup>18</sup> Ipak, ona premalo nalikuje konju i zapravo podsjeća na zvijer. Muškarac je podigao ruku, a prikazan je u pozi koja je sličnija klečanju nego sjedenju. Na stražnjoj strani ovog malog ulomka stele T. VIIIb), tipologiju koje je nemoguće odrediti, tek se nazire niz likova (povorka?).

Itifalični lik pojavljuje se i na prednjoj strani stele s prikazom nakita, koja je gotovo u cijelosti sačuvana (T. III).<sup>19</sup> Lik kao da sjedi, s podignutom je rukom i pticom na glavi. Kombiniran je s prizorom svečane povorke i dvjema scenama "susreta" dviju figura. Stražnja pak strana iste stele (T. IV) nosi prizor fantastičnog (?) lova i prizor lova na pticu.

<sup>12</sup> Isto, 163, stela br. 775.

Autorica u opisu ove stele ne spominje motiv životinje.

<sup>13</sup> Isto, 163.

Autorica u fantastičnoj životinji pretpostavlja leoparda, a u svečanoj povorci identificira grčku mitsku epizodu "otkup Hektorova tijela".

<sup>14</sup> Isto, 124.

Autorica ovaj lik ne identificira kao itifaličan.

<sup>15</sup> Isto, stela br. 826.

<sup>16</sup> Isto, 33.

<sup>17</sup> Isto, 170, stela br. 826 B.

<sup>18</sup> Isto, 124, stela br. 510.

Autorica ne spominje itifaličnost lika, mada je ona ovdje jasno uočljiva.

<sup>19</sup> Isto, 211, stela br. 1122.

U sva četiri navedena slučaja ikonografija itifaličnog lika je srodna. On je uvijek šćućuren; ponekad izgleda da sjedi, mada stolica nikad nije predočena. Samo ponekad lik ima podignutu ruku. U tri slučaja itifalična osoba je smještena ispod tijela životinje. U jednom, a možda i u dva slučaja, životinja je konj (T. VIa-VIIa). Ponekad izgleda da je životinjski lik predimenzioniran u odnosu prema onom itifaličnom (T. VIa). Ponekad muškarac nosi pticu na glavi. Najčešći prizori koji izravno (na istoj strani stele) prate itifaličnu osobu "susreti" su dvaju likova i različite povorke. Velika povorka sa stele s itifaličnim likom (T. III) vrlo je srodna onoj koja posredno (na prednjoj strani stele) prati prizor seksualnog čina (T. I). Činjenica je, ipak, da se slična povorka pojavljuje i uz neke druge prizore na dauskim stelama.<sup>20</sup> Najčešću pak posrednu pratnju itifaličnoj osobi predstavlja motiv lova. Postoje, dakle, stanovite zakonitosti u ikonografskom određenju dauskog itifaličnog lika i u određenju njegova neposrednog okruženja. Kako su i drugi daunski likovi praćeni pticom i kako su u neposrednom ili posrednom odnosu s prizorima "susreta", povorka i lova, kao najbitnija ikonografska odrednica itifaličnog lika ostaje činjenica da je on više puta (ali ne uvijek) predočen ispod konjskog ili nekog drugog životinjskog tijela. Drugi daunski likovi nikad se ne pojavljuju u takvom ikonografskom kontekstu. Taj pak kontekst donekle podsjeća na kompoziciju prikaza na jednoj felsinskoj steli (510.-480. g. pr.K.),<sup>21</sup> gdje je mali prizor banketa smješten ispod konjskog lika. Stanovita kompozicijska analogija dauskom odnosu itifaličnog lika i životinje nalazi se i na japodskim sepulkralnim spomenicima (ploča iz Založja).<sup>22</sup> Ali, likovi su ovdje gotovo frizno odijeljeni, pa njihova idejna veza dolazi u pitanje.

Treći tip daunskih motiva s erotskim obilježjem sadrži itifalični lik u "susretu" s drugom osobom.<sup>23</sup> Na stražnjoj strani stele s prikazom nakita mali prizor "susreta" žene i itifalične osobe ubačen je u složeni prikaz, koji uključuje konjanika, ratnike-pješake, lov na jelena te prizor ribolova na samom vrhu stele (T. V).<sup>24</sup>

Prizori "susreta" s erotskim motivima nisu česti u dauskoj figurativnosti; oni su tek mali dio vrlo brojnih prizora s dvjema sučeljenim osobama, ali bez naznaka erotskoga. Ti prizori, u kojima su dvije osobe, istog ili različitog spola, predočene u atmosferi bliskosti, mogu se nazvati "susretima" ili možda "razgovorima" (*colloquio*). "Susreti" su vrlo važni za razumijevanje daunske figurativnosti, bilo da se pojavljuju na steli kao dominantan motiv bilo tek kao pratnja i dodatak složenim dauskim prizorima. U "susretima" jedna ili obje osobe ponekad na glavi nose neki predmet (posudu i sl.);<sup>25</sup> ponekad ne nose ništa.<sup>26</sup> Kada jedna od osoba u ruci drži neki predmet,<sup>27</sup> "susret" najvjerojatnije prerasta u prizor

<sup>20</sup> Isto, stele br. 591 B, 949 B.

<sup>21</sup> P. DUCATI, "Le pietre funerarie felsinee", *Monumenti Antichi*, 20, 1910, 622, stela br. 175, fig. 60.

<sup>22</sup> B. RAUNIG, "Japodski kameni sepulkralni i sakralni spomenici", *Arheološka problematika Like (Otočac 1975)*, Split 1975, sl. 4/10 c.

<sup>23</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, 33.

<sup>24</sup> M. L. NAVA, nav. dj. 33, 158, stela br. 742 B.

<sup>25</sup> Isto, stele br. 987 A, 1122 A.

<sup>26</sup> Isto, stela br. 620 A.

<sup>27</sup> Isto, stele br. 614 B, 622 B, 949 A.

darivanja ili pak opraštanja. Sudjeluje li u tim priložima sam pokojnik? To je moguće. Ali, u tom slučaju darivanje, opraštanje i slične radnje potpuno se približuju konceptu Odlaska pokojnika i vjerojatno čak konceptu pravog Posljednjeg putovanja. Time daunski koncept opraštanja, odnosno Odlaska, ostaje ikonografski srodan prizoru na venetskoj steli iz Camina, u kojem sudjeluje sam pokojnik.<sup>28</sup> Iako je erotsko rijetko zastupljeno na daunskim "susretima", činjenica je da je ono u njima ipak upleteno, bilo izravno (T. V) bilo posredno (T. III) kada itifalični lik samo asistira "susretu". Nema, međutim, jasnih ikonografskih dokaza da je u erotskim "susretima" sudjelovao sam pokojnik. To se može tek pretpostaviti.

Daunske stele jedina su skupina jadranskih monumentalnih funeralnih spomenika koja ima eksplicite predočen seksualni čin (*symplegma*). U jadranskom kulturnom krugu prikazivanje erotskog ograničeno je na više-manje naturalistički koncipiranu nagost, konkretno, na ženski akt, zatim na itifalične osobe i, napokon, na prikaze muških i ženskih spolnih organa. Spolni organi najčešće su predočavani u vidu sitne plastike (Veneti). Itifalične pak figure, izvedene u različitim tehnikama i materijalima, pojavljuju se unutar različitih kulturnih ambijenata, od alpsko-pripijskog svijeta (sitna plastika ratnika kojoj pripada i kipić iz Vača iz 7./6. st. pr. K.), preko Veneta (sitna plastika ratnika i konjanika),<sup>29</sup> do Histra i dalje na jug. U histarskoj kulturi itifaličan je nezakejski monumentalni konjanik, itifalični su i nezakejski "kurosi". U japodskoj pak kulturi itifaličnost postoji na sepulkralnim spomenicima i povremeno na pojedinim upotrebnim predmetima (pojasna pločica iz Jezerina).<sup>30</sup> Ženski akt je relativno rijedak u jadranskom svijetu; uvijek je u oblicima sitne plastike (kipić žene iz Novilare-Picenum).<sup>31</sup> Svojom monumentalnošću, ali i agresivnom seksualnošću, nezakejski kurotrofos stoga je prava ikonografska osobitost u jadranskim relacijama.

Uz daunske stele, u širem jadranskom krugu jedino još situlska umjetnost ima vrlo dobro zastupljen prizor pravog seksualnog čina, koji je obično naturalistički oslikan (Brezje, Castelvetto, Sanzeno, Montebelluna).<sup>32</sup> Svi ovi situlski spomenici (uglavnom iz 5. st. pr. K.) potječu, doduše, iz kontinentalnih regija, dobrim dijelom upravo iz alpskog svijeta. Ali, situlska umjetnost, ne samo ikonografijom svojih erotskih prizora već cijelom svojom strukturom, tipičan je mediteranski kulturni fenomen. S ikonografijom situlske erotike u neposrednu vezu treba dovesti i prikaz na vazi iz Tragliatelle-Cerveteri (6. st. pr. K.).<sup>33</sup> On se može shvatiti kao svojevrсни posrednik u širenju ikonografije erotskog iz grčko-etrusčkog svijeta u onaj situlski.

Mada je i sama mediteranskog podrijetla, ikonografija situlske erotike 5. st. pr. K. ne podudara se s onom daunskom. Na daunskoj steli muškarac ženi prilazi s

<sup>28</sup> G. FOGOLARI, "La protostoria delle Venezie", *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, vol. 4, Roma 1975, T. 73.

<sup>29</sup> Isto, T. 108/2.

<sup>30</sup> A. STIPČEVIĆ, *Kulturni simboli kod Ilira*, Sarajevo 1981, T. XXIV/4.

<sup>31</sup> D. G. LOLLINI, "Sintesi della civiltà picena", *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, vol. 5, Roma 1976, fig. 23.

<sup>32</sup> L. BONFANTE, *Out of Etruria, Etruscan Influence North and South*, Oxford 1981, fig. 56, 63-64.

<sup>33</sup> Isto, fig. 66.

leđa, a sam seksualni čin odvija se u stojećoj pozi. Ta ikonografska shema dobro je poznata u grčkom, ali i u etruščanskom ambijentu; u grčkom je najtipičnija za drugu polovicu 6. st. pr. K.,<sup>34</sup> no postoji i kasnije (5. st. pr. K.).<sup>35</sup> U Etruriji ista shema se pojavljuje u funeralnom kontekstu (Tomba dei Tori - Tarquinija) negdje u drugoj polovici 6. st. pr. K.<sup>36</sup> Ikonografija dauskog seksualnog čina, dakle, jasno korespondira s konkretnim mediteranskim (grčko-etruščanskim) ikonografskim obrascima *symplegme*. To je vremenski determinira najranije u drugu polovicu 6. st. pr. K., međutim, ne isključuje ni mogućnost njezina kasnijeg nastanka.

Likovno pretežno nevješte daunske itifalične figure nemaju izravne ikonografske dodire s grčkim ili grecizirajućim itifaličnim likovima. Ipak, poza tih daunskih figura, koja je svojevrsna (nedorečena) kombinacija sjedećeg i čučućeg položaja, donekle asocira na tipične satirske poze.<sup>37</sup> A Satir je falični lik - hibridan, s konjskim repom. Satir je čovjek-konj. Muškarac u dauskoj *symplegmi* ikonografski nije identičan ostalim daunskim itifaličnim likovima. U odnosu prema glomaznom ženskom tijelu, njegove sitne dimenzije sasvim sigurno nisu slučajno, već upravo namjerno predočene.

Prizor muškarca i žene u seksualnom činu, struktura je koja neovisno o konkretnom kontekstu implicira misao o životnosti i plodnosti. Mljevenje pak sjemena egzemplarni je čin (ritualnosti) zemljoradnje; ono znači najizravniji dodir sa sjemenom. Mljevenje ima i erotski simbolični naboj. I mužar i tučak pravi su simboli erotskoga. Oni su simboli plodnosti, ali i svojevrsne besmrtnosti. Tučak je tipičan falički simbol, a mužar je posuda (šupljina) u kojoj se nalazi ono što donosi i obnavlja život (sjeme, soma i sl.); poput maternice, mužar (posuda) mjesto je nastanka samog života.<sup>38</sup>

Neposredna veza erotike i mljevenja sjemena na dauskoj steli (T. II) semantički obogaćuje oba prizora i upućuje na njihovu značenjsku mnogostrukost. Ta veza erotici, ali i samom mljevenju, automatski oduzima značenje čistog žanr-prizora. Daunska erotika ni u kojem slučaju nije shvaćena kao čin ugone i zabave iz svakodnevnog života, poput erotike u grčkom slikarstvu 6./5. st. pr. K. Doduše, i na atičkoj i drugoj grčkoj keramici postoji repertoar motiva (predimenzionirani falosi, falosi-piće, *phalophoroi*, *ithyphalloi*, povorke satira),<sup>39</sup> koji se interpretira u kontekstu simbolike plodnosti, odnosno, u kontekstu kulta konkretnog božanstva. Premda ikonografsko-semantički osebujna, upravo situlska figurativnost nudi blisku analogiju dauskom spoju erotike i zemljoradnje. Naturalistički predočavan seks na situlama obično se događao u ambijentu koji je evidentno ritualan: uz

<sup>34</sup> Npr. na atičkom cmofiguralnom slikarstvu, konkretno na tirenskim anforama (565.-550. g. pr. K.), koje su se proizvodile upravo za zapadno tržište (južna Italija, Etrurija - Vulci, Caere). Usp. J. BOARDMAN, *Athenian Black figure Vases*, London 1988, 210, Sl. 61.

<sup>35</sup> Npr. na atičkoj crvenofiguralnoj keramici iz urbajskog razdoblja (530.-470. g. pr. K.). J. BOARDMAN, *Athenian Red figure Vases*, London 1988, 219, sl. 272, 297.

<sup>36</sup> A. GIULIANO, "Osservazioni sulle pitture della Tomba dei Tori a Tarquinia", *Studi Etruschi*, vol 37, Firenze 1969, 15, T. II.

<sup>37</sup> J. BOARDMAN, *Athenian Black f. Vases*, sl. 50/2, 89, 118; ISTI, *Athenian Red f. Vases*, sl. 163, 325.

<sup>38</sup> Mužar sadrži somu, a tučak (falos) napet je poput konjskih uzdi (*Rgveda* I, 28). Vidi J. CHEVALLER - A. GHEERBRANT, *Rječnik simbola*, Zagreb 1987, 420, 720.

<sup>39</sup> J. BOARDMAN *Athenian Red f. Vases*, 220.

žrtvenik (pojas iz Brezja),<sup>40</sup> zatim na krevetu s elementima "sunčeve lađe" (ogledalo iz Castelvetra-Modena)<sup>41</sup> ili pak u uskom ikonografskom (kompozicijskom) spoju s prizorom oranja (situla iz Sanzena,<sup>42</sup> cista iz Montebelluna-Treviso).<sup>43</sup> Situlski spoj seksa i oranja idejni je ekvivalent daunskom spoju seksa i mljevenja sjemena.

Povezana sa zemljoradničkim radnjama (mljevenje), i to u funeralnom kontekstu, i daunska erotika poprima značenja tipična za ritualnu erotiku.

Seks pak shvaćen kao ritual, u kojem ujedinjeni žena i muškarac postaju izvori svekolike plodnosti, blizak je samoj hijerogamiji.<sup>44</sup> A hijerogamija ("sveti brak"), ali i androginija znače (re)integraciju različitih (muško-žensko, nebo-zemlja, Gea-Uran, Dyaus-Prthivi), ali komplementarnih vrijednosti i načela, koja u konačnici poništava svaki antagonizam i omogućuje povratak prvobinom savršenstvu i cjelovitosti.<sup>45</sup> Androginiju ovdje treba shvatiti kao fuziju već diferenciranih suprotnosti, a ne kao cijepanje primordijalnog jedinstva na suprotna načela.<sup>46</sup> No, bilo da je shvaćena kao stvaralačka dioba primordijalnog stanja (Kaosa, savršenstva, Jednoga), bilo da je shvaćena kao fuzija suprotnosti nakon primordijalne amorfnosti, androginija je znak cjelovitosti i vrlo često izvor plodnosti i (božanske) kreacije; ona je simbol stanja koje ponovno treba postići.<sup>47</sup> U svakom slučaju androginija simbolizira ono stanje u kojem je erotika uvijek prisutna u svojoj cjelovitosti.<sup>48</sup> U svojoj cjelovitosti erotika je prisutna u božanskoj osobi Afrodite. Božica seksualnog užitka i radosti ljubavi ponekad je androgina, kao što je androgina i njena semitska varijanta (Ishtar-Astarta).<sup>49</sup>

Prastare su značenjske veze seksa i zemljoradnje. Temelje se na uvjerenju da je ljudska seksualnost nedjeljiva od sveukupne plodnosti Prirode. U arhajskoj "ontologiji" zemljoradnja nije samo "profana tehnika" već je i ritual koji pokreće svete moći vegetacije; zemljoradnja je prodor u sfere svetoga - u tijelo Majke Zemlje.<sup>50</sup> Seks (ritualni) stimulira svijet vegetacije i obrnuto, priroda stimulira ljudsku plodnost. U brojnim religijskim strukturama različiti vidovi erotike (ritualna nagost, orgije i sl.) stoga su neposredno vezani za osnovne zemljoradničke radnje (rituale) - sijanje, skupljanje i mljevenje sjemena.<sup>51</sup> Sve te radnje vrlo često prati i žrtvovanje životinje.<sup>52</sup> Na daunskoj steli (T. II), između

<sup>40</sup> L. BONFANTE, *Out of Etruria...*, fig. 63.

<sup>41</sup> Isto, fig. 56.

<sup>42</sup> Isto, fig. 64.

<sup>43</sup> O.-H. FREY, "Eine figürlich verzierte Ziste in Treviso", *Germania*, 44, Berlin 1966, sl. 1.

<sup>44</sup> Temeljni simbolizam rituala *hieros gamos* počiva na ideji o ujedinjenju žene i muškarca. No, on je i simboličko ujedinjenje boga i božice (Nebo-Zemlja) ili pak ujedinjenje čovjeka i božanstva ("kraljice" i božanstva, odnosno kralja i božice koju ponekad predstavlja kraljica ili *hierodouleja*). Detaljnije o tome K. W. BOLLE, "Hieros Gamos", *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, New York 1987, 317-321.

<sup>45</sup> W. D. O'FLAHERTY - M. ELIADE, "Androgynes", *Encyclopedia of Religion*, vol. 1, New York 1983, 276-279; J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Rječnik...*, 12.

<sup>46</sup> W. D. O'FLAHERTY - M. ELIADE, "Androgynes...", 278.

<sup>47</sup> J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Rječnik...*, 12.

<sup>48</sup> W. D. O'FLAHERTY - M. ELIADE, "Androgynes...", 278.

<sup>49</sup> W. BURKERT, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford 1990, 152.

<sup>50</sup> M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1981, 328-330. 342-343.

<sup>51</sup> Opširnije o tome M. ELIADE, *Trattato...*, 344-345.

<sup>52</sup> Isto, 346.

erotskog prizora i prizora mljevenja ubačen je motiv životinje; ipak, ne postoje ikonografske naznake o njezinu žrtvovanju.

Zajedno s motivom zemljoradnje i motivom životinje, i daunski prikaz seksualnog čina očito zatvara idejni krug o plodnosti i vitalnosti supstancije na različitim razinama.

Kako erotika tako i zemljoradnja (vegetacija) na osebujan način dodiruju se sa svijetom mrtvih. Jer, kao i sjeme, i mrtvi pripadaju ktoničnosti (Zemlji); zemljoradnja svojom tehnikom prodire u sfere koje tradicionalno pripadaju mrtvima. A mrtve, kao i sjeme, očekuje povratak u život.<sup>53</sup> Iz ovih premisa uvijek slijedi misao o cikličnosti i neuništivosti životnog tijeka, o trajnoj vitalnosti te stanovitaj besmrtnosti. Stoga se cerealije darivaju mrtvima (Atenjani na grob siju pšenicu),<sup>54</sup> a razni plodovi i biljke često istovremeno imaju funkciju u kultu mrtvih i u kultu plodnosti. Feste namijenjene mrtvima, strukturom svojih rituala, ali i kalendarski, često korespondiraju s onima vezanim za zemljoradnju.<sup>55</sup> Erotika, plodnost vegetacije (zemlje) i mrtvi tako zatvaraju jedinstven simbolički krug - temeljni životni ciklus. U njemu, svetost žene (sjedinjene s muškarcem) i erotsko uopće, izravno potiru i nadslojavaju smrt i naznačuju novi život.

Ritualna erotika u grčkim i drugim religijskim strukturama, "tehnika" je koja se simbolički interpolira u velike teme života i smrti. Znakovlje i simbolika faličkog, odnosno, seksualnog, jasno su prisutni u više grčkih kultova (mit, ritual): u Artemidinu,<sup>56</sup> Afroditinu,<sup>57</sup> Hermesovu, Dionizovu<sup>58</sup> i drugima. Sva ta različita božanstva ne povezuje jednak niti srodan odnos prema mrtvima kao ni prema sferi plodnosti (vegetacije). Faličko, odnosno, seksualno, kod svih njih ima slojevita značenja, koja se obično ne mogu dovesti u linearan i jednosložan odnos prema smrti i prema plodnosti. Ipak, u temeljima osobnosti mnogih od tih božanstava imanentna je antiteza život-smrti, plodnost-prekogrobnost.

Dioniz, tipični falički bog, ima posebnu ulogu u plodnosti prirode, ali i u podzemlju i u prekogrobnom (novom) životu duše. U svim glavnim svečanostima i obredima u čast Dioniza (Velike Dionizije,<sup>59</sup> misterije,<sup>60</sup> Anthesterija<sup>61</sup>) simbolika faličkog (seksualnog) gotovo uvijek je prisutna. Drugi tipični falički bog - Hermes - glavni je psihopomp i pravi posrednik između života i smrti.<sup>62</sup>

No najizravnija veza sjemena (vegetacije), seksualnosti i ktoničnosti (mrtvih) primjetna je u mitovima i ritualima iz kulta Demetre (Kore-Perzefone),

<sup>53</sup> Isto, 363-364.

<sup>54</sup> W. BURKERT, *Greek Religion...*, 161.

<sup>55</sup> O tome M. ELIADE, *Trattato...*, 366-368.

<sup>56</sup> W. BURKERT, *Greek Religion...*, 150-151.

<sup>57</sup> Isto, 152-155.

<sup>58</sup> Isto, 222-223.

<sup>59</sup> U ovoj svečanosti (Ta megála Dionysia) kip boga, koji se vratio morem i donio proljeće, nosio se na kolima - triremi; u orgijastičkoj atmosferi pjevale su se faličke pjesme i pokazivali su se organi mladanja. O tome A. ROVERI, "Istituzione sacre della Grecia antica", *Encyclopedia classica*, vol. III, Torino 1959, 221; W. BURKERT, *Greek Religion...*, 163.

<sup>60</sup> W. BURKERT, nav. dj., 290-293.

<sup>61</sup> Drugog dana Dionysia (Anthesteria) odvijao se ritual "svetog braka". "Kraljica" je nuđena za ženu samom Dionizu, ali nije poznato kako je "sveti brak" stvarno bio konzumiran. Opširnije o tome W. BURKERT, nav. dj., 239.

<sup>62</sup> Isto, 156-158.

božice koja upravlja plodnošću žita (vegetacije), ljudskom plodnošću i svijetom mrtvih. Vrlo neobični su vidovi erotike u nekim lokalnim Demetrinim kultovima,<sup>63</sup> a od rituala njoj posvećenih u ovom kontekstu posebno se izdvaja onaj koji se odvijao za vrijeme Thesmophorije, u doba sjetve (od 11. do 13. atičkog mjeseca Pyanopsiona). U ritualnom tijeku ove svečanosti središnje mjesto pripada žrtvovanju svinje (Demetrine životinje) i prinošenju drugih darova: modela zmije i muških spolnih organa napravljenih od tijesta. Sve se to bacalo u tzv. megaru, odnosno u provaliju u kojoj je prema predaji živjela zmija. Nakon njihova truljenja, pobacani darovi skupljali su se i prinostili božici na oltar u Thesmophorionu. Vjerovalo se da će onaj tko dodirne ostatke žrtve i rasprši ih zajedno sa sjemenom imati dobru žetvu.<sup>64</sup> Smrt i plodnost (seksualnost, život pšenice) ovdje su usko isprepleteni. Jer, sam čin bacanja žrtvenih darova u ponor simbolički uspostavlja dodir sa zemljom, podzemljem i, napokon, s mrtvima.<sup>65</sup> Zadnjeg dana Thesmophorije prizivalo se i Kourotraphos, a uz Demetru/Koru tijekom svečanosti slavljen je i ktoničan Zeus Eubouleus.<sup>66</sup>

U sklopu Demetrina kulta, uz Thesmophoriju,<sup>67</sup> složena veza sjemena (pšenice), zatim podzemlja i izgleda stanovitih simbola seksualnosti također postoji i u Eleuzinskim misterijama (u jesenskom mjesecu Boedromionu).<sup>68</sup>

U izrazito složenoj naravi boga Erosa suptilan je koncept erotike i suptilne su i slojevite veze ljubavi, vegetacije (prirode) i smrti. Eros je praćen faličkim znakovljem; vjerojatno je i Eros, koji se u najstarije doba štovao kao *argos lithos*, uključivao simboliku falosa.<sup>69</sup> Dok je Afrodita, kao vladarica cijele Prirode (Potnia)

<sup>63</sup> Demetra Ljuita - Erynis (Arkadija-Thelpusa), dok je tražila izgublenu Perze fonu, pretvorila se u kobilu i s Posejdom u obliku konja začela Areiona i Despoinu. (L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, vol. III, Chicago 1971, 50-52.)

<sup>64</sup> W. BURKERT, *Greek Religion...*, 242-243. Cijeli obred Thesmophorije simbolički ponavlja ono o čemu kazuje mit: o nestanku Kore u podzemlju, o njezinu braku s bogom mrtvih (Had), ali i o Korinu povratku, odnosno o novom životu i plodnosti. Opširnije o tome W. BURKERT, nav. dj., 160-161, 243.

<sup>65</sup> Atenjani su mrtve nazivali *Demetreioi*. W. BURKERT, nav. dj., 161.

<sup>66</sup> Isto, 220, 243.

<sup>67</sup> Thesmophoria je bila isključivo ženska svečanost (s "misterijskim" oznakama). Iako je tijekom obreda bila zabranjena svaka seksualnost i simbolički se isticao antagonizam spolova, sve je ipak bilo popraćeno vidljivim obilježjima seksualnosti (modeli falosa i ženskih spolnih organa i sl.) u očekivanju opće plodnosti. (W. BURKERT, nav. dj., 244-245.)

Ipak, nije potpuno jasno da li se žrtvovanje svinje i drugih darova, koji su se bacali u ponor, odvijalo za vrijeme same Thesmophorije ili pak za vrijeme svetkovine Skire. Skira se odvijala u ljetnom mjesecu Skirophorionu, za vrijeme solsticija, i prethodila je Thesmophoriji. O tome H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1986, 156-159. Usp. W. BURKERT, *Greek Religion...*, 230, 242-243.

Skiri pak neposredno slijedi svečanost Bouphonia, koja je strukturom svojih rituala vrlo zanimljiva. U središtu je neobična žrtva bika u čast Zeusa Polieusa. Na olataru se ubijao onaj bik koji bi prvi pojeo prosuto posvećeno žito. Njegova koža je zatim bila nadjenuta i tako "oživljeni" bik sudjelovao je u činu oranja. Vidi (H. W. PARKE, *Festivals...*, 164-167; W. BURKERT, *Greek Religion...*, 230-231.)

<sup>68</sup> Uz žrtvovanje svinje, obredno kupanje u moru, zatim žrtvovanje bika i inicijacijski ritus i druge radnje, kidao se klas pšenice u tišini - slavilo se rođenje božanskog djeteta Brima (Iakchosa?, Plutosa?), odnosno rođenje novog života. Slavilo se Bogatstvo. (W. BURKERT, *Greek Religion...*, 285-290.)

<sup>69</sup> S. FASCE, *Eros, la figura e il culto*, Genova 1977, 15, 27-28, 36, 49.

primarno božica senzualne, fizičke ljubavi, kod njezina paredra erotsko nadilazi seksualno; ljubav postaje želja, posredovanje između svijeta senzualnosti i intelekta, ponekad poprima obilježja etičkog i kozmičkog načela i prerasta u pravu metafizičku vrijednost.<sup>70</sup> Tema pak smrti u kultu Erosa prvenstveno se dovodi u vezu s Erosom koji je identificiran sa silama vegetacije i Prirode, odnosno s Erosom kao inicijacijskim bogom i vjerojatno Erosom štovanim u obliku *lithosa*.<sup>71</sup> Veza sa smrću Erosa i Afrodite, ujedinjenih u kultu, također se izvodi iz njihova koncepta sveukupne plodnosti.<sup>72</sup> Ipak, ono što bitno determinira na samo Erosov koncept ljubavi i smrti već i plodnosti, ali i Erosovu osobu u cjelini, njegov je kozmogonijski karakter.<sup>73</sup> Eros je rođen iz jaja. Erosovi simboli - jaje i dupin - otkrivaju Erosa ne samo kao boga plodnosti i kozmogonijsko božanstvo već i kao boga mrtvih.<sup>74</sup> Jaje je pak simbol koegzistencije suprotnosti iz koje će, prvotnom diferencijacijom, nastati savršenstvo svijeta.<sup>75</sup> A ujedinjenje i nadvladavanje suprotnosti bitna je Erosova osobina. Kao mnoga kozmogonijska božanstva, i Eros je androgin, dakle blizak Hermafroditu, s kojim se često identificira.<sup>76</sup> Hermafroditovoj pak autarkičnosti imanentna je i ktioničnost. Upravo funeralni Eros često je androgin (biseksualan, aseksualan).<sup>77</sup>

Eros u naslovu ovog rada, naravno, ne odnosi se izravno na grčkog boga, koji je u svojoj sofisticiranoj cjelovitosti i ambivalentnosti tipično grčki civilizacijski proizvod. Ime Erosovo ovdje nije upotrijebljeno niti kao sinonim za seksualno (erotsko). Upotrijebljeno je kao oznaka za načelo univerzalne vitalnosti, kao svojevrsni sinonim za sam Život.

Od svih grčkih faličkih božanstava falos najviše determinira Prijapa, ružnog sina Afrodite i Diniza, rođenog s neprirodno velikim spolnim organom.<sup>78</sup> Falos Prijapa - boga vrtova, vegetacije i ljudske plodnosti - simbol je beskrajsne snage i neograničene energije. Stoga su Prijapovi likovi postavljani i na grobovima.<sup>79</sup> Androginija izaziva plodnost (zemlje), a sam Prijap ponekad je androgin i stoga identificiran s Hermafroditom, ali i s Erosom.<sup>80</sup>

Je li daunski prizor seksualnog čina doista slika ritualnog seksa, odnosno svojevrsna deskripcija konkretnog dauskog rituala, koji poput hijerogamije (i androginije) izaziva plodnost i osigurava besmrtnost? Možda. No, gledan u cjelini figurativnosti ove stele (T. II) daunski erotski prizor poprima dodatna značenja, koja ga udaljuju od realističnosti i približuju metaforičnosti i pravoj simboličnosti.

Friznom nizanju erotskog čina, životinje i mljevenje sjemena na dauskoj steli (T. II) priključuje se središnji prizor plovidbe brodom. Banalno bi bilo

<sup>70</sup> Isto, 36, 84-85, 187-189.

<sup>71</sup> Isto, 111.

<sup>72</sup> Isto, 129.

<sup>73</sup> Isto, 98.

<sup>74</sup> Isto, 110.

<sup>75</sup> J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Rječnik...*, 214.

<sup>76</sup> S. FASCE, *Eros...*, 97-98.

<sup>77</sup> Isto, 110.

<sup>78</sup> R. GREVS, *Grčki mitovi*, Beograd 1990, 64.

<sup>79</sup> S. FASCE, *Eros...*, 115, bilj. 15.

<sup>80</sup> Isto, 106.

tumačenje prema kojem svi ovi prizori zajedno oslikavaju svakodnevne aktivnosti pokojnika i zajednice kojoj je pripadao.

Uz to što je slika kretanja vodom i simbol odlaska (ili možda stizanja), brod općenito postaje dom, odnosno kolijevka, minijaturni otok na kojem je vrijeme zaustavljeno; "brod, bio on i mrtvački, svojom esencijom sudjeluje u velikoj temi majčinske kolijevke".<sup>81</sup> U svom složenom simbolizmu brod je, između ostalog, poput maternice, simbol nositelja života.<sup>82</sup> Brod mrtvih ili prva lađa je poput lijesa, ali on je i nanovo otkrivena kolijevka, koja vodi (ponovnom) rođenju.<sup>83</sup> Posljednje putovanje stoga postaje prvo istinsko putovanje.<sup>84</sup> Postoje argumenti za hipotezu o postojanju teme Posljednjeg putovanja u daunskoj funeralnoj figurativnosti. Odnosi se to, doduše, prvenstveno na Odlazak kolima ili pješice. Iako daunski prizori s brodovima nemaju ona ikonografska obilježja (kao južnoitalski grecizirani motivi Haronove lađe - Paestum<sup>85</sup>) koja bi ih sa sigurnošću odredila kao Posljednje putovanje, njihova značenjska veza s prekogrobnim ipak se može dokazivati u kontekstu daunske figurativnosti.

Pri analizi ikonografsko-semantičke sveukupnosti daunske stele s prikazom seksualnog čina štošta ostaje nepoznato, međutim, neke činjenice su nedvosmislene. Očito je da je cijela njena prednja strana posvećena pokojniku. Već samo tijelo stele predodžba je pokojnikova lika, ali bez portretnih oznaka. To je slučaj ne samo s ovom već gotovo sa svim daunskim stelama. Lice pokojnika u načelu nije bitno; često je svedeno na голу anikoničnost. Bitna je njegova odora. Odora je ono što lik određuje. Jer, lik je u prvom redu pokojnik, a sve ostalo je sekundarno. Iako daunska mrtvačka odora nije uniforma (postoji tzv. muški i ženski tip), njena temeljna funkcija nije u otkrivanju pokojnikove individualnosti, već u potvrđivanju njegove pripadnosti Smrti.

Na ovoj steli pokojnik je u odori naznačenoj motivima meandra i koncentričnih krugova; s rukavicama je na rukama koje su položene na prsima i ukrašen je nakitom (ogrlica, dvije fibule).

Prizor svečane povorke središnji je prikaz na ovoj strani stele. U biti je to prizor susreta dviju povorki. Na čelu desne je lik s glazbalom dok je na čelu lijeve lik s rukama ispruženim prema osobi s glazbalom. Izgleda da se te dvije čelne osobe darivaju, pozdravljaju ili možda opraštaju. Ovakvi daunski prizori susreta dvaju povorki ikonografski, ali i značenjski zapravo se dodiruju s daunskim prizorima "susreta" dviju osoba. Prizor "susreta" može se, naime, definirati kao reducirani vid susreta dviju povorki ili se pak susret dviju povorki može shvatiti kao proširena inačica samog "susreta".

U daunskoj figurativnosti dade se naslutiti, a ponekad i gotovo sa sigurnošću utvrditi sudjelovanje samog pokojnika u pojedinim ritualnim prizorima, npr. osoba s tipičnim mrtvačkim rukavicama u radnjama "tkanja".<sup>86</sup> Možda je jedna od osoba na čelu povorki bio i pokojnik. Povorke su relativno čest daunski motiv i,

<sup>81</sup> G. DURAND, *Antropološke strukture imaginarnog*, Zagreb 1991, 219-220.

<sup>82</sup> J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Rječnik...*, 341.

<sup>83</sup> Isto, nav. dj., 35.

<sup>84</sup> Isto, nav. dj., cit. mj.

<sup>85</sup> P. ORLANDINI, "L'arte dell'Italia preromana", *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, 7, Roma 1978, 269, T. 58.

<sup>86</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, stela br. 585 B.

bez sumnje, imale su funkciju u daanskom kultu mrtvih. Ipak, ostaje nejasno koliko su one deskripcija ritualnog realiteta, a koliko pak slike u kojima je upleteno i imaginarno, konkretno, stanovite aluzije na prekogrobno. Nema očitih dokaza da se svečana povorka na ovoj steli odvijala u prekogrobnoj atmosferi. Čak pod pretpostavkom da je u njoj sudjelovao i samo pokojnik, najvjerojatnije je treba shvatiti kao svojevrsnu sintezu stvarnog (funeralnog rituala) i zamišljenog, kao što je to uostalom slučaj s mnogim mediteranskim prizorima rituala (npr. banketa) u funeralnim ambijentima. Neki autori povorku na ovoj steli identificirali su kao grčku mitsku epizodu "otkup Hektorova tijela".<sup>87</sup>

Ma kakvu da je imao funkciju (apoptropejsku, simboličku), monstrum na prsima pokojnika jasno ukazuje na sfere mraka i ktoničnosti.<sup>88</sup> On kao da izravno potvrđuje činjenicu o smrti individue kojoj je stela posvećena. Svi prikazi - mrtvačka odora, povorke, monsturni - na prednjoj strani ove stele ujediniju tako svoja značenja u temi smrti. Nasuprot tamnim značenjskim tonovima, posebno akcentiranim asistencijom monstruma, stoji potpuno drugačija atmosfera prizora na stažnoj strani spomenika. Seks, životinja, mljevenje sjemena izrazit su značenjski kontrast temi smrti i funeralnoj atmosferi. Takav njihov zgusnuti značenjski odnos ne narušava ni moguće izjednačavanje motiva plovidbe brodom s Posljednjim putovanjem. Prizor seksualnog čina nije (samo) slika fizičkog seksualnog iskustva i zadovoljenja. Neovisno o tome je li ovaj erotski prizor predodžba nekog rituala, on je, kao i hijerogamija, simbolička slika sjedinjenja različitosti i postizanja cjelovitosti. Kao i hermafrodijska slika, ovaj seks predstavlja borbu za cjelovitost, borbu koja nije seksualna, već ontološka.<sup>89</sup> Cjelovitost se, međutim, ne ostvaruje samo kroz sjedinjenje muško-ženskog načela, već i kroz sjedinjenje s prirodom. A transcendirajuće snage prirode potvrđuju onostranost i otvaraju putove besmrtnosti. Kroz svoj uski odnos s temom smrti, žanr-motivi (seks, životinja, mljevenje sjemena) postaju simboli životnog načela - Erosa, snage koja okuplja i održava sav život. Tema smrti snažno je prisutna u cijeloj daanskoj figurativnosti, međutim, odnos daanskog Tanatosa i Erosa nigdje nije tako eksplicite predočen kao na ovoj steli.

U kontekstu uske veze Erosa i Tanatosa treba interpretirati i daanske itifalične likove.

Daunski pripapovski lik očit je izraz snage i plodnosti. Ali, u ovom pogrebnom kontekstu treba razjasniti njegovu vezu s konjem, odnosno sa životinjom. To pak zahtijeva iscrpniju analizu sveukupnog značenja konja u daanskoj figurativnosti, gdje je njegov lik uvelike prisutan i sasvim sigurno ima različite simboličke funkcije. Slično je i s pticom na glavi itifaličnog lika. Ptica je najzastupljenija životinja u daanskoj likovnosti i tu načelno također ima višestruka značenja. Ipak, uski spoj pripapovskog lika i ptice možda treba približiti grčkoj ikonografiji falosa u obliku ptice,<sup>90</sup> koji je znak/simbol iz sfere plodnosti.

<sup>87</sup> Isto, stela br. 775.

<sup>88</sup> Isto, 163.

<sup>89</sup> E. BECKER, *Poricanje smrti*, Zagreb 1987, 272.

<sup>90</sup> J. BOARDMAN, *Athenian Red f. Vases*, 220, fig. 176.

Odnos konj - itifaličnost (seksualnost) dosta je čest i u kultu plodnosti i u kultu mrtvih.<sup>91</sup> Konj se snažno veže s ljudskom seksualnošću, ali i sa snagom prirode; simbol je moći i bogatstva. U indoeuropskim religijskim (kulturnim) kontekstima konj je jedan od temeljnih i najslojevitijih simbola. Simbolizira društveni ugled (moć vrhovne vlasti i ratničkog staleža), ali i sveukupnu plodnost. Nezaobilazna je i njegova veza s onostranošću, ali i samim Kozmosom. Mada najpoznatiji indoeuropski rituali žrtvovanja konja (staroindijska *asvamedha*,<sup>92</sup> rimski *october equus*)<sup>93</sup> nisu rituali plodnosti, u njima je ipak upletena i simbolička funkcija plodnosti. Konkretno, veza sa sferom plodnosti u *asvamedhi*,<sup>94</sup> ali i u staroirskim<sup>95</sup> ritualima žrtvovanja konja, naznačena je očitim elementima seksualnosti, dok je pak starorimsko žrtvovanje konja posredno povezano s tipičnim ritualima plodnosti prirode - vegetacije i svijeta životinja.<sup>96</sup>

U daanskom neposrednom spoju prijavovskog lika i konja, odnosno životinje, nedvosmislena simbolika plodnosti prijavovskog lika prenosi se i na životinjski lik. Vitalnost prijavovskog lika na stanoviti način se zbraja s vitalnošću svijeta životinja. Ali, upravo u spoju konja i itifaličnog lika ostaje nejasno da li konj, sa svojom potencijalno složenom simboličnošću, nadrasta okvire plodnosti i zadire u neke druge simboličke sfere - onostranosti i kioničnosti.<sup>97</sup> Zaključivanje o tome otežano je činjenicom što se svi prizori sa spojem prijavovskog lika i konja nalaze na vrlo malim ulomcima stela, kojima stoga nedostaje cjelovitost izvorne ikonografije. U daanskoj figurativnosti postoje situacije u kojima se konjski lik načelno približuje onostranosti. To se posebno odnosi na daanski motiv konja bez

<sup>91</sup> U prizoru Posljednjeg putovanja s japodske urne iz Golubića itifaličan je konj, ipod kojeg je smješten monstrum.

<sup>92</sup> Konj je životinja kšatrija, a cijeli ritual zapravo je promocija kraljevske moći. (C. DUMEZIL, *Rituels Indo-Européen a Rome*, Paris 1954, 78-79.)

<sup>93</sup> 15. listopada ubijao se pistuh; njegova odrezana glava ukrašavala se kruhom dok se njegov otkinuti rep odnosio u kraljevske odaje (regia). Ritual je bio posvećen ratničkom Marsu; cilj mu je bio lustracija oružja u doba završetka žetve. Usp. N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, 100; G. DUMEZIL, *Rituels...*, 78.

<sup>94</sup> Posvećeni pastuh ubijao se nakon trke kolima, a glavna kraljica glumila je kopulaciju s ubijenom životinjom. W. D. O'FLAHERTY, "Horse", *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, New York 1987, 464.

<sup>95</sup> Komponenta plodnosti izgleda da je najizraženija u staroirskim ritualima. U obredu kralj je glumio kopulaciju sa živom kobilom, koja je nakon toga raskomadana; kralj se kupao u juhi skuhanu od njezina tijela, koja se zatim dijelila puku. (W. D. O'FLAHERTY, nav. dj., cit. mj.)

<sup>96</sup> Ritual *october equus* povezan je s jednim, odnosno s dva staroirska rituala plodnosti. Na dan božice Pale (21. travnja), tijekom Parilije - svetkovine purifikacije populusa i plodnosti Prirode - miješao se pepeo kraljkih fetusa s osušenom krvlju konja ubijenog tijekom *october equusa*. Pepeo od kraljkih embrija dobijao je tijekom rituala Fordicidija (15. travnja), kada su se Tellus žrtvovala trudne krave, a njihovi fetusi se spaljivanjem pretvarali u prah. (N. TURCHI, *La religione di Roma...*, 83-84; G. DUMEZIL, *Rituels...*, 11-23.)

<sup>97</sup> Ako se daanski prijavovski lik ispod konjskog tijela usporedi s bolonjskim prizorom banketa, koji se također odvijao ispod konjskog tijela, može se zaključiti, doduše uz uvažavanje osebnosti bolonjskog ikonografsko-semantičkog konteksta, da je daanski prijavovski lik svojevrsni značenjski ekvivalent bolonjskom banketu. Jer, jedna od funkcija funeralnog banketa vjerojatno je izazivanje plodnosti, za koju se očekuje da će biti prenijeta i u onostranost. No, iz ove daansko-bolonjske kompozicijske usporedbe pogrešno je zaključivati i o svim mogućim funkcijama daanskog konja, koji je povezan s itifaličnim likom. U bolonjskoj funeralnoj ideologiji (felsinske stele) konj je, između ostalog, glavno sredstvo koje pokojnika tijekom Posljednjeg putovanja odvodi u prekogrobno. Vidi u tekstu bilj. 21.

jahača,<sup>98</sup> koji je ponekad dominantan prikaz na steli. Uz to što se temelji na ideji plodnosti, simbolička spona itifalične osobe i konja vjerojatno aludira i na onostranost.

U kontekstu daunske figurativnosti prijavovski lik značenjski funkcionira na isti način kao i prizor seksualnog čina. Dokazuje to njegovo izvorno ikonografsko okruženje, koje je samo jednom sačuvano (T. III). Kao prava oznaka vitalnosti, itifalična osoba s pticom na glavi ubačena je u potpuno pogrebno intoniranu prednju stranu stele s prizorom povorke i "susretom" dviju figura. Prikaz mrtvačke odore ovdje je, doduše, likovno reduciran; sveden je na pojas odijela. Sudjelujući u atmosferi smrti, kao njen kontrast, prijavovski lik obogaćuje je novim značenjskim prizvucima.

Svečana povorka, svojevremeno definirana kao "otkup Hektorova tijela",<sup>99</sup> samo blijedo podsjeća na grčku ikonografiju te "trojanske" epizode.<sup>100</sup> Uz to, ikonografsko-značenjski kontekst ove, ali i kontekst stele sa seksualnim činom na kojoj se pojavljuje slična povorka,<sup>101</sup> negira mogućnost funkcioniranja grčkog mitskog obrasca u svoj punoći njegova izvorna značenja.

Iako ovdje postoji kontrast teme smrti (odora, povorka, motiv "susreta") i teme plodnosti i života - Erosa (prijavovski lik), on nije tako eksplicitan kao što je na steli s prikazom seksualnog čina. Ipak, kontrastiranje tema na steli s prijavovskim likom pojačava struktura prikaza na njenoj stražnjoj strani (T. IV). Dva prizora lova tu predložena samo su prividno žanr-strukture. U prvom lovu, s više životinja, zeca progoni zvijer. Premda ni jedna životinja nema jasne fantastične oznake, u ovom lovu ipak prevladava mračna i divlja atmosfera. On se ukazuje kao svojevrsna metafora tame. U njemu postoji nešto irealno što nije samo plod likovne nedotjeranosti. Nasuprot njegovoj "prizemljenosti" i vezanosti za "donje" sfere, u drugom lovu čovjek lovi pticu. Ptica pak nagovještuje "gornje" sfere. Stoga ovaj lov znači stanoviti kontrast prethodnom. Ptica se provlači gotovo kroz sve prizore ove stele. Nalazi se nad glavom prijavovskog lika, ali i nad glavama sudionika povorke, pojavljuje se i u prvom lovu, gdje je, doduše, tek jedan od likova i, napokon, u posljednjem prizoru gdje za njom traga čovjek-lovac.

Na obje daunske stele (T. I-IV) s erotskim prikazima (ostale su prestabo sačuvane i zato nepogodne za cjelovitu analizu) postoji, dakle, kontrastiranje i isprepletenost teme smrti i života (Erosa). Erotsko (seksualni čin, itifaličan lik) je glavni, no ne i jedini nositelj ideje životne vitalnosti. Kontrastiranje dviju tema očituje se u odnosu pojedinih prizora, ali i na razini cjelokupne "priče" jedne stele, osobito one s prikazom seksualnog čina. Usko prožimanje i suprotstavljanje slika smrti i života nije ključ za dekodiranje sveukupne daunske figurativnosti; jasni, gotovo arhetipski odnos teme smrti i života likovno uglavnom nije lako uhvatljiv na drugim steinama. Suprotstavljanje ovih dviju tema, međutim, jedna je od idejnih okosnica daunske figurativnosti i daunske funeralne ideologije.

<sup>98</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, stela br. 586 B, 593 B.

<sup>99</sup> S. FERRI - M. L. NAVA, *Stele Daunie, Quaderno n° 2*, 24.

<sup>100</sup> Usp. ikonografiju ovog prizora na grčkoj keramici. (J. BOARDMAN, *Athenian Red f. Vases...*, fig. 248.)

<sup>101</sup> Vidi u tekstu bilj. 13.

U kontekstu polariziranog odnosa znakovlja i simbola života i smrti na stelama s erotskim prikazima, nameće se pitanje o daanskom poimanju fenomena života i smrti. Što se zapravo na ovim stelama dokazuje, smrt ili život?

Očito je da se kroz kombinatoriku motiva (mrtvačka odora, povorka, monstrum) na prednjoj strani stele sa seksualnim činom dokazuje smrt. I ne samo na ovoj steli, već na prednjim stranama gotovo svih daanskih stela. Mrtvačka odora, kao eksplicitni dokaz smrti, jedina je prava ikonografska konstanta u daanskoj funeralnoj likovnosti. Odora je ono što na steli postoji i kada nema figurativnih prikaza. Simboli pak životne vitalnosti - Erosa (prijapovski lik, seks, životinja, mljevenje sjemena), dokaz su života, ali i same smrti. Smrt se kroz njih ogleda, kroz njih ona se najbolje i dokazuje. Jer, smrt je i prizivanje novog rođenja i preduvjet novog života.<sup>102</sup> U daanskoj antitezi život - smrt oba fenomena su jasno odijeljena, ali i neraskidivo isprepletana. Poricanje smrti stoga je to uvjerljivije što su jači dokazi njena postojanja. A ovi su tako očiti u cijeloj daanskoj figurativnosti, da se smrt nikad istinski ne poriče, naprotiv, ona se uporno dokazuje na svim daanskim stelama. Poriče se, međutim, da je smrt i konačnost. Ova daanska dijalektika smrti i života proistječe iz mitskog "osjećaja neuništiva jedinstva života"; i "ako nešto uopće treba dokazati, onda to nije besmrtnost, nego smrt".<sup>103</sup> Upravo smrt, kao epizoda u cjelini života, najbolje dokazuje samo besmrtnost. Daansko mitsko-religijsko shvaćanje Cjeline (života) determinira daansku eshatologiju, no ne prejudicira njenu konkretnu strukturu. Uostalom, kad se radi o fenomenu smrti, štošta od onog primjerenog mitskoj misli nadživljava mentalitet arhaičnog društva. I sam seks nije mitski, već arhetipski pokušaj izravnog nadslojavanja smrti kao konačnosti.

Osim Daunije, nigdje drugdje u jadranskom svijetu<sup>104</sup> u ovo doba (6./5. st. pr. K.) ne postoje tako uvjerljivi dokazi o upornom poricanju smrti kao konačnosti. Daanska figurativnost, kao čvrsta simbolička struktura, odraz je autohtonog duha i osjećaja (vjerovanja). Osjećaji su ovdje vrlo izraženi. Daanska antiteza život-smrt impostirana je potpuno emocionalno. Odatle proistječe i njena stanovita dramatičnost. Put do besmrtnosti nije jednostavan. Njega prati stalna borba za nadvladavanjem mračnog i zastrašujućeg i napor za dosizanjem višeg stanja (onostranosti). Gotovo idealizirane slike sklada (seks, životinja, mljevenje sjemena) zapravo su rijetke u daanskoj figurativnosti. Mnogo su češće one koje oslikavaju odnos čovjeka i fantastičnog i irealnog, sukob "donjih" i "gornjih" sfera. No, isto tako česte su i slike (lov na pticu, lov na jelena, plovidba brodom) kojima se metaforički naslućuju putovi besmrtnosti, kao i one u kojima se smrt ritualno potvrđuje, ali i nadslojava (banketi darivanja, opraštanja i dr.).

U ovakvom autohtonom ikonografsko-semantičkom kontekstu s očitim emocionalnim nabojem, eventualno inkorporiran grčki mitski predložak (Pegaz<sup>105</sup> i sl.) značenjski je mogao funkcionirati tek na razini općenitog.

<sup>102</sup> E. MOREN, *Čovek i smrt*, Beograd 1981, 121.

<sup>103</sup> E. CASSIRER, *Ogled o čovjeku*, Zagreb 1978, 114.

<sup>104</sup> Bolonjska funeralna figurativnost 6./5. st. pr. K. sva je ispunjena atmosferom smrti (Posljednje putovanje i dr.). Međutim izgleda da je ovdje osjećaj neuništivog jedinstva života i smrti oslabljen i zamijenjen stanovitim mirenjem sa smrću.

<sup>105</sup> M. L. NAVA, *Stele Daunie I*, stela br. 720 B.

Želja za besmrtnošću prožima daunsku figurativnost. Njenu bit stoga je najbolje shvatio S. Ferri, kad ju je definirao kao orfizam "onih koji nisu željeli umrijeti".<sup>106</sup> "Orfizam" ne treba izjednačiti s grčkom doktrinom o prekogrobnom, već ga treba shvatiti kao spontano opiranje smrti kao konačnosti i vjerovanje u onostrano. U tom vjerovanju koncept duše morao je imati svoje mjesto.

### *Sineva Kukoč: EROS AND THANATOS ON THE DAUNIAN STELAE*

#### S u m m a r y

The analysis of the iconographic-semantic structure of Daunian stelae with erotic scenes confirms: a) the symbolism of Daunian figurative art, b) its exclusive dependence upon Daunian mythology and c) distinctive Daunian presence in the Adriatic iconographic (artistic) koinê of 6th/5th centuries B.C.

Scenes on the first stele are based on the contrast between two themes - death (funeral vestment, procession, monster) and life (sexual act, animal, seed grinding). Scenes on the second stele are based on the same contrast; the ithyphallic character symbolizes the life, and the bird hunt alludes to higher (spiritual) states. The images of life (sex, animal, seed grinding, ithyphallic character), contrasted with the theme of death, became proper symbols of fertility and life vitality - that is, of Eros.

Daunian Eros and Thanatos are the two clearly separated, and in the same time inseparably entwisted phenomena within the mythical-religious conception of the entirety (of life). Eros does not deny death. What he denies is only the finiteness of death. Death has never been denied; indeed, all the Daunian stelae persistently kept on demonstrating it. The firm evidences of death, through the episodes of the life as a whole, clearly open the way to immortality.

The mythical dialectics Eros - Thanatos is not the key for deciphering the entire Daunian figurative art, but it is the principle that pervades in Daunian eschatology (funeral ideology).

<sup>106</sup> S. FERRI - M. L. NAVA, *Stele Daunie, Quaderno n° 2*. 10.



T. I. Daunska stela (prednja strana).  
*Pl. I. The Daunian stele (front side).*



T. II. Daunska stela (stražnja strana).

*Pl. II. The Daunian stele (rear side).*



T. III. Daunska stela (prednja strana).  
*Pl. III. The Daunian stele (front side).*



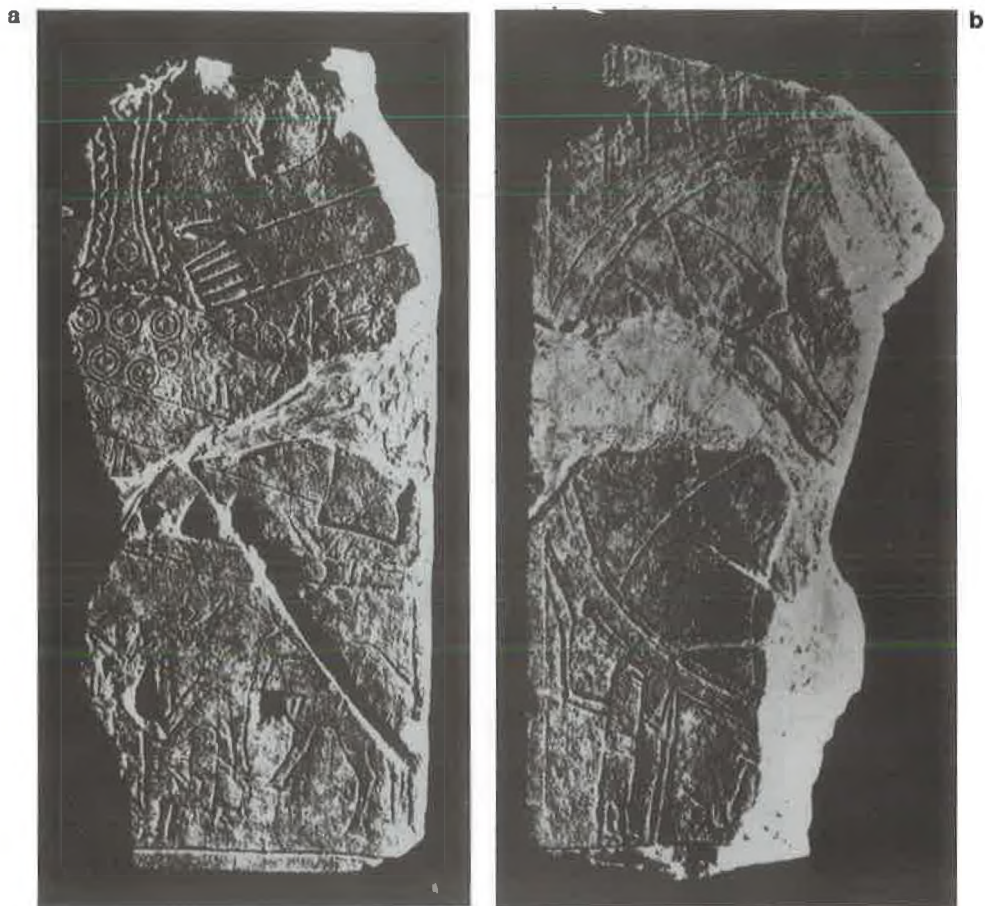
T. IV. Daunska stela (stražnja strana).

*Pl. IV. The Daunian stele (revera side).*



T. V. Daunska stela (stražnja strana).

Pl. V. *The Daunian stele (rear side).*



T. VI. Ulomak daunske stele (prednja i stražnja strana).

*Pl. VI. Fragment of the Daunian stele (front and rear side).*



T. VII. Ulomak daunske stele (prednja i stražnja strana).

Pl. VII. Fragment of the Daunian stele (front and rear side).



T. VIII. Ulomak daunske stele (prednja i stražnja strana).

*Pl. VIII. Fragment of the Daunian stele (front and rear side).*