

238

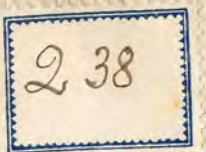
АНИЦА САВИЋ РЕБАЦ

ПРЕДПЛАТОНСКА ЕРОТОЛОГИЈА

ДИСЕРТАЦИЈА ИЗ КЛАСИЧНЕ ФИЛОЛОГИЈЕ, ПРИМЉЕНА НА СЕДНИЦИ САВЕТА
ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА УНИВЕРЗИТЕТА У БЕОГРАДУ ОД 21-X-1932 ГОДИНЕ,
ПРЕМА РЕФЕРАТУ ЧЛАНОВА ИСПИТНЕ КОМИСИЈЕ, ГГ. ПРОФЕСОРА

Д-РА НИКОЛЕ ВУЛИЋА
Д-РА ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА
Д-РА ДРАГИШЕ ЂУРИЋА
Д-РА МИЛАНА БУДИМИРА.

СКОПЉЕ 1932



ID- 36738831

УЧБ. БИБЛИОТЕКА
И. Бр. 70871

АНИЦА САВИЋ РЕБАЦ

ПРЕДПЛАТОНСКА ЕРОТОЛОГИЈА

MANIBUS PATRIS
ERUDITISSIMI OPTIMI SANCTISSIMI

ПОНДОН
УНИВЕРЗИТЕТСКОЈ БИБЛИОТЕЦИ
ОД
Г. *тисца*



СКОПЈЕ 1932

СЕРИЈА СЛОВЕНСКИ ЕКОЛОГИ

ПРЕДПЛАТОНСКА
ЕРОТОЛОГИЈА



MANIBUS PATRIS

ERUDITISSIMI OPTIMI SANCTISSIMI

Прилазећи једноме послу који би надмашио и далеко већу духовну способност и радну силу него што је наша, сматрамо да треба да га започнемо малом апологијом теме и метода, — што ће у овом случају бити управо самооправдање. Јер, дакако, ми немамо да говоримо о значајности теме, него о смелости са којом јој прилазимо. Истина: αἰτία ἑλομένου θεός ἀναίτιος. Али наша кривица је трансцендентна, предживотна, а наша дужност је најзад била у томе да приђемо са смелашћу ономе што нисмо могли неизабрати. Остала фаталност се развијала из теме, која, бар онаква каква се нама приказала, не трпи ни чисто књижевну обраду, а ни мудро ограничење у научном испитивању. Јер и поред тога што су многи одлични духови писали о овој теми, она је ипак и сувише мало испитана а да би се могло брзо прелазити на синтетичан свеобухватни поглед; тек небројени детаљи, још неиспитани, могли би да објасне најважније моменте. А с друге стране, концепција Ероса, са свим својим гранањима космолошким, психолошким и осећајним, простира се тако далеко, и улази у тако разнородне слојеве, да гони испитивача и против његове воље на непрекидно проширивање области. И тако смо је морали захватити у широким размерима, у многоструким слојевима духа, простора и времена.

Једно рационално оправдање нашег избора је у томе што је ова тема, у колико је обрађивана у својој духовно-историски најзначајнијој тачки, у утицају платонско-неоплатонских концепција на средњевековне, а више свега на концепције „слатког новог стила” Гвиницелија и Дантеа, — обрађивана скоро само од романиста (Карл Фослер, Едуард Векслер), психолога (Р. Лагерборг), од филозофски ориентисаних литерата (Л. Циглер), најзад и од теолога (А. Харнак, А. Меркс) али не и

од класичних филолога! Виламовиц, у својој књизи о Платону¹) говори додуше о томе да би требало пронаћи везе између Псела и Плетона, и исти теолошко-филозофски утицај у католичкој цркви; додирује и персиско-арапску мистику; но све то чини доста резервисано и хладно, чак делом поричући везе, — што свакако потиче из његовог антимиистичког схватања Платона; његово интересовање се буди поново тек са Ренесансом. Класични филолози су чак већином избегавали јединствен приказ овога предмета и за саму Антику. Ту је врло карактеристичан поступак Родеа, који, говорећи у „Грчком роману“ о хеленској љубавној поезији, изрично оставља по страни Платона и филозофску еротику, као нешто што нема праве везе са његовим предметом²). И тако је класична филологија дала додуше много драгоцених детаљних осврта на ово питање, али мало специјалних радова, а још мање рад који би тежио да доведе у везу поједине етапе развоја и поједине духовне и изражајне области саме Антикe. Можемо навести расправе о космогонском (Шеман³) о атичком (И. Брунс⁴) о платонском (К. Ритер, Л. Робен, поменути Р. Лагерборг⁵), о Платиновом Еросу (Р. Арну⁶); затим о Еросу у ликовној уметности, нарочито на вазама (Фуртвенглер⁷); а Родеова обрада античке љубавне поезије и данас је значајна⁸); но оно што је најзад ипак најважније: унутарња генетичка веза свих ових слојева, — то још није дато, бар не у правом обиму. Један Едуард Мајер је додуше дотакао однос између теолошких спекулација о Еросу и љубавне лирике 6 века, а Виламовиц је одлично уочио утицај Еурипидових мисли о Еросу на самог Платона,⁹) но све је то ипак само узгредно дотицање.

Избегавање шире обраде наше теме и за саму Антику, а поготову за везу са Средњим веком, оправдано је додуше методски, али није стварно. Ми увиђамо колико је методски ризикантна обрада једне концепције која тежи у безгранично, која при томе засеца у најважније духовне области, у религијску филозофску књижевну и уметничку, а у исти мах поставља психолошки проблем генезе, историски и литерарни проблем развоја и утицаја, и естетски проблем изражаја; која, овако схваћена, треба да почива на мноштву недовољно испитаних или неиститаних детаља, и на тај начин да споји разједињавање и амалгамисање свих струја. Дакако да је и овде прво, и

по методу и по важности, испитивање и критично одмеравање детаља; али решење може се извести само на равни синтезе духовних струја. То све важи како за Антику, тако, и још више, за Средњи век. И за много јачега по научној спреми уопште, а познавању те области посебно, било би тешко већ данас оцртати пут Ероса од Атике до Тоскане. Јер ако је Антика „бездани студенац“, Средњи век је огледало у коме се укрштавају безбројни зраци и одблесци; он нам се приказује у непрекидном титрању далеких утицаја и нових стварања, као област делом неиспитана, а још мање систематски обрађена. И тако ће наше испитивање античког Ероса, и његових утицаја на Средњи век, бити у главном покушајно; моћи ћемо да истакнемо само неке тачке које нам се чине врхунцима — по лепој речи Хесиодовој: $\epsilon\kappa\kappa\omicron\rho\upsilon\phi\acute{\alpha}\sigma\omega$.

Овај методски проблем детаљног испитивања и синтетичког обухватања шири се, у овој нашој теми, у принципски: у проблем критичког разједињавања и синтетичког амалгамисања духовних струја које обрађујемо. Он тиме дубоко засеца у историју духовног развоја човечанства; јер како ће нам се она приказати, то у многоме зависи од принципског одредења испитивачева према томе проблему. Да ли ће испитивач тражити различности између појединих струја, или њихово битно јединство, од тога ће зависити у многоме не само изглед целокупног духовног живота човечанства, него и решавање појединих питања. И како је појам који ми испитујемо једна од важних додирних тачака у односу између хеленизма и хришћанства, између рационалистичке и мистичке спекулације, између платонизма плотинизма и средњовековног неоплатонизма, то ће зависити од нашег става према односу тих струја како ће нам се приказати развој тога појма кроз векове. Испитивању појма Ероса не може се приступити без принципског одредења према проблему разједињавања или амалгамисања духовних струја; али баш тога ради можемо се од овог испи-



тивања надати једном решењу које неће бити без значаја и за најшире перспективе.

Оба определења, ако су искључива, носе у себи извесну слабост. Прво, методски свакако одлично, у крајњој тачки је једнострано и чак неплодно; друго не може да се изводи без извесних мистичких и чак лирских концепција, које неизбежно прате сваку велику синтезу. Прво доноси рат, друго — могућност измирења. На пример, први однос који смо поменули, однос између хеленизма и хришћанства, који је, бар формално, најважнији за европско човечанство, може се решавати — да поменемо само неке писце наше деценије — оштрим разједињавањем, као што то чини В. Ф. Ото, у књизи *Der Geist der Antike und das Christentum*¹⁰, и писци збирке *Les maîtres de la pensée antichrétienne*, на челу са Лујом Ружјеом¹¹). А може се решавати и истицањем битних једнакости, схватањем хришћанства као једног облика средњовековног неоплатонизма, као што чини на пример Ф. Пикаве¹²), који стога, сасвим доследно, означава I век по Христу као почетак Средњег века; (слично поступају и Бреие и Дојсен). Као што смо нагостили, тај различни став зависи од тога да ли више видимо различности или једнакости: у хришћанству на пр. у првом реду елементе јудаизма или хеленизма; затим — и тиме већ прилазимо другом односу — да ли радикално одвајамо рационалистичку од мистичке спекулације. Став књиге В. Ф. Отоа, на пр. не потиче само из његовог антијудаизма, него и из антимиистичког уверења; јер, дадако, хеленски карактер хришћанства признаће само онај који ни орфизам ни Платона не сматра негрчкима. Врло карактеристичну супротицу овој књизи В. Ф. Отоа даје на пр. К. Јоел у своме познатом делу *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Но мада је сјајно изнео хеленски карактер мистике, отишао је ипак одвећ далеко у налажењу основног јединства између мистике и рационализма, — док на пр. Диес, у књизи *Le Cycle mystique*¹⁴, одвећ сужава појам мистике, ограничавајући га на преставе о паду душе и њеном искупљењу. На истој линији као Јоел — дакако, са другим методом рада — креће се и чланак Х. Лажеганга: *Griechische Philosophie als Mysterion*¹⁵. Сличне примере можемо навести и за трећи однос: за однос плотинизма и средњовековног неоплатонизма према Платону. Чланак Е. Хофмана: *Platonis-*

1/3 a Wechsler 1149
 mus und Mittelalter¹⁶, који истиче потпуно удаљење неоплатонизма од правих платонских замисли, најбоље нам очитује колико је неплодан крајњи резултат оваквог само критичког метода и оваквог принципског гледања на ствари. Од samих негација и прекидања свих веза не можемо дочекати ни детаљне ни опште историске резултате; таква схватања су до сада проузроковала многе историске заблуде, нарочито што се тиче Средњег века и његовог односа према Старом и Новом, и продубљавала су већ по себи вештачке јазеве међу појединим периодима. Напротив, схватање плотинизма и средњевековног неоплатонизма као природних наследника и настављача гениног платонизма — схватање, на пр., Пикавеа и Клеменса Бојмкера — не само што је новом светлошћу осветлило духовни живот Средњег века, него нам је отворило и далеке перспективе на Нови век, до Канта и даље¹⁷. Чак и Виламовиц је толико толерантан у овом питању да наглашава да је баш Плотин највећи платоничар, јер је учио своју сопствену метафизику: »Auch Platon hat viele vorahnende Gedanken nur hingeworfen, deren Fruchtbarkeit erst späte Zeiten erkannt haben, als sie aus sich selbst zu Ähnlichem gelangt waren.«¹⁸ И Наторп наглашава јединство овог духовног покрета, и поред свих нужних модификација у новим личностима, новом времену, новим духовним везама¹⁹. — Важно је, дакле, више свега, не превидети јединственост средишног духовног импулса.

Видимо колико су међусобно повезана ова три главна односа са којима имамо да рачунамо проучавајући идеологију спекулативне еротике, античке и средњевековне. А сам средишни појам наше расправе, појам Ероса, приказује нам се као носилац и симболски преставник како samих ових струја, тако и проблема њихове дивергенције и конвергенције, њиховог разједињавања и амалгамисања. Четири појма доводе се у везу или у опреку са појмом Ероса: φιλία, ἐπιθυμία (и ὀρέξις), ἀγάπη, Minne. Веза или опрека Ероса са прва два важна је за развој чисто грчке мисли; веза или опрека са друга два појма, за развој европске и не само европске: колико су слични или супротни ἔρως и ἀγάπη, то питање симболизује блискост или супротност хеленизма и хришћанства; тога су били свесни већ најзначајнији стари идеолози средњевековне мистике, Аугустин и Дионисије; и кад су бранили основно јединство ових двају појмова,

бранили су и основне хеленске односно платонске црте свога хришћанства; тиме они стоје на челу (ако и не као најранији, а оно као најсудбоноснији) великој линији духова који су тежили да споје чисто хеленску и строго хришћанску мисао у једној тачки која је изнад обеју, — линији коју је, код Немаца, песнички крунисао Хелдерлин. Па и данас још симболизују $\epsilon\rho\omega\varsigma$ и $\alpha\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ хеленско и хришћанско гледиште на свет, односно хуманистички и строго хришћански идеал образовања; у ту сврху служи се њима као терминима на пр. А. Rehm, у књизи *Neuhumanismus einst und jetzt*²⁰. Према томе, цело наше схватање похришћанског духовног развоја симболски се приказује у томе да ли су за нас сродни или супротни појмови $\epsilon\rho\omega\varsigma$ и $\alpha\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ с једне стране, и $\epsilon\rho\omega\varsigma$ и *Minne*, с друге стране. Вилмовиц је слабо допринео тумачењу Платоновог Ероса радикалним одвајањем Ероса од љубави и *Minne* с једне, и од агапе с друге стране²¹. Одвајањем Ероса од љубави и *Minne* Вилмовиц је мање више усамљен; одвајањем од агапе слаже се са доста знатним бројем испитивача, — а и супротност је ту збиља много већа. Тако их на пр. са истом радикалношћу одваја и Едуард Мајер, у делу *Ursprung und Anfänge des Christentums*.²² Али и поред свих ових основних разлика, развој је убрзо пошао у правцу приближавања (то врло тачно изводи на пр. А. Харнак²³); рекли смо да спајање тих појмова већ свесно наглашавају Аугустин и Дионисије; моћи ћемо га пратити кроз цео Средњи век; и најзад, биће извршено у Дантеовом рају и на крају другог дела Фауста. Дакако, то је било могуће тек после дубоких перипетија појмова, при чему је било најважније проицирање Ероса из космоса и психе у само трансцендентно божанство.

У ово неколико реди хтели смо, као што смо већ нагласили, да истакнемо у првом реду колико су у радовима као што је овај питања методска и питања принципска условљена једна другима. Дакако, то наглашавање основног јединства, које ми овде истичемо као благотворно за решавање многих питања, — ако само није прекомерно — односи се само на један извесни ред духовних склопова: на оне код којих су секундарна гранања прекрила примарно основно јединство духовне тенденције. (Сем наведених, ту би спадао и однос мистике и схоластике). Но има један други низ духовних склопова код којих

је сличност изданака, често чак привидна, прекрила основну различност извора, и понекад довела до једног имена за разне појмове: и тако се може смело тврдити да сам појам мистике, онакав како се обично употребљава, садржи у себи веће супротности и указује на разнородније изворе него што их налазимо између извесног правца мистике и рационалистичке спекулације. Стога је више свега потребна што детаљнија анализа појма мистике, и квалификовање типова мистичара. У томе правцу је такођер доста рађено, на пр. у историјама средњовековне филозофије, код Ибервега, Де Вилфа, Пикавеа; но има још нових или бар у својој пресудности недо-вољно истакнутих различности, — и њих ће, надамо се, истаћи баш ово испитивање које полази од појма Ероса, и од његове толико разнородне улоге у поезији и спекулацији. — Из овога последњег момента се види да је ново јединство створило нову различност: јер баш померањем једног правца мистике у област чисте спекулације, ми смо уочили основну разнородност међу појмовима који су дуго називани истим именом. Закони по којима људски дух испитује сам себе, остаће можда непромењени; али померање правца у критичком разједињавању и синтетичком обухватању отвараће и надаље нове видике, а нове диференциације доносиће нове синтезе.

Ипак има синтеза којима нисмо могли тежити. Већ у почетку смо нагласили да наша тема поставља три разнородна научна проблема: психолошки, историско-литерарни, и естетски. Овај рад посвећен је, међутим, сасвим претежно другом, и историско-литерарном. Први и трећи обухваћени су само у колико су интегрирајући делови првога. Свакако би идеални приказ био онај који би обухватио све три стране теме: генезу, развој и утицај, изражај. Поменута књига Р. Лагерборга, рађена са гледишта психолога, почива ипак на веома разрађеном историско-литерарном апарату: тако би, *vice versa*, могла да буде тежња филолога да свој рад базира на широком психолошко-антрополошком материјалу, и да се служи модерним психолошким методима, у првом реду методом психанализе. А тек према разрађеној социјалној позадини приказ би потпуно оживео. Но то је више него смо и могли и желели. Дакако да се овакав историско-литерарни рад, који испитује средњу област између чисто човечанске и чисто умет-

ничке, између опште генезе и појединачне форме, мора бар на махове послужити и методима тих најближих научних области, од којих га и не одвајају битне границе. И тако и овакав рад може допринети једној вишој синтези. Што се тиче материјала који обрађујемо, он је дакако ограничен на поезију и филозофију. Ипак ће ограничење на највише творачке јединке најмање у овој области значити осиромашење људског психолошког материјала. Јер кад В. Цемс сматра да опште појаве религијског живота треба проучавати у њиховим највишим творачким претставницима, то још више можемо применити на појаве љубавног живота, осећајног и интелектуалног, мада он важи као најопштији: јер у Атини Еурипида и Платона речено је да љубавник постаје и песник и филозоф, али и то да и песник и филозоф морају бити љубавници.

Друга синтеза, која би такођер могла бити изведена, било би упоредно проучавање Ероса у књижевним и ликовно-уметничким споменицима. Њој нисмо тежили из три разлога: прво, то би нам било технички скоро немогуће; друго, на томе је сразмерно више рађено него на осталим заједничким областима²⁴; треће, мада би и то испитивање донело важних резултата, сумњамо да би они били битни за питања која испитујемо. И тако смо се у главном ограничили на књижевне споменике.

Говорећи о методским питањима разједињавања или спајања, нисмо се задржавали при појединим моментима; но један од њих смо ипак истакли, говорећи о Родеовој обради грчке љубавне поезије, — и сматрамо да је потребно да говоримо о њему детаљније поводом овога рада, који тај део питања решава потпуно супротно Родеу. Напоменули смо наиме да Роде изрично одбија да у свој приказ унесе платонске спекулације о љубави. Он је то извео у своме делу, одвојивши, колико је то уопште било могуће, поезију од спекулације, психолошки приказ личне љубави од теолошких и филозофских спекулација о надличној; овај рад, међутим, полази од становишта да је таква обрада непотпуна, па било да је тежиште испитивања на поезији, као код Родеа, или на спекулацији, као у овом испитивању. Разлози су томе и историски, и принципски. Јер ко ће, у принципу, да одреди границе између „чисте“ поезије, спекулативне поезије, и чисте или строго научне спекулације? И све кад би то било могуће, — ко би могао да прикаже њихов исто-

риски постанак и развој, не узимајући у обзир њихов узајамни утицај? Све ово је од општег значаја; а тај значај је још потенциран кад је реч о духовној историји Грчке. Често се чује — било да се каже са прекором или не — да је већина старијих филозофских система грчких у суштини песничке концепције; реципрочно, најстарији напори спекулације траже песнички израз, за који није толико важан стих — сетимо се Ферекида и Хераклита — колико имагинативни начин мишљења. С друге стране, само површно схватање може превидети да и свака висока поезија није друго но тежња за апсолутним, — дакако, за његовим изражавањем у личности и личном говору, док спекулација тежи за његовим обухватањем надличним и општим духом. А ово што смо рекли за генерални однос поезије и филозофије, најбоље можемо илустровати баш појединачним односом љубавне поезије према теолошким и филозофским спекулацијама о љубави. Није њихова сродност и узајамна условљеност само у ономе што их спаја: на пр. у општим спекулацијама о природи Ероса код Еурипида, и у песничком карактеру еротолошких митова Платонових. Она је и у ономе што их привидно раздваја: у узајамној условљености личног изражаја и надличног обухватања. Лична или надлична ориентација љубави, то је оно што у главном раздваја велике лиричаре 6 века од истовремених орфичара, Еурипида од Платона; али сви они су полазили од основног јединства надличног и личног Ероса, развој једнога је на неки начин утицао на развој другога, ма колико да су иначе наглашавали његова разна „двојства”. Не мислимо овде већ да постављамо питање колико је у овој узајамној условљености директног утицаја; такођер ни питање да ли је први Грк који је, ма и индиректно изразио то основно јединство двоструког Ероса — Хесиод²⁵ — учинио то свесно или несвесно. Овде је важно само да нагласимо да приказ теолошко-филозофских спекулација о Еросу мора у пуној мери водити рачуна о истовременој љубавној поезији, не занемарујући тако никада основно јединство личног и надличног Ероса. Јер једино на тај начин моћи ће да испуни захтев Алкмајона из Кротона, и да споји почетак са крајем, односно, у овом случају, са врхунцем: прво, полусвесно јединство личног и надличног Ероса код Хесиода са његовим апсолутним, филозоф-

ским песничким и животним јединством код Дантеа. А уједно ће се он само на тај начин моћи примаћи заједничком извору личног и надличног: реалним збивањима у људској души.

Примедба. Овај приступ написан је за целу расправу, која носи назив: Орфичко-платонско-неоплатонска учења о Еросу, и њихов утицај на Средњи век, поглавито на Дантеа. Према гоме, она се дели на три дела:

- I Покретач (од почетака до Платона)
- II Посредник (од Платона до Дионисија Псеудо—Ареопагите)
- III Бог—Љубав (од Дионисија до Дантеа).

Спољне прилике су нас приморале да изађемо само са овим првим делом; но како је и овај писан са сталним погледом на целину развоја, нека нас то извини што смо преда њ ставили приступ који се односи на целину.

САДРЖАЈ

I

ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ — ОД ХОМЕРА ДО ХЕСИОДА —
ДВОСТРУКИ ЕРОС

II

ДЕМИУРГ — АФРОДИТА ХАРМОНИЈА —
ЕРОС И ЧОВЕК

III

СТРАСТ И МУДРОСТ — ФАНЕС И СВЕТ

I

ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ — ΟΔ ΧΟΜΕΡΑ ΔΟ ΧΕΣΙΟΔΑ —
ΔΒΟСТРУΚΙ ΕΡΟΣ

ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ

Κад бисмо успели да за многоструке појаве нађемо један извор и јединствен почетак, свакако бисмо се тиме примакли решењу најосновнијих животних тајни. Али нама је лакше наћи јединствену утоку него ли јединствен извор, лакше нам је спојити врхунце него ли основе. А ипак, по једној дубокој тенденцији свога духа, ми тражимо тај јединствени извор, и нехотично га претпостављамо. Али већ на самим почецима, уколико су нам приступљиви, ми се срећемо са многостручношћу појединих појава. Од својих најранијих, за нас докучљивих момената, оне нам показују ликове двоструке и многоструке, и тешко нам је да одредимо где се, кад наиђемо на јединства, срећемо са старим основним импулсом, а где већ са раним синкретизмом. Изгледа, дакако, да постоји један пут ка налажењу праизвора: то је проучавање примитивизма, историског и етнолошког. Не може се спорити да оно доноси многе важне одговоре, али ни потпуне ни пресудне. Прво, и примитивизам је компликован и разноводан, ни близу толико „примитиван“ колико би се рекло на први поглед; а затим, много је лакше пратити утицај и трајање примитивних душевних појава у најпрефињенијима, него ли протумачити постанак тих префињених појава примитивнима.

Ради ове тежње за проналажењем јединствених основа, која толико одговара природи нашега духа, нама се чини бескрајно примамљиво да са дна обасјавамо врхунце, и једним древним и једноставним нагоном тумачимо творевине развијеног духа. Ипак, сем тога што одговара тежњама нашег мишљења, тај начин тумачења развијенога примитивним доноси многе

истине и важне резултате; само морамо остати свесни његових граница, морамо се чувати да нас не засени расветлење једнога момента у целом неком компликованом склопу. И у овој области коју проучавамо, и могућно је и важно је пронаћи трајање и утицај примитивних религијских престава и магичких обреда, које на неки начин можемо пратити до у највише врхунце. Но ипак нас ни овај начин посматрања неће моћи довести до јединствених прапочетака, а још мање ће бити могуће помоћу њега објаснити најважније моменте прелаза и развоја, — у првом реду стога што је вероватно да ни примитивне религијске престава нису биле једноставне и јединствене, но да су и оне поникле из т.зв. комплексног предлогичног мишљења, које је заједничко како најранијим тако и сасвим позним и префињеним религијским творевинама²⁶. Не само што ово „комплексно мишљење“ обухвата у једној престави религијску реалност и њезин симбол, него у самој религијској стварности оно доживљује у исти мах разне елементе који су за њ органски повезани. Тако можемо разумети и то што једноставне прапочетке не сретамо ни на најстаријем нама приступљивом ступњу античког духовног живота, на ступњу култова. И ту је махом немогуће одредити јединствен основни импулс, јер су и ту божанства обично већ веома сложена, толико да често не знамо да ли та њихова сложеност потиче из првобитног „комплексног мишљења“ или из неког раног синкретизма. Ту сложеност налазимо и у основи двају грчких божанстава љубави, Афродите и Ероса.

Ова удвојеност љубавног божанства у Грчкој још више компликује проблем, — мада с друге стране, важним аналогама у самој њиховој сложености, олакшава тумачење. Сама та удвојеност може да се тумачи на разне начине: њиховим разнородним пореклом, и суперпозицијом слојева матриархата и патриархата. Први начин тумачио би удвојеност једноставно тиме што је Афродита божанство оријенталног порекла²⁷, док је Ерос грчка творевина, по свој прилици „пелазгиског“ или „трачког“ порекла²⁸. Ова претпоставка има много вероватноће, мада се може бранити и теза Димлерова да су и сами Грци имали и женско божанство љубави, које се стопило са оријенталним. — Други начин тумачења додирује једно од најделикатнијих питања људске културе, питање матриархата

и патриархата. Ми у овај мах не можемо дубље у њ улазити; можемо само нагласити да бисмо тим путем могли доћи до важних резултата^{28a}. По своме постанку и развоју, мушко божанство љубави је свакако млађе, а при томе песници често наглашавају да је Ерос старији, — док је по другој традицији син Афродите. Међу њима се често истичу различности, и јако се наглашавају; а сем тога, латентну борбу елемената матриархалних и патриархалних можемо видети и у томе што ова два божанства у току векова наизменично преовлађују; тако да је на пр. код Парменида и Емпедокла преовладао женски божански принцип насупрот космогониском Еросу, а много касније, у 15 и 16 веку, заменила је Венера Amore 13 и 14 века.

Међутим, према овим супротностима међу љубавним божанствима грчким стоје, како рекосмо, важне аналогije. Те аналогije се односе у првом реду на елементе из којих су сложена та божанства, — или које ми добијамо анализом њиховог већ првобитно „комплексног” бића. Дакако да ти елементи не преовлађују у њима обома у истој мери, ни у старим култским основама, а ни у познијем развоју; но само њихово постојање у обома је од великог значаја, јер и оно потврђује наше претпоставке о психолошким условима при формирању љубавних божанстава.

Аналогије између Афродите и Ероса имамо, прво, у вези елемената вегетативно-плодносних и хтонско-судбинских; затим — а то је нарочито значајно — у вези елемената светлосних и афективних; најзад имамо спој ових двеју група елемената. Дакако, аналогija још није једнакост; уз то, код Ероса налазимо још у самим основама елемент скоро сасвим туђ Афродити: ратничко-агонални. — Све ово је, свакако, много лакше проучавати на Афродити, због њених многобројних старих култова и митских изражаја, но код Ероса, о чијим култовима знамо мање-више само голи факт, док је митски прелаз од култа ка спекулацији за нас код њега скривен, и чини се, у колико га је било, сасвим нагао и абрупан. Стога је развој Ероса још увек доста загонетан.

Као најранији и најосновнији важе и код Афродите и код Ероса обично елементи плодносно-вегетативни. Код Афродите су они збиља остали стално значајни; и Ерос најстаријих култова јавља се у вези са плодносним даимонима, као са При-

апом у Париону и Теспијама^{28b}, и са плодносим Хермесом^{28c}. Велкер назива и самога кабирског Хермеса Еросом, јер Имбрамос, како су га неки називали (на острву Имбру; v. Steph. Byz. s. v. "Ἰμβρος) исто је што и "Ἰμερος.^{28d} Као плодносно божанство морамо га схватити и ако га идентификујемо са Πῆδος-ом на Самотраки. Вероватно је да су ти кабирски плодносни даимони под утицајем тебанског култа названи Потос и Хермес-Имбрамос-Химерос; према томе Потос и Химерос као хипостазе Ероса не потичу од плодноних даимона Самотраке. Плодносно-хтонске везе Ероса наглашене су и у миту који налазимо код Цицерона^{28c}; а у томе миту је Цицерон по свој прилици употребио остатке нама нажалост непознатог тесписког ἱερός λόγος-а. Те се везе могу назвати тачније хтонско-судбинским. За „првог“ и „другог“ Ероса наводи Цицерон као оца Хермеса, а као мајку за првог Артемиду, а за другог „другу“ Афродиту — дакле плодносно-хтонског Хермеса, хтонску Артемиду, и „стару“ судбинску Афродиту, најстарију међу Моирама, која је по Виламовицу управо атенска Уранија^{28f}. Оне се обе, по Узенеру, састају у Еилеитији, која је мајка Ероса по химни Оленовој коју помиње Паусанија^{28g}. (К. О. Милер²⁹ сматра да је на томе месту Паусанија помешао Еилеитију сит ἀρχαία Venerere Deliozum, коју помиње Калимах³⁰.) И сам ἀργὸς λίθος, камени фетиш у коме је поштован Ерос у Теспијама (Paus. IX, 27, 1), упућује нас на хтонске везе тесписког Ероса³¹. Сем тога, Ерос је унесен у хтонско-цереални круг у Флији, у химнама Ликомида; отуда по свој прилици налазимо на атичким вазама Ероте уз Анодос Коре.^{31a} Са атрибутима хтонског божанства јавља се Ерос на једном јужноиталском вотивном рељефу, по свој прилици из 5 века; ту је приказан са једним женским хтонским божанством, ваљда подземном Афродитом³²; Фуртвенглер мисли да су ту основе типа сепулкралног Ероса.

У ликовној уметности и поезији јавља се Ерос и као плодносно-вегетативни бог, са цветом, као Афродита; на једној гемми³³ излази сам из цвета, са гранама гранате у руци, као прави пролетњи бог. А као такав, управо као оличење пролетњег ветра, приказује нам се у стиховима Теогнидове збирке, где долеће са Кипра носећи земљи семење (v. 1275 s; v. бел. 39a). Но ово је ограничено на моменте мање-више декоративне; и мада је врло старо, и важно као елемент космошког бо-

жанства, оно је избледело у главној линији његовог развоја, у космогониском Еросу. Као такав, он никад није био оличење неисцрпне природне снаге, него једне већ одређене и усредсређене тежње ка стварању и уобличавању. То ћемо видети по многим примерима. А кад се, у позној спекулацији, идентификује са плодосним боговима, са Паном и Приапом, то значи да је та спекулација помешала космогониску природу са космичком. То се може видети на пр. код Корнута³⁴, који га идентификује са целим космосом, („јер је леп и млад и од свих најстарији, јер је огњене природе и брза покрета”), са Паном, и са Приапом, „помоћу којег све излази на видело.” Ова стоичка идентификација је мање-више усамљена, и ту је Корнут помешао функције, приписујући Еросову Приапу. (Овај се временом збиља и развио до демиурга, на пр. код Јустина³⁵). Корнут дефинише Ероса и као *ὄρυξ ἐπὶ τὸ γεννᾶν*, али то ће бити реминисценција са друге стране, из Платона.

Занимљиво је да ова два стара елемента, плодосни и хтонски, губе свој значај у главном периоду развоја Еросова, и да се јављају опет у позној Антици, — хтонски Ерос на пр. у честом типу сепулкралног Ероса, и у неким елементима бајке Апулејеве о Амору и Психи³⁶. За формирање космогониског бога били су много важнији други елементи, много апстрактнијег реда, које такођер налазимо већ у најстаријим слојевима и код Афродите и код Ероса, наиме, светлосни. Могло би се чак помислити да су се и код њих вегетативни елементи развили из светлосних, као код Аполона, који је и пролетњи бог, — на пр. у лепом пајану Алкајеву код Химерија (бес. IV, 10), где се слави његова пролетња епифанија — и као такав једнак Дионису, вегетативном и хтонском³⁷. А код месечне светлости је за примитивно мишљење веза са плодношћу још непосреднија, због физичког утицаја месеца на земљу и жену. Дакако да светлосни елементи још не повлаче за собом космогониску функцију; Аполон је без ње; и Афродита је само космичко-елементарна; но видећемо да су они за њу неопходни.

У својој расправи Kallone,³⁸ Узенер је јасно истакао старе светлосне елементе у Афродити. Светлосни елементи у Еросу су такођер доминантни; о томе говоре сви наши извори. Већ у старој орфичкој теогонији, коју је бесумње пародирао Аристофан у парабази Птица̃, (о овоме ниже, стр. 33 s), Ерос је

био окарактерисан као светлосно божанство: ту имамо рођење из јајета, као код Молионида у стиху Ибикову,³⁹ код Хелене-Селене и Диоскура; затим пробијање хаоса и златна крила. Многе светлосне елементе наћи ћемо у вези са Еросом у лирици 6 века; засада ћемо само поменути да код Сапфе силази с неба, огрнут пурпурном хламидом (fr. 54 Bergk — 64 Diehl), код Анакреона има златна крила (fr. 53 D), а у пом. стиховима Теогнидове збирке (v. 1275) примењује се на њ израз *ἐπιτέλλεται* који обично означава исход сунца месеца звезда^{39a}. Кад се први пут јавља у чистој спекулацији: код Парменида, он је ту сам *eine Erscheinungsform des Lichts*, и по свој прилици је стојао на челу једне генерације сила светлосних и животних⁴⁰. А свему овоме можемо сада додати и нов доказ светлосне природе Еросове, који је нарочито значајан јер га налазимо у нашем најстаријем директном извору о космогонском Еросу: код Хесиода. Ако наине са Узенером сматрамо атрибут лепоте као битан за светлосно божанство, онда га као такво означају већ стихови Теогоније:

ἦδ' Ἐρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
 λυσιμελής, πάντων τε θεῶν καὶ πάντων ἀνδράπων
 δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βούλην.⁴¹

Реч *κάλλιστος*, најлепши, употребљена је додуше као предикативно име, али кроза њ можемо закључити да је то била епikleза теспског Ероса, једно од његових старих култских имена. А та епikleза, *Κάλλιστος*, довољно истиче важност светлосних елемената. Колико нам је познато, ову аналогију Хесиодовог Ероса са Афродитом Калистом, и значај атрибута лепоте за његову светлосну природу нико досада још није истакао. Међутим, многе чињенице потврђују ову хипотезу. Као Афродита,^{41a} и Артемида носи често атрибут лепоте. Узенер (Kallone, p. 10 s) истиче да је сам месец у Грка често називан лепим, и наводи уз то стихове Сапфине (fr. 3 B — 4 D): *ἀστέρης μὲν ἀμφὶ καλὰν σέλανναν / ἄψ' ἀλοκρύπτοισι φαέννον εἶδος...* Месечна богиња га носи на пр. и Ar. ran. 1359: Ἄρτεμις καλὰ; а у Еурипидовом Хиполиту она се у два маха назива *καλλίστα* (ст. 63 и 69). Позната је месечна богиња Аркаханā, Калисто; а Калисте називао је Артемиду и Памфос у својим старим атенским химнама (Paus. VIII 35, 8). Многе друге примере

које наводи Узенер допунио је још Винш⁴². Од осталих светлосних божанстава назива се на пр. Фоибос *ἄθανάτων κάλλιστος* у почетку Теогнидове збирке (ст. 7; примере где се назива *καλός* даје Брухман). А код Хомера (II. 9, 707) долази *καλή ροδοδάκτυλος Ἥρα*. Поред Узенера, и Дитерих истиче да су светлосна божанства најлепша бића, и да се код њих с правом подвлачи *κάλλος τῆς ὀψέως*.⁴³ А у њихов ред долазе и Афродита и Ерос. И Афродита је „лепа” и „најлепша”. — Уз примере код Брухмана где се сам Ерос назива „најлепшим” можемо додати да га лепим и најлепшим назива и Корнуг (стр. 28 и 48 Lang).

Могло би нам се рећи да је додуше атрибут лепоте карактеристичан за светлосна божанства (донекле чак и за сва божанства горњег света), али да није довољан да неко божанство карактерише као светлосно. То је тачно; и ми на основу самога тога атрибута код Хесиода не бисмо ни закључивали о његовој светлосној природи да она није и иначе очигледна; но овако је Хесиодов Ерос Калистос једна важна карика у ланцу доказа те његове природе.

У исти мах кад нам се јавља као светлосни Калистос, јавља нам се Ерос и као бог афродизиске љубави; а још раније, у Илијади, искристалисала се Афродита у богињу љубави између мушкарца и жене. Но пре него пређемо на питање везе између елемената светлосних и љубавних, и на питање примарности у тој вези, морамо дотаћи још један елемент, који како рекосмо, припада искључиво Еросу: ратничко-агонални. Он је веома испољен у Еросу, више но плодносно-вегетативни. Димлер⁴⁴ износи мишљење да је Ерос стари бојотски аутохтони бог рата и другарства, и да је тек под утицајем Афродите, која је у миту постала његовом мајком, постао и он бог афродизиске љубави. А већ Герхард се трудио⁴⁵ да агонално-ратнички карактер Ероса доведе у везу са вегетативним, тиме што изводи да је он првобитно оличење природине снаге, а с временом је постао бог заштитник физичког и духовног развоја, пружајући тиме многе аналогије са Хермесом, који је такођер и бог плодности, и *logios*, и који је имао култ у гимнасијама скупа са Еросом и Хераклом.⁴⁶ Колињон, наглашавајући тај његов карактер, наводи ликовне споменике где је приказан као геније борбе, као Агон (на пр. fig. 2146). Ти елементи хи-

постазирали су се у специјалне култове по гимнасијама, а живели су и у историско доба у ратничким обичајима на Крети и у Спарти, у Халкиди и у Теби⁴⁷. Преовлађивање не само мушког него и мисленог елемента у Еросу упућује нас збиља много више на ове везе но на приапске; за извор из социјалних прилика и односа говоре баш ти мислени и мушки елементи афективности, који су учинили да нам се, по речима Гундолфа⁴⁸, грчки Ерос свагда приказује као Seelengott-а не као Geschlechtsgott. Плодносне везе удаљиле су се врло рано од језгре његовог бића.

Хипотеза Димлерова има много оправдања; ипак је тешко прихватити мишљење да су чисто љубавни елементи у Еросу тако позни и индиректни, како ради њихове важности тако и ради њихове везе са светлоснима. Додуше, често се налази и веза соларних и ратничких елемената: Аполон, Митра⁴⁹; али код Ероса је карактер светлосних елемената друкчији но код ових богова, а његово експлицитно име, и рани развој у правцу љубавног божанства чине и код њега највероватнијом ону везу елемената коју налазимо код Афродите: непосредну везу светлосних и љубавних. Ратничко-агоналне морамо са тога гледишта схватити као секундарне.

Веза светлосних и љубавних елемената базира на њиховој дубокој сродности: и једни и други су превасходно животи од давни, и то не само елементи афирмирања него и потенцирања живота^{48b}. А овамо долази још један трећи, сродан елемент: огањ. По Групеу⁴⁹ су у Еросу, богу љубави, још видни елементи старог ватреног даимона који сагорева душе; то показују многи прикази Ероса са буктињом, и све метафоре ватре које су с њиме у вези. А можемо додати да је и код индиског Каме врло јака веза са светлошћу и са ватром; у Атарваведи, он је изједначен са Агнием. Свакако су дакле и елементи огња играли улогу при стапању светлосних и љубавних; а касније ћемо показати у њему и старог даимона ветра — животног даха.

Сам спој је дакле потпуно разумљив већ и са гледишта једног примитивног схватања света, где су плодносни елементи носиоци живота, — док је на каснијем ступњу живот схваћен у много ширим размерима. Теже је решити питање како је изведена кразија, т.ј. који су елементи примарни. Ми

смо већ горе (стр. 23) додирнули то питање у вези са Афродитом; сасвим је вероватно да је „златна“ Афродита која се диже из мора као месец, господарица неба: Уранија — првобитно светлосно божанство, као и њојзи сродне источне богиње, и да су се љубавни елементи развили из светлосно-животних, или се на неки органски нуждан начин са њима спојили. Ти љубавни елементи су код Афродите једноставни, елементарно-афективни. Код Ероса је ствар много компликованија. Примарности светлосних елемената противило би се његово име; а по Узенеру таква имена постају имена богова само кад исцрпљују суштину божанске личности; а сем тога, мора се узети у обзир и поменута хипотеза Димлерова. Ако и претпоставимо већ за један рани ступањ развоја органски нуждан спој елемената светлосних и љубавних, њихову узајамну условљеност у „комплексном“ мишљењу, то је доста тешко учинити за ову специалну врсту ратничко-другарских, социјално-афективних елемената. Могуће је ипак да су се елементи ратничког Ероса развијали истовремено са афродизиским; но у сваком случају је питање тиме постало врло сложено, много сложеније но код Афродите. На старину љубавних елемената упућује нас, како рекосмо, само његово име; светлосне видимо први пут у Хесиодовом *Κάλλιστος*-у; а они су и омогућили развој љубавног божанства у космогониско; нажалост, није нам могуће одредити у који ступањ развоја треба ставити ратничко-агоналне: да ли, са Димлером, у најстарији, или у неки познији. Фуртвенглер замишља да су то чисто хеленски елементи, на супрот предхеленском плодноском Еросу (v. бел. 28). Уз то морамо поставити и питање да ли је на развој Ероса утицала и кразија са неким страним, бесумње оријенталним светлосним богом⁵⁰. У том случају би, још пре оријенталног утицаја из којег се развио познији орфички Фанес, један ранији оријентални утицај определио већ развој старог бојотског Ероса. У сваком случају можемо истаћи да, док код Афродите светлосни елементи с временом губе свој значај, код Ероса се повећавају, док најзад не преовладају у светлосном Фанесу Ропсодија.

Аналогија у споју елемената светлосних и љубавних код Афродите и код Ероса је дакле врло значајна, мада се сам спој збива код њих на различитој равни. Она потврђује наше

мишљење да су ти елементи тако тесно везани у људској свести да јој се често приказују у једној божанској личности. А првобитна психолошка база, која је у томе што су и једни и други животодавни, еволуисаће у току времена, тако да у познијим спекулацијама везу између светлости и љубави ствара, уместо живота, с а з н а њ⁵¹, — од Платоновог Фаидра до Плотина са његовим једначењем од $\epsilon\rho\alpha\nu$ и $\delta\rho\alpha\nu$, па даље, кроз цео Средњи век, до неоплатоничарâ Ренесанса. Давне религијске основе су дакле видне и у позним врхунцима спекулације.

Стара универзалност Афродите и Ероса очитује се дакле на ступњу култова у вези вегетативних и хтонско-судбинских, светлосних и афективних елемената, и тиме су отворене могућности да се она развије у везу елемената космичких и човечанских, у нову, идејну универзалност. Но ти елементи су већ на најстаријем ступњу довољно разнородни да би оправдали, прво, подвојени развој ова два, у многоме тако блиска божанства, а затим и каснију битну разнородност њихове универзалности. Јер њихов развој се креће на две различне равни: развој Ероса на космичкој и социалној, у главном без елементарне, развој Афродите на космичкој и елементарној, у главном без социалне, која је највећим делом прешла у делокруг Хере. Остаци везана за своје старе култске основе, Афродита ће и на највишем ступњу свога развоја, на врхунцу свога космичког значаја, код Емпедокла и Лукреција, остати $\epsilon\rho\chi\eta$ потпуно везана за свет, архе која га тумачи, а у извесном смислу, као код Емпедокла, и покреће, али без тежње и могућности да га издиже, — једном речју, архе потпуно иманентна свету. Напротив, Ерос почиње врло рано да се ослобађа и од својих култских и од својих чисто људских основа, тим пре што су и једне и друге биле и локално и социално изоловане, док је већ само његово име тежило извесном општем значају. Вероватно је у томе наглom прелазу изолованог култа у општу значајност и један од разлога што се сам култ једва и ширио. (Фуртвенглер мисли да је томе ваљда разлог и нестанак племена које га је гајило). У његовом имену састају се стварност

афекта и мисленост појма на један начин који је убрзо довео носиоца тога имена до једног ванкултског или надкултског значаја. Тако је Виламовиц и могао тврдити⁵³ да је Ерос у целини творевина поезије; а Колињон с правом истиче напоре рефлексije везане за његову личност. Култ просто није могао ићи упоредо са ширењем значаја Ероса, те је остао више као неки стари симбол, знак да могућност тога култа уопште постоји. У колико га је касније уопште било ван његових полазних тачака, он се ослањао само на социјално-афективну страну његове природе, и остао и даље социјално и локално изолован: у ратничким обредима појединих грчких држава, и у култу гимнасија. То је само Ерос социјално-афективног, не и опште афективног значаја, а никако и светлосни даимон или чак космички принцип. Како је у тим појавама издвојена само једна страна његове природе, поготову у култовима гимнасија које носе секундаран и локалан карактер, вероватно су тога ради Еурипид и Платон тврдили да нема култа Еросова⁵². Јер поред тих једностраних култских појава, у исти мах док се његова светлосна природа развијала у космичку, поред његове социјално-афективне развијала се опште афективна, и све је више освајала и област Афродите. О томе ступњу развоја најречитије говори *φιλότητος ἔρως* од Хомера до Архилоха, па чак и *ἔρωτες ἀφροδίσειοι* код Пиндара. Али тај Ерос овог развојног ступња није више дошао до култа: одвећ стваран и одвећ мислен по својој широј афективности, одвећ узак по своме култском, а одвећ широк по своме спекулативном значају, чак подоста изолован и у поезији по својој улози као божанска личност, он је постао најтипичније есотерично божанство Грчке. Његов однос према Афродити, понекад надмоћан, понекад зависан, понекад опречан, никада му није одузимао самосталан значај; свагда се осећало да је он, ма колико био стваран, још више мислен, космички а ван сваке везаности са елементима: — иманентна архе и покретач и уређивач космоса код Ферекида, носилац еманације у миту о Фанесу; и најзад, код Платона, пут ка трансцендентном, а још касније, сама трансцендентна битност света. — Ова супротност њихове космичке функције често је наглашавана у познатој Антици, и јасно је формулисана на пр. код Псеудо-Лукијана у дијалогу „Amores”, где се истиче да је Афродита „први корен

свега постајања”, она која сталним рађањем одржава сталност смртног света, док је Ерос творац облика⁵⁴. И само је он могао постати и творац духова — васпитач прво у рату и гимнасију, а касније у агону етичких сила и трансцендентних идеја.

Према свему овоме, одвојеност Ероса од Афродите била је за Антику сасвим природна, а његова самосталност, култска психолошка и спекулативна, ван сваке сумње. Ипак јој је он остао најближи од свих божанстава, и њихове области, у поезији и спекулацији, стално се додирују, а често се спајају. И стога се слично збива и са њиховим личностима: често се Ерос у ексотеричној поезији упрошћава до „љубавне жуди”, као пратилац Афродите изједначава се са Потосом и Химеросом, губи своју божанску личност дотле да се цепа у мноштво Ерта, — али зато, у есотеричном учењу, он апсорбује у себе Афродиту, и као двополни Фанес Протогон орфизма, он је уједно Κάλλιτος и Καλλίστη.

ОД ХОМЕРА ДО ХЕСИОДА

Илијада и Одисеја стоје у главном ван духовних и племенских области у којима се развијао Ерос као божанство: ван бојотског култског круга, ван дорског култа еротског пријатељства међу ратницима, и најзад, ван мистике. Колико је у томе непознавања, а колико свесног изоловања од струја које не би биле у складу са духом целине, то за нас у овај мах није важно. Богови и хероји имају код Хомера довољно начина да опште и без мистике: они опште на равни човечности без страха и блискости без илузија. Према томе, Хомеру мистика није била песничка истина, у колико је и знао за њу. (Видећемо да је сличан, у овоме ограничењу на своју песничку истину, и став трагедије, где људи и богови опште само на равни земаљске судбине). Ако је дакле стари бојотски бог почео да улази у учења свештеничких теогониских традиција своје покрајине већ у доба које се узима као најважније за постанак Илијаде и Одисеје, била је слаба и спољна и унутарња могућност да у исти мах уђе у духовни свет хомерског певача. Чак и после свог јасног иступања у Хесиоду и најстаријој („кротонској“) орфичкој теогонији, он је као личност, од све старије поезије, т.ј. пре Еурипида и Платона, потпуно продро само у лирику; јер и старија трагедија је имала, као и еп, свој такорећи службено засвођени свет богова. Дакле, и да је био развијенији но што се може замислити за доба постанка Илијаде и Одисеје, Ерос би тешко ушао у њихов круг, тим пре што је Ерос специфичног дорског другарства међу мушкарцима био потпуно туђ Хомеровим Ијоњанима.

У Хомеру влада Афродита само као љубавна жеља, или,

тачније, као и спуњење те жеље; она у ствари и није богиња љубавне жуди, мада је и она улива, него љубавног испуњења. Оно што претходи томе испуњењу, то је и код Хомера — ἔρως, мада само апелативни, ἔρος који „обузима душу” (тачније, област између чула и душе: φρένες), и πόθος; но ти елементи жуди и чежње у Хомеру нису још израђени психолошки, те су врло мало дошли до израза. Тек пошто је Ерос израђен као самостално божанство, разрађен је и као самосталан психички принцип. То не значи да хомерски песник није осећао да ти елементи душе постоје, шта више, кад их је ипак индиректно, скоро прећутно приказао, ништа не може да се мери са чари те неизречене чежње. Али чежњу Наусикае није ни прихватила Афродита; она нам је сачувана јер није ни доведена до испуњења. Већином пак изненади нас испуњење без ранијег помена чежње — и без каснијег помена жаљења. То жаљење исказује тек Мимнермос и песник хомерске химне Афродити.

Дакако да ипак остаје отворено питање да ли је хомерски песник толико уздржљив у опису љубавне чежње само ради тога што она још није била разрађен појам, или може бити ради оне урођене уздржљивости у изражавању љубавних осећаја, која и надаље карактерише грчку поезију, и поред развијене љубавне психологије. У сваком случају је код Хомера та уздржљивост још повећана неразрађеношћу љубавне чежње као појма. Међутим, други пол на истој осећајној линији, љубавна φίλια, и разрађена је и речита: оно брачно пријатељство које ће и надаље, у току векова остати за Грке најбољи део односа између мушкарца и жене⁵⁵. — По средини стоји однос између Одисеја и Наусикае; Гундолф, говорећи о Гетеву драмском пројекту, вели да је међу њима од почетка знање о немогућности везе, које продубљује наклоност, али не допушта да се развије предавање страсти⁵⁶.

Осећајне могућности хомерских личности, и уопште личности епа, исцрпче касније Киклос и трагедија. Многи мотиви мита, неупотребљени у Хомеру, и многи митови касније еротске поезије сплешће се нарочито око фигуре Ахилове; уопште изгледа да је она неодољиво привлачила еротске мотиве, јер је они прате и с ону страну живота⁵⁷. Сам Хомер дао је диван материјал за еротске мотиве, и у фигурама и у психичким мо-

гућностима, али још не и директан израз еротског осећаја; израз чежње и жуди још је заробљен у младој човечности његових личности, као што је у исто доба њен појам још био заробљен, или тек почео да се ослобађа из немог каменог идола тесписког.

По свему ипак изгледа да се божански лик и појам први почео да ослобађа, а тек после њега људски осећај и изражај: да се прво појавио у теолошкој спекулацији, а тек затим у индивидуалној поезији. Јер једина партија у Илијади са изражењем терминологијом љубавне чежње, јесте ноторно орфичка, па према томе, дакако, и доста млада партија XIV, 152—352, т. зв. Διὸς ἁλάτῃ. Ту су већ стари граматичари налазили орфичких „интерполација” (нарочито у стиху 246 и 302) а данас се може примити као највероватније мишљење Групеово да је она постала под утицајем старе орфичке поезије, наиме кротонске теогоније, која нам је иначе позната из Платона⁵⁸ (Krat. 402 b, Tim 40 c ss, Phileb. 66 c), из Аристотела (Metaph. XII 6, 1071 b 26, и ib. XIV 4, 1091 b 4), из Еудема (код Дамаскија de princ. I, 319, 8 Ruelle; — све ове партије доноси и Дилс, у Фрагментима предсократичарâ), а затим, пародисана, из парабазе Аристофанових Птица, која је за нас нарочито важна јер говори о космогониском Еросу, и из ἐρὸς ὑψίρος-а на крају исте комедије⁵⁸. Свакако је ту стару орфичку теогонију употребио и диаскеуаст XIV песме Илијаде⁵⁹. Тиме добијамо terminus post quem за Διὸς ἁλάτῃ, јер ту стару теогонију ставља Групе у 7 век. Према томе, ми у овај мах са Διὸς ἁλάτῃ антиципирамо један познији ступањ развоја, и врло је карактеристично и значајно што је то једина партија хомерских епова у којима су речитије проговорили ерос и химерос, и то са хесиодовском терминологијом: ерос који „обузима душе” и „савлађује срце” (ст. 294 и 316), слатки химерос и филотес, дарови Афродите, који савлађују богове и људе (198-9). Ма колико да је ијонски песник изменио дух „свете свадбе”, сачувао је њезин апарат: и ерос и химерос појављивали су се, бесумње персонификовани, и у „светој свадби” кротонске теогоније; по Групеу, то се може доказати њиховом појавом у светој свадби при крају Аристофанових Птица, где налазимо и очиту алузију на златокрилог Ероса парабазе⁶⁰; и ова света свадба, као и парабаза, упућују нас на стари орфички спев.

Да ли се прво развио лик божанства или појам? На то питање се може одговорити са разних гледишта. Као најстарији момент остаје увек и неоспорно култ, у првом реду те-списки; по свему што о њему наслућујемо, морамо и даље задржати мишљење које смо горе изнели, наиме да се он већ од најстаријег времена односио на једно лично схваћено божанство, и то са двоструким праелементом, светлосним и афективним, а не на некога *Sondergott*-а, задржаног из једне нама непознате фазе развоја грчке религије, о којој би требало да сведоче персонификације многих апстрактних појмова код Хесиода⁶¹. Код Ероса је питање збиља доста заострено, прво због самог његовог имена које изражава појам, а затим стога што он у старијој поезији збиља често иступа као појам онде где бисмо очекивали лично божанство. Но то још не значи да он тада није био већ божанска личност; јер за сличне метонимије (лично име божанства место апелатива за који је везано) употребљавана су и имена богова код којих је давно избледело свако значење сем личноименског, као већ код Хомера што се употребљава Амфитрита за море⁶². Код Ероса се таква употреба и сама нудила. Исто тако ни његова појава код Хесиода не оправдава суд М. Дешарма да Ерос, као ни код Хомера, није право божанство ни код Хесиода — да није личност него оличена апстракција⁶³. Истина је — о томе ћемо детаљно говорити — да у три стиха Хесиодова имамо компликован спој елемената; истина је и то да је нелична страна код Ероса јача но код осталих богова. Но то одговара и његовој космогониској функцији. В. Вунт⁶⁴ наглашава да богови космогонија имају уопште више карактер даимона врло великих размера по правих богова, стога што им обично недостају личне црте; у најбољем случају, они су надлични. Тај момент код Ероса врло лепо је дефинисао Гилберт Мере: *There are in the world things, not of reason, but both below and above it, causes of emotion which we cannot express: these things are God or forms of God, not fabulous immortal men, but »Things which are«*.⁶⁵ Мање но икоје божанство Грчке, Ерос је био такав „фабулозан бесмртан човек”, на равни на којој су махом хомерски богови; у развоју ка томе хомерском типу, његови личнобожански праелементи задржани су баш развојем мислених могућности његовог бића; али целу његову личност нису ни

ове мислене могућности довеле до „оличене апстракције”. Да је Ерос Хесиодов само оличена апстракција, он не би био Калистос. Али баш зато што није био потпуно развијен у правцу хомерских богова, делом због неизречно-емотивних, а делом због појмовно-мислених страна свога бића, он је и могао да постане есотерично божанство и космогониска архе.

Свакако је веома тешко одредити у коме односу су се развијали лично-божански и појмовно-мислени елементи у Еросу, тим пре што је доба, најважније за тај развој, за нас без споменика. За најзначајнију тачку до које је допро тај развој у зване првом замаху, за „гениалну мисао” космогониског Ероса, мора се претпоставити паралелност развоја обоју елемената. Међутим, изгледа да су се иначе често појмовно-мислени елементи Ероса одељивали од целине његове личности, и тада се збиља приказују као оличене апстракције. Тако, у делима из орфичког круга, поменути ерос и химерос у $\Delta\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$ и у светој свадби у Аристофановим Птицама; тако на пр. у познатој слици трију Ерота, односно Ероса, Химероса и Потоса, који лебде преко мора (вероватно у приказу Одисеја и Сирена⁶⁶); па три Ерота Скопасова уза статуу Афродите Праксис у Мегари⁶⁷. Тај једностранни развој појмовно-мислених елемената бесумње је и довео до многих Ерота.⁶⁸ Како је до овога дошло, доста је тешко одредити. Само питање, шта је примитивније, јединство или мноштво, данас се обично решава принципиелно у прилог мноштва; то чини и Фукар⁶⁹; но то решење ипак не мора да буде обавезно за све случајеве. А чак и сама та принципиелна страна није лако решива. Има доста случајева који доказују примарност јединства: на пр. случај Тритона, где је мноштво свакако секундарно⁷⁰. А питање није ни индиферентно, као што тврди Виламовиц; он наике наглашава да код старинских, „титанских” божанстава као што је Ерос, не мења много на ствари да ли их замишљамо као јединство или као мноштво, јер је божанство по себи неограничено ($\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$). Ерос је и као божанска личност и као појам одвећ значајан а да бисмо се могли задовољити овим решењем; а из свега се види да је првобитно замишљен као јединство — култски Калистос — и да је то остао код главних обрађивача његовог спекулативног значаја: код орфичара и Платона. (Вазер мисли да то умногостручавање почиње са Пиндаром; то би било те-

шко доказати; али у сваком случају — а то је и мишљење Вазера — умногостручавање потиче из појмовне, не из личне стране Ероса; само што Вазер претпоставља за то други ток развоја). Још један разлог умногостручавању био би у томе што Ерос није имао својих даимонских хипостаза — сем, да-како, Химероса и Потоса — те се и тиме може објаснити цепање његовог бића; (касније му их придаје Проклос⁷¹). Ти умногостручени Ероти се јављају обично у пратњи Афродите, вероватно ради поменутог развоја афективне стране Ероса под утицајем Афродите; ипак то нису увек *ἔρωτες ἀφροδίσιον*, него и Ероти духовних тежња, као у Еурипидовој Медеји, — дакле ту имамо умногостручавање баш оне стране Ероса која га одваја од Афродите. Само умногостручавање га деградира до пратиоца Афродите, али главни мотив тога умногостручавања је развијање његовог бића у правцу појма. — Изгледа да је сличан мотив утицао и на умногостручавање Муза и Харита, само што је код њих средишно или изворно божанство било слабије, а хипостазе појединачно много јаче конкретизоване.

За почетак развоја, који нам је у овом моменту најважнији, можемо дакле нагласити да развој појма није претекао развој божанског лика — као што се афективни елемент не би ни спојио са светлосним у некоме *Sondergott*-у или оличеној апстракцији а не у већ личноме божанству. Појам, који је дакако био већ садржан у њему, развијао се тек из целине светлосне и афективне, из божанске личности која се за нас приказује прво као *ἄρως λίδος*, а затим као Калистос; само тако могао је и он доћи до универзалности коју је постигао. И ма да се чини, у току даљег развоја, да је појам понекада претекао личност — нарочито док се формирао у правцу афродизиске љубави — на главној линији он је није помрачио. Бесумње је његова значајност задржала ширење култа баш универзалног Ероса; али тиме се не губи важност његове личности ни за есотерично учење, ни за поезију. Култови по гимнасијима — да поново ангиципирамо један каснији ступањ — надовезују само на социално-афективну страну култа. И мада су Еурипид и Платон баш тога ради, како рекосмо, тврдили да и нема култа Еросова, ипак су бар донекле надовезали и они на ту страну култа, проширивши је до нове универзалности.

Овим расматрањима примакли смо се унутарњим моти-

вима који су довели до „гениалне замисли“ космогониског Ероса; али тиме нисмо ништа више сазнали о истористим мотивима и условима који су утацали на његов развој. Одмах на првом кораку сретамо ту тешка и замршена питања почетака орфизма, хронологије и интерполација у Хесиоду; затим не мање тешка, мада друге природе, питања о оригиналности и мислилачкој вредности старог бојотског песника. О свима овим питањима мишљења су крајње опречна. Према већини испитивача који стављају Хесиода око 700, (међу њима је и Виламовиц), стоје на пр. О. Групе и А. Герке, који га сматрају сто година млађим; и док постоје одушевљени поборници јединства његова два главна пева, познато је у коликој мери су у њему тражене интерполације; а многи и данас сматрају Теогонију компилацијом. А што се тиче мислилачке способности Хесиода, Т. Гомперц на пр. сматра је безначајном⁷²; он нарочито истиче — понављајући критику Аристотелову⁷³ — да космогониски принципи у Теогонији нису искоришћени, и, шта више, да се појављују без мотивације, као нешто што је песник споља примио, али није разрадио. Исто тако оштра је и критика Т. Берка. Напротив, Едуард Мајер у својој студији о „Хесиоду и песми о четири поколења“⁷⁴ одушевљено истиче, поред песничког, мислилачки значај бојотског песника. Ово питање о вредности и самосталности Хесиодовој од велике је важности за питање прве појаве и првог идејног и песничког формулисања Ероса, и у тесној је вези са питањем о времену постанка Теогоније. Међутим, мислимо да није нужно, што се тиче овога последњег, да нарочито правдамо своје опредељење за постанак Теогоније у току 7 века.

Но мада признајемо и старост и у извесној мери оригиналност Теогоније, ипак је потребно узети у обзир могућност да се Хесиод служио и другим књижевним изворима сем хомерских спева. Додуше већином се признаје да се служио ранијим теолошким спекулацијама; тако Е. Роде⁷⁵ вели да у Хесиоду имамо скупљене остатке „старо-грчке теологије“, — али те спекулативне традиције испитивачи већином, као и Роде, не одређују тачније. Свакако су потицале из разних извора. За прослављање Муза и Хекате изгледа да се само директно ослонио на култске митове и традиције храмова; аналогно, могли бисмо претпоставити и за Ероса као извор само *hieros logos* тесписког светилишта. Али је јасно да Ероса уводи на

сасвим други начин: на Музама и Хекати инсистира са нарочитом јачином, на њих је утрошио своју најбољу творачку снагу, док се Ероса само дотиче. На основу психолошког закона да нам је најдраже оно чему смо ми сами највише дали, изгледа вероватно да творачка делатност Хесиодова код Ероса није била важна, јер га је врло лако напустио. Уз то долази и чињеница да начин на који га уводи међу прапринципе изгледа збиља као алузија. Ово је изазвало разне коментаре: од магистралне критике Аристотелове (v. бел. 73), који наглашава да Хесиод ни у колико није искористио прапринципе које је увео, у првом реду једину духовну архе, Ероса, па до модерних историка грчке филозофије. Од ових мисли на пр. Брандис^{75а} да је он уводну партију са тим прапринципима узео из неког старијег песника, док Целер мисли да је баш напротив та партија, покушајна и неизрађена, лично Хесиодова, док следећи митови припадају старијој традицији⁷⁶. Врло је значајно што Аристотел, на поменутом месту Метафизике, изрично вели да не зна поуздано да ли је баш Хесиод први унео Ероса као архе („можда је то и неко други учинио”), али решавање о приоритету оставља за касније. Дакако да ни он не каже ко би био тај други; јер речи „као и Парменид” могу се, логично, применити једино на саму ствар, на увођење Ероса или жуди као прапринципа, не на временски приоритет Хесиода и Парменида.

Нама је немогуће, на основу речи Аристотелових, који помиње Хесиода, Парменида и неког трећег, хипотетичног, закључити ко би био тај трећи. Не знамо чак ни то да ли је он мислимо на неку конкретну личност или није. Но смисао Аристотелових речи је толико растељив да не би било одвећ смело претпоставити да он, говорећи о том хипотетичном трећем, мисли на неки заједнички извор Хесиода и Парменида; у том случају можда Аристотел и није хтео да се упушта у испитивање тих старих *θεολόγοι*, по готову кад знамо како су Платон и он сам поступали са „првим идеологом орфизма”, Ферекидом.

Тај заједнички извор не би могао бити други но најстарији орфизам. За Парменида, као и за Ферекида, то је махом признато; ако и не идемо дотле да претпостављамо, са Дерфлером⁷⁷, орфизам као извор и за Алетеју, можемо га бар претпоставити са Јоелом, Х. Гомперцом, а донекле и са Дилсом, за Доксу. Но кад је реч о Хесиоду, ствар постаје доста осетљива. Не толико

из хронолошких разлога; јер када, са Групеом⁷⁸, претпоставимо да је стара орфичка теогонија постала у 7 веку, у Кротону, свакако морамо признати да су космогониске традиције на које се она ослања постале још раније, у Бојотији, или халкидској области, и свакако у вези са култом тесписког Ероса. Хесиод се, дакле, састаје са орфичарима и на равни култа, и на равни спекулације. У главном постоје две могућности: или је развио свог Ероса директно под утицајем тесписког култа (тако мисли Виламовиц⁷⁹), или пак ослањајући се на орфичке космогониске традиције које су претходиле и самој кротонској теогонији, и из којих се и она развила. У прилог овој другој претпоставци иду важни моменти: прво, неискоришћавање Ероса, као ни осталих прапринципа, код Хесиода; затим, основна и непрекидна значајност Ероса у орфичком учењу. И тако вероватно имају право, прво, Аристотел, који је сумњао у приоритет Хесиодов, а затим и модерни научници који то чине: Берк и Брандис, Фуртвенглер и Вазер. Овај последњи на пр. сматра⁸⁰ да је вероватно Хесиод примио Ероса и из тесписког култа, али да је, с друге стране, по свој прилици употребио и традицију која је стојала у вези са учењима орфичара. Са тим скоро легитимичним поменом космогониског Ероса код Хесиода биће у вези и изостављање јајета, које је од битне важности за светлосно-космогониско божанство, а по општем мишљењу је припадало већ најстаријој језгри преставе, те га срећемо од Полинезије до Египта. Зато Вазер сматра да га је Хесиод изоставио из орфичке традиције, ако је ову употребио. Али је одвећ оштро мишљење Берка да Хесиод није разумео ту традицију; пре ће бити, како рекосмо, да је се дотакао само алузијом, — из којих разлога, то би било тешко рећи.

Према овоме, иако признајемо мислилачки значај Хесиодов, морамо му одрећи „гениалну замисао“ космогониског Ероса. Нажалост, ми можемо само да је растворимо у њене елементе, и тиме да донекле реконструиремо психолошке мотиве њенога постанка; можемо да је ставимо у круг идеја и људи у коме је највероватније поникла; али немамо никаквог конкретног ослоња да је фиксирамо у времену и личности, — сем што је можемо претпоставити већ за теогониске спекулације најстаријих орфичара, оних који су претходили како Хесиоду тако и кротонској теогонији.

ДВОСТРУКИ ЕРОС

Мада смо дакле морали одрећи Хесиоду творачку оригиналност при замисли космогониског Ероса, он њам ипак остаје најстарији директан извор о њојзи, старији од Ферекида и Акусилаја, Парменида и Емпедокла, — јер његову улогу у кротонској теогонији познајемо само индиректно, у главном путем сјајне парабазе Аристофанових Птица. Прво што видимо из Хесиода, то је да је за њега јасан и лик божанства, и његов појмовно-афективни значај, и да су код њега *Κάλλιςτος* и *λυσιτελής* на једној линији, у једном даху. Више него за саму космогониску делатност Ероса, коју је Хесиод само наговестио, важни су његови стихови за двоструки, надлични и лични, космички и човечански значај Ероса, и за рану свест о томе да је корен оба, и надличног и личног, један. Вероватно је да су већ старе култске синтезе ту пружале везе и мостове, и то најважнију: везу између светлосног и социално-афективног елемента, са преношењем мотива из једне области у другу. Могућно је да је то преношење мотива на култској бази највише допринело проицирању појмовно-афективног момента на космичку област, и тиме стварању једне духовно-афективне архе. Колика је Хесиодова оригиналност и у формулисању те синтезе, тешко је одредити; Вазер види у томе један знак неоригиналности Хесиодове, што он, ставивши Ероса међу прапринципе, ништа не зна да каже о његовој космичкој делатности, но само вели да Ерос „савлађује дух богова и људи” — који још и не постоје. Но ту песничку антиципацију не би требало узимати одвећ строго; јер најзад, ту синтезу је требало нагласити, пре или после. Важније је да ли су је, и колико су је наглашавали већ стари орфичари; мада је она, како рекосмо, вероватно створена још на култској бази, могућно је да

су је најстарији орфичари мање нагласили: прво стога што су били више прожети преставом космогониског Ероса но Хесиод, а друго, јер је бесумње већ њихова најстарија поезија, као и познија, имале мање интересовања за чисто људске мотиве но песник „Радова и Дана”. Али неоспорно је да је Хесиод, брзим прелажењем на чисто афективну делатност Ероса, показао или недовољно разумевања, или недовољно интересовања за космогониску. Међутим, само то стављање космичког и афективног на исту линију врло је значајно, и видећемо колико је имало последица, у спекулацији, поезији и психологији. Хесиод дакле космогониску делатност Ероса само наговештава појавом и именом његовим, и тиме што тек после њега настају рађања; сви познији критичари и читаоци су несвесно допуњавали ту делатност. Па ипак његово сведочанство остаје и за ову веома важно, и по старини, и по књижевном гласу песникову, од Аристотела до данашњих критичара; тога ради је и Аристотел својом критиком духовних принципа код старих филозофа надовезао прво на Хесиода.

Изгледа да Аристотел у Хесиодовој употреби Ероса види примитиван монизам: „Хесиод је увео Ероса, јер је нужно да постоји неки принцип који ће покренути и сјединити све ствари. Исто је на свој начин, али вероватно наслањајући се на стару орфичку теогонију која је у томе била експлицитнија, изразио и Аристофан: „Није било рода божанског пре него је Ерос све измешао; а пошто је измешао једно са другим, постало је Небо и Океан, и Земља, и непролазни род блажених богова”.⁸¹ То ће бити најранији ступањ преставе о космогониској делатности Ероса: ступањ потпуне иманентности и етичког монизма. Шеман⁸² мисли да Ерос Хесиодов, за којег је јасно да је сила покретачка и развојна, нити је потпуно иманентан материји, нити од ње потпуно одвојен и нематериалан; а такођер да није јасно да ли је Хесиод схватио тај принцип свесно-духовним, или само инстинктивним. То је питање компликованије стога што је Ерос, поред тога што је космички принцип, и бог, (Шеман вели, бог као и остали), и што је Хесиод тога свестан; то свакако привидно умањује његову иманентност и инстинктивност. Међутим, да је Ерос најстарије орфичке теогоније и Хесиода превасходно иманентан и инстинктиван, то, како нам се чини, доказује и поступак Ферекидов,

koji ga je udvojiо Zевсом, да би добио потпуног Демиурга; у толико је тачна примедба Шеманова⁸³ да је Ерос Хесиодов добио додуше вођство и власт над покретом и спајањем, но да не даје законе и телеологију кретања. И у Ферекиду и у Рапсодијама, тек је веза Ероса, односно Фанеса и Зевса дала принцип који мање или више излази из иманенције. Па ипак је он, и у каснијем, много развијенијим системима, остао развојни инстинкт, — на пр. код самог Аристотела, где је апстрахован до еволутивног принципа: јер код њега први покретач материју покреће $\alpha\varsigma \ \xi\rho\alpha\phi\epsilon\nu\nu$.⁸⁴ Но сем што је сила кретања и спајања, иманентна, као што су дуго остале $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ и много познијих филозофа, и, на том најранијем ступњу, више инстинктивна но свесна, — он је у тој концепцији уједно први божански лик, Калистос, прва фигура, и уједно оно што је чини видном: светлост неочекивана прворођена, светлост пре дана и сунца⁸⁵.

Од Хесиода почиње дакле значај Ероса (односно постаје за нас видан): двоструког и јединственог, јединственог у својој двојству. Само увођење духовног космичког принципа добило је још већи значај тиме што је тај принцип уједно и човечански. У основном јединству надличног и личног, космичког и човечанског Ероса смемо видети обећање и прво остварење недогледних могућности. Ту почиње једна веома важна линија, која води од примитивно схваћене иманентности инстинктивно-духовног принципа до њеног већ врло развијеног облика код ијонских физичара, на равни „физичке“, и код познијих орфичара, на равни теолошке спекулације. Јединство космичког и човечанског у Еросу приказује нам се као први облик свести о јединству индивидуалног и универзалног; код Хераклита изведена је та „коинциденција једнога и свега“ у логосу, који је логос психе, а опет општи, — како Наторп⁸⁶ парафразира Хераклита, одл. 50.⁸⁷ Код Хераклита је дакле тежиште пренесено са Ероса на логос; но касније ћемо видети колико је за његов логос битна једна Еросу врло блиска престава, престава трансцендентне хармоније. У Рапсодијама, односно у миту о Фанесу је Ерос и једно и све, и бог и свет, и онај развојни момент који их спаја, дакле и носилац еманације, и носилац враћања у божанство. Платон, којега тако тесне везе спајају и са Хераклитом и са орфичарима, спојио је логос и Ероса,

као чисто духовни пут психе ка трансцендентном добру. Плотин стоји још донекле на становишту Платонову, али је његов Ерос добио много већи мах у обухватању трансцендентног божанства: место Платонове *βροίωσις* дошла је *θεώσις*. Тиме је створена могућност за преношење самога космичко-афективног принципа на трансцендентно божанство, — а то ће бити суштина средњевековних учења, од Дионисија до Румиа и Дантеа.

Од исте важности као за чисту спекулацију, постало је ово изједначење космичког и човечанског Ероса за афективни момент у животу и поезији, и за оне везе и мостове између афективног и чисто спекулативног, који се могу назвати мистиком у ужем смислу. Тиме је, прво, *Ἔρως ὁ λυσιπέλης* старе поезије (налазимо га већ у Одисеји⁸⁸) добио потстрек за неслућено богат развој: афект је уједно дивинизиран, и ослобођен од везаности за елементарно божанство Афродите. Први носилац тога човечанског развоја је лирика 6 века. — Затим је за психологију љубави у поезији веома важно баш то што је истакнуто двојство Ероса; оно ће се касније појављивати у многим варијантима. Јер основно двојство надличног и личног, космичког и човечанског, спекулативног и афективног Ероса хуманизираће се касније у двојство умерене и страсне, мудре и безумне, добре и зле, „земне и небеске”, духовне и физичке, истополне и љубави између мушкарца и жене, — код Еурипида Платона (говор Паусанијин) и Ксенофона, — да се код Платона Закон^а, прошири у тројство, а код Плотина у двоструко тројство Ероса⁸⁹. Још један важан симбол двојства, а уједно и универзалности Ероса развиће орфичари у двојности свога Фанеса Протогона. Али и за ове духовне правце најзначајније двојство је оно најстарије: двојство надличног и личног Ероса, које је већ Хесиод осетио као основно јединство. Њиме су остварене све могућности за чисто духовно ориентисање афекта, и његов спој са највишом спекулацијом. Јер од преставе космогониског Ероса, и његове везе са афективним, потичу уједно и многе струје чисте спекулације, и најдуховнији облик мистичне еротике, Платонов и Дантеов, са свим што је на њиховој линији; и тако је космогониски Ерос главни извор спекулативне мистике.

Видећемо касније да је оно исто што је космогониски Ерос

за спекулативну, $\text{i}\epsilon\rho\delta\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ природних сила за натуралистичку, а $\text{c}\omicron\nu\nu\omicron\upsilon\beta\iota\alpha$ човека и бога за kultско-afektivnu mistiku. Na ovaј начин dobili smo novu, или bar precizniju formulu sanu podelu mistike, na osnovu њена три najznatnija izvora, koji su svi u erotomorfnom схватању света и односа душе и божанства.

II

ДЕМИУРГ — АФРОДИТА ХАРМОНИЈА —
ЕРОС И ЧОВЕК

ДЕМИУРГ

Ово су далеке последице старог двојства и јединства Еро-са, које је у основи зачео ваљда још тесписки култски круг, стварали га стари орфичари, а нама га, као први, предао Хесиод. Може се рећи да га отада пратимо непрекидно: од ове најстарије теолошке поезије европске па до оне коју смо ставили као крајњу мету своме истраживању — и још даље.

Прва хесиодовска етапа развоја, од оних које су за нас видне, (јер морамо рачунати са сталним, за нас скривеним развојем чисто орфичке поезије), јесу космогоније Ферекида, и т.зв. Музаја и Епименида, и, као последњег на тој линији, Акусилаја. Питање орфичког утицаја, које је отворено већ код Хесиода, ступа у нову, и све важније фазе са даљим развојем спекулације: Епименид и Ферекид, Хераклит и Емпедокле, и најзад Платон, поставља нам то питање све оштрије и све значајније. Ми смо већ у почетку наговестили свој став према принципској страни тога питања: он зависи од тога да ли радикално одвајамо мистичку спекулацију од рационалне, или не. Наша историска критика зависи и од тога, дакако, поред других, важних чињеница; јер ако нисмо за радикално одвајање, ми ћемо а priori признати могућност утицаја теолошке поезије на филозофе, код којих хилозоизам и спиритуализам нису још онако одвојени, као што то очекују њихови модерни критичари, на пр. Целер и Роде⁹⁰; (в. и бел. 207). Ипак тај принципски став не мора и не може одредити историску критику; тако је на пр. и К. Јоел, који налази највише битне блискости између ових области, скептичан према утицају орфизма на „физичаре”.⁹¹ И овде нам се чини да је најближи истини Едуард Мајер, који наглашава да је утицај орфичара на филозофе у 6 веку па и касније врло знатан, али да су утицаји били уза-

јамни, и са крајњом победом спекулације над теолошком мистиком.⁹²

За космогоније Епименида, Ферекида и Акусилаја, који имају мање-више додира и са физиолозима, али ипак спадају међу теолошке песнике⁹³, тај принципски став и није толико важан колико само историско-критичко определење; међутим, ипак је и он утицајан, стога јер се ту ради о првим носиоцима о б о с т р а н о г утицаја. Кад су људи као Ферекид и Епименид тако природно и органски могли да споје утицај орфизма са утицајем Анаксимандра и Анаксимена, то чини још разумљивијим спој рационалних и мистичких елемената код Хераклита и Питагоре, код Емпедокла и Платона. А с друге стране, то нам даје и историску и психолошку подлогу за рани постанак мита о Фанесу. Јер ако је Ферекид успео да у језику наивно-озбиљне бајке изрази извесно, ма како примитивно учење о елементима, и да у крилатом храсту прикаже Анаксимандрову теорију о слободном лебдењу земље у простору; ако је Епименид — претпостављајући изворност одломака, са Групеом и Керном а насупрот Дилсу и Демулелу⁹⁴ — успео да језиком нове фангастике споји утицај орфичара и Анаксименово учење о ваздуху, — у томе свакако морамо видети психолошку и стилску могућност за појаву да су у чисто орфичком кругу, преставама које су по средини између мита и алегорије, теолошки песници успели да изразе космолошку концепцију сличну Анаксимандровој и Хераклитовој о „диференцијацији једног и уједињењу диферентног” — односно о јединству једног и свега, божанства и света, — да су дакле у 6 веку постојали већ психолошки услови за концепцију песме о Фанесу.

Но и ако ставимо ове старе космогоније по средини између физичара и орфичара, и признамо да су и једни и други на њих утицали, остаје отворено питање њиховог ближег односа према орфизму. Поглавито за оно што нас овде занима, за улогу Ероса у тим космогонијама, питање је доста тешко и сложено. Код Ферекида — који је неоспоран као личност,⁹⁵ и значајнији од осталих — имамо неколико важних новина према Хесиоду: његов први творачки принцип је свакако Ζάς, али он се, да би развио то твораштво, сједињује са Еросом, односно претвара у њега⁹⁶. Ту је дакле први пут за нас приказан спој Зевса са Еросом, који игра тако важну улогу у Рапсодијама;

уз то, први пут се Ерос, мада посредно, путем Зевса, појављује свесно творачки, — јер таквим је бесумње Ферекид приказао свога Ζάσα. Има код Ферекида још и трећи нов момент према Хесиоду, а који нас упућује на кротонску теогонију и Διὸς ἀλάτῃ: то је света свадба Ζάσα и Хтоније. Поводом ове свете свадбе, Гренфел и Вајл⁹⁷ помишљали су на аргивску свадбу Зевса и Хере, коју износи Ератостен⁹⁸; Дилс је додуше доказао да је извештај по којем они то закључују из Атењанина Ферекида; но мотив је свакако исти, само примењен на Ζάσα и Хтонију, која је овде, сем што је космички принцип, и богиња брака, као Хера⁹⁹. Аргивска свадба вероватно је, по Групеу, утицала на кротонску, а ова је била приказана у старој теогонији; према томе можемо претпоставити исти извор за свету свадбу у четрнаестој песми Илијаде и у „Пентемиху”.

Три мотива су дакле нова за нас у Ферекиду: спој Зевса и Ероса, Зевс—Ерос као свесни творачки принцип, и могућна веза Ероса са светом свадбом врховних божанских бића. Нажалост, о претварању Ζάса у Ероса, и о детаљима његове демиургиске функције не можемо ништа сазнати из реченице Проклове, а ни то да ли је само то претварање било у вези са светом свадбом. За прво питање, за спој Зевса и Ероса, могли бисмо узети у обзир још једно место у Проклу: in I Alc. p. 509, 9 Sous (fr. 170 Kern.) Ту се вели: у Зевсу је Ерос... тамо је наиме Зевс који све види и нежни Ерос, како каже Орфеј.¹⁰⁰ А слично и in Tim 29 a b, ib. K. — Мисао је изложена код Прокла у вези са Рапсодијама, но њено овако лапидарно формулисање више личи на парафразирање неког места из Ферекида; после претварања Зевса у Ероса могао је и код Ферекида Ерос постати као неки део Зевса. Томе у прилог говорила би и једноставност израза; уз то је, како рекосмо, Ферекиду било много стало до тога да одржи Зевса као први и главни творачки принцип, као τὸ γεννητῶν πρῶτον ἄριστον, по Аристотелу.¹⁰¹ И Ферекид је, као и Хесиод, бесумње примио космогониског Ероса из орфизма,¹⁰² али га је вероватно и сам даље развијао као демиурга и творца јединства; Шеман, вероватно на основу извештаја Аристотелова, сматра да је он код Ферекида мислени принцип при стварању света, етерско-огњене природе (да ли под утицајем Анаксимена?). Према томе и само спајање Ероса са Зевсом може да потиче од Ферекида; овом у прилог може

се навести поменута важност Зевса као вечног принципа код овог старог теолога. Ипак је тешко одредити коме припада прва мисао о спајању Ероса и Зевса у демиургиској функцији, да ли Ферекиду или којем песнику из ужег орфичког круга; то је тешко већ и стога што не знамо ни појединости космогониске делатности Еросове код Ферекида, ни појединости о спајању Зевса и Ероса. У Рапсодијама је та мисао веома развијена, и постала је једном од основних концепција мита о Фанесу; само што је ту, у место метаморфозе, дошла слика катапосиса; ми знамо и њен смисао (ἐν καὶ λᾶν), а тај нам ипак није довољно јасан код Ферекида. Кад бисмо знали у који космогониски момент је он ставио претварање Заса у Ероса, имали бисмо одређеније мишљење; а тада бисмо знали и то да ли га је доводио у везу са свадбом Заса и Хтоније; јер није искључено да се Зас баш ради свадбе са Хтонијом претворио у Ероса. Са овим у вези треба узети у обзир и прилично сумарни извештај код Максима Тирског: „а посматрај и поезију Сирца, и Зевса и Хтонију и Ероса у овима¹⁰³...” Према овоме имали бисмо пуно разлога да претпоставимо да је Ерос имао улогу у самој светој свадби; штета што је Максиму више било стало до глатког израза него до тачности, као што се види по његовом каснијем набрајању; стога он није много поуздан. Кад бисмо тачно знали да је претварање Заса у Ероса било у вези са светом свадбом, могли бисмо нагађати и нешто више о улози Ероса у кротонској теогонији, нарочито о његовом тамошњем учешћу у светој свадби; овако, према XIV песни Илијаде и Аристофану, замишљамо га при њој као неког помагача и пратиоца, али не у првом реду акције. У сваком случају је важно и то што се мотив свете свадбе показује и код Аристофана и код Ферекида упоредо са мотивом космогониског Ероса, јер се из тога види значај самог космогониског Ероса у старој теогонији.

И као писац и као мислилац, Ферекид је човек нарочите врсте оригиналности. Она је у слободном прилагођивању и благом мењању; оригинална је сама одлука да у прози бајке, у стилу који не личи ни на Анаксимандров (но в. бел. 102), ни на Хесиодов, ни на специфично орфички, износи спој мотива спекулативних и митских, и мотива мистичке теологије. Није наш задатак да овде улазимо дубље у питања „Пентемиха”;

но толико можемо констатовати да је у самој концепцији Ероса оригиналност Ферекидова много значајнија од Хесиодове.

Код Епименида су историска питања прва која се истичу. То су питања о историској вредности података о његовој личности, и о добу његова живота. Познато је колико се мишљења о овоме разилазе, према томе да ли се више вере придаје датирању Платонову или Аристотелову.¹⁰⁴ Временски размак између та два датирања износи близу сто година. Сами елементи његове теогоније — ако је, са Керном, схватимо као гениуино дело — могу се у главном свести на утицај старе орфике (светско јаје, и Ноћ као прапринцип), и Хесиода (Тартар), и тако не би сметали датирању у прве године 6 века. Друго је ако, са Керном, хоћемо да спасемо теогонију за историског Епименида, а уједно да у њој докажемо утицај Анаксимена на $\alpha\eta\rho$ као прапринцип; у том случају, морамо се зближа одлучити за Платоново датирање.¹⁰⁵ О. Групе је за раније датирање, а уједно и за утицај Анаксимена;¹⁰⁶ стога је он одриче историском Епимениду, било да је живео око 600 или око 500. Он дакле сматра да је настала између 580 и 550 у Атени. Ово датирање нам изгледа највероватније, с обзиром на дух фрагмената који су нам сачувани и који је карактеристичан за целу „помешану” врсту филозофско-теолошку о којој говори Аристотел; тај дух најбоље приличи неком ужем савременику Ферекидову. Свакако би у том случају, како наглашава Целер, било хронолошких тешкоћа око утицаја Анаксименова; ипак не треба заборавити да ни сама Анаксименова $\alpha\kappa\rho\eta$ није за нас поуздано позната (Дилс је ставља у 546.) — Роде не признаје да се може, из неодређених алузија које имамо, ишчитати утицај Анаксименов.¹⁰⁷ —

Иако дакле стављамо Епименида у ред оних теолога који нам приказују развој преставе о космогониском Еросу у 6 веку, ми ту преставу не налазимо споменућу у његовим одломцима, бар не директно. Видели смо да су Хесиод и Ферекид, уводећи космогониског Ероса, изоставили светско јаје, мада оно, по признању већине испитивача припада најстаријој језгри преставе. Нећемо га наћи ни код Парменида, ни код Акусилаја. Код Епименида налазимо јаје, али без Ероса.¹⁰⁸ Оно је додуше стављено тек у пето покољење, и већ пре њега збивају се рађања. Нажалост, немамо никаквог ослоња за ближе објашње-



ње овог схватања. Само јаје је свакако нашао већ у старој орфичкој теогонији, јер га помиње Аристофан. Роде, на поминутом месту, као да претпоставља могућност Епименидова утицаја на орфику, по нашем мишљењу, без стварног ослонаца. Ипак је овај помен светског јајета код Епименида — претпостављајући, разуме се, непрестано гетуиност или бар старост фрагмената — његов најстарији директни помен у књижевности. Помиње га затим Ибик (в. бел. 39); у миту о Хелени-Селени и Диоскурима такођер је старо, и, као код Ероса, везано за светлосно божанство, али без космогониске улоге. — Већ раније смо поменули два стиха из његове теогоније,¹⁰⁹ у којима се као деца Крона и Еуониме наводе судбинска божанства: златна Афродита, Моире и Ериније. Сем интересантне везе у којој се појављује Афродита, видимо из њих и то да је она и код њега, као код Хесиода, удаљена од космогониских прапринципа. — Неколико његових сачуваних хексаметара (и они који наводе Елијан као речи Музаја¹¹⁰), ако и немају оригиналност Ферекидове песничке прозе, имају неки нарочити тон, тајанствен и прозиран у исти мах.

Личност Музаја („Атењанина” или „Трачанаина”) још је теже, а и мање важно, фиксирати него личности Ферекида и Епименида; но свакако је његово и м е везано како за атенско-елеузинске, тако и за орфичке кругове. Како карактер његове теогоније упућује такођер на 6 век, бесумње је и она, као и Епименидова, постала у круговима блиским атенским орфичарима 6 века.¹¹¹ И она припада „помешаним”, филозофско-теолошким делима. У нашим фрагментима не налазимо ни Ероса ни јаје, али један трећи веома важан мотив, заједнички физичарима и теолозима: произлажење свега из једнога и његово враћање онамо.¹¹² Керн и Нестле доказују могућност те концепције у 6 веку 27 фрагментом Ксенофановим и 9 фрагментом Анаксимандровим. Керн мисли (на основу Гомперцове конјектуре уз Филодема de piet. p. 62-f. г. 14 Diels⁶¹⁵) да је општи прапринцип код Музаја (који је, по Диогену, био један), Тартар; у томе бисмо морали видети и утицаја Хесиодова. Гомперцова конјектура се не може одржати (в. Дилсову белешку); но то не значи да треба одбацити вест Диогену. Може бити да је „Музај” претпостављао неки битни идентитет између Тартара и Ноћи. — „Музај” је уз то први од космогониских песника који се доводи у везу са Дионисом.

Чисто временски, на крају овог развоја стоји Акусилај, аргивски генеалог из доба око 500; он је по духу на истој ли- нији, шта више, сматрало се и сматра се и даље да је од свих најближи баш Хесиоду. По Клемену,¹¹⁴ он је превео Хесиода у прозу, и издао га као своје дело. Свакако је веза међу њима тесна; но исто толико је јасан и скроз њорфички карактер дела; може се рећи да је Акусилај у хесиодовском духу „редиговао почетак њорфичке теогоније” — да прецизирамо израз Кернов.¹¹⁵ По једном одломку¹¹⁶ код њега се шест прапринципа појављују у две сукцесивне тријаде: Хаос, Еребос и Ноћ, па Етер Ерос и Метис. Шеман¹¹⁷ схвата тај извештај тако да су прво из Хаоса произашли Еребос и Никс, па принцип генеративни, који носи три имена: Етер, Ум (Метис) и Ерос. У том случају, он би био веома близак њорфичком схватању, а уједно би оправдао тврђење Платоново¹¹⁸ да Акусилај помиње Ероса међу најста- ријим божанствима. Ипак је могуће да је Шеман овако схватио фрагмент Акусилаја под утицајем рапсодске теогоније, где је дан Фанес носи неколико имена, међу осталима и имена Ерос и Метис. Ако Шеман има право, и ако је у другој тријади са три имена обележио једно биће, то бисмо онда код Акуси- лаја имали схватање блиско Рапсодијама.

Сасвим друкчији је извештај схолиаста уз Теокритову тринаесту идилу; он наине тврди да Акусилај назива Ероса сином Ноћи и Етера.¹¹⁹ Та разлика долази вероватно отуда што је схолиаст, односно његов извор (Теон) желео да генеало- гију Акусилајеву доведе у склад са песничким генеалогијама Ероса које наводи, и у којима се обично за једнородног Ероса износе родитељи, те је стога модификовао Акусилаја, па и самог Хесиода (а то можемо проверити, јер по њему је Хеси- одов Ерос син Хаоса и Земље). Ово му се чинило zgodније за схему генеалогича Еросових, које су износили у разним вари- антама лиричари 6 века; генеалогича Еросова је после, у хеле- нистичкој поезији, спадала међу типичне апорије, те ћемо је, сем код Теокрита, наћи и код Симије и код Антагоре. Ови књижевно-психолошки разлози још више слабе хипотезу Кер- нову,¹²⁰ по којој би извештај схолиаста био тачнији од Дамаскијева, који је, како истиче Целер, радио по Еудему.

У теогонијама 6 века развио се дакле Ерос од инстинктив- ног прапринципа до свесног демиурга; а као демиург и уједно

као најстарији светлосни принцип приказује нам се Ерос и кад се први пут јавља у чистој спекулацији — јер свакако смемо таквом квалификовати Парменидову Доксу. Горе смо (стр. 22) навели речи Рајнхардове да је Ерос Парменидов *eine Erscheinungsform des Lichts*, и да стоји на челу сила светлосних и животних.¹²¹ Јер за Парменида, који је у Докси развијао цео низ супротица које су све обухваћене главном супротицом светлог и мрачног, — светлост је једнака огњу и топлоти,¹²² а ова је принцип активни и покретачки, као код Хераклита.¹²³ Ова тврдња, мада је наводе многи извори, побудила је сумњу (Целер, стр. 704 s): јер, према Целеру, да је Парменид ту функцију придавао огњу, не би му била потребна богиња Јод које потиче постајање. Но ова садржи принципе привидног света, Доксе, само у моћи (о њој в. ниже), а они се актуализују тек у њеним створењима: прво у оличењу светлости и њене демиургике акције, у Еросу, и њему сродним силама, а затим по свој прилици у низу контрастних фигура којима је, као код Хесиода, била на челу Ерида.¹²⁴

Овај систем Доксе показује много сродности са космогонским системима орфичког правца, нарочито у космогонском Еросу, који је и овде прворођени син богиње која у многоме сећа на „орфичку мајку Ноћ” (в. бел. 135). Но код Парменида она је много шире схваћена, наиме као праоснова једног низа супротица; а и сам Ерос није једини принцип, као код чисто монистичког схватања, него додуше непосредни носилац живота и творац космоса, али уједно и супротица силама мрака, и уопште неживоту. То су додуше само негације позитивних квалитета^{124а}, али принципски оне су признате; то је свакако један корак ближе дуализму Емпедоклову.

Још у једном погледу стоји Парменидова Докса између орфичара и Емпедокла. У орфичком космогонском Еросу, крај кога сасвим бледи древна мајка Ноћ (да у Рапсодијама постане чак његовом ћерком) ми морамо видети победу патриархалних тенденција; код Парменида, улога мајке Еросове је далеко шира и значајнија (о овоме мало ниже); тиме се систем Доксе у многоме приближује Емпедоклову, где ће матриархалне силе потпуно триумфовати. Али код Парменида стоји ипак Ерос-демиург између Генезиде и космоса; то је јасно, ма колико да је иначе њихов однос тешко одредити; и тако је Емпедокле,

који је сасвим елиминисао Ероса, отишао много даље у феминизирању основних принципа, док је Парменид ближи орфичком схватању.

Целу ову књижевност, од Хесиода до Акусилаја и до самог Парменида, морали смо посматрати пред неопходном али одвећ мало познатом позадином старе орфичке теогоније, и уопште у вези са концепцијама старог орфизма. Кад бисмо, са Лобецком, Димлером, Т. Гомперцом и ранијим Керном, ставили Рапсодије у 6 век, то би нам објаснило многа питања ове теолошке и филозофске литературе. Али — нажалост! како вели Роде — за то немамо довољно ослоњаца; и тако, ако их и не стављамо у хеленистичко доба, односно после развоја Стое, као Целер, делимо опрезност Групеа и познијега Керна, и за сада не рачунамо са њима и њиховим карактеристичним мотивима; али баш из тог разлога морамо рачунати са нечим за нас сасвим непознатим, — а то је уједно оно што је и најзначајније по своје утицају, — наиме са развојем орфизма од старе теогоније (из које знамо понеку црту и понеки стих) до Рапсодија (које су нам јасне и по духу и по облику). Вероватно би стара теогонија била довољна да нам предочи постанак већине поменутих космогониских престава, а такођер и дух лирике 6 века. Но у то доба, у 6 веку, морао се извршити главни развој орфизма: веза старих космогониских спекулација са вером Диониса, а можда већ и еволуција космогониског Ероса у Фанеса Протогона, која је у новом, донекле оријенталном правцу развила његову светлосну природу, — и најзад, главна есхатолошка учења. Та етапа орфизма, између старе теогоније и Рапсодија, изгледа да је била најутицајнија на Питагору и Хераклита, на Емпедокла и Платона. А што нам је у тој мери непозната, то се може тумачити једино тиме што су у то доба важила та орфичка учења као тајна; отуда и Пиндар каже: πολλὰ μοι βέλη... φωνάεντα συνετοίσιν.^{124b} У том есотеричном орфизму 6 и 5 века смемо претпоставити још шири значај Ероса. Према каснијим Рапсодијама, у којима је он, као Фанес Протогон, прва и најшира еманација: светлост пре сунца, као Митра пре Хелија¹²⁵ — можемо закључити да

је већ у 6 веку почео да се развија у правцу средишног божанства; а вероватно тај развој није ишао само у правцу космичком, него и у правцу животном. Ц. Х. Харизн сматра да је он већ у томе орфизму био и господар живота, док је то у орфизму као стварној религији био Дионис.¹²⁶ По тој хипотези, орфизам би на равни своје мистике, био већ извео, не само наговестио, јединство двоструког, космичког и човечанског, Ероса, а Платон га је само пренео са равни мистике на раван интелекта. Међутим, према нашем стварном знању, нама изгледа да се то јединство развило тек касније, а да је у 6 веку још владао у Грчкој двоструки Ерос: демиург космоса у орфизму и њиме надахнутим теогонијама, господар душа у лирици. Јединство које је постојало у моћи још од Хесиода, остварили су, према нашем схватању, тек Емпедокле, Еурипид и Платон. Срећом, наши стварни подаци нам ипак омогућују да констатујемо не само спољни паралелни развој струја, него и везу међу њима. Као за паралелне струје физике и мистике, и за паралелне струје лирике и мистике — односно њених теогониских замисли — намеће нам се то питање о могућностима узајамног утицања. Видећемо да ли ће се претпоставка коју смо поставили на основу негативнога у Хомеру: наиме да су се и афект и појам љубави потпуно ослободили у своје изразу тек на подлози божанства Еросова, — видећемо да ли ће се она моћи одржати и на основу позитивнога у лирици. Архилох као да је побија, Алкман и Сапфо, Ибик и Анакреон као да је подржавају.

АФРОДИТА ХАРМОНИЈА

Ерос је остао најстарији и најважнији у орфизму и њиме надахнутим космогонијама, па у главном претежан и у лирици 6 века; али понегде мора да ступи у позадину иза Киприде: у поезији чисто ијонског даха, као у Мимнерму и химни Афродити, у неким филозофским концепцијама, нарочито код Емпедокла, и у понеким партијама атичких трагичара. Пре него пређемо на чисто човечанску, или бар претежно човечанску област — јер код Грка ова скоро никад није потпуно одвојена од космичко-божанске — морамо и на ступњу спекулације потражити божанство најсродније Еросу. Афродита, старија по култу и по улози у поезији (Хомер), у спекулацији је касније видна, идеолошки је касније развијена: тек око 500. У спекулацији, она преставља у главном два принципа: универзалну плодност и универзалну хармонију; код Парменида она је као мајка постајања, Γένεσις, и најстарије судбинско божанство. У каснијој спекулацији о љубави, она ће остати господарица љубавног уживања, као извора плодности, и пријатељства, φιλία, као хармоније душа. У поезији она не само да не губи свој значај, као чисто љубавна, „афродизиска“ страст, него се још продубљује у осећајност, коју чак смемо назвати, са новом ниансом, сентименталношћу: код Мимнерма и у химни Афродити, у којој је изведен ванредан спој универзалне Афродите и кроз сентименталног схватања љубави. Хомерска φιλότης је добила нов смисао, — да ли спонтаним порастом интензитета, као што га замишљамо код Архилоха, или под утицајем развоја божанства Еросова, као што га претпостављамо за Сапфу и Ибика? У већини наших старијих лирских споменика, па и у трагедији, она се јавља мање-више упоредо са Еросом, остајући већином шири појам, и старија од Ероса.

И поред опречности коју су каснији писци често међу њима наглашавали (први би био Алкман) они су остали блиски до краја Антике, до херметике и Плотина. Својим унутарњим значајем, Ерос је претекао Афродиту, али се није од ње одвојио.

Највиши спекулативни значај Афродите, њено изједначење са хармонијом космоса, већ је припремљено у култу: у Теби, где је Хармонија поштована као хипостаза Афродите (као њена ћерка, по Хесиоду^{126a}), и на Самотраки, где је постојао вероватно пореклом тебански култ Афродите-Хармоније. Њихову међусобну везу, односно једнакост истиче и Аисхил¹²⁷. Из универзалних елемената светлосних (Уранија је као богиња неба уједно и богиња његове хармоније) и афективних (љубав која сједињује) могла је врло природно да се развије престава о Афродити која је уједно хармонија космоса и симбол слоге међу људима, па као таква постала је социално, и чак политичко божанство већ у Теби; њој је врло сродна римска Concordia, која је врло рано изједначена са Венером¹²⁸, међу осталима нарочито изразито код Лукреција. Грчку хармонију обично деле на култско божанство, тебанско-самотрачку Хармонију¹²⁹, и на појмовно, алегориско божанство, блиско Хомонији и Еуномији; али алегориско божанство је вероватно у вези са култским, мада не у онако блиској као орфичко-платонски Ерос са тесписким.¹³⁰

Међутим, улазак ове Афродите-Хармоније у спекулацију није нимало јаснији од уласка Еросова, мада је бесумње познији. Налазимо је прво у старој спекулацији која сва има везе са орфизмом; но како тежиште ужег орфизма није било на женском божанском принципу, не знамо колико је у њој орфичких елемената. Њене главне функције налазимо још издвојене код најстаријих мислилаца: код питагорејаца и Хераклита имамо је само као космичку хармонију, код Парменида као принцип постајања; тек Емпедокле спојио је у својој Филотес универзалну плодност и универзалну хармонију.

Мада не обухвата и хармонију космоса, Парменидова Γένεσις¹³¹, мајка Ероса, има широке размере и сложено биће. Она је, како рекосмо, средиште свих супротица, физичких и духовних, које су све обухваћене прасупротицом светлости и мрака¹³². Њу зову још и многим другим именима, као Ананком и Афродитом. Често се сматра да ово последње име потиче

из неког неспоразума Плутархова¹³³; али ништа не стоји на путу да је схватимо као судбинску Афродиту, као Афродиту-Ананку, која је уједно и Генезида, као Еилеитија¹³⁴. Као Еилеитија, она је блиска Хекати, месечној и хтонској; и тако О. Керн¹³⁵ сматра, како смо горе нагостили, да је прототип ове „бескрвне δαίμων“ орфичка мати Ноћ. О. Гилберт¹³⁶, на основу неизвесног одл. 20, схвата је као Афродиту-Персефону. Сасвим је могуће да је Парменид њу сукцесивно називао свим тим именима, као што је Емпедокле разним именима обасипао своју Филотес; а називао ју је Афродитом свакако и као мајку Ероса, — тим пре што изрично вели да је њена функција у изазивању плодности¹³⁷. Ипак она остаје у првом реду судбинска прасила, иницијатор постојања (а уједно и пропадања), која тек мора да створи Ероса, оличење светлости, као демиурга космоса. Свакако је Парменид поделио функцију Генезиде и Ероса; и док је њему остала функција покретачка и демиургиска, она је остала сила судбинска и предживотна, мистична „Мајка“, а не животна δρμη и надживотна хармонија. Животни нагон и хармонију је спојио у својој Филотес тек Емпедокле; а саму космичку хармонију, одвојену од животног нагона, налазимо код питагорејаца и код Хераклита.

Њихова безлична хармонија не спада додуше у круг митских бића и оличених космичких сила, као Парменидова Генезида и Емпедоклова Филотес; али код ових старих мислилаца и апстрактне преставе имају често изглед митске хипостазе; а уз то, њезина улога бар делимично одговара улози Емпедоклове Афродите. То је врло јасно осетио Платон, и стога је поменуо Емпедоклову Филију и Хераклитову Хармонију у једном даху, супституишући за Хераклитове термине: πλάτωνος и ἀρμονία, Емпедокове: νεῖκος и φιλία¹³⁸. Текст из Софиста је додуше сав у алузијама, али је јасно да се на њих односи¹³⁹, и веома је значајан својим карактеристикама ова два мислиоца. — Сродност између Хераклитовог и Емпедокловог схватања двојних космичких принципа јасно је истакао и један наш хеленист, Лаза Костић, у својој књизи „Основно начело“;¹⁴⁰ само што он, према неким тадањим истраживачима (служио се Мулаховом збирком Фрагмената грчких филозофа), верује у приоритет Емпедоклов, и његов утицај на Хераклита; ипак је тачно осетио да веза међу њима није само случајна уну-

тарња сродност, но да су обоје под утицајем једног духовног круга.

Да је учење о хармонији космоса припадало већ најстаријим питагорејцима, можемо закључити и поред свих тешкоћа које су у вези са овим питањем; и мада је питање колико је од учења познијих питагорејаца, нарочито Филолаоса, основано на старим традицијама „школе”, једно од најтежих у историји грчке филозофије, ипак можемо већ за почетак 5 века претпоставити код њих учење о бројевима, које садржи у себи и учење о хармонији; (по Аристотелу, *Метафизика* I 5, они сматрају да је небо „хармонија и број”.) И код Алкмајона, који нам важи као Питагорејац, можемо, поред учења о супротицама, с пуно права претпоставити и учење о божанској хармонији¹⁴¹; а вероватно је почетком 5 века развијено и учење о хармонији сфера.¹⁴²

Као и Хераклитова, и питагорејска хармонија је двострука: она обухвата и саме елементе хармоничности, и оно што их спаја са њиховим супротицама. Чак је вероватно да се питагорејско учење о бројевима и хармонији развило из учења о супротицама; јер за њих бројеви приказују низове супротица. Ово учење о супротицама није, по Рајнхарду, потекло од самих питагорејаца, него од Парменида¹⁴³, и од њега је дошло како питагорејцима, тако и Хераклиту. У фрагментима Парменидовима још не налазимо да се из учења о супротицама развило и учење о хармонији; код Емпедокла, хармонија је само једнострука: један члан у низу супротица (на пр. одл. 122, 2), или, кад је најшире схваћена, склад космоса и свих бића, крај којег ипак стално, ма само у моћи, постоји распра. Само код питагорејаца и код Хераклита она је веза и јединство супротица.

Ми смо већ малочас нагостили да те заједничке црте између Хераклитова и питагорејског учења о хармонији вероватно нису случајне, но да потичу из неког стварног односа. Тај однос би могао бити питагорејски утицај на Хераклита; а једина личност за коју бисмо могли везати тај утицај био би Алкмајон.¹⁴⁴ Али о томе можемо само нагађати. Но и кад би се тај утицај могао доказати, то не би умањило битну оригиналност Хераклитову, не само због јединствене снаге његове мислилачке личности, него и због сасвим нових веза у којима

се јавља његова хармонија. Јер не само што његово учење о коинциденцији супротица, по коме, према Платону, διαφερόμενον (γάρ) ἀεὶ ξυμφέρεται, има сасвим другу динамичност и пластику но питагорејско, него је и само значење те коинциденције код њега ново. Јер док је код питагорејаца и та шира хармонија ипак само стварни однос међу супротицама, онај који одржава космос¹⁴⁵, код Хераклита је она однос супротица у логосу. Наиме, распра и хармонија (т.ј. видна, нама позната хармонија) сливају се у једну вишу хармонију, невидну за нас, а видну само за логос. Јер свакако је то смисао славног одломка 54: „Невидна хармонија јача је од видне”.¹⁴⁶ Видна хармонија је она која и нама изгледа хармонија, невидна она која се манифестује на вишој, нама неприступљивој равни, мада се свагда ствара око нас, из склада свих супротица. И као што је за нас видан супротни склад лука и лире, за бога је видан и склад који је за нас невидан: то је ἀρμονία ἀφανής, — као што је пред њим све правично, и оно што нам се чини правичним, и оно што нам се чини неправичним¹⁴⁷. — Са овим Хераклитовим учењем о двострукој хармонији у тесној је вези његово учење о двоструком логосу који је ипак један, и у коме је свагда актуелна диференција једног и уједињење диферентног. И као што његова хармонија обухвата у себи и Афродиту Емпедоклову, његов логос обухвата и Ероса-демиурга: покретачки огањ и творца јединства.

Афродита Емпедоклова је јуки појам но трансцендентна хармонија Хераклитова, али код њега је она у другом смислу двострука: она је космичка и човечанска, и као таква, она је творевина врло значајна. Уопште је Емпедокле, и поред свих критика које је изазвао, једна од најпривлачнијих фигура Антике, смео и доследан мислилац, и песник високих квалитета — мада ово последње није признао Аристотел.¹⁴⁸ А у томе је за нас највећа оригиналност Емпедоклова: у слободном и свесно-песничком изражавању филозофских замисли. Јер стари теогониски песници били су још митски везани; Парменида је спутавала значајност сопствених мисли; Хераклитов израз је само конкретан у својој области, без намерног прелажења у чисто песничку; и тек код Емпедокла имамо то прелажење у песничку област као главну ознаку стила. На његов стил је у томе правцу свакако утицала орфичка поезија; и мада тај

утицај сада не смемо прецизирати као утицај рапсодске теогоније, као што је чинио О. Керн (в. бел. 255), можемо констатовати да је свакако постојао, и да би заслужио детаљно испитивање. Рапсодијама је близак и сам начин како Емпедокле митизује космичке принципе и интелектуализује божанства¹⁵⁰; а то је обоје учинио у својој Афродити. Она је и оличен космички принцип, и интелектуализовано божанство, и бесмртни нагон елемената, и Филотес која спаја људе, и највиша Хармонија у чијем наручју почива Сфаирос, уједно средишна сила елемената „коју треба посматрати умом а не дивити јој се очима”, и Κύρις βασιλεία, царица Златног века и заштитница звериња као у хомерској химни. Он ју је одвојио само од судбинских веза Парменидове Генезиде, јер је она једино принцип добра¹⁵⁰: његова Харита (да ли сама Афродита?) мрзи неподношљиву Ананку (одл. 116)¹⁵¹ — мада су и Харите стара судбинска божанства. А у феминизирању принципа добра отишао је даље од Парменида: сасвим је елиминисао Ероса, преневши многе његове функције на Афродиту. То је било доста чудно његовим хеленским тумачима; зато је и Плутарх рекао: јер кад чујеш како Емпедокле говори „њу посматрај умом...”, знај да то говори о Еросу¹⁵². У томе је свакако била једна важна новина Емпедоклове Филотес што је он желео да она споји Афродиту и Ероса, нагон елемената и стварање космичког јединства. Шта га је навело да изврши ту транспозицију Ероса у Афродиту, за то можемо претпоставити многе мотиве, или, боље рећи, склоп многих мотива: утицај старих култских и митских престава; утицај питагорејске и Хераклитове хармоније; жељу да створи јединствен протупринцип распри; можда и жељу да иступи нечим новим насупрот орфичком Еросу; и најзад, као најдубљи од свих мотива, избегање старих матриархалних сила, оних које су створиле малоазиску Кибелу, код Емпедокла утицале на феминизирање позитивног космичког принципа, у хришћанству се оличиле у Мадони, и најзад, после толико векова, нашле свој дефинитивни израз у завршним стиховима Фауста, по којима је симбол свеопште љубави *das Ewig-Weibliche*. — Но поред свих ових општих мотива за феминизирање прапринципа, односно преношење функције Еросове на Афродиту, можемо наћи код Емпедокла још један сасвим посебни, који потиче из правца

његове филозофије. Ерос је обично средишни принцип у монистичким концепцијама, јединствена архе која ствара цео космос, док Емпедоклова Филотес води само Сфаиросу, ствара јединство само у правцу који је противан распри.¹⁵³ Вероватно је Емпедокле хтео да обележи и истакне нарочити карактер љубави у својој дуалистичкој концепцији, и да избегне Ероса који је већ био израђен као носилац монистичких тенденција. Додуше, код Парменида су му биле супротне силе мрака и неживота; но ове су, како смо нагласили, биле мање више само негације, престављале лишеност светлости и живота, док је Емпедоклова распра активан развојни принцип, мада води разједињавању. Сам дуализам Емпедоклов је додуше изазвао озбиљну критику Аристотелову¹⁵⁴; но он је ипак једна немилостиво строга концепција, „са гениалним одстрањивањем сваке телеологије”.¹⁵⁵ Дакако да је очевидна разлика према дуализму Зороастрову¹⁵⁶; јер дуализам Авесте је динамичан, док код Емпедокла нема борбе¹⁵⁷; љубав и распра код њега у ствари коегзистују, не у једном вишем јединству, као код Хераклита, него у извесној чисто временској равнотежи. Али то не умањује дуалистички карактер Емпедоклове концепције; јер и кад бисмо схватили Сфаирос као чисто духовно јединство¹⁵⁸ из којег има после да еманира свет под утицајем распре, видимо да њега после потпуно нестаје, и остаје само принцип филије у елементима, који ће опет њему довести, — док је у монистичким системима сама еманација дело божанства, које остаје и постоји и даље, ма се потпуно слило са светом. Тoliko је јасно, иако ми иначе не знамо ближи однос Афродите и Сфаироса, — а то је једна међу многим тешкоћама у тумачењу Емпедоклова система. Песничке слике које означавају тај однос врло су високог квалитета; на пр. ова:

οὕτως Ἀρμονίης πυκινῶ κρυφῶ ἐστήρικται
Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιγυρεῖ γαίωv.

А о једном другом моменту каже:

ἢ δὲ Χθῶ
Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν...

сликом која сећа на залив код пећине нимфа на Итаци, где бродови мирују и непричвршћени. Но из ових, и других слич-

них фигуративних израза не можемо дознати да ли је Сфαιрос потпуни израз Хармоније, дакле у извесном смислу идентичан са њоме, (колико се може знати, он је њезино дело¹⁵⁹, и она га испуњава свега — одл. 35 — а уједно, према сликама, и обухвата) или симбол космоса пре постајања, дакле шири појам него ли сама Филотес. А још мање знамо какав би био однос и Киприде и Сфαιроса према „светом уму”, господару блажених душа у „Очишћењима”.

Питање зашто је Емпедокле Ероса потпуно заменио Афродитом (у нашим одломцима долази само једном Потос), није само космолошко, него је и психолошко: јер он није само Ероса - Демииурга заменио Афродитом - Хармонијом, која је уједно и богиња плодности, него је и људску љубавну чежњу, ἔρως, заменио старом хомерском φιλότης. Свакако је томе главни разлог његова метафизичка концепција; па ипак, поред све њезине важности, не може се заборавити да је Емпедокле мислилац са јаком хуманитарно-антропоцентричном тенденцијом, и свакако му је било стало да дефинише не само космички принцип, него и људски осећај. Јер он нарочито истиче да је иста Филотес у елементима и у људима, да је космичка и човечанска љубав једна; шта више, он наглашава своју оригиналност у томе проналаску¹⁶⁰. Да је то јединство наговестио већ Хесиод у наведена три реда Теогоније, то је свакако знао и Емпедокле; но он је наглашавао своју оригиналност с обзиром на све последице које су се за њега развиле из тог јединства. Колико су оне значајне, најбоље ћемо изразити речима Лазе Костића: „Проширењем свог основног начела о појавама природе... на милост (φιλότης) и мржњу (ἔχθος), Емпедокле је први отворио пут покушају да се природни закони примене на унутарњи живот човеков, на појаве душе и духа”.¹⁶¹ И тако морамо веровати да је он приказао тај принцип као филотес не само под утицајем своје космолошке концепције, него и зато што га је збиља тако схватао. А у томе је очевидан извесни архаизам у схватањима акрагантинца. Јер поред све дубоке чежњивости Мимнерма и химне Афродити, тек Ерос 6 века је створио све могућности даљег осећајног развоја. У том погледу, мада је од њега много „мекши”, Емпедокле је архаичнији и од самог Пиндара. Његова фило-

тес је у првом реду елементарни нагон и афродизиска сласт; тако је он на пр. изразио љубавно спајање елемената, 162:

σὺν δ'ἔβη ἐν φιλότῃ καὶ ἀλλήλοισι ποδεῖται.

Али она је уједно оплемењена утицајем филофросине у правцу најшире љубави међу створењима; она је постала

ἡπιωφρῶν φιλότῃος ἀμέμφεος ἄμβροτος ὄρμη.

Стога К. Јоел с правом говори о меком срцу Емпедоклову.^{162a} На тај начин, Емпедокле је својом филијом, свеопштом љубављу међу створењима, створио први филозофски узор хришћанске љубави, агапе; а у исти мах, он је извео заиста јединствен спој „човекољубља” и еротике. И зато је, са гледишта најшире човечности, оне „којој ништа људско није туђе”, Емпедоклова љубав, у којој је спојена филотес и филофросина, љубав афродизиска и чисто човечанска, много богатији појам од хришћанске. И мада је она у Грчкој потиснута још значајнијим развојем Ероса, понекад је уношена у концепције где је првобитно он владао, на пр. у космогонију коју је Аполоније са Рода ставио у уста Орфеју.¹⁶³

Емпедокле обасипа своју Афродиту многим епитетима, назива је од милоште разним именима; на први поглед се чини да их меша без одређене сврхе, но он их у ствари бира са нарочитим ниансирањем. И он наглашава двоструку, космичку и човечанску Афродиту (одл. 17, ст. 20-22):

καὶ φιλότῃς ἐν ταῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε,

ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθρος.

Али она је двоструко двострука. Већ смо рекли да је она као космичка сила и вихор елемената и хармонија Сфаироса; а као сила човечанска, и љубавно уживање које води плодности: *φιλότῃς* и *γῆροσύνη*, и пријатељска оданост: *φιλία* и *φιλοφροσύνη*. Ове две њене главне стране биле су, како смо нагласили, развијене већ код Хомера; оне су остале њене главне црте и у познијој љубавној спекулацији. А видели смо да је код Емпедокла обележена и њена трећа област, област између космичке и лично-човечанске, — социална: она је код њега царица Златног века, свеопшта љубав међу створењима. Ту замисао је сва-

како он први филозофски разрадио; ипак постоји могућност да је Киприда, царица сласти, постала и царица свеопштег пријатељства већ у неком ранијем миту о Златном веку, још пре Емпедоклових „Очишћења”. Именом свога тебанског и самотрачког култа, и многим елементима свога бића она изгледа за то предодређена; на пр. својом улогом у светој свадби у природи; а отуда па до универзалног склада свих бића само је један корак. И зато се морамо упитати ко га је први учинио.

Постоје додуше разне замисли о Златном веку и о универзалном складу свих бића које нису у вези са богињом љубави; али ми можемо одвојити један нарочити облик те замисли који је тесно с њоме везан. И мада он с једне стране упућује на малоазиску Кибелу, заштитницу звериња, у свом песничком и спекулативном облику приказује нам се као грчка замисао.

Киприда као царица Златног века је у тесној вези са преставом „свете свадбе” неба и земље; јер она је, како рекосмо, дело њезино и Еросово. Колико нам је познато, поред алузија на њу код Хесиода (Теогонија, ст. 105-6), та стара престава први пут је приказана у најранијој орфичкој теогонији, као света свадба Зевса и Хере, а затим је двапут травестирана: од диаскеуаста XIV песме Илијаде, и на крају Аристофанових Птица; филозофски је сублимирана код Ферекида, у свадби Заса и Хтоније. Што је за нас ту нарочито важно, то је учешће целе природе у њој, и улога, при томе, љубавних божанстава. У кротонској теогонији су бесумње учествовала оба; Ероса затим налазимо код Ферекида и Аристофана; но код диаскеуаста XIV песме Илијаде, мада ту долази и апелативни ерос, акцију води Афродита; а она је затим, као што ћемо видети, преовладала у вези са том преставом. Света свадба је додуше играла улогу и у познијем орфизму^{163a}, али она није за њ важна као много ужа али много духовнија престава космогониског Ероса. Но зато се она, у вези с Афродитом, често помиње у трагедији (в. ниже), а највиши филозофски израз је добила код Емпедокла, у вези елемената која је дело Афродитино.

А та веза није остала само животворна, него је постала и етичка и социална. Можемо пратити њен развој од XIV песме Илијаде, где у светој свадби Зевса и Хере учествује земља,

која под божански пар стере цвеће и бујну траву (ст. 346-8), до 4 хомерске химне, где у светој свадби Афродите и Анхиза учествује такођер гора Ида, мајка звериња: Афродити, која иде на љубавни састанак, умиљавају се звери, сиви вукови и љути лавови, а она их спаја љубавном жуди. Код Емпедокла је учињен корак ка етичком; јер док су у химни звери припитомљене и спојене афродизиским нагоном, у „Очишћењима” су спојене пламеном филофросине. Али слика је и ту иста као у химни: царица Киприда окружена је питомим зверима.¹⁶⁴

Јасна је веза Афродите као инициаторке свете свадбе са Афродитом химне, заштитницом звериња. За ову је међутим одавна постављено питање малоазиског утицаја, јер та Афродита је врло блиска Кибели, чија је класична функција заштита звериња; о тој функцији говори на пр. и 14 химна, *Εἰς μητέρα θεῶν*, где се такођер вели да јој се свиђа *λύκων κλαγγῆ χαροπῶν τε λεόντων*. На основу овога закључио је Р. Тиле, у својој расправи о 4 химни, да је ту заштита звериња, функција Мајке Идејске, пренесена на Афродиту Тројску.¹⁶⁵ То је свакако врло вероватно, али то није морао учинити тек песник химне; у сваком случају та црта, битна за Кибелу, није ни у каквој опречи са грчком Афродитом; а уз то, она и није њена једина црта у химни: Узенер је показао да је Афродита химне, богиња Иде, уједно и месечна богиња.¹⁶⁶ За нас је овде најзначајније питање да ли су на улогу Киприде као царице Златног века утицали ови малоазиски елементи, и да ли је она имала ту улогу већ у некој ориенталној религијској спекулацији; али на то нам је немогуће одговорити. Затим: да ли је постојао утицај ових малоазиских мотива на грчку религијску спекулацију, и да ли је Емпедокле познавао саму химну. На ово можемо одговорити само претпоставкама. Могуће је да је негде у култском кругу Афродите мотив заштите звериња спојен са мотивом о Златном веку, и да је то наговештено у химни; а с друге стране, сасвим је вероватно да је химна директно утицала на Емпедокла. Она свакако није познија од почетка 5 века; а Емпедокле ју је лако могао познавати, јер знамо да је био *οἰπρικός*, и да је писао *προοίμιον* Аполону.¹⁶⁷ Дакако, етичка и мистичка транспозиција коју је извршио врло је дубока, и упућује нас у другом правцу.

Мотив Златног века свакако је негован и у ужем орфизму;

Р. Ајзлер мисли да је он ваљда од почетка везан са Орфејем.¹⁶⁸ Он је ту у вези са диадохијом божанских владара, која је битан део теогониске концепције орфичке.¹⁶⁹ О поколењима имамо сразмерно мало фрагмената¹⁷⁰; поготову ако хоћемо да антропогонију доведемо у везу са космогониским периодом власти Фанесове, упућени смо на комбинације. За телеологију орфизма, то су били уски оквири; његова космогонија и есхатологија тежили су у безгранично, и тако бацили у засенак мит о поколењима и о Златном веку. Ипак је вероватно да се Емпедокле ослањао и на њихове традиције, — поред утицаја астралних, свакако ориенталних, концепција о кружном повраћају периода; тако Ајзлер тумачи његов одломак 128, ст. 7 и даље.¹⁷¹

Према свему овоме, потпуно је оправдано место које Златни век Кипридиног царства заузима код Емпедокла, — насупрот Целеру, који сматра да му нема места у његову систему.¹⁷² Он је у савршеном складу са космичком и душевном функцијом Емпедоклове Филије, и ми верујемо да је ушао у „Очишћења” још више као симбол те њене функције, но ради учења о светињи живота и самих животиња.

Престава Афродите, коју је Емпедокле развио у три правца: у лично-осећајном, космичком и социалном, — и даље се гранала у тим правцима. Лично-осећајни можемо видети у наглашавању филије, љубавног пријатељства код сократичара (Антистен, Ксенофон) и киничара (Зенон, Хрисип); а налазимо је и код Платона, како у првим његовим еротолошким спекулацијама, у Лизису, тако и у последњим, у Законима. Наторп тачно примећује да се није изгубила ни у делима средњег периода Платонова *die Gemeinschaft von Seele zu Seele, die Philia, die mit dem Eros nicht identisch, doch eng verknüpft, und in ihm stets mitgedacht ist.*¹⁷³ И ма колико да је касније у спекулацији наглашаван контраст између ероса и филије, ми налазимо амор као филију и хармонију и код латинских еротичких песника; Р. Рајценштајн¹⁷⁴ истиче значај појма *Concordia* у љубавној поезији римској, чак и код Проперција: ту је *concordia* пратилица или заменица *Amor*-а; отуда је и Катул осетио у истом осећају могућност за супротицу између *amare* и *bene velle*. — Космичку и социалну улогу Афродите, која у књижевности потиче од Емпедокла, можемо такођер пратити у поезији, у спекулацији, и у једном још ширем кругу. Чисто

књижевно, њена улога је нарочито видна у римској поезији, од Лукреција до Венериног Бдења. Мајка Енеада и покретачица свете свадбе као у химни, она је код Лукреција, као и код Емпедокла, створитељка и човечанског склада и космичке хармоније, као права Уранија која се надноси над распру (овде *Ma-vors*) целим својим телом, као небесни свод (I 38-40):

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

Као богиња живота и плодности, она је и код Лукреција древна, општа *Genesis*; а као богиња пролећа и сласти, она је Γηδοσίνη — *Voluptas*. Мотив пролетње богиње је ту још више наглашен него код Грка; а сасвим преовлађује у позном меланхоличном пролећу Венериног Бдења, — док је код Вергилија (*Georg.* III 242 s) обрађен скоро само физиолошки. Уопште се у целој величанственој *al fresco* слици Лукрецијевој осећају многи нови моменти, — чак, ако се не варамо, и утицај хеленистичког сликарства. Али пресудно је да је и после скоро 400 година Афродита задржала у спеву о природи исто место које је имала у 5 веку, мада, због различности система, и због различног схватања саме љубави код Лукреција, она није ушла у органски склоп пева, те се јавља донекле ван њега, у химничком *prooemium*-у, као сјајна, демокритовска теофанија. — Много позније, у спеву Ноноса, налазимо Хармонију као личност одвојену од Афродите; али у тој Хармонији садржани су многи елементи који припадају преставама о Афродити, која је уједно небесна хармонија: Уранија, и политичко-социјална слога: Хомонија-Конкордија. Оба та елемента наглашена су у 41, 333-4: (Афродита говори Хармонији)

ἀλλὰ δίκην ἀλέγιζε καὶ ἁρμονίην πόρε κόσμῳ,
'Ἁρμονίη γεγαυῖα βίῳσσοος...

А Хармонија ословљава Афродиту (41, 315-16):

ρίζα βίου, Κυθήρεια φυτόσπορε, μαῖα γενέθλης,
ἔλπις ὅλου κόσμου...

Дакле, Нонос је одвојио генеративно-животни принцип од космичког склада; ипак његова Китереја остаје и она која запо-

веда Моирама: *τεῆς ὑπὸ νεύματι βουλῆς... κλάθουσι ...Μοῖραι*, — а с друге стране, Хармонија је *παμμίτων* (41, 277). Неограничено распредање митолошко-алегориског ткива код Ноноса ипак може да открије основне старе правце. — У главном дакле стално влада тенденција да се у Афродити споји моћ животодавна, и моћ хармоније; о овоме имамо много примера из позне Антике.¹⁷⁵

Социална функција Афродите у вези са Златним веком, наглашена и у Лукрецију, прелази понекад на Ероса. Р. Ајзлер¹⁷⁶ наводи у овој вези партију из Зенона из Китиона, по Атенају XIII 561 с, где је реч о утопистичкој земљи: *ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἔροτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν*. Но на Зенона је бесумње више утицала политичка улога жулта Еrosoва, но престава о Златном веку у вези са божанством љубави. Овоме би требало додати и навод код Лидуса, *de mensibus IV 73*, о неком тобожњем мистичком имену Рима, Ерос: *ὥστε πάντας ἔρωτι θεῖω περὶ τὴν πόλιν κατέχευθαι*.

По самом карактеру Емпедоклове филофросине, и по свим овим њеним каснијим гранањима у Старом веку, чита је дакле извесна њезина блискост са хришћанском агапе; у сваком случају, и поред апстраховања афродизиског момента у хришћанском појму, она је овој ближа но Платонов Ерос. А као и сам њен карактер, тако је и њена веза са Златним веком заједничка Емпедоклу и хришћанству. Групе констатује да је престава Златног века била међу главним пострекачима хришћанства¹⁷⁷; треба додати, у вези са идеологијом свеопште љубави коју је први изразио Емпедокле.

Блиска Емпедокловој је и Афродита како је понекад приказују трагичари; али будући да је они, као и лирика 6 века, ипак у главном приказују у односу према људским страстима, то видимо у трагедији једну нарочиту везу космичке и човечанске Афродите, која нам понекад отвара сасвим нове перспективе. Додуше, не познати одл. 44 из Аисхиллових Данаида¹⁷⁸, драме у којој је Афродити припадала важна функција и у економији саме радње. У томе одломку приказана је света

свадба неба и земље; у место имена Зевса и Хере, као у Илијади, или Заса и Хтоније, као код Ферекида, употребљени су овде сами апелативни називи οὐρανός и γαία. И та света свадба је дело Афродите, а она сама говори речи нашег одломка. Изгледа да је ова партија у Антици сматрана као опште место, те ју је скоро дословно употребио и Еурипид, одл. 890¹⁷⁹; и ту је Афродита само мајка постајања, богиња животне плодности, иманентни принцип спајања елемената. У основи, на то се своди и партија о космичкој Афродити у Еурипидовом Хиполиту¹⁸⁰: она је у елементима, у ваздуху и у мору и све и сви од ње потичемо; али она је и међу људима, и међу боговима. Вероватно је да је и у одломку из Данаида и у поменутом одломку Еурипидовом долазила на крају слична констатација, односно наглашавање јединства космичке и човечанско-божанске Афродите. Свадбу неба и земље, из које се све рађа, имамо и у одломку из Мудре Меланипе¹⁸¹; само се ту не налази као инициаторка Афродита. Нестле¹⁸² сматра да поменута партија код Аисхила, као и партија из Софокла, коју ћемо касније поменути, надовезује на Емпедокла; али се бесумње вара кад, на основу Аполонија Родија I 494 и даље, мисли да су Емпедоклово учење примили орфичари; напротив вероватно је да је Емпедокле преставу свете свадбе примио из кротонске теогоније. У толико може да има право Нестле да је то и орфичка престава; али она је старија од орфизма, и, како смо горе рекли, потиче из старих народних антропоморфних схватања света, — мада је вероватно у старој орфичкој теогонији први пут опширно разрађена. Ипак, као извор Аисхила и Еурипида није потребно претпостављати ни стари орфизам ни Емпедокла, но само једну општу песничку традицију.

Сасвим је други дух у Софоклову одл. 855.¹⁸³ Ту је појам Киприде проширен у сасвим другом правцу него код Емпедокла. Додуше она је и код њега „носилац многих имена“; али та имена нису сва на једној линији, као код акрагантинског песника, него представљају низ супротица. Ту је Киприда свеобимна богиња, у којој заједно постоје супротности, као у богу Хераклитову; јер као што је овај и дан и ноћ, и лето и зима, и рат и мир, и пресићеност и глад¹⁸⁴, тако је она и смрт и непролазна сила (животна), и безумна страст и чиста жеља, и вапај; у њој је и збиља, и мир, и насиље. Што се тиче самог

обухватања супротности, ми дакако осећамо да је сасвим друго тежиште код Хераклита, а друго код Софокла: код Хераклита је оно на крајњем јединству тих супротности у богу; код Софокла на самој јачини супротности¹⁸⁵. Но мада код Софокла тежиште није на складу, ипак је могућно да су ови његови стихови, ма и посредно, надахнути Хераклитом.

Мада је код Софокла наглашена и космичка страна Киприде (ἔστιν μὲν Ἄιδης, ἔστι δ' ἄφθιτος βίαι) види се по идућим стиховима да је за њега полазна тачка била њена психичка функција; уопште није чак ни извесно да ли у изразу да је она „смрт и непролазна сила” смемо видети ознаку њене космичке универзалности, или је то просто шири израз за њену душевну делатност, која води и у смрт, а дарује и непролазни живот. Највероватније је да су ти стихови надахнути тада већ развијеном идејом о психичком двојству љубави, умерене и неумерене, мудре и безумне, срећне и несрећне, које је тако често наглашавао Еурипид; он ју је обично оличавао у Еросу који је и εὐφροδῆρος и ἄφροδῆρος¹⁸⁶; Софокле је то једним смелим потезом пренео на Киприду, њу супституишао за Ероса, као и Емпедокле. Софокле је формулисао мисао са ретком ширином, тако да је тешко одредити границу између психичког и космичког; на тај начин је Киприда, која је код Емпедокла сасвим једнострано принцип добра, добила опет изглед судбинске Генезиде, ушла у круг богова са двоструким и многоструким ликом који приказују антиномију света, као Хадес-Плутос, као Дионис господар живота и смрти: Загреј и Лисеј, као Аполон уништитељ и спасилац.

Види се да је јединство космичко-елементарне и човечанске Афродите, које је Емпедокле, полазећи од космичке, приказивао као свој проналазак, у трагедији доста обичан мотив, који у главном служи да се истакне свемоћ човечанске Афродите, и уједно, као у одломку Софоклову, антиномија њене природе. Ипак су трагичари, поглавито Еурипид, своје мисли о љубави развијали већином на двоструком Еросу; сем овог значајног одломка из Софокла — значајног и по богатству психологије и изражаја — она нам се дакле и у трагедији приказује са својом најопштијом цртом: као инициаторка свете свадбе у природи. Као Генезида, она је често шири појам, и старија од Ероса: у лирици 6 века, код Пиндара, у трагедији;

али Ерос, слободнији од елемената, духовнији по својој космичкој делатности, а као преставник чежње изразитији од Афродите, у суштини преставнице испуњења — далеко ју је наткрилио својим развојем у трагедији; шта више, изгледа да је он делом путем трагедије ушао из мистичне космогоније у највишу спекулацију.

Афродита свете свадбе, Афродита Хармонија, Афродита Филија — то су највиши моменти њеног развоја, и сва три налазимо код Емпедокла. Утицај филије можемо пратити од Платоновог Лизиса до хришћанске агапе; а света свадба природних сила, у вези са космичком хармонијом, постала је извором једне важне струје мистике која је по средини између спекулативне и афективне, и коју је најбоље назвати натуралистичком, или мистиком природне магије. Антропоморфно схватање космоса, и космичко схватање човека, т.ј. човек као микрокосмос, универзална космичка симпатија, и на тај начин створена могућност магиског утицања на природу, то су главне ознаке овог правца мистике¹⁸⁷; касније њена тесна веза са астролошким схватањем света говори о јединству космичке „симпатије” са законима космичке хармоније. Најстарији филозофски преставник овог правца мистике је Емпедокле; њега Ј. Костић с пуним правом назива „оцем свих натуралиста”. Но да би се овај правац мистике, натуралистички, потпуно разумео, потребно је издвојити га од друга два правца: од мистике спекулативне, и од мистике култско-афективне. Спекулативна мистика у крајњој тачки потиче из замисли к о с м о т о н и с к г Е р о с а, а нашла је свој главни израз у платонско-неоплатонском начину мишљења; култско-афективна потиче од древне култске преставе синусије човека и бога, која је играла важну улогу и у грчком култу класичног доба (на пр. брак Диониса и Василине о Антестеријама), и била уопште од великог значаја у свим грчким мистеријама, мада је код Грка била више симболска но мистично-афективна, док тај карактер преовлађује у њој у Египту^{187а} и у Гнози¹⁸⁸; њена књижевна улога пак почиње заправо тек коментарима уз Песму над песмама, од Оригена до Бернара из Клервоа¹⁸⁹, а кулминује код хришћанских мистичарки, нарочито код св. Терезе. Натуралистичка мистика потиче од преставе свете свадбе у самој природи; и као што

у спекулативној мистици доминује Ерос, у овој доминује Афродита. Њен књижевни значај почиње, како рекосмо, Емпедоклом, а вршак њеног развоја је у Ренесансу, код Парацелза, Агрипе и Бемеа, код Коперника, Бруна и Кеплера; а може се и много даље пратити.¹⁹⁰ И као у платонизму, срећемо и у овој нату-
 ралистичкој мистици склад античких и средњевековно-рене-
 санских тонова: Шекспиров Просперо говори о власти над
 елементима као чаробњак „Очишћења”, а Венера Брунова,
 »la bella madre del gemino amore«, надовезујући директно на
 Лукреција, у основи је двострука Афродита Емпедоклова.

ЕРОС И ЧОВЕК

Истовремени развој љубавне мистике и љубавне лирике у Грчкој могао би се најлакше објаснити сродним расположењем духова оба правца, које је и у теолошкој поезији и у новорођеној лирској субјективности довело до извесне еротоцентричне тежње или, да се послужимо изразом Гетеовим, до еротоморфног изгледа свега. Јер не може се порећи да је нарочито 6 век у Грчкој доба опијено љубављу, као још само 13 век после Христа, на западу и истоку. За ове модерне појаве можемо да нађемо и узајамну историску условљеност између теолошке и субјективно-лирске поезије, мада их ни тиме не можемо до краја протумачити; тако је сасвим оправдано ако ту историску условљеност тражимо и за грчки 6 век, и поред тога што је та истовремена концентрисаност на љубав у теолошкој мистици и субјективној лирици психолошки објашњива и без узајамних утицаја. Стварни утицај као да потврђује случај са Διὸς ἀλήτη а нарочито црте Ероса као личног божанства код Алкмана и Ибика, код Сапфе и Анакреона; но интензитет љубави као психичке и физиолошке силе код Архилеха, не само без оличења у нашим одломцима, него и без унутарње потребе за оличењем, као да побија претпоставку да се говор љубави ослободио тек пошто се развио Ерос као божанство; — а такођер као да је побија и једна трећа струја у поезији 6 века, коју за нас приказују Мимнермос и химна Афродити, душевно тако блиски и поред доста великог временског размака (100 година?); на ту душевну раван, и у исто доба, мислимо да смемо ставити не само љубавни елемент у Аитиопиди (односно Амазоници), него и развој многих еротских мотива око старих митова, нарочито око Ахила, па уопште оно интересовање за еротске бајке које нам је видно тек у каснијој

обради, али га смемо претпоставити већ за ово доба прве пробуђене сентименталности.

Страст Архилохова, односно њен песнички изражај, изненађује као све у овој чудесној песничкој фигури, и ако игде, код њега морамо видети сасвим спонтан развој. Он, који нам се приказује као један од првих продубљивача хомерске религије Зевса, пре Солона и Аисхила¹⁹¹, не тражи за своју страст ни тумачење ни песнички израз у божанству. Πόθος и φιλότιτος ἔρως¹⁹², у одл. 84 и 112, приказани су у свом психо-физиолошком ефекту тако директно, а уједно тако песнички, да можемо његов утицај на Сапфу, о којем говори Хорације у познатим стиховима¹⁹³, конкретизовати у утицај поменутих фрагмената на славни Сапфин одл. 2, са својим приказом физиолошких ефеката љубави: „Љубав која се у срце упила, спустила ми је на очи густу таму” можемо ставити уз цели Сапфин одломак, а нарочито уз ὀπλάττεσσι δ' οὐδὲν ὄρηται — што Катул преводи са: *gemina teguntur lumina nocte*. Да је Сапфо, а после ње и цела грчка љубавна поезија, нишпа овим путем, од којег није било смелијег ни личнијег, не тражећи ни битне ни декоративне везе са божанствима, вероватно је да би се психологија љубави брже и даље развила у Грчкој; али без божанских симбола тешко би дошло и до унутарње дивинизације љубави.

Као Архилохова страст, и Мимнермова чежњивост је сасвим нов тон, први сентиментални акценат грчке лирике, — *ein unendliches Sehnen ewig ungestillter Liebesglut*, како каже Едуард Мајер. Ми је осећамо и у нашим, тако малобројним одломцима, а по ономе што имамо, можемо нагађати да је развијала те нове тонове у главном у сенци хомерске поезије, — мада је Мимнермос песник од ранга, и слободан у дикцији: златна Афродита је заштитница те љубави, која је још потпуно везана за живот, и то за младост; но ипак је његова поезија ослободила чежњу и жаљење, и тако је истину рекао Проперције:

Plus in amore valet Mimnermi versus Homero.

А чежња и жаљење, тако ослобођени, вероватно су преко Мимнерма ушли у чисто хомерски круг, у химну Афродити а можда и у Аитиопиду. У х и м н и, мада је критика ставља тек око 500, имамо и стварних блискости са Мимнермом: на-

глашавање вредности младости, и мотив Титона. — Песник химне није оригиналан речником и спољном фразеологијом, али целина његове концепције је од велике дражи, а значајна је и по спајању древних култских и митских мотива са једном не само за оно доба модерном сентименталношћу. У том склопу архајских религиских мотива и хомерске дикције налазимо акценте сентименталности којима је тешко наћи равних у старијој грчкој поезији: готовост Анхиза да плати животом испуњење своје жеље (ст. 153-4; то ће много векова касније формулисати Паусанија: само човеку испуњење љубави вреди колико и живот¹⁹⁴); и мисао да човек који је осетио љубав богиње није више способан да живи (ст. 189-90).¹⁹⁵ То није падало на ум Хомеровим јунацима. Виламовиц налази у химни и осећајни одјек фригиске религије, однос Кибеле и Атиса, *hellenisch herabgetönt auf eine üppige, durch Ausblicke auf das Naturleben geadelte Sinnlichkeit*.¹⁹⁶ По религиским основима химне требало би да је тако; али сам Виламовиц признаје да у химни нема оргазма. Напротив, у њој влада сентименталност, а тон те сентименталности је у основи Мимнермов, само што она ту много даље досеже. ~~Мимнермос је желео бескрајну младост ради љубави; песнику химне љубав изгледа претежнија и од младости и од живота.~~ Прве речи Анхизове су израз чежње пре љубавног испуњења, друге, израз жаљења између испуњења и растанка; песник који их је нашао имао је дубоку еротичну фантазију. Као што смо рекли, питање његове оригиналности је компликовано; али без обзира на њу ми можемо закључити да је сентименталност Мимнермова негована и даље развијена у круговима хомерида, и да њен утицај, слободно развијен, смемо видети како у љубави Ахила према мртвој Пентесилеји, у т.зв. Антиопиди, тако и у химни Афродити. Битно је да у овим делима љубав прелази животне границе: у Антиопиди имамо буђење љубави према мртвој девојци¹⁹⁶, а у химни је љубав јача од жеље за животом.

Ову осећајну збиљу која је тада уношена у хомерске јунаке, не настављају само Антимах и хеленистичка поезија, него је налазимо, дакако, у опоријем тону, и у осећајним сукобима и врхунцима трагедије: у чежњи Менелајевој за Хеленом (Аисх. Аг. 443), а највише у љубави изнад живота и смрти Еурипидове Лаодамије.

Али боју и звук љубавне лирике грчке није одредила ни велика усамљена личност Архилохова, ни сентиментална збиља која се развила у Ијонији, између Мимнерма и Хомерида, већ Сапфо и Анакреон, Алкман и Ибик; а код њих је Ерос у исти мах душевна сила и лично божанство. То је било пресудно за даљи развој грчке поезије. Уједно је ту изведен један део синтезе коју је наговестио Хесиод: јединство космичке прасиле и људског осећаја, — дакако, само као личне божанске фигуре која оличава душевни покрет. Јер јединство мисленог космичког принципа и људског осећаја признавала је додуше од почетка теолошка поезија, а у 5 веку ју је врло јако наглашавао Емпедокле; али то се све збивало на равни теолошке спекулације, и без правог додира са животом. У поезији, дакле полазећи од душевног покрета, то јединство почео је да изводи тек Еурипид; а на обе равни у исти мах, на песничкој и спекулативној, извео га је тек Платон. 6 век, и почетак 5-ог, још припадају двоструком, неуједињеном Еросу.

Лирика 6 века започела је дакле синтезу божанске фигуре и људског осећаја; она је тиме уједно створила прве слике Ероса које имамо. Јер од Хесиодовог Калистоса до Аристофановог златокрилог Ероса, сличног брзом вихору, немамо његов лик из теолошких, поготову орфичких извора; одломци теогонија 6 века дају нам га само у једном потезу. Ту празнину морају дакле да нам попуне поезија и ликовне уметности тога доба; а међу тим споменицима временски су први ови лиричари, на челу са Алкманом и Сапфом.

Слике Ероса у тој поезији у толико су речитије што је лирика 6 века, заједно са Симонидом и Пиндаром, најсликарскија поезија Грчке. Дакако, место његовог мистичког лика, она нам пружа психички; место његове космогониске делатности, даје нам његову симболску генеалогију; али многим цртама она се ипак приближује замисли космогониског Ероса, — да ли донекле свесно, или само нехотичним прилагођавањем престава која је бесумње била позната и тим песницима, тешко је рећи. Вероватно најстарији међу нашим лирским одломцима са ликом Ероса је одл. 38 (36 Diehl) Алкманов; својим изгледом, Ерос ту много више подсећа на Ероса старих гема но на космогониско божанство орфичара.¹⁹⁷ Он ту корача по цвећу (καβαίνων, што Фуртвенглер нарочито наглашава); то не мора

да значи да нема крила, јер и у најстаријој ликовној уметности он је приказан где трчи, и поред крила¹⁹⁸; код Алкмана то није покрет кроз ваздух, но корачање по цвећу; а и у томе је нарочита блискост са старим гемама, на којима се понекад помаља из цвета, а цвет му је обични атрибут; то би била карактеристика Ероса као пролетњег бога, са којом ћемо се касније често сретати. Уз то он је ту приказан као дечко, ако и не директно а оно поређењем и епитетом *παῖς*. Свим овим, стихови Алкманови ближи су ликовним него ли песничким споменицима; то је доста тешко објаснити, јер су најстарије геме са ликом Ероса млађе бар за 100 година од Алкмана. Поред овога, имамо у овим стиховима и један други мотив који је теже објашњив; мада је ту наиме Ерос приказан као дечко, наглашава се да је он једино божанство љубави: 'Αφροδίτα μὲν οὐκ ἔστι... То истицање вероватно не значи опозицију мушког Ероса Афродити као преставници љубави према женама (Харизн); али може да буде чисто песничка транспозиција учења о Еросу као једном од најстаријих божанстава, које је тада већ било формирано. Оно је било изражено и на рељефу на бази трона олимписког Зевса, где је Ерос прихватио Афродиту која се тек рађа из таласа.¹⁹⁹ Ако бисмо смели потражити овоме доказа у једном позном делу (у осталом, то се обично и чини у нашој науци), могли бисмо га наћи у једном ставу романа Лонгусова, који утиче као далек рефлекс ових архајских стихова и слика: и код њега је Ерос дечко који се детињасто игра по цвећу, али је старији од Крона и од самога времена.²⁰⁰ Сам мотив игре по цвећу је, како рекосмо његова карактеристика као пролетњег бога; налазимо је на пр. и код Анакреона (одл. 28), и затим од говора Агатонова у Симпосиону (*κατ' ἄνδρ. διαίτα*) до Антологије; у нарочитом облику у збирци Теофнидовој (о овом касније); али овде код Алкмана је овај мотив цвећа нарочито спојен са мотивом његове космичке древности, а такав је и у поменутоме позном делу; у овоме може бити то накнадна комбинација, али може бити и рефлекс стихова Алкманових.

Једна од главних ознака лика Еросова, његова крила, нису дакле овде изрично поменута, али их можемо слободно претпоставити; јер она су вероватно исто толико везана за најстарију претставу космогонског Ероса као и јаје. И кад не бисмо

били уверени да Аристофан даје старе орфичке црте, не бисмо поклонити вере податку схолиаста (ad l. v. 574) по коме би крила била новина Аристофанова. Фуртвенглер то успешно побија, (стр. 1350) и критиком текста самог податка, и старим гемама, и лириком 6 века; отуда наводи нарочито Сапфин одл. 54-64 D, по којем Ерос силази с неба, огрнут пурпурном хламидом, — дакле долеће. А о овој његовој крилатој природи сведочи и слика којом га најчешће приказује ова поезија: слика бурног вихора. Та слика свакако у првом реду служи да прикаже душевно стање онога кога је обузела љубав; могло би се чак помислити да је она и настала из тог душевног стања. Но она је уједно и у савршеном складу са преставом крилатог Ероса, који је по Аристофану „сличан брзим вртлозима ветра” — εἰκὸς ἀνεμάκεσι δίνας. Важно је, како за саму преставу тако и за извор Аристофанов, да је то поређење и иначе често у орфичкој поезији, на пр. Orph. fr. 73 K, где се вели да се разбио тихи етер ὀρνυμένοι Φάνητος, на fr. 236 K, где се на Фанеса-Диониса примењује израз δινεῖται (ст. 7; Макробије сматра да се то односи на сунце); а у 6 орфичкој химни, ст. 7 вели се о Еросу:

πάντη δινησθεῖς πτερυγῶν ριπαῖς κατὰ κόβρον.

Сапфо и Ибик истакли су оно што је у његовој крилатој природи најзначајније за њихово схватање љубави: замисао бога који као вихор потреса душу²⁰¹. Да су ту замишљена и крила, сасвим је разумљиво; и ветрови су били крилати, на пр. незаборавни синови Борејеви код Пиндара, Калаис и Зетес, којима пурпурна крила блистају низ леђа.²⁰² Код Аполонија Рођанина, крила им блистају на ногама.²⁰³ И Orph. Arg. 338 помињу се златоноги односно златокрили ветрови. Ту ветровиту и небеску природу Ероса изражава и његова генеалогичка код Алкаја (одл. 8 Diehl), по којој је син Ириде (која је крилата и донекле светлосно божанство) и златокосог Зефира²⁰⁴; а златокос, χρυσοκόμης, је и сам Ерос код Анакреона (fr. 15 D) и код Еурипида (I. A. 549) — као Хелије, коме, по стиху Рођанина Симије, обожавана глава пламти блиставим златом^{204a}. И у хеленистичко доба, у апористичној песми Антагоре посвећеној Еросу, помиње се могућност да је он син Ветрова (Ἄνεροι) који доносе зло и добро, јер је и његова природа двострука.²⁰⁵ Веза

са Зефиром после је схватана као ознака његове пролетње природе; а у поменутиим стиховима збирке Теогнидове (ст. 1275 ss; в. бел. 39а) Ерос који долеће са Кипра и доноси семење право је оличење пролетњег ветра.

Сви ови мотиви ивносе, на психолошкој бази, спој даимона светлости и даимона ветра; уопште је светлосна природа ветрова јасна: по Хесиоду, они су синови богиње Еос и Астраја, звезданог неба. Тако је, сем поменутих, и Сапфин Ерос огрнут пурпурном хламидом, као светлосно божанство, као на пр. Хелије у хомерској химни 31, 13, па код Овидија *Met. II 23*, где је *purpurea velatus veste*; *Orph. fr. 238 K (Masc. Sat. I 18, 22)* Хелије-Дионис-Фанес огрнуо је *πέπλον φοινίκεον*. — Везу ветрова са сунцем приказује и А. Дитерих, 208а; нарочито је занимљиво место из париског папира, које наводи стр. 63:

αἰεροφοιήτων ανέμων ἐποχοῦμενος αὔραις,
 "Нље крусокобра..."

А у Митриној литургији коју је обрадио Дитерих помиње се (стр. 96) *ἀπὸ τῶν ἀκτίων πνεῦμα*. Групе у својој „Грчкој митологији” стр. 836, вели: Наклоњени ветрови сливали су се стога у престава људи са небесним светлосним појавама од којих потичу.²⁰⁹ Такви су Диоскури и индиски *Açvin*. — Код Ибика у Славном одл. 6 D Ерос је сличан Бореју који јури под сјајем — да ли муња или сунца, није извесно; већином се ипак мисли на сунчани сјај, као Рап код Рошера.²¹⁰ А кад се, код Анакреона, Ерос први пут за нас појављује са крилима, она блистају златом. (Одл. 53 D).

Из свега овог видимо да Ерос-вихор није само израз симболске психологије него и митског виђења. Бореј и Зефир су већ понегде код Хомера преставаници животног принципа, што је свакако у вези са схватањем душе као даха.²⁰⁶ Значајно је што су баш орфичари инсистирали на тим старим веровањима, и даље их развијали (Lobeck, *Agl. 755 ss*). То су *πνοαὶ ζωογόνοι*, код којих се лако могла развити еротична природа²⁰⁷; код Лукреција (I 11) *genitabilis aura favoni* налази се у пратњи Венериној. И тако ветровитој природи Ероса одговара еротична природа ветрова, као оних који доносе живот и руше га. Та престава је оличена на пр у бајци о Бореју и Оретији (v. Lob. *Agl. 754*; нарочито интересантан Порфирије *de antro*

путрн. с. 26, где се истиче еротичка природа Борејева). Еротични момент имамо и у честом мотиву о ветровима који грабе жене; ту су они еротички симболи смрти; а спој оба мотива можемо видети у честим ликовним приказима крилатог Ероса који, летећи кроз ваздух, носи у наручју младића или девојку.²⁰⁸

Према свему овоме можемо закључити да је и ветровита, боље рећи ветровна природа Ероса, заједно са ватреном, била развијена већ на магиском ступњу религије, да је Ерос био већ тада не само ватрени даимон, него и даимон ветра — што је увек било сродно: πῦρ καὶ πνεῦμα²¹¹. Та престава је била такођер врло утицајна; како у поезији тако и у ликовној уметности срећемо мотиве који се најбоље могу њоме објаснити. А свакако је и она, поред ватрено-светлосне, видна и у представи космогониског божанства. Ми смо навели изразе у орфичким стиховима који означавају елементе ветра у космогониском Еросу; а има један још изразитији пример: одл. 37 К, из схолиона уз Апологија са Рода III 26, где је реч о Еросу сину Хронову, гласи:

αὐτὰρ Ἐρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσεν.

Схолиаст овај стих изрично наводи као орфички. Овде је Ерос стављен у ред πνεύματα, дакле приказан као животни дах — као што су животворни и ветрови, који уливају душу, према орфичким химнама, 71 и 28. Видимо дакле да се животни принцип који је оличен у Еросу, приказује уједно као животни зрак и као животни дах. И тако већ најстарији Ерос носи у себи све елементе бога душе. А као што се у метафорама задржао ватрени карактер Ероса, задржао се и Ерос као ветар, односно дах. У каснијој љубавној поезији та слика се одржала и даље у чисто душевној области. Налазимо је прво код Еурипида, у стиху који свакако из њега наводи Псеудо-Лукијан²¹², о двоструком даху којим дише Ерос; затим у Аулидској Иригенџији, ст. 69, где се помињу πνοαὶ Ἀφροδίτης φίλαι, које Колињон тумачи као чаролију Афродите, оличену на ликовним споменицима у Еротима; даље код Апологија Рођанина, на пр. III 936, па 970, где налазимо израз: φδέγξασθαι ὑπὸ πνοῆσιν Ἐρωτος. Затим у римској лирици, нарочито често код Тибула: на пр. II 3, 71: quibus sapirabat

Amor, — и иначе. Слично и II, 1, 79, у стиховима о двострукој љубави, који као да директно потичу од Еурипида:

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

У крајњој линији, отуда потичу и славни стихови Дантеови, Purg. 24, 52 s:

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

Ерос-вихор је дакле главни симбол путем којег је космичка крилата потенција транспонована у психичку: симбол страсти која потреса душу. У основи, ово је страст коју је певао већ Архилох, али овде је нашла митско оличење; тиме је она освојила љубавној поезији у Грчкој много ширу област. По нашим одломцима, ми видимо да је она формирала Ероса према својој слици, развијајући оне могућности његовог лика које су њу саму изражавале; сем Ероса-вихора, то је још Ерос-чаробњак (Алман одл. 101 D, а нарочито Ибик одл. 7 D); та је слика после честа код Платона, по којем је Ерос први γόης и φαρμακεύς²¹³; тако и код Платина, на пр. IV, 4, 40. Али сем те субјективне и осећајне транспозиције његовог лика, мало је битних црта космичког Ероса у овој лирици. Од Хесиода па до позне Орфике, међу атрибутима мистичког Ероса, налазе се и атрибути осећајног: λυσιτελής и γλυκύκροσ. А двојство које истиче лирика овог доба, то је двојство изражено у овом атрибуту. Неки интелектуални напор око његовог бића могли бисмо тражити најпре у генеалогјама; већ смо говорили о Алкајевој, која жели да изрази ветровиту природу Ероса; затим имамо Симонидову, која га чини сином Ареја и Афродите²¹⁴; може бити да је симболичка, али можда надовезује и на старо тесалско култско предање о вези Ареја и Афродите; најинтересантнија је Сапфина, коју наводи исти извор²¹⁵, а по којој је он син Земље и Неба — као душа на јужно-италским орфичким таблицама. Том генеалогјом она је могла много штошта изразити, и космогониски, и осећајно-симболички, и у толико нам је теже да о њој нагађамо. Да се у њој види утицај космогониске преставе, то је констатовано већ Фуртвенглер;

но природу тог утицаја не можемо ни нагађањем ближе одредити. — Генеалогски интерес остаје јак и у Хеленизму, на пр. у химнама Симије и Антагоре, и у почетним стиховима Теокритове XIII идиле.

Види се дакле да је било утицаја космогонског Ероса на лирику шестог века, и за нас је главно да то можемо констатовати. Јер иако је љубавна страст нашла појединачно спонтаног израза и ван тог утицаја, она је дошла до свог уметничког симбола, и до општег значаја тек у вези са преставом Ероса као личног божанства. Тако је створена прва веза орфичког интелектуализма и несавладљиве осећајне жари, дело великих лирских генија, у првом реду Сапфиног, и као таква одредила је главну линију развоја љубавне поезије у Грчкој. Дакако, та веза је била само уметнички-изражајна; сама природа страсти није њој модификована. Карактеристичности те страсти код Родеа не бисмо имали шта да додамо; он је савршено истакао и њено „тамно и дубоко блистање”, и њен неинтелектуални карактер. Сапфо и Ибик су само спојили страст и лик божанства; Мимнермос и Хомериди открили су дубине чежњивости; али тек атички песници су спојили дух и страст, бога и човека.

Велики лиричари почетком 5 века не дају нам за љубавну поезију оно што бисмо од њих очекивали. Од Симонида, бесумње случајно, скоро и немамо љубавних фрагмената: сем поменутога, са генеалогском Ероса, то би био још одл. 57 D, и неизвесни одл. 42 $\sigma\epsilon\upsilon\pi\rho\sigma\omega\tau\omicron\iota$ "Ερωτες. Овај плурал, као и слика која сећа на $\chi\rho\upsilon\sigma\epsilon\alpha\iota$ $\kappa\eta\lambda\eta\delta\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$,^{215a} чини га пиндарским; ипак се то не може рећи за некако успорену дијекцију целог одломка. Функција Ерота је овде симболско-декоративна, а значај више опште него чисто љубавне чежње. — Кад Пиндар говори о љубави, говори нам само као песник непосредне врлине и дорског витештва, а никако као Тебанац који би морао познавати култ теспског Ероса, нити као ученик орфичара. Ипак утицај орфизма не можемо код Пиндара ограничити на есхатологију; има га и у другим преставама, мада Ц. Е. Харизн изводи да он због свог темпераменталног материализма

није ушао у суштину тајних орфичких учења.²¹⁶ То је доста тешко рећи; али изгледа да није узимао у обзир њихову космогонију. Зашто, то не знамо; али код њега налазимо само појмовну, а не и лично-божанску страну Ероса. Он је уједно први сведок у књижевности о умногостручавању Ероса; али није вероватно да оно од њега потиче, као што мисли Фуртвенглер; свакако се оно већ раније било развило, како из појмовне стране Ероса, тако и из појединачног обележја његовог култа по гимнасијама. Занимљиво је да Пиндар и реч *φιλότις* употребљава у плуралу (Puth. IX, 39): *κλαίδες ἱερᾶν φιλοτάτων*.— И стварне љубави о којима пева не дају нам могућности да из њих изведемо нове елементе; дакако, начин на који он о њима пева носи обележје његове јединствене личности, као и свака реч и речца коју је изрекао. Он нам је тако скицирао, са неколико широких потеза, сјајне, примитивно-надљудске слике херојских љубави, са идеалом спартанске спортисткиње, као што су Кирена или Хиподамија. Он говори о њима са истим финим осмехом као његов незаборавни кентаур Хеирон; сав је прожет том иронијом и одл 122 Schr., о служитељкама небесне Афродите коринтске, па и сам лични љубавни фрагмент (123 Schr.), и поред извесног екстатичног елемента који нам никоји међу грчким песницима не даје као Пиндар дитирамбâ.

Са Пиндаром смо поново ушли у једну нарочиту област: у круг старог бојотско-дорског култа ратничког другарства. Од почетка 6 века, постаје нам он видан у секундарним култовима, као Ерос гимнасија и спортско-моралне дисциплине; а тада се почиње јављати и у поезији: мање у Солону (одл. 13) и вотивном епиграму Хармову (Athen 609 d),²¹⁷ много више у еротско-васпитним елементима Теогнидове збирке, а можда најтипичније у оној старој народној песми халкидској (Виламовиц је ставља у почетак 6 века), у којој се младићи позивају на љубав са добрима, „јер са храброшћу цвета и победник (?) Ерос у градовима Халкијана”.²¹⁸ Развијајући се упоредо са Еросом орфичке мистике, може се рећи да је овај Ерос социално-моралне делатности²¹⁹ утицао на развој највишег Ероса, Платонова, колико и орфички. О њиховој узајамној вези тешко је ишта нагађати; али они су обоје водили стварању највишег јединства. Као што ће толико векова касније

Amors postati učitelj врлине ратничких песника Провансе, пре него Amore постане средишно мистичко учење болоњске школе Гвида Гвиницелија, тако је и код Грка Ерос који одушевљава на ратничку врлину и моралну дисциплину претходио Еросу учитељу мудрости код Еурипида, и Еросу највишег духовног узлетања који је постао средиште филозофије Платонове; шта више, тај Ерос социалне врлине је ушао у његову суштину као један од ступњева љубави у говору Диотимину. За постанак и Платоновог Ероса и Гвиницелијевог Amor-а свакако је још важнији орфизам односно средњовековни неоплатонизам од овог социалног елемента; али тек овим удвојен, постао је Ерос не само творац космоса него и творац људи, — в а с п и т а ч у највишем смислу; без њега ни Платон и Гвиницели не би извели спој надличне и личне љубави, и тако дали не само духовну него и животну истину. —

Као што смо нагостили већ раније, говорећи о улази космичке Киприде у атичкој трагедији, и Аисхил и Софокле спадају више у круг ових старих песника и мислилаца, него у непосредно предворје Платоново, где су Еурипид и мит о Фанесу. Ми смо додуше са њима на чисто атичком тлу, где је изведен највиши антички спој надличне и личне љубави; свакако је њихова психологија страсти и чежње била врло значајна, и утицала на Еурипида; али тек он је постао претходник Платонов, с једне стране приказујући у човечанским конфликтима духовна двојства и антиномије љубави, а с друге стране наглашавајући духовни карактер „добре” љубави, и истичући Ероса као њезин симбол. Код Аисхила и Софокла је Киприда много претежнија. Додуше, код Аисхила се Потос и Ероти налазе у пратњи Афродите, али једино она иступа као човечански и космички принцип (у Данаидама). Ероти се јављају још мање но код Пиндара. Код Софокла имамо додуше и ј е д н о г Ероса као божанство, али са много мање личних црта него у лирици 6 века; и у врло славној песми „Антигоне” он је у основи оличен појам.²²⁰ Па и кад је у поменутом одл. 850, Софокле захватио такорећи једним махом све антиномије љубави, оличио их је у Киприди, мада се осећа да су оне пренесене на њу са Ероса, пошто је код Еурипида тада већ била развијена његова двострука природа. Тако ти стихови и нису добили симболску моћ и духовни значај који би добили у вези са Еро-

сом. Као и Пиндаров, тешко је објаснити и овај став двају старијих трагичара према личном Еросу; јер и он је већ имао своје место у књижевној традицији, у космогониској поезији и лирици; а ни код трагичара не можемо претпоставити непознавање или неинтересовање за мистичка учења. Остаје нам само да тумачимо тај став преовлађивањем хомерске традиције у трагедији, и ширином култског и митског круга Афродитина, који им се чинио погоднијим за економију драме него уски круг Ероса, који је обухватао само стари аморфни култ и спекулацију која већ није била мит; а још је био ужи специфични карактер његовог култа у Атици. И тако су они своју љубавну психологију у главном развијали без везе са Еросом. Та њихова психологија је додуше на висини књижевне традиције, а често и изнад ње, али ипак без одлучног корака унапред. Нема грчког песника који је љубавну чежњу изразио са таквим интензитетом као Аисхил. Ex forti dulcedo — речи више свега створене за Дантеа, важе у пуној мери и за њега. У стиховима „Агамемнона” који говоре о Менелајевој болесној чежњи за Хеленом, приказао је душевно стање све од снова и привиђења и празне, неутољиве жеље; али га је приказао у сликама које су толико специфичне и необичне да нико није ни покушао да их имитује, те тако нису ни могли доћи до ширег утицаја. Изгледа међутим да је једна друга слика Аисхилова из исте области створила један важан тип: то је слика о стрели чежње (Ζεὺς γὰρ ἰσέρου βέλει / πρὸς σοῦ τέθλαται — Прометеј 649-50); сматра се да се отуда развила слика Ероса са луком.²²¹ — И овде је, као и у стиховима Агамемнона, наглашена чежња очију; то је важно за каснији развој. — Извесну средишњу улогу могла је имати љубав Хиперместре у Данаидама; али отуда имамо само поменути одломак о космичкој делатности Афродите, док ексодос „Хикетида” говори о њеној човечанској и чак социалној улози. Можемо овде поменути и одл. 128, из драме која је унела еротски момент у пријатељство Ахила и Патрокла.²²² У главном, Аисхил нам само отвара перспективу на многе могућности које је и у овој области само он могао испунити.

Софокле је знатно проширио круг љубавних мотива, на тај начин што их је довео у везу са трагичном суштином драме. Могуће је, и врло је вероватно да је он почео да даје више

места љубавном *πάθος*-у под утицајем Еурипида. Али за њега никада није била главна сама љубав, него њене трагичне могућности. То важи и за једва речиту љубав Хајмона, тамно осенчену једном другом трагиком сем своје сопствене; и за љубав Дејанејре, која, и поред своје чистоте, сама ствара своју трагику, и трагику драме. Љубав је дакле бар у ове две трагедије више ушла по својим трагичним могућностима него по својој психичкој интересности и значајности. Да ли је грешна љубав Фаидре постала оно што није могла да постане чиста љубав Дејанејре: и психолошко средиште трагедије, — то не знамо поуздано, али можемо веровати; а још мање можемо знати да ли је и како обрадио фантастичну страст Иксионову; одл. 224, из те трагедије, изражава један момент маније. Ипак је јасно да је Софокле и у драмској психологији бар донекле остварио ону ванредну ширину погледа и богатство мотива које је наговестио у често помињаним речима о Киприди; свакако је приказао и чисту жуд: (*ἔμερος*; он ту реч нарочито воли): Хајмон, Дејанејра — и бес безумља; а самим тим речима: *ἔστιν δὲ λύσσα μανίας, ἔστι δ' ἔμερος / ἄκρατος*, поставио је полове између којих ће се вековима кретати античко схватање љубави: љубав која је као болест душе, и љубав која је њено најчистије узлетање. — Први велики атички песници били су дакле и сувише под утицајем хомерске традиције и атичке опорости а да би потпуно прихватили наддушевног Ероса космогониске поезије, и полу-душевног дајмона Сапфе и Ибика. И тако смо их морали одвојити од Еурипида, који је толике старе облике спојио са новим садржајем, па и космичко-духовну силу орфичара, и елементарно-душевну силу еолско-дорске лирике пренео у човечански говор трагедије, и почео да је развија у новом правцу: у силу душевно-духовну.

СТРАСТ И МУДРОСТ

СТРАСТ И МУДРОСТ — ФАНЕС И СВЕТ

III

СТРАСТ И МУДРОСТ — ФАНЕС И СВЕТ

СТРАСТ И МУДРОСТ

ΛΗΜΑ ΕΥΓΕΝΕΣ ΠΑΙΔΕΥΜΑ ΣΟΦΙΑΣ ΑΡΕΤΗΣ

На атичком тлу изведено је највише античко јединство двоструког, надличног и личног Ероса: у Платону. А на атичком тлу налазимо и његове непосредне претходнике: Еурипида и орфичку песму о Фанесу. Дакако, стављајући ову упоредо са Еурипидом у предворје Платоново, ми не мислимо на њену обраду коју налазимо код неоплатоничара, већ на њену суштину, која може и мора да нам претставља орфизам какав је могао бити средином 5 века, орфизам са којим је Платон бесумње имао непосредна додира. Она за нас просто значи најразвијенији ступањ орфичких учења о космичко-духовном Еросу, — а нико не сумња да без космичко-духовног Ероса орфичара не би било ни душевно-духовног Ероса Платонова.

Између орфичког и Платоновог Ероса, између Демиурга и Посредника, имамо разне ступњеве хуманизирања космичког Ероса, односно дивинизирања човечанског. Ми смо до сада поменули неколико таквих ступњева: то је, прво, елементарно-душевни Ерос еолско-дорске лирике, који има неодређене али ипак несумњиве везе са космогониским; затим Ерос гимнасија, чији социални карактер бесумње надовезује на древног бојотског бога ратничког другарства, којег већ у најстаријем култу налазимо спојеног са светлосним божанством; и најзад, на линији која одступа од главног развоја, Емпедоклова Филија. Лирика је нарочито наглашавала афродизиску моћ Ероса, а култ социалнога његову васпитну делатност међу мушкарцима, — дакле чисто човечанске функције, и то већином у индивидуалном облику. Емпедокле више свега истиче јединство космичке и човечанске љубави, али је ову у многومه удаљио од Ероса. А као последњи ступањ између космогониског Ероса и Платона налазимо, како рекосмо, Еурипида и песму о Фанесу.

Еурипид је успео да прикаже Ероса и као надличну моћ и као личну страст, а да само то двојство до краја хуманизује, управо да га драматизује у душевни сукоб. Он је у томе успео само на тај начин што је цео сукоб ограничио на човека: стојећи по средини између монистичких система предсократских филозофа, и Платонове трансцендентне идеје добра, он рачуна са силама душе као са једином вишом реалношћу; отуда долази код њега и онај привидно толико оштри контраст између личних богова и слободне спекулације, јер обоје код њега подједнако служе истоме: усредсређењу на човека и на човечанске душевне проблеме. Одавно је констатовано да се он у том усредсређењу на човека налази на истој линији са Сократом, мада је духовни додир или чак узајамни утицај међу њима доста проблематичан. Виламовиц га спори потпуно, док Нестле рачуна са могућношћу тога духовног додира међу њима баш у погледу Ероса.²²³ У истини, ми у еротологији Еурипидовој налазимо зачетак или предступањ Платонове, оно што смо склони да схватимо као Сократов удео у стварању Платоновоу. Све дакле зависи од тога колико маха остављамо уделу Сократову; у овом случају имамо две могућности: или да, са Виламовицом, узмемо у обзир само директни утицај Еурипида на Платона, обилазећи Сократа, или да претпоставимо да су Еурипид и Сократ отприлике истовремено изграђивали еротолошка учења, на која је после надовезао Платон. Свакако нам Еурипид представља онај ступањ Платонове еротологије који може бити Сократов, и који је сасвим вероватно Сократов: човечанско-васпитачки. Могућно је да су на Еурипида, и поред његовог временског првенства, утицале неке идеје из Сократова круга, мада је и он лично јединствено понирио у душевне љубавне заплете. Ако признамо ту могућност уопште, можемо је испитивати са два гледишта: са гледишта хронологије Еурипидових дела (а ту нам се тле често измиче испод ногу), и са гледишта органске везе тих учења са драмским и психолошким замислима Еурипидовим.

Независан паралелни развој можемо такођер претпоставити, из заједничких предуслова; од поменутих, за овај правац развоја најважнији је социјално-васпитни елемент, који је израђен у Еросу гимназија и ратничког пријатељства, у Еросу покретачу храбрости народне песме халкидске. Ту је затим

имао да се учини важни и чак пресудни први корак ка одуховљавању, корак од храбрости ка општој врлини (ἀρετή, не ἀνδρεία) и мудрости. Што је из Ероса гимнасија произашао један нови развој ка одуховљавању, и опет нам сведочи да и овај у суштини није био приапско-вегетативно божанство, — да је, према поменутој речи Гундолфовој, Seelengott не Geschlechtsgott.²²⁴ А свакако су Атичани, и још више Еурипид него Сократ, познавали и прво одуховљење Ероса: космогониско божанство старих орфичара²²⁵; чак је вероватно да се у орфизму 5 века већ била развила и престава коју знамо из Рапсодија, о Еросу који је и Метис, о мудром Еросу.

Ми смо говорили о хуманизовању Ероса код Еурипида; но према овоме што смо сада извели, може се говорити и о његовом одуховљавању; питање је само чега има у већој мери: да ли хуманизовања космоичко-духовног, или одуховљавања ратничко-социалног бога. Толико можемо констатовати да се и једним и другим развојем може да протумачи онај ступањ који налазимо код Еурипида: ступањ једне више човечности у схватању Ероса. А тек из те више човечности, коју је Еурипид остваривао на равни драмске психологије љубави, отварао се пут ка новом, највишем одуховљавању: ка посредништву између душе и трансцендентнога.

Оно што нам прво пада у очи код Еурипидовог Ероса, то је његово двојство. Еурипид је песник антиномија, од његовог схватања света и богова па до начина дебате у његовим дијалозима; он је стога и примио принципе софистике, јер су одговарали његовој духовној структури. Па тако је и у Еросу уочио више свега антиномије његове појаве у свету. Он је то наглашавао и код других богова, — на пр. зли момент код Аполона, нарочито у Ијону; али то нигде није видно као код бога који се донекле може идентификовати са нашом страшћу. И тако је песник душе и страсти старо двојство надличног и личног Ероса прво потпуно свео на област душе, схвативши га као контраст духовне и страсне љубави. Но ово двојство личне страсти и надличне духовне моћи могао је Еурипид (и да га је сам јасније осетио, — но о томе касније) само навестити али не и изразити човечанским говором трагедије. Оно је било и сувише спекулативно за тај говор, и за њега су постојале само ограничене могућности у приказу људских афеката; зато

га је он све даље преносио у чисто животну област, приказујући га као двојство мудре и безумне, умерене и прекомерне, и чак срећне и несрећне љубави. Он је тако донекле приближио мудру и умерену љубав духовној, а безумну и прекомерну страсној или боље маничној. Похвала умерене љубави постала је после њега опште место, и против тога се касније побунио песник страсти, Проперције (II 15, 30), изјавивши: Verus amor nullum novit habere modum. — На тај начин Еурипид је примакао двојство надличне и личне љубави другом старом двојству, чисто осећајном, оном које је изражено у називу „слаткогорке” који се протеже од Сапфе, односно од старе народне поезије до позног орфизма, и које је и сам изразио у одл. 876.²²⁶ Уопште, он је тиме што је схватио супротицу надличне и личне љубави као душевну, и што је отуда извео даљу супротицу духовне и страсне, мудре и безумне, умерене и прекомерне љубави, још више подвукао онај скроз грчки проблем који је наговестио Софокле: шта је у суштини љубав; да ли је болест и безумље, νόσος и μανία, или је добар дар божанства? У грчком народу било је дубоко укоренењено мишљење да се љубав већином манифестује са тим маничним карактером, као рушилачка сила, као болест душе и тела; тако ју је приказала Сапфо (одл. 2) и тако је квалификује Софокле у Антигони ст. 790, а нарочито често сам Еурипид²²⁷, који је дао класично оличење љубави-болести у двојма Фаидрама. Но Еурипид, песник антиномија, износио је све душевне моменте, и више но ико пре њега он је славио љубав која је племенита и која оплеменава. Али он их је већином стављао једну крај друге, наглашавајући поводом једне другу као контраст; шта више, у истој трагедији поставио је једну крај друге безумну и болесну страст Фаидрину, и мистичну духовну нежност између Хиполита и Артемиде. Тим истицањем контраста он је додуше само поставио проблем; али то је било неопходно да би се могло покушати и његово решавање. Формулисањем двојства припремљено је налажење јединства: тако је лична љубав постала у Симпосиону пут ка надличној, а љубавна манија постала је божанска екстаза у Фаидру.

Мада је Еурипид дакле већином истицао разна двојства љубави, ипак се не може тврдити да је за њега она била неки неодређен, индиферентан појам, *vox media*, ἀδιάφορον, како

мисли Нестле.²²⁸ Дакако да то лежи у речима *ἔρως* и *ἀμωγ* већ као језичка могућност, те оне и у Антици и у Средњем веку често добијају ниансе добре или зле љубави, као на пр. у говору Ериксимахову у Симпосиону.²²⁹ Али то је у ствари само језичка могућност која не дотиче битност појма; зла љубав је аберација с правог пута, у дуалистичким системима мешање духовног принципа с материјом, али не и уношење зла у сам појам и у битност љубави.²³⁰ И тако није вероватно да би Еурипид, далеко од дуалистичких тенденција, признавао добро и зло као подједнако значајне елементе у љубави; увиђајући да она често долази „удружена са злом”, „да се показује без склада”, он је обележио антиномију којој је она подложна у људској души и људском животу, антиномију њене појаве у свету, а никако њену битну индиферентност. И он је пошао од позитивног Ероса; као трагичан песник и психолог душевних сукоба морао га је нарочито пратити у најболнијим замршајима, — али ни ту никада није пропустио да истакне његов благотворни утицај. Он ни по својој духовној структури ни по своме песничком делању није био позван да све то ближе формулише; али ипак:

διάφοροι δὲ φύσεις βροτῶν,
 διάφοροι δὲ τρόποι · τὸ δ' ὄρ-
 θῶς ἑσθλὸν σαρῆς ἀεί.

Тај благотворни утицај Ероса, његову духовну природу и везу са софијом и софросином истицао је Еурипид већином као контраст рушилачким страстима већ и стога што је то био најдрамскији израз за двојство. То је чинио највише у рефлексима хора и појединих личности. Поменули смо и један изразит контраст физичкој страсти, оличен у карактеру и душевном доживљају Хиполита; а и тај контраст се могао приказати само у борби са трагичним приликама, јер је оличење љубави која доноси „безболну срећу” било без икаквог драмског оправдања; а и сама личност Хиполитова је врло сложена, делом због елемената саме бајке, по којој је одбијање љубави, ма била она и грешна, доносило казну, а делом због једностране мистике којом је песник уоквирио и донекле мотивисао једину нежност и страст Хиполитову: оданост Артемиди. Ц. Е. Харизн говори о „нежно-матриархалном односу

између богиња и јунака” у грчком миту; може се додати да је то антички облик односа између витеза и Мадоне. Али Еурипид је тај мотив још много даље развио, у духовну нежност која испуњава сав живот. Да ли је орфизам који Еурипид придаје Хиполиту²³¹ омогућавао развој таквих мистичких нежности? У сваком случају ова је толико јака, а тако мирно стилизована да је тешко одредити област душе у којој се збива. А мада је тај однос без афродизиског момента, ипак и Хиполита убија љубав богиње, — као Фаетона.

Али Хиполит је ипак контрастна фигура, а не једини носилац драмске замисли; сем тога, духовна оданост коју он осећа и сувише је компликована и необична а да би могла представљати неко опште човечанско решење. Но Еурипид је у неколиким својим личностима спојио човечански и духовни момент, страст и мудрост, — дакако, транспонујући интелектуалне елементе у етичке: у Лаодамији и Еуадни, а на другој области љубави, у Алкести. Λήρα εὐγενής Лаодамије^{231a} јесте најосећајнији облик јединствене љубави коју је замислио и оличио Еурипид, јер ту чисто љубавна чежња прелази границе живота и смрти; удаљеност и смрт Протесилајева хране љубав Лаодамије која се изражава „патосом чежње за смрћу”.²³² Погибија Капанеја пак у „Хикетидама” је потпуно стварна за Еуадну, и њена жеља да умре, много више патетична но сентиментална, дело је непосредног љубавног очајања. И једну и другу надахњује „племенита страст”; и једна и друга каже да не може издати ни мртваг друга. Врло је значајно то поклапање израза, Prot. fr. 657:

οὐκ ἄν προδοίην καίπερ ἄψυχον φίλον,

и Suppl. v. 1023—24:

σὲ τὸν θανόντ' οὐλοῦ' ἐμὰ
προδοῦσα ψυχᾷ κατὰ γὰρ.²³³

Чак и сам еротски момент није мање јак код Еуадне²³⁴; али њено очајање и њена смрт имају другу боју: боју непосредног живота, док је цела атмосфера „Протесилаја” атмосфера сна. (Ипак је врло далека од вампирске атмосфере „Коринтске невесте” или „Леноре”, — јер појава Протесилаја са другог света није ефект драме, него је само осећајна пројекција

или конкретизација жеље Лаодамијине). Ми не знамо тачно коју је варианту бајке употребио Еурипид²³⁵; но вероватно је код њега посмртни састанак изазван обостраном чежњом: чежњом Лаодамије за мртвим Протесилајем, и Протесилаја за живом Лаодамијом. То можемо закључити по великој већини извора.²³⁶ — По верзији код Хигина, fab. 104, Лаодамија умире тек пошто њен отац спаљује његову effigies, и то бацајући се у пламен ломаче, као Еуадна. Није вероватно да би се Еурипид толико понављао; но видећемо одмах неке мотиве у Алкести. — Сам сплет еротских мотива око Протесилаја и Лаодамије садржи скоро све психичке могућности такве љубави изнад живота и смрти: чежњу и с ове и оне стране гроба, тражење утехе у слици и сну, оживљавање мртвог силином чежње, и умирање, или у наручју драгог, или од чежње, или самоубиством. Ту су отворене недогледне перспективе душевног живота. О обради Еурипидовој можемо закључити толико да је он свакако тежио за што драмскијим обликом (мотив друге удаје коју отац намеће Лаодамији), и за што виднијим изразом чежње, а томе је свакако служила поменута слика, али по свој прилици удружена са мотивом сна. То нам потврђује једна партија из Алкесте у којој налазимо и мотив слике и мотив похођења у сну, и која нам се приказује као неки прелудиум Протесилају; то су стихови које говори Адмет пред смрт Алкесте, ст. 348-356:

σοφῆ δὲ χειρὶ τεκτόνων δέμας τὸ σὸν
 εἰκασθὲν ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται,
 ᾧ προσπесоῦμαι καὶ περιπτύσσων χέρας
 ὄνομα καλῶν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκάλας
 δόξω γυναῖκα καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν.
 ψυχρὰν μὲν, οἶμαι, τέρψην, — ἀλλ' ὅμως βάρος
 ψυχῆς ἀπαντλοῖην ἄν · ἐν δ' ὄνειρατι
 φοιτῶσα μ' εὐφραίνεις ἄν · ἦδὲ γὰρ φίλον
 κὰν νυκτὶ λεύσσειν, ὄντιν' ἄν παρῆ χρόνον.

Ту су дакле оба мотива које налазимо у верзијама бајке о Протесилају и Лаодамији, на пр. у верзијама а и б код Еустатија. Како су ова два доживљаја, Лаодамијин и Алкестин, у многоме блиски, изгледа нам да је Еурипид пренео у говор

Адметов мотиве из круга око Лаодамије; но постоји и могућност да су они његова лична творевина; у сваком случају имамо у томе доказа да се он већ у доба кад је писао Алкесту носио плановима за Протесилаја.²³⁷ — Дакако да ти мотиви у ситуацији Алкесте чине сасвим други утисак; ту су збиља „хладна сласт”. И сам израз љубави и чежње морао је Еурипид драматизовати и конкретизовати, и шта више сводити екстазу сна на коју алудирају Стације и Филострат²³⁸, на извесну опште приступљиву меру. Али главно је што је ту љубав приказана као скроз племенита манија или страст, а уједно као сан изнад живота и смрти. Елемент љубавне чежње спојен је овде, као и код Еуадне, са елементом етичке пламенитости: то је један од најважнијих ступњева љубави пре Платона. Истина је да код Еурипида нема још у овој верзији интелектуалног момента; према томе и ово још није јединство, но само важан корак ка јединству. Јединство је створио тек Платон; тек он је извео сливање космичке и душевне, духовне и страсне љубави, — али, према правцу његовог духа, то је сливање много више интелектуално но осећајно, много више надлично него лично; али тек после њега могао је Данте да споји чежњу за мртвом драгом са чежњом за Богом и апсолутним.

Тешко нам је преболети што је изгубљена ова трагедија најплеменитије и најполетније љубави Старог века; у место ње сачуван нам је приказ једне друге „племените страсти” и умирања из љубави: Алкеста. Али она је на другој равни љубави, њено умирање је жртва, не дело љубавне чежње већ љубавне добротe. Њена љубав је агaпe, caritas: die Hingabe der Seele an das Andere um der Hingabe willen, nicht so sehr die Suche des Du als das Opfer des Ich. Но како њено дело ипак потиче из личне љубави, ма каквог она била карактера, то Алкеста стоји по средини између Еуадне и Лаодамије с једне стране, и Макарије и Аулидске Ифигеније (донекле и Поликсене) с друге стране. Јер ове делају без личних мотива, жртвују се жртвовања ради²³⁹; ту своју жељу оне теже да оправдају рационално, и пред собом и пред другима: безизлазним положајем, патриотизмом, честољубљем; донекле су збиља и нагнane приликама; али патос њиховог дела је баш у тој њиховој жељи да се жртвују — урођеном људском нагону који је хришћанство касније свесно развијало. Чудно је како се тај патос раз-

вио на потпуно паганској основи.²⁴⁰ Као дубоко женски, он ~~сваја дело Алкесте са делом Макарије и Ифигеније; и нема~~ ~~неправо књижевник који вели да су Алкеста и Аулидска Ифигенија апотеоза античке жене.~~²⁴¹ Али од свих је ипак Алкеста ~~човечански најтоплија и песнички најутисајнија, својом жртвом која је уједно љубавна и несебична, и мистиком умирања која је ретко где у античкој поезији тако сугестивно приказана.~~

Јасно је да је песник који је приказао грозницу Фаидре и опсесију Стенебоје као и топлу несебичност жртве Алкестине, а више свега надживотни сан у љубави Лаодамије, — да је он при томе имао и спекулативне тенденције, тежећи да схвати саму битност љубави. Већ на основу тога можемо закључивати о оригиналности његових теорија о љубави. Што се тиче органске везе тих теорија са мотивима и карактерима драме, она би нам дала најпоузданије ослонце за испитивање оригиналности теорија; али њу збиља није лако дефинисати. При томе морамо водити рачуна о два момента које смо већ раније истакли: о преношењу општих теориских замисли у лични човечански израз, и о томе што је песник те замисли морао већином наводити само као супротне догађајима трагедије, што је, дакле, већином приказивао двојство а не јединство љубави. То важи више свега за највишу замисао: за Ероса који води мудрости и врлини. Већ смо нагласили да се тај највиши Ерос код Еурипида прелива у многим ниансама, као надлична, духовна, мудра и умерена љубав, те је врло тешко одредити његову праву боју и обим. А од свих ових нианса најтеже је било изразити у поезији, нарочито у драмској, његову надличну природу; могло би нам се чак приговорити да ми ту уносимо у Еурипида нешто што припада тек Платону: наиме схватање Ероса као надличне душевне моћи. Истина је да то Еурипид нигде није јасно рекао; али то је изражено делатношћу тог Ероса.

Он додуше није обележио ни везу тог Ероса са космогониским, ни, с друге стране, прелаз личне љубави у надличну. Као елемент космогониског Ероса можемо узети то што га Еурипид веома често приказује као крилато божанство; крила су му шарена (Хиполит 1270): крила светлосног божанства. Он је и златокос (Иф. Аул. 548), као Фоибос у Ијону (ст. 887), и Зефир Алкајев, и уопште χρυσοφαής (Хиполит 1276). Овде

joш морамо узети у обзир два доста загонетна одломка: прво одл. 903, о неком крилатом даимону који хоће да споји са Зевсом — шта? ваљда својом специјалну моћ?

χρύσεια δὴ μοι πτέρυγες περὶ νῶτα,
καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλ' ἀρμόζεται,
βάσομαι τ' εἰς αἰθέρα πολλὸν ἀερθεὶς
Ζηνὶ προσμίζων...

То би била стара орфичка замисао коју налазимо како код Ферекида тако и у Рапсодијама. Сами стихови су овако загонетни, али по вези у којој се на њих обазире Плутарх можемо веровати да се односе на Ероса; јер он вели (Mor. p. 786 d): (желим да се дигнем) „не златним крилима Еурипидовим, већ оним Платоновим и небеским крилима (перима)”. Tertium comparationis је бесумње Ерос као веза са божанством. Орфизму је близак и поменути одломак који наводи Керн, Orphicorum fragmenta 2, из Хипсипиле; Керн, који наводи и остале обрађиваче овог одломка, мисли да се он односи на орфичку теогонију; али његово бедно стање ускраћује нам неке одлучније закључке:

(ᾧ) πότνια θεᾶν
(φ)άος ἄσκοπον
(αἰθ)έρι πρωτόγονο (v?... ζ?)
...('E)ρας ὅτε N(ύξ)

или: (αἰολόχ)ρας ὅτε N(ύξ)...

У сваком случају „светлост неочекивана прворођена” потпуно одговара слици у орф. одл. 86 К., о Фанесу који се појавио као изненадни сјај у етеру.

Сем већ обичних епитета — ипак доста истакнутих код Еурипида — ова два неизвесна фрагмента, и евентуално негативне алузије на Πρωτεύρῳθρος-а у називу ἄρρῳθρος (Хиполит, 539), — ми дакле у сачуваним стиховима не налазимо космогониског Ероса. Остаје стога отворено питање да ли је духовни Ерос Еурипидов настао више под утицајем космогониског или социјално-афективног. Поменули смо и трећи могући утицај: Сократов. Еурипидов Ерос се донекле прелива између њих разних утицаја; уз то, већ смо нагласили да је тешко одредити суштину његове чисто духовне делатности, јер га

он стално хуманизује, мешајући духовну љубав са мудром и умереном. Најчистији примери његове праве духовне функције су *Vaschae* 402 s., где слави Ероте одмах пошто је славио софросину; затим *Med.* 844-5, где су они доглавници мудрости, у одуховљеном зраку Атике; па одл. 889, који говори о Еросу као васпитачу у мудрости и врлини; ово су главни одломци о духовном Еросу.²⁴² Из диалогских партија имамо одл. 342 из Диктиса („али постоји и друга љубав међу смртнима, љубав душе правичне мудре и добре...”), па одл. 671 из Стенебоје („треба тежити за љубављу која води мудрости и врлини”); ови наглашавају двојство Ероса и благотворност мудрог и умереног, као и Иф. Аул. 543, па Андром одл. 140 („нема већег уживања него у племенитој љубави”²⁴³), и одл. 551 из Оидипа, који још јаче истиче двојство, добру и злу љубав; а осећајно двојство, које се најзад своди на „слаткогорку” љубав, истиче одл. 26 из Ајола²⁴⁴, и други слични који нас у овој вези даље не занимају. У коликој мери је овај душевно-духовни даимон који води мудрости и врлини близак златокрилом Еросу космогонија, а у коликој заштитнику гимнасија, не можемо ближе одредити; у сваком случају је ново то преливање између космичког и социалног, и истицање везе са софијом и софросином; затим алузија на неке мистерије Ероса, одл. 889 ст. 6: τοῖς δ'ἀτέλεστοις.. τῶν τοῦδε λόγων... што би могло да буде само слика, али би могло имати и дубљег значаја.

Нажалост, није могуће одредити директни утицај Сократа на Еурипидову еротологију; хронолошки ослонац нас напушта, јер стихова о вези љубави и мудрости имамо и у доста раној Медеји и у позним Бакхама; а однос тих замисли према дотађајима у драми морао је да буде само контрастни из разлога које смо горе изнели. Ипак бисмо може бити могли наћи код Еурипида неки други утицај. Виламовиц сматра да је у Еурипидово доба спекулација већ обрађивала проблем дво-струког Ероса²⁴⁵; нажалост није прецизирао која би била та спекулација. Роде мисли да је о љубави први писао Критија²⁴⁶, али ми и сувише мало знамо о правцу његовог списа о љубави.^{246а} Међутим, како у самим Еурипидовим исказима о Еросу налазимо извесне противречности, то је збиља потребно прецизирати тај могући спољни утицај. Наиме, Еурипид обично слави духовног Ероса који се јавља у пратњи Афродите; али понекад се истиче контраст тог Ероса према Афродити,

на пр. стиховима одл. 342, из Диктиса (или Тезеја, по Стобају, Eccl. 5, 21):

φίλος γὰρ ἦν μοι, καὶ μ' Ἔρως ἔλοι ποτέ
οὐκ εἰς τὸ μᾶρον οὐδέ μ' εἰς Κύπριν τρέπων.

καὶ χρῆν δὲ τοῖς βροτοῖσι τόνδ' εἶναι νόμον,
τῶν εὐσεβούντων οἵτινές γε σάφρονες
ἔραν, Κύπριν δὲ τὴν Διὸς χαίρειν ἔαν.

Наглашавање двојства љубави могло би бити лично Еурипидово; слављење духовне љубави могло је тада збиља „лежати у ваздуху“; и Демокрит вели да је правична љубав она која без престопа жуди за добрим²⁴⁷; али ми смо истакли да је суштина Еурипидове еротологије ипак у јединственој љубави, која је по себи добра, мада може да буде зла у својој животној примени: тако се Ероти као помагачи мудрости и врлине јављају у пратњи Афродите. Међутим поменуто радикално одвајање Ероса од Афродите могло је потећи из спољног утицаја, и оно нас збиља упућује на Антистена, од којег је забележена оштра реч да би најрађе устрељило Афродиту, јер признаје само Ероса који се поклапа са филијом.²⁴⁸ Његов став према љубави није био аскетски у обичном смислу, али је био аскетски у односу према Платону²⁴⁹: јер он се бунуо против везе сексуалног живота са Еросом, односно против афродизиског елемента у духовном Еросу, дакле, против Афродите која није само нагонска, и против Ероса који није искључиво ἡ τῆς ψυχῆς φιλία. Не зна се тачно у каквом је делу Антистен изнео те своје погледе; али утицај његових мисли, или бар мисли његовог правца, видан је у свој познијој спекулацији. Тако је сократичар Еуклид²⁵⁰ изјавио: φιλίας εἶναι τὸν ἔρωτα καὶ οὐκ ἄλλου τινός, κατὰ συμβεβηκός δὲ τινὰς ἐκπίπτειν εἰς ἀφροδίσια. Тај правац влада код Ксенофона, а и сам Платон, мада се „целог живота носио са Антистеном око Ероса“, у Законима (р. 378 а) препоручује само љубав на основу једнакости у врлини — додуше са већом примесом еротике но Антистен и Ксенофон. А тај дух налазимо и у наведеном одломку из Диктиса.

Ово схватање, само рационално и етички некомпликовано, далеко је од схватања које тежи да у Еросу усредсреди све силе духа и чула, свести и подсвести, од схватања које једино

одговара и интелектуалној мистици и песничкој истини; и зато су га и Еурипид и Платон прихватили само повремено, — Платон ради специјалне васпитне тенденције Закона; а Еурипид га је ипак оправдао и песнички, јер је успео да Ероса аскетске духовности, противника Афродите, заодене мистичним сјајем у личности Хиполита. Но у спекулацији Старог и Средњег века одржала се ова струја у главном одвојено од праве мистичне еротике. Од Антистена и Ксенофона прихватили су је стоичари: Зенон из Китиона, који је тврдио да је Ерос бог пријатељства слободе и слоге и ничега другог, и Хрисип који је учио: τὸν Ἐρωτα μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.²⁵¹ Ово мишљење стоичара примио је и Цицерон (Tusc. 4, 68-9), и још га је заострио: Stoici vero et sapientem amaturum esse dicunt, et amorem ipsum conatum amicitiae faciundae... definiunt, — али се види да он то мишљење слабо дели: «quis est enim iste amor amicitiae?» За њега је љубав furor, болест.

У овој опозицији према Афродити треба истаћи још један момент: то је осећање животне трагике која често извири из љубави између мушкарца и жене кад прелази обичну меру. И док је у овој спекулацији то осећање изражено у главном негативно, као одбијање такве љубави, хеленистичка поезија ће га изразити позитивно, честом обрадом трагичних љубавних мотива. —

При свему томе, тежиште Еурипидове еротологије је у позитивном изграђивању; а у своје две највише дефиниције љубави: као племените страсти, и као васпитања у мудрости и врлини, он је и оригиналан, и значајан по своме утицају на Платона. Његов дух није само обухватио трагична животна двојства љубави, него је осетио и могућност њеног вишег јединства. Али он је ту могућност видео у две разне области; његово око још није спојило врлину која је дело страсне осећајности и врлину која је дело духовног Ероса, мудрог и умереног: страст и мудрост. Сем тога, његов Ерос је ограничен на психичко-етичку област; он више није иманентни покретач космоса, а још није вођа ка трансцендентној суштини света; но баш то човечанско ограничење било је неопходно као прелаз и мост између космичког и душевно-духовног принципа.

ФАНЕС И СВЕТ

Мит о Фанесу, који се поред мита о Дионису-Загреју, може да назове средишном замисли „Светих казивања у Рапсодијама”,²⁵² носи изрично предплатонски карактер. Сви испитивачи који његово формирање у Грчкој стављају у 6 век, или бар не поричу ту могућност: прво Лобек, па О. Керн, Ф. Димлер, Е. Мајер, Т. Гомперц, О. Групе, Р. Ајзлер, Џ. Бернет, — чине то већином на основу те његове блискости најстаријим филозофским системима у Грчкој, и његове независности од Платона. Истина је да је и после Платона било филозофских школа које су се развијале ван његовог утицаја; али би било веома чудно да после Платона настане једна концепција о Еросу, ма колико она била архаичке тенденције, која у својој основи није ни окрзнута Платоном, — и поред тога што Рапсодије припадају једној врсти књижевности која се, по Групеу, развијала не само непримећена, него можда и не водећи рачуна о истовременим духовним струјама, дакле у извесној мери независно. Многе позније спекулације о Еросу, и кад, приказујући митове из Симпосиона или Фаидра, уносе у њих неплатонске елементе, као Плутарх у спису о Изиди и Озириду, не испуштају из руку основне замисли Платонове. И сами неоплатоничари, у својим тумачењима еротолошких митова Платонових, иду веома далеко, труде се да их доведу у склад са својим најстрменијим конструкцијама^{252a}, — али ипак не одузимају Платоновом Еросу његове специфичне ознаке, које је сачувао и сам највећи грчки мислилац о Еросу после Платона, Плотин. Но поред тумачења Платоновог схватања, они доносе и један други низ спекулација о Еросу, на основу мистичког космолошког пева који они називају *Ἱεροὶ λόγοι ἐν Ραψωδίασ*. У тим Светим казивањима (или: Светом кази-

вању) Ерос има чисто космогониску функцију, као код Хесиода Ферекида и Акусилaja. У коликој мери се неоплатоничари труде да те космолошке спекулације о Еросу доведу у везу са Платоновим схватањем, и у коликој мери они у томе успевају, то је посебно питање; толико се ипак може видети да они осећају и наглашавају унутарњу везу између космогониског и платонско-плотинског Ероса; саму мисао да се Платон надахнуо орфичким божанством кад је испевао химну Еросу налазимо код Прокла^{252b}, али они ипак уједно осећају и то да се додуше у Платонова схватања могу, мада произвољно, уносити космолошке концепције (што је чинио већ Плутарх), али да се, обрнуто, Рапсодије никако не могу тумачити Платоном: мит о Фанесу из којег еманира свет, може да буде предступањ Платонових замисли, као и космогониски Ерос, али се он никако не може њима тумачити. Према овоме, тешко је замислити да је мит о Фанесу добио свој грчки облик тек после Платона; јер осим овог једног унутарњег разлога, има их још више, унутарњих и спољних; већину је истакао Групе, сем у својој Митологији, нарочито у чланцима о Орфеју и Фанесу, у Рошерову лексикону. Прво, то је унутарња сродност овог мита са предсократским системима, нарочито у замисли о развоју мноштва из јединства и његову враћању у јединство, замисли коју налазимо већ код Анаксимандра, па код Хераклита и Емпедокла; затим слаба вероватноћа да би се, и поред свесног архаизовања, неко решио да филозофске замисли које су одавно прешле вршак свог утицаја, задева у рухо мистичне поезије, и то праве поезије, не секундарног поетизирања орфичких Аргонаутика или „Халдајских пророштава”.²⁵³ Овоме можемо додати још и одлична извођења Е. Мајера²⁵⁴ о историској нужности теолошкога ступња грчке спекулације у 6 веку, и његовом односу према истовременој физици. Ми се овде не можемо упустити у детаље овог питања, које је толико важно а и толико обрађивано, а ни у уже питање односа Рапсодија, бар њихових типичних престава, према Ксенофану и Емпедоклу, о коме су писали нарочито О. Керн и Ф. Димлер²⁵⁵; а још мање у шире питање односа мистике и предсократске филозофије; свакако бисмо тешко могли доћи до нових резултата који би осветлили фигуру Фанеса. За њу саму је, међутим, пресудан однос Платонов према мистици и ор-

физму, јер је он од превасходне важности за само питање развоја концепције о Еросу. Но о овоме ћемо проговорити касније, јер је, како смо назначили, наше уверење да је највиши ступањ замисли космогониског Ероса, наиме њен ступањ у орфичким теогонијама Хијеронима и Хеланика, а нарочито у „обичној” орфичкој теогонији коју нам пружају одломци Рапсодија, — претходио Платону. Разлози које смо већ изнели томе у прилог, у главном су унутарњи; спољни разлози су у овом случају већином против наше хипотезе: *argumenta ex silentio*, односно позни трагови пева у књижевности. На овоме се у главном оснивају сви разлози за позни постанак пева. Алузија на њ можемо ипак наћи и у старој поезији, као на пр. код Аисхила, одл. 70, па у поменутом одломку из Еурипидове Хипсипиле, затим у Платоновим Закономима IV 751 e, (златне таблице доњоиталске изгубиле су свој значај за ово питање после дешифровања Дилсова); али први изрични сведок о певи је тек Псеудо-Аристотел *de mundo*, дакле најраније први век пре Христа, јер химна Зевсу коју он наводи (одл. 21 a K) потпуно одговара једноме делу химне која се бесумње налазила у Рапсодијама (одл. 168 K). Па ни то још не доказује да је већ писац књиге *Пері κόσμου* читао Рапсодије у оном облику у коме су их читали неоплатоничари.²⁵⁶

Али ово питање и није битно. Важно је да ли постоје психолошки разлози по којима је око 500 створен теогониски спев који је извео једну основну мистичку теокразију орфизма: спајање космогониског Ероса са чисто светлосним Фанесом, а уједно, путем Зевса, са Дионисом-Загрејем, и довођење свега овога у везу са двоструком еманацијом света, односно са троструком инкарнацијом Диониса. Цео религиски развој Грчке чини нам вероватним да је ово специфично орфичко идентификовање било већ тада изведено; са Керном можемо га формулисати као троструки вид Диониса: Ерос-Фанес, Загреј, Лисеј, или као Диониса којег су орфичари начинили Еросом, творцем светова, стварајући тако терен за Емпедокла и Платона. А можемо то идентификовање путем двоструке еманације схватити и као тежњу да се изједначе Ерос, „средишна личност орфизма као мистичне догме, и Дионис, његова средишна личност у стварној религији”.²⁵⁷ Ово улази у саму суштину орфизма, јер за њега су подједнако важни и духовно-

космички и екстатично-животни принцип; стога је потпуно вероватно да су се његови адепти већ око г. 500 трудили да на неки начин изразе то јединство.

У спеву о Фанесу, јединство Ероса и Диониса изведено је путем једног трећег принципа: путем Зевса. Не мора се претпоставити да је то само једна концесија хомерској религији и Хесиоду; Зевс и његова света свадба са Хером били су веома важни како у старој теогонији тако и код Ферекида, где већ имамо изједначење Заса као демиурга са Еросом; у теогонији коју износи Дамаскије „по Хијерониму и Хеланику”, златоокрили Протогон се назива и Зевсом (и Паном); а најзад, важност Зевсова је ванредно истакнута и у самим Рапсодијама, где се спаја како са Фанесом тако и са Дионисом; али он је ту у главном само статички принцип, онај који обухвата и одржава континуитет, док су Ерос-Фанес и Дионис еволутивно-динамичког карактера, и стога од веће важности у целој овој еволутивној слици света.

Ово изједначење средишних божанстава орфизма изведено је помоћу замисли о двострукој еманацији света; јер на тај начин, у Дионису је поново инкарниран Ерос-Фанес. Већ ово би била довољна мотивација за ову замисао, која, сем тога, има везе како са митско-алегориским преставама код Хесиода (*κατάλοσις*), тако и са филозофским концепцијама Анаксимандра, Хераклита и Емпедокла. Али ова двострука еманација света и његова двострука *κατάλοσις* у Рапсодијама имају свој нарочити карактер, који показује сродности са предњеазиским светлосним религијама. Групе је тачно истакао да је сама еманација света из прасветлости предњеазиског, односно још старо-бабилонског порекла. Таква космогониска концепција, која полази од најсавршенијег ка мање савршеном, има, по Групеу, ориентални карактер; но ми је код Грка срећемо већ код Ферекида²⁵⁸ и то је нарочито истакао Аристотел.²⁵⁹ Тај ток развоја мислимо да је нарочито наглашен у двострукој еманацији Рапсодија. Групе додуше сматра да међу тим појединим еманацијама нема квалитативних разлика, те да одговарају по томе периодима Анаксимандра и Хераклита, и касније стое; али мада квалитативне разлике нису у нашем спеву наглашене као код Емпедокла — где им је у осталом ослабљен значај сталним понављањем — нама се чини да ипак постоје.

Ми смо горе помињали да су и орфичари обрађивали мит о четири поколења; на пр. по једном наводу из Прокла in Plat. Remp. p. 74 Kroll, уз Фанеса се ставља златно, уз Кроноса сребрно, уз Зевса тучно поколење; слично и одл. 140 К. По свему изгледа свет који је еманирао из Фанеса најсавршенији²⁶⁰, док у свету који је еманирао из Зевса налазимо и грешни елемент: Титане; и тек трећа инкарнација Диониса, Дионис-Лисеј, доноси ослобођење. Ову разлику између светских периода, односно између Фанеса и Диониса, могли бисмо и тако дефинисати да је Фанес носилац е м а н а ц и ј е, директног истицања из највишег божанства, а Дионис носилац е в о л у ц и ј е, пролажења његова кроз бране већ створенога космоса. Та постепеност је ваљда један ориентални елемент више у овом кругу престава; али грчки мистици су га сасвим поново формирали, изразивши њиме јединство божанског принципа у своја два средишна божанства: у Еросу-Фанесу, богу еманације, и у Дионису, богу еволуције. И ова сјајна пластификација грчка поново потврђује речи Филипа из Опунта (Epinomis, с. 10 p. 987 d e): *ὡς ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.*

Шта су дакле ту примили Хелени од барбара? Вероватно само еманацију света из прасветлости²⁶¹, може бити и њено постепено и привремено помрачење у космосу. Овако опште формулисање тешко би било спорити. Али је већ много непозданији одговор на питање да ли су примили од њих и фигуру светлосног божанства које они називају Фанесом. Групе (у Митологији, II стр. 1544) сматра да Фанес и његова остала имена, Метис и Ерикепајос, потичу из неке предњеазиске светлосне религије, и да вероватно означавају Атиса. Мит о Фанесу он доводи у везу, прво, са митом о Иштари и Тамузу, па са каснијим митовима о библиској Афродити и Адонису, о Кибели и Атису. Но ови митови могу само уопште да тумаче замисао о једном и свему, али никако фигуру јединственог светлосног бога. Јер, прво, у овим божанским паровима је прапринцип подвојен у мушко и женско божанство, док је Ерос-Фанес монистички двополан; а затим, и Тамуз и Атис и Адонис много су више носиоци еволутивног но еманативног прапринципа, и тако ближи Дионису-Загреју но Фанесу. Дакако, и прва еманација, Фанес, формира се у свет, али то још није

права $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \xi\omega\acute{\iota}$,²⁶² бар по нашем схватању које смо мало-час изложили; иначе не би била потребна катапосис и друга еманација. И стога је потребно тражити другог носиоца тог предњеазиског утицаја. Но пре него покушамо да га ближе одредимо, морамо поставити питање *кад* је тај утицај продро у грчке кругове. Оно је често обрађивано, али без коначног решења.²⁶³ Групе је поставио две могућности, да их некако слије у једну: његов долазак још у веома старо доба на Хеликон и (путем утицаја хеликонског религијског круга?) у Кротон где је изједначен са космогониским Еросом; а затим његово касније поновно продирање у Грчку, којом приликом је постао средишње божанство једне нове орфичке теогоније. У први мах, ова претпоставка о поновљеном продирању једног истог божанства изгледа изlišна, и постављена само стога да се објасни позно помињање Фанеса. Али она је ипак оправдана, у толико што светлосни елементи, који су већ испољени у старом орфичком Еросу, сасвим преовлађују у Фанесу, тако да збиља изазивају помисао да је ту један исти утицај делао у два маха. У основи, Групе је уверен да је Фанес, или каквим се барбарским именом називао тај бог кад је продро у Грчку, продро онамо још у грчко прадоба (односно преддоба, *Vorzeit*), да је у дужој „бојотској инкубацији” изједначен са тесписким Еросом, и да је са осталим божанствима са Хеликона дошао у Кротон, где је унесен већ у стару теогонију; нов слој утицаја огледао би се пак у претежно светлосном Фанесу Рапсодија. Овим извођењима могли бисмо још додати могућност да је у Кротону постојао нарочити бабилонски утицај; за њ бисмо могли наћи доказа у астралним боговима Алкмајоновим.²⁶⁴

Кад би се дакле задржали при бабилонском утицају, могли бисмо прихватити претпоставку да је он видан већ на старом Еросу, не тек на Фанесу Рапсодија; међутим, сам Фанес нас много више упућује на парсику религију. Кад помислимо да је сунце постало после Фанеса, т.ј. да је у њему концентрисан онај део Фанесова бића који се није развио у свет²⁶⁵, ми помишљамо на однос између Митре и сунца. Митра, геније небесне светлости, већ у Авести се појављује пре изласка сунчева на врхунцима брегова, а и после смираја обасјава свет.²⁶⁶ А тако се јавља у односу према Хелију и у позним формулацијама, — у Митриној литургији коју је обрадио Дитерих; и

ту је Митра старији бог и шири појам од сунца.²⁶⁷ Као Митра, и Фанес је прва еманација прасветлости, светлост пре дана и сунца, φῶς ἄσκολον πρωτόγονον Еурипидове Хипсипиле, светлост која се делом инкарнира у видном сунцу, али је старија и шира од њега. Е. Мајер доводи чувене речи Јовановог Еванђеља, ст. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, у везу са парсизмом²⁶⁸; те речи, међутим, имају велику сличност са преставама Рапсодске теогоније, нарочито са одл. 86 К:

Πρωτόγονον μὲν οὕτως ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,
εἰ μὴ Νῦξ ἱερὴ ροῦνῃ...

и са преставом да тек из Фанеса еманира ноћ. Сем тога, у Јов. Еванђ. сећају на место нашег пева и речи: Он (т.ј. светлост-Исус) беше у свету, али свет га није видео — οὕτως ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν! Према овоме, лако је претпоставити заједнички парсиски извор за обе формулације. Али остаје отворено питање кад је тај парсиски утицај почео да дела на орфизам. Ми смо горе (бел. 50) навели мишљење Ајзлерово да је парсизам (тачније, систем зрванистичких Маgâ), утицао на орфизам 6 века. Кимон међутим верује пре у обрнути однос утицаја^{268a}, — наиме, у утицај орфизма на персиске мистерије. У сваком случају, тај парсиски утицај који потиче из доба после персиског освојења Бабилона не би могао да тумачи светлосне елементе Ероса Хесиодова и старе орфичке теогоније; а један још ранији не би додуше био немогућ, али нити би се дао историски довољно образложити, нити је, најзад, потребан. Грчка религијска спекулација је довољно богата да је могла сама да створи Калистоса и златокрилог Ероса орфичке космогоније.

Дакако, ми овим не споримо могућност и тога раног оријенталног утицаја; стога смо и изнели Групеову претпоставку да је Фанес дошао у Грчку још у прадоба, дакле још пре него је тесписки Ерос постао космогониско божанство. На почетку своје расправе ми смо поклонили нарочиту пажњу питању који су елементи у сложеном божанству Еросову омогућили његов развој у космогониском правцу. Том приликом ми смо истакли елементе који су већ у прадоба морали конвергирати у тесписком Еросу; заједничка тачка је била свакако у томе што је и светлосно и љубавно божанство „животодавно“; у исти мах

смо указали да су већ у то доба — односно најдаље у 8 веку — светлосни елементи мстли придоћи Еросу и споља, кразијом са неким оријенталним светлосним божанством. Имамо дакле да рачунамо са двама могућностима: или је Ерос — као Афродита — носио у себи од вајкада светлосне елементе, или их је још у „преддоба” примио оваквом кразијом. У сваком случају, само упоредним испитивањем светлосних елемената у теогониском Еросу и у Фанесу Рапсодија моћи ће се открити одлике појединих слојева, и њихове међусобне разлике; а тако ће се најбоље видети да је оријентални утицај заправо потребно претпоставити тек за Фанеса.

Као најранији доказ о светлосним елементима у старом тесписком Еросу узели смо назив Калистос који носи код Хесиода, а за њ смо претпоставили да је једна његова стара култска епikleза. Но како имамо при томе све разлоге да верујемо да је афективни елемент био бар исто толико важан у старом бојотском Еросу, могло би се веровати да су му светлосни елементи споља придошли. Ми смо већ горе поменули разне могућности тога придолажења. Да се не би понављали, нагласићемо само то да ти светлосни елементи узимају све шире размере у космогониском Еросу. Поред епikleзе Калистос, која бесумње припада већ старом светлосном слоју тесписког Ероса, па према томе и космогониском Еросу од самог почетка, јављају нам се са њиме у вези и други светлосни елементи: светско јаје и златна крила. Јаје налазимо у неким теогонијама 6 века, а крила и у поезији и у ликовној уметности тога доба, али у чисто теогониској вези прво код Аристофана. И јаје и крила припадају свакако већ старој кротонској теогонији; а вероватно је за њих знао и Хесиод, мада их није поменуо. Сама престава светског јајета изгледа тесно везана за рођење светлосног божанства: Групе и Т. Гомперц помињу за то многе примере, и литературу о овом предмету. Имамо га на пр. и у Веданта-филозофији; ту је златно.²⁶⁹ И у митовима из Полинезије оно служи рођењу светлосног божанства.²⁷⁰ Чудно је што је египатско јаје из којег излази Ра постало у муљу а не у етеру; у осталом сл. и *Clem. Rom. Homil.* — fr. 58 K. И Плутарх наглашава да додуше причају о јајету које је постало из земље, али, вели он, песници кажу да се и Тиндарово појавило с неба.^{270a} (По другим верзијама, оно

је пало с месеца). Ми смо већ поменули да се и у грчком миту појављује у вези са светлосним божанствима: са Молионидима, Диоскурима и Хеленом-Селеном; врло је значајно што се ту јавља у вези са светлосном птицом: лабудом. — О златним крилима светлосног божанства није потребно нарочито поворити. — Но при свим тим светлосним елементима космогониског Ероса 6 века, има дубока разлика између њега и Фанеса: то је иманентност његове природе и функције. Бесумње стога што је у њему афективна страна, и поред изразитог изгледа светлосног божанства, у суштини претежнија, он је, код Ферекида као код Аристофана, демиург и творца јединства као иманентан принцип. Па иако је божанство светлости — он и „изводи у светлости”, по Ag. Av. 699 — он сам произлази из таме, као урођена жеља за стварањем, која се изражава у светлости; тај спој светлосне и демиургиске природе истакао је на пр. Псеудо-Лукијан, *Amor.* p. 432 s: *λάμπρα δὲ φωτὶ τὴν ἀμυραν νύκτα πετάσας, πάντος ἀψύχου καὶ ψυχᾶν ἔχοντος ἐγένου δημιουργός*; напротив, Фанес произлази из прасветлости, као њено прво оличење, а из њега после проистиче и свет, и конкретна светлост, и ноћ која га тек чини видним. Тако је он, у европској филозофији, први носилац оне замисли коју је, после много векова, изразио на пр. Василије из Кајсареје: да је прасветлост која је прва створена, услов небесних тела; она је форма, а звезде су материја; отуда је касније настала разлика између *lux* и *lumen*; на то је навео много касније Бонавентура, кад је рекао: *lux est forma nobilissima inter corporalia*. — Из свега овога се види битна разлика између космогониског Ероса 6 века и Фанеса: Ерос је иманентни нагон за стварање; Фанес је τὸ ὑπέρτατον πάντων, прво оличење крајњег светлосног омотача, из којег проистичу даљи ступњеви света.

— Ово нарочито важно место наводи Групе по J. Malal. *Chronogr.* IV 89 p. 74 Dind. (fr. 65 K), из једне и иначе важне партије; а уз то додаје по Свиди да је он τὸ πάντα περιέχον. Групе вели да су то једини изрази у нашим споменицима којима је Фанес означен као крајњи светлосни омотач. У тој вези могао је поменути (а раније га помиње) и навод из Clem. Rom. *Homil.* VI 542, управо Апијона (fr. 56 K), где се вели о Фанесу: αὐτὸς δὲ ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθίσταται καὶ ἐν ἀπορρήτοις τὸν ἀπειρον περιλάμπει αἰῶνα.²⁷¹

Код Фанеса је, поред тога, више наглашен један елемент који је и иначе карактеристичан за космогониско божанство монистичке тенденције: двополност.^{271а} За Ероса старијег орфизма можемо лако претпоставити двополност, нарочито на основу орфичког прабића у гротескно-мистичном миту Аристофанову у Симпосиону (в. бел. 260); збиља је значајно што је Платон тај мит ставио у уста баш Аристофану, који је онако сјајно певао космогониског Ероса. Већ смо поменули да О. Керн (в. бел. 135) претпоставља двополност и за Парменидовог Ероса. Та претпоставка може се још поткрепити хермафродитним обличјем Ероса на неким вазама из Јужне Италије и Сицилије²⁷², у којима Колињон с правом види утицај орфизма. Ова двополност је нарочито испољена у алегориској поезији, као што је, према извођењима Е. Мајера, и Хронос као прапринцип карактеристичан за алегориску поезију, док Хаос припада везуелној.

По свему овоме видимо да је нови ориентални утицај, који је утицао на развој Ероса у Фанеса, директно надовезао на светлосне и космогониске елементе староорфичког Ероса. Ти светлосни елементи Ероса могу да буду или чисто грчки, или још пре његове формације грецизирани: златна крила припадају, почевши од Ириде у Илијади, грчким преставама колико и источним, а светлосним даимонима колико и Хелијеви коњи. То ипак не умањује унутарњу сродност Ероса са предњеазиским светлосним божанством које су орфичари са њиме спојили. То је уосталом и разлог што су они, који су бесумње имали везе са предњеазиским религиским и културним центрима, тако лако извели кразију свога космогониског божанства са предњеазиским богом прасветлости, којег су назвали Фанесом, а и другим именима од којих је једно — Ерикепајос — остало негрчко. У Рапсодијама налазимо светлосне елементе у много већем броју но код старог Ероса, вероватно и због оскудних споменика старог орфизма. Код Фанеса се светлосне црте нижу једна за другом, и имају често велику лепоту.²⁷³ Али главне су ипак уједно и староорфичке, у првом реду само сребрнасто јаје. А врло је занимљиво што за њ налазимо паралеле и у сразмерно позним ориенталним традицијама. Да је оно дуго живело у предњеазиским религијама, видимо по традицијама исламске секте Језида, који имају светлосну рели-

гију in Reinkultur, и то светлосни монизам, т.ј. уопште не признају мрак и зло као принципе. Они су бесумње изданци Маздаизма²⁷⁴; у њиховој космогонији свет постаје из белог бисера, који је бог створио, а затим размрсао, да би из њега формирао и свет, и сунце. По другој њиховој космогониској традицији, која је бесумње везана са првом, из бога као прво биће настаје паун; но о томе касније. — Оријенталних паралела налазимо и за партију из Дамаскија, de princ. 123 — fr. 60 K, где се вели да је по неким верзијама Фанес искочио из белог хитона, или из облака. То нас сећа на космогониске спекулације исламске мистике по којима је свет развијање прабића проблеском, и стога се први видни облик света, који је замишљен као прамагла (amā), упоређује са кременом из којег се измамљује ватра.^{274a} Вероватно имамо у тим позним спекулацијама остатке старих космогониских престава сличних овој грчкој традицији по којој место јајета заузима облак или бели хитон.²⁷⁵ — Све су ово симболи за рођење светлости: сребрнасто јаје (ἄβεν ἀργύφρον) Рапсодијâ, које смо већ нашли и код Ибика, бели хитон или облак у традицији код Дамаскија, прамагла, слична кремену, бели зумбул, и, јајету најсличнији, бели бисер Језида у позним традицијама на оријенту.

Сама светлост као прво биће, т.ј. Фанес, јавља се у Рапсодијама са многим цртама космогониског Ероса (то су у првом реду златна крила) али и са многим додацима који имају само алегориског значаја; но у главном је то ипак антропоморфна концепција, мада до крајности шаролика. У поменим традицијама Језида имамо, поред бисера, као прво створење сунчану птицу, пауна. То је престава која је веома давно одомаћена на оријенту, бесумње већ и у старој гнози.²⁷⁶ (По изворима који су нам приступљиви, није сасвим јасно како је традиција о бисеру спојена са традицијом о пауну). Занимљиво је да код Псеудо-Клеменса, који се служио Апијоном, имамо детаљно поређење светског јајета из којег се појавио Фанес са јајетом пауновим²⁷⁷: „јер као што се, при рођењу пауна, чини јединствена боја јајета, а у моћи садржи хиљаде боја онога што ће се из њега родити, тако и живо јаје, које је настало из бескрајне материје... износи на светлост свакојаке промене.“ Није искључено да на дну овог поређења лежи једна стварна престава.

Тешко би било ухватити праоблик те преставе; али није немогуће да је Аристофан својом травестијом теогоније у орнитогонију ближи њезиној језгри него што се чини на први поглед. Крилати Ерос парабазе и света свадба на крају комедије не почивају ваљда само на асоцијацији космогониског јајета са једним мотивом комичне травестије; пре ће бити да је ту гениална интуиција Аристофанова оживела неку стару мистичну традицију. Плутарх, на већ поменутом месту, (*Quaest. Conv. II, 2 p. 636 d e*), говорећи о томе да, по юрфичарима, из јајета не постаје само птица, него је оно зачетак постања свега, додаје: *καὶ ἄλλα μὲν «εὐστορα κείσθω», ...ἔστί γὰρ μυστικώτερα*. Нажалост, не можемо се упуштати у реконструкцију те традиције; све што можемо, то је да укажемо на значај симбола птице, како у светлосној мистици тако и у мистичној теорији сазнања, од душиних крила у Платоновом Фаидру до Атарових „Разговора птица” (*Mantik-Uttair*), где изгледа да је учење о једном и свему приказано у тридесет птица и Симоргу, у коме се, као у сунчаном југледалу, тих тридесет птица спајају у крајње јединство²⁷⁸. Ова престава би се могла схватити као алегориска; али у светлосној птици источних космогонија могли бисмо видети њену митску и мистичну подлогу. Душа, која је толико замишљана као птица, најспособнија је да у том виду схвати суштину света, која се прво манифестовала у светлосној птици. —

Светлосни елементи су дакле и у Рапсодијама у најтешњој вези са основном концепцијом; јер тиме што се Ерос-Фанес, носилац светлосне еманације, поново родио у Дионису, носиоцу животне еволуције, изражено је јединство једнога и свега, божанства и света. А истицање тога јединства је, како смо горе нагласили, заједничка одлика грчких филозофских система око 500. Ипак ни ова, а ни толике друге црте које везују Рапсодије за филозофију 6 и 5 века²⁷⁹ не доказују да је мит о Фанесу, који је међутим у овој концепцији главни извор јединства бога и света, био већ формиран у Грчкој тога доба. Стога, кад већ није изрично поменут, требало би да се бар може да докаже његов утицај на писце после 500, или бар после 400. А то је веома тешко. Светлосне елементе налазимо у Еросу једне комедије Антифанове²⁸⁰; по тој космогониској верзији, из Ноћи и Ћутања постао је Хаос, из Хаоса и Ноћи Ерос,

из овога Светлост, па остали богови. Ноћ као прабиће (овде удружена, или, боље рећи, потенцирана ћутањем) чисто је орфичка престава, али је само у две космогоније налазимо на челу свих бића: код Епименида, и у старој орфичкој теогонији како су нам је приказали Аристотел, Еудем, и сам Платон¹⁸¹; према томе, ова верзија се не слаже са Рапсодијама, где Фанес рађа Ноћ — док овде Ерос рађа Светлост. И Антифан је дакле ближи старој теогонији, али је ново поименично истицање Светлости. Неизвесно је ипак да ли је то развијање старих елемената, или је настало под утицајем нових.

Заправо значајно по утицај мита о Фанесу било би кад бисмо тај утицај могли доказати код Платона. Свестрано истраживање тога утицаја, како код Платона тако и у књижевности после њега, прешло би, међутим, оквир ове студије. Но овде ипак можемо да укажемо на једну могућу подлогу за истраживање тога утицаја: на неке мотиве у Фаидру.

Ц. Е. Харизн решава ово питање одвећ лако, тврдећи да је Платонов Ерос „атенски облик орфичког Фанеса Протогона.“ То је већ стога немогућа формулација што је Ерос на грчком, па и атичком тлу свакако старији од Фанеса; могао би се дакле само Фанес назвати једним специфичним обликом Ероса, атенског или старобојотског. По неким подацима, то име је збиља и носио у култу у Флији.²⁸² Ц. Е. Харизн претпоставља да га је познавао Платон, и сматра да се несвесно трудио да пренесе у језик интелекта орфичке симболе: *Μετις-νοῦς*, *Ερικεπαῖος-τῆ ὄν*.²⁸³ То би било тешко извести на основу Платоновог Ероса. Могло би се помислити да је Платон намерно избегавао све што би могло да помути црте његовог Ероса; зато и Групе вели да Платон или не зна, или неће да зна митове Рапсодске теогоније.²⁸⁴

Али транспозиција коју је Платон извршио са Еросом уопште тако је дубока да је могла, сем Ероса старе космогоније, обухватити и његов облик у Рапсодијама. А има један важан склоп престава са којим га је довео Платон у везу, и који га приближава Фанесу: то је светлосна мистика и метафизика, у вези са мистичном теоријом сазнања. Светлост као космогониски принцип води овим облицима мишљења.²⁸⁵ Јер као што су светлост и љубав сродни као животни принципи, тако постоји, како смо већ наговорили, тесна веза еротоло-

гије како са учењима о светлости, тако и са мистичном теоријом сазнања. У славној космогонској химни у Ригведи (10, 129), која, као Хераклитов делфиски бог, нити казује нити скрива већ наговештава, може се наслутити да је индиски песник непосредно везао љубав са сазнањем, док је обични развој: љубав-светлост-сазнање. Ту се обично држе и прожимају светлост око љубав сазнање; у потпуно развијеном облику налазимо то учење код Плотина. Код њега је Ерос — $\phi\theta\alpha\lambda\mu\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\delta\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$, око жудње; али он је и у вишем смислу око душе које се рађа са самом душом космоса; отуда и његово име: $\delta\tau\iota\ \epsilon\kappa\ \delta\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\nu\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota$. Љубав је дакле чедо визије, а у исти мах даје очи за виђење. На тај начин, она је прави пут ка сазнању, које је права $\delta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$; зато $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\rho\acute{\alpha}\nu$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\rho\acute{\alpha}\nu$ одговарају један другом.²⁸⁶ Тај однос је тачно формулисао Р. Арну: *s' est à l' intérieur d' un même acte complexe que s' échangent ces réactions entre la puissance d' aimer et celle de connaître*. Тиме је необично продубљен, а можда у суштини и протумачен стари значај ока у љубави, који налазимо како у љубавној поезији тако и у спекулацији, у свим временима; врло је занимљива на пр. апорија у стиховима Менандровим које наводи Плутарх у одломку *Περὶ ἔρωτος*, с. 1; проблем је после обрађиван у вези са разним теоријама сазнања, од Лукреција²⁸⁷ и Плотина²⁸⁸ до песника „Слатког новог стила”. У човеку су концентрисане могућности сазнања због његове основне једнакости са најдубљим принципима света: његово око је $\eta\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$,²⁸⁹ а уједно пут и могућност љубави; из те наше основне једнакости са светлошћу и љубављу, којој је симбол око, потиче само наше сазнање: *ubi amor, ibi oculus*, по чувеној формулацији Рихарда из Св. Виктора. Разрађена светлосна метафизика Средњег века, од Аугустина до Бонавентуре и Дантеа — иначе један од главних путева којим је еманативни пантеизам продирао у хришћанство — остала је увек у вези са учењима о љубави. Данте, кад приказује свет као постепену еманаацију из прасветлости, наглашава да је та прасветлост свагда идентична са љубављу:

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

Занимљиво је поменути да је једини мислилац међу нашим романтичарима, Лава Костић, нарочито истакао значај светлости у словенским концепцијама света²⁰⁰; то би се могло потврдити и њеном важном улогом код два мислиоца словенског порекла, код Витела, који је био Пољак, и нашег Петрића-Патриција. —

Овај поглед на веома удаљене етапе развоја сматрали смо потребним да би објаснили једну која би могла бити најближа: етапу у Платоновом Фаидру. Јер врло је вероватно да мистична теорија сазнања у миту Фаидра почива на концепцији која је у основу светлосна мистика. Психа која је овде оличена — за разлику од Симпосиона где је оличен Ерос — обдарена је чисто светлосним карактеристикама: коњима и крилима (небесну вожњу душа тумачили су каснији сидерично, т.ј. као вожњу планетарних богова; Групе²⁰¹ не верује да је то била и Плагоннова мисао, али верује да је припадала његовом извору). Шта више, спој ових двају мотива који су многи испитивачи желели да протумаче (Рајнхард²⁰² на пр. самим треперивим карактером Платонових митова) најбоље се може протумачити баш њиховим заједничким светлосним значајем. Душа, која је овде носилац, заменик, хипостаза самог Ероса, приказана је као светлосни даимон који пада и опет се диже. Еротологија и мистично сазнање везани су овде обоје за светлосне елементе Психе: за коње и крила; а бесумње да наглашавање ока као пута љубави у овом дијалогу није само уступак традиционалном схватању, него има дубље везе са целом овом концепцијом, у којој се такођер прожимају светлосна мистика, еротологија и мистично сазнање.

И ту је, као и у Симпосиону, сасвим потиснут космогонички момент, ради потпуне транспозиције Ероса у област сазнања, и ради померања полазне тачке у човека: као скоро у свој каснијој еротологији, сврха Ероса и у Симпосиону и у Фаидру јесте већ *φρόσις* са трансцендентним принципом — мада саму ту реч налазимо тек у Теаитету; управо том транспозицијом учинио је Платон корак од непромерива значаја. Већ Плутарх је нагласио тај размак, рекавши да не жели да се дигне „златним крилима Еурипидовим” (т.ј. бесумње Ероса о којем говори пом. одл. 903) већ небесним крилима Платоновим. И тако су и светлосни елементи Психе као небесног даимона

транспоновани у њима најсроднију област: у област сазнања путем љубави.

Да је ово наглашавање светлосних елемената надахнуто орфичким светлосним Еросом, доста је тешко извести; јер док је у Симпосиону извршена само једна транспозиција: из космогониске области у психичку — у Фаидру је, сем ове, извршена и друга: транспозиција Ероса у оличену Психу. Сем тога, својим дубоким смислом за битне идеје мистике, Платон је и саме светлосне елементе транспоновао у област сазнања, и тако антиципирао све позније теорије овог правца које смо малочас поменули. Па ипак, и поред свих ових дубоких модификација, не може се спорити симболски, па и мистични значај светлосних елемената у Фаидру. И тако овај део морамо завршити указивањем на једну могућност: да је Платонов Ерос, чисто душевни Посредник са полазном тачком у човеку, у некој вези са светлосним Μελίτης-ом који је једнак Еросу у Рапсодској теогонији; ову могућност чини вероватном важност светлосних елемената у Фаидру.

У целом овом нашем приказу није могло бити статике: сам Ерос се не задржава, но свагда креће напред. Његово продирање се осећа у сталном додиру и прелажењу старих концепција у нове; и стога нам се чини да је он једним непрекидним замахом прешао пут од старих култских основа до вршка античке еротологије. Па ипак је потребно застати пред Платоном, јер његов Ерос има толико апсолутне новине да се сав мислилачки рад који му је претходио одваја према њему у засебну целину. Стога и у овом тренутку можемо тај рад најбоље обухватити у односу према Платону, јер тек он га је завршио и крунисао: извео је потпуно јединство духовне и страсне, надличне и личне, космичке и човечанске љубави. Али он је уједно дао и сасвим нову творевину, тиме што је везао Ероса са средиштем свог филозофисања: са највишим добром. Тако је он иманентног Покретача космогонија, а можда и еманативног светлосног Μεσίτης-а претворио у Посредника са трансцендентном битношћу света. Јер тек пошто је замишљен ὁ ὑπερουράνιος λόγος, могао је Ерос постати посредник између душе и апсолутног; а тек у односу према највишем добру могао је постати творачки васпитач људи. Платон је тиме отворио све могућности за онај даљи развој у коме се Ерос све више и више сливао са самим апсолутним — од Плотина и Дионисија до Румија и Дантеа, и даље. Тако је он управио Ероса од општег ка једном, према „Орфичким Праречима” Гетеовим:

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

БЕЛЕШКЕ

1. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Plato*², 1920, p. 741.
2. E. Rohde, *Der griechische Roman*³, 1914, p. 56 (60³).
3. G. Fr. Schoemann, *De Cupidine Cosmogonico*, *Opusc. Acad.* 1856—71, II.
4. I. Bruns, *Attische Liebestheorien*, *N. Ib. f. kl. A W.* 1900, p. 17 ss.
5. Const. Ritter, *Platonische Liebe*, 1931. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908. R. Lagerborg, *Platonische Liebe*, 1926.
6. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921.
7. A. Furtwängler, *Eros in der Vasenmalerei*, 1874; такође и Riggauer, *Eros auf Münzen*, *Zeitschr. f. Numismatik*, 1881, p. 71—99.
8. E. Rohde. *op. cit.*
9. *Einleitung in die griechische Tragödie*³, 1921, p. 24, ss.
10. Bonn, 1923.
11. Односно: *Civilisation et Christianisme*, — како се збирка сада зове, — *sous la direction de Louis Rougier*, Paris, ed. du Siècle.
12. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Такође и: *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913.
13. Jena 1906.
14. A. Diès, *Le cycle mystique*, 1909; против Јоела донекле K. Reinhardt, *Parmenides u. d. Geschichte der griech. Philosophie* 1916; међутим, он тумачи развој Хераклитов на основу мистике (p. 255 ss.).
15. *Festschrift für Fr. Poland*, 1932, Sp. 245 ss.
16. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1923—4; Teubner 1926, p. 17 ss.
17. Тако на пр. G. Kafka и H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie*, 1928, нар. p. 315 („Man kann die ganze deutsche Philosophie bezei-

chnen als eine Auferstehung des Neuplatonismus...“). Слично, мада са извесним ограничењима, и Fr. Heinemann, Plotin, 1911, p. VI. — Познато је колико је био велики утицај неоплатонизма, нарочито Проклов, на Хегела (H. Leisegang, Denkformen, 1928, p. 169); а сам Хегел је врло убедљиво истакао утицај неоплатонизма на мистику хришћанске цркве (Vorlesungen über Gesch. der Philosophie. I 326 — Leisegang, ib.).

18. Platon², I 739.

19. Platos Ideenlehre², 1921, 462.

20. München 1931.

21. I. c. I. 386.

22. Berl. 1921, II 437₅.

23. A. Harnack, Das Hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe, Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss. 1911, — нав. R. Lagerborg, I. c. p. 244 ss.

24. Сем поменути књиге Фуртвенглерове, в. и његов чланак у Рошерову Митолошком лексикону (M L), као и истоимени чланак Вазера, Pauly-Wissowas Realenc. der klass. Altertumswissenschaft (R E) и чланак Cupido од Colignon-a, Daremberg-Saglio, Dictionaire des Antiquités (D S).

25. Theog. v. 120 ss.

26. О овоме: R. Müller-Freienfels, Psychologie der Religion, 1920, II 10 ss.

27. Против ове теорије, која је у главном примљена, Димлер у чланку Aphrodite, R E.; он наводи и остале научнике који су јој противни, а за пелазгиско и тесалско порекло богиње. Да је Афродита бар као светлосна (месечна) богиња грчког порекла, мисли E. Drexler, Homer, 1915, 93.

28. За порекло најстаријег култа Еросова, тесписког, већина испитивача верује да је „трачко“ или „пелазгиско“. Тако Виламовиц (Aus Kydathen, p. 130) мисли да су га могли донети у Теспије „Трачани“ који су становали на Хеликону и Китаирону; и Колињон и Фуртвенглер доводе га у везу са религиским кругом трачко-пелазгиским, и верују да је у Божотији старији од еолске сеобе. Ове трачке и пелазгиске основе односе се свакако само на плодносног даимона који се доводи у везу са само-трачким боговима; а за њега би се још најпре могле наћи аналогне појаве у другим религијама; такав би био индиски Ismāh—¹Ἰσμερος, бог жуди, и етрурски бог жеље, Amīnφ; но овај би могао бити и секундарна творевина, под грчким утицајем, као каснији римски Amor, тим пре што се то име налази свега на једноме споменику, крај статуе Ероса-дечка (Etr. Sp. V Taf. 88, 2), док крај једне статуе Ероса као крилатог младића стоји натпис Svutaf (ib. V Taf. 38 — Fr. Skutsch, s. v. Etrusker, R E, Sp. 767). Ове етрурске појаве би се додуше могле довести у везу са „пелазгиским“ Хермесом—Имбрамосом, због познатог гирсенског натписа нађеног на

1) Ἰσμερος ¹Isma¹-s, Liebesgott^c

Лемну, — али за то би била потребна посебна студија. — Аналогију можемо још проширити, на космогониску функцију бога љубавне жуди: јер такву функцију има индиски Кама у Ригведи (10, 129); шта више, на челу једне космогоније из Новог Зеланда стоји Мисао, из које произлази Жуд (Graebner, *Das Weltbild der Primitiveen*, 1924, стр. 68). М. Müller (Vergleichende Mythologie, стр. 167 француског превода, нав. код Колињона, стр. 1595) довео га је у везу са једним светлосним божанством Ведâ, Арушом, али ова веза се не може бранити, нарочито етимолошки. Иначе се за светлосног Ероса може — мада се не мора — претпоставити ориентални утицај (в. бел. 50 и 268а). Као специфично хеленска творевина узима се ратничко-агонални Ерос, али, по Фуртвенглеру, и у њему може бити транспозиције преддорских елемената. — Свакако би било и занимљиво и значајно кад би се расветлиле ове негрчке концепције, и њихова евентуална веза са грчким Еросом; можда би то објаснило и понеки момент његове загонетне појаве. Ипак ти резултати не би били битни за ужи оквир нашег задатка: наиме, да прикажемо у свем његовом опсегу грчког Ероса, јединог који је развијен до праве духовне силе, и јединога који је важан за историју људске мисли.

28a. О утицају матриархалних и патриархалних престава на религију и митове: Фр. Гребнер у поменутом делу, стр. 33 ss, и passim. О матриархалним елементима у Грчкој: Ц. Е. Харизн, како у делу *Prolegomena to the study of Greek religion*, 1903, тако и у књизи *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, 1912. (Ову другу нисмо могли употебити).

28b. Уопште о његовим култовима (о којима нам је главни извор позни Паусанија, нарочито IX 27), и о његовим светковинама: О. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, II 1071, и passim; затим Фуртвенглер, Вазер, Колињон у поменутом чланцима; они сви наводе и многу литературу; па Шеман у наведеној расправи (в. бел. 3).

28c. Cicero, *de nat. deor.* III, 23, 60; в. и Шеман, I. с. р. 83. — Ерос пред Хермесом на тзв. Chablais—Херми: Gerhard, *Ant. Bildwerke*, Taf. 41.

28d. Trilog. p. 217; нав. Шеман, стр. 90; в. и Gruppe, p. 224 ss и p. 870; он сматра да је тај Ерос само један облик хтонско-плодносног Хермеса—Имбрамоса—Химероса.

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

28f. Paus. I 19, 2; Luc. *Imag.* VIII 11; h. Orph. 55. И Групе (стр. 1366₂) обележава ово схватање Афродите као атенско. Амо спада и Epim. Theog. fr. 19 Diels — fr. 9 Kinkel, *Epicorum graecorum fragmenta*:

Γήματο δ' Εὔνορμην θαλερὴν Κρόνος ἀγκυλομήτης,
ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῆν Ἀφροδίτην,
Μοῖραι τ' ἀθάνατοι καὶ Ἑρινύες αἰολόδαροι.

Из овога круга је и веза Ероса са Харитама—Паркама; в. А. Dieterich, *de hymnis Orphicis*, *Kleine Schriften*, 1911, p. 85.

28g. Paus. IX 27, 2.

29. Dacier I 312, наведено код Шемана, стр. 89.

30. in Del. v. 308: *Κύπριδος ἀρχαίης...*

31. Оне се могу бранити на основу lapis Manalis-а који једна античка хипотеза, на коју нас је упутио г. др. Чајкановић, доводи у везу са manes (Paul. p. 128: manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes). — Но може се бранити и хипотеза о сидералној односно соларној природи тога камена. Познато је да је обично била таква природа светог камена у Халдеји и Феникији (Ленорман, чланак Baetylus, DS, стр. 644). Сунчаном богу је био посвећен шамшан у Палмири (Е. Мајер, чланак Ba'al, M L); као сунчани бог Елагабал важио је свети камен из Емесе, који је у доба Елагабала донесен у Рим. — Занимљив је приказ светог смарагда из храма Мелкартова у Тиру на једном кипарском новцу (fig. 739 DS): крилат младић држи камен, а на другој поли је приказана свегосна птица, лабуд. — И Кадмов камен у Теби доводио је у везу са сунцем А. Кун (Abh. der B A W, 187 3, 144 --- O. Gruppe, Geschichte der Klassischen Mythologie u. Religionsgeschichte, 1921, 181). Максимилијан Мајер доводи Кронов камен у Делфима у везу са Хелијем (чланак о Кроносу, M L, стр. 1524). Ово све би могло бити од важности и за тесписки фетиш, у вези са светлосном природом тесписког Ероса о којој ћемо одмах проговорити; ипак је хтонска веза исто толико вероватна. — Не мислимо изводити неке закључке из једног камена са грчким натписом, нађеног код Антиба (Αντίπολις), који, у томе натпису, сам о себи вели: Ја сам Терпон, служитељ Афродите, — дакле, један од Ерота. Афродита Масалијотâ била је кипарска, а знамо да је у Пафосу постојао њен камени фетиш.

31a. Ерос уз Анодос Коре на пр. слика 2145 код Колињона, D S.

32. Фуртвенглер, M L, Sp. 1357, по Герхарду, Ges. Abh. Taf. 56, 2.

33. Фуртвенглер, стр. 1350, по Герхарду, T. 52, 15.

34. 'Επιδρομή, с. 25 (р. 48 Lang); са Приапом идентификује Фанеса шеста орфичка химна, ст. 9.

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

36. O. Gruppe, Mythol. II 867, доводи бајку у везу са улогом Ероса у тесписким мистеријама Деметриним; иначе испитивачи махом не верују у мистерије Еросове.

37. О кразији Аполона и Диониса в. код Диодора 1, 11 (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, I^o 1919, 134₂): Многи стари песници називају Озирида или сунце Дионисом: ὦν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἐπεσὶ φησιν: ...ἀστροφανῆ Διόνυσον... Ὁρφεὺς δὲ: τοῦνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Слично и Макробије, I 18. За нас је најстарији директни сведок Софокле, који га у дитирамбу при крају Антигоне (ст. 1145) зове „вођом звездâ

ватрена даха“ (τῶ πύρπων ἄστρον χάραξε...), — Сам Ерос је понекад у култској вези са Аполоном, као у Леуктри, свом последњем светилишту (Групе, стр. 870).

38. H. Usener, *Kleine Schriften* IV, 1913, нарочито стр. 42 ss.

39. *Anthol. lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, *Ibycus* fr. 2 (fr. 7 Bergk): ἀμφότερους γεγαῶτας ἐν ὀφέ ἀργυρέφ — дакле у сребрном јајету, као Фанес Рапсодске теогоније.

39a. v. 1275 ss:

Ὀραῖος καὶ Ἔρωας ἐπιτέλλεται, ἡνίκα περ γῆ
ἀνθεσιν εἰαρινοῖς θάλλει ἀεζομένη.
τῆμος Ἔρωας, προλιπὼν Κύπρον, περικαλλέα νῆσον,
εἰσὶν ἐλ' ἀνδράπους, σπέρμα φέρων κατὰ γῆς.

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

41. v. 120 s. И измена са којом наводи тај стих Аристотел, *Metaph. I 4*:

ἦδ' Ἔρος, ὃς πάντεσσι μετατρέλει ἀθανάτοισι,
не би много изменила на ствари.

41a. Usener, p. 42 ss. Многе примере где је Афродита названа *καλή* и *καλλίστη* наводи G. F. H. Bruchmann, *Eritheta deorum*, 1893, s. v.

42. Usener, p. 11 ss; примере из Антологије даје Брухман.

43. *Nekyia*, 1913, p. 38 s.

44. Чланак *Aphrodite*, RE, Sp. 2732.

45. E. Gerhard, *Über den Gott Eros*, *Gesammelte Abhandlungen* II 1868, p. 62 — нав. код Колињона.

46. *Athenaios*, XIII, p. 561 d.

47. *Athen. XIII*, p. 561 e f: Λακεδαιμόνιοι δὲ πρὸ τῶν παρατάξεων Ἔρωτι προθύονται, ὡς ἐν τῇ... φιλία κειμένης τῆς.. νίκης · καὶ Κρήτες δ' ἐν τοῖς παρατάξεσι τοὺς καλλίστους... κοσμήσαντες διὰ τούτων θύουσι τῷ Ἔρωτι. Затим говори и о „светој чети“ Тебанаца. *Aelianus*, *Var. hist.* 9 и 10, нарочито истиче васпитачку улогу Ероса у Спарти: θεοὴ γὰρ ἡ τῶν ἐραστῶν πρὸς τὰ παιδικὰ εὖνοια ἀρετὰς ἐνεργάσασθαι, ὅταν αὐτοὶ σεμνοὶ ᾖσιν. И у светковинама Ероса истиче се тај његов ратничко-агонални карактер, — како у самим тесписким Еротидијама, тако и у Елеутеријама које су на Саму биле посвећене Еросу, богу слободе (*Athen.* 13, 561 f. Σάμιοι δὲ... γυμνάσιον ἀναθέντες τῷ Ἔρωτι, τὴν διὰ τοῦτον ἀγομένην ἐορτὴν Ἐλευθέρια προσηγάρευσαν; в. и Nilsson, *Griech. Feste* 1906, p. 424). — О књижевној улози овог Ероса, од народне песме халкидске коју наводи *Plut. Amator*, 7 (в. бел. 176) до политичких утопија Зенонових, в. ниже. — Све ове обичаје доводи у везу са врло старинским обредима E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe*, Rhein, Museum 62 (1907), нав. код Лагерборга, p. 218.

48. Fr. Gundolf, George, 1920, p. 40; ту Гундолф наглашава да грчки Ерос нема аналогије у другим религијама.

48a. Занимљива је култска веза коју помиње Паусанија, II 4, 7: у храму Афродите на Акрокоринту поштована је оружана Афродита, Хелије и Ерос.

48b. О основној вези светлости и живота („das Licht ist mit der Entstehung, mit der Bejahung, mit dem Sein verwandt“, наглашава Рајнхард, стр. 20, поводом Ероса Парменидова) већ у старим митовима и религиским преставама в. А. Дитерих, Некија, стр. 24. Та веза је изражена и у почетку Еванђеља Јованова: *καὶ ἡ ξωτὴ ἦν τὸ φῶς*: а Плутарх (de occult. viv. p. 1130 b) тврди да неки од филозофа саму душу сматрају светлошћу. Видимо да је „живот“ у мистичкој науци одуховљен: тако код Хераклита имамо истоветност огња и логоса, а код Синоптичара истоветни су огањ и св. Дух — *πνεῦμα* (в бел. 211). О овоме је исцрпно писао Х. Лајзеганг, у књизи *Πνεῦμα ἁγίον, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922, p. 75 ss — нав. *Denkformen*, p. 84, s. Занимљива су места из модерне поезије на која упућује; тако Гете вели да је живот *eine holde Flamme*. — И тако је и Ерос уједно бог светлости љубави и живота; а буктиња, симбол пламена љубави, уједно је и симбол животног пламена, и могла је врло лако, окренута на ниже, да означава угашени живот у руци „посмртног Ероса“. — Што у његовом општем имену нема ознаке његове светлосне природе, то је честа појава; и код других светлосних божанстава се у имену претежно истиче нека човечанска страна њихове делатности (*Dreier*. I. с. p. 89).

49. Митологија II 849 s.

50. O. Gruppe, s. v. Phanes, M L, Sp. 2269, мисли на могућност да је неки предњеазиски светлосни бог могао да утиче већ на старог бојотског Ероса; али за то немамо одређеног ослоња. R. Eisler пак (*Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910 — нав. Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*³ 1923, p. 97,) верује да је од 6 века парсизам утицао на орфизам; но како је у то доба већ био формиран Ерос, Калистос и златокрили, тај утицај би се могао односити само на Фанеса. О свему овом в. и бел. 268a.

51. А то је мистична сврха живота; в. последње стране ове књиге.

52. Eur. Hippol. 535 ss; Plat. Symp. с. 14, p. 189 с.

53. *Einleitung in die griech. Tragödie*³, 1921, p. 99.

54. Luc. Amores, p. 419, о Афродити, а p. 432 о Еросу творцу облика („*ὅ, τὸ γὰρ ἐξ ἀφανοῦς καὶ κενυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἐμορφώσας...*“); то је Ерос творац космоса, *Πρωτεὶρρυθμός*, који је, као Аполон, или Дионис у поменутом дитирамбу Антигоне (ст. 1145) вођ звездâ, јер од њега потиче *ἡ χορεία τῶν ἀστέρων*. (Luc. de salt. с. 7).

55. То је остала и у позно доба, па и у Риму; и не само у браку, но и у чврстим лезонима, у тзв. foedus-у; в. о овоме R. Reitzenstein, *Zur Sprache der lateinischen Erotik*, 1912, p. 9 ss.

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

57. в. о овоме E. Rohde, l. c. p. 42 s, и чланке о Ахилу, M L и R E. — Сасвим је схватљиво, мада није било „историски“, што је атичка трагедија (Аисхил) унела тај мотив у његово тине нетакнуто пријатељство са Патроком.

58. O. Gruppe, чланак Orpheus, M L, Sp. 1121. За Аристотела доказао је стару орфичку теогонију као извор Fr. Susemihl, Neue Jahrb. Suppl. p. 824 — Zeller, I^o p. 140; с њиме се, после колебања, сложио Групе. Да се Платон послужио истим севом, показао је Schuster, de veteris theol. Orph. indole, 1862 — Zeller I^o p. 123. — На везу између Хомерида и орфичке поезије указује и Платон у Фаидру (p. 352 b), где „по тајним песмама Хомерида“ наводи бесумње орфичке стихове. (Да су они збиља орфички — а не ваљда Платонов — тврди, насупрот Хирцелу [Der Dialog, I 383] Ed. Норден, Die antike Kunstprosa, I 111, 1)

59. E. Rohde, Psyche 1910, I p. 105. одбија а limine могућност орфичког утицаја на Διὸς ἀπάτη. Нажалост, Роде то своје мишљење није ближе образложио — сем својим уверењем да се у Грчкој нису образовале орфичке „секте“ пре друге половине 6 века. — Занимљив је уопште став Родеов према орфизму; мада са финим осећајем за суштину мистике, он се у свакој прилици труди да сузи могућности директног утицаја орфизма; то се врло лепо види на пр. из допуна Р. Винша уз Дирихову Некију. Може бити да се бојао да не претера у правцу проширивања тога утицаја; али свакако је то чинио са жаљењем, као што је показао у екскурзу о Рапсодској теогонији (Psyche II p. 416), где жали што се не може веровати да је била позната Платону. — Што се тиче самога орфичког утицаја на XIV песму Илијаде, њега на основу извођења Групеових и чланка Dyroff-a (Über einige Quellen des Iliasdiaskeuasten, 1891, p. 33 ss), потпуно признаје и Нестле код Целера (I^o p. 191), и сматра да се према тој партији Илијаде, која носи пародистичке црте, може реконструисати света свадба Зевса и Хере из старе, „кротонске“ теогоније, уз помоћ Аристофанових Птица, Платона, нар. Филеба (p. 66 с), и, можемо додати, Ферекида. А да је та стара теогонија и по својој песничкој вредности била достојна тог утицаја, видимо и по томе што је великог песника Аристофана надахнула на јединствене стихове. — И у III песми Илијаде, стр. 442, налазимо ἔρωος, у партији која је такођер доста позна.

60. Ту алузију имамо Ar. av. v. 1731 s: ὁ δ' ἀμφιθαλὴς ἔρωος χρυσόπτερος.

61. Мада он, дакако, припада и најстаријем ступњу грчке религије, ступњу вере у демоне; в. Групе II стр. 844 и 1071.

62. Сл. примере наводи Винш уз Узенера, Kallone, p. 87.

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

64. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie⁹ 1913, p. 382 s.

65. Ancient Greek Literature, p. 272 — нав. J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion, 1903, p. 657. — Сасвим тачно и Фуртвенглер: Bei Hesiod ist Eros schon volle göttliche Person, doch mit einem ihr anhaftenden begrifflichen Charakter.

66. На вази црвених фигура, строгог стила; слика је пандан приказу Одисеја са Сиренама; в. на пр. чланак Вазера, R E, Sp. 499.

67. Paus. I 43, 6.

68. Тако Вазер. R E, Sp. 494.

69. Les mystères d' Eleusis, p. 338.

70. О овоме М. Будимир, Атена Тритогенеја и атички Тритопатреји, 1920, стр. 26 (320); в. и Групе, Митол. II стр. 1087 s.

71. in Tim. I 158.

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

73. Metaph. I 4, где се и на Хесиода односи критика најстаријих мислилаца, који нису знали да рукују духовним принципима које су увели: *ὕποπτεύσεις δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητήσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν εἶθῃκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντός γένεσιν „πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων...“ Ἡσίοδος δὲ „ἦδ' ἔρος ὅς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισι“, ὡς θεὸν ἐν τοῖς ὑπάρχουσιν τιν' αἰτίαν ἦτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. Загим говори о Емпедоклу и дуализму, па наставља: οὗτοι μὲν οὖν... καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαι ἐφῆρτίσαστο... ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς... οὔτε... εἰκόσια εἰδῶσι λέγειν ὃ τι λέγουσιν, σχεδὸν γὰρ οὐδὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν.*

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

75. Psyche⁶ 1910, II 106.

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

76. Zeller I⁶ p. 100₁.

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

78. Чланак Orpheus, M L, Sp. 1123. — Да су најстарија космогониска учења орфизма била формулисана већ у 7 веку, то је признато од многих испитивача; тако на пр. О. Керн, у књизи Orpheus (1920. p. 42 ss) сматра да и сама Рапсодска теогонија у својој језгри потиче можда још из 7 века (в. и бел. 207а); ипак вели да су орфичари „сипали ново вино у старе мехове хесиодовске поезије“; међутим, требало је да тачније обележи временски однос међу најранијим орфичарима и Хесиодом.

79. Griechische Tragödien II 1913, p. 211.

80. Чланак Ерос, R E, Sp. 486.

81. Ar. Av. v. 700 ss :

πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρως συνέμειξεν ἅπαντα,
συμμειγμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένηται Ὀυρανὸς Ὀκεανὸς τε
καὶ Γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἀφθιτον...

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

83. стр. 6.

84. Metaph. XII 7; a Phys. 9. 192 a вели: ἡ ὄλη... πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ
ὀρέγεσθαι αὐτοῦ (i. e. τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ) κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

85. Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern, 1922; fr. 2, из Еурипидове
Хипсипиле (в. стр. 100).

86. Platos Ideenlehre, p. 465.

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

88. Od. XVIII 212 :

τᾶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμόν ἐδελχθεν.

89. Epp. III 5, passim.

90. Разна мишљења о овоме регистрована су код Целера, I⁶ p. 83.

91. K. Joël, I. c. p. 127.

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

93. Теопомп код Диогена Лаертија I 116 ss (test. 1 Diels) зато и вели
да је он први писао „о природи и боговима“, а Аристотел га броји по-
именце међу „помешане“ теологе, оне који не причају само митове.

94. Целер I⁶ стр. 121.

95. То ипак не признаје Виламовиц, Die Kultur der Gegenwart I, VIII,
1912, p. 55.

96. Procl. in Tim. II 54, 28 — fr. 3 Diels: ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἐρωτα μετα-
βεβλησθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.

97. нав. Целер, I⁶ 112.

98. Catast. 3, 60, 7.

99. Према речима самога Заса: βουλόμενος γὰρ σεὸ τούτῳ γάμους εἶναι —
fr. 2 Diels

100. ἐν τῷ Διὶ ὁ Ἐρως ἐστίν... ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης καὶ ἀβρὸς Ἐρως,
ὡς Ὀρφεὺς φησιν.

101. Aristot. *Metaph.* N 4, 1091b 8 — test. 7 Diels.
102. И Дилс, у чланку *Zu Pherekydes von Syros*, *Arch. f. Gesch. der Philosophie*, 1888, p. 11 ss истиче да Ферекид зависи од старе орфичке поезије (и од Анаксимандра); утицајем овога тумачи Дилс и употребу песничке прозе код Ферекида).
103. Мах. *Tyr.* X p. 174 R — t. 11 Diels: *ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποιησὶν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα...*
104. Aristot. *Athen. Pol.* 1, који га ставља око г. 600, и *Plat. Leg.* I 694 d, који га ставља пред персиске ратове. Мишљења су наведена код Целера, стр. 121.
105. Чланак Epimenides, R E; против Керна је врло одлучно Роде, *Psyche*⁶ 19:0, II 99.
106. *Mythol.* I 424.
107. *Psyche*⁶ II p. 100.
108. одл. 5 код Дилса, из Дамаскија 124, — одл. 8 Kinkel.
109. *Schol. ad Oed. Col.* 42; *Tzetztes ad Lyk.* 406 — fr. 19 Diels — fr. 9 Kinkel; v. бел. 28 f.
110. *de nat. anim.* XII 7.
111. *Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen* I 631; Kern, R E; *Zeller* I p. 101,.
112. *Diog. prooem.* 3 — test. 4 Diels: *καὶ τὸν μὲν Εὐμόλπου παιδὰ φασὶ ποιῆσαι δὲ Θεογονίαν... φάναί τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταῦτὸν ἀναλύεσθαι.*
113. *Musaïos fr.* 14 Diels: *ἐν δὲ τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσαίου γέγραπται Τάρταρον πρῶτον <καὶ Ν> ὕκτα, по конјектури Целера, док Гомперц пише τὴν Νύκτα...* као да реченица није завршена.
114. *Clem. Al. Strom.* VI p. 752 P.
115. *Arch. f. Gesch. der Philosophie*, 1890, p. 175 („Zu Parmenides“).
116. *Damasc. de princ.* 124 — fr. 1 Diels.
117. p. 78 s.
118. *Symp. c.* 6, p. 178b.
119. *Schol. in Theocr. id. XIII*: *ἀμφιβάλλουσι, τίνας υἱὸν τὸν Ἔρωτα χρῆ νομίζειν· Ἡσίοδος μὲν γὰρ Χάους καὶ Γῆς, Σιμωνίδης Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης, Αἰοσίλαος Νυκτὸς καὶ Αἰθέρος·*
120. *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaest. criticae*, Diss. Berl. 1888 — *Zeller* I⁶ 101, s.
121. То на основу *Ci. de nat. deor.* I 11, 28, али и по самом одл. 13, где се наглашава да је Ерос прво створење богиње.

122. Simpl. Phys. 30, 20 („Π... τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖται καὶ σκότος...“); Ar. Metaph. I 5.

123. Ar. Metaph. I 3; Ci. Acad. II 37. 118; још други наводи код Целера, I^s 704₂.

124. I. с. код Цицерона; в. Целер 706₂.

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

124b. Ol. II v. 85. Слично и Плутарх, Quaest. Conv. II 3, 1.

125. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, 1923, p. 155; в. и бел. 266.

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

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

...αὐτὰρ ἼΑρη
ῥινοτερῶ Κυθήρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε
Ἄρμονίην θ', ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ' ἄκοιτιν.

127. Aesch. Hik. v. 1051—52:

δέδοται δ' Ἄρμονία μοῖρ' Ἀφροδίτας.

И код Плутарха, Amator. 23, очев дно се делфиска Афродита Харма схвата као Хармонија; о Афродити Хармонији в. Групе, Митол. II 1330.

128. в. чланак Concordia од Peter-a, M L; он према Прелеру, изводи да је римска Конкордија облик Венере, само не признаје њен култ под именом Venus Concordia.

129. тако Sittig, s. v. Harmonia, R E; али в. и Групеово мишљење, Митол. II 1082₂ ss.

130. в. алузију на Ἄρμονια Θηβαϊκή у Платонову Фаидону, стр. 95a, — мада се ова обично друкчије тумачи.

131. Plat. SympI с 6. p. 178b.

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

133. Amator. 12.

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

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

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

137. στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει (fr. 12 D).

138. Sophistes p. 242 с s: Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες Μοῦσαι ἕυνενήσαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαγέστατον ἀρφότερα καὶ λέγειν

ὅς τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἓν ἔστιν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. „διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ζυμφέρεται“, φασὶν αἱ συντονάτερα τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακότεραι τὸ μὲν αἰεὶ τοῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ Νεῖκος τι. — И Плутарх, de Iside 48, p. 370d, упередно је Хераклитов пар појмова πόλεμος εἰρήνη из одл. 67 са двојством Емпедокловим.

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

140. Н. Сад 1884, нарочито стр. 56.

141. К. Reinhardt, p. 240.

142. Целер, p. 436, према Дерингу. — У уводним строфама прве Питиске оде Пиндарове, у којима се слави хармонија, види G. Méautis пинагорејски утицај. (Aspects ignorés de la religion grecque, 1925, p. 22).

143. Рајнхард, стр. 65.

144. Рајнхард, стр. 229.

145. v. Strab. X 3, 10 p. 632 — Целер I^o 463: οἱ Πυθαγόρειοι ... καθ' ἀρμονίαν τὸν οὐρανὸν συνιστάναι φασί.

146. — ἀρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

147. Heracl. fr. 102.

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

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

τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μὴδ' ὄμμασι ἴσο τεθηπᾶς,

и fr. 134, по којем је божанство само φρῆν ἱερό.

150. — Константин Ритер претпоставља и код Емпедокла једну јединствену покретачку моћ, у којој је јединство љубави и мржње: Ананку — као што је Зрван у Авести (Gesch. der Philos. I 544 — Zeller I^o p. 1015).

151. fr. 116:

(Χάρις) στυγέει δύσκλητον Ἀνάγκην.

152. Amator. 13.

153. Зато Aet. 5, 2 — test 47 Diels одваја код Емпедокла Све од јединственога космоса: Ἐμπедокλῆς δὲ κόσμον μὲν εἶναι ἓνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον...

154. Ar. Metaph. I 4, III 4, и XII; такођер и de caelo III 2; ова последња критика чини нам се најозбиљнија.

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

156. Основни дуализам Авесте, наспрот мишљењима који га споре, наглашава E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II 79 — и поред поменутих покушаја монизма (Зрван).

157. E. Rohde, *ibid.* наглашава да су код њега елементарни делови непроменљиви, те је развој илузоран.

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

159. *Simpl. phys.* 1124, 1 — Diels ad fr. 29: τὴν φιλίαν διὰ τῆς ἐνώσεως τὸν Σφαῖρον ποιοῦσαν — Нарочито тесну везу између Сфаироса и Филије замишља Wirth, *Die Idee Gottes* 172 ss — Zeller I^o 1012: биће бога је Филија, његово првобитно постојање је Сфаирос.

160. fr. 17 v. 20 ss:

καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε

ἥτις καὶ ἀνητοῖσι νομίζεται ἐμφυτος ἄρθρος

τὴν οὕτως μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε
ἀνητὸς ἀνήρ.,

161. Основно начело, стр. 53.

162. Одл. 21, ст. 8.

162a. I. с. p. 109.

163. *Ap. Rhod.* I 494 ss. А у једном од *Oracula Chaldaica* (p. 25 Kroll) налазимо ἐρωσ који по својој функцији и целој терминологији сећа на Емпедоклову филију, мада је унесен у ужи круг престава: „Ум божански саморођени, створивши своје дело, усадио му је везу огњене љубави, да све остане на вечна времена у љубавној жуди, и да се не сруши оно што је отац саткао духовним сјајем. Овом љубављу се држе елементи космоса у свом току:

— ᾧ σὺν ἐρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θεόντα —.“

У овој позној спекулацији покушан је дакле спој орфичких са емπεдокловским елементима.

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

164. нарочито Емпедоклов одл. 128:

οὐδέ τις ἦν ἐκείνοισιν... θεὸς...

ἀλλὰ Κύπρις βασιλεία...

и одл. 130:

ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνδράποισι προσηγῆ,

θῆρες τε οἰωνοὶ τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.

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

166. Kallone, p. 44_{ss}.
167. Diog. VIII 57 — test. I Diels, по Аристотелу.
168. R. Eisler. Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, 1925 (Vorträge der Bibl. Warburg 1922—23, II) p. 30.
169. Rohde, Psyche⁶ II 120.
170. в. Групе I 448, где упућује на Прокла in Plat. Remp. II 74 Kroll, који по Орфеју наводи три поколења, од којих је прво, златно, припало Фанесу, — и на Orph. fr. 140 Kern. Роде, Psyche⁶ II p. 120₃ наводи уз то и стих из Сиријана ad Ar. Metaph. 935a, 22 U s, по којем су и под Фанесом постојали *Φυητοί*. в. и Kern, Orpheus, 1920, p. 48 s, и бел. 260 ове књиге. — X. Лајзеганг сматра да је баш у овоме орфичка теологија „најгоре затрпана“ (Denkformen p. 345).
171. Што се тиче самог Емпедокла, Ајзлер (I. с. p. 30₃) изводи да је стари орфички ред владара космоса: Кронос, Зевс, Посејдон, Хадес, који даје Nig. fig. ar. Serv. Verg. Aen, 4, 10, у Емпедокла одл. 128, 7 ss модификован утицајем једног низа планетарних владара, „великом седмицом“ Ареса, Кроноса, Зевса, Киприде, и т. д. — који код Емпедокла одговарају елементима, са којима су, у овом случају, тесно спојени и главни покретачки принципи, Арес и Киприда, дакле *νεῖκος* и *φαλία*. Овим би концепција ушла у ред астралних концепција о кружном повраћају периода. И ово оправдава улогу Златног века Кипридиног царства, наспрот Целеру.
- 171a. Ајзлер у нав. делу, стр. 30₃.
172. Zeller I⁶ p. 1011.
173. Natorp, I. с. p. 107; — Symp. p. 209 c; Phaedr. p. 255 a b.
174. Zur Sprache der lat. Erotik, p. 7 s.
175. слично и Procl. in Tim. с. 35 — Orph. fr. 184 Kern; код самог Плотина, она је душа космоса; Jul. Or. IV 150 b она је хармонија небеских богова, а уједно животодавна.
176. I. с. p. 30.
177. Mythol. p. 450.
178. Aesch. fr. 44 N:
 ἔρα μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρᾶσαι χθόνα,
 ἔρας δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμων τυχεῖν...
179. Eur. fr. 890 Nauck (Eurip. trag. recensuit A. Nauck, 1912, vol. III).
 τὴν Ἀφροδίτην οὐχ ὄρας ὄση θεός;
 —————
 αὕτη τρέφει σὲ καὶ πάντας βροτούς

ἔρα μὲν ἔμβρου γαῖ'...

ἔρα δ' ὁ σεμνὸς οὐρανός...

ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς ταῦτόν δύο,
φύουσιν ἡμῖν πάντα...

180. Eur. Hippol. v. 447 s :

φοιτᾷ δ' ἄν αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ
κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ.
ἦδ' ἔστιν ἡ σπείρουσα κάλδαίνουσ' ἔρον
οὐ πάντες ἔσμεν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

181. Eur. fr. 488 N :

...οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία
ἔπει δ' ἔχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδακιν εἰς φάος..

182. W. Nestle, Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung, 1901, p. 157 s
и 460 s ; орфички карактер ове партије он још више наглашава у књизи
Griechische Religiosität von Homer bis Pindar, p. 121.

183. Soph. fr. 855 :

ἂ παῖδες, ἦ τοι Κύπρις οὐ Κύπρις μόνον,
ἀλλ' ἔστι πολλῶν ὀνομάτων ἐπάνυρος.
ἔστιν μὲν Ἄιδης, ἔστι δ' ἄφθιτος βία,
ἔστιν δὲ λύσσα μανίας, ἔστι δ' ἕμερος
ἄρκατος, ἔστ' οἰρωγμός· ἐν κείνῃ τὸ πᾶν
σπουδαῖον, ἤσυχᾶον, εἰς βίαν ἄγον.
ἐντήκεται γὰρ πλευμόνων ὅσοις ἐνι
ψυχῇ· τίς οὐχὶ τῆσδε δεύτερος θεοῦ ;

184. fr. 67 D : ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος
λίμος...

185. Aristot. Eth. Nicom. VIII 2 p. 1155 наводи поводом Еурипидова
890 одломка Хераклитово учење о складу супротица ; но нама се чини
да су Хераклиту много ближи ови стихови Софоклови.

186. Hipp. 527—8 :

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

187. Занимљиво је да Плотин, говорећи о томе шта је космичка
γοηθεῖα и συμπαιθεῖα, вели : καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλα καὶ ὁ νεῖκος αὐ
(Епп. 4, 40), као да директно указује на Емпедокла. Затим, дакако, одмах
прелази на Ероса, који је већ по Платону први γόης и φαρμακεύς (Symr.
p. 203d ; в. и Zeller III p. 680).

187a. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1923, p. 121 ss. Врло интересантне податке, и за каснији развој, даје у додацима О. Вајнрајх, на пр. стр. 248; његову књигу *Der Trug des Nektanebos* најалост нисмо могли употребити.

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

189. I. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922, p. 39. — Бернхарт је тачно уочио откуда потиче овај правац мистике, али га није довољно одвојио од платонског.

190. Сродност између Емпедокла и ренесанске мистике врло је убедљиво истакао Јоел, у пом. делу *Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*.

191. в. нарочито одл. 94 Diehl.

192. fr. 104 D:

δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ
ἀψυχος, χαλεπήσι θεῶν ὀδύνησιν ἔκρηι,
πεπαισμένος δι' ὀστέων.

и fr. 112 D:

τοῖς γὰρ φιλοῦτος ἔρωσ ὑπὸ καρδίην ἐλυσθαίς
πολλήν κατ' ἀχλὺν ὁμμάτων ἔχευεν
κλέψας δι' στήθεων ἀπαλάξ φρένας...

193. Hor. *Epist.* I 19.

194. Paus. VII 19, 5.

195. v. 153–4:

βουλοίμην κεν ἔπειτα, γύναι εἰκυῖα θεῖσι,
σῆς εὐνῆς ἐπιβάς, δύναι δόμον Ἄιδος εἶσω...

и v. 189–90:

...ἀλλ' ἐλέαιρ'· ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνήρ
γίνεται, ὅστε θεαῖς εὐνάζεται ἀθανάτησιν.

196. Виламовиц, *Die Kultur der Gegenwart*, VIII-1, стр. 24 мисли да је и овај мотив из Кибелина круга; налази да је врло дубок, али да је у химни сасвим ослабљен.

196a. Роде сумња да је тај мотив изражен већ у Антиопиди; али да није, поруга Терситова била би сасвим безначајна за економију пева.

197. Alc. fr. 36 Diehl:

Ἄφροδιτα μὲν οὐκ ἔστι, μάργος δ' Ἔρωσ οἷα <παῖς> παῖσδει,
ἄκρ' ἐπ' ἀνθῆ καβαίανων, ἃ μοι μὴ θίγῃς τῷ κυλαίρισκῳ.

198. на пр. рељеф на огледалу код Фуртвенглера, Sp. 1350.

199. Paus. Y 11, 8; слично и на сребријој плочи у Лувру, fig. 2167 D S.

200. Pastoralia II 3, где старац Филета описује епифанију Ероса у врту, где се игра као дечко међ цвећем и воћем, али после сам о себи каже: οὐ τοι παῖς ἐγώ, καὶ εἰ δοκῶ παῖς, ἀλλὰ τοῦ Κρόνου πρεσβύτερος, καὶ αὐτοῦ τοῦ παντὸς χρόνου.

201. — О томе су главни одломци Sapph. fr. 50 D :

ἐτίναξεν <ἐμὰ> φρένας
Ἔρος ὡς ἄνεμος κατ' ὄρος δρύσιν ἐμπέσων,

и Ibyk. fr. 6 D :

ἐμοὶ δ' ἔρος
οὐδεμίαν κατάκοιτος ἄραν.
†τε ὑπὸ στεροπᾶς φλέγων
Θρηϊκίος βορέας αἴσ-
των παρὰ Κύπριδος.

202. Pyth. IV 182.

203. I 219—21.

204. Син „гиганта“ Зефира је Ерос и код Лидуса, de mens. IV 154, p. 172 W.

204a. χρυσοῦ τοι φαέθοντι πολὺλλιστος φλέγεται κράς — fr. 7 Fraenkel, de Simia Rhodio, 1925, p. 44. — У наведеном поглављу романа Лонгусова вели се да је Ерос ξανθὸς ὡς πῦρ.

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

206. Lantier, s. v. Venti, D S. p. 716. -- Горе (стр. 25) навели смо мишљење Герхардово да је стари Ерос, као Хермес, од плодносног божанства постао заштитник физичког и духовног развоја; сада можемо нагласити да су Хермес и Ерос и као богови ветра уједно и богови плодности и богови душе (W. Roscher, Hermes der Windgott, и чланак Hermes, M L, Sp. 2376). Ова аналогија је нарочито стога занимљива што показује како се око сродних елемената може да образује различна идејна сажетина.

207. Rohde, Psyche⁶ I 248.

208. О мотиву ветрова који отимају жене — док женски даимони отимају мушкарце — : L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 1903, 112 ss. — О многим ликовним споменицима, нарочито гемама, на којима Ерос као крилати младић носи младића или девојку, в. чланак Вазера, стр. 498.

209. Gruppe II 836: Die freundlichen Winde verschwammen daher in der Vorstellung mit den himmlischen Lichterscheinungen von denen sie stammen. — И код Хермеса налазимо двоструку природу бога ветра и бога светлости.

210. Ibyk, fr. 6 D — в. бел. 201.

211. Еванђеље по Матеју 3, 11 — по Луки 3, 16: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

212. Amores, c. 37; to je fr. adesp. 187 N:
δισσὰ πνεύματα πνεῖς, Ἔρος.

213. Plat. Symp. c. 23, p. 203 d.

214. Simon. fr. 24 D:
Σχέτλιε παῖ δο' ὄμηδες Ἀφροδίτας,
τὸν Ἄρει θρασυρηχάνῳ τέκεν...

215. Schol. in Theocr. id. XIII; Ci. de nat. deor. III 23; Schol. in Ap. Rhod. III 26.

215a. Pind. fr. 53 Schröder.

216. l. c. p. 476; ипак је Пиндар више знао него што је рекао; в. стр. 55.

217. Athen. XIII 609 d:
ποικιλομήχαν' Ἔρωσ, σοὶ τὸνδ' ἰδρύσατο βᾶμον
Χάρμος ἐπὶ σκιεροῖς τέρμασι γυμνασίου.

218. Carm. popul. fr. 44 D:
Ὡ παῖδες, ὅσοι χαρίταν τε καὶ πατέρων λάχετ' ἐσθλῶν,
μὴ φθονεῖθ' ὄρας ἀγαθοῖσιν ὀμιλίαν·
σὶν γὰρ ἀνδρεία καὶ ὁ λυσυμελῆς Ἔρωσ ἐπὶ Χαλκιδέων θάλ-
λει πόλεσιν.

Песму наводи Plut. Amator. 7, по Аристотелу; в. Wilamowitz, Einleitung, p. 73_{ss}.

219. Athen. VIII p. 561.

220. ст. 781 ss.

221. Фуртвенглер, M L; Gruppe II 1071.

222. Athen XIII 601 a.

223. Wil. Einl. p. 24; Nestle, Eur. p. 222.

224. То потврђује Athen XIII p. 561 d e: ὅτι δὲ καὶ οἱ τούτου πρεσβύτεροι (т. ј. старији од Зенона из Китиона) κατὰ φιλοσοφίαν σεμνὸν τινα καὶ παντὸς αἰσχροῦ κεχωρισμένον ἤιδεσαν... Ἀθηναῖοι δὲ τοσοῦτον ἀπέσχον τοῦ συνουσίας τινὸς διαλαβεῖν προεστάναι τὸν Ἔρωτα, ὥστε τῆς Ἀκαδημίας ... τῇ Ἀθηνᾷ καθιερομένης αὐτόθι τὸν Ἔρωτα ἰδρυσάμενοι συνδύουσιν αὐτῷ.

225. Wil. Einl. p. 28: Die orphischen Poesien waren ein attisches Erzeugnis; dass Eur. sie kannte, ist natürlich. О Еурипидову познавању орфизма в. и Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, 1884, p. 224_{ss}.

226. ὦ Κύπρις, ὡς ἠδεΐα καὶ μοχθηρὸς εἶ.

227. Antig. fr. 161 N:

ἦρᾶν· τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρωσ βροτοῖς.

Diktys fr. 342:

...καὶ μ' ἔρωσ ἔλοι ποτὲ

οὐκ εἰς τὸ μᾶρον οὐδὲ μ' εἰς Κύπριν τρέπων.

Ino fr. 404:

ᾧ θνητὰ πράγματ', ᾧ γυναικεῖαι φρένες·

ὄσον νόσημα τὴν Κύπριν κεκτῆμεθα.

Troad. v. 989 s:

τὰ μᾶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἐφροδίτῃ βροτοῖς,
καὶ τοῦνομ' ὀρθᾶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.

228. То би се још најпре могло закључити по Oed. fr. 551:

ἐνὸς δ' ἔρωτος ὄντος οὐ μὲν ἠδονή·

οἱ μὲν κακῶν ἐρώσιν, οἱ δὲ τῶν καλῶν.

Ипак ни ту није изражено да је суштина Ероса индиферентна, но само да је људи могу управити у разним правцима.

229. Вероватно је отуда, т. ј. из Еурипида и Платона, потекла и „зла љубав“ код Аугустина.

230. И Платон, кад је, у Законима, почео да разједињава јединство љубави које је сам створио, истиче додуше духовну љубав као једину оправдану, али признаје да и она има *πάρεργον τῆν τοῦ σώματος ἐπιθυμίαν*. Шта више, и крајње дуалистички, скроз хришћански ориентисани мислиоци као Бернар из Клервоа признају да је духовна љубав везана са физичком: *quia carnales sumus, necesse est ut amor noster a carne incipiat* (Migne, Patrol. Lat. 182, col. 113).

231. Обично се Тезејев суд о орфизму идентификује са Еурипидовим — без икаквог оправдања, јер носилац орфизма, Хиполит, има душу чисту, мада силовиту.

231a. Protesilaos, fr. 658.

232. Rohde, Roman³ p. 35.

233. Johanna Schmidt, у књизи *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (1921) која нам је дошла до руку тек по завршеној студији, — наглашава (стр. 73) такођер сталну примену израза *προδοῦναι* за неизвршење жртве живота; тако, сем у пом. драмама, још и у Феничанкама ст. 1003.

234. Suppl. v. 1018—21:

σᾶρα δ' αἰδοπι φλογμῶ

πόσει συμμίξασα φίλον,

χρῶτα χρωτὶ πέλας θεμένα...

235. Све variante бајке наводи Türk, M L, чланак Protesilaos.

236. И у модерној књижевности је таква чежња обично приказана као обострана: Беатрича, Гретица, The blessed damozel Д. Г. Росетиа.

237. Wilamowitz, Griech. Tragödien, III 91, 1 — нав. J. Schmidt, l. c p. 77 — претпоставља на основу тога мотива да је Алкеста ранија од Протесиљаја.

238. Stat. Silv. 2, 7, 124 s; Philostr. im. 2, 9.

239. Код Ифигеније имамо и дискретну примесу љубавног мотива, јер она се жртвује за општу ствар да се Ахил не би жртвовао за њу (ст. 1394).

240. О религиским подлогама тога мотива у Антици, у вези са Еурипидом, писала је Ј. Шмид у пом. књизи.

241. L. Ziegler, Gestaltwandel der Götter, 1922, p. 101.

242. Med. v. 844—5:

τᾶ σοφία παρέδρους πέμπειν ἔρωτας,
παντοίας ἀρετᾶς ξυνέργους.

Inc. fab. fr. 889:

παίδευμα δ' Ἐρωσ σοφίας ἀρετῆς
πλεῖστον ὑπάρχει...

243. Diktys fr. 342:

ἀλλ' ἐστὶ δὴ τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρωσ
ψυχῆς δικαίας σάφρονός τε κάγαθῆς.

Stheneb. fr. 671:

ὁ δ' εἰς τὸ σάφρον ἐπ' ἀρετὴν τ' ἄγων ἔρωσ
ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν· ὧν εἶην ἐγώ.

Iph. Aul. 543:

μάκαρες οἱ μετρίας θεοῦ
μετὰ τε σωφροσύνας μετέ
σχον λέκτρων Ἀφροδίτας.

δίδυμ Ἐρωσ ὁ χρυσοκόμασ
τόξ' ἐντείνεται χαρίτων,
τὸ μὲν ἐπ' εὐαίωνι πότμω,
τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βιοιτᾶς.

Androm. fr. 140:

ὄσοι γὰρ εἰς ἔρωτα πίπτουσιν βροτᾶν,
ἐσθλῶν ὅταν τόχωσι τῶν ἔρωμένων,
οὐκ ἔσθ' ὅποιασ λείπεται τόδ' ἠδονῆς.

244. Aeol. fr. 26:

τῇ δ' Ἀφροδίτῃ πόλλ' ἔνεσι ποικίλα,
τέρπει τε γὰρ μάλιστα καὶ λυπεῖ βροτοῦς.

245. Einl. p. 24₄.

246. Der griech. Roman³ p. 56₃.

246a. Περὶ φύσεως ἔρωτος ἢ ἀρετῶν.

247. Demokr. fr. 73 D: δίκαιος ἔρωτος ἀνυβρίστως ἐφέσθαι τῶν καλῶν.

248. Clem. Strom. II 417 v: τὴν Ἀφροδίτην κἄν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι — ваљда у алузији на подвиг Диомедов, II. V. — Доба Антистеново није могуће тачно одредити; ми ипак не мислимо на утицај самога Антистена на Диктиса, који је приказан 431 године, већ на утицај мисли онога правца који је прво потпуно изражен у Антистену.

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

250. Односно Хераклид — v. Rohde, Roman, p. 70 — код Хермије in Plat. Phaed 312.

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

252. Ми овде узимамо у обзир у гл. само једну грану орфичких традиција о Фанесу, наиме тзв. „обичну“ орфичку теогонију; тиме не мислимо спорити извесну самосталност другој, формално старијој грани, т. зв. теогонији „по Хијерониму и Хеланику“ (код Дамаскија с. 123 — I 317, 15 R); међутим, за развој преставе како је ми пратимо она нема самосталне вредности, и стога, и кад је наводимо, не истичемо да смо у другој традицији.

252a. О овоме: A. Bielmaier, Die neuplatonische Phaedrusinterpretation, 931.

252b. in I Alc. — fr. 83 K.

253. Проучавање чисто стилских квалитета Рапсодске теогоније могло би донети значајних резултата, на пр. одговоре на питања колико у њиховој дикцији одговара стилским могућностима 5 века, нарочито атичким, колико хеленизма, а колико позног доба у којем је изведен спој орфичких традиција у овај дефинитивни облик. Удео орфичких теолога који су стварали сам мит о Фанесу, односно његов грчки облик, морао би бити велики и у дикцији, јер је она обично на висини замисли; на пр. слика Фанеса као изненадног сјаја у етеру (86 K) па Атене као металног цвета (одл. 174 K:

ὄπλοισι λαμπρόμενην, χαλκῆϊον ἄνθος ιδέσθαι...)

казују да је главне замисли ове космогоније изразио песник који је био њима дубоко занесен, а који је имао смелости да изрази новим песничким сликама космичке симболе. А такав занос је много вероватнији код првих обрађивача него код позних прерађивача мита.

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

255. O. Kern, Empedokles u. d. Orphiker, Archiv f. Gesch. der Philos. 1892; F. Dümmler, Zur Orphischen Kosmologie, ibid. 1894. — У својој књизи Orpheus (1920), као и у предговору уз Fragmenta Orphicorum (1922), Kern је опрезнији но у том раном чланку из 1892. Ипак у гл. задржава своје раније мишљење, у толико што и даље сматра да језгра Рапсодске теогоније потиче из 6, можда чак из 7 века, и да је, у својим главним партијама, била позната Ксенофану и Емпедоклу, Аисхилу и Аристофану, Калимаку и Еуфориону (Orpheus p. 42 s). Kern се ту, даље, разрачунава са мишљењем оних научника који сматрају да је утицај пошао од поменутих филозофа и песника, а не од орфизма: Man gibt vielfach die Übereinstimmung zu, hält aber das Verhältnis für umgekehrt als ich es ansah und heute noch ansehe. Man bedenke dabei nur, wieviel unwahrscheinlicher es an und für sich ist, dass die Orphiker in späteren Zeiten alles zusammengesucht haben sollen, als dass auf ihre Dichtungen von den Schriftstellern der verschiedenen Zeitalter angespielt wird. Писци на које овде Керн биће по свој прилици старији научници, Роде, нар. Psyche⁶ II p. 416 — мада ни он не уклања потпуно Фанеса из старе космогоније, а ib. p. 119 признаје да је врло вероватан утицај Орфике на старе филозофе, на пр. на Анаксимандра; — и Целер (I. c. p. 132 ss). — Међутим, ни Целер не пориче сваки утицај орфизма на стару филозофију, само утицај песме о Фанесу на филозофе до Аристотела inclusive; а Нестле, ib. стр. 88, отворено признаје да је утицај орфизма на Анаксимандра, Ксенофана, Парменида и Хераклита био већи „als Zeller annahm, und nach dem damaligen Stande der Forschung annehmen konnte“. Скоро истим речима тврди и X. Лајзеганг да је у своме делу Denkformen (60 ss) „целу филозофију Хераклитову протумачио из орфичке мистеријске теологије, као што је то сада могуће најновијим научним средствима“ (Festschr. f. Poland, 1932, Sp. 247). Може се рећи да је данас утицај орфизма на филозофију 6 и 5 века, дакако, и на Платона, скоро опште признат; разлижења се тичу у главном старости мита о Фанесу. — Што се тиче мита о Заргеју, сви признају да је припадао већ старој орфици, само што једни (Kern, I. c. p. 39) на основу његова помињања код Калимаха и Еуфориона закључују да су ови већ знали Рапсодску теогонију, док други (Rohde, Psyche⁶ II 217 ss) сматрају да се налазио у старијим спевовима.

256. Као најранијег сведока о Рапсодској теогонији наводи Целер (p. 133₁), поред Псеудо-Аристотела de mundo, још и Сорана код Aug. de civ. D. VII 9, са познатим стиховима о свеобимности Јупитра.

257. I. E. Harrison, Prolegomena, p. 657. То јединство Фанеса и Диониса истакнуто је на пр. у тзв. Тибиншкој теозофији (одл. 61 K): *μῦθος μένος οὐν τοῦ... Διούδου, ὃν Φάνητα προσαγορεύει...* в. и бел. 37 ове књиге.

258. Gruppe, Mythol. p. 427.

259. Metaph. XIII 4.

260. О питању односа света Фанесова према познијим световима досада није много писано; колико нам је познато, покушао је да га проту-

мачи само Конрат Циглер, — врло смело и духовито, у вези са орфичком антропологијом. „Menschen-und Weltenwerden“, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 31, 1913, 525 ss). У чланку — који нам је познат само по наводима код Керна (Orpheus) и Р. Frutiger-a (Les mythes de Platon, 1930, 237 ss) — Циглер изводи да су становници света Фанесова она обла двополна бића мита Аристофанова у Симпосиону. Ова претпоставка базира на древној аналозији између макрокосма и микрокосма, и збиља се њоме даје потпуно образложити, — дакако, без крајње педантерије. Двополни обли праљуди, које Зевс преполови „као што се длаком пресече јаје“ — потпуно одговарају прастану космоса, у коме „небо и земља беху један облик“ (Еур. одл. 488), а тек после се одвајају, и тада почиње рађање; то цепање на небо и земљу одговара цепању на мушки и женски принцип. Цепање космичког јајета на небо и земљу имамо у космогонији (по Хиерониму и Хеланику) код Дамаскија, I 317, 15 R. У тим речима Аристофановим видна је и алузија на рођење космогониског божанства из јајета; а да је Сфаирос Парменида и Емпедокла престава сродна орфичком јајету, често је наглашавано, и може се рећи да је признато. Сасвим је дакле могуће да су стању света чији је носилац Фанес припадали ти обли праљуди. То орфичко учење дато нам је додуше обојено двоструком иронијом, јер се у приказу Симпосиона дух Платонов на чудесан начин спојио са Аристофановим; али мистичну језгру концепције није могуће порећи.

Циглер је за ову орфичку антропологију претпоставио бабилонски извор; томе су противни како Виламовиц (на стр. 372 s) тако и Керн (стр. 48). Не знамо да ли је Циглер даље претпостављао у којем орфичком спеву се налазила та антропологија, и да ли је била везана баш за име Фанеса одн. за Рапсодску теологију. У сваком случају је вероватно да је Платон ставио у уста Аристофану антропогониски мит који је и по своме извору близак космогонији коју је сам Аристофан изнео у парабази Птица.

261. Мах Хортен (Die Philosophie des Islam, 1924, p. 89 и passim) сматра да за Ориент није карактеристична еманација света из периферног божанства, но манифестација из централног. Но ову разлику је врло тешко доследно извести; и Хортену долази у перо реч „еманација“, и кад је жели и кад је не жели; уосталом, сам мит о Фанесу, баш у колико би био ориенталан, претпоставља теопериферну концепцију.

262. Ова почиње заправо тек растрнућем Загрејевим од Титана; в. Роде, II 217 s. Сам Роде је тај мит о растргнућу Загрејеву, где се цепање божанске суштине и *principium individuationis* схватају као огрешење, довео у везу са славним речима Анаксимандровим (t. 2 D), где се оно такођер схвата као *ἀδικία*.

263. Сва опречна мишљења регистрована код Целера, I⁶ 143 ss.

264. в. наводе test. 12 код Дилса.

265. Групе, Митол. стр. 431 позива се тога ради на одл. 58 Abel — одл. 74 и 86 Kern.

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

267. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³ p. 68.

268. Ursprung und Anfänge des Christentums I 319.

268a. Fr. Cumont, l. c. p. 97. Он то чини из хронолошких разлога, јер је тај систем по њему развијен тек у Бабилону у персиско доба. Из истих разлога он тумачи и моденски рељеф (ib. Taf. I fig. 3) не, са Ајзлером, као приказ Фанеса на који су утицали мотиви из Митрина круга (мада је довољно речита чињеница што излази из јајета!), но као митричкога Кроноса са орфичким примесама.

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

270. О светском јајету у полинезиским митовима: Fr. Graebner, l. c. 65 и 68.

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

271. Уз то и fr. 165 K, по Simpl. in Ar. Phys. IV, о „асирској“ теологији, која ставља изнад овога космоса друго божанскије тело.

272. на пр. fig. 2159 D S.

273. као одл. 86 K, са изразом *ἐν αἰθέρι φέγγος ἀελπτον*, и многи други.

274. Horten, p. 9.

274a. ib. p. 167.

275. Bentley је коницирао, место *τὸν ἀργήτα χιτῶνα: τὸν ραγέντα χιτῶνα*, према Дамаскију I 253, 12 R: *οὐχὶ δὲ καὶ ὁ Ὁρφεύς ἀπὸ τοῦ αἰοῦ παράγει καὶ τῆς νεφέλης ῥαγείσθης τὸν πολυτίμητον Φάνητα*. Бентле није узимао у обзир да није иста ствар да ли се поцепа облак или хитон. Наглашавање баш *белог* хитона сећа на ориенталне традиције о белом бисеру и белом зумбулу.

276. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1920, p. 98 упућује на мандејску књижевност (Das Johannesbuch der Mandäer, Litzbarski p. 240), на монументални лик пауна у мемфиском Серапеуму, и др.

277. Homil. VI 5—2: *ὥσπερ γὰρ ἐν τῇ τοῦ ταῦ γεννήματι ἐν τοῦ αἰοῦ χρώμα δοκεῖ, δυνάμει δὲ μύρια ἔχει ἐν ἑαυτῇ τοῦ μέλλοντος τελεσφορεῖσθαι χρώματα, οὕτως τὸ ἐξ ἀπειροῦ ὄλης ἀποκυηθὲν ἔμφυχον αἰών.. παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπὰς.*

278. Мит из Фаидра је бесумње утицао на Атара; в. на пр. стихове из његова *Pend-Näme-a* које наводи A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, 1893, p. 27.

279. в. бел. 255.

280. Ἀφροδίτης γοναί, или ἀνθρωπογονία, коју помиње Иренеј с. Valent. gnost. II 17, p. 308 Stier.

281. Ar. Metaph. XII 6, 1071 b 26; Eudem. apud Damasc. de princ. с. 124-1319, 8 R; Ноћ треба додати и код Платона, Tim. p. 40 d ss, да би теогонија одговарала стиху из Филеба, p. 66 с: ἔκτι δ' ἐν γενεῇ καταπαύσαστε κόσμον αἰδήης.

282. Hippol. 5₂₀, по конјектури Е. Маса; в. Групе, 41₁₈.

283. Prolegomena, p. 647 ss. О Платоновој транспозицији орфизма у језик интелекта писао је и А. Diès, La transposition platonique, Ann. de l' Institut sup. de phil. de l' Univ. de Louvain, 2, 1913 — нав. Frutiger l. с p 261 s.

284. Mythol. p. 420.

285. На пр. и у славној Клеантовој химни Зевсу, са завршном молитвом за „просветлење сазнањем“.

286. Plot. Enn. VI 7, 35.

287. De rer. nat. IV 1010 ss.

288. на пр. Enn. VI 7, 33.

289. Већ Платон, Rep. VI 508 е назива око ἡλιωιδέστατον.

290. „Основа лепоте у свету“, Летопис М. С. 1880, књ. 124, стр. 1 ss.

291. Mythol. p. 1035,.

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

ERRATA CORRIGE

- Стр. 33, знак за бел. 58 читај само у реду 23.
„ 34, ред 28, читај *но*
„ 38, „ 27, „ *мислио*
„ 47, „ 7, „ *похесиодовска*
„ 47, „ 12, „ *нове*
„ 52, „ 33, „ *fr.*
„ 56, „ 3, „ *Ц. Е. Харизн.*
„ 58, „ 20—21, „ *Хомоноји* (такођер и стр. 60, ред 28).
„ 59, „ 13, „ *постајања*
„ 59, „ 30, „ *Емпедоклове*
„ 64, „ 34, „ *Акрагантинца*
„ 70, „ 12, „ *Ἐρωτα*
„ 81, „ 22, „ *славан*
„ 109, „ 1, „ *ζωή* (такођер и бел. 48b, ред 6)
„ 117, „ 15, „ *ип*
„ 122, бел. 24, ред 1, читај: в. и његов чланак *Eros*
„ 123, „ 28a, „ 5, „ *употребити*
„ 131, „ 131, „ *Сутр.*
„ 131, „ 138, ред 2, „ *ἀσφαλέστατον.*
-

