

# Polja

časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja – novi sad  
– godina XXXII – cena 100 dinara – februar '86 – broj 324

teme broja:

– umetnost i mit (II)  
– no drama

acín, parodirani mit; kordić,  
mit i shema simbolizacije;  
jursenar; mitologija; tartalja,  
mitsko, tipsko i komično



no i kjogen, napuštena baba  
(obasute), komači u sekideri  
(sekidera komači), stablo nagizdano  
(nišikigi), semimari, gospa han  
(mandžo), žuđeni grob (motome  
-zuka), ogledalo cveta (i ostala dela  
XIV stoleća), zeamijski teorijski  
spisi, živeći u no-u,

## beleške uz helenske mitove (I)

miron flašar

O Argonautima čitamo: »Grčki junaci koji su na lađi Argo otplovili u Kolhidu, po zlatno runo« (A. Zamurović, *Mitološki rečnik*, N. S., 1936). Kratko određenije pojma. Podudarno sa definicijama što ih mahom i daju ovakvi priručnici. U ljsku od oraha zbijeni precizni podaci. Nužno ti i takvi. A opet! Pogledajmo i bliže. Nacionalnost: grčka. No Orfej (i on je na onoj lađi putovao), nije li on Tračanin? Atlanta je Amazonka. U priču su upleteni još i sinovi severca Boreja, krilatí vetrenjaci Kalaid i Zet. Ime lađe: Argo. Po graditelju Argu? Ili to znači »brza«? Ili opet »sjajna«? Cilj plovidbe: *Kolhida*. Zar ova nije nazvana i »Aja«. A ovako nazvana zemlja, zajedno sa svojim vladarem Ajetom, sinom Sunca i ocem čarobnice Medeje, – zar nije smeštena i na rub sveta? Povod za plovidbu: *zlatno runo*. Šta je to zapravo? I gde ono leži, u stvarnoj i mitskoj geografiji?

Očekujemo završnu knjigu Pekićevog romana *Zlatno runo*. (Možda, unekoliko, knjigu – ključ. Jer će biti smeštena u okvir mitski, dakle: arhetipski). Romanopisac Robert Grejvs prepričao je, ima tome, ako se ne varam, četiri decenije, povest o putovanju Argonauta. (S onim svojim suvim humorom i s učenošću gdekad ekscentričnom.) Prošlo stoleće, u drugoj svojoj polovini, dalo je, rekao bih gotovo neočekivano, i dva speva o pohodu Argonauta: onaj F. A. Bikinga (*Der Zug des Iason*, 1873) i prostranu poemu Viljema Morisa (*The Life and Death of Jason*, 1867). Naslovi ovih stihovanih obrada mita o Argonautima stavljaju u svetlosni snop junaka Jasona. Brojne a novovekovne dramske obrede istoga mita znaju da stanu i pod obuhvatne naslove: *Zlatno runo* ili *Pohod Argonauta* (Grilparcer, 1820; M. Lindemajer, 1770; Kornej, 1660); ali je, i ne samo pod utiskom Evripidove *Medeje*, u središtu dramskih obrada ljubavna storija Jasonova i lik kneginje iz Kolhide. (Ni opere nisu izostale.)

Povest o Argonautima i zlatnome runu, uvedena u noviju književnost kao građa, kao metaforsko polje, kao zbirni znak i znamenje – svejedno s kakvom namenom i u kome ključu –, gde je god uzeta ekstenzivnije a kod sastavljanja dela obimnijih u kazivanju, i narativnih pretežno, zavisna je, neposredno ili posredno, od one tri antičke epske obrade što su nam sačuvane, a sve pod istim naslovom: *Spev o Argonautima*; odnosno, u izvornom, iz grčkoga nasleđenom obliku: *Argonautika*.

Dabogme, ako se gleda na ideo što ga imaju, pojedinačno, u posredništvu između davnih, starogrčkih kazivanja (onih mitskih, u ranom narodnom pesništvu već obrađenih) i novije, tj. novovekovne književnosti, značaj tih triju spevova nejednak je, a i različit, po razdobljima i sredinama. Može se reći da je sasvim pretežan bio uticaj speva što ga je, u III veku stare ere, a u Aleksandriji na

grčkom jeziku naravno, sastavio Apolonije Rodanin. (To je, uostalom, i jedini nama sačuvani grčki ep iz onih brojnih vekova što razdvajaju Homera i Nona iz Panopolisa, epičara koji je napisao jedan golemi spev o Dionisu, pozno, čak u V veku nove ere.) Za Apolonije poveo se naime, a dosledno premda ne i ropski, još i rimski pesnik Gaj Valerije Flak. (Njegov latinski spev o Argonautima nastao je krajem I veka naše ere.) Najzad, od Apolonija je zavisno i treće delo: *Spev o Argonautima* (svega 1376 heksametara, tekst iz IV ili čak V veka naše ere). Nastao je u krugu orfičkih sekti a pripisivan je i samome mitskom pevaču – čudotvorcu Orfeju. Samo, dok Valerije Flak, i u ovome saglasan s Apolonijem, ističe junaka Jasona u predvodničkoj ulozi (a Grke-Argonaute pretvara u emisare čovečnosti i civilizacije, koji prodiru u haotični koliko i mračni svet dalekih varvara), tzv. *Orphika Argonautika* čine od Orfeja glavnoga i pravoga junaka speva. Na Orfeja-čudotvorca preneti su, u ovome orfičkom spevu, i glavni podvizi Jasonovi i oni mnogih drugih Argonauta; a i sama otmica zlatnoga runa, iz bajovitih dvora boginje Hekate, ovde je prikazana kao veliko madijsko delo Orfejevo: on priziva natprirodne sile i moćno vrača, tako da mu se divi i sama čarobnica Medeja.

I još ovo. U opisu pravaca i puta, nadasve u povratku junaka, orfički spev o Argonautima odstupa znatno od dva prethodna.

'Geografskih' razlika u smeštaju cilja argonautskog putovanja bilo je takođe, utoliko izraženijih što se više ulazi u prošlost ovoga mita.

(Ni napred citirani, mali a naš mitološki rečnik, Zamurovićev, nije mogao a da negde ne zabeleži: »O tome kojim su se putem vratili Argonaute ima više mitova. Po jednim vratili su se istim putem kojim su i otišli. Po drugima dospeli su do Okeana, zatim kroz Libiju, gde su morali dvanaest dana nositi lađu, stigli su u Sredozemno more.« Ali da li je ovde reč samo o povratnom putu, ili i o samom cilju putovanja, to valja tek osmotriti.)

Imamo tako, u antičkoj epici, sliku Argonauta dosta različnu. I putevi su im, naročito u povratku, dosta nejednaki. A racionalnoj čovečnosti grčke civilizacije, što je kod starijih pesnika reprezentuju Argonauti, suprotstavljen je madijsko-mistički elemenat u rečenoj orfičkoj varijanti.

Argonauti, to na grčkom, onome starom, antičkom, prosto znači: junaci koji su plovili na lađi nazvanoj Argo. Povest o putu i poduhvatima Argonauta pripada najstarijim predanjima Grčke. Za naše krajeve ona se vezuje, ali u verziji svakako poznijoj, kazivanja o tome kako su Argonauti, a i njihovi gonitelji, kada se lađa Argo već vraćala od svoga odredišta, iz Kolhide (tamo u jugoistočnome zakutku Crnoga mora), s oteim zlatnim runom i odbeglom kneginjom Medejom, plovili Dunavom, Savom, pa i Jadranskim morem. Otuda povest o Argonautima, u poznijim verzijama i kroz još i poznije komentare što su ih antički filolozi sastavljali, pruža dragocene podatke ispitivačima antičkog Balkana. Novovekovni, a i najskoriji arheolozi i istoričari u prilici su da proveravaju starinu i dokumentarnu vrednost tih i takvih podataka.

Pokušaji otkrivanja i određivanja najstarijeg oblika i prvašnje prirode povesti o Argonautima zasnivaju se, redom, na filološkoj i mitološko-folklorističkoj analizi. Starogrčke mitove poznajemo gotovo samo iz književnih izvora i obrada. (Likovni spomenici pomazu razumevanju, znaju da osvetle gdekoju pojedinost, pa i da ukažu na moguću, iz pisanoga predanja nepoznatu varijantu ili epizodu. Ali likovni spomenici ne pripovedaju. Bez pripovedanja pak nema priče, dakle: mita.)

Najstariji među antičkim književnim izvorima za poznavanje mita, Homerovi epovi, nastali su, po svoj prilici, u VIII veku stare ere. Ovi književni izvori su, ujedno, i najbliži anonimnom usmenom stvaralaštvu starih Grka. Onoj kraćoj, nama izgubljenoj epskoj pesmi u kojoj su se razvijala i čuvala narodna predanja.

O Argonautima homerski epovi pružaju oskudne, ali važne podatke. Iz *Ilijade* zaključujemo, više posredno, da su Argonauti, u relativnoj hronologiji mita, stariji za jedan naraštaj od učesnika u trojanskom ratu. (Ovaj rat Grci su datovali u početak XII veka stare ere). Iz *Odiseje* saznajemo je povest o lutanjima lađe Argo, ako ne i dosta ranije a ono svakako u VIII veku stare ere, bila poznata svima Grcima. To znači da su o njoj u narodu pevane mnoge a i obimnije pesme. Ove, ili neki spev o Argonautima, čitao je u VII veku pesnik Mimnermo. Spominje on Jasona, Argonaute, i njihova putovanja u grad Aju, gde vlada Ajet, otac čarobnice Medeje. Samo, taj grad ne nalazi se, kako to kazuju docnije priče, u Kolhidi, na jugoistočnoj obali Crnoga mora, kod reke Fasid. Ova Aja, iz najstarijih pesama o Argonautima, nalazi se na krajnjem istoku poznatoga sveta, čak tamo na obali mitske reke zvane Okean.

Geografiju ne možemo zaobići u razgovoru o Argonautima. Nije naime sasvim uzaludan posao ako na antičkim kartama potražimo gde je mitska Aja i na njima pratimo puteve lađe Argo, različne prema raznodobnim verzijama njene povesti. Mit je, često, i objašnjenje za ono što je naučno nerazjašnjeno.

Kada u III veku stare ere pesnik i naučnik Apolonije Rodanin stavlja i samim Argonautima u ruke geografsku kartu, to je težak anahronizam. (Homerovi, za generaciju mlađi junaci nisu ni pismeni.) Sam Apolonije smatrao je svakako Anaksimandra, filozofa iz VI veka stare ere, za tvorca prve grčke karte sveta. Na toj Anaksimandrovoj karti mitska reka Okean obuhvatala je, kao nekakav ogromni prsten, kružnu ploču zemlje. A ta ploča bila je podeljena vodama od zapada prema istoku: Sredozemnim morem, Crnim morem i rekom Fasid. Verovali su naime u VI veku stare ere i najučestiji Grci da Fasid (možda današnji Rion u Gruziji) vezuje Crno more i najdalju istočnu obalu mitskog Okeana. Bio je za njih Gibraltar (zvali su ga Heraklovim Stubovima) krajnji zapad kopnenog sveta, zemlje. Izvor pak, odnosno drugo, mitsko ušće Fasida, smatran je njenim krajnjim istokom. A upravo tamo je na obali Okeana, ležala i najstarija, mitska Aja.

U III veku Apolonije, čiji je spev *O Argonautima* naš najizdašniji književni izvor o tome mitu, služio se boljim geografskim kartama i bogatom geografskom literaturom. Apolonije, tako učen i naučen, vodi Argonaute iz kopnene Grčke kroz Mramorno u Crno more, do tamošnjeg ušća reke Fasida. Tu je za njega, uz oblasti današnje Gruzije, zemlja Kolhida, kraljevina kralja Ajeta i cilj lađe Argo. Uz pomoć kćeri kolhidskog kralja, Medeje, Jason ubija zmaja-čuvara zlatnog runa, ugrabi ovo i beži sa Medejom i Argonautima preko Crnog mora, do ušća Dunava, i uz Dunav i Savu.

Dalje putovanje Apolonijeve Argonaute vodi preko Save (za koju se pretpostavlja da, kao ogranak Dunava utiče u Jadransko more) do naše obale, prvo istarske a potom i na jug, gotovo celom dužinom Adrana. Zatim, u punom zaokretu, nazad do ušća reke Po, pa uz ovu, i njene pritoke, u oblast Alpa; i onda, uz nove hipoteze o dodirivanju slivova, preko ogranaka Rajne u Ronu; pa onda niz obale Italjskog poluostrva i kroz Mesinski moreuz, a prema zapadnim obalama Grčke. Ima putovanje Argonauta, kod Apolonija, onda još i svoju severnoafričku fazu, da bi, posle skretanja ka zapadu, opet, negde iz Libije, krenulo put Grčke, sada konačno.

U spevu Apolonija Rodanina je dakle, prvo, sasvim izmenjena stara lokacija mitske Aje. Ako je ploča kopnenoga sveta i dalje zamišljena kao okružena Okeanom, njene obalske granice su se razmakle i popunile predelima podrobno poznatim. Naročito tamo u pravcu istočnom. Grci su otkrili da Fasid nema drugo ušće-izvor u istočnom Okeanu i spustili su Aju na sada već jedino samo crnomorsko ušće te reke. Ali onda su morali promeniti, u njegovom pravcu, i zaobilazno povratničko putovanje Argonauta, u rodnu Grčku. U starih pričama lađa Argo je, napomenuli smo, plovila iz Crnog mora uz Fasid do u istočni Okean; a otuda prstenastim Okeanom, što kruži oko kopnenog sveta, na jug, uz obale Indije i Arabije, kroz Crveno more; prenesena je onda, kazuju stari komentatori, kroz Libijsku pustinju a u Nil, i otuda se vratila u Sredozemno more i u grčku domovinu Argonauta. Drugačiji je docnije. Posle otkrića da Fasid ne izbija u istočni Okean, trebalo je Argonaute povesti nekim novim, ali podjednako zaobilaznim putem, nazad do Grčke.

Istok je, naročito od vremena Aleksandrovih pohoda, bio dobro istražen. Severne i zapadne pritoke Crnog mora manje, kao i gornji Dunav, ili izvorišta zapadnoevropskih reka, tamo u Alpima. (Ova će biti ispitana tek u doba Cezara i ranog Rimskog carstva.) Neki su pisci vraćali Argonaute putem kojim su bili i došli u Kolhidu. Ali tako su, iz priče, otpadala lutanja sve do granica poznatog sveta. A to je bio bitni deo prvašnje povesti o lađi Argo. Stoga kod drugih a opet mlađih pisaca lađa Argo plovi u domovinu ili Donom, da onda, preneti preko zemlje mitskih Hiperborejaca, izbije u severni Okean i kružno se vrati u Sredozemno more, kroz Gibraltar; ili ona, kao u spevu Apolonija Rodanina, polazi uz Dunav. Jer, prema geografskim teorijama Apolonijevih savremenika postajala je, preko gornjeg Dunava i njegovih ogranaka, pa Poa, Rajne i Rone, neka manje-više plovna veza između Crnog mora s jedne i Jadranskog, Tirenskog mora, pa i severozapadnog Okeana sa druge strane. Bitno je da se u ovim teorijama kao spona među slivovima javlja jedna mitska reka, Eridan. Ima ona odlike zapadnog para, zapravo pandana, mitskog Fasida. Jer, Eridan je otvoren prema Okeanu (Rajna) i Sredozemlju (Rona i Po); a stara teorija o bifurkaciji Dunava ukalpala se u ovu i ovakvu geografsku sliku shvatanjima kao što je ono da je Rona samo krak od Dunava.

Kratko rečeno, teorija o bifurkaciji Dunava zadovoljavala je, svojim mitskim elementom (Eridan), jedan, i to osnovni motiv u priči o putovanju lađe Argo: otvarala je put do na kraj sveta, tj. do mitske reke Okean. Ka su znatno upotpunjena geografska saznanja, negde u vreme Aleksandrovih pohoda, konačno zatvorila prvobitni istočni pravac (Fasid) za put do Okeana, on je zamenjen severnim pravcem (Don i Hiperborejci) ili zapadnim (Dunav i Eridan). Smeli bismo stoga reći i ovako: jedan od osnovnih motiva iz najstarije priče o lađi Argo, motiv puta od krajnjih granica sveta, srazmerno je pozno geografski vezan za Dunav i konkretizovan u pričama o prolasku Argonauta kroz naše krajeve. U prvobitnoj, mitskoj geografiji smeštaj mu je bio drugačiji, u pravcu istočnom.

Prvašnju, najstariju priču o Argonautima treba dakle – ima za ovo bar dobrog povoda – posmatrati u okvirima stare mitske geografije, a u vezi sa predstavama još prethomerskim. U *Odiseji* lađu Argo spominje čarobnica Kirka, sestra kralja Ajeta i kći boga sunca, Helija. Njeno »Ajejsko ostrvo« ležalo je, shodno mitskoj geografiji, najpre negde na istoku. (Potonja homerska geografija smeštala je Kirku na Zapad, uz italske obale. Tako je ona locirana kod Vergilija. Već i drugi deo Apolonijevog speva gde su dotaknute italske obele, oslonjen je bio na jednu zaokruženu antičku teoriju o geografiji Odisejevih putovanja.) Na istočnom kraju sveta, uz obalu Okeana, je i najstarija Aja, gde vlada sin sunca, Ajet. Zašto je to baš krajnji istok na prstenastom Okeanu vidi se iz stihova pesnika Mimnerma. Ovaj, u VII veku stare ere, kazuje da su u toj dalekoj zemlji Aji dvori Sunca, gde bog čuva svoje zlatne zrake.

Pitamo se kakva je onda, prvobitno, bila priča o otmici zlatnog runa, ako ona pretpostavlja putovanje da na rub sveta, u svetlosni dom izlazećeg sunca? Moramo biti oprezni. Ima grčka mitska priča o poreklu zlatnoga runa. Pripovedalo se da je to runo čudesnoga ovna na kome su, od zle mačeha, bežali nebom dečak i devojčica, Frikso i Hela. Ali ne možemo a da se već ovde ne opomenemo i mnogih evropskih bajki o deci koja beže od zle mačeha a pomažu im životinje. Dalje, u bajkama ima i podjednako omiljena a veoma rasprostranjena priča o zmaju koji čuva blago.



Ikovni prilozii na stranama: 55, 57, 63 i 67; jana vizjak

Istina, evropske bajke zabeležene su tek u mnogo novijem vremenu. Iz antike nisu nam sačuvane, u izvornom obliku, narodne priče ili pesme. Ipak, moderna folkloristika otkrila je upravo u antičkoj povesti o Argonautima mnogo motiva svojstvenih bajkama. Već je i sama lađa Argo čudesna. Ne toliko po imenu, mada je i ovo zanimljivo. Znači možda »brza« ili »blistava«, pa bi u ovom drugom značenju mogla da se shvati i kao »Svetlosna lađa«. A to kao da odgovara brodu na kome se putuje u svetlosne predele sunca. Čudesna je Argo ne samo kao najbrža, najčvršća i uopšte »prva« lađa, već i po tome što ima dar govora. Grčka povest to, istina, objašnjava dosta racionalno: parčetom drveta sa proročkog hrasta u Dodoni koje je ugrađeno u pramac. Ali iza ovog krije se, po svojoj prilici, stari mađarski motiv (iz bajke) o predmetima koji govore i savetuju junaka.

Središnja priča o Jasonu i Medeji podudara se, u mnogome, sa tipom narodne priče o devojci koja pomaže junaku u neostvarivom (bar prirodnim sredstvima) poduhvatu, a potom i u bekstvu. Kao i devojka iz takve narodne priče Medeja mađijama pomaže Jasonu da ispuni neostvarive zadatke koje mu nalaže njen otac Ajet. Onda ona beži sa Jasonom i baca iza sebe prepreke što treba da ometu i uspore gonioce. U bajkama to su mađijski predmeti: bačeni češalj pretvori se u šumu, ogledalo u jezero. U starogrčkom epu, gde su mađijski motivi veoma rano racionalizovani. Medeja ubija brata Apsirta i baca, postupno, u more njegovo raskomadano telo. Otac Ajet, koji goni lađu Argo, zadržava se onda skupljajući ono komade. I kada Jason, na kraju priče, ostavlja Medeju i uzima drugu ženu, odgovara i to, kao racionalizovani motiv, motivu bajke: gde junak zaboravlja draganu-pomoćnicu, a pod dejstvom nekakvih mađija.

Druge pojediniosti povesti o Argonautima takođe se podudara sa motivima i temama poznatim iz narodnih pripovedaka. Jasona, na primer, iskušava boginja Hera. Javi mu se – ovo se, istina, priča kao pojediniost iz vremena pre opremanja lađe Argo – kao bespomoćna starica i on je prenese preko reke. Sve to baš onako kako stoji u narodnim pripovetkama o Bogonoscu – Hristoforu. A onda i ovo. Prema nekim ispitivačima družina Argonauta nastala je, proširivanjem povesti, a iz želje da svi grčki krajevi imaju zastupnika i u toj skupini mitskih junaka. Ali može se braniti i drugi stav, barem u slučaju nekih a 'starih' učesnika u plovidbi. Naime, družina Jasonova ima bliske srodnike u veoma rasprostranjenom tipu bajke o neobičnim pratiocima i pomagačima, od kojih svaki ima neki poseban, pa i gotovo ili sasvim natprirodni dar: neverovatno prodoran pogled, osetljiv sluh, brze noge. U narodnim pripovetkama (gde ovi pratioci mogu biti i životinje) i oni pomažu junaku da savlada nesavladive zadatke. Tako je verovatno bilo i u starijim verzijama povesti o Jasonu. Ali u nama poznatim obradama ulogu pomoćnice preuzela je gotovo u potpunosti Medeja. (Samo, spomenuli smo, u orfičkom *Spevu o Argonautima* nililac povesti svih poduhvata što zahtevaju čarobne moći postaje Orfej.)

Međutim, naša su znanja o antičkoj narodnoj pripovesti isuviše oskudna da bismo smeli ovde, a s potpunim pouzdanjem, govoriti o pretapanju mađijskih motiva bajke u ekspanatornu mitsku priču i legendu. U povesti o Argonautima ima elemenata legende – različitog datuma. Istorijско zрно skriveno u tim legendama istražuju istoričari i arheolozi. Pouzdano se, na primer, može reći da je lokalizovanje istočne mitske Aje u geografsku Kolhidu uslovljeno miletskom kolonizacijom crnomorskih obala. Ali 'mitska' osnova povesti o Argonautima vidna je u njenim kozmološkim implikacijama.

Zemlja Aja i dvori Sunca na istoku, gde je spremnica sunčevih zlatnih zraka, očigledno imaju odlike ekspanatorne mitske priče. Znamo da iza te predstave stoji druga, isto veoma stara. Ona treba da objasni smenu dana i noći, poslove i odmor boga Sunca. Prema toj staroj predstavi Sunce se uveče, na zapadu, ukrca u zlatni pehar, pa ga Okean, golema reka što kruži oko sveta – kopna, prenese na istok. Sunce pritom prolazi iza visokih planina na severu, u kraju mitskih Hiperborejaca. Kada ga ove zaklone, nastupa noć. Kada dospe u svoje dvore na istoku, nalazi tu novu zalihu zlatnih zraka. Zasnovano je ovo, dabogme, na uverenju, uzeoma starom takođe, da Sunce preko dana potroši svoje zrake, pa uzoru mora da se snabde novim.

Ako bismo hteli poći putem hipotetičnih kombinacija, mogli bismo videti u zlatnom runu što ga čuva Sunčev sin Ajet u crnomorskoj Kolhidi neku vrstu supstitucije za zlatne zrake iz Sunčeve spremnice, tamo na Aji u istočnom Okeanu, gde Ajet vlada prema najstarijoj verziji mita. U istome pravcu upućuju nas i narodne priče o kradu sunca. (Zabeležene u novije vreme one su iz raznih sredina –) Racionalni antički tumači mita gledali su, razume se, drugačije. Već su oni u putovanju Argonauta videli prvi zajednički pohod Grka, a takav u kome se ogledaju grčki trgovački i kolonizatorski pohodi u crnomorske krajeve. Za to tumačenje zlatno runo je ili dragoceni metal ili krzno, dakle predmeti ratne pljačke i trgovačke razmene. I moderna tumačenja u sličnom smeru određuju istorijsko jezgro puta Argonauta u Kolhidu. Ali mitološka i folkloristička ispitivanja kao da nam vode (ili zavode?) pogled u dublju starinu. Tekstovi nas uče, ma kako oskundi bili, da je povest o lađi Argo bila Grcima poznata već pre sistematske kolonizacije crnomorskih obala i da u sebi sadrži drevne elemente mitske kozmologije i folklornog pripovedanja. Bitni sastojci povesti o Argonautima, put po blago u zemlju sunčevog sina a upravo do na kraj sveta, tamo na istoku, stariji su ne samo od grčkih spekulacija o slivu gornjeg Dunava, nego i od miletske kolonizacije Crnoga mora, u VII veku stare ere.

Rečeno je, a dobro, da je u Apolonijevom *Spevu o Argonautima* bilo baš jako dejstvo novih naučnih saznanja, prvenstveno geografskih. Opis zemlje što ga je, u III veku stare ere, a posle Aleksandrovih vojni davala nauka revolucionisao je, umnogome, stariji mit i prvašnje mitske predstave. Na nekim pak tačkama, zbog nedostatka informacija ili iz umetničkih potreba, helenistički učeni pesnik predavao se starodrevnoj, mitsko-bajovnoj spekulaciji, ali i onovremenim hipotezama o putovanjima Odisejevim. Plovidba Argonauta Dunavom i Savom, Poom i Ronom, metamorfoza je izvornog motiva o putu lađe Argo na kraj sveta, do voda Okeana, onog mitskog.

Orfički *Spev o Argonautima*, sa Orfejem, pevačem – čudotvorcem, kao glavnim junakom, kasna je pojava. Elementi mađijskog i mističkog u njemu je istaknut, i to u punoj protivnosti racionalizovanju mita kakvo je, inače, svojstveno starogrčkoj epici. Još iz homerskih vremena. Taj i takav pozni obrt u helenskoj epici imao je oslonac u procvatu misterijskih religija i u spekulaciji kasnih platoničara i novoplatoničara. Ipak, Orfej nije u orfičkom *Spevu o Argonautima* tek stoga dobio središnje mesto. Mit o Orfeju zapravo je, u prirodi svojoj, imao iracionalističko jezgro, a jako sasvim i specifično: u poznoj antici su u tome mitu samo oživljene crte što ih je

on imao, a nekako i čuvalo, još iz usmene narodne pesme predliteratearnih vremena.

U folkloru mnogih naroda nalazimo pesme u kojima glavne ličnosti ostvaruju krupne poduhvate, sasvim kao junaci herojskih epova, ali to ne čine, kao ovi, najviše ljudskom snagom i ličnim čojstvom i junaštvom, već uz pomoć madija i natprirodnih sila. Takva se poezija u novije vreme, znamo to, naziva šamanističkom, a stoga što naziv šaman nose sveštenici sibirskih plemena kod kojih su pesme čiji je glavni junak neka vrsta vrača veoma rasprostranjene. Religioznost šamanističkog tipa javlja se na stupnju razvoja na kome čovek još nije počeo da savladava prirodu, strepi od njenih sila i veruje da vračevi mogu da ih umilostive. Stoga je šamanistička poezija, reklo bi se, po tipu starija od herojske, u čijem je središtu čovek i poštovanje njegovih poduhvata, dakle shvatanje sveta u kome se ogleda čovekova svest da je nad prirodom stekao neku vlast i da se pojedinci svojom snagom i silom mogu naročito izdignuti. Do ovakve promene pogleda na život dolazi, međutim, postupno, a narodno pesništvo prenosi teme i motive iz starijih vremena i u pesme u kojima vladaju novija shvatanja. Stoga tragove šamanističke tematike, veruju ispitivači, nalazimo još i u *Ilijadi* i *Odiseji*, helenskim junačkim spevovima u kojima središnje mesto zauzimaju čovek – vođa i heroj – megdandžija, a od bogova oni olimpijski, koji umnogome oličavaju baš takve varvarske, samosvesne i samovoljne gospodare jedne zajednice u razvoju.

Odjeci drevnih šamanističkih motiva verovatno se kriju iza Odisejevog putovanja u daleke predele gde borave mrtvi; ili iza dara govora i proricanja što ga imaju Ahilovi besmrtni konji. Šamanistička poezija opisuje odlaske vrača – sveštenika u onaj svet i u njoj se često javljaju konji koji govore. U zajednicama koje su na stupnju šamanističkih verovanja vračevi padaju u nekakav zanos, a kada se povrate, pripovedaju, pevaju i glume doživljaje sa svoga vidovnjačkog putovanja. Ili su se na ledima svoga hata vinuli na nebo gde su razgrnuli zvezde i stali licem u lice pred bogove da bi saznali budućnost, ili su zaronili na dno mora i spustili se u utrobu zemlje gde su se sukobili sa čudovištima da bi oslobodili dušu nekoga bolesnika, vratili je na zemlju i tako svome pacijentu spasili život.

Da su Heleni ponešto znali o praksi šamana, pokazuje priča istoričara Herodota o svešteniku Aristeju iz grada Prokonesa na Bosforu, koji je dvared »umirao« pojavljujući se nanovo u drugim krajevima, gde su ga poštovali kao neko božanstvo; posle jednog od tih čudesnih putovanja sastavio je Aristeja pesmu o legendarnim stanovnicima dalekog severa, kuda ga je preneo njegov zanos; Aristeja se pretvorio i u gavrana da bi tako pratio boga Apolona na njegovim putovanjima. Vidovnjački nestanci, pesnički izveštaj o njima i sposobnost pretvaranja u životinje tipični su za šamana, a geografski smeštaj na Bosfor, odakle je put morem vodio u ruske stepe i na daleki sever, upućuju takođe u onaj široki evroazijski prostor gde je stolećima vladala šamanistička religioznost. Poznata šamanističku temu sadržanu u mandžurskoj pesmi o šamanki Nišan koja je sišla u donji svet da odande izvede mladića poginulog u lovu, ili u havajskoj pripovesti o Hiku koji donosi sa onoga sveta dušu svoje mrtve dragane, prepoznamo i u helenskom mitu o Orfeju. Ovaj mudrac i pevač koji silazi u Had po svoju Euridiku sačuvalao je neke crte starih vračeva – šamana. Pored sposobnosti za preobražavanje u životinje, tipično šamansko obeležje je sporazumevanje i druženje sa životinjama. A Orfejev se čarobnoj pesmi pokoravaju divlje zveri, pa i neživa priroda. Ali helenski je mit staru šamanističku temu i lik šamana – pevača sasvim odlučno pomerio iz medijsko-religijske u svetovnu sferu. Približio ih je herojskoj legendi.

Ovo pomeranje iz madijske u herojsku, svetovnu i racionalnu sferu, koje stare mitove o božanstvima može da pretvori čak i u neku vrstu anegdote, kod Helena je bilo okončano već u *Ilijadi* i *Odiseji*. Pokazuje nam to naročito *Odiseja*, jer su u njoj madijski motivi i teme iz starog folkloru brojnije i uočljivije nego u *Ilijadi*. Božanstva pritiču u pomoć junacima *Ilijade*, ali glavni junak *Odiseje* mnoge prepreke savladava medijskim sredstvima i radnjama poznatim iz veoma starih a bojevitih priča. Da bi Odisej sretno doplovio u domovinu, bog Eol zatvara nepovoljne vetrove u mešinu što je daje Odiseju; ali je Odisejevi sumnjičavi i radoznali drugovi krišom odreše, pa ih oluja vrati na Eolovo ostrvo. A da bi se Odisej spasao iz razbesnelih talasa, morska boginja Leukoteja mu dobaci svoj veo i naređuje mu da taj čarobni veo, pošto se bude spasao, ponovo baci u talase, i to što dalje od obale. Iz bajke i narodne pripovetke znamo da je uspeh u oba slučaja morao biti uslovljen potpunim i doslovnim ispunjavanjem uputstava. U folklornoj književnosti ta je obaveza jako naglašena, dok racionalniji helenski spevovi ne pominju Eolova uputstva *Odiseju*, niti opasnosti koje bi zapretile *Odiseju* ako dubokom moru ne vrati čarobni veo.

Helenski pesnik se nešto više zadržava oko davanja uputstva i njihovog doslovnog izvršavanja kada boginja Atena kazuje *Odiseju* kakvo je držanje i koje su reči delotvoran ustuk činima čarobnice Kirke; ili kada Kirka uč *Odiseja* kako će dospeti u predele mrtvih, tamo na kraju sveta. Ali ovi motivi poreklom iz jednog sta-

rijeg sloja narodne književnosti i narodnog verovanja, gde je manje značio čovek a više priroda i njene mračne sile na koje mogu da utiču samo vradžbina i ritualni gest, izgubili su svoje prvobitno značenje u sklopu *Odiseje*. U ovoj, kao i u *Ilijadi*, vladaju duh i pogledi herojskog pesništva. U njenom je središtu *Odisejeva* ljudska sudbina, a *Odisejevi* podvizi i uspesi shvaćeni su kao rezultat junakove srčanosti, dovitljivosti i upornosti. Pokazuje to i epizoda kod lepe čarobnice Kalipse. (Za ovu se misli da je u starijem mitu bila nekakva boginja smrti.) Priča o *Odisejevom* dolasku na njeno udaljeno ostrvo po tipu je veoma slična šamanskom putovanju u predele duhova i mrtvih. Ali dok je šamanu osnovni cilj da stekne natprirodna znanja, da proizuži život i dođe do besmrtnosti, *Odisej* kome Kalipsa nudi veću mladost, odbija taj dar i prihvata ljudsku konačnost i starost, jer ga razdire čežnja za ženom i sinom.

Kako se, postupno, vršilo pomeranje pesme iz šamanske u herojsku sferu, možemo uočiti, i to bolje nego u helenskoj epici, gde je u *Ilijadi* i *Odiseji* taj proces već okončan, u ruskoj književnosti XII stoleća, gde se, u uvodu *Slova o Igorovom pohodu*, pesnik odriče starog načina pevanja, a u ime jednog novog, bližeg stvarnosti:

*Zapjevajmo sve kano je bilo,  
ostavimo žarka maštanija  
vješta pjevca staroga Bojana,  
koji znade vješto ukitiiti,  
čas se drvljem i tamo i amo,  
čas se zorno mrkim vukom vući,  
sada lećet nebu pod oblake  
i ka' oro parati ga krilom.  
On pjevaše prošli dana zbića,  
ne pjevaše kakono se pjeva  
(tankim glasom i slabim riječma),  
već on pušća deset sokolovah  
da napanu jato labudovah –  
soko pisne, labud pjesmu dava... .*

(Navodimo po Njegoševom prevodu, tačnom dovoljno za našu potrebu).

Danas u ovim stihovima vidimo samo bogate slike; ali stvarno iza njih stoji verovanje o šamanu pevaču i proroku, sasvim kao i u helenskom mitu o pevaču Orfeju. Bojan peva »proročkim glasom« i pretvara se u vevericu, vuka i pticu. Pa ni prikaz njegove pesme nije samo upoređenje, nego ukazuje na natprirodne moći staroga pevača:

*Čujte, braćo, r'ječi od istine:  
to ne bilo deset sokolova,  
nit' lećelo jato labudova,  
veće Bojan, u istinu pjevac,  
prstim' svojim strune pokretaja;  
vješti prsti a živosne strune –  
lako njima pjevat slavu knezom.*

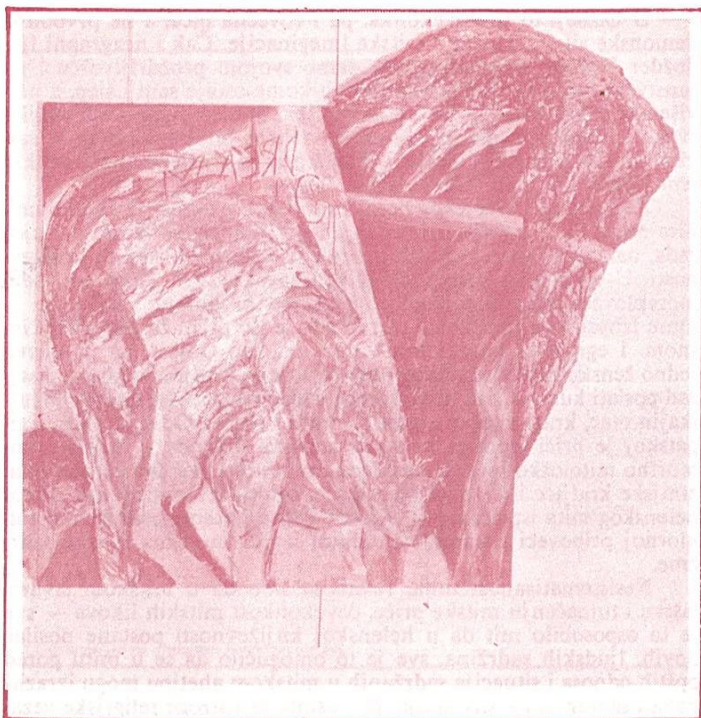
Dok pesnik *Slova* na ovaj način ukazuje na šamanističko znanje i umenje koje stari pevač Bojan duguje madijskim moćima i natprirodnim silama, za sebe samoga tvrdi da peva kako je stvarno bilo, i to običnim »tankim« glasom; dakle ističe istoričnost i realističnost svoga izlaganja. *Slovo o Igorovom pohodu* je obimna pohvalna pesma; ali ona se širokom naracijom događaja veoma približava epskoj junačkoj pesmi. Stoga možemo reći da ona navedenim stihovima, svedoči o odavanju junačke pesme iz okvira madijsko-religijske literature kojoj pripada i prvobitni mit.

Gornji smo zaključak mogli izvesti jer na primeru *Slova o Igorovom pohodu* vidimo još i to da junačke pesme imaju srodnike i u pohvalnim pesmama i njima bliskim tužbalicama. Moguće je da su se kod nekih naroda pohvalna pesma i tužbalica postepeno pretvorile u herojske pesme, ili su bar mnogo doprinele njihovom razvoju. Kod Rusa i Tatara, na primer, pohvalna pesma i tužbalica služe se istim oblikom i jezikom kao i herojska poezija, i mogu pripovedati objektivno o junačkim poduhvatima. Ipak, one ostaju pretežno u okvirima svoje vrste. A ovoj nedostaje obim, samostalnost i bezlična objektivnost herojske poezije. (Pohvala i tužbalica vezuju se za određeni lik i trenutak, govore o njima intimnim i subjektivnim tonom).

Zašto se pored tužbalice i pohvalne pesme negde javlja junačka poezija i negde opet ne javlja, teško je reći. Neka afrička plemena imaju tužbalice i pohvale, ali junačku epsku pesmu nisu stvorila. Možda stoga što im je mišljenje na stupnju nesklonom uopštavanju; a ovo je bitno za razvoj junačke pesme koja i stvarne istorijske ličnosti pretvara u opšte herojske tipove. Što junačku pesmu ne nalazimo u kitajskoj ili staroj jevrejskoj književnosti, dakle kod visoko civilizovanih naroda, za to bi razlog mogao biti, nagli razvoj tih sredina u pravcu koji je suzbijao nesputani individualizam i samosvest pojedinaca. A te crte čine osnovu herojskog držanja i stava. Strogo jednobojstvo i veliki ugled sveštenika koji nisu trpeli da se i pojedincu pripisuju prevelike zasluge mogli bi

dakle, biti uzrok što jevrejska književnost, i u delima više dvorjanskim nego svešteničkim, ostaje istorična i realistična dok priča o istaknutim ličnostima i što – sem Samsona – nije stvorila idealizovane herojske likove. Za ovakve literarne pojave teško je naći pouzdano objašnjenje. Ali upoređenja nam pomažu da bolje uočimo uslove i osobenosti razvoja narodnog pesništva. Drugačije nego stari Jevreji, njihovi su susedi na antičkom Sredozemlju, Heleni, bili mnogobošci i nisu imali čvrsto organizovanu svešteničku kastu. Verovatno je stoga u helenskoj literaturi razvoj išao postupno od pohvale ka epskoj junačkoj pesmi. Naši najstariji svedoci, *Ilijada* i *Odiseja*, pominju tužbalice, a prikazuju junaka Ahileja i slepog pevača Demodoka kako »pevaju slavu junaka«. Iz sadržine Demodokove pesme vidimo da se ovaj izraz odnosi na pevanje junačkih epskih pesama.

Junak i njegov poduhvat u središtu su herojskog pesništva. A predstava o herojskom životu i stavu odvaja junačku pesmu od sličnih i srodnih vidova narativne poezije. Osnovna obeležja te predstave umnogome su podudarna i kod raznih naroda i u raznim razdobljima. Stoga se ne može reći poznato je ovo, da su herojski svet i junaci o kojima pričaju predanje i pesma samo neposredan i veran odraz određene epohe, one za koju ih vezuje narod, njihov tvorac. Na primer: u našem kosovskom ciklusu ili u helenskom ciklusu o Troji. Stoga se o herojskom životu kakav se prikazuje u junačkoj pesmi mora uvek prvo govoriti kao o književno-folklornoj pojavi koja ima zajednička obeležja u mnogim literaturama. Tek zatim može se raspravljati o odnosu helenske epike prema helenskoj istoriji.



Mnoge motive od kojih je, kod raznih naroda, sazdan životopis legendarnih junaka nalazimo podjednako i u bajkama, i u narodnim pripovetkama, i u herojskoj pesmi. Na primer, jedan roditelj velikog junaka često je natprirodno biće; a priča se da je junak, tek što je rođen, bio napušten stoga što je kopile, ili opet stoga što je, prema nekom proročtvu, imao da postane jači i moćniji od svoga roditelja. U skladu sa ovom shemom ispričano je detinjstvo Ahileja i Parida. Majka glavnog helenskog junaka i borca pod Trojom je morska boginja Tetida. Ovu su bogovi dali smrtnome čoveku. Jer, po proročanstvu, imala je da rodi svome suprugu moćnijeg sina, pa su je se uplašili i odrekli njeni božanski prosci. A trojanski junak Parid bio je izložen na gori Ili jer mu je majka, kraljica Hekaba, pred porođaj usnila san koji je nagoveštavao da će Parid izazvati propast Troje. Priča o ranom Paridovom detinjstvu završava se, u helenskom predanju, na dva načina; baš kao što se takve priče i kod drugih naroda završavaju dvojako. Prema jednoj verziji, izloženo dete su našli pastiri; a prema drugoj našla ga je neka medvedica koja ga je prihvatila i othranila (onako kao što u rimskoj legendi vučica prihvata i podiže Romula i Rema). Od međunarodnih motiva ove vrste možemo pomenuti i neranjivost junaka, o kojoj govore mlađe legende o Ahileju; kao i kratkovekost heroja, koju je pesnik *Ilijade* razvio u bitnu crtu Ahilejeve lične junačke tragike.

Pa ipak, i pored niza podudarnih motiva, tip heroja vezuje se u književnosti raznih naroda, manje ili više jasno, za određeno »herojsko doba«. Dovoljno je setiti se ruskih bogatira ili naših haj-

duka, kojima kao da su braća novogrčki kleftri. Ovi poslednji su prvobitno bili jedva nešto drugo do razbojnici. Jer to im znači ime. Ali su se, kao i naši hajduci, istakli u borbama protiv Turaka, pa ih je grčki narod počeo slaviti i poštovati već nekako od XVI stoleća. I preci modernih Grka, stari Heleni, čiji su mislioci i pojmovno određili predstavu o čoveku-heroju, u VI su i V stoleću stare ere čvrsto su verovali da je u njihovoj najstarijoj istoriji bilo jedno doba heroja, doba kada je živelo pokolenje viših i valjanijih ljudi, onih junačina koje su vodile borbe oko Tebe i Troje.

Znamo da pred drevnim ruševinama noviji doseljenici, čija je tehnika građenja manje razvijena, stoje zadivljeni i počinju da pričaju kako su stari stanovnici, da bi naslagali te goleme zidine, morali biti i veći i snažniji, pa prema tome lepši, borbeniji i naprasitiji od svojih potomaka. Govore onda o džinovskim starincima i pričaju o njihovim podvizima, vezujući za određena mesta motive junačkog života. Znamo i to da se junačko pesništvo, kod raznih naroda, razvilo u razdobljima velikog istorijskog napona i znatne uloge ličnog ratničkog junaštva, pa da ono stoga u prvi red stavlja dobro opremljenog i uvežbanog junaka megdandžiju i polaže pravo na istoričnost svoga izlaganja. Ali mada ova istorijska i realistička perspektiva odvaja herojski ep od šamanističkog pesništva, a i od mita u kome je reč o vanvremenim likovima, o uzorima, začetnicima i arhetipima smeštenim u neka davna »prvašnja« vremena, istorijske činjenice koje se kriju u junačkoj pesmi mahom su tako gusto prekrivene starim folklornim elementima i mladim istorijskim nanosima da ih je vrlo teško, ili gotovo nemoguće pouzdano uočiti i izdvojiti.

I kada polazi od istorijske stvarnosti, epska poezija pretapa istoriju u legendu i u mit. Tome procesu podleže prvo hronologija događaja, a zatim mu se pokoravaju i same istorijske ličnosti. Tako je, kod nas, istorijski Markov lik u junačkoj pesmi gotovo sasvim izmenjen. Marko Kraljević primio je sve crte tipičnog heroja-megdandžije; a stupio je i na mesto starih mitskih likova. On se bori sa troglavim 'zmajem' kao Indra u indijskoj i Herakle u helenskoj mitologiji; ili se sukobljava sa bratom Andrijom i ubija ga ne stoga što bi to bila istorijska činjenica, nego zato što je u folklornoj književnosti raznih naroda omiljen motiv o braći neprijateljima. Kako je Indra, koji vodi istu vrstu borbe sa troglavim čudovištem, jedno od najviših staroindijskih božanstava, treba ovde odmah ukazati i na činjenicu koja još više otežava istorijsku analizu epske pesme. Junaci epskih pesama nisu samo mitizovane istorijske ličnosti. Oni su često i profanizovana, unižena božanstva. Pouzdano je utvrđeno da je lepa Helena, glavna junakinja trojanskog epskog ciklusa, stara boginja plodnosti i vegetacije; a moguće je da su Ahilej i Agamemnon u starijem folkloru takođe bili božanstva.

Helenski mit i helenska legenda, koji po prvi put pred nas stupaju u *Ilijadi* i *Odiseji*, gde se na njih često samo ukazuje kao na poznato narodno nasleđe, sadrže, dabogme, i najrazličitija sećanja na rane stupnjeve kulture i istorije istočnog Sredozemlja. Moramo pretpostaviti da su već mikenski Heleni i njihova višesteka aristokracija pripovedali mitove o bogovima i pevali pesme o junačkim podvizima. I kao što je u likovnim umetnostima na mikenske Helene uticao minojski Krit, tako je, i pored prepreke koju je predstavljala razlika u jeziku, Krit mogao uticati i na mitotvornu maštu tih ranih helenskih doseljenika. Makar i samo impozantnim građenjima i ruševinama. Onako kao što se mitotvorna mašta docnijih helenskih doseljenika vezala za sedišta oborene mikenske civilizacije i za njene »kiklopske« građevine.

Tekstovi mikenskih tablica nisu nam, međutim, sačuvali ni pripovetku ni pesmu iz mikenskog doba. Neki moderni stručnjaci ipak veruju da je helenska mitologija već u tome razdoblju bila u mnogome izgrađena. Na mikenske tablice, kao posredno svedočanstvo, pre pokazuju da je za puni razvoj helenskog mita i legende bilo potrebno vremensko odstojanje. Onaj prekid što nastaje razaranjem i rušenjem utvrđenih dvorova mikenskih kneževa. U mikenskim tablicama nalazimo, pored imena nekih božanstava koja se javljaju i u docnijem mitu, imena junaka iz homerske legende i pesme. Ali dok imena Tesej i Ahilej, Hektor i Ajant od Homera imaju prizvuk velike starine i visokog junaštva, u mikenskim tablicama to su čini se, imena skromnih i običnih ljudi. Stoga je verovatno da su ta nekada obična mikenska imena dobila patinu herojske starine i postala dostojna drevnih junaka (iz legende vezane za mikenske gradove) tek kada više nisu bila u svakodnevnoj upotrebi. Priče o ljudima i priče o bogovima u homerskom epu isprepletene su i povezane. Prema tome, teško je verovati da je helenski mit što ga poznajemo iz helenskog epa bio umnogome i izgrađen već u mikenskom dobu.

U složenom spoju raznorodnih uticaja koji su doprineli stvaranju helenske mitologije našli su svoje mesto i neki staroorijentalni elementi. Ove, u tragovima, otkrivamo i kod Homera. Moguće je da su važni posrednici orijentalnih uticaja bili Feničani, koji su posle sloma minojske i mikenske moći držali u rukama trgovinu u



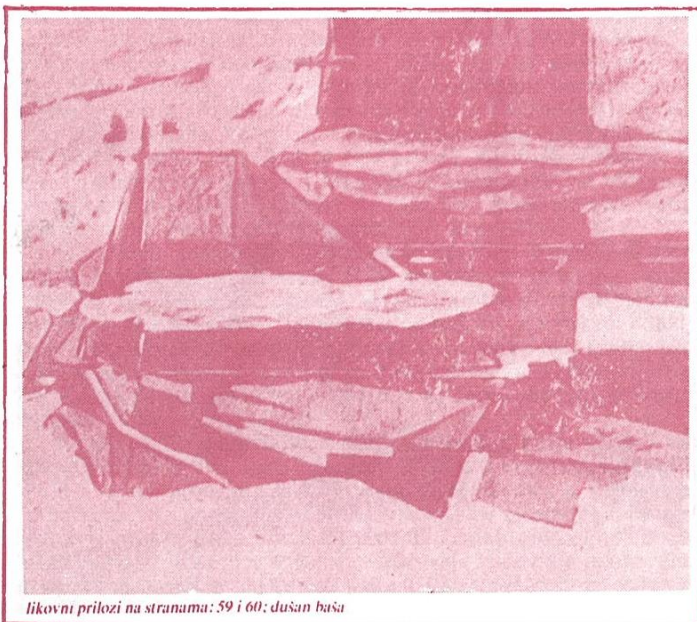
sredstvima kazivanja, ne umanjuje posebnu, ličnu sadržinu Pindarovog mitsko-simbolskog iskaza o pesništvu.

Pindar mitski simboliše tri oblasti poetike. Zevs i Apolon stoje za opšte-saznajnu, noetičku sferu; Muze za sferu proročko-pesničke inspiracije; Harite za uže estetsku sferu lepoga.

Od vrhovnog božanstva, Zevs, potiče svako pravo znanje, sva mudrost; ali podjednako, a gdekad možda i više, potiče od Apolona, boga proroka i pesnika, vode Muza. Pindar stavlja Apolona tako visoko stoga što je pisac sam pesnik; ali i zbog Apolonova kulta u Delfijskom proročištu. Za ovo je Pindar bio naročito vezan. Zevsu i Apolonu daje ulogu koja, umnogome, liči na ulogu nekog sveznajućeg i svemoćnog vrhovnog boga. Tako je Zevs gdekad uzimao Homer, a svakad Hesiod. Moglo bi se pomisliti da je, u pevanju i pesmi, Apolonu najviši rang dodelio baš Pindar. Ali pouzdanih podataka nemamo. Čini se da su i drugi liričari – Arhiloh i Semonid sa Amorgosa – isticali naporedo Zevsu i Apolona. A rani razvoj horske lirike vezan je za praznike Apolona i Artemide.

Opšti princip da pravo znanje, istina, dolazi od Zevsu i Apolona, značajan je za poetiku stoga što Pindara, više od usko umetničkog, artističkog momenta, zanimaju problemi unutarnje etičke vrednosti pesništva i funkcije pesme u društvu. A ti se problemi kod njega rešavaju na osnovi kriterija istinitosti i pravoga znanja. Kazuje Pindar za sebe: »Mene je Muza postavila kao odabranog vesnika (mudrih reči) Heladi sa lepim horovima«. Tako Pindar svoj pesnički poziv izjednačuje s pozivom proroka i mudraca; tako on društveno-etičkoj funkciji pesme daje naročitu važnost.

Od vremena Homerovog, jedna od osnovnih odrednica pesnikovog stava prema pesničkom poslu je način kako se pesnik obraća Muzama i kako u mitu slika odnos prevača i njegovih božanskih



likovni prilozi na stranama: 59 i 60; dušan baša

zaštitnica. Prizivanje Muza kao stereotipna formula uvoda, kao konstanta u obliku pesničkog dela, u antičkoj književnosti gubi rano svoje primarno, kultsko značenje i dolazi više formalni ukras nego religijska obaveza. Ali invokacija stoga ne gubi simbolički značaj, kao izraz pesnikovog ličnog stava prema problemu inspiracije i pesničkog stvaranja uopšte; sekularizacija mita otvara put individualnom simbolskom iskazu.

Pored Zevsu i Apolona ostala božanstva imaju samo podređenu ulogu. Rečeno je da su u Pindara samo statisti koji zavise od najviših bogova, od najvišeg božanstva oličenog u Zevsu i Apolonu. Muze Pindarove posreduju između pesnika i Apolona, inspirišu pesnika, personifikuju nadahnuće; a ponekad Muza prosto znači: pesma. Pesnik i pesma stoje dakle između ljudi i bogova, kao tumač i posrednik; ljudima objavljuju poruku bogova, a pred bogove stavljaju molbe ljudi. Stoga im je uloga u društvu krupna.

Na ovu postavku Pindar nadovezuje stari homerski motiv – da poezija služi herojima i širi njihovu slavu. Ovo gledište Pindar izgrađuje. Po nalogu bogova pesnik slavi podvige i uspehe; slava je nagrada čoveku, jedina trajna vrednost, i daje smisao životu. Kod Pindara akcenat je naročito na ovoj misiji pesnika, možda i stoga što su nam od Pindarovih pesama sačuvane epiniklije, pesme koje slave pobednike u takmičenjima, olimpijskim, pitijskim, istamskim i nemejskim. Ali i u fragmentima drugih liričara helenskih – kod Alkmana i Ibika – nalazimo slične poglede.

Uže estetsku sferu pesme simboliše Harite. Kao boginje pesme one se kod Pindara smenjuju s Muzama; i one su izvor inspiracije. Ali dok Muza znači: inspiracija i pesma, Harita znači: pesma i lepota. U božanskoj hijerarhiji Harite su pomoćnice Muza, u poetici

simboliše estetski momenat. Kod Pindara se brinu da poruka bogova, – da istina i znanje koje su Muze udahnule u pesnika, budu zaodenu u lep i prijatan izraz.

Vidimo da mitsko-simbolski vid Pindarove poetike uzima božansku inspiraciju kao pravi izvor pesništva i da tu središnju koncepciju proširuje u dva pravca: etičko-socijalnom i estetskom; i to naročito u prvome pravcu. Stoga nehomerski odbacuje naivni lar-purlartizam, shvatanje o autonomnosti i samostalnoj vrednosti pesništva.

Arhaični Pindar nije samo pesnik, nego je i prorok, mudrac koji poučava ljude i obelodanjuje božansku istinu – a iz tog jedinstva dolazi veliki intenzitet njegovog pesničkog izraza i složena obuhvatnost njegovih pogleda na pesništvo. U ovima nalaze mesto i učenja o tajanstvenoj, mađijskoj snazi pesme, teorijski, u rečima o pesničkoj fikciji i iluziji, a ujedno i mitsko-simbolički, kao u uvodu Prve pitijske pesme.

Muze, od kojih pesnik prima svoju visoku inspiraciju, Pindaru nisu samo personifikacije, konvencionalni pesnički elemenat ili ukras. Ne mislim samo na to da su mu one i kultski, religijski značajnije. Pindarova pesma još diše osećanjem prednaučnog mitsko-poetskog poimanja stvarnosti, kreće se u njegovom poetskom mediju. Nema oštre granice između bogova, polubogova, čoveka, predmeta, pojma, prirode. Kad Pindar kaže Muza, to je i vila, i inspiracija, i pesma; kad kaže Harita, to može značiti i lepota, i pesma. Eho, odjek, gdekad je shvaćen sasvim živo, kao božanska sila i nimfa. Prevodioci se pitaju treba li prevoditi imenom ili pojmom? Izdavači, treba li staviti veliko ili malo slovo? I tako kroz ceo tekst Pindarov.

U Pindarovo se vreme mit počeo kočiti u zatvoren mitološki sistem, pa u Pindara ima i mesta koja se bliže hladnoj alegoriji; ali u pesmama ne samo da božanstva i personifikacije imaju mahom svoj odeliti život moćnih sila, nego su i pojmovi i predmet živi. Ovo zahvaljujući nekom arhaičkom i religijskom načinu gledanja, koje vidi kako u svemu deluju nekakve tajanstvene sile, a identifikuje radnje i predmete s njihovim numenom.

Odatle moćni intenzitet Pindarove pesničke reči i značaj Pindarove poetske slike za njegovu poetiku.

Kod ključnog smo pitanja interpretacije Pindarove misli i njegovog pesničkog izraza. Pri tumačenju Pindarovih stihova ne možemo se, naime, zadovoljiti kategorijama iz poetike; ili prosto govoriti o personifikaciji i metonomiji. Neophodna je i kategorija dvojednog doživljavanja stvarnosti. Ova kategorija pripada mitsko-religijskom mišljenju koje u jednom vidi lik i oblast dejstvovanja, natprirodno i prirodno, mitsko i realno.

Medij jezika, u kome se opažanja raznih vidova stvarnosti tek članaju i obrađuju, deluje na sam tok toga procesa. Mit i mitsko onaj su jezički »medusvet« koji određuje Pindarovu misao slično kao i arhajsku misao Helena u celini. Za Pindara gore i reke, gradovi i predmeti u jednome su i konkretni predmeti i entiteti mitološkog sveta. A sve njih opet nosi i drži Svemajka Zemlja. Otuda je u Pindara planina »obrva« i »čelo plodnoga tla«; grad Kirena osnovan je »na belim dojkama« Afrike; Zevs se združuje sa Eginom (ostrvo i mitsko biće) tamo gde »zlatne vitice magle« osenče »leđa zemlje«. Pindar pojave rado uzima ne samo mitski-personalno nego i genealoški povezano: kiša je »dete oblaka«, vino »sin loze«, Etna »dojilja večnoga snega«.

Ovakvi mitsko-personalni pojmovi dolaze u Pindarovo pesmi naporedo i ravnopravno sa kulturnim božanstvima. Združeni oni grade silno dinamičan izraz, veoma složen u značenju. Harfa kao mitska sila koja pleni i začarava svet i bogove stoji, na primer, za dejstvo svega muzičkog, u najširem, antičkom značenju:

*Zlaćena harfo, zajedničko  
blago Apolona i Musa sa kosom k'o ljubičica,  
Tebe sluša igra, što slavlje započinje,  
tvojim se znacima pevač pokorava,  
kada zadrhtiš, i prvi zvuci  
pesme, što horove vode, zabruje,  
gasiš i munje večni plam,  
a na palici orao Divov spava  
kralju ptica. I oblak mračan  
kopcima okov sladak mu liješ  
preko svijene glave. On u snu  
uzdiše gipka leđa, predan sav  
strujama tvojim. Da, i siledžija ostavlja Arej  
oštra koplja što strše i  
blaži srce snom. Ti čaraš  
strele i duše bogova veštinom Latoninog sina, i  
Musa duboko nabranih skuta.*

(Pesma očarava bogove i ljude, donosi mir i sreću svemu što živi, sem nepomirnim dušmanima najvišeg božanstva: oni se besno stresaju kada čuju njene harmonične zvuke. – Harfa se tu javlja i kao individualni simbol Pindarovog entusijastičkog pesnikovanja, a ujedno i kao kozmički simbol poretka i lepote. To je sve sasvim

tipično za Pindarov arhaiski način gledanja, suštinski blizak mitskom. – Prevod je, kao i niže, iz pera moga profesora, Anice Savić Rebac.)

Jednako i Harite stoje za velika prostranstva značenja, od najstarijeg, kulturnog, do estetskog i etičkog. Tipično arhaisko izbija-nje misli iz krajnosti u krajnost vidno je naročito u Cetrnaestoj olimpijskoj pesmi:

*Zaštitnice voda Kefisovih,  
vi koje boravite u predelu dičnu sa  
lepih pastuha,  
Harite, carice proslavljene  
plodna Orhomena, čuvarke  
Minijeva roda drevna,  
čujte kada vam se molim.  
Sve što je slatko i umilno  
u smrtnima sa vama niče,  
ako je mudar, ako je lep, ako je slavom  
blistav čovek.  
Ni bogovi nikada ne vode horove  
niti gozbe bez svetih Harita, –  
no dela sviju na nebu čuvarke,  
stavivši prestole pored zlatnolukog  
Apolona Pitijskog,  
one veličaju većitu Divovu vlast.*

Još danas iščitavamo iz ovih stihova da su Harite najpre demoni plodnosti. (Pesma je pevana u litiji, na putu ka svetilištu drevnog agrarno-htonskog kulta. Harite su tamo ležale kao tri anikonska meteorska kamena.) No Harite su za Pindara, u istome dahu, i sveprisutne, posve značajne kozmičke sile. Deluju na nebu i na zemlji darujući, u svemu, najređi dar: vršak savršenstva koji kao cvet izbije nad lepotom, nad slavom, nad mudrošću.

Kao »pindarska reč« *haris* (ime i apelativ) javlja se u epinikijama u dva kruga iskaza: jedan se svio oko agonalne pobeđe, dok drugi čine pesnikove misli o delovanju umetničke reči. U ovom drugom krugu mesto je odlomku o Hariti iz Prve olimpijske pesme. Harita je tu prvo darovateljica svih čari i milina uopšte; ali odmah označava i onu obmanljivu čar koja dodaje uvaženje drevnim povesima, tako da verujemo i neverovatno.

Nadahnuće, lepota, ali jednako i tačan rad imaju udela u stvaranju pesme. Iako je osnov uspeha u takmičenju, kao i u pesmi, – prirodni dar, a konačni uspeh zapravo delo trenutne božanske čudi, i takmičar i pesnik imaju da rade predano i naporno. I ovo nam kazuje Pindar, a kroz pesničke slike. Pesma, to je, doduše, venac od cveća; ali ga pesnik plete vredno, vešto i predano; njegova Muza i ne sastavlja, ne plete – kaže nam Pindar – poredničke vence od običnoga cveća, već od zlata, slonovače i korala. Na drugom mestu opet himna je, za Pindara, porednička dijadema, lidijska mitra našarana i izvezena sazvučjima. Pesma se, dakle, gradi brižljivo, sastavlja pomno, šara majstorski. Sve to su slike uzete iz sfere zanat-skog, a složenog i umetnog rada.

Beočanin Pindar ceni napor, visoko. Kao i njegov zemljak Hesiod. Ima u Pindaru nešto teško, ozbiljno, pa ozbiljno shvata i svoje pevanje. Ponekad je u slici čak i blizak zemljoradničkoj sferi Hesiodovoj: pesnici su Pindaru orači na njivi Muza, a Muze obdelavaju njivu pesme. Kao što to često biva u Pindara, ista slika se javlja i u široj oblasti: vrline su nasledne u aristokratskim porodicama; one su kao plodno polje koje uvek nanovo rada.

Ali češće pesnička slika izjednačava pevanje s aristokratskom atletikom takmičenja. Kada peva o trci kola, Pindar se penje s formingom na dvopreg Muza, ili upreže u kola trijumfalnu pesmu; kada peva o rvaču, pohvala je lepa borba rečima, a reči se hvataju u koštac, divno izvijaju i prepliću; kada peva o trkaču i skakaču, pesnik zastane i duboko uzme daha, a pesma mu je kao skok u dalj. Tu je pesma svakad napor i podvig. Potpunije svedočanstvo o pogledima na pesništvo krije se u najčešćoj Pindarovoj slici za pevanje: pesnik reč odapinje kao strelu, baca je kao koplje na cilj.

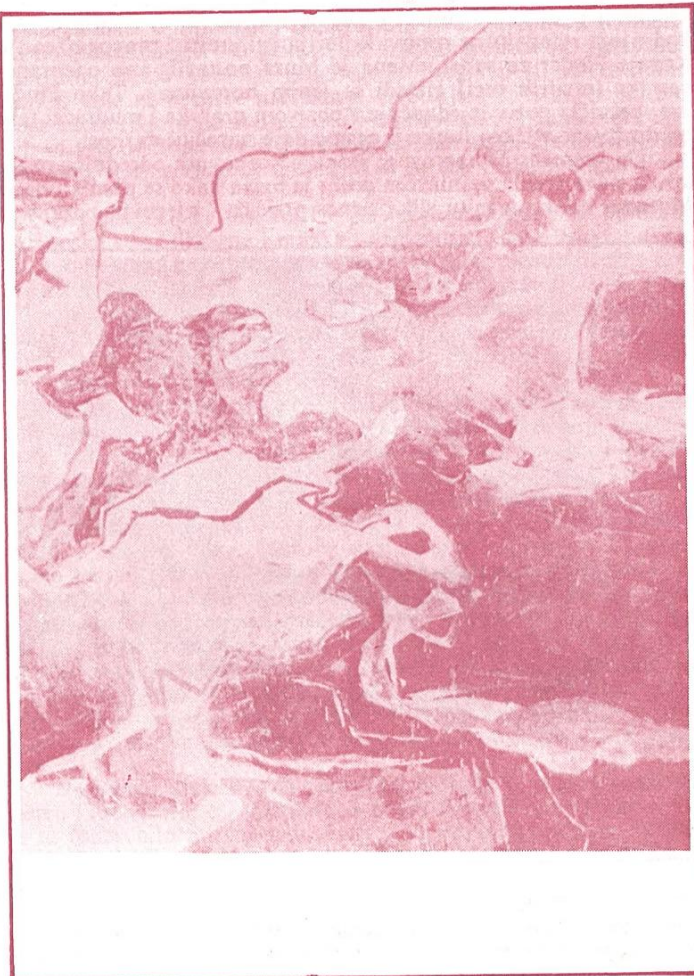
Ima duboka veza među sferama u kojima se talenat očituje; tačnije, među onim dvema koje su Pindaru najbliže – među takmičarskom i pesničkom. Duboku povezanost ovih krugova otkriva nam skupina slika koja Pindarovo pevanje, njegovu pesmu i njene reči, uzima kao koplje i strelu. Ovo nije i nikako se ne može uzeti kao slika, metafora ili upoređenje što bi se za pesnički poziv name-talo ili očekivalo. Često ponovljena, slika strele ili koplja koje pesnik baca na metu došla je simbol, kako je čest slučaj sa slikama koje pesnik Pindar rado uzima; došla je simbol sveg Pindarovog pesnikovanja. Stoga jedan njen detalj privlači posebnu pažnju; koplje treba da je tačno usmereno cilju, da ne podbaci i da ga ne pre-baci.

Preciznost hica i pogotka nesumnjivo da ne stoji u Pindarovoj slici pesme i pevanja tako često samo zbog svoje realne osnove u atletici. Ona je odatle došla, iz agonalne prakse takmičenja, ali zato da bi i u višoj, simbolskoj sferi nešto nagovestila i kazala. Mislim

da joj u dve oblasti – estetičkoj i etičkoj – možemo naći simboličku vrednost. Nije to samo slika sa nadmetanja, ili opet puko sećanje na strelca Apolona, čijim strelama u Pindara rukuju Muze i Harite. Krije se u njoj zahtev da pesnik rukuje vešto i precizno rečima. Princip Pindarov u tehničkoj sferi pesnikovanja.

Koncizan i koncentrisan izraz, brzi tok izlaganja koji pogada ključne situacije, Pindar izrekom obeležava kao zakon epinikije; beskrajno dugom ditirambu starih pesnika suprotstavlja noviju tehniku u toj vrsti. Posredno kazuje da raznim vrstama odgovara različit ton – u parteniji devojci ne priliči odviše visok, a u himni ton je s pravom povišen.

I opet Pindarove misli o pesmi i pesničkoj veštini nisu prosto odnekud preuzeta tehnička pravila. Kao što njegovom shvatanju o presudnoj ulozi pesničkog talenta u pesmi odgovara aristokratsko isticanje urođenih kvaliteta u socijalnoj sferi, tako i Pindarovim shvatanjima o konciznosti i preciznom odabiranju ključnih slika i tema, datih u pravi čas, na pravome mestu, u pravome tonu, odgovoraju, u filozofskoj sferi, princip mere i učenje o pravome času, pogodnom trenutku koji valja uočiti, u svemu.



Pindar govori o dužini trijumfalne ode kada formuliše opšte pravilo: u svemu ima određena mera, treba znati pogodan trenutak. U socijalnoj je sferi kada govori da svako treba da odmeri svoje postupke prema svome položaju; životnoj mudrosti pripada sentencija da uvek treba iskoristiti povoljan trenutak.

Ovo poznavanje prave mere i pravoga trenutka, kako i kada valja nešto reći, – u tehničkoj, racionalnoj poetici antičkoj potom će se javljati kao stalni motiv i biće obuhvaćeno terminima *to prepon* i *decorum*. Stoga su mera i pravi trenutak relevantni termini Pindarove poetike. U njima se krije učenje o adekvatnom izrazu. To učenje bilo je poznato već u krugu stare, entusijastičke poetike: velikom duhu i talentu odgovara visoki stil, kako saznajemo iz pesničkog agona Aristofanovih *Žaba*. Tu Aristofanov Eshil – u skladu sa Demokritovim shvatanjima, pretpostavljamo – brani svoj visoki stil primedbom da je nužno za velike ideje (i zamisli) graditi odgovarajući izraz.

Vidimo dakle da i ovde, u uže tehničkoj oblasti, pesnička poetika Pindarova sadrži neke postavke entusijastičke teorije pesničkog izraza koja se u njegovo vreme uobličavala.

Tek iz donjijeg vremena poznata deviza te i takve poetike glasila je: *trezven i u zanosu*. A u njoj, skriveno nekako, iskazana je i ona opšta dvojednost doživljavanja stvarnosti, u rasponu između mitskoga i predmetnoga, što je u biti Pindarove pesme.