

FILOZOFSKI FAKULTET U BEOGRADU

Lucida intervalla
8-9 (2-3/1999)

ISSN 1450-6645

Aleksandar Loma

Mitski koreni filozofije

996/2-3

lucida intervalla

PRILOZI ODELJENJA ZA KLASIČNE NAUKE

Lucida intervalla

periodična publikacija Odeljenja za klasične nauke
Filozofskog fakulteta u Beogradu
Izlazi šest puta godišnje
ISSN 1450-6645

Uredništvo: dr Marjanca Pakiž, docent, mr Boris Pendelj,
mr Dejan Matić i Nenad Ristović, asistenti Filozofskog fakulteta

Adresa: Čika-Ljubina 18-20, YU-11000 Beograd
tel. (381)(11)639628
žiro-račun 40806-603-5-7823, poziv na broj 0302

Broj 8-9 (2-3/1999):

Aleksandar Loma
Mitski koreni filozofije

Beograd, septembra 1999

prelom teksta: Vojin Nedeljković

1 Uvodna reč

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

* Pod zajedničkim naslovom *Mitski koreni filozofije* ovde se donosi tekst dvaju predavanja održanih u martu 1999. na Alternativnoj akademskoj obrazovnoj mreži u Beogradu. Prvo predavanje (ovde naslovljeno *Θεοί άνθρωποι*) održano je na kursu koji je prof. dr Miloš Arsenijević vodio (u sklopu programa *Politika, pojedinac i društvo u svetlosti istorije ideja*) pod naslovom *Presokratski filozofi i moderni pogled na svet*, a drugo (*Πῦρ ἀείζων*) na kursu prof. dr Petra Grujića *Mitologija i kosmologija* (u sklopu programa *Istorija i epistemologija prirodnih nauka*).

unutar tih širokih problematskih sklopova, ipak nisam odoleo iskušenju da se odazovem ljubaznom pozivu kolega sa Alternativne akademske obrazovne mreže, prof. dr Miloša Arsenijevića i prof. dr Petra Grujića, i u dva navrata iznesem svoje – ponavljam, preliminarne – nalaze pred polaznike njihovih kurseva. Odluka da tekstove tih predavanja, u izvesnoj meri dopunjene ali ne i bitno izmenjene, objavim u koricama serije *Lucida intervalla*, podrazumeva, pored uviđavnosti njenog uredništva, sa moje strane još jedan korak dalje u istom smeru, što već može nekome izgledati kao neoprezno istrčavanje, a možda to i jeste. No minuli rat, pod čijom su pretećom senkom ova predavanja održana, razvejavao je valjda i poslednju iluziju da živimo u doba i na mestu gde se mirno može obrađivati svoj vrt, strpljivo čekajući da plodovi u njemu dozru. S druge strane, iz sopstvenog iskustva znam da su mi sveže ideje drugih istraživača u mnogo navrata bile inspirativne i kada se nisu činile potkrepljene dovoljnom argumentacijom, pa čak i kada su same po sebi izgledale neprihvatljive. Neka bi već i mogućnost takve koristi bila dovoljno opravdanje za moju smelost.

2 Θεῖοι ἄνθρωποι.

Orfizam i pitagorejstvo: od »tesara reči« do preteča naučne misli

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vele da su Empedokle iz Akraganta, Epimenid Krićanin i Abarij Hiperborejac naučili te stvari [od Pitagore] pa ih i sami često vršili. O tome svedoče i njihovi spevovi, kao i to što je Empedokle nosio nadimak »onaj koji odvraća vetrove« (ἀλεξανέμας), Epimenid – »očistitelj« (καθάρτης), a Abarij – »onaj koji hoda kroz etar« (αιθροβάτης), jer je vozeći se na strelu koju mu je podario hipeborejski Apolon prelazio reke, mora i neprohodne predele, hodajući na neki način kroz vazduh; neki pretpostavljaju da je tako nešto doživio i Pitagora, kada je jednog istog dana razgovarao sa svojim prijateljima i u Metapontu i u Tauromeni.

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

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

3 Πῦρ ἀείζωον.

Istočno nadahnuće Heraklitove kosmologije i indoevropski koreni Apolonovog kulta

Na početku ću navesti odlomak iz Plutarhovog dijaloga o značenju zavetnog dara u obliku slova E koji je stajao u predvorju Apolonovog hrama u Delfima. Na jednom mestu (*De E ap. Delph.* 9) Plutarh, koji i sam učestvuje u raspravi, citira Heraklita (frg. Diels/Kranz 22 B 90) da se »vatra menja u sve, i sve u vatru, slično kao zlato [tj. novac] u dobra i dobra u zlato« (πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός), pa nastavlja:

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

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

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

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

Dionisa, boga koji slavljen krikom Evoe

Zanosí žene i diči se mahnitim obredima,

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

Budući da trajanje perioda ovih promena nije jednako, nego je onaj koji nazivaju »obiljem« (κόρος) duži, a period »oskudice« (ὁ δὲ τῆς χρημοσύνης) kraći, oni uviđaju taj odnos, pa veći deo godine pri žrtvenom obredu pevaju pean. Ali početkom zime, probudivši ditiramb i poslavši pean na počinak, tri meseca umesto Apolona prizivaju Dionisa, jer misle da odnosu tri prema devet odgovara smenjivanje perioda uređenog sveta (δικαίωσις) sa periodom sveopšteg požara (ἐκπύρωσις).

Plutarhova teologema mogla bi se ovako rezimirati: samo je jedan božanski princip, nepropadljiv i večan, koji u svom čistom vidu postoji kao vatra, a emaniran u najrazličitije projavne oblike, od nebeskih tela, zemlje, vode i vazduha, preko biljaka, do životinja i ljudi, tvori kosmos; teološki izraz čistog vatrenog pojavljivanja (ἐκπύρωσις) je jedinstveni i nestareći, večno mladi Apolon, a njegova kosmotvorna emanacija (δικαίωσις) predstavlja se kroz razne mitološke likove, počev od mnogo-obraznog Dionisa, prikazivanog čas kao mladić, čas kao starac.

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

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

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

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

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

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

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

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

Iran	Indija (sedišta Agnija – ognja)
1. <i>Bərəzišavah</i> , koja sja pred Gospodom;	1. <i>asau lokah</i> nebeski svet;
2. <i>Vohu Fryāna</i> , u telu ljudi i životinja;	2. <i>parjanya</i> oluja;
3. <i>Urvāzišta</i> , u biljkama;	3. <i>prthivi</i> zemlja;
4. <i>Vazišta</i> , u oblacima;	4. <i>puruṣah</i> muškarac (njegovo seme);
5. <i>Spəništa</i> , u ljudskoj upotrebi.	5. <i>yoṣā</i> žena (zametak u njoj).

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

(μέτρεται) jednom istom zakonu (εἰς τὸν αὐτὸν λόγον), koji je postojao pre nego što je nastala zemlja.« (id. 22 B 31). Konačno, eshatološka uloga vatre dolazi do izraza u Heraklitovim rečima »sve će vatra, kad dode, razlučiti i osuditi« (πάντα .. τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλαμβάνει id. 22 B 66). Po komparativnom nalazu francuskog iraniste Dišen-Gijmena (DUCHESNE GUILLEMIN), Heraklitov logos je objektivna istina, prema kojoj se sve zbiva, a to bi, prema istraživanju nemačkog indologa Lidersa (LÜDERS), bilo i osnovno značenje vedske reči *ṛtá-*: svaki istinit iskaz o bogu, njegovim moćima i delima, koji zbog svoje istinitosti prerasta u objektivnu realnost i kosmičku silu, kojom se ili prema kojoj stvari dešavaju: karakteristično je da kako stind. *ṛtá-* i avest. *aša-*, tako i λόγος kod Heraklita dolazi po pravilu ne u nominativu, kao subjekt, nego u takvim, instrumentalnim ili priloškim obrtima.

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

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

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

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

godina i imala izrazito katarktički karakter, povorka dečaka, čiji je predvodnik igrao ulogu mladoga boga, zapalila bi kolibu podignutu kraj Apolonovog hrama, koja je predstavljala Pitonov dvorac (Plut. *Mor.* 293 C, up. Ael. *Var. Hist.* III 1).

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

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

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

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

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

Posebnu specijalizaciju u okviru štovanja obogotvorene vatre srećemo kod Apolona Aktejskog (Ἀκταῖος, Ἀκτίος) na rtu Leuki i drugde, koja se može dovesti u vezu sa signalnim vatrarna koje su radi orijentisanja moreplovaca održavane u Apolonovim hramovima na isturenim tačkama

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pre pedeset godina Gusens (GOOSSENS) je izneo na videlo podudarnosti između maloazijskog Apolona »Mišjeg« (*Σμινθεύς*) i jednog lika u staroindijskoj mitologiji, ne Agnija, već Rudre: obojica su strelci iz luka, čiji pogoci mogu izazvati bolest i smrt, a istovremeno iscelitelji, poznavaoći lekovitog bilja; Rudri je posvećena krtica, sa kojom u istoj studiji Gregoar (GRÉGOIRE) dovodi u vezu Apolonovog sina Asklepija, izvodeći mu

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

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

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

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

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

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

Možda i starije od Ἀπόλλων je ime *Feb*, Φοῖβος, koje se, najčešće u spoju s njim, javlja već u Iljadi. Osim toga, potvrđeno je i kao pesnički epitet uz reči »voda, sjaj, plamen«, u, svakako kultnom, značenju »čist«; još u Plutarhovo doba u Tesaliji se upotrebljavao glagol φοιβονομεῖσθαι da označi održavanje kultne čistote od strane sveštenika (Plut. *De E ap. Delph.* p. 393 C–D). Tako se čini da je Apolon nazvan Febom u potpunom skladu sa svojom prirodom boga ognja.

4 Umesto zaključka

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

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

O izvorima

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

Odabrana literatura*

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

* Uključuje i naslove koji za samog autora do daljeg ostaju *desiderata*.

Pythagoreer, *ibid.* 209 sqq. • IDEM, Philolaos, *ibid.* Suppl. XIII/1973, 453 sqq. • C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966 • J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966 • F. WEHRLI (ed.), *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, Basel/Stuttgart, 1. *Dikaiarchos* ²1967, 2. *Aristoxenos*, ²1967, 7. *Herakleides Pontikos* ²1969, 8. *Eudemos von Rhodos* ²1969 • G. ZUNTZ, *Persephone. Three Studies on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, chap. 3: 'The Gold Leaves' • G. FOTI / G. PUGLIESE CARRATELLI, Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, *La Parola del Passato* 29/1974, 108 sqq. • CH. H. KAHN, *Pythagorean Philosophy before Plato*, (u) A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, New York 1974, 161 sqq. • H. D. GOTTSCHALK, *Herakleides of Pontus*, Oxford 1980.

Orfej i orfizani: O. KERN, *Orpheus*, Berlin 1920 • IDEM, *Fragmenta Orphicorum*, 1922 • E. NORDEN, *Orpheus und Eurydice*, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1934, 626–683 • M. NILSSON, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, *Harvard Theological Review* 28 (1935) 181 sqq. • IDEM, *Geschichte der griechischen Religion I*, München 1955, 678 sqq. • K. ZIEGLER, *Orpheus*, Pauly/Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII 1, Stuttgart 1939, 1200–1316 • I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941 • W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* ²1952 • IDEM, *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, London 1975 • R. BÖHME, *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953 • IDEM, *Orpheus, Der Sänger und seine Zeit*, Bern/München 1970 • IDEM, *Der Sänger der Vorzeit*, Bern/München 1980 • L. MOULINIER, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, 1955 • F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin 1974 • IDEM (u:) J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, 1987, 80–106 • C. SEGAL, *Orpheus: The Myth of the Poet*, 1989.

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

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

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

Ime 'Ορφεύς: F. DE SAUSSURE, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, 262 n. • A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie II*, Breslau ²1929, 135 • ZIEGLER, *op.cit.* 1203–7 • M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen I*, Heidelberg 1956, 124 • IDEM, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1986–, 1259 sq. • D. DETSCHKEW, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1957, 345 • V. I. GEORGIEV, *Orpheus und Thamyras*, Thracia I, Sofija 1972, 245–247 • P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968–1980, 829b • J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Europeens*, Milano/Paris 1987, 197–200; **praindоеvropska metafora »tesara rečik«**: R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, 14; 296–298.

Obogotovreno vreme kod Indoiranaca: I. SCHEFFELOWITZ, *Die Zeit als Schicksals-gottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929 • O. G. WESENDONK, The Kälavāda and the Zervanite System, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1931, 53–109 • U. BIANCHI, *Zamān i Ōhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958 • R. C. ZAEINER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London ²1965 • J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Opera Minora* III 123–143 (Éspace et temps dans l'Iran ancien) • G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 149–151, 214–222, 283–295 • J. de MENASCE, *Études Iraniennes* 3, 49–55 (Réflexions sur Zurvān) • H. S. NYBERG, Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn, *Monumentum H. S. Nyberg IV* (= Acta Iranica 7), Téhéran/Liège 1975, 217–235 • M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The Early Period; II. Under the Achaemenians*, Leiden/Köln 1975–1982 • GH. GNOLI, L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite, *Revue d'histoire des religions* 201/1984, 115–138; **kod Grka:** WASER (u:) Pauly/Wissowa, *Realencyclopädie s.v. Chronos* • J. DEFRADAS, Une image présocratique du Temps, *Revue des études grecques* LXXX/1967, 152–159 • H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München ²1960, 1–22 (Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur = *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 25/1931, 98–118).

Abarij: A. LOM, "Ἀβάρης αἰθοροβάτης: Vom Feuerpriester zum Luftgänger. Ein Kapitel aus der Geschichte der griechisch-iranischen Sprach- und Geistesbeziehungen, Linguistique balkanique, Sofia (u štampi).

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

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

to Zoroaster, Oxford 1958 (Iran and Greece 70 sqq.) • IDEM, *Opera minora* II, Téhéran 1975 (pored gore navedenih članaka o Heraklitu) 1–8 (Persische Weisheit in griechischem Gewande? = *Harvard Theological Review*, April 1956, 115 sqq.); 9–17 (Fire in Iran and Greece = *East and West*, Roma 1962, 198 sqq.); 18–30 (Le Logos en Iran et en Grèce = *Quaderni della Biblioteca Filosofica die Torino* 3, 1962, 1 sqq.); 31–46 (Heraclitus and Iran = *History of Religions* 2, Chicago 1963, 34 sqq.); 47–55 (D' Anaximandre à Empédocle: contacts gréco-iraniens = *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, 423 sqq.) 56–57 (Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce = *Colloque sur le Feu dans le Proche-Orient antique*, Strasbourg, juin 1972) • M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 • A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, Cambridge 1976.

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

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

Imena 'Απόλλων, Φοῖβος: COOK, Zeus II S. 484 • M. S. RUIPEREZ, Etymologica: Φοῖβος 'Απόλλων, *Emerita* XXI/1953, 14 sqq. • A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain 1959 • P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de*

la langue grecque. Histoire des mots 1, Paris 1968 • H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* 1, Heidelberg ²1973, 124 sq.; III ²1979, 35 • W. BURKERT, Apollon und Apellai, *Rheinisches Museum* 118/1975, 1–21 • A. J. VAN WINDEKENS, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, 1986, 14 • A. D. PAPANIKOLAOU, Ein Versuch zur Etymologie des Namens Ἀπόλλων, *Glotta* LXIV/1986, 185–192 • H. G. GÜTERBOCK, Troy and Hittite Texts, (ur:) M. J. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War*, 1986, 33–44 • A. ЛОМЛ, Два словенска назива за црну тополу и Аполон као божански огањ, *Кодови словенских култура* 1 – биљке, Београд 1996, 23–30.

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

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