

HELENSKE MUZE I ANTIČKA CIVILIZACIJA

Marko Višić

The author of the study *Hellenic Muses and the Antiquity* tends to analyse the relation of the civilisation of Antiquity (Hellenic and Roman civilisation) toward the antique muses as the symbols of the overall spiritual creation, especially music, epics and lyrics. It goes through the entire literary heritage of the ancient Hellenes and Romans in Ancient Hellenic and Latin, from Homer to Porfirius Optatianus, tending to establish how they treated these spiritual creatures of the Cretan-Mycenaean civilisation throughout the period of almost fifteen hundred years.

I

Drevna Helada i njene muze

Rođenje helenskih muza. Veliki istraživač i poznavalac helenske kulture Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf u djelu *Helenska vjera* tvrdi da su muze božanska bića iz najstarijega razdoblja helenske duhovne kulture.¹

¹ Cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931/32, I Bd., S. 251-252. i II Bd., S. 140.

Jedan od vrsnih poznavalaca helenske religije, Otto Kern² o muzama kaže sljedeće: „Muze su u početku bile božanstva izvora na koja se nadovezao Zeusov kult. Njihovo ime je helenskog porijekla, a znači *misleće* i veoma je vjerovatno da se ovdje prihvatila predhelenska osnova... Muze su boginje ushićenja. I prema predstavama drugih naroda to ushićenje stvara napitak hladne vode. One su zacijelo bile i boginje zemlje, jer je tekuća voda imala htonsko, zemaljsko značenje.“

Na pitanje kako se Zeusov kult nadovezao na muze Kern nam na istome mjestu pruža sljedeći odgovor: „Ovaj bog, međutim, ne bi nikada postao najsilniji bog u Heladi da se poezija nije pozabavila širenjem njegove slave i slave njegovih dvorjana. Možda nikada poezija nije tako duboko zahvatila u religiju kao što je ovdje bio slučaj... Od stare religijske poezije u području Olimpa mogu obavijestiti o nekoliko saga: sage o Orfeju su nastale u Pijeriji u gradovima Leibertionu i Pimpleji i stoje u vezi s kultom muza. Ovaj kult se najviše njegovao u ovome kraju i zasigurno se kasnije odavde premjestio na Helikon.“

O. Kern, u čijem se objašnjenju porijekla muza i tvrđenju da su muze božanstva izvora, vidi uticaj romantizma, nam, međutim, ne pruža valjano objašnjenje kada i zašto je Zeusov kult pristupio muzama?

Kao što je poznato, Zeus, uprkos tome što je prastaro indoevropsko božanstvo, ne pripada ranoj generaciji helenskih bogova. Da bi se domogao trona na Olimpu morao je prethodno svrgnuti svoga slavohlepnoga i krvožednoga oca Krona i sijaset ostalih mu protivnika među kojima se isticahu Titani³, posebno čudovište Tifon koji je i samoga munjobiju Zeusa, doduše privremeno, otjerao sa sniježnoga Olimpa.

² Cf. Kern, *Die Religion* / 208.

³ Njima, kao simbolima generativnih sila Majke Zemlje, u sumerskom panteonu odgovaraju bogovi sudbine, odnosno sedam planetarnih božanstava, o čemu više usp. M. Višić, *Duhovni i vjerski život naroda drevne Mesopotamije*, Forum, glasilo JAZU, br. 10-11, 1985, 942-1020.

Ovo otprilike odgovara onom dobu u helenskoj istoriji kad su ambiciozniji i svakako beskrupulozniji basileusi stali da silom potiskuju poglavare pojedinih rodova koji se smatrahu nepriko-snovenim. To nam doba dobro ilustruje Homerova *Ilijada* u kojoj se ističe lik rasrđenog Ahileja, poglavara Mirmidonaca, iz Ftije koji se, na veliku nesreću helenskih ratnika, silom pokorio vrhovnom vođi helenske vojske, vladaru Mikene, Agamemnonu. Kao što je Agamemnon sve poglavare helenskih basileja silom stavljao u podređen položaj tako je i novi ambiciozni vladar Olimpa sva božanstva privolio da mu se pokoravaju i učestvuju u proslavljanju njegovih pobjeda.

Ako iz ovoga ugla posmatramo stvari, onda nije Zeus taj, kako misli Kern, koji je pristupio muzama, već su, obrnuto, muze te koje su svojim oblagorođenim pjevanjem pristupile glorifikaciji *oca bogova i ljudi*, Zeusa. To se najvjerovatnije odigralo u vrijeme kretsko-mikenske civilizacije, kao prve istorijske i kulturne faze drevne Helade⁴.

Ovako gledajući na stvari, mišljenja smo da se može objasniti zašto se helenska poezija posredstvom muza u tolikoj mjeri pozabavila Zeusovim kultom. Isto tako moguće je objasniti kako su muze uz pomoć *kultne poezije* koja se njegovala u pijerjskom svetištu došle u dodir sa svjetovnom poezijom.

Istražujući najstarije tragove narodnog pjesništva kod Homera došao sam⁵ do zaključka da su najstarije helenske narodne pjesme, slično staroindijskim vedama bile hijeratskog, nabožnog karaktera upućene olimpskim bogovima, posebno Zeusu i Apolonu zaštitniku helenske muzike i poezije, a kasnije i liječništva. Sudeći prema

⁴ Zadatak ove radnje nije da identificira civilizaciju, odnosno kulturu u kojoj se začeo kult muza, to jest zazivanje, već da približe odredi onu civilizaciju, kulturu koja je učvrstila i popularizirala njihovo zazivanje kao onih koje nadahnjuju duhovno stvaralaštvo, posebno poeziju i muziku.

⁵ Usp. M. Višić, *Odnos muzike i poezije u drevnoj Heladi*; Plutarh, *O muzici*, Zrenjanin 1975, 9-19.

Ilijadi i *Odiseji*, glavna karakteristika svjetovne poezije i pjevanja bijaše pobožna glorifikacija i opjevanje božijih djela novih osvajača Olimpa. Zahvaljujući toj tijesnoj povezanosti kulturnog i narodnog hijeratskog pjesništva kod Homera i Hesioda, a donekle i kod Eshila i Sofokla, susrećemo brojne, slabo razumljive epitete. Ta je povezanost, dakle, i osigurala put helenskim muzama u narodnu, potom i u umjetničku, pisanu književnost.

Što se tiče onoga što su muze označavale u vrijeme njihova rođenja, one su, po mišljenju nekih istraživača, bile sinonim za melodično žuborenje gorskih potočića. Pri tom se skladnom žuborenju i tihom povjetarcu nadahnutijim osobama, u prvom redu pjevačima i pjesnicima, javljalo ushićenje i nadahnuće, što je dovodilo do spontanog izliva misli i osjećanja u vidu pjesme i pjevanja. U tom su žuborenju i čarlijanju povjetarca nadahnutiji i bogobojažljiviji ljudi, konkretno pjevači, naime, vidjeli višu silu, božanstvo koje se, po njihovom shvatanju, na taj način oglašava, manifestira. Zar se, uostalom, Zeus u Dodoni nije oglašavao šuštanjem hrastovog lišća? To je i jedan od razloga zašto su stari Heleni u te krajeve naselili duhovna bića koja su podsticala na duhovno stvaralaštvo, posebno na poeziju i muziku. Uprkos navedenom, podosta uvriježenom mišljenju koje od muza neargumentovano pravi božanstva izvora, smatramo da su muze bile simboli onoga nesvakidašnjega, natprirodnoga, samim time božanskoga, misaonog procesa ljudskoga duha, duhovnog žara koji se najpotpunije otjelovljuje u pjesništvu, muzici i nadahnutom govorničkom daru – tim najkristalnijim aspektima izražajne moći ljudskoga duha, na temelju čega se čovjek drevnih civilizacija Bliskog istoka, kao i drevni Heleni, kao posljednici i nasljednici duhovne baštine bliskoistočnih civilizacija, smatrao sudionikom kosmičkog, što će reći, uređenog, božanskog svijeta i kosmičke svijesti i harmonije.⁶

⁶ O tome, pored ostaloga, usporedi M. Višić, *Duhovni i vjerski život drevnih Egipćana*, studija objavljena kao Uvod u *Veliku egipatsku knjigu*

Na veliku starost, kao i na duhovne i intelektualne, spiritualne funkcije antičkih muza ukazuje i njihovo mitsko rođenje, jednako kao i imena i atributi koji im se pripisuju. Tako nas Pausanija izvještava da su Heleni u početku poznavali zbor od tri muze koje se zvali *Mnéme* – pamtilja, *Meletē* – iskusna i *Aoidē* – pjevačica⁷. Ta su imena koegzistentna, sugerirajući međusobno tijesnu povezanost i funkcije: opjevati se, naime, može samo ono što se iskusilo, steklo pameću, umom. Kasnije će ova *nomina*, uz *Mneía* – misleća, *Polymathía* – mnogoznala i *Arkhá* – začinjateljica, postati atributi onih muza što ih spominje Hesiod u svojoj *Teogoniji*⁸. Po Hesiodu, sistematičaru helenske teogonije, postoji devet muza koje potječu od Zeusa i Titanke Mnemosine – Pamtilje. Muze su vremenom dobile svoje funkcije u duhovnom i društvenom životu. Tako *Klija* (slaviteljica) postaje vjesnik slave u epopeji i lirskoj poeziji, a kasnije i simbol naučne discipline – istorije; *Euterpa* (uveseljivačica) muza plesa i lirске poezije; *Talija* (cvjetna) muza glume i komedije; *Melpomena* (začinjateljica pjevanja) muza pjevanja, kasnije i muza tragedije; *Terpsihora* (ona koja se raduje kolu) muza plesne umjetnosti i pjevanja; *Erato* (ljubeznica) muza lirskog pjesništva; *Poli-himnija* (sa bezbroj pjesama) muza muzike; *Uranija* (nebesnica) muza zaštitnica nauke, zastupnica astronomije, i, *Kaliopa* (s milozvučnim glasom i izgledom) muza epske poezije. Kaliopa, i, posebno, Uranija igraju veliku ulogu u pomirenju paganskog i hrišćanskog pjesništva, o čemu će kasnije biti više govora.

Proglašenje muza Zeusovim i Mnemosininim kćerkama ima dvostruki aitiološki karakter. Prvo, to ukazuje na pomirenje starije generacije bogova, Titana, kojima pripada Mnēmosinē,

mrtvih, Beograd 1983, i gore navedenu studiju *Duhovni i vjerski život naroda drevne Mezopotamije*.

⁷ Cf. Pausanias, *Descriptio Graeciae* IX 29, 2, ed. W. H. S. Jones, London 1969, W. Heinemann.

⁸ Cf. Hesiodi *Theogonia* 51-54, 78-80.

s novim uzurpatorima Olimpa, što potvrđuje i mit o Prometeju. Drugo, Mnemosine je Pamtilja te su, sljedstveno tome, i njene kćerke inicijatori i zaštitnice plodova duha. Tako se opravdava i potvrđuje njihova uloga inspiratora i zaštitnica umjetnosti.

Muze, inspiratori duhovnog stvaralaštva. Prema opšteprihvaćenom antičkom nazoru, svi viši oblici duhovnog života i odgoja, odnosno obrazovanja, stajahu u znaku muza. Kikeron o životu s muzama kaže: „Živjeti s muzama isto je što i živjeti u skladu s čovječnošću i odgojem“.⁹

Muze su drevnim Helenima u vrijeme njihove političke samostalnosti bile simbol svekolikog duhovnog *iznašašća* i pokretači kulturnog stvaralaštva. Iako se njihova prisutnost ponajviše osjećala u poeziji i muzici, s njihovim će kultom, uprkos tome, biti povezana Pitagorina i Platonova filozofijska škola¹⁰. Muze su, zahvaljujući svojem spiritualnom biću, doista mogle biti tvorci i zaštitnici duhovnog života, posebno umjetničkih grana, kao što su poezija i muzika, jer tokom svojega postojanja nisu imale istaknutu ličnost, kao što je bio slučaj s često osionim Olimpljanima. Za razliku od njih koji uglavnom bijahu simbol tjelesnog, one simbolizirahu čisto duhovni princip. Budući da je poezija, narodna ili čisto individualna, to jest umjetnička, uz muziku i besjednički talent, najkristalniji plod duha i nadahnuća, sasvim je na mjestu da i božanski stvaraoci, točnije inicijatori, pokretači tih i sličnih duhovnih i umnih kreacija, treba da budu bestjelesna, mentalna bića. Kao takve, muze su, dakle, istinski inspiratori poezije i muzike kao spoja melodije, ritma, pokreta i igre u mitsko doba u kojemu poezija i muzika bijahu najspontaniji i najprirodniji oblici duhovnog stvaralaštva i izražavanja.

⁹ Cf. Cicero, *Tusculanarum disputationum*, liber V, cap. 23,66: Cum Musis id est cum humaritate et cum doctrina vivere...

¹⁰ Cf. Kern, *op. cit.*, III BD., S. 15.

Budući da su muze bile misaona bića s čisto duhovnom funkcijom, nijedna od njih u drevnoj Heladi nije imala hram te im se u najbolju ruku, u znak poštovanja, podizao spomenik. Stoga se muzama ne moljahu niti im prinašahu žrtve, kao što se to činilo vladarima prirodnih sila. One, štoviše, nemaju ni stalnog prebivališta, te sad borave pod Olimpom u Pijeriji, sad pod Helikonom ili su pak na Olimpu da bi, pored Harita (boginja čari) i Himere (boginja čežnje) uveličavale Olimpljane.

Zašto se baš njima obraća stvaralac duhovnih vrijednosti, napose pjesnik? Muze su, kao što je rečeno, duhovna, božanska stvorenja. Budući da božanstvo i duh nisu okruženi prolaznošću to i muze pripadaju bezvremenskom, te se upravo zato njima i obraćahu pjesnici i pjevači kako bi ih nadahnule da opjevaju prošlost i budućnost, te principe istorijske svijesti¹¹.

Osim toga, *stvaralačko viđenje* jeste ono što ide preko *realnosti sadašnjeg časa što se u duhu gleda kao priznata prošlost, kao intelektualni odraz iskustva, kao poželjno stanje i dogledavanje kraja*.

I ne samo to! Ako se, naime, čovjek posredstvom umjetnosti spaja s iskonskim, dosljedno tome s božanskim, onda se muze pojavljuju i nastupaju kao nužna posljedica. One, naime, dodjeljuju snagu poeti da osjeti i ispjeva dio božanskog, tajanstvenog i, u pogledu *poiesisa*, za običan svijet nepristupačnog, neotkrivenog. One su, u tom slučaju, nastale kao medium između bogova i ljudi – vječnog i prolaznog. Muze su te koje čovjeku preko svojih odabranika očituju svijet vječnih vrijednosti i vrlina prirođenih Majci Zemlji i besmrtnim bogovima kojima ništa nije skriveno¹².

¹¹ O ovome opširnije vidjeti - Albert Bazala, *Heziod*, Zagreb 1970, 92.

¹² Ko bi želio da se поближе upozna s antičkom tradicijom o broju, funkciji i prebivalištima muza, te o njihovoj osobenosti kod Homera, Empedokla i Teokrita, odnosno o atičkim, jonskim i sicilijanskim muzama, upućujemo ga na članak Musai M. Mayera u Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Bd, 16, 1 (1933) S. 680.

O sudbini muza dosad se u nauci djelomično i nesistematski raspravljalo¹³. Osim u napomenama navedenih istraživača koji parcijalno istraživahu život muza u antičkoj književnosti, valja istaći neprocjenjive studije za upoznavanje života muza u srednjovjekovnoj zapadnoevropskoj književnosti. To su: *Die Musen im Mittelalter*, studija objavljena u *Zeitschrift für romanische Philologie*, br. 59, 1939, str. 129-188; potom, *Die Musen*, studija objavljena u istom časopisu, br. 63, 1943, str. 256-268. Objе studije pripadaju Ernstu Robertu Curtiusu, jednom od najvećih poznavalaca zapadnoevropske srednjovjekovne kulture i književnosti. U navedenim studijama, koje dopunjuje i rezimira u svojem monumentalnom djelu *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Zagreb 1971, str. 236-253, (Prevod S. Markuša) autor nam donosi veliki broj podataka o ovim duhovnim bićima za razdoblje srednjega vijeka, dok se staroga vijeka jedva pošteno i dotakao. Kada to pak i čini, onda isto čini krajnje statistički i antikvarski. Što se tiče samoga srednjega vijeka, ni tu se, nažalost, autor nije upuštao u analizu umjetničkog i lijepog u hrišćanskoj kulturi, bez čega je zacjelo nemoguće pravilno shvatiti sudbinu muza u srednjem vijeku.

¹³ Interesantni su radovi: Ulrich von Wilamowitz, *Der Berg der Musen (Reden und Vorträge I)*; Rudolf Meissner, *Dein Clage ist one Reim, Walzel-Festschrift 1924*, 21 ff. Od manjeg su značaja disertacije: Ono Walter, *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*, Würzburg 1934. Disertacija samo djelomično obuhvata Rimljane, a završava se s Augustovim vremenom. U njoj se bez analize pojedinih epoha u helenskoj i rimskoj kulturi i bez navođenja uzroka koji su uvjetovali takav karakter pojedinih epoha, čisto filološki nabrajaju razne invokacije. Slična ovoj je i disertacija F. A. Toda, *De Musis in carminibus poetarum Romanorum commentatis*, Jena 1903. Autor se u disertaciji zadovoljava navođenjem svake od devet muza kod rimskih pjesnika, što je u osnovi čist gramatičarski i filološki postupak, o čemu više ips. E. R. Curtius, *Die Musen im Mittel*. 132 ff, 11. Značajni su radovi: Otto Walter, *Die Musen und der göttliche Ursprung* i Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*.

Što se tiče ove radnje ona ide za tim da se osvijetle svi momenti relevantni za određivanje sudbine muza kao inspiratora lijepoga, kako u antičkoj kulturi, odnosno književnosti, tako i u zapadnoevropskoj književnosti srednjega i novoga vijeka. Prije upuštanja u analizu osobina pojedinih kultura, njihovog odnosa prema umjetnosti i lijepom, što uslovljava egzaltaciju ili dekadenciju kulta muza, ispitaćemo etimologiju apelativa *muza*.

Etimologija imena muza. Proučavanje apelativa *muza* datira još od Platona koji, pretresajući pitanje da li se jezik može razumjeti prirodnim putem (*phýsei*) kamo ide i etimologija riječi, ili konvencijom (*nómo*) očito se podsmjehujući prirodnom poimanju jezika, u svojem dijalogu *Kratil* 406a, uz mnoštvo inih etimologija navodi i korjensko objašnjenje našega apelativa: „Što se tiče Muza i uopšte kulture, *Mousa / mousiké* sadrže ideju *pasionirano istraživati*, a potječu od *mósthai* istraživati i voljeti mudrost, što je, kako izgleda, sadržano u njihovom imenu.“

Od Sokrata, odnosno Platona¹⁴, ništa se drugo i nije moglo očekivati.

Hjalmar Frisk¹⁵ smatra da se apelativ *μουσα* može izvesti iz oblika *μόντια* ili *μόνθια* koja su povezana s *μένοσ*, *μέμονα*.

Julius Pokorny¹⁶, ime *μουσα* jednom navodi uz glagolske oblike *μαίομαι*, *μῶσθαι* dovodeći ih u vezu s indoevropskim leksemima - *me*, *mo*, *mə*, dok ga drugi put izvodi iz indoevropskog

¹⁴ Platonovo objašnjenje, nažalost, postade neprikosnoveni autoritet u srednjem vijeku, što se najbolje osjeća kod Isidora iz Sevilje u njegovom monumentalnom djelu *Ethymologiae* I 3, 15, II 8, 96.

¹⁵ Cf. 77. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg 1960-1970, II Bd., S. 260.

¹⁶ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern-München 1959-1969, I Bd., S. 705, 730.

korjena *mēndh*, odnosno *men-dhē/mon-dhē*, sa značenjem *nešto duhom motriti*, s tim povezujući ne samo glagol *μανθάνω*, već i staroindijske apelative *mednā*, mudrost, *mandhātar*, mudar, po-man, te avestički apalativ *mazdā*, mudrost starovisokonjemački *muntar*, litavski *mañ-dras*, staroslovenski *mōdrъ*, od kojega korjena u našem jeziku imamo imenice *mudrost* i *mudrac*, te pridjev *mudar* itd.

W. Christ¹⁷, ime *μῶσα* nastoji dovesti u vezu s avestičkim glagolom mantram, zazivati.

O. Kern, *op. cit.* I 208, kao što smo vidjeli, tvrdi da je to helensko ime sa značenjem *misleća*, mada to ničim ne potkrepljuje, jedino dopuštajući da se tu prihvatila predgrčka osnova. Naše je mišljenje da ime *μῶσα* potječe od oblika *μόνθια*, a ovaj od indoevropskog korjena *men-dhē/mon-dhē*.

Duboka leksička starost imena ovih mentalnih bića, kao i ranije izneseno mišljenje da muze pristupaju Zeusovom kultu u vrijeme kretsko-mikenske civilizacije, daje osnova za tvrdnju da ih je ta civilizacija i porodila. Na njihovu duboku starost ukazuje i njihov ambivalentni karakter, našto upućuju i određena mjesta kod Homera. Tako one pjevaču za pjesnički dar zauzvrat oduzimaju očinji vid. Oblagorođujuću narav ova mentalna bića postižu pri kraju klasičnog perioda helenske kulture, što se lijepo vidi iz Hesiodovih djela *Teogonija* i *Poslovi i dani*.

¹⁷ Cf. W. Christ, *Griechische Litteratur*, München 1905, S. 12.

DIO PRVI

HELENSKE MUZE U KLASIČNOM RAZDOBLJU

II

Helenska kultura klasičnog perioda

Kultura kao sklad sadržaja i forme. Nakon izloženog red je da osvijetlimo relevantne aspekte cjelokupne duhovne kulture onoga doba koje je muze smatralo istinskim egzistencijalnim bićima, doba u kojemu je kult muza doživio svoj vrhunac.

Prije samoga osvjetljavanja, kako kulture drevne Helade, tako i helenističke, rimske i hrišćanske, rane i srednjovjekovne kulture, valja se zapitati što je to kultura uopšte; koje su prave odlike kulture nekoga naroda i u čemu se očituju?

Njemački filozof F. W. Nietzsche u svojem djelu *Nesavremena posmatranja* (I 183) kaže da je „kultura prvenstveno jedinstvo umjetničkog stila u svim životnim ispoljavanjima nekoga naroda“. Ovo se jedinstvo nužno suprostavlja, odnosno treba se suprotstavljati haotičnoj mješavini svih umjetničkih stilova. U ime toga u istome djelu (I 186) dodaje: „Raznovrsnost koja se sliva u jedinstvo stila jeste pretpostavka svake kulture.“ Za jedinstvo stila, međutim, potrebna je suglasnost unutarnjeg i vanjskog elementa, što će reći suglasnost sadržaja i forme. U tome smislu Nietzsche u navedenom djelu (I 314) kaže: „Narod koji pretendira i kojemu se pripisuje posjedovanje kulture treba da bude nešto što predstavlja živo jedinstvo, a ne da se jedno raspada na unutarnje i izvanjsko, na sadržaj i formu.“

Na jedinstvu forme i sadržaja kao temelju ne samo kulture nekog naroda, već i osnovi svake grane i vještine ovaj filozof s pravom toliko insistira, jer se kultura nerijetko izrođuje u običnu fasadu, dekor, gdje forma caruje nad sadržajem.

Ako, dakle, forma treba da bude izraz prave kulture ona mora proizlaziti iz same biti kulture s njom stalno ostajući u neraskidivoj vezi. Forma je, naime, valjana samo onda kad izražava suštinu, biće kulture. Takvu suglasnost i jedinstvo sadržaja i forme Nietzsche je vidio u kulturi drevnih Helena tragičnog, odnosno mitsko-herojskog i aristokratsko-agonalnog perioda (od seobe Dorana do konca šestog vijeka).

S te točke gledano izučavanje uspona i pada kulta muza u drevnoj Heladi dovodi nas do podjele starohelenske kulture na klasični i poklasični period.

Klasični period helenske kulture, koji se karakterizira kolektivnim jedinstvom osjećanja, misli i djela, sadržajem i formom, suprotno Nietzscheu i drugim poznavateljima¹⁸ ove, prema novijim istraživanjima¹⁹ rane helenske istorije, obuhvata mikensku civilizaciju, kao prvi period helenske istorije (14-12, st. prije n. e) i seže do početka petog vijeka. Poklasični ili tragički period helenske kulture, koji se karakterizira isticanjem ličnih čuvstava, misli i djela i kritikom kolektivnog duha, obuhvata vrijeme helenske istorije od persijskih ratova do Aleksandra Velikoga.

Polazeći od navedenog, klasični se period samo uslovno može podijeliti na mitsko-herojsku i aristokratsko-agonalnu epohu.

¹⁸ Usp. Miloš N. Đurić, *Iz helenskih riznica*, Beograd 1959, 7-8.

¹⁹ O kontinuiteti mikenske i starohelenske civilizacije, odnosno kulture usp. Chamoux, *Civilizacija* 23-44.

III

Mitsko-herojska epoha ili doba mikenske civilizacije

Opšte karakteristike. Heleni mikenskog razdoblja, čije je glavno zanimanje bilo trgovina, ratovanje i kolonizacija, imahu poseban smisao za lijepo i umjetnost po našem poimanju tih pojmova što kasnije antika nije poznavala. Mikenska civilizacija je nedvojbeno prihvatila tekovine materijalne i duhovne kulture starije, kretske civilizacije, ali se i na to nasljeđe i duh najstarijih predstavnika helenske kulture s pravom mogu primjeniti riječi tisuću godina mlađeg helenskog mislioca, Platona koji o odnosu helenskog genija prema stranom duhovnom nasljeđu u spis *Epinomide* 987 D, kaže: „Što god da su Heleni primili od barbara to su oblagorodili i usavršili.“

Tako se već na umjetničkim djelima (u arhitekturi, kiparstvu i vaznom slikarstvu, na crtežima reljefa itd) očituje osnovna crta helenskog karaktera: realistično sagledavanje i silna snaga apstrakcije.

U remek-djelima mikenske umjetnosti opaža se ona veličajna snaga kakvu daleko kasnije susrećemo u sličnim djelima bizantijske umjetnosti.

Sličan kontinuitet susrećemo i u pogledu helenskog vjerovanja, odnosno vjere, uprošćenije i istini nepriličnije rečeno - mitologije. Dešifriranje mikenskog linearnog B pisma objelodanilo nam je imena gotovo svih homerskih bogova, pa čak i ime boga Dionisa za koga se mislilo da potječe iz Frigije. Tu susrećemo Zeusa, Heru, Posejdona, Atenu, Artemidu itd., koji su po svoj prilici bili individualna, odnosno individualizirana božanstva²⁰. To je jedan od osnovnih razloga zašto smo i rođenje helenskih muza morali pomaknuti na polovinu drugoga milenije prije nove ere. Da ih je na svijet dala mikenska, pa čak anadol-

²⁰ Usp. Chamoux, *Civilizacija* 42-43.

sko-kretska civilizacija i odavala im veliku poštu pokazaće nam neke sitnice iz Homerove *Ilijade*. Muze su, kao što ćemo kasnije vidjeti, kod Homera koji u svojim epovima najvjerojatnije opisuje više pravu no mitsku prošlost, kako kretsku tako i mikensku, sasvim određena nebeska bića sa potpuno definiranim (*Odiseja*) funkcijama. Istraživačima mitologije i kultova poznato je, međutim, da se mitovi, a posebno kultovi veoma sporo kristaliziraju. Osim toga, antička tradicija, počevši od Homera, u mudrome je Hironu vidjela učitelja *ratništva*, *liječništva* i *muzike* koji je u tim disciplinama, točnije vještinama, odgojio veliki broj najboljih heroja drevne Helade. Ratna vještina, liječništvo i muzika su glavne odlike kulture prethomerske aristokracije, odnosno mikenske civilizacije²¹. Iz gornjega nam se, dakle, Hironovo vrijeme, odnosno doba mikenske i vjerovatno starije anadolsko-kretske civilizacije očituje kao doba koje uz ratnu vještinu zagovara muzičku umjetnost, vještinu²². Budući da je Hiron služio prethomerskoj civilizaciji, točnije njenoj aristokraciji kojoj je odgajao najbolje heroje, istraživač duhovne kulture ovih davnih vremena nužno zaključuje da je takav bio njihov moralni, edukativni nazor i životna praksa²³.

²¹ Cf. W. Jaeger, *Paideia*, Berlin und Leipzig 1934, I Bd., S. 61 i III Bd., S. 76.

²² Cf. F. Lasserre, *Plutarque*, De la musique, Lausanne 1954, 13-16.

²³ Da bi se bolje razumio razvoj duhovnih funkcija muza ukratko ćemo se osvrnuti na muziku kao na jednu od dviju osnovnih funkcija helenskih muza, muziku što ju je mikenska civilizacija toliko zagovarala. Po sebi se nameće pitanje zašto mikenska epoha pridaje toliki značaj muzici kao pomoćnici u ratu i odgoju ratnika? U ovim se ranim kulturama, kad je riječ o muzici, u svakom slučaju radi o primitivnijem nazoru i poimanju ove. Minojsko i mikensko doba, mada po materijalnoj kulturi stajalo na visokom stupnju razvitka, u pogledu muzike, međutim, bijaše na dosta niskom stupnju razvitka. Narodi toga arhajskog doba u zvucima raznih čegrtaljki vidjeli su magijsko sredstvo kojim, kao i oružjem, treba uticati na slamanje ratnog duha protivnika.

Poimanje života i smrti homerskog čovjeka i njegov odnos prema bogovima. O prvom razdoblju helenske civilizacije, to jest o mikenskom periodu obavještava nas veličanstveni Homer, kao dobar svjedok mitsko-herojskog doba, u svojim epovima *Ilijada* i *Odiseja*. O moralnim načelima homerskog čovjeka i njegovim pogledima na svijet pozemljara i neumrlih stanara Olimpa, naš helenist i filosof Miloš N. Đurić kaže: „Etička shvaćanja homerskog čovjeka stoje u vezi s njegovim religioznim predstavama, jer se moralni poredak nalazi pod zaštitom bogova koji zaštićuju socijalno-etičke imperATIVE, nagrađuju dobro, a kažnjavaju zlo. Već u Homerovim epopejama jasno se vidi uzajaman uticaj religije i morala: s jedne strane religiozne predstave i osećanja osveštavaju moralne zahteve, a s druge strane religija s razvitkom etičkih imperativa kao proizvoda ljudskog života u zajednici, postaje duševnija i sve se više pročišćuje.“²⁴

Kao što je moralna tako je i religiozna svijest plod socijalnog života. Olimpljani sa Temidom na čelu (*Il.* XX 4-12) simbol su vijeća rodovskih starješina na čelu s vrhovnim poglavarom. Oni su ujedno slika ideala i vrline, strasti i slabosti helenskog vlastelinskog života, odnosno društva. Kao što među vlastelom biva, tako i među bogovima može biti pravde i nepravde i uzaludno je da se među Olimpljanima traži samo moralna uzvišenost, svetost i bestjelesna produhovljenost, pogled pun samilosti i blagosti. Umjesto askeze, duhovnosti i osjećanja moralne odgovornosti kod njih se očituje vedar i bujan život u kojemu je obogotvoreno sve postojeće, zlo i dobro. Ono čime, se, dakle, Olimpljani ističu iznad ljudi jeste vječiti život protkan silom i bezbrižnošću. Budući da su bogovi takvi, nije čudo što vrhovni vođa Ahajaca

Dovoljno se podsjetiti razorenja Jerihona koji pada u ruke neprijateljâ dok svirahu u tibije, obilazeći gradske bedeme. Na to u drevnoj Heladi podsjeća mit o Marsiji i Apolonu, Orfeju i Amfionu, kao i priča o pogubnim sirenama.

²⁴ Usp. Đurić, *Istorija* 70.

u *Ilijadi* – koja u odnosu na *Odiseju* predstavlja niži i rudimentarniji vid religije i uopšte duhovnih vrijednosti, kao što je, na primjer, slučaj s muzikom i poezijom – Agamemnon svako zlo svodi na božanstvo:

II. XIX 86-90.

..... Krivac je Zeus, Erinija crna i sudba
Oni u skupštini duh mi zaviše sljepoćom teškom
Onoga dana kada od Ahileja ja uzeh poklon.
Al' što sam mogo' učinit?
Svudje božanstvo udio ima.

Usprkos raznim zastranjivanjima, nevjerici i kritikama božanstava²⁵, ipak im se homerski čovjek moli, vjeruje u njih i prinosi im žrtve, jer: *Il.* I 218: „Bogovi će biti nakloni onom ko njihove savjete sluša.“ I doista samo onima koji znaju dokle smiju, koji su svjesni da su smrtna bića i da ne smiju prekoračiti granicu svoga bića koju su im Olimpljani odredili, tima su i oni naklonjeni. Bogovima pripada nektar i ambrozija, Hebina i Ganimedova služba, jer su besmrtni, veličajni, jer su dobro, bezbrižnost i vječnost atributi njihova bića, podjednako sastavljenog od dobra i zla, od božanskog i đavolskog elementa, jer kao što nema boga bez đavola, tako nema ni đavola bez boga, što nam upečatljivo svjedoče religijski sistemi drevnih civilizacija, o čemu ovdje nije mjesto raspravljati.

Čovjeku je suđeno, pa bio i heroj, da se zlopoti na mnogohranoj zemlji te stoga Ahilej Prijamu i savjetuje:

²⁵ Usp. *Ilijada* III 365: Oče Zeuse, od tebe svirepijeg ne ima boga; dalje, *Il.* XXII 15: Ti me obmanu strijelče od bogova najljući sviju. Prevodi citata u studiji i u napomenama uz koje nije naveden autor prevoda pripadaju piscu ove radnje koji je veću pažnju obratio ritmu no metru stihova u prevodu.

II. XXIV 521 sq.

.....u srce jade pustimo
Neka se smire, iako turobni jesmo,
Jer strahoviti plač pomoći ništa nam neće.
Tako već besmrtni bozi odrediše ljudma,
Nek žive u tuzi, a sami bezbrižni jesu.

Ove nas teške Ahilejeve riječi nužno dovode do pitanja: zašto je helenski čovjek mikenske epohe, odnosno epohe epopeje iznjedrio Olimpljane kad su već takvi?

I ono do sada malo pročitanih i proučenih spisa, kao i dosadajšnja arheološka otkrića²⁶ pokazala su da se Helen mikenske civilizacije, uprkos prividnom sjaju, stao veoma rano zlopatiti, s mukom održavati goli život. Usljed toga stanovništvo je bilo prisiljeno da osniva kolonije i raseljava se; gusarstvo se proglašava svetinjom, a mučna trgovina po moru i ratovi postaju osnovom života. Dodajmo tome da je Helen mikenske civilizacije bio sposoban, da jasno sagledava život, njegove tegobe i strahote, stalno nastojeći da svojim umom i fizičkom energijom ove savlada i život učini koliko koliko snošljivim i osmišljenim. Usljed toga Heleni u najranijoj etapi svoje istorije i kulture ispred tegoba svakidašnjeg života postavljaju veličajni porod svojga duha, postavljaju veličajne Olimpljane. Njihovom blistavom slikom savladavali su sve: titanske sile prirode, neumoljivu Moriru, alfu i omegu svega; patnje čovjekoljubivog Prometeja, stradanja mudroga, ali pasivnoga Edipa; rodovsko prokletstvo Atrejevih sinova itd. Takve i slične nevolje materijalne i duhovne prirode nagnahu Helene mikenske civilizacije da stvore svijet Olimpljana koji simbolizirahu vedrinu, ljepotu i radost: sve ono za čim čeznuše bistra helenska duša. Samo pomoću takvih bića,

²⁶ Usp. Branko Gavella, *Istorija umetnosti antičke Grčke*, Beograd 1969, 57-88.

osjećajan, plahovit i razdražljiv, ali u patnjama tako postojan narod kroz čitavu svoju istoriju mogaše podnositi težak život koji ga je svagda tjerao da se zagleda u život Olimpa, život bogova obavijen sjajem, radošću i slavom, kao što će to činiti i pripadnici hrišćanske religije.

Iako se život bogova ne može dostići, čovjek mu se časnim postupcima, molitvama i prinošenjem žrtava može približiti, nazor što ga susrećemo i kod drevnih Sumerana, Akada i Babilonjana, čemu su najbolji dokaz slavne sumersko-akadske poeme *Čovjek i njegov bog* i *Hvaliću Gospoda mudrosti*.

Osim toga, Olimpljani su prethomerskom, homerskom i pohomerskom čovjeku bili potrebni i zbog pretjeranog istjecanja *hýbrisa*, osione gordosti, *hýbrisa* koja je štetila pojedincima i široj zajednici. Dosljedno tome, da bi zaštitila zemaljski, zajednica izmišlja nadzemaljski poredak koji bdije nad prvim. Goropadnije i slobodoumnije ličnosti, međutim, bunile su se protiv nadzemaljskih gospodara, pitajući se ko su oni pa da mogu stati na put njihovoj snazi i častoljublju?! Tako se dešava da Homerovi junaci zaborave na granicu smrtnika, te, povodeći se za svojim strastima i dosta sirovim herojstvom, napadaju i same bogove. Tako Diomed hita za Afroditom i ranjava je, a kad hoće da napadne i samoga Apolona ovaj mu odgovara:

II. V 440-442.

Čuvaj se Tidejev sine, kloni se, hitaj i ded
Se ne gradi bogom ravan, jer nikad ravni ti nisu
Besmrtnim bogom ljudi što žive i hode po zemlji.

U II. V 857, Diomed ranjava i samoga Areja, a silni Ajant²⁷, gonjen još silnijom sujetom odbija pomoć boginje Atene. Ovo me u prilog idu i čuvene teomahije, kao što je takma Tamirida i muza; potom, Niobe s Apolonom i Artemidom, ili pak takma u

²⁷ Usp. Sofokle, Ajant 762-769.

muzici između frulaša, frigijskog silena Marsije i kitararašā Apolona koji svojom oplemenjenom lirom pobjeđuje orgijastičko brujanje frule. Apolon ga je, za kaznu što se drznuo takmiti s bogom, dao oderati, ali se Marsijina koža i dalje okreće u pravcu zvuka frule.

Usprkos iznijetim ne baš svijetlim tonovima i crnim sporadičnim mislima²⁸ o ništavosti ljudskoga života, ipak čovjek iz doba epopeje voli ovozemaljski život. Ovo ima opravdanje u tome što su homerski junaci djeca afekta, a ne čudoredne skrušenosti. Njihovo je geslo boriti se, moliti im se, ali ne i prosjačiti. To proizlazi iz dva najosnovnija motiva: žudnje za slavom koja se stječe vrlinom, to jest junaštvom i hrabrošću, što je oblagorođeno kao ideal za potonja pokoljenja. Tako Ahilej kome je suđen ili dug i neslavan život, ili slavan ali kratak život, kaže:

Il. IX 412.

Ako li ostanem ovdje i vojujem okolo Troje,
Nema mi povratka domu, al' slava mi propasti neće;
Ako li domu se vratim u očinsku voljenu grudu,
Ostah bez slave i dike, al' život biće mi dug,
Tad smrt i sudba neće brzo me snaći.

Da bi postigli slavu i divljenje potomstva neprestano im lebdilo pred očima opomena Hipoloha upućena sinu Glauku:

Il. VI 208; XI 784.

Navijek najbolji biti i odličan između drugih.

Sljedstveno tome, homerski je čovjek posjedovao etička mjericila, kao što su osjećanje časti i požrtvovanja, društvene vrline, kao što su druželjubivost, pravičnost, gostoljublje itd.

²⁸ Usp. Ilijada VI 146-149.

Što je sa zagrobnim životom? Kako se izmiruju bujni život homerskog čovjeka i neumitni *Thánatos*? Neka nam to objasni Ahilejeva sjenka koja odgovara Odiseju:

Od. XI 488-491.

’Nemoj mi utješno zborit’ ò smrti, Odiseju vrlil!
Rađe bih ost’o na zemlji i k’o najamnik službov’o drugom,
što vlastito nema imanje, za život nemajuć’ mnogo,
nego da vladam mrtvima svim štono nestahu većma.

Ovo se nameće kao prirodan zaključak, jer je homerski čovjek u *Ilijadi* sav utonuo u ovozemaljski život; on je, štoviše, zapjenušen od vječitog potvrđivanja i neprestanog nastojanja da iskaže sva skrivena osjećanja: radost i žalost, vrline i mane.

Homerove junake upravo misao na smrt i Had gdje će im duša po smrti odletjeti (*Od.* XI 218-222) i tu lebdjeti poput sjenke, tjera na natčovječanske podvige. Ta ih misao prati i u borbama pa ih poput Ahileja dovodi do besvjesti, čak do mržnje prema tuđem životu, ali ne samo to! Kad junak Likaon moli Ahileja da mu poštedi život, Ahilej mu dramatično odgovara:

Il. XXI 106-114.

Ded dragoviću, i ti da skončaš. Čemu toliki plač?
Ta i Patrokle pade što bolji je od tebe mnogo!
Ne vidiš mene kako sam *lijep* i *bogolik* junak?
Čestit babo je moj, rodila mene je boginja mati
Al’ti i mene smrt i sudba strašna čeka.
Doći će zora, il’ podne, il’ tihi sumračak,
Pa će i meni u boju neko uzeti život.
Kada me zgodi kopljem il’ strjelom hitrom s tetive.

To im opet daje snage i tjera ih da budu čovječni i teže za čovječnim, za lijepim djelima, jer će ih samo po dobrim i lijepim djelima pamtiti naraštaji.

Pojam lijepoga kod Homera. Ako smo analizom Homerovih epova *Ilijada* i *Odiseja* došli do saznanja da je čovjek Homerova doba sav zapjenušen od potvrđivanja sadašnjeg, ovozemaljskog života koji za njega predstavlja jedinu i ujedno najveću vrijednost, stalno nastojeći da *dobrim* i *lijepim* djelima osigura slavu i čast kod pokoljenja i da vrlinom zadobije naklonost bližnjih i svoga polisa koji ga za hrabrost obasipa pohvalama i poklonima, onda se nužno zapitati: da li teorija lijepog, odnosno lijepo (*tò kalón*) kod Homera, što vrijedi i za čitavi klasični period helenske kulture, nema čisto ontološki, egzistencijalni smisao? Iz gornjeg prikaza dobijamo potvrđan odgovor. Kod Homera je, naime, *lijepo* (inače često nerazlučivo od pojmovu dobro, skladno, korisno) *kategorija bića*, ono je tvrdnja, to jest *logos*, tvrdnja koja se odnosi na biće, te stoga ima obavezujući značaj, što će reći da se tiče bića u njegovoj funkcionalnosti, uređenosti i objektivnom savršenstvu²⁹. Čovjek je sudionik u ovakvoj funkciji lijepoga jer ga realizacija ovog angažira u njegovoj egzistencijalnoj stvarnosti. Drugim riječima, ovdje umjetnost i lijepo imaju ontološki karakter i vrijednost.

To je razlog zašto je kod Homera uzaludno tražiti estetičnost, odnosno carstvo neobaveznog, kao što hoće umjetnost novoga vijeka po kojoj se svakome predmetu pridaje individualni smisao i karakter, to jest svaki predmet može fungirati i egzistirati i pritom biti predmet pažnje bez obzira na druge predmete. Zato bi kod Homera, kao i u cijeloj klasičnoj Heladi, bilo uzaludno tražiti teoriju o lijepom, odnosno izgrađivati nekakvu teoriju umjetnosti ukoliko bismo polazili od novovjekovne pretpostavke da *umjetničko djelo* predstavlja individualnu, relativnu i subjektivnu tvorevinu koja ne razotkriva izvjesno biće u njegovoj egzistencijalnosti. Kao takvo to nas biće i ne obavezuje, jer ga umjetničko djelo prikazuje u njegovim mogućim tumačenjima.

²⁹ Usp. Grasi, *Teorija* 16.

Tako dolazimo do konstatacije da umjetnost u *estetskom* smislu ne samo što nije, već nije ni mogla postojati u praskozorje ljudske civilizacije! Stanovnici drevne Helade (što je slučaj i s ostalim drevnim narodima, posebno sa starodrevnim Egipćanima, Sumeranima i Babilonjanima, kao i s našim hrišćanstvom) u svojim djelima, naime, nikada ne prikazivahu predmete kojima će se diviti isključivo zbog njihove ljepote. Za njih, naprotiv, statue heroja i bogova³⁰, kao i freske i statue svetaca za hrišćane posebno statua Isusa Hrista, imahu prvenstveno ontološku stvarnost, o čemu će kasnije biti opširnije govora.

Sasvim je na mjestu što se u helenskom nagonu za skladnim i lijepim vidi nastojanje da se izrazi ontološka suština stvarnosti koja se približava modernom shvatanju lijepoga i umjetnosti. Savremeni čovjek, naime, želi da osjeti to lijepo, umjetničko, da mu ono prodre u dušu i biće, da s njim egzistira. On od umjetnosti, odnosno lijepoga, traži da ga veže za ono što prikazuje ili iskazuje, da ga angažira.

Tako se kod Homera, jednako kao i kod Hesioda, pod ljepotom i umjetnošću, odnosno pod lijepim i umjetničkim podrazumijeva *vidljivo, uočljivo savršenstvo i sklad određenog stepena dotičnog bića*. Razlika koja se pojavljuje između unutarne i vanjske ljepote samo ukazuje na različite stupnjeve egzistencije. Kod Homera gotovo svi epiteti imaju ontološko značenje, to jest imaju zadatak da ilustruju savršenstvo organske i neorganske prirode: bića i predmete, jer je kod Homera svijet dobro i svrsishodno uređen. U tom smislu treba posmatrati i pojam lijepoga koji Homer upotrebljava prema određenim kriterijumima. Kao ilustracija rečenog o upotrebi epiteta kod Homera neka nam posluži scena u *Ilijadi* kad Hera nastoji da ljubavlju odvrati Zeusa od bojišta i time Ahajce oslobodi od Trojanaca:

³⁰ Cf. K. Scheföld, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen* (Rowolts deutsche Enzyklopädie) Hamburg 1959, 13 sq.

II. XIV 346-351.

Tad sinak Kronov svoju obljudi ženu.
Pod njima *nova* trava iz *divne* izraste zemlje,
Rosni izbije lotos i šafran, a uz njih perunika
Nježna i *gusta* što ih od zemlje dizaše gore.
Tu oboje legnu i na se navuku oblak
Predivni, *zlatni*, a rosa iz njega padaše *sjajna*.

Što ovdje, kod upotrebe epiteta, pada u oči? Trava je *nova*, izrasla iz *divne* zemlje; šafran i lotos su *rosni*; perunika je *nježna* i *gusta*; oblak je *predivan* i *zlatan*, rosa je *sjajna*.

Homer je navedenim epitetima nesumnjivo želio da prikaže predmete ne samo u najvišem stupnju savršenstva u toku njihova nastanka i bivstvovanja, već da i situaciju upriliči akterima radnje: bog Zeus i boginja Hera su uzvišeni i savršeni, te, dosljedno tome, i priroda, kao i njene biološke manifestacije moraju imati odgovarajući stupanj savršenstva. Navedeni epiteti, dakle, služe za izražavanje višega stupnja, to jest za izražavanje svijeta bogova u kojemu je sve daleko savršenije no u svijetu pozemljara. Ta slika božanskog, savršenog, kao što smo vidjeli, držala je drevne Helene u životu. Njome su savladavali mračne strane prirode i samih sebe. Oni su se samo časnim i poštenim radom mogli približiti tome životu bogova, odnosno savršenom svijetu, mada Olimpljani nikome nisu dozvoljavali da s njima poduže ostane. Slično treba gledati i na epitet *lijepo*, što će nam Homer posvjedočiti pjevanjem nimfe Kalipse koja silom drži Odiseja na otoku Oigiji:

Od. V 54-73.

... nalično njemu nad silnim Hêrmija lebdješe vâl'im'.

55 Kad pak do otoka stigne dalèko kojino leži,
iz pùčine iziřav' plave tada nã kopno stupi, potom

- kročiti stane do goleme dokle nê stigne spilje
boravi gdjeno nimfa s uvojcim' lijepim; unutra zatekne
nju. Na ognjištu silna gorjela vatra: u dâljinu po
60 ostrvu miris se širio cijepljiva kedra, jošte i kleke
gorjehu dokle. Unutra j' glasom sa ljupkim pjevala nimfa
iđase dokle ispred tkačkoga stana sa zlatnim tkajući
čunkom. Okolo spilje u obilju rasla je šuma,
joha, topola još, pa čempres što ugodan miris
65 imáde. Ptice dugačkih krila gnjezdihu tu se,
sove, jastreb'i ūz to i one jèztkā dugih
primorske vrane poslovi mora nà brizi kojima jesu.
Okolo *dubene* spilje pitoma pruža se loza
bujnom u cvatu grozd'e imajuć' *mnoge*. Četiri
70 zdenca tekla su redom *bistrom* sa vodom, jedan dō
Drugog nablizu buduć, tekući svaki svojijem tokom.
Blaga *travnata* polja ljùbice, pèršuna još, okolo cvahu...³¹

Ovdje su, kao i u gornjem pasusu, epiteti tu da bi dočarali savršeni svijet koji odgovara božanstvu.

Pojam *lijepo* ovdje je vezan za glas. Budući da je oko nimfe Kalipse sve lijepo, takav mora biti i njen glas, jer se i on mora uklapati, bolje rečeno, jer se uklapa u savršeni svijet koji opkoljava nimfu.

Slično vezivanje pojma lijepog za glas susrećemo i u pjevanju čarobnice Kirke:

Od. X 220-228.

- 220 Pred vratim' boginje s *uvojcim' lijepim*
drugovi stanu, unutra začuju Kirku kakono pjeva
lijepim sa glasom, iđase dokle tamo i amo velikog
ispred *divotnog* tkanja, k'o što su bōgīnjā posl'i *tanani*,
ljupki, čuveni k tome. Měđ' njima zboriti stane Polít, vođa

³¹ Usp. Homer, *Odiseja*, sa starohelenskog preveo Marko Višić.

225 jùnākā, od drugova koji mi najdraži, najvjerniji bi:
'Prijani, unutra neko se šeta tamo i amo *velikog*
ispred *divotnog* tkanja, pjevajuć' krasno, podboj odjekuje sav,
boginja neka je to, il' žena, hitro se javimo njoj³².'

Ovdje *lijep glas* Odisejevim drugovima poslije dugoga lutanja pruža nadu da bi im se mogao produžiti život, to jest naći utočište od divljine i nesigurnosti, a možda i nježnost jer pjeva boginja ili neka žena u čijem se zvonkom glasu koji odgovara prirodnom sustavu okoline Kirkina dvora, očituje element božanskog koji uliva nadu.

Tako i Odisejeva tetiva (*Od.* XXI 411) pušta *lijep zvuk*. On je, međutim, lijep samo onome kome će donijeti vedriju budućnost. Jednako je *lijep* i *okrugao* i Diomedov štit (*Il.* 797) jer ga je spasio od Pandarove strijele. Kod Homera su bogati dvori palača (*Il.* V 198, 543) *lijepi*, kao i predmeti što se nalaze u njima (*Il.* V 194, 584). Lijepi su i štitovi koji će poslužiti za odbranu (*Il.* V 453).

Ono što ovdje najviše pada u oči jeste to da Homer, spominjući božanstva ili junake božanskog porijekla, uz ostale epitete, neizostavno koristi i epitet *lijepo*:

Il. V 692-693.

Koliko uz *bogolikog* Sarpedona drugova bješe
Metnu ga pod bukvu *lijepu* egidonoše Zeusa.

Kad se Hera i Atena odlučiše za boj Heba im oprema kola i konje:

Il. V 729-732.

.....pričvrsti Heba

³² Usp. Homer, *Odiseja*, sa starohelenskog preveo Marko Višić. Podvlačenja u radnji pripadaju njenom autoru.

Zlatan, divotan jaram na kraju rude, te lijepe
Pršnjake donese *zlatne*, a Hera dovede pod jaram
Konje *brzonoge*, željne i boja i bojne graje.

Diomed Areju (*Il.* V 858) razdire *lijepu* kožu itd.

Slično je i s lijepim predmetima, darovima i odijelom, jer i oni, kao i lijepe kuće izražavaju bolji, bezbrižniji život koji pripada bogatijim, aristokratskim slojevima. Treba istaći da je po Homerovom shvatanju čovjek to bliži bogovima što ima uređeniji i ljepši život.

Slično je i s *ljepotom* ljudi. Ovdje nam atributi *bogolik*, *bogovima nalik* jasno ukazuju da se ne radi o fizičkom, čulnom poimanju ljepote, već da je riječ o čovjeku obdarenom umom potrebnim da bi se razlikovao od mase i izdigao u sferu božanskog.

Iz izloženoga da se zaključiti da Homeru nije nepoznat pojam *lijepog*, ali sasvim u ontološkom, egzistencijalnom smislu: lijepo je sve ono što izlazi iz okvira običnog, svakidašnjeg, što ima svojstvo savršenstva, čiji se najidealniji oblik nalazi u svijetu bogova i u oblasti onoga što pripada božanstvima prema čemu čovjek treba da upravlja svoj pogled. Dosljedno tome, lijepo je sve ono što može doprinijeti tome savršenstvu: kuće, darovi, obuća, tjelesne i umne sposobnosti, pa čak i oružje kojim će se heroj proslaviti i kao takav postati sudionik vječnog, neprolaznog, samim time i savršenog.

Ukratko rečeno, u čitavom razdoblju mikenske, odnosno mitsko-herojske epohe – u kojoj ćemo problem postanja i razvoja kulta muza razmotriti u narednom poglavlju – vlada osebujan duh, etička načela pravde i pravičnosti, časti i slave. Čovjek ove epohe (slično drevnim Sumeranima, Babilonjanima i Egipćanima Staroga kraljevstva) osjećao se kao dio prirode s kojom se istinski sjedinjavao, kao i društvene zajednice nad kojom bdiju njeni tvorci – božanske sile, božanstva. Stoga se čovjek ovoga razdoblja upravlja prema prirodnim, od boga danim zakonima,

kao i prema običajima, normama i svetim pravilima svoga gena, polisa i šire zajednice. Nije mu dozvoljeno narušavati zakone i običaje što ih postaviše Olimpljani, Temida i Geja (kod Sumerana Ašnan i Ki). Ukoliko se pak drzne da ih prekrši, prkoseći i samim bogovima, tu su oni da kaznom pokažu dokle čovjek može daleko ići. To opet ne znači da djelatelji pravde Zeus i Temida nisu dozvoljavali da čovjek ispolji svoje umne i fizičke sposobnosti. To čovjek i čini, jer mu, kad već nije besmrtn, jedino ostaje da do krajnjih granica u svim oblastima duhovnog i materijalnog života ispolji najplemenitije strane svoga duha i bića, tako težeći da se lijepim postupcima približi božanskom, savršenom, da to osjeti i postane sudionik bar na ovome, kad mu već nije suđeno na drugome svijetu.

Razvitak kulta muza kao tvoraca duhovnog stvaralaštva kod Homera. Budući da su uvažavanje, glorifikacija i samo zazivanje muza neodvojivi od njihovih primarnih funkcija, inspiratora muzike i poezije i zaštitnika cjelokupnog duhovnog stvaralaštva, nužno se zapitati da li je u srazmjeri stupanj razvijenosti muzike, to jest pjevanje stihova praćeno lirom, s razvijenošću kulta muza, kako u *Ilijadi* tako i u *Odiseji*?

Počnimo s *Ilijadom*! Ranije smo vidjeli da najraniji period starih civilizacija anadolsko-egejskog basena priznaje muziku s magijskim djelovanjem koja ima dvostruku svrhu: da ohrabri napadača i oslabi duh napadnutog. Poučeni muzikom primitivnih plemena sadašnjice možemo ustvrditi da je u najstarije vrijeme, umjesto kasnijih koračnica, muziku pratilo pocikivanje, vrskanje itd, jer to po shvatanju tih ranih civilizacija čeliči duh boraca, dok isto svojstvo ne bi imalo lijepo pjevanje i kitaranje. Da li Homerova herojska *Ilijada* zagovara lijepu muziku i recitiranje divnih stihova u svrhu odgajanja ratnika? U ovome je pogledu Homerova *Ilijada* pravo dijete starih civilizacija egejskog basena. U njoj se, naime, samo dva puta pominje junačka pje-

sma: *kléa andrôn*, junačka djela i *prōklita épea*, slavne priče (II. XX 203-204), te pobjednička pjesma pean u Apolonovu čast koja ima magijski karakter.

Kad ahajski junaci na čelu s Odisejem i Ajantom dođu Ahileju nastojeći da ga pridobiju za boj, oni:

II. IX 186-191.

Ahileja nađu gdje formingom *srce veseli*
Zvonkom, umjetnom, krasnom, na njojzi bješe srebrni konjic.
Nju je iz plijena uzo kadno razori grad Eetionov.
Njome srce veseliše svoje *opjevajuć slavu junaka*;
Nasuprot njemu Patrokle sjedaše šuteć i pazeć,
Kad li će potomak Eakov prestat da pjeva.

Stari muzikografi³³ redovno su navodili gornji pasus kao dokaz da se Homer zanimao za muziku, da ga je primarno zaokupljala i privlačila njena bít. Oni kao da nisu dovoljno obratili pažnju na riječi: *srce veseli... opjevajuć slavu junaka*.

„Ahilej, dakle, veseli svoju dušu opjevajući slavu junaka koja ga i ushićuje, dok se ne ističe njegovo uživanje u biću muzike, to jest u ritmu i melodiji koji su ovdje vršili drugorazrednu ulogu, kao sredstvo za lakše pamćenje. Na prvom mjestu je predmet kompozicije, a na drugom ritam i melodija koji zasigurno nisu potcijenjivani. Opjevanje junačkih djela za koje Homer i veže Ahilejevo zadovoljstvo, istinski je postulat najviše vrline u doba epeje.“³⁴

Na magijsko svojstvo muzike u *Ilijadi* ukazuju sljedeći stihovi:

II. I 469-467.

Pa kad se oni jela i pića nadovolje većma,

³³ Usp. Plutarh, *O muzici* 40; Atenaj, u glavi o muzici XIV 624A i 633C; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 6, 7-15.

³⁴ Usp. moju nešto ranije navedenu raspravu *Odnos muzike i poezije u drevnoj Heladi*, str. 8-9.

Tada dječaci vrče do vrha napune vinom
I razdjele iste natočiv žrtvenog vina.
Ondje čitavi dan ublažavahu Gospoda igrom,
Lijepo, ahajski momci pean pjevajuć slaviše
Braniča, a on je u duši veseo, slušo.

Božanstvo koje su muzikom nastojali ublažiti, točnije omagijati, jeste bog Apolon, ratno božanstvo koje se u spisima mikenške epohe susreće i kao bog liječnik koji potiskuje, bolje rečeno, asimilira Peana. On se, međutim, kod Homera pojavljuje i kao bog koga jedino muzika može ublažiti, pa kasnije Apolon postaje vođa i zaštitnik helenskih muza i muzike.

Apolon, prema izloženom, kao ratno božanstvo, liječnik i muzičar, pripada starijoj, najvjerojatnije anadolsko-kretskoj civilizaciji u koju vjerovatno dospijeva iz panteona nekog prednjeazijskog naroda. Na strano i veoma staro porijeklo ovoga božanstva ukazuje i njegovo ime čije nam je postanje i samo značenje nepoznato.

Da li u *Ilijadi* i poštovanje muza kao zaštitnica duhovnog stvaralaštva, kao što je muzika i pjesma, stoji u samome začetku? Svoje shvatanje ovih duhovnih sila Homer nam postupno izlaže u

II. II 484-492.

Deder mi sada kazujte Muze Olimpa štono nastávate
485 dvore, boginje jerbo ste vi, nazočne svuda, poznato vama
je sve, mi pak glasine čujemo samo, ništavno znanje-
Danájaca koje bijahu vođe, zapovjednici koji:
golemo mnoštvo iskazat' jošte izbrojat' mogao
nè bih ù mene da je jezika deset, toliko ústā,
490 ùz to i glas uništít' nè može što se, sà njim mjedeno srce,
ako mi vi s Olimpa muze, s àjgidom Zeusu
kćerke ù pamet dozvale ne bi pod Ílij kol'ko ih stiže...³⁵

³⁵ Usp. Marko Višić, Homer, *Ilijada*, Unireks, Podgorica 2014.

U gornjem se navodu muze pokazuju u punome svjetlu kao božanska bića koja ne samo što nadahnjuju pjesnika da iskaže što želi, nego su one i posjednice svekolikoga znanja iz prošlosti pa se sa svojim znanjem prošlih događaja koji će se projicirati u budućnost pokazuju kao utemeljiteljice i simboli istorijske svijesti.

Ima, međutim, dosta razloga da se posumnja, kao što se to uostalom i čini, u autentičnost *Kataloga brodova*. Protiv autentičnosti ne govori samo dosta uprošćena stilizacija, već se ono *ne znamo ništa* protivi mnogim opisima i uzgrednim, prošlim događajima što ih sâm Homer *bez muza* ubacuje u svoje epove.

Osim toga, tu se skoro s hrišćanskog stajališta prilazi tim duhovnim bićima pred kojima pjesnik samo što ne puzi, izjednačujući ih sa *sveznajućim bogom*, dok je pjesnikov značaj *vanitas vanitatum*. Dalje, ne bi trebalo zaboraviti ono što je rečeno, to jest da se Helen herojske epohe moli božanstvima, ali ne i prosjači! On je, štoviše, kadar i voljan da se s njima i bori, daleko budući od toga da im ovako servilno laska.

Helenska se narav muza, kao boginja koje štite božansko, te poput ostalih božanstava kažnjavaju svakog smrtnika kojemu se prohtije da se izjednačuje s božanstvima, bolje očituje iz onoga što se u istome pjevanju kaže o najmlađem mitskom pjevaču iz Trakije, o Tamiridu:

II. II 593-600.

Te Ptelej i Dorij gdje su se Muze
Susrele s Tamirom, tračkim pjevačem kad je od
Kralja Eurita ehalskog išo iz zemlje Ehalije, one
Uzmu mu pjev, jer on se pohvalio, zareko da će
Natpjevat Muze kojim je Zeus egidonoša otac.
Ljute ga one sljepcem učiniše i pjesmu njemu
Uzmu *božanstvene* one, te i od kitare odbiju njega.

Analiza *Odiseje* pokazaće nam da ni tu nisu izmijenile svoju narav, mada su se u njoj dosta raspjevale i više približile smrtnicima.

Dok se u *Ilijadi* slabo čuje za pjesmu i pjevanje, u ime čega u pogledu muzike i pjesme predstavlja početak, dotle u *Odiseji* već uvelike odzvanja svirka, pjesma i pjevanje. Ove nam se duhovne tvorevine u *Odiseji* predstavljaju u svijetlijoj i socijaliziranoj ulozi, težeći da postanu umjetnost za sebe. Tako se u *Odiseji* (VIII 580 sq) kaže da su bogovi dosudili propast Iliju *da bude pjesme i među kasnijim koljenom o tome*.

U *Od.* XXIV 197-203, slušamo što se kaže o vjernoj Penelopi i nevjernoj Klitemnestri:

..... Zbog toga slava njene vrline
nigda ponestat neće, nego će bozi međ' pozrmljarim'
Penèlopu umnu *milotnom pjesmom prodičit*.
Zlodjela nè smisli ona kćerki Tindàreja nalik,
nit smaknu vjerenog muža, međ' ljudim strašna
će širit se *pjesma* o ovoj nà loš kojano glas
nježne iznese žene, pa sve da neka i čestita bude.“

Oba navoda naglašavaju pjesmu što će je u *Odiseji*, za razliku od *Ilijade*, pjevati *aedi*, pjevači na vlastelinskim dvorima prilikom gozbe, budući da *pjesma i ples idu uz gozbu* (*Od.* I 152; XXI 430). *Odiseja* poznaje dva profesionalna aeda-pjevača i muzičara³⁶, a *Ilijada* ni jednog, što svakako ukazuje na napredak u pogledu duhovnog stvaralaštva, posebno u oblasti muzike i poezije. Dok se Odisej potuca od nemila do nedraga, ispaštajući *Posejdonov gnjev*, dotle u njegovim dvorima pjevač *Femije* pjeva nezasićenim prascima:

³⁶ U drevnoj se Heladi ne može razdvajati pjesništvo od muzike. Helenski su pjesnici, naime, još od samoga Homera prvenstveno muzičari-pjesnici. Oni pjevahu pjesme uz stare instrumente, kao što su kitara, lira, barbiton, pektida, maga-dida, plektron, sambika, citra, feniks itd.

Od. I 325-327.

Njima je veoma čuven pjevao pjevač, oni pak sjedahu ćuteć'; o povratku on je pjevao mučnom – o povratku iz Troje Ahájcim' Atena Paláda nàturi što ga...

Budući da Femije, kao profesionalni pjevač opjeva i širi slavu i ugled aristokracije iz doba *Odiseje*, te kao takav zna mnogo sličnih pjesama, Penelopa mu kaže:

Od. I 337-344.

„Ì druge bezbrojne pjesme, Fêmije, znadeš što ljude smrtne vesele, *djela junačnih ljudi, bogova* k tome, proslavljaju što ih pjevači. Jednu im takvu, með' njima sjedeći pjevaj,
340 oni pak nek' ćuteć' svoje ispijaju vino. S takovom tužnom prestani pjesmom u prsim' koja mi svagda satire dušu, jerbo me savlada odveć preteška patnja.
Za tako milom mi izdišem glavom, svagdano misleć' na muža Hèlâdom i srèdinom Arga čija je raz'trta slava.“

Kad Penelopa traži da Femije prestane pjevati o patnjama Danajaca prilikom povratka iz Troje, sin joj Telemah reče:

Od. I 346-352.

„Čemu li, majko, ljupkom pjevaču tòliko kratiš veseli da nas sa onim' nà što ga podstiće *srce*? Pjevači krivi doista nisu, neg' *Zeus je moguće kriv, on što marljivim* ljudim, svàkōme od njih, daje *što ushtje*.
350 Nà tog' se pjevača nē treba srdit' o danajskom usudu zlom ako nam pjeva. *Ljudi ti hvale najvećma pjesmu* koja im, slušaju dokle, u uši dopire istom.

Femija, koji je sličan onome pjevaču što ga je Agamemnon ostavio na dvoru (*Od. III 267*) umalo da Odisej ne posječe kad je stao ubijati prosce:

Od. XXII 344-349.

„Koljenim tvojim, Odiseju, molim usrdno tebe, smiluj se
345 nā me, milosti imam; samoga tebe bijeda će *kasnije*
snaći ako li smakneš pjevača kojino ljud' ma i bozim'
pjesme ti pjeva. Samouk pjevač sam ja, *nadahnuo* bog mi
je *duh* različnim tokovim pjesme tebi kad pjevam mnijem
da boštvu pjevam, zbog tog' nè žúdi glavu mi odsjec' . .

Što nam kazuju gornji citati? U prvom redu to da se *pjesma* potvrdila kao čuvar i širitelj časnih i slavni, nečasnih i sramnih događaja i djela. Te pjesme prenose pjevači koji su u doba *Odi-seje veoma slavni i mili pjevači* koji pjevaju *bogovima i ljudima*. Njima je *bog zasadio svakakve pjesme* te su stoga, kao i njihovi odabranici i posrednici između božanstava i ljudi, pod zaštitom bogova i ko ih pogubi *sam će se žalostiti*.

Ovakvi, u *Odiseji* od boga dani pjevači – u odnosu na *Ilijadu* koja jedino poznaje Ahileja što uz pratnju forminge recitira za svoju dušu, u pogledu muzike i pjesme, to jest epskog narodnog pjesništva – predstavlja veliki napredak. Treba, međutim, primijetiti da muzika i pjesništvo u liku Femija nisu postali božanski dar za svakoga, nego samo za povlašćene, mada te vrhunaravne darove svi ljudi cijene.

U odnosu na Femija, *Demodok*, pjevač na dvoru feačkog kralja Alkinoja koji umnogome podsjeća na naše guslare, predstavlja stepenicu dalje u učvršćenju muzike i poezije koje društvo sve više njeguje. Demodok se nalazi između ranijih vlastelinskih i kasnijih narodnih pjevača, zvanih rapsoda koji za narod pjevahu, odnosno recitirahu svoje i tude pjesme. Po tome se rapsodi podosta razlikuju od Ahileja i Femija koji pjevahu ono na što ih nadahnjuje njihovo srce, što će reći unutarnji stvaralački žar, odnosno njihova muza, kao i od Demodoka koji čini prelaz ka profesionalnim pjevačima.

Ovdje je nužno istaći i razliku u invokaciji i inspiraciji kod vlastelinskih i ovih polunarodnih i poluprofesionalnih pjevača. *Ahileja*, naime, na pjevanje ne podstiče niti ga nadahnjuje bog ni muza; *Femije* zna *djela bogova i ljudi*, jer mu je *Bog u srce zasadio svakakve pjesme*. Femije, dakle, ne opjeva djela bogova i ljudi *po nadahnuću*, nego *po znanju* koje mu je bog zasadio! On, dakle, ima u pameti cijeli predmet koji će opjevati, reklo bi se, čisto racionalno izložiti. Femije pjeva gotovo po diktatu od Olimpljana usađenoga mu znanja, što znači da se sami Olimpljani brinu o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Oni su mu, ako je vjerovati stihovima, dali ne samo znanje o *djelima ljudi i bogova* već su mu, štoviše, sve to sami pretočili u pjesme, pa on može da bira! Sasvim drukčije stoji s poluprofesionalnim, što će reći polunarodnim pjevačem *Demodokom* koji je čvrsto *vezan za muziku*:

Od. VIII 62-82.

Glasnik prišavši bliže pjevača dovede ljupkog;
njega od drugih više *zavoli Muza*, davši mu dobro i zlo,
očiju uze mu vid, al' ugodan dade mu po.
65 Pontonoj za njegov' međ' goste sa srebrnim klinim'
stolicu stavi, osloniv' je o visoki stub;
oglasnik tada formingu zvonku objesi o klin
ponad njegove glave, uputi njega kako će rukam'
uzeti nju. Košaru postavi pred njegov', k tome blistavi sto,
70 uz to i pehar sa vinom da pije kad srce ga podstakne na
to. Pa kad se jela i pića nasite većma pjevača
potače *Muza da opjeva slavna junačka djela*
zgode iz one do širokog neba čija se tada širila
75 slava, Odiseja svađa s Ahilejem, Pèleju sinom;
nemilim riječim' na gozbi bogova sjajnoj kako se
svađahu jednom; Agamemnon, vođa junačnih ljudi, u duši
radostan bi, svađahu jer se Ahājci najbolji što su,

80 jer to mu proričuć' reče Apolon Fojbo presvetom u Pitu
prestupi kada od kamena prag da bi proroštvo
pit'o. Tada se zbilja Tròjāncim', s njima Dànājcim',
po odluci Zeusa silnog početak patnji valjati stao.

Budući da je Demodok, u stvari, pjevač i glasnik Odisejeve tragedije i slave, i on mu želi ukazati poštovanje:

Od. VIII 477-481.

„Glasniče, deder meso da ovo Demòdoku dadeš da jeo
bi njega; ì ja bih htio mu rado ljubav iskazat', mada
sam tužan, *mèđ' ljúdim' jerbo mèđ' svim na zemlji borave štono*
480 *pjevači štovani, čašćeni jesu, zbog toga štono ih nauči*
Muza pjevati pjesme, pjevāčā rod zavolje ona.“

Nakon gozbe što ju je Demodok ukrašavao svojim pjevanjem Odisej kaže:

Od. VIII 487-498.

„Demòdoče, doista tebe od smìrtnìkā više poštujem svih,
il' te nauči Muza, Zeusu kćerka, ili Apolon,
udes valjano jerbo zbilja ahajski pjevaš
490 *djela svršiše kakva, pretrpjeli, podnijeli što su Ahájci,*
kao da tamo bio si sâm, il' òd drugog ò tome čuo.
Dèđ' sada nà drugo pređi, o građenju konja drvenog
pjevaj štono ga, ùz pomoć Atene, sačini Epej,
u ùtvrdi pa ga k'o prevaru Odisej uveze
495 *dični, jùnācim' ispuniv' njega razoríše kojino Ilij.*
Ako mi ò tom' kako vāljādē po redu pripovjest kažeš,
onda ću smjesta ljudim' pričati svima da
neki volje drage ti bog udjeli divotnu pjesmu.“

Iz gornjih navoda nedvojbeno proizlazi da su pjesnički kult muza stali razvijati poluprofesionalni i naročito profesionalni pjevači koji opjevahu kako prošlost i sadašnjost, tako i razne zgode iz prirode i društvenog života, onako kako ih je vlastiti duh nadahnjivao. Oni su tu snagu duha pripisivali božanskim bićima, jer su uviđali da to nesvakidašnje svojstvo posjeduje mali broj ljudi – odabranici muza.

Legenda o Tamiridu ih je poučila da se tim božanstvima ne smiju suprotstavljati, nego im se, štoviše, moliti da ih obdare tim darom koji im pomaže u iskazivanju njihovih osjećanja, čuvstava i uzvišenih misli. Ne bi trebalo smetnuti s uma da nisu samo ti pjevači smatrali da čarobnost, milozvučnost, sklad i magijsko, opčaravajuće djelovanje njihova pjevanja i pjesme potječu od nadzemaljskih bića. U to, naime, vjerovali i ostali pripadnici helenskog naroda, po čijem dubokom uvjerenju sve što izlazi iz granica uobičajenog, svakidašnjeg, nužno potiče od nekog božanskog bića. To je poznato helensko osjećanje za uravnoteženost i prirodno umovanje, odnosno rasuđivanje o čovjekovoj ulozi i sposobnostima. Ljudi su, naime, po svojoj naravi podjednako sposobni i obdareni; nikakvo isticanje nije dar njihove naravi već dar bogova, na što nas nedvosmisleno upućuju Agamemnonove riječi upućene ljutitom Ahileju: *Ako si i jak, al' tebe je bog obdario time* (Il. I 178).

Čovjek, dakle, mora spoznati svoje biće, a ukoliko je postao sudionik u božanskom, on je za to platio cijenu, jer se inače drukčije ne mogu tumačiti stihovi *Pjevača zavoli Muza, al' dade mu dobro i zlo: očinji uze mu vid, al' pjevanje dade mu slatko*. To će reći da je božanski princip, božanstvo, podjednako izvor i sjelo dobra i zla.

Netom navedeni citati nam omogućuju da upoznamo narav muza. One su nadahniteljice, inspiratori duhovnog stvaralaštva, posebno muzike i poezije, ali one, poput ostalih stanovnika Olimpa, traže za to i cijenu: očinji vid i skromnost uz usrdnu

molitvu da pjesnika nadahnu kako bi mogao ispjevati ono što želi. Da u tome leži suština naravi muza potvrdiće nam i Hesiod, prvi evropski istorijski zajamčeni pjesnik kod koga su Homero-ve muze dosta oblagorođene, izgubivši podosta sirovih crta iz rane helenske religije mikenskog perioda. Tako smo stigli do aristokratsko-agonalne epohe koja obuhvata vrijeme od Hesioda do prve četvrtine petoga vijeka.

IV

Aristokratska-agonalna epoha

Opšte karakteristike duhovne kulture aristokratsko-agonalne epohe. Dok u prethodnoj, mitsko-herojskoj eposi, *in ultima analysi*, caruju kolektivna svijest i kolektivna osjećanja kako religioznog tako i profanog karaktera, gdje je sve – strasti, čuvstva i akcije – podređeno višem poretku simboliziranom u polis, odnosno u ljudskoj ili, pak, u božanskoj zajednici u koju smrtnici ne smiju nekažnjeno dirati niti je rušiti, dotle se taj poredak epo-peje već kod *Hesioda* počeo raspadati.

Helenski čovjek je u vrijeme epopeje, mada je imao nevolja na pretek i sve morao teško platiti, ipak bio bliži Olimpljanima, zanoseci se svojim heroizmom i junaštvom, što se naročito osjeća u *Ilijadi*, dok u *Odiseji* vidimo da bogovi čovjeku na uho slabo kazuju svoje misli i namjere; kao da Olimpljani ljude prepuštaju njihovom dobrotvoru Prometeju, pobratimu starosumerskog boga En-lila. Rečeno nam najbolje potvrđuje sudbina mnogopatnoga Odiseja koji se vlastitim umom dovija kako da se izbavi iz nevolja u koje ga je gurnuo bog Posejdon.

To očito predstavlja početak realnijega sagledavanja života, klicu praktičnog umovanja i dovijanja u teškoj svakidašnjici. Ovome su podosta doprinijeli novi socijalno-ekonomski i politički odnosi nastali u aristokratsko-agonalnoj eposi koje Miloš

N. Đurić sažeto prikazuje na sljedeći način: „Velika kolonizacija na severu, zapadu i jugu, iščezavanje starih patrijarhalnih kraljevstava koje je opevao Homer, zatim žestoke ustavne borbe u svim starim aristokratijama, staleški sukobi i političko osvešćivanje širokih narodnih slojeva i, najzad, filozofijska i religiozno-mistička borba protiv naivnog tradicionalizma – sve je to obogatilo i proširilo vidike helenskog života i moćno unapredilo samostalnog čoveka pojedinca.“³⁷

Nije čudo što se pojedinac, usljed novih okolnosti koje su dovele do toga da se san bogolikih ljudi rasprši u nepovrat, stao osviješćivati, što je dovelo do stvarnijega sagledavanja života i svijeta, a to opet kako do kolektivne tako i do individualne samosvijesti, samopotvrđivanja. Čovjek ovoga perioda stao je uviđati i dublje sagledavati uzroke bjede, nevolja i nepravdi. Usljed toga čovek je postao osjetljiviji i svjesniji događaja koji se odvijaju oko njega. Sljedstveno tome, ljudi koji posjedovahu dar muzičke zapazivanja, osjećanja i izražajnost doživljenog nastojahu da to iznesu onako kako su to sami doživjeli, osjetili i zapazili kako bi ih kao umjetničke tvorevine mogli predati širim krugovima. To listom čine pjesnici ove aristokratsko-agonalne epohe, to jest helenski liričari koji odreda uranjaju u vode života svoga vremena koji zacijelo jeste tegoban, ali baš zato i ima svoje čari i draži. Taj svakodnevni život kod liričara izaziva duboka lična osjećanja, zato što se u njemu može štošta primijetiti, naučiti i doživjeti. Tako se lirski pjesnik sve više udaljava od mirnog epskog izlaganja približavajući se svakodnevnom životu, pritom tražeći priliku da izrazi ono što doživljava i osjeća, sve to oblikujući riječju i melodijom, upravo onako kao što su se u to vrijeme stali oblikovati i oblagorođivati politički antagonizmi i strasti, time omogućujući stvaranje razumnog, na zakonu zasnovanog poretka, države. Treba posebno istaći razvitak i etičko pročišćavanje helenske religije mitsko-herojske epohe. Lirski su

³⁷ Usp. Đurić, *Istorija* 150.

pjesnici na čelu s Hesiodom, nastojali da staru homersku religiju oblagorode pročišćujući je od suviše prizemnih osobina. To se oplemenjivanje ogledalo kako u sistematizaciji helenske teogonije i kosmogonije tako i u kiparstvu i arhitekturi koji helenskoj religiji i kulturi osiguravahu besmrtnost.

Agon, glavni nosilac duhovnog stvaralaštva u drevnoj Hela-
di. Ovo pročišćavanje i sistematiziranje duhovnog nasljedstva, kao i borba i hrvanje s vanjskim i unutarnjim suprotnostima leži u suštini helenskog agonalnog, takmičarskog duha koji se nikada nije mirio sa postignutim. Agonalna, to jest takmičarska osobina helenskog karaktera već je kod Homera oličena u Eridi³⁸, koja je, međutim, surova i zlotvorna. Ona nije oličenje plemenitog nadmetanja u okviru zajednice pa se kod Homera agon javlja kao želja za samopotvrđivanjem, po onoj citiranoj: *Svagda najbolji biti i odličan između drugih.*

Posljednje bi moglo biti jedan od glavnih razloga što se začecije agonske strane helenskog duha traži u igrama u čast pokojnika³⁹ s kulturnom potkom. To je rezultiralo time da se agon, takmičenje, kasnije stao vezivati za velike narodne praznike već u samom početku agonalno-aristokratske epohe. Ovome je dobar svjedok legenda o takmičenju Homera i Hesioda očuvana u Hesiodovu djelu *Poslovi i dani*, st. 654-662. Upravo se od toga vremena javlja nastojanje da se želja za takmičenjem, odnosno postizanjem slave i časti, očisti od homerske, dosta sirove žudnje i usmjeri ka idealnom takmičenju koje se ogleda u stjecanju oblagorodene slave što će služiti na sreću i prosperitet cijeloj zajednici. Tako su se sve snage helenskog čovjeka, nerijetko rasipane u raznim svađama, antagonizmima, mržnjama i raspravama, oblagorodivale i u tim agonima nalazile najviši domet i izraz,

³⁸ Usp. II. IV 439-455.

³⁹ Usp. M. Budimir, *Agon u klasičnoj i našoj narodnoj pesmi u Prilozi za izučavanje narodne poezije*, God. III 1936, 227-238.

odnosno ovaploćenje. Agonalna osobina helenskog čovjeka razvijala se uporedo sa socijalnim, ekonomskim i političkim prilikama u pojedinim polisima u kojima je Helen mogao ispoljavati sve svoje sposobnosti koje je želio pokazati svojim sunarodnicima iz drugih polisa. Stoga je Hesiod u *Poslovima i danima* i mogao konstatovati postojanje dobre i zle Eride:

Posl. 11-24.

*Ὀὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαίαν
εἰσὶ δῶ- τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσαι νοήσας,
ἢ δ' ἐπιμωμητὴ· διὰ δ' ἀνδρα θνυμὸν ἔχουσιν.
ἢ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλίῃ- οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βορρὸς, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης 15
ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
τὴν δ' ἑτέραν προτέραν μὲν ἐγείνατο Νὺξ ἔρεβεννή,
θῆκε δὲ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης [τ'] ἐν ρίζῃσι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω-
ἦ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει· 20
εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φντεῦν
οἶκον τ' εὖ θέσθαι- ζηλοὶ δὲ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ' - ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βορροῖσιν⁴⁰.*

⁴⁰ Hesiodi *Op. et dies* 49-50. Převod stihova:

Jedna Erida ne posta, no su na zemlji
Dvije; jedna kada se spozna dobiće hvalu,
A druga pogrdu samo, jer ćud je različna kod njih.
Druga pogubni rat i raspru snuje, zlobna,
Te je ni jedan ne voli smrtnik, nego iz nužde,
Po volji višnjih, ljudi poštuju Eridu tešku.
Prvu stariju, Noć porodi teška,
A Zeus je višnji što tron u etru ima
U osnov zemlje stavi, ljudma od velike koristi j' ona:
Ova jednako i lijena podstiče muža,
Jer kad tuđe bogatstvo vidi

Ovu pulsirajuću, životnu snagu helenskog duha iz koje se razvila cjelokupna helenska kultura, najplastičnije je predstavio K. Joel u svojem djelu *Povijest antičke filosofije*, str. 10/6: „Nadmetanje krajeva dovodi do rata, i pobjeda se opet slavi u bojnim igrama, a pobjednike u njima veličaju i pesnici i plastičan, koji se opet nadmeću jedni sa drugima. I tako neprestano sve dalje, sve duhovnije, jedan agon izaziva drugi. Borbe u oružju žive i dalje u sećanju, i produžuju se u umetničkoj fantaziji, mitološkoj, epskoj i plastičnoj. Plastika stvara borbene grupe i poezija razbija svoje lirsko jedinstvo i razvija se u nadmetanje figura u drami, kojom se opet pesnici nadmeću jedni sa drugima pred svojim sudijama. I kao mrtvi junaci bore se njihovi mrtvi pesnici, kao Ajant i Odisej bore se Homer i Hesiod, pa Eshil i Euripid, u drugih pesnika ili besednika, a ovi se opet između sebe nadmeću u sjajnim besedama i govorima na sudu i postaju učitelji parlamentarne i jurističke veštine u raspravljanju. A sa besednicima i pesnicima opet se nadmeću filosofi. I kad još stari Ksenofan počinje žalbom kako Heleni više zadovoljstva nalaze u snazi atleta nego li u snazi duha i više u pričama o bojevima protiv Titana nego li u njegovoj mudrosti, onda se njegova mudrost izdiže do utakmice sa igrama na palestri ili u pesničkoj fantaziji. I na posletku takme se i sami mislioci, čak se već sedmorica najstarijih mudraca nadmeću ko je najmudriji, kao što su se stari junaci takmičili ko je najhrabriji. Jer grčke vrline su pobjedne nagrade života, i pravednost pripada ovamo samo kao sudija nadmetanju. Odlika je agonistički ideal, te iz utakmice pesama i gnoma koje objavljuju različne ciljeve života, i iz simposionskih debata o najvišem dobru izbijaju počeci grčke etike.“⁴¹

Tad i on hita da ore i usjev sije,

Da kuću uredi dobro, a i susjed sa susjedom se takmi

Koji se brine o bogastvu svom. Ova je Erida ljudma naklona.

⁴¹ Usp. Miloš N. Đurić, *Kroz helensku istoriju, književnost i muziku*, Beograd 1955, 138-139.

Ovome dodajmo da je agonska svijest i aktivnost svoj najbolji izraz nalazila u pravoj agonistici, što će reći u gimničkim, stadijskim i muzičkim nadmetanjima o raznim narodnim svečanostima.

Ono čime je posebno obilježena aristokratsko-agonalna epoha jeste njena naklonost prema muzici bez čijih bi ritmova, harmonije i mase novih instrumenata što smo ih netom naveli ova epoha bila daleko siromašnija. U ovoj se eposi *lirsko pjesništvo*, baš zahvaljujući muzici, razvilo do neslučenih visina. Stari elegičari Kalin, Tirtej, Mimnermo, Alkaj, Sapfa i Anakreont, kao i horški pjesnici Alkman, Arion, Ibik, Stesihor, Simonid, Bakhilid, posebno Pindar, bili su odreda muzičari-pjesnici.

Kakvo je lice muzike u aristokratsko-agonalnoj eposi, to jest u eposi lirizma?

Dok je muzika u mitsko-herojskoj eposi uglavnom služila interesima kolektiva, izražavajući kolektivna čuvstva i slavu junaka, dotle muzika ovoga razdoblja nosi duboko lični pečat, poput sadržaja što ga je pratila. Kod Homera se pjevanje i pjesma izvode jedino uz formingu, kitaru čiji su dosta monotoni zvuci najvjerojatnije imali mnemotehnički karakter. Upravo zato što muzika iz doba epopeje nije u znatnijoj mjeri izražavala lična osjećanja, vremenom se ugasila, o čemu najbolje govori citiranje rapsoda bez muzičke pratnje. S pravom se može tvrditi da je aristokratsko-agonalna epoha sa svojom lirikom bila vrijeme predodređeno za pjevanje i muziku. Ovo je epoha u kojoj su dvije glavne funkcije muza, poezija i muzika, doživjele svoj vrhunac. Ovo je istovremeno i period kulminacije zazivanja muza kao nadahnitelja cjelokupnog duhovnog života, posebno muzike i poezije. Nije za čuđenje što je muzika upravo u ovome razdoblju bila toliko na cijeni. Ovo je, naime, period razbuktalih ličnih strasti i osjećanja, misli i akcije koje su pjesnici doživljavali i proživljavali, istovremeno nastojeći da sve to uobličie melodijom, harmonijom i stihovima. Za to im je i te kako bila po-

trebna pomoć mentalnih stvorenja, muza čije se ime spominje kod svih gore navedenih liričara i ne samo kod njih.

Hesiodova etička načela i njegov odnos prema bogovima.

Budući da je Hesiod dualitetom Erida prvi glasnogovornik agonalnosti i ujedno rodonačelnik ove epohe prikazati nam je u kratkim crtama koja su njegova moralna načela i njegov stav prema bogovima i ljudskom životu?

Istraživanjem Hesiodovog djela *Poslovi i dani* dolazi se do zaključka da je u njemu uzaludno tražiti bogolike junake i elizijska polja. Ono predstavlja ogromnu promjenu u prosuđivanju prošlosti i sadašnjosti ne samo u poređenju s *Ilijadom* i *Odisejom* već i sa *Teogonijom*. U njemu nema veličanja herojskog života, pa čak ni samih Olimpljana. Ideali Homerovog doba, kao što su boj, pretjerano isticanje svoje ličnosti i gotovo neshvatljiva težnja za slavom postizanom skoro ogoljelim junaštvom skopčanim s pljačkom i nasiljem, ustupaju mjesto drugim idealima, kao što su pravda, častan i zdrav poredak i nadasve pošten rad. To je kostur Hesiodove pragmatične etike koja ne priznaje pravo jačega, samim time i pravo na tuđi trud. Ova Hesiodova žudnja za pravdom rezultira iz vremena sve jačeg rasplamsavanja borbe između vlastele i eksploatiranih masa koje nastojahu da se otresu bjede, nevolja i nepravde.

Da bi se postigla socijalna pravda Hesiod traži kultiviranje osjećanja časti i stida bez čega ne može biti ni pravednog, ni humanog društva. Ne bi, međutim, trebalo smetnuti s pameti da se ovaj propovjednik reda, rada i zakona, stida i časti ipak nije sasvim otrgao od epopeje i mitskog načina mišljenja, odnosno razmišljanja, što se naročito ogleda u Hesiodovom objašnjenju porijekla zla, tegoba i nevolja (*Posl*, st. 42-105, i 106-201). Uprkos tome, Hesiod je ukazivanjem na rad i časno nadmetanje u duhovima i tjelesnim kvalitetima *prvi* vjesnik novih vremena, novih prilika, mana i vrlina koje nužno prate ekonomsko-društvene

promjene. Svojim načelom mjere (*Posl.* 361, i d) istakao je jednu od osnovnih crta helenskog duha koji odbacuje prekomjernu snagu i traži normu, sklad i red, uobličavanje i ograničavanje. Ovim smo pak stigli do pitanja lijepoga kod Hesioda.

Pojam lijepoga (*tò kalón*) kod Hesioda. Kod Hesioda koji odbacuje razobručenost i nesrazmjernost i istovremeno teži za mjerom i granicom, skladom i sistematizacijom, redom i poretkom, pojam *lijepoga* upravo valja povezivati s gornjim pojmovima, posebno s pojmom *tò agathón*, dobro, kao atributom pojmovima: sklad, red itd.

Što se tiče terminâ *dobar* i *dobro*, oni se povezuju bilo s pojmom korisnog, bilo s pojmom svrsishodnog. Tako Hesiod razlikuje *dobra* i *rđava* godišnja doba za sjetvu (*Posl.* 479-485); *rđave* i *dobre* dane za rad (*Posl.* 504, 564 ff); *dobru* (*Posl.* 664-666) odnosno *lošu* plovidbu (*Posl.* 618-645).

Ponekad Hesiod *dobro* shvata kao *svrhu* u smislu završenosti ili svršenosti, što je povezano s vrlinom. Tako u *Posl.* 320, čitamo: „Oteto blago nesreću nosi, od boga dano mnogo je bolje *ili* Od žene čovjek bolje ništa ne steče.“ I u *Teogoniji* koja sva odiše epopejom pojam *dobrog* se upotrebljava u ovom smislu:

Theog. 901-906.

Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θεμιν, ἣ τέκεν Ὠρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυίαν,
αἶ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
Μοίρας θ, ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μῆϊετα Ζεὺς,

Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἶ τε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
Τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους⁴²

⁴² Cf. Hesiodi *Theogonia* 43-44. Prevod stihova:

Za drugu ženu sjajnu Temidu uze što mu porodi Hore:

Dobro može imati i moralni kvalitet, odnosno karakter: *Posl.* 19: Eridu, smjesti zemlji u korjen, ljud'ma na veliko *dobro*.

Kod Hesioda je *dobro* povezano i s pojmom *lijepog* ukoliko se dobro povezuje s razboritošću pri izboru *dobrih* dana, na primjer, za plovidbu, oranje itd. U tom bi se slučaju *dobro* kao sklad moglo približiti pojmu *lijepog*. Slično je i s dobrom klasifikacijom predmeta prema njihovoj namjeni.

Što se tiče termina *lijepo*, on je uglavnom vezan za vizuelne strane predmeta, kao, na primjer, za oblik, boju, ukras itd. U ovom pogledu nam *Teogonija* daje više primjera od *Poslova i dana: Teog.* 17. (Muze opjevaju) Hebu sa zlatnim vijencem i lijepu Dionu; *Teog.* 120. Eros najljepši među besmrtnim bozma.

Usp. još *Teog.* 194, 201; *Posl.* 63. Sam Hesiod u *Teogoniji*, stih 22, kaže da su ga muze naučile *lijepoj pjesmi*.

E. Grasi, *op. cit.* 45, kaže, da je teško dati odgovor na pitanje zašto je božansko lijepo. Smatramo da smo na ovo pitanje dali dosta uvjerljiv odgovor prilikom raspravljanja o odnosu homerskog čovjeka prema božanstvima. Ovdje ponovimo toliko da je za Helena svijet bogova što ga je sam iznjedrio pred teškom stvarnošću, lijep, jer su bogovi van svih tegoba ovoga svijeta, jer ne pate, ne umiru, jer su besmrtni, živeći u vječnom sjaju i sreći. Sasvim je na mjestu da je sve ono što takva bića daruju ljudima lijepo i korisno.

Egzaltacija muza kod Hesioda. Budući da je Hesiod rodonačelnik aristokratsko-agonalne epohe u kojoj se naglo budi svijest pojedinca koji nastoji da u svojoj sredini uz pomoć borbe i nadmetanja, a ponekada i sile stekne svoja prava, njemu je u ta vre-

Eunomiju, Diku, cvjetnu Irenu,

Sto će smrtnih stvorenja djelima ravnat.

Ona porodi Moire kojima najviše udjeli čast, premudri Zeus:

Klotu, Lahesu, Atropu što daju

Smrtnim ljudima dobro k'o i zlo.

mena kad se čovjek sasvim i konačno spustio na tlo, više no ikada trebala božanska pomoć. Hesiodu je u tim burnim vremenima sâm bog mogao biti garant i pomoćnik, u vremenima koja sve manje mare za bogoliki život homerskih heroja i sve se više otimaju za dobra ovozemaljskog života. Da bi stvorio red i porredak na zemlji, Hesiod ga najprije stvara na nebu, uzneseno tvrdeći da sve potiče od bogova; da su oni čuvari svega i da sav duhovni život stoji pod okriljem nebeskih stanovnika, konkretno muza kojima on i jedino on iskazuje toliko poštovanje. Po Hesiodu su samo muze pravi gospodari i vlasnici duhovnog kraljevstva i onoga što pripada oblasti duha. Zato i nije čudo što im se u *Teogoniji* obraća trinaest puta, a u *Poslovima i danima* dva puta, moleći ih da ga nadahnu u onome što želi opjevati. Kolika je moć muza pokazaće nam slijedeći pasus:

Teog. 1-115.

O helikonskim počnimo pjevati Muzama onim
kòjeno veliko Helikon gorje nastávaju sveto.
Oko plavetnog izvora, k' o i oltàra premoćnog
Kronova sina nogama hitrim one svagdano plešu.
5 Kad većma u Permésu il' u Hipokrêni il pak u
Òlimeju prèsvetom nježno okupaju tijelo, tada na
najvišem vrhu Helikon gorja ùkrug divotno,
dražesno sastave kolo, nogama poskoče čilo.
Odatle krećući dalje, gustom zastrte maglom,
10 po noći hodaju one, prelijepim pjevajuć' glasom,
opjévajuć' egidònošu Diva i gospođu
Àrgivku Heru štono u zlaćanim sandalam' hodi,
pa kćerku egidònoše Diva, sjajnòoku Atenu,
Feba Apolóna i Artèmidu strijéle što baca,
15 Posejdóna zemljotresca, zemljòdržu onog',
Temidu štovanu i Afrodítu očiju krasnih,
[Hebu sa vijencem sa zlatnim, k' o i Dionu časnu,

- 19 Eoju i Helija moćnog i s njima sjâjnu Selénu]
18 Letu i Jâpeta potom, te Krona lukavog uma,
20 Geju, Okèan silni i crnu posvema Noć, k'o i
koljeno sveto bogova drugih, vječiti što su.
One Hesioda negda lijepoj naučičše pjesmi
dok je pod presvetim Helikônom napásao stada.
Ovu mi najprije boginje prozbore riječ, ône
25 olimpske Muze, Zeusa egidònoše kćerke:
„Pastiri poljski, strašljivci teški, trbusi jedni!
Mi laži mnoge istini nalik kazivat' znamo,
al' i istinu, kad nas je volja, znamo objavit'“.
Rekoše tako lijepòrjeke kćerke velikog Diva,
30 pa mi, ôtkinuv' divotnu granu lovòrike bujne
udijele skeptar i pjesmom me potom nadahnu
božanskom prošle i buduće zgone slavio da bih;
potaknu još me da koljeno slavim bogova vječiti što su,
a njih da prve i posljednje pjesmom ôpjevam svagda.
35 Čemu mi pak o hrastu il' o kamenu toliki zbor?

<Himna muzama>

- O Muzama počnimo prvo ocu kojeno Divu,
pjevajuć' pjesme, na Olimpu vel'ko srce vesele,
kazujuć' sadašnje, buduće, kao ì prošle zgone,
složno pjevajuć' glasom. S usana njima umilna
40 pjesma neùmorno teče; blistaju dvori im oca,
gromòglasnog Diva, kad glas se boginjâ k'o ljljan nježni
ràzliježe posvud. Vrhunac snježnog Olimpa ječi i
bogova dvori. Božanskim pjevajuć' glasom one od
iskona bogova koljeno dično prvo sa pjesmom
45 slave; ône štono ih Zemlja i široko pòrodi Nebo,
pa bogove daváče dobâra, ôd njih potekli što su;
Zeusa potom, bogova oca kao i ljúdi,

- [sa kojim boginje počinju i s njime svršuju pjesmu,]
kol'ko j' po snazi od bogova moćniji i silniji on.
- 50 Zatim, koljeno ljudsko, k'o ì rod Gigán'ta moćnih
opjévajuć', na Olimpu Divu srce vesele
olimpske Muze, Zèusa egidònoše kćerke.
- Njih u ljubavi s Kronídom ocem u Pijèriji
Mnemosína rodi, vladarka visova Eleutêra,
- 55 da zála zaborav i počinak òd briga budu.
Devet je noći premudri Zeus ljubav vodio s njome,
od bogova buduć' daleko, u postelju svetu joj hodeć'.
- Kad pak godina prođe i Hore se okrenu većma,
mjèseci minu i mnogi se svršíše dani, ona
- 60 mu tada devet jednòdušnih porodi kćerki, kojima
pjesma nà brizi leži, bézbrižno ìmajuć' srce,
pored vrhúnca najviši što je Olimpa snježnog.
Tu im je blistavo kolo, k'o i palate krasne.
- Porèd njih Harite, kao i Čèznja u raskoši
- 65 dvore imádu; iz usana ljupkim se glaseći pojem
one ti zakone i umna načela besmrtnih
bogova hvale, predivnim svagdano pjevajuć' glasom.
- Potom na Olimp krenu, radosne buduć' s lijepoga glasa,
divotne pjesme; crna se orila zemlja usljed
- 70 njihovog pjeva, umilna pod nogama nastade
lupa kad svojem dođoše ocu. On pak nà nebu
vlada, ognjenu munju i grom držec' u ruci,
kad snagom savlada Krona, svojega oca, a bozima
vječnim brižno razdijeli sve, časti odrédív' njima.
- 75 Ò tome pjevahu Muze što Olimpa nastávaju dvore,
od vel'kog onoga Diva devet rođenih kćerki:
Klija i Eutêrpa, Taliya i još Melpòmèna,
Terpsihora i Erato, Polihimnija i Urânija,
pa Kaliopa muza najviše štovana òd svih,
- 80 jer ona i kràljeve štovane navjeke prati.

- Kome od kraljeva bozi štono ih goje udijele
čast velikog Diva i nã kog', kada se rodi,
pògled svoj svrâte, tome slađanom rosom natope jezik,
medene riječi nato iz usta mu teku, a ljudi
- 85 redom ù njega glêde pravičnim presudam' kada
izriče pravdu. On pak nepògrešno zбореć' brzo
i razumno znade i veliku prepirku stišat'.
- Kraljevi zbòg tog' su mudri, jer ljudima štetu, ako
je pretrpe kada, na trgu lako popravít' znaju,
- 90 smirujuć' òdreda narod i ljúde riječima blagim.
Kad skupštinom ide svijet mu k'o bogu se ljupkom
smjernošću klanja, na zboru mēđ' svima je prvi.
Takav je sveti od olimpskih Muza ljudima dar.
Od Muzâ i dalekòstrijelnog Apolóna doista
- 95 pjevači potiču ljudi na zemlji, k'o i kitarasi,
a od Diva vladari. Koga zavole Muze srećan
je taj, besjeda slatka iz ústa navjek mu teče.
Jerbo i onaj što od skorašnje patnje u duši vene,
ù srcu tugujuć' svom, kad čuje pjevača, Muzâ
- 100 slugána, gdje čuvena djela pređašnjih ljúdi proslavlja
pjesmom i blažene bog'e Olimp što drže, nevolju
namah zaboravlja svoju, više se nē sjeća tuge,
tako ga brzo od bola odvrate bògīnjã dâr'i.
- Zdravo, Divova djeco, dražesnu pjesmu mi dajte,
- 105 slavite koljeno sveto bogova vječiti što su,
kojeno Zemlja, zvjezdano Nebo i mrkla sã njima
Noć rodili bjehu, i one što slano ih odgoji more.
Kažite kakono prvo postaše bozi i zemlja,
rijeke i beskrajno more s talasim bjesnim,
- 110 blistave zvijezde, jošte ponãd nas široko nebo.
Koji su bogovi, daváči dobâra, potekli òd njih,
kako razdijeliše blago, kako podijeliše časti,
kako li jošte gudurast negda zaposješe Olimp.

Ö tom' mi od sámog' početka pjevajte Muze što Olimpa
115 nastavate dvore i kažite ko òd njih nastade prvi⁴³!

V

Helenski liričari i muze

Što se tiče starohelenskih liričara, elegičara *Kalina* i *Tirteja*, oni, u fragmentarno očuvanim elegijama, opjevaju rat i kao da nisu željeli uslugu muza na bojnopolju. Suprotno njima, *Mimnermo* se, osim za rat, interesirao i za ljepše strane života, za mladost i ljubav. Dosljedno tome, *Mimnermo* se, kako nam svjedoči Pausanija IX 29, 4, u elegiji kojom bodri Smirjane protiv Lišana i Giga, obraća muzama, ali kao kćerkama Urana!

Odustajanje od zazivanja muza u ratničkim elegijama idealno se slaže sa prirodom i funkcijom ovih misaonih bića čija je svrha ovaploćenje i zaštita duhovnih vrijednosti kao što su religija, javni i privatni život. Stoga nije čudo što ih upravo zaziva prvi atenski državnik, mudrac i pjesnik Solon (640-564) čvrsto vjerujući da ljudskim životom upravljaju božanstva pravde. Ovaj je državnik i pjesnik svojim reformama usklađivao društvenu zajednicu, vodeći računa o dostojnom reciprocitetu. To je razlog zašto se ovaj mudrac obraća muzama da mu pomognu u ostvarenju kako kolektivnog tako i individualnog napretka i sreće:

Fr. 13.

*Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέχνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι ἐρχομενω.
ἴλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς
ἀπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν'*

⁴³ Usp. Hesiod, *Teogonija*, Unireks, Podgorica 2008. (Ep sa starohelenskog metrički preveo M. Višić).

⁵ εἶναι δὲ γλυκὸν ὧδε φίλοις, ἐνθροοῖσι δὲ πικρὸν,
τοῖαι μὲν αἰδοῖον, τοῖοι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
χρήματα δ' ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπάσθαι
οὐκ ἐθέλω ' πάντως ὕστερον ἦλθε Δίκη⁴⁴.

Ne poštuje Solon muze samo radi blaga i časti. On ih više cijeni zbog duhovnih dobara i blaženog osjećanja sličnog daru Afrodite i Dionisa:

Fr. 26.

*ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου
καὶ Μουσέων, ἃ τίθηο ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας⁴⁵.*

Ni strasni pobornik dorskog plemstva Megaranin **Teognid** koji djeluje u drugoj polovini šestoga vijeka ne može da mimoide muze. On ih, štoviše, proglašava darovateljicama i učiteljicama lijepoga:

115-18.

15-18

Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἶ ποτε Κάδμου

⁴⁴ Cf. *Greek elegy* /126. Prevod stihova:

Pijerijske Muze, predivna djeco Mnemosine
I Zeusa olimpskog, molbu ded uslišite moju!
Od srećnih bogova blago mi dajte,
I da međ' ljudim vječitu, prelijepu imadem diku:
Prijateljima sladak, dušmanim gorak,
Prvim častan, drugim strašan da budem.
Za blagom žudim, al' ne želim ga
S nepravdom steći, jer Pravda napokon dođe...

⁴⁵ Cf. *Greek elegy* / 140. Prevod stihova:

Mila su meni djela Kiparke, Dionisa
I Muza što ljude srećnima čine.

ἐς γάμον ἐλθοῦσαι καλὸν ἀείσαι' ἔπος
"Ὅτι καλόν, φίλον ἐστι, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ
φίλον ἐστίν'
τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων⁴⁶.

Da slavu i čast pokoljenjima osigurava pjesnički dar potekao od muza potvrdiće nam i naredni stihovi:

I 237-257.

Σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷς ἐπ' ἀπείρονα πόντον
πωτήσει καὶ γῆν πάσαν ἀειρόμενος
ρηιδίως' θοίνης δὲ καὶ εἰλαπίνησι παρέεσση
ἐν πάσαις, πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν, 240
καὶ σε σὺν ἀβλίσκοισι λιγυρθόγοις νέοι ἄνδρες
εὐκόσμως ἐρατοὶ καλὰ τε καὶ λιγέα
ῥσονται. καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεῦθεσι γαίης
βῆς πολυκωκύτους εἰς Αἴίοαο δόμους,
οὐδέποτ' οὐδὲ θανῶν ἀπολείς κλέος ἀλλὰ μελήσεις
ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰέν' ἔχων ὄνομα, 246
Κύρνε, καθ' Ἑλλάδα γῆν στρωφόμενος ἠδ' ἀνὰ
νήσους,
ἰχθινόεντα περῶν πόντον ἐπ' ἀτρύγετον,
οὐχ ἵππων νότοισιν ἐφήμενος, ἀλλὰ σε πέμψει
ἀγλαὰ Μονσάων δῶρα ἰοστεφάνων' 250
πάσιν ὅσοισι μέμηλε, καὶ ἐσσομένοισιν αἰοιδῆ
ἔσση ὁμῶς, ὄφρ' ἦγῆ τε καὶ ἠέλιος⁴⁷.

⁴⁶ Cf. *Greek elegy* / 230. Prevod stihova:

Muze i Harite, Zeusa kćerke, što nekoć Kadmu

Na svadbu dođoste, lijepu rekoste riječ:

'Što lijepo, to drago je, što ružno lijepo nije' -

Takva iz vaših besmrtnih usana izide riječ.

⁴⁷ Cf. *Greek elegy* / 256-258. Prevod stihova:

Dadah ti krila kojim ćeš lako

Paranin **Arhiloh**, koji se ogledao u svim rodovima *lirike* i toliko doprinio razvoju helenske muzike, mada ratoboran, ipak svoj pjesnički talent pripisuje muzama, što se vidi iz jedne fragmentarno očuvane elegije:

Fr. 1.

εἰμι δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνναλίοιο ἄνακτος,
καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπισταμένος⁴⁸.

U fr. 201, Arhiloh moli muzu za dar govora koji se u ono vrijeme slabo i nikako razlikovao od pjesničkog dara. Muze daleko više u svojim himnama slavi predstavnica melike sa otoka

Preko sinjega mora i zemlje silne
Letjet. Na gozbi i slavlju
Mnogi će spominjat tebe.
Ljupka i nježna mladež tebe će zvucima frule
Lijepo i nježno opjevat.
A kad pod zemlju tamnu i crnu
Odeš u Hadov mnogoplačni dvor
Tebi ni mrtvu slave ponestat neće.
Već ćeš Ijudim' na umu biti jer imaš vječito ime,
Pa hito ti Heladom, otocim njenim,
Ko i po nemirnom, ribom obilnom moru.
Neće te nositi vranCI već ćeš putovat
S divotnim darima Muza što s vijencem
s ljubičastim jesu.
Svima za pjesme što mare, potomstvu cijelom
Pjesma im moja umilna biće
Dok zemlje bude i žarkog sunca.

⁴⁸ Cf. *Greek elegy* II 98. Prevod stihova:

Poštujem vojničku službu Enijalija silnog,
Al' i u dar Muza dobro se razumjem ja.

Lezba, pjesnikinja **Sapfa**. Što za nju znači pjesma i pjevanje, taj najljepši dar muza, pokazaće nam fragment u kojemu kori drugaricu što ne mari za dar muza:

Fr. 58. Diehl.

*Καθάνοισα δὲ κείσεαι οὐ δε ποτα μναμοσύνα σέθεν
ἔσσετ' οὐδὲ πόθα εἰς ὕστερον' οὐ γὰρ πεδέχεις ρόδων
τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνης χῆν Αἶδα δόμῳ
φοιτάσεις πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.⁴⁹*

Za horskog liričara **Bakhlida** koji preko deset puta zaziva muze u svojim himnama, peanima i ditirambima one nisu samo nadahniteljice poezije, nego i izvor cjelokupnog činjeničnog znanja, kako nam to pokazuje ditiramb koji pjeva o povratku Helene:

III 10, 47-48.

*Μοῦσα, τίς πρῶτος λόγων ἄρχεν δικαίων;
Πλεισθενίδας Μενέλαος γάρνι θελξίεπει⁵⁰.*

Za ovoga praktičnog moralistu iz petoga vijeka stare ere bogatstvo je dobro onda ako je udruženo s vrlinom jer se samo tako, uz blagoslov muza, dolazi do besmrtnosti, kao što pokazuju stihovi iz *Himne* sirakuškom tiraninu Hijeronu:

⁴⁹ Cf. *Anthologia Graeca* II, Školska knjiga, Zagreb 1956, str.

29. Prevod stihova:

Kad umreš, ležaćeš i nikad sjećanja na te
Neće postojat, ko ni unaprijed čežnje, jer se
Ne kitiš ružam iz bajne Pijerije,
Nego ćeš neslavna po dvorim Hada bludjet
Med' sjenam' blijedim odletiš pošto.

⁵⁰ Cf. *Lyra* III 95. Prevod stihova:

Muzo, ded reci ko prvi započe pravedan govor:
Atrejević Menelaj...

VII 31, 85-92.

φρονέοντι συνετὰ γαρώω' βαθύς μὲν
 αἰθῆρ ἀμίαντος' ὕδωρ δὲ πόντου
 οὐ σάπεται' ἀφόρτος δ' ὁ χρυσός',
 ἀνδρὶ δ' οὐ θέμις πολὺν παρέντα
 ἀντ.ζ γῆρας θάλειαν αὖτις ἀγκομίσσαι
 ἦβαν. ἀρετὰς γε μὲν οὐ μινόνθη
 βροτῶν ἅμα σώματι φέγγος, ἀλλὰ
 Μοῦσά νιν τρέφει. Ἰέρων, σὺ δ' ὄλβου⁵¹.

Bakhilid je značajan i po tome što je tvrdnjom da *ljudskom znanju nema kraja* (fr. X 35-37) i da *mudrost predstavlja vještinu koja se sastoji u poznavanju stvari* (fr. XIII1; XIII 201) na čemu se i zasniva odlika, prvi glasnogovornik novog, racionalističkog i demokratskog odgoja i obrazovanja. S njime se uveliko počinje gasiti aristokratsko-agonalna epoha sa svojim idealima koje je tako glasno ispovjedaio Pindar, posljednji i ujedno najveći liričar drevne Helade.

S Tebancem **Pindarom** (rođen oko 518, umro oko 442) zašli smo duboko u peti vijek u kojem na silnom stablu helenske lirike još uvijek cvjeta *horska lirika* koja će s Pindarom, kao što je *melika* na Sapphom i Alkajem, *epopeja* sa Homerom, doživjeti svoj vrhunac time i kraj, jer s njime nestaju elegija, jamb, pean

⁵¹ Cf. *Lyra* III 142. Prevod stihova:

Tebi mudracu velim: zrak visoki
 Je čist, morska se ne kvari voda,
 Zlato nam donosi radost;
 Čovjek sijedu starost izliječit neće
 Niti će više njemu mladost da priđe.
 S tijelom vrline ne vene sjaj
 Kod smrtnih ljudi znaj,
 Jer muza čuva dar taj.

i horska lirika. Ovo moćno stablo helenskog duha izrodila je, kao što je istaknuto, robovlasnička demokratija koja se, prepustajući rad robovima, pored državnih, javnih poslova, potom kulta i prinošenja žrtava, intenzivno bavila sportom, lovom, opremanjem horova, muzikom, pjesmom i igrom. Helenska lirika od svoga početka pa do kraja nosi sva obilježja ove aristokratsko-agonalne epohe koja odiše kolektivnim duhom i idealima aristokracije. Slavni Pindar je najvjerniji i najblještaviji glasnika ove epohe i njene agonistike koja je svoj najbolji izraz nalazila u gimničkim, hipodromskim i muzičkim agonima, što je Pindar, pored ostalih elegičara, opjevao u svojim epinikijama, pobjedničkim pjesmama.

Mada je Pindar najbolji vijesnik slave ove epohe u vrijeme njenoga smiraja i sam je dijete svoga vremena, a ne samo, kako to hoće Alfred Croiset, „svjedok prošlosti, više no prorok budućnosti“.⁵² Pindar svojim pjesništvom vrši katarzu čitave helenske mitologije i nasljeđa došavši do zaključka da je *bog sve* (fr. 140) čisteći bogove i heroje od preveć prizemnih osobina. Iako u šestoj *Nemejskoj odi*, naime, tvrdi da bogovi i ljudi potječu od iste majke, odmah ističe da ljudi nisu iste moći i da nisu veličajni kao bogovi. Bogovima se ljudi mogu približiti umom i drugim sposobnostima pod uslovom da budu pobožni, razboriti, obazrivi i pravični, svagda pazeći na mjeru, što će reći na granicu do koje smiju, da se ne bi prešla granica božanskog i svetog (*Isthm.* V 14; VI 71; *Ol.* XIII 47). Njegove olimpijske, nemejske, pitijске i istamske epinikije se bave veličanjem pobjeda na tim igrama čime se čovjek najviše približava Olimpljanima. U tom kontekstu Pindar neprestano svoju misao okreće uređenju ovozemaljskog prema božanskom svijetu. Zato ga *Palatinska antologija* IX 184 i naziva preuzvišenim ustima Muzâ. Sâm izjavljuje da ga na to nadahnjuju muze, odnosno da je pravi sveštenik Harita, Muza i Apolona, boga-zaštitnika pjesnika. Što o muzama

⁵² Cf. A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris 1887-1889, II 423.

misli ovaj besmrtni Tebanac čuti nam je iz njegovih veličajnom patetikom zaodjenutih *Oda*

Pith. I 1-2

*Χρυσέα φόρμιγξ, Απόλλωνος και ιοπλοκάμων
σύνδικον Μοισάν κτέανον' τὰς ἀκούει μὲν βάσις⁵³,*

Nem. III 1 sq.

*Ὡ πότνια Μοῖσα, μάχερ ἀμετέρα, λίσσομαι,
τὰν πολνξέναν ἐν ἱερομψία Νεμεάδι
Ἴκεο Λωρίδα νάσον Αἴγιναν' ὕδαη γάρ
μένοντ' ἐπ' Ἀσωπίῳ μελιγαρούων τέκτονες
κώμων νεανίαι, σεθεν ὄπα μαιόενοι⁵⁴.*

⁵³ Cf. *Pind.* 154. Prevod stihova::

Zlačana liro, Apolona, kao i Muza

S uvojcim plavim, dobro...

⁵⁴ Cf. *Pind.* 334. Prevod stihova:

Preuzvišena Muzo, majko

Naša, preklinjem tebe,

U ovu gostinjsku zemlju,

Dođi, na nemejsku festu,

Na Dorana otok Ajginu!

Jer, gle, na obali Asopa orni

Za pjesmu mladići, glas tvoj

Čekajuć, stoje...

DIO DRUGI

HELENSKA KULTURA POKLASIČNOG PERIODA

VI

Osobine Helenske kulture poklasičnog perioda

Opadanje klasičnog, kolektivnog duha opojnosti.

S Pindarom, najboljim glasnikom aristokratsko-agonalne epohe i njenih muza stigismo do kraja kulture klasične Helade zalazeći u epohu koja označava svršetak agonalne, kolektivne opojnosti, zanosa i ekstaze, epohe u kojoj je cijeli grad klicao pobjednicima u pojedinim agonima kao polubogovima ili legendarnim herojima. U novoj eposi, međutim, čovjek se sve manje osjećao sudionikom kolektivnog duha, polisa i same prirode. On je, naprotiv, počeo da podvrgava razumu ne samo prirodu već i cjelokupno kulturno nasljeđe ranijih generacija. Helen poklasičnog doba počinje da ispituje i sumnja u stare, ovještale vrijednosti mitsko-herojske i aristokratsko-agonalne epohe, da sumnja u klasični, kolektivni duh klasične Helade koji je Helene spasio od persijske aveti kod Maratona i Salamine. Taj duh, poslije te dvije bitke, nažalost, propada zajedno s bogovima, herojima i aristokracijom koju su još ranije uzdrmale Solonove, a pravo joj oduzele Kleisteneve reforme koje nisu pravile razliku između bogatih i siromašnih, stranaca i autohtonog stanovništva. Pjesnik će u novom razdoblju postati *pastir naroda*, a aristokratski bog, predak demosa.

U ovom će periodu, koji obuhvata dvije trećine petoga i skoro cijeli četvrti vijek, kritička filosofija zamijeniti dosokratsku, jonsku filozofijsku poeziju (mada je, točnije rečeno, to zapravo prirodna filosofija) Anaksimena, Anaksimandra i Empedokla⁵⁵;

⁵⁵ Valja istaći da su dosokratski mislioci, izuzevši Ksenofana, bili pobornici kolektivizma, kolektivne misli i akcije, to jest pravi predstavnici

nauka umjetnosti, odnosno vještine, intelekt instinkt, a dijalektika stadionsku i hipodromsku agonistiku.

Mit, kao najprirodniji zavičaj poezije, koji je u epopeji nastojao da ga ljudi osjete kao jedinstven primjer opštosti i istine zagledane u beskraj, u ovome periodu gubi to veličanstvo i sjaj, periodu što sve manje prikazuje karaktere koji prelaze u bezvremenost, ideal i tip. Umjesto toga, pojedini tragičari brižno obrađuju karakterne crte tako da nam se ispred očiju gubi vječiti, mitski karakter. Umjesto njega osjećamo, zapažamo podražavalačku moć umjetnika koji stoji iza karaktera. Tako se gubi univerzalnost, sveopšta i bezvremenska snaga umjetnosti. Sada je umjetnik taj koji se pamti, a manje istine što ih je kanio iskazati. Takav postupak nužno je doveo do pobjede forme nad sadržajem, vanjštine nad unutrašnjošću.

Helenska lirika i počeci kritičke i filozofijske misli. U aristokratsko-agonalnoj epici, ili u doba helenske lirike čovjek nije samo proširio svoje znanje i postao svjesniji svoga bića, već su se, štoviše, brojni pojedinci stali samosvjesno odvajati od ranijeg shvatanja normi života, a pjesnici počeli zauzimati kritički stav prema tradiciji i starim običajnim načelima.

Tako *Teognid* u svojem gotovo gnomskom pjesništvu, očajan što mu je demos oduzeo tečevinu, ustaje i na samoga Zeusa, pitajući ga da li je pri zdravoj pameti:

kulture klasične Helade u kojoj je carevalo jedinstvo misli i akcije u odnosu na polis i božanstvo. Ti su kosmolozi bili monisti koji su tragali za principom koji objedinjuje kosmos i kao prouzročitelj svega uzimali jedno počelo, bilo kvalitativno, kao Jonjani, bilo kvantitativno kao Pitagorejci ili pak supstancijalno kao Eleačani, ili su kao pluralisti, suprotno monistima, tragali za različitim kosmičkim principima, pritom otkrivajući zajedničke elemente koji tvore skladno jedinstvo u kojem se suprotnosti pretvaraju u harmoniju i egzistenciju. Posljednje se očituje kod Empedokla, Anaksagore, Leukipa i Demokrita.

I 373-378.

*Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε 'σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις
τιμὴν αὐτός ἔχων καὶ μεγάλην δύναμιν,
'ανθρώπων δ' εἰ οἴσθα νόον καὶ θυμόν ἕκαστου,
σον δε κράτος πάντων ἔσθ' ὑπατον, βασιλεῦ πῶς
δὴ σευ, Κρονίδη, τολμά νόος ἀνδρας ἀλιτρούς
ἐν ταύτῃ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν,⁵⁶.*

Jambograf *Arhiloh*, koji se, kao što smo vidjeli, hvali darom Areja i muza, ne samo da ne poštuje stare norme herojskog doba, nego, štoviše, pobija taj okoštali moral.

Fr. 6.

*Ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνῳ
ἔντος ἀμώμητον κάλλιπον οὐκ ἐθέλων·
αὐτὸν δ' ἔκ μ' ἐσάωσα· τίμοι μέλει ἀσπισ ἐκείνη;
ἐρρέτω ἑξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίῳ⁵⁷.*

⁵⁶ Cf. *Greek elegy* I 274. Prevod stihova:

Zeuse dragi, tebi se divim, jer si gospodar
Svemu, a ja sam slavu i čast golemu imao.
Poznaješ dobro razum i srce čovjeku svakom.
Sila je tvoja nadavše svemoćna, kralju!
Kako li pamet ta tvoja, o Krone,
Može zle k'o pravedne cjeniti ljude?

⁵⁷ Cf. *Greek elegy* II 100. Prevod stihova:

Štitom se Sajanim neki sad gizda koji u grmu,
Predično oružje, bez volje ostav ih tad,
Al' smrtni izbjegoh dah; taj štit, neka se
Nosi! Kupiću novi, al' lošiji biti mi
Neće!

Dok je za homerskog junaka gubitak štita u boju ravan smrti, dotle je za Arhiloha baciti štit u opasnosti pametnije nego za isti izgubiti glavu.

Slično će se ponijeti i velikan melike *Alkaj* koji umnogome podsjeća na Teognida. Ni za njega (fr. 49) gubitak štita ne predstavlja povod za samoubistvo već za šeretluk.

Osim toga, Arhiloh ustaje i protiv javnog mnijenja, mišljenja i glasa naroda kao jedinog suca u mitsko-herojskoj eposi. On mu dapače oduzima moć prosuđivanja i određivanja dobrog i lošega glasa:

Fr. 58.

*Ὀὐ φιλέω μέγαν στρατηγὸν οὐδὲ διαπεπλιγμένον
οὐδὲ βοστρυχοῖσι γαῦρον οὐδ' ὑπεζυρημένον,
ἀλλὰ μοι μικρός τις εἴη καὶ περὶ, κνήμας ἰδεῖν
ροικός, ἀσφαλεώς βεβηκώς ποσσὶ, καρδίης πλέως*⁵⁸.

Više je no očevidno da ovo ukazuje na početak kraja starih normi i tradicija života kako herojskog tako i aristokratskog doba.

Arhiloh je luča mikrokosma, barjaktar *nousa* i *logosa*, prirodnog i zdravog rasuđivanja o ljudskom životu koji se u njegovo vrijeme uvelike razlikuje od herojskog, jer, fr. 63: „Kod ovih građana niko po smrti nije poštovan, niti mu se iskazuje čast. Više se hita za milošću živih, dok smo u životu, dok mrtvi uvijek prolaze loše.“

Simonid Kejanin krči put religijskom i etičkom skepticizmu i oportunistu. Po njemu čovjek nije sposoban da dosegne istinu, jer, fr. 55: „Privid je tiranin i nad istinom.“ Zbog ove će ga izjave Platon u svom dijalogu *Protagora* 339A ubrojiti u sofiste.

⁵⁸ Cf. *Greek elegy* II 126. Prevod stihova:

Za dugonogog i golemog vođu ne marim ja
Štono se solufim diči i gizdavom bradom,
Već mi je pri srcu malen, ma i krivonog da je
Al' da čvrste korake i srce junačko ima!

Do prave je istine, uostalom, teško i doći zbog toga što ona prebiva na nepristupačnim hridinama (fr. 37). Kad je već teško postići pravu vrlinu i istinu Simonid savjetuje srednji put, osrednji moral, fr. 4: „Doista je teško postati dobar čovjek... Jedino bog posjeduje tu prednost, dok čovjek ne može biti nego grešan kad ga teška nevolja snađe...“ Ovim je Simonid pokrenuo na rješavanje veliku enigm i problem dobrog, s čim će se hvatati u koštac svi veliki mislioci drevne Helade. Dodajmo usput da je ovaj problem koncem trećega tisućljeća prije našega računanja vremena stao zaokupljati sumersko-babilonske mudrace, što je našlo odraza u poemi *Ludlul Běl Nemeki* (*Hvaliću Gospoda mudrosti*) u kojoj se pravednik, videći da u ljudskom životu više stradaju pravedni no nepravedni, pita da možda u očima bogova nije zlo ono što je u očima ljudi dobro i obrnuto? No, vratimo se drevnoj Heladi i njenim misliocima!

Ako se rečenom doda da se Simonid, prema *Marmor Pariumu*, ep. 70, slično Pitagori, zanimao za vještinu pamćenja, uz podsjećanje na ono što je rečeno o Bakhilidovom poimanju *mudrosti kao vještine poznavanja stvari* na čemu se zasniva odlika, onda je očito da nas lirika vodi filozofijskoj misli. Stoga K. Joël s pravom kaže da je „put od epa do lirike istovremeno i prelaz iz tradicije u samostalnost, individuaciju, od spomena prošlih vremena što tvori epičar k ličnom doživljaju i rasuđivanju. Neka to bude i sud osjećanja koji izriče lirski pjesnik, ipak je osjećanje prvi sudac, elegijska tužbalica i jampska ironija uistinu su prvi oblici kritike iz koje proizlazi svaka filozofijska misao“.⁵⁹ Zato nas ne čudi što su prvi, gore spomenuti, jonski mislioci (bivajući pod jakim uticajem prirodne filozofije drevnih Sumerana, odnosno Babilonjana koji su istu obavijali u poetsko ruho) svoje filozofijske misli takođe izlagali u poetsko-filozofijskom ruhu. Oni su, poput velikana, kao što su Sapfa, Alkaj, Ibik itd, imali osjećaj za mjeru

⁵⁹ Cf. K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen 1921, I Bd, S. 188, 189, 196.

i prirodno, pa je zato njihova kosmologija puna traženja i uobljčavanja kako universuma tako i ljudske zajednice, nastojeći da svugdje zavedu harmoniju i etos. To je sa svoje strane dovelo do racionalističkog posmatranja i zauzimanja kritičkog stava prema prirodnim pojavama i starim predanjima o svijetu bogova, heroja i ljudi. Pojedinaac nastoji da više ne bude dio prirode i društva već da ove potčini sebi, svojemu posmatračkom duhu koji želi proniknuti u tajne prirode, čovjeka i društva, u tajne dobra i zla.

Ovaj period racionalističkog posmatranja cjelokupne prirode i čitavog nasljeđa duhovne kulture ranijih epoha koji bi se s pravom mogao nazvati periodom dekadencije kolektivne misli, odnosno osjećanja i akcije, već u šestom vijeku započinje preteča helenskih sofista Kolofonjanin **Ksenofan** (između 570-470). Nakon teških i mučnih lutanja Ksenofan se nastanio u lukanskoj Eleji i tu osnovao svoju školu koja je postala most između miletke kosmologije i elejske filosofije bića čiji su najistaknutiji predstavnici Parmenid, Melis i posebno Zenon. Ksenofan se u svojoj filozofijskoj poemi *O prirodi* prvi kritički osvrnuo na helenski panteon koji mu je izgledao podosta haotičan. U toj poemi prvi iznosi lični, individualni stav o božanstvu i odnosu toga božanstva prema svijetu. Kao čovjek kome su samo razum i umješnost održavali goli život, dobro je uviđao koliko su božanstva čovjekova fiktivna tvorenina, odnosno stvorenja, koliko liče na ljude. Kritički se odnoseći prema životu, kritički se odnosio i prema ljudima, posebno prema njihovim duhovnim tvoreninama, to jest prema bogovima. Smatrajući da su božanstva slika, odslik ljudi, on u svojim *Rugalicama* ustaje protiv ljudi i antropomorfnog, antropopatskog politeizma.

Tako u fr. 11, kaže: „Što god je kod ljudi sramota i prijekor sve to bogovima pridjenuše Homer i Hesiod: da krađu, bludu se odaju, varajući jedni druge.“ U fr. 14, Ksenofan kaže: „Ljudi pak misle da se bogovi rađaju, da imaju svoju nošnju, govor i navike.“

Uviđajući da su bogovi tvorevina ljudi, a ne ljudi tvorevina bogova, Ksenofan s krajnjom skepsom i porugom prilazi čovjeku i njegovoj imaginaciji, što se vidi iz fr. 15, gdje se kaže: „Ali da (konji) goveda i lavovi imaju ruke te da slikaju i djela poput ljudi da tvore, slikali bi likove bogova, davši im tijelo kao što ga imaju sami: konji konjsko, goveda govede.“

Ksenofan za to nalazi potvrde u mitologijama drugih naroda, fr. 16: „Etiopljani ispovjedaju da su im bogovi tuponosi i crni, a Tračani o svojim da su plavooki i crvenokosi.“

Odbacujući antropomorfno ruho bogova, Ksenofan u navedenom spjevu daje vlastito, metafizičko poimanje božanstva, fr. 23: „Jedan je bog, među bogovima i ljudima najveći, na smrtnike ne podsjeća ni likom, ni umom“; fr. 24: „Sav vidi, sav umuje, sav čuje“; fr. 25: „Bez truda, snagom svojega uma pokreće sve“; fr. 26: „Bez kretnje, uvijek ostaje na istom mjestu, jer mu i ne dolikuje da ide čas amo, čas tamo.“

Ovdje se Logos drevnih Helena nedvojbeno oslobađa povoja, buneći se protiv naturalističke religije, odnosno poezije koja je kod njih, što ne poznavahu ni *svete knjige* ni *svećeničku kastu*, oblikovala njihovo vjerovanje i teologiju, po čemu su pravi nasljednici bliskoistočnih civilizacija.

Na Ksenofanovu katarzu starih bogova i predanja nadovezaće se kruna helenske poezije, helenska *drama*, odnosno *tragedija*.

VII

Helenska tragedija vjesnik individuacije

Rođenje helenske tragedije. Doba epopeje, agona i mita, kao osnovnog elementa mišljenja drevnih Helena od mikenske epohe do konca šestoga vijeka stare ere, sa svim književnim rodovima iznjedrenim u ta vremena kolektivne misli, zanosa, ekstaze, agona i povorki veličanstveno će se sliti u najveličanstveniji oblik poezije, u helensku *tragediju*.

Kao što nijedan rod helenske književnosti nije mogao bez mitološke građe, tako neće moći ni tragedija. Epopeja je, zahvaljujući svojem bogatom repertoaru mitova, preživjela sve mijene i promjene pa nas još i danas privlači snagom mitova kao odslika davno prohujalog vremena koje umnogome liči na bujno mladalačko doba u životu svakog čovjeka. Ovaj elementarni i iskonski vid helenskog duhovnog života i misli koji je od početka do kraja helenskog istorijskog bića bio osnovna kategorija helenskog umovanja i postojanja prijeći će i u tragediju, obogatiti je svojim neprolaznim uzorima i tipovima za svaki oblik življenja, nastavljajući da živi sve do sistematičara nauka, do Aristotela, rodom iz Stagire koji će mitu oduzeti onu vrijednost i značaj što ga je imao u ranijim epohama helenske istorije. Helenska tragedija, kao izraz nabujalog života lirске poezije, ugrađena u divotnu formu mita nastala je iz tragičkog hora, u početku budući i sama hor, to jest paradigma, uzor. Taj je prvobitni hor u likovima koji glume prepoznavao i gledao stvorenja što žive stvarnim životom. Titan Prometej je za prvobitni hor bio živ na pozornici. Tako, naime, mišljahu i osjećahu gledaoci toga ranoga hora, živo suosjećajući sa protagonistima na pozornici. U ranom helenskom horu, dakle, vladaše jedinstvo misli i osjećanja, akcije i reakcije, čemu je doprinosilo i to što je prvobitna tragedija imala hor što ga sačinjavahu prividna, pokretna skela i prividno prirodna stvorenja, satiri, pa je kao takva za Helene ranoga razdoblja njihovog duhovnog života predstavljala svijet iste realnosti i vrijednosti kao i Olimp za pobožne Helene.

Što se, međutim, više udaljavamo od prvih početaka hora iz doba Ariona i Arhiloha, to on sve manje predstavlja jedinstvo između gledaoca i horskih protagonista, to jest sve više se pretvara u umjetničko podržavanje prvobitnom realističnom, jednoobraznom horu.

Ovaj se hod ili dekadencija prvobitne tragedije odvijao postupno, kao što će nam to očitovati tragedije velikih tragičara

Eshila, Sofokla i Euripida iz kojih se vidi da su promjene kod tragedije i hora tekle naporedo s promjenom stavova, odnosno shvatanja i misli o mitskoj zaostavštini prethodnih generacija, o životu bogova i ljudi te svrsi i zadatku tragedije i tragičkog pjesnika. Neka nam ovaj hod ili dekadenciju osvijetle veliki helen-ski tragičari Eshil, Sofokle i Euripid!

Počnimo s **Eshilom** kao rodonačelnikom helenske tragedije. Iako Eshil poštuje mladu, od Kleistena zasnovanu demokratiju, kolektivni duh i moral što je spasio Heladu od persijske aveti, kao i stara predanja i vjerovanja, ipak uviđa da ih treba oblagorođivati. Zato razbuktale strasti i žudnje ranijih epoha nastoji da u svojim tragedijama uokviru, oplemeni i zaodjene u ruho socijalno-etičkih normi novoga, demokratskog društva pritom se koristeći primjerima iz života mitsko-herojske epohe. Eshil želi da pomoću tih neprolaznih uzora Ateni i cijeloj Heladi petoga vijeka da odgovor na pitanje što je bog, a što čovjek, što pojedinac, a što država. U ime toga Eshil se laća teodikeje i teonomije, to jest pobune čovjeka protiv opštepriznatih vjekovnih normi, posebno protiv kolektivnog duha i misli. Da, uprkos tome, Eshil još uvijek diše duhom klasičnog perioda vidi se i po tome što on pobjede kod Maratona (490. godine) i Salamine (480. godine) ne pripisuje ni jednom vojskovođi, niti slavi junačke podvige pojedinaca, već podvige čitavog naroda, odnosno svih boraca, jer je kolektivno herojstvo to koje se nalazi pred Eshilovim očima.

Razumljivo je što kod Eshila, kod koga čovjek još uvijek misli na opšte ciljeve zajednice, sâm nemajući odlike individualiziranog bića, hor izražava kolektivne, opšte misli i ideje o bogu i čovjeku, narodu i državi. To je razlog zašto se kod njega koji, slično Pindaru pročišćuje kako ljudski tako i božanski svijet i život, ne javlja individuacija, to jest crtanje i portretiranje ličnosti i njihovih čuvstava, ukratko, psihičkih i fizičkih osobina.

Individuacija se, naime, javlja sa **Sofoklom** koji, za razliku od Eshila u čijim tragedijama hor, kao nosilac kolektivnih misli,

učestvuje u radnji, ne zna što bi s njim, do te se mjere kolebajućí da horu ne povjerava glavnu ulogu u izražavanju čuvstava i uopšte akcije, u ime čega se hor kod Sofokla pojavljuje skoro istovremeno s glumcima. Osim toga, kod Sofokla se, za razliku od Eshila, pojavljuje kristalno jasan dijalog, pri čemu njegovi tragični junaci tako razgovjetno iznose uzroke i posljedice radnje da bez većih poteškoća ulazimo u njihovu sudbinu. Ne bismo, međutim, bili u pravu ako bismo i pomislili da smo u potpunosti sagledali dušu Sofoklova tragičnog junaka, kao, na primjer, da smo doprli do najtajnovitijih skrovišta duše mnogopatnoga Edipa kome Apolon u *znak zahvalnosti* što je rješenjem sfingine zagonetke prekoračio granice određene čovjeku, dosuđuje najveća stradanja – ubojstvo oca i ženidbu s rođenom majkom. Izdizanje iznad ljudske prirode i razaranje njene tajne prisiliše Majku Zemlju i Olimpljane da smisle ove nevolje Edipu, ali *Uran* odluči da nevoljama skrхани Edip, poput mnogo-patne Goetheove Gretice u *Prafaustu*, odnosno *Faustu*, završi slavno, jer za svoj grijeh dovoljno ispaštahu. Ovdje Had, slično Mefistofelu, nije imao uspjeha vičući *propao je*, jer je Uran, Nebo doviknulo *spašen je*, odnosno *spašena je!*

Dalje, dok Eshil ličnost tragičnog junaka prikazuje u cjelini, dotle Sofokle ocrtava samo glavne karakterne crte svojih junaka koji više nisu tipovi, uzori opštega. Usprkos ovome, kod Sofokla se tragedija, mada manje no kod Eshila, ipak pojavljuje kao harmoničan spoj zanosnog i misaonog elementa, hora i dijaloga, a sama ličnost nije istrgnuta iz mitskog obrasca.

Kod posljednjeg velikog helenskog tragičara *Euripida*, hor, odnosno horske dionice sasvim su sužene, zauzimajući jednu jednu petinu tragedije i, što je još dekadentnije, horske pjesme nisu povezane s radnjom čime je Euripid, pretvarajući dramu u dijalog, uništio bit tragedije klasičnog perioda. I ne samo to! Kod Euripida, naime, umjesto opštih vladaju osobne misli i plamena osjećanja, što ga navodi da potanko opisuje sve

karakterne crte protagonista tako da se iza opisa vidi umjetnik, njegova kvaliteta umjesto karakternih tipova. Sada je umjetnik taj koga pamtimo, a ne ono što nam prikazuje.

U ovakvoj tragediji očigledno nemaju što da traže niti hor, kao nosilac opštih, kolektivnih misli i ideala, niti muzika koja je doprinosila opojnosti, egzaltiranosti i izdizanju iznad ovozemaljskih razina.

Ovaj tok razvitka helenske tragedije sasvim se uklapa u opšti razvojni tok helenske misli. Eshil, naime, djeluje u početku poklasičnog ili tragičnog perioda u kojemu će *teorijsko znanje* zamjeniti kolektivnu misao, čuvstva i osjećanja. On je još uvijek pravi predstavnik maratonskog i salaminskog kolektivnog herojstva po kojemu svaki individualni ili pak kolektivni akt, odnosno radnja dolazi od božanstva koje upravlja individualnim i društvenim bićem. Suprotno Eshilu, koji je tako revnosno pročišćavao život bogova i život individue i zajednice, Sofokle se slabo interesirao za one silne mijene i promjene što su se dešavale u njegovo doba, po čemu je tipičan predstavnik Periklova doba, bolje rečeno, aristokracije toga vremena. Da Sofokla koji zadržava vjeru u stare bogove, stalno razblažujući mitove, nije obuzimao duh opojnosti i zanosa, kao što je obuzimao Eshila, svjedoči nam Atenaj u djelu *Gozba sofista* (X 428f): „Pijan je pisao tragedije. Stoga je Sofokle, to mu zamjerajući, rekao ‘Eshile, ako i radiš ono što treba, ipak to činiš ne znajući’.“ Čini se da je Sofokle smetnuo s pameti da je stvaranje u zanosu najgenijalnije stvaralaštvo.

Shodno svojem vremenu, postsalaminskom razdoblju, u kojemu je stalo cvjetati teorijsko znanje, Sofokle u crtanju karaktera, naročito u opisivanju volje glavnih protagonista, ide do neslućenih dubina. U odnosu na Eshila koji je želio uspostaviti poredak u cijelom univerzumu, u ime čega u svojim tragedijama uskrsava herojstvo, sučeljava bogove s bogovima i smrtnim ljudima, Sofokle se dublje pozabavio tajnama ljudske volje, glavne odrednice

ljudske sudbine, ponirući u psihičke motive pojedinih postupaka pri čemu mu pomažu dijalog i dijalektika uz čiju pomoć lakše sagledava i nalazi rješenja kako za moralno-religijske tako i za društveno-političke probleme. No, valja istaknuti da se Sofokle ni tada nije spustio do golog, svakodnevnog života, kako što čini Euripid čije zrelo doba i rad odražavaju teške prilike i posljedice što ih je izazvao Peloponeski rat. I ne samo to.

U njegovo vrijeme, naime, prodiru nove ideje jonskog racionalizma i nova prosvjećenost koja ne samo da je krčila put čovjekovoj moralnoj i religioznoj samostalnosti, već je bila prožeta *sofistikom* u kojoj je središnja figura čovjek, dakle, antropodikeja umjesto teodikeje. U to vrijeme teških borbi između seljaštva i građana, plemstva i pučana, kada propada radikalna demokratija, uistinu se nije moglo sanjati o bogolikim herojima, kao ni o bezgrešnim i svemoćnim božanstvima.

Um, kakav je bio Euripidov, kome su, uz to, bili učitelji filozofi Arhelaj, Anaksagora i sam Sokrat, neizostavno je uočio činjenicu da je samo čovjek uzročnik dobra i zala na ovome svijetu, zbog čega se Euripidova tragedija i odlikuje psihologijom, antropodikejom i realizmom. Za razliku od Eshila i Sofokla u čijim tragedijama caruje teonomija zasnovana na Homerovoj religiji prema kojoj svijetom i životom upravljaju božanstva, Euripidove se tragedije ne bave bogovima i njihovim životom. Njemu doduše u negiranju božanstava prednjače jonski kosmolozi svojim monističkim, uslovno rečeno materijalističkim učenjem o postanju svijeta, jer oni ipak ostaju u krugu mita, ne dosegnuvši logičku apstrakciju u prosuđivanju počela svijeta.

Sve naglašenijem ateizmu pridružuje se, kao što je netom rečeno, sofistika sa svojim novim odgojem i prosvjetiteljstvom koje odbacuje staru, usku i konvencionalnu naobrazbu zasnovanu na autoritetu predaka, bogova i države. Umjesto toga sofisti nude nova saznanja, nove rezultate nauke i filozofijske misli. Sofistika, nastala kao rezultat novog Periklovog, demokratskog

ustrojstva Atine u kojoj cvjetaju trgovina, ekonomika i moreplovstvo, kao i sve grane duhovne kulture, jeste predstavnik kako novog, humanističkog i enciklopedijskog odgoja i obrazovanja, čijim se utemeljiteljem smatrao sofist Hipija, tako i atičkog perioda helenske filosofije. Mada sami nisu bili samostalni i duboki mislioci, sofisti su po čitavoj Heladi širili rezultate što ih je postizavala nauka, ujedno omladinu podučavajući govorništvu i duhovnoj okretnosti u pružanju lakonskog odgovora, u čemu leži loša strana sofistike. Uprkos tome, sofistika je u osnovi pozitivna kako po onome što podučava tako i po onome čemu i čime podučava: po predmetu, metodi i svrsi. Predmet njegova izučavanja jeste čovjek, njegova materijalna i duhovna kultura, dok metoda rada polazi od iskustva i činjeničnog stanja na temelju čega su izvodili zaključke praktične ili teorijske prirode.

Njihov cilj, za razliku od ranije filosofije čija svrha bijaše teorijske prirode, bio je praktične naravi: spoznaja služi da se bolje upozna i uredi ljudski život. Ukratko rečeno, istorijski značaj sofistike sastoji se u predmetu, u načelu subjekta kao izvora filozofijske misli, te u kritičkom, istraživačkom duhu koji stavlja pod sumnju stare religijske, etičke i moralne norme, imajući pred očima u prvom redu stvarnost i samu prirodu, što je vodilo odbacivanju vjere u stare bogove i bogolike heroje. To je ono što smo susreli kod Ksenofana, prvoga sofiste koji razvija kritički i naučni duh tako bitan ne samo u sofistici nego i u razvoju svih mogućih disciplina.

Svojim racionalističkim posmatranjem, posebno svojim antropocentričnim učenjem po kome je, kako je to definirao najugledniji sofist Protagora, čovjek mjerilo svega, sofistika je izvršila ogroman uticaj i na tragediju, naročito na Euripidovu, zbog čega smo se nje i dotakli.

Kao što je kod sofista, tako je i kod Euripida, čiji junaci filosofiraju o etičkim, religijskim, socijalnim i političkim problemima svoga vremena, u središtu pažnje čovjek i njegova sudbina,

pri čemu se sada izbjegavaju stara božanstva klasične Helade koja su za tadašnje stanovništvo bila alfa i omega ljudskog bivstvovanja i djelovanja. Riječju, Euripidovo vrijeme u kojemu vlada dijalektika, kritička refleksija i racionalizam ne priznaje staru etiku i moral, heroje i bogove zbog čega će izgubiti glavu mudrac iz Alopeke.

Sokrat, oličenje teorijske misli i antipod kolektivnog zanosa.

Ono čime je Sokrat najviše uticao na razaranje kolektivne misli i opojnosti, starih tradicija i vjere u stare bogove, jeste njegovo živo nastojanje da pomoću ironije, odnosno induktivno-definicijske metode dođe do pravog, istinskog saznanja, do opštih pojmova, što nije bio samo naučni već i dijalektički cilj Sokratove praktične etike na koju ovaj helenski mislilac primjenjuje pojmovo znanje i time je odvaja od tradicije, a posebno od do tada važećih religijskih normi. Sokrat je svoju etiku, kao nerazdvojno jedinstvo teorijskog znanja i praktičnog djelovanja, štoviše, suprotstavio staroj atinskoj, odnosno helenskoj religiji koja naučavaše da sve – dobro i zlo – dolazi od bogova, čime je ljudska vrlina postala identična ljudskom znanju, odnosno spoznaji. Tako je Sokrat, kako nas izvješćuju Ksenofont i Aristotel⁶⁰, poistovijetio vrlinu sa znanjem. Time je znanje postalo osnovni element morala, jer se po Sokratu na znanju temelji svaka vrlina, a ona se može postići isključivo upornim učenjem: vježbanjem koje doprinosi da čovjek pojedinac izgradi svoju ličnost. Osim toga, Sokrat je za osnovnu bit onoga znanja koje individuu čini moralnom uzimao opšte dobro identično kako pojmu *lijepog* tako i pojmu *korisnog*. Čovjek pak mora da svoju djelatnost usmjeri ka sticanju dobra, što se postiže samousavršavanjem koje dovodi do krajnjeg dobra, to jest do ličnog blaženstva, odnosno sreće.

⁶⁰ Usp. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu* III 9, 3 U 7, 10; Aristotel, *Nikomahova etika* VI 13.

Sokratu je, dakle, najuzvišeniji životni poziv i cilj poniranje u suštinu stvari i odvajanje istinskog saznanja od privida i zablude. To je razlog zašto je i najuzvišenije moralne postupke, kao što je čuvstvo samilosti, požrtvovanja i heroizma izvodio iz dijalektičke metode saznanja, tvrdeći da se i to može postići znanjem. Tako je agonističkom shvatanju koje je Helen ranijih epoha instinktivno primjenjivao oduzeo etičku prirodnost i bespredmetnost.

Sokrat je nedvojbeno precijenio teorijsko znanje i razum kad se radi o moralu, zaboravljajući na čovjekovu volju i osjećanja, što mu je već Aristotel prebacio.

U Sokratovu učenju nažalost nema mjesta inspiraciji i nadahnuću. Razmahivanje osjećanja, čuvstava i krilatih misli štono ih rađahu helenske muze Sokrat nije poznavao niti priznavao. Sa njim izumire kolektivna misao, opojnost, utapanje u zajednicu i njene stare moralne norme i vjerovanja. Sve ovo nestaje sa Sokratom i njegovim vremenom koje je davalo prednost racionalizmu, spoznaji i znanju.

Budući da je i sam Sokrat plod svoga vremena, ne bi bilo pravedno tvrditi da je upravo on svojim učenjem razorio stare običaje i vjeru u helenske bogove. Umjesto toga bilo bi bliže pameći da se zapitamo zašto se baš u njegovo vrijeme razvijaju naučne discipline, odnosno vještine, kao što su matematika, medicina itd. Osim toga, isticanjem znanja i mišljenja Sokrat nije ni mogao težiti rasturanju već kristaliziranju duhovnog i vjerskog života koji se u ranijim epohama mješao s afektima. Dalje, zar trezvenost, samosvijest o vlastitom položaju u odnosu na društvo, jednako kao i etičke norme ne stišavaju strasti i požude koje pomračuju ljudski razum?

Tako ovaj filozof ljudskog življenja – koji je, prema izloženom, u filozofiji gledao etiku, mada je baš on svojim učenjem okončao aristokratsko-agonalnu epohu i njen kolektivni život, emocije i misli, time i život duhovnih bića Helikona – u krajnjem predstavlja napredak i na polju morala i nauke. Njegovim

će putem nastaviti gotovo sve filozofijske škole stare Helade, posebno Platon sa svojom Akademijom i Aristotel sa Likejom.

VIII

Pad poštovanja muza u poklasičnom, racionalističkom periodu

Nomen proprium postaje appellativum. Sažet prikaz razvoja misli u poklasičnom ili tragičkom periodu pokazuje da se kritička misao i osuda starih bogova rađa s Elejcem Ksenofanom koji odbacuje Homerovu i Hesiodovu teogoniju i teologiju. Ovo pročišćavanje starohelenske religije, uz nagovještaj kritičke misli i novoga morala, nastavljaju liričari Simonid, Bakhilid i Pindar da bi svoj vrhunac dostiglo u najčistijem i najuzvišenijem obliku helenskog pjesništva, u tragediji. Prvi veliki helenski tragičar Eshil, sav je, međutim, obuzet teodikejom i kolektivnom mišlju. Kod njega još uvijek nema znakova individualizma ni odbacivanja božanskog aparata i onoga što dolazi od boga, što je još uočljivije kod bogobojažljivoga Sofokla koji, štoviše, naglašava da ništa nije besramno što od bogova dolazi i što oni naređuju. Kod njega se doduše individuacija pojavljuje prilikom portretiranja karakternih crta protagonista, ali izostaje kritički osvrt i osuda starih običaja, naročito stare religije, što je slučaj s Euripidom i Sokratom kod kojih se pojavljuje antropocentrizam, to jest naučavanje da je čovjek mjerilo svega. Ako stvari stoje tako, kako objasniti da se baš kod Eshila i Sofokla, tih istaknutih pobornika Olimpljana, susreće *prvo obezvrjeđivanje* helenskih muza u drevnoj Heladi. To nipodaštavanje ide toliko daleko da muze kod njih gube ličnost, što će reći da više nisu ni bića, a kamoli bogoliki stanovnici Olimpa koji pjevaju Zeusu!

Tako muze kod Eshila, Sofokla i buntovnog Euripida od vlastitog imena dospješe do onoga na što su u dvjema ranijim epohama nadahnjivale pjesnike, dospješe do toga da znače ništa drugo do *pjesma*. Neka nam to posvjedoče sami tragičari!

U Eshilovu djelu *Eumenide* 302, susrećemo *strašnu muzu*, to jest *pjesmu*, dok u Sofoklovim *Trahinjankama* 642, imamo *božansku muzu*, odnosno *pjesmu*. Kako razumjeti ove navode? Nije li riječ o anahronizmu; kako razumjeti da baš božanski pjesnici Eshil i Sofokle ovako obezvrijeđuju Zeusove kćerke uz istovremeno glasno prizivanje cijelog Olimpa, posebno vrhovnog božanstva, Zeusa? Odgovor valja tražiti ne u oblasti religioznosti, već u helenskom poimanju vrhovnog boga Zeusa, poimanju koje stoji pod vidnim uticajem jonskog kosmološkog monizma, i, štoviše, pod sumersko-babilonskim shvatanjem vrhovnog boga En-lila, odnosno Bel-Bela. To nam dobro ilustruje očuvani fragment iz jedne Eshilove izgubljene tragedije:

Fr. 70, *Nauck*.

Zeus je zrak, Zeus je zemlja, nebo,

Zeus je vasiona, sve što je više od vasiona.

„Ako ovome pridružimo ono što Eshil kaže o Zeusu u *Agamemnonu* 1487: ‘Uzročnik i tvorac svega’ i u *Eumenidama* 918, ‘svedržitelj’, onda je očito da su Eshilu kako muze tako i ostali olimpski bogovi samo emanacije, točnije, oličenje njegovih božanskih moći. Ovako gledajući na stvari Eshil, na koga se ugleda Sofokle, nam se pokazuje ne kao rušilac, već kao objedinitelj i učvrstitelj helenske religije, što će reći da u slučaju muza samo učvršćuje autoritet vrhovnoga boga koji nije samo izvor univerzuma, već i roditelj tih mentalnih bića koja su po uvjerenju navedenih tragičara samo atributi i simboli duhovnog života i inspiratorske moći vrhovnog božanstva.

Slično mišljenje susrećemo i u Euripidovoj *Elektri* 717 i Platonovu *Kratilu* 406h. Poslije Platona i njegova učenika Aristotela, u eposi helenizma, vjernog nasljednika teorijskog znanja iz petoga i četvrtoga vijeka drevne Helade, helenizma u kojemu se umjetnost smatra zanatom, dolazi do daljnje degradacije poštovanja muza, o čemu nešto kasnije.

IX

Ostali izvori inspiracije u drevnoj Heladi

Bog kao izvor inspiracije. Sa životom se rađa i smrt. Još dok muze bijahu u kolijevci njih Suđaje nisu odabrale da budu jedini stvaraoci plodova duhovne kulture, posebno pjesništva i poezije. To nam slavni *Homer* izričito kazuje na Femijeva usta:

Od. XXII 347-349.

Ja sam pjevač samouk, *zasadio* u srce meni
Bog je svakakve pjesme, a tebi pjevajući mislim
Bogu da pjevam i zato mi ne želi odrubiti glavu.

Ovdje se, kao što vidimo, bog pojavljuje kao inspirator, nadahnitelj pjesme i pjevanja, a ne muza. Koji je to bog?

U *Od. VIII 487-489*, Odisej kaže:

Tebe Demodoče više od sviju poštujem ljudi:
Il' te je Zeusova kći naučila pjevati Muza,
Ili *Apolon*...

Budući da se kasnije Apolon u čitavoj helenskoj književnosti pojavljuje kao zaštitnik muzike i pjesništva, a, k tome, je i kolovođa muza, vjerovatno se i u prvom slučaju misli na njega.

Vlastiti duh kao izvor duhovnog stvaralaštva. Slavni nam *Homer* pruža još jedan izvor nadahnuća: *vlastiti duh*. Kad Pojsedon na morskoj pučini bijesno navaljuje olujom na Odiseja, tada on:

Od. V 298-299.

Uzdahne bolno i junačkom svome progovori srcu:
„Bjedna li mene, što mi se još dogodit treba...

Iz navedenog je očevidno da se već kod Homera uz muze, kao glavne pokretače duhovne aktivnosti – znanja, pjesme i pjevanja – navodi *Apolon* i *vlastiti duh*. U tome nedvojbeno treba tražiti začetke one postupne degradacije muza kao inspiratora i zaštitnika duhovnog života, posebno muzike i poezije. One, dakle, ni u samome praskozorju helenske duhovnosti ne bijahu apsolutni zastupnici i gospodari onoga što spada u oblast duhovnoga stvaralaštva. To zacjelo neće nikada ni biti.

Zeus kao izvor duhovnog stvaralaštva. Osim invokacije Apolona i vlastitog duha, klasični period kulture drevne Helade u kojemu se učvrstio kult muza kao nadahniteljki onoga što treba opjevati ili iskazati, poznaje i *invokaciju Zeusa*.

Tako Olimpijskog Zeusa zaziva slavni *Pindar* u drugoj *Nemejskoj odi*. Ovo zazivanje vrhovnoga boga biće od presudnog značenja za hrišćanske pjesnike, odnosno za postanje hrišćanske invokacije višnjega boga.

Božanski *Pindar*, se, međutim, za nadahnuće, osim Zeusa, obraća i *vlastitom duhu* što nam svjedoče: *Nem.* 3,26; *Ol.* 2,89 i *Pyth.* 3,61. Zazivanje vlastitoga duha, što smo susreli kod Homera i *Pindara*, imaće takođe velikoga uticaja na invokaciju *Duha Svetoga* u hrišćanskoj poeziji koja i inače u *Pindaru* gledaše pobožnog pjesnika koji, slično hrišćanskim teolozima, naučavaše da postoji samo jedan vrhovni i svemogućí bog, što smo susreli kod *Eshila* i *Sofokla*.

X

Ostali vidovi invokacije u drevnoj Heladi

Božanstva, priroda i prirodne sile u službi invokacije. Mada se ovom raspravom ne želi umanjiti značaj muza kao inspiratora duhovnog stvaralaštva, dakle, čovjekovih pomoćnica u veoma

važnoj oblasti ljudske egzistencije, ipak smo mišljenja da nije za vjerovanje da su one prve božanske sile, odnosno božanstva koja je Helen zazivao da mu budu u pomoći. Da li je, uostalom, drevni Helen mikenskog razdoblja mogao zaobilaziti roditelja, ne samo muza, već i svih bogova i ljudi? Bliže je pameti da to nije ni želio činiti. Osim toga, ljudske nevolje, kao, na primjer, progon, kršenje pravde, zlostavljanje bližnjih, čovjek je zacijelo osjetio na vlastitoj koži prije no dar muza koji zahtijevaše viši stupanj duhovnosti – obrazovanosti i etike. U ime toga je opravdano pretpostaviti da Helen u najranijem stadijumu svoje istorije nije poznavao invokaciju muza, odnosno da su joj, kad je bila u pitanju povreda pravde, rodoskrvnuće, ubojstvo, ratni pohod, očaj i osveta, prethodile invokacije onih božanstava što stajahu iza toga, bilo kao zaštitnici i pomoćnici, bilo kao osvetnici.

Tako se bog Apolon obraća Heliju da mu kaže, kad već svojim zrakama sve vidi, gdje li se to Hermija sakrio sa njegovim govedima. U *Ilijadi* se ne zaziva samo bog Arej, već i priroda: nebo, zemlja i rijeke.

Kad je pak riječ o kršenju pravde i rodoskrvnuću, tu nam kao primjer svekolike invokacije služi besmrtni *Eshil* kod kojega je, naimе, Zeus prvi i posljednji sudac koji osuđuje nepravdu, a nagrađuje pravdu. Tako u *Hiketidama* Danajeve kćerke, gonjene od Egip-tovih sinova koji ih traže za žene, dolaze u Arg i mole za zaštitu:

Hiket. 1-3.

Pogledaj, Dive, zaštitniče slabih,
na naš buljuk što doplovi morem
sa peskulje, – od Nilova ušća!

Kazavši zašto su došle u Arg nastavljaju:

Hiket. 24-37.

Grade, zemljo, i vi vrela bistra,

I vi *višnji* i vi *donji bozi*,
u čijoj je ruci kazna teška,
i ti treći, *Dive spasitelju*,
dom što čuvaš dušama pobožnim...
Egiplove obesne sinove
S lađom brzom gurnite u more...
Nek ih vihor i bura pomamna,
grom i munja i vetrina s kišom,
i bes mora srećnu i unište.

Ovdje se, kao što vidimo, u nevolji zazivaju svi bogovi, priroda i elementarne sile prirode koje treba da kazne objest nasilnih Egiplova sinova.

Zeus se, međutim, u pomoć zaziva i na *morskoj pučini* (st. 41-42). On je i moćni *čuvar prirode* (st. 89). Osim toga, kod Eshila susrećemo i invokaciju *sunčanih zraka* i *Hermesa* (st. 218, 219, 225). Zazivanjem prirodnih sila posebno se ističe Eshilova tragedija *Okovani Prometej*. Prometej, taj iskonski pomagač ljudskoga roda, prikovan za Kavkaz, jer je protiv Zeusove volje pomagao ljudskome rodu, obraća se čitavoj prirodi da bude svjedok njegovih muka:

Ok. Prom. 88-92.

Božanstven zračē, vetrovi brzokrili,
vi, rečna vrela, i ti, morskih talasa
bezbrotan osmjēče, o zemljo svemajko,
vas zovem ja, i sunčev krug što vidi sve:
sad vidite šta patim bog od bogova⁶¹!

Treba, međutim, naglasiti da kod Eshila zazivanje prirode i prirodnih sila ima religiozni smisao i značenje. Kod njega prirodne sile, naime, imaju atribute božanstva, pa se ovo zazivanje

⁶¹ Usp. Eshil, *Tragedije* 5-6, 164.

mora istovremeno shvatiti i kao molitva i kao svjedočanstvo Prometejeve patnje.

Kod Sofokla su, međutim, prirodne sile i djelovi prirode antropomorfizirani, a lica ih, poput Ajanta, zazivaju radi suosjećanja. Tako se Ajant u očajanju obraća:

Aj. 412-422.

ἰώ

πόροι ἀλίρροθοι

πάραλά τ' ἄντρα καὶ νέμος ἐπάκτιον,

πολὸν πολὸν με δαρὸν τε δῆ

κατειχετ' ἀμφὶ Τροίαν χρόνον ἀλλ' οὐκέτι μ', οὐκ

ἔτ' ἀμπνοάς ἔχοντα- τουτό τις φρονῶν ἴστω.

ὦ Σκαμάνδριοι

γείτονες ροαί,

εὐφρονες Ἀργεῖοις,

οὐκέτ' ἄνδρα μὴ

τόνδ' ἴδητ', ἔπος⁶².

On se, osim toga, obraća i svjetlosti, zemlji i njenim izvorima da bi se oprostio s njima:

⁶² Cf. *Soph. Aj.* 38. Prevod stihova:

Avaj,

Bučne staze morskijeh pučina,

Morske spilje, lugovi primorski,

Gdje dugo, predugo sasvim

Okolo Troje provedoh vrijeme, al' još me

Zaista neće zadugo biti:

To svak razborit nek zna!

O susjedi, Skamandra vali,

Tako Argejcim mili,

Necete Ajanta gledati više...

Aj. 856-865.

σὲ δ' ὃ φαεννῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας,
καὶ τὸν διαφορετὴν Ἑλῶν προσενέπω,
πανύστατον δὴ κοῦποτ' αὔθις ὕστερον,
ὃ φέγγος, ὃ γῆς ἱερὸν οἰκειάς πέδον
Σαλαμίνος, ὃ πατρῶον ἐστίας βάθρον
κλειναί τ' Ἀθῆναι καὶ τὸ συντροφον γένος
κρηναί τε ποταμοὶ θ' οἶδε, καὶ τὰ Τρωϊκὰ
πεδία προσανδῶ, χαίρειτ' ὃ τροφῆς ἐμοί'
τονθ' ὑμῖν Αἴας τοῦπος ὕστατον θροεῖ,
τὰ δ' ἄλλ' ἐν Αἶδον τοῖς κάτω μνήσομαι⁶³.

Na ove veličanstvene prizore iz Eshila i Sofokla nadovezaće se helenistički, rimski i hrišćanski pjesnici. Veličanstvenu scenu pruža nam **Bion**, bukolski pjesnik iz drugoga vijeka prije nove ere. Tako je priroda u njegovoj *Tužbalici za Adonism* podjeljena na horove koji svojim miloglasjem ispunjuju prirodni ambijent oko samoga pjesnika:

St. 30-37.

*Κύπριδι μὲν καλὸν εἶδος, ὅτε ζώεσκεν Ἄδωνις'
κάθθανε δ' ἄμορφὰ σὺν Ἀδώνιδι. 'τὰν Κνπριν αἰαί'*

⁶³ Cf. *Soph.* Aj. 70-72. Prevod stihova:

Tebe, o žarka svjetlosti ovoga blještavog dana,

I uzdodržu Helija prizivam

Posljednji put i nikad, nikada više.

O svjetlo! O sveto tlo rođene domaje

Salamine! O ognjište mojih predaka sjelo!

Slavni Atenjani s kojim odrastoh!

Vama izvori rječni, ravnice

Trojské, vama ja zborim, zbogom slavonoše moje!

Po posljednji put Ajant vam zbori.

Jer odsad on će u Hadu s mrtvima zborit.

ὄρεα πάντα λέγοντι, καὶ αἱ δρύες ἄϊ τὸν Ἄδωνιν.⁶⁴
καὶ ποταμοὶ κλαίοντι τὰ πένθεα τὰς Ἀφροδίτας,
καὶ παγαὶ τὸν Ἄδωνιν ἐν ὄρεσι δακρῶντι,
ἄνθεα δ' ἐξ ὄδωννας ἐρῶθαινεταὶ ἅ δὲ Κυθήρα
πάντας ἀνὰ κναμῶς, ἀνὰ πᾶν νάπος οἰκτρὸν ἀείδει
'αἰαὶ τὰν Κνθέρειαν, ἀπόλετο καλὸς Ἄδωνις'⁶⁴.

Nešto slično susrešćemo kod rimskog maniriste i pomodara Statija iz prvoga vijeka nove ere.

.....

Istražujući *pjesnički kult muza* u klasično i poklasično ili tra-gičko doba helenske kulture došli smo do zaključka da se on razvio u mitsko-herojskoj eposi u kojoj carevahu kolektivna mi-sao i opojnost, ratnički ideali i vjera u višnje bogove. Ovaj kult koji se stao jasnije ocrtavati u Homerovoj *Odiseji* unapređuje Hesiod u svojoj *Teogoniji* za kojim slijede veliki liričari, među kojima se u tom smislu isticahu Simonid, Arhiloh, Bakhilid i Pindar. Potkraj aristokratsko-agonalne epohe rada se kritička misao čiji se začetak nalazi u lirskoj poeziji. Ksenofanova kriti-ka stare herojske priče i mitova sve se više produbljuje i više ni-kada neće zašutjeti.

⁶⁴ Cf. *Bucolic poets* 388. Prevod stihova:

Kiprida lijepa bijaše, Adonis dokle življaše,
A kad Adonis nesta i njena ljepota presta!
Sad tugu za Kipridom sve gore tuže,
Bol za Adonisom lugovi s njima družu;
Rijeke oplakuju stradanja Afrodite,
Izvori gorski Adonisa suzama kite;
Cvijeće rumeno posta od bola,
Iznad obronka svakog Kitere i dola
Bol se za Kiterkom vije, živ nam Adonis nije.

Čišćenjem vjere od suviše ljudskih primjesa krenuće i helen-ski tragičari Eshil, Sofokle i naročito Euripid kod koga se individuacija, začeta kod pomenutih književnih stvaralaca penje do neslućenih visina. Euripid je pravi pobornik racionalizma i teorijske misli u petom vijeku čije su oličenje sofisti i Sokrat. Muze kod tragičara dopijevaju od vlastitog imena do običnog apelativa, do oznake za *pjesmu*, što je i prirodno jer inspiracija i racionalizam ne idu skupa.

Osim muza, epoha klasične i poklasične kulture drevne Helade poznaje i druge medije kao nadahnitelje duhovnog stvaralaštva: boga Apolona, vlastiti duh, i, kod Pindara, Zeusa koji, kao i muze, mogahu nadahnuti pjesnika da opjeva ono što želi, iz čega proizlazi da muze baš nikada ne bijahu jedini nadahnitelji duhovnog stvaralaštva. Ako se, k tome, zna da je Helen u drugim životnim prilikama zazivao odgovarajuće bogove nedodirljivog Olimpa, onda nam se invokacija muza pokazuje kao jedna od brojnih invokacija što ih je Helen klasičnog perioda stvorio. Što su uprkos tome produžile svoj vijek ne samo u helenističkoj i rimskoj već i u hrišćanskoj eposi treba da zahvale oblasti koju im Heleni povjeriše, kao i svojemu, više duhovnom no materijalnom bitku.

Aristofan, neuspjeli pobornik klasičnog duha. Prije no što počnemo istraživanje sudbine kulta muza u helenističkoj eposi spomenut nam je Atenjanina Aristofana, toga neuspjelog pobornika klasične starine čiji se žal za starim dobrim vremenima praćen šibanjem moderne prosvjećenosti osjeća gotovo u svakoj njegovoj komediji, od kojih se u ovom pogledu posebno ističu *Oblakinje* u kojima udara na Sokrata i njegovo učenje, potom *Ptice* u kojima šiba političke, društvene i vjerske novotarije, i *Žabe* u kojima se obara na novu, Euripidovu tragediju. Umjesto ideala što mu ih je nametalo njegovo vrijeme Aristofan želi staru, umjerenu demokraciju, kolektivni duh koji je spasio Atinu, odnosno Heladu od Persije, kao i stare običaje.

Aristofan je, međutim, koliko god bio uvjeren da se izdigao iznad svoga vremena, takođe bio dijete svoga vremena, jer niko niti prije niti poslije njega nije onako plastično karikirao stara helen-ska božanstva, praveći od njih najobičnije budale i lakrdijaše, što nam najbolje posvjedočuju pojedini pasusi iz *Žaba* i *Ptica*.

Upravo je on s poraznom porugom starih božanstava najviše išao naruku prosvjećenosti svoga vremena koja se nastojala prilagoditi uslovima nove stvarnosti.

DIO TREĆI

HELENISTIČKI PERIOD

XI

Helenistička kultura

Postanak i osnovne karakteristike helenističke kulture. Korjene aleksandrijske, odnosno helenističke kulture treba tražiti u osvajanjima makedonskog vladara Filipa Drugog i posebno njegova sina Aleksandra Velikog čijim se pobjedonosnim ulaskom u drevnu Heladu (338) gasi istorijski simbol drevnih Helena, to jest demokracija. Sa helenskom demokracijom, međutim, iščezava i onaj nepokolebljivi i nesalomljivi duh i ona uzvišena kolektivna osjećanja slobodarske i superiorne kulture helenskih plemena koji nikada u svojoj istoriji nisu marili za hegemoniju niti su ovu upoznali.

Iako su živjeli u zatvorenim gradovima-državama Heleni su ipak dobro znali da su svojom kulturom, svojim specifičnim načinom življenja u tim polisima u kojima su sve duševne i tjelesne vrline dolazile do punog izražaja, bili iznad ostalih naroda koje nazivahu barbarima upravo zbog razlike u načinu mišljenja i javnog djelovanja, tako da se *bar-bar-os* mora shvatiti kao nerazumljiv ne samo govorom nego i načinom života.

U ime toga Mislilac iz Stagire nije dozvoljavao ma kakvu simbiozu Helena i stranaca, protiv čega ustaje njegov učenik Aleksandar Veliki, mada je bio u rodbinskim odnosima s Heladom čiju duhovnu baštinu ne samo da preuzima već je, kao i njen jezik, po zauzeću tada skoro svih poznatih država na Bliskom istoku, širi sve do granica Porove Indije.

Širenje helenske kulture i njenog jezika nastaviće i Aleksandrovi nasljednici, dijadosi, vladari iz dinastije Ptolemajevića,

Seleukovića i Antigonovića koji joj dosljedno osiguravahu plodno tlo u svojim kraljevinama van klasične Helade koja prema tim državama izgledaše kao patuljak prema divu. To je razlog zašto su one duhu Helena poklasične Helade ličile na čudovišta u koja je trebalo unijeti nešto od sloge, kolektivnog duha i panharmonije, a naročito kulturne, umjetničke i idejne sadržaje univerzalnog karaktera, što Helada pri koncu četvrtoga vijeka stare ere nije mogla učiniti, jer za tako nešto nije imala, ni snage, ni sposobnosti, ni htjenja.

Ranije smo, naime, istakli, da se već u Sofoklovim tragedijama, u prikazivanju karaktera osjeća prosto uživanje u anatomskom prikazivanju pojedinih karakternih crta, što će reći, da se već kod smjernog Sofokla osjeća iščezavanje mitopeje koja iđaše za kolektivnim, za opštim. Time se dospijeva do pojave teorijskog posmatranja, odnosno do teorijskog svijeta kojemu je više stalo do naučnog saznanja nego do uzvišenih i opštevažećih umjetničkih i idejnih sadržaja.

Nasuprot Sofoklu koji, iako kroz obrise pojedinačnih crta, ipak prikazuje cjelovite karaktere, njegov nasljednik Euripid donosi uglavnom markantne crte karaktera protagonista. Teorijsko znanje, kao što je višestruko istaknuto, našlo je pravo tlo u naučavanjima sofista i Sokrata.

Odnos prema umjetničkom stvaralaštvu. Uprkos iznesenom, umjetnički je duh i na samome sutonu helenske kulture, u vrijeme njene samostalnosti, provijavao i kod najvatrenijih pristalica racionalizma. Tako nam Sokrat priča kako je u tamnici osjetio kako ga glas savjesti podstiče da se bavi muzikom, dok već kod Ksenofonta susrećemo nepobitne elemente estetike kojoj će čvrste temelje postaviti filosof Aristotel. Suprotno tome, tražiti umjetničko nadahnuće u helenističkoj, a naročito u aleksandrijskoj kulturi skoro je uzaludan posao, jer se propašću i rasturanjem slobode i demokratije antičke Helade gasi vječiti mit,

metafizička stremljenja, umjetničke grane i umjetnički duh. U aleksandrijskoj kulturi, naime, caruje hladni um koji nastoji da svugdje vidi sklad, red, klasifikaciju i determinizam, riječju, sve ono što je antipod uzbudljivosti i opojnosti, krilatim mislima i osjećanjima. Posljednje je po shvatanju aleksandrijske epohe, da- pače i štetno, jer se vjerovalo da su za ljudski život jedino neop- hodni nauka i naučni rad, naučni metod. Aleksandrijska kultura je ta koja je svim svojim bićem težila ovozemaljskoj, čulnoj sre- či koja se po njenom uvjerenju može dostići isključivo vještinom i stečenim znanjem. Tu metafizika i dublje umjetničko nadahnu- će, vječni ideali ljepote i humanosti nisu našli plodno tlo te se ta- kva kultura gotovo po nužnosti morala raspasti.

Što reći o poetskom stvaralaštvu pjesnika koji pišu po heleni- stičkim centrima, kao što su Antiohija, Pergam, Rodos, a poseb- no Aleksandrija; koja je njihova polazna točka u poetici; ko uzor, a što uzor pisanja; u kojoj je razini helenistička, odnosno aleksandrijska poezija u odnosu na poeziju drevne Helade u ko- joj je sav duhovni život stajao u znaku muza?

Ono što su pisac i pjesnik u helenističkom periodu bili dužni da stalno drže na pameti bijahu čitaoci za koje pišu i prilike u kojima pišu. Pjesnici, naime, u novonastalim prijestolnicama, posebno u Aleksandriji, pišu za šaroliku publiku, pri tome ne bivajući oslobo- đeni brige za nasušni hljeb. Pjesnik je *tehnites*, zanatlija koji živi od pisanja, samim time oviseći od ukusa nekog nadobudnog do- bročinitelja ili se pak morao priklanяти ukusu pojedinih struja či- talaca svoga vremena. Zato nije čudo što helenistička, konkretno aleksandrijska književnost, odiše kabinetom, kabinetskom učeno- šću, izgubivši temelj prave književnosti: prirodni i trenutačni pod- sticaj, jer pjesnik piše za učene i obrazovane ljude koje u aleksan- drijskoj epohi sačinjavahu bibliotekari, kolekcionari i redaktori.

Osim toga, treba se podsjetiti da je književnost klasične Helade iznjedrila gotovo sve literarne rodove tako da je književnicima helenističke epohe, na stranu što nisu mogli pisati po nadahnuću

već po ukusu, ostalo imitiranje i proučavanje književne zaostavštine demokratske Helade, ili, u najboljem slučaju, budući da nisu odveć marili za velika književna djela, pisanje himni, epistola, horskih i erotičkih elegija; zatim, mima, epigrama, epilija i bukolskih idila. To je dobrim dijelom uslovalo minuciozno anatomiranje i *technopaignia*, hoću reći, pjesničke igrarije čiji su najveći predstavnici pjesnici Simija, Teokrit i drugi. Njih će u rimskoj književnosti nasljedovati Porfirije Optatijan (koji stvara u vrijeme Konstantina Velikoga) toliko značajan u traženju hrišćanske invokacije kao zamjene za invokaciju antičkih, paganskih muza!

Pjesnici aleksandrijske epohe naprosto traže nepoetske teme kako bi na njima iskazali svoju erudiciju i artistsčku, zanatsku vještinu, dovitljivost i umješnost. Zato se ova poezija i može nazvati didaktičnom kojoj u rimskoj književnosti teže Vergilije, djelom *Georgica (Poljodjelstvo)* i Lukretije, djelom *De rerum natura (Priroda)*.

Ako stvari stoje tako onda se umjesno zapitati što će *musae inspiratrices docto poetael*? One su potrebne ne *docto* već *divino poetae*, odnosno, ne učenom, nego božanskom pjesniku koji se u svojem nadahnuću združuje s božanstvom i božanskim, što je mogao postići darom Zeusovih i Mnemosininih kćerki koje u klasičnoj Heladi tako nesputano igrahu oko kristalnog izvora Hipokrene. Njima se, međutim, već u helenističkoj, odnosno aleksandrijskoj učenoj književnosti – poeziji i epu – uvelike nazire početak kraja, što će reći daleko prije dolaska hebrejskog Mesije u Rimsku imperiju.

Mada je u helenističkoj, odnosno u aleksandrijskoj književnosti vladala učena i imitatorska klima, ne bi trebalo zaboraviti da je i u toj književnosti bilo velikih talenata koji u dobroj mjeri osluškivahu vlastitu muzu. To je razlog zašto se muze u helenizmu susreću baš kod nekoliko velikih aleksandrijskih pjesnika koji su ih povremeno izvodili iz *kaveza muza*, to jest iz *Museja* kamo su ih strpali Ptolemajevići.

Uprkos rečenom, mora se konstatovati da su i ti pjesnici muze stjerali u stroge kalupe: u elegantni heksametar i minuciozni elegijski distih kojima su zaodjenuti navedeni književni rodovi, odnosno oblici.

Helenistički pjesnici i helenske muze. Prije prikaza odnosa helenističkih pjesnika prema helenskim muzama potrebno je ukazati na simptomatičnu pojavu u helenističkoj, koja će se javljati i u hrišćanskoj književnosti: što god je, naime, pjesnik obdareniji i plodniji to manje odbacuje muze kao simbol duhovnog stvaralaštva.

Kalimah, najveći pjesnik aleksandrijske epohe, u proemiju svoga djela *Aetia (Uzroci)* kazuje kako su ga usnulog muze našle u Kireni i odatle prenijele na svoje brdo Helikon i naučile ga tajnama mitskoga svijeta. Potom se obara na Telhinjane, vjerovatno na stanovnike Krete, odnosno Rodosa ili Kipra, grdeći ih da nisu prijatelji muza pa stoga i ne razumiju njegovu poeziju. U ovome nam djelu ujedno pruža i najstariji *dijalog s muzama*, što će kasnije preuzeti *poeta lascivus* Ovidije u *Fastima* I 5. Dodajmo da se u istom djelu muze spominju preko deset puta. Kalimah u *Jambima* XIII 203, muzama i Apolonu izliva žrtvu za pjesmu, a ne zaobilazi ih ni u *Himni Delosu* 5-7.

U muze vjeruje i bukolski pjesnik **Teokrit**, rodom iz Sirakuze (treći vijek prije n. e.) zazivajući ih u prvoj i drugoj *Idili* da mu daje snagu kako bi opjevao ono što je naumio. Suprotno tome, one mu u prvoj *Idili* 127, služe kao duhovna vježba. **Dioskorid**, posljednji od velikih helenističkih pjesnika, takođe vjeruje u njihovu moć. *Anthologia Palatino* XI 195, donosi ovaj Dioskoridov stih:

Djela heroja predajte vatri! Koga ne štiju Muze
Njemu je miliji ševin, nego li labudov poj.

XII

Ostali izvori inspiracije

Zeus kao inspirator duhovnog stvaralaštva. Mada veliki helenistički pjesnici vjeruju u muze, ipak se ni oni ne osjećaju praviim slugama ovih mentalnih bića. Tako se epski pjesnik Arat (305-204) rodnom iz Sola u Kilikiji, u svojem čuvenom astronomskom spjevu *Phaenomena (Pojave)* koji broji 1154 stiha, obraća Zeusu da ga nadahne kako bi mogao opjevati zvjezdani svod:

Phaen. 1-5.

*Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἔωμεν
ἄρρητον ἔμεσαι δὲ Διὸς πάσαι μὲν ἀγνυαί,
πάσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα
καὶ λιμένες πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες,
τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισιν⁶⁵.*

Zeusa zaziva i bukolski pjesnik Teokrit, rodnom iz Sirakuze. U 17, *Idili*, to jest u panegiriku caru Ptolemaju, kaže:

Id. 17, 1-4.

*Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα, καὶ ἐς Δία λήγεται Μοῖσαι,
ἀθανάτων τὸν ἄριστον ἐπὶν αἴρωμεν αἰοδαῖς
ἀνδρῶν δ' αὖ Πτολεμαῖος ἐνὶ πρώτοισι λεγέσθω*

⁶⁵ Cf. Arat. 206. Na Arata će se ugledati i Vergilije u Buc. III

60. Prevod stihova:

Počnimo s Zeusom koga smrtnici vječno zazivaju,

Trgovi puni su njegova imena dična,

Skupštine ljudske sve, kao i more,

Luke; posvema svi mu se molimo.

Naravno to je, jer mi smo mu rod...

καὶ πώματος καὶ μέσσοις ὄ γὰρ προφερέστατος
ἀνδρῶν⁶⁶

Zašto Teokrit muzama pretpostavlja Zeusa reći će nam sâm:

Id. 16, 1-4.

Αἰεὶ τοῦτο Διὸς κόουραις μέλει, αἰέν ἀοιδοίς,
ὕμνεῖν ἀθανάτων, ὕμνειν ἀγαθῶν κλέα ἀνδρῶν.
Μοῦσαι μὲν θεαὶ ἐντί, θεοῦς θεαὶ ἀεῖδοντι ἄ
ἄμμες δὲ βροτοὶ οἶδε, βροτοῦς βροτοὶ ἀεῖδωμεν⁶⁷.

Iz rečenog bi slijedilo da su i muze svojevrсни olimpski pjesnici koji se brinu o božanskoj slavi, dok slavna djela ljudi prepustaju ovozemaljskim pjesnicima. Sljedstveno tome, one su, slično zemaljskim pjesnicima, podložne vrhovnom božanstvu od kojega i treba tražiti inspiraciju, odnosno zazivati ga. Ovakav način razmišljanja o inspiratorskoj ulozi muza i vrhovnog božanstva veoma je značajan za pravilno poimanje muza kao inspiratora kod rimskih pjesnika Augustova perioda, kao što su Vergilije, Horatije i Ovidije, koji, kao što ćemo vidjeti, u muzama gledaju posrednike između vrhovnog božanstva, to jest Jupitera kao glavnog izvora inspiracije, i ovozemaljskih pjesnika.

⁶⁶ Cf. *Bucolic poets* 210. Prevod stihova:

S Zeusom počnimo Muze, s njime završimo,
Jer njega najboljeg međ' višnjim slaviti pjesmom želim;
Od ljudi pak Ptolemaju prvom i posljednjem
Zboriću ja, jer je od svih najuzvišeni. . .

⁶⁷ Cf. *Bucolic poets* 198. Prevod stihova:

Na duši kćerima Zeusa, k'o i pjesnicim, leži da stalno se
Bogovi, k'o i junačna, odličnih ljudi, proslavljaju djela,
Muze su božanskog soja i buduć' takve božanstva opjevaju,
Mi pak smo smrtnici pa ćemo o smrtnom pjevat.

Ovakav odnos prema muzama uticao je da se, kao što je rečeno, muze kod Teokrita pojavljuju kao duhovna vježba: *Id. I. I 127*: „Kazujte Muze, deder kazujte, bukolske pjesme!“

Zazivanje vlastitog duha. Helenistički pjesnici ne poznaju samo invokaciju Zeusa već i invokaciju vlastitog duha i Homera. Tako zazivanje vlastitog duha susrećemo kod *Kalimaha*:

Himn. Del. 1-2.

*Τὴν ἰερεῖν, ὃ θομέ, τίνα χρόνον ἢ πότ' αἰεῖσις
Δῆλον, Απόλλωνος κονροτρόφον; ἢ μὲν ἅπασαι⁶⁸.*

Invokacija Homera. Homera u helenističkoj književnosti prvi zaziva elegičar Fileta (340-285) rodnom otoka Koja. Zaziva ga i slavni *Kalimah* u sedmom epigramu:

Epigr. 7.

*Τοῦ Σαμίον πόνοσ εἰμί δόμω ποτὲ θεῖον αἰοῖδὸν
δεξαμένον, κλείω δ' Εὐχροντον, ὅσσ' ἔπαθεν,
καὶ ζανθὴν Ἰόλειαν, Ὀμήρειον δὲ καλεῦμαι
γράμμα: Κρεωφνλω, Ζεῦ φίλε, τοῦτο μέγα⁶⁹.*

U helenističkoj se, dakle, kulturi koja duhovno stvaralaštvo, pa prema tome i poeziju, ne smatra darom nadahnuća već zana-
tom od čije usavršenosti zavisi umjetnički kvalitet pjesme, ipak

⁶⁸ Cf. *Call. Hymn. 84*. Prevod stihova:

Kol'ko ćeš i kad ćeš, o duše, opjevat
Del sveti, koji othrani streljača Apolona...

⁶⁹ Cf. *Call. Epigr. 142*. Prevod stihova:

Djelo sam Samljanina što jednom božanskog pjevača
U kuću primi; opjevam Euritove patnje
I ridokosog Jolaja; Homerovo zazivam pero,
Dragi Zeuse, ovo je za Kreofila velika stvar.

poštuju helenske muze. U njih, kao u inspiratore duhovnog života, posebno muzike i poezije, naročito vjeruju veliki pjesnici Kalimah, Teokrit i Dioskorid. Ni oni se, međutim, ne osjećaju sasvim ovisnim o muzama što se najbolje vidi iz toga što se za nadahnuće ne obraćaju samo muzama nego i Zeusu, vlastitom duhu, pa čak i smrtnom čovjeku, za njih besmrtnom Homeru.

Iz izloženog proističe da se proces dekadencije pjesničkog kulta muza, započet početkom petoga vijeka u klasičnoj Heladi, nastavlja u helenističkoj, artificijelnoj, da bi u rimskoj rustikalnoj kulturi doživio svoj vrhunac u antičkom svijetu.

DIO ČETVRTI

RIMSKI PERIOD

XIII

Rimska kultura

Osnovne karakteristike rimske duhovne kulture. Rim je skoro od samog početka svoga historijskog bića prenamagao urođeni mu politički instinkt i sirovi nagon za opstankom, što je historijski bilo i opravdano u vrijeme etrurske dominacije u sedmom i šestom vijeku prije nove ere. Dok je instinkt za samoodržanjem imao opravdanja u vrijeme oslobađanja od dominacije i čestih pritisaka Etruraca, Kelta i donekle Gala, dotle uistinu nije lako naći opravdan razlog zašto su ti Rimljani, oslobodivši se od neprijatelja, oba navedena nagona, kao i nagon za osvajanjem podigli na pijedestal svetinje, time dotjeravši do krajnje vulgarizacije na polju kulture, dovodeći je gotovo do apsurdna.

Tako vidimo da se obrazovani Rimljanin petoga, četvrtoga i trećega vijeka prvenstveno zanima za praktične strane života, za govorništvo, historiografiju i pravo, pritom se zabavljajući sirovom farsom, satirom i feskeninima. Zato nas ne treba čuditi što je prvi spomenik rimske kulture pravne naravi, to jest *Leges duodecim tabularum* (*Zakoni dvanaest ploča*) nastao polovinom petoga vijeka na temelju rimskog običajnog prava začetog još u doba sedam rimskih kraljeva. Ovaj je *Zakonik*, štoviše, dugo vjekova bio glavni školski udžbenik u drevnom Rimu o kojemu su vodili brigu pontifeksi iz aristokratskih gensova.

Tek se, oko tri stotine godina prije nove ere, u radu prvog književnog stvaraoca Apija Klaudija, besjednika i političara, konkretno u njegovoj zbirci sentencija, u pogledu stilizacije osjeća umjetnički duh, ali je, međutim, i ovaj državnik sav utonuo u rimski praktični mentalitet, to jest u savremenu politiku, praktičnu etiku i pravo.

Dokle je Rim ogrezao u svakodnevnu politiku i osvajanja vidi se i po tome što njegova sredina nije iznjedrila ni jednog značajnijeg pjesnika. Tako većina velikana rimske književnosti nisu porijeklom iz Rima nego Italici keltskog, ilirskog, helenskog ili nekog drugog porijekla te je i to jedan od razloga zašto Rimljani u svojem jeziku, imajući pojmove *ius* i *lex*, *dux* i *rex*, nemaju termin *pjesnik*, te se služe, bilo starohelenskim terminom *poietēs*, bilo keltskom riječju *vates* koja bi se mogla prevesti kao *prorok*. Osvajačke rimske legije tek 273. godine, kada pada rat s Pirom, dolaze u neposredan dodir s helenskom kulturom i tek tada rimska soldateska shvata da postoji i druga, uzvišenija strana života: rustični Latij upoznaje se s darom helenskih muza, s helenskom umjetnošću, konkretno s kiparstvom i slikarstvom.

Rimski osvajači, s opljačkanim umjetničkim djelima što iz nošahu gradom Rimom i pokazivahu u trijumfu, u Rim su doveli i helenskog (?) roba Livija Andronika koji oko 240, u saturnskom stihu sa helenskog prevodi Homerovu *Odiseju* (*Odisiyu*) piše tragedije, komedije i, kako se čini, sastavlja jednu kultnu pjesmu⁷⁰. Ovim smo došli do pitanja u kakvom su odnosu počeci rimske književnosti prema helenističkoj, odnosno aleksandrijskoj književnoj baštini u kojoj se, uprkos časnim izuzecima, stala naglo gasiti vjera u helenske muze kao inspiratore duhovnog stvaralaštva, posebno umjetnosti i lijepog? U odgovoru na ovo pitanje nužno je istaći da je Livije Andronik, porijeklom iz helenističkog Tarenta, dakle, stranac, utemeljitelj rimske umjetničke književnosti. U vrijeme književnog djelovanja Livija Andronika helenistička je kultura već posjedovala dobre temelje pa helenistički umjetnici i pjesnici, slično starohelenskim sofistima i rapsodima, putuju po raznim krajevima, držeći poetske večeri, predavanja, recitale itd⁷¹.

⁷⁰ Usp. M. Budimir, M. Flašar, *Pregled rimske književnosti*, Beograd 1963. 12-124.

⁷¹ Cf. Rostowtzeff, *Hellenistische Welt* 863-872.

Tako ti stručnjaci, filosofi, umjetnici i pjesnici oko dvijestote godine prije nove ere dolaze u Rim, novu prijestolnicu Mediterana. Sami helenistički književnici, na čelu s Livijem Andronikom u rimsku književnost unose postojeću književnu tehniku, stil, metriku i književne vrste, kako one naslijeđene iz Helade u vrijeme njene samostalnosti tako i novostvorene u vrijeme prvih sto godina helenizma. Opravdano je što prvi rimski pjesnici prihvataju stil, metriku, književne vrste, kao i duh i tematiku helenističke književnosti, jer, oni, osim tehničke vještine nisu imali izgrađen književni jezik i stilove što je bio slučaj sa klasičnom helenskom i helenističkom književnošću.

Mada se prvi rimski pjesnici umnogome ugledaju na helenističku književnost, ipak se kod prvih predstavnika, to jest Najvija, Enija i Plauta osjeća težnja da se krene vlastitim, rimskim putem, da se oslanjaju na svoju narodnu književnost i tradicije. Tome je doprinijelo i osjećanje političke moći i ekonomskog napretka, a naročito rimski konzervativni mentalitet koji je i samoga Livija nagnao da helenska božanstva u *Odiseji* zamjeni italiskim, a helenski elegantni heksametar grubim italiskim saturnskim stihom.

Isticanjem rimskoga duha i ruha nastavio je i **Gnaj Najvije** sastavljajući ep o prvom punskom ratu i tragedije u kojima je obrađivao prilike iz rimskog, odnosno italskog života. Tim će putem udariti Enije i Plaut te rimske veličine kao što su Vergilije, Ovidije, Horatije, Lukretije i drugi, od kojih Vergilije i Horatije aktivno učestvuju u poznatoj Augustovoj reformaciji starorimske pobožnosti, starih kultova i redova, kao što je red Salijevaca i Arvalske braće, o čemu kasnije.

Usprkos ovim gorostasima rimske i svjetske književnosti, svako trezven u Rimu uviđaše na čemu se zapravo zasnivao ekonomski prosperitet i kultura, time i njena grana, književno stvaralaštvo. To bijahu mač, vojska i osvajanja s čime nikada nije išla pod ruku originalna visoka kultura, posebno umjetnosti, kao

što su muzika, slikarstvo i izvorna poezija. Osim toga, da li kopist, počesto i plagijator, može iskreno cijeniti veliku kulturnu zaostavštinu i nasljeđe porobljenog? Zar Katon Stariji nije iz Rima protjerao atinske filozofe?! Marko Tulije Kikeron, koji je danonoćno pretakao na latinski helensku kulturnu baštinu, nije našao za sramno što te Helene naziva *Graeculi*, *Grčići* koji mu prirediše toliko glavobolje svojom nadmoćnom i originalnom re-torskom i filozofijskom terminologijom!

Valja doduše primijetiti da Kikeron pod *Graeculi* prvenstveno misli na one Grke koji svojim nedoličnim životom u Rimu obezvrijedivahu ugled svoga naroda.

Konzervativni i osioni rimski mentalitet, udružen sa sirovom gordošću, svakako je jedan od najznačajnijih uzroka odbacivanja helenskih muza koje se iz Aleksandrove nekropole preseliše u vječni Rim u kojemu od prvih dana njegove kulture, točnije, rimske književnosti nisu našle plodno tlo za svoju misiju, o čijoj nam je sudbini čuti od rimskih pjesnika.

XIV

Helenske muze i prvi predstavnici rimske književnosti

Najstariji rimski književnik **Livije Andronik** (280–201) kao što smo ranije istakli, na latinski je preveo *Odiseju* u kojoj, povinujući se konzervativnom mentalitetu rimske aristokracije kojoj je služio i za koju je pisao, helenska božanstva, time i muze, zamjenjuje staroitaljskim božanstvima služeći se arhaičnim izrazima.

Prvi stih latinizirane *Odiseje* glasi:

Virum mihi, Camena, insece versutum.

Helensku muzu, rimska književnost, dakle, ni u koljevci nije htjela primiti za svoju dadilju. Umjesto nje odlučila se za svoju

gotovo besplodnu *Camenu*, mada su i *Camenae*⁷², istini za volju, bile staroitalske boginje izvora i vode.

Andronikovim putem krenuo je i prvi italo-rimski književnik **Gnaj Najvije** (270–201). Ovaj Kampanac, odgojen u duhu helenističke škole svoga vremena, piše tragedije, komedije i satire, kao i ep o prvom punskom ratu *Bellum Poenicum* u kojemu je i sam uzeo učešća.

Mada je Najvije u svojim djelima neštedimice šibao kako gatare, vrače i bogove tako i ugledne rimske porodice, kao, recimo, Skipione i Metele, ipak je dušom i stilom pravi Rimljanin koji strane, helenističke elemente svjesno zamjenjuje italsko-rimskim, zbog čega helenske muze nisu ni povirile u njegova djela. Oštri i jetki Kampanac svoj, naprijed navedeni, ep sastavljen u patetičnom tonu i u arhaičnom saturnskom stihu, počinje invokacijom: *Novem Jovis concordēs filiae sorores*.

Pod *devet sestara Jupiterovih kćeri* kriju se helenske muze, ali ih ovaj vrstni umjetnik – koji se smatra tvorcem ne samo rimskog istorijskog epa, nego i rimske istorijske drame pretekste, pa čak i rimske komedije togate – nije svjesno pomenuo, što zbog patriotskih osjećanja nije ni mogao učiniti. Dok ovdje mudro prešućuje muze i kamene, dotle u epitafu što ga je, po

⁷² Etimologija nije jasna. Stari rimski gramatičari tvrde da je stariji oblik bio *Casmenae* pri čemu se najvjerovatnije povode za Vergilijevom Eneidom XI543. U tom bi slučaju bilo nejasno, jer nakon ispadanja s dolazi do produžavanja vokala što ovdje nije slučaj.

Makrobije u djelu *Commentaria i Somnium Scipionis* II 3, 4 kaže da Etrurci umjesto *Musae* kažu *Camenae*: Etrusci Musas . . . Camenas quasi canenas a canendo dixerunt. Osnovu cam susrećemo i u Camese, Camasene – sestra i žena Janova. O ovome usp. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, Paris 1967, p. 89. Neki stariji filolozi, kao, na primjer, W. Christ, op. cit. 12, ime *Camena* dovode u vezu s vedskim glagolom *sas* - zazivati, što se podudara s ulogom kamena, odnosno muza.

navođenju Aula Gelijska⁷³, dosta neskromno sastavio za sebe, navodi samo kamene:

Immortales mortales si foret fas flere
Flerent divae Camenae Naevium poetam.
Itaque postquamst Orchi traditus thesauro
Obliti sunt Romae loquier lingua Latina⁷⁴.

Iz gornjega se dá zaključiti da je Najvije atribute i funkcije helenskih muza prenio na italske kamene, jer u suprotnom ne bi dopustio da budu širitelji slave njegova imena.

Kvint Enije (239–169) kao i Najvije, potječe iz južnih krajeva Italije, konkretno iz Rudija u Kalabriji gdje su živjeli ilirski Messapi, kao i helenski, latinski, pa dijelom i osaćki kolonizatori.

Enijevu je muzu otkrio Katon Stariji i doveo ga u Rim gdje je bio učitelj helenskog jezika i književnosti pod okriljem čuvene porodice Skipiona. Kvint Enije, koji se ogledao u svim književnim rodovima, koliko je imao obdarenosti toliko je imao i helenističkog obrazovanja, snage i poštenja da stvarnosti pogleda u oči. Dobro znajući da rimska književnost, tako reći, sve duguje helenskoj i helenističkoj, svjesno odbacuje italsko-rimski saturnski stih zamjenjujući ga starohelenskim heksametrom, istovremeno italskim kamenama zabranjujući pristup u epsku poeziju. Poradi toga, ovaj individualist i helenizirani pjesnik koji vazda isticao i djelom potvrđivao pravo na lično mišljenje i

⁷³ Cf. A. Gellius 124, 2: *Epigramma Naevi plenum superbiae Campanae* – Najvijeve epigrame sasvim odišu kampanskom nadmenošću.

⁷⁴ Cf. *Remains of old latin* II 154, ed. E. H. Warmington, London 1967, W. Heinemann. Prevod stihova:

Ako se desi da besmrtni oplakuju smrtno,
Tada će božanske kamene tužiti za Najvijem
Pjesnikom. Otkad ga primi Hadova riznica crna
U Rimu latinski ne znaju zborit.

slobodu, svoje najveće i najbolje djelo, istorijski spjev *Anali* u kojemu obrađuje kako legendarnu tako i savremenu istoriju Rima, počinje sa: *Musae quae pedibus magnum pulsatis Olimpum* – Muze štono se vrzmate po prostranom Olimpu.

Enije jednim stihom kazuje ko je taj kome se treba obraćati za nadahnuće, kojoj kulturi pripadaju ti simboli duhovnih sila, gdje borave i što rade. Muze su na Olimpu združene s Olimpljanima, što je i pravično jer su ih Olimpljani i porodili da bi uljepšavale život besmrtnika, a i smrtnika. Zato je ovaj filhelen, pisac brojnih spisa, kao što su *Euhemer*, *Epiharm* itd, potom tragedija i komedija imao pravo na epitet što mu ga udjeli helenska muza:

Enni poeta salve, qui mortalibus
versus propinas flameos medullitus⁷⁵.

Priznat nam je da je ovoga rimskog, ponosnog i istinoljubivog Homera u potonjoj rimskoj književnosti malo ko nasljedovao.

Upravo ovome velikanu rane rimske književnosti dugujemo zahvalnost što je trajno *nomen Camenae* zamijenio sa *Musae*, mada će se kod nekih pjesnika, kao, na primjer, kod Horatija i Vergilija, zbog Augustove reformacije, uz muzu javljati i kamena.

Ono što nam se nameće kao zaključak o starijem periodu rimske književnosti i kulture, jeste to da Rimljani četvrtoga, trećega i drugoga vijeka vjeruju u svoje tradicije, bogove i slavne pretke; vjeruju u svoje snage i vrline, u svoju kamenu, djevicu časnu, jer ova zamjena, u krajnjem, izuzevši grubu ekvivalenciju, ne sadrži ništa loše.

Pionirima rimske književnosti Liviju, Najviju i Eniju ni na kraju pameti nije bilo da u muzama gledaju običan apelativ ili samo simbol nadahnuća, jer da tako nešto imahu u mislima ne

⁷⁵ Prevod stihova:

Nazdravljam tebi vječni pjesniče Enije, što smrtnicim

Predano nazdravljaš, plamnim pjesništvom svojim.

bi ih identificirali sa teonimom *Camenael*. Zato je kod njih uzaludno tražiti da *Camena* označava prosto *pjesmu* ili *stih*, kao što ćemo to susresti kod pjesnika carskog doba.

Muze će, međutim, daleko prije pjesnika Augustova vremena, odbacivati samouvjereni i cinični gospodin, satiričar Lukilije koji se o njima, prema *Palatinskoj Antologiji* IX 572, sarkastično izražava.

XV

Helenske muze u vrijeme principata i Rimskog carstva

Socijalno-ekonomske i političke prilike u prvom vijeku prije nove ere. Osnovni razlozi koji su doveli do stvaranja principata, odnosno monarhije nalazili su se u sve većoj vojnoj i političkoj moći i osvojenju novih teritorija tokom drugoga vijeka, što se nastavilo i u prvome kad Rim postaje gospodar većine zemalja mediteranskog basena. Ovome su posebno doprinijeli Marije, Sula i Pompej koji zdušno radiše na širenju Rimske imperije. Zauzete teritorije, međutim, morahu se držati u pokornosti, što je dovelo do stvaranja stalne plaćeničke vojske čime se stvarala mogućnost da se neki vojskovođa osili, preotme vlast i proglasi se diktatorom. Tako stalnu vojsku uvodi već Marije, vođa populara koji će se ogorčeno boriti protiv optimata čiji će vođa, Sula, postati prvi diktator Rima. On je, dakle, otac ne samo rimske imperije, odnosno monarhije, već i svjedok novih, gore opisanih prilika koje ga dovedoše do neograničene vlasti.

Sulanim i Marijevim stopama krenuće Kras i Pompej koji su sebi stavili u zadatak da skrše ustanke robova po Južnoj Italiji i da pokore Sertorija, disidenta u Španiji. Nakon toga slijede borbe Pompeja i Kajsara iz kojih Kajsar izlazi kao pobjednik. Kajsarovim dolaskom na vlast praktično nestaje rimska Republika, mada će životariti sve do trideset prve godine, to jest do borbe Oktavijana i Antonija kod rta Aktija.

Krvavi građanski ratovi, razni ustanci robova na Siciliji i u Južnoj Italiji, kao i sama diktatura rezultat su ekspanzije rimske moći koja se penje uzlaznom linijom sve do Trajana i Hadrijana.

Gomilanje velikoga bogatstva u rukama nekolicine veleposjednika koji velikim imanjima i besplatnom radnom snagom upropašćavahu italske seljake, odnosno njihovu ekonomiku, dovodi do pojave lumpenproleterijata, bijede i sirotinje kojom se vlastodršci služe za ostvarenje svojih političkih ciljeva, u prvom redu očuvanja i učvršćenja vlasti.

Rimska religioznost u doba principata. Naprijed iznesene negativne pojave dovode do nesigurnosti i nemira izrabljenog i izmučenog stanovništva, samim time i do gubljenja vjere u tradicije i stare bogove, mada je skepsa u stare rimske tradicije, vjeru i moral stala zahvatati i rimski nobilet. Ovaj strah od teške današnjice i nesigurne sutrašnjice koji je podrivao temelje stare rimske pobožnosti, rimskog konzervativnog mentaliteta, riječju, temelj *virtutis Romanae* doveo je do toga da su se Rimom počeli nekontrolirano širiti razni istočnjački kultovi, posebno kult Mitre, Iside itd. U isto vrijeme u Rim nahrupiše razni astrolozi, vrači i drugi opsjenari koji su imali uspjeha kod sirotinje i širih gradskih slojeva koji, usljed dugotrajne nesigurnosti u društvu, potajno čeznuše za kakvim takvim spasenjem i stvarnijim utočištem i utjehom, što im njihova staroitalska, prilično hladna božanstva, nisu mogla pružiti.

Iako se rimska aristokracija odupirala novim kultovima sa helenističkog Istoka braneći staru religioznost, ni sama nije ostala imuna od toga uticaja, čemu je u dobroj mjeri doprinosila stoička filosofija svojim filozofijskim panteizmom i alegorezom, što obje opravdaše mnoga astrološka vjerovanja, koja su tiho ali neumitno stala rastakati vjeru viših slojeva rimskog građanstva.

Uticaj Istoka posebno se ogleda u mistifikaciji vladara koji se, počevši od Skipiona Afrikanca, što je po više sati znao snatriti u

hramu *svoga oca* Jupitera, proglašavahu bar miljenicima pojedinih bogova rimskog panteona. Njegovim stopama krenuše Sula i Marije koji se obraćahu svemajci Veneri čiji će kult praroditeljke rimskog naroda posebno štovati Kajsar i August, svi pritom vjerujući u razne praznovjerice, fatum i urok.

XVI

Kult muza od Suline diktature do Augusta

Navedene su promjene iz temelja uzdrmale vjeru u stare tradicije, vjeru u stara dobra božanstva i besmrtnu heroje čija se snaga i moć nije osjećala usljed ovih brojnih mijena i promijena. To je razlog zašto helenske muze koje u trećem vijeku, u liku svojih posestrima kamena uživahu ugled, u drugom vijeku gube autoritet, čemu je dobar svjedok Lukilije.

Ovome obezvrjeđivanju stare religioznosti i nazora o ranoj rimskoj religiji doprinio je i filosof **Kikeron** koji je dao poraznu kritiku tradicionalnog vjerovanja u bogove i herojsku priču u svojem djelu *De natura deorum* (*Narav bogova*) III 69 sq: *Id tamen ipsum quod mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit, nihil tu me doces*. Kikeron, dakle, ne prihvata ono što ga je autoritet predaka naučio o božanstvima, pa umjesto toga traži racionalno objašnjenje božje biti. Bilo bi uistinu pogrešno izvoditi zaključak da Kikeron ne vjeruje u božanstva na osnovu toga što on, slično Ksenofanu, Eshilu, Sofoklu i Pindaru, želi bogove očistiti od suviše zemaljskih crta, da upozna njihovu pravu narav (*quales essent*) kako bi im se čovjek tek tada mogao obratiti za pomoć (*consulere eos rebus humanis*).

Kikeron je učen čovjek koji se s pravom ponosi svojim znanjem i kao takav vjeruje u božanska duhovna bića, vjeruje u helenske muze, smatrajući da u znaku muza stoji čitavi duhovni život, prvi među učenim Rimljanima tvrdeći da je življenje s mu-

zama isto što i biti čovječan i učen (*Tusc. Disputationes* V 23, 66). Ovo autoritativno mišljenje neće moći zasjeniti ni pjesnici carskoga doba, ni srednjovjekovno hrišćanstvo.

Izazovu muza nije odolio ni najveći rimski liričar Gaj Valerije **Katul** (84-54, st. e) u čijim se pjesmama osjeća duh helenističke književnosti i helenističkih kultova.

Što o muzama misli ovaj mondenski pjesnik neoterik čut nam je od njega:

Carm. LXV 1-4.

Etsi me assiduo confectum cura dolore
Sevocat a *doctis*, Hortale, *virginibus*,
nec potis est dulcis Musarum expromere fetus
mens animi, tantis fluctutat ipsa malis...⁷⁶

U ovome se pasusu na prvom mjestu susreće jedno moralističko-etičko poimanje pjesničke umjetnosti, odnosno umijeća. Katul, naime, izričito kaže da njegov duh nije u stanju da porodi *slatki plod muza*, jer se *mens animi* nalazi u zlu, jer mu je duh ogrezao u zlu. Drugo, u ovome se pasusu muze prvi put u rimskoj književnosti nazivaju *doctae virgines*, njihov inspiratorski čin *dulcis fetus*, a duhovna snaga koja ga rađa *mens animi*, što će se, posebno prvi i treći pojam, često susretati u potonjoj lijepoj rimskoj književnosti iz koje će ga preuzeti i hrišćanska književnost. *Mens animi* će se, dapače, kasnije izjednačiti s inspiracijom, o čemu kasnije.

⁷⁶ Cat. Tib. *Pervig.* Ven. 126. Prevod stihova:

Mada sam, Hortale, stalnom iscrpljen bolju,
I patnjom od učenih odvratan djeva,
Duha mi nemoćna snaga da rodi
Slatke plodove Muza, sama se kupajuć
u tol'kom zlu.

U pjesmi Maniju Katul kaže:

Carm. LXVIII 7-10.

Nec veterum dulci scriptorum carmine Musae
oblectant, cum *mens* anxia pervigilat,
muneraque et Musarum hine petis et Veneris.⁷⁷

U ovim stihovima Katul nam ne kazuje samo kada prija pjesma i kad je to pjesnik oran za pjesmu, već nas i uvjerava da su muze ličnosti, a nipošto *apstraktna bića* ili samo *simbol unutarnje snage pjesničkog duha*. Riječju, one su za njega *doctae virgines*, a njihov plod *dulcis fetus* što ga rada *mens animi*.

XVII

Augustova vjerska reformacija i njeni predstavnici

Oktavijan August je po dolasku na vlast stare rimske tradicije, rimsku *pietas* i *virtus* – pobožnost i krepost – kao i ostale norme življenja, posebno kultove i razne vjerske rodove, zatekao skoro u rasulu. U to vrijeme gotovo da niko nije vodio računa o staroitalskim božanstvima kojima pjesnici prvoga vijeka prije Hrista pridružile božanstva helenskog panteona, služeći se njima po miloj volji, tako da je mitologija bila više književni ukras no vjera.

Augustovoj restauraciji starorimske pobožnosti bila je svrha da prije svega učvrsti štovanje starih italsko-rimskih kultova i božanstava uz iskorjenjivanje orijentalnih kultova, praznovjerica, a posebno uklanjanje stoičke alegorijske i panteističke interpretacije

⁷⁷ *Ibidem*, 138. Prevod stihova:

Nit starih pjesnika Muze s umilnom pjesmom
Mogu veselit, kad duh tjeskoban bdi;
Ono milo je meni kad prijateljem zoveš me ti
Pa Venere i Muzâ tražiš mi dare.

helenskih i rimskih božanstva čemu je podlegao i veliki Kikeron, mada se glasno izjašnjavao u prilog očuvanja staroitalske religije.

Augustovoj se obnovi najprije odazvala umjetnost, naročito pjesništvo koje je stalo veličati stare kultove i staroitalska božanstva. Na prvome mjestu stajale bogobojažljivi i sjetni Vergilije Maron koji u svojoj *Eneidi* veliča rimsku prošlost, stare rimske vrline, a u *Bukolikama* i *Georgikama* slika idilični život pastira i ratara, čime Vergilije nastojao povratiti, tokom dugih ratova izgubljeni, čar toga načina življenja. U ovome je pogledu značajno djelo elegičara Albija Tibula, prethodnika Augustove obnove.

Uprkos rečenom o Vergiliju i uprkos tome što je on glavni stub Augustove obnove, ipak se i u njegovim djelima zapažaju mnoge crte orfičko-pitagorejskog vjerovanja i stoicizma.

Drugi veliki širitelj Augustove obnove bio je trijezveni Horacije kojemu, izuzimajući nastojanje da svojim pjesmama proslavlja stare kultove, to nije polazilo za rukom, jer mu je većina tih pjesmama bez strasti i nadahnuća.

Ovoj se obnovi pridružuje i elegičar Propertije, kao i bezbožni Ovidije sa svojim *Fastima* kroz čije pjesme, međutim, provijava mondenski i, reklo bi se, razuzdan život tadašnjeg Rima koji slabo mari za stare tradicije, bogove i stari način života, mada je tobože svako odan Augustovoj obnovi⁷⁸.

Osobine poezije Augustova doba. Kod pjesnika Augustova *zlatnog perioda* na prvome mjestu se uočava velika učenost i ugledanje na helenističke uzore od kojih preuzimaju stil, metriku i motive, zbog čega kod njih prvenstveno caruje tehničko savršenstvo i teorijska misao, kao i u helenističko doba, mada se pjesnici ovoga vremena, kao, na primjer, Horacije, slično Katulu, ugledaju i na književnost drevne Helade. Uprkos tome, njima se ne može prebaciti da nisu dovoljno rimski, odnosno originalni, jer su pjesnici Augustova perioda u svoja djela utkivali prilike iz italskog i rimskog načina života i običaja.

⁷⁸ Usp. M. Budimir, M. Flašar, op. cit. 42-48.

Poimanje poetskog poziva. Kikeron, koji nije ni politeist ni ateist već monoteist u duhu stoičkog panteizma, vjeruje da je pjesništvo plod božanskog nadahnuća pa u ime toga u *Tuskulanskim razgovorima* (I 64) kaže: „Ne smatram da pjesnik može ispjevati uzvišenu i savršenu pjesmu ukoliko u sebi ne posjeduje ni iskre božanskog nadahnuća...“ Ovdje Kikeron nesumnjivo ima na umu odlomak o inspiraciji iz Platonova dijaloga *Ion* 533 D – 534 E koji je jako uticao na potonje shvatanje *Muza* i pjesničkog stvaralaštva.

Kod Kikerona se *ljepota* (*De oratore* III 178) pojavljuje kao plod mjere i poretka, ali i kao nešto što je korisno, dostojanstveno i ljupko.

Na ovakvo će se poimanje pjesništva i lijepog nadovezati Augustov lirski pjesnik Horatije kod koga se pojam lijepoga i umjetnosti nalazi u mimesi što se upravlja prema prirodi, odnosno prema vidnoj stvarnosti predmeta pristupačnih našim čulima, odnosno osjetilnom saznanju.

Što i kako Horatije (kojemu je priroda izvor i okvir djelatnosti) razmišlja o umjetnosti čut nam je iz njegova djela *Epistula ad Pisones*, odnosno *De arte poetica* gdje na indirektan način donosi i definiciju umjetnosti:

Ars poet. 1-5.

Humano capiti cervicem pictor equinam
iungere si velit et varias inducere plumas
undique conlatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi risum teneatis, amici⁷⁹?

⁷⁹ Cf. Hor. *Ars poet.* 5. Prevod stihova:

Kad bi slikar konjsku šiju na čovjeka glavu
Postavit htio i tijelo iz raznih djelova
Skrpit, to pokriv šarenim perjem i da se jadno,

Iz gornjega navoda proizlazi da se umjetničko djelo mora pridržavati prirode, odnosno prirodnosti, a pjesnik treba da izvrši svrsishodan izbor gradiva, jer tek tada umjetničko djelo može imati uticaja na čovjeka. Ovo odgovara Horatijevu načelu (*op. cit.* 333) da pjesnici žele da zabave i poduče, čime se umjetnik i njegovo umjetničko djelo stavljaju u službu ljudskoj zajednici. Da bi to pjesnik ostvario njegove pjesme treba da budu lijepe i umilne:

Ars poet. 99-100

Non satis est pulchra esse poemata: dulcia sunt
et quocumque volent animum auditoris aungto.

Ovo opet dovodi do spoznaje ljudske prirode. Ukratko rečeno, kod Horatija umjetnost ima više praktične no estetske kvalitete i svrhu, što je po njemu imala od pamtivjeka (*op. cit.* 24, 392, 400).

Stari pjesnici, po Horatiju, bijahu *vates*, proroci i utemeljitelji ljudskog, na zakonu i redu zasnovanog društva. Pjesnici su mogli da budu *vates*, jer su bili sluge muza pomoću kojih stajahu u dodiru s božanstvima.

Iz izloženoga se da zaključiti da pjesnici prvoga vijeka prije Hrista vjeruju u nadahnuće što im ga vrhovno božanstvo udjeljuje posredstvom muza koje više nisu jedini izvor inspiracije pjesnicima Augustova doba.

Lijepa do pasa žena, ribljim završi repom,

Da l'biste to, prijatelji, videći, smjeh zadržat mogli?

XVIII

Odnos pjesnika Augustova doba prema helenkim muzama i italjskim kamenama

Već kod pobožnog **Vergilija** (70-19) najvećeg rimskog pjesnika i glavnog širitelja Augustove obnove kultova, kao što smo vidjeli, uzaludno je tražiti predanost samo kultu muza koje kod njega, istini za volju, sežu od *ličnosti* do apelativa i sinonima za *pjesmu*.

Kao ličnost muze se u vidu invokacije pojavljuju u početku njegova epa *Eneide*:

Aen. 8-11.

Musa, mihi causas memora, quo numine laeso
quidve dolens regina deum tot volvere casus
insignem pietate virum, tot adire labores
impulerit. tantaene animis caelestibus irae⁸⁰?

Ovdje je Vergilije morao zazvati muze jer je naumio opjevati veliko djelo, to jest ep pa mu je, po homerskoj i helenističkoj književnoj tradiciji, bilo potrebno u pomoć zazvati Muzu koja se kod Vergilija pojavljuje kao izvor činjeničkog, istorijskog znanja bez kojega pjesnik ne može da opjeva prošlost rimskog naroda. Ovdje je, dakle, riječ o epskoj muzi.

Muze kao ličnost i zaštitnice filosofije dolaze i u *Georgikama* gdje su Vergiliju potrebne radi spoznaje svemirskog poretka:

⁸⁰ Razlog kazuj mi, Muzo, zapovjest kršeć' koju li njenu zbòg čeg'
u duši se žalosteć' kraljica bogova čovjeku pobožnom
dade da tòlike pretrpi jade, u tòlike gurne ga
patnje. Zar je tòlika srdžba u dušama neba stanárã?

(Citirano prema: Vergilije, *Ajneida*, Unireks, Podgorica 2010. Ep sa klasičnog latinskog metrički preveo, uvodnu studiju i komentare sačinio dr Marko Višić).

Georg. II 475-494.

Me vero primum dulces ante omnia Musae,
quarum sacra fero ingenti percussus amore,
accipiant caelique vias et sidera monstrent,
defectus solis varios lunaeque labores;
unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant
obicibus ruptis rursusque in se ipsa residant,
quid tantum Oceano properent se tinguere soles
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet,
sin, has ne possim naturae accedere partis,
frigidus obstiterit circum praecordia sanguis,
rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes,
flumina amnem silvasque inglorius...
felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.
fortunatus et ille, deos qui novit agrestis,
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores⁸¹.

⁸¹ Cf. Verg. Georg. / 148-150. Prevod stihova:

Prvo me primiše Muze čije svetinje
Nadasve štujem velikom ljubavlju prožet,
One neka mi, nebeske, zvjezdane pokažu pute,
Brojna pomračenja sunca, patnje mjeseca;
Otkud zemljotres, kako li more to hući,
Ograde sruši i opet se u korito vraća;
Što se u Okean tako žuri zimno utonit
Sunce, noćima sporim kakva zapreka stoji.
Ako doznat i te djelove prirode mogao ne bih
Da l' bi me okolo srca ladna omela krv,
Livade polja, potoci s obiljem vode mila neka su meni...
Sretan je onaj ko mogaše spoznat uzroke stvari,
I strah te sudbu crnu ko pod

Vergilije, međutim, u istom djelu muzama pretpostavlja Okta-
vijanove ratne podvige:

Georg. IV 559-566.

Haec super arborum cultu pecorumque canebam
et super arboribus, Caesar dum magnus ad altum
fulminat Euphraten bello victorque volentis
per populos dat iura viamque adfectat Olympo.
illo Vergilium me tempore dulcis alebat
Parthenope, studiis florentem ignobilis oti,
carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa,
Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi⁸².

U ovim stihovima se August pojavljuje kao Jupiter munjobija,
odnosno kao božanstvo kakvim se doista u provincijama i prika-
zivao. Ovakav opis navodi na zaključak da ga je Vergilije želio
svjesno proglasiti numenom.

Vergilije će muze kao ličnost tretirati i u *Bukolikama*:

Ecl. IV 1-3.

Noge stavi kao i bjes Aheronta onog lukavca!
Sretan i onaj ko spozna bogove ratarstva
Pana, starca Silvana i sestre Nimfe!

⁸² Cf. Verg. *Georg.* I 235-236. Prevod stihova:

Opjevah teženje polja, gajenje blaga,
Gajenje loze, Kajsar dok silni nabujali Euftrat
Udaraše ratom i kao pobjednik onim što ga slušat
Hotiše zakone daje i sebi pripravlja stazu Olimpu.
Tad mene Vergilija, slatke Partenope
Hraniše dveri, cvjetak u znanju i miru,
Pjesme pastira dok pjevah, gord i mlad tad bijah
Titire i tebi pod krošnjom bukve u travi pjevah.

Siciliades Musae, paulo maiora canamus.
non omnis arbusta iuvant humilesque myricae;
si canimus silvas, silvae sint consule dignae⁸³.

Sicilijske muze su ovdje zaštitnice pastirske poezije kako je to bivalo još od Teokrita.

U *Ecl.* III 85, Vergilije ih naziva *Pierides* – muze iz Pijerije, *Pijerkinje*.

Vergilije muze obezvrijeđuje u desetoj Eklogi *Bukolika*:

Ecl. X 70-73.

Haec sat erit, divae, vestrum cecinise poetam,
dum sedet et gracili fiscellam textit hibisco,
Pierides...⁸⁴

Ovdje muze Vergiliju koji se ugledao u Teokritove pastirske pjesme (I 127) služe kao *duhovna vježba* iz pjesništva. Dosljedno tome, kod Vergilija u istom djelu nomen *Musa* prelazi u apelativ sa značenjem *pjesma*:

Ecl. I 1-2.

Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
Silvestrem tenui Musam meditaris avena⁸⁵.

⁸³ Cf. Verg. *Buc.* I 28. Stihovi u prevodu T. Maretića glase:

Zapjevajmo, o muze, o Sikulske nešto sad veće,
Svakome grmovi mili nijesu ni metljike niske;
Pjevamo l'šume, a one nek konzulu dostojne budu.

⁸⁴ *Ibidem*, I 76. Stihovi u prevodu Tome Maretića glase:

Dosta je Pijerkinje, o boginje, pjevo' ov'liko
Sjedeći pjesnik naš i od tankog hibiska pletuć
Košić...

⁸⁵ *Ibidem*, I 2. Prevod stihova:

Titire, ležeći pod granatom bukvom
Pastirsku pjesmu na nježnoj izvodiš fruli. . .

Titir je pastir pa mu više odgovara šumska, pastirska *musa*, to jest pjesma:

Ecl. III 84.

Polio amat nostram, quamvis est *rustica*, *Musam*.
-Polion voli našu, mada je *seoska*, *pjesmu*.

Ecl. VI 6-8.

Nunc ego (namque super tibi erunt, qui dicere laudes,
Vare, tuas cupiant et tristia condere bella)
*agrestem tenui meditabor harundine Musam*⁸⁶.

Agrestis Musa – ratarska muza – to jest pjesma namijenjena je ratarima po takozvanoj *rota Vergilii*, po Vergilijevoj razdiobi poezije na pastirsku ili bukoličku, ratarsku ili georgičku i ratničku s posebnim simbolima i stilovima.

Što se tiče **Horatija**, drugoga velikog učesnika u Augustovoj obnovi stare rimske pobožnosti i kultova, već je ranije rečeno da on vjeruje u božanski izvor nadahnuća koje posredstvom muza dopijeva do mislioca, posebno do pjesnika. Muze su kod Horatija često posrednici za umjetničku inspiraciju što ju daje vrhovno božanstvo, mada i one mogu nadahnuti pjesnika. Iz njegova djela *De arte poetica*, stih. 323-324: *Helenima Muza dade duh, oble da govore usne...*, a naročito iz završetka pasusa (st. 391-407) gdje pjesnik govori što su sve učinili i čime slavu zaslužili stari pjevači Orfej, Amfion, kao i pjesnici Homer i Tirtej, može se zaključiti da Horatije muze smatra *ličnostima*. Na ovo nas upućuje i *Od.* IV 8,28 gdje Horatije kaže da muza ne dâ da umre čovjek dostojan hvale. Svoju odanost muzama pjesnik izražava u:

⁸⁶ *Ibidem*, I 42. stihovi u prevodu T. Maretića glase:

Zato ću pastirsku pjesmu iz tanane frule izvijati
Jer se nalazi drugih što žele u slavu tebi
Pjevati, Vare, i pjesme o strasnijem ralima slagati.

Od. 1 1,29-34.

Me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis, me gelidum nemus
nympharumque leves cum Satyris chori
secernunt populo, si neque tibus
Euterpe cohibet nec Polyhymnia
Lesboum refugii tendere barbiton⁸⁷.

Ovdje, dakle, pjesnik svoj poziv, kao i pjesničko nadahnuće prikazuje kao služenje muzama. Još uvjerljivije i ličnije zvuči pjesma posvećena muzama, inače sastavljena i stavljena u službu Augustove vjerske obnove. Početak pjesme glasi:

Od. III 4,1-4.

Descende caelo et dic age tibia
regina longum Calliope melos,
seu voce nunc mavis acuta
seu fidibus citharaque Phoebi⁸⁸.

⁸⁷ Cf. Hor. *Od.* 4. Prevod stihova:

Mene bršljanov vijenac, dar umna čela
S višnjim bozima družu, sjenovit gaj,
Nimfa lepršavih satira zbor
Od mnoštva dijeli kad mi Euterpa
Ne brani sviralu, a Polihimnija
Ne krati svirati na lezbijskoj liri.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 186. Prevod stihova:

Deder sa neba sidi i na flauti
Kraljice Kaliopo, dugu mi pjesmu počni,
Il' tvojim predičnim glasom, ako te volja,
Il' na strunama Febove lire.

Budući da je Horatije satirični pjesnik i da je prijem muza u satiru, kao posebnu književnu vrstu, u potpunosti drukčiji no prijem ovih u druge književne rodove i vrste, on ih u svojim satirama, slično kasnijim golijardskim pjesnicima te novovjekovnim satiričnim romanopiscima Rabelaisu, Cervantesu i Fieldingu, parodira. Horatije ih time, međutim, ne obezvređuje, kao što bi se moglo zaključiti iz narednog citata u kojemu ih, ugledajući se na Homera, parodira:

Sat. I 5,51-54.

.....nunc mihi paucis
Sarmenti scurrae pugnam Messique Ciciri
Musa velim memores et quo patre natus uterque
contulerit litis.....⁸⁹

I kod Horatija, međutim, mada je od svih rimskih pjesnika najodaniji muzama, muza može označavati prosto *pjesmu* (*Od.* II 10,19) što je slučaj i kod Vergilija.

Budući da je Horatije učesnik u Augustovoj obnovi starorimske pobožnosti i kultova i kod njega se javlja staroitalska *Camena*⁹⁰ koju kao *ličnost* susrećemo u *Od.* III 4,21: *Vester, Camenae, vester*, potom u *De arte poetica* 275-276.

⁸⁹ Cf. Hor. *Sat.* 50. Prevod stihova:

.....a sad mi ukratko
Muzo, molim opjevaj spor
Sarmenta ludova s Misijem Kikirom...

⁹⁰ Kamene navodi i Vergilije u *Catalepton* V 10-13:

Ite hinc Camenae, vos quoque ite iam sane
Dulces Camenae; nam fatebimur verum:
Dulces fuistis.
– Idite Kamene, idite, idite
Slatke Kamene, al’istinu priznat je nama
Vi prijazne bjesto.

Ignotum tragicæ genus invenisse Camenæ
dicitur et plautis vexisse poemata Thespis...

- Nepoznat rod tragične Kamene Tespid pronađe
Kažu, ko i to da je kolima vozio drame...

Kao *ličnost*, *Camena* se javlja još u *Od.* IV 6,27, dok se kao *simbol nadahnuća* javlja u *Od.* IV 9, 6-8, a kao *oznaka za pjesmu*, odnosno kao apelativ *carmen* javlja se u *Od.* I 12,39.

Gratus insigni referam Camena
Fabriciumque...

Ne bi se moglo reći da je Horatije za badava *veličajnom pjesmom* ma koga, pa i samoga Fabrikija, proslavljao. Kao zamjena za *carmen*, *Camena* dolazi i u *Od.* II 16,39.

Ovdje se umjesno zapitati da li je August ikada temeljito čitao Vergilijevu, a posebno, Horatijevu poeziju, i, ako jeste, da li je sâm vjerovao u ono što je tražio? Najvjerojatnije da nije, jer smo vidjeli, da se, protivno staroitalskoj pobožnosti, proglašavao bogom, a nije mu smetalo što ga, kao što ćemo vidjeti, Vergilije i Horatije nazivaju bogom.

U muze kao božanske sile daleko iskrenije vjeruje Albije **Tibul** (50-19, st. e) koji nije direktno učestvovao u službi Augustove moralne i religijske obnove. Što i kako o muzama pjeva ovaj sjetni pjesnik čuti nam je od njega:

I 4, 61-67.

Pieridas, pueri, doctos et amate poetas,
aurea nec superent munera Pieridas...
quem referent Musæ, vivet, dum robora tellus
dum caelum stellas, dum vehet amnis aquas⁹¹.

⁹¹ Cf. Cat. Tib. *Pervig.* Ven. 214. Prevod stihova:

Dječaci, Pijerkinje štujte i učene poete,
Neka vam pokloni zlatni od njih ne budu draži...

U III 4,45, one su *doctae sorores*, učene sestre.

Iz gornjega slijedi da Tibul muze smatra božanskim, besmrtnim bićima koje nadahnjuju samo ono što je lijepo i zanosno, što će nam potvrditi i slijedeći stihovi:

II 4,15-20.

Ite procul, Musae, si non prodestis amanti;
non ego vos, ut sint bella canenda, colo...

- Idite Muze, ako zaljubljenom od koristi niste!
Ne bih vas tražio da rat se opjevat treba...

Lirski pjesnik, elegičar **Propertije** slijedi Horatija i, dosljedno tome, sintagmu *mea musa* koristi kao opšte mjesto za svoju duhovnu aktivnost. Usprkos tome, izgleda da im ovaj monden oda je poštu u:

III 5,19-20.

Me iuvat in prima coluisse Helicon a iuventa
Musarumque choris implicuisse manus...⁹²

Propertiju, dakle, godi što je u mladosti poštivao Helikon i što su ga muze primile u svoje kolo. On u II 13,3, međutim, priznaje da ga jedino Amor sprečava da prezire muze, ali ne toliko zbog toga što bi slijedio dašak hrasta u Pijeriji već da bi se tome divila Kintija kojoj se i obraća da ga nadahne.

Ako gornji pjesnici ovako razmišljaju o muzama, što li onda treba očekivati od frivolnog i opscenog Ovidija Nazona (43-17/8, n. e) mada ni kod njega ne valja žuriti sa zaključkom, jer

Koga zavole Muze, taj će živjeti dok stabla

Zemlja rađati, nebo zvijezde, a rijeka vodu, bude.

⁹² Cf. Propert. *Eleg.* 188, ed. H. E. Butler, London 1967, W. Heinemann.

ćemo i kod njega naići na pohvale muza. Tako se Ovidije u *Fastima* razgovara s muzom:

Fasti I 660.

Musa, quid a fastis non stata sacra petis?

Ovidije se, dakle, čudi zašto muza iz prazničnog kalendara ne iska postojane svetinje. On im se obraća i kao poznavaocima prošlih događaja:

Fasti II 269-270.

Dicite, Pierides, sacrorum quae sit origo
Attigerint Latias unde petita domos⁹³.

Mada Ovidije muze u svojim djelima zaziva nebrojeno puta, nigdje im ne odaje poštovanje kao u:

Tristia IV 10, 115-120.

Gratia, Musa, tibi! Nam tu solacia praebes,
Tu curae requies, tu medicina venis.
Tu dux et comes es, tu nos abducis ab Histro
In medioque mihi das Helicone locum.
Tu mihi, quod rarum est, vivo sublime dedisti
Nomen, ab exequiis quod dare fama solet⁹⁴.

⁹³ Cf. Ovidius, *Fasti*, p. 16, ed. R. Merkel, Lipsiae 1911.

Prevod stihova:

Deder kažite, Pijerkinje, kakav je svetinja
početak,
Otkud dospješe u Latija dvore?

⁹⁴ Prevod stihova:

Hvala ti muzo! Ti što utjehu pružaš,
Ti melem brigama i lijek mukama.
Vodiljo, pratiljo, ti me od silna Dunava vodiš,

Potrebno je primjetiti da je Ovidije muze pohvalio u *Fastima*, djelu kojim je htio popraviti svoj poljuljani položaj i pokazati se naklonim Augustovoj obnovi, potom u *Tristia* kad je prognan u Tome, Konstancu. Dok je, međutim, Ovidije bio u slavi, on muze, kao, na primjer, u *Ars amatoria* II 704 ironizira, dok ih u *Remedium amoris* 362 naziva objesnima, a u istom djelu, st. 387, svoju muzu naziva *musa iocosa*, što će rado prihvatiti pjesnici dvanaestoga vijeka u kojemu je antika doživjela svoju drugu renesansu.

Uprkos svemu, Ovidije se, slično Vergiliju, Tibulu i Horatiju, ne odriče helenskih muza mada se za inspiraciju obraća i drugim posrednicima, kao što čine i ostali pjesnici prvoga vijeka prije našega računanja vremena.

XIX

Ostali izvori inspiracije u doba principata i Augustove vladavine

Zazivanje svemajke Venere. Ranije je istaknuto da su kult Venere, roditeljke rimskoga rodonačelnika Enije, cijenili Sula i Marije, posebno Kajsar i August Oktavijan. Ovome proslavljenju boginje ljubavi i svega što živi odazvao se Tit Lukretije Kar čiji je patron bio Sulin zet Gaj Mumije.

Svoj didaktično-filosofijski spjev *De rerum natura (Priroda)* napisan u svrhu oslobođenja čovjeka od praznovjerja i vjere, počinje veličajnom invokacijom Venere:

De rerum nat. 1-9.

Aeneadam genitrix, hominum divumque voluptas,
Alma Venus, caeli subter labentia signa

Mjesto mi tražit na Helikon hodiš
Ti mi, što rijetko biva, mene za živa,
Vječito podari ime.

Quae mare navigerum, quae terras frugiferentes
Concelebras, per te quoniam genus omne animatum
Concipitur, visitque exortum lumina solis:
Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli
Adventumque tuum; tibi suaves daedala tellus
Summitit flores; tibi rident aequora ponti,
Placatumque nitet diffuso lumine caelum...⁹⁵

Lukretije, dakle, Veneru, bez koje nema svjetlosti dana ni životne radosti traži za drugaricu, saveznicu, jer upravlja čitavom živućom prirodom.

Zazivanje Jupitera. Za velike je pjesnike Augustova razdoblja rečeno da umnogome oponašaju helenističke pjesnike, kao, na primjer, Arata, Kalimaha, Filetu, Teokrita itd. Pobožni se Vergilije, slično nekima od njih, za nadahnuće obraća ne samo muzama već i Jupiteru, što se vidi iz *Bukolika* u kojima, ugledajući se u Arata, pjeva:

⁹⁵ Cf. Lucretius, *De rerum natura*, p. 1. ed. D. Rouse, London, 1976, 1967, W. Heinemann. Stihovi u prevodu Anice Savić-Rebac glase:

Enejevića majko, bogova
slasti, i ljudi, blaga Venero,
pod zvezdama što nebom promiču.
Oživljavaš more brodonosno,
i zemlju plodnu sjajnim žetvama.
Tobom se rađa svaki živi rod
i čim se rodi, gleda sunčev sjaj.
Pred tobom vetri beže, boginjo,
pred tobom i pred tvojim dolaskom
razleću se oblaci nebesni
preda te cveće slatko prostire
svem vešta zemlja, morska pučina
tebi se smeje, nebo smireno
u blesku razlivenu tebi sja...

Buc. III 60-61.

Ab Iove principium Musae: Iovis omnia plena;
ille colit terras, illi mea carmina curae⁹⁶.

Vergilije, dakle, priželjkuje da se Jupiter pobrine o njegovim pjesmama, jer u krajnjem i same muze potječu od njega i Mne-mosine. Jupiteru se, kao pokretaču i gospodaru universuma obraća i *Ovidije*:

Met. X. 148-149.

Ab Iove, Musa parens, cedunt Iovis omnia regno,
Carmina nostra move.

Prema navedenom, i *Ovidije* traži da muza pjesnički duh i pjesme izmoli od vrhovnog božanstva.

Vergilijeva i *Ovidijeva* invokacija Jupitera i molba upućena muzama da se za nadahnuće obrate Jupiteru uklapa se u ono što smo rekli o poimanju umjetničke inspiracije, to jest da su muze pjesnicima Augustova vremena posrednice između pjesnika i vrhovnog božanstva kao jedinog pravog izvora inspiracije. Ovo će shvatanje, kao što će se kasnije pokazati, dobro doći hrišćanskoj negaciji muza, odnosno stvaranju *hrišćanske invokacije vrhovnoga boga*, kao i *hrišćanskoj alegorezi Uranije* koja posreduje između božanstva i smrtnika. Ako stvari stoje tako, onda je jasno da muze kod pjesnika Augustova vremena, iako ne uživaju primat, služe kao jedan od mogućih izvora inspiracije.

Pjesnikov duh kao izvor inspiracije. Zazivanje pjesnikova duha, što smo ranije susreli kod Kalimaha, kod *Ovidija* je tek u za-

⁹⁶ Stihovi u prevodu Tome Maretića glase:

Od boga Jupitera početak je muzi, sve puno
Njega je; za zemlju on i za moje za pjesme mari.

četku, kao što se to razabire iz *Metamorfoza* I 1: In nova fert animus mutatas dicere formas.

Ovdje, dakle, Ovidije vlastiti duh tjera da počne pjevati drukčije no što je do tada pjevao.

Ovidijev savremenik Gratije Falisko u svojemu didaktičnom spjevu *Cynegeticon* (541 heksametar) koji govori o lovu s psima, pošao je korak dalje. On se, naime, obraća *vlastitom duhu*:

Cyn. 481.

Mitte, anime, ex alto ducendum numen Olympo.

- Deder duše, s visokog Olimpa da se prizove božanstvo.

Ova dosta nezgrapno stilizirana invokacija ukazuje da je rimsko pjesništvo Augustova perioda poznavalo vlastiti duh kao izvor inspiracije.

Invokacija vladara. Ako se mogao zazivati vlastiti duh zašto se ne bi mogao zazivati duh vladara, odnosno sâm vladar kako bi nadahnuo pjesnika? Možda su pjesnici Augustova doba za to imali i posebnog razloga: da posvjedoče Augustovu uzvišenost i tako zadobiju milost ovoga moćnika?!

Ranije smo vidjeli da Vergilije pri kraju *Georgika* prikazuje Augusta kao Zeusa munjobiju što gromom šiba i sami Eufkrat, dok mu je hvalospjev s početka *Georgika* pjesnik ispjevao u znak zahvalnosti što mu je August spasio imanjanje od veterana:

Georg. I 24-40.

Tuque adeo, quem mox quae sint habitura deorum
concilia, incertum est, urbisne invisere, Caesar,
terrarumque velis curam et te maximus orbis
auctorem frugum tempestatumque potentem
accipiat, cingens materna tempora myrto,

an deus immensi venias maris ac tua nautae
numina sola colant, tibi serviat ultima Thule,
teque sibi generum Tethys emat omnibus undis,
anne novum tardis sidus te mensibus addas,
qua locus Erigonen inter Chelasque sequentis
panditur (ipse tibi iam bracchia contrahit ardens
Scorprios et caeli iusta plus parte reliquit):
quidquid eris (nam te nec sperant Tartara regem
nec tibi regnandi veniat tam dira cupido,
quamvis Elysios miretur Graecia campos
nec repetita sequi curet Proserpina matrem),
da facilem cursum, atque audacibus adnue coeptis⁹⁷.

Za Vergilijevim primjerom povešće se Ovidije, Manilije, Persije, Statije, Martijal i drugi.

⁹⁷ Cf. Verg. *Georg.* I 52. Stihovi u prevodu Tome Maretića glase:

Najpače Cezare ti, za kojeg se ne zna u koji
Zbor ćeš bogova ući, da l' voliš se oko gradova
štovat i oko zemalja, il' hoće l' te prostrani svijet
(Mrču ti materinu na čelo mećući) uzet,
Da mu plodova davač i vremena budeš upravljač,
Il' bit beskrajnog mora ćeš bog i tvom će božanstvu
Klanjat se samo brodari, i skrajnja će Tula ti služiti,
I zeta Tetija svog obdarit te morima svima,
Il' ćeš se mjesecem sporim ko nova zvijezda pridružiti,
Među Erigonom kad je i klještima pukao prostor
(Škorpija pred tobom sjajna već stiskuje štipaljke
I dio pušta ti veći nebesa, nego što treba),
Što god ćeš biti, jer Tartar i ne misli kraljem te imati
Ni' tamo dolazi tebi kraljevat nemila želja,
Premda poljane slave Elisijske Grci, i otud
Za majkom natrag zvana Proserpina ne će da ide
Laku mi hodu daj i pomozu pothvatu smjelom...

Homer kao izvor inspiracije. Prvu invokaciju Homera u rimskoj književnosti, po tvrđenju E. R. Curtiusa⁹⁸, susrećemo u Ovidijevim *Fastima* II 119: Nunc mihi mille sonos quoque est memoratus Achilles...

Biće bliže istini da se ovdje zaziva Ahilej, a ne Homer koga u petom vijeku nove ere zaziva Blasije Ajmilije Drakontije, rodom iz Kartagine, u mitološkoj epopeji *Romulea*:

Rom. VIII 14 sq.

Quisquis in Aonio descendit fonte poeta,
Te numen vult esse suum; nec dico Camenae
Te praesente „veni“; sat erit mihi *sensus Homert*⁹⁹.

Kalimah kao inspirator. Elegantni elegičar, Propertije, koji muzama odaje slavu u elegiji posvećenoj posmrtnoj slavi, u početku ove obraća se sjenima Kalimaha:

III 1,1-2.

Callimachi Manes et Coi sacra Philetae,
in vestrum, quaeso, me sinite ire nemus¹⁰⁰.

7. Prijatelj kao inspiracija. Sjetni se *Tibul*, koji toliko zazivaše muze, za nadahnuće, obraća prijatelju, sinu Mesale Korvina:

⁹⁸ Cf. Curaus, *Die Musen im Mittelal.*, S. 136, f. 3.

⁹⁹ Cf. F. Vollmer, *Dracontii carmina cum reliquiis Fl.*

Merobaudis, Berolini 1905. Prevod stihova:
Koji god od pjesnika k aonskom izvoru dođe
Želi da ti mu božanstvo budeš; kad imam tebe
Ne zazivam Kamene: dovoljan biće mi Homera duh.

¹⁰⁰ Cf. Propertii. *Eleg.* 776. Prevod stihova:

Duše Kalimahov kao i svetinje Filete sa Koja,
Za pristup molim u vaš sjenovit gaj.

II 1,33-35.

Gentis Aquitanae celeber Messalla triumphis
et magna intonsis gloria victor avis,
huc ades aspiroque mihi...¹⁰¹

Propertije, slično Tibulu, zaziva ljubavnicu da ga nadahne:

II 1,1-4.

Quaeritis, unde mihi totiens scribantur amores,
unde meus veniat mollis in ore liber.
Non haec Calliope, non haec mihi cantat Apollo,
ingenium nobis ipsa *puela facit*¹⁰².

Prema tome, Propertije ne priznaje muze ni Apolona kao nadahnitelje, već svoju Kintiju.

Istražujući sudbinu pjesničkog kulta helenskih muza u rimskoj književnosti prvoga vijeka prije nove ere, posebno u književnosti Augustova perioda, došli smo do zaključka da je u tim vremenima došlo do naglog popuštanja vjere u staru rimsku bogobojažljivost i vrlinu, stare kultove i božanstva. Kod pjesnika prvoga vijeka ne prolaze loše samo muze kao nadahniteljice lije-poga, poezije i muzike, već se to događa gotovo svim bogovima osim svemoćnom Jupiteru.

¹⁰¹ Cf. Cat. Tib. *Pervig.* Ven. 254. Prevod stihova:

Mesala, Akvitanaca, poradi trijumfa, diko,
Čije pobjede slavom tvoje natkriljuju kosmate pretke
Deder priđi i mene zadahni...

¹⁰² Cf. Propert. *Eleg.* 62. Prevod stihova:

Vi me pitate za izvor pjesama mojih.
Zašto je moja knjižica nježna.
Meni ne pjeva Kaliopa niti Apolon,
Meni nadahnuće moja djevojka daje.

Kult muza i kamena iz temelja je uzdrman pa one od ličnosti dospijevaju do apelativa i simbola za pjesmu, što ukazuje da većina pjesnika ovoga vijeka ne vjeruje u njihovu nadahnjujuću moć. To što ih i dalje zazivaju, više je stvar konvencionalnosti, tradicije i odziva Augustovoj obnovi starih kultova, nego ličnog uvjerenja. Tu se krije razlog zašto se mnogi pjesnici za nadahnuće obraćaju Jupiteru, kao glavnom nadahnitelju, potom Veneri, vlastitom duhu, vladaru, pojedinim slavnim pjesnicima prošlih vremena, patronima, pa čak i ljubavnici, što sve ukazuje da se nije degradirao samo pjesnički kult muza kao nadahniteljki lijepoga, već i vjera da lijepo i umjetnost ne potječu nužno od božanstva, odnosno od božanskih sila, muza. Da su pjesnici bili uvjereni u čisto božanski izvor svoga nadahnuća zacijelo se ne bi obraćali raznim, gore navedenim posrednicima, već isključivo božanstvu i muzama. Oni, naprotiv, sve manje i manje mare za svoj panteon, svoje kamene i helenske muze, kao nadahnite ljice lijepoga, odnosno umjetnosti.

XX

Pad vjere u antičke bogove u prvom vijeku nove ere

Stoicizam. Gore izneseno ukazuje da temelje rimske religioznosti i pobožnosti, uzdrmane silnim ratovima, ekonomskim i socijalnim promjenama u drugom i prvom vijeku prije Hrista, neće više niko učvrstiti.

Augustova reforma, kao što smo vidjeli, nije postigla željeni cilj, čak ni kod protagonista te obnove. Ona, štoviše, kao vještačka i anahrona tvorevina nije bila u stanju da popravi ni narodno vjerovanje, ni praznovjerice koje ostaše imune i na učenja raznih filozofijskih škola i na skepticizam viših slojeva. Njima kao da više odgovarahu istočnjačka tajanstvena vjerovanja i razna učenja o dolasku Spasitelja, o kojemu, kao o *božanskom djetetu* pjeva i Vergilije u četvrtoj *Eklogi*, u ime čega ga je hrišćanstvo proglasilo prorokom.

Dok August, uprkos svemu, nastoji da sačuva što se sačuvati može, pa u znak odanosti svojoj obnovi, iz Rima istjeruje i rođenu kćerku, raspusnu Juliju i raskalašnog Ovidija, dotle njegovi nasljednici, kao, na primjer, mračni individualist Tiberije (14-36) ističu svoje bezboštvo, mada svi potanko ispunjavaju obaveze što ih nalaže ritual državnih kultova.

Stoicizam sa svojim učenjem, panteističkom filosofijom kao mješavinom racionalizma, misticizma i narodnog vjerovanja, pogodovao je ovim slojevima, posebno im odgovarajući svojim naučavanjem da su stara, mitološka božanstva samo personifikacija i simboli sila prirode, odnosno kosmosa koji je u stvari božanstvo podvrgnuto nužnosti. To je pobjeđenim republikancima pružalo utjehu, vjerujući da tako nešto dolazi od providjenja i usuda. Tako je stoicizam, uz podršku epikureizma i pitagoreizma, sve više hvatao maha u Tiberijevom, Kaligulinom, Klaudijevom i Neronovom Rimu i na taj način, potpomognut velikim blagostanjem i raspusnošću, postao glavni krivac što je književnost prvoga vijeka stala naglo odbacivati stare rimske bogove i heroje: mitologiju i herojsku priču.

Priznati je da su starinski bogovi, helenski i rimski, s heroistikom uistinu ispunjavali gotovo svaku stranicu ranijeg pjesništva tako da je zbilja došlo do prezasićenosti, pa čak i do šablonizma u baratanju mitološkim i legendarnim bićima i temama. Možda je to, više no ateizam i skepticizam, uticalo na odbacivanje mitološke građe i izvrgavanje podsmjehu starih italskih božanstava i kultova, što će potrajati sve do Trajana i Hadrijana.

Stoičko poimanje lijepoga i umjetnosti. Budući da su kult helenskih muza prvi stali negirati pjesnici rimske književnosti koji naginjahu stoičkom učenju, vidjet nam je što stoičko učenje, konkretno **Seneka** Filozof, kao najbolji predstavnik stoe u Rimu, misli o umjetnosti, o lijepom, gdje je po njemu izvor lijepoga.

U osnovi stoičke teorije o lijepom i umjetnosti nalazi se kosmičko-religijska ideja po kojoj se ljepota sastoji u svrsishodnosti, zakonomjernosti i veličajnoj dispoziciji ili ustrojstvu universuma u kojemu se dan i noć, godišnja doba i kretanje zvijezda odvija po unaprijed danom redu i poretku. Tako se veličajnost univerzuma prikazuje isključivo kao odraz božanstva, odnosno Apsolutnog bića.

Za čovjeka se lijepo sastoji u prakticiranju datih mu sposobnosti i kreposti jer se samo pomoću njih ispoljava čovjekova bit, to jest duh. Prema Seneki, nije čulo, tjelesna ljepota, ta koja stoji na prvom mjestu, već se prava ljepota sastoji u *savršenom razumu* koji se ispoljava u vrlini i jednak je moralnom dobru. Po njemu je neka stvar dobra ne toliko po spoljašnosti, to jest po umjetničkoj strani, koliko po svrsishodnosti.

Po stoičkom shvatanju *ars* ima značenje svjesnog i obrazložnog stvaranja pa se ne može izjednačavati s umjetničkim stvaranjem. Što se tiče *umjetničke ideje*, ona se, prema Seneki, nalazi u božanstvu koje posjeduje praslike svih stvari, te se, dosljedno tome, lijepe umjetnosti moraju stvarati prema tim praslikama od kojih umjetnik uzima oblik i prenosi ga na djelo, čime podražava prasiliku, mada njegova tvorevina, umjetničko djelo, nikada ne može dostići savršenost praslike¹⁰³.

Budući da je autonomnost ličnog, pjesničkog stvaranja, estetičnost identična oblikovanju, što predstavlja srž lijepih umjetnosti, nju stoičari odbacuju jer se umjetničko djelo razlikuje od vječne istine.

Gledano sa stoičkih pozicija mitska umjetnost, to jest mitska građa u književnosti i kiparstvu nužno se mora ugasiti, pa dosljedno tome, književna djela oslobođena mita i heroistike gube religiozni smisao.

Naspram književnih djela vjerskog, niču djela svjetovnog karaktera, kao što je Manilijevo djelo *Astronomica* (pet knjiga) ko-

¹⁰³ Usp. Grasi, *op. cit.* 159-164.

je raspravlja o astrologiji, te *Aetna*, djelo nepoznatog pisca, didaktični spjev o vulkanizmu u kojemu caruje stoicizam. To je uticalo da je književno djelo u prvom vijeku prestalo da bude *dar božanstva*, muza i Apolona, postajući ogledalo pjesnikove moći i ujedno objašnjenje svega što se dešava okolo nas, kako u prirodi tako i na nebu. Tako je došlo do toga da pjesnik prvoga vijeka više ne vjeruje u božansku inspiraciju muza već u vrhovno božanstvo i razum.

XXI

Sudbina kulta muza od Augusta do Trajana i Hadrijana

Ostavljajući po strani one književnike i satiričare koji poput Petronija Arbitra isuviše glasno ismjevuju stara božanstva i praznovjerice, te jetkog Juvenala, što slično Aristofanu, sasvim banalizira stara božanstva, kao i Marka Manilija i pisca *Aetne* koji sa stoičkih pozicija smišljeno i sistematski odbacuju mitološku građu, pozabavićemo se, dakle, onim književnim pregaocima koji su najviše doprinijeli da se rimska književnost sa stajališta stoičkog naučavanja stala naglo oslobađati ne samo konvencionalne mitološke građe i herojske tematike već je počela da svjesno odbacuje i helenske muze kao inspiratore umjetnosti, odnosno poezije i muzike. One zapravo stoički nastrojenim pjesnicima i nisu bile potrebne, jer, kao što netom iznesosmo, po tome učenju za stvaranje umjetničkog djela potreban je samo razum koji će dokučiti prasluku što se krije u Apsolutnom biću.

U ovome pogledu na prvome mjestu stoji pjesnik Marko Anej **Lukan** (39-65) sa očuvanim epom *Pharsalia* ili *Bellum civile* (deset knjiga) koji opisuje građanski rat prije i poslije borbe kod Farsala 48. godine prije nove ere, kad je Kajsar pobjedio Pompeja.

Za razliku od Vergilija koji sadašnje događaje iskazuje kroz prizmu mitova i legendi, to jest kroz prošlost, kao i za razliku od

prvih rimskih pjesnika Gnaja Najvija i Kvinta Enija što u svojim epovima, opisujući događaje iz netom minule prošlosti, mitu i legendi posvećuju dosta prostora, ovaj otmeni stoičar, čak čuvenog učitelja stoicizma Kornuta, u svojem epu *odbacuje cjelokupni božanski aparat*, time i helenske muze.

Smjeli Lukan je smatrao da su istorijski događaji više nego dostojni pažnje i pisanja te, prema tome, tu nema ni potrebe zazivati niti Homerova niti Vergilijeva božanstva. Ovome je nesumnjivo kumovalo shvatanje prvoga vijeka da pjesništvo treba biti daleko od historiografije, a od koristi je bilo i Lukanovo govorničko obrazovanje i stoa. Umjesto božanstava u Lukanov ep, međutim, useliše tamne sile, sudbina i pesimizam, o čemu ovdje nije mjesto raspravljati. Umjesto toga ovdje treba istaći, da je Lukan svojim nedovršenim epom zbližio prozu i poeziju čime je stao u kraj ispraznoj i često dosadnoj obradi starih mitova i legendi koje Lukan izbjegava u korist realističkog prikazivanja onoga što se dešavalo i dešava.

Kroz Lukanov ep, kao i kroz satire Persija i Juvenala, nužno je progovorila stoička i kinička moralistička kritika božanskog aparata i herojske priče, što od prvoga vijeka polako ali sigurno odlazi u nepovrat.

Iako je Lukan smjelo odbacivao božanski aparat, ipak se i kod njega, na što je svakako uticala tradicija, susreće zazivanje muza, odnosno Pijerkinja, kako to kaže Lukan u VI 353.

Govoreći o teškom zadatku pjesnika i o neuništivosti njihovog djela Lukan uzvikuje:

Bell. civ. IX 980-986.

O sacer et magnus vatum labor! omnia fato
Eripis et populis donas mortalibus aevum.
Invidia sacrae, Caesar, ne tangere famae;
Nam, si quid Latus fas est promittere Musis
Quantum Zmyrnaei durabunt vatis honores,

Venturi me teque legent; Pharsalia nostra
Vivet et a nullo tenebris damnabimur aevo¹⁰⁴.

Ako se Lukan za nadahnuće i ne obraća bogolikim muzama, on zato sasvim servilno i bez i malo dostojanstva podilazi Nero-nu, tražeći da ga nadahne tupi Neronov duh koga on smatra bo-žanstvom (I 33-66)!

Dok se epski pjesnik Lukan u svojem epu ne obara glasno ni na jedno božanstvo, pa, dosljedno tome, ni na helenske muze, dotle to s prkosom čini Aulo Persije **Flak** (34-62) učenik slav-nog gramatičara Remija Palajmona i gore spomenutog stoičara Lukija Aneja Kornuta. Ovaj, više kabinetski no praktični mora-list i iskreni pristalica stoicizma ne kudi samo razvratni život, stara božanstva i muze, nego, štoviše, u prvoj satiri izvrgava ru-glu i savremene pjesnike čija su djela puna mitoloških tema i he-roistike, deklamatorstva i razmaženosti. Persije se, suprotno nji-ma, ponosi svojom originalnošću, što će reći da se laća realnog života, jer pjesništvo treba da koristi, a ne samo da zabavlja. Ta-ko u prologu (1-7) svojim satirama, od kojih nam se očувало šest, napada degeneriranu filosofiju i govorničko deklamator-stvo, o sebi tvrdeći da nije veliki pjesnik, što je i razumljivo, jer se nije zadojio na izvoru Hipokrene:

Prol. 1-7.

¹⁰⁴ Cf. Lucanus, *Bellum civile*, p. 578, ed. I. D. Duff, London 1969, W. Heinemann. Prevod stihova.

O blaženi, o golemi pjesnikâ trude što sve od
Usuda otimaš i smrtnima vječni život darivaš.

Zavidjet ne treba, care, na čistoj slavi;

Ako li išta Muzama Latija obećat treba, jest da će

Pokoljenja čitat mene i tebe dokle smirnijskog

Pjesnika bude trajala slava; živjeće Farsalija

Naša i nikad nas neće pokriti vjekova tama.

Nec fonte labra prolui caballino
nec in bicipiti somniasse Parnaso
memini, ut repente sic poeta prodirem.
Heliconidasque pallidamque Pirenen
Ulis remitto, quorum imagines lambunt
hederae sequaces: ipse semipaganus
ad sacra vatium carmen adfero nostrum¹⁰⁵.

Ovdje se, dakle, golobradi, ali na svoj pjesnički dar ponosni pjesnik, predstavlja kao polupagan, zbog čega ga je hrišćanstvo rado čitalo, smatrajući ga polupaganom, jer ovaj *aureus poeta*, ako protivnici baš tako hoće, živi i djeluje u Rimu kad i sveti Petar i Pavao. Zar on nije mogao prihvatiti hrišćanstvo, a ko nam to uostalom može tvrditi da ga nije prihvatio kad tako svojski odbacuje bogove svojih otaca, pa čak i muze kao zaštitnice poezije.¹⁰⁶

Kršćanstvo je, ovako rasuđujući o Persiju, pogriješilo utoliko što *semipaganus* može značiti i *semipoeta*, polupjesnik, tim radije što Persije samoga sebe naziva autsajderom u poeziji. Osim toga, *semipaganus* znači i poluučesnik na *paganaliama*, odnosno na seoskim svečanostima koje se održavaju u čast profesionalnih pjesnika, a budući da je i Persije nekakav pjesnik, odnosno polupjesnik, i on želi da ceremoniji prinese svoje pjesme, kao što i sâm kaže.

¹⁰⁵ Cf. *Juvenal and Persius*, p. 310, ed. G. G. Ramsay,

London 1979, W. Heinemann. Prevod stihova:

Ja se ne sjećam usne da na izvoru konjskom

Osvježih, ni da na dvoglavom Parnasu

Snatrih, te tako bogomdano poeta postah.

Ja ti Helikonske muze, kao i blijedi izvor Pirenu

Prepuštam onima čija poprsja obavijaju

Prilježni vjenci bršljana: polupagan sam ja

Te svetinjam' pjesnika pjesmu prinosism svoju.

¹⁰⁶ Tako među inima misli i Adalveron de Laon u jedanaestom vijeku.

Lukanovim i Persijevim putem krenuće i klasicist Publije Papinije **Statije** koji djeluje u vrijeme Domitijana. Djela su mu puna mitološke grade što svoje opravdanje ima u činjenici da je i njegov zaštitnik, car Domitijan u mladosti sastavio jedan istorijski ep s mitološkom građom. To i jeste razlog zašto je u Statijevo vrijeme poetsko stvaranje bilo na cijeni, mada ni Domitijan nije dozvoljavao kritiku i satiru.

Statije (oko 45-96) se rodio u Napulju od oca pjesnika i učitelja. Nakon školovanja u Napulju odlazi u Rim ne odvajajući se od poezije s kojom je počeo drugovati od djetinstva.

Od sačuvanih Statijevih djela, među koja idu *Tebaida* (12 knjiga) koja opisuje borbu Edipovih sinova Polinika i Eteokla pod Tebom, *Ahileida* (dva pjevanja) i *Silvae* (*Gajevi*, oko trideset prigodnih pjesama) za nas je značajno posljednje djelo.

Dok se Statije u *Tebaidi*, po ugledu na starije epičare, indirektno obraća muzama, nazivajući pjesnički talent, odnosno radnost *Pierius calor* (I 3) i *Pierium oestrum* (I 33) što ga tjera da opjeva nesrećnu borbu blizanaca, dotle se u *Gajevima* obara ne samo na muze, već i na Apolona, Merkura, Atenu i Erato. Tako u spjevu *Kupaonica Klaudija Etruska* Statije kaže:

Silvae I 5, 1-6.

Non Helicon gravi pulsat chelys enthea plectro,
nec lassata voco totiens mihi numina, Musas;
et te, Phoebe, choris et te dimittimus, Euhan,
tu quoque muta ferae, volucer Tegeaeae, sonorae
terga premas: alios poscunt mea carmina coetus.
Naiadas undarum dominas...¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cf. Statius, *Silvae, Thebais, Achilleis* I, II, ed. 3. H.

Mozley, London 1967, W. Heinemann, I 58. Prevod stihova:

Harfa mi neće odzvanjat više po Helikona klancim,

Niti zazivat toliko u pomoć zvana božanstva Muze.

I tebe Febo, i tebe Euhane otpuštam iz pjesme svoje,

Statije je ovakvim kontrastiranjem prvi stvorio *topos kontrastiranja* što će rado koristiti hrišćanski pjesnici.

U spjevu *Saturnalije* čitamo:

Silvae 16, 1-6.

Et Phoebus pater et severa Pallas
et Musae procul ite pheriatæ:
Iani vos revocabimus Kalendis.
Saturnus mihi compede exoluta
et multo gravidus mero December
et ridens locus et Sales protervi
adsint...¹⁰⁸

Slično u *Silvae* IV 7, 1-8, odbacuje muzu Erato zazivajući Pindara, dok se u *Silvae* I 4, 4-25, obraća Germaniku, odnosno caru Domitijanu, izjavljujući kako mu nije potrebna ni Apolonova, ni Paladina pomoć, niti pomoć helenskih muza, a još manje pomoć boga Bakha, odnosno Merkura. Umjesto njih neka dođe Domitijan i nadahne *nove snage i upravlja mu duhom*, kao da mu je bilo malo što mu je upravljao tijelom.

Statije, ugledajući se na Horatija i Vergilija, uz muze zaziva njihove italske posestrime *Camenae* (*Silvae* I 2, 257). On, kao

I ti Merkure hitri, začuti sa lirom svojom:
Pjesme mi druge za društvo traže.
Biće mi dovoljno zazivat Najade, gospođe morske...

¹⁰⁸ *Ibidem*, I 64. Prevod stihova:

Oče, odlazi, Febo, i ti Palado stroga,
K'o i vi svečarke Muze:
Vas ćemo zvati na Novi god.
Pomoć Saturn pružiće meni
Iz ropstva što me izbavi, te pripit
Decembar, pa Šala, Dosjetka drska. . .

što je ranije istaknuto, često zaziva i prirodu, što nam potvrđuju *Silvae* II 7, 12; III 4, 102.

Muze će jednako omalovažavati omalovažavani, mada najveći rimski epigramatičar, Marko Valerije **Martijal** (40-104) rodom iz Bilbilisa u Španiji gdje se i školovao. Oko 64, dolazi u Rim i u njemu živi uglavnom od milostinje, neprestano laskajući patronima, posebno caru Domitijanu. Ovo je najvjerojatnije uticalo da onako svojski odbacuje herojsku priču i stara božanstva, patos i retoriku, čime se odlikovao Statije.

Martijal helenske muze najizričitije odbacuje u slijedećem epigramu: II 22.

Quid mihi vobiscum est, o Phoebe, novemque sorores?
Ecce nocet vati Musa iocosa suo¹⁰⁹.

U ep. IX 99 i VII 68, muza, odnosno kamena je naziv za *pjesmu*. Dok se Martijal ovako šegači s muzama, dotle toliko ponizno, čak bestidno laska carevima, što, pored ostalih potvrđuju i ovi epigrami: I 4; VI 86 i X 34. Suprotno ovim epigramima u kojima se Martijal do banalnosti udvara moćnicima, muze, slično Horatiju, banalizira u epigramima: III 20, VII 8 gdje ih naziva *hilaris Musae*. U ovome se pogledu posebno ističe epigram XII 11:

Parthenio dic, Musa, tuo nostroque salutem:
nam quis ab Aonio largius amne bibit?
cuius Pimpleo lyra clarior exit ab antro?
quem plus Pierio de grege Phoebus amat¹¹⁰?

¹⁰⁹ Cf. Martial, Epigrams I, II, ed. W. C. A. Ker, London 1968, W. Heinemann, I 122. Prevod stihova:

Što ja sa vama imam, Febo i devet sestara?
Gle kako šaljiva Muza škodi pjesniku svom. . .

¹¹⁰ *Ibidem*, II 326. Prevod stihova:

Nazdravi Muzo, Parteniju mojem i tvojem:

Ovoj blasfemiji helenskih muza nije potreban nikakav komentar.

S Martijalom smo stigli skoro do kraja klasičnog perioda rimske književnosti, to jest do Hadrijana, Antonína Pija i Marka Aurelija (117-180) za čije vladavine rimska država doživljava i izvjestan procvat, uživajući blagodeti nastupjelog mira. Ni taj mir, međutim, nije bio onaj krepki Augustov, već stoički mir koji je zajedno sa posvuda uočljivim premorom našao odraza u malim književnim djelima. Ovo je vrijeme kada se pjesnici, kojima kao da je ponestalo snage za samoniklo stvaralaštvo okreću *starim dobrim vremenima*. Na ovo su, pored ostaloga, uticala dva osnovna razloga: mlado hrišćanstvo koje je propovijedalo *carstvo nebesko* i konsolidacija raznih susjednih plemena koja, poput Gota, tokom drugoga vijeka vrše sve češće upade u Rimsku Imperiju.

U toj napetosti arhaizam i retorika postaju moderni, što dovođi do toga da se pjesnici sve više i više okreću prošlosti. Da bi bar donekle sakrili svoju neoriginalnost i nesposobnost, oni, prema tvrđenju retora Hermogena koji djeluje polovinom drugoga vijeka, nastoje ostaviti utisak kako je sve ono što su napisali *dar Muza i Apolona*, kako su im baš oni sve to stavili u usta i pamet! Mada su svim srcem nastojali da se takvima predstave, istorija je pokazala, što joj uostalom i nije bilo teško, da s njihovom pozicijom nisu ništa imali ni muze ni Apolon, jer u suprotnom zacijelo ne bi propali sa svojim arhaizmom, izvještačenošću i novotarijama u ime čega su i nazvani *neotericima*. Što su nam, uostalom, značajnog ostavili Pompej Saturnin, Sentije Augurin, Alfije Avit, Anije Flor, Septimije Seren, Marijan i njima slični? Za nas je ovom prilikom od interesa Hadrijanovo zazivanje *vlastitog duha*:

Ko li to odavno na Aonu na rijeci pije?

Čija li umilnija lira iz pimplejske ishodi spilje?

Koga li više iz pijerijskog Apolon voli stada?

Animula, vagula blandula
hospes, comesque corporis,
quae nunc abibis in loca
pallidula rigida nudula
nec ut soles dabis iocos¹¹¹.

Osim navedenih stihova što ih je Hadrijan ispjevao pred samu smrt, za nas je, uslovno rečeno, vrijedan spomena Afrikanac Apulej (oko 125, poslije 170) za čije se ime vezuje spis *Asklepije*, iako ovo djelo spada među Pseudo-Apulejeva djela. Ovaj spis je, oblikom dijalog, najvjerovatnije nastao u četvrtom ili petom vijeku na temelju odgovarajućeg helenskog djela. U ovome religijsko-mističnom djelu hermetičkog karaktera glavni diskutant je Hermes koji drži predavanja i istovremeno odgovara na sva moguća pitanja što mu ih postavljaju Apulej, Amon i bog Thoth¹¹², a odnose se na prirodu, čovjeka i bogove. Djelo je za našu temu značajno i po interpretaciji uloge muza, o čemu će biti riječi kod kasnog antičkog mišljenja i patristike.

¹¹¹ Citirano prema M. Budimir-M. Flašar, op. cit. 563.

Prevod stihova glasi:

Dušice, štono se lepršao milo,
Gošćo, pratiljo našega tijela,
Uskoro u mjesto krenućeš ti
Gdje žutilo, stud, caruje, nagost
Što će učinit kraj šalama tvojim.

¹¹² Ovaj i njemu slični spisi spada u hermetičku literaturu u kojoj glavnu riječ ima egipatski bog Thoth, odnosno Hermes, kako su Heleni nazivali egipatskog boga pisma i magije.

XXII

Sudbina helenskih muza u trećem i četvrtom vijeku

Tako smo stigli do besplodnog *trećega* vijeka u kojemu su, usljed čestih i teških upada raznih barbarskih plemena, muze sasvim zašutjele.

Od pjesnika ovog vijeka vrijedan je pažnje Aurelije Olimpije **Nemesijan**, mada je i on osrednjih kvaliteta. Od ovoga se pjesnika koji se prvenstveno ugledao u pjesnike Augustova perioda očuvala poučna pjesma *Cynegetica* (*O lovu*) nešto fragmenata iz pjesme *De aucupio* (*Hvatanje ptica*) i četiri *Ekloge*, od kojih je za nas od interesa prva *Ekloga* u kojoj Nemesijan čitavu prirodu svodi na četiri elementa, zazivajući ih u pomoć:

Ecl. I 35 sq.

Omnipotens aether, et rerum causa liquores,
Corporis et genitrix tellus, Vitalis et aer,
Accipite hos calamos, atque haec nostro Meliboeo
Mittite, si sentire datur, post fata quietis...¹¹³

Za razliku od *trećega* vijeka u kojemu paganska književnost doživljava potpunu stagnaciju, u *četvrtome* vijeku ona doživljava preporod, što donekle može zahvaliti relativnoj stabilizaciji prilika u carstvu pod Diokletijanom i Konstantinom.

U ovome se vijeku javljaju veličine, kao što su Ausonije (310-395) zatim, posljednji velikan rimske književnosti Klaudije Klaudijan (oko 378-408) Porfirije Optatijan, Avijen (oko 400. god)

¹¹³ Prevod stihova:

Svemoćni eteru, vodo, majko svega,
Zemljo, roditeljo života, životni zrače,
Stihove ove, deder, našem uručite Meliboju
Da nakon života slatki osjetimo mir.

historičar Amijan Markelin (oko 330). Za nas je od znatnog značaja, inače beznačajni, Porfirije Optatijan koji djeluje u vrijeme Konstantina Velikoga. Ovaj se manirist bavio figuralnim pjesmama (*carmina figurata, technopaignia*) čija forma oponaša žrtvenik, oltar, križ, sviralu i tome slično, što je Porfirije naslijedio od helenističkih pjesnika Simije, Teokrita i drugih. Tako je za Konstantina sastavio pjesmu u kojoj je bojom istakao slova koja daju Hristov monogram. Optatijan je značajan po tome što je tako uspješno zamijenio invokaciju muza invokacijom Konstantina da nam isto liči na preuzeti topos...

In quo mihi pro Heliconis verticis nemore, pro Castalii fontis haustu versifico, pro Apollinis lyra et Musarum concinentibus choris, caeterisque quae potis mos est carmen pangentibus invocare, tui mihi nominis aeterna felicitas, et eius multiformis cum sua veneratione praefatio, incentivum cecinit, ad audendum et ad expediendum pariter ingenium tribuit et effectum¹¹⁴.

Ovaj Optatijanov obrt, udružen s ranije navedenim Persijevim obrascem *Heliconidas remitto*, dobro je došao hrišćanskim pjesnicima kao najprikladniji model za distanciranje, odnosno odbacivanje muza u hrišćanskom smislu.

Tako smo stigli skoro do posljednjih predstavnika rimske paganske književnosti, do Makrobija, Martijana Kapele i Fulgentija koje ćemo obraditi s predstavnicima hrišćanske patrističke književnosti, kao što su Klement Aleksandrijski i Aurelije Augustin pridružujući im i Isidora Seviljskog, jer navedene paganske pjesnike i pisce s obzirom na njihov način razmišljanja, na koji je uticao neoplatonizam i stoicizam, ne možemo strogo podvajati od

¹¹⁴ Cf. P. Optatianus, ed. M. Velsens, *Norinbergae* 1682.

Prevod stihova:

Umjesto dubrava na Helikonskom vrhu, gutljaja
Sa helikonskog zdenca, Apolona lire i milozvučnih
Horova Muza... meni će od pomoći biti blaženstvo
Vječnog božanstva tvoga kao i svemoćna riječ...

navedenih hrišćanskih autoriteta koji u svojim učenjima prihvataju osnovne elemente stoicizma, pitagorejstva i neoplatonizma.

XXIII

Sažet prikaz istraživanja kulta muza u antičkoj kulturi

Sažet prikaz istraživanja sudbine kulta muza u razdoblju od dva tisućljeća, to jest od tisuću petstote godine prije Hrista do petstote godine nove ere pruža nam sljedeću sliku:

Štovanje, odnosno zazivanje muza, što čini osnovu pjesničkog kulta muza, začelo se najvjerojatnije u protomikenskoj, a razvilo u mitsko-herojskoj epohi helenske istorije u kojoj carevahu ratnički duh i kolektivna misao, osjećanja i opojnost, egzaltiranost i vjera u svevišnje bogove. Kristalniju formu kult muza zadobija u Homerovoj *Odiseji*, u liku Demodoka, poluprofesionalnog pjevača da bi svoj vrhunac doživio kod Hesioda i velikih liričara, kao što su Simonid, Arhiloh, Bakhilid, Sapfa i Pindar.

Pri kraju lirskog perioda, odnosno pri kraju aristokratsko-agonalne epohe rađa se, međutim, kritička misao čiji su arhegeti veliki liričari, netom spomenuti Simonid, Bakhilid i donekle Alkaj na koje se nadovezuje filozofijska misao pretočena u poetiku. Tako kritiku stare herojske priče, mitova i božanstava, otpočinje Elejac Ksenofan koji vjeru čisti od preveć zemaljskih, ljudskih primjesa. Njegovim će stopama krenuti i helenska tragedija, odnosno tragičari Eshil, Sofokle i naročito Euripid kod koga se individualizacija, začeta kod navedenih stvaralaca, penje do neslućenih visina, po čemu je istinski zastupnik racionalizma i teorijske misli u petom vijeku što oličavahu sofisti i Sokrat.

Od ovoga se vremena u kojemu iščezava vjera u stara božanstva lik muza počeo pretvarati u simbol i alegoriju tako da muze već kod tragičkih pjesnika gube ličnost dospijevajući do običnog apelativa, odnosno do simbola za *pjesmu*.

Osim toga, epoha klasične i poklasične kulture drevne Helade uz muze priznaje i druge mediume kao nadahnitelje duhovnog stvaralaštva i nadahnuća, kao, na primjer, boga Apolona, vlastiti duh i Olimpljanina Zeusa koji, kao i muze, mogahu nadahnuti pjesnika da opjeva ono što želi.

Iz toga nedvojbeno proističe da muze kroz cjelokupnu istoriju drevne Helade nikada nisu bile jedini inspiratori duhovnog stvaralaštva, posebno muzike i poezije.

Dalje, Heleni u drugim životnim prilikama zazivahu u pomoć gotovo sve značajnije olimpske bogove, kao i samu prirodu i prirodne pojave, pa muze ne samo što djeluju kao jedan od posrednika duhovne inspiracije, već nam se, štoviše, i sama invocacija muza pokazuje kao jedna od mnogih što ih je Helen iznašao u vrijeme svoje političke samostalnosti.

U *helenističkoj* kulturi u kojoj caruju tehnika, razum i znanje uzaludno je tražiti umjetničko nadahnuće, odnosno elemente božanskog, što je nužno dovelo do daljnje degradacije kulta muza koje u ovom razdoblju jedino uvažavaju aleksandrijski pjesnici Kalimah, Teokrit i Dioskorid, mada su baš oni dar muza, to jest poeziju stjerali u stroge kalupe. Helenistički se pjesnici, osim muzama, za nadahnuće obraćaju Zeusu, vlastitom duhu i pjesniku Homeru, čime se proces dekadencije muza, započet u poklasičnom periodu helenske kulture, nastavio u helenističkoj književnosti da bi u rimskoj doživio svoj vrhunac.

Stariji, odnosno rani period *rimske* književnosti, čiji su glavni predstavnici Livije Andronik i Gaj Najvije, neće da čuje za ime muza, te navedeni pjesnici umjesto njih zazivaju italske kame-ne, što je gruba ekvivalencija koju uklanja filhelen Kvint Enije. Bez obzira na ovu zamjenu kod navedenih je pjesnika muza, odnosno kamena, ličnost koja je počela tamniti već u drugome vijeku prije nove ere da bi kod pjesnika prvoga vijeka, kao što su Katul, Tibul, Vergilije, Ovidije i Horatije, usljed opšteg nemara za staru religiju, bogove, bogobojažljivost i vrline, kult muza

kao inspiratora duhovnog stvaralaštva bio dalje degradiran i iz temelja poljuljan, zbog čega *nomen Musa*, odnosno *Camena* dospijeva do apelativa *carmen*, *pjesma*. Sljedstveno tome, pjesnici iz doba principata i vremena Augustove restauracije ne vjeruju u inspiratorsku moć helenskih muza koje doduše i dalje zazivaju, ali je to više rezultat konvencionalnosti i odazova Augustovoj obnovi. Da su doista bili uvjereni u njihovu moć darovateljica duhovne inspiracije zacijelo se ne bi obraćali Jupiteru kao glavnom ishodištu inspiracije, potom Veneri, vlastitom duhu, vladaru, raznim pjesnicima minulih vremena, patronima, prijateljima pa čak i ljubavnicima.

To nam ukazuje da nije na cijeni izgubio samo kult muza kao inspiratora duhovnog života, umjetnosti i lijepoga, nego se to dešava i vjerovanju da umjetnost i lijepo potječu isključivo od božanstva, odnosno od duhovnih bića, helenskih muza.

Pad kulta, odnosno poštovanja i zazivanja helenskih muza nastavlja se u prvom vijeku nove ere sa sve većim padom vjere u stara rimska božanstva, rimsku pobožnost i vrlinu. Sami rimski carevi Tiberije, Kaligula, Klaudije i Neron sve manje mare za vjeru, prepuštajući se racionalističkoj plimi i stoicizmu koji je u prvome vijeku sve više hvatao maha, posebno svojom alegorijskom interpretacijom paganskih božanstava što ih sada na sav glas izvrću poruzi pjesnici i pisci, kao, na primjer, Petronije Arbitar, Marko Manilije i pisac *Aetne* koji sistematski odbacuju mitološku gradu. Tako su pod udar poruge i kritike dospjele i helenske muze koje u to doba već spadaju u konvencionalnu mitološku gradu, čega se rimska književnost nastojala zdušno osloboditi. Nadalje, muze i nisu bile potrebne stoički orijentiranim pjesnicima, jer prema njihovom naučavanju za umjetničko djelo u prvom je redu potreban razum koji je jedino i sposoban da proдре u prasliku što se krije u Apsolutnom biću, božanstvu. Zazivanje muza u prvom vijeku do kraja su degradirali pjesnici Anej Lukan i naročito Persije Flak koje u stopu slijede Statije i

Martijal, dok su muze u drugom, trećem i četvrtom vijeku sve rijedi gosti u inače podosta sterilnoj književnosti tih vijekova.

Tako smo došli do nespornog zaključka da je antika, posebno rimski period antičke kulture, ta koja je spremila grobnicu svojim muzama, prva prestajući da vjeruje u svoj porod, u svoje muze koje je često izvirgavala podsmijehu i poruzi. Antika je već u prvom vijeku nove ere, kada se na njenom tlu pojavljuje nova ideologija, hrišćanstvo, prestala da helenske muze smatra izvorom inspiracije za duhovno stvaralaštvo, posebno za poeziju i muziku. Ovdje se nužno zapitati: koliko je zacijelo sama antika išla na ruku mladom hrišćanstvu; što li je ono imalo još dodati onoj kritici starohelenske mitologije, bogova i heroistike, kritike što ju je otpočeo Ksenofan, a obnovio Kikeron; što li je mlado hrišćanstvo imalo dodati onome nipodaštavanju i odbacivanju helenskih muza što smo susreli kod Horatija, Ovidija, Propertija, Lukana i posebno kod golobradog Persija, maniriste, odnosno klasiciste Statija i neponosnog Martijala? Gotovo ništa!

Hrišćanstvu je ostalo da prihvati i iskoristi ove negatorske tendencije antičkih božanstava, naročito helenskih muza; da zamijeni i upotpuni i onako uvjerljivu antičku, pagansku degradaciju tih duhovnih bića. I ovdje je, međutim, antika hrišćanstvu bila od nemale pomoći!

Zar, naime, antika uz odbacivanje, pa čak i uz zazivanje helenskih muza, nije iznašla najrazličitije izvore kojima će se kao vrelima duhovnog stvaralaštva obraćati tvorci duhovnog stvaralaštva, posebno umjetničkih grana, kao što su poezija i muzika?

Tako je već antika iznašla zazivanje vlastitog duha, a po sebi je jasno, da je od zazivanja osobnoga duha bilo vrlo jednostavno prijeći zazivanju Svetoga Duha koji se kao personifikacija pojavljuje već u *Pjesmi nad pjesmama*. Dalje, paganstvo je, kao što je istaknuto, u Persijevoj formuli *Heliconidas remitto* i u Opatijanovu obrtu, odnosno kontrastiranju, stvorilo model podešan za negiranje i odbacivanje helenskih muza u hrišćanskom

duhu. Antika je hrišćanstvu prokrčila put, odnosno pokazala način kako da se invokacija muza zamijeni invokacijom vrhovnog boga. Vidjeli smo, naime, da višnjega boga Zeusa, umjesto muza već u petom vijeku zazivaju Pindar, Eshil i Sofokle, što će se protezati kroz čitavu helenističku i rimsku kulturu, odnosno književnost. U posljednjoj, rimskoj književnosti, Jupiter se, što više, smatra glavnim izvorom duhovne inspiracije, posebno poezije i muzike. Ako je, dakle, vrhovno božanstvo glavni izvor inspiracije, da li mora postojati posrednik između tvorca duhovnog stvaralaštva i pjesnika, moraju li nužno biti posrednice helenske muze? Iako je prvi vijek nove ere nastojao da sasvim odbaci svu mitologiju, vjeru u stara božanstva, vrlinu i heroje, ipak sve to nadživljava te silne pogrome krčeći sebi put u novu religiju i njenu književnost, u hebrejsko hrišćanstvo, čija religijska osnovna naučavanja vuku korijene ne samo iz iranskog zaratrustrizma, mazdaizma i zervanizma, vjerskih pravaca drevnog Irana koji zastupahu dva duhovna načela – načelo dobra i načelo zla, oličeni u dobrom, odnosno zlom duhu, to jest u bogu i đavolu – već i iz religije drevnog Egipta iz koje hrišćanstvo preuzima obred svete pričesti i krst, odnosno križ kao simbol života koji Egipćani nazivahu *ankh*; dalje, brojne elemente iz feničke, odnosno kanaansko-ugaritske naturalne religije, čije glavno božanstvo Baal-Alijan umalo da nije istisnulo osionog Jehovu, o čemu ovdje nije mjesto raspravljati.

U hrišćanstvo, koje je najplodnije tlo našlo u rimskoj imperiji, odnosno u hrišćansku kulturu i književnost, s ostalim mitološkim aparatom prodire i najveličanstveniji plod antičkog, poblizhe rečeno, helenskog duha, prodiru mentalna bića, devet učenih sestara, devet antičkih muza koje će sebi mukotrpnno, ali ustrajno krčiti put u hrišćansku književnost, nasljednicu antičke književnosti, time i u hrišćansku umjetnost od čijega je poimanja u hrišćanskom svijetu ponajviše i zavisio uspon, odnosno pad kulta muza. Treba primijetiti da je hrišćanstvo na helenske muze,

koje je zbog antičke književne tradicije samo kooptiralo, uvijek gledalo kao na uljeze iz antičke kulture, odnosno iz antičkog panteona, neprestano nastojeći da ih zamijeni na bilo koji način. U ime toga pojedini pjesnici nove religije veoma često pribjegavahu nimalo doličnom oskrvnjivanju ovih duhovnih bića, mada te pjesnike niko nije tjerao da ih uopšte navode u svojim književnim djelima! Među hrišćanskim stvaraocima, međutim, bilo je i takvih veličina koje su helenske muze od srca branile od po-grda koje one nisu ničim zaslužile.

Spisak skraćenica češće citiranih djela:

- Asunto, *Teorija*

Rozario Asunto, *Teorija o lepom u srednjem veku*, Beograd 1975.
(Preveo s njemačkog G. Ernjaković).

- Chamoux, *Civilizacija*

F. Chamoux, *Grčka civilizacija*, Beograd 1967. (Preveo s francuskog B. Radović).

- Curtius, *Evr. književnost*

E. Robert Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Zagreb 1971. (Preveo s njemačkog S. Markuš).

- Curtius, *Die Musen im Mittel.*

E. Robert Curtiusk, *Die Musen im Mittelalter*, Zeitschrift für romanische Philologie, Nr. 59, 1939, S. 129-188.

- Curtius, *Die Musen*

E. Robert Curtius, *Die Musen*, objavljeno u nav. časopisu. Br. 63, 1943, S. 256-268.

- Đurić, *Istorija*

Miloš N. Đurić, *Istorija helenske književnosti*, Beograd 1972.

- Grasi, *Teorija*

Ernesto Grasi, *Teorija o lepom u antici*, Beograd 1974. (Preveo s njemačkog I. Klajn).

- Kern, *Die Religion*

O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Bd. I-III, Berlin 1926.

Spisak skraćenica češće citiranih izvora:

Helenski autori

- *Greek elegy*

Greek elegy and iambus with Anacreontea, I-II, ed. J. M. Edmonds, London 1968, W. Heinemann.

- Eshil, *Tragedije*

Eshil, *Tragedije*, Beograd 1966. (Sa starohelenskog preveo Miloš N. Đurić).

- Hesiodi, *Theogonia, Op. et dies*

Hesiodi *Theogonia, Opera et dies, Scutum*, ed. F. Solmsen, Oxonii 1970.

- Homer, *Il, Od.*

Homer, *Ilijada, Odiseja*, Podgorica 2014-2016. (Sa starohelenskog preveo Marko Višić).

- *Lyra*

Lyra Graeca. vol. III. ed. J. M. Edmonds, London 1967, W. Heinemann.

- *Pind.*

Pindar, vol. I. ed. J. Sondys, London 1968, W. Heinemann.

- Soph, *Aj, El, Trach, Philoc.*

Sophocles, *Ajax, Electra, Trachinae, Philoctetes*, ed. F. Storr, London 1967, W. Heinemann.

Helenistički autori

- *Bucolic poets The greek bucolic poets*, ed. J. M. Edmonds. London

1970, W. Heinemann.

- Call, *Aet, lamb, Hec.*

Callimachus, *Aetia, lambi, Hecale* and other *Fragments*, ed. C. A. Trypanis, London 1975, W. Heinemann.

- Call., *Hymn, Epigr, Lycophr, Arat.*

Callimachus, *Hymns and epigrams, Lycophron Aratus*, ed. G. R. Mair, London 1969, W. Heinemann.

Rimski autori

- Cca, *Tib, Pervig. Ven.*

Catullus, *Tibullus, Pervigilium Veneris*, edd. F. W. Cornisch, J. P. Postgate, J. W. Mackail, London 1968. W. Heinemann.

- Hor, *Ars poet*

Horatius, *Ars poetka*, ed. E. Schäfer, Stuttgart 1972, Ph. Reclam.

- Hor, *Od. et Ep.*

Horatius, *Odae et Epodi*, ed. C. Bennett, London 1968, W. Heinemann.

- Hor, *Sat.*

Horatius, *Satirae*, ed. K. Büchner, Stuttgart 1972, Ph. Reclam.

- Ovid, *Met.*

Ovidius, *Metamorphoses*. ed. R. Merkel, Lipsiae 1883, in aed. B. G. Teubneri.

- Propert, *Eleg.*

Propertius, *Elegiae*, ed. E. H. Butler, London 1967, W. Heinemann.

- Verg, *Aen, Buc, Georg.*

Vergilius, *Aeneis, Bucolica, Georgica*, ed. H. Rushton Fairclough, London 1974.

- Verg, *En.*

Vergilije, *Eneida*, Podgorica 2010. (Sa latinskog metrički preveo Marko Višić).

Karolinška epoha

- P

Poetae Latini aevi Carolini, Bd. I-IV, in aed. *Monumenta Germaniae historica*; Bd. I-II, ed. E. Dümmler, 1881, 1884; Bd. III, ed. L. Tra-

ube, 1896; Bd. IV 1. pars, ed. P. von Winterfeld; 2. pars, ed. Karl Strecker, 1923; Bd, V, ed. K. Strecker, 1937, sub titulo *Die lateinische Dichter des deutschen Mittelalters*.

- Migne

Migne. J. P., *Patrologiae cursus completus*, Series Graeco-Latina, Paris 1857, sq. Iz latinske serije uzeti su brojni autori, posebno oni iz jedanaestog, dvanaestog i trinaestog vijeka.

Literatura:

- Andreis, Josip, *Povijest glazbe I*, Liber - Mladost, Zagreb 1975.
- Asunto, Rozario, *Teorija o lepom u srednjem veku*, Srpska književna zadruga, Beograd 1975. (Preveo s njemačkog G. Ernjaković).
- Baldwin, Charles, *Medieval rhetoric and poetic*, Peter Smith, Cloucester-Mass. 1959.
- Bataj, Žorž. *Književnost i zlo*, BIGZ, Beograd 1977. (Preveo s francuskog I. Čolović).
- Brenan, Džerald, *Španska književnost*, Beograd 1970. (Preveo s engleskog M. M. Veličković).
- Budimir, Milan – Flašar, Miron, *Pregled rimske književnosti*, Zavid za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd 1963.
- Chamoux, François, *Grčka civilizacija*, Jugoslavija, Beograd 1967.
- Curtius, Ernst Robert, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Matica Hrvatska, Zagreb 1971. (Preveo s njemačkog S. Markuš).
- Curtius. Ernst Robert, *Die Musen in Mittelalter*, objavljeno u *Zeitschrift für romanische Philologie*, No. 59, 1939. S. 129-188.
- Curtius, Ernst Robert, *Die Musen*, objavljeno u nav. časopisu, Br. 63, 1943, str. 256-268.
- Đurić, N. Miloš, *Istorija helenske književnosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva SR Srbije, Beograd 1972.
- Đurić, N. Miloš, *Iz helenskih riznica*, Prosveta, Beograd 1959.

-
- Đurić, N. Miloš, *Kroz helensku istoriju, književnost i muziku*, Kosmos, Beograd 1955.
 - Gavela, Branko, *Istorija umetnosti antičke Grčke*, Naučna knjiga, Beograd 1969.
 - Gortan, Veljko-Vratović, Vladimir, *Hrvatski latinisti*, I-II, Zora – Matica Hrvatska, Zagreb 1969/70.
 - Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadru-ga. Beograd 1974. (Preveo s njemačkog I. Klajn).
 - Jaeger, Werner, *Paideia*, I-III, Berlin – Leipzig 1934.
 - Joel, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen 1921.
 - Kern, Otto, *Die Religion der Griechen*, I-III, Berlin 1926.
 - Kombol, Mihovil, *Povijest hrvatske književnosti do preporoda*, Matica Hrvatska, Zagreb 1945.
 - Lasserre, F., *De la musique*, Verlag Ölten, Lausanne 1954.
 - Manitius, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelal-ters*, I-III, München 1911, 1923, 1931.
 - Musić, August, *Povijest grčke književnosti*, I, Matica Hrvatska, Za-greb 1893.
 - Raby, F. I. E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, I-II, Oxford 1957.
 - Raby, F. I. E., *A History of Christian-Latin Poetry from the Begin-nings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1963.
 - Rasel, Džefri Berton, *Mit o đavolu*, Jugoslavija, Beograd 1982. (Preveo s engleskog P. Ćurčija).
 - Russo, I. *Compendio storico della litteratura italiana*, Firenze 1961.
 - Štefanić, Vjekoslav, *Hrvatska književnost srednjega vijeka od XII do XVI stoljeća*, Zora – Matica Hrvatska, Zagreb 1969.
 - Ulrich von Wilamowitz-Moelendorf, *Der Glaube der Helenen*, I-II Bd, Berlin 1931/32.
 - Višić, Marko, *Odnos muzike i poezije u drevnoj Heladi – Plutarh, O muzici*, Centar za kulturu Zrenjanin, Zrenjanin 1975.