



Ф И Л О Л О Г

часопис за језик, књижевност и културу
VI 2015 12
универзитет у бањој луци
филолошки факултет



Јелена Пилиповић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

УДК 821.14'02.09-1Сапфо
DOI 10.7251/fil1512100p

КА ОБАЛАМА АХЕРОНТА ЧИТАЊЕ САПФИНОГ ФРАГМЕНТА 95^V¹

Апстракт: *Текст настоји да ионуди илодоносно читање Сапфиног фрагмента 95, чија интригантност иочива иолавитио на штуром, али чудесном опису зајробној иростора, осликаной као иривлачно и лејо место, умнојоме блиско иројоидичним крајолицима Илијаде и Одисеје. Тиме се оивара есхајолошки иути интерирејације, који води ка сајледавању Сапфиних стихова у крују доминантиних визија зајробној светиа које нам је завештала рана хеленска култура. Одвајајући се од хомерске иредстваве Хада, да ли се иесникиња с Лезде ирближава мистеријској концепцији? Свејројимно еројско озрачје Сапфине иоезије, које влада и над овим стиховима, захтева, међутиим, да се слика дивних обала хадске реке раишчиа у кониекстиу емојивних феномена, љубави, жеље, заборава и самозаборава. Есхајолошко и еројолошко читање тако се ирејатају једно у друо, захтевајући од интерирејациора да у свој метатексти иризове низ разнородних иоејских дела, међу којима се находе фрајментии орфичких Рајсодија, фунерарни текстови орфичких завейних листића, Илијада, а нагасве Одисеја.*

Кључне речи: *еројолојија, есхајолојија, интеритекстуалност, иројоидила, идеални иејаж, визије иодземној светиа, Сапфо, Хомер.*

I

Премда Сапфин фикционални свет поглавито стоји по страни од спољашњих погубељи, у њему ипак вреба особена, *унушарња* опасност. Унеколико парадоксално, та опасност проиходи управо из лепоте, која на много начина обасјава иманентну стварност, и из уживања, које се из песме у песму потврђује као егзистенцијални модел. Бол, за сапфијско сопство, не извире превасходно из физичког, него из емотивног домена – биће није истински угрожено соматским повредама, попут рањавања, телесне агоније или убиства, већ психичким повредама, као што су напуштеност, остављеност, усамљеност. Стога се смрт у песникињиним фрагментима углавном и не јавља као физичко заустављање животног тока, као у епу или у потоњој трагедији, већ као метафорички расап субјекта, везан за сложени феномен љубави – који се грана на љу-

бав-жељу, чежњу, жудњу. Уз извесну херменеутичку слободу, могло би се рећи да *умирајући*, у већини Сапфиних стихова, стоји у чврстом односу са *не бијим љубљен* или *узалуд жудејим*. Да ли је то однос каузалитета, идентитета или пак нечег трећег, већ је теже разлучити.²

Жудња показује многе видове у Сапфином опусу, а предмет жудње поприма разне облике, да би у фрагменту 95 постао истовремено и тополошки конструктор и есхајолошки фантазам. *Лойосима ирехривене* обале Ахеронта, било да их разумевамо као симболичку визију, било као одјек хомерске земље Лотофага, било као интенционалну или случајну аналогију са мистеријским виђењима посмртне егзистенције, било као поетску игру, јесу конструктор поетског гласа и фантазам поетског сопства. Изнад свега, јесу место за којим се жуди и управо стога овај кратки фрагмент

¹ Текст је настао у оквиру пројекта бр. 178029 Министарства за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

² О везама љубави и смрти на нивоу митских фигура Ероса и Танатоса погл. Burke 1996: 16–19. Упућујем, такође, на лусидне увиде Жоржа Батаја (Bataille) о *сродности* еротизма (уистину, размножавања) и смрти – Батај 2009: 47–52.

представља једно од најинтригантнијих дела ранохеленске лирике.

II

Две сачуване Сапфине песме непобитно изражавају жељу за смрћу: њоме започиње упечатљиви фрагмент 94 и у њој се готово исцрпљује невелики фрагмент 95.³ Смисао снажног почетног стиха песме 94, у којем је ова жеља исказана глаголом *χθίσει*, *желети*, *θελω*, расплиће се благодарећи еротопатској⁴ слици која се развија у потоњим стиховима:

τεθνάκην ἀδόλως, θέλω
ἀ με ψιδομένα κατελίμπαεν

*Заиста желим да умрем: њлачући, она ме је остјавила.*⁵

³ Као што истиче Ан Барнет (Burnett 1979: 16–27), жеља за смрћу јавља се и код Мимнерма (фр. 1. 1–2) и код Анакреонта (фр. 411a). Ипак, код Мимнерма је сасвим апстрактна и измештена у неодређену будућност: „*Шта је живиој, шта је слави без златне Афродитије? Умрети би било боље...*“ „τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Αφροδίτης; τεθναίνειν, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι...“ Анакреонтов дистих је снажнији, али његов упечатљив и једноставан израз не носи у себи семантичку сложеност Сапфиних речи: *Када би ми смрћ дошла: јер другој ослобођења од ових мука нема.*

⁴ Еротопатија се најчешће схвата као *џаиња* услед *љубави*, а не као истинска болест узрокована *љубављу*, чак и када води у суседство смрти, као у Сапфиним фрагментима 31, 94 и 96. У извесном броју античких медицинских трактата, међутим, овом слојеницом се именује телесна болест изазвана *еросом*, коју доминантна јатрологија (пре свега Хипократски корпус) ипак прећуткује. Помиње је Аретеј из Кападокије (око 150. г. н. е.), који извештава о једном случају чији симптоми веома подсећају на меланхолију, али којем се лек нашао у оствареној *љубави*, као и чувени Клаудије Гален (око 130–200. г. н. е.), који описује конкретну пацијенткињу, иако говори о болести и уопштено, као о познатом феномену, блиском депресивној меланхолији. Познији аутори, Орибасије (326–403. г. н. е.), Павле са Егине (око 640. г. н. е.) и Целије Аурелијан (Caelius Aurelianus, пети в. н. е., чије је дело заправо превод са грчког на латински изгубљеног трактата Сорана из Ефеса), описују *болести љубави* у истом маниру, поредећи је са меланхолијом и развијајући теорију о лучењу црне жучи, будући да су сви, осим Целија односно Сорана, хуморалисти, тј. заговорници учења о четири телесне течности. Више о овоме погл. у Тооhey 1992: 267–269.

⁵ Фрагмент се класификује као Lobel-Page 94 / Voigt 94 / Diehl 96. Ст. 1–2. Мој превод.

У фрагменту 95 танатофилни порив изречен је лексемом *ἡμερος*, *жудња*, која је постала име бога, Химероса, још код Хесиода, у чијој се *Теојонији* алогоризује овај упечатљиви емотивни феномен,⁶ који се разликује како од *љубави-жеље*, *ероса*, тако и од жеље за оним ко је недосежан, *чежње*, *πόθος*. Упркос крајњој сведености и краткоћи, ова Сапфина песма не раскопрењује лако своја значења, већ задржава извесну алогичност и готово бодлеровску бизарност, којом увек изнова изазива проучаваоце:

ὦ δέσποτ', ἐπ.
ο]ὺ μὰ γὰρ μάκαιραν [
ο]ὺδὲν ἄδομ' ἔραρθ' ἄγα[

κατθάνην δ' ἡμερός τις [ἔχει με καί
λωτίνοις δροσόεντας [ῥ-
χ[θ]οις ἴδην Ἄχερ[

*О џосјодару, ... не налазим уживање ... и обузима ме жудња нека да видим лотјосима џрекхривене росне обале Ахеронија.*⁷

Сложеност овог кратког текста произлази превасходно из проблематичног споја две есхатолошке концепције: хомерске, која онај свет види као одезврећену сенку овога света, и мистеријске, која овај свет види као (трновити) пут ка есхатолошком надживоту.⁸ У својој отменој штурости, која је плод *рада времена*,⁹ пре него ауторске намере, песма не даје путоказа који би тумача одлучно повели било ка једној било ка другој концепцији. Есхатон је сведен на опис дивног крајолика, али ниједно од питања о постегзистенцији, о послезживот-

⁶ *Теојонија*, 64 и 201.

⁷ Фрагмент се класификује као Lobel-Page 95 / Diehl 97.

⁸ Темелни и незаобилазни преглед хеленске есхатологије даје Rode 1991: *passim*. О мистеријској есхатологији погл. Détienne 1963: 60–168, Kingsley 1995: 103–139. О постхомерској есхатологији уп. Frère 2010: 275–288.

⁹ Односно фрагментарног стања текста, које у овом случају можда није плод деструктивности временског тока, него његове чудне *креативности*. Више и о теоријским и о херменеутичким аспектима фрагментарности Сапфиног опуса читалац ће наћи у Пилиповић 2014: 9–18.

ној судбини било душе, било тела, није ни постављено, немоли разрешено. Стога слика расцвалих обала Ахеронта¹⁰ заправо не обавезује тумача, који је може узети за тренутну маштарију поетског сопства, чак за егзибицију поетског гласа,¹¹ но може је прочитати и као далекосежно преосмишљавање односа живота и смрти, као преображај хомерске биофилије у нешто знатно истанчаније.

У хомерском свету жеља за смрћу поглавито представља израз егзистенцијалног бола, чију снагу на хиперболичан начин дочарава. Тек неиздржива мука у нутринама душе¹² може *славу живоџа*, просторе светлости, самосвести, лепоте, претворити у нешто из чега се жуди за земљом сивих сени, несвесних себе и лишених сваког утиска, немоли опажаја лепог. Томе насупрот, ни идеални крајолик, ни *лејоџа* у Сапфином интрамундију нису искључени ни из једног онтичког простора, већ припадају свету богова, свету смртника, али, као што сведочи фрагмент 95, и свету мртвих. Простор којим тече једна од подземних река, а за којим Ја жуди, можда самом том жудњом постаје *лејо месџо*, као што другде у песникињином опусу жена за којом Ја жуди самом том жудњом постаје надасве *лејо биће* (фрагмент 16). Обале Ахеронта, међутим, наизглед осветочавају своју привлачност и спољашњим одликама, независним од, можда измештене, перцепције поетског сопства: те су обале оцветале лотосима и прекривене росом, што их чини лепим и за око имагинарног посматрача. Жудња за смрћу није само израз неподношљивости живота, егзистенцијалног бола

који по сваку цену мора уминати, као код песника *Одисеје*, но можда није ни потекла само из нутрине поетског бића, самеравајући спољашњу стварност себи, него је и израз привлачности *оносџраних љредела*. Иако је онај свет непознаница, који се може само замишљати, мислити или маштати, ипак не мора бити лишен лепоте – управо, њему ипак може бити придата лепота и то на нивоу који надилази појединца, у оквирима колективног или чак универзалног фантазма – такав је фантазам раја. Окосницу читања фрагмента 95 отуда чини питање: да ли је слика онога света који призива својом расцветалошћу у потпуности израсла из идиосинкрстичне жеље и њоме обликована?

Идеализована природа, управо деликатно омеђени њени делови, у којима је могуће искусити потпуно уживање и непомућену лепоту на више начина – како чулним сензацијама, тако и благодарећи особеној растерећености и спокоју – приказују се у Сапфином поетском свету с обе стране смрти. О томе сведоче описи овостраних расцвалих крајолика, у фрагментима 2 и 96, аналогни ахеронтским обалама у фрагменту 95. Таква есхатолошка визија неспојива је са оном која местимице просијава из разних сегмената *Илијаге*, да би обликовала слику Хада у једанаестом певању *Одисеје*. Наизглед спојива са Протејевим описом Елизија, у четвртог певању *Одисеје*¹³ заправо одступа од њега у две кључне тачке. Елизијска топографија¹⁴ не познаје традиционалну водену границу измешћу доњег и горњег света, пет лиминалних река, међу којима и Ахе-

¹⁰ Ахеронт овде не асоцира само чулну лепоту него и светлост, будући прекривен белим цветовима лотоса: то је занимљиво посебно стога што ова хадска река иначе у хеленском културном кругу спада у тзв. *црна божансџива* – уп. врло занимљиву студију Петровић 1940: 16, 28–32.

¹¹ Уп. изузетно утицајну студију Page 1955: 84–86.

¹² Какву осећа Пенелопа кад сања Одисеја (*Одисеја*, 20. 57–90), Одисеј током буре (*Одисеја*, 5. 306–312) или Ахилеј кад дозна за Патроклову погибију (*Илијада*, 18. 98–101):

„Да ми је умрети одмах, кад нисам мог’о помоћи своје убијеном другу што паде од својег далеко очинског дома, а ја му недостах да бранич му будем од опасности смртне...“ Прев. М. Ђурић.

¹³ Како се Елизиј први пут помиње у оквиру *еџиџајске еџизоге* у *Одисеји*, везе са египатском есхатологијом намећу се, премда остају несигурне. Више о томе вид. у Griffith 2001: 213–43. С друге стране, могу се успоставити и везе са сумерско-акадским простором бесмртности, *Дилмуном*: уп. Gresseth 1975: 5–18, Halperin 1983: 107–117 и Пилиповић 2005: 36–37.

¹⁴ Елизиј (*Одисеја*, 4.560) и Острва блажених (Хесиод, *Дела и дани*, 171; Пиндар, *Друја олимџијска ода*, 56–77) два су вида раја у хеленској антици која ће се у познијим вековима преклапати: на пример, код Лукијана (*Исџиниџе љриџвесџи*, 2. 14), а особито у хеленистичким погребним епиграмима (уп. Le Bris 2001: 29–61).

ронт. Напротив, блажено место је уроњено у Океан, пра-реку која окружује *свећ људи* и која га обдарује зефирским лахорима:

„Никада нема онде ни снега ни буре ни кише, него вазда Океан ветрице зефирске шаље тамо, а они шуморећ’ подухују хладећи људе.“¹⁵

Елизиј о којем приповеда Протеј пре је *месѿо људи*, него сени, посмртно је боравиште изузетних смртника који су у непосредној вези са боговима, родбинској, као Менелај,¹⁶ или крвној, као Хелена, и отуда имају удео у божанском дивству, недостатан да их ослободи смртности, али достатан да их учини различитим од пуких *йоземљара*. Сапфијски глас, међутим, нити сагледава однос са божанским у оквирима херојског модела сродништва, нити га игде, у сачуваним фрагментима, на онтолошки начин проблематизује. Размеђеност од трансцендентног и потпуна припадност како симболичком, тако и физичком, простору *црне земље* постојана је у Сапфиној поезији. Штавише, та постојана утемељеност у једноставно-смртничком *овде и сада*, које ипак носи у себи самосвојно достојанство те посредством песме може ступити у додир са Олимпом,¹⁷ једна је од кључних одлика сапфијског сопства и један од темеља његовог идентитета.

III

Насупрот Ахилеју *Одисеје*, чије речи гномски сабирају хомерску веру у надмоћне вредности овога света,¹⁸ сапфијски *јлас* изго-

вара прикривену наду у лепоту после живота, лепоту чији је знак фрагментарни опис идеалног крајолика и која је супротстављена мучни-ни овострани егзистенције. У чему лежи та лепота *иза* смрти? Само у супротности према ружноћи живота? Један од одговора, произашао из прикривених интертекстуалних аналог-ија са једним од сегмената *Одисеје*, описом земље Лотофага, гласио би да је то самозаборав. Лотосима прекривене обале Ахеронта једним од својих значења постају обале самозаборава, који се може наћи у овом животу у фантастичном свету Одисејеве приповести,¹⁹ али не и у стварноликом свету Сапфине поезије.

Заборав је у хомерској визији света дво-струко повезан са смрћу. С једне стране, по-којник тоне у заборав међу живима, против чега се може борити спомеником, епитафским записом, *славом* преношеном с уста на уста, а можда најделотворније тиме што ће ући у песму као један од њених ликова. С друге стране, међутим, у својој есхатонској егзистенцији, он тоне у заборав сопства. Душе умрлих не памте сопствени идентитет, већ трају *„йразне“*,²⁰ у самозабораву *„блуде ко сенке“*²¹ и *„лејћећу йоодобне санку“*²². Да би се себе сетиле, да би повратиле своје суштаство, попут материнске свести коју Антиклија, на Одисејев ужас, у свету сени више не поседује, душе морају окусити гутљај живота – гутљај крви.²³

Земља Лотофага,²⁴ *„људи шѿо цвеће служи им за храну“*,²⁵ утолико има есхатонске од-

него ли владао мртвима свим што не виде сунца!“ Прев. М. Ђурић.

¹⁵ *Одисеја*, 4. 566–569:

οὐ νιφετός, οὐτ’ ἄρ’ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ’ ὄμβρος,
ἀλλ’ αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνήσιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους

¹⁶ Веома занимљиву хипотезу по којој се Менелај на овом месту везује са протоиндоевропским митом о жртвованом близанцу који постаје владар раја чита-лац ће наћи у *Lincoln* 1981: 236–238. О односу Мене-лаја и Протеја вид. *Plass* 1969: 104–108.

¹⁷ Као што описују фрагменти 1 и 44а.

¹⁸ *Одисеја*, 11. 488–91:

„Немој ме тешити зато што умрех, Одисеју дични,
ја бих радије био и себар и служио другом,
који својега имања нема и живи од мраке,

¹⁹ Нису, наиме, сви сегменти *Одисеје* фантастични – на-против, структура спева јасно оделује свет представ-љен гласом свезнајућег приповедача који је стварно-лик, „реалан“, чак веристички, од Одисејевог аутоди-јегетичког наратива, који је у својој другостепеној фикционалности сасвим фантастичан и умногome дајковит.

²⁰ *Одисеја*, 10. 536.

²¹ *Одисеја*, 10. 495; уп. и 11. 142–144, 152–154.

²² *Одисеја*, 11. 222.

²³ *Одисеја*, 11. 95–99, 146–149.

²⁴ Занимљив поглед на везу етичких норми и простор-ности у *Одисеји* вид. у *Edwards* 1993: 27–78.

²⁵ *Одисеја*, 9. 84.

лике – залагај лотоса у свету живих дејствује управо супротно гутљају крви у свету мртвих:

„Који ипак слајкој окуси и меденој лотоса од њих,
не хтједје више ни да се јави ни да се врайи,
нејо хтједоше остйай’у друшйиву лотифашком онде
берући лотос и заборавив йоврайшак дому.“²⁶

Поетски глас Сапфиног фрагмента 95 не жели да окуси лотосе, већ да искуси праву смрт. Наглашени положај који се придаје лотосима у штуром, лирски сведеном опису есхатонских простора указује, међутим, да је управо онај аспект смрти који обећава самозаборав посебно важан у тој танатосној жељи. Песнички глас не гаји наду да оностраност негде крије чудотворни залагај којим се може умаћи себи – побећи од муке у души побегавши од свога сопства, заборавити егзистенцијални бол заборавивши себе. За то је потребно закорачити на другу страну постојања, прећи преко Ахеронта.

Обале Ахеронта нису обале Лете, реке чије име значи *заборав*, а жеља за самозаборавом је у песникињиним речима латентна, док је манифестна жеља за смрћу. Есхатолошки контекст, међутим, тражи да се разлучи самозаборав губитка, којим се поништавају трагови егзистенције да би хадски живот сени постао празнина, о чему сведочи Хомеров текст, од самозаборава наде, присутног у разним мистеријским учењима, којим се ствара место за нову егзистенцију, било кроз метемпсихозу, било кроз метемсоматозу. Такав самозаборав оваплоћује се у Лети, једној од хадских река, чије име и значи *заборав*, од чије воде морају попити све душе осуђене на нову инкарнацију. Орфички заветни записи, такозвани *злајни лисјићи*, нађени у гробовима на више локалитета, у периоду од петог века старе до трећег века нове ере, откривају комплементарну слику воде у којој се оваплоћује сећање. Мнемосине, *Памћење*, име је оностраног језера и

²⁶ *Одисеја*, 9. 94–97:

τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιθδεά καρπὸν,
95οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι λωτοφάγοισι
λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.

извора који из њега истиче, чијим гутљајем се сен покојника, наравно само онога који је био дионисовски посвећеник, може сетити своје истините, предегзистенцијалне природе, која није земаљска, већ небеска.²⁷ За разлику од катабастичког наратива *Одисеје*, текстови мистеријске провинијенције, орфички фрагменти и сегмент Аристофанових *Жаба* који пародира хор миста, посредно везан за елеузинске обреде, познају и приказују лепоту оностраног крајолика.²⁸ Један од сачуваних фрагмената *Райсодија* успоставља однос између ритуално-етичке чистоте и есхатонског *locus amoenus*-а, везан, као и у Сапфиној песми, за обале Ахеронта:

Сви који у чистјојји живе йод зрацима сунца,
Чим умру кренуће блажим йуштем
На блисјаву ливаду йокрај Ахеронйша дубокој шюка.
Но они који йочинише зло,
Под зрацима сунца,
Безочни, биће одведени исйод Кокишја,
У хладне ужасе Тарйшара.²⁹

Разлике су многобројне, од оних хронолошко-историјских³⁰ до концептуалних. У хронолошко-историјском погледу, наиме, чак и најдревнији *злајни лисјићи*, откривени претежно у некрополама такозване *Велике Грчке*, односно у хеленским колонијама јужне Италије и Сицилије, припадају епохи млађој од песникињине. У области култа, мита и

²⁷ У оскуднијем или развијенијем облику, у виду упутстава за делање на оном свету (што је вероватно инспирисано разним варијантама египатске *Књиге мртвих*) језеро-извор Мнемосине, као и други, неименовани извор који се мора издећи, описани су на *злајним лисјићима* из некропола у Петалији, Фарсали, Елеутери и Хипону.

²⁸ *Жабе* 316–458, вид. посебно 373–375:

„...испред цветних бокова
крепко ступај, лако гази...“
Прев. Р. Шалабалић.

²⁹ Orphicorum fragmenta 340 B. – 222 K. Мој превод. Уп. Bernabé 2009: 98–102.

³⁰ Датирање орфичких текстова је изузетно незахвалан посао. Ипак, најстарија сведочанства, пре свега Херодот, не знају за орфизам као појаву пре Ономакрита, тј. пре Пизистратове епохе (у најширем, друга половина шестог в. ст. е.).

обрџа, међутим, хронологија може завести на странпутицу јер су ритуалне праксе, а особито веровања која их прате, а која не морају бити фиксирана писмом, често веома дуговеке и опстојне, те доба њиховог рађања може заправо бити веома удаљено у времену, много удаљеније од часа настанка првих познатих материјалних доказа или сведочанстава.³¹

У концептуалном погледу, Сапфин фрагмент 95 одступа од есхатологије *Райсогија* утолито што не указује, наиме, на двојство онострани тополије, нити њену етичку димензију, на чему почива орфичка визија. Ипак, у *Райсогијама* место оностраниг уживања умногоне одговара песникињиним фантазму. Уколито бисмо се упустили у градњу интертекстуалног диптиха, у којем би се Сапфин фрагмент преплео са призваним орфичким текстом,³² у семантику песникињиних стихова могла би бити унета етичка нијанса. Егзистенцијална мука, која поетско сопство гони у фантазам о смрти, није последица некаквог зла нити сгрешења, већ је сасвим незаслужена, иначе се у танатосном фантазму не би јављале дивне оба-

ле Ахеронта, које су у орфичком тексту блиставо станиште *чистићх*. Интертекстуални диптих, као интерпретативни експеримент, могао би водити и ка другачијим увидима. Орфичка слика блиставих обала Ахеронта претендује на реално постојање и служи као оруђе етичке регулативе. Особене одлике *света џа џосле смрти* могу бити само метафора новог стања у које се улази са престанком живота, када нестане како заточеност у линеарном времену, тако и заробљеност у мрежу међуљудских односа, као и стопљеност душе са телом. Све то може бити извор сублимне среће, која је онтички условљена, но, можда, метафорички изражена сликом идеалног крајолика.

Расцветале обале онога света нису, свакако, сведочанство о Сапфиној везаности за неки рани облик мистеријских обрџа, већ о аксиологији која је блиска таквим *таблицама* вредности. Сапфијски интрамундиј тиме доказује још једном да искорачује ван окриља митског и фантастичног, а тиме и ван окриља сакралног, али показује, такође, да се фикционална стварност налази у служби психичког, особито емотивног искуства. Уживање у приповести и онтолошка знатижеља дају пресудан тон кратком Хомеровом наративу о Лотофазима. Опис онострани природе, баш као и описи оностране природе, и у својим отвореним и у својим закопрењеним значењима, *служе души*, постаје један од инструмената захваљујући којима сапфијски глас броди кроз сапфијско сопство. Аутоцентрична перцепција света и аутоцентрична раздеоба вредности владају Сапфином поезијом, но не стоје у служби логоса, већ у служби идиосикрастичне *душе* у којој се не разазнају рационални и ирационални делови.

IV

Зашто се у фрагменту 95 идеални крајолик, који је по себи увек и конструкт и фантазам, измешта у онострано? Протоидиличност је један од важних аспеката Сапфине поетике,³³ но одликује и древнију хеленску књижев-

³¹ Утолито није згорег сетити се да се трагови орфизма на просторима Велике Грчке преплићу са питагорџством, чији је родоначелник већ у времену ближи еолској песникињи, док су можда први аутентично орфички текстови, посвећени управо доктрини о постегзистенцијалном прочишћењу душе, потекли из пера Емпедокла из Агригента (фр. В 115; вид. Јегер 2007: 120–129). Концепције уобличене и систематизоване у позном шестом веку могле су, међутим, као ритуална пракса или усмени сакрални наративи, трајати много дуже, посебно ако је реч о истом простору. Историјском приступу наклонџени проучаваоци ту би призвали, као аргумент, врло вероватан (премда не и доказан) Сапфин боравак у Сиракузи, на Сицилији, њено *џројонсџво*, које бележи *Marmor Parium* (36), везано за политичка превирања и тираномахију у Митилени, о којима штедро сведочи Алкеј. Проучаваоци склони компаративним студијама религије могли би указати на још једно, песникињи географски блиско, култно средиште – то је острво Самотрака, дом мистерија Кабира, о којима се мало зна, но која, по свему судећи, не одступа од универзално мистеријске визије оностраниг награђивања посвећеника, и могло је бити извор мистеријског озрачаја фрагмента 95.

³² Такав интерпретативни експеримент свакако би био начелно олакшан, ако не и оправдан, фрагментарним стањем оба текста, која су само делови изгубљених целина.

³³ Више о томе – Пилиповић 2014: 128–146.

ност. Упоредивањем идеалних крајолика *усађених* у стихове *Илијаде*, *Одисеје* и Сапфиних фрагмената уочава се да њихова доступност човеку, отвореност за људе, расте од најдревнијег ка млађим текстовима. Идеални простори *Илијаде* смештени су са једне стране онтолошке границе која врло чврсто, иако наизглед непостојано, раздваја богове од људи. Олимпске гозбе,³⁴ цватуће ливаде на којима Зевс облудује Херу, потпуно су недоступни људском искуству, чак и оном имагинарном или есхатонском: идеални свет, чија је појавност пуни израз лепоте природе или лепоте уметности, постаје једна од одлика божанског бивствовања. У *Илијади*, божанско бивство није скривено у натчулним, натпојавним, метафизичким суштинама, већ је физички присутно, исијава кроз тварност, као што су амброзија и нектар, кроз конкретне реалије, као што су златне палате, Хефестовом руком направљен намештај, хаљине, столови и артифицијелне *слује* од метала, кроз *начин живљења*, који обележавају Аполонова форминга и песма Муза. Када идеални простори постану доступни човеку, то ће најпре бити у имагинарно-есхатонским даљинама *Одисеје*, и означаваће не само промену односа између искуства и идеала него и промену у поимању људског бића. Зато ће се односити само на ретке појединце који одступају од уобичајене људске мере и представљају изабранике, на овај или онај начин. Протоидилчна острва из хомерског наратива о Одисејевим лутањима јесу *чудо* у којем уживају и људски, као и божански путници, али које остаје на много начина опасно и суштински *ишуђе* – онтолошки странно.³⁵ Најупечатљивије и најпомније описано међу њима, Огигија, не налази се унутар граница познатог света, већ иза њих, у оквирима фантастичне топографије, коју у *Одисеји* означава непрекидна деведневна пловидба. Иако је на земљи, а не у подземљу нити на Олимпу, ово дивно острво је онтолошки смештено у међупростор живих и божанских бића: удаљено је од свих смртничких станишта, али и од Олимпа, сасма ра-

зличито од њега, као што показује Хермесово путовање и његов откривалачки поглед. Калипсин расцвали врт,³⁶ замишљен умногоме у складу са схематизмом архетипске слике света, *imago mundi*,³⁷ која подразумева две осе које се секу у средишту, осликан је у складу са особеном фантазматском структуром, која ће много касније бити названа *locus amoenus*: реч је о ограниченом одељку света у којем природа човеку обезбеђује вишеструко чулно уживање, неодвојиво од уживања у лепоти, као натчулном доживљају.

Кад год се идеално место замисли у неком од овоостраних простора, то значи да је привремено премошћен јаз између физичког света, који условљава наш стварни живот, и сна о идеалном окружењу, из којег може израсти и сан о надстварном животу.³⁸ За разлику од Хомерових, али и многих потоњих есхатолошких наратива, Сапфин фрагмент 95 загробни свет осликава као простор изван граница перцепције, но унутар граница имагинације: замишљено место је при том и дивно и припада Хаду. Граница која је тиме премошћена другачија је од оне коју надилази опис идеалног крајолика у овоостраности. Идеално место није само песмом замишљено, већ је у песми одређено као нешто још невиђено, нешто што се још није дало чулима, још није постало део перцептивног искуства:

*...обузима ме жудња нека да видим лопосима
и рекривене, росне, обале Ахеронија.*

Лепота хадске реке није ствар перцепције, већ ствар фантазма, који је колико знак

³⁶ *Одисеја*, 5. 43–80. О паралелама Елизија и Огигије вид. Anderson 1958: 2–11.

³⁷ О ритуално-симболичким значењима *слике светиа*, *imago mundi* погл. Елијаде 1999: 41–63 и Елијаде 2003: 91–94.

³⁸ Призивам мисли Фридриха Шилера, из трактата *О наивној и сенцименталној поезији*: „Ако песник природу супротстави уметности и идеал стварности, тако да приказ првога има превагу и допадљивост другога постане владајући осећај, онда ја њега називам *елегичним*. [...] Елегични песник тражи природу, али у њеној лепоти, не само у њеној прихватаљивости, у њеном саглашавању са идејама, не само у њеној попустљивости према потреби.“ (Шилер 2008: 306–307).

³⁴ *Илијада*, 1. 601–611.

³⁵ Усуђујем се да упутим читаоца на своју релативно исцрпну анализу тог аспекта *Одисеје* – Пилиповић 2005: 82–91.

онога што се твори *душом* толико и знак *тиво-ришљеске душе*. Слика подземног света није само траг есхатолошке замисли већ је и траг бића које замишља. Парадоксални опис обала Ахеронта као дивног места представља расејани, многозначни исказ о поетском гласу који га описује: испитујући га, тумач уистину неће продирати у особености хадске топологије, већ у особености поетотворног бића. И у овој, као и у многим својим песмама, сапфијски глас изражава аксиологију која је суштински конјунктивна, а не дисјунктивна. Све појаве преносе се на интраментални план: и време и место радње налазе се *унушар* душе-тела, које је идиосинкрстично, али и универзално препознатљиво, а побуђујући дубоку емпатију надвременог читаоца, постаје и свечовечанско. То је чудо лирског, чијем рађању Сапфин херменеут постаје сведок, а њена топологија представља слој песничког тла у којем су постављени темељи за интраментални хронотоп, који ће израсти у константу лирског фикционали-тета, у свим потоњим вековима.

Извори

1. *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus* (1990), edited and translated by David Campbell, Loeb Classical Library, Cambridge MA – London: Harvard University Press.
2. *Homeri Opera I–V* (1920), Oxford: Oxford University Press.
3. Orphée (1995), *Hymnes et discours sacrés*, Imprimerie nationale, Paris: Editions.

Преводи

1. Аристофан (1987), *Жабe*, превела Радмила Шалабалић, Нови Сад: Матица српска.
2. Хомер (1977а), *Илијада*, превео Милош Н. Ђурић, Нови Сад: Матица српска.
3. Хомер (1977б), *Одисеја*, превео Милош Н. Ђурић, Нови Сад: Матица српска.

Литература

1. Anderson, William S. (1958), „Calypso and Elysium“, *The Classical Journal*, Vol. 54, No. 1 (Oct.), 2–11.

2. Батај, Жорж (2009), *Еројиизам*, прев. Иван Чоловић, Београд: Службени гласник.
3. Bernabé, Alberto (2009), „Imago Inferorum Orphica“, *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. Giovanni Casadio, Patricia A. Johnston, Austin: University of Texas Press, 95–130.
4. Burke, Kenneth (1996), „Myth, Poetry and Philosophy“, *Literary Criticism and Myth*, ed. Robert Segal, New York – London: Garland Publishing, 11–34.
5. Burnett, Anne Pippin (1979), „Desire and Memory (Sappho Frag. 94)“, *Classical Philology*, Vol. 74, No. 1 (Jan.), 16–27.
6. Détienne, Marcel (1963), *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris: Les Belles Lettres.
7. Edwards, Anthony T. (1993), „Homer’s Ethical Geography: Country and City in the Odyssey“, *Transactions of the American Philological Association* (1974–), Vol. 123, 27–78.
8. Елијаде, Мирча (1999), *Слике и симболи. Оледи о мајијско-релијијској симболици*, прев. Душан Јанић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
9. Елијаде, Мирча (2003), *Светио и њрофано*, прев. Зоран Стојановић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
10. Frère, Jean (2010), „La mort et la statut des morts d’Eschyle à Platon“, *Aglaiia. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, éd. Aldo Brancacci, Dimitri El Murr, Daniela Patrizia Taormina, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
11. Gresseth, Gerald K. (1975), „The Gilgamesh Epic and Homer“, *The Classical Journal*, Vol. 70, No. 4 (Apr.–May), 1–18.
12. Griffith, R. Drew (2001), „Sailing to Elysium: Menelaus’ Afterlife (‘Odyssey’ 4.561–569) and Egyptian Religion“, *Phoenix*, Vol. 55, No. 3/4 (Autumn–Winter), 213–243.
13. Halperin, David M. (1983), *Before Pastoral – Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry*, New Haven and London: Yale University Press.

14. Јегер, Вернер (2007), *Теологија раних ирчких филозофа*, прев. Бранимир Глигорић, Београд: Службени гласник.
15. Kingsley, Peter (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford University Press.
16. Le Bris, Anne (2001), *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Etude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris: L'Harmattan.
17. Lincoln, Bruce (1981), „The Lord of the Dead“, *History of Religions*, Vol. 20, No. 3 (Feb.), 224–241.
18. Page, Denys (1955), *Sappho and Alcaeus: An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford: Clarendon Press.
19. Петровић, Михаило Д. (1940), *Божанствена и демони црне боје код ситарих народа*, [издавач недостаје – штампар: Млада Србија], Београд.
20. Пилиповић, Јелена (2005), *Орфејев век*, Београд – Панчево: Филолошки факултет – Мали Немо.
21. Пилиповић, Јелена (2014), *Locus amoris. Дијалогско читање Сајфине поезије*, Београд: Филолошки факултет – Научна КМД.
22. Plass, Paul (1969), „Menelaus and Proteus“, *The Classical Journal*, Vol. 65, No. 3 (Dec.), 104–108.
23. Rode, Ervin (1991), *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, прев. Drinka Gojković i Olga Kostrešević, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
24. Шилер, Фридрих (2008), *Познији филозофско-есхатејички сјиси*, прев. Олга Кострешевић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића.
25. Toohey, Peter (1992), „Love, Lovesickness, and Melancholia“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 17, No. 2 (Fall), 265–286.

TOWARDS THE BANKS OF ACHERON – AN INTERPRETATION OF SAPPHO 95V

Summary

The paper deals with one of the shortest, but most sophisticated among Sappho's preserved poems. In an effort to express love despair, the poetic voice describes a part of the underworld as a desirable and enchanting landscape – by such a description, seemingly simple, but actually paradoxical, the poetess invites her reader to plunge into a complex stream of early Greek eschatological conceptions. Omnipresent erotic topics melt with elaborate imaginary topology: with the idealised, i.e. proto-idyllic nature and with visionary afterlife surroundings. In an attempt to position Sappho's imaginary topology in its poetic and eschatological context, this paper offers a comparative reading of the Homeric epics and the orphic funerary texts as well as of the orphic rhapsodies' fragments. Hopefully, the semantic richness of Sappho 95V is unveiled, at least partially, as well as the complexity and the ambiguity of the love phenomenon in early Greek poetry.

abardovastrela@gmail.com