

ТРАНСХУМАНИЗАМ И *CONDITIO HUMANA* У АНТИЧКОЈ МИТСКОЈ ТРАДИЦИЈИ

Апстракт: Предмет рада је компаративна анализа песничких текстова аутора из доба антике који у епизодама оживљавања мртвих и некромантије разматрају проблем хибристичке природе митских јунака, историјских личности и самог аутора. Асклепијева лекарска вештина код Пиндара и пророчка вештина код Лукана приказују се истовремено као тачке додира божанске и људске мудрости, али и као извор трансгресије, чија је последица божанска казна.

Кључне речи: болест, исцељење, хибрис, молитва, Пиндар, Лукан, хиперконзумација.

Када у Еурипидовом *Оресту* Електра започиње генеалогiju Танталовог рода, она као извор патње јунака, који је на Олимпу испрва био прихваћен као једнак боговима (*ὁ μακάριος*), наводи „срамну болест“, необуздани језик бласфемije (*ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον*, Eur. Or. 4, 10). Тантал је на почетку драме приказан као софиста-астролог (*μετεωροσοφιστής*) који лебди у ваздуху (Willink 1983), док се изнад његове главе, као вечна претња, надноси велика стена – ужарени грумен (*μύδρος*), према коментарима који се могу наћи у схолијама (Scodel 1984). Еурипидов Тантал је попут Анаксимандра – закључује се на основу овакве казне – могао говорити да сунце није бог, већ само небеско тело. Зато Електра, док подсећа публику на ред крвавих убиства међу Танталовим потомцима која следе једно за другим паралелно с развојем породичне генеалогije, користи традиционалне топосе хорске лирике и не помиње „оно што девојачке усне не смеју изговорити“ и оно „неизрециво“ (*τάρρητ'*), да се не би поновила предачка кривица (vv. 14, 16, 26–28).

У грчком песничком тексту као болест (*νόσος*) може се означити свака врста неумерености (*κόρος*) – користољубље и похлепа (*κέρδος*), неумерена реч и бласфемija (*ἀκόλαστος γλῶσσα*, Eur. Or. 10), прејака страст забрањене љубави (*οὐχ ὀσίων ἔρωτες*, Eur. Hipp. 765) – све тежње које човека наводе на хибрис и изазивају гнев (*χόλος*), освету (*τίσις*) и казну богова (*ποινή*). Неумереност (*ἀκολασία*) повезана је с појавом смрти

1 * anna.slav@live.com

која се у поезији већ код Хесиода тумачи као болест заслужена у митској прошлости после окончања златног века. Смрт као казна за хибристичко понашање, одбијање да се боговима укажу дужне части (*τιμαί*) и кршење ритуалних закона (*θέμις*) (Hes. *Erg.* 120–139), у песничком тексту често се описује као последица „жеље за туђим” или „жеље за недостижним” (*ἔρωτες ἀλλοτρίων / ἀπροσίκτων ἔρωτες*), посебне врсте људске заслепљености и безумља (*ἄτη, μανία*).

Трећа Питијска ода за Хијерона (Pind. *Pyth.* 3) у антици се сматрала утехом болесном тиранину, раним обликом посланице за владара, утехом због смрти деце или због пораза на недавно одржаним атлетским играма (Wilamowitz-Moellendorff 1922: 280; Burton 1962: 78–80; Cingano 1991). Ова се ода за Хијерона, према одговарајућим тумачењима, нашла међу Пиндаровим епиникијама непажњом или из незнања, заједно са још неколико песама чији облик и садржај нису одређени уобичајеном формом победничке песме. У овој оди, изведеној већ после оснивања Етне 476. године п. н. е. (Diod. 11. 49.1), изостају развијене похвале победника и његових предака, непосредно везане за опис појединих делова атлетског надметања, и набрајање успеха победника у претходним играма, док се Хијеронова победа на Питијским играма 478. године помиње само једном, као нешто што се догодило некада (*ποτέ*, 74), у прошлости.

Игра речима и вербални паралелизам у Пиндаровом тексту обично стварају сложене везе кључних појмова и личности, а таква веза ствара се већ на самом почетку захваљујући сличности звучног ефекта имена Хијерон и Хирон (*Χείρων/Ἴερων*, v. 80) у оди која се пред публиком представљала у хорском извођењу. У уводном делу оде, као о првој митској парадигми, говори се о Хирону који је живео некад (*ποτέ*, 5) и сећање на вештог кентаура (*σώφρων Χείρων*, 63) служи као увод у песму о рођењу и смрти Асклепија, његовог ученика, хероја необичних лекарских способности. У схолијама се налази податак да се владар Сиракузе заиста борио с хроничном болешћу (school. *inscr.* a, b), а у похвалном делу извођач песме говори да би, да може, убедио митског кентаура да у Етну доведе Асклепија или Аполона и да би се и сам, попут бога или хероја, јавио у божанској светлости на броду (*ἐν ναυσὶν μόλον*, v.68), „сишао” на обалу и заједно с победничком песмом донео Хијерону здравље (*τῷ... κατέβαν ὑγίειαν ἄγων*, vv. 129–130). Мада овакав садржај одређује и карактеристичну форму ове оде за Хијерона, она се данас сматра епиникијом, додуше помало необичном (Young 1983; Morgan 2015: 269–272). Њен облик и садржај, међутим, у потпуности одговарају принципима композиције у жанру где се структура песме увек усклађује с карактером

актуелних историјских догађаја, особеностима митских и историјских личности и захтевима публике пред којом се песма изводи.

Песма започиње „неостварљивом жељом” хора да „давно мртвог” Хирона види међу живима („ако мој језик треба да изусти ту заједничку молитву” – *εἰ χρεὼν τοῦθ' ἀμετέρας ἀπὸ γλώσσας κοινὸν εὔξασθαι ἔπος*, v. 2). Изражена на овај начин, у виду такозване *χρέος* формуле, „жеља” хора је према садржају и значењу једнака клетичкој инвокацији, уводу у молитву о епифанији. Затим се у песми прелази на мит – хор говори о Асклепијевом рођењу, обележеном смрћу неверне Аполонове жене, мајке хероја, кобним божанским деловањем („неблагодонаклони бог, обрнуо је догађаје на зло и укротио Корониду” – *δαίμων δ' ἕτερος/ ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσαντό νιν*, vv. 34–35). Дејством Аполонове вештине да увек открије скривено (*τέχνη*), Коронида нестаје у пламену ритуалне ватре и уместо у брачну ложницу (*θάλαμος*) силази у ложницу Хада („погођена Артемидиним стрелама, сишла је у ложницу Хадовог дома, према Аполоновој вештини” – *τόξοισιν ὅπ' Ἀρτέμιδος, / εἰς Αἶδα δόμον ἐν θαλάμῳ κατέβη τέχνηαις Ἀπόλλωνος*, vv. 10–11). Избављен при рођењу из пламена смрти очевим благим деловањем, Аполонов син покушао је да злоупотреби наслеђене способности (*φύα*) и научене лекарске вештине (*σοφία*, v. 54). Из користи (*κέρδος*) вратио је у живот мртвог човека и зато је, рођен у ватри (*πῦρ*, 36; *πυρά*, 44), у ватри нашао и свој усуд (*μόρος*), када га је спалила Зевсова ужарена муња (*αἶθων κεραυνός*, 58). Овде се песма о Асклепију – као и напомена хора о умесности молитве за Хиронову епифанију на почетку оде (*εἰ χρεὼν*, v. 2) – прекида гномом у облику *χρέος* формуле: „Човек треба у помисли да тражи од богова само оно/ што му лежи под ногама – знај да се равнаш према људској судбини!” (*χρὴ τὰ εἰκότα παρ δαιμόνων μαστενέμεν θαναταῖς φρασίν,/ γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἰμὲν αἶσας*, vv. 59–60). У прекиду митске приче гнома о умерености односи се на песника и хор који митску песму зауставља одмах после описа смрти хероја, мада је крај ове песме могао бити и другачији. Прекид митске песме је демонстрација посебне песничке вештине, једине доступне песнику као делотворно средство (*ἐμπρακτος μηχανά*, v. 62). Овај песнички принцип у оди се изражава као потискивање жеље за недоступним (*παπταίνειν... τὰ πόρῳ*), порока таштих људи (*φῶλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον*, vv. 21–22), и као захтев да се тражи оно што је доступно према одлуци судбине (*αἶσα*). Уз примерене замисли и жеље, правила вештине налажу да се у песми пређуте одређени догађаји и да се избегава многословље које може увредити бога.

Навођење митских примера трансгресије и хибриса у религиозној песми коју изводи хор грађана уобичајено је још од Алкмана (Alcm. fr.

1). У митском делу Пиндарове оде ствара се опозиција етичког портрета Хирона, јединог посредника између природе и цивилизације међу кентаурима (Graf 2009: 94–95), и његовог ученика, Аполоновог сина, митског лекара који није знао за меру. Асклепијевој злоупотреби лекарске вештине супротставља се строги етички и поетички кодекс хора. Лекарска вештина захтева умереност (*σωφροσύνη*) и свест о границама људских моћи. На овај начин је лекарску вештину примењивао Асклепијев учитељ (*σώφρων Χείρων*). Зато се и песма коју изводи хор изграђује према строго одређеном правилу (*τεθμός*), уз поштовање мере (*μέτρον, καιρός*). Песма не може донети здравље или вратити човека у живот после смрти, а хор се не може јавити у епифанији попут Асклепија и Аполона. Питање да ли се човек може оживети или се у свет живих дозвати његова душа (*ψυχαγωγία*) често се поставља у трагедији (Aesch. Ag. 1018–1021; Pers. 621, 687; Soph. El. 137–139), а сматра се централним проблемом и у овој оди за Хијерона (Currie 2005: 39–40, 359). Међутим, код Пиндара посебна структура песме одражава принцип космичке хијерархије. На крају оде песник понавља да он може користити једино сопствену, хорском извођењу песме својствену вештину (*μαχανά*). То је израз религиозног страха песника и заједнице у чије се име ода изводи: „Увек ћу у мислима поштовати бога који ме штити и служити му према сопственој вештини” (*τὸν ἀμφέποντ’ αἰεὶ φρασὶν/ δαίμον’ ἀσκήσω κατ’ ἐμὴν θεραπεύων μαχανάν*, vv. 108–109). Песма је магично средство (*φίλτρον*) које опчињава (*θέλγειν*), а њено дејство се остварује у молитви боговима и херојима. На овај начин она би могла деловати и на Хиронову душу („ако би моја слаткогласна песма у Хиронову душу уметнула какву чаробну замаху” – *εἰ... τί οἱ / φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι / ἀμέτεροι τίθεν*, vv. 63–65–9), јер песма опчињава и срце богова (*δαμόνων θέλγει φρένας*, Pyth. 1.13) и може изазвати наклоност судбине (*εὐφροσύνα*, Nem. 4.1). Зато током песме, после изрицања друге и само наизглед неостварљиве жеље да се песмом изазове божанска епифанија, следи „жеља” хора да изговори молитву Мајци богова и Пану (vv. 77–79). „Жеља” хора, када песник користи варијанте химничке формуле *εὐχομαι* – „молим” („ако... треба да изустити ту заједничку молитву” (*εἰ χρεὼν τοῦθ’... κοινὸν εὐχασθαι ἔπος*) / „Желим да се помолим Мајци са Паном” (*ἐπεύξασθαι... ἐγὼν ἐθέλω Ματρί... σὺν Πανί*), vv. 2, 77–78) заправо и јесте увод у специфични вид молитве у овој епипанији. Молитва Мајци богова и Пану и молитва Аполону и Асклепију, основа су питијске оде за Хијерона, посебне врсте религиозне песме према садржају и дикцији.

Култ Мајке богова, везан за Деметрин култ, а можда и идентичан с њим, посведочен је и у Асклепијевом храму у Епидауру (Furley 2013:

285). Са овим култом се према традицији повезује и Питагорино име. Различити антички извори преносе приче о томе како је Питагора живео у Деметрином храму, налазио се са својим ученицима у подземној просторији, или како је сишао у Хад одакле је донео „вести (богиње) Мајке” (*τῆς μητρὸς παραγέλματα*). Према Буркертовом мишљењу, приче о Питагориној катабази говоре да је филозоф био хијерофант у Деметрином култу (Burkert 1972: 155–159, 165). Глагол *καταβαίνω* („силазим”) појављује се и у тексту Исиловог пеана Аполону и Асклепију, пронађеног на једној стели у Епидауру, где се помиње и Асклепијево светилиште у Тесалији: „Ни у Тесалској Трики не би пробао да сиђеш у Асклепијево светилиште, док не принесеш жртву олтару светог Аполона” – *οὐδέ κε Θεσσαλίας ἐν Τρίκκῃ πειραθείης / εἰς ἄδυτον καταβὰς Ἀσκληπιοῦ, εἰ μὴ ἀφ’ ἁγνοῦ / πρῶτον Απόλλωνος βωμοῦ θύσαις Μαλεάτα* (Isyll. IG IV 128. 29–31). Текст сведочи да је у Тесалији Асклепијев култ био повезан са Аполоновим култом, али и да се његово светилиште (*ἄδυτον*) налазило испод земље (Aston 2004: 26). Глагол *καταβαίνω* појављује се и у Пиндаровој оди, у замишљеној епифанији хора (*τῷ... κατέβαν*, v. 129) и у опису Коронидине смрти као силаска у „ложницу Хада” (*εἰς Αἴδα δόμον ἐν θαλάμῳ κατέβα*, v. 10). Стихови о Корониди највероватније су алузија на Асклепијеву катабазу која је морала уследити после његове смрти, као мистично обнављање његовог рођења у ватри. Али овај догађај се у оди не помиње.

Сматра се да структуру треће Питијске оде одређује топос песничке паренезе који се касније у реторици класификује као закључак на основу супротности (*πλαστὸν ἐπιχείρημα ἐκ τοῦ ἐναντίου*). Код Пиндара песник или извођач песме најпре говори да би желео да учини нешто што превазилази његове могућности, да би затим учинио оно што је примерено ситуацији, или етички/ религиозно прикладно. И Феник своју молбу Ахилу да утиша гнев (*λιταί*) започиње адинатоном који има кључну улогу у епској паренези *Илијаде*. Остарели Ахилев васпитач говори да, ако би се млади јунак – „најбољи међу Ахејцима” – повукао из рата, он се без њега не би могао борити пред зидинама Троје чак и да га Зевс поново учини „младићем у цвету младости” (*Il.* 9. 434–452). Код Пиндара се, међутим, епихеирема може извести према схеми која у једном тренутку постаје уобичајена у античкој поезији (Eur. *Her.* 655–700) и најчешће се тумачи као *recusatio*, топос одбијања (Slater 1988: 52–55). Ова схема се може наћи у сведеној форми песничког правила (*τεθμός*) у похвалном делу оде извођене поводом победе у трчању на Немејским играма (Pind. *Nem.* 8). У апострофи умрлом оцу победника Даније – некадашњем победнику у истој дисциплини – хор говори о песми као о медијуму сећања на подвиге победничког рода:

Μεγасе, да вратим натраг твоју душу –
то не могу – пустој нади залудан конач!
Али твојој отаџбини и Хериадима могу да поставим величанствену стелу
благонаклоних Муза ради славног имена људи двапут на ногама брзих.²
(Pind. *Nem.* 8. 44–48)

Песма славе (*ἐπικόμιος ὕμνος*) овде се назива басмом (*ἐπαιοιδά*). Она је још од Адрастових митских похода против Тебе и Сикионских игара које је овај јунак установио, чинила сваки напор подвига (*κάματος*) безболним (*Nem.* 8. 49–51). Код Пиндара је песма награда (*ἄποινα*) за врлину и победу (*ἄποιν' ἀρετᾶς*, *Pyth.* 2.13; *νίκας ἄποινα*, *Isth.* 8.4), али и накнада за тешко мучење у подвигу (*πυγμᾶς ἄποινα*, *Ol.* 7.16; *ἄποινα μόχθων*, *Nem.* 7.16). Песма славе (*καλλίνικον*, *Nem.* 3. 18; *ἐπινίκια αἰοιδά*, *Nem.* 4. 78; *ἐπικόμιος ὕμνος* *Nem.* 8. 44–48) делује као средство оздрављења (*ἄκος ὑγιήρόν*) после напора атлетског надметања (*κάματος*, *Nem.* 3.17–18). Она, као лековита топла вода, освежава уморне удове (*μαλθακὰ τέγγει/γυῖα*, *Nem.* 4. 4–5).

Пиндар описује три основна вида лечења позната у индоевропском медицинском наслеђу. Хирон је Асклепија научио вештини лечења ножем (*τομαί*), лечењу лековитим биљем (*φάρμακα*) и лечењу формулама (*ἐπαιοιδά*). Помоћу тих вештина Асклепије је исцељивао болесне и повређене људе: „Једне је штитио благим басмама, друге миротворним напитком, овима покривао тело лековитим травама, а оне усправљао резом” – *τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιοιδαῖς ἀμφέπων, / τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν/φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς*, vv. 51–53). Здравље (*ὑγίεια*) се описује као усправан положај који се исцељењем враћа људском телу (*γυῖα*). Употребом обрта са значењем „усправити” (*τοὺς... ἔστασεν ὀρθούς*, v. 53) Асклепијева лекарска вештина приказује се као понављање божанског деловања, јер Зевс на овај начин делује на душе људи. Бог чини да после периода тешких напора и несрећа (*κάματος*) јунаци обнове душевну снагу („Према милости Зевса преобразени после негдашњих напора, усправили су своје срце” – *Διὸς δὲ χάριν/ἐκ προτέρων μεταμειψάμενοι καμάτων ἔστασαν ὀρθὰν καρδίαν*, vv. 95–96).

Попут митских јунака у другим Пиндаровим одама за Хијерона (*Ol.* 1, *Pyth.* 1, *Pyth.* 2), чија је судбина у негативној митској парадигми најпре обележена посебном наклоношћу богова (*χάρις*), да би на крају уследила казна (*ποινά*) за њихову дрскост изазвану превеликом срећом

2 „ὦ Μέγα, τὸ δ' αὖτις τεὰν ψυχὰν κομίζει
45οῦ μοι δυνατόν: κενεᾶν δ' ἐλπίδων χαῦνον τέλος:
σεῦ δὲ πάτρα Χαριάδαις τ' Ε' λαφρόν
[80] ὑπερεῖσαι λίθον Μοισαῖον ἔκατι ποδῶν εὐωνύμων
δις δὴ δυοῖν“ (Pind. *Nem.* 8. 44–48).

(*ὄλβος*), Асклепије је у овој питијској оди приказан као херој (*ἥρωας*) неспособан да поднесе срећу наслеђене божанске природе (*εὐδαιμονία*). „Благи градитељ лекова за тело” (*τέκων νοδυνίας ἄμερος γυιαρκέος*) и „заштитник од свих врста болести” (*παντοδαπᾶν ἀλκτῆρ νούσων*, vv. 6–7) који сам није могао да се одупре болести душе (*ψυχά*), може бити одраз специфичног схватања о односу тела и душе у орфизму где се – у миту о убиству и оживљавању Диониса – проналази узрок „древне кривице” људи. И у питагорејству се наглашава етички принцип, што може бити повезано с важном улогом Аполона у овом филозофском учењу (Bremmer 2001: 23–24; Kahn 2001: 18–21). У једном фрагменту Пиндар говори о души као о слици живота (*αἰῶνος εἰδωλον*) која, за разлику од тела (*σῶμα*), потиче од богова (Pind. fr. 131. 1–4 SM). Аристотелова критика веровања орфичара да душа из космоса улази у тело, једно је од значајнијих сведочанстава о њиховом учењу о пореклу душе („јер они кажу да душа из комоса улази у жива створења, ношена ветровима” – *φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*, Arist. *De An.* 1.5 410b27–11a). Дихотомија тела и душе постављена је у основу етичког склопа оде за Хијерона (*ψυχά*, vv. 41, 61, 101; *φρήν*, 59, 109; *θυμός*, 64; *καρδία*, 96 / *μέλη*, 48; *δέμας*, 50; *γυῖα*, 52). За разлику од Хомерових епова, где се реч *ψυχή* везује за живот у телу и односи се на сени умрлих у Хаду, код Пиндара је душа приказана као седиште живота, када песник говори о Ахиловој смрти (*ἐν πολέμῳ ... ψυχὰν λιπὼν*, v. 101), али и као седиште карактера, вредносних судова и емоција људи и богова. Реч *ψυχά* у тексту оде маркира етички портрет Аполона, бога који у митској песми о Асклепију делује као оличење универзалног знања (*σκοπός* 27), као бог који поставља границе – покретач праведне освете (*τίσις*) и казне (*ποινά*): „Нећу претрпети у души да род мој пропадне у тужној смрти заједно са тешким патњама мајке” (*οὐκέτι/ τλάσσομαι ψυχᾷ γένος ἀμὸν ὀλέσσαι/ οἰκτροτάτῳ θανάτῳ ματρὸς βαρεῖα σὺν πάθᾳ*, vv. 40–42). Код Пиндара Асклепије, Аполонов род (*γένος*), прелази пут душе (*ψυχά*) и не умире, већ наставља да живи, прочишћен ватром. И хор разговара са својом душом у гноми о умерености, где се формулише и варијанта песничког правила епиникије: „Немој се, моја душо, журити у жељи за бесмртним животом, већ користи средство које ти је доступно” – *μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον/ σπεῦδε, τὰν δ’ ἔμπρακτον ἀντλεῖ μηχανάν* (vv. 61–62). Хор даје пример и самом владару, јер у поређењу с различитим људским болестима које је у миту лечио Асклепије (*παντοδαπαὶ νοῦσοι, πολυπῆμονες νοῦσοι*, vv. 7, 46), болест (*νόσος*) за коју је лек песма (*ᾠοιδά, ἐπαοιδά*) односи се на Хијеронову душу и на етички кодекс његовог народа, људе које песник назива честитим (*ἔσλοὶ ἄνδρες*, v. 66).

У индоевропској традицији исцељење формулама (*ἐπαοιδά*) сматрало се најделотворнијим видом лечења, будући да оно делује „изнутра” (Puhvel 1970; Watkins 1995: 537). Управо на овај начин Пиндар описује дејство песме. Извођачи хорске песме одликују се врлином (*ἀγαθοί*) и способни су да помоћу „лека” посредно изазову божанско деловање и да „обрну на добро” догађаје који се одвијају према закону људске судбине (*νόμος*). Овај променљиви след догађаја је за неразумне људе (*νήτιοι*) неподношљив: „То неразумни не могу достојно поднети, већ само добри могу оно што је најбоље извргнути у живот” (*τὰ μὲν ὧν οὐ δύνανται νήτιοι κόσμῳ φέρειν, / ἀλλ’ ἀγαθοί, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔζω, vv. 82–83*).

У оди извођеној поводом победе Хијероновог војсковође Хромије на Сикионским играма (*Нет. 9.*) хор хвали душе (*ψυχαί*) „синова Етне” чија врлина „превазилази жељу за богатством” (*ἐντί τοι... κτεάνων / ψυχὰς ἔχοντες κρέσσονας / ἄνδρες*) у свету где користољубље (*κέρδος*) одузима људима добар глас. Похвала хора је залог успеха молитве Зевсу да од Хијероновог народа одврати рат и додели му „меру благог закона” (*μοῖραν δ’ εὖνομον, Нет. 9. 32–34, 29*). У за Пиндара карактеричној игри речима епитет *εὖνομος* („благог закона”) изазива асоцијацију са епитетом *εὐώνυμος* („именит”), чиме се у тексту песме додатно појачава веза појмова срећне судбине и славе као посебног вида вечности.

У похвали Хијерону хор о тиранину говори као о вођи народа (*λαγέτας τύραννος, 85*), човеку сличном митским херојима и боговима (*λαγέτας Αἰόλος, Ρυθ. 4.107; Персеύς λαγέτας, Ρυθ. 10.31*). Као краљу Сиракузе (*βασιλεύς*) – владару благом према својим грађанима, извођачима песме и гостима (*ἄστοις... ἀγαθοῖς, ξεῖνοις, vv. 70–71*) – судбина је Хијерону доделила дужну меру среће међу људима (*μοῖρ’ εὐδαιμονίας*). Поређењем тиранина с митским јунацима – у другој, сада експлицитној похвали-благослову (*μακαρισμός*) – у оду се уводи ред нових митских примера. И Пелеј и Кадмо су, према традицији („како се прича” – *λέγονται*), некада међу људима стекли највећу срећу (*ὄλβος ὑπέρτατος*) и слушали, као и Хијерон, похвалну песму богиња (*οἷτε καὶ χρυσαιπύκων / μελπομενᾶν... Μοῖσᾶν, / ...ᾄον, vv. 88–91*). Похвала Хијерону истовремено је и поука о краткотрајности људске среће и опасности хибриса („срећа људима не траје дуго безбедна” – *ὄλβος οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται / σάος, vv. 105–106*).

Ни Кадмо и Пелеј, и поред свадбе с бесмртним женама, додељењим према наклоности богова (*χάρις*), нису могли да врате у живот своју децу и супротставе се одлукама судбине (*μόρος, αἴσα, μοῖρα, πότμος, vv. 58, 60, 84*). Кадмо је изгубио три кћери, а Пелеј јединог сина. Код Пиндара је смрт деце метафора несреће (*πῆμα*). Несрећа поражава и јунаке који

су блажени (*μάκαρες*) попут богова (*Isth.* 4. 16–17). У оди се, алузијом на још једну, закључну епизоду ублажавања Ахиловог гнева у *Илијади*, парафразирају Ахилове речи о Зевсовим добрим и злим даровима људима и Пелејевој променљивој срећи, у тренутку када Хекторов отац моли јунака да му преда синовљево тело и подсећа га на оца, да би изазвао његово сажаљење (*Il.* 24. 518–551; Robbins 1990: 313–314). Ако се код Хомера однос среће и несреће од Зевса можда може схватити и двојачко („два бурета... дарова ...(једно) злих, а друго добрих” – *δοιοὶ... πίθοι... δώρων... κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων*, *Il.* 24. 527–528), све митске приче у Пиндаровој оди за Хијерона одражавају схему људске судбине према којој патња и напор подвига (*πόνος, πῆμα, κάματος*) доносе наклоност богова, срећу и благостање (*χάρις, εὐδαιμονία, ὄλβος*), да би их поново смениле патње и тешки напор: „бесмртни за једно добро две несреће додељују људима” – *ἐν παρ’ ἐσλὸν πῆματα σὺνδύο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι*, *Pyth.* 3. 81). Код Пиндара нова несрећа (*πῆμα*), која следи за срећом, означава непрекидно понављање догађаја у временском циклусу (*αἰών*), а ову судбину могу избећи само „синови богова” који су неуништиви (*ἄτρωτοί*, *Isth.* 3.18). После алузије на Зевсову везу са Селеном, на њену смрт, изазвану ударом Зевсове муње, и на рођење Диониса у ватри, које се у тексту не помиње (*Pyth.* 3. 97–99), ред митских примера се прекида када хор проговори о Ахиловој смрти („кад је у рату хицем из лука изгубио душу,/ у пламену ломаче приметне/ међу Данајцима плач” – *ἐν πολέμῳ τόξοις ἀπὸ ψυχὰν λιπὼν/ ὄρσεν πυρὶ καίόμενος/ ἐκ Δαναῶν γόον*). Хор закључује своју поуку о смрти деце јунака – трећи пут, као на самом почетку и у првом делу оде – гномом у облику *χρέος* формуле: „Ако човек разуме пут истине, треба спремно да подноси усуд од блажених богова” (*εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλαθείας ὁδόν, χρὴ πρὸς μακάρων τυγχάνοντ’ εὖ πασχέμεν*, vv. 101–104). Мада паралелизам смрти/ рођења у пламену (*πῶρ*, 101) остаје у оди имплицитан, управо је ова алузија на вечни живот богова и хероја очишћених ватром основни садржај поуке за тиранина Сиракузе (Gentili et al. 1995: 408). То је ред алузија на вечни живот Диониса и Асклепија, Зевсовог и Аполоновог сина (*Λατοῖδα κεκλημένον ἢ πατέρος*, v. 67), Дионисове мајке Семеле-Тионе и Асклепијеве мајке Корониде, која је у Грчкој имала сопствени култ (Paus. 2.117; Tert. *Ad nat.* 2.14–9) и, посебно, на вечни живот Кадма и Пелеја и Ахил нове живот на острву Леуке, „острву блажених” (*μακάρων νᾶσος*), како песник подсећа и у оди за Трасибула (*Ol.* 2. 70, 78–84). Плач Ахејаца (*γόος*) који прати Ахилову ритуалну смрт у ватри, може бити алузија на усмену традицију и вечну славу јунака у песми (*κλέος ἄφθιτον*) које проистичу из плача и тужба-лице за умрлим (Morgan 2015: 290–291), али то је пре свега алузија на

магијску моћ речи да донесе човеку нов живот. Пиндар овде повезује традиционална и орфичка есхатолошка схватања. Када Хијерона убраја у честите људе (*έσλοῖσι... ἀνδράσιν*, *Pyth.* 3. 66), хор подсећа тиранина – као и у Олимпијској оди за Трасибула – да међу људима само душе честитих (*έσλοί*) могу остати чисте („ако сачувају душу далеку од неправде” – *μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν / ψυχάν*, 69–70) и да једино они могу видети „живот без страдања” (*ἀπονέστερον / έσλοί δέκονται βίотον*, *Ol.* 2. 62–63). Ови стихови наводе на размишљање о смислу метафоре „тело – тамница душе” и „тело-гроб” које се повезују с орфизмом и, код појединих аутора, с питагорејством (*Clem. Alex. Stom.* 3.17; *Ath.* 4.157c), али и о Платоновој етимологији речи *σῶμα* од глагола „спасити” (*σῶζω*) и „тајном учењу” (*ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος... λόγος*) о животу као тамници (*φρουρά*), где се, како говори Сократ, чувају људи који припадају боговима („чини ми се да се право каже да нас богови чувају и да смо и ми, људи, њихова својина” – *τόδε γέ μοι δοκεῖ... εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι*, *Plat. Phaed.* 62 b, d).

Код Пиндара су напор и страдања у несрећи заиста нераскидиво везани за живот људи (*αἰών*), као ознака несавршене људске природе („безбедан живот није имао ни Пелеј, Еаков син, ни боголики Кадмо” – *αἰὼν δ' ἀσφαλῆς / οὐκ ἔγεντ' οὗτ' Αἰακίδα παρὰ Πηλεΐ / οὗτε παρ' ἀντιθέῳ Κάδμῳ*, *Pyth.* 3. 86–88). Ипак, једино је борба у напору и одрицању услов победе (*νίκα*) – јавно посведочене врлине, и управо напор повезује подвиге митских јунака (*πόνοι*), успех атлетског победника и врхунску песничку вештину („за бившим напором већа радост следи” – *εἰ πόνος ἦν, τὸ τερπνὸν πλεόν πεδέρχεται*, *Net.* 7. 74). Напор и одрицање су и искушења за умереност (*σωφροσύνη*) на путу према савршеној егзистенцији душе у свету богова, било да песник тај свет назива „златним небеским домом” (*οὐρανοῦ ἐν χρυσεῖσις δόμοισιν*, *Net.* 10. 88) било – да би евоцирао златни век – „Кроновом тврђавом” (*παρὰ Κρόνου τύρσιν*, *Ol.* 2. 70). То је вечни живот у срећи (*ὄλβος*) посвећених у тајне ритуале који ослобађају казне за „древну кривицу” и страдања у „тамници живота” (*Pind. fr.* 131a SM).

Похвала умерености имала је посебан значај за Хијерона, будући да је владар Сиракузе, попут Питагоре, био наследни хијерофант култа Деметре и Коре. Сматрало се да је судбина хијерофанта обележена посебном наклоношћу богиња (*ὄλβος*), што се односило пре свега на могућност његове апотеозе и хероизације (*Burkert* 1987: 21; *Currie* 2005: 346). Хијерон је с братом Гелоном пренео Деметрин култ из Геле у Сиракузу, где је за богињу, после победе у рату с Картагином 480. године, био саграђен храм (*Burkert* 1985: 96), а овај култ могао је имати и дубље

корене на Сицилији (Zuntz 1971: 72–74). Зато у оди за Хијерона молитва Пану и Мајци богова, „светој богињи коју заједно са Паном често ноћима у песми славе девојке пред мојим прагом” (*τὰν κοῦραι παρ’ ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλπονται θαμὰ / σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι*, Puth. 3. 78–79), као нешто што је религиозно прикладно, блиско и доступно („пред ногама” – *τὸ παρ ποδός*, v. 60), може значити да је песму изводио хор са Сицилије и да је предмет ове молитве вечни живот владара и благостање његовог народа. Слава у песми (*κλέος*) јесте медијум који омогућава делотворност „зједничке молитве” (*κοινὸν ἔπος*, v. 2.), поменуте и на почетку оде: „ако ми бог дарује раскош богатства, надам се да ће ми слава узрастати стално” – *εἰ δέ μοι πλοῦτον θεὸς ἄβρὸν ὀρέξαι, / ἐλπίδ’ ἔχω κλέος εὐρέσθαι κεν ὑψηλὸν πρόσω*, vv. 110–111).

Код Хомера се Сарпедон у разговору с Глауком жали да је усуд јунака борба за славу у рату (*κῆδος, εὖχος*), јер су им вечни живот и вечна младост богова недоступни („авај, кад бисмо овај могли избећи рат и бити заувек млади и вечни” – *ὦ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε / αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ’ ἀθανάτω τε / ἔσσεσθ’*, II. 12. 322–324). Код Пиндара, међутим, у алузији на разговор јунака у *Илијади*, на крају питијске оде за Хијерона хор подсећа владара да подвизи Сарпедона и Нестора настављају да живе у песмама славе („врлина траје у песмама славе” – *ἀ δ’ ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς / χρονία τελέθει*, vv. 114–115). Песник говори о слави (*κλέος*) која траје и после смрти, захваљујући „мудрим градитељима звучне песме” (*ἐξ ἐπέων κελαδενναῶν, τέκτονες... σοφοί*, v. 113). Песници, попут Асклепија, „благот градитеља лекова за тело” (*τέκτονα νοδυνίας ἄμερον γυιαρκέος*, vv. 6), лече болест смрти (*ὠμοβόλος νούσος*, Pind. fr. 128c, 10–11 SM) и чине да честити људи постану „вечно здрави, млади и лишени страдања” (*ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι / πόνων τ’ ἄπειροι*, fr. 143.1–2 SM).

Асклепије се у култу поштовао као бог који може излечити неизлечиве болести. Излечења о којима се говори у натписима сачуваним у његовом светилишту у Епидауру (*ιάματα*) сматрају се парадоксалним потврдама надљудске лекарске вештине (*παράδοξα*), али поједина чудесна излечења (*creatio ex nihilo*) тумаче се као адината – као одраз натприродних способности божанског лекара и доказ његових божанских моћи (*δυνάμεις*) (Herzog 1931: 51; Versnel 2011: 406–408). Асклепије се слави као „преславни бог” у рефрену такозваног Еритарског пеана (*Ἀσκληπιὸν / δαίμονα κλεινὸ[τατ]ον*). На почетку овог пеана најављује се песма у славу Аполона и говори о његовом браку с Коронидом, а затим, у закључном делу, хор моли Асклепија да се с богињом здравља јави у граду у епифанији: „...радо се јави у нашем пространом граду [...] дај да у весељу видимо светлост / сунца са свеславном, пресветлом Хигијејом” (*...ἵλαος δ’ ἐπίνισεο / τὰν ἅμὰν πόλιν εὐρύχορον... / δὸς δ’ ἡμᾶς χαίροντας ὀρᾶν φάος /*

ἀελίου δόκιμον σὺν ἀγακλυτῶι εὐαγεῖ Ὑγείαι, Рае. 37. 13–16 Schröder). Мотив епифаније има важну улогу у традицији о ширењу Асклепијевог култа. Паусанија преноси да су становници Сикиона тврдили да се бог јавио у њиховом граду у виду змије (Paus. 2.10.3), а могуће је да се у једном Софокловом фрагменту описује Асклепијева епифанија у Атини (Tr. GF IV, 57–58). И у такозваном Исиловом пеану, чије варијанте датирају из доба од IV века п. н. е. до II века н. е. (Faraone 2011), говори се о Асклепијевом „доласку” у Спарту („Он пође у ... Спарту” – ὁ μὲν ὤιχeto ἐξ{ε}πὶ ... Σπάρτην), где су грађани бога дочекали као ритуалног госта (ξένος) (Bravo 2004: 75). У песми се ова епифанија најављује и речима самог Асклепија („У прави час ћу ти доћи” – καίρῳ γάρ σοι ἀφίξομαι, Isyll. IG IV 128. 73, 68). Свака Асклепијева епифанија значила је да бог налази још једно стално пребивалиште у месту чији становници од тог тренутка уживају његову заштиту (Aston 2004: 20–22). Зато δαίμων – заштитник, бог кога хор обећава да поштује на крају оде за Хијерона („Увек ћу у мислима поштовати бога који ме штити” – τὸν ἀμφέποντ’ αἰεὶ φρασὶν / δαίμον’ ἀσκήσω, vv. 108–109), мора бити Асклепије, заједно са божанским оцем, који и сам, у Пиндаровој митској песми, као херој, „штити” болесне људе формулама („једне је штитио благим басмама” – τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοίδαῖς ἀμφέπων, v. 51). Будући да садржај и структура Еритарског пеана евоцирају Пиндарову питијску оду Хијерону, могуће је говорити о утицају старијег песника, али и о сродности религиозних функција два песничка текста.

Границе религије и магије у античком свету често су биле неодређене. Сапфо у химни позива Афродиту да јој буде саборац (σύμμαχος) и утиче на повратак девојке која бежи (φεύγει, Sapph. fr. 1. 28, 19). И хероји – Диоскури, Тезеј и Ајант – током битке су, према веровањима, сами долазили у помоћ као наоружани ратници (ἐν ὅπλοις), или су се позивали да се јаве у епифанији као саборци (σύμμαχοι) и помоћници (βοηθοί) (Hdt. 5.79.4, 8.64; Diod. 8.32. 1–2). У магијским текстовима дух умрлог (δαίμων, νεκρδαίμων) преузима од богова и хероја улогу помоћника (βοηθός, πάρεδρος). али се може позвати у свет живих и као осветник (ἔκδικος). Магијски ритуал обично се примењује да би се утицало на понашање људи, осветила неправда, изазвала болест или сазнала будућност, када се душа човека, умрлог обично насилном смрћу, поново позива међу живе (ψυχαγωγία), или се жели привремено вратити у живот његово тело (ἐγερσις) (Rachoumi 2011). Поједине магијске радње заснивају се на веома старим религиозним схватањима и предузимају се као копија, често негативна, божанског деловања, када се, на пример, дух (πνεῦμα) који лута ваздухом позива да уђе у тело умрлог, да би се оно поново испунило дахом живота (ἐνπνευμάτωσον) (PMG IV 964–966; V 381–385; XIII 277–283).

Описи магијских ритуала у књижевности посебно су чести у првим вековима нове ере, код Лукијана (Luc. *Philops.* 11, 13), Апулеја (*Met.* 1. 12–14, 2. 28–29), Лукана (BC 6. 654–872) и Хелиодора (*Aeth.* 6. 14–15). Код Лукана опис подизања војника погинулог на бојном пољу, да би се сазнао исход предстојеће Фарсалске битке – инверзија Хомерове некије – усклађен је с парадоксалном поетиком епа о свету лишеном богова. У *Грађанском рату* хибрис, најпре Цезаров, превазилази личност, град „који не може да се носи са собом” (*nes se Roma ferens*, BC 1. 72) и проширује се до космичких размера. Сукоб Цезара и Помпеја и грађански рат представљени су као последњи час (*mundi suprema hora*), стоичка конфлаграција и обнављање древног хаоса (*antiquum chaos*, vv. 73–74). Адинатон постаје реалност и под утицајем необузданог говора Ерихто, тесалске вештице чија умећа обухватају „све што је невероватно” (*quidquid non creditur*, 6.438). Слици Олимпа који се помоћу магије речи нашао испод неба, у епизоди некромантије одговара текст пророчанства војника о смрти као награди за победу (*ducibus tantum de funere pugna est*, v. 811), у бици где ће се, према речима песника, пролити крв целог света (*mundi sanguis*, vv. 582–83). У магијском говору речи вештице о неизрецивом (*verba nefanda*) развијају се слободно, неограничене божанском вољом, док се епска ширина у песми која доноси славу Цезару и описује неописиво – *nefas* недавног братоубиства – не може схватити само као последица поетског надахнућа. Још нечувени *furor* грађанског рата, безгранично безумље, код Лукана захвата и епског песника.

У савременој медицини мит о Асклепију евоцира се и у контексту расправа о амбивалентном односу појмова лек/ отров и социјалним појавама као што су негација смрти и хиперконзумација, изазваним непостојањем симболичне представе смрти и новцем као основној вредности у модерном друштву (Lanfranchi 2018: 30–31). Ове појаве се схватају као антиципација стања глобалне болести човечанства и угрожености природног окружења као подстицаја за убрзану производњу нових лекова и средстава за заштиту природне средине.

Извори

- Aeschylus. *Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*. Edited by Martin L. West. Stuttgart and Leipzig, 1998.
- Apuleius. *Metamorphoses*. Vols. I–II. Edited and translated by Arthur Hanson. Cambridge, MA and London, 1989.
- Aristotles. *De Anima*. Περὶ Ψυχῆς. Edited by William David Ross. Oxford, 1956.
- Athenaeus. *The Learned Banqueters (Books 3.106e–5)*. Edited and translated by S. Douglas Olson. Cambridge, MA and London, 2006.

- Clemens Alexandrinus. *Stromata: Buch I–VI*. Edited by Otto Stählin. Leipzig, 1985.
- Diodorus Siculus. *Library of History, Volume III: Books 4.59–8*. Edited and translated by C. H. Oldfather. Cambridge, MA, 1939.
- Euripides. *Suppliant Women, Electra, Heracles*. Edited and translated by David Kovacs. Cambridge, MA and London, 1998.
- Euripides. *Hippolytus*. Edited by Walter Stockert. Stuttgart and Leipzig 1994.
- Euripides. *Orestes*. Edited by Werner Biehl. Leipzig, 1975.
- Heliodori. *Aethiopicorum Libri Decem*. Edited by Immanuele Bekkero. Leipzig, 1855.
- Herodotus. *Histories. Book V*. Edited by Simon Hornblower. Cambridge, 2014.
- Hesiodi. *Carmina*. Edited by Aloisius Rzach. Leipzig, 1908.
- Homer. *The Iliad: Vols. I–II*. Translated by Augustus T. Murray. Cambridge, MA and London, 1999.
- Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae editae. Fasc. 1: Inscriptiones Argolidis: Inscriptiones Epidauri*. Edited by Freiherr Friedrich Hiller von Gaertringen. Berlin, 1929.
- M. Annaeus Lucanus. *Belli Civilis Libri Decem*. Edited by Alfred Edward Housman. Oxford, 1926.
- Lucian with an English Translation by A. M. Harmon. Vol. 3*. Cambridge, MA and London 1960.
- Pausanias Periegeta. *Graeciae Descriptio. Vol. I: Libri I–IV*. Edited by Maria Helena Rocha-Pereira. Leipzig, 1998.
- Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars 1. Epinicia*. Edited by Post Brunonem Snell Herwig Maehler. Leipzig, 1971.
- Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars 2. Fragmenta. Indices*. Edited by Post Brunonem Snell Herwig Maehler. Leipzig, 1975.
- Plato. *Plato's Phaedo*. Edited by John Burnet. Oxford, 1911.
- Scholia Vetera in Pindari Carmina. Volumen II: Scholia in Pythionicas*. Edited by Anders Björn Drachmann. Stuttgart and Leipzig, 1997.
- Sophocles. *Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes*. Edited by Francis Storr. London and New York, 1993.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani. *Ad Nationes Libri Duo*. Edited by Janus Guilielmus Philippus Borleffs. Leiden, 1929.

Литература

- Aston, Emma. „Asclepius and the Legacy of Thessaly”. *The Classical Quarterly* 54 (2004): 18–32.
- Bravo, Jorge. „Heroic Epiphanies: Narrative, Visual and Cultic Contexts”. *Illinois Classical Studies* 29 (2004): 63–84.
- Bremmer, Jan N. *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London, 2001.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA, 1987.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Oxford, 1985.

- Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, 1972.
- Burton, Reginald William Boteler. *Pindar's Pythian Odes: Essays in Interpretation*. London, 1962.
- Cingano, Ettore. „L'epinicio 4 di Bacchilide e la data della Pitica 3 di Pindaro”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 68 (1991): 97–104.
- Currie, Bruno. *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford, 2005.
- Faraone, Christopher A. „An Athenian Tradition of Dactylic Paeans to Apollo and Asclepius: Choral Degeneration or a Flexible System of Non-Strophic Dactyls?” *Mnemosyne* 64 (2011): 206–231.
- Furley, William. „The Epidaurian Hymn for the Mother of the Gods”. *Hymnes de la Grèce antique: approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008*. Edited by Richard Bouchon, Pascale Brillet-Dubois and Nadine Le Meur-Weissman. Lyon, 2012. 233–251.
- Gentili, Bruno, Angeli Bernardini, Paola, Cingano, Ettore, Giannini, Pietro (eds.). *Pindaro. Le Pitiche*. Verona, 1995.
- Graf, Fritz. *Apollo*. London and New York, 2009.
- Herzog, Rudolf. *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.
- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, 2001.
- Lanfranchi, Antonio Karim. *Modern Myths and Medical Consumerism: The Asclepius Complex*. London and New York, 2018.
- Morgan, Kathryn. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy*. Oxford, 2015.
- Pachoumi, Eleni. „Resurrection of the Body in the Greek Magical Papyri”. *Numen* 58 (2011): 729–740.
- Page, Denis. *Poetae Melici Graeci*. Oxford, 1962.
- Puhvel, Jaan. „Mythological Reflections of Indo-European Medicine”. *Indo-European and Indo-Europeans (Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania)*. Edited by George Cardona, Henry M. Hoenigswald and Alfred Senn. Philadelphia, 1970. 369–382.
- Robbins, Emmet. „The Gifts of the Gods: Pindar's Third Pythian”. *The Classical Quarterly* 40 (1990): 307–318.
- Scodel, Ruth. „Tantalus and Anaxagoras”. *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984): 13–24.
- Slater, William J. „Pindar's Pythian 3: Structure and Purpose”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 29 (1988): 51–61.
- Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford, 1995.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Pindaros*. Berlin, 1922.
- Willink, Charles W. „Prodikos, 'Meteorosophists' and the 'Tantalos' Paradigm”. *The Classical Quarterly* 33 (1983): 25–33.
- Young, David C. „Pindar Pythians 2 and 3: Inscriptional ποτέ and the Poetic Epistle”. *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983): 31–48.

Versnel, Henk S. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden and Boston, 2011.

Zuntz, Günther. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford, 1971.

Ana Petković

TRANSHUMANISM AND THE HUMAN CONDITION IN THE ANCIENT MYTHIC TRADITION

Summary

The subject of the paper is a comparative analysis of poetic texts by authors from the ancient era, which in episodes of reviving the dead and necromancy consider the problem of the hybrid nature of mythical heroes, historical figures and the author himself. Asclepius' medical skill in Pindar and prophetic skill in Lucan are presented simultaneously as points of contact between divine and human wisdom, but also as a source of transgression, the consequence of which is divine punishment.

Keywords: disease healing, hubris, prayer, Pindar, Lucan, hyperconsumption.