

Aleksandar Loma

## Mitski koreni filozofije

Dva predavanja održana  
na Alternativnoj akademskoj obrazovnoj mreži  
u letnjem semestru 1999.

*Lucida intervalla* 8-9 (2-3/1999), ISSN 1450-6645, str. 1-38

### Uvodna reč

Javno izlagati na određenu temu lako je, ako je ona već u ranijim radovima govornika ili njegovih prethodnika manje-više apsolvirana, a to znači iscrpna u svim važnijim pojedinostima i zaokružena kao celina. Ako je pak problematika tek načeta, a sama po sebi veoma složena i razgranata, malo ko će se olako upustiti u iznošenje pred javnost svojih još nepotpunih istraživanja i još nezrelih zaključaka. Zaokupljen već duže vremena dvema takvim temama, od kojih je jedna kult boga vremena kod Indoevropljana, u vezi sa apoteozom ljudske stvaralačke moći i učenjem o seobi duša, a druga – vatra u indoevropskim religijama i kosmologijama, s posebnim obzirom na genezu Apolonovog kulta, vraćajući im se uvek iznova u toku poslednjih petnaestak godina i još daleko od završetka, koji bi podrazumevao potpuno ovladavanje masom izvora na raznim starim jezicima i gotovo nepreglednom sekundarnom literaturom, objavivši dosad tek par skromnih priloga posvećenih rasvetljavanju pojedinih tačaka

unutar tih širokih problematskih sklopova, ipak nisam odoleo iskušenju da se odazovem ljubaznom pozivu kolega sa Alternativne akademske obrazovne mreže, prof. dr MILOŠA ARSENIJEVIĆA i prof. dr PETRA GRUJIĆA, i u dva navrata iznesem svoje – ponavljam, preliminarne – nalaze pred polaznike njihovih kurseva. Odluka da tekstove tih predavanja, u izvesnoj meri dopunjene ali ne i bitno izmenjene, objavim u koricama serije *Lucida intervalla*, za koju se već sada može reći da joj je kvalitet srazmeran nepretencioznosti, podrazumeva, pored uviđavnosti njenog uredništva, sa moje strane još jedan korak dalje u istom smeru, što već može nekome izgledati kao neoprezno istrčavanje, a možda to i jeste. Minuli rat, pod čijom su pretećom senkom ova predavanja održana, razvejavao je valjda i poslednju iluziju da živimo u doba i na mestu gde se mirno može obrađivati svoj vrt, strpljivo čekajući da plodovi u njemu dozru. Sa druge strane, iz sopstvenog iskustva znam da su mi sveže ideje drugih istraživača u mnogo navrata bile inspirativne i kada se nisu činile potkrepljene dovoljnom argumentacijom, pa čak i kada su same po sebi izgledale neprihvatljive. Neka bi već i mogućnost takve koristi bila dovoljno opravdanje za moju smelost.

## Θεοὶ ἄνθρωποι

### Orfizam i pitagorejstvo: od “tesara reči” do preteča naučne misli

Predavanje održano 17. marta 1999. godine pod naslovom *Orfej i mitski koreni pitagorejstva* na Alternativnoj akademskoj obrazovnoj mreži, u okviru programa *Politika, pojedinac i društvo u svetlosti istorije ideja*, u sklopu kursa *Presokratski filozofi i moderni pogled na svet*

Baveći se istorijom religije i, u širem smislu, onim što smo u naslovu ovog programa nazvali istorijom ideja (mogli smo reći *duhovna istorija*, kao približan prevod za nem. termin *Geistesgeschichte*, ili *kulturna istorija*, što bi opet bio nešto širi pojam) moje skromno naučničko biće već često puta se našlo u stanju svojevrstne shizofrene podvojenosti. Reč je o jednom epistemološkom rascepu između dvaju istraživačkih postupaka koji su svaki za sebe podjednako legitimni i meni po mojoj klasičarsko-indoevropskičkoj formaciji bliski: komparativnog i istorijsko-filološkog pristupa. Ovaj drugi teži ka iscrpnom obuhvatu istraživanih pojava i što preciznijem određivanju njihovog prostornog domašaja i hronološkog razvitka, pri čemu jednu od glavnih uloga igra osveštano pravilo da se razvojna hijerarhija između pojedinih ideja i idejnih sklopova uspostavlja na osnovu redosleda kojim su oni posvedočeni pre svega u pisanim, onda eventualno u nekim drugim, npr. likovnim izvorima. Nasuprot tom jednosmernom prosleđivanju pojavne niti, pipavo i korak po korak, kakvo je karakteristično za istorijsko-filološki metod, komparativistika

“ide skačući po gorama”: pojave između kojih ona otkriva sličnost i pretpostavlja srodstvo često su i geografski i hronološki veoma udaljene, tako da povezivanje jedne s drugom nužno računa sa velikim brojem nedokazivih karika kako u prostoru, tako i u vremenu. Odatle proizlazi višeznačnost poredbenih nalaza: čak i kada oni iznose na videlo veoma upadljive podudarnosti, ostaje otvoreno da li se ove zasnivaju na zajedničkom nasleđu, uzajamnim uticajima, ili međusobno nezavisnim paralelnim razvojem. Često je ovaj poslednji zaključak jedini koji su specijalisti zatvoreni u okvire svojih posebnih filologija spremni da dopuste svojim kolegama komparativistima. Njihova uzdržanost je uveliko opravdana: rana razdoblja duhovnog razvoja čovečanstva zaista su jedna neprohodna prašuma u kojoj je veoma lako zalutati; no ako želimo da dođemo do izvora nekih važnih idejnih tokova, ne možemo se zadovoljiti kresanjem šiblja po rubovima te šume, već moramo oprezno, ali odvažno kročiti u njene dubine, makar to značilo svojevrsan avanturizam.

Poreklo učenja o seobi (transmigraciji) duša kod starih Grka, koje su oni nazvali μετεμψυχωσις “metempsihoza”, predstavlja jedan od takvih, izazovnih i “pustolovnih” problema u domenu istorije ideja. Herodot (II 81) ga je tražio u Egiptu: pogrešno, jer je prema svemu što znamo o staroj egipatskoj religiji njoj takva koncepcija bila strana. Ona se ipak sreće i kod nekih drugih naroda, i to takvih koje, za razliku od starih Egipćana, sa Grcima vezuje indoevropsko prarodstvo. Pre svega mislim na drevne Indijce. Činjenica je, međutim, da ni na grčkoj ni na indijskoj strani nema pomena o takvom učenju u najranijim književnim spomenicima, koji su ujedno prvorazredni izvori za istoriju religije: u vedskim himnama odnosno u homerskom pesništvu. Kod Indijaca, ono se javlja najranije u Upanišadama, koje se datiraju – sasvim približno, kao i većina drugih spomenika stare indijske književnosti – prvom polovinom poslednjeg milenija pre Hrista; kod Grka, potvrđeno je tek oko njegove sredine. Pri takvom stanju stvari, pretpostavka da se radi o zajedničkom praindoevropskom nasleđu izgleda isključena, a ni docniji prenos ideje od jednog naroda drugom ne čini se verovatnim, s obzirom na njihovu geografsku razdvojenost. Preostajalo bi, dakle, poslednje od tri pomenuta rešenja: da su se na obe strane predstave o zagrobnoj sudbini duše nezavisno razvijale u istom smeru.

Doduše, verovanje u seobu duša posvedočeno je u staro doba kod još jednog indoevropskog ogranka, ali ne takvog koji bi činio nedostajuću prostornu sponu između Indije i Grčke. Reč je o Keltima, za čiji sveštenički stalež, druide, Cezar sredinom prvog stoleća pre Hr. beleži kao njihovo glavno učenje da duše ne propadaju, već nakon smrti prelaze iz jednih u druge (Caes. Bell. Gall. VI 14); taj podatak nalazi potvrde i kod nekih drugih, nešto poznijih antičkih autora: Pomponija Mele (III 2) i Lukana (Luc. Phars. I 449 ssq.); Cezarova formulacija najpre bi se mogla protumačiti tako da podrazumeva ponovna rođenja u ljudskom telu, isključujući druge, životinjske i biljne reinkarnacije, pa bi se, u skladu sa jednom modernom distinkcijom, radilo ne o metempsihozi u širem smislu, već o palingenezi. Bilo kako bilo, postojanje ovakvog verovanja kod Kelta, koji su u doba kada ih upoznaje antička civilizacija bili na društvenom i kulturnom stupnju mnogo sličnijem onome o kojem peva Homer i na kojem su nastale najranije vedske himne, nego predsokratovskoj Grčkoj, pa i Indiji iz vremena nastanka Upanišada, relativizuje – *a priori* logičan – zaključak da je učenje o metempsihozi nešto što se javlja tek u sledu srazmerno poodmaklog religijskog razvitka.

Tako stoji stvar na širem komparativnom planu. Što se tiče situacije unutar samog grčkog sveta, ovo učenje srećemo na dve strane: u orfizmu i pitagorejstvu, i tu već niko ne sumnja u neku međusobnu vezu, jedino se postavlja pitanje ko se na koga ugledao. Mišljenja o tome razilazila su se već u antici. Diogen Laertije VIII 8 prenosi mišljenje Iona sa Hija, pisca iz druge polovine V v. pre Hr., da je neke od pesama koje su kolale pod Orfejevim imenom sastavio zapravo Pitagora; naprotiv, drugi su ne samo učenje metempsihozi, nego i samu srž Pitagorine filozofije izvodili iz orfizma. Tako Jamblih oko 300. g. po Hr. piše:

*Valja reći da su jasan uzor za pitagorejsko učenje o božanskoj prirodi broja (κατὰ ριθμον θεολογῶα) pružali Orfejevi spisi. Nema sumnje u to da je Pitagora kod Orfeja našao podsticaj da sastavi raspravu o bogovima, koju je zbog toga i naslovio sveštenom, u tom smislu da je ekstrahovana iz najmističnijeg mesta u Orfejevim spisima, bilo da ju je, kako većina kaže, napisao sam Pitagora, ili [njegov sin] Telaug, kako to tvrde neki ozbiljni i verodostojni autori na osnovu zabeležaka koje je sam Pitagora ostavio svojoj kćeri Dami, Telaugovoj sestri ... Na osnovu te “sveštene rasprave”, koja je naslovljena i “raspravom o bogovima”, jasno je i od koga je Pitagora preuzeo svoje učenje o bogovima. Njen naslov, naime, glasi [na dorskom/beotskom dijalektu]: ovo je učenje o bogovima Pitagore, sina Mnemarhova,*

koje sam usvojio prilikom posvećenja u tračkoj oblasti Libetra, a preneo mi ga je posvetitelj u misterije Aglaofam, onako kako je govorio Orfej sin Kaliopin na Pangajskoj gori, poučen od svoje majke, da suštastvo/biće broja ( ρ<sup>ο</sup>θμω ο ρ σ<sup>ο</sup> α) predstavlja večito, na vrhunskoj promisli zasnovano načelo ( °δι ο ω ρ χ προμοθεστ τ α) celog neba i zemlje i prirode ( φ ξ σ ι ω) među njima, a takođe izvor (dosl.: ρ ζ α “koren”) postojanja božanskih ljudi ( θ ε ” ο ι, sc. ν θ ρ ω π ο ι), bogova i demona. Odatle je očito da je [Pitagora] od Orfika preuzeo [ideju da je] biće ( ο ρ σ<sup>ο</sup> α) bogova određeno brojem (Iamb. VP 28, 145–147).

Šta god se mislilo o autentičnosti ovog apokrifnog i danas izgubljenog Pitagorinog spisa, navedeno Jamblihovo mesto vodi nas u mitsku davninu. Nevolja je što osim rasutih citata kod autora klasičnog doba, kakvi su Platon i Aristofan, ne raspoložemo sačuvanim vezanim tekstovima koji bi izlagali orfičke predstave ranijim od jednog zbornika himni raznim božanstvima i speva o Argonautima, nastalih u posthelenističko, rimsko doba, verovatno u Maloj Aziji. Sam Orfej je kao mitološki lik nesporno mnogo stariji. Za njega znaju već Ibik i, verovatno, Alkej, pesnici pretklasičnog razdoblja (VI v. pre Hr.). Sama mitska tradicija o Orfeju ostavlja utisak još daleko dublje starine; neki ključni za njega vezani motivi, kao silazak u donji svet po dušu umrle žene, opčinjavanje svirkom životinja i drveća, otkinuta glava koja peva, rasprostranjeni su, u sklopu šamanističkih predstava, širom sveta, a posebno u ogromnom pojasu koji se proteže od obala Crnog Mora preko srednjeazijskih stepa i Sibira do severne Amerike.

Šamanizam kao tip religije je uopšte uzev stran Grčkoj, u najmanju ruku od vremena nastanka homerskih epova, zbog čega su neki autori, kao Beme (Böhme), skloni da Orfeja stave u raniji, mikenski period, što bi se slagalo sa tradicionalnim datiranjem argonautskog pohoda u XIII v. pre Hr. Međutim, polulegendarni šamanistički likovi, poput Aristeje sa Prokonesa i Epimenida Krićanina, sporadično se javljaju u istoriji grčke misli i znatno docnije, u pretklasično doba, pa se čak među njih sa dosta osnova mogu ubrojati i neki od predsokratovskih filozofa, kao Empedokle i sam Pitagora. Obično se pojava takvih ličnosti vezuje za strane uticaje, i to pre svega one sa severoistoka, budući da su šamanističke predstave posvedočene u severoistočnom susedstvu stare Grčke, kod Tračana, kao i kod iranskih Skita u današnjoj Ukrajini i južnoj Rusiji, sa kojima su Grci od VII v. pre Hr. bili u stalnom dodiru preko svojih crnomorskih kolonija.

Podsetimo da je i Orfej važio za Tračanina. Utoliko su nam zanimljivije legendarne veze između Pitagore i Trakije. Sredinom V v. pre Hr. Herodot piše o Getima, jednom plemenu nastanjenom na desnoj obali Dunava u donjem toku, koje se ubrajalo u širi trački etnički kompleks, da oni veruju u sopstvenu besmrtnost, naime, da ne umiru, već da onaj ko premine ide božanstvu Zalmoksiju (παρ Σ λμοξιν δαμονα: Hdt. IV 94). Opisavši getski običaj da svakih pet godina žrebom izaberu jednoga između sebe i prinesu ga na žrtvu upućujući preko njega svoje poruke i želje bogu, Herodot nastavlja:

*Kako sam čuo od Grka koji žive oko Helesponta i Crnog Mora, taj Zalmoksij bio je čovek koji je dopao ropstva na Samu, kod Pitagore sina Mnesarhova, a zatim, [ponovo] zadobivši slobodu, stekao veliko blago i obogativši se vratio se u svoj zavičaj. Kako su Tračani bili siromašni i prostodušni, Zalmoksij, koji je upoznao jonski način života i postao promućurniji od svojih zemljaka, budući da se družio sa Grcima, i to sa nikako neznatnim grčkim misliocem Pitagorom, podigne jednu dvoranu u kojoj je primao i bogato gostio najistaknutije sugrađane, poučavajući ih da ni on sam ni njegove zvanice, niti iko od njihovih potomaka, neće umreti, već će doći na to mesto, gde će večitno uživati sva moguća dobra. Dok je radio i govorio to što je rečeno, istovremeno je gradio stan pod zemljom. Kada mu je bio gotov, on se izgubi s očiju Tračanima, sišavši u podzemni stan, i provede tamo tri godine. Oni ga pak žaljahu i oplakivahu kao mrtva. No četvrte godine on se pojavi pred Tračanima, i tako oni poverovaše u ono što im je govorio. To vele da je uradio. Ja pak priču o podzemnom boravištu niti odbacujem kao neverovatnu niti odveć verujem u nju, ali mislim da je taj Zalmoksij živio mnogo godina pre Pitagore, a da li je bio čovek ili neko domaće getsko božanstvo, neka ostane otvoreno (Hdt. IV 95–96).*

U doba oko Hristova rođenja Strabon u svojoj Geografiji ponavlja ovu priču:

*Priča se da je neki Get po imenu Zamolksij bio rob u Pitagore i od njega naučio neke stvari o nebeskim telima, a neke i od Egipćana, pošto su ga njegova lutanja odvela i onamo; vrativši se u zavičaj, stekao je veliki ugled kod poglavara i naroda proričući na osnovu (nebeskih) znamenja; naposletku je nagovorio kralja da ga uzme za sudeonika u vlasti, kao nekoga ko je u stanju da mu prenese volju bogova, i ispočetka je bio postavljen za sveštenika tamošnjeg najštovanijeg boga, a zatim su njega sama počeli nazivati bogom, a on se onda povuče u neki teško pristupačan predeo pun pećina i tamo je boravio, retko se susrećući sa onima napolju, osim kralja i svojih slugu; kralj je sarađivao s njim, videći da su mu podanici mnogo privrženiji nego ranije, ubeđeni da su naređenja koja on izdaje u skladu sa savetima bogova. Taj običaj održao se do našeg vremena, jer se uvek nađe neki čovek odgovarajućih svojstava koji je kraljev savetnik, a Geti ga nazivaju bogom; i samu planinu počeli su smatrati svetom i tako je prozvali... (Str. VII 3, 5).*

Na euhemerističku legendu pontskih Grka poznatu iz Herodota Strabon nadovezuje podatke o realnim verovanjima i običajima njemu savremenih Dačana, koje ne bez osnova smatra potomcima Geta, pa ih tako i naziva. Zanimljivu dopunu Herodotove verzije predstavlja podatak o Zamolksijevom putu u Egipat, s obzirom na pomenutu Herodotovu tezu o egipatskom poreklu grčkog učenja o metempsihozi. Još je zanimljivije da Strabon ovu priču umeće u kontekst rasprave o asketizmu kod Tračana i njima srodnih Miza:

*Posidonije kaže za Mize da se iz pobožnosti uzdržavaju od upotrebe živih bića, pa i sopstvene stoke, za ishranu; hrane se medom, mlekom i sirom, provodeći spokojan život, i stoga ih nazivaju bogobojažljivima i hodačima po dimu (καπνοβ τῶν); ima i nekih Tračana koji žive bez žena, koje nazivaju "Osnivačima" (Κτ°στῶν) i smatraju ih posvećenima zbog ugleda [koji uživaju], te žive slobodni od svakog straha (Str. VII 3, 3).*

Nemamo nikakvog osnova da poverujemo u istinitost priče o Zalmoksiju kao čoveku i Pitagorinom robu, ali ni da je odbacimo kao potpuno neosnovanu izmišljotinu. Ona, očito, predstavlja pokušaj Grka da objasne neke sličnosti koje su uočili između pitagorejskog učenja i tračkih i dačkih religijskih predstava i običaja: asketizam, uzdržavanje od nasilja nad živim bićima a, po svoj prilici, i verovanje u seobu duša. Osim pomenute indicije koju pruža Strabonovo pisanje o Zalmoksijevom boravku u Egiptu, raspoložemo i izričitim podatkom sačuvanim kod Fotija i Sude da tračka plemena Terizi i Krobizi veruju u besmrtnost i kažu da umrli odlaze kod Zalmoksija, a onda se ponovo vraćaju (na ovaj svet), pa se u toj nadi na sahranama vesele (*FGrH* 4, F 73); misli se, svakako, na ponovno rođenje u drugom telu, a ne na neku vrstu "povampirenja". Ne treba mnogo mašte da se pretpostavi da je svaki sledeći dački prvosveštenik i kraljev savetnik, ako ne i savladar, bio pronalažen po određenim znacima i proglašavan Zalmoksijevom reinkarnacijom, nešto poput dalaj-lame; stoga su ga nazivali bogom. Primer keltskih druida opominje nas da se te eventualne predstave o metempsihozi kod Tračana i Dačana ne moraju svoditi na zračenje mediteranske civilizacije, već da mogu predstavljati veoma staro, indoevropsko nasleđe. Time se vraćamo Orfeju, dubokoj starini u koju ga stavlja grčka tradicija i njegovom tračkom poreklu.

Sámo Orfejevo ime ne izgleda tračko (premda o davno izumrlom tračkom jeziku veoma malo znamo), nego grčko. Prema svim ozbiljnijim etimologijama, ne bi se radilo o pravom ličnom imenu – antroponimu, već o nazivu za klasu ljudskih ili mitoloških bića. Jedna etimologija vezuje Ἠορφεῖς sa ῥφον|ς “siročće”, lat. *orbus*, dalje možda slov. *rab*, *rob*; Orfej bi bio tako nazvan kao pevač usamljenik, koji je u dubinama šume pevao zverinju i drveću, u opreci prema drugom slavnom tračkom pevaču Tamiriju (Θ μυριῶ), čije bi ime značilo “onaj ko nastupa na skupovima”. Sa formalne strane još je primamljivije već preko sto godina staro tumačenje koje potiče ni od koga drugog, već od začetnika moderne strukturalne lingvistike Švajcarca Ferdinanda de Sosira (de Saussure). U jednoj napomeni on vezuje Ἠορφεῖς sa staroindijskim □*bhú-*, nazivom za trojicu mitoloških polubogova u vedskoj religiji. To u fonetskom i morfološkom pogledu besprekorno poređenje ostalo je ipak po strani, jer se prednost daje Hilebrantovom poistovećenju Rbhua sa germanskim Alfima, klasi nižih božanstava ili demona, koje je jezički problematičnije, ali se bar na prvi pogled čini smisaono prihvatljivijim, pošto su Rbhui, kao i Alfi, pre svega božanski veštaci: tesari i kovači; tako, na primer, tri Rbhua prave kola, umnožavaju pehare itd. Pritom se veze stind. □*bhú-* sa *alf* i sa Ἠορφεῖς iz fonetskih razloga međusobno isključuju. Sam de Sosir nije bio mitolog, i svoj etimološki predlog izneo je u jednoj fusnoti, ne potrudivši se da ga detaljnije obrazlaže sa pojmovne strane. Pažljivom posmatraču, međutim, ne mogu izmaći iz vida određene sličnosti između grčkog mitskog pevača i indijskih božanskih zanatlija, koje su više dubinske nego površinske, ali utoliko značajnije za opredeljenje u ovoj dilemi. U indoevropskoj starini nije postojala oštra granica između manuelne veštine i umetnosti. O tome svedoči terminologija, pre svega etimološki podudaran spoj u značenju “tesati reči” u indoiranskom i starogrčkom, gde se pesnik naziva τ κτων π ων, “tesar reči”, a onda i sama reč ρμυον<sup>ο</sup>α “sklad, harmonija”, tako važna za pitagorejsku doktrinu, prvobitno je kolarski i brodograditeljski termin “spoj, zglob”, kao i glagol ραρ<sup>ο</sup>σκειν “sklapati, uklapati” iz koga je izvedena; taj isti glagolski koren je na drugom kraju indoevropskog prostora, u Indiji i Iranu, dao ključni religijski i filozofski termin □*tá-* “kosmički poredak, istina, pravda itd.”. U tom pogledu na svet, umetnik Orfej kao “tesar reči” i



sastavljač muzičkog sklada vrši u osnovu istu vrstu delatnosti kao veštaci Rbhui, opisanu i kod ovih drugih glagolom “tesati” (ved. *tak*-). No to što Rbhui tešu nisu samo materijalni predmeti, kao kola za bogove (koja uostalom nisu obična, već sa tri točka, bez konja i uzda, obdarena razumom: neka vrsta kompjuterizovanog automobila RV IV 36, 1–2), nego su oni otesali i konje Indri, božansku kravu Brhaspatiju, a u himnama se prizivaju da žrtvoprinosnicima otešu bogatstvo, mladost, umešnost, slavu (*śrávo* ibid. 9). Ova poslednja reč označava, po svedočanstvu rekonstruisanih poetskih figura, ključni predmet praindoevropskog pesništva, a videli smo da je glagol *tak*- već u prajeziku metaforično označavao pesničku umetnost. S tim je u skladu, što se na Rbhue primenjuje termin *vāghāta*, koji označava sveštenike-pevače himni bogovima. Kao i Orfejeva umetnost, i njihova veština je čudotvorna. Ima, međutim, još jedno bitno određenje Rbhua koje ih suštinski približava Orfeju i orfizmu. Oni su prvobitno bili ljudi, koje su bogovi udostojili besmrtnosti, u znak zahvalnosti za njihove majstorske usluge, ali i zbog njihovog podvizanja (AV III 30, 2: *tāpas*-, termin koji označava askezu). Koliko god malo znali o izvornom sadržaju religijskog učenja i misterija vezanih za Orfejevo ime, ne može biti sporno da su one vernicima u naknadu za uzdržljivost i odricanje u ovozemaljskom životu obećavale besmrtnost. To obećanje svakako je bilo potkrepljeno sveštenom povešću o boravku osnivača religije u donjem svetu, prilikom kojeg se on upoznao sa zagrobnom sudbinom duša i preneo to mistično znanje svojim sledbenicima. Takva onostrana putovanja obavljaju se u stanju šamanskog transa, na kakav kao da aludira vedska tradicija o dvanaestodnevnom snu trojice Rbhua, a biće da sličan motiv stoji i iza racionalizovane verzije o Zalmoksijevom višegodišnjem skrivanju pod zemljom ili u pećini (ono se može shvatiti i kao neka vrsta medveđeg zimskog sna: Porfirije u Pitagorinom životopisu pominje legendu da su Zalmoksija kad se rodio ogrnuli medveđom kožom, koja se trački zove ζαλμυ|ω, pa da je po tome dobio ime).

Dolazimo do jedne ideje koja danas zvuči kao izlizana fraza, ali koja je u drevno doba morala imati svoju punu mističnu vrednost: da ljudima stvaralaštvo otvara put ka besmrtnosti. Stvarajući – korisne sprave, umetničke predmete, pesnička dela – čovek se upodobljuje bogu-tvorcu i samim tim postaje dostojan osnovne božanske povlastice. Obesmrćenje se,

dakako, tiče samo duše, i praktično se svodi na njenu sposobnost da pri prelasku iz tela u telo zadrži svest o prošlim životima. Strogo uzev, takvo biće nije pravi bog — kako su Dačani nazivali Zalmoksijevu reinkarnaciju — nego nešto između boga i čoveka, distinkcija koju pitagorejstvo, čini se, povlači terminom “božanski čovek” (θεῖος ἄνθρωπος), primenjenim pre svega na samog Pitagoru.

Ovo učenje isprva je bilo ograničeno na, uslovno rečeno, stalež “veštaka”, u svim značenjima srpske reči, od zanatstva do umetnosti, uključujući i etimologiju prideva *vešt* koji izvorno označava vidovitost i posedovanje magijskih moći. Koliko god anahrono zvučala, nameće se paralela sa srednjovekovnim slobodnim zidarstvom. Kao i svaka “misterija spasa”, i ova se prenosila tajno; u doba kada se raširila pismenost, morala se, upornije i duže nego drugi domeni usmene tradicije, opirati beleženju i širokoj obznani. Time se, a ne samo fragmentovanošću antičke književne predaje, bar delom objašnjava fenomen ovakvih duhovnih tokova koji u dugim periodima kulturne istorije uviru poput ponornica i opet izviru na često neočekivanim mestima.

Središnji mitološki lik ovoga spleta verovanja izgleda da je bilo obogotvoreno Vreme, “beskonačno” i “nestareće”, poštovano kao primordijalno božanstvo i vrhovni Tvorac, izvor i uvir svega, gospodar sudbine. Takvu predstavu srećemo dosta rano u Indiji, u dvema himnama Atharvavede posvećenim bogu vremena Kali (Kālasukta AV XIX 53–54), ali i u Iranu, gde se oko analognog lika obrazovao čitav religijski sistem, takozvani “zrvanizam” (zervanizam, zurvanizam, od avest. *zrvan-/zrun-* “vreme”, i kao ime božanstva), koji je tokom vekova delom konkurisao mazdaizmu (štovanju Ahura Mazde kao vrhovnog boga) i izvornom zoroastrizmu, a delom na njega vršio osetan uticaj, razvodnjavajući fatalističkom predestinacijom njegovu temeljnu ideju o slobodnom izboru između dobra i zla. Zrvanističke predstave izgleda da su bile najdublje ukorenjene u Mediji, postojbini Magâ; rano, već u ahemenidsko doba (oko 550–330. pre Hr.), prodrle su u Avestu, gde na jednom mestu Zrvan slovi kao tvorac puta kojim duše pravednika i grešnika napuštaju ovaj svet (Vidēvdāt XIX, 29); sa sličnom dualističkom konotacijom pominje štovanje Prostora i Vremena od strane Magâ Eudem Rođanin, autor iz druge polovine IV v. pre Hr. (Eud. Rhod. ap. Damasc. *Dubit.* 125).

Iz parćanskog perioda (250. pre Hr. – 226. n.e.) raspoložemo grčkim natpisima Antioha I sa monumentalnog kompleksa Nimrud-Dag u Komageni (severna Sirija, danas u ji. Turskoj), gde se slavi “Neograničeno Vreme” (Χρ|voϞ πειροϞ, av. *Zrvā akarano*), kao i iranskim dualističkim mitom koji (po Teopompu?) navodi Plutarh u svom dijalogu o Izidi i Ozirisu (Plut. de Is. 46–47), no sporno je da li se tu iznose zrvanistička shvatanja. U doba Sasanida (226. – oko 650. n.e.) zoroastrizam, kao zvanična religija persijskog carstva, izgleda da je već bio u velikoj meri obojen zrvanizmom, ako je suditi po nekim u to vreme nastalim sveštenim spisima na pahlaviju (Bundahišn, Zātspram), ali i po hrišćanskim polemikama protiv iranskog paganstva, od kojih je najvažnije jedno poglavlje (II 1, 8) spisa protiv sekti jermenskog crkvenog oca Eznika iz Kolba (V vek), gde se izlaže mit po kojem je praiskonski, androgini Zrvan iz svoje utrobe rodio blizance dobrog Ormazda i zlog Ahrimana. Pojedini istraživači u kultu Vremena kod Iranaca vide uticaj vavilonske astrologije, no drugi ukazuju na pomenuti pararelizam sa staroindijskim Kalom, kao i sa grčkim Hronosom. Za nas je ovde zanimljiva veza između deifikacije vremena kod Grka i metempsihoze. Već prvi grčki autor za koga se vezuje učenje o seobi duša, Ferekid sa Sira, koji je pisao sredinom VI v., stavljao je u prvi plan Hronosa, poistovećenog sa Kronosom. Zanimljivo je da jedan autor iz III v. pre Hr. (Mnaseas), sa Kronom, koji je važio kao vladar carstva blaženih duša, identifikuje Zalmoksija. U jednom fragmentu iz Kritijine tragedije “Sizif” Vreme (Χρ|voϞ) slavi se kao mudri tesar (τ κτωϞ σοφ|Ϟ, *TGF 771–3*) koji je nebo ukraasio zvezdama. Pindar ga naziva ocem svega postojećeg (π ντων πατρ Ol. II 17). S pravom se u ovom obogotvoravanju vremena vidi odjek orfizma, u kojem Hronos/Kronos zauzima veoma važno mesto. Dalje se pomišlja na orijentalne uticaje, pre svega s obzirom na iranskog Zurvana, a i na lik Krona/Saturna u docnijem mitraizmu. U ovom segmentu našeg poređenja, koji se tiče kulta boga Vremena, Iran nam dakle pruža onu sponu između Indije i Grčke koju nam je uskratio kad je reč o metempsihozi, s obzirom na to da u zoroastrijskom Iranu ne nalazimo tragove verovanja u seobu duša.

Ovu priču završiću ukazavši na jednu moguću iransku primesu u legendi o Pitagori, koja ima izvesne implikacije za razumevanje pitagorejske teologije, u kojoj središnje mesto zauzima Apolon. Reč je o

legendarnom Hiperborejcu Abariju. Ovoga prvi pominje Herodot, koji na kraju svog izlaganja o Hiperborejcima piše:

*Radije ostavljam po strani priču o Abariju, koga proglašavaju Hiperborejcem, za koga se priča kako je nosio strelu oko cele Zemlje ne uzimajući nikakvu hranu (Hdt. IV 36).*

Docnija tradicija dovodi Abarija u vezu sa Pitagorom. Tako kod Jambliha čitamo sledeće:

*Iz zemlje Hiperborejaca dođe Abarij, sveštenik tamošnjeg Apolona, već u poodmakloj starosti i veoma upućen u sveštene stvari, vraćajući se iz Grčke u svoj zavičaj, da zlato koje je prikupio posveti bogu u hramu u hiperborejskoj zemlji. Prolazeći u povratku kroz Italiju, videvši Pitagoru, našavši da ovaj veoma liči na boga čiji je on sveštenik bio i poverovavši, na osnovu znakova [božanskog] dostojanstva koje je na njemu uočio i znamenja koja je, budući sveštenik, unapred primetio, da Pitagora i nije niko drugi, niti [običan] čovek sličan bogu, već odista sam bog, dade mu strelu, koju je poneo iz [hiperborejskog] svetilišta da mu posluži u neprilikama koje bi ga mogle zadesiti tokom tolikih lutanja. Naime, vozeći se na njoj prelazio je neprohodna mesta, kao što su reke, jezera, močvare, planine i slična, a uz to, kako se priča, govoreći s njom vršio je očišćenja i izgonio zaraze i [štetne] vetrove iz gradova koji su od njega tražili pomoć u tim stvarima (op.cit. 19, 90–91).*

Na drugom mestu Jamblih pojašnjava da je Abarijevo uverenje da je Pitagora hiperborejski Apolon ovaj sam potkrepio pokazavši mu svoje zlatno bedro, a zatim, govoreći o drugim čudesima koja se vezuju za Pitagoru, dodaje:

*Vele da su Empedokle iz Akraganta, Epimenid Krićanin i Abarij Hiperborejca naučili te stvari [od Pitagore] pa ih i sami često vršili. O tome svedoče i njihovi spevovi, kao i to što je Empedokle nosio nadimak “onaj koji odvraća vetrove” ( λεξων μω), Epimenid — “očistitelj” (καθ ρω), a Abarij — “onaj koji hoda kroz etar” (α+θροβ ω), jer je vozeći se na strelji koju mu je podario hiperborejski Apolon prelazio reke, mora i neprohodne predele, hodajući na neki način kroz vazduh; neki pretpostavljaju da je tako nešto doživeo i Pitagora, kada je jednog istog dana razgovarao sa svojim prijateljima i u Metapontu i u Tauromeni.*

U jednom članku koji se nalazi u štampi pozabavio sam se Abarijevim nadimkom α+θροβ ω pretpostavljajući da je posredi preosmišljenje jednog staroiranskog naziva za sveštenika kulta vatre, koji u Avesti glasi *aēθrapatiš*, a u srednjepersijskom *hērbad*. Tradicija o Pitagorinom susretu sa Abarijem potiče verovatno od filozofa IV v. Heraklida rodnom iz Herakleje na Pontu, koji je do podatka o Abarijevoj sveštenečkoj tituli mogao doći iz dva izvora: od severnopontskih Skita posredstvom Heraklejine kolonije Hersonesa na Krimu, budući da poznija

tradicija Abarija naziva Skitom, a Skiti su takođe bili Iranci, ili od persijskih zoroastrijanaca nastanjenih u samoj Maloj Aziji. Identifikacija Abarija kao iranskog sveštenika nužno povlači identifikaciju “hiperborejskog Apolona”, kome je on služio, sa Mitrom, budući da se ova dva božanstva i inače poistovećuju jedno s drugim, i da je Mitra, kao bog sunca, nebeske vatre, bio jedan od centralnih likova zoroastrijskog ognjepoklonstva. Apolonova teologija, kosmologija vatre, moguće prarodstvo sa indoiranskim predstavama i docniji uzajamni uticaji predmet su sledećeg predavanja.

## II

### Πῆρ εἰζων

#### Istočno nadahnuće Heraklitove kosmologije i indoevropski koreni Apolonovog kulta

Predavanje održano 23. marta 1999. godine pod naslovom *Vatra u indoevropskoj kosmologiji* na Alternativnoj akademskoj obrazovnoj mreži u okviru kursa *Mitologija i kosmologija*, u sklopu programa *Istorija i epistemologija prirodnih nauka*

Na početku ću navesti odlomak iz Plutarhovog dijaloga o značenju zavetnog dara u obliku slova E koji je stajao u predvorju Apolonovog hrama u Delfima. Na jednom mestu (*De E ap. Delph.* 9) Plutarh, koji i sam učestvuje u raspravi, citira Heraklita da se “vatra menja u sve, i sve u vatru, slično kao zlato [tj. novac] u dobra i dobra u zlato (πυρῶ τῷ νταμεῖβεσθαι π ντα, καὶ πῆρ π ντων, ἴκωσπερ χρυσοῖ χρῶματα καὶ χρῶμ των χρυσῶ, frg. Diels/Kranz 22 B 90)”, pa nastavlja:

*Ako sad neko pita kakve to veze ima sa Apolonom, mi ćemo reći da ima veze ne samo sa Apolonom, nego i sa Dionisom, čiji udeo u Delfima nije ništa manji od Apolonovog. Čujemo teologe kako nekad u stihovima pevaju, a nekad u prozi tvrde da je bog po prirodi večan i besmrtn, ali njegova priroda dejstvom neke predodređene zamisli i razloga u jedno vreme plane i sve u vatri izjednači, a u drugo vreme poprma svakovrsna obličja, stanja i moći (kao što se sa sadašnjim svetom događa) i naziva se najpoznatijim imenom. Oni mudriji teolozi drže u tajnosti od većine sveta njegovu promenu u vatru, te ga nazivaju Apolonom zato što je jedinstven, i Febom zato što je čist i neoskrnavljen. A što se tiče njegovog preobražaja u vetrove, vodu, zemlju, zvezde i stvorenja, biljke i životinje, i uređenja sveta, o onome što pri toj promeni trpi oni govore uvijeno kao o nekom kidanju i razuđenju; daju mu imena Dionis, Zagrej, Niktelije, Isodaites i ispredaju nekakve propasti i nestajanja, pa zatim oživljavanja i ponovna rađanja — sve same priče i zagonetke zasnovane na navedenim promenama. Ovome bogu pevaju ditirampske pesme pune strasti i smenjivanja u kome ima neke bludnje i nemira.*

“Ditirambu priliči”, kaže Eshil, “da poklicima prati Dionisa u svetkovini”. Apolonu pak pevaju pean, pesmu skladnu i uravnoteženu.

Na slikama i u skulpturi umetnici predstavljaju Apolona u večnoj prvoj mladosti, dok Dionisu daju promenljiv izgled i mnoštvo obličja; onome pripisuju

*postojanost, ravnotežu i nepomućenu ozbiljnost, ovome izvesnu nestalnost prožetu igrom, obešću (...) i pomamom. Oni prizivaju:*

Dionisa, boga koji slavljen krikom Evoe  
Zanosi žene i diči se mahnitim obredima,

*shvatajući na pravi način ono što je svojstveno oboma preobražajima (μεταβολη).*

*Budući da trajanje perioda ovih promena nije jednako, nego je onaj koji nazivaju "obiljem" (κ|ροω) duži, a period "oskudice" (| δ τ@ω χροσμοσξνφω) kraći, oni uviđaju taj odnos, pa veći deo godine pri žrtvenom obredu pevaju pean. Ali početkom zime, probudivši ditiramb i poslavši pean na počinak, tri meseca umesto Apolona prizivaju Dionisa, jer misle da odnosu tri prema devet odgovara smenjivanje perioda uređenog sveta (διακ|σμοσιω) sa periodom sveopšteg požara ( κπξρωσιω).*

Plutarhova teologema mogla bi se ovako rezimirati: samo je jedan božanski princip, nepropadljiv i večan, koji u svom čistom vidu postoji kao vatra, a emaniran u najrazličitije projavne oblike, od nebeskih tela, zemlje, vode i vazduha, preko biljaka, do životinja i ljudi, tvori kosmos; teološki izraz čistog vatrenog projavljenja ( κπξρωσιω) je jedinstveni i nestareći, večno mladi Apolon, a njegova kosmotvorna emanacija (διακ|σμοσιω) predstavlja se kroz razne mitološke likove, na čelu sa mnogoobraznim Dionisom, prikazivanim čas kao mladić, čas kao starac.

Opšta ideja ove teološke interpretacije i njena terminologija jasno ukazuju na uticaj stoičkog učenja, koje se u svojim spekulacijama o kosmičkoj vatri oslanja i poziva na Heraklita (koji, između ostalog, upotrebljava termine χροσμοσξνφ i κ|ροω, up. Diels/Kranz 22 B 65), premda se drži da mu imputira neka shvatanja, kao što je smenjivanje perioda sveopšteg požara ( κπξρωσιω) koji uništava raniji univerzum i njegove obnove i uređenja (διακ|σμοσιω), za koja se ne može dokazati da ih je sam Heraklit zastupao. Stoga se smatra da se ovde radi o srazmerno poznoj teologiji, koja ne bi imala ništa zajedničko sa prvobitnom koncepcijom Apolona. Naša teza glasi da je ona, naprotiv, veoma stara i da ima svoje korene u praindoevropskoj epohi, dakle u razdoblju pre nekih četiri do pet hiljada godina, kada su preci većine evropskih i dobrog dela azijskih naroda činili jezičko i kulturno jedinstvo. Povod za ovakvu pretpostavku daje nam, pre svega, postojanje sasvim sličnih ideja na drugom kraju indoevropskog prostora, kod starih Indijaca.

Staroindijska spekulacija o vatri koja kruži u kosmosu i ceo ga prožima obrazovala se oko mitološkog lika boga Agnija, čije ime znači

naprosto “vatra” i srodno je slovenskoj reči *oganj*, litavskoj *ugnīs*, latinskoj *ignīs*. Agni oličava žrtvenu vatru i shodno tome stoji u samom središtu staroindijskog obreda, kao božanski sveštenik (*hót□-*), koji dovodi bogove na žrtvoprinošenje, ali ima mnoštvo drugih hipostasa: nebesku vatru u njena dva projavna oblika: suncu i munji, zatim vatru u vodama, takođe shvaćenu dvojako: kao sunce koje uveče zaranja u svetsko more na zapadu da bi se ujutru ponovo iz njega rodilo na istoku, i kao nebeska vatra začeta gromom u oluji, latentno prisutna u kišnim kapima, koja oplođava zemlju i ostaje skrivena u biljkama koje iz nje rastu, da bi potom bila trenjem izvučena iz drveta kao zemaljska vatra. U skladu s tim, za Agnija se kaže da ima tri sedišta (*tri-sadhastá-* RV V 4, 8) i tri mesta rođenja, koja jedna himna iz poslednje knjige Rigvede (X 45) ovako opisuje:

*Agni se prvo rodio od neba, drugi put od nas [ljudi] kao znalac bićâ (jātávedās-, naziv za žrtveni oganj), treći put u vodama.*

Pojedine formulacije u duhu vedskog henoteizma uzdižu Agnija do kosmotvornog principa: on poseduje sve moći, ispunjava vazdušno prostranstvo, učvršćuje nebo i zemlju, rađa oba sveta, zna sve puteve, sve mudrosti, sve svetove, sve ljudske tajne; stara se o svemu na svetu, upravlja kosmičkim zakonom.

Već izražena u himnama Rigvede, nastalim dobrim delom tokom drugog milenija pre Hrista, ideja o Agniju-ognju kao sveobuhvatnom principu koji prožima strukturu sveta (X 88), ali i kao o unutrašnjoj svetlosti u čoveku, doživela je svoj dalji razvoj u nešto poznijim Upanišadama. Za procenu njene starine od presudne važnosti je to što se slične predstave o vatri sreću kod starih Iranaca, čiji su preci nakon raspada praindoevropskog zajedništva, a pre definitivnog formiranja posebnih naroda, duže vreme činili sa precima starih Indijaca dijalekatsku zajednicu, koju nazivamo indoiranskom ili, po njihovom samonazvanju *Ārya-*, arijskom, a koja se može, grubo, datirati nekoliko stoleća pre i nakon prelaza iz trećeg u drugi milenij pre Hristova rođenja. To indoiransko zajedništvo odražava se, između ostalog, mnoštvom zajedničkih mitoloških likova i religijskih predstava. Među njih spada i veoma važna, ako ne i središnja, uloga vatre u kultu i kosmologiji.

U Zaratuštrinim Gāthā-ma uloga vatre je suštinska. Zaratuštra dva puta priziva “Ahuramazdinu vatru”, bilo da joj prinese žrtvene darove

(Y. 43.9) ili da prizna njeno pokroviteljstvo (Y. 46.7). Češće je (tačnije, na svim ostalim mestima) vatra okarakterisana kao oruđe božjeg suda. Samo jedno mesto aludira na njega kao na aktuelnu praksu (Y. 32.7), ali nekoliko puta reč je o sudnjem danu koji Zaratuštra priziva, kada će oganj odvojiti pravednike od grešnika. Tu je vatra oruđe istine ili pravde (*aša-*), iz koje on crpi svoju moć (odatile epitet *aša-ao*□*ah-*). Iz mesta Y. 43.9 proizlazi da se prinošenjem darova Ahuramazdinoj vatri ukazuje štovanje Aši. Shodno tome, kad zoroastrijska doktrina stavlja svaki od elemenata ili vrsta bića u univerzumu pod zaštitu jednog od “Svetih besmrtnih suštastava” (Ameša Spenta) koja, poput hrišćanskih arhanđela, okružuju Ahuramazdu, pokrovitelj vatre biva upravo Aša. Valja napomenuti da avestijskom *aša-* od ranijeg oblika *arta-* odgovara na indijskoj strani i kao reč i kao pojam □*tá-* n., jedan od glavnih teoloških i filoloških termina, sa rasponom značenja od sveopšteg poretka i kosmičkog zakona, preko istine, do pravde (o etimologiji ovog termina bilo je reči u prvom predavanju). Kao što u Avesti postoji veza između vatre (*ātar-*) i *Aše*, tako je u Vedama Agni čuvar rte, ili boravi u njenoj utrobi (RV VI 16, 35–36). Postoji velika sličnost i između staroiranske i staroindijske podele vatre na pet vrsta:

Iran:

1. *Bêrêzisavah*, koja sja pred Gospodom;
2. *Vohufryāna*, u telu ljudi i životinja;
3. *Urvāzišta*, u biljkama;
4. *Vazišta*, u oblacima;
5. *Sp*□*ništa*, u ljudskoj upotrebi.

Indija (sedišta Agnija – ognja):

1. *asau loka*□ nebeski svet
2. *parjanya*□ oluja
3. *p*□*thivī* zemlja
4. *puru*□*a*□ muškarac (njegovo seme)
5. *yo*□*ā* žena (zametak u njoj)

Već je odavno zapažena i mnogo diskutovana podudarnost između zoroastrijskog učenja i Heraklitovih fragmenata koji se odnose na vatru. Iransku identifikaciju vatre sa kosmičkim načelom, *ašom*, prepoznajemo u poznatom fragmentu, iz kojeg smo uzeli svoj naslov, a u kojem se kaže: “Ovaj poredak svih stvari (κ|σμοϖ) nije stvorio nijedan bog niti čovek, nego je oduvek bio i jeste i biće: večno živa vatra, koja se zakonomerno (μ|τρ|α) pali i gasi” (Diels/Kranz 22 B 30). Ideju da su sve stvari projavni oblici vatre, osim već navedenog citata kod Plutarha, izražava i drugi fragment, gde Heraklit govori o moru kao o jednom od oblika u koje se vatra preobraća: “Preobraćenja vatre su: najpre more, jer jednu polovinu mora čini zemlja, a drugu žar (πρφστ|ρ); more se razliva i primerava



(μ τρεετοι) jednom istom zakonu (ε÷ω τ\ν α\τ\ν λ\γον), koji je postojao pre nego što je nastala zemlja.” (id. 22 B 31). Konačno, eshatološka uloga vatre dolazi do izraza u Heraklitovim rečima “sve će vatra, kad dođe, razlučiti i osuditi” (π ντα ... τ\ π\p\p πελθ\ν κρινε” κο± κολατομβ νει id. 22 B 66). Po komparativnom nalazu francuskog iraniste Dišen-Gijmena (Duchesne Guillemin), Heraklitov logos je objektivna istina, prema kojoj se sve zbiva, a to bi, prema istraživanju nemačkog indologa Lidorsa (Lüders), bilo i osnovno značenje vedske reči □tá-: svaki istinit iskaz o bogu, njegovim moćima i delima, koji zbog svoje istinitosti prerasta u objektivnu realnost i kosmičku silu, kojom se ili prema kojoj stvari dešavaju: karakteristično je da kako stind. □tá- i avest. aša-, tako i λ\γοω kod Heraklita dolazi po pravilu ne u nominativu, kao subjekt, nego u takvim, instrumentalnim ili priloškim obrtima.

Zaključak našeg dosadašnjeg razmatranja bio bi da se Plutarhovo shvatanje Apolonove božanske prirode koje smo na početku naveli zaista može proslediti do dubokih davnina, jer je potvrđeno još za period indoiranskog zajedništva. Kod samih Grka, međutim, ono bi bilo sekundarno i srazmerno poznato, ako ga je Heraklit preuzeo od Persijanaca, za šta su u Maloj Aziji postojali kulturnoistorijski preduslovi. Verujući i sam u iranski uticaj na Heraklita, slutim da se ovde ipak ne radi o kalemljenju stranog tela na Apolonovu teologiju od strane njegovih sledbenika stoičara, već pre o susretu dve prasrodne koncepcije, od kojih je jedna zaista došla u pretklasično doba sa istoka, dok je druga postojala odvajkad kod samih Helena, kao indoevropsko nasleđe. Ta pretpostavka čini mi se da nalazi potvrdu u ukupnom uvidu u mitologiju i kult Apolona i nekih njemu na ovaj ili onaj način bliskih božanstava, koji ću ovde izneti sasvim sumarno.

Apolon je, za razliku od Zeusa, Here, Atene, Posejdona, pa i sa njim docnije identifikovanog božanskog lekara Pajavona = Peana, jedino veliko panhelensko božanstvo čije ime nije (bar ne do sada) pročitano na mikenskim tablicama, tj. nije potvrđeno u drugom mileniju pre Hr. Na još uvek nerešeni problem Apolonovog imena osvrnućemo se na kraju ovog izlaganja. U najranijim spomenicima grčkog pesništva, Ilijadi i Odiseji, koji potiču iz prvih stoleća prvog milenija, Apolonov mitološki lik i njegov opštegrčki karakter već su u potpunosti izgrađeni. On je sin Zeusa i Lete, brat Artemidin; u trojanskom ratu skupa sa svojom majkom i

sestrom drži stranu Trojancima protiv Ahejaca. Posvećena mu je jedna od homerskih himni, koja se zapravo sastoji iz dve spojene himne, nastale u razno vreme i na raznim mestima, svaka od njih vezana za jedno od glavna dva središta Apolonovog kulta na ostrvu Delu, gde ga je Leta, po predanju, rodila pošto su sva ostala mesta odbila da je prime, i u Delfima ili Piti (Πυθιά), gde je osnovao svoje proročište ubivši zmaja Pitona. Njegovi glavni atributi su luk i lira; on je strelac “koji pogađa na daleko”, čije strele na magičan način izazivaju pošast i prevremenu smrt; no takođe i vidar, koji leči kugu i ostale bolesti, a i očistitelj (καθάρων), koji otklanja kulturnu nečistoću izazvanu prestupima i sagrešenjima. Još važnija od te katartičko-apatropajske je njegova profetska funkcija: Apolon je u grčkoj religiji bog-prorok par excellence, jedini pouzdani tumač volje vrhovnog boga, svog oca Zeusa. Pored toga, on je i božanski svirač i pevač, koji u društvu sa devet Muza (μοῦσαι τῶν) razgaljuje svojom muzikom olimpske bogove. Prikazuje se večno mlad, kao pralik grčkog efeba. Od V v. imamo izričita svedočanstva o identifikaciji Apolona sa Helijem-Suncem (kod Euripida, možda već kod Eshila). U docnije, helenističko doba ta identifikacija je sve izraženija i vodi ka sinkretizmu Apolonovog kulta sa kultovima raznih stranih solarnih božanstava, kao i ka spiritualizaciji Apolona u krugovima novoplatoničara.

Nas ovde posebno zanima uloga vatre u Apolonovom kultu. Pokušaćemo da pokažemo koliko je ona bitna i prvobitna. Na njegovim oltarima u Delfima i na Delu gorele su najsvetije vatre u celoj Heladi. Takozvani “pitijjski nastavak” homerske himne Apolonu opeva način na koji je tamošnja sveta vatra prvi put zapaljena: u liku delfina, Apolon je prinudio jednu kritsku lađu da promeni smer plovidbe i skrene prema Delfima, u nameri da te moreplovce učini sveštenicima u svome novopodignutom hramu. Čim je kritska lađa pristala u kriskoj luci, Apolon je iskočio iz nje u vidu iskrećeg meteora, čiji sjaj se u po bela dana širio do neba i prestrašio sve stanovnike tog mesta; ta vatrena lopta uletela je u svetinju hrama i zapalila svojim zracima vatru na žrtveniku, da bi tek potom bog poprimio ljudsko obličje i predstavio se Krićanima. (Hom. *h. Ap.* I 440 447). Prethodni Apolonov čin kojim je utemeljio svoje svetište, ubistvo zmije Pitona, sadrži takođe motiv vatre, doduše ne na ravni mita, već obreda: u sklopu delfske svetkovine Strepterija koja se održavala svakih devet

godina i imala izrazito katarktički karakter, povorka dečaka, čiji je predvodnik igrao ulogu mladoga boga, zapalila bi kolibu podignutu kraj Apolonovog hrama, koja je predstavljala Pitonov dvorac (Plut. *Mor.* 293 C, up. Ael., *Var. Hist.* 3.1).

Vatra na Apolonovom žrtveniku u Delfima gorela je bez prestanka, pa se nazivala i smatrala večnom, slično kao i Heraklitov kosmološki oganj. Ako bi se ipak kojim slučajem ugasila, smela je biti nanovo upaljena samo sunčevim zracima uz pomoć sočiva. Delfski oltar važio je kao “zajedničko ognjište” cele Helade. Kada su Persijanci (koji su inače strogo vodili računa o čistoti svoje svete vatre, pa su se persijski sveštenici morali povinovati mučnim propisima da je ne bi čak ni svojim dahom oskrnavili) navodno u svom osvajačkom pohodu onečistili (obesvetili) ognjišta u grčkim hramovima, delfsko proročište je nakon bitke kod Plateje (479. pre Hr.) naredilo Grcima da privremeno pogase sve vatre u celoj Grčkoj, i da prenesu plamen za žrtvu zahvalnicu povodom pobeđe sa delfskog oltara, “zajedničkog ognjišta” Helade ( πῶς κοινῶς ἁστῶν: Plut. *Arist.* XX 4–5). To je izvršio jedan mladi Platejac, koji je ceo dan trčao od Delfa do svoga grada; pošto je pre zalaska sunca stigao na svoj cilj i predao vatru, navodno je pao mrtav (kao Maratonski glasnik). Delfsko svetilište su, doduše, u tom ratu Persijanci poštedeli, ali ova priča pre izražava najveći ugled koji je Apolonova vatra uživala među Grcima.

Uostalom, postupak očišćenja grčkih ognjišta preduzet nakon persijskog rata nije bio jedini te vrste. To je bio redovan običaj u Atini, gde bi svečano poslanstvo (θεωροί) takozvanih Pitaista (Πυθαίστες), koji su jednom godišnje nosili u Delfe žrtvene darove iz Apolonovog atinskog svetilišta (Πυθιον), pri povratku iz Delfa ponelo, pod vođstvom sveštenice “vatronoš” (πυροφόρος), tronožac i “čistu” vatru sa delfskog žrtvenika; ta povorka bi krenula tek pošto vidi munju nad brdom Harma, u čemu se, kao i u ponovnom paljenju delfske vatre sunčevim zracima, ogleda njena veza sa nebeskim ognjem. Apolonova sveta vatra imala je prednost čak i nad Hefestovom, premda je u grčkoj mitologiji Hefest ono božanstvo koje ponajviše oličava vatru kao element. Jednom godišnje u Hefestovom glavnom svetilištu na ostrvu Lemnu vatra bi se gasila, a onda bi tzv. “vatronosna” lađa (ναῦς πυροφοροῦσα), plovila na Del da sa tamošnjeg Apolonovog oltara prenese novu vatru (Philostr., *Her.* 20, 24).

U ovom običaju kao da se ogleda prevlast Apolonovog nebeskog nad Hefestovim zemnim ognjem, koji je prvobitno donošen iz docnije ugašenih izvora na samom Lemnu. Kalimah Del naziva ognjištem (ἡϊστ<sup>ο</sup>φ) svih ostrva (Call. *Del.* 325). Večna vatra gorela je i na oltaru Apolona Karnejskog u Kireni (Call. *Ap.* 83 sq.).

Apolonu je bio posvećen i grad Apolonija u južnoj Iliriji, kraj koga su se takođe nalazili gorući izvori nafte; tu je sa štovanjem Apolona bio udružen prastari kult sunčanog boga Helija. I argivski heroj Foronej, koji je po mitu zapalio prvu vatru, stavljen je pod Apolonovo pokroviteljstvo: njegova pravatra brižljivo je održavana u Apolonovom hramu u Argu. Čak i nehотиčno skrnavljenje Apolonovog oltara i vatre na njemu kažnjavalo se smrću; u Kurionu na Kipru oskrnavioca bi bacili s jednog rta u more (Str. 683), a po predanju je za isti prestup jedan megarski kralj ubio sopstvenog sina (Paus. I 42, 6).

Vatra je igrala važnu, a prvobitno možda glavnu ulogu u tehnikama Apolonovih proročišta. U Delfima se Pitija nadahnjivala žvaćući lovorovo lišće i udišući dim vatre koja je večito gorela na Apolonovom oltaru, a u Zevsovom hramu u Olimpiji proricanje su vršili potomci Apolonovog sina Jama na osnovu plamena svete vatre na žrtveniku. Piromantija se vezuje i za drugog Apolonovog sina, proroka Idmona, koga je otac naučio da razaznaje znamenja u vatri ( μπυρα σζμυατα), i koji je na početku pohoda Argonauta po vatri i dimu na novopodignutom Apolonovom oltaru prorekao svojim drugovima njegov ishod (Ap. *Rhod. Arg.* I 145; 436 ssq.). To je, izgleda, bio i izvorni način proricanja u samim Delfima, što proizlazi iz kombinacije Hesihijevog podatka da je tamo postojao poseban sveštenik πυρκλ<sup>ο</sup>ω, koji je, kako mu samo ime kaže, nadzirao sveštenu vatru da bi iz nje video znamenja, sa tradicijom, na koju ćemo se vratiti docnije, da je pre Apolona u Delfima proricao Posejdon posredstvom Pirkona (Π<sup>ι</sup>ρκων; up. i πυρ<sup>ο</sup>κωοι “oni koji pale vatru” kao naziv za Delfljane Plut. *de Pyth. or.* 25).

Posebnu specijalizaciju u okviru štovanja obogotvorene vatre srećemo kod Apolona Aktejskog (ΗΑκτα<sup>ο</sup>ω, Ἀκτιω) na rtu Leuki i drugde, koja se može dovesti u vezu sa signalnim vatrama koje su radi orijentisanja moreplovaca održavane u Apolonovim hramovima na isturenim tačkama

obale; u tom svojstvu Apolon se prikazuje sa bakljom u ruci na novcu iz epijskog Nikopolja.

Na kraju, sama priča kako je Leto dugo bezuspešno tražila mesto gde će poroditi Apolona, može se najpre shvatiti kao priča o rođenju božanskog ognja: stoga sve bogate i plodne zemlje odbijaju porodilju (u strahu da ih novorođenče ne spali), a prihvata je samo goli, suncem već sprženi Del. Jedno, na žalost, oštećeno mesto Kalimahove himne Delu kao da aludira na tu opasnost (Call. *Del.* 201). Lokacija porođaja uz jedini vodotok na ostrvu, Inop, mogla bi se shvatiti kao mera predostrožnosti, jer se za taj inače sasvim neznatan potok verovalo da stoji u vezi, ispod morskog dna, sa najvećom rekom poznatog sveta, Nilom (id. 206–208, up. i Call. *Art.* 171). Neće biti slučajno što je od svih mesta širom kopnene i ostrvske Grčke koje je Leta obišla mučena trudovima jedini koji je osim Dela nije odbio, već joj je ponudio da se porodi u njegovom okrilju, bio Penej, vodom najbogatija grčka reka (Call. *Del.* 105–152). Tek rođeni Apolon raste natprirodnom brzinom, raskidajući svoje pelene; umesto da ga mati podoji, Temida mu vrši libaciju (124 sq.), a ostrvo se svo prekriva zlatom (135 sq.; up. Call. *Del.* 260 ssq.). Apolonova zlatna, duga, nestrižena kosa (to znače njegovi stajajući epiteti χρυσοκ|μϕω i κερσεκ|μϕω) može se shvatiti kao simbol plamenova, slično kao što se vedski Agni naziva zlatokosim (*híranyakeśa-*), a na drugom mestu pridev *keśín-* “dugokos” simbolično označava plamenove.

Poređenje Apolona sa Agnijem iznosi na videlo i niz drugih sličnosti i podudarnosti. Suštinska je funkcija posrednika između neba i zemlje, bogova i ljudi. Apolon preko svojih proroka prosleđuje ljudima poruke svoga oca Zeusa, čije je ime zapravo stari indoevropski naziv za nebo. Pitanja upućena Zeusu i njegovi odgovori penju se i silaze istim onim putem, ili mostom, koji dim svete vatre, ili, mitološki posmatrano, boga ognja kao božanskog sveštenika, *pontifex*-a, stvara između zemlje i neba. U tom smislu se početak pitijjskog nastavka homerske himne Apolonu (182–187), gde se opisuje kako se Apolon uspinje iz Delfa na Olimp, među bogove, može, ne samo sadržinski nego i tekstualno, uporediti sa mnogim mestima Rigvede gde se Agni u vidu dima žrtvene vatre uspinje na nebo i združuje sa bogovima. Bog ognja koji leti u nebo zamišljan je u vidu ptice: tako Agnija jedna rigvedska himna naziva labudom (*haśá-*

RV I 65, 9), a labud (κῆρυκος) je i Apolonova sveta ptica. Božanska istina koju Apolon otkriva ljudima u suštini je identična vedskom pojmu *rte* sa kojim je Agni najtešnje vezan. Kao što je Apolon božanski pevač i svirač, tako je i Agni pesnik-vidovnjak (*kaví-*), pokrovitelj obredne poezije (*kavíkratum* RV V 11). Karakteristični su prikazi Apolona na vazama gde sedi uz oltar držeći jednom rukom liru, a drugom izliva žrtvenu čašu u plamen. Agniju i Apolonu zajednička je i katarktička funkcija, svakako u vezi sa upotrebom vatre u obredima očišćenja. Tako se u Rigvedi (IV 12, 4cd) Agni priziva da žrtvoprinosnike očisti od grehova i označava epiklezama izvedenim od korena *pav-* “očistiti”: *pavitra-*, *pāvaká-* “očistitelj”; u vezi sa lat. *purus*, možda i sa ie. rečju za vatru grč. πυρ, het. *pa-a*-*-u-ur*, nem. *Feuer*.

U skladu sa henoteističkim karakterom vedske religije, koji se sastoji u uzdizanju na najviše mesto među božanstvima onoga boga koji stoji u središtu žrtvenog obreda, za Agnija su karakteristična poistovećenja tipa: *Ti si, Agni*, [ujedno i] *Indra, Varuna, Anša, Tvaštar, Rudra ...* (RV II 1, V 3 i dr.). To je, verovatno, uz njegove mnoge epitete (*jātávedas-*, *tánūnápāt-*, *vaiśvānará-*, *nárāśá*-*sa*-...), razlog što se za njega kaže (RV VIII 11.5): *mártā ámartyasya te bh*-*ri n*-*ma manāmahe / víprāso jātávedasa*-: “Mi smrtni pevači slavimo te mnogim imenima, besmrtnog znalca bića” (ili: “prethodnih života”), a druga himna dodaje (X 45, 2a): *vidm*-*te n*-*ma parāma*-*gúhā yad*: “znamo tvoje vrhunsko ime, koje je tajno”. Slično se i Kalimah obraća Apolonu: Π ντφ δ τοι ουνομα πουλῆ “Posvuda imaš mnoga imena” (Call. *Ap.*, 70). Kalimahov iskaz odnosi se na brojne Apolonove, funkcionalne i lokalne, epikleze, koje pesnik i nabraja u svojoj himni. No iza Apolonove mnogoimenosti može stajati i nešto dublje: očuvana svest o njegovoj prvobitnoj identičnosti sa nekim drugim likovima grčkog panteona. U tom smislu moglo bi se pomišljati, ne samo na Helija, Hefesta i Hestiju, već i na Hermesa i Posejdona, pa čak i na Apolonovu iskonsku bliskost sa njegovim božanskim antipodom Dionisom.

Identifikacija Helija sa Apolonom seže u antičko doba, samo što se, kako je već rečeno, srazmerno pozno javlja eksplicitna u izvorima, pa je moderni stručnjaci prosuđuju kao rezultat sekundarnog sinkretizma pri kojem je čisto grčki Apolon apsorbovao staro indoevropsko solarno

božanstvo Helija, koji i imenom i kao predstava odgovara, između ostalih, staroindijskom Surji (Sūrya-). Ono što se pritom previđa je činjenica da se Surja u staroindijskoj religiji ne sekundarno, već izvorno, od najranijih tekstova, identifikuje sa bogom ognja Agnijem, zadržavajući istovremeno svoju individualnost. Uostalom, hronologija neposrednih izvora ima relativnu vrednost za prosuđivanje starine religijskih predstava o kojima nam oni govore. Opis beotskog praznika Dafneforija o kojem je nošeno drvo kao simbol godine sa Apolonom-Suncem u vidu bronzane kugle na vrhu sačuvan nam je kod jednog tako poznog autora kakav je carigradski patrijarh Fotije (Phot. *Bibl.* 321), no sam obred sadrži tipološki veoma arhaične crte i teško da je nastao tek kao plod teoloških spekulacija klasičnog i helenističkog doba, na račun kojih se stavlja identifikacija Apolona sa Helijem.

Hefest u grčkoj mitologiji stoji najbliže vatri kao elementu. On je ono božanstvo čije se ime, kao Agnijevo, upotrebljava i u apelativnom značenju “vatra”, ali dok je ovo kod Agnija primarno, kod Hefesta se čini obrnut slučaj, tj. upotreba obrta  $\Theta\phi\alpha\iota\sigma\tau\omega$ ,  $\beta^{\circ}\phi$   $\Theta\phi\alpha^{\circ}\sigma\tau\omega$  za “vatra” bila bi pesnička metonimija. Misli se da se njegov kult i razvio u maloazijskim oblastima Likiji i Kariji, koje, kao i Lemno, obiluju termalnim izvorima i zapaljivim zemnim gasovima, a od ranog doba se u njima razvila i metalurgija. Otuda i ubedenje, rasprostranjeno ali nijednom konkretnom etimologijom potkrepljeno, da je Hefestovo ime: jon.-at.  $\heartsuit\Theta\phi\alpha\iota\sigma\tau\omega$ , dor.  $\heartsuit A\phi\alpha\iota\sigma\tau\omega$ , maloazijskog porekla. Ono će, međutim, pre biti čisto grčko, doduše arhaično po obrazovanju: *\*a-haphā-istos*, “onaj koji gori (  $\heartsuit\sigma\tau\omega$ , glag. pridev od  $\alpha\neq\theta\epsilon\iota\nu$  “paliti, goreti”, = stind. *iddhá-*) bez ( –privativum) paljenja” (  $\phi\zeta$  “dodir; paljenje”), tj. sam od sebe, bez ljudskog upliva, sasvim prikladan naziv za “samotvorni” zemni oganj. Hefestu je posvećena jedna pozna orfička himna (Orph. *H.* 66), gde je predstavljen kao kosmička sila: majstor i umetnik, ali i svetlost, vatra, eter; on čuva kuće, gradove i plemena, ali on je i mesec i sva nebeska svetila, sjajni demon koji sve proždire, tj. i Olimp, i Ad, i najuzvišenije stvaralaštvo i demonska stihija – što je vrlo blisko gore iznesenim stoičkim idejama o Apolonu.

Hestija spada u one likove grčkog panteona kod čijih imena uporedo postoje i prepliću se teonimska i apelativna vrednost reči. Samim tim, ona

stoji hijerarhijski niže od obuhvatnije i složenije personifikacije kakva je Apolon. Kao božanstvo, Hestija je nadležna pre svega za domaće ognjište, poput staroindijskog Agnija “Domaćinskog” (Gārhapatya) i predstavlja neku vrstu privatnog pandana kako rimskoj Vesti, tako i Apolonu, čiji je kult prevashodno javnog karaktera; up. i Agnijevu epiklezu Vaišvanara, “koji pripada svim ljudima”. Javni kult vatre kod Grka ne stoji pod Hestijinim, već pod Apolonovim pokroviteljstvom, što se vidi već i iz činjenice da se “Hestija” upotrebljava kao naziv za dva glavna središta Apolonovog kulta, za Delfe kao zajedničko ognjište svih Helena, i za Del kao ognjište cele Egeje. Karakteristično je da se za Hestiju u jednoj od dve njoj posvećene homerske himne, drugoj po redu, kaže da se ona stara o Apolonovom domu u Piti (Delfima). U prvoj, ona se priziva zajedno sa Hermesom, što je samo jedno od svedočanstava o dubinskom paralelizmu Apolona i Hermesa i njihovoj zajedničkoj vezi sa vatrom.

Hermes se može se shvatiti kao arkadski (mikenski?) pandan dorskom (?) Apolonu. Njihovo kultno rivalstvo dolazi do jasnog izraza u homerskoj himni Hermesu, čija je to, zapravo, osnovna i praktično jedina tema. Bez obzira na povod, Apolon je taj koji Hermesa prvi put dovodi na Olimp (Hom. *h. Merc.* 322 ssq.). Hermes je pronalazač Apolonovog instrumenta, forminge (id. 24–61). Dva boga se razmenjuju atributima: Hermes daje Apolonu formingu, instrument službe bogovima, a ovaj njemu zauzvrat zlatni štapić, atribut pratioca duša na onaj svet — psihopompa. Hermesova krađa Apolonovih goveda mitološki je izraz konkurencije dva paralelna kulta: Hermes Apolonu preotima deo vernika koji mu prinose žrtve u krupnoj stoci. U istom smislu treba shvatiti Hermesovu pretnju da će opljačkati Apolonovu riznicu u Delfima. Delokrug oko koga se njih dvojica spore je proricanje i tumačenje nebeskih (“Zevsovih”) znamenja, na kojem Hermes zavidi svom starijem bratu, a ovaj, istakavši svoje isključivo pravo na najviši oblik proricanja, velikodušno udeljuje Hermesu jedan niži (tri parnaske Mojre, pčele–proročice: 526 dd.). Sve navedene funkcije izvorno spadaju u delokrug boga ognja: on je ne samo, kao što je to rečeno, božanski prototip sveštenika, zaduženog za pevanje himni bogovima uz muzičku pratnju, nego i sprovodnik na nebo duša spaljenih pokojnika i posrednik između neba i zemlje, bogova i ljudi, koji je samim tim nadležan za tumačenje božanske volje i nebeskih znamenja ljudima;



kao što je Hermes glasnik ( γγελοω) bogova, tako je i Agni *dūtó devānām*. U istoj himni se dosta jasno očituje Hermesova tesna i iskonska veza sa vatrom. On je, zapalio prvu vatru trenjem drveta (111), i to od Apolonu posvećenog lovora (109). Štaviše, ta vatra, zapaljena u jami iskopanoj u zemlji (112), poslužila je za prinošenje prve žrtve paljenice Olimpljanima (108–137). Time se Hermes pojavljuje kao ono što je u vedskoj religiji Agni, a u grčkoj inače Apolon, mitološki praobrazac sveštenika. Svest o njegovoj prvobitnoj ognjenoj prirodi čuva se možda u jednoj stilskoj figuri iz iste himne, gde se kaže da se novorođenče Hermes u kolvci skriva u pelene kao što se žar zapreće u pepeo (237 d.). Sámó ime Ερμω, hom. ηΕρμεω, dor. ηΕρμ v, – νοω, čini se da je u vezi sa ρμφνεω “tumač”, dakle sa njegovom nekadašnjom proročanskom funkcijom. Hermesovo pokroviteljstvo nad putnicima izvodljivo je već iz njegove funkcije sprovodnika duša sa ovog sveta na onaj, kao i snová, čije se boravište zamišljalo na onom svetu, u obratnom smeru (©γζτωρ [νερωον Hom. *h. Merc.* 14). U Odiseji opevana nebeska vrata kroz koja snovi dolaze ljudima (τ 562 567) nisu ništa drugo do prolazi među dvama svetovima, a Hermes je među bogovima upravo specijalizovan za prolazanje kroz njih, on nosi epitet πωλφδ| κοω (Hom. *h. Merc.* 15) “onaj koga primaju / koji ima pristup kroz vrata”. Slično Agni prevozeći (žrtvene darove od ljudi bogovima) otvara dveri tame (RV III 5, 1d: [agnír] *apa dvāra tāmāso vāhnir āva*). Uloga psihopompa izvorno pripada vatri na kojoj se pokojnikovo telo spaljuje i njenom dimu koji se uzdiže na nebo. U vezi s tim vredí pomenuti arhaičan argivski običaj γκνισμω, o kojem nas obaveštava Plutarh (*Quaest. Graec.* 24, p. 296): nakon žalosti pokojnikovi ukućani ugāsili bi vatru na ognjištu kao okaljānu, pa je iznova zapalili uzevši je od suseda, i prineli žrtvu Apolonu, a posle trideset dana Hermesu, što se objašnjavalo time, da tela umrlih prima zemlja, a njihove duše – Hermes. Na prvi pogled nelogično, jer Apolon nema nikakve veze sa zemljom, ovo tumačenje dobija svoj smisao ako se pretpostavi da je običaj nastao u doba kad su se mrtvaci spaljivali, a ne sahranjivali u zemlju, tako da je njihova tela primao Apolon – božanski oganj. Vezu između Apolona i Hermesā kao da slikovito dočarava neobičan ikonografski motiv na novcu iz Kaulonije: Apolon na ispruženoj šaci drži malu krilatu figuru sa krilcima na sandalāma.

Posejdon se susreće sa Apolonom u projekciji na dubinsku, indoevropsku ravan. Njemu, kao i rimskom Neptunu, odgovara u indoiranskoj mitologiji Apam Napat, “potomak voda”, mitološko oličenje Sunca koje se rađa iz morskih dubina i uzdiže na nebo na kolima koja vuku brzonogi konji: u Vedama, on je *āsuhéman-*, “gonič brzih konja”, u Avesti *aurva*□*.aspa-* “vlasnik hitrih konja”, a katkada se kod Indoiranaca Sunce naprosto poistovećuje sa krilatim konjem; podsetimo da je grčki Posejdon koliko vladar mora, toliko i pokrovitelj konjegovstva, ♥*ΠπιιοϞ*, koji uzima na sebe konjsko obličje i začinja sa Demetrom, preobraćenom u kobilu, konja Ariona, a sa Meduzom istovremeno krilatog Pegaza i “ratnika sa zlatnim mačem” Hrisaora, čije je ime upravo stari Apolonov epitet. Dok je staroiranski Apam Napat, kao i Posejdon i Neptun, posebno božanstvo, u Vedama je on samo Agnijeva hipostaza, što, svakako, stoji bliže izvornoj indoevropskoj predstavi. Apolon koji, u “Pitijskom nastavku” homerske himne, izranja u liku delfina iz mora, a zatim se pretvara u vatrenu loptu i sletevši na svoj žrtvenik u novopodignutom delfskom svetilištu, užije na njemu sveti, večiti plamen odgovara, u svim bitnim elementima, staroindijskom Apam Napatu, a sam toponim *Δελφο*<sup>o</sup> poreklom je ista reč kao stind. *gárbha-* m. “materica; zametak”, kojom se u Vedama često označava Agni kao ognjena klica skrivena u vodi ili biljkama. Varijantu iste mitologeme slutimo u tradiciji, koju prenosi Kalimah, da se ostrvo Del najpre zvalo Asterija zato što je poput zvezde ( *στλρ*) sletelo s neba u more i plovilo njime, da bi se zaustavilo tek nakon što se Leta na njemu porodila (Call. *Del.* 30–54). Da je vodeni elemenat bio predodređen da se iz njega rodi nebeska vatra – Sunce sluti se i iz pomenute tradicije o Letinom lutanju pre porođaja u kojoj se fiksiraju mesta najbogatija svežom, tekućom vodom: tesalski Penej i s Nilom na misteriozan način povezani Inop. Tek u svetlu ovih komparativnih zapažanja postaje jasan podatak, koji je Pausanija (X 5, 6) crpao iz speva pripisanog legendarnom Museju, da je Posejdon bio Apolonov prethodnik u Delfima, gde je držao proročište zajedno sa Gejom, s tim što je ona sama davala proročanstva, a Posejdon posredstvom svog pomoćnika Pirkona (čije se ime svodi na gore pomenuti naziv delfskog sveštenika zaduženog za nadziranje sveštene vatre *πυρκ|οϞ*).

Što se tiče Dionisa, njegov kulturni spoj sa Apolonom u Delfima, o kojem je reč i na gore navedenom mestu iz Plutarha, neće biti sekundaran, uprkos uvreženom mišljenju i opoziciji između “apolinijskog” i “dionizijskog” kroz koju smo od Ničea navikli da sagledavamo grčku kulturu. Naprotiv, mogao bi se zasnivati na prastarj vezi ognja i sveštenog napitka, kao dva osnovna elementa bogoštovlja, odraženoj u Vedama kulturnim spojem bogova Agnija i Some (postoji čak i složeni teonim *agníśóma-*, a i inače se zapažaju znatne podudarnosti između njihovih kultova). Dionisovu vezu sa vatrom izražava već predanje o njegovom rođenju izazvanom udarom groma; on je sin (nebeske, Zevsove) vatre:  $\pi\upsilon\rho\iota\gamma\epsilon\nu\angle\omega$  (Diod. Sic. 4, 5);  $\pi\upsilon\rho^{\circ}\pi\alpha\iota\omega$  (Oppian. *Cyneg.* 4, 287) i Zemlje (što je verovatno značenje tračkog imena njegove matere  $\Sigma\epsilon\mu\ \lambda\phi$ , srodnog, između ostalog, našoj reči *zemlja*). Svetonije piše o znamenju koje se ukazalo Oktaviju, Avgustovom ocu, u Dionisovom svetilištu u zabačenom delu Trakije, kuda je prolazio sa vojskom: kad je na žrtvenik bilo izliveno vino, suknuo je tako jak plamen da se podigao iznad zabata hrama i domašio čak do neba, kao predskazanje vladarske budućnosti njegovog sina (Suet. *Aug.* XCIV, 6). Kao i Dionis, i Agni je i star i mlad; u jednoj rigvedskoj himni za njega se kaže: *palitó yúvājani* “sedi starac mlad se rodi” (RV I 144, 4; slično i II 4, 5; X 4, 5).

Upadljive analogije postoje između Dionisa i Apolonovog sina Asklepija. I Asklepije je rođen nakon smrti svoje majke, u plamenu: otac ga je izvadio iz njene utrobe dok je mrtva ležala na lomači; štaviše, Asklepijeva smrt od Zevsovog groma ponavlja mitološki obrazac Dionisovog rođenja. Sin je prvobitno bio istovetan ocu: vedski Agni je *tánūnápāt-* “svoj vlastiti potomak”, jer se vatra rađa iz vatre”. U Trakiji, Apolon se javlja sa Asklepijevim atributima. Docnije se isceliteljska funkcija, izvedena iz upotrebe vatre u obredima očišćenja, osamostalila pod Asklepijevim imenom.

Pre pedeset godina Gusens (Goossens) je izneo na videlo podudarnosti između maloazijskog Apolona “Mišjeg” ( $\Sigma\mu\iota\nu\theta\epsilon\aleph\omega$ ) i jednog lika u staroindijskoj mitologiji, ne Agnija, već Rudre: obojica su strelci iz luka, čiji pogoci mogu izazvati bolest i smrt, a istovremeno iscelitelji, poznavaoći lekovitog bilja; Rudri je posvećena krtica, sa kojom u istoj studiji Gregoar (Grégoire) dovodi u vezu Apolonovog sina Asklepija,

izvodeći mu ime od grčkog naziva za istu životinju i pretpostavljajući da je Asklepijev tolos u Epidauru bio izgrađen po modelu krtičnjaka. Ovo se poređenje ne kosi sa našim, jer je Rudra u najranijoj poznatoj fazi staroindijske religije božanstvo tesno asocirano sa Agnijem, sa kojim se u henoteističkom smislu i poistovećuje, tako npr. na gore navedenom mestu Rigvede. Moguće je da se kod njega izvorno radi o personifikaciji jednog specifičnog vida “vatre”: groznice, tj. bolesti praćene povišenom telesnom temperaturom, koju on i izaziva i leči. Za nas je, međutim, važno da u poznijem hinduizmu Rudra, pod imenom Šiva (*Śiva*-) – izvorno eufemističkim epitetom “milostivi”, koji u Rigvedi pored njega označava Agnija i neka druga božanstva – izrasta, uz Brahma i Višnu, u jedno od tri vrhovna božanstva (*Trimurti* “trojstvo”, dosl. “troličje”), oličavajući destruktivnu i istovremeno kosmotvornu silu koja na kraju velikih vremenskih ciklusa (*kalpa*-) uništava svet vatrom i ponovo ga stvara. Tu, na indijskoj strani, nalazimo, dakle, i pandan stoičkoj “provali ognja” vezanoj, u odlomku iz Plutarha navedenom na početku ovog predavanja, za Apolona. Prva pomisao je opet odbojna: na obe strane ta, suštinski analogna, predstava sreće se srazmerno pozno, te će svako pre reći da se radi o međusobno nezavisnim paralelnim razvojjima, ili, u krajnjem slučaju, o uzajamnom uticaju nekim teško prosledivim kanalima, a nikako o indoevropskom prasrodstvu. Ali šta onda raditi sa zaključkom Mari Delkur (Delcourt), izvedenim samo na osnovu materijala grčkih obreda i predanja, izvan bilo kakve komparativne perspektive, po kojem je upravo za Parnas i Delfe i obližnje planinske predele severne Grčke vezan prastar kult vatre, po njoj još stariji od Apolonovog kulta u Delfima, izražen, između ostalog, tradicijom, koja je očuvana samo fragmentarno ali koju francuska naučnica ubedljivo rekonstruiše, o kosmičkom požaru:  $\kappa\tau\alpha\kappa\lambda\upsilon\sigma\mu\omega$ , paralelnom i komplementarnom sa propašću sveta u potopu ( $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\upsilon\sigma\mu\omega$ ). Po mitu, na vrhu planine Parnas, na čijim obroncima leže Delfi, pristao je kovčeg u kojem su se od potopa spasli Deukalion, sin darivaoca vatre Prometeja, i njegova žena Pira “Riđa”, čije je ime izvedeno od grčke reči za vatru ( $\Pi\tau\tau\alpha$ ;  $\pi\tau\tau\alpha$ ); isto ime u muškom rodu ( $\Pi\tau\tau\alpha\omega$ ) nosi Ahilejev sin Neoptolem, koga je po predanju Apolonov sveštenik ubio na samom oltaru delfskog hrama (  $\sigma\tau\alpha$ ) i koji je docnije u njemu imao svoj herojski kult. Načinom smrti ovaj heroj upodobljava se ljudskoj žrtvi paljenici, ili farmaku, kako su se u staroj Grčkoj nazivale ljudske žrtve bacane sa strmih

stena u more ili žive spaljivane radi očišćenja; značajno je da se ovaj okrutni običaj, o kojem su u klasično doba postojala samo mutna sećanja, vezuje za svetkovine Apolona-očistitelja. U Atini su farmaci bili spaljivani uz Apolonu posvećene Targelije (Θαργέλια), a na krajnjem zapadnom rtu ostrva Leukade, gde se nalazio Apolonov hram, bacani su osuđenici u more, opet u sklopu Apolonovog praznika. Legenda kaže da se odatle bacio i Deukalion (čije ime kao da je anagram od Λευκαδίων “Leukadski”), da ugasi plamen svoje ljubavi prema Piri. Pravi smisao mogao bi biti spasavanje nebeske vatre – Sunca iz voda sveopšteg potopa. Na taj način najbolje se da shvatiti naziv delfijske svetkovine posvećene uspomeni na Deukalionov potop: ΑϜγλϜ “Plamen”. Kult Apolona ΑϜγλϜτρω-a na ostrvu Anafi ustanovili su, po predanju, Argonauti nakon što su tu kročili na čvrsto tle posle kataklizmične bure, što je situacija suštinski analogna Deukalionovom i Pirinom izbjavljenju od potopa na vrhu Parnasa. Istu mitološku podlogu vezanu za uništenje grešnog sveta vatrom i njegovu obnovu Delkurova pretpostavlja, čini se, s osnovom, i za paljenje “Pitonovog dvora” o delfskim Strepterijama. Mitske genealogije vezuju Deukaliona za Faetonta, tragičnog junaka najpoznatijeg grčkog mita o zamalo izbegnutoj propasti sveta u požaru. Stoga je verovatna Uzenerova (Usener) pretpostavka, kojoj se priklanja i Delkurova, da se ime ΠῆροϜ (tj. πυροϜ “vatrenocrveni, riđi”) izvorno odnosilo na samog Deukaliona. Slično značenje: “crven” dobar deo stručnjaka pretpostavlja i za *Rudrá-*, starije ime indijskog Šive. Sasvim nezavisno od ovoga mitološko-obrednog kruga, Žorž Dimezil (Georges Dumézil), koji inače Apolona poredi sa vedskom personifikacijom reči Vâc (*Vâc-*), naslutio je, na tragu Stiga Vikandera (Wikander), u epskim tradicijama indoevropskih naroda odbleske velikog eshatološkog mita, koji je uključivao i propast sveta u plamenu: kada na kraju “Mahabharate” Šiva, posredstvom svoje inkarnacije Ašvatamana, istupa u sličnoj ulozi, zapretivši da svojom čarobnom strelom zapali ceo svet, to ne bi bio srazmerno pozan hinduistički natrun, već odraz prastarog sižea, prepoznatljivog, između ostalih, još kod starih Iranaca i Germana – pa i u srpskim epskim pesmama, kako je to spoznao već Veselin Čajkanović.

Nadam se da je već i ovako sumarno izlaganje uspelo da predoči poreklo Apolonovog kulta iz henoteističkog sistema koncentrisanog oko obogotvorene vatre, bliskog najstarijem indijskom modelu, kao i

suštinsku analognost dvaju mitoloških likova, grčkog Apolona i vedskog Agnija, a samim tim i da učini verovatnom starinu kosmoloških spekulacija u vezi sa vatrom kod drevnih Helena. Pošav od zajedničke, praindoevropske podloge, razvoj se na obe strane odvijao različito. Kod starih Indijaca se očuvala svest o jedinstvu boga, svakako zahvaljujući kontinuiranom postojanju svešteničkog staleža (brahmana), kakav Grci, bar u istorijsko doba svoga etničkog života, nisu imali; osvajačke ratničke družine koje su počev od kraja drugog milenija pre Hr. posele jug Balkana uobličile su nasleđeni panteon po modelu svoga unutrašnjeg uređenja, namećući mu, između ostalog, Indoirancima nesvojstveni antropomorfizam. Prelaz iz henoteizma vedskog tipa u klasični politeizam grčkog tipa bio je uslovljen i geografskom razuđenošću i istorijskom izdelfjenošću zemlje na veliki broj polisa-država, koja je prirodno vodila osamostaljivanju lokalnih hipostaza u posebna božanstva, da bi docnije usledio reverzibilni proces njihovog uklapanja u širi (opštehelenski) sistem.

Samo ime  $\text{H}\alpha\pi\lambda\lambda\omega\nu$  izgleda da se izvorno odnosilo na jednu od tih lokalnih hipostaza. Kao što smo rekli, ono nema opšteprihvataene etimologije. U novije vreme najpopularnije je Burkertovo vezivanje za naziv jedne dorske plemenske svetkovine  $\pi\lambda\lambda\alpha\iota$ , koji izvorno znači “torovi”. Sa gledišta naših saznanja, ako je ta etimologija tačna, ime boga bi izvorno označavala posebnu vrstu kultne vatre kojom se kadila stoka protiv bolesti, običaj koji se do danas održao kod balkanskih pastira. Možda još primamljiviju alternativu predstavljalo bi Kukovo (Cook) tumačenje u vezi sa grčkim nazivom za crnu topolu  $\pi\epsilon\lambda\lambda\upsilon$ , koje nalazi izvesnu podršku u slovenskom poredbenom materijalu. S jedne strane, praslovensko ime crne topole  $*ogn'ędъ / *agn'ędъ$  može se protumačiti kao složenica proistekla iz iste ie. formule kao i vedski naziv za sveštenika “koji užije oganj”  $agnídĥ-$ ,  $agnim-indhá-$ . S druge strane, na jednom delu južnoslovenske teritorije koji se naslanja na severnogrčko-ilirski prostor ta vrsta drveta i jedan mitološki lik, uveliko analogan Apolonu, označavaju se jednom istom rečju *jablan*. Ta reč je, doduše, slovenska, ali se u drugim slovenskim jezicima odnosi na jabuku, te se čini da je na promenu njenog denotata kod Slovena uticao starobalkanski supstrat, u kojem su postojali jedan teonim i jedan fitonim koji su u jezičkoj svesti bili međusobno povezani, a istovremeno sazvučni sa slovenskim nazivom za vrstu drveta.

Pomenimo da su topole prikazane uz Apolonov hram na novcu iz južnoilirke Apolonije, a da se njegova ljubavnica Driopa po mitu preobrazila u crnu topolu. U sličnim pričama figuriraju i druge vrste drveća: tako npr. Apolonova ljubavna veza sa jasenovom nimfom Melijom, rezultira osnivanjem dva nova Apolonova svetišta u Beotiji gde su njihovi sinovi vršili funkciju proroka. Skriveni smisao ovih mitova aludira na širenje Apolonovog kulta iz Delfa prenošenjem njegove tamošnje vatre u novopodignute hramove, gde je održavana raznim vrstama drveta (u Delfima su to bili lovor i jela) i gde joj je, takođe, pripisivana proročka moć.

Možda i starije od  $\text{H}\alpha\pi\lambda\lambda\omega\nu$  je ime *Feb*,  $\Phi\omicron\beta\omega\omega$ , koje se, najčešće u spoju s njim, javlja već u Ilijadi. Osim toga, potvrđeno je i kao pesnički epitet uz reči “voda, sjaj, plamen”, u, svakako kulturnom, značenju “čist”; još u Plutarhovo doba u Tesaliji se upotrebljavao glagol  $\phi\omicron\iota\beta\omicron\nu\omicron\epsilon\sigma\theta\alpha$  da označi održavanje kultne čistote od strane sveštenika (Plut. *De E ap. Delph.* p. 393 C–D). Tako se čini da je Apolon nazvan Febom u potpunom skladu sa svojom prirodom boga ognja.

\*

### Umesto zaključka

“Sablažnjiva” helensko-arijska poređenja nisu niukoliko iscrpena sadržajima ova dva predavanja. Možda najbolju ilustraciju za to pruža već uočena sličnost između Platonovog učenja o idejama i zoroastrijske predstave o duhovnom postojanju sveta (*mēnōk*) koje je prethodilo telesnom (*gētīk*). Da li je bilo uzajamnog uticaja, i ko je na koga pre mogao uticati? Ovu predstavu ne nalazimo u najstarijim delovima Aveste, u Gatama (*Gāthā*), himnama ispevanim na tzv. staroavestijskom dijalektu i pripisanim samom Zaratuštri, nastalim ne mnogo posle početka prvog milenija pre Hrista, niti u tzv. “mlađoj Avesti”, redigovanoj, kako se veruje, u doba Ahemenidskog carstva, u VI–V veku, nego u Bundahišnu, “Polaganju osnove”, jednom od zoroastrijskih sveštenih spisa koji je do nas došao u redakciji na srednjepersijskom jeziku – pahlaviju, izvršenoj pod Sasanidima, između III i VII v. n.e. Takav hronološki odnos dopušta da se iranska koncepcija prosudi kao odjek (neo)platonizma. Sa druge strane, međutim, zoroastrijska dogma pretenduje da delovi Aveste sačuvani samo u prevodu na pahlavi verno predaju izvorni predložak, koji je po predanju stradao u doba Aleksandrovog osvajanja Persije. Ako je to istina, iransko

učenje bilo bi starije od Platonovog. Uostalom, argumentum e silentio, da u ranoj zoroastrijskoj tradiciji nema pomena o duhovnoj preegzistenciji sveta, relativizuje se samim karakterom njenih tekstova, koji nisu, kako se to katkad ranije tvrdilo, “stihovane propovedi” ljudskoj pastvi, već himnička obraćanja božanskim silama; to znači da se u njima ne izlaže sistematski doktrina niti mitološka građa, već se nižu aluzije, mahom kratke i sumarne, na ono što je predstavljalo sadržaj proznog verskog predanja, a što bi, u mlađem jezičkom liku, čuvali zoroastrijski tekstovi na pahlaviju. U svojoj gore već pomenutoj polemici protiv persijske religije Eznik iz Kolba, prepričava zoroastrijski mit po kojem je početak stvaranja sveta bio misaoni akt boga vremena i sudbine Zrvana (Zurvana); iz njegove pobožne želje da žrtvoprinošenjem poluču sina koji bi zatim nastavio delo stvaranja začeo se dobri Ormizd, a iz Zrvanove sumnje u delotvornost žrtvenog čina – zli Ahriman. Premda je i ovaj mit pozno zabeležen, nema sumnje u njegovu veliku starinu, jer se on u osnovnim elementima podudara sa staroindijskom tradicijom o tvorcu Prađapatiju, tako da predstavlja zajedničko indoiransko nasleđe. Štaviše, moguće je da u jednom od svojih tamnih i mnogo diskutovanih stihova sam Zaratuštra aludira na mentalnu preegzistenciju sveta: govoreći o dva odiskona duha, Dobrom i Zlom, on ih označava kao  $y\bar{m}\bar{a} x^v\bar{a}fn\bar{a}$  “blizance snove” (Yasna 30, 3a). Najpre se ovaj neobičan izraz može shvatiti tako, da je stanje koje prethodi postanju (materijalnog) sveta shvaćeno kao san primordijalnog božanstva, u kojem se, kao u utrobi Zrvana-božanskog vremena, začinju dva dualistička principa, koji zatim u međusobnom nadmetanju stvaraju svet. Ne treba posebno objašnjavati da se ideja o paralelnom postojanju nematerijalnog sveta duhova pre svega zasniva na doživljajima sna i ekstatičkog transa, kao ni da se radi o univerzaliji, koju srećemo širom sveta, i kod najprimitivnijih naroda na kulturnom nivou kamenog doba, tj. da za njen nastanak nisu bili neophodni takvi kulturnoistorijski preduslovi kao prelazak iranskih plemena sa nomadskog na sedelačko stočarstvo i na zemljoradnju, za koji se vezuje Zaratuštrina reforma, niti pak kulturni i materijalni prosperitet Atine klasičnog doba. Pre bi se moglo, sa Elijadeom (Eliade), govoriti o univerzalnosti i vanvremenosti ljudskih spiritualnih iskustava.



## O izvorima

Navode iz starih tekstova sâm sam za ovu priliku preveo, osim mesta iz Plutarhovog spisa o slovu E u Delfima navedenog na početku drugog predavanja, koje je dato u prevodu Svetlane Loma (Plutarh, *Pitijski dijalozi*, Novi Sad 1990, str. 26 d.); svoj prevod i komentar 30. Jasne objavio sam u *Prevodilačkim sveskama* Valjevske gimnazije god. VIII, sveska 16, za 1995/96, str. 6–9. Kako se nigde ne upuštam u tekstološka pitanja, smatrao sam izlišnim da jedno ovakvo izlaganje opterećujem ukazivanjem na izdanja tekstova; tamo gde su nazivi spisa i imena autora dati skraćeno, to je učinjeno na uobičajen i razaznatljiv način; za radikalnija skraćanja grčkih i latinskih naslova mogu se uporediti spiskovi izvora na početku standardnih oksfordskih rečnika Liddel & Scott, *Greek-English Lexicon* i Lewis & Short, *A Latin Dictionary*; od staroindijskih tekstova skraćeno se navode Rigveda (RV) i Atharvaveda (AV), od avestijskih Yasna (Y).

## Odabrana literatura

(uključuje i naslove koji za samog autora do daljeg ostaju *desiderata*)

- Grčko učenje o metempsihozi: E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1925 • K. KERENYI: *Pythagoras und Orpheus*, Berlin 1938 • G. S. KIRK / J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 222 ssq. • F. MORA: *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Milano 1986, 168 sq.
- Pitagora: A. DELATTE (ed.), *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922 • J. S. MORRISON, Pythagoras of Samos, *Classical Quarterly* 50/1956, 135 ssq. • M. TIMPANARO-CARDINI (ed.), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti I–III*, Firenze 1958–64 • W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972) • IDEM, Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras, *Phronesis* 14/1969, 1 ssq. • M. v. ALBRECHT (ed.), Jamblichos, *Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, Zürich / Stuttgart 1963 • B. L. VAN WAERDEN, Pythagoreische Wissenschaft, *Realencyclopädie* XXIV/1963, 277 ssq. • IDEM, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich/München 1979 • H. DÖRRIE, Pythagoreismus, *Realencyclopädie* XXIV/1963, 268 ssq. • K. VON FRITZ, Pythagoras, *id.ib.* 171 ssq. • IDEM,

Pythagoreer, *id.ib.* 209 ssq. • IDEM, Philolaos, *id.* Suppl. XIII/1973, 453 ssq. • C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966 • J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966 • F. WEHRLI (ed.), *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, Basel / Stuttgart, 1. *Dikaiarchos* <sup>2</sup>1967, 2. *Aristoxenos*, <sup>2</sup>1967, 7. *Herakleides Pontikos* <sup>2</sup>1969, 8. *Eudemos von Rhodos* <sup>2</sup>1969 • G. ZUNTZ, *Persephone. Three Studies on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, chap. 3: “The Gold Leaves” • G. FOTI / G. PUGLIESE CARRATELLI, Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, *La Parola del Passato* 29/1974, 108 ssq. • CH. H. KAHN, Pythagorean Philosophy before Plato, (u) A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, New York 1974, 161 ssq. • H. D. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.

Orfej i orfizam: O. KERN, *Orpheus*, Berlin 1920 • IDEM, *Fragmenta Orphicorum*, 1922 • E. NORDEN, Orpheus und Eurydice, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1934, 626–683 • M. NILSSON, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *Harvard Theological Review* 28 (1935) 181 ssq. • IDEM, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1955, 678 ssq. • K. ZIEGLER, Orpheus, Pauly / Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII 1, Stuttgart 1939, 1200–1316 • I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941 • W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* <sup>2</sup>1952 • IDEM, *A History of Greek Philosophy* I. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, London 1975 • R. BÖHME, *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953 • IDEM, *Orpheus, Der Sänger und seine Zeit*, Bern / München 1970 • IDEM, *Der Sänger der Vorzeit*, Bern / München 1980 • L. MOULINIER, *Orphée et l’Orphisme a l’époque classique*, 1955 • F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin 1974 • IDEM (u:) J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, 1987, 80–106 • C. SEGAL, *Orpheus: The Myth of the Poet*, 1989.

Grčki i indoevropski šamanizam: W. TOMASCHEK, Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden: I. Über das Arimasische Gedicht des Aristeas, *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 116, Wien 1888, 715–180 • K. MEULI, Scythica, *Hermes* 70/1935, 121–176 • H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938 • E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, 134–178 • W. BURKERT, ΓΟΘΣ. Zum griechischen “Schamanismus”, *Rheinisches Museum für Philologie* CV/1962, 36–55 • J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962 • M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Paris 1968 • Ph. GIGNOUX, Les voyages chamaniques dans le

monde iranien, *Monumentum Georg Morgenstierne I* (Acta Iranica 21), Leiden 1981, 244–265.

Zalmoksis: MORA, *op.cit.*, 169–173 • M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970 • К. ИОРДАНОВ: Проблемы гетской религии, *Studia Thracica* 1, Sofia 1975, 156 sq.

Ime Ὀρφεύς: F. DE SAUSSURE: *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, 262 n. • A. HILLEBRANDT: *Vedische Mythologie II*, Breslau 1929, 135 • ZIEGLER, *op.cit.* 1203–7 • M. MAYRHOFER: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen I, Heidelberg 1956, 124 • ID.: *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1986–, I 259 sq. • D. DETSCHEW, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957, 345 • V. I. GEORGIEV: *Orpheus und Thamyras*, Thracia I, Sofia 1972, 245–247 • P. CHANTRAINE: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968–1980, 829b • J. HAUDRY: *La religion cosmique des Indo-Europeens*, Milano / Paris 1987, 197–200; praindo-evropska metafora “tesara reči”: R. SCHMITT: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, 14; 296–298.<sup>1</sup>

Obogotvoreno vreme kod Indoiranaca: I. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929 • O. G. WESENDONK, The Kālavāda and the Zervanite System, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1931, 53–109 • U. BIANCHI, *Zamān i Ōhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958 • R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1965 • J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Opera Minora III* 123–143 (Espace et temps dans l'Iran ancien) • G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 149–151, 214–222, 283–295 • J. de MENASCE, *Études Iraniennes* 3, 49–55 (Réflexions sur Zurvān) • H. S. NYBERG, Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn, *Monumentum H. S. Nyberg IV* (= Acta Iranica 7), Téhéran/Liège 1975, 217–235 • M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The Early Period; II. Under the Achaemenians*, Leiden / Köln 1975–1982 • Gh. GNOLI, L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite, *Revue d'histoire des religions* 201/1984, 115–138; kod Grka: WASER (u) Pauly / Wissowa, *Realencyclopädie s.v. Chronos* • J. DEFRAZAS, Une image présocratique du Temps, *Revue des études grecques LXXX/1967*, 152–159 • H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960, 1–22 (Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur = *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 25/1931, 98–118).

---

<sup>1</sup> Naknadno mi je u ruke dospelo članak Michael Estel, Orpheus and Ṛbhu Revisited, *Journal of Indo-European Studies* 27/1999, 327–333, čiji sažetak ovde prenosim: "Previous arguments in favor of an etymological connection between Greek Ὀρφεύς and Vedic Ṛbhú have for the most part failed to carry conviction. In this paper I offer two new pieces of evidence for such a connection. First, the paternal traditions of the two figures are cognate: each can be shown to be descended from both an "Archer" and a "Cudgel-Bearer". Second, Orpheus and Rbhu participate in the respective Greek and Vedic versions of the same Indo-European mythopoetic formula. This formula involves the root \*teks, which is specially suited to poets and craftsmen". Zaključak, a delom i argumentacija podudaraju se sa mojima; to je jedan od onih slučajeva kada su dva istraživača nezavisno jedan od drugog a praktično istovremeno (moje predavanje održano je u martu 1999, Estelov članak izašao u jesenjem broju JIES) došla do uveliko podudarnih rezultata.

Abarij: A. LOMA, Ἄβαρις ἀ-θροβάτης: *Vom Feuerpriester zum Luftgänger. Ein Kapitel aus der Geschichte der griechisch-iranischen Sprach- und Geistesbeziehungen*, *Linguistique balkanique*, Sofia (u štampi).<sup>2</sup>

\*

Heraklit: J. OWENS, *The Interpretation of the Heraclitean Fragments*, *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, 148 ssq. • W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* 1, Cambridge 1962 • Ch. H. KAHN, *A New Look at Heraclitus*, *American Philosophical Quarterly* 1/1964, 189 ssq. • IDEM (ed.) *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979 • W. J. VERDENIUS, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides*, *Phronesis* 11/1966, 81 ssq., 12/1967, 99 ssq. • IDEM: *Heraclitus' Conception of Fire*, *Kephalaion* (Festschrift de Vogel), Assen 1975, 1 ssq. • IDEM: *Some Aspects of Heraclitus' Anthropology*, *Images of Man* (Festschrift Verbeke), Löwen 1976, 29 ssq. • K. REINHARDT, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen <sup>2</sup>1969, 41 ssq. (Heraklits Lehre vom Feuer), 72 ssq. (Heraclitea) • G. S. KIRK (ed.), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge <sup>2</sup>1962 • M. MARKOVICH: *Herakleitos, članak u Realencyclopädie Suppl. X/1965*, 246 ssq. • IDEM (edd.): *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida (Venezuela) 1967 • IDEM (ed.) *Eraclito. Frammenti*, Firenze 1978 • G. VLASTOS, *On Heraclitus*, (u) R. E. Allen / D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy* 1, London 1970, 413 ssq. • R. MONDOLFO / E. TARAN (edd.), *Eraclito. Testimonianze e imitazione*, Firenze 1972 • M. NUSSBAUM,  $\Psi\upsilon\chi\zeta$  in Heraclitus, *Phronesis* 17/1972, 11 ssq., 153 ssq. • K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London <sup>4</sup>1974, 153 ssq. (Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance) • W. BURKERT, *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*, *Kephalaion*, 137 ssq. • J. FRICKEL, *Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio*, *Gnosis and Gnosticism* (Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977 • J. BARNES, *Presocratic Philosophers* 1, London 1979 • J. Mansfeld (ed.), *Heraclitus. Fragmenten*, Amsterdam 1979 • C. DIANO / G. SERRA (edd.), *Eraclito. I Frammenti e le testimonianze*, Milano 1980 • L. ROSETTI (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981* 1–2, Roma 1983–4 • J. MANSFELD, *Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, *Vigiliae Christianae* 39/1985, 131 ssq. • F. DE MARTINO / L. ROSSETTI / P. ROSATI, *Eraclito. Bibliografia 1970–1974 e complementi 1621–1969*, Perugia 1986.

Grčka filozofija i Istok: A. GÖTZE, *Persische Weisheit in griechischem Gewande*, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1923, 72 ssq. • J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman – L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953 • IDEM, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958 (Iran and

---

<sup>2</sup> U međuvremenu izašlo: *Linguistique balkanique* XLI/1, Sofia 2001, 13–23.

Greece 70 ssq.) • IDEM, *Opera minora* II, Téhéran 1975 (pored gore navedenih članaka o Heraklitu) 1–8 (Persische Weisheit in griechischem Gewande? = *Harvard Theological Review*, April 1956, 115 ssq.); 9–17 (Fire in Iran and Greece = *East and West*, Roma 1962, 198 ssq.); 18–30 (Le Logos en Iran et en Grèce = *Quaderni della Biblioteca Filosofica die Torino* 3, 1962, 1 ssq.); 31–46 (Heraclitus and Iran = *History of Religions* 2, Chicago 1963, 34 ssq.); 47–55 (D' Anaximandre à Empédocle: contacts gréco-iraniens = *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, 423 ssq.) 56–57 (Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce = *Colloque sur le Feu dans le Proche-Orient antique*, Strasbourg, juin 1972) • M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 • A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, Cambridge 1976

Vatra u indoiranskoj kosmologiji: J. HERTEL, *Die arische Feuerlehre* I, Leipzig 1925 • G. NAGY, Patroklos, Concepts of Afterlife, and the Indic Triple Fire, *Arethusa* 13/1980, 161–195 • A. ЛОМА, Scythica Euripidea, *Зборник Матице српске за класичне студије* 1/1998, 143–183. Kod Grka: M. NILSSON, Fire Festivals in Ancient Greece, *Archiv für Religionswissenschaft* XXI/1922 • M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965

Apolon i srodna grčka božanstva: L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States I–VII*, Oxford 1896–1909 (posebno IV: Posejdon i Apolon) • A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion* II, Cambridge 1925 • H. GRÉGOIRE (avec la collaboration de R.Goossens et M. Mathieu), *Asclèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles 1949 • F. SCHACHERMEYER, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, München 1950 • W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, London, 1954 • M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München <sup>2</sup>1955 • J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Mythology*, 1959 • P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1960 • P. BOYANCÉ, L'Apollon solaire, *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 149–170 • W. BURKERT: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart etc. 1977 • M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris <sup>2</sup>1981 • H. W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, 1985 • G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris <sup>2</sup>1987 • M. PETERSON, *Cults of Apollo at Sparta*, 1992 • N. MARINATOS / R. HÄGG (edd.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, 1993 • J. SOLOMON, *Apollon*, 1994.

Imena ΗΑΠ|λλων, Φο"βοω: COOK, Zeus II S. 484 • M. S. Ruiperez, Etymologica: Φο"βοω ΗΑΠ|λλων, *Emerita* XXI/1953, 14 ssq. • A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain 1959 • P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire*

*des mots* I, Paris 1968 • Hj. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* I, Heidelberg <sup>2</sup>1973, 124 sq.; III <sup>2</sup>1979, 35 • W. BURKERT, Apollon und Apellai, *Rheinisches Museum* 118/1975, 1–21 • A. J. VAN WINDEKENS, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, 1986, 14 • A. D. PAPANIKOLAOU, Ein Versuch zur Etymologie des Namens ΗΑΠ|λλων, *Glotta* LXIV/1986, 185–192 • H. G. GÜTERBOCK, Troy and Hittite Texts, (u:) M. J. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War*, 1986, 33–44 • А. ЛОМА, Два словенска назива за црну тополу и Аполон као божански огањ, *Кодови словенских култура* 1 – *биљке*, Београд 1996, 23–30

Indoiranski Apam Napat i njegove indoevropske veze: L. H. GRAY, The Indo-Iranian Deity Apām Napat, *Archiv für Religionswissenschaft* 3/1900, 18–51 • J. DUMÉZIL, Le Puits de Nechtan, *Celtica* VI/1963, 50–61 • IDEM, *Mythe et épopée* III, Paris 1973 • J. PUHVEL, Aquam exstinguere, *The Journal of Indo-European Studies* 1/1973, 379 ssq. • S. C. LITTLETON, Poseidon as a Reflex of the Indo-European ‘Source of Waters’ God, *id.* 423–440 • B. E. FINDLY, The ‘Child of the Waters’: A Revaluation of Vedic Apam Napat, *Numen* XXVI/1979, 164–184.

Indoevropska eshatologija: St. WIKANDER, Germanische und indo-iranische Eschatologie, *Kairos* 2/1960, 83–88 • G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée* I, Paris 1968, 208 ssq. • W. W. BELIER, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil’s “Idéologie tripartite”*, Leiden etc. 1991, 198 ssq. • А. ЛОМА, Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, *Од мита до фолка*, Крагујевац 1996, 52–89.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> U međuvremenu je izašla knjiga pod istim naslovom (А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд 2002), где се, између осталог, разматрају проблеми индоевропске индивидуалне (погл. II 1) и универзалне (погл. II 4) ешатологије.