

ВИЗИЈА ТЕЛА У ЕУРИПИДОВОЈ ТРАГЕДИЈИ ХИПОЛИТ¹

Филолошки факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Протагониста Еурипидове трагедије бира девственост као начин живљења. Такво егзистенцијално опредељење происходи из личне лествице вредности на чијем врху се налазе појмови симболичке чистоте и *ајтехније*, стања природности које измиче сваком умећу и вештини. Тело неоскрнављено додиром симболички одговара души која је неоскрнављена афектима, особито сладострашћем и властољубљем, као и природи која је неоскрнављена људским делањем. Својим живљењем и својим потресним умирањем² млади Тезејев син постаје заточник еротолошког модела у коме се *афродийске ствари*, сексуалност и прокреација, чија је заштитница најлепша међу богињама, доживљавају као невредности.³ Да ли је такво љубавно самоопредељење део шире антрополошке визије која би почивала на сродној аксиологији? Има ли таква визија ширу, ванвременску, важност? Да ли је Хиполит заточник не само новог еротолошког, већ и антрополошког модела који уланчаност у разне друштвене институције, међу којима су најбитније дом-породица, *оикос*, и град-држава, *полис*, открива као невредност? Оглед се истанчаном херменеутиком Еурипидових стихова пути ка одговорима на ова питања.

Кључне речи: ерос, ритуална чистота, тело, божанство, орфизам, епифанија, атехнија, оикос, полис

Увод

Трагедијом *Хиполиј* у хеленској књижевности јавља се самосвојна еротолошка визија⁴ кроз коју одјекује један од најутицајнијих егзистенцијалних модела ране и класичне Хеладе – концепт *орфичкој живљења* (βίος ὀρφικός), али у којој се орфизам, и као култна пракса и као мисаона матрица, превазилази у име уметничке многозначности и поетске слободе. Еурипидов протагониста оваплоћује чистоту тела и чистоту душе, које су једна од друге неразлучиве и једна се у другој пресликавају: девичанство тела се

1 Рад је настао у оквиру пројекта бр. 178029 Министарства просвете, науке и технолошког развоја.

2 О ритуалним аспектима Хиполитовог болног умирања вид. Henrichs 2000.

3 Уп. Lefkowitz 1989.

4 Као што је познато, сачувани *Хиполиј* носи епитет *Доносилац венца* и представља другу Еурипидову драму посвећену Тезејевом сину. Можда је први *Хиполиј*, назван *Велом њрекривени*, нудио још оригиналнији еротолошки модел, али о томе се може само нагађати јер није довољно текстуалног материјала сачувано – вид. Gibert 1997, McDermott 2000.

објављује у неколико наврата⁵, да би врхунац достигло Хиполитовим ускликом „παρθένον ψυχὴν ἔχων“, „... јер душу-девицу имам“⁶ (ст. 1006). Живот по страни од експлицитне сексуалности, који младић води, нарушавајући велику хеленску заповест мере, представља изазов биофилном принципу прокреације,⁷ али и оквир за особен облик осећајности. Отуђеност од жеље за полним сједињавањем није случајна већ происходи из Хиполитове начелне преданости идеалу неоскрнављености, како плотске, тако и симболичке и моралне, преданости неодвојивој од надтелесне љубави према божанству у коме тај идеал врхуни: Артемиди.⁸ Богиња се објављује као „мирис божанског даха“, θεῖον ὀδμῆς πνεύμα (ст. 1392), може се опазити само као дах, звук и реч. Однос људи и богова у хомерском и постхомерском свету одликује се контактом који се успоставља приношењем жртве, молитвом или епифанијом, а остаје по себи увек привремен иако може бити итеративан, чак и готово свакодневан.⁹ Еурипид у овој трагедији, напротив, предочава трајну тежњу смртника за спајањем с бесмртним бићем, која се остварује као свеживотна преданост. Тако се рађа нови вид еротских односа који одликује одсуство телесног додира и сведеност чулних сензација. Представљајући посвећеност девичанског младића, Хиполита, девичанској богињи, Артемиди,¹⁰ Еурипид ствара особен лик љубави: лежи ли у његовој

5 Уп. ст. 102: „πρόσωθεν αὐτὴν ἄγνος ὦν ἀσπάζομαι“, „њу издалека поздрављам – јер још неоскрнављен сам ја“. Сви преводи у овом раду за које није наведен преводилац су моји.

6 У питању је ретка, епитетска, употреба именице ἢ παρθένος, каква је забележена још само у Есхиловим *Персијанцима* (ст. 613), те се углавном преводи придевски „девичанска душа“ (уп. Chantraine 2009: 827). Ипак, песник се није одлучио за изведени придев, који постоји чак у више облика већ за изворну именицу.

7 О томе више Kovacs 1980. Хиполитов лик може се схватити и као изазов дионисовском елементу трагедије – особито, као изазов конструкту „дионисовског“ који гради Фридрих Ниче у *Рођењу трагедије из духа музике* и као један од повода који су навели овог филозофа да осуди Еурипида – Hinden 1981: 253–254.

8 Питање да ли се богиња може ближе култно одредити, можда као Артемиде Еуклеја, остаје отворено – вид. Braund 1980. Уопште о Артемиди у контексту трагедије као богињи маске и богињи исцелитељки вид. Вернан – Видал-Наке 1995: 37–44. Веза с Артемидом Брауронском, као заштитницом женске иницијације, може се успоставити кроз култ који Артемиде оснива у част умирућег Хиполита: трезенске девице ће њему у част пред венчање одсецати своју косу.

9 Општу слику односа људи и богова у атичкој трагедији доноси Снел 2014: 115–139.

10 Три женске богиње олимпског пантеона (Атена, Хестија, Артемиде) носе назив *ἡρσιένος*, ἢ παρθένος не само као ознаку девичанства већ и као ознаку независности од мушкарца. Прежитак таквог значења видљив је у *Илијади* 2.514, где се назив ἢ παρθένος односи на Астиоху, неудату мајку Аресових синова Аскалафа и Јалмена, као и у Софокловим *Трахињанкама* 1219, где се односи на Хераклову љубавницу Јолу. Трагови моћи *ἡρσιένосних* богиња сачувани су пре свега у полијадским божанствима: Атина у Атини, Хера у Аргу, Афродита у Коринту, Артемиде у Ефесу, што је можда сведочанство и о преиндоевропском урбанитету и матријархалном пантеону. Жорж Девере налази доказ за претрајавање идеје о женској независности и у класичном пантеону у миту о ревингализацији Хере, која је готово епоним брака, али и циклички

позадина и особена слика људског бића? До одговора на то питање овај есеј ће покушати да допре испитујући ентитет у коме се сустичу људскост и божанственост, љубав и девственост: *шело*¹¹.

Хеленски богови у модерној мисли се превасходно дефинишу као антропоморфни: у самој древној поезији, почев од Хомера, заправо се изузетни људи описују као теоморфни. Било да се боговима приписује човеколикост или људима боголикост, људско и божанско тело недвојбено су у блиском, али сложеном односу. Сличност облика праћена је дубоком, онтолошком разликом: да би одредио и анализирао ту парадоксалну различитост у сличности Жан-Пјер Вернан ствара појмовну антиномију од које ћу кренути у овом трагању за *шелом* кроз стихове *Хијолији* – то је антиномија под-тело – над-тело: „... треба раскопирати знаке који људско тело откривају у његовој ограничености, мањкавости, непотпуности и који од њега творе својеврсно под-тело. То под-тело може бити појмљено само у односу на оно што собом самим претпоставља: а то је телесна пуноћа, својеврсно над-тело, које поседују богови“¹² (Vernant 2003: 26). Под-тело је суштински одређено смрћу, којом не само да се људска егзистенција завршава већ је њоме током свог целокупног трајања обременена (Vernant 2003: 29). Над-тело пак одређено је вечношћу, те се граничи са феноменом *идеалности шела* («... une idéalité du corps... » Vernant 2003: 31) и приближава *не-шелу*.¹³

*

У жучном вербалном агону, атински краљ ће свога сина отворено и иронично описати као *Орфејевој њоклоника*:

ἦδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις κατῆλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν κατνοῦς:

Хвали се сад само да се живим бићима која не дишу и зрневљем
храниш,
Орфеја својим господаром називај,
у обреде се бакховске посвећуј,
дим из књига њихових многих штуј! (*Хијолији* 952–954)

обнавља своју моћ *њаршеноса* (Devereux 1982: 27–66, 67–95).

11 Сјајну анализу појма тела у трагедији *Хијолији*, са фокусом на лик Федре погледати у Шијаковић 2013.

12 „... déchiffrer tous les signes qui marquent le corps humain du sceau de la limitation, de la déficience, de l'incomplétude et qui en font un sous-corps. Ce sous-corps ne peut être compris que par référence à ce qu'il suppose: la plénitude corporelle, un sur-corps, celui des dieux.“

13 «Le sur-corps divin, par bien des aspects, évoque et frôle le non-corps. Il pointe vers lui ; il ne le rejoint jamais.» „Божанско над-тело, многим својим аспектима, призива и изазива не-тело. Упућује ка њему, али се никад с њим не спаја.“ Vernant 2003: 58.

Идеал телесне и душевне чистоте који трагедиограф обликује Хиполитовим ликом недвојбено се, дакле, повезује с орфизмом¹⁴ – па ипак се не може ограничити на орфичке догмате. Релативно заокружена, иако фрагментарно позната и врло често тешко разлучива од питагорејства, орфичка онто-есхатологија почива на оштрој супротстављености вечне, *уранске*, душе, и смртног тела, које је њена пропадљива одећа, „огртач од меса“ којим се привремено огрнула, како каже Емпедокле (фрагменти поеме *Прочишћења*, Дилс-Кранц В 126),¹⁵ или њена гробница, како сведоче разасути фрагменти. Наводим фр. 14 Филолаја из Кротона, питагорејца позније генерације,¹⁶ који гласи:

» ... душа је слетела у тело да трпи своју казну и заробљена је у њему као у гробу“. Фрагмент потиче из пера Климента Александријског (*Сиромаша* 3. 17), те се, наравно, не може сматрати беспоговорно аутентичним, али се знатно поклапа са сегментом Платоновог *Горџије* 493а, који је вероватно орфичке провинијенције: „А можда смо у ствари и ми мртви? То сам ја чуо од једног филозофа – да смо ми сада мртви, да је наше тело наш гроб...“¹⁷ Орфички заветни записи, такозвани *злајни листићи*, нађени у гробовима на више локалитета, у периоду од петог века старе до трећег века нове ере, описују есхатонску воду сећања. Мнемосине, *Памћење*, име је оностраног језера и 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.¹⁸

14 Једна могућа дефиниција овог енигматичног теозофског покрета: „Ако бисмо најпре покушали да формулишемо шта је орфизам био, могли бисмо га назвати системом који припада богословским мислиоцима који су своје идеје преточили у песме, који су кроз свете књиге спознавали (ауторитарну) религију и који су Орфеја сматрали за свог духовног покровитеља.“ (”If we first formulate what Orphism was, we may call it a system belonging to theological thinkers who embodied their ideas in poems, knew an (authoritarian) religion from sacred books, and had Orpheus as their patron“) Den Boer 1973: 12. Више о општем религијском контексту орфизма у Елијаде 2003: 301–315 (поглавље „Дионис или поново пронађена блаженства“).

15 Емпедоклова фрагментарно сачувана поема *Прочишћена* посвећена је доктрини о постегзистенцијалном проочишћењу душе – вид. и фр. В 115. Више о Емпедокловим везама с орфизмом Kingsley 2010, Јегер 2007: 120–129, Kořakowska 2017.

16 По сведочанствима Сократовог савременика (вероватно 470–385. ст.е.): Платон, *Федон* 61е-д, Диоген Лаертије 8.84–86.

17 Превео А. Вилхар. “... καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν: ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα”. Више о овоме Figari 2008: 134–135.

18 У оскуднијем или развијенијем облику, у виду упутстава за делање на оном свету (што је вероватно инспирисано разним варијантама египатске *Књије мртвих*) језеро-извор Мнемосине, као и други, неименовани, извор који есхатолошки путник мора покушати да избегне да би његово прекогробно путовање било успешно, описани су на *злајним листићима* из некропола у Петалији, Фарсали, Елеутери и Хипону – Barnabé 2009.

Еурипид се, међутим, не позива на такве ритуално-концептуалне оквири¹⁹ и управо зато његово дело представља достигнуће које стоји *ујоредо* с орфичком мишљу, а не на њеном трагу. Сасвим независно од оностране награде или казне, *Хиполиџ* предочава особену еротику чистоте и хедонизам којим се додир надилази, а тело превазилази чак и као целовита појава, некмоли као циљ.

У оквирима традиционалне ритуалне посвећености, чији су основни елементи жртвоприношење и молитва, изникао је присан однос смртног и божанског бића, Хиполита и Артемиде, међу којима нема места за посредника. Богиња која штити лов, дивље животиње и необрађену природу гради с Тезејевим сином однос обележен искључивошћу: она бира њега међу свим смртницима, на шта он узвраћа поклањајући јој најдубљу посвећеност у сваком делу живота и у сваком аспекту говорења и делања. Дубоко споразумевање, симболичко сашаптавање, између њих Еурипид предочава на истанчан начин. Стихом „μόνον γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοί γέρας βροτῶν“, „*једином међу смртницима мени је част ова дајџа*“ (ст. 84) Хиполит нам саопштава какво је његово место у богињиној души, а стихом „σοί γε φιλότατη θεῶν“, „*џи мене међ бојовима волиш највише*“ (ст. 1394), Артемида описује своје место у Хиполитовом свету.²⁰ Обредне функције стога су само део истанчаног емотивно-духовног односа које се именује као „велико заједништво“:

χαίρουσα καὶ σὺ στεῖχε, παρθέν' ὄλβια:
μακρὰν δὲ λείπεις ῥαδίως ὀμίλιαν²¹

Збогом пошла и ти, блажена девице:

Са великим се заједништвом лако растајеш. (*Хиполиџ*1440–1441)

Иако овај есеј говори о еротологији, схваћеној као концептуална мрежа у коју се хвата-заплиће феномен љубави конструисан у поезији, за *хиполиџску* визију љубави није везана ни сама лексема *ерос*, као ни концепт који јој са-припада. Однос Тезејевог сина и богиње-девице²² непосредно је именован другачијим речима: у питању су глагол ξύνεцц (ст. 85, са тобом сам), реч опализантне вишезначности, која може да описује и обично, невино блиско или постојано дружење, али може да означава и заједнички живот мужа и жене, и именица ὀμίλια (ст. 1441), чије би значење осцилирало

19 Уп. Seaford 1981.

20 Само постојање трагичког лика „претпоставља присуство већ конституисаног субјекта који поседује себи својствени говор“, каже Жан Ало, донекле реактуализујући Аристотела (*О џесничком умеђу* 1454 а15). Међутим, Ало додаје, „лик грчке трагедије се управо у својим сопственим речима губи, пре него што би успео да себе самог дефинише“. Alaux 1995: 14.

21 Детаљну анализу овог дистиха доноси Kileen 1996.

22 О Артемидином девичанству погл. *Хомерску химну Афродиџи* 16–20, Калимахову *Химну Арџемиди* 5–9 (посебно ст. 6: „δός μοι παρθείνην αἰώνιον, ἄπλα...“, „*џогари ми, оче, вечно девичанство...*“), *Хомерску химну Арџемиди* 2.

између српских појмова: заједница, општење, веза, пријатељство, телесно општење, телесна или духовна заједница. Обе речи, дакле, деле семантику заједништва као своју основну денотацију, али обе у себи здружују два врло различита аспекта заједништва: неодређено духовно здруживање и врло конкретно телесно општење – њихово значење „клизи“ од спиритуалног до коиталног. Тако именовано *заједништво* није мимема ма ког међуљудског односа, али ни ма ког међубожанског. Поготово не опонаша прокреативно сједињавање богова и смртница (много ређе богиња и смртника) које се доврхуњује у зачећу,²³ те припада с једне стране домену култова плодности, а с друге домену култова предака. Како осветлити срж тог односа? Како истражити дубине тог заједништва? У покушају да нађем одговоре, усредсређују херменеутичку анализу на два мотива: први је улога природе у заједништву Хиполита и Артемиде, а други особеност епифаније благодарећи којој се заједништво може постојано остваривати.

Нешакнућа ливада. Заједништво смртника и богиње

Хиполићска визија љубави уводи се самосвојном култном радњом: особеним обликом жртвоприношења који је могуће повезати с орфичким уздржавањем од меса и од убијања, али који се уздиже до доминантног интрадрамског симбола. Млади краљев син на Артемидин жртвеник ставља венац исплетен од цвећа убраног с недирнуте – *неоскрнављене* – ливаде.

σοὶ τὸν δε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκρήρατου
 λειμῶνος, ὃ δέσποινά, κοσμήσας φέρω,
 ἔνθ' οὔτε ποιμὴν ἀξιοὶ φέρβειν βοτὰ
 οὔτ' ἠλέπω σίδηρος, ἀλλ' ἀκρήρατον
 μέλισσα λειμῶν' ἠρινὴ διέρχεται

Теби, госпо, доносим венац овај – сплетен
 од цвећа убрана на ливади нетакнутој, на којој
 се пастир не усуђује стада да напаса, до које
 оштрица гвоздена не допире!
 Кроз ливаду ту, нетакнуту, с пролећа само пчела
 пролеће. (*Хиполић* 73–77)

Венац је тако снажно везан за протагонисту да се може говорити да постаје његов симболички двојник: дубока сродност спаја

23 У свету хеленског мита љубав с богом увек мора довести до зачећа и рађања: мушка божанства у себи носе снажну димензију фаличких идола, односно демона фертилитета. Посебно фертилни бог, Зевс, *ошац дојова*, шири своју моћ с маскулиног на феминини начин рађања: он пролази кроз две лажне трудноће, којима ће доћи на свет Атина и Дионис, што га с једне стране чини апсолутно онипотентним, али с друге стране и андрогиним. Погледати: Devereux 1982: 271–276, 309–331.

одлике ливаде с које је тај мирисни дар потекао и одлике младића који га приноси, од којих су неке видљиве већ у прологу текста, а неке ће се указати с развојем фабуле. Венац није само дар богињи, он је такође предмет Хиполитовог говора: осликан сопственим речима дариваоца, унеколико је и његов конструкт. Тезејев син описује, али и тумачи драгоцени предмет којим овенчава богињину статуу, али у који и *ујисује* низ својих идеала, те тиме открива своју интимну аксиолошку лествицу и гради самосвојни нарцистички одраз.

Нећакнуџа ливада, ἀκήρατον λειμῶν, умногоме одговара појму идеалног крајолика,²⁴ али се у њеном опису не користи реч *природа*. Лексема φύσις се употребљава само с обзиром на *људску природу*²⁵ и као супротност оним човековим својствима која су стечена учењем:

Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηλεύει δρόσοις,
 ὅσοις διδακτὸν μὴδὲν ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
 τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' ἀεί,
 τοῦτοίς δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις.

Стид речним токовима тај врт напаја,
 да би у њему брали само они што учењем ништа
 не добише, већ у чијој је природи самој честитост
 Увек победу односила – а не-врлима ту дозвољено није.
 (*Хијолији* 78–81)

Стихови су проткани развијеним дихотомијом: с једне стране налазе се феномени *сџиинг* (Αἰδῶς),²⁶ *честџиџиосџи* (τὸ σωφρονεῖν), *природа* (ἐν τῇ φύσει), којима се, на другој страни, противстављају *учење* (διδακτὸν) и *они не-врли, они лоши* (τοῖς κακοῖσι). Доминантни акорд чини, међутим, исказ „није дозвољено“ (οὐ θέμις), којим се објашњава смисао симболичке девствености, односно нетакнутости, тла.

Опис ливаде на којој је убран жртвени венац призива нешто што се у бити разликује од идеалног пејзажа: призива једно од два изворна значења индоевропског појма светости. Својим позитивним видом, *свеџио* означава оно што је повезано с боговима и отворено за разне облике трансцендентног. Својим негативним видом пак означава оно што је забрањено за обичног човека, недоступно непосвећеном или чак људском бићу уопште. Тако и латинско *sacer* и грчко *ιερός* изражавају позитивни пол појма – оно што је *свеџио*, *свеџиџено*, *божанско*, што припада боговима, што им је посвећено или је прожето божанским присуством, док одговарајући придеви *sanctus* и *ἅγιος/ἅγνός* изражавају његов негативни пол – оно што је *негодирљиво*, *неоскврнављено/неоскврнављиво*, заштићено од сваког

24 О непосредним везама с описима идеалног пејзажа из претходне књижевне традиције вид. Bremer 1975.

25 О томе, као и о појму патоса, вид. Bates 1969, Kosak 2004.

26 Више о овим појмовима Segal 1970.

насиља и интрузије (Бенвенист 2002: 388). Управо ће тим особеним именом за заштићеност посвећеног домена, лексемом *ἀγνός*, Хиполит описати самог себе (ст. 104: *πρόσωθεν ἀγνός...*), а касније, у агону с Тезејем,²⁷ сопствено тело:

Λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἀγνὸν δέμας
οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων
γραφή τε λεύσσων: οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκολεῖν
πρόθυμός εἰμι, παρθένον ψυχὴν ἔχων.

Љубавним додиром до данас моје је тело неоскрнављено:
О чину том ја не знам ништа, осим онога што сам чуо
Да се говори и видео осликано; нити сам рад био
То да посматрам, јер моја је душа девица. (*Хийолиџ* 1003–1006)

Пажљивијим читањем *неΐακνουΐα λιβαδα* открива се као сакро-санктно место које се издиже изнад домена прагме, те ни пастири на њу не смеју заћи, изнад домена земљорадничке вештине и које измиче агресивности људског делања, попут орања, кошења... Издиже се тако не само изнад присуства непосвећених, профаних, *не-врлих људи*, „*τοῖς какоῖσι δ' οὐ θέμις*“ већ и изнад профаности људске егзистенције. Тешко је у Хиполитивој сексуалној неоскрнављености не видети исти облик сакросанктности – као и ливада коју напаја Стид својим рекама, тако је и његово тело свето место на које људском бићу није дозвољен приступ – које је посвећено-заштићено од плотског додира, *ἰοσίηλε*.

Међутим, младићево тело је и недовољно-свето-место на које бесмртном бићу није дозвољен приступ. Онтолошкој условљености Еурипидов текст даје назив *θέμις* – у питању је апстрактна именица која се може пренети у српски језик појмовима *уређеност*, *уредба*, *закон*, *закон*, *но* већ у Хесиодовој *Теοῖонији* (ст. 901–903) постаје име Темиде, алегоријске богиње у којој се оваплоћује и обоготворава идеја уређености света и закономерности, којима просто бивствовање постаје устројени универзум, *космос*. *θέμις* је реч којом Артемида два пута означава своју невољну отуђеност од Хиполитовог страдања: *θέμις* богињи забрањује да пролива сузе над умирућим миљеником (ст. 1396 „*κατ' ὄσσων δ' οὐ θέμις βαλεῖν δάκρυ*“) и *θέμις* јој брани да буде уз њега у самртном часу (ст. 1437–8: „*ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοῦς ὀρεῖν / οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανάσιμοισιν ἐκπνοαῖς*“), као што брани и не-врлима да закораче на неоскрнављену ливаду с почетка дела (ст. 81: „*τοῖς какоῖσι δ' οὐ θέμις*“). *θέμις* се тако показује као име онтолошке границе која их дели и коју обоје поштују. Само речима, и то веома одмереним, исказују осећај осујећености.

Неоскрнављена ливада, међутим, такође је симболички одраз и саме Артемиде, богиње чије девичанство није само физиолошка ка-

27 О односу Хиполита и Тезеја вид. Kohn 2008.

тегорија већ је трансфигурација девичанске природе, која је недирнута човековом руком, неоскрнављена ралом његовог плуга, кобилицом његовог брода. Интрузија човека у нетакнути свет природе почиње примордијалним умећем, земљорадњом, да би се наставила кроз све сложеније вештине који продубљују скврнавитељски чин и доводе човека у све хибристичнији положај – као што величанственим сликама предочава први стасимон Софоклове *Антијоне* (ст. 335–377).

Премда осликана језиком узвишених симбола, нетакнута ливада не остаје тек *слика*: она води ка апстрактности појма *φύσις*, *природа*, који се конституише с једне стране у супротности према појму умећа, вештине, *τέχνη*, а с друге, према појму друштвеног устројства, закона, νόμος. Док се прва антиномија, *φύσις-τέχνη*, објављује дивним стиховима Хиполитове молитве девичанској богињи, друга антиномија, *φύσις-νόμος*, јавља се у његовом дијалогу с оцем. Оптужен да је повредио темељни етичко-култни закон који брани браколомство и родоскврнуће, чиме је узроковао и култно онечишћење као и етичко сагрешење, Хиполит своју одбрану темељи на аргументу који је у његовим очима неоспоран управо зато што не припада домену законитости већ домену природности – „моја је душа девица“.

У лику Хиполита телесна неокаљаност добија нови вид. Док неокаљано тело жене представља снажан ритуални и социо-етички императив (у хеленским полисима можда не толико наглашаван, но ипак присутан), чији смисао лежи у томе да оснажи институцију патријархалног брака²⁸ на којој се надредно темеље све остале институције, неокаљаност Хиполитовог тела, напротив, уопште није ни појмљива ни одгонетљива у тој сфери јер се не уклапа у патријархални инструментариј подређивања. Његово девичанство део је другачијег круга – не устројственог, друштвеног и спољашњег већ контемплативног, психичког, ауторефлексивног и унутрашњег. Интелектуални став и емотивни доживљај спајају се у новом виду живљења – пре интрузије Афродите у његов свет,²⁹ Хиполит *живи душом*. Девичанско тело овог младића није последица ни социо-етичких норматива, нити свесне стеге и агресије воље над целином бића: то тело је место симболичког сусретаја неоскврнављене *σῆβαρности* унутар човека, девичанске душе, и *σῆβαρности* ван човека, девичанске ливаде.

Разоткрива се, постепено, још једна дихотомија која није не само нова већ је и непомирљива с идејом полисног идентитета, сажетом у Аристотеловој синтагми *ἰολίσно живо диће*³⁰, која подразумева

28 У овој трагедији се брак, *ἄμος*, на много начина проблематизује, посебно у вези с ликом Федре – вид. Halleran 1991, Roisman 1999.

29 Више о томе Segal 1969, Schenker 1995.

30 Аристотел, *Полишика* 1253a 2–3: „... ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον...“ „... човек је по природи полисно живо биће...“

одржавање ритуала и неговање култова у сврху повезивања домена полиса и домена божанстава. *Хиполиџ*, међутим, везу с божанством дихотомијски супротставља вези с људском заједницом, везу с природом супротставља повезаности са симболичким стожерима полиса – умећима и законима, тако да се протагонистово *заједништво* с природом и с богињом чисте природе сплиће у један ентитет, сучељен ономе људском, интерперсоналном, полисном.

О вољена *ἱοσιό*. Епифанијско искуство

Ритуална посвећеност неодвојива је од светих предмета: надасве жртвеника и култне статуе, *ајалме*, која бога или богињу предочава, али и онтолошки саучествује у божанском бићу. Статуа тако није само лик божанства већ и супститут путем кога се може остварити извесна мера *заједништва* с божанством и коме се Хиполит обраћа, овенчавајући га:³¹

ἄλλ', ὃ φίλη δέσποινά, χρυσέας κόμης
ἀνάδημα δέξαι χεῖρὸς εὐσεβοῦς ἄπο.
μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν:
σοὶ καὶ ξύνεμψι καὶ λόγοις ἀμείβομαι,
κλύων μὲν αὐδῆς, ὄμμα δ' οὐχ ὄρων τὸ σόν.
Τέλος δὲ κάμψαιμ' ὡσπερ ἠρξάμην βίου

Прими, вољена госпо, из побожне руке, ову круну
За златну своју косу: једином међу смртницима мени је
Част ова дата: са тобом сам, речи с тобом размењујем
И глас ти слушам, али лице твоје не видим.
Свршетак кад би био попут почетка ми живота! (*Хиполиџ* 82–87)

Артемидино *одсуштво* је стога привидно: јер божанско одсуство и присуство заправо нису стања која се супротстављају и једно друго искључују већ стања која се преклапају. За сваког посвећеника, као и за Хиполита, „небеска кћи Зевсова“³² на посредан начин је *и*у и мимо епифанијског искуства: и кад се не објављује самим својим бићем, она са-присуствује у својим заменским ликовима. Богињине заменице двојнице су, на разне начине, култна статуа и нетакнута природа, *неоскврнављена ливада*. Но, какво је Артемидино *присуштво*?

У току епифанијског искуства богињино тело је на особен начин присутно: само је делимично перцептивно и опажају га само нека Хиполитова чула. Смртни младић остварује контакт само с њеним мирисним дахом, звуком и речју, док лице изостаје. Зашто, могао би се запитати тумач, а одговор се може тражити у разним сферама. Шири културолошки контекст указује да се сусрет с надсмртним

31 Више о овом односу Bruzzone 2012.

32 Ст. 59–60: τὰν Διὸς οὐρανίαν / Ἄρτεμιν.

ликом олимпског бога, с његовим *над-телом*, да се вратимо Вернановом изразу, замишља као тегобан или чак погубан по људско биће, било зато што се оно поима као онтички неспособно да поднесе надсмртну појаву у њеном пуном сјају, било зато што таква појава изазива низ кобних последица. Постоје, наравно, огромне разлике у изузетно дивергентним аспектима и епохама хеленске културе и ова тврдња никако није неоспорива, но свакако да божанско над-тело и перцептивне моћи људског под-тела нису у сагласју³³: отуда проистичу разни модалитети божанског појављивања којима је заједничко да се, у току епифанијског искуства, бесмртно над-тело прилагођава опажајним могућностима смртног под-тела. Епифанија подразумева појаву божанства која је примерена смртним чулима (и која је различита од појаве намењене надсмртним чулима, каква имају богови сами), а не селективну или ускраћену перцептивност. Можда Артемида чува Хиполита од свог олимпског над-тела а притом не жели да њихов однос укаља стављањем кринке и објављивањем у лажном под-телу? Иако је тај одговор могућ, као и многи други, мора остати у сфери нагађања јер Еурипидови стихови о томе ћуте. Ма који узроци да су условили особености Хиполитовог епифанијског искуства, они нису предмет овог огледа. Херменеутичка пажња није усмерена ка узроцима који условљавају вид Артемидиног објављивања већ ка његовим последицама и ка непосредним датостима текста.

*

Визуелни и тактилни осети успостављају непосредну везу између објекта и простора који га окружује, везу која је и постојана и одаје утисак поузданости – те одговара, заправо, категорији границе. Напротив, аудитивни и олфактивни осети не омогућавају да се успоставе чврсте границе перципираног објекта већ само да се наслути и магловито представи његово место у простору и у односу на друге објекте.

Хиполиту није доступан ниједан део богињиног *тела* као физичког облика и као предмета – као нечега што запрема простор, чиме је структурисана и обликована твар. Њему је доступан део енергије којом њено божанско биће делује, коју износи из себе у свет логосним, фоничким и олфактивним путем. Артемидино *тело* се тако, у

33 Уп. „Видљивост која одређује природу људског тела утолико што по нужности подразумева облик (εἶδος), боју ткива (χροίη) и омотач од коже (χρῶς), за богове поприма сасвим другачији смисао: божанство, да би указало на своје присуство, бира да постане видљиво у облику *некога* тела, пре него у облику *свога* тела.“ „La visibilité qui définissait la nature du corps humain en tant qu'il a nécessairement une forme (εἶδος), une carnation colorée (χροίη), une enveloppe de peau (χρῶς), prend pour les dieux un sens tout autre : c'est la divinité qui, pour manifester sa présence, choisit de se rendre visible sous la forme d'un corps, plutôt que de son corps.“ Vernant 2003: 46–47.

овој посебној љубави, преображава посредством *издвајања из целине*: редукује се на *реч, ѿлас и дах*, а тиме се преноси из поретка просторности у поредак енергичности, из протежности у дејственост.

Будући да лице изостаје, то заправо значи да је богињина појава особен *онѿички колаж* који се састоји из чулно опаљљивих делова (речи, даха, гласа) и из имагинираних делова, међу којима је најважније лице. Богињино лице, њени удови, труп су неопажљиви што указује да их Хиполит замишља-пројектује на основу асоцијативних аналогича с чулно доступним деловима и на основу хипотетичких аналогича с култним статуама. Општење младића и богиње тако постаје са-домештање и са-допуњавање две стварности: спољашње и унутарње, реалне и имагинарне.

Вољено биће се тек делимично даје перцепцији – кроз *реч*, λόγος, кроз *ѿлас*, αὐδῆ, и кроз „мирис божанског даха“, θεῖον ὀσμῆς πνεύμα (ст. 1392), али не и кроз поглед, нити кроз додир. Особито се наглашава да се Артемидино лице, ὄμμα, не даје његовом оку, али ипак младић с њом остварује дубоку емотивну заједницу. Ускраћеност, међутим, не води чежњи, патњи, осећају неостварености већ, напротив, представља идеално остварење љубави, савршени облик заједништва и Хиполит жели само да то општење потраје вечно, узвикујући: „Свршетак кад би био попут почетка ми живота!“ И необичност те ситуације и пунији смисао еротолошког модела који ова трагедије доноси може се потпуније раскопенити уз помоћ два славна античка љубописа: *Арисѿофанове* беседе Платоновог *Симѿосиона* и Четвртог певања Лукрецијевог спева *О ѿприроди сѿвари*:

ἐπειδῆ οὖν ἡ φύσις διχα ἐτήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἦμισυ τὸ αὐτοῦ συνῆει, καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῶναι, ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ...

Пошто природа људска беше разрезана на две половине, свака половина чезнула је за другом својом половином и састајала се са њом, па су се онда рукама грлиле и припијале се једна уз другу, пуне жудње да се срасту, и тако су умирале од глади...³⁴ (*Гозда* 191а)

...denique cum membris conlatis flore fruuntur
aetatis, iam cum praesagit gaudia corpus
atque in eost Venus ut muliebria conseratarva,
adfigunt avide corpus iunguntque salivas
oris et inspirant pressantes dentibus ora,
ne quiquam, quoniam nihil inde abradere possunt
nec penetrare et abire in corpus corpore toto.

... припијају се жудно њина тела,
И влагу уста мешају, и дах

34 Превео Милош Н. Ђурић. (Платон 1985: 54).

Удишу једно другоме, и зубе
 Утискују у усне – узалуд је,
 Јер ништа отуд скинут не могу,
 Ни ући, нестат телом свим у телу.³⁵ (*О њрироди сѣвари* 4.1106–12)

И у једном и у другом тексту, за разлику од Еурипидове трагедије, лице није експлицитно поменуто, сама реч није изговорена: утолико је ефектнија и непосреднија поетска слика сљубљивања, спајања, припијања два лица у љубавном чину. И Платон и Лукреције описују не само чежњу за потпуним сједињењем с другим бићем већ и упорне покушаје да се та чежња оствари: другим речима, неискорењиву наду да је сједињење могуће. Сједињење се притом, у *Симѿосиону* експлицитно, у спеву *О њрироди сѣвари* прећутно, доживљава као исцељење од доживљаја сопства као расеченог и недостатног дела изгубљене целине, те утолико и излечење од оскудности-по-бићу-самом, која је човеку својствена.

Изостанак *лица* из емотивног заједништва значи да се то заједништво мора имагинирати на сасвим различит начин од онога који описују лик Аристофана из Платонове *Гозде* и Лукреције. Општење Хиполита и Артемиде нема ни за циљ ни за могућу последицу да обезбеди онтолошко исцељење, нити да излечи *оскудностѿ-ѿо-бићу*. Па ипак, то *оѿшѿење* у потпуности задовољава Тезејевог сина, што води неминовном закључку да њему уопште није потребан доживљај љубави као сростања расечених делова пра-целине јер његовом бићу није својствена примордијална оскудност, коју Платон и Лукреције сматрају за антрополошку константу. Харизматичним ликом девичанског младића Еурипид, међутим, наговештава нешто другачију слику човека.

Закључак

Вид љубави који Еурипид предочава кроз емотивно заједништво Артемиде и Хиполита напасе се, верујем, одликује тиме што открива могућност људског бића да надрасе неке од својих основних и наизглед непроменљивих својстава, која се налазе у корену већине других еротолошких модела.

Надрастају се, најпре, сексуалност и прокреација. Потпуни телесни сусрет и експлицитна сексуалност дарују, наиме, излечење од оскудности и недостатности – у садашњости кроз телесно сједињавање, у будућности кроз оплодњу и рађање потомства. Исцељење од оскудности и допуну недостатка нуди, на другачији начин, и постојање у свету умећа, *ѿехни*, односно антрополошки модел који се може описати Аристотеловом крилатицом *ѿолисно живо биће*,

35 Превела Аница Савић-Ребац.

πολιτικὸν ζῶον.³⁶ Сексуални продор у човеково тело унеколико је аналогно продору оруђа и умећа у тело природе: у оба случаја долази до трансформације, често препознаване као бољитак или напредак, но увек амбивалентне. Постојање мимо умећа, у свету девичанске природе, какав је Хиполитов свет, не дарује такав лек: људско биће које се у потпуности остварује у таквом свету, у симболичком простору атехније не пати, дакле ни од оскудности ни од недостатка. Не само да су и богиња и смртник девствени већ се у њиховом односу не јавља чак ни наговештај хибристичне сексуалности нити хијерогамијске намере. Њихов однос није прокреативан, није сврховит и заправо није онтички трансгресиван – Хиполитова охолост није хибристична у онтолошком смислу: попут Хиполитовог тела, неоскрнављена остаје и Артемидина божанственост, и овом особеном љубављу њена суштествена надређеност *ἰο διήυ* ниједног часа није доведена у питање.³⁷

Овом трагедијом замишља се нови облик божанског, чије постојање јесте начелно антропоморфно, али није антропопатијско – еурипидовска Артемида не представља одраз људског бића у олимписком огледалу већ отелотворава ерото-психолошки идеал који представља мозаичку креацију великог трагедиографа: иако је склопљен, налик мозаику, од *κοцкица* које припадају разним културалним целинама, тај идеал је истовремено и аутентична поетска творевина.

Богињин лик је заправо онтички *колаж*, сачињен од отуђивих делова, које чине њен глас, дах, реч и који се младићу могу у сваком часу ускратити, потом од мање отуђивих делова, које представљају богињине статуе а Хиполит их, ипак, може бити лишен и, најзад, од неотуђивих делова који су плод фантазматске доградње којом његова уобразиља дограђује божански објект своје перцепције. Како ти неотуђиви делови никад не могу бити ускраћени јер их младић ствара из себе, ни Артемида за њега не може никада уистину нестати већ се само однос елемената у *онтичком колажу* може променити. Пошто нема потпуног нестанка, нема ни истинског мањка, дакле ни оног психичког процепа у коме се рађа *жеља* те њена дијалектичка динамика не може започети. Тако се надраста и „живот жеље“. Хиполит се налази у стању спокојне задовољности, иза које се не крије итеративност жудње која би се увек изнова јављала, привремено утихњивала и изнова јављала. Артемида је трајно присутна љубљеница што происходи из самог начина на који она постоји за Хиполита. У психо-антрополошком, а не еротолошком смислу, то значи да се жеља не јавља јер не постоји истински недостатак у субјекту.

36 Аристотел, *Полиџика* 1253а 2–3: „... ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον...“ „... човек је по природи полисно живо биће...“

37 Насупрот телесно-прокреативном споју Афродите и Анхиса у *Петтој хомерској химни*, који у богињи изазива свепрожимни стид, овековечен у имену њиховог сина – вид. Schein 2012.

Кроз стихове *Хиполиџа* замишља се емотивно сапостојање, саживљеност (ξύνεσι, ст. 85) и општење (ὄμιλια, ст. 1441) с Другим чија егзистенција јесте реална, али није у самом односу уистину *реализована* и у многим аспектима остаје неактуализована. Такав Други, мађутим, не исцељује доживљај расечености бића нити се од њега жели, жуди, очекује излечење оскудног емотивног Ја, ни у садашњости, ни у будућности.

Феномени девствеништва, изворности, природности, не-учења, атехније, неоскрнављености и недодирљивости не исцрпљују се у градњи самосвојних и харизматичних ликова Хиполита и Артемиде већ воде ка двоструком надрастању: прокреација и дијалектичка динамика жеље тиме се из егзистенцијалних нужности претварају у егзистенцијалне могућности. *Хиполиџски* еротолошки модел упућује стога ка дубљим антрополошким апоријама: иза упитности над облицима љубавног искуства крије се визија могуће целовитости људског бића.

ИЗВОРИ

- Aristotle. *Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957. Perseus Digital Library. Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0057>> 25.4.2019.
- Euripides. With an English translation by David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2019. Perseus Digital Library. Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0105>> 25.4.2020.
- Orphée. *Hymnes et discours sacrés*. Paris: Imprimerie nationale Editions, 1995.
- Platonis Opera. Oxford: Oxford University Press, 1903. Perseus Digital Library. Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0177%3atext%3dGorg.>>25.4.2020.

ПРЕВОДИ

- Диоген, Лаертије. *Животни и мишљења истакнутих филозофа*. Предео Албин Вилхар. Београд: БИГЗ, 1973.
- Платон. *Горџија*. Предео Албин Вилхар. Београд: Култура, 1968.
- Платон. *Одбрана Сократова – Криџон – Федон*. Предео Милош Ђурић. Београд: БИГЗ, 1982.
- Платон. *Иџон – Гозда – Федар*. Предео Милош Ђурић. Београд: БИГЗ, 1985.

Тит Лукреције Кар. *О њироуди сѣвари*. Превела Аница Савић Ребац. Београд: Рад, 1951.

Diels, Hermann. *Predsokratovci. Fragmenti 1–2*. Група преводилаца. Загреб: Naprijed, 1983.

ЛИТЕРАТУРА

Бенвенист, Емил. *Речник индоевројских усѣанова*. Предео Александар Лома. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 2002.

Вернан, Жан-Пјер и Пјер Видал-Наке. *Мий и ѣрагеѣја у анѣичкој Грчкој II*. Предео Јован Попов. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 1995.

Елијаде, Мирча. *Исѣорија веровања и релијѣјских игеја 1. Од каменој доба до Елеусинских мисѣерија*. Превела Биљана Лукић. Београд – Бања Лука: Бард-фин - Романов, 2003.

Јегер, Вернер. *Теолојја раних ѣрчких филозофа*. Предео Бранимир Глигорѣј. Београд: Службени гласник, 2007.

Снел, Бруно. *Оѣкривање духа у ѣрчкој филозофији и књијевностѣи*. Превела Соња Васиљевић. Лозница: Карпос, 2014.

Шијаковић, Бурђина. „(Де)конструкција женског тијела у Еурипидовом Хиполиту“. *Гласник Еѣиноѣрафској инсѣиѣиуѣи САНУ LXI (1) 2013*: 59-74

Alaux, Jean. *Le liège et le filet. Filiation et lien familial dans la tragédie athénienne du V siècle av. J./C*. Paris: Belin, 1995.

Barnabé, Alberto. *Imago Inferorum Orphica*. G. Casadio, Patricia A. Johnston, eds. *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: Texas University Press, 2009; 95–130.

Bates, William Nickerson. *Euripides. A Student of Human Nature*. New York: Russell&Russell, 1969.

Braun, D. C. “Artemis Eukleia and Euripides’ Hippolytus”. *The Journal of Hellenic Studies* 100 (1980): 184–185.

Bremer, J. M. “The Meadow of Love and Two Passages in Euripides’ Hippolytus”. *Mnemosyne* 28/3 (1975): 268–280.

Bruzzone, Rachel. “Statues, Celibates and Goddesses in Ovid’s Metamorphoses 10 and Euripides’ Hippolytus”. *The Classical Journal* 108/1 (2012): 65–85.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.

Den Boer, W. „Aspects of Religion in Classical Greece“. *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973): 1–21.

Devereux, Georges. *Femmes et mythe*. Paris: Flammarion, 1982.

- Figari, Joël. „L'âme-harmonie dans le *Phédon*: une théorie pythagoricienne?“. *Cahiers de Philosophie Ancienne* 20(2008): 117–141.
- Gibert, John C. “Euripides’ Hippolytus Plays: Which Came First?”. *The Classical Quarterly* 47/1 (1997): 85–97.
- Halleran, Michael R. “Gamos and Destruction in Euripides’ Hippolytus”. *Transactions of the American Philological Association* 121 (1991): 109–121.
- Henrichs, Albert. „*Drama and Dromena*: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides“. *Harvard Studies in Classical Philology* 100 (2000): 173–188.
- Hinden, Michael. “Nietzsche’s Quarrel With Euripides”. *Criticism* 23/ 3 (1981): 246–260.
- Kileen, J. F. “Euripides’ Hippolytus’ 1440 f”. *Hermes* 124/ 1 (1996): 111–113.
- Kingsley, Peter. *Empédocle et la tradition pythagoricienne*. Traduit par G. Lacaze. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- Kohn, Thomas D. “The Wishes of Theseus”. *Transactions of the American Philological Association* 138/2 (2008): 379–392.
- Kořakowska, Katarzyna. “Empedocles of Akragas: Politician and Performer.” *Politics and Performance in Western Greece: Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Edited by Reid Heather, Tanasi Davide, Kimbell Susi. Iowa: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2017; 205–16.
- Kosak, Jennifer Clarke. *Heroic Measures. Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*. Leiden – Boston: Brill, 2004.
- Kovacs, David. “Euripides Hippolytus 100 and the Meaning of the Prologue”. *Classical Philology* 75/2 (1980): 130–137.
- Lefkowitz, Mary R. „’Impiety’ and ’Atheism’ in Euripides’ Dramas“. *The Classical Quarterly* 39/1 (1989): 70–82.
- McDermott, Emily A. “Euripides’ Second Thoughts”. *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000): 239–259.
- Roisman, Hanna M. “The Veiled Hippolytus and Phaedra”. *Hermes* 127/4 (1999): 397–409.
- Schein, Seth L. “Divine and Human in the *Homeric Hymn to Aphrodite*”. *Hymnes de la Grèce antiques: approches littéraires et historiques*. Eds. R. Bouchon, P. Brilllet-Dubois, N. Le Meur-Weissman. Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2012. 295–312.
- Schenker, D. J. “The Victims of Aphrodite: *Hippolytus*, 1403–1405”. *Mnemosyne* 48/1 (1995): 1–10.
- Seaford, Richard. „Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries“. *The Classical Quarterly* 31/2 (1981): 252–275.
- Segal, Charles. “Euripides, Hippolytus 108–112: Tragic Irony and Tragic Justice”. *Hermes* 97/3 (1969): 297–305.
- Segal, Charles. “Shame and Purity in Euripides’ Hippolytus”. *Hermes* 98/3 (1970): 278–299.
- Vernant, Jean-Pierre. «Corps obscur, corps éclatant». *Corps des dieux*. Dirigé par Charles Malamaud et Jean-Pierre Vernant. Paris: Gallimard, 2003; 19–58.

The Vision of Body in Euripides' Hippolytus

The *Hippolytus* introduces an authentic erotological pattern: its protagonist incarnates the purity of the body and of the soul alike, the two ideals functioning in an indistinctive and inter-reflective way. An existence deprived of overt sexuality violates the idea of the *middle path*, ubiquitous in the Hellenic cultural space, and challenges the procreation principle, but it also frames a quite distinctive form of sensuality. The alienation of the sexual desire is not an accidental feature of the Hippolytus' character: on the contrary, it comes as a consequence of the idealized spiritual, ethical and corporeal flawlessness, paired with a supra-corporeal devotion to Artemis, a flawless goddess who reveals herself as "a divinely scented gulp of air", θεῖονὸδμῆςπνεῦμα (v. 1392). Although her presence is limited to olfactory and auditory sensations, the mortal youth establishes a life-lasting relationship with the Olympian goddess. Euripides thus creates a peculiar vision of a veiled sexuality and a new aspect of love, on which we hope to shed light in this paper.

Keywords: erotology, purity, corporeal, supra-corporeal, orphism, epiphany, *pólis*, *oikos*

Примљен: 26. 10. 2020.

Прихваћен: 12. 3. 2022.