

Anica Savić Rebac

Predplatonska erotologija

Uvodna reč

Dr Ljiljana Crepajac

Uvodna studija

Dr Svetlana Slapšak

Priredila

Darinka Zličić

Književna zajednica Novog Sada, 1984.

PRVO IZDANJE, SKOPLJE 1932.

U ŽELJI DA SAČUVAMO ŠTO VIŠE OD AUTENTIČNOSTI PRVOG IZDANJA ODLUČILI SMO SE DA NOVO IZDANJE PREDPLATONSKЕ EROTOLOGИЈЕ ŠTAMPAМО STARIM PRAVOPISOM.

Crteži:

Arhajske predstave Erosa prema crtežima sa grčkih vaza



SADRŽAJ

UVODNA REČ	— — — — — — — — —	7
UVODNA STUDIJA	— — — — — — — — —	11
PREDPLATONSKA EROTOLOGIJA	— — — — —	19
BELEŠKE	— — — — — — — — —	123
POGOVOR	— — — — — — — — —	143

MANIBUS PATRIS
ERUDITISSIMI OPTIMI SANCTISSIMI

PREDPLATONSKA EROTOLOGIJA

'Ανάκρισις ὑπεσταλμένη

Pred ovom knjigom ni sada, tri decenije posle prvog čitanja, ne mogu a da se ne osećam đakom kojeg posvećeni učitelj, stepenik po stepenik, sa svakim čitanjem sve više, i dublje, uvodi u poznavanje samih razloga i ciljeva čovekova življenja, ljubavi, lične i nadlične, i stvaranja, univerzalnog i čovečanskog, izražavanih kroz religiju, književnost i filozofiju.

Zato ovde reč **recenzija**, makar ovaj tekst to formalno i bio, nema svog pravog razloga. Ovo su, pre, »reči duboke odanosti« sa željom, i razlozima, da sada, pedeset dve godine posle prve pojave ove knjige i drugi, novi ljudi, sagledaju sve one puteve i preplitanja, prožimanja i uticanja, tokove i utapanja, bezbrojna ukrštanja i nova razgraničavanja ove najplodonosnije od svih ideja. Ovo su, pre, reči duboke zahvalnosti za delo koje nam je ovaj strasni istraživački duh, samim Erosom nadahnut, podario da u njemu otkrivamo svoja znanja i neznanja.

Ova knjiga bila je zamisljena samo kao prvi deo trilogije koja bi obuhvatila ispitivanje porekla i prvih početaka ideje o Erosu kao »prvom pokretaču«, njen razvoj od Platona do Pseudo-Dionisija Areopagite u »Erosu-posredniku« i njen vrhunac u Bogu-ljubavi od Dionisija do Dantea.

Ali, kao što to često biva, samo je ova, prva knjiga, stvorena onako kako je stvaralač zamislio: uvod u ispitivanje istorije religijske, književne i filosofske sadržine pojma Erosa od njegova, za nas uhvatljiva nastanka do prve velike njegove prekretnice, do Platona. Književni izvori su tu imali da budu okosnica oko koje je trebalo ispitati sve one elemente, religijsko-mističke, teološke i filosofsko-spekulativne, koji su omogućili pojavu Paltonova Erosa kao glavnog po-

srednika između čulnog sveta i sveta idejâ, i koji su, posredno, »Platonovim isticanjem među idejama ideje lepog«, omogućili gotovo celokupni razvoj kasnije idealističke estetike.

Sa dêlom drugog dêla, sa Platonovim Erosom-posrednikom koji nas svojim trostopenim putem vodi ka najvišem saznanju, još smo imali sreće, jer on, preko ideje lepog, zauzima glavno mesto u tumačenju Platonove estetike u nedovršenoj knjizi **Antička estetika i nauka o književnosti**.

Ali samo u obrisima ostao je, na našu veliku žalost, dalji razvoj od Platona do Dionisija Areopagite, i dalje, pa je tako radost saznavanja pomućena time što stvaralač, opet zbog Erosa ličnog i čovečanskog, nije dospeo do prvog vrhunca i prve utoke, do Dantea. Jer, sasvim je izvesno, samo je ona, dosada, mogla da nas provede kroz Plotinovo trojstvo ljubav — svetlost — saznanje, preko Augustinove i Bonaventurine svetlosne metafizike, do Danteove prasvetlosti istovetne sa ljubavlju i Bogom.

Pa ipak, ni ovaj prostor nije ostao potpuno taman. Osvetljavaju ga dve krupne, iako udaljene, luče: studija **Platonska i hrišćanska ljubav**, koja pokazuje kakva je i kolika životnost nevelikog broja ideja pokretača celokupne duhovne delatnosti čovekove, i njihova sposobnost »da se obnavljaju i da večno stvaraju iz sebe nove oblike«, pa da »ono što je prvo očaravalo kao apsolutna novina« počne »da očarava kao čudesna obnova« a ono »što se činilo kao početak i prvi izraz« sada se prikazuje »kao vršak i kruna jednog dugog razvoja«.

Druga je luča studija **Ljubav u filozofiji Spinozinoj**, kojom se osvetjava proisticanje Spinozine doktrine o intelektualnoj ljubavi prema Bogu »iz tradicije antičke, srednjovekovne i renesansne«.

Šta sve, i kako, saznajemo iz **Predplatonske erotologije** to ovde možemo naznačiti u ovlašnim obrisima. To su samo neki nagoveštaji za jedan mogući način čitanja, danas i ovde.

Za istoriju grčke religije posebno su važna, ali do danas nedovoljno zapažena i nedovoljno korišćena, ona ispitanja koja se odnose na prvobitnu vegetativno-karpoforsku i, posebno, svetlosnu prirodu Erosovu. Celi niz novih navedenih dokaza, iz gotovo svih nema pristupačnih izvora, govoru u prilog shvatanju da su se iz kultskih, vegetativno-karpoforskih i svetlosnih elemenata, razvili, sužavanjem, elementi ratničko-agonalni s jedne, i, širenjem, elementi univerzalno-kozmološki, tako karakteristični za orfizam, s druge strane. Istovremeno, veza između vegetativnih svetlosnih i vegetativnih htonske božanstava omogućuje nam da shvatimo kako se Eros, kao izraz svetlosne emanacije, mogao javiti pono-

vo kao Dionis, nosilac životodavne moći, izražavajući tako jedinstvenost božanstava među sobom i sa svetom. Time i vazda prisutna veza između životodavnih elemenata svetlosti i ljubavi dobija svoje objašnjenje u dvostrukoj prirodi Erosovoj, čovečanskoj, ličnoj i čulnoj, s jedne strane, i onoj koja stoji iznad ličnosti, univerzalnoj i kozmološkoj, s druge. Ova poslednja javlja se za nas prvi put u orfizmu.

Prateći put koji je Eros od kultskog i mitskog simbola prešao do svog utapanja u hrišćanstvo, kao prasvetlost identična sa ljubavlju, Anica Savić Rebac nas je provela kroz sve dostupne izvore, počev od Hesioda, kod koga se Eros prvi put javlja kao osnovno orfičko jedinstvo ličnog i univerzalnog, kao »princip koji će pokrenuti i sjediniti sve stvari« prema rečima Aristotelovim, do Platona i njegova trojstva čulā, duše i intelekta u Erosu. Tu je ujedno vidan i metodološki čin Anice Savić Rebac: da se pomnim ispitivanjem pojedinosti dobije sveobuhvatni uvid u razvojnu liniju Erosovu.

Za pozni razvoj Erosa kao jedan od filosofskih izvora hrišćanske ljubavi, $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$, posebno su važna ona izvođenja i prepoznavanja razvojne linije Erose u Empedoklovoj filiji, sveopštoj ljubavi među bićima koja je jednaka ljubavi među elementima iz kojih se sastoji svet, jer je »kozmička i čovečanska ljubav jedna«.

Lična i osećajna strana čovečanskog Erosa našle su svoga izraza u novoj lirskoj subjektivnosti grčkog VI veka, dok je duhovna i misaona sadržina pojma erosa, koja proistiće iz njegove kozmičke prirode i delatnosti i koja je u filosofsku spekulaciju prešla iz mističke kozmogonije, odigrala, prema ovim istraživanjima, veoma krupnu ulogu u tragediji.

Jedna posebna linija vodi preko ne uvek jasno ispoljenog ratničko-agonalnog elementa u Erosu — a taj elemenat stoji, kao kod Apolona i Mitre, u tesnoj vezi sa Erosovom prvobitnom vegetativnom i, naročito, svetlosnom prirodom — dalje do bojotskog i Pindarova Erosa ratničkog drugarstva, sportske i moralne discipline. Ta dotada neuočena društveno-etička crta Erosova mogla je da dovede do Erosa — učitelja morala i mudrosti kod Euripida i Sokrata, i dalje, do Erosa kao najviše težnje za saznanjem kod Platona. Ipak, mnogi znaci govore za to da se Eros kao Metis, kao misao i mudrost sâma, razvio u orfizmu V veka.

Tako između orfičkog kozmogonijskog Erosa i Platono-vode ka svetu idejâ i činu saznanja stoji Euripidov i Sokratov mudri Eros, vaspitač i učitelj »kroz ljubav koja je plemenita i koja oplemenjava«. Kontrast između mudre i umerene ljubavi koja je bliska duhovnoj i bezumne, maničke ljubavi zasniva se kod Euripida na prenošenju dvostrukog Erosa, ličnog i univerzalnog, u »čisto životnu oblast«, kako

kaže Anica Savić Rebac, jer spekulativni karakter univerzalnog Erosa nije se mogao uklopliti u izražajna sredstva tragedije.

Ta duhovna priroda pozitivnog Erosa i njegova veza sa sofijom i sofrosinom mogla je poticati iz onog pravca razvoja koji se ogleda u erosu ratničkog prijateljstva, oličenju hrabrosti, i, na kraju, opšte vrline i mudrosti. Transponovanje etičkih i vaspitačkih elemenata, tako karakterističnih i za Sokratov krug, u intelektualne, izvršeno je kasnije kod Platona. To što se desilo kasnije, kod Platona, nalazimo u interpretaciji Platonovih estetičkih pogleda u **Antičkoj estetici**.

U uvodnoj studiji uz ovu knjigu, koja sadrži neophodne podatke o stvaralaštvu Anice Savić Rebac, o njenom naučnom postupku, kao i delimičnu kritičku analizu dosadašnjih ispitivanja njenih dela, Svetlana Slapšak, sa svojim jasnim smislom za razlučivanje bitnog od nebitnog i suptilnim poznavanjem Aničinih tekstova, pruža čitaocu koliko pouzdan toliko nemametljiv i otvoren *χριτικὸν δργανον* za prvo čitanje.

I makoliko razne sheme, klasifikacije i razgraničenja bili neophodni našem duhu za unošenje nekakvog reda i poretka među prebujnim izdancima idejâ i pokušajima njihovih istraživanja, ovde, možda više no drugde, treba da se čuvamo prokrustovskih, možda površnih a svakako nasilnih, smeštanja u ovaj ili onaj pravac, u ovu ili onu tradiciju, u ovaj ili onaj metod. Treba da se čuvamo da ne obezglavimo skladno oblikovano biće, da ne odvojimo vrelo od toka a tok od uteke. Pustimo, stoga, ako možemo, slobodni zamah misli. Ne sputavajmo, ako možemo, njenu svetlosna krila kojima nas, kao hipostasa samog Erosa, kao Eros sâm, nosi u prostrane predele saznanja.

Ljiljana Crepajac

Pesničko i naučno delo **Anice Savić Rebac** bilo je, od njene smrti 1953. do danas, dosta obrađivano i stvorena je dobra osnova za sve pravce daljih ispitivanja. Među srpskim helenistima posle prvog svetskog rata, ona je imala najspektakularniji ulazak na kulturnu scenu; najteže je dospela do univerziteta i na njemu provela najmanje vremena. Mnogima je ostavila utisak izdvojenosti iz života i sliku o sebi kao usamljenom stanovniku mističkih sfera.

Sa jedva šesnaest godina, Anica Savić je pisala o dotada u srpskoj kulturi malo poznatom Emilu Verharenu'. Od tih prvihs opservacija o Verharenu i Pindaru, pravac rada Anice Savić malo se menjao, sve do poslednjeg teksta, „*Pindar i umetnost kao lirska vizija*”, objavljenog posle njene smrti. Bila je vršnjakinja Milana Budimira i Miloša Đurića, sa prvim je i zajedno studirala u Beču, mada je, zbog odsustva međusobne prisnosti, njen duhovni stav sasvim malo povezivan sa idejama koje su karakterisale heleniste između dva rata. Od svih njih, Anica Savić Rebac je nesumnjivo najmanje radila na obrazovanju sredine i popularizacije nauke. Odbacivši usko filološki pristup, ona se orijentisala na ispitivanje istorije ideja, puteva, promena i trajanja motivskih konstanti u književnosti i filosofiji, i jedina se potpuno posvetila istraživanju imanentnih osobenosti u književnosti. Kroz stvaralačko iskustvo ona se probijala do internacionalnih, velikih antičkih tema i dosledno ih obrađivala. U dečeniji pred drugi svetski rat, pronašla je i na domaćem tlu veliku temu, kojom će se do kraja života baviti, i koja je prirodno obujmila sva njena dotadašnja interesovanja. To je bio izuzetni repertoar motiva Njegoševe *Luče mikrokozma*. Tek petnaest godina posle njene smrti, pojavila se njena krunska studija o *Luci* na našem jeziku; ovaj rad, zajedno sa prevodom speva na engleski, Anica Savić Rebac ni na engleskom nije objavila za života'.

Prva velika faza rada Anice Savić Rebac bilo je ispitivanje erotoloških učenja u antici. Pretplatonski period tih

učenja ona je obradila kao doktorsku disertaciju, i veoma strogi Čajkanović je našao mnoge pohvalne reči za argumentovanost njenih teza, nasuprot docnijim kritičarima koji su je uglavnom optuživali za „čistu spekulativnost“. Nastavak tog interesovanja prati se i u članku o Spinozinom učenju o ljubavi, a vrhunska preciznost izražavanja ideja postignuta je u članku o grčkoj mističnoj i tragičnoj misli. Kako je to naglasio Slavko Leovac⁵, u ovoj studiji Anica Savić Rebac je originalnost grčkog fenomena tumačila plodnim prožimanjem mističnog i racionalnog, a antičku tragediju kao uzlet prvo-bitne kultske radnje. Ispitivanje čisto antičkih tema zaokružila je na žalost nedovršenim pokušajem pisanja istorije antičke estetike⁶. Zadatak je bio izuzetno težak: već osnovna ideja se protivila jakoj kročeanskoj struji koja je tvrdila da antičke estetike, odnosno artikulisane teorije estetike, zapravo i nema. U tome fragmentu prve prave istorije ideja, koju je Anica Savić Rebac započela, do najvećeg stepena pokazan je njen kritički metod. Duboko uverena u plodotvorne mogućnosti ispitivanja razvitka ideja, na osnovu naučnog aparat i minucioznog ispitivanja tekstova, ona je našla okosnicu koja je ujedinjavala njen lični idejni projekt i strogost istrijskog dokazivanja, ponekad mukotrpno održavanu; i to je bila vera u idejne konstante, koje se mogu pratiti kroz čitav razvoj civilizacije i duhovne kulture. To uverenje je Anica Savić Rebac disciplinovala u ispitivanju geneze i sADBine poetskih motiva, i to one poezije koja je i tematski vezana za istoriju ideja i uverenja — Lukrecije, Dante, Šeli, Njegoš. Tako se, tragajući za konkretnim osloncima svojih teorija, Anica Savić Rebac našla na istome putu sa ostalim helenistima, krenuvši sa sasvim različite osnove. Najplodniji deo njenoga rada ostao je ispitivanje domaćeg književnog i idejnog fenomena, koji je neizbežno tražio i ispitivanje balkanskih nanosa. Deo odgovora na pitanje o Njegošu Anica Savić Rebac je tražila u platoničarskoj tradiciji, Filonu i Kabali, a deo u nedovoljno objašnjrenom bogumilskom fenu. Razlika između nje i po dubini najbližeg ispitivača iste teme, Budimira, više je nego slikovita: dok Budimir u bogumilstvu traži jeres i revoluciju, korene balkanske sklonosti prema „prevrtanjima“, Anica Savić Rebac pretražuje celestijalne prostore i sfere, komplikovanu simboličku ikonografiju koja je mogla uticati na Njegoša. Ovakvo istraživanje, zasnovano na iskustvima genetičkog ispitivanja motiva antičkih književnosti, imalo je i u Evropi vrsne predstavnike: Ernesta Kurcijusa i Hansa Lajzeganga. Gubeći iz vida da je Anica Savić Rebac bila prvi veliki predstavnik ovakve metodološke orijentacije u nas, mnogi su joj posleratno okre-

tanje socijalnoj tematiki i poreklu njenih motiva zamerili kao neautentičan zaokret.

Zanimanje Anice Savić Rebac za evropske književnosti, posebno englesku i nemačku, spada u važne trenutke otkrivanja naših veza sa tim književnostima⁹. Po rečima Dimitrija Vučenova, ona je bila i darodavac i lučonoša¹⁰, i to je nesumnjivo kad se ima na umu što je prevela ili prikazala, ne samo na naš jezik nego i na druge, predstavljajući stranica naša dela. U domaćoj komparativistici o Geteu, svakako ne siromašnoj, njena studija „Geteov helenizam”¹¹, ističe se erudicijom i oblikovanosoću, kao uzoran spoj eseistike i naučnog raspravljanja. U relativno malome broju pisaca, koje je po ljubavi odabrala i s ljubavlju im se vraćala, naročito место имао је Šeli. Njegova lirska vizija u njenome sistemu vrednosti zatvarala је kvadrat Pindar—Lukrecije—Dante—Šeli. U predavanju о Šeliju, које је Anica Savić Rebac održала на Kolarčевом народном универзитету 11. aprila 1945, око omiljene теме raspliću се и друге: socijalistička tradicija u zapadnoevropskom pesništvu i socijalno vizionarstvo engleskih mislilaca, i uz то se ističe slobodno uverenje predavača u tematske vidike који се управо отварају. Као меродаван ангlista i germanista, Anica Savić Rebac је ostavila trag u uporednim изучавanjима. Пишући о Tomasu Manu, остварила је neuobičajen kritički poduhvat; pratila је različite фазе Manovog rada tako реći u stopu, i са naklonosću nekoga ко prolazi kroz исте сумње према duhu i kulturi, beležila i тумачила те теме. Овак „komparativizam na izvoru“ био је у меđuratnoj srpskoj критички нова појава, и она се vezuje за име Anice Savić Rebac.

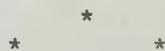
Najviše тumačenja i najviše opravdane кritike добила је Anica Savić Rebac за своје eseje о домаћим piscima. У мање или више пригодним člancima о Zmaju, Milutinu Bojiću, Milici Stojadinović-Srpkinji, било је тешко наћи критичке uzlete ili originalna тumačenja. Сви који су писали о Anici Savić Rebac saglašavaju се, међутим, да су нjeni eseji о Lazi Koštiću¹², i студије о Njegošu dale značajna osvetljavanja i неочекивано чitanje teksta. I u radovima Budimira i Čajkanovićа то „ново чitanje“ је izrazita kritička crta, ali nijedan од njih nije ipak зашао u potpun istorijat идејa jednog dela, како је то чинила Anica Savić Rebac, вођена, mišlju da se vrhunska filosofija може izraziti poezijom. Stav о povezivanju poezije i filosofije нашао је на критику, i Slavka Leovca i Predraga Vukadinovića. Danas, povezivanje te proglašene zablude sa pokušajima да се književnost тumačи kao izraz највишег humaniteta, може да naveде i на другачије razmišljanje.

Metodološke novine i moguće zablude Anice Savić Rebac dotakao је njen učenik i nastavljач u genetičkom istra-

živanju Luče mikrokozma, Miron Flašar". Drugi aspekt njenog rada, u svakome pogledu pionirski i bez uzora, čak i u veoma razgranatim klasičnim naukama, kao što je istraživanje antičke estetike, nije, na žalost, bio dovoljno analiziran, sem opšte izražene sumnje da se u oskudici antičkih izvora o estetici o tome može spekulisati na osnovu doživljaja samog pesnika. Ne mnogo godina posle njene knjige o antičkoj estetici, u tekućoj kritici je postalo uobičajeno pisanje o poetikama pesnika na osnovu njihove poezije. Mora se, međutim, priznati da je takav zahvat na Pindarovoj poeziji zahtevaо posebnu hrabrost. O teorijskim dostignućima knjige o antičkoj estetici pisala je Ljiljana Crepajac¹², ističući koliko je analiza Platonovih estetskih shvatanja istančano i potpuno izvedena. Naročito je upadljiva jedna veza koju je samo Anica Savić Rebac uočila: veza između Platonovih umetničkih imperativa i principa slikara „apstraktног”, posebno Mondrijana. Sa naučničkom savesnošću, ovu je vezu Anica Savić Rebac nazvala „fenomenološkom koincidencijom prvog reda”.

Predrag Vukadinović je pokušao da odnos Anice Savić Rebac prema Heladi, po njegovom mišljenju prevashodno platoničarski i neoplatoničarski, protumači kao „paradigmу budućnosti”¹³, dakle kao neku vrstu utopije. Utopijska nit se svakako uplela i u razmišljanja Anice Savić Rebac, a bila je svojstvena helenistima, posebno Đuriću u moralističkom i Budimiru u balkanskom značenju; ni jednog ni drugog elementa nije, međutim, bilo u Anice Savić Rebac, a posebno joj je nedostajalo svesti o poslanstvu. Iz njenih tekstova ne izvire ni ono potpuno poverenje u helensko kao savršeno, kao u Đurića, nego, naprotiv, izrazit kritički stav. Njena ljubav prema Heladi nije bila utopijski produktivna, ali ni njena mašta nije bila jednosmerna. Utopijsko seme treba potražiti više u uverenju u mogućnost spajanja filosofije i poezije, u „univerzalni lirizam”, kako je to nazivala.

I da nema tematskih, idejnih i metodoloških osobenosti, delo Anice Savić Rebac bi u srpskoj književnoj kritici zauzimalo posebno mesto — naučno zasnovanog, argumentovanog i istovremeno književno zanosnog eseja. Njena težnja za preciznim izrazom, tačnom analizom, pogodenim analogijama, istraženim evolucijama, izražavala se prirodno i bez napora u briljantnoj eseističkoj prozi.



Predplatonska erotologija Anice Savić Rebac bila je kao doktorska disertacija branjena u Beogradu, pred komisijom kojoj je predsedavao Veselin Čajkanović. Kako sama

Anica Savić kaže u predgovoru, to je bio tek uvodni deo jednog znatno obimnijeg posla, ispitivanja erotoloških pojmove i učenja od najranijih pomena do evropske renesanse. Delovi toga velikog posla mogu se prepoznati u drugim, kasnije napisanim studijama. Celina, međutim, kako ju je opisala u uvodu **Predplatonske erotologije**, otkriva se u motivima njenе jedine zbirke pesama **Večeri na moru..** Ova pesnička vizija ideja koje će tokom života naučno obrađivati ne može se, naravno, uzeti kao relevantno polazište za bilo kakvo zaključivanje o naučnom i kritičarskom radu Anice Savić Rebac, pre svega stoga što je reč o **dva jezika**: svako povezivanje bez ulaženja u osobitosti retoričkog odnosno poetskog iskaza bilo bi ozbiljno grešenje prema Anici Savić Rebac; uostalom, i ona sama u službenim biografijama i bibliografijskim nigde ne navodi svoju zbirku pesama, ponavljamajući jedno karakteristično ponašanje intelektualaca prema svojim pesničkim ostvarenjima. Njoj bliski mogli su biti primeri Platona i Cicerona. U istoriji srpske književnosti i kulture, ovakvo prožimanje lirskog i naučnog stila, zapravo i celokupnog načina mišljenja o istome sklopu ideja, prava je retkost. Za razumevanje duhovnog sveta Anice Savić Rebac, treba spomenuti usamljeni primer Laze Kostića: sasvim je nepotrebno pominjati bliske veze Aničine porodice i Laze Kostića, i Aničino detinjstvo među vodećim srpskim intelektualcima. Mnogo je značajnije to što se u sistemu ideja i učenja Anice Savić Rebac može naslutiti dihotomno filosofsko i estetičko učenje Laze Kostića, kao što je dobrim delom iz dela Laze Kostića potekla ideja o filosofiji u pesništvu i pesništvu u filosofiji.

Ako danas sebi možemo dozvoliti da poeziju Anice Savić Rebac posmatramo pre svega u književnom i kulturnom kontekstu epohe — na primer, u okvirima srpskog i jugoslovenskog ekspresionizma — sa njenim studijama se to ne bi moglo lako izvesti, jer u izvesnom smislu više korespondiraju sa savremenim evropskim književnim i naučnim kontekstom nego sa domaćom naukom. O tome ne svedoči samo usamljenost studija kakve su **Predplatonska erotologija** na početku i **Antička estetika** na kraju njenog rada, nego i izuzetno otkriće da je Tomas Man preuzeo neke ideje Anice Savić Rebac i uneo ih u svoje delo (v. napomenu br. 7). Na osnovu toga moglo bi se pretpostaviti, priznajući potpuno naklonost koja na ovako nešto inspiriše, da recepcija dela Anice Savić Rebac nije do danas ostvarena, i da je možda došlo vreme da se to dogodi. Treba se, naravno, uzdržati od onog lažnog uverenja da poznajemo svet u kojem živimo i da osećamo precizno njegov senzibilitet, pa nam dodirne tačke i upadljive analogije lako oblikuju uverenje: delo Anice Savić

Rebac zaslužuje mnogo više obazrivosti i pažnje, i može začas srušiti svaki jednosmeran projekt. Stoga se, za početak, dve njene pomenute studije mogu uzeti kao međaši za duhovno putovanje u kojem se analitičko i sintetičko nikad nisu napuštali, i kao izazov za nove generacije koje mogu ta dela drugačije citati.

U doba kad je kao doktorska disertacija branjena, **Predplatonska erotologija** je mogla predstavljati inovaciju i u postavljanju teme i u načinu obrade. Anica Savić Rebac se s pravom u svome radu poziva na tadašnji prodom antropologije, na kontekstualna ispitivanja i na interdisciplinarnost: programu bi se i danas teško porekla aktualnost. Dokazi kojima se ona koristi obuhvataju praktično sve oblasti klasičnih nauka, i potvrđuju njenu antropološko-kontekstualnu opredeljenost. Ako bi se samo procenjivalo na kojem je nivou ta argumentacija vodena, i koliko i danas nije izgubila metodološku aktualnost, doprinos Anice Savić Rebac bio bi značajan. No zamisao autorke je da istražuje značenja koja iz usamljenog teksta ili kultske referencije nisu na prvi pogled jasna, čak ne ni u svome prirodnom kontekstu: njena se misao ostvaruje tek onda kada se strogo logičkim povezivanjem pokaže kontekstualnost višeg reda, pomeranje u istoriji ideja. Ono što u tome postupku možda najviše zaprepašćuje, jeste dosledno sprovedena strogost dokazivanja, čak i onda kad Anica Savić Rebac nedvosmisleno priznaje da je reč o poetskoj projekciji — onome što je sama nazivala „univerzalni lirizam“. Uobličavanje u strogo logičke konstrukcije, rekonstruisanje duhovnih struktura mogu se pripisati umnoj moći i naučnoj disciplini Anice Savić Rebac, ali i onome stavu koji je ustoličilo herojsko doba klasične filologije nekih pola veka ranije, i koji, uprošćeno, izjednačuje logičku koherenciju dokazivanja i moralni stav naučnika: ono što je logički koherentno dostupno je kritici. I upravo stoga ne treba zaboraviti ono čemu je Anica Savić Rebac, kao strasno radoznao duh, prisustvovala u prvoj trećini ovoga veka — kretanja u evropskoj filozofiji, epistemologiji i izučavanjima kulture. Ima smisla potražiti u njenim studijama odjeke tada vrlo aktualnog frojdizma, učenja frankfurtske filosofske škole, pa i novije lingvističke teorije. Može li se sve to obuhvati formulom „genetičkog istraživanja“ koja se obično povezuje sa naučnim radom Anice Savić Rebac?

Ono što u delu Anice Savić Rebac nastaje povezivanjem iskidanih tragova erotoloških shvatanja, odnosno njena idejna rekonstrukcija, ne odgovara potpuno genetičkom metodu: rezultat ipak sadrži genezu ili elemente geneze određenog motiva ili filosofske ideje. Sa druge strane, dokaz Anice Savić Rebac nikad ne pada u olaki evolucionizam, i autorku

ne zadovoljavaju završeni ciklusi koji stvaraju iluziju o tome da je nešto konačno dokazano ili rešeno. Svi njeni sistemi su otvoreni i fleksibilni na najvišem nivou dokazivanja, premda polaze od obilja podataka i čvrste primarne argumentacije.

Možda će se učiniti da se ovde preterano insistira na metodologiji i dokaznom postupku Anice Savić Rebac; to je unešteće i istina. Taj aspekt njenoga rada i inače je manje istican, na račun procenjivanja njenih nesumnjivo veličanstvenih idejnih prodora. Ne može se sigurno isticati postupak na račun izvedenih rekonstrukcija erotološke misli u ovome njenome delu. Uostalom, **Predplatonska erotologija** je jasan i čitljiv tekst, lišen književnih izleta i primereno neopterećen spekulacijom, pa neka posebna ukazivanja na to šta Anica Savić Rebac dokazuje nisu ni potrebna; no ako još neko, kao što je to ranije bio slučaj, želi da pisanje Anice Savić Rebac tumači isključivo kao lirsko vizionarstvo, neka se nad **Predplatonskom erotologijom** dobro zamisli.

Kako danas čitati **Predplatonsku erotologiju**? U kontekstu domaće klasične nauke, ona se ukazuje kao još uvek usamljeno delo, i skoro da više pripada jakoj evropskoj tradiciji istraživanja ideja. Plodno polje razmišljanja za one koji se bave književnošću moglo bi biti povezivanje knjige Anice Savić Rebac sa književnim životom njene epohe, pronađenje tačaka u kojima se susreću njeni rezultati istraživanja sa poetikama pesnika međuratne poezije — pomenimo Todora Manojlovića, Stanislava Vinavera, Rastka Petrovića, Simu Pandurovića, Momčila Nastasijevića. Za čitaoca neopterećenog stalnim povezivanjem, međutim, **Predplatonska erotologija** bi morala biti izazov druge vrste. Ona se uklapa u savremeno interesovanje za istoriju kulture, i daje materijal koji se praktično nigde ne može naći; ona zadovoljava savremenu žđ za novim idejama, i pogoduje savremenom gađenju na propisujuća rešenja: ona, pre svega, budi radoznalost i individualizam da krenu ka još jednom novom licu sveta za koje nisu znali.

Svetlana Slapšak

BELESKE

1. Anica Savić, „Emil Verharen”, *Brankovo kolo*, 1909, knj. XV, br. 33—35; br. 4, str. 49—52.
2. Anica Savić Rebac, „Pindar i umetnost kao lirska vizija”, *Nova misao*, 1953, br. 11, str. 679—690.
3. O ovim temama Anica Savić Rebac pisala u nekoliko navrata: „Njegoš i bogumilstvo”, *Stvaranje*, 1951, knj. VI, br. 10—11. str. 612—622; „Njegoš, Kabala i Filon”, *Zbornik Filosofskog fakulteta*, Beograd, 1952, knj. II, str. 45—59.

4. Predgovor *Luči mikrokozma* i engleski prevod speva objavljeni su u *Harward Slavic Studies*, 1957, vol. III, str. 105—119; 151—200. Na našem jeziku je tekst objavljen u knjizi: Petar Petrović Njegoš, *Luča mikrokozma*, Beograd, 1968, str. 5—48. U rukopisnoj ostavštini Anice Savić Rebac u Univerzitetskoj biblioteci u Beogradu, ovaj prevod i prevod na nemački čuvaju se pod brojevima 4047 i 4048.
5. Slavko Leovac, nav. delo, str. 161.
6. Anica Savić Rebac, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Beograd, 1955.
7. Tomislav Bekić, *Anica Savić-Rebac i njen odnos prema nemačkoj književnosti*, Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, knj. XV/2 (1972), str. 1—27; isti, *Anica Savić-Rebac i Tomas Man*, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik, knj. XXVII/1, 1979, str. 81—90.
8. Dimitrije Vučenov, „Reč sećanja na Anicu Savić Rebac”, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, 1974, knj. XL, br. 1—2, str. 144.
9. Anica Savić Rebac, „Geteov helenizam”, *Južni pregled*, 1933, knj. VIII (VII), br. 3, str. 124—128.
10. Anica Savić Rebac, „Laza Kostić kao tumač poezije Zmajeve”, *Srpski književni glasnik* n. s., 1929, knj. XXVIII, br. 3, str. 210—214; „O jednoj pesmi Laze Kostića”, *Univerzitetski vesnik*, 26. XII 1950, god. III, str. 40—41.
11. Miron Flašar, „O primarnim, folklornim i literarnim komponentama *Luče mikrokozma*”, predgovor za nav. delo, str. 119—147; isti, *Anica Savić-Rebac i njeno izučavanje „Luče mikrokozma”*, Književnost, XIII, 1968, 9, str. 194—233.
12. Ljiljana Stanojević, „O antičkoj estetici i nauci o književnosti Anice Savić Rebac”, *Živa antika*, 1954, knj. IV, str. 380—387; Ljiljana Crepajac, „Doprinos Anice Savić Rebac interpretaciji Platonovih estetičkih pogleda”, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, 1974, knj. XL, br. 1—2, str. 136—140.
13. Predrag Vukadinović, predgovor knjizi Anice Savić Rebac, *Helenški vidici*, Beograd, 1966, str. XVIII.

P

rilazeći jednomo poslu koji bi nadmašio i daleko veću duhovnu sposobnost i radnu silu nego što je naša, smatramo da treba da ga započnemo malom apologijom teme i metoda, — što će u ovom slučaju biti upravo samoopravdanje. Jer, dakako, mi nemamo da govorimo o značajnosti teme, nego o smelosti sa kojom joj prilazimo. Istina: *αἰτία ἐλομένῳ θεός ἀναιτίος*. Ali naša krivica je transcendentna, predživotna, a naša dužnost je najzad bila u tome da priđemo sa smelošću onome što nismo mogli neizabrati. Ostala fatalnost se razvijala iz teme, koja, bar onakva kakva se nama prikazala, ne trpi ni čisto književnu obradu, a ni mudro ograničenje u naučnom ispitivanju. Jer i pored toga što su mnogi odlični duhovi pisali o ovoj temi, ona je ipak i suviše malo ispitana a da bi se moglo brzo prelaziti na sintetičan sveobuhvatni pogled; tek nebrojeni detalji, još neispitani, mogli bi da objasne najvažnije momente. A s druge strane, koncepcija Erosa, sa svim svojim grananjima kosmološkim, psihološkim i osećajnim, prostire se tako daleko, i ulazi u tako raznorodne slojeve, da goni ispitivača i protiv njegove volje na neprekidno proširivanje oblasti. I tako smo je morali zahvatiti u širokim razmerima, u mnogostrukim slojevima duha, prostora i vremena.

Jedno racionalno opravdanje našeg izbora je u tome što je ova tema, u koliko je obrađivana u svojoj duhovno-istoriski najznačajnijoj tački, u uticaju platonko-neoplatonskih koncepcija na srednjevekovne, a više svega na koncepcije »slatkog novog stila« Gvinicelija i Dantea, — obrađivana skoro samo od romanista (Karl Fosler, Eduard Veksler), psihologa (R. Lagerborg), od filozofski orientisanih literata (L. Cigler), najzad i od teologa (A. Harnak, A. Merks) ali ne i od klasičnih filologa. Vilamovic, u svojoj knjizi o Platonu¹ govorи doduše o tome da bi trebalo pronaći veze između Psela i Pletona, i isti teološko-filozofski uticaj u katoličkoj crkvi;

jednakosti: u hrišćanstvu na pr. u prvom redu elemente judaizma ili helenizma; zatim — i time već prilazimo drugom odnosu — da li radikalno odvajamo racionalističku od mističke spekulacije. Stav knjige V. F. Otoa, na pr. ne potiče samo iz njegovog antijudaizma, nego i iz antimističkog uverenja; jer, dakako, helenski karakter hrišćanstva priznaće samo onaj koji ni orfizam ni Platona ne smatra negrčima. Vrlo karakterističnu suproticu ovoj knjizi V. F. Otoa daje na pr. K. Joel u svome poznatom delu **Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik**. No mada je sjajno izneo helenski karakter mistike, otišao je ipak odveć daleko u nalaženju osnovnog jedinstva između mistike i racionalizma, — dok na pr. Dies, u knjizi *Le Cycle mystique*,¹⁵ odveć sužava pojam mistike, ograničavajući ga na prestave o padu duše i njenom iskupljenju. Na istoj liniji kao Joel — dakako, sa drugim metodom rada — kreće se u članak H. Lajzeganga: **Griechische Philosophie als Mysterion**.¹⁶ Slične primere možemo navesti i za treći odnos: za odnos plotinizma i srednjevekovnog neoplatonizma prema Platonu. Članak E. Hofmana: **Platonismus und Mittelalter**,¹⁷ koji ističe potpuno udaljenje neoplatonizma od pravih platoških zamisli, najbolje nam očituje koliko je neplodan krajnji rezultat ovakvog samo kritičkog metoda i ovakvog principskog gledanja na stvari. Od samih negacija i prekidanja svih veza ne možemo dočekati ni detaljne ni opšte istoriske rezultate; takva shvatanja su dosada prouzrokovala mnoge istoriske zablude, naročito što se tiče Srednjeg veka i njegovog odnosa prema Starom i Novom, i produbljivala su već po sebi veštačke jazeve među pojedinim periodima. Naprotiv, shvatanje plotinizma i srednjevekovnog neoplatonizma kao prirodnih naslednika i nastavljača genuinog platonizma — shvatanje, na pr., Pikavea i Klemensa Bojmdera — ne samo što je novom svetlošću osvetlilo duhovni život Srednjeg veka, nego nam je otvorilo i daleke perspektive na Novi vek, do Kanta i dalje.¹⁸ Čak i Vilamovic je toliko tolerantan u ovom pitanju da naglašava da je baš Plotin najveći platoničar, jer je učio svoju sopstvenu metafiziku: »Auch Platon hat viele vorahnende Gedanken nur hingeworfen, deren Fruchtbarkeit ers späte Zeiten erkannt haben, als sie aus sich selbst zu Ähnlichem gelangt waren«.¹⁹ I Natorp naglašava jedinstvo ovog duhovnog pokreta, i pored svih nužnih modifikacija u novim ličnostima, novom vremenu, novim duhovnim vezama.²⁰ — Važno je, dakle, više svega, ne prevideti jedinstvenost središnjog duhovnog impulsa.

Vidimo koliko su međusobno povezana ova tri glavna odnosa sa kojima imamo da računamo proučavajući ideologiju spekulativne erotike, antičke i srednjevekovne. A sam središnji pojam naše rasprave, pojam Erosa, prikazuje nam se

kao nosilac i simbolski prestavnik kako samih ovih struja, tako i problema njihove divergencije i konvergencije, njihovog razjedinjavanja i amalgamisanja. Četiri pojma dovode se u vezu ili u opreku sa pojmom Erosa: φύλα, ἐπιθυμία (i δρμή), ἀγάπη, *Minne*. Veza ili opreka Erosa sa prva dva važna je za razvoj čisto grčke misli; veza ili opreka sa druga dva pojma, za razvoj evropske i ne samo evropske: koliko su slični ili suprotni ἔρως i ἀγάπη, to pitanje simbolizuje bliskost ili suprotnost helenizma i hrišćanstva; toga su bili svesni već najznačajniji stari ideolozi srednjevekovne mistike, Augustin i Dionisije; i kad su branili osnovno jedinstvo ovih dvaju pojmove, branili su i osnovne helenske odnosno platonske crte svoga hrišćanstva; time oni stoje na čelu (ako i ne kao najraniji, a ono kao najsudbonosniji) velikoj liniji duhova koji su težili da spoje čisto helensku i strogo hrišćansku misao u jednoj tački koja je iznad obeju, — liniji koju je, kod Nemaca, pesnički krunisao Helderlin. Pa i danas još simbolizuju ἔρως i ἀγάπη **helensko i hrišćansko gledište na svet**, odnosno humanistički i strogo hrišćanski ideal obrazovanja; u tu svrhu služi se njima kao terminima na pr. A. Rehm, u knjizi *Neuhumanismus einst und jetzt.*²⁰ Prema tome, celo naše shvatanje pohrišćanskog duhovnog razvoja simbolski se prikazuje u tome da li su za nas srodni ili suprotni pojmovi ἔρως i ἀγάπη s jedne strane, i ἔρως i *Minne*, s druge strane. Vilamovic je slabo doprineo tumačenju Platonovog Erosa radikalnim odvajanjem Erosa od ljubavi i *Minne* s jedne, i od agape s druge strane.²¹ Odvajanjem Erosa od ljubavi i *Minne* Vilamovic je manje više usamljen; odvajanjem od agape slaže se sa dosta znatnim brojem ispitivača, — a i suprotnost je tu zbilja mnogo veća. Tako ih na pr. sa istom radikalnošću odvaja i Eduard Majer, u delu *Ursprung und Anfänge des Christentums.*²² Ali i pored svih ovih osnovnih razlika, razvoj je ubrzao pošao u pravcu približavanja (to vrlo tačno izvodi na pr. A. Harnak²³); rekli smo da spajanje tih pojmove vec svesno naglašavaju Augustin i Dionisije; moći ćemo ga pratiti kroz ceo Srednji vek; i najzad, biće izvršeno u Dantevom raju i na kraju drugog dela Fausta. Dakako, to je bilo moguće tek posle dubokih peripetija pojmove, pri čemu je bilo najvažnije proiciranje Erosa iz kosmosa i psihe u samo transcendentno božanstvo.

U ovo nekoliko redi hteli smo, kao što smo već naglasili, da istaknemo u prvom redu koliko su u radovima kao što je ovaj pitanja metodska i pitanja principska uslovljena jedna drugima. Dakako, to naglašavanje osnovnog jedinstva, koje mi ovde ističemo kao blagotvorno za rešavanje mnogih pitanja, — ako samo nije prekomerno — odnosi se samo na jedan izvesni red duhovnih sklopova: na one kod kojih su

baš pojedinačnim odnosom ljubavne poezije prema teološkim i filozofskim spekulacijama o ljubavi. Nije njihova srodnost i uzajamna uslovljenost samo u onome što ih spaja: na pr. u opštim spekulacijama o prirodi Erosa kod Euripida, i u pesničkom karakteru erotoloških mitova Platonovih. Ona je i u onome što ih prividno razdvaja: u uzajamnoj uslovljenosti ličnog izražaja i nadličnog obuhvatanja. Lična ili nadlična orientacija ljubavi, to je ono što u glavnom razdvaja velike liričare 6 veka od istovremenih orfičara, Euripida od Platona; ali svi oni su polazili od osnovnog jedinstva nadličnog i ličnog Erosa, razvoj jednoga je na neki način uticao na razvoj drugoga, ma koliko da su inače naglašavali njegova razna »dvojstva«. Ne mislimo ovde već da postavljamo pitanje koliko je u ovoj uzajamnoj uslovljenosti direktnog uticaja; također ni pitanje da li je prvi Grk koji je, ma i indirektno izrazio to osnovno jedinstvo dvostrukog Erosa — Hesiod⁶ — učinio to svesno ili nesvesno. Ovde je važno samo da naglasimo da prikaz teološko-filozofskih spekulacija o Erosu mora u punoj meri voditi računa o istovremenoj ljubavnoj poeziji, ne zanemarujući tako nikada osnovno jedinstvo ličnog i nadličnog Erosa. Jer jedino na taj način moći će da ispuni zahtev Alkmajona iz Krotona, i da spoji početak sa krajem, odnosno, u ovom slučaju, sa vrhuncem: prvo, polusvesno jedinstvo ličnog i nadličnog Erosa kod Hesioda sa njegovim apsolutnim, filozofskim pesničkim i životnim jedinstvom kod Dantea. A ujedno će se on samo na taj način moći primaći zajedničkom izvoru ličnog i nadličnog: realnim zbivanjima u ljudskoj duši.

Primedba. Ovaj pristup napisan je za celu raspravu, koja nosi naziv: Orfičko-platonsko-neoplatonska učenja o Erosu, i njihov uticaj na Srednji vek, poglavito na Dantea. Prema tome, ona se deli na tri dela:

I Pokretač (od početaka do Platona)

II Posrednik (od Platona do Dionisija Pseudo—Areopagite)

III Bog—Ljubav (od Dionisija do Dantea).

Spoljne prilike su nas primorale da izađemo samo sa ovim prvim delom; no kako je i ovaj pisan sa stalnim pogledom na celinu razvoja, neka nas to izvini što smo preda nj stavili pristup koji se odnosi na celinu.

S A D R Ž A J

I

ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ — OD HOMERA DO HESIODA —
DVOSTRUKI EROS

II

DEMIURG — AFRODITA HARMONIJA —
EROS I ČOVEK

III

STRAST I MUDROST — FANES I SVET

I

ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ — OD HOMERA DO HESIODA —
DVOSTRUKI EROS



ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ

Kad bismo uspeli da za mnogostrukе pojave nađemo jedan izvor i jedinstven početak, svakako bismo se time primakli rešenju najosnovnijih životnih tajni. Ali nama je lakše naći jedinstvenu utoku nego li jedinstven izvor, lakše nam je spojiti vrhunce nego li osnove. A ipak, po jednoj dubokoj tendenciji svoga duha, mi tražimo taj jedinstveni izvor, i nehotično ca pretpostavljamo. Ali već na samim počecima, ukoliko su nam pristupljivi, mi se srećemo sa mnogostručnošću pojedinih pojava. Od svojih najranijih, za nas dokučljivih momenata, one nam pokazuju likove dvostrukе i mnogostrukе, i teško nam je da odredimo gde se, kad nađemo na jedinstva, srećemo sa starim osnovnim impulsom, a gde već sa ranim sinkretizmom. Izgleda, dakako, da postoji jedan put ka nalaženju praizvora: to je proučavanje primitivizma, istoriskog i etnološkog. Ne može se sporiti da ono donosi mnoge važne odgovore, ali ni potpune ni presudne. Prvo, i primitivizam je komplikovan i raznorodan, ni blizu toliko »primitivan« koliko bi se reklo na prvi pogled; a zatim, mnogo je lakše pratiti uticaj i trajanje primitivnih duševnih pojava u najprefinjenijima, nego li protumačiti postanak tih prefinjenih pojava primitivnima.

Radi ove težnje za pronalaženjem jedinstvenih osnova, koja toliko odgovara prirodi našeg duha, nama se čini beskrajno primamljivo da sa dna obasjavamo vrhunce, i jednim drevnim i jednostavnim nagonom tumačimo tvorevine razvijenog duha. Ipak, sem toga što odgovara težnjama našeg mišljenja, taj način tumačenja razvijenoga primitivnog donosi mnoge istine i važne rezultate; samo moramo ostati svesni njegovih granica, moramo se čuvati da nas ne zaseni rasvetlenje jednoga momenta u celom nekom komplikovanom sklopu. I u ovoj oblasti koju proučavamo, i moguće je i važno je pronaći trajanje i uticaj primitivnih religiskih predstava i magiskih obreda, koje na neki način možemo pratiti

do u najviše vrhunce. No ipak nas ni ovaj način posmatranja neće moći dovesti do jedinstvenih prapočetaka, a još manje će biti moguće pomoći njega objasniti najvažnije momente prelaza i razvoja, — u prvom redu stoga što je verovatno da ni primitivne religiske prestave nisu bile jednostavne i jedinstvene, no da su i one ponikle iz tzv. kompleksnog predlogičnog mišljenja, koje je zajedničko kako najranijim tako i sasvim poznim i prefinjenim religiskim tvorevinama.²⁶ Ne samo što ovo »kompleksno mišljenje« obuhvata u jednoj prestavi religisku realnost i njezin simbol, nego u samoj religiskoj stvarnosti ono doživljuje u isti mah razne elemente koji su za nj organski povezani. Tako možemo razumeti i to što jednostavne prapočetke ne sretamo ni na najstarijem nama pristupljivom stupnju antičkog duhovnog života, na stupnju kultova. I tu je mahom nemoguće odrediti jedinstven osnovni impuls, jer su i tu božanstva obično već veoma složena, toliko da često ne znamo da li ta njihova složenost potiče iz prvo-bitnog »kompleksnog mišljenja« ili iz nekog ranog sinkretizma. Tu složenost nalazimo i u osnovi dvaju grčkih božanstava ljubavi, Afrodite i Erosa.

Ova udvojenost ljubavnog božanstva u Grčkoj još više komplikuje problem, — mada s druge strane, važnim analogijama u samoj njihovoj složenosti, olakšava tumačenje. Samata udvojenost može da se tumači na razne načine: njihovim raznorodnim poreklom, i superpozicijom slojeva matriarhata i patriarchata. Prvi način tumačio bi udvojenost jednostavno time što je Afrodita božanstvo orientalnog porekla²⁷, dok je Eros grčka tvorevina, po svoj prilici »pelazgiskog« ili »tračkog« porekla²⁸. Ova pretpostavka ima mnogo verovatnoca, mada se može braniti i teza Dimlerova da su i sami Grci imali i žensko božanstvo ljubavi, koje se stopilo sa orientalnim. — Drugi način tumačenja dodiruje jedno od najdelikatnijih pitanja ljudske kulture, pitanje matriarhata i patriarchata. Mi u ovaj mah ne možemo dublje u nj ulaziti; možemo samo naglasiti da bismo tim putem mogli doći do važnih rezultata²⁹. Po svome postanku i razvoju, muško božanstvo ljubavi je svakako mlađe, a pri tome pesnici često naglašavaju da je Eros stariji, — dok je po drugoj tradiciji sin Afrodite. Među njima se često ističu različitosti, i kako se naglašavaju; a sem toga, latentnu borbu elemenata matriarhalnih i patriarchalnih možemo videti i u tome što ova dva božanstva u toku vekova naizmenično preovlađuju; tako da je na pr. kod Parmenida i Empedokla preovladao ženski božanski princip nasuprot kosmogoniskom Erosu, a mnogo kasnije, u 15 i 16 veku, zamenila je Venera Amore 13 i 14 veka.

Međutim, prema ovim suprotnostima među ljubavnim božanstvima grčkim stoje, kako rekosmo, važne analogije. Te

analogije se odnose u prvom redu na elemente iz kojih su složena ta božanstva, — ili koje mi dobijamo analizom njihovog već prvo bitno »kompleksnog« bica. Dakako da ti elementi ne preovlađuju u njima oboma u istoj meri, ni u starim kultskim osnovama, a ni u poznjem razvoju; no samo njihovo postojanje u oboma je od velikog značaja, jer i ono potvrđuje naše pretpostavke o psihološkim uslovima pri formiranju ljubavnih božanstava.

Analogije između Afrodite i Erosa imamo, prvo, u vezi elemenata vegetativno-plodnosnih i htonsko-sudbinskih; zatim — a to je naročito značajno — u vezi elemenata svetlosnih i afektivnih; najzad imamo spoj ovih dveju grupa elemenata. Dakako, analogija još nije jednakost; uz to, kod Erosa nalazimo još u samim osnovama element skoro sasvim tuđ Afroditi: ratničko-agonalni. — Sve ovo je, svakako, mnogo lakše proučavati na Afroditi, zbog njenih mnogobrojnih starih kultova i mitskih izražaja, no kod Erosa, o čijim kultovima znamo manje-više samo goli fakt, dok je mitski prelaz od kulta ka spekulaciji za nas kod njega skriven, i čini se, u koliko ga je bilo, sasvim nagao i abruptan. Stoga je razvoj Erosa još uvek dosta zagonetan.

Kao najramniji i najosnovniji važe i kod Afrodite i kod Erosa obično elementi plodnosno-vegetativni. Kod Afrodite su oni zbilja ostali stalno značajni; i Eros najstarijih kultova javlja se u vezi sa plodnosnim daimonima, kao sa Priapom u Parionu i Tespijama^{28b}, i sa plodnosnim Hermesom^{28c}. Velker naziva i samog kabirskog Hermesa Erosom, jer Imbramos, kako su ga neki nazivali (na ostrvu Imbru; v. **Steph. Byz.** s. v. "Ιμβρος") isto je što i "Ιμέρος".^{28d} Kao plodnosno božanstvo moramo ga shvatiti i ako ga identifikujemo sa Ηέδος-om na Samotraki. Verovatno je da su ti kabirski plodnosni daimoni pod uticajem tebanskog kulta nazvani Potos i Hermes-Imbramos-Himeros; prema tome Potos i Himeros kao hipostaze Erosa ne potiču od plodnosnih daimona Samotrake. Plodnosno-htoniske veze Erosa naglašene su i u mitu koji nalazimo kod Cicerona^{28e}; a u tome mitu je Ciceron po svoj prilici upotrebio ostatke nemačkih nepoznatog tespiskog ιερός λόγος-a. Te se veze mogu nazvati tačnije htonsko-sudbinskim. Za »prvog« i »drugog« Erosa navodi Ciceron kao oca Hermesa, a kao majku za prvog Artemidu, a za drugog »drugu« Afroditu — dakle plodnosno-htonskog Hermesa, htonsku Artemidu, i »staru« sudbinsku Afroditu, najstariju među Moirama, koja je po Vilamovicu upravo atenska Uranija^{28f}. One se obe, po Uzeneru, sastaju u Eileitiji, koja je majka Erosa po himni Olenovoj koju pominje Pausanija^{28g}. (K. O. Miler²⁹ smatra da je na tome mestu Pausanija pomešao Eileitiju cum ἀρχαῖα Ve-

nere Deliorum, koju pominje Kalimah³⁰. I sam ἀργὸς λίθος, kameni fetiš u kome je poštovan Eros u Tespijama (Paus. IX, 27, 1), upućuje nas na htonske veze tespiskog Erosa³¹. Sem toga, Eros je unesen u htonsko-cerealni krug u Fliji, u him-nama Likomida; otuda po svoj prilici nalazimo na atičkim vazama Erote uz Anodos Kore.³² Sa atributima htonskog božanstva javlja se Eros na jednom južnoitalskom votivnom reljefu, po svoj prilici iz 5 veka; tu je prikazan sa jednim ženskim htonskim božanstvom, valjda podzemnom Afroditom³³; Furtvengler misli da su tu osnove tipa sepulkralnog Erosa.

U likovnoj umetnosti i poeziji javlja se Eros i kao plodnosno-vegetativni bog, sa cvetom, kao Afrodita; na jednoj gemit³⁴ izlazi sam iz cveta, sa granama granate u ruci, kao pravi proletnji bog. A kao takav, upravo kao oličenje proletnjeg vetra, prikazuje nam se u stihovima Teognidove zbirke, gde doleće sa Kipra noseći zemlji semenje (v. 1275 s; v. bel. 39a). No ovo je ograničeno na momente manje-više dekorativne; i mada je vrlo staro, i važno kao element kosmičkog božanstva, ono je izbledelo u glavnoj liniji njegovog razvoja, u komosogoniskom Erosu. Kao takav, on nikad nije bio oličenje neiscrpne prirodne snage, nego jedne već određene i usredsredene težnje ka stvaranju i uobličavanju. To ćemo videti po mnogim primerima. A kad se, u poznoj spekulaciji, identificuje sa plodnosnim bogovima, sa Panom i Priapom, to znači da je ta spekulacija pomešala kosmogonisku prirodu sa kosmičkom. To se može videti na pr. kod Kornuta³⁵, koji ga identificuje sa celim kosmosom, (»jer je lep i mlad i od svih najstariji, jer je ognjene prirode i brza pokreta«), sa Panom, i sa Priapom, »pomoću kojeg sve izlazi na videlo«. Ova stoička identifikacija je manje-više usamljena, i tu je Kornut pomešao funkcije, pripisujući Erosu Priapu. (Ovaj se vremenom zbilja i razvio do demiurga, na pr. kod Justina³⁶). Kornut definiše Erosa i kao ὄμηρον τοῦ γεννῶν, ali to će biti reminiscencija sa druge strane, iz Platona.

Zanimljivo je da ova dva stara elementa, plodnosni i htonski, gube svoj značaj u glavnom periodu razvoja Erosova, i da se javljaju opet u poznoj Antici, — htonski Eros na pr. u čestom tipu sepulkralnog Erosa, i u nekim elementima bajke Apulejeve o Amoru i Psihi³⁷. Za formiranje kosmogoniskog boga bili su mnogo važniji drugi elementi, mnogo apstraktnijeg reda, koje također nalazimo već u najstarijim slojevima i kod Afrodite i kod Erosa, naime, svetlosni. Moglo bi se čak pomisliti da su se i kod njih vegetativni elementi razvili iz svetlosnih, kao kod Apolona, koji je i proletnji bog, — na pr. u lepom pajanu Alkajevu kod Himerija (bes. IV, 10), gde se slavi njegova proletnja epifanija — i kao takav jednak Dionisu, vegetativnom i htonskom³⁸. A kod mesečne svet-

losti je za primitivno mišljenje veza sa plodnošću još ne-posrednija, zbog fizičkog uticaja meseca na zemlju i ženu. Dakako da svetlosni elementi još ne povlače za sobom kosmogonisku funkciju; Apolon je bez nje; i Afrodita je samo kosmičko-elementarna; no videćemo da su oni za nju neop-hodni.

U svojoj raspravi Kallone,¹¹ Uzener je jasno istakao stare svetlosne elemente u Afroditi. Svetlosni elementi u Erosu su također dominantni; o tome govore svi naši izvori. Već u staroj orfičkoj teogoniji, koju je besumnje parodirao Aristofan u parabazi Pticiā, (o ovome niže, str. 33 s), Eros je bio okarakterisan kao svetlosno božanstvo: tu imamo rođenje iz jajeta, kao kod Molionida u stihu Ibikovu,¹² kod Helene-Selene i Dioskura; zatim probijanje haosa i zlatna krila. Mnoge svetlosne elemente naći ćemo u vezi sa Erosom u lirici 6 veka; zasada ćemo samo pomenuti da kod Sapfe silazi s neba, ogrnut purpunom hlamidom (fr. 54 Bergk — 64 Diehl), kod Anakreona ima zlatna krila (fr. 53 D), a u pom. stihovi-ma Teognidove zbirke (v. 1275) primenjuje se na nj izraz ἐπιτέλλεται koji obično označava ishod sunca meseca zvezda¹³. Kad se prvi put javlja u čistoj spekulaciji: kod Parmenida, on je tu sam eine Erscheinungsform des **Lichts**, i po svoj pri-lici je stojaо na čelu jedne generacije sila svetlosnih i život-nih¹⁴. A svemu ovome možemo sada dodati i nov dokaz svet-losne prirode Erosove, koji je naročito značajan jer ga nala-zimo u našem najstarijem d i r e k t n o m izvoru o kosmogo-niskom Erosu: kod Hesioda. Ako naime sa Uzenerom smatra-mo atribut lepote kao bitan za svetlosno božanstvo, onda ga kao takvo označuju već stihovi Teogonije:

ἡδ' Ἔρως ὁς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν καὶ πάντων ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βούλην.¹⁵

Reč κάλλιστος, najlepši, upotrebljena je doduše kao predikatovo ime, ali kroza nj možemo zaključiti da je to bila epikleza tespiskog Erosa, jedno od njegovih starih kultskih imena. A ta epikleza, Κάλλιστος, dovoljno ističe važnost svet-losnih elemenata. Koliko nam je poznato, ovu analogiju Hesi-odovog Erosa sa Afreditom Kalistom, i značaj atributa le-pote za njegovu svetlosnu prirodu нико dosada još nije ista-kao. Međutim, mnoge činjenice potvrđuju ovu hipotezu. Kao Afrodita,¹⁶ i Artemida nosi često atribut lepote. Uzener (Kallone, p. 10 s) ističe da je sam mesec u Grka često nazivan lepim, i navodi uz to stihove Sapfine (fr. 3 B — 4 D): ἀστέ-

obzir i pomenuta hipoteza Dimlerova. Ako i pretpostavimo već za jedan rani stupanj razvoja organski nuždan spoj elemenata svetlosnih i ljubavnih, njihovu uzajamnu uslovljenost u „kompleksnom“ mišljenju, to je dosta teško učiniti za ovu specijalnu vrstu ratničko-drugarskih, socialno-afektivnih elemenata. Moguće je ipak da su se elementi ratničkog Erosa razvijali istovremeno sa afrodisiskim; no u svakom slučaju je pitanje time postalo vrlo složeno, mnogo složenije no kod Afrodite. Na starinu ljubavnih elemenata upućuje nas, kako rekosmo, samo njegovo ime; svetlosne vidimo prvi put u Hesiodovom Κάλλιστος-u; a oni su i omogućili razvoj ljubavnog božanstva u kosmogonisko; nažalost, nije nam moguće odrediti u koji stupanj razvoja treba staviti ratničko-agonalne: da li, sa Dimlerom, u najstariji, ili u neki pozniјi. Furtvengler zamišlja da su to čisto helenski elementi, nasuprot predhelenskom plodnosnom Erosu (v. bel. 28). Uz to moramo postaviti i pitanje da li je na razvoj Erosa uticala i krazija sa nekim stranim, besumnje orientalnim svetlosnim bogom³⁰. U tom slučaju bi, još pre orientalnog uticaja iz kojeg se razvio pozniјi orfički Fanes, jedan raniji orientalni uticaj opredelio već razvoj starog bojotskog Erosa. U svakom slučaju možemo istaći da, dok kod Afrodite svetlosni elementi s vremenom gube svoj značaj, kod Erosa se povećavaju, dok najzad ne preovladaju u svetlosnom Fanesu Rop-sodijā.

Analogija u spaju elemenata svetlosnih i ljubavnih kod Afrodite i kod Erosa je dakle vrlo značajna, mada se sam spoj zbiva kod njih na različitoj râvni. Ona potvrđuje naše mišljenje da su ti elementi tako tesno vezani u ljudskoj svesti da joj se često prikazuju u jednoj božanskoj ličnosti. A prvo bitna psihološka baza, koja je u tome što su i jedni i drugi životodavni, evoluisaće u toku vremena, tako da u poznjim spekulacijama vezu između svetlosti i ljubavi stvara, umesto života, sa znanje³¹, — od Platonovog Faidra do Plotina sa njegovim jednačenjem od ἐραν i ὀραν, pa dalje, kroz ceo Srednji vek, do neoplatoničara Renesanse. Davne religijske osnove su dakle vidne i u poznim vrhuncima spekulacije.

Stara univerzalnost Afrodite i Erosa očituje se dakle na stupnju kultova u vezi vegetativnih i htionsko-sudbinskih, svetlosnih i afektivnih elemenata, i time su otvorene mogućnosti da se ona razvije u vezu elemenata kosmičkih i čovečanskih, u novu, idejnu univerzalnost. No ti elementi su već na najstarijem stupnju dovoljno raznorodni da bi opravdali, prvo, podvojeni razvoj ova dva, u mnogome tako bliska božanstva, a zatim i kasniju bitnu raznorodnost njihove uni-

verzalnosti. Jer njihov razvoj se kreće na dve različite râvni: razvoj Erosa na kosmičkoj i socialnoj, u glavnom bez elementarne, razvoj Afrodite na kosmičkoj i elementarnoj, u glavnom bez socialne, koja je najvećim dêlom prešla u delokrug Here. Ostajući vezana za svoje stare kultske osnove, Afrodita će i na najvišem stupnju svoga razvoja, na vrhuncu svoga kosmičkog značaja, kod Empedokla i Lukrecija, ostati *ἀρχή* potpuno vezana za svet, arhe koja ga tumači, a u izvesnom smislu, kao kod Empedokla, i pokreće, ali bez težnje i mogućnosti da ga izdiže, — jednom rečju, arhe potpuno i m a n e n t n a svetu. Naprotiv, Eros počinje vrlo rano da se oslobađa i od svojih kultskih i od svojih čisto ljudskih osnova, tim pre što su i jedne i druge bile i lokalno i socialno izolovane, dok je već samo njegovo ime težilo izvesnom opštem značaju. Verovatno je u tome naglom prelazu izolovanog kulta u opštu značajnost i jedan od razloga što se sam kult jedva i širio. (Furtvengler misli da je tome valjda razlog i nestanak plemena koje ga je gajilo). U njegovom imenu sastaju se stvarnost afekta i mislenost pojma na jedan način koji je ubrzo doveo nosioca toga imena do jednog vankultskog ili nadkultskog značaja. Tako je Vilamovic i mogao tvrditi da je Eros u celini tvorevina poezije; a Kolinjon s pravom ističe napore refleksije vezane za njegovu ličnost. Kult prosto nije mogao ići uporedo sa širenjem značaja Erosa, te je ostao više kao neki stari simbol, znak da mogućnost toga kulta uopšte postoji. U koliko ga je kasnije uopšte bilo van njegovih polaznih tačaka, on se oslanjao samo na socialno-afektivnu stranu njegove prirode, i ostao i dalje socialno i lokalno izolovan: u ratničkim obredima pojedinih grčkih država, i u kultu gimnasija. To je samo Eros socialno-afektivnog, ne i opšte afektivnog značaja, a n i k a k o i s v e t l o s n i d a i m o n i l i č a k k o s m i č k i p r i n c i p . Kako je u tim pojavama izdvojena samo jedna strana njegove prirode, pogotovu u kultovima gimnasija koje nose sekundaran i lokalni karakter, verovatno su toga radi Euripid i Platon tvrdili da nema kulta Erosova". Jer pored tih jednostranih kultskih pojava, u isti mah dok se njegova svetlosna priroda razvijala u kosmičku, pored njegove socialno-afektivne razvijala se opšte afektivna, i sve je više osvajala i oblast Afrodite. O tome stupnju razvoja najrečitije govori φιλότητος ἔρως od Homera do Arhiloha, pa čak i ἔρωτες ἀφροδίστοι kod Pindara. Ali taj Eros ovog razvojnog stupnja nije više došao do kulta: odveć stvaran i odveć mislen po svojoj široj afektivnosti, odveć uzak po svome kultskom, a odveć širok po svome spekulativnom značaju, čak podosta izolovan i u poeziji po svojoj ulozi kao božanska ličnost, on je postao najtipičnije esoterično božanstvo Grčke. Njegov odnos prema

Afrodit, ponekad nadmoćan, ponekad zavisan, ponekad oprečan, nikada mu nije oduzimo samostalan značaj; svagda se osećalo da je on, ma koliko bio stvaran, još više mislen, kosmički a van svake vezanosti sa elementima: — immanentna arhe i pokretač i uređivač kosmosa kod Ferekida, nosilac emanacije u mitu o Fanesu; i najzad, kod Platona, put ka transcendentnom, a još kasnije, sama transcendentna bitnost sveta. — Ova suprotnost njihove kosmičke funkcije često je naglašavana u poznjoj Antici, i jasno je formulisana na pr. kod Pseudo-Lukijana u dialogu „Amores”, gde se ističe da je Afrodit „prvi koren svega postajanja”, ona koja stalnim rađanjem održava stalnost smrtnog sveta, dok je Eros *t v o r a c o b l i k a*. I samo je on mogao postati i tvorac duhova — vaspitač prvo u ratu i gimnasiju, a kasnije u agonu etičkih sila i transcendentnih idejâ.

Prema svemu ovome, odvojenost Erosa od Afrodite bila je za Antiku sasvim prirodna, a njegova samostalnost, kultska psihološka i spekulativna, van svake sumnje. Ipak joj je on ostao najbliži od svih božanstava, i njihove oblasti, u poeziji i spekulaciji, stalno se dodiruju, a često se spajaju. I stoga se slično zbiva i sa njihovim ličnostima: često se Eros u eksoteričnoj poeziji uprošćava do „ljubavne žudi”, kao pratilac Afrodite izjednačava se sa Potosom i Himerosom, gubi svoju božansku ličnost dotle da se cepa u mnoštvo Erota, — ali zato, u esoteričnom učenju, on apsorbuje u sebe Afroditu, i kao dvopolni Fanes Protogen orfizma, on je ujedno *Καλλιστος* i *Καλλιστη*.

OD HOMERA DO HESIODA

Ilijada i Odiseja stoje u glavnom van duhovnih i plemenских oblasti u kojima se razvijao Eros kao božanstvo: van bojotskog kultskog kruga, van dorskog kulta erotskog prijateljstva među ratnicima, i najzad, van mistike. Koliko je u tome nepoznavanja, a koliko svesnog izolovanja od struja koje ne bi bile u skladu sa duhom celine, to za nas u ovaj mah nije važno. Bogovi i heroji imaju kod Homera dovoljno načina da opšte i bez mistike: oni opšte na ravnim čovečnosti bez straha i bliskosti bez iluzija. Prema tome, Homeru mistika nije bila pesnička istina, u koliko je i znao za nju. (Videćemo da je sličan, u ovome ograničenju na svoju pesničku istinu, i stav tragedije, gde ljudi i bogovi opteši samo na ravni zemaljske sudbine). Ako je dakle stari bojotski bog počeo da ulazi u učenja svešteničkih teogonskih tradicija svoje pokrajine već u doba koje se uzima kao najvažnije za postanak Ilijade i Odiseje, bila je slaba i spoljna i unutarnja mogućnost da u isti mah uđe u duhovni svet homerskog pevača. Čak i posle svog jasnog istupanja u Hesiodu i najstarijoj („krotonskoj“) orfičkoj teogoniji, on je kao ličnost, od sve starije poezije, t.j. pre Euripida i Platona, potpuno prodrio samo u liriku; jer i starija tragedija je imala, kao i ep, svoj takoreći službeno zasvođeni svet bogova. Dakle, i da je bio razvijeniji no što se može zamisliti za doba postanka Ilijade i Odiseje, Eros bi teško ušao u njihov krug, tim pre što je Eros specifičnog dorskog drugarstva među muškarcima bio potpuno tuđ Homerovim Ijonjanima.

U Homeru vlada Afrodita samo kao ljubavna želja, ili, tačnije, kao i s p u n j e n j e te želje; ona u stvari i nije boginja ljubavne žudi, mada je i ona uliva, nego ljubavnog ispunjenja. Ono što prethodi tome ispunjenju, to je i kod Homera — ἔρως, mada samo apelativni, ἔρως koji „obuzima dušu“ (tačnije, oblast između čula i duše: φρένες), i πόθος; no ti elementi žudi i čežnje u Homeru nisu još izrađeni psiholo-

loški, te su vrlo malo došli do izraza. Tek pošto je Eros izrađen kao samostalno božanstvo, razrađen je i kao samostalan psihički princip. To ne znači da homerski pesnik nije osećao da ti elementi duše postoje, šta više, kad ih je ipak indirektno, skoro prečutno prikazao, ništa ne može da se meri sa čari te neizrečene čežnje. Ali čežnju Nausikae nije ni prihvatiла Afrodita; ona nam je sačuvana jer nije ni dovedena do ispunjenja. Većinom pak iznenadi nas ispunjenje bez raniјeg pomena čežnje — i bez kasnijeg pomena žaljenja. To žaljenje iskazuje tek Mimnermos i pesnik homerske himne Afroditи.

Dakako da ipak ostaje otvoreno pitanje da li je homerski pesnik toliko uzdržljiv u opisu ljubavne čežnje samo radi toga što ona još nije bila razrađen pojам, ili može biti radi one urodene uzdržljivosti u izražavanju ljubavnih osećaja, koja i nadalje karakterише grčku poeziju, i pored razvijene ljubavne psihologije. U svakom slučaju je kod Homer-a ta uzdržljivost još povećana nerazrađenošću ljubavne čežnje kao pojma. Međutim, drugi pol na istoj osećajnoj liniji, ljubavna φύλια, i razrađena je i rečita: ono bračno prijateljstvo koje će i nadalje, u toku vekova ostati za Grke najbolji deo odnosa između muškarca i žene³. — Po sredini stoji odnos između Odiseja i Nausikae; Gundolf, govoreći o Geteovu dramskom projektu, veli da je među njima od početka znanje o nemogućnosti veze, koje produbljuje n a k l o n o s t, ali ne dopušta da se razvije predavanje strasti⁴.

Osećajne mogućnosti homerskih ličnosti, i uopšte ličnosti epa, iscrpsće kasnije Kiklos i tragedija. Mnogi motivi mita, neupotrebljeni u Homeru, i mnogi mitovi kasnije eworke poezije splešće se naročito oko figure Ahilove; uopšte izgleda da je ona neodoljivo privlačila eworke motive, jer je oni prate i s onu stranu života. Sam Homer dao je divan material za eworke motive, i u figurama i u psihičkim mogućnostima, ali još ne i direktni izraz eworkog osećaja; izraz čežnje i žudi još je zarobljen u mladoj čovečnosti njegovih ličnosti, kao što je u isto doba njen pojам još bio zatrt, ili tek počeo da se oslobađa iz nemog kamenog idola tespiskog.

Po svemu ipak izgleda da se božanski lik i pojам prvi počeo da oslobađa, a tek posle njega ljudski osećaj i izražaj: da se prvo pojavio u teološkoj spekulaciji, a tek zatim u individualnoj poeziji. Jer jedina partija u Ilijadi sa izrađenijom terminologijom ljubavne čežnje, jeste notorno orfička, pa prema tome, dakako, i dosta mlada partija XIV, 152—352, t. zv. Διὸς ἀπάτη. Tu su već stari gramatičari nalažili orfičkih „interpolacija“ (naročito u stihu 246 i 302) a danas se može primiti kao najverovatnije mišljenje Grupeovo

da je ona postala pod uticajem stare orfičke poezije, naime krotonске teogonije, koja nam je inače poznata iz Platona (*Krat.* 402 b, *tim* 40 c ss, *Phileb.* 66 c), iz Aristotela (*Metaph.* XII 6, 1071 b 26, i *ib.* XIV 4, 1091 b 4), iz Eudema (kod *Damaskija de princ.* I, 319, 8 *Ruelle*; — sve ove partije donosi i Dils, u *Fragmentima predsokratičarâ*), a zatim, parodisana, iz parabaze Aristofanovih Pticâ, koja je za nas naročito važna jer govorи o kosmogoniskom Erosu, i iz ἔρως γάμος-a na kraju iste komedije⁶. Svakako je tu staru orfičku teogoniju upotrebio i diaskeuast XIV pesme Ilijade⁷. Time dobijamo terminus post quem za Διός ἀπάτη, jer tu staru teogoniju stavila Grupe u 7 vek. Prema tome, mi u ovaj mah sa Διός ἀπάτη anticipiramo jedan pozni stupanj razvoja, i vrlo je karakteristično i značajno što je to jedina partija homerskih epova u kojima su rečitije progovorili eros i himeros, i to sa hesiodovskom terminologijom: eros koji „obuzima duše“ i „savlađuje srce“ (st. 294 i 316), slatki himeros i filotes, davori Afrodite, koji savlađuju bogove i ljude (198-9). Ma koliko da je ijonski pesnik izmenio duh „svete svadbe“, sačuvao je njezin aparat: i eros i himeros pojavljujivali su se besumnje personifikovani, i u „svetoj svadbi“ krotonске teogonije; po Grupeu, to se može dokazati njihovom pojavom u svetoj svadbi pri kraju Aristofanovih Ptica, gde nalazimo i očitu aluziju na zlatokrilog Erosa parabaze⁸; i ova sveta svadba, kao i parabaza, upućuju nas na stari orfički spev.

Da li se prvo razvio lik božanstva ili pojam? Na to pitanje se može odgovoriti sa raznih gledišta. Kao najstariji moment ostaje uvek i neosporno kult, u prvom redu tespiski; po svemu što o njemu naslućujemo, moramo i dalje zadržati mišljenje koje smo gore izneli, naime da se on već od najstarijeg vremena odnosio na jedno lično shvaćeno božanstvo, i to sa dvostrukim paelementom, svetlosnim i afektivnim, a ne na nekoga Sondergott-a, zadržanog iz jedne nama nepoznate faze razvoja grčke religije, o kojoj bi trebalo da svedoče personifikacije mnogih apstraktnih pojmove kod Hesioda⁹. Kod Erosa je pitanje zbilja dosta zaoštreno, prvo zbog samog njegovog imena koje izražava pojam, a zatim stoga što on u starijoj poeziji zbilja često istupa kao pojam onde gde bismo očekivali lično božanstvo. No to još ne znači da on tada nije bio već božanska ličnost; jer za slične metonimije (lično ime božanstva mesto apelativa za koji je vezano) upotrebljavana su i imena bogova kod kojih je davno izbledelo svako značenje sem ličnoimenskog, kao već kod Homera što se upotrebljava Amfitrita za more¹⁰. Kod Erosa se takva upotreba i sama nudila. Isto tako ni njegova pojava kod Hesioda ne opravdava sud M. Desarma da Eros, kao ni kod Homera, nije pravo božanstvo ni kod Hesioda —

da nije ličnost nego olijena apstrakcija⁶³. Istina je — o tome ćemo detaljno govoriti — da u tri stih Hesiodova imamo komplikovan spoj elemenata; istina je i to da je nelična strana kod Erosa jača no kod ostalih bogova. No to odgovara i njegovoj kosmogoniskoj funkciji. V. Vunt⁶⁴ naglašava da bogovi kosmogonijā imaju uopšte više karakter daimona vrlo velikih razmera no pravih bogova, stoga što im obično nedostaju lične crte; u najboljem slučaju, oni su nadlični. Taj moment kod Erosa vrlo lepo je definisao Gilbert Mere: *There are in the world things, not of reason, but both below and above it, causes of emotion which we cannot express: these things are God or forms of God, not fabulous immortal men, but »Things which are«.*⁶⁵ Manje no ikoje božanstvo Grčke, Eros je bio takav „fabulozan besmrтан čovek”, na ravni na kojoj su mahom homerski bogovi; u razvoju ka tome homerskom tipu, njegovi ličnobožanski paelementi zadržani su baš razvojem mislenih mogućnosti njegovog bica; ali celu njegovu ličnost nisu ni ove mislene mogućnosti dovele do „oličene apstrakcije”. Da je Eros Hesiodov samo olijena apstrakcija, on ne bi bio Kalistos. Ali baš zato što nije bio potpuno razvijen u pravcu homerskih bogova, delom zbog neizrečno-emotivnih, a delom zbog pojmovno-mislenih strana svoga bica, on je i mogao da postane esoterično božanstvo i kosmogoniska arhe.

Svakako je veoma teško odrediti u kome odnosu su se razvijali lično-božanski i pojmovno-misleni elementi u Eru, tim pre što je doba, najvažnije za taj razvoj, za nas bez spomenika. Za najznačajniju tačku do koje je dopro taj razvoj u svome prvom zamahu, za „genialnu misao” kosmogoniskog Erosa, mora se pretpostaviti paralelnost razvoja oboju elemenata. Međutim, izgleda da su se inače često pojmovno-misleni elementi Erosa odeljivali od celine njegove ličnosti, i tada se zbilja prikazuju kao olijene apstrakcije. Tako, u delima iz orfičkog kruga, pomenuti eros i himeros u Διὸς ἀπάτῃ i u svetoj svadbi u Aristofanovim Pticama; tako na pr. u poznatoj slici triju Erota, odnosno Erosa, Himerosa i Potosa, koji lebde preko mora (verovatno u prikazu Odiseja i Sirena⁶⁶); pa tri Erota Skopasova uza statuu Afrodite Praksis u Megari⁶⁷. Taj jednostrani razvoj pojmovno-mislenih elemenata besumnje je i doveo do mnogih Erota.⁶⁸ Kako je do ovoga došlo, dosta je teško odrediti. Samo pitanje, šta je primitivnije, jedinstvo ili mnoštvo, danas se obično rešava principielno u prilog mnoštva; to čini i Fukar⁶⁹; no to rešenje ipak ne mora da bude obavezno za sve slučajeve. A čak i sama ta principielna strana nije lako rešiva. Ima dosta slučajeva koji dokazuju primarnost jedinstva; na pr. slučaj Tritona, gde je mnoštvo svakako sekundarno⁷⁰. A pitanje ni-

je ni indiferentno, kao što tvrdi Vilamovic; on naime naglašava da kod starinskih, „titanskih“ božanstava kao što je Eros, ne menja mnogo na stvari da li ih zamišljamo kao jedinstvo ili kao mnoštvo, jer je božanstvo po sebi neograničeno ($\alpha\piαιρού$). Eros je i kao božanska ličnost i kao pojam odveć značajan a da bismo se mogli zadovoljiti ovim rešenjem; a iz svega se vidi da je prvobitno zamišljen kao jedinstvo — kultski Kalistos — i da je to ostao kod glavnih obrađivača njegovog spekulativnog značaja: kod orfičara i Platona. (Vazer misli da to umnogostručavanje počinje sa Pindarom; to bi bilo teško dokazati; ali u svakom slučaju — a to je i mišljenje Vazera — umnogostručavanje potiče iz pojmove, ne iz lične strane Erosa; samo što Vazer prepostavlja za to drugi tok razvoja). Još jedan razlog umnogostručavanju bio bi u tome što Eros nije imao svojih daimonskih hipostaza — sem, dakako, Himerosa i Potosa — te se i time može objasniti cepanje njegovog bića; (kasnije mu ih pridaje Proklos"). Ti umnogostručeni Eroti se javljaju obično u pratnji Afrodite, verovatno radi pomenutog razvoja afektivne strane Erosa pod uticajem Afrodite; ipak to nisu uvek $\epsilon\varphiωτες \alpha\varphiροδίστοι$, nego i Eroti duhovnih težnja, kao u Euripidovoј Medeji, — dakle tu imamo umnogostručavanje baš one strane Erosa koja ga odvaja od Afrodite. Samo umnogostručavanje ga degradira do pratioca Afrodite, ali glavni motiv toga umnogostručavanja je razvijanje njegovog bića u pravcu pojma. — Izgleda da je sličan motiv uticao i na umnogostručavanje Muza i Harita, samo što je kod njih središno ili izvorno božanstvo bilo slabije, a hipostaze pojedinačno mnogo jače konkretnizovane.

Za početak razvoja, koji nam je u ovom momentu najvažniji, možemo dakle naglasiti da razvoj pojma nije pretekao razvoj božanskog lika — kao što se afektivni element ne bi ni spojio sa svetlosnim u nekome Sondergott-u ili olinjenoj apstrakciji a ne u već ličnome božanstvu. Pojam, koji je dakako bio već sadržan u njemu, razvijao se tek iz celine svetlosne i afektivne, iz božanske ličnosti koja se za nas prikazuje prvo kao $\alpha\gamma\tau\circs \lambda\acute{i}\delta\circs$, a zatim kao Kalistos; samo tako mogao je i on doći do univerzalnosti koju je postigao. I mada se čini, u toku daljeg razvoja, da je pojam ponekada pretekao ličnost — naročito dok se formirao u pravcu afrodisiske ljubavi — na glavnoj liniji on je nije pomračio. Besumnje je njegova značajnost zadržala širenje kulta baš univerzalnog Erosa; ali time se ne gubi važnost njegove ličnosti ni za esoterično učenje, ni za poeziju. Kultovi po gimnasijsama — da ponovo anticipiramo jedan kasniji stupanj — nadovezuju samo na socialno-afektivnu stranu kulta. I mada su Euripid i Platon baš toga radi, kako rekoso, tvrdili da

i nema kulta Erosova, ipak su bar donekle nadovezali i oni na tu stranu kulta, proširivši je do nove univerzalnosti.

Ovim rasmatranjima primakli smo se unutarnjim motivima koji su doveli do „genialne zamisli” kosmogoniskog Erosa; ali time nismo ništa više saznali o istoriskim motivima i uslovima koji su uticali na njegov razvoj. Odmah na prvom koraku sretamo tu teška i zamršena pitanja početaka orfizma, hronologije i interpolacija u Hesiodu; zatim ne manje teška, mada druge prirode, pitanja o originalnosti i mislilačkoj vrednosti starog bojotskog pesnika. O svima ovim pitanjima mišljenja su krajnje oprečna. Prema većini ispitivača koji stavljujaju Hesioda oko 700, (među njima je i Vilamovic), stoje na pr. O. Grupe i A. Gerke, koji ga smatraju sto godina mlađim; i dok postoje oduševljeni pobornici jedinstva njegova dva glavna speva, poznato je u kolikoj meri su u njemu tražene interpolacije; a mnogi i danas smatraju Teogoniju kompilacijom. A što se tiče mislilačke sposobnosti Hesioda, T. Gomperc na pr. smatra je beznačajnom²; on naročito ističe — ponavljajući kritiku Aristotelovu³ — da kosmogoniski principi u Teogoniji nisu iskorišćeni, i, šta više, da se pojavljuju bez motivacije, kao nešto što je pesnik spolja primio, ali nije razradio. Isto tako oštra je i kritika T. Berka. Naprotiv, Eduard Majer u svojoj studiji o „Hesiodu i pesmi o četiri pokolenja” oduševljeno ističe, pored pesničkog, mislilački značaj bojotskog pesnika. Ovo pitanje o vrednosti i samostalnosti Hesiodovoje od velike je važnosti za pitanje prve pojave i prvog idejnog i pesničkog formulisanja Erosa, i u tesnoj je vezi sa pitanjem o vremenu postanka Teogonije. Međutim, mislimo da nije nužno, što se tiče ovoga poslednjeg, da naročito pravdamo svoje opredeljenje za postanak Teogonije u toku 7 veka.

No mada priznajemo i starost i u izvesnoj meri originalnost Teogonije, ipak je potrebno uzeti u obzir mogućnost da se Hesiod služio i drugim književnim izvorima sem homerskih spevova. Doduše većinom se priznaje da se služio ranijim teološkim spekulacijama; tako E. Rode⁴ veli da u Hesiodu imamo skupljene ostatke „staro-grčke teologije”, — ali te spekulativne tradicije ispitivači većinom, kao i Rode, ne određuju tačnije. Svakako su poticale iz raznih izvora. Za proslavljanje Muza i Hekate izgleda da se samo direktno oslonio na kultske mitove i tradicije hramova; analogno, mogli bismo pretpostaviti i za Erosa kao izvor samo hieros logos tespiskog svetilišta. Ali je jasno da Erosa uvodi na sasvim drugi način: na Muzama i Hekati insistira se naročitom jačinom, na njih je utrošio svoju najbolju tvoračku snagu, dok se Erosa samo dotiče. Na osnovu psihološkog zakona da nam je najdraže ono čemu smo mi sami najviše da-

li, izgleda verovatno da tvoračka delatnost Hesiodova kod Erosa nije bila važna, jer ga je vrlo lako napustio. Uz to dolazi i činjenica da način na koji ga uvodi među praprinciple izgleda zbilja kao aluzija. Ovo je izazvalo razne komentare: od magistralne kritike Aristotelove (v. bel. 73), koji naglašava da Hesiod ni u koliko nije iskoristio praprinciple koje je uveo, u prvom redu jedinu duhovnu arhe, Erosa, pa do modernih istorika grčke filozofije. Od ovih misli na pr. Brandis¹⁹ da je on uvodnu partiju sa tim praprincipima uzeo iz nekog starijeg pesnika, dok Celer misli da je baš naprotiv ta partija, pokušajna i neizrađena, lično Hesiodova, dok sledeći mitovi pripadaju starijoj tradiciji²⁰. Vrlo je značajno što Aristotel, na pomenutom mestu Metafizike, izrično veli da ne zna pouzdano da li je baš Hesiod prvi uneo Erosa kao arhe („možda je to i neko drugi učinio”), ali rešavanje o prioritetu ostavlja za kasnije. Dakako da ni on ne kaže ko bi bio taj drugi; jer reči „kao i Parmenid” mogu se, logično, primeniti jedino na samu stvar, na uvođenje Erosa ili žudi kao praprinciple, ne na vremenski prioritet Hesioda i Parmenida.

Nama je nemoguće, na osnovu reči Aristotelovih, koji pominje Hesioda, Parmenida i nekog trećeg, hipotetičnog, zaključiti ko bi bio taj treći. Ne znamo čak ni to da li je on mislio na neku konkretnu ličnost ili nije. No smisao Aristotelovih reči je toliko rastegljiv da ne bi bilo odveć smelo prepostaviti da on, govoreći o tom hipotetičnom trećem, misli na neki zajednički izvor Hesioda i Parmenida; u tom slučaju možda Aristotel i nije htio da se upušta u ispitivanje tih starih ḥeολόγων, po gotovu kad znamo kako su Platon i on sam postupali sa „prvim ideologom orfizma”, Ferekidom.

Taj zajednički izvor ne bi mogao biti drugi no najstariji orfizam. Za Parmenida, kao i za Ferekida, to je mahom priznato; ako i ne idemo dotle da prepostavljamo, sa Dellerom²¹, orfizam kao izvor i za Aleteju, možemo ga bar prepostaviti sa Joelom, H. Gompercom, a donekle i sa Dilsom, za Doksu. No kad je reč o Hesiodu, stvar postaje dosta osetljiva. Ne toliko iz hronoloških razloga; jer kada, sa Grupeom²², prepostavimo da je stara orfička teogonija postala u 7 veku, u Krotonu, svakako moramo priznati da su kosmogoniske tradicije na koje se ona oslanja postale još ranije, u Bojotiji, ili halkidskoj oblasti, i svakako u vezi sa kultom tespiskog Erosa. Hesiod se, dakle, sastaje sa orfičarima i na ravni kulta, i na ravni spekulacije. U glavnom postoje dve mogućnosti: ili je razvio svog Erosa direktno pod uticajem tespiskog kulta (tako misli Vilamovic²³), ili pak oslanjajući se na orfičke kosmogoniske tradicije koje su prethodile i sajmoj krotonskoj teogoniji, i iz kojih se i ona razvila. U pri-

log ovoj drugoj prepostavci idu važni momenti: prvo, neiskorišćavanje Erosa, kao ni ostalih praprincipa, kod Hesioda; zatim, osnovna i neprekidna značajnost Erosa u orfičkom učenju. I tako verovatno imaju pravo, prvo, Aristotel, koji je sumnjaо u prioritet Hesiodov, a zatim i moderni naučnici koji to čine: Berk i Brandis, Furtvengler i Vazer. Ovaj poslednji na pr. smatra["] da je verovatno Hesiod primio Erosa i iz tespiskog kulta, ali da je, s druge strane, po svoj pričici upotrebio i tradiciju koja je stojala u vezi sa učenjima orfičara. Sa tim skoro letimičnim pomenom kosmogoniskog Erosa kod Hesioda biće u vezi i izostavljanje jajeta, koje je od bitne važnosti za svetlosno-kosmogonisko božanstvo, a po opštem mišljenju je pripadalo već najstarijoj jezgri prestave, te ga sretamo od Polinezije do Egipta. Zato Vazer smatra da ga je Hesiod izostavio iz orfičke tradicije, ako je ovu upotrebio. Ali je odveć ostro mišljenje Berka da Hesiod nije razumeo tu tradiciju; pre će biti, kako rekosmo, da je se dotakao samo aluzijom, — iz kojih razloga, to bi bilo teško reći.

Prema ovome, iako priznajemo mislilački značaj Hesiodov, moramo mu odreći „genialnu zamisao“ kosmogonijskog Erosa. Nažalost, mi možemo samo da je rastvorimo u njene elemente, i time da donekle rekonstruišemo psihološke motive njenoga postanka; možemo da je stavimo u krug ideja i ljudi u kome je najverovatnije ponikla; ali nemamo nikakvog konkretnog oslonca da je fiksiramo u vremenu i ličnosti, — sem što je možemo prepostaviti već za teogniske spekulacije najstarijih orfičara, onih koji su prethodili kako Hesiodu tako i krotonskoj teogoniji.

DVOSTRUKI EROS

Mada smo dakle morali odreći Hesiodu tvoračku originalnost pri zamisli kosmogoniskog Erosa, on nam ipak ostaje najstariji direktan izvor o njojzi, stariji od Ferekida i Akusilaja, Parmenida i Empedokla, — jer njegovu ulogu u krotonskoj teogoniji poznajemo samo indirektno, u glavnom putem sjajne parabaze Aristofanovih Ptica. Prvo što vidimo iz Hesiosa, to je da je za njega jasan i lik božanstva, i njegov pojmovno-afektivni značaj, i da su kod njega Καλλιστος i λυσιμελης na jednoj liniji, u jednom dahu. Više nego za samu kosmogoniku delatnost Erosa, koju je Hesiod samo nagovestio, važni su njegovi stihovi za dvostruki, nadlični i lični, kosmički i čovečanski značaj Erosa, i za ranu svest o tome da je koren oba, i nadličnog i ličnog, jedan. Verovatno je da su već stare kultske sinteze tu pružale veze i mostove, i to najvažniju: vezu između svetlosnog i socialno-afektivnog elementa, sa prenošenjem motiva iz jedne oblasti u drugu. Mogućno je da je to prenošenje motiva na kultskoj bazi najviše doprinelo proiciraju pojmovno-afektivnog momenta na kosmičku oblast, i time stvaranju jedne duhovno-afektivne arhe. Kolika je Hesiodova originalnost i u formulisanju te sinteze, teško je odrediti; Vazer vidi u tome jedan znak neoriginalnosti Hesiodove, što on, stavivši Erosa među praprinciple, ništa ne zna da kaže o njegovoj kosmičkoj delatnosti, no samo veli da Eros „savlađuje duh bogova i ljudi” — koji još i ne postoje. No tu pesničku anticipaciju ne bi trebalo uzimati odveć strogo; jer najzad, tu sintezu je trebalo naglasiti, pre ili posle. Važnije je da li su je, i koliko su je naglašavali već stari orfičari; mada je ona, kako rekosmo, verovatno stvorena još na kultskoj bazi, mogućno je da su je najstariji orfičari manje naglasili: prvo stoga što su bili više prožeti prestavom kosmogoniskog Erosa no Hesiod, a drugo, jer je besumnje već njihova najstarija poezija, kao i poznija, imala manje interesovanja za čisto ljudske motive.

no pesnik „Radova i Dana”. Ali neosporno je da je Hesiod, brzim prelaženjem na čisto afektivnu delatnost Erosa, pokazao ili nedovoljno razumevanja, ili nedovoljno interesovanja za kosmogoniku. Međutim, samo to stavljanje kosmičkog i afektivnog na istu liniju vrlo je značajno, i videćemo koliko je imalo posledica, u spekulaciji, poeziji i psihologiji. Hesiod dakle kosmogonisku delatnost Erosa samo nagoveštava pojmom i imenom njegovim, i time što tek posle njega nastaju rađanja; svi pozni kritičari i čitaoci su nesvesno dopunjavali tu delatnost. Pa ipak njegovo svedočanstvo ostaje i za ovu veoma važno, i po starini, i po književnom glasu pesnikovu, od Aristotela do današnjih kritičara; toga radi je i Aristotel svojom kritikom duhovnih principa kod starih filozofa nadovezao prvo na Hesioda.

Izgleda da Aristotel u Hesiodovoj upotrebi Erosa vidi primitivan monizam: »Hesiod je uveo Erosa, jer je nužno da postoji neki princip koji će pokrenuti i sjediniti sve stvari. Isto je na svoj način, ali verovatno naslanjajući se na staru orfičku teogoniju koja je u tome bila eksplisitnija, izrazio i Aristofan: »Nije bilo roda božanskog pre nego je Eros sve izmešao; a pošto je izmešao jedno sa drugim, postalo je Nebo i Okean, i Zemlja, i neprolazni rod blaženih bogova.“ To će biti najraniji stupanj, prestave o kosmogoniskoj delatnosti Erosa: stupanj potpune immanentnosti i etičkog monizma. Šeman“ misli da Eros Hesiodov, za kojeg je jasno da je sila pokrećka i razvojna, niti je potpuno imantan materiji, niti od nje potpuno odvojen i nematerialan; a također da nije jasno da li je Hesiod shvatio taj princip svesno-duhovnim, ili samo instiktivnim. To je pitanje komplikovanije stoga što je Eros, pored toga što je kosmički princip, i bog, (Šeman veli, bog kao i ostali), i što je Hesiod toga svestan; to svakako prividno umanjuje njegovu immanentnost i instiktivnost. Međutim, da je Eros najstarije orfičke teogonije i Hesioda pre-vashodno imantan i instinktivan, to, kako nam se čini, dokazuje i postupak Ferekidov, koji ga je udvojio Zevsom, da bi dobio potpunog Demiurga; u toliko je tačna primedba Šemanova“ da je Eros Hesiodov dobio doduše vođstvo i vlast nad pokretom i spajanjem, no da ne daje zakone i teleologiju kretanja. I u Ferekidu i u Rapsodijama, tek je veza Erosa, odnosno Fanesa i Zevs-a dala princip koji manje ili više izlazi iz imanencije. Pa ipak je on, i u kasnijim, mnogo razvijenijim sistemima, ostao razvojni instinkt, — na pr. kod samog Aristotela, gde je apstrahovan do evolutivnog principa: jer kod njega prvi pokreć materiju pokreće ώς ἐρώμενον.“ No sem što je sila kretanja i spajanja, imantan, kao što su dugo ostale ἀρχαί i mnogo poznijih filozofa, i, na tom najranijem stupnju, više instiktivna no svesna, — on je u toj koncep-

ciji ujedno prvi božanski lik, Kalistos, prva figura, i ujedno ono što je čini vidnom: svetlost neočekivana prvorodenja, svetlost pre dana i sunca".

Od Hesioda počinje dakle značaj Erosa (odnosno postaje za nas vidan): dvostrukog i jedinstvenog, jedinstvenog u svome dvojstvu. Samo uvođenje duhovnog kosmičkog principa dobilo je još veći značaj time što je taj princip ujedno i čovečanski. U osnovnom jedinstvu nadličnog i ličnog, kosmičkog i čovečanskog Erosa smemo videti obećanje i prvo ostvarenje nedoglednih mogućnosti. Tu počinje jedna veoma važna linija, koja vodi od primitivno shvaćene immanentnosti instinktivno-duhovnog principa do njenog već vrlo razvijenog oblika kod ijonskih fizičara, na ravni »fizičke«, i kod poznjih orfičara, na ravni teološke spekulacije. Jedinство kosmičkog i čovečanskog u Erosu prikazuje nam se kao prvi oblik svesti o jedinstvu individualnog i univerzalnog; kod Heraklita izvedena je ta »koincidencija jednoga i svega« u logosu, koji je logos psihe, a opet opšti, — kako Natorp¹ parafrazira Heraklita, odl. 50.² Kod Heraklita je dakle težište preneseno sa Erosa na logos; no kasnije ćemo videti koliko je za njegov logos bitna jedna Erosu vrlo bliska prestava, prestava transcendentne harmonije. U Rapsodijama, odnosno u mitu o Fanesu je Eros i jedno i sve, i bog i svet, i onaj razvojni moment koji ih spaja, dakle i nosilac emanacije, i nosilac vraćanja u božanstvo. Platon, kojega tako tesne veze spajaju i sa Heraklitom i sa orfičarima, spojio je logos i Erosa, kao čisto duhovni put psihe ka transcendentnom dobru. Plotin stoji još donekle na stanovištu Platonovu, ali je njegov Eros dobio mnogo veći mah u obuhvatanju transcendentnog božanstva: mesto Platonove δμοίωσις došla je δείωσις. Time je stvorena mogućnost za prenošenje samoga kosmičko-afektivnog principa na transcendentno božanstvo, — a to će biti suština srednjevekovnih učenja, od Dionisija do Rumia i Dantea.

Od iste važnoosti kao za čistu spekulaciju, postalo je ovo izjednačenje kosmičkog i čovečanskog Erosa za afektivni moment u životu i poeziji, i za one veze i mostove između afektivnog i čisto spekulativnog, koji se mogu nazvati mistikom u užem smislu. Time je, prvo, Ερος ὁ λυσμελής stare poezije (nalazimo ga već u Odiseji³) dobio potstrek za neslućeno bogat razvoj: afekt je ujedno diviniziran, i oslobođen od vezanosti za elementarno božanstvo Afrodite. Prvi nosilac toga čovečanskog razvoja je lirika 6 veka. — Zatim je za psihologiju ljubavi u poeziji veoma važno baš to što je istaknuto dvojstvo Erosa; ono će se kasnije pojavljivati u mnogim variantima. Jer osnovno dvojstvo nadličnog i ličnog, kosmičkog i čovečanskog, spekulativnog i afektivnog

Erosa humaniziraće se kasnije u dvojstvo umerene i strasne, mudre i bezumne, dobre i zle, »zemne i nebeske«, duhovne i fizičke, istopolne i ljubavi između muškarca i žene, — kod Euripida, Platona (govor Pausanijin) i Ksenofona, — da se kod Platona Zakonâ, proširi u trojstvo, a kod Plotina u dvostruko trojstvo Erosa". Još jedan važan simbol dvojstva, a ujedno i univerzalnosti Erosa razviće orfičari u dvopolnosti svoga Fanesa Protogona. Ali i za ove duhovne pravce najznačajnije dvojstvo je ono najstarije: dvojstvo nadličnog i ličnog Erosa, koje je već Hesiod osetio kao osnovno jedinstvo. Njime su ostvarene sve mogućnosti za čisto duhovno orientisanje afekta, i njegov spoj sa najvišom spekulacijom. Jer od prestave kosmogoniskog Erosa, i njegove veze sa afektivnim, potiču ujedno i mnoge struje čiste spekulacije, i najduhovniji oblik mistične erotike, Platonov i Dantev, sa svim što je na njihovoj liniji; i tako je kosmogoniski Eros glavni izvor spekulativne mistike.

Videćemo kasnije da je ono isto što je kosmogoniski Eros za spekulativnu, *τερπός γάμος* prirodnih sila za naturalističku, a *συνουσία* čoveka i boga za kultsko-afektivnu mistiku. Na ovaj način dobili smo novu, ili bar preciznije formulisanu podelu mistike, na osnovu njena tri najznatnija izvora, koji su svi u eratomorfnom shvatanju sveta i odnosa duše i božanstva.

II

DEMIURG — AFRODITA HARMONIJA —
EROS I ČOVEK



DEMIURG

Ovo su daleke posledice starog dvojstva i jedinstva Erosa, koje je u osnovi začeo valjda još tespiski kultski krug, stvarali ga stari orfičari, a nama ga, kao prvi, predao Hesiod. Može se reći da ga otada pratimo neprekidno: od ove najstarije teološke poezije evropske pa do one koju smo stavili kao krajnju metu svome istraživanju — i još dalje.

Prva pohesiodovska etapa razvoja, od onih koje su za nas vidne, (jer moramo računati sa stalnim, za nas skrivenim razvojem čisto orfičke poezije), jesu kosmogonije Ferekida, i t.zv. Muzaja i Epimenida, i, kao poslednjeg na toj liniji, Akusilaja. Pitanje orfičkog uticaja, koje je otvoreno već kod Hesioda, stupa u nove, i sve važnije faze sa daljim razvojem spekulacije: Epimenid i Ferekid, Heraklit i Empedokle, i najzad Platon, postavlja nam to pitanje sve oštije i sve značajnije. Mi smo već u početku nagovestili svoj stav prema principsko strani toga pitanja: on zavisi od toga da li radikalno odvaja no mističku spekulaciju od racionalne, ili ne. Naša istoriska kritika zavisi i od toga, dakako, pored drugih, važnih činjenica; jer ako nismo za radikalno odvajanje, mi ćemo a priori priznati mogućnost uticaja teološke poezije na filozofe, kod kojih hilozoizam i spiritualizam nisu još onako odvojeni, kao što to očekuju njihovi moderni kritičari, na pr. Celer i Rode⁶; (v. i bel. 207). Ipak taj principski stav ne mora i ne može opredeliti istorijsku kritiku; tako je na pr. i K. Joel, koji nalazi najviše bitne bliskosti između ovih oblasti, skeptičan prema uticaju orfizma na »fizičare«.⁷ I ovde nam se čini da je najbliži istini Eduard Majer, koji naglašava da je uticaj orfičara na filozofe u 6 veku pa i kasnije vrlo znatan, ali da su uticaji bili uzajamni, i sa krajnjom pobeđom spekulacije nad teološkom mistikom.⁸

Za kosmogonije, Epimenida, Ferekida i Akusilaja, koji imaju manje-više dodira i sa fiziologizma, ali ipak spadaju među teološke pesnike⁹, taj principski stav i nije toliko važan

koliko samo istorisko-kritičko opredelenje; međutim, ipak je i on uticajan, stoga jer se tu radi o prvim nosiocima obosstranog uticaja. Kad su Ijudi kao Ferekid i Epimenid tako prirodno i organski mogli da spoje uticaj orfizma sa uticajem Anaksimandra i Anaksimena, to čini još razumljivijim spoj racionalnih i mističkih elemenata kod Heraklita i Pitagore, kod Empedokla i Platona. A s druge strane, to nam daje i istorisku i psihološku podlogu za rani postanak mita o Fanesu. Jer ako je Ferekid uspeo da u jeziku naivno-ozbiljne bajke izrazi izvesno, ma kako primitivno učenje o elementima, i da u krilatom hrastu prikaže Anaksimandrovu teoriju o slobodnom lebdenju zemlje u prostoru; ako je Epimenid — prepostavljajući izvornost odlomaka, sa Grupeom i Kernom a nasuprot Dilsu i Demulenu⁹⁴ — uspeo da jezikom nove fantastike spoji uticaj orfičara i Anaksimenovo učenje o vazuđuhu, — u tome svakako moramo videti psihološku i stilsku mogućnost za pojavu da su u čisto orfičkom krugu, prestavama koje su po sredini između mita i alegorije, teološki pesnici uspeli da izraze kosmološku koncepciju sličnu Anaksimandrovoj i Heraklitovoj o »diferenciaciji jednog i ujedinjenju differentnog« — odnosno o jedinstvu jednog i svega, božanstva i sveta, — da su dakle u 6. veku postojali već psihološki uslovi za koncepciju pesme o Fanesu.

No i ako stavimo ove stare kosmogonije po sredini između fizičara i orfičara, i priznamo da su i jedni i drugi na njih uticali, ostaje otvoreno pitanje njihovog bližeg odnosa prema orfizmu. Poglavito za ono što nas ovde zanima, za ulogu Erosa u tim kosmogonijama, pitanje je dosta teško i složeno. Kod Ferekida — koji je neosporan kao ličnost,⁹⁵ i značajniji od ostalih — imamo nekoliko važnih novina prema Hesiodu: njegov prvi tvorački princip je svakako Zāč, ali on se, da bi razvio to tvoraštvo, sjedinjuje sa Erosom, odnosno pretvara u njega⁹⁶. Tu je dakle prvi put za nas prikazan spoj Zevsa sa Erosom, koji igra tako važnu ulogu u Rapsodijama; uz to, prvi put se Eros, mada posredno, putem Zevsa, pojavljuje svesno tvorački, — jer takvim je besumnje Ferekid prikazao svoga Zāsa. Ima kod Ferekida još i treći nov moment prema Hesiodu, a koji nas upućuje na krotonsku teogoniju i Διὸς ἀπάτη: to je sveta svadba Zāsa i Htonije. Povodom ove svete svadbe, Grenfel i Vajl⁹⁷ pomišljali su na argivsku svadbu Zevsa i Here, koju iznosi Eratosten⁹⁸; Dils je doduše dokazao da je izveštaj po kojem oni to zaključuju iz Atenjanina Ferekida; no motiv je svakako isti, samo primenjen na Zāsa i Htoniju, koja je ovde, sem što je kosmički princip, i boginja braka, kao Hera⁹⁹. Argivska svadba verovatno je, po Grupeu, uticala na krotonsku, a ova je bila prikazana u staroj teogo-

niji; prema tome možemo pretpostaviti isti izvor za svetu svadbu u četrnaestoj pesmi Ilijade i u »Pentemihu«.

Tri motiva su dakle nova za nas u Ferekidu: spoj Zeva sa Erosom, Zevs—Eros kao svesni tvorački princip, i mogućna veza Erosa sa svetom svadbom vrhovnih božanskih bića. Nažalost, o pretvaranju Žasa u Erosa, i o detaljima njegove demiurgiske funkcije ne možemo ništa saznati iz rečenice Proklove, a ni to da li je samo to pretvaranje bilo u vezi sa svetom svadbom. Za prvo pitanje, za spoj Zevsa i Erosa, mogli bismo uzeti u obzir još jedno mesto u Proklu: *in I Alc. p. 509, 9 Cous (fr. 170 Kern)*. Tu se veli: u Zevsu je Eros.... tamo je naime Zevs koji sve vidi i nežni Eros, kako kaže Orfej.¹⁰⁰ A slično i *in Tim 29 a b, ib. K.* — Misao je izložena kod Prokla u vezi sa Rapsodijama, no njenovo ovako lapidarno formulisanje više liči na paraafraziranje nekog mesta iz Ferekida; posle pretvaranja Zevsa u Erosa mogao je i kod Ferekida Eros postati kao neki deo Zevsa. Tome u prilog govorila bi i jednostavnost izraza; uz to je kako rekosmo, Ferekidu bilo mnogo stalo do toga da održi Zevsa kao prvi i glavni tvorački princip, kao τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἀριστόν, pa Aristotelu.¹⁰¹ I Ferekid je, kao i Hesiод, besumnje primio kosmogeniskog Erosa iz orfizma,¹⁰² ali ga je verovatno i sam dalje razvijao kao demiurga i tvorca jedinstva; Šeman, verovatno na osnovu izveštaja Aristoteleva, smatra da je on kod Ferekida misleni princip pri stvaranju sveta, etersko-ognjene prirode (da li pod uticajem Anaksimena?). Prema tome i samo spajanje Erosa sa Zevsom može da potiče od Ferekida; ovom u prilog može se navesti ponuđena važnost Zevsa kao večnog principa kod ovog starog teologa. Ipak je teško odrediti kome pripada prva misao o spajanju Erosa i Zevsa u demiurgskoj funkciji, da li Ferekidu ili kojem pesniku iz užeg orfičkog kruga; to je teško već i stoga što ne znamo ni pojedinosti kosmogeniske delatnosti Eroseve kod Ferekida, ni pojedinosti o spajanju Zevsa i Erosa. U Rapsodijama je ta misao veoma razvijena, i postala je jednom od osnovnih koncepcija mita o Fanesu; samo što je tu, u mesto metamorfoze, došla slika kataposisa; mi znamo i njen smisao (ἐν καὶ πάντα), a taj nam ipak nije dovoljno jasan kod Ferekida. Kad bismo znali u koji kosmogeniski moment je on stavio pretvaranje Žasa u Erosa, imali bismo određenije mišljenje; a tada bismo znali i to da li ga je dovodio u vezu sa svadbom Žasa i Htonije; jer nije isključeno da se Žas baš radi svadbe sa Htonijom pretvorio u Erosa. Sa ovim u vezi treba uzeti u obzir i prilično sumarni izveštaj kod Maksima Tirskog: »a posmatraj i poeziju Sirca, i Zevsa i Htoniju i Erosa u ovima¹⁰³...« Prema ovome imali bismo puno razloga da prepostavimo da je Eros imao ulogu u samoj svetoj svadbi.

bi; šteta što je Maksimu više bilo stalo do glatkog izraza nego do tačnosti, kao što se vidi po njegovom kasnijem nabranju; stoga on nije mnogo pouzdan. Kad bismo tačno znali da je pretvaranje Zasa u Erosa bilo u vezi sa svetom svadgom, mogli bismo nagađati i nešto više o ulozi Erosa u krontskoj teogoniji, naročito o njegovom tamošnjem učešću u svetoj svadbi; ovako, prema XIV pesmi Ilijade i Aristofanu, zamišljamo ga pri njoj kao nekog pomagača i pratioca, ali ne u prvom redu akcije. U svakom slučaju je važno i to što se motiv svete svadbe pokazuje i kod Aristofana i kod Ferekida uporedo sa motivom kosmogoniskog Erosa, jer se iz toga vidi značaj samog kosmogoniskog Erosa u staroj teogoniji.

I kao pisac i kao mislilac, Ferekid je čovek naročite vrste originalnosti. Ona je u slobodnom prilagođivanju i blagom menjanju; originalna je sama odluka da u prozi bajke, u stilu koji ne liči ni na Anaksimandrov (no v. bel. 102), ni na Hesiodov, ni na specifično orfički, iznosi spoj motiva spekulativnih i mitskih, i motiva mističke teologije. Nije naš zadatak da ovde ulazimo dublje u pitanje „Pentemih“; no toliko možemo konstatovati da je u samoj koncepciji Erosa originalnost Ferekidova mnogo značajnija od Hesiodove.

Kod Epimenida su istoriska pitanja prva koja se ističu. To su pitanja o istoriskoj vrednosti podataka o njegovoj ličnosti, i o dobu njegova života. Poznato je koliko se mišljenja o ovome razilaze, prema tome da li se više vere pridaje datiranju Platonovu ili Aristotelovu.¹⁰⁴ Vremenski razmak između ta dva datiranja iznosi blizu sto godina. Sami elementi njegove teogonije — ako je, sa Kernom, shvatimo kao genuino delo — mogu se u glavnom svesti na uticaj stare orfike (svetsko jaje, i Noć kao praprincip), i Hesiosa (Tartar), i tako ne bi smetali datiranju u prve godine 6 veka. Drugo je ako, sa Kernom, hoćemo da spasemo teogoniju za istoriskog Epimenida, a ujedno da u njoj dokažemo uticaj Anaksimena na ἄρρενα kao praprincip; u tom slučaju, moramo se zbilja odlučiti za Platonovo datiranje.¹⁰⁵ O. Grupe je za ranije datiranje, a ujedno i za uticaj Anaksimena;¹⁰⁶ stoga je on odriće istoriskom Epimenidu, bilo da je živeo oko 600 ili oko 500. On dakle smatra da je nastala između 580 i 550 u Ateni. Ovo datiranje nam izgleda najverovatnije, s obzirom na duh fragmenata koji su nam sačuvani i koji je karakterističan za celu „pomešanu“ vrstu filozofsko-teološku o kojoj govori Aristotel; taj duh najbolje priliči nekom užem savremeniku Ferekidovu. Svakako bi u tom slučaju, kako naglašava Celer, bilo hronoloških teškoća oko uticaja Anaksimena; ipak ne treba zaboratiti da ni sama Anaksimena nemački nije za nas pouzdano poznata (Dils je stavljao u 546.) —

Rode ne priznaje da se može, iz neodređenih aluzija koje imamo, iščitati uticaj Anaksimenov.¹⁰⁷ —

Iako dakle stavljamo Epimenida u red onih teologa koji nam prikazuju razvoj prestave o kosmogoniskom Erosu u 6 veku, mi tu prestavu ne nalazimo spomenutu u njegovim odlomcima, bar ne direktno. Videli smo da su Hesiod i Ferekid, uvodeći kosmogoniskog Erosa, izostavili svetsko jaje, mada ono, po priznanju većine ispitivača pripada najstarijoj jezgri prestave. Nećemo ga naći ni kod Parmenida, ni kod Akusilaja. Kod Epimenida nalazimo jaje, ali bez Erosa.¹⁰⁸ Ono je doduše stavljeno tek u peto pokoljenje, i već pre njega zbivaju se rađanja. Nažalost, nemamo nikakvog oslonca za bliže objašnjenje ovog shvatanja. Samo jaje je svakako našao već u staroj orfičkoj teogoniji, jer ga pominje Aristofan. Rode, na pomenutom mestu, kao da prepostavlja mogućnost Epimenidova uticaja na orfiku, po našem mišljenju, bez stvarnog oslonca. Ipak je ovaj pomen svetskog jajeta kod Epimenida — prepostavljajući, razume se, neprestano genuinost ili bar starost fragmenata — njegov najstariji direktni pomen u književnosti. Pominje ga zatim Ibik (v. bel. 39); u mitu o Heleni—Seleni i Dioskurima također je staro, i, kao kod Erosa, vezano za svetlosno božanstvo, ali bez kosmogoniske uloge. — Već ranije smo pomenuli dva stiha iz njegove teogonije,¹⁰⁹ u kojima se kao deca Krona i Euonime navode sudbinska božanstva: zlatna Afrodita, Moire i Erini. Sem interesantne veze u kojoj se pojavljuje Afrodita, vidimo iz njih i to da je ona i kod njega, kao kod Hesioda, udaljena od kosmogoniskih praprincipa. — Nekoliko njegovih sačuvanih heksametara (i oni koje navode Elijan kao reči Muzaja¹¹⁰), ako i nemaju originalnost Ferekidove pesničke proze, imaju neki naročiti ton, tajanstven i proziran u isti mah.

Ličnost Muzaja („Atenjanina“ ili „Tračanina“) još je teže, a i manje važno, fiksirati nego ličnosti Ferekida i Epimenida; no svakako je njegovo i me vezano kako za atensko-eleuzinske, tako i za orfičke krugove. Kako karakter njegove teogonije upućuje također na 6 vek, besumnje je i ona, kao i Epimenidova, postala u krugovima bliskim atenskim orfičarima 6 veka.¹¹¹ I ona pripada „pomešanim“, filozofsko-teološkim delima. U našim fragmentima ne nalazimo ni Erosa ni jaje, ali jedan treći veoma važan motiv, zajednički fizičarima u teologizmu: proizlaženje svega iz jednoga i njegovo vraćanje onamu.¹¹² Kern i Nestle dokazuju mogućnost te konceptoije u 6 veku 27 fragmentom Ksenofanovim i 9 fragmentom Anaksimandrovim. Kern misli (na osnovu Gompercove konjekture uz Filodema de piet. p 62 fr. 14 Diels¹¹³) da je opšti praprincip kod Muzaja (koji je, po Diogenu, bio jedan),

Tartar; u tome bismo morali videti i uticaja Hesiodova. Gompercova konjektura se ne može održati (v. Dilsovu belešku); no to ne znači da treba odbaciti vest Diogenovu. Može biti da je „Muzaj” pretpostavljaо neki bitni identitet između Tartara i Noći. — „Muzaj” je uz to prvi od kosmogoniskih pesnika koji se dovodi u vezu sa Dionisom.

Cisto vremenski, na kraju ovog razvoja stoji Akusilaj, argivski genealog iz doba oko 500; on je po duhu na istoj liniji, šta više, smatralo se i smatra se i dalje da je od svih najbliži baš Hesiodu. Po Klemensu,¹¹ on je preveo Hesioda u prozu, i izdao ga kao svoje delo. Svakako je veza među njima tesna; no isto toliko je jasan i skroz orfički karakter dela; može se reći da je Akusilaj u hesiodovskom duhu „redigovao početak orfičke teogonije” — da preciziramo izraz Kernov.¹² Po jednom odlomku¹³ kod njega se šest praprincipa pojavljuju u dve sukcesivne trijade: Haos, Erebos i Noć, pa Eter Eros i Metis. Šeman¹⁴ shvata taj izveštaj tako da su prvo iz Haosa proizašli Erebos i Niks, pa princip generativni, koji nosi tri imena: Eter, Um (Metis) i Eros. U tom slučaju, on bi bio veoma blizak orfickom shvatanju, a ujedno bi opravdao tvrđenje Platonovo¹⁵ da Akusilaj pominje Erosa među najstarijim božanstvima. Ipak je moguće da je Šeman ovako shvatio fragment Akusilaja pod uticajem rapsodske teogonije, gde jedan Fanes nosi nekoliko imena, među ostalima i imena Eros i Metis. Ako Šeman ima pravo, i ako je u drugoj trijadi sa tri imena obeležio jedno biće, to bismo onda kod Akusilaja imali shvatanje blisko Rapsodijama.

Sasvim drukčiji je izveštaj sholiasta uz Teokritovu trinaestu idilu; on naime tvrdi da Akusilaj naziva Erosa sifonom Noći i Etera.¹⁶ Ta razlika dolazi verovatno otuda što je sholiast, odnosno njegov izvor (Teon) želeo da genealogiju Akusilajevu dovede u sklad sa pesničkim genealogijama Erosa koje navodi, i u kojima se obično za jednorodnog Erosa iznose roditelji, te je stoga modifikovao Akusilaja, pa i samog Hesioda (a to možemo proveriti, jer po njemu je Hesiodov Eros sin Haosa i Zemlje). Ovo mu se činilo zgodnije za shemu genealogija Erosovih, koje su iznosili u raznim variantama liričari 6 veka; genealogija Erosova je posle, u helenističkoj poeziji, spadala među tipične aporije, te čemo je, sem kod Teokrita, naći i kod Simije i kod Antagore. Ovi književno-psihološki razlozi još više slabe hipotezu Kernova,¹⁷ po kojoj bi izveštaj sholiasta bio tačniji od Damaskijeva, koji je, kako ističe Celer, radio po Eudemu.

U teogonijama 6 veka razvio se dakle Eros od instinktivnog praprincipa do svesnog demiurga; a kao demiurg i ujedno kao najstariji svetlosni princip prikazuje nam se

Eros i kad se prvi put javlja u čistoj spekulaciji — jer svakako smemo takvom kvalifikovati Parmenidovu Doksu. Gore smo (str. 22) naveli reči Rajnhardove da je Eros Parmenidov eine *Erscheinungsform des Lichts*, i da stoji na čelu sila svetlosnih i životnih.¹²¹ Jer za Parmenida, koji je u Doksi razvijao ceo niz suprotica koje su sve obuhvaćene glavnom suproticom svetlog i mračnog, — svetlost je jednaka ognju i topotli,¹²² a ova je princip aktivni i pokretački, kao kod Heraklita.¹²³ Ova tvrdnja, mada je navode mnogi izvori, pobudila je sumnju (Celer, str. 704 s); jer, prema Celeru, da je Parmenid tu funkciju pridavao ognju, ne bi mu bila potrebna boginja od koje potiče postajanje. No ova sadrži principe prividnog sveta, Dokse, samo u moći (o njoj v. niže), a oni se aktuališu tek u njenim stvorenjima: prvo u olicenju svetlosti i njene demiurgiske akcije, u Erosu, i njemu srodnim silama, a zatim po svoj prilici u nizu kontrastnih figura kojima je, kao kod Hesioda, bila na čelu Erida.¹²⁴

Ovaj sistem Dokse pokazuje mnogo srodnosti sa kosmogoniskim sistemima orfičkog pravca, naročito u kosmogoniskom Erosu, koji je i ovde prvoroden sin boginje koja u mnogome seća na „orfičku majku Noc“ (v. bel. 135). No kod Parmenida ona je mnogo šire shvaćena, naime kao prinosova jednog niza suprotica; a i sam Eros nije jedini princip, kao kod čisto monističkog shvatanja, nego doduše neposredni nosilac života i tvorac kosmosa, ali ujedno i suprotica silama mraka, i uopšte neživotu. To su doduše samo negacije pozitivnih kvaliteta^{124a}, ali principski one su priznate; to je svakako jedan korak bliže dualizmu Empedoklova.

Još u jednom pogledu stoji Parmenidova Doksa između orfičara i Empedokla. U orfičkom kosmogoniskom Erosu, kraj koga sasvim bledi drevna majka Noć (da u Rapsodijama postane čak njegovom čerkom) mi moramo videti pobedu patriarhalnih tendencija; kod Parmenida, uloga majke Erose je daleko šira i značajnija (o ovome malo niže); time se sistem Dokse u mnogome približuje Empedoklovu, gde će matrijarhalne sile potpuno triumfovati. Ali kod Parmenida stoji ipak Eros-demiurg između Genezide i kosmosa; to je jasno, ma koliko da je inače njihov odnos teško odrediti; i tako je Empedokle, koji je sasvim eliminisao Erosa, otišao mnogo dalje u feminiziranju osnovnih principa, dok je Parmenid bliži orfičkom shvatanju.

Celu ovu književnost, od Hesioda do Akusilaja i do samog Parmenida, morali smo posmatrati pred neophodnom ali odveć malo poznatom pozadinom stare orfičke teogonije, i uopšte u vezi sa koncepcijama starog orfizma. Kad bismo, sa Lobekom, Dimlerom, T. Gompercom i ranijim Kernom,

stavili Rapsodije u 6 vek, to bi nam objasnilo mnoga pitanja ove teološke i filozofske literature. Ali — nažalost! kako veli Rode — za to nemamo dovoljno oslonca; i tako, ako ih i ne stavljamo u helenističko doba, odnosno posle razvoja Stoe, kao Celer, delimo opreznost Grupe i poznjeg Kerna, i za sada ne računamo sa njima i njihovim karakterističnim motivima; ali baš iz tog razloga moramo računati sa nečim za nas sasvim nepoznatim, — a to je ujedno ono što je i najznačajnije po svome uticaju, — naime sa razvojem orfizma od stare teogonije (iz koje znamo poneku crtu i poneki stih) do Rapsodija (koje su nam jasne i po duhu i po obliku). Verovatno bi stara teogonija bila dovoljna da nam predovi postanak većine pomenutih kosmogoniskih prestava, a također i duh lirike 6 veka. No u to doba, u 6 veku, morao se izvršiti glavni razvoj orfizma: veza starih kosmogoniskih spekulacija sa verom Dionisa, a možda već i evolucija kosmogoniskog Erosa u Fanesa Protogona, koja je u novom, donekle orientalnom pravcu razvila njegovu svetlosnu prirodu, — i najzad, glavna eshatološka učenja. Ta etapa orfizma, između stare teogonije i Rapsodija, izgleda da je bila najuticajnija na Pitagoru i Heraklita, na Empedokla i Platona. A što nam je u toj meri nepoznata, to se može tumačiti jedino time što su u to doba važila ta orfička učenja kao tajna; otuda i Pindar kaže: *πολλά μοι βέλη... φωνάεντα συνετοῖσιν*.^{124b} U tom esoteričnom orfizmu 6 i 5 veka smemo pretpostaviti još širi značaj Erosa. Prema kasnijim Rapsodijama, u kojima je on, kao Fanes Protagon, prva i najšira emanacija: svetlost pre sunca, kao Mitra pre Helija¹²⁵ — možemo zaključiti da je već u 6 veku počeo da se razvija u pravcu središnjog božanstva; a verovatno taj razvoj nije išao samo u pravcu kosmičkom, nego i u pravcu životnom. Dž. E. Harizn smatra da je on već u tome orfizmu bio i gospodar života, dok je to u orfizmu kao stvarnoj religiji bio Dionis.¹²⁶ Po toj hipotezi, orfizam bi na ravni svoje mistike, bio već izveo, ne samo nagojestio, jedinstvo dvostrukog, kosmičkog i čovečanskog, Erosa, a Platon ga je samo preneo sa ravni mistike na ravan intelekta. Međutim, prema našem stvarnom znanju, nama izgleda da se to jedinstvo razvilo tek kasnije, a da je u 6 veku još vladao u Grčkoj dvostruki Eros: demiurg kosmosa u orfizmu i njime nadahnutim teogonijama, gospodar duša u lirici. Jedinstvo koje je postojalo u moći još od Hesioda, ostvarili su, prema našem shvatanju, tek Empedokle, Euripid i Platon. Srećom, naši stvarni podaci nam ipak omogućuju da konstatujemo ne samo spoljni paralelni razvoj struja, nego i vezu među njima. Kao za paralelne struje fizike i mistike, i za paralelne struje lirike i mistike — odnosno njenih teogoniskih zamisli — nameće nam se to pitanje o mo-

gućnostima uzajamnog uticanja. Videćemo da li će se pretpostavka koju smo postavili na osnovu negativnoga u Homeru: naime da su se i afekt i pojам ljubavi potpuno oslobodili u svome izrazu tek na podlozi božanstva Erosova, — videćemo da li će se ona moći održati i na osnovu pozitivnoga u lirici. Arhilog kao da je pobija, Alkman i Sapfo, Ibik i Anakreon kao da je podržavaju.



AFRODITA HARMONIJA

Eros je ostao najstariji i najvažniji u orfizmu i njime nadahnutim kosmogonijama, pa u glavnom pretežan i u lici 6 veka; ali ponegde mora da stupa u pozadinu iza Kipriće: u poeziji čisto ijonskog daha, kao u Mimnermu i himni Afroditi, u nekim filozofskim koncepcijama, naročito kod Empedokla, i u ponekim partijama atičkih tragičara. Pre nego pređemo na čisto čovečansku, ili bar pretežno čovečansku oblast — jer kod Grka ova skoro nikad nije potpuno odvojena od kosmičko-božanske — moramo i na stupnju spekulacije potražiti božanstvo najsrodnije Erosu. Afrodita, starija po kultu i po ulozi u poeziji (Homer), u spekulaciji je kasnije vidna, ideološki je kasnije razvijena: tek oko 500. U spekulaciji, ona prestavlja u glavnom dva principa: univerzalnu plodnost i univerzalnu harmoniju; kod Parmenida ona je kao majka postajanja, *Γένεσις*, i najstarije sudbinsko božanstvo. U kasnijoj spekulaciji o ljubavi, ona će ostati gospodarica ljubavnog uživanja, kao izvora plodnosti, i priateljstva, *φιλία*, kao harmonije duša. U poeziji ona ne samo da ne gubi svoj značaj, kao čisto ljubavna, »afrodisiska« strast, nego se još produbljuje u osećajnost, koju čak smemo nazvati, sa novom niansom, sentimentalnošću: kod Mimnerma i u himni Afroditi, u kojoj je izведен vanredan spoj univerzalne Afrodite i skroz sentimentalnog shvatanja ljubavi. Homerska *φιλότης* je dobila nov smisao, — da li spontanim porastom intenziteta, kao što ga zamišljamo kod Arhiloha, ili pod uticajem razvoja božanstva Erosova, kao što ga pretpostavljamo za Sappu i Ibiku? U većini naših starijih lirske spomenika, pa i u tragediji, ona se javlja manje-više uporedo sa Erosom, ostajući većinom širi pojam, i starija od Erosa. I pored oprečnosti koju su kasniji pisci često među njima naglašavali (prvi bi bio Alkman) oni su ostali bliski do kraja Antike, do hermetike i Plotina. Svojim unutarnjim značajem, Eros je pretekao Afroditu, ali se nije od nje odvojio.

Najviši spekulativni značaj Afrodite, njen izjednačenje sa harmonijom kosmosa, već je pripremljeno u kultu: u Tebi, gde je Harmonija poštovana kao hipostaza Afrodite (kao njena čerka, po Hesiodu^{126a}), i na Samotraki, gde je postojao verovatno poreklom tebanski kult Afrodite-Harmonije. Njihovu međusobnu vezu, odnosno jednakost ističe i Aishil¹²⁷. Iz univerzalnih elemenata svetlosnih (Uranija je kao boginja neba ujedno i boginja njegove harmonije) i afektivnih (ljubav koja sjedinjuje) mogla je vrlo prirodno da se razvije pre-stava o Afroditu koja je ujedno harmonija kosmosa i simbol slove među ljudima, pa kao takva postala je socialno, i čak političko božanstvo već u Tebi; njoj je vrlo srodnna rimska Concordia, koja je vrlo rano izjednačena sa Venerom¹²⁸, među ostalima naročito izrazito kod Lukrecija. Grčku harmoniju obično dele na kultsko božanstvo, tebansko-samotračku Harmoniju¹²⁹, i na pojmovno, alegorisko božanstvo, blisko Homonoji i Eunomiji; ali alegorisko božanstvo je verovatno u vezi sa kultskim, mada ne u onako bliskoj kao orfičko-platonski Eros sa tespiskim.¹³⁰

Međutim, ulazak ove Afrodite-Harmonije u spekulaciju nije nimalo jasniji od ulaska Erosova, mada je besumnje pozniji. Nalazimo je prvo u staroj spekulaciji koja sva ima veze sa orfizmom; no kako težište užeg orfizma nije bilo na ženskom božanskom principu, ne znamo koliko je u njoj orfičkih elemenata. Njene glavne funkcije nalazimo još izdvojene kod najstarijih mislilaca: kod pitagorejaca i Heraklita imamo je samo kao kosmičku harmoniju, kod Parmenida kao princip postajanja; tek Empedokle spojio je u svojoj Filotes univerzalnu plodnost i univerzalnu harmoniju.

Mada ne obuhvata i harmoniju kosmosa, Parmenidova Γένεσις¹³¹, majka Erosa, ima široke razmere i složeno biće. Ona je, kako rekosmo, središte svih suprotica, fizičkih i duhovnih, koje su sve obuhvaćene prasuproticom svetlosti i mraka¹³². Nju zovu još i mnogim drugim imenima, kao Anankom i Afroditom. Često se smatra da ovo poslednje ime potiče iz nekog nesporazuma Plutarhova¹³³; ali ništa ne stoji na putu da je shvatimo kao sudbinsku Afroditu, kao Afroditu-Ananku, koja je ujedno i Genezida, kao Eileitija¹³⁴. Kao Eileitija, ona je bliska Hekati, mesečnoj i htionskoj; i tako O. Kern¹³⁵ smatra, kako smo gore nagovestili, da je prototip ove »beskrvne δαίμονα« orfička mati Noć. O. Gilbert¹³⁶, na osnovu neizvesnog odl. 20, shvata je kao Afroditu-Persefonu. Sasvim je moguće da je Parmenid nju sukcesivno nazivao svim tim imenima, kao što je Empedokle raznim imenima obasiao svoju Filotes; a nazivao ju je Afroditom svakako i kao majku Erosa, — tim pre što izrično veli da je njena funkcija u izazivanju plodnosti¹³⁷. Ipak ona ostaje u prvom redu sudbinska prasila,

iniciator postajanja (a ujedno i propadanja), koja tek mora da stvori Erosa, oličenje svetlosti, kao demiurga kosmosa. Svakako je Parmenid podelio funkciju Genezide i Erosa; i dok je njemu ostala funkcija pokretačka i demiurgiska, ona je ostala sila sudbinska i predživotna, mistična »Majka«, a ne životna ὀρμή i nadživotna harmonija. Životni nagon i harmoniju je spojio u svojoj Filotes tek Empedokle; a samu kosmičku harmoniju, odvojenu od životnog nagona, nalazimo kod pitagorejaca i kod Heraklita.

Njihova bezlična harmonija ne spada doduše u krug mitskih bića i oličenih kosmičkih sila, kao Parmenidova Genezida i Empedoklova Filotes; ali kod ovih starih mislilaca i apstraktne prestave imaju često izgled mitske hipostaze; a uz to, njezina uloga bar delimično odgovara ulozi Empedoklove Afrodite. To je vrlo jasno osetio Platon, i stoga je pomenuo Empedoklovu Filiju i Heraklitovu Harmoniju u jednom dahu, supstituišući za Heraklitove termine: *πόλεμος* i *ἀρμονία*, Empedoklove: *νεῖκος* i *φιλία*¹³⁹. Tekst iz Sofista je doduše sav u aluzijama, ali je jasno da se na njih odnosi¹⁴⁰, i veoma je značajan svojim karakteristikama ova dva mislioca. — Srodnost između Heraklitovog i Empedoklovog shvatanja dvojnih kosmičkih principa jasno je istakao i jedan naš helenist, Laz Kostić, u svojoj knjizi »Osnovno načelo«¹⁴⁰; samo što on, prema nekim tadanjim istraživačima (služio se Muhahovom zbirkom Fragmenata grčkih filozofa), veruje u prioritet Empedoklov, i njegov uticaj na Heraklita; ipak je tačno osetio da veza među njima nije samo slučajna unutarnja srodnost, no da su oboje pod uticajem jednog duhovnog kruga.

Da je učenje o harmoniji kosmosa pripadalo već najstarijim pitagorejcima, možemo zaključiti i pored svih teškoća koje su u vezi sa ovim pitanjem; i mada je pitanje koliko je od učenja poznih pitagorejaca, naročito Filolaosa, osnovano na starim tradicijama »škole«, jedno od najtežih u istoriji grčke filozofije, ipak možemo već za početak 5 veka pretpostaviti kod njih učenje o brojevima, koje sadrži u sebi i učenje o harmoniji; (po Aristotelu, Metafizika I 5, oni smatraju da je nebo »harmonija i broj«.) I kod Alkmajona, koji nam važi kao Pitagorejac, možemo, pored učenja o suproticama, s puno prava pretpostaviti i učenje o božanskoj harmoniji¹⁴¹; a verovatno je početkom 5 veka razvijeno i učenje o harmoniji sfera.¹⁴²

Kao i Heraklitova, i pitagorejska harmonija je dvostruka: ona obuhvata i same elemente harmoničnosti, i ono što ih spaja sa njihovim suproticama. Čak je verovatno da se pitagorejsko učenje o brojevima i harmoniji razvilo iz učenja o suproticama; jer za njih brojevi prikazuju nizove suprotica.

Ovo učenje o suproticama nije, po Rajnhardu, poteklo od samih pitagorejaca, nego od Parmenida¹³, i od njega je došlo kako pitagorejcima, tako i Heraklitu. U fragmentima Parmenidovima još ne nalazimo da se iz učenja o suproticama razvilo i učenje o harmoniji; kod Empedokla, harmonija je samo jednostruka: jedan član u nizu suprotica (na pr. odl. 122, 2), ili, kad je najšire shvaćena, sklad kosmosa i svih bića, kraj kojeg ipak stalno, ma samo u moći, postoji raspra. Samo kod pitagorejaca i kod Heraklita ona je veza i jedinstvo suprotica.

Mi smo već maločas nagovestili da te zajedničke crte između Heraklitova i pitagorejskog učenja o harmoniji verovatno nisu slučajne, no da potiču iz nekog stvarnog odnosa. Taj odnos bi mogao biti pitagorejski uticaj na Heraklita; a jedina ličnost za koju bismo mogli vezati taj uticaj bio bi Alkmajon.¹⁴ Ali o tome možemo samo nagađati. No i kad bi se taj uticaj mogao dokazati, to ne bi umanjilo bitnu originalnost Heraklitovu, ne samo zbog jedinstvene snage njegove mislilačke ličnosti, nego i zbog sasvim novih veza u kojima se javlja njegova harmonija. Jer ne samo što njegovo učenje o koincidenciji suprotica, po kome, prema Platonu, *διαφερόμενον* (γὰρ) δεῖ ξυμφέρεται, ima sasvim drugu dinamičnost i plastiku no pitagorejsko, nego je i samo značenje te koincidencije kod njega novo. Jer dok je kod pitagorejaca i ta šira harmonija ipak samo stvarni odnos među suproticama, onaj koji održava kosmos¹⁵, kod Heraklita je ona odnos suprotica u logosu. Naime, raspra i harmonija (t.j. vidna, nama poznata harmonija) slivaju se u jednu višu harmoniju, nevidnu za nas, a vidnu samo za logos. Jer svakako je to smisao slavnog odlomka 54: »Nevidna harmonija jača je od vidne«.¹⁶ Vidna harmonija je ona koja i nama izgleda harmonija, nevidna ona koja se manifestuje na višoj, nama nepristupljivoj ravni, mada se svagda stvara oko nas, iz sklada svih suprotica. I kao što je za nas vidan suprotni sklad luka i lire, za boga je vidan i sklad koji je za nas nevidan: to je *ἀρμονία ἀφανῆς*, — kao što je pred njim sve pravično, i ono što nam se čini pravičnim, i ono što nam se čini nepravičnim¹⁷. — Sa ovim Heraktilovim učenjem o dvostrukoj harmoniji u tesnoj je vezi njegovo učenje o dvostrukom logosu koji je ipak jedan, i u kome je svagda aktuelna diferencija jednog i ujedinjenje differentnog. I kao što njegova harmonija obuhvata u sebi i Afroditu Empedoklovu, njegov logos obuhvata i Erosa-demiurga: pokretački organj i tvorca jedinstva.

Afroditu Empedoklova je uži pojam no transcendentna harmonija Heraklitova, ali kod njega je ona u drugom smislu dvostruka: ona je kosmička i čovečanska, i kao takva, ona

je tvorevina vrlo značajna. Uopšte je Empedokle, i pored svih kritika koje je izazvao, jedna od najprivilačnijih figura Antike, smeo i dosledan mislilac, i pesnik visokih kvaliteta — mada ovo poslednje nije priznao Aristotel.¹¹¹ A u tome je za nas najveća originalnost Empedoklova: u slobodnom i sve-sno-pesničkom izražavanju filozofskih zamisli. Jer stari teogoniski pesnici bili su još mitski vezani; Parmenida je sputala značajnost sopstvenih misli; Heraklitov izraz je samo konkretan u svojoj oblasti, bez namernog prelaženja u čisto pesničku; i tek kod Empedokla imamo to prelaženje u pesničku oblast kao glavnu oznaku stila. Na njegov stil je u tome pravcu svakako uticala orfička poezija; i mada taj uticaj sada ne smemo precizirati kao uticaj rapsodske teogonije, kao što je činio O. Kern (v. bel. 255), možemo konstatovati da je svakako postojao, i da bi zaslužio detaljno ispitivanje. Rapsodijama je blizak i sam način kako Empedokle mitizuje kosmičke principe i intelektualizuje božanstva¹¹²; a to je oboje učinio u svojoj Afroditi. Ona je i oličen kosmički princip, i intelektualizovano božanstvo, i besmrtni nagon elemenata, i Filotes koja spaja ljude, i najviša Harmonija u čijem naručju počiva Sfairos, ujedno središna sila elemenata »koju treba posmatrati umom a ne diviti joj se očima«, i Κύπρις βασίλεια, carica Zlatnog veka i zaštitnica zverinja kao u homerskoj himni. On ju je odvojio samo od sudbinskih veza Parmenidove Genezide, jer je ona jedino princip dobra¹¹³: njegova Harita (da li sama Afrodita?) mrzi nepodnošljivu Ananku (odl. 116)¹¹⁴ — mada su i Harite stara sudbinska božanstva. A u feminiziranju principa dobra otiašao je dalje od Parmenida: sasvim je eliminisao Erosa, prenevši mnoge njegove funkcije na Afroditu. To je bilo dosta čudno njegovim helenskim tumačima; zato je i Plutarh rekao: jer kad čuješ kako Empedokle govori »nu posmatraj umom...«, znaj da to govori o Erosu¹¹⁵. U tome je svakako bila jedna važna novina Empedoklove Filotes što je on želeo da ona spoji Afroditu i Erosa, nagon elemenata i stvaranje kosmičkog jedinstva. Šta ga je navelo da izvrši tu transpoziciju Erosa u Afroditu, za to možemo pretpostaviti mnoge motive, ili, bolje reći, sklop mnogih motiva: uticaj starih kultskih i mitskih prestava; uticaj pitagorejske i Heraklitove harmonije; želju da stvori jedinstven protuprincip raspri; možda i želju da istupi nečim novim nasuprot orfičkom Erosu; i najzad, kao najdublji od svih motiva, izbjeganje starih matrijarhalnih sila, onih koje su stvorile maloazisku Kibelu, kod Empedokla uticale na feminiziranje pozitivnog kosmičkog principa, u hrišćanstvu se oličile u Madoni, i najzad, posle toliko vekova, našle svoj definitivni izraz u završnim stihovima Fausta, po kojima je simbol sveopšte ljubavi **das Ewig-Weibliche**. — No

pored svih ovih opštih motiva za feminiziranje praprincipa, odnosno prenošenje funkcije Erosove na Afroditu, možemo naći kod Empedokla još jedan sasvim posebni, koji potiče iz pravca njegove filozofije. Eros je obično središni princip u monističkim koncepcijama, jedinstvena arhe koja stvara ceo kosmos, dok Empedoklova Filotes vodi samo Sfairosu, stvara jedinstvo samo u pravcu koji je protivan raspri.¹⁵³ Verovatno je Empedokle htio da obeleži i istakne naročiti karakter ljubavi u svojoj dualističkoj koncepciji, i da izbegne Erosa koji je već bio izrađen kao nosilac monističkih tendencija. Doduše, kod Parmenida su mu bile suprotne sile mraka i neživota; no ove su, kako smo naglasili, bile manje više samo negacije, prestavljalje lišenost svetlosti i života, dok je Empedoklova raspra aktivan razvojni princip, mada vodi razjedinjavanju. Sam dualizam Empedoklov je doduše izazvao ozbiljnu kritiku Aristotelovu¹⁵⁴; no on je ipak jedna nemilostivo stroga koncepcija, »sa genialnim odstranjivanjem svake teologije«.¹⁵⁵ Dakako da je očevidna razlika prema dualizmu Zoroastrovu¹⁵⁶; jer dualizam Aveste je dinamičan, dok kod Empedokla nema borbe¹⁵⁷; ljubav i raspra kod njega u stvari koegzistuju, ne u jednom višem jedinstvu, kao kod Heraklita, nego u izvesnoj čisto vremenskoj ravnoteži. Ali to ne umanjuje dualistički karakter Empedoklove koncepcije; jer i kad bismo shvatili Sfairos kao čisto duhovno jedinstvo¹⁵⁸ iz kojeg ima posle da emanira svet pod uticajem raspre, vidimo da njega posle potpuno nestaje, i ostaje samo princip filije u elementima, koji će opet njemu dovesti, — dok je u monističkim sistemima sama emanacija delo božanstva, koje ostaje i postoji i dalje, ma se potpuno slilo sa svetom. Toliko je jasno, iako mi inače ne znamo bliži odnos Afrodite i Sfairosa, — a to je jedna među mnogim teškoćama u tumačenju Empedoklova sistema. Pesničke slike koje označavaju taj odnos vrlo su visokog kvaliteta; na pr. ova:

οὐτως Ἀριστονίης πυκινῶ κρύφω ἐστήρικται

Σφαιρος κυκλοτερής μονή περιηγέτι γαίων.

A o jednom drugom momentu kaže:

ἢ δὲ Χθώ

Κύπριδος ὄρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν...

slikom koja seća na zaliv kod pećine nimfa na Itaci, gde brodovi miruju i nepričvršćeni. No iz ovih, i drugih sličnih figu-

rativnih izraza ne možemo dozнати да ли је Sfairos потпуни израз Harmonije, dakле у извесном смислу идентичан са njome, (koliko se može znati, on je njezino delo¹⁵⁹, i ona ga ispunjava svega — odl. 35 — a ujedno, prema slikama, i obuhvata) ili simbol kosmosa pre postajanja, dakле širi pojam nego li same Filotes. A još manje znamo kakav bi bio odnos i Kipride i Sfairosa prema »svetom umu«, gospodaru blaženih duša у »Očišćenjima«.

Pitanje зашто је Empedokle Erosa potpuno zamenio Afreditom (у наšим odlomcima dolazi само jednom Potos), nije samo kosmolоško, nego je i psihološko: jer on nije само Erosa — Demiurga zamenio Afreditom — Harmonijom, која је уједно и богinja плодности, nego је и ljudsku ljubavnu čežnju, ἔρως, zamenio starom homersком φιλότης. Svakako је tome главни razlog njegova metafizička koncepcija; па ipak, pored sve njezine važnosti, ne može se zaboraviti da je Empedokle mislilac sa jakom humanitarno-antropocentričnom tendencijom, i svakako му је bilo stalo da definiše ne samo kosmički princip, nego i ljudski osećaj. Jer on naročito ističe да је ista Filotes у elementima i u ljudima, да је kosmička i чovečanska ljubav једна; шта више, он наглашава svoju originalnost u tome pronalasku¹⁶⁰. Da je to jedinstvo nagovestio već Hesiod u navedena tri reda Teogonije, то је svakako znao i Empedokle; no on je naglašavao svoju originalnost s obzirom na sve posledice koje su se za njega razvile iz tog jedinstva. Koliko су one značajne, najbolje ћемо izraziti rečima Laze Kostiћа: »Proširenjem svog osnovног načela o pojавама prirode... na milost (φιλότης) i mržnju (έχδος), Empedokle је први отворио put pokušaju да se природни закони примени на unutarnji живот чovekov, на појаве duše и duha«.¹⁶¹ I tako moramo verovati да је on prikazao taj princip као filotes ne samo под uticajem svoje kosmolоške koncepcije, nego и zato што га је zbilja tako shvatao. A у tome је очевидан извесни arhaizam u shvatanjima Akragantinca. Jer pored sve duboke čežnjivosti Mimnerma i himne Afroditi, тек Eros 6 veka je stvorio sve mogućnosti daljeg osećajnog razvoja. U tom pogledu, mada je od njega mnogo »mekши«, Empedokle је arhaičniji i od samog Pindara. Njegova filotes је u prvom redu elementarni nagon i afrodiziska slast; tako је on na pr. izrazio ljubavno spajanje elemenata, 162:

σὺν δὲ βῃ ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.

Ali ona je ujedno oplemenjena uticajem filofrosine u pravcu najšire ljubavi među stvorenjima; ona je postala

ἡ πιοφρῶν φιλότητος ἀμέμφεος ἀμβροτος ὄρμή.

Stoga K. Joel s pravom govori o mekom srcu Empedoklovu.^{162a} Na taj način, Empedokle je svojom filijom, sveopštom ljubavlju među stvorenjima, stvorio prvi filozofski uzor hrišćanske ljubavi, agape; a u isti mah, on je izveo zaista jedinstven spoj »čovekoljublja« i erotike. I zato je, sa gledišta najšire čovečnosti, one »kojoj ništa ljudsko nije tuđe«, Empedoklova ljubav, u kojoj je spojena filotes i filofrosina, ljubav afrodizijska i čisto čovečanska, mnogo bogatiji pojam od hrišćanske. I mada je ona u Grčkoj potisnuta još značajnijim razvojem Erosa, ponekad je unošena u koncepcije gde je prvo bitno on vladao, na pr. u kosmogoniju koju je Apolonije sa Roda stavio u usta Orfeju.¹⁶³

Empedokle obasipa svoju Afroditu mnogim epitetima, naziva je od milošte raznim imenima; na prvi pogled se čini da ih meša bez odredene svrhe, no on ih u stvari bira sa naročitim niansiranjem. I on naglašava dvostruku, kosmičku i čovečansku Afroditu (odl. 17, st. 20—22):

καὶ φιλότης ἐν τοῖσιν, ἵση μῆκός τε πλάτος τε,
—— — — — — — — — — — — — — — —
ἡτις καὶ ὑνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις.

Ali ona je dvostruko dvostruka. Već smo rekli da je ona kao kosmička sila i vihor elemenata i harmonija Sfairosa; a kao sila čovečanska, i ljubavno uživanje koje vodi plodnosti: φιλότης i γνῶσσήν, i prijateljska odanost: φιλία i φιλοφροσύνη. Ove dve njene glavne strane bile su, kako smo naglasili, razvijene već kod Homera; one su ostale njene glavne crte i u poznijoj ljubavnoj spekulaciji. A videli smo da je kod Empedokla obeležena i njena treća oblast, oblast između kosmičke i lično-čovečanske, — socialna: ona je kod njega carica Zlatnog veka, sveopšta ljubav među stvorenjima. Tu zamisao je svakako on prvi filozofski razradio; ipak postoji mogućnost da je Kiprida, carica slasti, postala i carica sveopštег prijateljstva već u nekom ranijem mitu o Zlatnom veku, još pre Empedoklovih »Očišćenja«. Imenom svoga tebanskog i samotračkog kulta, i mnogim elementima svoga bića ona izgleda za to predodređena; na pr. svojom ulogom u svetoj svadbi u prirodi; a otuda pa do univerzalnog sklada svih bića samo je jedan korak. I zato se moramo upitati ko ga je prvi učinio.

Postoje doduše razne zamisli o Zlatnom veku i o univerzalnom skladu svih bića koje nisu u vezi sa boginjom ljubavi; ali mi možemo odvojiti jedan naročiti oblik te zamisli koji je tesno s njome vezan. I mada on s jedne strane upućuje na maloazisku Kibelu, zaštitnicu zverinja, u svom pesničkom i spekulativnom obliku prikazuje nam se kao grčka zamisao.

Kiprida kao carica Zlatnog veka je u tesnoj vezi sa prestavom »svete svadbe« neba i zemlje; jer ona je, kako rekosmo, delo njezino i Erosovo. Koliko nam je poznato, pored aluzija na nju kod Hesioda (Teogonija, st. 105-6), ta star prestava prvi put je prikazana u najranijoj orfičkoj teogoniji, kao sveta svadba Zevsa i Here, a zatim je dvaput travestirana: od diaskeuasta XIV pesme Ilijade, i na kraju Aristofanovih Ptica; filozofski je sublimirana kod Ferekida, u svadbi Zasa i Htonije. Što je za nas tu naročito važno, to je učešće cele prirode u njoj, i uloga, pri tome, ljubavnih božanstava. U krotonskoj teogoniji su besumnje učestvovala oba; Erosa zatim nalazimo kod Ferekida i Aristofana; no kod diaskeuasta XIV pesme Ilijade, mada tu dolazi i apelativni eros, akciju vodi Afrodita; a ona je zatim, kao što ćemo videti, preovladala u vezi sa tom prestavom. Sveta svadba je doduše igrala ulogu i u poznjem orfizmu^{163a}, ali ona nije za nj važna kao mnogo uža ali mnogo duhovnija prestava kosmogoniskog Erosa. No zato se ona, u vezi s Afreditom, često pominje u tragediji (v. niže), a najviši filozofski izraz je dobila kod Empedokla, u vezi elemenata koja je delo Afreditino.

A ta veza nije ostala samo životvorna, nego je postala i etička i socialna. Možemo pratiti njen razvoj od XIV pesme Ilijade, gde u svetoj svadbi Zevsa i Here učestvuje zemlja, koja pod božanski par stere cveće i bujnu travu (st. 346-8), do 4 homerske himne, gde u svetoj svadbi Afrodite i Anhiza učestvuje također gora Ida, majka zverinja: Afrediti, koja ide na ljubavni sastanak, umiljavaju se zveri sivi vukovi i ljuti lavovi, a ona ih spaja ljubavnom žudi. Kod Empedokla je učinjen korak ka etičkom; jer dok su u himni zveri pripitomljene i spojene afrodisijskim nagonom, u „Očišćenjima“ su spojene plamenom filofrosine. Ali slika je i tu ista kao u himni: carica Kiprida okružena je pitomim zverima.¹⁶⁴

Jasna je veza Afrodite kao iniciatorke svete svadbe sa Afreditom himne, zaštitnicom zverinja. Za ovu je međutim odavna postavljeno pitanje maloaziskog uticaja, jer ta Afredita je vrlo bliska Kibeli, čija je klasična funkcija zaštita zverinja; o toj funkciji govori na pr. i 14 himna, Εἰς μητέρα θεῶν, gde se također veli da joj se sviđa λύκων κλαγγὴ χαροπτῆν τε λεόντιων. Na osnovu ovoga zaključio je R. Tile, u svojoj raspravi o 4 himni, da je tu zaštita zverinja, funkcija Majke Idejske, prenesena na Afreditu Trojsku.¹⁶⁵ To je svakako vrlo verovatno, ali to nije morao učiniti tek pesnik himne; u svakom slučaju ta crta, bitna za Kibelu, nije ni u kakvoj opreci sa grčkom Afreditom; a uz to, ona i nije njena jedina crta u himni: Uzener je pokazao da je Afredita himne, boginja Ide ujedno i mesečna boginja.¹⁶⁶ Za nas je ovde najzanimljivije pitanje da li su na ulogu Kipride kao carice

Zlatnog veka uticali ovi maloaziski elementi, i da li je ona imala tu ulogu već u nekoj orientalnoj religiskoj spekulaciji; ali na to nam je nemoguće odgovoriti. Zatim: da li je postojao uticaj ovih maloaziskih motiva na grčku religisku spekulaciju, i da li je Empedokle poznavao samu himnu. Na ovo možemo odgovoriti samo pretpostavkama. Moguće je da je negde u kultskom krugu Afrodite motiv zaštite zverinja spojen sa motivom o Zlatnom veku, i da je to nagovešteno u himni; a s druge strane, sasvim je verovatno da je himna direktno uticala na Empedokla. Ona svakako nije poznija od početka 5 veka; a Empedokle ju je lako mogao poznavati, jer znamo da je bio ὄμηρος, i da je pisao προίμιον Apolonu.¹⁶⁷ Dakako, etička i mistička transpozicija koju je izvršio vrlo je duboka, i upućuje nas u drugom pravcu.

Motiv Zlatnog veka svakako je negovan i u užem orfizmu; R. Ajzler misli da je on valjda od početka vezan sa Orfejem.¹⁶⁸ On je tu u vezi sa diadohijom božanskih vladara, koja je bitan deo teogoniske koncepcije orfičke.¹⁶⁹ O pokolenjima imamo srazmerno malo fragmenata¹⁷⁰; pogotovo ako hoćemo da antropogoniju dovedemo u vezu sa kosmogniskim periodom vlasti Fanesove, upućeni smo na kombinacije. Za teleologiju orfizma, to su bili uski okviri; njegova kosmogonija i eshatologija težili su u bezgranično, i tako bacili u zasenak mit o pokolenjima i o Zlatnom veku. Ipak je verovatno da se Empedokle oslanjao i na njihove tradicije, — pored uticaja astralnih, svakako orientalnih, koncepcija o kružnom povraćaju perioda; tako Ajzler tumači njegov odlomak 128, st. 7 i dalje.¹⁷¹

Prema svemu ovome, potpuno je opravdano mesto koje Zlatni vek Kipridinog carstva zauzima kod Empedokla, — nasuprot Celeru, koji smatra da mu nema mesta u njegovu sistemu.¹⁷² On je u savršenom skladu sa kosmičkom i duševnom funkcijom Empedoklove Filije, i mi verujemo da je ušao u „Očišćenja“ još više kao simbol te njene funkcije, no radi učenja o svetinji života i samih životinja.

Prestava Afrodite, koju je Empedokle razvio u tri pravca: u lično-osećajnom, kosmičkom i socialnom, — iだlje se granala u tim pravcima. Lično-osećajni možemo videti u naglašavanju filije, ljubavnog prijateljstva kod sokratičara (Antisten, Ksenofon) i kiničara (Zenon, Hrisip); a nalazimo je i kod Platona, kako u prvim njegovim erotološkim spekulacijama, u Lizisu, tako i u poslednjim, u Zakonima. Natorp tačno primećuje da se nije izgubila ni u delima srednjeg perioda Platonova die *Gemeinschaft von Seele zu Seele, die Philia, die mit dem Eros nicht identisch, doch eng verküpft, und in ihm stehts mitgedacht ist.*¹⁷³ I ma koliko da je kasnije u spekulaciji naglašavan kontrast između erosa i

filije, mi nalazimo amor kao filiju i harmoniju i kod latinskih erotičkih pesnika; R. Rajcenštajn¹⁷⁴ ističe značaj pojma Concordia u ljubavnoj poeziji rimske, čak i kod Propercija: tu je concordia pratileca ili zamenica Amor-a; otuda je i Katul osetio u istom osećaju mogućnost za suproticu između amare i bene velle. — Kosmičku i socialnu ulogu Afrodite, koja u književnosti potiče od Empedokla, možemo također pratiti u poeziji, u spekulaciji, i u jednom još širem krugu. Cisto književno, njena uloga je naročito vidna u rimskej poeziji, od Lukrecija do Venerinog Bdenja. Majka Eneada i pokretačica svete svadbe kao u himni, ona je kod Lukrecija, kao i kod Empedokla, stvoriteljka i čovečanskog sklada i kosmičke harmonije, kao prava Uranija koja se nadnosi nad raspru (ovde Mavors) celim svojim telom, kao nebesni svod (I 38—40):

**hunc tu, diva tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.**

Kao boginja života i plodnosti, ona je i kod Lukrecija drevna, opšta Genesis; a kao boginja proleća i slasti, ona je Γηδοσύνη — Voluptas. Motiv proletnje boginje je tu još više naglašen nego kod Grka; a sasvim preovlađuje u poznom melanholičnom proleću Venerinog Bdenja, — dok je kod Vergilija (Georg. III 242 s) obrađen skoro samo fiziološki. Uopšte se u celoj veličanstvenoj al fresco slici Lukrecijevoj osećaju mnogi novi momenti, — čak, ako se ne varamo, i uticaj helenističkog slikarstva. Ali presudno je da je i posle skoro 400 godina Afrodita zadržala u spevu o prirodi isto mesto koje je imala u 5 veku, mada, zbog različnosti sistema, i zbog različnog shvatanja same ljubavi kod Lukrecija, ona nije ušla u organski sklop speva, te se javlja donekle van njega, u himničkom prooemium-u, kao sjajna, demokritovska teofanija. — Mnogo pozneje, u spevu Nonosa, nalazimo Harmoniju kao ličnost odvojenu od Afrodite; ali u toj Harmoniji sadržani su mnogi elementi koji pripadaju prestatvama o Afroditi, koja je ujedno nebesna harmonija: Uranija, i političko-socialna sloga: Homonija-Konkordija. Oba ta elementa naglašena su u 41, 333-4: (Afrodita govori Harmoniji)

αλλὰ δίκην αλέγιζε καὶ ἀριουνίην πόρε κόστιω,
·Αριουνίη γεγαυῖα βιόσσοος...

A Harmonija oslovljava Afroditu (41, 315—16):

ρίζα βίου Κυνέρεια φυτόσπορε, μαῖα γενέθλης,

ἔλπις δὲ οὐ κόσμοιο...

Dakle, Nonos je odvojio generativno-životni princip od kosmičkog sklada; ipak njegova Kitereja ostaje i ona koja zapoveda Moirama: τεῆς ὑπὸ νεύματι βουλῆς... κλώθουσι...Μοῖρα, a s druge strane, Harmonija je παμμήτωρ (41, 277). Neognaničeno raspredanje mitološko-alegoriskog tkiva kod Nonosa ipak može: da otkrije osnovne stare pravce. — U glavnom dakle stalno vlada tendencija da se u Afroditi spoji moć životodavna, i moć harmonije; o ovome imamo mnogo primera iz poznate Antike.¹⁷⁵

Socialna funkcija Afrodite u vezi sa Zlatnim vekom naglašena i u Lukreciju, prelazi ponekad na Erosa. R. Ajzler¹⁷⁶ navodi u ovoj vezi partiju iz Zenona iz Kitiona, po Atenaju XIII 561 s, gde je reč o utopističkoj zemlji: ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη τὸν "Ἐρωτα δὲν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῇ πόλεως σωτηρίαν. No na Zenona je besumnje više uticala politička uloga kulta Erosova, no prestava o Zlatnom veku u vezi sa božanstvom ljubavi. Ovome bi trebalo dodati i navod kod Lidusa, de mensibus IV 73, o nekom tobōžnjem mističkom imenu Rima, Eros: ὥστε πάντας Ἐρωτι θείω περὶ τὴν πόλιν κατέχεσθαι.

Po samom karakteru Empedoklove filofrosine, i po svim ovim njenim kasnijim grananjima u Starom veku, očita je dakle izvesna njezina bliskost sa hrišćanskim agape; u svakom slučaju, i pored apstrahovanja afrodiziskog momента u hrišćanskom pojmu, ona je ovoj bliža no Platonov Eros. A kao i sam njen karakter, tako je i njena veza sa Zlatnim vekom zajednička Empedoklu i hrišćanstvu. Grupe konstataju da je prestava Zaltnog veka bila među glavnim postrekačima hrišćanstva¹⁷⁷; treba dodati, u vezi sa ideologijom sveopšte ljubavi koju je prvi izradio Empedokle.

Bliska Empedoklovoj je i Afrodita kako je ponekad prikazuju tragičari; ali budući da je oni, kao i lirika 6 veka, ipak u glavnom prikazuju u odnosu prema ljudskim strastima, to vidimo u tragediji jednu naročitu vezu kosmičke i čovečanske Afrodite, koja nam ponekad otvara sasvim nove perspektive. Doduše, ne poznati odl. 44 iz Aishilovih Danaiida¹⁷⁸, drame u kojoj je Afroditi pripadala važna funkcija i u ekonomiji same radnje. U tome odlomku prikazana je sveta svadba neba i zemlje; u mesto imena Zevsa i Here, kao u Ilijadi, ili Zasa i Htonije, kao kod Ferekida, upotrebljeni su ovde sami apelativni nazivi οὐρανός i γαία. I ta sveta svadba je delo Afrodite, a ona sama govori reči našeg odlomka. Izgleda da je ova partija u Antici smatrana kao opšte mesto,

te ju je skoro doslovno upotrebio i Euripid, odl. 890¹⁷; i tu je Afrodita samo majka postajanja, boginja životne plodnosti, immanentni princip spajanja elemenata. U osnovi, na to se svodi i partija o kosmičkoj Afroditu u Euripidovom Hipolitu¹⁸: ona je u elementima, u vazduhu i u moru i sve i svi od nje potičemo; ali ona je i među ljudima, i među bogovima. Verovatno je da je i u odlomku iz Danaida i u pomenutom odlomku Euripidovom dolazila na kraju slična konstatacija, odnosno naglašavanje jedinstva kosmičke i čovečansko-božanske Afrodite. Svadbu neba i zemlje, iz koje se sve rade, imamo i u odlomku iz Mudre Melanipe¹⁹; samo se tu ne nalazi kao iniciatorka Afrodita. Nestle²⁰ smatra da pomenuta partija kod Aishila, kao i partija iz Sofokla, koju čemo kasnije pomenuti, nadovezuje na Empedokla; ali se besumnje varala kad, na osnovu Apolonija Rodija I 494 i dalje, misli da su Empedoklovo učenje primili orfičari; naprotiv verovatno je da je Empedokle prestavu svete svadbe primio iz krotoniske teogonije. U toliko može da ima pravo Nestle da je to i orfička prestava; ali ona je starija od orfizma, i, kako smo gore rekli, potiče iz starih narodnih antropomorfnih shvatanja sveta, — mada je verovatno u staroj orfičkoj teogoniji prvi put opširno razrađena. Ipak, kao izvor Aishila i Euripida nije potrebno pretpostavljati ni stari orfizam ni Empedokla, no samo jednu opštu pesničku tradiciju.

Sasvim je drugi duh u Sofoklovu odl. 855.²¹ Tu je pojam Kipride proširen u sasvim drugom pravcu nego kod Empedokla. Doduše ona je i kod njega „nosilac mnogih imena“; ali ta imena nisu sva na jednoj liniji, kao kod akragantinskog pesnika, nego prestavljaju niz suprotica. Tu je Kiprida sveobimna boginja, u kojoj zajedno postoje suprotnosti, kao u bogu Heraklitovu; jer kao što je ovaj i dan i noć, i leto i zima, i rat i mir, i presičenost i glad²², tako je ona i smrt i neprolazna sila (životna), i bezumna strast i čista želja, i vapaj; u njoj je i zbilja, i mir, i nasilje. Što se tiče samog obuhvatanja suprotnosti, mi dakako osećamo da je sasvim drugo težište kod Heraklita, a drugo kod Sofokla: kod Heraklita je ono na krajnjem jedinstvu tih suprotnosti u bogu; kod Sofokla na samoj jačini suprotnosti²³. No mada kod Sofokla težište nije na skladu, ipak je mogućno da su ovi njegovi stihovi, ma i posredno, nadahnuti Heraklitom.

Mada je kod Sofokla naglašena i kosmička strana Kipride (ἔστιν μὲν Ἀιδηγ, ἔστι δέ ἄφθιτος βία) vidi se po idućim stihovima da je za njega polazna tačka bila njena psihička funkcija; uopšte nije čak ni izvesno da li u izrazu da je ona „smrt i neprolazna sila“ smemo videti oznaku njene kosmičke univerzalnosti, ili je to prosto širi izraz za njenu duševnu delatnost, koja vodi i u smrt, a daruje i neprolazni život.

Najverovatnije je da su ti stihovi nadahnuti tada već razvijenom idejom o psihičkom dvojstvu ljubavi, umerene i neumerene, mudre i bezumne, srećne i nesrećne, koje je tako često naglašavao Euripid; on ju je obično olicavao u Erosu koji je i εὐρυθμος i ἄρρυθμος¹⁸⁶; Sofokle je to jednim smelim potezom preneo na Kipridu, nju supstituisao za Erosa, kao i Empedokle. Sofokle je formulisao misao sa retkom širinom, tako da je teško odrediti granicu između psihičkog i kosmičkog; na taj način je Kiprida, koja je kod Empedokla sasvim jednostrani princip dobra, dobila opet izgled sudbinske Genezide, ušla u krug bogova sa dvostrukim i mnogostrukim likom koji prikazuju antinomiju sveta, kao Hades-Pluton, kao Dionis gospodar života i smrti: Zagrej i Lisej, kao Apolon uništيلac i spasilac.

Vidi se da je jedinstvo kosmičko-elementarne i čovečanske Afrodite, koje je Empedokle, polazeći od kosmičke, prikazivao kao svoj pronalazak, u tragediji dosta običan motiv, koji u glavnom služi da se istakne svemoć čovečanske Afrodite, i ujedno, kao u odlomku Sofoklovu, antinomija njenе prirode. Ipak su tragičari, poglavito Euripid, svoje misli o ljubavi razvijali većinom na dvostrukom Erosu; sem ovog značajnog odlomka iz Sofokla — značajnog i po bogatstvu psihologije i izražaja — ona nam se dakle i u tragediji prikazuje sa svojom najopštijom crtom: kao iniciatorka svete svadbe u prirodi. Kao Genezida, ona je često širi pojam, i starija od Erosa: u lirici 6 veka, kod Pindara, u tragediji; ali Eros, slobodniji od elemenata, duhovniji po svojoj kosmičkoj delatnosti, a kao prestavnik čežnje izrazitiji od Afrodite, u suštini prestavnice ispunjenja — daleko ju je natkrilio svojim razvojem u tragediji; šta više, izgleda da je on delom putem tragedije ušao iz mistične kosmogonije u najvišu spekulaciju.

Afrodita svete svadbe, Afrodita Harmonija, Afrodita Filija — to su najviši momenti njenog razvoja, i sva tri nalazimo kod Empedokla. Uticaj filije možemo pratiti od Platonovog Lizisa do hrišćanske agape; a sveta svadba prirodnih sila, u vezi sa kosmičkom harmonijom, postala je izvorom jedne važne struje mistike koja je po sredini između spekulativne i afektivne, i koju je najbolje nazvati naturalističkom, ili mistikom prirodne magije. Antropomorfno shvatanje kosmosa, i kosmičko shvatanje čoveka, t.j. čovek kao mikrokosmos, univerzalna kosmička simpatija, i na taj način stvorena mogućnost magiskog uticanja na prirodu, to su glavne oznake ovog pravca mistike¹⁸⁷; kasnije njeni tesni veza sa astrološkim shvatanjem sveta govori o jedinstvu kosmičke „simpatije“ sa zakonima kosmičke harmonije. Najstariji filozofski prestavnik ovog pravca mistike je Empedokle;

njega L. Kostić s punim pravom naziva „ocem svih naturalista”. No da bi se ovaj pravac mistike, naturalistički, potpuno razumeo, potrebno je izdvojiti ga od druga dva pravca: od mistike spekulativne, i od mistike kultsko-afektivne. Spekulativna mistika u krajnjoj tački potiče iz zamisli k o s m o g o n i s k o g E r o s a , a našla je svoj glavni izraz u platon-sko-neoplatonskom načinu mišljenja; kultsko-afektivna potiče od drevne kultske prestave s i n u s i j e č o v e k a i b o g a , koja je igrala važnu ulogu i u grčkom kultu klasičnog doba (na pr. brak Dionisa i Basiline o Antesterijama), i bila uopšte od velikog značaja u svim grčkim misterijama, mada je kod Grka bila više simbolska no mistično-afektivna, dok taj karakter preovlađuje u njoj u Egiptu¹⁷ i u Gnozi¹⁸; njena književna uloga pak počinje zapravo tek komentarima iz Pesmu nad pesmama, od Origena do Bernara iz Klervoa¹⁹, a kulminuje kod hrišćanskih mističarki, naročito kod sv. Tereze. Naturalistička mistika potiče od prestave s v e t e s v a d b e u s a m o j p r i r o d i ; i kao što u spekulativnoj mistici dominuje Eros, u ovoj dominuje Afrodita. Njen književni značaj počinje, kako rekosmo, Empedoklom, a vršak njenog razvoja je u Renesansu, kod Paracelza, Agripe i Bemea, kod Kopernika, Bruna i Keplera; a može se i mnogo dalje pratiti.²⁰ I kao u platonizmu, srećemo i u ovoj naturalističkoj mistici sklad antičkih i srednjevkovno-renesansnih tonova: Šekspirov Prospero govori o vlasti nad elementima kao čarobnjak „Očišćenja”, a Venera Brunova, »la bella madre del gemino amore«, nadovezujući direktno na Lukreciju, u osnovi je dvostruka Afrodita Empedoklova,

EROS I ČOVEK

Istovremeni razvoj ljubavne mistike i ljubavne lirike u Grčkoj mogao bi se najlakše objasniti srodnim raspoloženjem duhova oba pravca, koje je i u teološkoj poeziji i u novorodenoj lirskoj subjektivnosti dovelo do izvesne erotocentrične težnje ili, da se poslužimo izrazom Geteovim, do erotomorf-nog izgleda sveta. Jer ne može se poreći da je naročito 6 vek u Grčkoj doba opijeno ljubavlju, kao još samo 13 vek posle Hrista, na zapadu i istoku. Za ove moderne pojave možemo da nađemo i uzajamnu istorisku uslovljenost između teološke i subjektivno-lirske poezije, mada ih ni time ne možemo do kraja protumačiti; tako je sasvim opravdano ako tu istorisku uslovljenost tražimo i za grčki 6 vek, i pored toga što je ta istovremena koncentrisanost na ljubav u teološkoj mistici i subjektivnoj lirici psihološki objašnjiva i bez uzajamnih uticaja. Stvarni uticaj kao da potvrđuje slučaj sa Διὸς απάτῃ a naročito crte Erosa kao ličnog božanstva kod Alkmana i Ibika, kod Sapfe i Anakreona; no intenzitet ljubavi kao psihičke i fiziološke sile kod Arhiloha, ne samo bez oličenja u našim odlomcima, nego i bez unutarnje potrebe za oličenjem, kao da pobija pretpostavku da se govor ljubavi oslobođio tek pošto se razvio Eros kao božanstvo; — a također kao da je pobija i jedna treća struja u poeziji 6 veka, koju za nas prikazuju Mimnermos i himna Afroditi, duševno tako bliski i pored dosta velikog vremenskog razmaka (100 godina?); na tu duševnu ravan, i u isto doba, mislimo da smemo staviti ne samo ljubavni element u Aitiopidi (odnosno Amazonidi), nego i razvoj mnogih erotskih motiva oko starih mitova, naročito oko Ahila, pa uopšte ono interesovanje za erotske bajke koje nam je vidno tek u kasnijoj obradi, ali ga smemo pretpostaviti već za ovo doba prve probuđene sentimentalnosti.

Strast Arhilohova, odnosno njen pesnički izražaj, iznenaduje kao sve u ovoj čudesnoj pesničkoj figuri, i ako igde,

kod njega moramo videti sasvim spontan razvoj. On, koji nam se prikazuje kao jedan od prvih produbljivača homerske religije Zevsa, pre Solona i Aishila¹⁹¹, ne traži za svoju strast ni tumačenje ni pesnički izraz u božanstvu. Πόθος i φιλότητος ἔρως¹⁹², u odl. 84 i 112, prikazani su u svom psihofiziološkom efektu tako direktno, a ujedno tako pesnički, da možemo njegov uticaj na Sapfu, o kojem govori Horacije u poznatim stihovima¹⁹³, konkretizovati u uticaj pomenutih fragmenata na slavni Sapfin odl. 2, sa svojim prikazom fizioloških efekata ljubavi: »Ljubav koja se u srce upila, spustila mi je na oči gustu tamu«, možemo staviti uz celi Sapfin odlomak, a naročito uz ὀππάτεσσι δ' οὐδὲν ὄρημμα — što Katul prevodi sa: **gmina teguntur lumina nocte**. Da je Sapfo, a posle nje i cela grčka ljubavna poezija, pošla ovim putem, od kojeg nije bilo smelijeg ni ličnijeg, ne tražeći ni bitne ni dekorativne veze sa božanstvima, verovatno je da bi se psihologija ljubavi brže i dalje razvila u Grčkoj; ali bez božanskih simbola teško bi došlo i do unutarnje divinizacije ljubavi.

Kao Arhilohova strast, i Mimnermova čežnjivost je sasvim nov ton, prvi sentimentalni akcent grčke lirike, — **ein unendliches Sehnen ewig ungestillter Liebesglut**, kako kaže Eduard Majer. Mi je osećamo i u našim, tako malobrojnim odlomcima, a po onome što imamo, možemo nagađati da je razvijala te nove tonove u glavnom u senci homerske poezije, — mada je Mimnermos pesnik od ranga, i sloboden u dikciji: zlatna Afrodita je zaštitnica te ljubavi, koja je još potpuno vezana za život, i to za mladost; no ipak je njegova poezija oslobođila čežnju i žaljenje, i tako je istinu rekao Propercije:

Plus in amore valet Mimnermi versus Homero.

A čežnja i žaljenje, tako oslobođeni, verovatno su preko Mimnerma ušli u čisto homerski krug, u himnu Afroditi a možda i u Aitiopidu. U himni, mada je kritika stavljala tek oko 500, imamo i stvarnih bliskosti sa Mimnermom: naglašavanje vrednosti mladosti, i motiv Titona. — Pesnik himne nije originalan rečnikom i spoljnom frazeologijom, ali celina njegove concepcije je od velike draži, a značajna je i po spajanju drevnih kultskih i mitskih motiva sa jednom ne samo za ono doba modernom sentimentalnošću. U tom sklopu arhajske religijske motiva i homerske dikcije nalazimo akcente sentimentalnosti kojima je teško naći ravnih u starijoj grčkoj poeziji: gotovost Anhiza da plati životom ispunjenje svoje želje (st. 153-4; to će mnogo vekova kasnije formulisati Pausanija: samo čoveku ispunjenje ljubavi vredi koliko i život¹⁹⁴); i misao da čovek koji je osetio ljubav boginje nije više spo-

soban da živi (st. 189-90).¹⁹⁵ To nije padalo na um Homerovim junacima. Vilamovic nalazi u himni i osećajni odjek frigiske religije, odnos Kibele i Atis, **hellenisch herabgetönt auf eine üppige, durch Ausblicke auf das Naturleben geadelte Sinnlichkeit.**¹⁹⁶ Po religiskim osnovima himne trebalo bi da je tako; ali sam Vilamovic priznaje da u himni nema orgiazma. Na protiv, u njoj vlada sentimentalnost, a ton te sentimentalnosti je u osnovi Mimnermov, samo što ona tu mnogo dalje doseže. Mimnermos je želeo beskrajnu mladost radi ljubavi; pesniku himne ljubav izgleda pretežnja i od mladosti i od života. Prve reči Anhizove su izraz čežnje pre ljubavnog ispunjenja, druge, izraz žaljenja između ispunjenja i rastanka; pesnik koji ih je našao imao je duboku erotičnu fantaziju. Kao što smo rekli, pitanje njegove originalnosti je komplikованo; ali bez obzira na nju mi možemo zaključiti da je sentimentalnost Mimnermova negovana i dalje razvijena u krugovima homerida, i da njen uticaj, slobodno razvijen, smemo videti kako u ljubavi Ahila prema mrtvoj Pentesileji, u t.zv. Aitiopidi, tako i u himni Afroditi. Bitno je da u ovim delima ljubav prelazi životne granice: u Aitiopidi imamo buđenje ljubavi prema mrtvoj devojci¹⁹⁶, a u himni je ljubav jača od želje za životom.

Ovu osećajnu zbilju koja je tada unošena u homerske junake, ne nastavljaju samo Antimah i helenistička poezija, nego je nalazimo, dakako, u oporijem tonu, i u osećajnim sukobima i vrhuncima tragedije: u čežnji Menelajevoj za Helenom (Aish. Ag. 443), a najviše u ljubavi iznad života i smrti Euripidove Laodamije.

Ali boju i zvuk ljubavne lirike grčke nije odredila ni velika usamljena ličnost Arhilohova, ni sentimentalna zbilja koja se razvila u Ijoniji, između Mimnerma i Homerida, već Sapfo i Anakreon, Alkman i Ibik; a kod njih je Eros u isti mah duševna sila i lično božanstvo. To je bilo presudno za dalji razvoj grčke poezije. Ujedno je tu izведен jedan deo sinteze koju je nagovestio Hesiod: jedinstvo kosmičke prasile i ljudskog osećaja, — dakako, samo kao lične božanske figure koja oličava duševni pokret. Jer jedinstvo mislenog kosmičkog principa i ljudskog osećaja priznavala je doduše od početka teološka poezija, a u 5 veku ju je vrlo jako naglašavao Empedokle; ali to se sve zbivalo na ravni teološke spekulacije, i bez pravog dodira sa životom. U poeziji, dakle polazeći od duševnog pokreta, to jedinstvo počeo je da izvodi tek Euripid; a na obe ravni u isti mah, na pesničkoj i spekulativnoj, izveo ga je tek Platon 6 vek, i početak 5-og, još pripadaju dvostrukom, neujedinjenom Erosu.

Lirika 6 veka započela je dakle sintezu božanske figure i ljudskog osećaja; ona je time ujedno stvorila prve slike

Erosa koje imamo. Jer od Hesiodovog Kalistosa do Aristofanovog zlatokrilog Erosa, sličnog brzom vihoru, nemamo njegov lik iz teoloških, pogotovu orfičkih izvora; odlomci teognija 6 veka daju nam ga samo u jednom potezu. Tu prazninu moraju dakle da nam popune poezija i likovne umetnosti toga doba; a među tim spomenicima vremenski su prvi ovi lirčari, na čelu sa Alkmanom i Sapfom.

Slike Erosa u toj poeziji u toliko su rečitije što je lirika 6 veka, zajedno sa Simonidom i Pindarom, najslikarskija poezija Grčke. Dakako, mesto njegovog mističkog lika, ona nam pruža psihički; mesto njegove kosmogoniske delatnosti, daje nam njegovu simbolsku genealogiju; ali mnogim crtama ona se ipak približuje zamisli kosmogoniskog Erosa, — da li donekle svesno, ili samo nehotičnim prilagođavanjem prestavi koja je besumnje bila poznata i tim pesnicima, teško je reći. Verovatno najstariji među našim lirskim odlomcima sa likom Erosa je odl. 38 (36 Diehl) Alkmanov; svojim izgledom, Eros tu mnogo više podseća na Erosa starih gema no na kosmogonisko božanstvo orfičara.¹⁹⁷. On tu korača po cveću (*καβαινων*, što Furtvengler naročito naglašava); to ne mora da znači da nema krila, jer i u najstarijoj likovnoj umetnosti on je prikazan gde trči, i pored krila¹⁹⁸; kod Alkmana to nije pokret kroz vazduh, no koračanje po cveću; a i u tome je naročita bliskost sa starim gemama, na kojima se ponekad pomalja iz cveta, a cvet mu je obični atribut; to bi bila karakteristika Erosa kao proletnjeg boga, sa kojom ćemo se kasnije često sretati. Uz to on je tu prikazan kao dečko, ako i ne direktno a ono poređenjem i epitetom *μαργός*. Svim ovim, stihovi Alkmanovi bliži su likovnim nego li pesničkim spomenicima; to je dosta teško objasniti, jer su najstarije geme sa likom Erosa mlađe bar za 100 godina od Alkmana. Pored ovoga, imamo u ovim stihovima i jedan drugi motiv koji je teže objašnjiv; mada je tu naime Eros prikazan kao dečko, naglašava se da je on jedino božanstvo ljubavi: 'Αφροδίτα μὲν σύκ Εστι... To isticanje verovatno ne znači opoziciju muškog Erosa Afroditi kao prestavnici ljubavi prema ženama (Harizn); ali može da bude čisto pesnička transpozicija učenja o Erosu kao jednom od najstarijih božanstava, koje je tada već bilo formirano. Ono je bilo izraženo i na reljefu na bazi trona olimpiskog Zevsa, gde je Eros prihvatao Afroditu koja se tek rađa iz talasa.¹⁹⁹ Ako bismo smeli potražiti ovome dokaza u jednom poznom delu (u ostalom, to se obično i čini u našoj nauci), mogli bismo ga naći u jednom stavu romana Longusova, koji utiče kao dalek refleks ovih arhajskih stihova i slika: i kod njega je Eros dečko koji se detinjasto igra po cveću, ali je stariji od Krona i od samoga vremena.²⁰⁰ Sam motiv igre po cveću je, kako rekosmo njegova karaktere-

ristika kao proletnjeg boga; nalazimo je na pr. i kod Anakreona (odl. 28), i zatim od govora Agatonova u Simposionu (*κατ' ἄνδη διαιτα*) do Antologije; u naročitom obliku u zbirci Teognidovoj (o ovom kasnije); ali ovde kod Alkmana je ovaj motiv cveća naročito spojen sa motivom njegove kosmičke drevnosti, a takav je i u pomenutome poznom delu; u ovome može biti to naknadna kombinacija, ali može biti i refleks stihova Alkmanovih.

Jedna od glavnih oznaka lika Erosa, njegova krila, nisu dakle ovde izrično pomenuta, ali ih možemo slobodno pretpostaviti; jer ona su verovatno isto toliko vezana za najstariju prestavu kosmogoniskog Erosa kao i jaje. I kad ne bismo bili uvereni da Aristofan daje stare orfičke crte, ne bismo poklonili vere podatku sholiasta (ad l. v. 574) po kome bi krila bila novina Aristofanova. Furtvengler to uspešno pojava, (str. 1350) i kritikom teksta samog podatka, i starim gemama, i lirikom 6 veka; otuda navodi naročito Sapfin odl. 54-64 D, po kojem Eros silazi s neba, ogrnut purpurnom hlamidom, — dakle doleće. A o ovoj njegovoj krilatoj prirodi svedoči i slika kojom ga najčešće prikazuje ova poezija: slika burnog vihora. Ta slika svakako u prvom redu služi da prikaže duševno stanje onoga koga je obuzela ljubav; moglo bi se čak pomisliti da je ona i nastala iz tog duševnog stanja. No ona je ujedno i u savršenom skladu sa prestavom krilatog Erosa, koji je po Aristofanu »sličan brzim vrtlozima vetra« — εἰκώς ανεμώκεστος δίνως. Važno je, kako za samu prestavu tako i za izvor Aristofanov, da je to poređenje i inače često u orfičkoj poeziji, na pr. **Orph. fr. 73 K**, gde se veli da se razbio tiki etar ὄρνυμένοιο Φάνητος, pa fr. 230 K, gde se na Fanesa-Dionisa primenjuje izraz δίνεῖται (st. 7; Makrobije smatra da se to odnosi na sunce); a u 6 orfičkoj himni, st. 7 veli se o Erosu:

πάντη δινησθεὶς πτερύγων ριπαῖς κατὰ κόσμον.

Sapfo i Ibik istakli su ono što je u njegovoj krilatoj prirodi najznačajnije za njihovo shvatanje ljubavi: zamisao boga koji kao vihor potresa dušu²⁰¹. Da su tu zamišljena i krila, sasvim je razumljivo; i vetrovi su bili krilati, na pr. nezaboravni sinovi Borejevi kod Pindara, Kalais i Zetes, kojima purpurna krila blistaju niz leđa.²⁰² Kod Apolonija Rođanina, krila im blistaju na nogama.²⁰³ I Orph. Arg. 338 pominju se zlatonogi odnosno zlatokrili vetrovi. Tu vetrovitu i nebesku prirodu Erosa izražava i njegova genealogija kod Alkaja (odl. 8 Diehl), po kojoj je sin Iride (koja je krilata i donekle svetlosno božanstvo) i zlatokosog Zefira²⁰⁴; a zlatokos, χρυσοκόμης, je i sam Eros kod Anakreona (fr. 15 D) i kod Euripida (I. A.

549) — kao Helije, kome, po stihu Rođanina Simije, obožavana glava plamti blistavim zlatom^{204a}. I u helenističko doba, u aporističnoj pesmi Antagore posvećenoj Erosu, pominje se mogućnost da je on sin Vetrova ("Ανεμού") koji donose zlo i dobro, jer je i njegova priroda dvostruka.²⁰⁵ Veza sa Zefirom posle je shvatana kao oznaka njegove proletnje prirode; a u pomenutim stihovima zbirke Teognidove (st. 1275 ss; v. bel. 39a) Eros koji doleće sa Kipra i donosi semenje pravo je oličenje proletnjeg vetra.

Svi ovi motivi iznose, na psihološkoj bazi, spoj daimona svetlosti i daimona vetra; uopšte je svetlosna priroda vetrova jasna: po Hesiodu, oni su sinovi boginje Eos i Astraja, zvezdanog neba. Tako je, sem pomenutih, i Sapfin Eros ogrnut purpurnom hlamidom, kao svetlosno božanstvo, kao na pr. Helije u homerskoj himni 31, 13, pa kod Ovidija Met. II 23, gde je *purpurea velatus veste*; *Orph. fr. 238 K (Macr. Sat. I 18, 22)* Helije-Dionis-Fanes ogrnuo je πέπλον φοινύκεον. — Vezu vetrova sa suncem prikazuje i A. Diterih, 208a; naročito je zanimljivo mesto iz pariskog papira, koje navodi str. 63:

αέροφοιτήτων ανέμιων ἐποχούμενος αὔραις,
"Ηλιε κρυστόκομα...

A u Mitrinoj liturgiji koju je obradio Diterih pominje se (str. 96) απὸ τῶν ακτίνων πνεῦμα. Grupe u svojoj »Grčkoj mitologiji« str. 836, veli: Naklonjeni vetrovi slivali su se stoga u prestavi ljudi sa nebesnim svetlosnim pojavama od kojih potiću.²⁰⁹ Takvi su Dioskuri i indiski Ačvin. — Kod Ibika slavan odl. 6 D Eros je sličan Boreju koji juri pod sjajem — da li munja ili sunca, nije izvesno; većinom se ipak misli na sunčani sjaj, kao Rap kod Rošera.²¹⁰ A kad se, kod Anakreona, Eros prvi put za nas pojavljuje sa krilima, ona blistaju zlatom. (Odl. 53 D).

Iz svega ovog vidimo da Eros-vihor nije samo izraz simbolske psihologije nego i mitskog viđenja. Borej i Zefir su već ponegde kod Homera prestavnici životnog principa, što je svakako u vezi sa shvatanjem duše kao daha.^{206c} Značajno je što su baš orfičari insistirali na tim starim verovanjima, i dalje ih razvijali (*Lobeck, Agl. 755 ss*). To su πνοαι ζωγόνοι, kod kojih se lako mogla razviti erotična priroda²⁰⁷; kod Lukrecije (I 11) genitabilis aura favoni nalazi se u pratnji Venerinoj. I tako vetrovitoj prirodi Erosa odgovara erotična priroda vetrova, kao onih koji donose život i ruše ga. Ta prestava jeoličena na pr. u bajci o Boreju i Oreitiji (v. Lob. Agl. 754; naročito interesantan Porfirije de antro nymph. c. 26, gde se ističe erotička priroda Borejeva). Erotični moment imamo i

u čestom motivu o vetrovima koji grabe žene; tu su oni erotički simboli smrti; a spoj oba motiva možemo videti u čestim likovnim prikazima krilatog Erosa koji, leteći kroz vazduh, nosi u naručju mladića ili devojku.²⁰⁸

Prema svemu ovome možemo zaključiti da je i vetrovita, bolje reći vetrovna priroda Erosa, zajedno sa vatrenom, bila razvijena već na magiskom stupnju religije, da je Eros bio već tada ne samo vatreni daimon, nego i daimon vetra — što je uvek bilo srođno: πῦρ καὶ πνεῦμα²¹¹. Ta prestava je bila također vrlo uticajna; kako u poeziji tako i u likovnoj umetnosti srećemo motive koji se najbolje mogu njome objasniti. A svakako je i ona, pored vatreno-svetlosne, vidna i u prestavi kosmogeniskog božanstva. Mi smo naveli izraze u orfičkim stihovima koji označavaju elemente vetra u kosmogeniskom Erosu; a ima jedan još izrazitiji primer: odl. 37 K, iz sholiona uz Apolonija sa Roda III 26, gde je reč o Erosu sinu Hronovu, glasi:

αὐτῷ "Ερωτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσεν.

Sholiast ovaj stih izrično navodi kao orfički. Ovde je Eros stavljen u red πνεύματα, dakle prikazan kao životni dah — kao što su životvorni i vetrovi, koji ulivaju dušu, prema orfičkim himnama, 71 i 28. Vidimo dakle da se životni princip koji je oličen u Erosu, prikazuje ujedno kao životni zrak i kao životni dah. I tako već najstariji Eros nosi u sebi sve elemente bog-a duše. A kao što se u metaforama zadržao vatreni karakter Erosa, zadržao se i Eros kao vetar, odnosno dah. U kasnijoj ljubavnoj poeziji ta slika se održala i dalje u cisto duševnoj oblasti. Nalazimo je prvo kod Euripida, u stilu koji svakako iz njega navodi Pseudo-Lukijan²¹², o dvostrukom dahu kojim diše Eros; zatim u Aulidskoj Irigentiji, st. 69, gde se pominju πνοα': Αφροδίτης φίλαι, koje Kolinjon tumači kao čaroliju Afrodite, olicenu na likovnim spomenicima u Erotima; dalje kod Apolonija Rođanina, na pr. III 936, pa 970, gde nalazimo izraz: φλέγχασθαι ὑπὸ πνοίησιν "Ερωτος. Zatim u rimskoj lirici, naročito često kod Tibula: na pr. II 3, 71: quibus sapirabat Amor, — i inače. Slično i II, 1, 79, u stihovima o dvostrukoj ljubavi, koji kao da direktno potiču od Euripida:

A miseri, quos hic graviter deus urget! at ille
Felix, cui placidus leniter adflat Amor.

U krajnjoj liniji, otuda potiču i slavni stihovi Danteovi, **Purg. 24, 52 s:**

lo mi son un che quando
Amor mi spira, noto, ed a quel modo,
Che ditta dentro, vo significando. —

Eros-vihor je dakle glavni simbol putem kojega je kosmička krilata potencija transponovana u psihičku: simbol strasti koja potresa dušu. U osnovi, ovo je strast koju je pevao već Arhiloh, ali ovde je našla mitsko oličenje; time je ona osvojila ljubavnoj poeziji u Grčkoj mnogo širu oblast. Po našim odlomcima, mi vidimo da je ona formirala Erosa prema svojoj slici, razvijajući one mogućnosti njegovog lika koje su nju samu izražavale; sem Erosa-vihora, to je još Eros—čarobnjak (Alkman odl. 101 D, a naročito Ibik odl. 7 D); ta je slika posle česta kod Platona, po kojem je Eros prvi γόνς i φαρμακεύς²¹³; tako i kod Plotina, na pr. IV, 4, 40. Ali sem te subjektivne i osećajne transpozicije njegovog lika, malo je bitnih crta kosmičkog Erosa u ovoj lirici. Od Hesioda pa do pozne Orfike, među atributima mističkog Erosa, nalaze se i atributi osećajnog: λυστιελῆς i γλυκύπικρος. A dvojstvo koje ističe lirika ovog doba, to je dvojstvo izraženo u ovom atributu. Neki intelektualni napor oko njegovog bića mogli bismo tražiti najpre u genealogijama; već smo govorili o Alkajevoj, koja želi da izrazi vetrovitu prirodu Erosa; zatim imamo Simonidovu, koja ga čini sinom Areja i Afrodite²¹⁴; može biti da je simbolska, ali možda nadovezuje i na staro tesalsko kultsko predanje o vezi Areja i Afrodite; najinteresantnija je Sapfina, koju navodi isti izvor²¹⁵, a po kojоj je on sin Zemlje i Neba — kao duša na južno-italskim orfičkim tablicama. Tom genealogijom ona je mogla mnogo štošta izraziti, i kosmogoniski, i osećajno-simbolski, i u toliko nam je teže da o njoj nagađamo. Da se u njoj vidi uticaj kosmogoniske prestave, to je konstatovao već Furtvengler; no prirodu tog uticaja ne možemo ni nagađanjem bliže odrediti. — Genealoški interes ostaje jak i u Helenizmu, na pr. u himnama Simije i Antagore, i u početnim stihovima Teokritove XIII idile.

Vidi se dakle da je bilo uticaja kosmogoniskog Erosa na liriku šestog veka, i za nas je glavno da to možemo konstatovati. Jer iako je ljubavna strast našla pojedinačno spontanog izraza i van tog uticaja, ona je došla do svog umetničkog simbola, i do opštег značaja tek u vezi sa prestavom Erosa kao ličnog božanstva. Tako je stvorena prva veza orfičkog intelektualizma i nesavladljive osećajne žari, delo velikih lirskeh genija, u prvom redu Sapfinog, i kao takva odredila je glavnu liniju razvoja ljubavne poezije u Grčkoj. Dakako, ta veza je bila samo umetnički-izražajna; sama priroda strasti nije njome modifikovana. Karakteristici te strasti

kod Rodea ne bismo imali šta da dodamo; on je savršeno istakao i njeno „tamno i duboko blistanje”, i njen neintelektualni karakter. Sapfo i Ibik su samo spojili strast i lik božanstva; Mimnermos i Homeridi otkrili su dubine čežnjivosti; ali tek atički pesnici su spojili duh i strast, boga i čoveka.

Veliki liričari početkom 5 veka ne daju nam za ljubavnu poeziju ono što bismo od njih očekivali. Od Simonida, besumnje slučajno, skoro i nemamo ljubavnih fragmenata: sem pomenutoga, sa genealogijom Erosa, to bi bio još odl. 57 D, i neizvesni odl. 42 sa εύπρόσωποι "Ερωτες. Ovaj plural, kao i slika koja seća na χρύσεαι κηληδόνες,²¹⁵ čini ga pindarskim; ipak se to ne može reći za nekako usporenu dikciju celog odlomka. Funkcija Erota je ovde simbolsko-dekorativna, a značaj više opšte nego čisto ljubavne čežnje. — Kad Pindar govori o ljubavi, govori nam samo kao pesnik neposredne vrline i dorskog viteštva, a nikako kao Tebanac koji bi morao poznavati kult tespiskog Erosa, niti kao učenik orfičara. Ipak uticaj orfizma ne možemo kod Pindara ograničiti na eshatologiju; ima ga i u drugim prestavama, mada Dž. E. Harizn izvodi da on zbog svog temperamentalnog materializma nije ušao u suštinu tajnih orfičkih učenja.²¹⁶ To je dosta teško reći; ali izgleda da nije uzimao u obzir njihovu kosmogoniju. Zašto, to ne znamo; ali kod njega nalazimo samo pojmovnu, a ne i lično-božansku stranu Erosa. On je ujedno prvi svedok u književnosti o umnogostručavanju Erosa; ali nije verovatno da ono od njega potiče, kao što misli Furtvengler; svakako se ono već ranije bilo razvilo, kako iz pojmovne strane Erosa, tako i iz pojedinačnog obeležja njegovog kulta po gimnasijama. Zanimljivo je da Pindar i reč φιλότης upotrebljava u pluralu (Pyth. IX, 39): κλαίδες λερᾶν φιλοτάτων. — I stvarne ljubavi o kojima peva ne daju nam mogućnosti da iz njih izvedemo nove elemente; dakako, način na koji on o njima peva nosi obeležje njegove jedinstvene ličnosti, kao i svaka reč i rečca koju je izrekao. On nam je tako skicirao, sa nekoliko širokih poteza, sjajne, primitivno-nadljudske slike herojskih ljubavi, sa idealom spartanske sportistkinje, kao što su Kirena ili Hipodamija. On govori o njima sa istim finim osmehom kao njegov nezaboravni kentaur Heiron; sav je prožet tom ironijom i odl. 122 Schr., o služiteljkama nebesne Afrodite korintske, pa i sam lični ljubavni fragment (123 Schr.), i pored izvesnog

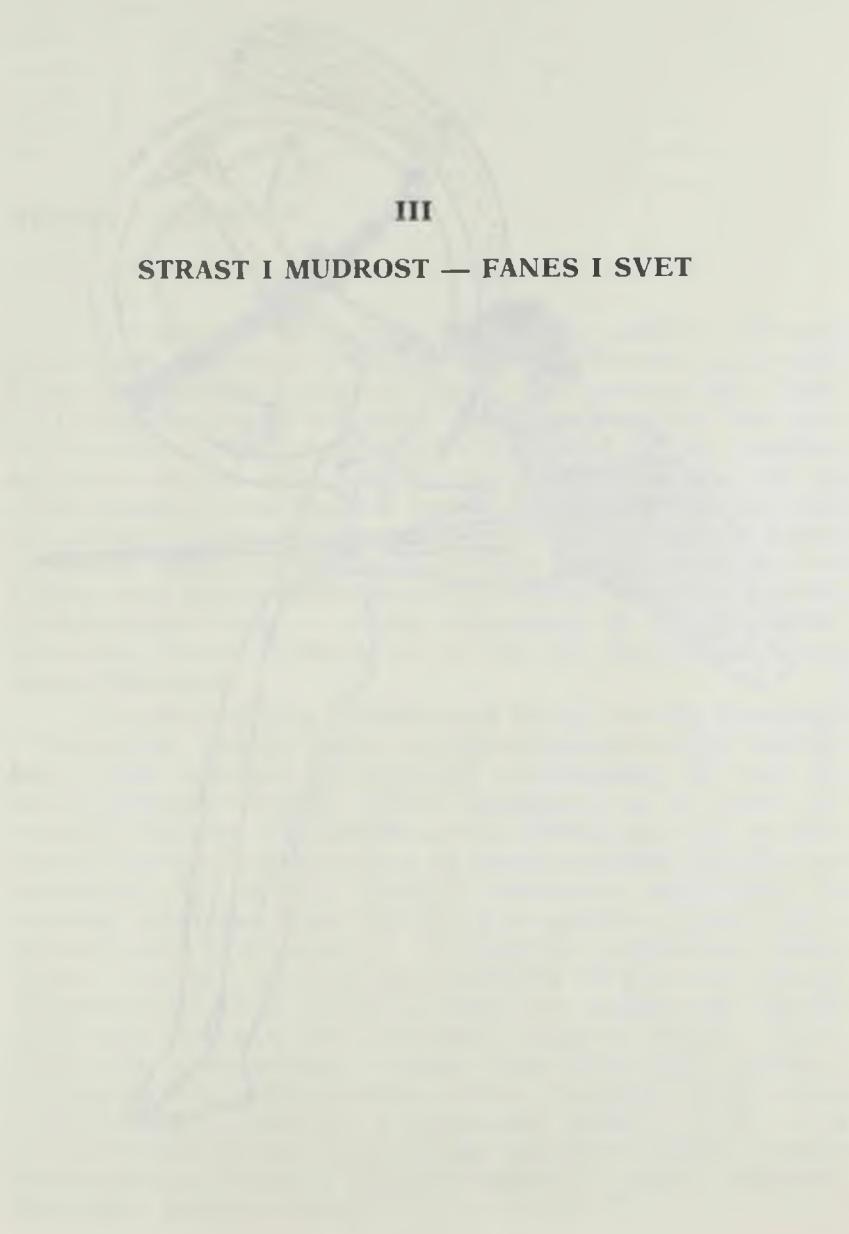
ekstatičnog elementa koji nam nikoji među grčkim pesnicima ne daje kao Pindar ditirambā.

Sa Pindarom smo ponovo ušli u jednu naročitu oblast: u krug starog bojotsko-dorskog kulta ratničkog drugarstva. Od početka 6 veka, postaje nam on vidan u sekundarnim kul-tovima, kao Eros gimnasijski i sportsko-moralne discipline; a tada se počinje javljati i u poeziji: manje u Solonu (odl. 13) i votivnom epigramu Harmovu (Athen 609 d),²⁷ mnogo više u erotsko-vaspitnim elementima Teognidove zbirke, a možda najtipičnije u onoj staroj narodnoj pesmi halkidskoj (Vilamovic je stavља у почетак 6 veka), u kojoj se mladići pozivaju na ljubav sa dobrima, „jer sa hrabrošću cveta i pobednik (?) Eros u gradovima Halkiđana“.²⁸ Razvijajući se uporedo sa Erosom orfičke mistike, može se reći da je ovaj Eros socialno-moralne delatnosti²⁹ uticao na razvoj najvišeg Erosa, Platonova, koliko i orfički. O njihovoj uzajamnoj vezi teško je išta nagađati; ali oni su oboje vodili stvaranju najvišeg jedinstva. Kao što će toliko vekova kasnije Amors postati učitelj vrline ratničkih pesnika Provanse, pre nego Amore postane središnje mističko učenje bolonjske škole Gvida Gvinicelija, tako je i kod Grka Eros koji oduševljava na ratničku vrlinu i moralnu disciplinu prethodio Erosu učitelju mudrosti kod Euripida, i Erosu najvišeg duhovnog uzletanja koji je postao središte filozofije Platonove; šta više, taj Eros socialne vrline je ušao u njegovu suštinu kao jedan od stupnjeva ljubavi u govoru Diotiminu. Za postanak i Platonovog Erosa i Gvinicelijevog Amora svakako je još važniji orfizam odnosno srednjevekovni neoplatonizam od ovog socialnog elementa; ali tek ovim udvojen, postao je Eros ne samo tvorac kosmosa nego i tvorac ljudi, — v a s p i t a č u najvišem smislu; bez njega ni Platon i Gviniceli ne bi izveli spoj nadlične i lične ljubavi, i tako dali ne samo duhovnu nego i životnu istinu. —

Kao što smo nagovestili već ranije, govoreći o ulozi kosmičke Kipride u atičkoj tragediji, i Aishil i Sofokle spadaju više u krug ovih starih pesnika i mislilaca, nego u neposredno predvorje Platonovo, gde su Euripid i mit o Fanesu. Mi smo doduše sa njima na čisto atičkom tlu, gde je izveden najviši antički spoj nadlične i lične ljubavi; svakako je njihova psihologija strasti i čežnje bila vrlo značajna, i uticala na Euripida; ali tek on je postao prethodnik Platonov, s jedne strane prikazujući u čovečanskim konfliktima duhovna dvojstva i antinomije ljubavi, a s druge strane nalažeći duhovni karakter „dobre“ ljubavi, i ističući Erosa kao njezin simbol. Kod Aishila i Sofokla je Kiprida mnogo pretežnija. Doduše, kod Aishila se Potos i Eros nalaze u pratinji Afrodite, ali jedino ona istupa kao čovečanski i kos-

mički princip (u Danaidama). Eroti se javljaju još manje no kod Pindara. Kod Sofokla imamo doduše i jednog Erosa kao božanstvo, ali sa mnogo manje ličnih crta nego u lirici 6 veka; i u vrlo slavnoj pesmi „Antigone” on je u osnovi oličen pojam.²⁰ Pa i kad je u pomenutom odl. 850, Sofokle zahvatio takoreći jednim mahom sve antinomije ljubavi, oličio ih je u Kipridi, mada se oseća da su one prenesene na nju sa Erosa, pošto je kod Euripida tada već bila razvijena njegova dvostruka priroda. Tako ti stihovi i nisu dobili simbolsku moć i duhovni značaj koji bi dobili u vezi sa Erosom. Kao i Pindarov, teško je objasniti i ovaj stav dvaju starijih tragicara prema ličnom Erosu; jer i on je već imao svoje mesto u književnoj tradiciji, u kosmogoniskoj poeziji i lirici; a ni kod tragicara ne možemo prepostaviti nepoznavanje ili neinteresovanje za mistička učenja. Ostaje nam samo da tumačimo taj stav preovlađivanjem homerske tradicije u tragediji, i širinom kultskog i mitskog kruga Afroditina, koji im se činio pogodnjim za ekonomiju drame nego uski krug Erosa, koji je obuhvatao samo stari amorfni kult i spekulaciju koja već nije bila mit; a još je bio uži specifični karakter njegovog kulta u Atici. I tako su oni svoju ljubavnu psihologiju u glavnom razvijali bez veze sa Erosom. Ta njihova psihologija je doduše na visini književne tradicije, a često i iznad nje, ali ipak bez odlučnog koraka unapred. Nema grčkog pesnika koji je ljubavnu čežnju izrazio sa takvim intenzitetom kao Aishil. Ex fortis dulcedo — reči više svega stvorene za Dantea, važe u punoj meri i za njega. U stihovima „Agamemnona” koji govore o Menelajevoj bolesnoj čežnji za Helenom, prikazao je duševno stanje sve od snova i priviđenja i prazne, neutoljive želje; ali ga je prikazao u slikama koje su toliko specifične i neobične da niko nije ni pokušao da ih imituje, te tako nisu ni mogli doći do šireg uticaja. Izgleda međutim da je jedna druga slika Aishilova iz iste oblasti stvorila jedan važan tip: to je slika o streli čežnje (*Ζεὺς γὰρ ἡμέρου βέλει / πρὸς σοῦ τέθαλπται* — Prometej 649-50); smatra se da se otuda razvila slika Erosa sa lukom.²¹ — I ovde je, kao i u stihovima Agamemnona, naglašena čežnja očiju; to je važno za kasniji razvoj. — Izvesnu središnju ulogu mogla je imati ljubav Hipermestre u Danaidama; ali otuda imamo samo pomenuti odlomak o kosmičkoj delatnosti Afrodite, dok eksodos „Hiketida” govori o njenoj čovečanskoj i čak socialnoj ulozi. Možemo ovde pomenuti i odl. 128, iz drame koja je unela erotski moment u prijateljstvo Ahila i Patrokla.²² U glavnom, Aishil nam samo otvara perspektivu na mnoge mogućnosti koje je i u ovoj oblasti samo on mogao ispuniti.

Sofokle je znatno proširio krug ljubavnih motiva, na taj način što ih je doveo u vezu sa tragičnom suštinom drame. Moguće je, i vrlo je verovatno da je on počeo da daje više mesta ljubavnom πάθος-u pod uticajem Euripida. Ali za njega nikada nije bila glavna sama ljubav, nego njene tragične mogućnosti. To važi i za jedva rečitu ljubav Hajmona, tamno osenčenu jednom drugom tragikom sem svoje sopstvene; i za ljubav Dejanejre, koja, i pored svoje čistote, sama stvara svoju tragiku, i tragiku drame. Ljubav je dakle bar u ove dve tragedije više ušla po svojim tragičnim mogućnostima nego po svojoj psihičkoj interesantnosti i značajnosti. Da li je grešna ljubav Faidre postala ono što nije mogla da postane čista ljubav Dejanejre: i psihološko središte tragedije, — to ne znamo pouzdano, ali možemo verovati; a još manje možemo znati da li je i kako obradio fantastičnu strast Iksionovu; odl. 224, iz te tragedije, izražava jedan moment manije. Ipak je jasno da je Sofokle i u dramskoj psihologiji bar donekle ostvario onu vanrednu širinu pogleda i bogatstvo motiva koje je nagovestio u često pominjanim rečima o Kipridi; svakako je prikazao i čistu žud: (τιμέρος; on tu reč naročito voli): Hajmon, Dejanejra — i bes bezumlja; a samim tim rečima: έστιν δέ λύσσα μανίας, έστι δ' τιμέρος / ἀκρατος, postavio je polove između kojih će se vekovima kretati antičko shvatanje ljubavi: ljubav koja je kao bolest duše, i ljubav koja je njen najčistije uzletanje. — Prvi veliki atički pesnici bili su dakle i suviše pod uticajem homerske tradicije i atičke oporosti a da bi potpuno prihvatili nadduševnog Erosa kosmogoniske poezije, i polu-duševnog daimona Sapfe i Ibika. I tako smo ih morali odvojiti od Euripida, koji je tolike stare oblike spojio sa novim sadržajem, pa i kosmičko-duhovnu silu orfičara, i elementarno-duševnu silu eolsko-dorske lirike preneo u čovečanski govor tragedije, i počeo da je razvija u novom pravcu: u silu duševno-duhovnju.



III

STRAST I MUDROST — FANES I SVET



STRAST I MUDROST

ΛΗΜΑ ΕΥΓΕΝΕΣ ΠΛΙΔΕΥΜΑ ΣΟΦΙΑΣ ΛΡΕΤΗΣ

Na atičkom tlu izvedeno je najviše antičko jedinstvo dvostrukog, nadličnog i ličnog Erosa: u Platonu. A na atičkom tlu nalazimo i njegove neposredne prethodnike: Euripiда i orfičku pesmu o Fanesu. Dakako, stavljajući ovu uporedo sa Euripidom u predvorje Platonovo, mi ne mislimo na njenu obradu koju nalazimo kod neoplatoničara, već na njenu suštinu, koja može i mora da nam pretstavlja orfizam kakav je mogao biti sredinom 5 veka, orfizam sa kojim je Platon besumnje imao neposredna dodira. Ona za nas prosto znači najrazvijeniji stupanj orfičkih učenja o kosmičko-duhovnom Erosu, — a niko ne sumnja da bez kosmičko-duhovnog Erosa orfičarā ne bi bilo ni duševno-duhovnog Erosa Platonova.

Između orfičkog i Platonovog Erosa, između Demiurga i Posrednika, imamo razne stupnjeve humaniziranja kosmičkog Erosa, odnosno diviniziranja čovečanskog. Mi smo do sada pomenuli nekoliko takvih stupnjeva: to je, prvo, elementarno-duševni Eros eolsko-dorske lirike, koji ima neodređene ali ipak nesumnjive veze sa kosmogoniskim; zatim Eros gimnasijā, čiji socialni karakter besumnje nadovezuje na drevnog bojotskog boga ratničkog drugarstva, kojeg već u najstarijem kultu nalazimo spojenog sa svetlosnim božanstvom; i najzad, na liniji koja odstupa od glavnog razvoja, Empedoklova Filija. Lirika je naročito naglašavala afrodisisku moć Erosa, a kult socialnoga njegovu vaspitnu delatnost među muškarcima, — dakle čisto čovečanske funkcije, i to većinom u individualnom obliku. Empedokle više svega ističe jedinstvo kosmičke i čovečanske ljubavi, ali je ovu u mnogome udaljio od Erosa. A kao poslednji stupanj između kosmogoniskog Erosa i Platona nalazimo, kako rekosmo, Euripiда i pesmu o Fanesu.

Euripid je uspeo da prikaže Erosa i kao nadličnu moć i kao ličnu strast, a da samo to dvojstvo do kraja humanizuje, upravo da ga dramatizuje u duševni sukob. On je u tome uspeo samo na taj način što je ceo sukob ogranicio na čoveka: stojeći po sredini između monističkih sistema predsokratskih filozofa, i Platonove transcendentne ideje dobra, on računa sa silama duše kao sa jedinom višom realnošću; otuda dolazi kod njega i onaj prividno toliko ostri kontrast između ličnih bogova i slobodne spekulacije, jer oboje kod njega podjednako služe istome: usredsređenju na čoveka i na čovečanske duševne probleme. Odavno je konstatovano da se on u tom usredsređenju na čoveka nalazi na istoj liniji sa Sokratom, mada je duhovni dodir ili čak uzajamni uticaj među njima dosta problematičan. Vilamovic ga spori potpuno, dok Nestle računa sa mogućnošću toga duhovnog dodira među njima baš u pogledu Erosa.²³ U istini, mi u erotologiji Euripidovoj nalazimo začetak ili predstupanj Platonove, ono što smo skloni da shvatimo kao Sokratov ideo u stvaranju Platonovu. Sve dakle zavisi od toga koliko maha ostavljamo udelu Sokratovu; u ovom slučaju imamo dve mogućnosti: ili da, sa Vilamovicom, uzmemo u obzir samo direktni uticaj Euripida na Platona, obilazeći Sokrata, ili da pretpostavimo da su Euripid i Sokrat otprilike istovremeno izgrađivali erotološka učenja, na koja je posle nadovezao Platon. Svakako nam Euripid prestavlja onaj stupanj Platonove erotologije koji može biti Sokratov, i koji je sasvim verovatno Sokratov: čovečansko-vaspitački. Mogućno je da su na Euripida, i pored njegovog vremenskog prvenstva, uticale neke ideje iz Sokratova kruga, mada je i on lično jedinstveno ponirao u duševne ljubavne zaplete. Ako priznamo tu mogućnost uopšte, možemo je ispitivati sa dva gledišta: sa gledišta hronologije Euripidovih dela (a tu nam se tle često izmiče ispod nogu), i sa gledišta organske veze tih učenja sa dramskim i psihološkim zamislima Euripidovim.

Nezavisan paralelni razvoj možemo također pretpostaviti, iz zajedničkih preduslova; od pomenutih, za ovaj pravac razvoja najvažniji je socialno-vaspitni element, koji je izrađen u Erosu gimnasija i ratničkog prijateljstva, u Erosu pokretaču hrabrosti narodne pesme halkidske. Tu je zatim imao da se učini važni i čak presudni prvi korak ka oduhovljavanju, korak od hrabrosti ka opštijoj vrlini ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$, ne $\alpha\nu\delta\rho\epsilon\tau\alpha$) i mudrosti. Što je iz Erosa gimnasija proizašao jedan novi razvoj ka oduhovljavanju, i opet nam svedoči da i ovaj u suštini nije bio priapsko-vegetativno božanstvo, — da je, prema pomenutoj reči Gundolfovoj, Seelengott ne Geschlechtsgott.²⁴ A svakako su Atičani, i još više Euripid nego Sokrat, poznavali i prvo oduhovljenje Erosa: kosmogenisko

božanstvo starih orfičara²²⁵; čak je verovatno da se u orfizmu 5 veka već bila razvila i prestava koju znamo iz Rapsodijā, o Erosu koji je i Metis, o mudrom Erosu.

Mi smo govorili o humanizovanju Erosa kod Euripida; no prema ovome što smo sada izveli, može se govoriti i o njegovom oduhovljavanju; pitanje je samo čega ima u većoj meri: da li humanizovanja kosmičko-duhovnog, ili oduhovljavanja ratničko-socialnog boga. Toliko možemo konstatovati da se i jednim i drugim razvojem može da protumači onaj stupanj koji nalazimo kod Euripida: stupanj jedne više čovečnosti u shvatanju Erosa. A tek iz te više čovečnosti, koju je Euripid ostvarivao na ravni dramske psihologije ljubavi, otvaraо se put ka novom, najvišem oduhovljavanju: ka srednjištvu između duše i transcendentnoga.

Ono što nam prvo pada u oči kod Euripidovog Erosa, to je njegovo dvojstvo. Euripid je pesnik antinomija, od njegovog shvatanja sveta i bogova pa do načina debate u njegovim dialozima; on je stoga i primio principe sofistike, jer su odgovarali njegovoj duhovnoj strukturi. Pa tako je i u Erosu uočio više svega antinomije njegove pojave u svetu. On je to naglašavao i kod drugih bogova, — na pr. zli moment kod Apolona, naročito u Ijonu; ali to nigde nije vidno kao kod boga koji se donekle može identifikovati sa našom strašću. I tako je pesnik duše i strasti staro dvojstvo nadličnog i ličnog Erosa prvo potpuno sveo na oblast duše, shvativši ga kao kontrast duhovne i strasne ljubavi. No ovo dvojstvo lične strasti i nadlične duhovne moći mogao je Euripid (i da ga je sam jasnije osetio, — no o tome kasnije) samo nagovestiti ali ne i izraziti čovečanskim govorom tragedije. Ono je bilo i suviše spekulativno za taj govor, i za njega su postojale samo ograničene mogućnosti u prikazu ljudskih afekata; zato ga je on sve dalje prenosio u čisto životnu oblast, prikazujući ga kao dvojstvo mudre i bezumne, umerene i prekomerne, i čak srećne i nesrećne ljubavi. On je tako donekle približio mudru i umerenu ljubav duhovnoj, a bezumnu i prekomernu strasnoj ili bolje maničnoj. Pohvala umerene ljubavi postala je posle njega opšte mesto, i protiv toga se kasnije pobunio pesnik strasti, Propercije (II 15, 30), izjavivši: *Verus amor nullum novit habere modum.* — Na taj način Euripid je primakao dvojstvo nadlične i lične ljubavi drugom starom dvojstvu, čisto osećajnom, onom koje je izraženo u nazivu „slatkogorke” koji se proteže od Sapfe, odnosno od stare narodne poezije do pozognog orfizma, i koje je i sam izrazio u odl. 876.²²⁶ Uopšte, on je time što je shvatio suproticu nadlične i lične ljubavi kao duševnu, i što je otuda izveo dalju suproticu duhovne i strasne, mudre i bezumne, umerene i prekomerne ljubavi, još više

podvukao onaj skroz grčki problem koji je nagovestio Sofokle: šta je u suštini ljubav, da li je bolest i bezumlje, *νόσος* i *μανία*, ili je dobar dar božanstva? U grčkom narodu bilo je duboko ukorenjeno mišljenje da se ljubav većinom manifestuje sa tim maničnim karakterom, kao rušilačka sila, kao bolest duše i tela; tako ju je prikazala Sapfo (odl. 2) i tako je kvalifikuje Sofokle u Antigoni st. 790, a naročito često sam Euripid²³, koji je dao klasično oličenje ljubavi-bolesti u dvema Faidrama. No Euripid, pesnik antinomija, iznosi je sve duševne momente, i više no iko pre njega on je slavio ljubav koja je plemenita i koja oplemenjava. Ali on ih je većinom stavljao jednu kraj druge, naglašavajući povodom jedne drugu kao kontrast; šta više, u istoj tragediji postavio je jednu kraj druge bezumnu i bolesnu strast Faidrinu, i mističnu duhovnu nežnost između Hipolita i Artemide. Tim isticanjem kontrasta on je doduše samo postavio problem; ali to je bilo neophodno da bi se moglo pokušati i njegovo rešavanje. Formulisanjem dvojstva pripremljeno je nalaženje jedinstva: tako je lična ljubav postala u Simposionu put ka nadličnoj, a ljubavna manija postala je božanska ekstaza u Faidru.

Mada je Euripid dakle većinom isticao razna dvojstva ljubavi, ipak se ne može tvrditi da je za njega ona bila neki neodređen, indiferentan pojam, *vox media*, *ἀδιάφορος*, kako misli Nestle.²⁴ Dakako da to leži u rečima ἔρως i amor već kao jezička mogućnost, te one i u Antici i u Srednjem veku često dobijaju nianse dobre ili zle ljubavi, kao na pr. u govoru Eriksimahovu u Simposionu.²⁵ Ali to je u stvari samo jezička mogućnost koja ne dotiče bitnost pojma; zla ljubav je aberacija s pravog puta, u dualističkim sistemima mešanje duhovnog principa s materijom, ali ne i unošenje zla u sam pojam i u bitnost ljubavi.²⁶ I tako nije verovatno da bi Euripid, daleko od dualističkih tendencija, priznavao dobro i зло kao podjednako značajne elemente u ljubavi; uviđajući da ona često dolazi „udružena sa zlom”, „da se pokazuje bez sklada”, on je obeležio antinomiju kojoj je ona podložna u ljudskoj duši i ljudskom životu, antinomiju *n i e p o j a v e u s v e t u*, a nikako njenu bitnu indiferentnost. I on je posao od pozitivnog Erosa; kao tragičan pesnik i psiholog duševnih sukoba morao ga je naročito pratiti u najbolnijim zamršajima, — ali ni tu nikada nije propustio da istakne njegov blagotvorni uticaj. On ni po svojoj duhovnoj strukturi ni po svome pesničkom delanju nije bio pozvan da sve to bliže formuliše; ali ipak:

διάφοροι δὲ φύσεις βροτῶν,

διάφοροι δὲ τρόποι · τὸ δ' ὅρ-

θῶς ἐσθλὸν σαρές ἀεί.

Taj blagotvorni uticaj Erosa, njegovu duhovnu prirodu i vezu sa sofijom i sofrosinom isticao je Euripid većinom kao kontrast rušilačkim strastima već i stoga što je to bio najdramskiji izraz za dvojstvo. To je činio najviše u refleksijama horova i pojedinih ličnosti. Pomenuli smo i jedan izrazit kontrast fizičkoj strasti, oličen u karakteru i duševnom doživljaju Hipolita; a i taj kontrast se mogao prikazati samo u borbi sa tragičnim prilikama, jer je oličenje ljubavi koja donosi „bezbolnu sreću” bilo bez ikakvog dramskog opravdanja; a i sama ličnost Hipolitova je vrlo složena, delom zbog elemenata same bajke, po kojoj je odbijanje ljubavi, ma bila ona i grešna, donosilo kaznu, a delom zbog jednostrane mistike kojom je pesnik uokvirio i donekle motivisao jedinu nežnost i strast Hipolitovu: odanost Artemidi. Dž. E. Harizn govori o „nežno-matrijarhalnom odnosu između boginja i junaka” u grčkom mitu; može se dodati da je to antički oblik odnosa između viteza i Madone. Ali Euripid je taj motiv još mnogo dalje razvio, u duhovnu nežnost koja ispunjava sav život. Da li je orfizam koji Euripid pridaže Hipolitu²³¹ omogućavao razvoj takvih mističkih nežnosti? U svakom slučaju ova je toliko jaka, a tako mirno stilizovana da je teško odrediti oblast duše u kojoj se zbiva. A mada je taj odnos bez afrodiziskog momenta, ipak i Hipolita ubija ljubav boginje, — kao Faetona.

Ali Hipolit je ipak kontrastna figura, a ne jedini nosilac dramske zamisli; sem toga, duhovna odanost koju on oseća i suviše je komplikovana i neobična a da bi mogla prestavljati neko opšte čovečansko rešenje. No Euripid je u nekolikim svojim ličnostima spojio čovečanski i duhovni moment, strast i mudrost, — dakako, transponujući intelektualne elemente u etičke: u Laodamiji i Euadni, a na drugoj oblasti ljubavi, u Alkesti. Λῆμα εὐγενές Laodamije^{231a} jeste najosećajniji oblik jedinstvene ljubavi koju je zamislio i oličio Euripid, jer tu čisto ljubavna čežnja prelazi granice života i smrти; udaljenost i smrt Protesilajeva hrane ljubav Laodamije koja se izražava „patosom čežnje za smrću”.²³² Pogibija Kapanje pak u „Hiketidama” je potpuno stvarna za Euadnu, i njena želja da umre, mnogo više patetična no sentimentalna, delo je neposrednog ljubavnog očajanja. I jednu i drugu nadahnjuje „plemenita strast”; i jedna i druga kaže da ne može izdati ni mrtvog druga. Vrlo je značajno to poklapanje izraza, Prot. fr. 657:

οὐκ ἀν προδοίην καίπερ ἄψυχον φίλον,

i Suppl. v. 1023—24:

σὲ τὸν ὑπανόντ' οὕποτ' ἔμα

προδοῦσα ψυχᾶ κατὰ γᾶς.²¹³

Čak i sam erotski moment nije manje jak kod Euadne²¹⁴; ali njen očajanje i njena smrt imaju drugu boju: boju neposrednog života, dok je cela atmosfera „Protesilaja“ atmosfera sna. (Ipak je vrlo daleka od vampirske atmosfere „Korint-ske neveste“ ili „Lenore“, — jer pojava Protesilaja sa drugog sveta nije efekt drame, nego je samo osećajna projekcija ili konkretizacija želje Laodamijine). Mi ne znamo tačno koju je variantu bajke upotrebio Euripid²¹⁵; no verovatno je kod njega posmrtni sastanak izazvan obostranom čežnjom: čežnjom Laodamije za mrtvim Protesilajem, i Protesilaja za živom Laodamijom. To možemo zaključiti po velikoj većini izvora.²¹⁶ — Po verziji kod Higina, fab. 104, Laodamija umire tek pošto njen otac spaljuje njegovu effigies, i to bacajući se u plamen lomače, kao Euadna. Nije verovatno da bi se Euripid toliko ponavljao; no videćemo odmah neke motive u Alkesti. — Sam splet erotskih motiva oko Protesilaja i Laodamije sadrži skoro sve psihičke mogućnosti takve ljubavi iznad života i smrti: čežnju i s ove i one strane groba, traženje utehe u slici i snu, oživljavanje mrtvog silinom čežnje, i umiranje, ili u naručju dragog, ili od čežnje, ili samoubistvom. Tu su otvorene nedogledne perspektive duševnog života. O obradi Euripidovoj možemo zaključiti toliko da je on svakako težio za što dramskijim oblikom (motiv druge udaje koju otac nameće Laodamiji), i za što vidnjim izrazom čežnje, a tome je svakako služila pomenuta slika, ali po svoj prilici udružena sa motivom sna. To nam potvrđuje jedna partija iz Alkeste u kojoj nalazimo i motiv slike i motiv pohođenja u snu, i koja nam se prikazuje kao neki preludijum Protesilaju; to su stihovi koje govori Admet pred smrt Alkeste, st. 348—356:

σοφῆ δὲ χειρὶ τεκτόνων δέ μας τὸ σὸν

εἰκασθὲν ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται,

ῶ προσπεσοῦμαι καὶ περιπτύσσων χέρας

ὄνομα καλῶν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκάλαις

δόξω γυναικα καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν.

Ψυχρὰν μέν, οἷμαι, τέρψιν, — ἀλλ
ὅμως βάρος

Ψυχῆς ἀπαντλοίην ἂν· ἐν δ' οὐείρατι
φοιτῶσα μ' εὐφραίνοις ἂν· ἡδὺ γὰρ φίλον
κάν νυκτὶ λεύσσειν ὅντιν' ἂν παρῇ
χρόνον.

Tu su dakle oba motiva koje nalazimo u verzijama bajke o Protesilaju i Laodamiji, na pr. u verzijama a i b kod Eustatija. Kako su ova dva doživljala, Laodamijin i Alkestin, u mnogome bliski, izgleda nam da je Euripid preneo u govor Admetov motive iz kruga oko Laodamije; no postoji i mogućnost da su oni njegova lična tvorevina; u svakom slučaju imamo u tome dokaza da se on već u doba kad je pisao Alkestu nosio planovima za Protesilaja.²⁷ — Dakako da ti motivi u situaciji Alkesti čine sasvim drugi utisak; tu su zbilja „hladna slast“. I sam izraz ljubavi i čežnje morao je Euripid dramatizovati i konkretizovati, i šta više svoditi ekstazu sna na koju aludiraju Stacije i Filostrat²⁸, na izvesnu opšte pristupljivu meru. Ali glavno je što je tu ljubav prikazana kao skroz plemenita manija ili strast, a ujedno kao san iznad života i smrti. Element ljubavne čežnje spojen je ovde, kao i kod Euadne, sa elementom etičke plamenitosti: to je jedan od najvažnijih stupnjeva ljubavi pre Platona. Istina je da kod Euripida nema još u ovoj verziji intelektualnog momenta; prema tome i ovo još nije jedinstvo, no samo važan korak ka jedinstvu. Jedinstvo je stvorio tek Platon; tek on je izveo slivanje kosmičke i duševne, duhovne i strasne ljubavi, — ali, prema pravcu njegovog duha, to je slivanje mnogo više intelektualno no osećajno, mnogo više nadlično nego lično; ali tek posle njega mogao je Dante da spoji čežnju za mrtvom dragom sa čežnjom za Bogom i apsolutnim.

Teško nam je preboleti što je izgubljena ova tragedija najplemenitije i najpoletnije ljubavi Starog veka; u mesto nje sačuvan nam je prikaz jedne druge „plemenite strasti“ i umiranja iz ljubavi: Alkesti. Ali ona je na drugoj ravni ljubavi, njeno umiranje je žrtva, ne delo ljubavne čežnje već ljubavne dobrote. Njena ljubav je agape, caritas: **die Hingabe der Seele an das Andere um der Hingabe willen, nicht so sehr die Suche des Du als das Opfer des Ich.** No kako njeno delo ipak potiče iz lične ljubavi, ma kakvog ona bila karaktera, to Alcesta stoji po sredini između Euadne i Laodamije

s jedne strane, i Makarije i Aulidske Ifigenije (donekle i Poliksene) s druge strane. Jer ove delaju bez ličnih motiva, žrtvuju se žrtvovanja radi²³⁹; tu svoju želju one teže da opravdaju racionalno, i pred sobom i pred drugima: bezizlaznim položajem, patriotizmom, častoljubljem; donekle su zbilja i nagnane prilikama; ali patos njihovog dela je baš u toj njihovoj želji da se žrtvuju — urođenom ljudskom nagonu koji je hrišćanstvo kasnije svesno razvijalo. Čudno je kako se taj patos razvio na potpuno paganskoj osnovi.²⁴⁰ Kao duboko ženski, on spaja delo Alkesti sa delom Makarije i Ifigenije; i nema nepravu književnik koji veli da su Alkesti i Aulidska Ifigenija apoteoza antičke žene.²⁴¹ Ali od svih je ipak Alkesti čovečanski najtoplja i pesnički najuticajnija, svojom žrtvom koja je ujedno ljubavna i nesebična, i mistikom umiranja koja je retko gde u antičkoj poeziji tako sugestivno prikazana.

Jasno je da je pesnik koji je prikazao groznicu Faidre i opsesiju Steneboje kao i toplu nesebičnost žrtve Alkestine, a više svega nadživotni san u ljubavi Laodamije, — da je on pri tome imao i spekulativne tendencije, težeći da shvati samu bitnost ljubavi. Već na osnovu toga možemo zaključivati o originalnosti njegovih teorija o ljubavi. Što se tiče organske veze tih teorija sa motivima i karakterima drame, ona bi nam dala najpouzdanije oslonce za ispitivanje originalnosti teorija; ali nju zbilja nije lako definisati. Pri tome moramo voditi računa o dva momenta koje smo već ranije istakli: o prenošenju opštih teorijskih zamisli u lični čovečanski izraz, i o tome što je pesnik te zamisli morao većinom navoditi samo kao suprotne događajima tragedije, što je, dakle, većinom prikazivao dvojstvo a ne jedinstvo ljubavi. To važi više svega za najvišu zamisao: za Erosa koji vodi mudrosti i vrlini. Već smo naglasili da se taj najviši Eros kod Euripida preliva u mnogim niansama, kao nadlična, duhovna, mudra i umerena ljubav, te je vrlo teško odrediti njegovu pravu boju i obim. A od svih ovih niansa najteže je bilo izraziti u poeziji, naročito u dramskoj, njegovu nadličnu prirodu; moglo bi nam se čak prigovoriti da mi tu unosimo u Euripida nešto što pripada tek Platonu: naime shvatanje Erosa kao nadlične duševne moći. Istina je da to Euripid nigde nije jasno rekao; ali to je izraženo delatnošću tog Erosa.

On doduše nije obeležio ni vezu tog Erosa sa kosmogniskim, ni, s druge strane, prelaz lične ljubavi u nadličnu. Kao element kosmogniskog Erosa možemo uzeti to što ga Euripid veoma često prikazuje kao krilato božanstvo; krila su mu šarena (Hipolit 1270): krila svetlosnog božanstva. On je i zlatokos (If. Aul. 548), kao Foibos u Ijonu (st. 887), i

Zefir Alkajev, i uopšte χρυσοφαής (Hipolit 1276). Ovde još moramo uzeti u obzir dva dosta zagonetna odlomka: prvo odl. 903, o nekom krilatom daimonu koji hoće da spoji sa Zevsom — šta? valjda svoju specialnu moć?

χρύσεαι δή μοι πτέρυγες περὶ νῶτῷ,
καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλ' ἀρμόζεται,
βάσομαι τ' εἰς αἰδέρα πολὺν ἀερθεὶς
Ζηνὶ προσμίξων...

To bi bila stara orfička zamisao koju nalazimo kako kod Ferekida tako i u Rapsodijama. Sami stihovi su ovako zagonetni, ali po vezi u kojoj se na njih obazire Plutarh možemo verovati da se odnose na Erosa; jer on veli (Mor, p. 786 d): (želim da se dignem) »ne zlatnim krilima Euripidovim, već onim Platonovim i nebeskim krilima (perima)«. Tertium comparisonis je besumnje Eros kao veza sa božanstvom. Orfizmu je blizak i pomenuti odlomak koji navodi Kern, Orphicorum fragmenta 2, iz Hipsipile; Kern, koji navodi i ostale obrađivače ovog odlomka, misli da se on odnosi na orfičku teogoniju; ali njegovo bedno stanje uskraćuje nam neke odučnije zaključke:

(ὦ) πότνια θεῶν
(φ)άος ἀσκοπον
(αἰθ)έρι πρωτόγονο (ν?... ζ?)
...('Ε)ρως ὅτε Ν(ύξ)
ili: (αἰολόχ)ρως ὅτε Ν(ύξ)...

U svakom slučaju »svetlost neočekivana prvorodenja« potpuno odgovara slici u orf. odl. 86 K., o Fanesu koji se pojavio kao iznenadni sjaj u eteru.

Sem već običnih epiteta — ipak dosta istaknutih kod Euripida — ova dva neizvesna fragmenta, i eventualno negativne aluzije na Πρωτεύρυθμος-a u nazivu ἀρρυθμος (Hipolit, 539), — mi dakle u sačuvanim stihovima ne nalazimo kosmogoniskog Erosa. Ostaje stoga otvoreno pitanje da li je duhovni Eros Euripidov nastao više pod uticajem kosmogoniskog ili socialno-afektivnog. Pomenuli smo i treći mogući uticaj: Sokratov. Euripidov Eros se donekle preliva između ovih raznih uticaja; uz to, već smo naglasili da je teško odrediti suštinu njegove čisto duhovne delatnosti, jer ga on stalno humanizuje, mešajući duhovnu ljubav sa mudrom i umerenom.

Najčistiji primeri njegove prave duhovne funkcije su Bacchae 402 s., gde slavi Erote odmah pošto je slavio sofrosinu; zatim Med. 844-5, gde su oni doglavnici mudrosti, u oduhovljenom zraku Atike; pa odl. 889, koji govori o Erosu kao vaspitaču u mudrosti i vrlini; ovo su glavni odlomci o duhovnom Erosu.²⁴² Iz dialoških partija imamo odl. 342 iz Diktisa (»ali postoji i druga ljubav među smrtnima, ljubav duše pravične mudre i dobre....«), pa odl. 671 iz Steneboje (»treba težiti za ljubavlju koja vodi mudrosti i vrlini«); ovi naglašavaju dvojstvo Erosa i blagotvornost mudrog i umerenog, kao i If. Aul. 543, pa Androm odl. 140 (»nema većeg uživanja nego u plemenitoj ljubavi«²⁴³), i odl. 551 iz Oidipa, koji još jače ističe dvojstvo, dobru i zlu ljubav; a osećajno dvojstvo, koje se najzad svodi na »slatkogorku« ljubav, ističe odl. 26 iz Ajola²⁴⁴, i drugi slični koji nas u ovoj vezi dalje ne zanimaju. U koliko meri je ovaj duševno-duhovni daimon koji vodi mudrosti i vrlini blizak zlatokrilom Erosu kosmogonija, a u kolikoj zaštitniku gimnasijski, ne možemo bliže odrediti; u svakom slučaju je novo to prelivanje između kosmičkog i socialnog, i isticanje veze sa sofijom i sofrosinom; zatim aluzija na neke misterije Erosa, odl. 889 st. 6: *τοῦς δ' ἀτέλεστοις.. τῶν τοῦδε πόνων...* što bi moglo da bude samo slika, ali bi moglo imati i dubljeg značaja.

Nažalost, nije moguće odrediti direktni uticaj Sokrata na Euripidovu erotologiju; hronološki oslonac nas napušta, jer stihova o vezi ljubavi i mudrosti imamo i u dosta ranoj Medeji i u poznim Bakhama; a odnos tih zamisli prema događajima u drami morao je da bude samo kontrastni, iz razloga koje smo gore izneli. Ipak bismo može biti mogli naći kod Euripida neki drugi uticaj. Vilamovic smatra da je u Euripidovo doba spekulacija već obrađivala problem dvostrukog Erosa²⁴⁵; nažalost nije precizirao koja bi bila ta spekulacija. Rode misli da je o ljubavi prvi pisao Kritija²⁴⁶, ali mi i suviše malo znamo o pravcu njegovog spisa o ljubavi.^{246a} Međutim, kako u samim Euripidovim iskazima o Erosu nalazimo izvesne protivrečnosti, to je zbilja potrebno precizirati taj mogući spoljni uticaj. Naime, Euripid obično slavi duhovnog Erosa koji se javlja u pratnji Afrodite; ali ponekad se ističe kontrast tog Erosa prema Afroditi, na pr. stihovima odl. 342, iz Diktisa (ili Tezeja, po C baju, Eccl. 5, 21):

φίλος γάρ ήν μοι, καὶ μ'
Ἐρως ἔλοι ποτέ

οὐκ εἰς τὸ μῶρον οὐδέ μ' εἰς Κύπριν τρέπων.

καὶ χρῆν δὲ τοῖς βροτοῖσι τόνδ' εἶναι νόμιον,

τῶν εὐσεβούντων οἰτινές γε σώφρονες

Ἐρᾶν, Κύπριν δὲ τὴν Διὸς χαιρεῖν ἔαν.

Naglašavanje dvojstva ljubavi moglo bi biti lično Euripidovo; slavljenje duhovne ljubavi moglo je tada zbilja „ležati u vazduhu”; i Demokrit veli da je pravična ljubav ona koja bez prestupa žudi za dobrim²⁷; ali mi smo istakli da je suština Euripidove erotologije ipak u jedinstvenoj ljubavi koja je po sebi dobra, mada može da bude zla u svojoj životnoj primeni; tako se Eroti kao pomagači mudrosti i vrline javljaju u pratnji Afrodite. Međutim pomenuto radikalno odvajanje Erosa od Afrodite moglo je poteći iz spoljnog uticaja, i ono nas zbilja upućuje na Antistena, od kojeg je zabeležena oštra reč da bi najrađe ustreljio Afroditu, jer priznaje samo Erosa koji se poklapa sa filijom.²⁸ Njegov stav prema ljubavi nije bio asketski u običnom smislu, ali je bio asketski u odnosu prema Platonu²⁹: jer on se bunio protiv veze seksualnog života sa Erosom, odnosno protiv afrodiziskog elementa u duhovnom Erosu, dakle, protiv Afrodite koja nije samo nagonska, i protiv Erosa koji nije isključivo ή τῆς Ψυχῆς φιλία. Ne zna se tačno u kakvom je delu Antisten izneo te svoje poglеде; ali uticaj njegovih misli, ili bar misli njegovog pravca, vidan je u svoj poznijoj spekulaciji. Tako je sokratičar Euklid³⁰ izjavio: φιλίας εἶναι τὸν Ἐρωτα καὶ οὐκ ἄλλου τινός, κατὰ συμδεβηκός δέ τινας ἐκπίπτειν εἰς ἀφροδίσια. Taj pravac vlada kod Ksenofona, a i sam Platon, mada se „celog života nosio sa Antistenom oko Erosa”, u Zakonima (p. 378 a) preporučuje samo ljubav na osnovu jednakosti u vrlini — doduše sa većom primesom erotike no Antisten i Ksenofon. A taj duh nalazimo i u navedenom odломku iz Diktisa.

Ovo shvatanje, samo racionalno i etički nekomplikовано, daleko je od shvatanja koje teži da u Erosu usredsredi sve sile duha i čula, svesti i podsvesti, od shvatanja koje jedino odgovara i intelektualnoj mistici i pesničkoj istini; i zato su ga i Euripid i Platon prihvatali samo povremeno, — Platon radi specialne vaspitne tendencije Zakonâ; a Euripid ga je ipak opravdao i pesnički, jer je uspeo da Erosa asketske duhovnosti, protivnika Afrodite, zaodene mističnim sjajem u ličnosti Hipolita. No u spekulaciji Starog i Srednjeg veka održala se ova struja u glavnom odvojeno od prave mistične erotike. Od Antistena i Ksenofona prihvatili su je stoićari: Zenon iz Kitiona, koji je tvrdio da je Eros bog prijateljstva slobode i sloge i ničega drugog, i Hrisip koji je učio: τὸν Ἐρωτα μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.³¹ Ovo mišljenje stoićarâ primio je i Ciceron (Tusc. 4, 68-9), i još ga je

zaoštrio: **Stoici vero et sapientem amaturum esse dicunt, et amorem ipsum conatum amicitiae faciundae... definiunt, — ali se vidi da on to mišljenje slabo deli: »quis est enim iste amor amicitiae?« Za njega je ljubav furor, bolest.**

U ovoj opoziciji prema Afroditi treba istaći još jedan moment: to je osećanje životne tragike koja često izvire iz ljubavi između muškarca i žene kad prelazi običnu meru. I dok je u ovoj spekulaciji to osećanje izraženo u glavnom negativno, kao odbijanje takve ljubavi, helenistička poezija će ga izraziti pozitivno, čestom obradom tragičnih ljubavnih motiva. —

Pri svemu tome, težište Euripidove erotologije je u pozitivnom izgrađivanju; a u svoje dve najviše definicije ljubavi: kao *p le menite strasti*, i kao *v aspitanja* u *m udrosti* i *v rlini*, on je i originalan, i značajan po svome uticaju na Platona. Njegov duh nije samo obuhvatio tragična životna dvojstva ljubavi, nego je osetio i mogućnost njenog višeg jedinstva. Ali on je tu mogućnost video u dve razne oblasti; njegovo oko još nije spojilo vrlinu koja je delo strasne osećajnosti i vrlinu koja je delo duhovnog Erosa, mudrog i umerenog: strast i mudrost. Sem toga, njegov Eros je ograničen na psihičko-etičku oblast; on više nije immanentni pokretač kosmosa, a još nije vođa ka transcendentnoj suštini sveta; no baš to čovečansko ograničenje bilo je neophodno kao prelaz i most između kosmičkog i duševno-duhovnog principa.

FANES I SVET

Mit o Fanesu, koji se pored mita o Dionisu-Zagreju, može da nazove središnom zamisli „Svetih kazivanja u Rapsodijama”,²⁵² nosi izrično predplatonski karakter. Svi ispitivači koji njegovo formiranje u Grčkoj stavljaju u 6 vek, ili bar ne poriču tu mogućnost: prvo Lobek, pa O. Kern, F. Dimler, E. Majer, T. Gomperc, O. Grupe, R. Ajzler, Dž. Bernet, — čine to većinom na osnovu te njegove bliskosti najstarijim filozofskim sistemima u Grčkoj, i njegove nezavisnosti od Platona. Istina je da je i posle Platona bilo filozofskih škola koje su se razvijale van njegovog uticaja; ali bi bilo veoma čudno da posle Platona nastane jedna koncepcija o Erosu, ma koliko ona bila arhaičke tendencije, koja u svojoj osnovi nije ni okrznuta Platonom, — i pored toga što Rapsodije pripadaju jednoj vrsti književnosti koja se, po Grupeu razvijala ne samo neprimećena, nego možda i ne vodeći računa o istovremenim duhovnim strujama, dakle u izvesnoj meri nezavisno. Mnoge poznije spekulacije o Erosu, i kad, prikazujući mitove iz Simposiona ili Faidra, unose u njih neplatoniske elemente, kao Plutarh u spisu o Izidi i Oziridu, ne ispuštaju iz ruku osnovne zamisli Platonove. I sami neoplatoničari, u svojim tumačenjima erotoloških mitova Platonovih, idu veoma daleko, trude se da ih dovedu u sklad sa svojim najstrmenijim konstrukcijama^{252a}, — ali ipak ne oduzimaju Platonovom Erosu njegove specifične oznake, koje je sačuvao i sam najveći grčki mislilac o Erosu posle Platona, Plotin. No pored tumačenja Platonovog shvatanja, oni donose i jedan drugi niz spekulacija o Erosu, na osnovu mističkog kosmološkog speva koji oni nazivaju Ιεροὶ λόγοι ἐν Παψωδίαις. U tim Svetim kazivanjima (ili: Svetom kazivanju) Eros ima čisto kosmogenisku funkciju, kao kod Hesioda Ferekida i Akusilaja. U kolikoj meri se neoplatoničari trude da te kosmološke spekulacije o Erosu dovedu u vezu sa Platonovim shvatanjem, i u kolikoj meri oni u tome uspevaju, to je

posebno pitanje; toliko se, ipak može videti da oni osećaju i naglašavaju unutarnju vezu između kosmogoniskog i platonko-plotinskog Erosa; samu misao da se Platon nadahnuo orfičkim božanstvom kad je ispevao himnu Erosu nalazimo kod Prokla^{252a}, ali oni ipak ujedno osećaju i to da se doduše u Platonova shvatanja mogu, mada proizvoljno, unositi kosmoloske koncepcije (što je činio već Plutarh), ali da se, obrnuto, Rapsodije nikako ne mogu tumačiti Platonom: mit o Fanesu iz kojeg emanira svet, može da bude predstupanj Platonovih zamisli, kao i kosmogoniski Eros, ali se on nikako ne može njima tumačiti. Prema ovome, teško je zamisliti da je mit o Fanesu dobio svoj grčki oblik tek posle Platona; jer osim ovog jednog unutarnjeg razloga, ima ih još više, unutarnjih i spoljnih; većinu je istakao Grupe, sem u svojoj Mitologiji, naročito u člancima o Orfeju i Fanesu, u Rošerovu leksikonu. Prvo, to je unutarna srodnost ovog mita sa predsokratskim sistemima, naročito u zamisli o razvoju mnoštva iz jedinstva i njegovu vraćanju u jedinstvo, zamisli koju nalazimo već kod Anaksimandra, pa kod Heraklita i Empedokla; zatim slaba verovatnoća da bi se, i pored svesnog arhaizovanja, neko rešio da filozofske zamisli koje su odavno prešle vršak svog uticaja, zaodeva u ruho mistične poezije, i to prave poezije, ne sekundarnog poetiziranja orfičkih Argonautika ili „Haldajskih proroštava“.²⁵³ Ovome možemo dodati još i odlična izvođenja E. Majera²⁵⁴ o istorijskoj nužnosti teološkoga stupnja grčke spekulacije u 6 veku, i njegovom odnosu prema istovremenoj fizici. Mi se ovde ne možemo upustiti u detalje ovog pitanja, koje je toliko važno a i toliko obrađivano, a ni u uže pitanje odnosa Rapsodija, bar njihovih tipičnih prestava, prema Ksenofanu i Empedoklu, o kome su pisali naročito O. Kern i F. Dimler²⁵⁵; a još manje u šire pitanje odnosa mistike i predsokratske filozofije; svakako bismo teško mogli doći do novih rezultata koji bi osvetlili figuru Fanesa. Za nju samu je, međutim, presudan odnos Platonov prema mistici i orfizmu, jer je on od prevashodne važnosti za samo pitanje razvoja koncepcije o Erosu. No o ovome ćemo progovoriti kasnije, jer je, kako smo naznačili, naše uverenje da je najviši stupanj zamisli kosmogoniskog Erosa, naime njen stupanj u orfičkim teogonijama Hijeronima i Helanika, a naročito u „običnoj“ orfičkoj teogoniji koju nam pružaju odlomci Rapsodija, — prethodio Platonu. Razlozi koje smo već izneli tome u prilog, u glavnom su unutarnji; spoljni razlozi su u ovom slučaju većinom protiv naše hipoteze: argumenta ex silentio, odnosno pozni tragovi speva u književnosti. Na ovome se u glavnom osnivaju svi razlozi za pozni postanak speva. Aluziju na nj možemo ipak naći i u staroj poeziji, kao na pr. kod Aishila, odl. 70, pa u

pomenutom odlomku iz Euripidove Hipsipile, zatim u Platonovim Zakonima IV 751 e, (zlatne tablice donjoitalske izgubile su svoj značaj za ovo pitanje posle dešifrovanja Dilsova); ali prvi izrični svedok o spevu je tek Pseudo-Aristotel de mundo, dakle najranije prvi vek pre Hrista, jer himna Zevsu koju on navodi (odl. 21 a K) potpuno odgovara jednome delu himne koja se besumnje nalazila u Rapsodijama (odl. 168 K). Pa ni to još ne dokazuje da je već pisac knjige Περὶ κόσμου čitao Rapsodije u onom obliku u kome su ih čitali neoplatoničari.^{21b}

Ali ovo pitanje i nije bitno. Važno je da li postoje psihoški razlozi po kojima je oko 500 stvoren teogonski spev koji je izveo jednu osnovnu mističku teokraziju orfizma: spajanje kosmogoniskog Erosa sa čisto svetlosnim Fanesom, a ujedno, putem Zevsa, sa Dionisom-Zagrejem, i dovođenje svega ovoga u vezu sa dvostrukom emanacijom sveta, odnosno sa trostrukom inkarnacijom Dionisa. Ceo religijski razvoj Grčke čini nam verovatnimo da je ovo specifično orfičko identifikovanje bilo već tada izvedeno; sa Kernom možemo ga formulisati kao trostruki vid Dionisa: Eros-Fanes, Zagreb, Lisej, ili kao Dionisa kojeg su orfičari načinili Erosom, tvorcem svetova, stvarajući tako teren za Empedokla i Platona. A možemo to identifikovanje putem dvostrukе emanacije shvatiti i kao težnju da se izjednače Eros, „središna ličnost orfizma kao mistične dogme, i Dionis, njegova središna ličnost u stvarnoj religiji“^{21c}. Ovo ulazi u samu suštinu orfizma, jer za njega su podjednako važni i duhovno-kosmički i ekstatično-životni princip; stoga je potpuno verovatno da su se njegovi adepti već oko g. 500 trudili da na neki način izraze to jedinstvo.

U spevu o Fanesu, jedinstvo Erosa i Dionisa izvedeno je putem jednog trećeg principa: putem Zevsa. Ne mora se prepostaviti da je to samo jedna koncesija homerskoj religiji i Hesiodu; Zevs i njegova sveta svadba sa Herom bili su veoma važni kako u staroj teogoniji tako i kod Ferekida, gde već imamo izjednačenje Zasa kao demiurga sa Erosom; u teogoniji koju iznosi Damaskije „po Hijeronimu i Helaniku“, zlatokrili Protagon se naziva i Zevsom (i Panom); a najzad, važnost Zevsova je vanredno istaknuta i u samim Rapsodijama, gde se spaja kako sa Fanesom tako i sa Dionisom; ali on je tu u glavnom samo statički princip, onaj koji obuhvata i održava kontinuitet, dok su Eros-Fanes i Dionis evolutivno-dinamičkog karaktera, i stoga od veće važnosti u celoj ovoj evolutivnoj slici sveta.

Ovo izjednačenje središnjih božanstava orfizma izvedeno je pomoću zamisli o dvostrukoj emanaciji sveta; jer na taj način, u Dionisu je ponovo inkarniran Eros-Fanes. Već

ovo bi bila dovoljna motivacija za ovu zamisao, koja, sem toga, ima veze kako sa mitsko-alegoriskim prestavama kod Hesioda (κατάποσις), tako i sa filozofskim koncepcijama Anaksimandra, Heraklita i Empedokla. Ali ova dvostruka emanacija sveta i njegova dvostruka kataposis u Rapsodijama imaju svoj naročiti karakter, koji pokazuje srodnosti sa prednjeaziskim svetlosnim religijama. Grupe je tačno istakao da je sama emanacija sveta iz prasvetlosti prednjeazijskog, odnosno još staro-babilonskog porekla. Takva kosmogoniska koncepcija, koja polazi od najsavršenijeg ka manje savršenom, ima, po Grupeu, orientalni karakter; no mi je kod Grka srećemo već kod Ferekida²⁵⁸ i to je naročito istakao Aristotel.²⁵⁹ Taj tok razvoja mislimo da je naročito naglašen u dvostrukoj emanaciji Rapsodija. Grupe doduše smatra da među tim pojedinim emanacijama nema kvalitativnih razlika, te da odgovaraju po tome periodima Anaksimandra i Heraklita, i kasnije stoe; ali mada kvalitativne razlike nisu u našem spevu naglašene kao kod Empedokla — gde im je u ostalom oslabljen značaj stalnim ponavljanjem — nama se čini da ipak postoje. Mi smo gore pominjali da su i orfici obrađivali mit o četiri pokolenja; na pr. po jednom navodu iz Prokla in Plat. Remp. p. 74 Kroll, uz Fanesa se stavlja zlatno, uz Kronosa srebro, uz Zevsa tučno pokolenje; slično i odl. 140 K. Po svemu izgleda svet koji je emanirao iz Fanesa najsavrešeniji²⁶⁰, dok u svetu koji je emanirao iz Zevsa nalazimo i grešni element: Titane; i tek treća inkarnacija Dionisa, Dionis-Lisej, donosi oslobođenje. Ovu razliku između svetskih perioda, odnosno između Fanesa i Dionisa, mogli bismo i tako definisati da je Fanes nosilac elemata i direktnog isticanja iz najvišeg božanstva, a Dionis nosilac evolucije, prolaženja njegova kroz brane već stvorenoga kosmosa. Ta postepenosť je valjda jedan orientalni element više u ovom krugu prestava; ali grčki misticci su ga sasvim ponovo formirali, izrazivši njime jedinstvo božanskog principa u svoja dva središna božanstva: u Erosu-Fanesu, bogu emanacije, i u Dionisu, bogu evolucije. I ova sjajna plastifikacija grčka ponovo potvrđuje reči Filipa iz Opunta (Epinomis, c. 10 p. 987 d e): ὡς ὅτιπερ ἀν Ελληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.

Šta su dakle tu primili Heleni od barbara? Verovatno samo emanaciju sveta iz prasvetlosti²⁶¹, može biti i njeno postepeno i privremeno pomračenje u kosmosu. Ovako opšte formulisanje teško bi bilo sporiti. Ali je već mnogo nepouzdaniji odgovor na pitanje da li su primili od njih i figuru svetlosnog božanstva koje oni nazivaju Fanesom. Grupe (u Mitologiji, II str. 1544) smatra da Fanes i njegova ostala imena, Metis i Erikepajos, potiču iz neke prednjeaziske svet-

losne religije, i da verovatno označavaju Atisa. Mit o Fanesu on dovodi u vezu, prvo, sa mitom o Ištari i Tamuzu, pa sa kasnijim mitovima o bibloskoj Afroditi i Adonisu, o Kibeli i Atisu. No ovi mitovi mogu samo uopšte da tumače zamisao o jednom i svemu, ali nikako figuru jedinstvenog svetlosnog boga. Jer, prvo, u ovim božanskim parovima je praprincip podvojen u muško i žensko božanstvo, dok je Eros-Fanes monistički dvopolan; a zatim, i Tamuz i Atis i Adonis mnogo su više nosioci evolutivnog no emanativnog praprincipa, i tako bliži Dionisu-Zagreju no Fanesu. Dakako, i prva emanacija, Fanes, formira se u svet, ali to još nije prava μεριστός ζωή,²⁶² bar po našem shvatanju koje smo maločas izložili; inače ne bi bila potrebna kataposis i druga emanacija. I stoga je potrebno tražiti drugog nosioca tog prednjezajiskog uticaja. No pre nego pokušamo da ga bliže odredimo, moramo postaviti pitanje kada je taj uticaj prodro u grčke krugove. Ono je često obradivano, ali bez konačnog rešenja.²⁶³ Grupe je postavio dve mogućnosti, da ih nekako slijе u jednu: njegov dolazak još u veoma staro doba na Helikon i (putem uticaja helikonskog religiskog kruga?) u Kroton gde je izjednačen sa kosmogoniskim Erosom; a zatim njegovo kasnije ponovno prodiranje u Grčku, kojom prilikom je postao središnje božanstvo jedne nove orfičke teogonije. U prvi mah, ova pretpostavka o ponovljenom prodiranju jednog istog božanstva izgleda izlišna, i postavljena samo stoga da se objasni pozno pominjanje Fanesa. Ali ona je ipak opravdana, u toliko što svetlosni elementi, koji su već ispoljeni u starom orfičkom Erosu, sasvim preovladaju u Fanesu, tako da zbilja izazivaju pomisao da je tu jedan isti uticaj delao u dva maha. U osnovi, Grupe je uveren da je Fanes, ili kakvim se barbarškim imenom nazivao taj bog kad je prodro u Grčku, prodro onamo još u grčko pradoba (odnosno preddoba, Vorzeit), da je u dužoj „bojotskoj inkubaciji“ izjednačen sa tespiskim Erosom, i da je sa ostalim božanstvima sa Heli-kona došao u Kroton, gde je unesen već u staru teogoniju; nov sloj uticaja ogledao bi se pak u pretežno svetlosnom Fanesu Rapsodija. Ovim izvođenjima mogli bismo još dodati mogućnost da je u Krotonu postojao naročiti babilonski uticaj; za nj bismo mogli naći dokaza u astralnim bogovima Alkmajonovim.²⁶⁴

Kad bi se dakle zadržali pri babilonskom uticaju, mogli bismo prihvati pretpostavku da je on vidan već na starom Erosu, ne tek na Fanesu Rapsodijā; međutim, sam Fanes nas mnogo više upućuje na parsisku religiju. Kad pomislimo da je sunce postalo posle Fanesa, t.j. da je u njemu koncentrisan onaj deo Fanesova bića koji se nije razvio u svet²⁶⁵, mi pomišljamo na odnos između Mitre i sunca. Mitra,

genije nebesne svetlosti, već u Avesti se pojavljuje pre izlaska sunčeva na vrhuncima bregova, a i posle smiraja obasjava svet.²⁶⁶ A tako se javlja u odnosu prema Heliju i u poznim formulacijama, — u Mitrinoj liturgiji koju je obradio Diterih; i tu je Mitra stariji bog i širi pojam od sunca.²⁶⁷ Kao Mitra, i Fanes je prva emanacija pravsvetlosti, svetlost pre dana i sunca, φάος ἀσκοπὸν πρωτόγονον Euripidove Hipsipile, svetlost koja se delom inkarnira u vidnom suncu, ali je starija i šira od njega. E. Majer dovodi čuvene reči Jovanovog Evanđelja, st. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτίᾳ αὐτὸῦ κατέλαβεν, u vezu sa parsizmom²⁶⁸; te reči, međutim, imaju veliku sličnost sa prestavama Rapsodske teogonije, naročito sa odl. 86 K:

Πρωτόγονον μὲν οὕτις ἐσέδρακεν οφθαλμοῖσιν,

εἰ μὴ Νῦξ ἱερὴ μούνη...

i sa prestavom da tek iz Fanesa emanira noć. Sem toga, u Jov. Evand. sećaju na mesto našeg speva i reči: On (t.j. svetlost—Isus) beše u svetu, ali svet ga nije video — οὕτις

ἐσέδρακεν οφθαλμοῖσιν! Prema ovome, lako je prepostaviti zajednički parsiski izvor za obe formulacije. Ali ostaje otvorenno pitanje kad je taj parsiski uticaj počeo da dela na orfizam. Mi smo gore (bel. 50) naveli mišljenje Ajzlerovo da je parsizam (tačnije, sistem zrvanističkih Maga), uticao na orfizam 6 veka. Kimon međutim veruje pre u obrnuti odnos uticajâ^{269a}, — naime, u uticaj orfizma na persiske misterije. U svakom slučaju, taj parsiski uticaj koji potiče iz doba posle persiskog osvojenja Babilona ne bi mogao da tumači svetlosne elemente Erosa Hesiodova i stare orfičke teogonije; a jedan još raniji ne bi doduše bio nemoguć, ali niti bi se dao istoriski dovoljno obrazložiti, niti je, najzad, potreban. Grčka religijska spekulacija je dovoljno bogata da je mogla sama da stvori Kalistosa i zlatokrilog Erosa orfičke kosmogonije.

Dakako, mi ovim ne sporimo mogućnost i toga ranog orientalnog uticaja; stoga smo i izneli Grupeovu prepostavku da je Fanes došao u Grčku još u pradoba, dakle još pre nego je tespiski Eros postao kosmogonisko božanstvo. Na početku svoje rasprave mi smo poklonili naročitu pažnju pitanju koji su elementi u složenom božanstvu Erosu omogućili njegov razvoj u kosmogoniskom pravcu. Tom prilikom mi smo istakli elemente koji su već u pradoba morali konvergirati u tespiskom Erosu; zajednička tačka je bila svaka-

ko u tome što je i svetlosno i ljubavno božanstvo „životodavno”; u isti mah smo ukazali da su već u to doba — odnosno najdalje u 8 veku — svetlosni elementi mogli pridoći Erosu i spolja, krazijom sa nekim orientalnim svetlosnim božanstvom. Imamo dakle da računamo sa dvema mogućnostima: ili je Eros — kao Afrodita — nosio u sebi od vajkada svetlosne elemente, ili ih je još u „preddoba” primio ovakvom krazijom. U svakom slučaju, samo uporednim ispitivanjem svetlosnih elemenata u teogoniskom Erosu i u Fanesu Rapsodija moći će se otkriti odlike pojedinih slojeva, i njihove međusobne razlike; a tako će se najbolje videti da je orientalni uticaj zapravo potrebno prepostaviti tek za Fanesa.

Kao najraniji dokaz o svetlosnim elementima u starom tespiskom Erosu uzeli smo naziv Kalistos koji nosi kod Hesioda, a za nj smo prepostavili da je jedna njegova stara kultska epikleza. No kako imamo pri tome sve razloge da verujemo da je afektivni element bio bar isto toliko važan u starom bojotskom Erosu, moglo bi se verovati da su mu svetlosni elementi spolja pridošli. Mi smo već gore pomenuli razne mogućnosti toga pridolaženja. Da se ne bi ponavljali, naglasićemo samo to da ti svetlosni elementi uzimaju sve šire razmere u kosmogoniskom Erosu. Pored epikleze Kalistos, koja besumnje pripada već starom svetlosnom sloju tespiskog Erosa, pa prema tome i kosmogoniskom Erosu od samog početka, javljaju nam se sa njime u vezi i drugi svetlosni elementi: svetsko jaje i zlatna krila. Jaje nalazimo u nekim teogonijama 6 veka, a krila i u poeziji i u likovnoj umetnosti toga doba, ali u čisto teogonskoj vezi prvo kod Aristofana. I jaje i krila pripadaju svakako već staroj krotontskoj teogoniji; a verovatno je za njih znao i Hesiod, mada ih nije pomenuo. Sama prestava svetskog jajeta izgleda tesno vezana za rođenje svetlosnog božanstva: Grupe i T. Gomperc pominju za to mnoge primere, i literaturu o ovom predmetu. Imamo ga na pr. i u Vedanta-filozofiji; tu je zlatno.²⁶⁹ I u mitovima iz Polinezije ono služi rođenju svetlosnog božanstva.²⁷⁰ Čudno je što je egipatsko jaje iz kojeg izlazi Râ postalo u mulju a ne u eteru; u ostalom sl. i Clem. Rom. Homil. — fr. 58 K. I Plutarh naglašava da doduše pričaju o jajetu koje je postalo iz zemlje, ali, veli on, pesnici kažu da se i Tindarovo pojavilo s neba.^{270a} (Po drugim verzijama, ono je palo s meseca). Mi smo već pomenuli da se i u grčkom mitu pojavljuje u vezi sa svetlosnim božanstvima: sa Molonidima, Dioskurima i Helenom-Selenom; vrlo je značajno što se tu javlja u vezi sa svetlosnom pticom: labudom. — O zlatnim krilima svetlosnog božanstva nije potrebno naročito govoriti. — No pri svim tim svetlosnim elementima kosmogoniskog Erosa 6 veka, ima duboka razlika između njega

i Fanesa: to je immanentnost njegove prirode i funkcije. Besumnje stoga što je u njemu afektivna strana, i pored izrazitog izgleda svetlosnog božanstva, u suštini pretežnija, on je, kod Ferekida kao kod Aristofana, demiurg i tvorac jedinstva kao immanentan princip. Pa iako je božanstvo svetlosti — on i „izvodi u svetlosti”, po Ar. Av. 699 — on sam proizlazi iz tame, kao urođena želja za stvaranjem, koja se izražava u svetlosti; taj spoj svetlosne i demisurgiske prirode istakao je na pr. Pseudo-Lukijan, *Amor*, p. 432 s: λάμπω δὲ φωτὶ τὴν ἀμαυρὰν νύκτα πετάσας, παντὸς ἀψύχου καὶ Ψυχὰν ἔχοντος ἐγένου δημιουργός; naprotiv, Fanes proizlazi iz pravosvetlosti, kao njeno prvo olikeće, a iz njega posle proističe i svet, i konkretna svetlost, i noć koja ga tek čini vidnim. Tako je on, u evropskoj filozofiji, prvi nosilac one zamisli koju je, posle mnogo vekova, izrazio na pr. Vasilije iz Kajhareje: da je pravosvetlost koja je prva stvorena, uslov nebesnih tela; ona je forma, a zvezde su materija; otuda je kasnije nastala razlika između lux i lumen; na to je nadovezao mnogo kasnije Bonaventura, kad je rekao: lux est forma nobilissima inter corporalia. — Iz svega ovoga se vidi bitna razlika između kosmogoniskog Erosa 6 veka i Fanesa: Eros je immanentni nagon za stvaranje; Fanes je τὸ ὑπέρτατον πάντων, prvo olikeće krajnjeg svetlosnog omotača, iz kojeg proističu dalji stupnjevi sveta.

— Ovo naročito važno mesto navodi Grupe po J. Malal. *Chronogr.* IV 89, p. 74 Dind. (fr. 65 K), iz jedne i inače važne partije; a uz to dodaje po Svidi da je on τὸ πάντα περίεχον. Grupe veli da su to jedini izrazi u našim spomenicima kojima je Fanes označen kao krajni svetlosni omotač. U toj vezi mogao je pomenuti (a ranije ga pominje) i navodi iz Clem. Rom. Homil. VI 542, upravo Apijona (fr. 56 K), gde se veli o Fanesu: αὐτὸς δὲ ἐπ' ἀκρωρεῖας οὐρανοῦ προκαθίζεται καὶ ἐν ἀπορρήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει αἰῶνα.^{271a}

Kod Fanesa je, pored toga, više naglašen jedan element koji je i inače karakterističan za kosmogonisko božanstvo monističke tendencije: dvopolnost.^{271a} Za Erosa starijeg orfizma možemo lako pretpostaviti dvopolnost, naročito na osnovu orfičkog prabića u groteskno-mističnom mitu Aristofanovu u Simposionu (v. bel. 260); zbilja je značajno što je Platon taj mit stavio u usta baš Aristofanu, koji je onako sjajno opevao kosmogoniskog Erosa. Već smo pomenuli da O. Kern (v. bel. 135) pretpostavlja dvopolnost i za Parmenidovog Erosa. Ta pretpostavka može se još potkrepliti hermafroditnim obličjem Erosa na nekim vazama iz Južne Italije i Sicilije²⁷², u kojima Kolonjon s pravom vidi uticaj orfizma. Ova dvopolnost je naročito ispoljena u alegoriskoj poeziji, kao što je, prema izvođenjima E. Majera, i Hronos kao

praprincip karakterističan za alegorisku poeziju, dok Haos pripada vezuelnoj.

Po svemu ovome vidimo da je novi orientalni uticaj, koji je uticao na razvoj Erosa u Fanesa, direktno nadovezao na svetlosne i kosmogoniske elemente staroorfičkog Erosa. Ti svetlosni elementi Erosa mogu da budu ili čisto grčki, ili još pre njegove formacije grecizirani: zlatna krila pripadaju, počevši od Irise u Ilijadi, grčkim prestavama koliko i istočnim, a svetlosnim daimonima koliko i Helijevi konji. To ipak ne umanjuje unutarnju srodnost Erosa sa prednjeaziskim svetlosnim božanstvom koje su orfičari sa njime spojili. To je uostalom i razlog što su oni, koji su besumnje imali veze sa prednjeaziskim religiskim i kulturnim centrima, tako lako izveli kraziju svoga kosmogoniskog božanstva sa prednjeaziskim bogom prasvetlosti, kojeg su nazvali Fanesom, a i drugim imenima od kojih je jedno — Erikepajos — ostalo negrčko. U Rapsodijama nalazimo svetlosne elemente u mnogo većem broju no kod starog Erosa, verovatno i zbog oskudnih spomenika starog orfizma. Kod Fanesa se svetlosne crte nižu jedna za drugom, i imaju često veliku lepotu.⁷³ Ali glavne su ipak ujedno i staroorfičke, u prvom redu samo srebrnasto jaje. A vrlo je zanimljivo što za nj nalazimo paralele i u srazmerno poznim orientalnim tradicijama. Da je ono dugo živelo u prednjeaziskim religijama, vidimo po tradicijama islamske sekte jezida, koji imaju svetlosnu religiju in Reinkultur, i to svetlosni monizam, t.j. uopšte ne priznaju mrak i zlo kao princip. Oni su besumnje izdanci Mazdaizma⁷⁴; u njihovoј kosmogoniji svet postaje iz belog bisera, koji je bog stvorio, a zatim razmrskao, da bi iz njega formirao i svet, i sunce. Po drugoj njihovoј kosmogoniskoj tradiciji, koja je besumnje vezana sa prvom, iz boga kao prvo biće nastaje paun; no o tome kasnije. — Orientalnih paralela nalazimo i za partiju iz Damaskija, de princ. 123 — fr. 60 K, gde se veli da je po nekim verzijama Fanes iskočio iz belog hitona, ili iz oblaka. To nas seća na kosmogoniske spekulacije islamske mistike po kojima je svet razvijanje prabića problemom, i stoga se prvi vidni oblik sveta, koji je zamisljen kao pramagla (amā), upoređuje sa kremenom iz kojeg se izmamljuje vatra.^{75a} Verovatno imamo u tim poznim spekulacijama ostatke starih kosmogoniskih prestava sličnih ovoj grčkoj tradiciji po kojoj mesto jajeta zauzima oblak ili beli hiton⁷⁵ — Sve su ovo simboli za rođenje svetlosti: srebrnasto jaje (ώεδν ἀργύφεον) Rapsodijā, koje smo već našli i kod Ibika, beli hiton ili oblak u tradiciji kod Damaskija, pramagla, slična kremenu, beli zumbul, i, jajetu najsličniji, beli biser Jezida u poznim tradicijama na orientu.

Sama svetlost kao prvo biće, t.j. Fanes, javlja se u Rapsodijama sa mnogim crtama kosmogoniskog Erosa (to su u prvom redu zlatna krila) ali i sa mnogim dodacima koji imaju samo alegoriskog značaja; no u glavnom je to ipak antropomorfna koncepcija, mada do krajnosti šarolika. U pomenutim tradicijama Jezida imamo, pored bisera, kao prvo stvorene sunčanu pticu, pauna. To je prestava koja je veoma davno odomaćena na orientu, besumnje već i u staroj gnozi.²⁷⁶ (Po izvorima koji su nam pristupljivi, nije sasvim jasno kako je tradicija o biseru spojena sa tradicijom o paunu). Zanimljivo je da kod Pseudo-Klemensa, koji se služio Apijonom, imamo detaljno poređenje svetskog jajeta iz kojega se pojavio Fanes sa jajetom paunovim²⁷⁷: „jer kao što se, pri rođenju pauna, čini jedinstvena boja jajeta, a u moći sadrži hiljade boja onoga što će se iz njega roditi, tako i živo jaje, koje je nastalo iz beskrajne materije... iznosi na svetlost svakojake promene.“ Nije isključeno da na dnu ovog poređenja leži jedna stvarna prestava.

Teško bi bilo uhvatiti praoblik te prestave; ali nije nemoguće da je Aristofan svojom travestijom teogonije u ornitogniju bliži njezinoj jezgri nego što se čini na prvi pogled. Krilati Eros parabaze i sveta svadba na kraju komedije ne počivaju valjda samo na asocijaciji kosmogoniskog jajeta sa jednim motivom komične travestije; pre će biti da je tu genialna intuicija Aristofanova oživila neku staru mističnu tradiciju. Plutarh, na već pomenutom mestu, (*Quaest. Conv. II, 2 p. 636 d e*) govoreći o tome da, po orfičarima, iz jajeta ne postaje samo ptica, nego je ono začetak postanja svega, dodaje: καὶ τὰλλα μὲν »εὔστομα κείσθω«, ...έστι γάρ μυστικώτερα. Nažalost, ne možemo se upuštati u rekonstrukciju te tradicije; sve što možemo, to je da ukažemo na značaj simbola ptice, kako u svetlosnoj mistici tako i u mističnoj teoriji saznanja, od dušnih krila u Platonovom Faidru do Atarovih „Razgovora ptica“ (Mantik-Uttair), gde izgleda da je učenje o jednom i svemu prikazano u trideset ptica i Simorgu, u kome se, kao u sunčanom ogledalu, tih trideset ptica spajaju u krajnje jedinstvo²⁷⁸. Ova prestava bi se mogla shvatiti kao alegoriska; ali u svetlosnoj ptici istočnih kosmogonija mogli bismo videti njenu mitsku i mističnu podlogu. Duša, koja je toliko zamišljana kao ptica, najsposobnija je da u tom vidu shvati suštinu sveta, koja se prvo manifestovala u svetlosnoj ptici. —

Svetlosni elementi su dakle i u Rapsodijama u najtešnjoj vezi sa osnovnom koncepcijom; jer time što se Eros-Fanes, nosilac svetlosne emanacije, ponovo rodio u Dionisu, nosiocu životne evolucije, izraženo je jedinstvo jednoga i svega, božanstva i sveta. A isticanje toga jedinstva je, kako

smo gore naglasili, zajednička odlika grčkih filozofskih sistema oko 500. Ipak ni ova, a ni tolike druge crte koje vezuju Rapsodije za filozofiju 6 i 5 veka²² ne dokazuju da je mit o Fanesu, koji je međutim u ovoj koncepciji glavni izvor jedinstva boga i sveta, bio već formiran u Grčkoj toga doba. Stoga, kad već nije izrično pomenut, trebalo bi da se bar može da dokaže njegov uticaj na pisce posle 500, ili bar posle 400. A to je veoma teško. Svetlosne elemente nalazimo u Erosu jedne komedije Antifanove²³; po toj kosmogoniskoj verziji, iz Noći i Čutanja postao je Haos, iz Haosa i Noci Eros, iz ovoga Svetlost, pa ostali bogovi. Noć kao prabice (ovde udružena, ili, bolje reći, potencirana čutanjem) cisto je orfička prestava, ali je samo u dve kosmogonije nalazimo na čelu svih bića: kod Epimenida, i u staroj orfičkoj teogoniji kako su nam je prikazali Aristotel, Eudem, i sam Platon²⁴; prema tome, ova verzija se ne slaže sa Rapsodijama, gde Fanes rađa Noć — dok ovde Eros rađa Svetlost. I Antifan je dakle bliži staroj teogoniji, ali je novo poimenično isticanje Svetlosti. Neizvesno je ipak da li je to razvijanje starih elemenata, ili je nastalo pod uticajem novih.

Zapravo značajno po uticaj mita o Fanesu bilo bi kad bismo taj uticaj mogli dokazati kod Platona. Svestrano istraživanje toga uticaja, kako kod Platona tako i u književnosti posle njega, prešlo bi, međutim, okvir ove studije. No ovde ipak možemo da ukažemo na jednu moguću podlogu za istraživanje toga uticaja: na neke motive u Faidru.

Dž. E. Harizn rešava ovo pitanje odveć lako, tvrdeći da je Platonov Eros „atenski oblik orfičkog Fanesa Protogona.“ To je već stoga nemoguća formulacija što je Eros na grčkom, pa i atičkom tlu svakako stariji od Fanesa; mogao bi se dakle samo Fanes nazvati jednim specifičnim oblikom Erosa, atenskog ili starobojotskog. Po nekim podacima, to ime je zbilja i nosio u kultu u Fliji.²⁵ Dž. E. Harizn pretpostavlja da ga je poznavao Platon, i smatra da se nesvesno trudio da prenese u jezik intelekta orfičke simbole: *Μετισ-νοῦς*, *Erikepajos-tò öv*.²⁶ To bi bilo teško izvesti na osnovu Platonovog Erosa. Moglo bi se pomisliti da je Platon namereno izbegavao sve što bi moglo da pomuti crte njegovog Erosa; zato i Grupe veli da Platon ili ne zna, ili neće da zna mitove Rapsodske teogonije.²⁷

Ali transpozicija koju je Platon izvršio sa Erosom uopšte tako je duboka da je mogla, sem Erossa stare kosmogonije, obuhvatiti i njegov oblik u Rapsodijama. A ima jedan važan sklop prestava sa kojim ga je doveo Platon u vezu, i koji ga približava Fanesu: to je svetlosna mistika i metafizička, u vezi sa mističnom teorijom saznanja. Svetlost kao kosmogoniski princip vodi ovim oblicima mišljenja.²⁸ Jer kao što

su svetlost i ljubav srođni kao životni principi, tako postoji, kako smo već nagovestili, tesna veza erotologije kako sa učenjima o svetlosti, tako i sa mističnom teorijom saznanja. U slavnoj kosmogoniskoj himni u Rigvedi (10, 129), koja, kao Heraklitov delfiski bog, niti kazuje niti skriva već nagoveštava, može se naslutiti da je indiski pesnik neposredno vezao ljubav sa saznanjem, dok je obični razvoj: ljubav-svetlost-saznanje. Tu se obično drže i prožimaju svetlost oko ljubav saznanje; u potpuno razvijenom obliku nalazimo to učenje

kod Plotina. Kod njega je Eros — οφθαλμὸς τοῦ ποθοῦντος, oko žudnje; ali on je i u višem smislu oko duše koje se rađa sa samom dušom kosmosa; otuda i njegovo ime: ὅτι ἐκ δράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει. Ljubav je dakle čedo vizije, a u isti mah daje oči za viđenje. Na taj način, ona je pravi put ka saznanju, koje je prava ὄρασις; zato νοῦς ὄρων i νοῦς ἔρων odgovaraju jedan drugom.²⁶ Taj odnos je tačno formulisao P. Arnu: *s' est à l'intérieur d'un même acta complexe que s' échangent ces réactions entre la puissance d'aimer et celle de connaître.* Time je neobično produbljen, a možda u suštini i protumačen stari značaj oka u ljubavi, koji nalazimo kako u ljubavnoj poeziji tako i u spekulaciji, u svim vremenima; vrlo je zanimljiva na pr. aporija u stihovima Menandrovim koje navodi Plutarh u odlomku Περὶ ἔρωτος, s. 1; problem je posle obrađivan u vezi sa raznim teorijama saznanja, od Lukrecija²⁷ i Plotina²⁸ do pesnika „Slatkog novog stila“. U čoveku su koncentrisane mogućnosti saznanja zbog njegove osnovne jednakosti sa najdubljim principima sveta: njegovo oko je ἡλιοειδές,²⁹ a ujedno put i mogućnost ljubavi; iz te naše osnovne jednakosti sa svetlošću i ljubavlju, kojoj je simbol oko, potiče samo naše saznanje: ubi amor, ibi oculus, po čuvenoj formulaciji Riharda iz Sv. Viktora. Razrađena svetlosna metafizika Srednjeg veka, od Augustina do Bonaventure i Dantea — inače jedan od glavnih puteva kojim je emanativni panteizam prodirao u hrišćanstvo — ostala je uvek u vezi sa učenjima o ljubavi. Dante, kad prikazuje svet kao postepenu emanaciju iz prasvetlosti, naglašava da je ta prasvetlost svagda identična sa ljubavlju:

Chè quella viva luce, che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall'amor che in lor s'intrea... (Par. XIII
55 ss).

Zanimljivo je pomenuti da je jedini mislilac među našim romantičarima, Laza Kostić, naročito istakao značaj svetlosti u slovenskim koncepcijama sveta²⁹; to bi se moglo po-

tvrditi i njenom važnom ulogom kod dva mislioca slovenskog porekla, kod Vitela, koji je bio Poljak, i našeg Petrića—Patricija. —

Ovaj pogled na veoma udaljene etape razvoja smatrali smo potrebnim da bi objasnili jednu koja bi mogla biti najbliža: etapu u Platonovom Faidru. Jer vrlo je verovatno da mistična teorija saznanja u mitu Faidra počiva na koncepciji koja je u osnovu svetlosna mistika. Psiha koja je ovde olijena — za razliku od Simposiona gde je oličen Eros — obdarrena je čisto svetlosnim karakteristikama: konjima i krilima (nebesnu vožnju duša tumačili su kasniji siderično, t.j. kao vožnju planetarnih bogova; Grupe²⁹ ne veruje da je to bila i Platonova misao, ali veruje da je pripadala njegovom izboru). Šta više, spoj ovih dvaju motiva koji su mnogi ispitivači želeli da protumače (Rajnhard³⁰ na pr. samim treperivim karakterom Platonovih mitova) najbolje se može protumačiti baš njihovim zajedničkim svetlosnim značajem. Duša, koja je ovde nosilac, zamenik, hipostaza samog Erosa, prikazana je kao svetlosni daimon koji pada i opet se diže. Erotologija i mistično saznanje vezani su ovde oboje za svetlosne elemente Psihe: za konje i krila; a besumnje da naglašavanje oka kao puta ljubavi u ovom dialogu nije samo ustupak tradicionalnom shvatanju, nego ima dublje veze sa celom ovom koncepcijom, u kojoj se također prožimaju svetlosna mistika, erotologija i mistično saznanje.

I tu je, kao i u Simposionu, sasvim potisnut kosmogniski moment, radi potpune transpozicije Erosa u oblast saznanja, i radi pomeranja polazne tačke u čoveka: kao skoro u svoj kasnijoj erotologiji, svrha Erosa i u Simposionu i u Faidru jeste već ομοίωσις sa transcendentnim principom — mada samu tu reč nalazimo tek u Teaitetu; upravo tom transpozicijom učinio je Platon korak od nepromeriva značaja. Već Plutarh je naglasio taj razmak, rekavši da ne želi da se digne „zlatnim krilima Euripidovim” (t.j. besumnje Erosa o kojem govori pom. odl. 903) već nebesnim krilima Platonovim. I tako su i svetlosni elementi Psihe kao nebesnog daimona transponovani u njima najsrodniju oblast: u oblast saznanja putem ljubavi.

Da je ovo naglašavanje svetlosnih elemenata nadahнуто orfičkim svetlosnim Erosom, dosta je teško izvesti; jer dok je u Simposionu izvršena samo jedna transpozicija: iz kosmogniske oblasti u psihičku — u Faidru je, sem ove, izvršena i druga: transpozicija Erosa u olijenu Psihu. Sem toga, svojim dubokim smislom za bitne ideje mistike, Platon je i same svetlosne elemente transponovao u oblast saznanja, i

tako anticipirao sve poznije teorije ovog pravca koje smo maločas pomenuli. Pa ipak, i pored svih ovih dubokih modifikacija, ne može se sporiti simbolski, pa i mistični značaj svetlosnih elemenata u Faidru. I tako ovaj deo moramo završiti ukazivanjem na jednu mogućnost: da je Platonov Eros, čisto duševni Posrednik sa polaznom tačkom u čoveku, u nekoj vezi sa svetlosnim Μεσίτης-om koji je jednak Erosu u Rapsodskoj teogoniji; ovu mogućnost čini verovatnom važnost svetlosnih elemenata u Faidru.

U celom ovom našem prikazu nije moglo biti statike: sam Eros se ne zadržava, no svagda kreće napred. Njegovo prodiranje se oseća u stalnom dodiru i prelaženju starih koncepcija u nove; i stoga nam se čini da je on jednim neprekidnim zamahom prešao put od starih kultskih osnova do vrška antičke erotologije. Pa ipak je potrebno zastati pred Platonom, jer njegov Eros ima toliko absolutne novine da se sav mislilački rad koji mu je prethodio odvaja prema njemu u zasebnu celinu. Stoga i u ovom trenutku možemo taj rad najbolje obuhvatiti u odnosu prema Platonu, jer tek on ga je završio i krunisao: izveo je potpuno jedinstvo duhovne i strasne, nadlične i lične, kosmičke i čovečanske ljubavi. Ali on je ujedno dao i sasvim novu tvorevinu, time što je vezao Erosa sa središtem svog filozofisanja: sa najvišim dobrom. Tako je on immanentnog Pokretača kosmogonijâ, a možda i emanativnog svetlosnog Μεσίτης-a pretvorio u Posrednika sa transcendentnom bitnošću sveta. Jer tek pošto je zamišljen δύπερουράνιος τόπος, mogao je Eros postati posrednik između duše i absolutnog; a tek u odnosu prema najvišem dobru mogao je postati tvorački vaspitač ljudi. Platon je time otvorio sve mogućnosti za onaj dalji razvoj u kome se Eros sve više i više slivao sa samim absolutnim — od Plotina i Dionisija do Rumia i Dantea, i dalje. Tako je on upravio Erosa od opšteg ka jednom, prema „Orfičkim Prarečima“ Geteovim:

**So manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das edelste dem Einen.**

B E L E Š K E

1. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Plato*², 1920, p. 741.
2. E. Rohde, *Der griechische Roman*³, 1914, p. 56 (60³).
3. G. Fr. Schoemann, *De Cupidine Cosmogonico*, Opusc. Acad. 1856—71, II.
4. I. Bruns, *Attische Liebestheorien*. N. Ib. f. kl. A W. 1900, p. 17 ss.
5. Const. Ritter, *Platonische Liebe*, 1931. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908. R. Lagerborg, *Platonische Liebe*, 1926.
6. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921.
7. A. Furtwängler, *Eros in der Vasenmalerei*, 1874; također i Riggauer, *Eros auf Münzen*, Zeitschr. f. Numismatik, 1881, p. 71—99.
8. E. Rohde, op. cit.
9. *Einleitung in die griechische Tragödie*³, 1921, p. 24, ss.
10. Bonn, 1923.
11. Odnosno: *Civilisation et Christianisme*, — kako se zbirka sada zove, — sous la direction de Louis Rougier, Paris, ed. du Siècle.
12. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Također i: *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913.
13. Jena 1906.
14. A. Diès, *Le cycle mystique*, 1909; protiv Joela donekle K. Reinhardt, *Permenides u. d. Geschichte der griech. Philosophie* 1916; međutim, on tumači razvoj Heraklitov na osnovu mistike (p. 255 ss.).
15. *Festschrift für Fr. Poland*, 1932, Sp. 245 ss.
16. Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923—4; Teubner 1926, p. 17 ss.
17. Tako na pr. G. Kafka i H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie*, 1928, napr. r. 315 („Man kann die ganze deutsche Philosophie bezeichnen als eine Auferstehung des Neuplatonismus...“). Slično, mada sa izvesnim ograničenjima, i Fr. Heinemann, *Plotin*, 1911, p. VI — Poznato je koliko je bio veliki uticaj neoplatonizma, naročito Proklov, na Hegela (H. Leisegang, *Denkformen*, 1928, p. 169); a sam Hegel je vrlo ubedljivo istakao uticaj neoplatonizma na mistiku hrišćanske crkve (Vorlesungen über Gesch. der Philosophie. I 326 — Leisegang, ib.).
18. *Platon*², I 739.
19. *Platos Ideenlehre*³, 1921, 462.
20. München 1931.
21. l. c. l. 386.

22. Berl. 1921, II 437⁵.
23. A. Harnack, Das Hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe, Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss. 1911, — nav. R. Lagerborg, l. c. p. 244 ss.
24. Sem pomenute knjige Furtvenglerove, v. i njegov članak EROS u Rošerovu Mitološkom leksikonu (M L), kao i istoimeni članak Vazera, Pauly-Wissowas Realenc. der klass. Altertumswissenschaft (R E) i članak Cupido od Colignon-a, Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités (D S).
25. Theog. v. 120 ss.
26. O ovome: R. Müller-Freienfels, Psychologie der Religion, 1920, II 10 ss.
27. Protiv ove teorije, koja je u glavnom primljena, Dimler u članku Aphrodite, R E.; on navodi i ostale naučnike koji su joj protivni, a za pelazgisku i tesalsku poreklo boginje. Da je Afrodita bar kao svetlosna (mesečna) boginja grčkog porekla, misli E. Drenrup, Homer, 1915, 93.
28. Za poreklo najstarijeg kulta Erosova, tespiskog, većina ispitivača veruje da je „tračko“ ili „pelazgisko“. Tako Vilamovic (Aus Kydathen, p. 130) misli da su ga mogli doneti u Tespije „Tračani“ koji su stanovali na Helikonu i Kitaironu; i Kolinjon i Furtvengler dovede ga u vezu sa religijskim krugom tračko-pelazgiskim, i veruju da je u Bojotiji stariji od eolske seobe. Ove tračke i pelazgiske osnove odnose se svakako samo na plodnosnog daimona koji se dovodi u vezu sa samotračkim bogovima; a za njega bi se još najpre mogle naći analogne pojave u drugim religijama; takav bi bio indiski Ismāh — "Ιερός, bog žudi, i etrurski bog želje, Aminđ; no ovaj bi mogao biti i sekundarna tvorevina, pod grčkim uticajem, kao kasniji rimski Amor, tim pre što se to ime nalazi svega na jednome spomeniku, kraj statue Erosa-dečka (Etr. Sp. V Taf. 88, 2), dok kraj jedne statue Erosa kao krilatog mladića stoji natpis Sutaf (ib. V Taf. 38 — Fr. Skutsch, s. v. Etrusker, R E, Sp. 767). Ove etrurske pojave bi se do duše mogle dovesti u vezu sa „pelazgiskim“ Hermesom—Imbramom, zbog poznatog tirsenskog natpisa nađenog na Lemnu, — ali za to bi bila potrebita posebna studija. — Analogiju možemo još proširiti, na kosmogonisku funkciju boga ljubavne žudi: jer takvu funkciju ima indiski Kama u Rigvedi (10, 129); šta više, na čelu jedne kosmogonije iz Novog Zelanda stoji Misao, iz koje proizlazi Žud (Graebner, Das Weltbild der Primitiven, 1924, str. 68). M. Müller (Vergleichende Mythologie, str. 167 francuskog prevoda, nav. kod Kolinjona, str. 1595) doveo ga je u vezu sa jednim svetlosnim božanstvom Vedâ, Arušom, ali ova veza se ne može braniti, naročito etimološki. Inače se za svetlosnog Erosa može — mada se ne mora — pretpostaviti orientalni uticaj (v. bel. 50 i 268a). Kao specifično helenska tvorevina uzima se ratničko-agonalni Eros, ali, po Furtvengleru, i u njemu može biti transpozicije preddorskih elemenata. — Svakako bi bilo i zanimljivo i značajno kad bi se rasvetile ove negrčke konцепције, i njihova eventualna veza sa grčkim Erosom; možda bi to objasnilo i neki moment njegove zagonetne pojave. Ipak ti rezultati ne bi bili bitni za uži okvir našeg zadatka: naime, da prikažemo u svem njegovom opsegu grčkog Erosa, jedinog koji je razvijen do prave
- 28a. O uticaju matrijarhalnih i patrijarhalnih prestava na religiju i mitove: Fr. Grebner u pomenutom delu, str. 33 ss, i passim. O matrijarhalnim elementima u Grčkoj: Dž. E. Harizn, kako u delu Prolegomena to the study of Greek religion, 1903, tako i u knjizi Themis. A study of the social origins of Greek religion, 1912. (Ovu drugu nismo mogli upotrebiti.)

28b. Uopšte o njegovim kultovima (o kojima nam je glavni izvor pozni Pausanija, naročito IX 27), i o njegovim svetkovinama: O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, II 1071, i passim; zatim Furtvengler, Vazer, Kolinjon u pomenutim člancima; oni svi navode i mnogu literaturu; pa Šeman u navedenoj raspravi (v. bel. 3).

28c. Cicero, de nat. deor. III, 23, 60; v. i Šeman, I. c. p. 83. — Eros pred Hermesom na tzv. Chablais—Hermi: Gerhard, Ant. Bildwerke, Taf. 41.

28d. Trilog. p. 217; nav. Šeman, str. 90; v. i Gruppe, p. 224 ss i p. 870; on smatra da je taj Eros samo jedan oblik htionsko-plodnosnog Hermesa—Imbramosa—Himerosa.

28e. Cicero. ibid.: Cupido primus Mercurio et Diana prima natus dicitur, secundus Mercurio et Venere secunda, tertius, qui idem est Anteros, Marte et Venere tertia.

28f. Paus. I 19, 2; Luc. Imag. VIII 11; h. Orph. 55. I Grupe (str. 1366²) obeležava ovo shvatanje Afrodite kao atensko. Amo spada i Epim. Theog. fr. 19 Diels — fr. 9 Kinkel, Epicorum graecorum fragmenta:

Γῆιατο δ' Εύονυμήν θαλερήν Κρόνος ἀγκυλομήτης,
ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσέτη Ἀφροδίτη,
Μοῖραι τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρυνές αἰολόδωροι.

Iz ovoga kruga je i veza Erosa sa Haritama—Parkama; v. A. Dieterich, de hymnis Orphicis, Kleine Schriften, 1911, p. 85.

28g. Paus. IX 27, 2.

29. Dorier I 312, navedeno kod Šemuna, str. 89.

30. in Del. v. 308: Κύπριδος ἀρχαΐης...

31. One se mogu braniti na osnovu lapis Manalis-a koji jedna antička hipoteza, na koju nas je uputio g. dr. Čajkanović, dovodi u vezu sa manes (Paul. p. 128: manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes). — No može se braniti i hipoteza o sideralnoj odnosno solarnoj prirodi toga kamena. Poznato je da je obično bila takva priroda svetoga kamenja u Haldeji i Fenikiji (Lenorman, članak Baetylus, DS, str. 644). Sunčanom bogu je bio posvećen chammān u Palmiri (E. Majer, članak Ba'al, M L); kao sunčani bog Elagabal važio je sveti kamen iz Emese, koji je u doba Elagabala donesen u Rim. — Zanimljiv je prikaz svetog smaragda iz hrama Melkartova u Tiru na jednom kiparskom novcu (fig. 739 D S): krilat mladić drži kamen, a na drugoj poli je prikazana svetlosna ptica, labud. — I Kadmov kamen u Tebi dovodio je u vezu sa suncem A. Kun (Abh. der B A W, 187 3, 144 — O. Gruppe, Geschicht der Klassischen Mythologie u. Religionsgeschichte, 1921, 181). Maksimilijan Majer dovodi Kronov kamen u Delfima u vezu sa Helijem (članak o Kronosu, M L, str. 1524). Ovo sve bi moglo biti od važnosti i za tespiski fetiš, u vezi sa svetlosnom prirodom tespiskog Erosa o kojoj ćemo odmah progovoriti; ipak je htionska veza isto toliko verovatna. — Ne mislimo izvoditi neke zaključke iz jednog kamena sa grčkim natpisom, nađenog kod Antiba (Antipolis), koji, u tome natpisu, sam o sebi veli: Ja sam Terpon, služitelj Afrodite, — dakle, jedan od Erota. Afrodita Masalijotā bila je kiparska, a znamo da je u Pafosu postojao njen kameni fetiš.

31a. Eros uz Anodos Kore na pr. slika 2145 kod Kolinjona, D S.

32. Furtvengler, M L, Sp. 1357, po Gerhardu, Ges. Abh. Taf. 56, 2.

33. Furtvengler, str. 1350, po Gerhardu, T. 52, 15.

34. 'Επιδρομή, s. 25 (p. 48 Lang); sa Priapom identikuje Fanesa šesta orfička himna, str. 9.

35. H. Usener, Götternamen 340 — Jessen, M L, s. v. Priapos, Sp. 2980.

36. O. Gruppe, Mythol. II 867, dovodi bajku u vezu sa ulogom Erosa u tespiskim misterijama Demetrim; inače ispitivači mahom ne veruju u misterije Eroseve.

37. O kraziji Apolona i Dionisa v. kod Diodora 1, 11 (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, I^o 1919, 134): Mnogi stari pesnici nazivaju Ozirida ili sunce Dionisom: ὅν Εὔμολπος μὲν ἐν τοῖς Βασχυκοῖς ἔπεστ φησιν: ...ἀστροφανῆ Διόνυσον... Ὄρφεὺς δὲ: τοῦνεκά μιν καλέουνοι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Slično i Makrobije, I 18. Za nas je najstariji direktni svedok Sofokle, koji ga u ditirambu pri kraju Antigone (st. 1145) zove „vodom zvezdâ vatrena dah“ (ώ πύρπνων ἀστρων χ δραγε...). — Sam Eros je ponekad u kutljskoj vezi sa Apolonom, kao u Leuktri, svom poslednjem svetilištu (Grupe, str. 870).

38. H. Usener, Kleine Schriften IV, 1913, naročito str. 42 ss.

39. Anthol. lyric Graeca, ed. E. Diehl, Ibycus fr. 2 (fr. 7 Bergk): ἀμφιφοτέρους γεγαῶτας ἐν ᾗεω ἀργυρέω — dakle u srebrnom jajetu,

kao Fanes Rapsodske teogonije.

39a. v. 1275 ss:

‘Οραιος καὶ “Ἐρως ἐπιτέλλεται, τὴν καὶ περ γῇ
ἄνθεσιν εἰσαρνοῖς θάλλει αἴξομένη.
τῆλιος “Ἐρως, προλιπών Κύπρον, περικαλλέα νῆσον,
εἰον ἐπ’ ἀνθρώπους, σπέρμα φέρων κατὰ γῆς.

40. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie, 1916, p. 17 i 18.

41. v. 120 s. I izmena sa kojom navodi taj stih Aristotel, Metaph. I 4:

ἡδ' "Ἐρος, δς πάντεσσι μεταπρέπει ἀδανάτουι,
ne bi mnogo izmenila na stvari.

41a. Usener, p. 42 ss. Mnoge primere gde je Afrodita nazvana καλή i καλλιστη navodi G. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum, 1893, s. v.

42. Usener, p. 11 ss; primere iz Antologije daje Brühman.

43. Nekyia², 1913, p. 38 s.

44. Članak Aphrodite, R E, Sp. 2732.

45. E. Gerhard, Über den Gott Eros, Gesammelte Abhandlungen II 1868, p. 62 — nav. kod Kolinjona.

46. Athenaios, XIII, p. 561 d.

47. Athen. XIII, p. 561 e f: Λακεδαιμόνιοι δὲ πρὸ τῶν παρατάξεων “Ἐρωτι προθύνονται, ὡς ἐν τῇ... φίλᾳ κεψέντης τῆς... νίκης . καὶ Κρῆτες δὲ ἐν τοῖς παρατάξεσι τοὺς καλλίστους... καταμάσαντες διὰ τούτων δύουσι τῷ “Ἐρωτι Zatim govoriti o „svetoj četi“ Tebanaca. Aelianus, Var. hist. 9 i 10, naročito ističe vaspitačku ulogu Erosa u Sparti: δευτὴ γάρ ἡ τῶν ἔραστῶν πρὸς τὰ παιδικὰ εὐνοια ἀρετὰς ἐνεργάσασθαι, δταν αὐτοὶ σεμνοὶ ὄσιν. I u svetkovinama Erosa ističe se taj njegov ratničko-agonalni karakter, — kako u samim tespiskim Erotidijima, tako i u Eleuterijama koje su na Samu bile posvećene Erosu, bogu slobode (Athen. 13, 561 f. Σάμιοι δὲ... γυμνάσιον ἀναθέντες τῷ “Ἐρωτι, τὴν διὰ τοῦτον ἀγομένην ἑορτὴν Ἐλευθέρια προστηγόρευσαν; v. i Nilsson, Griech. Feste 1906, p. 424). — O književnoj ulozi ovog Erosa, od narodne pesme halkidske koju navodi Plut. Amator. 7 (v. bel. 176) do političkih utopija Zenonovih, v. niže. — Sve ove običaje dovodi u vezu sa vrlo

starinskim obredima E. Bethe, Die dorische Knabenliebe, Rhein, Museum 62 (1907), nav. kod Lagerborga, p. 218.

48. Fr. Gundolf, George, 1920, p. 40; tu Gundolf naglašava da grčki Eros nema analogije u drugim religijama.

48a. Zanimljiva je kultska veza koju pominje Pausanija, II 4, 7; u hramu Afrodite na Akrokorintu poštovana je oružana Afrodita, Helije i Eros.

48b. O osnovnoj vezi svetlosti i života („das Licht ist mit der Entstehung, mit der Bejahung, mit dem Sein verwandt”, naglašava Rajnhard, str. 20, povodom Erosa Parmenidova) već u starim mitovima i religiskim prestavama v. A. Diterih, Nekija, str. 24. Ta veza je izražena i u početku Evandelja Jovanova: *χαλή ζωή ην τὸ φῶς*: a Plutarh (de occult. viv. p. 1130 b) tvrdi da neki od filozofa samu dušu smatraju svetlošću. Vidimo da je „život” u mističkoj nauci oduhovljen; tako kod Heraklita imamo istovetnost ognja i logosa, a kod Sinopticarā istovetni su oganj i sv. Duh — πνεῦμα (v. bel. 211). O ovome je iscrpno pisao H. Lajzegang, u knjizi Pneuma hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, 1922, p. 75 ss — nav. Denkformen, p. 84, s. Zanimljiva su mesta iz moderne poezije na koja upućuje; tako Gete veli da je život eine holde Flamme. — I tako je i Eros ujedno bog svetlosti ljubavi i života; a buktinja, simbol plamena ljubavi, ujedno je i simbol životnog plamena, i mogla je vrlo lako, okrenuti na niže, da označava ugašeni život u ruci „posmrtnog Erosa”. — Što u njegovom opštem imenu nema oznake njegove svetlosne prirode, to je česta pojava; i kod drugih svetlosnih božanstava se u imenu pretežno ističe neka čovečanska strana njihove delatnosti (Drerup, I. c. p. 89).

49. Mitologija II 849 s.

50. O. Gruppe, s. v. Phanes, M L, Sp. 2269, misli na mogućnost da je neki prednjeeaziski svetlosni bog mogao da utiče već na starog bojotskog Erosa; ali za to nemamo određenog oslonca. R. Eisler pak (Weltenmantel und Himmelszelt, 1910 — nav. Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra' 1923, p. 971) veruje da je od 6 veka parsizam uticao na orfizam; no kako je u to doba već bio formiran Eros, Kalistos i zlatokrili, taj uticaj bi se mogao odnositi samo na Fanesa. O svemu ovom v. i bel. 268a.

51. A to je mistična svrha života; v. poslednje strane ove knjige.

52. Einleitung in die griech. Tragödie', 1921, p. 99. 52

53. Eur. Hippol. 535 ss; Plat. Symp. c. 14, p. 189 c. 53

54. Luc. Amores, p. 419, o Afroditi, a p. 432 o Erosu tvorcu oblika („σὺ γάρ ἐξ ἀφανούς χαλή κεχυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἡμέρφωσας...”); to je Eros tvorac kosmosa, Πρωτεύρρωθμος, koji je, kao Apolon, ili Dionis u pomenutom ditirambu Antigone (st. 1145) vođ zvezdâ, jer od njega potiče η χορεία τῶν ἀστέρων. (Luc. de salt. c. 7).

55. To je ostala i u pozno doba, pa i u Rimu; i ne samo u braku, no i u čvrstim liezonima, u tzv. foedus-u; v. o ovome R. Reitzenstein, Zur Sprache der lateinischen Erotik, 1912, p. 9 ss.

56. Fr. Gundolf, Goethe, 1917, p. 392.

57. v. o ovome E. Rohde, I. c. p. 42 s, i članke o Ahilu, M L i R E. — Sasvim je shvatljivo, mada nije bilo „istoriski”, što je atička tragedija (Aishil) unela taj motiv u njegovo time netaknuto prijateljstvo sa Patroklom.

58. O. Gruppe, članak Orpheus, M L, Sp. 1121. Za Aristotela dokazao je staru orfičku teogoniju kao izvor Fr. Susemihl, Neue Jahrb. Supl. p. 824 — Zeller, I^o p. 140; s njime se, posle kolebanja, složio Grupe. Da se Platon poslužio istim spevom, pokazao je Schu-

ster, de veteris theol. Orph. indole, 1862 — Zeller 1^o p. 123. — Na vezu između Homeridâ i orfičke poezije ukazuje i Platon u Faidru (p. 352 b), gde „po tajnim pesmama Homeridâ” navodi besumnje orfičke stihove. (Da su oni zbilja orfički — a ne valjda Platonovi — tvrdi, nasuprot Hircelu [Der Dialog. I 383] Ed. Norden, Die antike Kunstsprosa, I 111, 1).

59. E. Rohde, Psyche^o 1910, I p. 1057, odbija a limine mogućnost orfičkog uticaja na Δίός ἀπάτην. Nažalost, Rode to svoje mišljenje nije bliže obrazložio — sem svojim uverenjem da se u Grčkoj nisu obrazovale orfičke „sekte” pre druge polovine 6 veka. — Žanimljiv je uopšte stav Rodevo prema orfizmu; mada sa finim osećajem za sуштинu mistike, on se u svakoj prilici trudi da suzi mogućnosti direktnog uticaja orfizma; to se vrlo lepo vidi na pr. iz dopuna R. Vinša uz Diterihovu Nekiju. Može biti da se bojao da ne pretera u pravcu proširivanja toga uticaja; ali svakako je to činio sa žaljenjem, kao što je pokazao u ekskurzu o Rapsodskoj teogoniji (Psyche^o II p. 416), gde žali što se ne može verovati da je bila poznata Platonu. — Sto se tiče samoga orfičkog uticaja na XIV pesmu Ilijade, njega na osnovu izvođenja Grupeovih i članka Dyroff-a (Über einige Quellen des Iliasdiaskeuasten, 1891, p. 33 ss), potpuno priznaje i Nestle kod Celera (I^o p. 191), i smatra da se prema toj partiji Ilijade, koja nosi parodističke crte, može rekonstruisati sveta svadba Zevsa i Hre iz stare, „krotonskе” teogonije, uz pomoć Aristofanovih Ptica, Platona, nar. Fileba (p. 66 c), i, možemo dodati, Ferekida. A da je ta stara teogonija i po svojoj pesničkoj vrednosti bila dostoјna tog uticaja, vidimo i po tome što je velikog pesnika Aristofana nadahnula na jedinstvene stihove. — I u III pesmi Ilijade, str. 442, nalazimo έρως, u partiji koja je također dosta pozna.

60. Tu aluziju imamo Ar. av. v. 1731 s: ὁ δ' ἀμφιθαλῆς Ἐρως χρυσόπτερος.

61. Mada on, dakako, pripada i najstarijem stupnju grčke religije, stupnju vere u demone; v. Grupe II str. 844 i 1071.

62. Sl. primere navodi Vinš u Uzenera, Kallone, p. 87.

63. M. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs 1904, p. 11 — nav. A. Diès, I. c. p. 7.

64. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie² 1913, p. 382 s.

65. Ancient Greek Literature, p. 272 — nav. J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion, 1903, p. 657. — Sasvim tačno i Furtvengler: Bei Hesiod ist Eros schon volle göttliche Person, doch mit einem ihr anhaftenden begrifflichen Charakter.

66. Na vazi crvenih figura, starog stila; slika je pandan prikazu Odiseja sa Sirenama; v. na pr. članak Vazera, R E, Sp. 499.

67. Paus. I 43, 6.

68. Tako Vazer, R E, Sp. 494.

69. Les mystères d' Eleusis, p. 338.

70. O ovome M. Budimir, Atena Tritogeneja i atički Tritopatreji, 1920, str. 26 (320); v. i Grupe, Mitol. II str. 1087 s.

71. in Tim. I 158.

72. Griechische Denker, 1906, I p. 33 s.

73. Metaph. I 4, gde se i na Hesoida odnosi kritika najstarijih mislilaca, koji nisu znali da rukuju duhovnim principima koje su uveli: ὑποπτεύσει δὲ ἀν τις Ησίδον πρώτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, καὶ τις ἄλλος ἔρωτα ή ἐπιδύμιαν ἐν τοῖς οὖσι θέμηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. οὔτος γάρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσον „πρώτιστον μὲν Ἐρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...” Ησίδος δὲ „ἡδ' Ἐρος δέ πάντεσσι μεταπρέπει ἀδανάτοισι”, ὡς δέον ἐν τοῖς ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἡτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. Zatim govori o Empedoklu i dualizmu, pa nastavlja: οὗτοι μὲν οὖν... καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαιν ἐψήφισαντο...

άμισδρως μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς... οὔτε... ἔσκαστιν εἰδότι λέγειν δι τι λέγουσιν.
σχεδὸν γὰρ οὐδὲν χρώμενοι φάνονται τούτοις ἀλλ, η κατὰ μικρόν.

74. E. Meyer, Hesiods Erga und das Gedicht von den vier Menscheneschlechtern, Kleine Schriften, II 1904 15 ss.

75. Psyche^o 1910, II 106.

75a. Geschichte der griech.-römischen Philosophie, I 74.

76. Zeller I^e p. 100.

77. J. Dörfler, Die Eleaten u. d. Orphiker (1911); u tome pravcu i: Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales, Archiv f. Gesch. der Philosophie, 1912, p. 305 ss.

78. Članak Orpheus, M L, Sp. 1123. — Da su najstarija kosmogonska učenja orfizma bila formulisana već u 7 veku, to je priznato od mnogih ispitivača; tako na pr. O. Kern, u knjizi Orpheus (1920. p. 42 ss) smatra da i sama Rapsodska teogonija u svojoj jezgri potiče možda još iz 7 veka (v. i bel. 207a); ipak veli da su orfičari „sipali novo vino u stare mehove hesiodovske poezije”; međutim, trebalo je da tačnije obeleži vremenski odnos među najranijim orfičarima i Hesiodom.

79. Griechische Tragödien II 1913, p. 211.

80. Članak Eros, R E, Sp. 486.

81. Ar. Av. v. 700 ss:

πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀνανάτων, πρὶν "Ἐρως σονέμειεν ἄπαντα. συμμειημένων δ' ἐτέρων ἐτέροις γένετ' Οὐρανὸς Ὀκεανός τε καὶ Γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἀφίστον..."

82. Schoemann, de Cupidine Cosmogonicō, p. 62.

83. str. 6.

84. Metaph. XII 7; a Phys. 9. 192 a veli: ή θλη... πέψυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὠρέγεσθαι αὐτοῦ (i.e. τοῦ θελοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετού) κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

85. Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern, 1922; fr. 2, iz Euripi-dove Hipsipile (v. str. 100).

86. Platōs Ideenlehre, p. 465.

87. H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker³, 1912; fr. 50.

88. Od. XVIII 212:

τῶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ' ἔρω δ' ἄρα θύμον ἔθελχθεν.

89. Enn. III 5, passim.

90. Razna mišljenja o ovome registrovana su kod Celera, I^e p. 83.

91. K. Joël, I. c. p. 127.

92. Geschichte des Altertums. II-2, 1893; 751, 816 s.

93. Teopomp kod Diogena Laertija I 116 ss (test. 1 Diels) zato i veli da je on prvi pisao „o prirodi i bogovima”, a Aristotel ga broji poimence među „pomešane” teologe, one koji ne pričaju samo mitove.

94. Celer I^e str. 121.

95. To ipak ne priznaje Vilamovic, Die Kultur der Gegemvart I, VIII, 1912, p. 55.

96. Procl. in Tim. II 54, 28 — fr. 3 Diels: δ Φ. ἔλεγεν εἰς "Ἐρωτα βεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.

97. nav. Celer, I^e 112.

98. Catast. 3, 60, 7.

99. Prema rečima samoga Zevsa: θουλόμενος γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι — fr. 2 Diels.

100. ἐν τῷ Διὶ ο "Ἐρως ἔστι... ἐκεὶ γὰρ δ Ζεὺς δ πανόπτης καὶ ἀβρὸς "Ἐρως, ὡς Ὁφεύς φησιν.

101. Aristot. Metaph. N 4, 1091b 8 — test. 7 Diels.

102. I Dils, u članku Zu Pherekydes von Syros. Arch. f. Gesch. der Philosophie, 1888, p. 11 ss ističe da Ferekid zavisi od stare orfič-

ke poezije (i od Anaksimandra; uticajem ovoga tumači Dils i upotrebu pesničke proze kod Ferekida).

103. Max. Tyr. X p. 174 R — t. 11 Diels. ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκέπτει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις "Ἐρωτα...

104. Aristot. Athen. Pol. I, koji ga stavlja oko g. 600, i Plat. Leg. I 694 d, koji ga stavlja pred persiske ratove. Mišljenja su navedena kod Celera, str. 121.

105. Članak Epimenides, R E; protiv Kerna je vrlo odlučno Rode, Psyche⁶ 1910, II 99.

106. Mythol. I 424.

107. Psyche⁶ II p. 100.

108. odl. 5 kod Dilsa, iz Damaskija 124, — odl. 8 Kinkel.

109. Schol. ad Oed. Col. 42; Tzetzes ad Lyk. 406 — fr. 19 Diels — fr. 9 Kinkel; v. bel. 28 f.

110. de nat. anim. XII 7.

111. Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen I 631; Kern, R E; Zeller I p. 101.

112. Diog. prooem. 3 — test. 4 Diels: καὶ τὸν μὲν Εὔμόλου παιᾶν φασὶ ποιῆσαι δὲ Θεογονίαν... φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταύτὸν ἀναλύεσθαι.

113. Musaios fr. 14 Diels: ἐν δὲ τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσαῖον γέγραπται Τάρταρον πρῶτον <καὶ N> ύκτα, po konjekturi Celera, dok Gomperc piše τὴν Νύκτα... kao da rečenica nije završena.

114. Clem. Al. Strom. VI p. 752 P.

115. Arch. f. Gesch. der Philosophie, 1890, p. 175 („Zu Parmenides“).

116. Damasc. de princ. 124 — fr. 1 Diels.

117. p. 78 s.

118. Symp. c. 6, p. 178b.

119. Schol. in Theocr. id. XIII: ἀμφιβάλλουσι, τίνος υἱὸν τὸν "Ἐρωτα χρὴ νομίζειν 'Ηοιόδος μὲν γὰρ Χάρος καὶ Γῆς, Σφιωνίδης "Αρεός καὶ 'Αφροδίτης, Ακούσιλας Νυκτὸς καὶ Αἰθέρος.

120. De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaest. criticae, Diss. Berl. 1888 — Zeller I⁶ 101, s.

121. To na osnovu Ci. de nat. deor. I 11, 28, ali i po samom odl. 13, gde se naglašava da je Eros prvo stvorenje boginje.

122. Simpl. Phys. 30, 20 („II... τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἦν φῶς καλεῖ καὶ σχότος...“); Ar. Metaph. I 5.

123. Ar. Metaph. I 3; Ci. Acad. II 37. 118; još drugi navodi kod Celera, I⁶ 704.

124. I. c. kod Cicerona; v. Celer 706.

124a. Fr. Nietzsche, Die Philosophie im trag. Zeitalter der Griechen, p. 466 (Klassiker-Ausgabe).

124b. Ol. II v. 85. Slično i Plutrah, Quaest. Conv. II 3, 1.

125. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, 1923, p. 155; v. i bel. 266.

126. I. E. Harrison, Prolegomena, p. 657.

126a. Hes. Theog. v. 933 s:

...αὐτὰρ "Αρη
ρινοτερῶ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε

'Αρμονίην δ', ἦν' Κάδμος ὑπέρθυμος δέτ' ἄκοιτιν.

127. Aesch. Hik. v. 1051—52:

δέδοται δ' Αρμονία μοῖρ' 'Αφροδίτας.

I kod Plutarha, Amator. 23, očevidno se delfiska Afrodita Harma shvata kao Harmonija; o Afroditu Harmoniji v. Grupe, Mitol. II 1330.

128. v. članak Concordia od Peter-a, M L; on prema Preleru, izvodi da je rimska Konkordija oblik Venere, samo ne priznaje njen kult pod imenom Venus Concordia.

129. tako Sittig, s. v. Harmonia, R E; ali v. i Grupeovo mišljenje, Mitol. II 1082, ss.

130. v. aluziju na Αρμονία Θηβαική u Platonovu Faidonu, str. 95a, — mada se ova obično drukčije tumači.

131. Plat. Symp. c 6. p. 178b.

132. K. Reinhardt, Parmenides u. d. Gesch. der griech. Philosophie, 1916, p. 18.

133. Amator. 12.

134. v. Schoemann, p. 88; K. Reinhardt, Parmenides, p. 13.

135. „Zu Parmenides”, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1890, p. 173 ss.

136. O. Gilbert, Die δάκτυλα des Parmenides, ibid. 1907, p. 37 s.

137. στυγεροῖο τόκου καὶ μῆνος ḥρχει (fr. 12 D).

138. Sophistes p. 242 c s: 'Ιάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες Μούσαι ξυνενόησαν διτὶ συμπλέκειν ἀσφαέστατον ἄμφοτερα καὶ λέ, εἰν ὡς τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἐν ἔστιν, ἔχθρα δὲ καὶ φύλα σονέχεται. „διαφερόμενον γάρ ἀεὶ ξυμφέρεται”, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ τουθ' οὐτως, ἔχειν ἔχαλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἐνίναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φύλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸν αὐτῷ διὰ Νεῦκος τι. — I Plutarh, de Iside 48, p. 370d, uporedio je Heraklitov par pojmove πόλεμος εἰρήνη iz odl. 67 sa dvojstvom Empedoklovim.

139. Celer. I^o str. 827; Aristot. Metaph. I 986 a 22; Reinhardt, p. 232.

140. N. Sad 1884, naročito str. 56.

141. K. Reinhardt, p. 240.

142. Celer, p. 436, prema Deringu. — U uvodnim strofama prve Pitiske ode Pindarove, u kojima se slavi harmonija, vidi G. Ménautis pitagorejski uticaj. (Aspects ignorés de la religion grecque, 1925, p. 22).

143. Rajnhard, str. 65.

144. Rajnhard, str. 229.

145. v. Strab. X 3, 10 p. 632 — Celer I^o 463: οἱ Πυθαγόρειοι... καθ' ἀρμονίαν τὸν οὐρανὸν συντάναι φαστ.

146. — ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

147. Heracl. fr. 102.

148. Poet. c. 2 p. 1227b.

149. v. Emp. fr. 17 v. 21:

τὴν σὺ νόῳ δέρκευν, μήδ' ὅμμασι ήσο τεθηπώς, i fr. 134, po kojem je božanstvo samo φρήν ἔρη.

150. — Konstantin Riter prepostavlja i kod Empedokla jednu jedinstvenu pokretačku moć, u kojoj je jedinstvo ljubavi i mržnje: Ananku — kao što je Zrvan u Avesti (Gesch. der Philos. I 544 — Zeller I^o p. 1015).

151. fr. 116:

(Χάρις) στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην.

152. Amator. 13.

153. Zato Aet. 5, 2 — test 47 Diels odvaja kod Empedokla Sve od jedinstvenoga kosmosa: Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν εἶναι οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον...

154. Ar. Metaph. I 4, III 4, i XII; također i deo caelo III 2; ova poslednja kritika čini nam se najozbiljnija.

155. E. Rohde, Psyche^o II 175.

156. Osnovni dualizam Aveste, nasuprot mišljenjima koji ga spore, naglašava E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II 79 — i pored pomenutih pokušaja monizma (Zrvan).

157. E. Rohde, *ibid.* naglašava da su: kod njega elementarni delovi nepromenljivi, te je razvoj iluzoran.

158. po Simpl. phys. 160, 26 — Diels ad fr. 22; Hippol. Ref. Heres. VII 31, p: 254 — Diels ad fr. 131.

159. Simpl. phys. 1124, 1 — Diels ad fr. 29: τὴν φιλίαν διὸ τῆς ἐνώσεως τὸν Σφαιρὸν ποιούσαν. — Naročito tesnu vezu između Sfairosa i Filije zamišlja Wirth, Die Idee Gottes 172 ss — Zeller I^o 1012: biće boga je Filija, njegovo prvobitno postojanje je Sfairo.

160. fr. 17 v. 20 ss:

καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἵστη μῆκός τε πλάτος τε
ἥπτες καὶ διηγητῶσιν νομίζεται ἔμφυτος ἀρθροις
τὴν οὔτις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε
διηγητὸς ἀνήρ...

161. Osnovno načelo, str. 53.

162. Odl. 21, st. 8.

162a. l. c. p. 109.

163. Ap. Rhod. I 494 ss. A u jednom od Oracula Chaldaica (p. 25 Kroll) nalazimo ērōas koji po svojoj funkciji i celoj terminologiji seća na Empedoklova filiju, mada je unesen u uži krug prestava: „Um božanski samorođeni, stvorivši svoje delo, usadio mu je vezu ognjene ljubavi, da sve ostane na večna vremena u ljubavnoj žudi, i da se ne sruši ono što je otac satkao duhovnim sjajem. Ovom ljubavlju se drže elementi kosmosa u svom toku:

— Ὅσην ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θέοντα —.”

U ovoj poznoj spekulaciji pokušan je dakle spoj orfičkih sa empedoklovskim elementima.

163a. Dio Chrys. XXXVI p. 453; Procl. in Tim. 5 p. 16 a — Dieterich, Nekyia, p. 104.

164. naročito Empedoklov odl. 128:

οὐδέ τις ἦν ἐκείνοισιν θεός...
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια...

i odl. 130:

ἵσαν δὲ κτήλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ,
θῆρές τε οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.

165. R. Thiele, Prolegomena ad hymnum in Venerem homericum, 1872, p. 6.

166. Kallone, p. 44_{ns}.

167. Diog. VIII 57 — test. 1 Diels, po Aristotelu.

168. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, 1925 (Vorträge der Bibl. Warburg 1922—23, II) p. 30.

169. Rohde, Psyche^o II 120.

170. v. Grupe I 448, gde upućuje na Prokla in Plat. Remp. II 74 Kroll, koji po Orfeju navodi tri pokolenja, od kojih je prvo, zlatno, pripadalo Fanesu, — i na Orph. fr. 140 Kern. Rode, Psyche^o II p. 120; navodi uz to i stih iz Sirijana ad Ar. Metaph. 935a, 22 U s, po kojem

su i pod Fanesom postojali đavnatol. v. i Kern, Orpheus, 1920, p. 48 s, i bel. 260 ove knjige. — H. Lajzegang smatra da je baš u ovome orfička teologija „najgore zatrpana“ (Denkformen p. 345).

171. Sto se tiče samog Empedokla, Ajzler (l. c. p. 30.) izvodi da je stari orfički red vladara kosmosa: Kronos, Zevs, Posejdon, Hades, koji daje Nig. fig. ap. Serv. Verg. Aen, 4, 10, u Empedokla odl. 128, 7 ss modifikovan uticajem jednog niza planetarnih vladara, „velikom sedmicom“ Aresa, Kronosa, Zevsa, Kipride, i t. d. — koji kod Empedokla odgovaraju elementima, sa kojima su, u ovom slučaju, tesno spojeni i glavni pokretački principi, Ares i Kiprida, dakle νεῦκος i φαλία. Ovim bi koncepcija ušla u red astralnih koncepcija o kružnom povraćaju perioda. I ovo opravdava ulogu Zlatnog veka Kipridinog carstva, nasuprot Celeru.

171a. Ajzler u nav. delu, str. 30.

172. Zeller I^e p. 1011.

173. Natorp, l. c. p. 107; — Symp. p. 209 c; Phaedr. p. 255 a b.

174. Zur Sprache der lat. Erotik, p. 7 s.

175. slično i Procl. in Tim. c. 35 — Orph. fr. 184 Kern; kod samega Plotina, ona je duša kosmosa; Jul. Or. IV 150 b ona je harmonija nebeskih bogova, a ujedno životodavna.

176. l. c. p. 30.

177. Mythol. p. 450.

178. Aesch. fr. 44 N:

έρα μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμων τυχεῖν...

179. Eur. fr. 890 Nauck (Eurip. trag. recensuit A. Nauck, 1912, vol. III).

τὴν 'φροδίτην οὐχ ὅρᾶς δση θεός;
αὔτη τρέφει σὲ κάμε καὶ πάντας βροτούς
έρα μὲν θιμβρου γαῖ'...
έρα δ' δ σεμνὸς οὐρανὸς...
ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἔς ταύτων δύο,
φύουσιν ἡμιν πάντα...

180. Eur. Hipol. v. 447 s:

φοιτᾶ δ' ἀν αἰδέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίω
κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφο.
ἡδ' ἔστιν ἡ σπειρουσα κάλδαινουσ' ἔφον
οὐ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

181. Eur. fr. 488 N:

...οὐρανὸς τε γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία
ἔπει δέχωροσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κάνεδωκαν εἰς φόος...

182. W. Nestle, Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung, 1901, p. 157 s i 460 s; orfički karakter ove partije on još više naglašava u knjizi Griechische Religiosität von Homer bis Pindar, p. 121.

183. Soph. fr. 855:

ώ παιδες, ή τοι Κύπρις οὐ Κύπρις μόνον,
ἀλλ' ἔστι πολλῶν ονομάτων ἐπώνυμος.
ἔστιν μὲν Ἀιδης, ἔστι δ' ἀφθιτος βία,
ἔστιν δὲ λύσσα μανλας, ἔστι δ' ἔμερος
ἄρκατος, ἔστιν ὀιμωγιμός ἐν κείνῃ τὸ πᾶν
σπουδαῖον, ήσυχαιον, εἰς βίαν ἄγον.
ἐντήκεται γάρ πλεύμόνων δῖοις ἔνι
ψυχή· τις οὐχὶ τῆσδε δεύτερος δῖος;

184. fr. 67 D: δέ θεός ήμέρη εὐφρόνη, χειρῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη,
χόρος λήμιος...

185. Aristot. Eth. Nicom. VIII 2 p. 1155 navodi povodom Euripidova 890 odломka Heraklitovo učenje o skladu suprotica; no nama se čini da su Heraklitu mnogo bliži ovi stihovi Sofoklovi.

186. Hipp. 527—8:

μή μοί ποτε σὺν κακῷ φανείης,
μηδ' ἄρρυθμος ἔλθοις.

187. Zanimljivo je da Plotin, govoreći o tome šta je kosmička gvođedba i sojmptade, veli: καὶ η ἀληθινὴ μαγεῖα ή ἐν τῷ παντὶ φύλᾳ καὶ δεῖκος αὐτοῦ (Enn. 4, 40), kao da direktno ukazuje na Empedokla. Zatim, dakako, odmah prelazi na Erosa, koji je već po Platonu prvi gvođe i pharaoške (Symp. p. 203d; v. i Zeller III p. 680).

187a. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie', 1923, p. 121 ss. Vrlo interesantne podatke, i za kasniji razvoj, daje u dodacima O. Vajnrajh, na pr. str. 248; njegovu knjigu Der Trug des Nektanebos nažalost nismo mogli upotrebiti.

188. W. Bousset, Kyrios Christos, 1921, passim.

189. I. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, 1922, p. 39. — Bernhart je tačno uočio otkuda potiče ovaj pravac mistike, ali ga nije dovoljno odvojio od platonskog.

190. Srodnost između Empedokla i renesanske mistike vrlo je ubedljivo istakao Joel, u pom. delu Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.

191. v. naročito odl. 94 Diehl.

192. fr. 104 D:

δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ
ἄΨυχος, χαλεπῆσι θεῶν οδύνησιν ἔκητι,
πεπαρμένος δι' οστέων.

i fr. 112 D:

τοῖος γάρ φιλότητος ἔρως ὑπὸ καρδίην ἐλυσθεὶς
πολλὴν κατ' ἀχλὺν ομιάτων ἔχευεν
κλέψας δι' στηθέων ἀπαλλάξ φρένας...

193. Hor. Epist. I 19

194. Paus. VII 19, 5.

195. v. 153—4:

βουλοκιην κεν ἔπειτα, γύναι εἰκυῖα θεῖσι,
σῆς εὔνης ἐπιβάς, δῦναι δόμον "Αιδος εἴσω..."

i v. 189—90:

...ἀλλ' ἔλέαιρ· ἐπεὶ οὐ βιοδάλμιος ἀνήρ
γίγνεται, ὅστε θεῖς εύνάζεται ἀθανάτησιν.

196. Vilamovic, Die Kultur der Gegenwart, VIII-1, str. 24 misli da je i ovaj motiv iz Kibelina kruga; nalazi da je vrlo dubok, ali da je u himni sasvim oslabljen.

196a. Rode sumnja da je taj motiv izražen već u Aitiopidi; ali da nije, poruga Tersitova bila bi sasvim beznačajna za ekonomiju speva.

197. Alcm. fr. 36 Diehl:

'Αφροδίτα μὲν οὐκ ἔστι, μάργος δ' "Ἐρως οὐα <παις> παλστεῖ,
ἄκρ' ἐπ' ἄνθη καβαλνων, ἀ μοι μὴ θήγης τῶ κυπαιρίσκω.

198. na pr. reljef na ogledalu kod Furtvenglera, Sp. 1350.

199. Paus. U 11, 8; slično i na srebrnoj ploči u Luvru, fig. 2167

D S.

200. Pastoralia II 3, gde starac Fileta opisuje epifaniju Erosa u vrtu, gde se igra kao dečko međ cvećem i voćem, ali posle sam o sebi kaže: οὐ τοι παις ἔγώ, καὶ εἰ δοχώ παις, ἀλλὰ τοῦ Κρόνου πρεσβύτερος, καὶ αὐτοῦ τοῦ παντὸς χρόνου.

201. — O tome su glavni odlomci Sapph. fr. 50 D:

ἔτιναξεν <έμας> φρένας
"Ἐρος ὡς ἀνεμος κατ' ὅρος δρύσιν ἐμπέσων,

i Ibyk. fr. 6 D:

ἔιοι δ' ἔρος
οὐδεμίλαν κατάκοιτος ὕραν.
τε ὑπὸ στεροπᾶς φλέγων
Θρηίκιος βορέας αἴσ-
σων παρὰ Κύπριδος.

202. Pyth. IV 182.

203. I 219—21.

204. Sin „giganta“ Zefira je Eros i kod Lidusa, de mens. IV 154, p. 172 W.

204a. χρυσῶ τοι φαέθοντι πολύλλιστος φλέγεται κράς — fr. 7 Fraenkel, de Simia Rhodio, 1925, p. 44. — U navedenom poglavljju romana Longusova veli se da je Eros ξανθὸς ὡς πῦρ.

205. Antag. εἰς "Ἐρωτα" — Diog. Laert. IV 26, v. 6.

206. Lantier, s. v. Venti, D S. p. 716. — Gore (str. 25) naveli smo mišljenje Gerhardovo da je stari Eros, kao Hermes, od plodnosnog božanstva postao zaštitnik fizičkog i duhovnog razvoja; sada možemo naglasiti da su Hermes i Eros i kao bogovi vetra ujedno i bogovi plodnosti i bogovi duše (W. Roscher, Hermes der Windgott, i članak Hermes, M. L. Sp. 2376). Ova analogija je naročito stoga zanimljiva što pokazuje kako se oko srodnih elemenata može da obrazuje različna idejna sadržina.

207. Rohde, Psyche I 248.

208. O motivu vetrova koji otimaju žene — dok ženski daimoni otimaju muškarce —: L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 1903, 112 ss. — O mnogim likovnim spomenicima, naročito gemama, na kojima Eros kao krilati mladić nosi mladića ili devojku, v. članak Vazera, str. 498.

209. Gruppe II 836: Die freundlichen Winde verschwammen daher in der Vorstellung mit den himmlischen Lichterscheinungen von denen sie stammen. — I kod Hermesa nalazimo dvostruku prirodu boga vetra i boga svetlosti.

210. Ibyk. fr. 6 D — v. bel. 201.

211. Evandelje po Mateju 3, 11 — po Luki 3, 16: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματi ἀγίῳ καὶ πυρί.

Androm. fr. 140:

ὅσοι γάρ εἰς ἔρωτα πίπτουσιν βροτῶν,
ἐσθλῶν ὅταν τυχωσι τῶν ἔρωμένων,
οὐκ ἔσθ' ὄποιας λείπεται τόδ' ηδονῆς.

244. Ael. fr. 26:

τῇ δ' Αφροδίτῃ πόλλα' ἔνεστι ποικίλα,
τέρπει τε γάρ μάλιστα καὶ λυτεῖ βροτούς.

245. Einl. p. 24..

246. Der griech. Roman³ p. 56..

246a. Περὶ φύσεως ἔρωτος ἡ ἀρετῶν.

247. Demokr. fr. 73 D: δίκαιος "Ἐρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν
χαλῶν.

248. Clem. Strom. II 417 v: τὴν Ἀφροδίτην καν̄ κατατοξεύσαμι, εἰ
λάβουμ — valjda u aluziji na podvig Diomedov, II. V. — Doba Anti-
stenovo nije moguće tačno odrediti; mi ipak ne mislimo na uticaj
samoga Antistena na Diktiisa, koji je prikazan 431 godine, već na uti-
caj misli onoga pravca koji je prvo potpuno izražen u Antistenu.

249. H. Maier, Sokrates, 1913, p. 507.

250. Odnosno Heraklid — v. Rohde, Roman, p. 70 — kod Her-
mije in Plat. Phaed 312.

251. Athen XIII 561 c; Diog. Laert. VIII 129.

252. Mi ovde uzimamo u obzir u gl. samo jednu granu orfič-
kih tradicija o Fanesu, naime tzv. „običnu“ orfičku teogoniju; time
ne mislimo sporiti izvesnu samostalnost drugoj, formalno starijoj gra-
ni, t. zv. teogoniji „po Hijeronimu i Helaniku“ (kod Damaskija s.
123—I 317, 15 R); međutim, za razvoj prestave kako je mi pratimo
ona nema samostalne vrednosti, i stoga, i kad je navodimo, ne ističe-
mo da smo u drugoj tradiciji.

252a. O ovome: A. Bielmaier, Die neuplatonische Phaedrusinter-
preretation, 931.

252b. in I Alc, — fr. 83 K.

253. Proučavanje čisto stilskih kvaliteta Rapsodske teogonije
moglo bi doneti značajnijih rezultata, na pr. odgovore na pitanja koliko
u njihovoj diktici odgovara stilskim mogućnostima 5 veka, na-
ročito atičkim, koliko helenizma, a koliko poznog doba u kojem je
izveden spoj orfičkih tradicija u ovaj definitivni oblik. Udeo orfičkih
teologa koji su stvarali sam mit o Fanesu, odnosno njegov grčki oblik,
morao bi biti veliki i u diktici, jer je ona obično na visini zamisli:
na pr. slika Fanesa kao iznenadnog sjaja u eteru (86 K) pa Atene
kao metalnog cveta (odl. 174 K):

(πλοις λαμπομένην, χαλκήιον ἀνθος ιδέσθαι...)

kazuju da je glavne zamisli ove kosmogonije izrazio pesnik koji je
bio njima duboko zanesen, a koji je imao smelosti da izradi novim
pesničkim slikama kosmičke simbole. A takav zanos je mnogo vero-
vatinji kod prvih obradivača nego kod poznih prerađivača mita.

254. Gesch. des Altertums II-2, 734 ss.

255. O. Kern, Empedokles i. d. Orphiker, Archiv f. Gesch. der
Philos. 1892; F. Dümmler, Zur Orphischen Kosmologie, ibid. 1894. —
U svojoj knjizi Orpheus (1920), kao i u predgovoru uz Fragmenta
Orphicorum (1922), Kern je oprezniji no u tom ranom članku iz 1892.
Ipak u gl. zadržava svoje ranije mišljenje, u toliko što i dalje smatra
da jezgra Rapsodske teogonije potiče iz 6, možda čak iz 7 veka, i
da je, u svojim glavnim partijama, bila poznata Ksenofanu i Empe-
doklu, Aishilu i Aristofanu, Kalimahu i Euforionu (Orpheus p. 42 s.).
Kern se tu, dalje, razračunava sa mišljenjem onih naučnika koji sma-
traju da je uticaj pošao od pomenutih filozofa i pesnika, a ne od
orfizma: Man gibt vielfach die Übereinstimmung zu, hält aber das

Verhältnis für umgekehrt als ich es ansah und heute noch ansehe. Man bedenke dabei nur, wieviel unwahrscheinlicher es an und für sich ist, dass die Orphiker in späteren Zeiten alles zusammengesucht haben sollen, als dass auf ihre Dichtungen von den Schriftstellern der verschiedenen Zeitalter angespielt wird. Pisci na koje ovde aludira Kern biće po svoj prilici stariji naučnici, Rode, nar. Psyche⁶ II p. 416 — mada ni on ne uklanja potpuno Fanesa iz stare kosmogonije, a ib. p. 119 priznaje da je vrlo verovatan uticaj Orfike na stare filozofe, na pr. na Anaksimandra; — i Celer (l. c. p. 132 ss). — Međutim, ni Celer ne poriče svaki uticaj orfizma na staru filozofiju, samo uticaj pesme o Fanesu na filozofe do Aristotela inclusive; a Nestle, ib. str. 88, otvoreno priznaje da je uticaj orfizma na Anaksimandra, Ksenofana, Parmenida i Heraklita bio veći „als Zeller annahm, und nach dem damaligen Stande der Forschung annehmen konnte“. Skoro istim rečima tvrdi i H. Lajzegang da je u svome delu Denkformen (60 ss) „celu filozofiju Heraklitovu protumačio iz orfičke misteriske teologije, kao što je to sada moguće najnovijim naučnim srestvima“ (Festschr. f. Poland, 1932, Sp. 247). Može se reći da je danas uticaj orfizma na filozofiju 6 i 5 veka, dakako, i na Platona, skoro opšte priznat; razilaženja se tiču u glavnom starosti mita o Fanesu. — Što se tiče mita o Zagrebu, svi priznaju da je pripadao već staroj orfici, samo što jedni (Kern, l. c. p. 39) na osnovu njegova pominjanja kod Kalimaha i Euforiona zaključuju da su ovi već znali Rapsodsku teogoniju, dok drugi (Rohde, Psyche⁶ II 217 ss) smatraju da se nalazio u starijim spevovima.

256. Kao najranijeg svedoka o Rapsodskoj teogoniji navodi Celer (p. 133), pored Pseudo-Aristotela de mundo, još i Sorana kod Aug. de civ. D. VII 9, sa poznatim stihovima o sveobimnosti Jupitara.

257. I. E. Harrison, Prolegomena, p. 657. To jedinstvo Fanesa i Dionisa istaknuto je na pr. u tzv. Tibinškoj teozofiji (odl. 61 K): μεμνη̄ μένος οὐν τοῦ..... Διονύσου, ὃν Φάνητα προσαγορεύει... v. i bel. 37 ove knjige.

258. Gruppe, Mythol. p. 427.

259. Metaph. XIII 4.

260. O pitanju odnosa sveta Fanesova prema poznijim svetovima dosada nije mnogo pisano; koliko nam je poznato, pokušao je da ga protumači samo Konrat Cigler, — vrlo smelo i duhovito, u vezi sa orfičkom antropogonijom „Menschen-und Weltenwerden“, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 31, 1913, 525 ss). U članku — koji nam je poznat samo po navodima kod Kerna (Orpheus) i P. Frutiger-a (Les mythes de Platon, 1930, 237 ss) — Cigler izvodi da su stanovnici sveta Fanesova ona obla dvopolna bića mita Aristofanova u Simposionu. Ova pretpostavka bazira na drevnoj analogiji između makrokosma i mikrokosma, i zbilje se njome daje potpuno obrazložiti, — dakako, bez krajnje pedanterije. Dvopolni obli praljudi, koje Zevs prepolovi „kao što se dlakom preseće jaje“ — potpuno odgovaraju prastanju kosmosa, u kome „nebo i zemlja behu jedan oblik“ (Eur. odl. 488), a tek posle se odvajaju, i tada počinje rađanje; to cepanje na nebo i zemlju odgovara cepanju na muški i ženski princip. Cepanje kosmičkog jajeta na nebo i zemlju imamo u kosmogoniji (po Hieronimu i Helleniku) kod Damaskija, I 317, 15 R. U tim rečima Aristofanovim vidna je i aluzija na rođenje kosmogoniskog božanstva iz jajeta; a da je Sfairos Parmenida i Empedokla prestava srodnja orfičkom jajetu, često je naglašavano, i može se reći da je priznato. Sasvim je dakle moguće da su stanju sveta čiji je nosilac Fanes pripadali ti obli praljudi. To orfičko učenje dato nam je doduše obojeno dvostrukom ironijom, jer se u prikazu Simposiona duh Platonov na čudesan na-

čin spojio sa Aristofanovim; ali mističnu jezgru koncepcije nije moguće poreći.

Cigler je za ovu orfičku antropogoniju prepostavio babilonski izvor; tome su protivni kako Vilamovic (na str. 372 s) tako i Kern (str. 48). Ne znamo da li je Cigler dalje prepostavlja u kojem orfičkom spevu se nalazila ta antropogonija, i da li je bila vezana baš za ime Fanesa odn. za Rapsodsku teogoniju. U svakom slučaju je verovatno da je Platon stavio u usta Aristofanu antropogoniski mit koji je i po svome izvoru blizak kosmogoniji koju je sam Aristofan izneo u parabazi Ptica.

261. Max Horten (Die Philosophie des Islam, 1924, p. 89 i passim) smatra da za Orient nije karakteristična emanacija sveta iz perifernog božanstva, no manifestacija iz centralnog. No ovu razliku je vrlo teško dosledno izvesti; i Hortenu dolazi u pero reč „emanacija“, i kad je želi i kad je ne želi; uostalom, sam mit o Fanesu, baš u koliko bi bio orientalan, prepostavlja teoperifernu koncepciju.

262. Ova počinje zapravo tek rastrgnućem Zagrejevim od Titana; v. Rode, II 217 s. Sam Rode je taj mit o rastrgnuću Zagrejevu, gde se cepanje božanske sústine i principium individuationis shvataju kao ogrešenje, doveo u vezu sa slavnim rečima Anaksimandrovim (t. 2 D), gde se ono također shvata kao *ἀδικία*.

263. Sva oprečna mišljenja registrovana kod Celera, I⁶ 143 ss.

264. v. navode test. 12 kod Dilsa.

265. Grupe, Mitol. str. 431 poziva se toga radi na odl. 58 Abel — odl. 74 i 86 Kern.

266. Yasht X — nav. Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra³, 1923, p. 3 (ed. minor).

267. Dieterich, Eine Mithraslitzurgie³ p. 68.

268. Ursprung und Anfänge des Chrstentums I 319.

268a. Fr. Cumont, I. c. p. 97. On to čini iz hronoloških razloga, jer je taj sistem po njemu razvijen tek u Babilonu u persisku doba. Iz istih razloga on tumači i modenski reljef (ib. Taf. I fig. 3) ne, sa Ajzlerom, kao prikaz Fanesa na koji su uticali motivi iz Mitrina kruga (mada je dovoljno rečita činjenica što izlazi iz jajeta!), no kao mitričkoga Kronosa sa orfičkim primesama.

269. P. Deussen, Geschichte der Philosophie, I 130.

270. O svetskom jajetu u polineziskim mitovima: Fr. Graebner, I. c. 65 i 68.

270a. Quaest. Conv. p. 637 b.

271. Uz to i fr. 165 K, po Simpl. in Ar. Phys. IV, o „asirskoj“ teologiji, koja stavlja iznad ovoga kosmosa drugo božanskiye telo.

272. na pr. fig. 2159 D S.

273. kao odl. 86 K, sa izrazom ἐν αἰθέρι ἐφύγος ἀελπτον, i mnogi drugi.

274. Horten, p. 9.

274a. ib. p. 167.

275. Bentley je konicirao, mesto τὸν ἄργητα χιτῶνα: τὸν ραγέντα χιτῶνα, prema Damaskiju I 253, 12 R: οὐχὶ δὲ καὶ ὁ Ὀρφεὺς ἀπὸ τοῦ ωιοῦ παράγει καὶ τῆς νεφέλης ραγεσθῆς τὸν πολυτέλετον Φάνητα. Bentle nije uzimao u obzir da nije ista stvar da li se pocepa oblak ili hiton. Naglašavanje baš *belog* hitona seća na orientalne tradicije o belom biseru i belom zumbulu.

276. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1920, p. 98 upućuje na mandejsku književnost (Das Johannesbuch der Mandäer, Litzbarski p. 240), na monumentalni lik pauna u memfiskom Serapeumu, i dr.

227. Homil. VI 5—2: ὥσπερ γάρ ἐν τῷ τοῦ ταώ γεννήματι ἐν τῷ ἀισῷ χρῶμα δοκεῖ, δυνάμει δὲ μύρια ἔχει ἐν ἑαυτῷ τοῦ μέλλοντος τελεσφορείσθαι χρώματα, οὕτως τὸ ἐξ ἀπείρου ὅλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὡλὸν... παντοδαπάς ἔκφαίνει τροπάς.

278. Mit iz Faidra je besumnje uticao na Atara; v. na pr. stihove iz njegova Pend-Nâme-a koje navodi A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, 1893, p. 27.

279. v. bel. 255.

280. Ἀφροδίτης γοναῖ, ili ἀνθρωπογονία, koju pominje Irenej c. Valent. gnost. II 17, p. 308 Stier.

281. Ar. Metaph. XII 6, 1071 b 26; Eudem. apud Damasc. de princ. c. 124—I 319, 8 R; Noc treba dodati i kod Platona, Tim. p. 40 d ss., da bi teogonija odgovarala stihu iz Fileba, p. 66 c: ἔκτῃ δ' ἐν γενεᾷ καταπαύσατε κόσμον ἀσιδῆς.

282. Hippol. 5₂₀, po konjekturi E. Masa; v. Grupe, 41₁₁.

283. Prolegomena, p. 647 ss. O Platonovoj transpoziciji orfizma u jezik intelekta pisao je i A. Diès, La transposition platonique, Ann. de l' Institut sup. de phil. de l' Univ. de Louvain, 2, 1913 — nav. Frutiger I. c. p. 261 s.

284. Mythol. p. 420.

285. Na pr. i u slavnoj Kleantovoj himni Zevsu, sa završnom molitvoim za „prosvetljenje saznanjem”.

286. Plot. Enn. VI 7, 35.

287. De rer. nat. IV 1010 ss.

288. na pr. Enn. VI 7, 33.

289. Već Platon, Rep. VI 508 e naziva oko ἥλιοιειδέστατον.

290. „Osnova lepote u svetu”, Letopis M. S. 1880, knj. 124, str. 1 ss.

291. Mythol. p. 1035.

292. K. Reinhardt, Platons Mythen, 1927, p. 93.

Knjigu Predplatonska erotologija dobila sam na dar od Anice Savić—Rebac 1952. godine kada sam je u Beogradu u njenom stalu posetila i upoznala. Ja sam tada bila učenica VI razreda gimnazije i ta knjiga mi je otvorila vrata i uvela me u krug ideja i znanja koja bi mi bez tog susreta i te knjige ostala još dugo a možda i zauvek nepoznata. Posle više od tri decenije od prvog čitanja te knjige snažnom intelektualnom uzbudjenju i podsticajima iz mladosti pridružilo se uverenje u izuzetnu i neprolaznu naučnu vrednost ove u našoj nauci jedinstvene knjige koja je, verovatno zbog našeg odnosa prema Erosu, ostala, koliko mi je poznato, usamljena i bez pravog odjeka u našoj književnosti, dok je Tomasa Mana ne samo inspirisala nego mu i pružila naučnu osnovu za oblikovanje lika Josifa u romanu Josif i braća. Ove reči, preuzete iz Predplatonske erotologije koje mladi faraon Ehnaton upućuje majci kao repliku opisujući Josifa i njegovu lepotu, rođene su u duhovnom susretu Anice Savić Rebac i Tomasa Mana i predstavljaju poetsko ovapločenje Aničinog učenja o Erosu:

„Lepota, mamice i ti, dragi Amu, ima veze sa mudrošću, i to posredstvom svetlosti. Jer svetlost je sredstvo i središte, od kojeg zrači srodstvo na tri strane: ka lepoti, ka ljubavi i ka saznanju istine. Ovo troje sjedinjeno je u njoj i svetlost je njihovo trojedinstvo. Stranci su mi doneli učenje o jednom prvobitnom bogu, rođenom iz plamena, jednom lepom bogu svetlosti i ljubavi i njegovo ime je bilo „Prvorođeni sjaj”. A svetlost je lepota kao i istina i znanje, a ako hoćete da znate sredstvo istine, znajte da je to ljubav.“

Tako je Tomas Man ovom nadahnutom mладалаћkom delu Anice Savić Rebac otvorio vrata svetske književnosti.

Ohrabrena oživljavanjem interesovanja za Erosa u savremenoj kulturi odlučila sam se da sa Književnom zajednicom Novog Sada, Aničinog rodnog mesta, profesorom dr Ljiljanom Crepajac i Svetlanom Slapšak priredim novo izdanje preplatonske erotologije sa željom da to bude drugo rođenje ove knjige u našoj kulturnoj i naučnoj javnosti. Verujem da je to i pravi put zahvalnosti.

Darinka Zličić



Književna zajednica Novog Sada
Edicija Novi Sad
Knjiga 23

Glavni i odgovorni urednik:
Milorad Grujić

Priredila:
Darinka Zličić

Recenzenti:
Darinka Zličić
Zoran Stojanović
Grafička oprema:
Rada Ćupić

Korektura:
Vera Vasilić i
Darinka Zličić

Tiraž: 2.000

Stampa: »Prosveta Novi Sad«, Stevana Sremca 13

