

Vladimir Rismondo

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Umjetnička akademija,
Kralja Petra Svačića 1/F, HR–31000 Osijek
vladimir.rismondo@zg.t-com.hr

Grčki mit o Kleobisu i Bitonu kao izvor ranog poimanja *ethosa*

Termin i pojam *arete* u dvojnem kontekstu filozofijskog i povijesno-umjetničkog tumačenja

Sažetak

Na temelju analize mita o Kleobisu i Bitonu tekst promišlja grčki termin *arete* i višestrukost njegovih značenja. Analiza naracije u prvom sloju mita razotkriva identitet arhajskih »etičkih« vrijednosti, da bi drugim čitanjem ukazala i na njihovu promjenu u pravcu stvaranja pojmovnog određenja 'dobra'. Konačno, tekst uspoređuje zamisao o arhajskom atletskom heroju – kakvu susrećemo u homerskoj i hesiodskoj literaturi, te u mitu o Kleobisu i Bitonu – s njezinom vizualnom inačicom u skulpturalnoj formi *kourosa*. Kao što se na primjeru mita detektira promjena vrijednosti od aristokratske 'vrline' prema općenitosti ideje 'dobra', tako se u tkivu skulpture nalazi promjena od simboličkog prema individualiziranom identitetu ljudskog lika.

Ključne riječi

arete, etika, arhajsko, *kouros*, Kleobis i Biton, Solon

Uvod i metodologija

U ovom ćemo se radu posvetiti problemu specifičnog shvaćanja »etike« u kasnoj arhajskoj grčkoj zajednici, a rezultate ćemo usporediti s vizualnom formom arhajskih grčkih skulptura koje poznajemo pod nazivom *kouroi*. To ćemo učiniti putem analize mita o Kleobisu i Bitonu, čiju formu preuzimamo iz Herodotova djela *Historije*. Spominjući termin 'arhajski', podvlačimo kako njime označavamo razdoblje koje započinje tijekom devetog, a završava krajem šestog stoljeća pr. Kr. Govorimo o epohi koja se s jedne strane naslanja na tzv. »tamno razdoblje« grčke povijesti (11.–9. st. pr. Kr.), a s druge strane graniči s tzv. »klasičnim razdobljem« koje traje od petog do sredine četvrtog stoljeća pr. Kr. (Jurić 2001: 32). U odnosu na »tamno razdoblje« – određeno posvemašnjim opadanjem demografske, ekonomske i kulturne aktivnosti – te na »klasično razdoblje« – označeno ekspanzijom grčkih političkih, gospodarskih i kulturnih modela na Mediteranu – arhajsko je vrijeme obilježeno postupnom akumulacijom materijalnih dobara unutar gradova-država te konsolidacijom kulturnih vrijednosti koje će poslužiti kao osnova za kasniju refleksiju na temu vlastitog identiteta, a koju srećemo u okvirima klasične grčke misli, odnosno tijekom tzv. humanističkog razdoblja. Temelje ove konsolidacije nalazimo u homerskoj i hesiodskoj literaturi koja nas informira o nekoliko temeljnih činjenica vezanih uz arhajsku socijetalnu zajednicu. Kako

nas ovdje ponajprije zanimaju »etički« aspekti života opisanog u homerskim i hesiodskim tekstovima, namjerno ćemo zapostaviti ostale značajke ovih vrijednih izvora. Napominjemo kako ćemo spomenutim izvorima, kao i za nas ključnom izvoru u vidu mita o Kleobisu i Bitonu, pristupiti metodama narativne i filološke analize. Rezultate ćemo potom u formi komparativne analize usporediti s arhajskim grčkim skulpturama u formi *kourosa*.

Arhajski izvori

Homerovi i Hesiodovi tekstovi opisuju zajednicu s agrarnom ekonomskom bazom u kojoj glavnu riječ vodi aristokracija, a vrijednosti su određene mitom i legendom. To znači da su standardi djelovanja i razvrstavanja vrijednosti ustanovljeni u prošlosti (ili su barem određeni vremenskom linearnošću) o čemu, uostalom, Hesiod zorno govori opisujući »pet razdoblja ljudske povijesti«. Ondje pisac niže epohe od najstarijeg, zlatnog, do posljednjeg, željeznog doba, gdje je prvo definirano plodnom interakcijom bogova i ljudi, a posljednje (koje odgovara pjesnikovoj stvarnosti) jalovošću i zaboravom ljudi od strane bogova (Hesiod, *Poslovi i dani*, 109–201). Platon će se u dijalogu *Kratil* osvrnuti na Hesiodovu podjelu, interpretirajući zlatno doba s pozicije poistovjećivanja spoznaje i »etike«, odnosno kao vrijeme izjednačavanja mudrosti i plemenitosti (Platon, *Kratil*, 397e). Platonova interpretacija ima čvrsto uporište u Hesiodovom kazivanju koje izrijeком spominje emocionalnu distanciranost prvih ljudi, potpunu odsutnost zla, starosti, tjelesne degeneracije, ali i potrebe za radom u svijetu »zlatnog soja« (Hesiod, *Poslovi i dani*, 109–130). Uzmemo li Hesiodov opis zlatnog doba kao deskripciju utopije (određene stolpjenošću ljudskog s božanskim, ali i prirodnim elementom) iz koje proizlaze bitne etičke odrednice, za nas će – kao što ćemo ubrzo vidjeti – posebno zanimljiv biti opis smrti prvotnog čovjeka. Naime, pjesnik je zamišlja kao san što se lako spušta na oči, a čovjek zlatnog doba nastavlja i u smrti živjeti u vidu »etičkog« duha-čuvara koji bdije nad dobrim djelima drugih ljudi. Odatle Platonovo poistovjećivanje dobrote, mudrosti i duhovnosti koje Sokrat u *Kratilu* potkrepljuje etimologijom: oni koji su mudri (δαίμονες) u isto su vrijeme i duhovi (δαίμονες); kad dobar čovjek umre, postaje cijenen u svijetu duhova te u isti mah biva prepoznat kao mudrac (Platon, *Kratil*, 398b–398c).

Platon će, međutim, u istom dijalogu nastaviti nizati reference prema Hesiodovoj podjeli vremena. Naime, nakon zlatne, a prije željezne, pjesnik spominje još i srebrnu, brončanu te herojsku eru. U skladu s tim, filozof će u *Kratilu* kroz Sokratova usta proturječiti Hesiodu te drugačije tumačiti suštinu herojstva. Za Platona pojam 'heroj' dolazi od pojma 'ljubav' (ἔρως), odnosno iz odnosa bogova sa smrtnicama (Platon, *Kratil*, 398c–398d), što predstavlja novu interakciju božanskog s ljudskim elementom, s kojom iznova dolazi i nagrada u mudrosti o kojoj ponovo svjedoči etimologija grčkog jezika. Zato je pojam 'ljubav' etimološki u vezi s govorništvom, a posebno sa sposobnošću dijalektičkog postavljanja pitanja (ἑρωτών), što herojstvo u Platonovoj optici približava filozofijskoj mudrosti (Platon, *Kratil*, 398d). Hesiod će, ipak, o istoj stvari govoriti ponešto drugačije. On doista tumači porijeklo heroja iz seksualne interakcije bogova sa smrtnim ženama, ali im pridaje i različite etičke osobine. Heroji su po Hesiodu ratnici prepuni vrline o kojima govore junački narodni narativi koji će konačno biti uobličeni u formama *Ilijade* i *Odiseje*. Tu pjesnik izričito spominje Tebanski i Trojanski rat, čime iz područja mita prelazi na teren povijesno opravdane legende te na neki način priprema teren za razjašnjavanje »etičkih« nevolja koje krasi njegovo vlastito vrijeme. Jer za razliku od petog, suvremenog soja ljudi – koji su određeni nužnošću rada

i patnje, a vladaju se prema zakonu jačeg – Hesiodova vizija heroja odnosi se na ljude obdarene iznimnom fizičkom, a potom i čudorednom moći oličenom u poimanju osobne časti. Zbog toga su nagrađeni, kako tvrdi Hesiod, blaženstvom usporedivim s onim prvih ljudi (Hesiod, *Poslovi i dani*, 140–169d).

Kako god postavili stvari, Hesiod izvodi »etički« ideal iz božanskog *ethosa*, a »etičku« ispravnost imputira prije svega prvim ljudima, a potom mitskim i legendarnim herojima koji inspiriraju aristokratsku kulturu njegova vremena. O toj kulturi više će nam reći homerski spjev *Ilijada* gdje pisac – vjerojatno najrječitije – u Drugom pjevanju progovara kroz Odisejeva usta. Heroj, zgrožen prijedlozima plebejaca da se napusti pravedna opsada Troje, ovako govori svakome ponaosob:

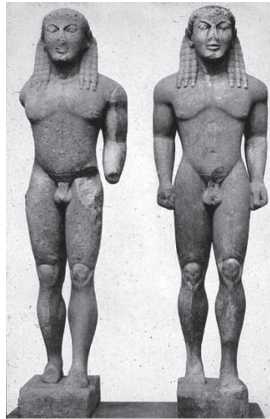
»Čovječe, sjedider mirno pa slušaj, što govore drugi, / Koji su bolji od tebe, od plašivca i nejunaka; / Nitko u ratu tebe ne broji niti u v'jeću. / Valjda nećemo svi kraljevati ovdje Ahejci! / Nije mnogovlade dobro, – nek jedan bude gospodar, / Neka kraljuje jedan, što skeptar i suđenje dobi / Od sina lukavca Krona, nek upravlja po njima druge.« (*Ilijada*, II, 200–206)

Zanimljive će nam podatke Homer iznijeti i nekoliko stihova dalje, i to opisujući tijek Odisejeva sukoba s Tersitom. Tersit je bio grčki vojnik koji se kroz kritiku Agamemnona drznuo izreći nekoliko općih kritičkih opaski na račun aristokratskog modela vrijednosti (*Ilijada*, II, 225–242). Isključivo će zato Homer Tersita nacrtati kao nečasnog i zavidljivog čovjeka, »etički« nedostojnu osobu s manama koje se ogledaju u fizičkoj ružnoći (*Ilijada*, II, 213–219). Aristokracija je, pak, u Homerovim očima obdarena fizičkom ljepotom kao posljedicom održavanja aristokratskog ideala časnog djelovanja. O tom idealu slikovito i nadasve praktično govori Ahil tijekom svađe s Agamemnomom, s jedne strane iznoseći plemenite razloge vlastitog učešća u ratu, a s druge se žaleći na nejednaku raspodjelu plijena (*Ilijada*, I, 149–168). Ahilov je program jasan, a sažet ćemo ga u sklonosti da materijalna dobra i druge beneficije smatra logičnom kompenzacijom za iskazivanje vlastite časti.

Analiza mita o Kleobisu i Bitonu

Sve gore navedene odlike epičkog poimanja »etike«, izvedene iz Homerovih i Hesiodovih tekstova, na izvjesni se način prizemljuju, očovječuju, ali i sintetiziraju te na neki način evoluiraju u mitu o Kleobisu i Bitonu. Radi se o zgodi koja će nam poslužiti kao poligon analitičkog raščlanjivanja arhajskog *ethosa*. U punom je obliku iznosi Herodot, i to opisujući navodni Solonov razgovor s kraljem Kroesusom (Herodot, *Historije*, 1.30.3–1.32.9). Kroesus pita mudraca o tome tko je najsretniji među ljudima, a Solon mu nudi dva odgovora, iznoseći pritom spisak poželjnih, ali više ne samo arhajskih vrijednosti. Na prvom je mjestu mudrac naveo Atenjanina Tellusa, a sve zato što je ovaj doživio vidjeti vlastitu djecu i unuke, te je najposlije bio blagoslovljen dobrom smrću u boju za svoj grad. Tellus je tipični arhajski Grk koji se žrtvuje za dobro vlastite obitelji i domovine, očito ih smatrajući krajnjim ciljevima čudorednog djelovanja. Na drugo mjesto Solon pak uzdiže braću Kleobisa i Bitona (Κλεόβις–Κλεόβιδος; Βίτων–Βίτωνος), Argivljane, znamenite atlete i sinove Herine svećenice. Njih su dvojica u nevolji zamijenila volove te vukla majčina teška svečana kola sve do Argosa. Udaljenost do argoškog Herinog hrama iznosila je cijelih osam kilometara, a kad su mladići s teretom konačno stigli do svetišta, bili su dočekani klicanjem gomile oduševljene ljepotom, iskazanom vrlinom i fizičkom snagom atleta. Njihova majka potom je zamolila Heru da junačku djecu nagradi najboljim što čovjek može poželjeti. Bogovi su pričekali da mladići nakon gozbe i sveopćeg hvaljenja zaspu, a onda

su ih ubili u snu. Solon je, opet, pripovijedajući implicirao da je za čovjeka dobro umrijeti kad je najbolji, a tome još dodao i da su Argivljani u čast herojstva Kleobisu i Bitonu podigli spomenike. U tom je dodatku pak sadržano mnogo povijesne istine. Naime velika količina arhajskih votivnih skulptura u formi *kourosa* – uspravnih stojećih muških figura u iskoraku – od osmog pa sve do kraja šestog stoljeća pr. Kr. bila je posvećena upravo Kleobisu i Bitonu. *Kouroi* su po definiciji prikazivali likove mladića savršene muskulature i pomno dotjerane duge kose. Čini se da su ovi likovi načelno predstavljali boga Apolona, ali postoje indicije da su se posvećivali i znamenitim atletima (Ridgway 1993, str. 79). Odatle indicije da su Kleobis i Biton možda bili stvarne povijesne ličnosti ili su barem simbolizirali atlete poput olimpijskih pobjednika.



Slika 1. Kleobis i Biton: mramor, oko 580. p.n.e., Delfi

Herodotova se pripovijest oslanja na pojam *arete* (ἀρετή), u rječničkom značenju koje se temelji na izjednačavanju časti i vrline, odnosno izvrsnosti (Gorski & Majnarić 1983, str. 58). Kleobis i Biton heroji su zato što posjeduju *arete*, što u konačnici ima etičke konotacije. Govoreći o »eticici«, ovdje se ograđujemo činjenicom da prije svega mislimo na izvorno grčko poimanje termina *ethos* (ἦθος, ἔθος) u vidu specifičnih običaja i navika (Gorski & Majnarić 1983, str. 183), a tek potom mislimo na opće pojmovno određenje ćudorednog djelovanja. S tim u vezi valja reći da grčki rječnik poznaje više upotreba termina *arete* i nijedna ne odgovara kasnijim klasičnim shvaćanjima vrline. Arhajaska izvrsnost, dakle, ne može biti shvaćena kao općenita pojmovna designacija (a još manje ju se općenito smije držati dobrotom), već se poimanje istog svojstva razlikuje ovisno o tome na koga ili na što se primjenjuje; izvrsnost zemlje odnosi se na njezinu plodnost (slično vrijedi i za, primjerice, bikove), dok žene posjeduju *arete* ako se vladaju poput Odisejeve vjerne družice Penelope. Termin u stvarnom značenju upućuje na punu aktualizaciju pojedinačnih potencijala nekog bića. Izvrsnost heroja u arhajskoj, načelno aristokratskoj kulturi (kojoj bez sumnje pripadaju Kleobis i Biton) odnosi se pak na fizičku snagu koja garantira mogućnost ostvarivanja čudesnih i nesvakidašnjih djela, što biva praćeno fizičkom ljepotom. Doista, braća po svemu odgovaraju slici aristokratske izvrsnosti: plemenitog su porijekla, pristalih likova, a odlikuju se i atletskom snagom koju javno koriste da bi bili prepoznati od strane zajednice.

Prema Josephu M. Bryantu, ovakva identifikacija »etičkih« normi s fizičkom snagom i tjelesnom ljepotom proizvod je antičke »kulture stida« (Bryant

1996, str. 32). Bryant zapravo razlikuje »kulturu stida« od kulture određene krivnjom. Prvi je obrazac sklon svaki čin vrednovati kroz eksterno odobravanje ili odbacivanje od strane drugih članova socijetalne zajednice. Ovdje je važno napomenuti da su u gabaritima kulture određene stidom intencije za izvršavanje neke radnje manje bitne od konačnih rezultata iste radnje. »Kultura krivnje« – vjerojatno najbolje opisana u judeo-kršćanskom *ethosu* – s druge strane naglašava interni princip osobne savjesti. Iz toga proizlazi da intencije za izvođenje radnje postaju višestruko važnije od konačnih rezultata. Ne računajući činjenicu da je Mediteran još od antike prepoznat kao rasadnik »društava stida«, valja reći da arhajska grčka zajednica predstavlja obrazac kulture koja stid i njegovu supresiju nameće u vidu temeljnog »etičkog« regulativa. Zato nas prvenstveno Homer, iako *Ilijada* i *Odiseja* faktično govore o jednom starijem vremenu, iscrpno obavještava o tome da je aristokracija njegove vlastite epohe razumijevala vrsnoću određenu stidom. Herojska *arete* sadržana je u uspješnom ahilejevskom vršenju pogroma nad suparnicima, potom u jednako uspješnom hektorovskom branjenju gradova pred neprijateljima, a konačno i u davanju dobrih, odnosno učinkovitih savjeta, što je bio zadatak ostarjelih heroja poput Nestora. Ipak, fokus herojske izvrsnosti iz homerske je perspektive određen međusobnim srazom jednog junaka s drugim. Odatle potječe i s herojskih pozicija sasvim »etičan« čin skidanja oklopa s tijela palog protivnika. Takva radnja, koja bi u okvirima »kulture krivnje« zadobila negativne konotacije, ovdje se tumači drugačije: protivnikov oklop doprinos je pobjednikovoj ljepoti. On je u isto vrijeme dokaz pobjednikove snage, a time i vrline, te naposljetku, što nije zanemariva činjenica, postaje dodatkom njegovu materijalnom statusu. Odatle proizlazi uvodno opisana Ahilova ljutnja na Agamemnona, a s istog je izvora i zahtjev majke Kleobisa i Bitona da bogovi nagrade njezinu djecu. U prvom slučaju Ahil protestira zbog nerazmjera između Agamemnonova učešća u ratu i posjedovanja najvrjednijih materijalnih dobara, dok u drugom slučaju Herina svećenica želi opljiv dokaz prepoznavanja vrline vlastite djece od strane bogova. Kako god postavili stvari, vrijedno materijalno dobro premeće se ovdje u znak prepoznavanja vrline od strane »drugoga«, a posredno služi i kao oruđe za potiskivanje ili odbacivanje stida.

Tako shvaćena izvrsnost sasvim je konkretna, a očituje se kroz pojedinačne slike junaštva, fizičke ljepote i materijalnog izobilja. Zato je *arete* u homerskom rječniku daleko sličnija nekoj vrsti mnogostruke predodžbe nego pojmu; homerski vokabular čak izričito spominje *pantoias aretas* koje se otvaraju za svaku stvar ili biće te je nemoguće govoriti o vrlini kao pojmu oslobođenom od predodžbene konkretности. Upravo suprotno, Olga Mihajlova Frejdenberg tvrdi kako se u proceduri povijesnog nastajanja pojma u grčkom jeziku i kulturi – između početne, konkretne slike s jedne te pojma s druge strane – gnijezdi metafora (Frejdenberg 1986, str. 15–40, 103–116). Ona je formalno prezentirana u vidu konkretne slike koja tek implicira apstrahirani pojmovni sadržaj. Slijedeći teoretičarkine pretpostavke, i mi ćemo ovdje postaviti hipotezu prema kojoj literarna arhajska metaforika u pripovijesti o Kleobisu i Bitonu oslikava upravo prijelazni stupanj gradnje pojma vrline. Tu ćemo hipotezu dopuniti pretpostavkom da su istoj svrsi služile skulpture *kourosa* posvećenih Kleobisu i Bitonu, ali i drugim arhajskim atletima za koje se smatralo da utjelovljuju i konkretiziraju zamisao o *arete*. Radi se, dakle, o metaforama koje se formalno (slikovito) oslanjaju na prikaze fizičke snage i ljepote, a sadržajno (pojmovno) ukazuju prema apstraktnijem sadržaju izvrsnosti, vrline itd.

Pa ipak, kažemo li da mit o Kleobisu i Bitonu pokazuje slutnju apstraktnog poimanja vrline, valja nam zaroniti sloj dublje u čitanje Solonove pripovijesti. Putokaze za takvo čitanje mita doista i nalazimo u tkivu Herodotova izvora. Solon, naime, izričito tvrdi kako su mladići po obavljenom poslu bili slavljani od strane muškaraca, dok je vrlina njihove majke (iskazana rađanjem takve djece) bila potvrđena od strane žena. Utoliko pripovijest ne odstupa od homerskog obrasca, ali našu pažnju plijeni nešto drugo: Argivljani na kraju zgrade dižu spomenike herojima. Usto, Solon je – podsjetimo se – gotovo lakonski komentirao smrt mladića kao veliku, štoviše dobrodošlu nagradu. Umrli su u trenutku iskazivanja najveće *arete* te su, shodno tome, bili i najljepši. No zašto su zavrijedili spomenike? Jer, podsjetimo se, homersko poimanje skulpturalnog monumenta ne odnosi se na smrtne ljude (što su Kleobis i Biton nesumnjivo bili), već samo na bogove i mitske heroje koji su, kako tvrdi Hesiod, ionako u srodstvu s bogovima. Zato spomenička forma – posvećena upravo humanim herojima te popraćena Solonovim komentarom – upućuje na zamisao o »etičkoj« vrijednosti koja se po mnogočemu razlikuje od homerskih predodžbi aristokratske vrline. Raspetljati zagonetku moguće je ako poznajemo sljedeći detalj: vjerujemo li Homeru, arhajski junaci zapravo su se užasavali smrti. Potvrdu za to nalazimo u zgodi opisanoj u *Odiseji* gdje Odisej silazi u Had te ondje sreće Ahila. Umrli je junak zgrožen svojim stanjem i poučava nas da se smrt u homerskom kontekstu smatra ultimativnom nesrećom (*Odiseja*, 11, 488–489). Jasno je i zašto: u podzemlju nema materijalne i estetske afirmacije pred drugima, potvrde koja jedino za herojske aristokrate vrijedi u svijetu živih, što u konačnici širom otvara vrata patnji uzrokovanoj stidom. Solonova pripovijest pak smrt spominje u vidu determinante za određivanje (za sada još uvijek herojskih) »etičkih« vrijednosti, ali je vidi (nimalo slično herojskom *ethosu*) kao agens afirmacije.

Nesumnjivo je da Solonova uloga u atenskoj, a time i grčkoj povijesti, stoji na međi koja dijeli arhajsko od klasičnog razdoblja. Utoliko je njegovo tumačenje pripovijesti o Kleobisu i Bitonu bitno, i to pogotovo zato što razotkriva drugačiju ulogu smrti. Solon će tu ulogu u daljnjem razgovoru s Kroesusom razjasniti te usput iznijeti i slutnju možda prvog ne-arhajskog »etičkog« programa u grčkoj povijesti. Taj je program izveden iz arhajskog termina *arete*, ali se ne oslanja isključivo na njega. Štoviše, Solonov se program sasvim sigurno više ne iscrpljuje u aristokratskim idealima rezerviranim za vladajuću klasu koja uzore crpi iz mitskih i nadnaravnih izvora, već se obraća svakom čovjeku osobno te na taj način postaje univerzalan. Kritička bi analiza teksta pojasnila kako je Herodot (rođen stoljeće i pol nakon Solona) u Solonova usta stavio niz zamisli vlastitog vremena, ali važno je primijetiti da se one simbolički vezuju upravo uz pripovijest o Kleobisu i Bitonu, odnosno uz njezin čudnovati kraj. Solon kaže:

»U dugom trajanju života moguće je vidjeti mnoge stvari koje ne želimo gledati, a i trpjeti zbog njih. Ako je ljudski vijek sažet na sedamdeset godina (...) niti jedan dan ne donosi isto što i koji drugi dan. Dakle (...) čovjek je samo zbir slučajnosti. Bogataš nije sretniji od onoga tko ima samo za dnevne potrebe, osim ukoliko mu se posreći da život završi na dostojan način. Za čovjeka je nemoguće da posjeduje sve u isti mah, baš kao što ni zemlja nije sama sebi dovoljna u onome čime rada. Svako područje nečim obiluje, a drugim je oskudno (...). Tako ni ljudsko biće nije sebi dovoljno. Čovjek nečega ima, a u drugome je oskudan. Tkogod prođe kroz život s mnogim stvarima, a potom dragovoljno umre može se zvati sretnim. Najvažnije je pak znati kako svaka stvar završava jer bogovi obećavaju sreću mnogima, a potom ih uništavaju...« (Herodot, *Historije*, 1.32.2–1.32.9)

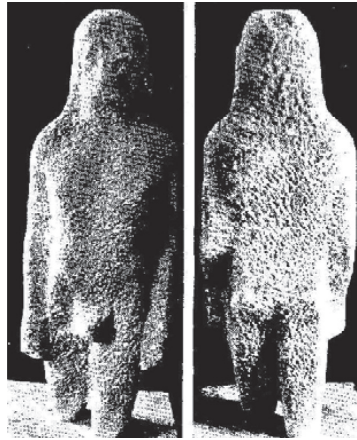
Solonovo je izlaganje usko vezano uz neobičnost mita. Jer Kleobis i Biton u prvi se mah doimaju kao primjeri klasičnih heroja i predstavnika aretističke

»etičnosti«, ali, za razliku od ostalih članova svoje klase, umiru u sretnom snu, nahranjeni i napojeni najboljim jestivima. Na taj je način opis njihove vrline izvađen iz konteksta osobne časti i stida pred drugima te stavljen u izravan odnos prema konačnosti smrti, pri čemu mu je dodana i dimenzija sreće ili blagostanja. Ma koliko se takva vizija sreće u Solonovu kazivanju vezivala uz čin umiranja – koji je, prema Bryantu. »etički« prepoznat tek u »kultura-ma krivnje« – ipak nam u svemu tome ne treba prepoznavati otklon od stida prema krivnji koju antički grčki *ethos* nikada nije prepoznao u vidu valjanog mjerila. Upravo suprotno, zamisao o sretnoj smrti Kleobisa i Bitona valja nam iščitavati kroz korijene pojma koji će klasična grčka kultura kasnije označiti terminom *eudaimonia* (εὐδαιμονία). Termin se – leksički gledano – odnosi na »dobro položenu božansku moć« (Majnarić-Gorski 1983, str. 168), da bi se kasnije odnosio na sreću, pa čak i više dobro kojim se duša uzdiže od puke smrtnosti ka bitku. Zbog toga je *eudaimoniu* moguće leksički smatrati duhovnom snagom koja – barem u začecima – leži izvan granica ljudske kontrole. Činjenica da se događaji opisani u mitu odigravaju na posvećenom hramskom zemljištu, unutar kojega se događa i božanska intervencija usmrćivanja mladića u trenutku najveće sreće, samo potvrđuje gore izneseno tumačenje termina. Važno je, ipak, naglasiti kako mit o Kleobisu i Bitonu sugerira da ovo rano viđenje sreće i blagostanja kao »etičkih« ideala zapravo proizlazi iz nadogradnje pojma *arete*. Doista, Kleobis i Biton doimaju se naoko poput pravih arhajskih junaka određenih životnom snagom i ljepotom koje su stekli rođenjem, ali, za razliku npr. od homerskog Ahila, oni su se činom vlastite smrti preobrazili u parafrazu svih ljudskih bića. Takva bića ne žive aristokratskim životom utemeljenim na vrlini stečenoj rođenjem, a koju djelima treba samo potvrđivati, već se potvrđuju praksom i teže općoj ideji dobra. Radi se o bićima koja umiru »kad su najbolja«, odnosno kada djelima nadiđu pojedinačnost vlastite egzistencije te time simbolički ostvare pravo na vječnu sreću ili, nešto drugačije, na dobrotu. Štoviše, baš u tom trenutku bivaju prepoznati od strane zajednice, i to ne zbog neke specifične, pa makar i herojske vrline koju su rođenjem posjedovali, već zbog opće vrijednosti dobra koje su stekli djelom, a potvrdili smrću. Stoga u konačnici i zaslužuju spomenike.

Skulpture u formi *kourosa*

Važno je podsjetiti se da je – povijesno-umjetnički gledano – arhajski *kouros* sazdan na mitskim normativima geometričnosti, serijalnosti i ornamentalnosti. Teoretičar umjetnosti Rudolf Wittkower podsjeća nas da sva tri obilježja proizlaze iz relativno primitivne obrade forme kamenog bloka (Wittkower 1991, str. 16–24). Na njega se, kako nas dodatno obavještava Erwin Panofsky, aplicira mreža, odnosno sustav statičkih proporcija unutar kojega kipar ucrtava četiri temeljna profila skulpture (Panofsky 1987, str. 82–138). U takvom sustavu obrade materijala ljudski se lik podvrgava čitavom nizu konvencionalnih tumačenja koja počivaju na tipiziranim i jako stiliziranim rješenjima. Da je tome tako dokazuje i znamenita zgoda koju iznosi povjesničar Diodor Sicilski. Diodor nas obavještava o dva arhajska kipara, Teodoru i Teleklu, koji su izradili drvenu skulpturu Apolona Pitijskog. Lik je u dijelovima bio izveden na dva različita mjesta, ali su se segmenti skulpture tijekom sastavljanja savršeno uklopili u cjelinu (Diodor 1973, str. 287–288). Takav posao nije bio moguć bez jedinstvenog metričkog oslonca, odnosno bez tipskih rješenja koja su primijenjena tijekom procesa oblikovanja. Wittkower će najposlije usporediti set oruđâ, mahom dljetâ, kojima su se služili grčki majstori u arhajsko doba s onima koja su koristila dva stoljeća kasnije. Pokazat će se da arhajska

tehnika klesanja kamena špicastim dljetom omogućuje obradu bloka koja se odvija isključivo pod pravim kutom, što stvara hijeratičke oblike prisposobive onima koje poznajemo u formi *kourosa*.



Slika 2. Nedovršeni torzo s Naxosa, oko 600. p.n.e.

Valja zapaziti kako likovi *kourosa* tijekom dvije stotine godina – sve do kraja 6. stoljeća – kontinuirano evoluiraju, pa se od posve sintetičke, ne-individualizirane te gotovo nepokretne arhitektoničke forme pretvaraju u prikaze s razrađenim pokretom i anatomske detaljima. Time se u glavnim crtama ponavlja promjena koju smo uočili analizom Solonove pripovijesti o Kleobisu i Bitonu. Naime naš početni termin *arete* u skulpturi se ostvaruje kroz analogiju s elementarnom i arhitektonički svedenom formom ranog *kourosa*. Kao što je izvrsnost heroja proizvod njegovih unaprijed stečenih osobina, koje se samo potvrđuju junačkim djelima, tako je i identitet ranijeg *kourosa* proizvod ranije pripremljene metrike i sustava obrade kamena. Kasnoarhajska nadogradnja termina *arete* te uključivanje zamisli o blaženstvu (s kojim nas upoznaje Solon) korespondiraju pak sa sve većom anatomske individualizacijom prikazanog lika koji mijenja i sustav vlastitih proporcija. One će od izvanjskog i statičnog principa evoluirati prema dinamičkoj varijanti kakvu poznajemo na primjerima klasičnih grčkih remek-djela.

Kao što smo već drugdje pokazali, grčko je promišljanje skulpturalnog oblika u uskoj vezi s općim pretpostavkama mišljenja, a pogotovo je uvjetovano jezikom.¹ Naime grčki jezik nerijetko naglašava temporalnu dimenziju u tumačenju prostornih, vizualnoj percepciji dostupnih činjenica. Npr. zato su Grci stil kojim su izrađeni *kouroi* nazivali pojmovima koji podsjećaju na mit te starinske i naslijeđene norme. Ovdje na prvome mjestu treba navesti termin *arhaios* koji dolazi od imenice *arhe* (ἀρχή), što između ostalih značenja implicira prvotnost u vremenu (Liddell, Scott 1996). Rana verzija *kourosa* je, prema tome, izrađena putem statičkog, »arhajskog« sustava proporcija zato što one potječu iz one prvotne, mitske (a time i »etički« valorizirane) prošlosti. Takav *kouros* prikazuje bezvremenski lijepog, anatomske savršenog maskularnog heroja čiji su identitet i vrlina unaprijed određeni, najčešće rodno. S druge strane, promjena koju prepoznajemo kroz individualizaciju forme *kourosa* koincidira s pojavom drugih termina za označavanje stila kojim se izrađuje skulptura. Primjerice, pojam *hermeneia* dolazi od glagola *hermeneuo* (ἑρμηνεύω), a čuva sjećanje na potrebu da se o stilu promišlja kao o interpretaciji (Liddell, Scott 1996). Na ovome mjestu događa se obrat u odnosu na

mitsko razumijevanje oblikovanja: termin *hermeneia* polazi od demitologiziranog mišljenja koje s pozicije prakse pokušava doprijeti do općih pojmova, a time i nove, racionalno utemeljene verzije istine. Radi se o praksi koja funkcionira na dva razboja: onome umjetničke percepcije prirodnih oblika, ali i onome svakodnevnog djelovanja, pa se promjena forme *kourosa* prati s promjenom načina sagledavanja »etičkih« vrlina koje Solon demonstrira tijekom razgovora s Kroesusom. S iste pozicije još treba dodati tek podatak da je nova, od Solona razjašnjena uloga smrti u određivanju »etičkih« vrlina podcrtana i mogućom funeralnom uporabom *kourosa*: aktualne su, naime, pretpostavke prema kojima su mnogi primjerci ovih skulptura bili upotrebljavani u vidu nadgrobnih spomenika.

Zaključak

Analiza naracije u mitu o Kleobisu i Bitonu sugerira da se radi o vrijednoj pripovijesti koja se, u formi iznesenoj u Herodotovim *Historijama*, pokazuje kao višeslojan izvor. Naime čini se da nas tekst upućuje ne samo na razumijevanje arhajskog termina *arete* – koji se iskazuje kroz pred-pojmovnu, metaforičku slikovitost vezanu uz ratničke vrijednosti grčke aristokracije – već je u njega utkana i pretpostavka budućeg poimanja vrline kao općeljudske vrijednosti. Isti će se termin konačno objelodaniti u vidu pojma, tijekom klasičnog, odnosno humanističkog razdoblja grčke kulture, i to kao razmatranje ničeg drugog do li pretpostavki o odnosu »etičkih«, estetičkih i spoznajnih elemenata. Upravo je ta sinteza naslijeđena od arhajskog pojma *arete* koji implicira da vrlina i ljepota svake posebne stvari ovise o njezinu ispunjavanju vlastite, uvijek konkretne prirode. Platonov će Sokrat ustati baš protiv tih pojedinačnih vrlina i ljepota, ali, usuđujemo se kazati, većim dijelom zato što mu je odnos lijepog, izvrsnog i istinitog na izvjestan način već bio jezično sugeriran terminom *arete* (Gilbert & Kuhn 1969, str. 46). Nalazeći pak smrt kao demarkacijsku točku »etičkih« (ali i estetičkih) vrijednosti – podsjetimo se: čovjek se može smatrati sretnim umre li u trenutku kad je najbolji, ali i najljepši – Solon iskoračuje iz metaforičkog, pa donekle i zornog razumijevanja vrline gradeći temelje za jedno buduće, opće te prije svega pojmovno definiranje dobra. U tom se smislu mit o Kleobisu i Bitonu može smatrati jednim od ranih pokušaja grčke kulture da zabilježi proces promjene upotrebe jezika, a s njom i načina mišljenja u kasnoarhajskoj, odnosno ranoklasičnoj socijalnoj zajednici.

Literatura

Bryant, Joseph M., *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece. A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, SUNY Press, Albany 1996.

Diodorus Siculus, *Book I, A commentary*, Brill, Leiden 1973.

Frejdenberg, Olga Mihailovna, *Slika i pojam*, Matica hrvatska, Zagreb 1986.

Gilbert, Katharine Everett; Kuhn, Helmut, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd 1969.

1

Znanstveni kolokvij »Original i kopija u skulpturi«, Galerija Antuna Augustinčića, Klanjec, 2008. (izlaganje: »Original i kopija«, rad objavljen u zborniku: »Prilog razlikovanju

originala i kopije u skulpturi u svjetlu prirodnih jezika, te njima posredovanih kulturnih uzoraka«).

Gorski, Oton; Majnarić, Niko, *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb 1983.

Herodot, *Historije*, Perseus Digital Library (ur. Gregory R. Crane), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=C831A4F075BAFDF4B26E421486341575?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125>.

Herodot, *Pripovijest o Kleobisu i Bitonu*, Perseus Digital Library (ur. Gregory R. Crane), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=5941ABDDC0A8AFE6B62C693151794B3C?doc=Hdt.+1.31&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125>.

Hesiod, *Poslovi i dani*, Perseus Digital Library (ur. Gregory R. Crane), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=C831A4F075BAFDF4B26E421486341575?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0131>.

Homer, *Ilijada* (prev. T. Maretić), Matica hrvatska, Zagreb 1987.

Homer, *Odiseja* (prev. T. Maretić), Matica hrvatska, Zagreb 1987.

Jurić, Ante, *Grčka (od mitova do antičkih spomenika)*, Andromeda, Rijeka 2001.

Liddell, Henry George; Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, ur. Henry Stuart Jones, sur. Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford 1996. (ἀρχαῖο, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2316052;ἐπιμνη-εἶα>, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2342612>).

Panofsky, Erwin, *Meaning in the Visual Arts*, Penguin Books, Harmondsworth 1987.

Platon, *Kratil*, Perseus Digital Library (ur. Gregory R. Crane), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D398b>.

Ridgway, Brunilde Sismondo, *Archaic Style in Greek Sculpture*, Ares Pub, Chicago Ridge, IL 1993.

Wittkower, Rudolf, *Sculpture*, Penguin Books, Harmondsworth 1991.

Vladimir Rismondo

The Greek Myth of Kleobis and Biton as a Source of the Early Understanding of *Ethos*

The Term and Notion of *Arete* in the Dual Context of Philosophical and Art Historical Interpretation

Abstract

Based on an analysis of the myth of Kleobis and Biton this paper considers the Greek term arete and the multiplicity of its meaning. Analysis of the myth's narrative in the first layer reveals the identity of archaic "ethical" values, while in the second reading it also points to their change in the direction of creating a conceptual definition of 'good'. Finally, the paper compares the idea of archaic athletic hero – found in Homeric and Hesiodic literature, as well as in the myth of Kleobis and Biton – with its visual version in the sculptural form of kouros. As we can detect the change of values from aristocratic 'virtue' towards the general idea of 'good' in the example of the myth, likewise we can find change in the sculpture fabric from symbolic towards individualised identity of the human figure.

Key words

arete, ethics, archaic, kouros, Kleobis and Biton, Solon