

Mit kao fundament i mit kao argument: politička uloga mita u delima Herodota i Tukidida

Apstrakt:

Jedno od osnovnih značenja pojma *mit*, koji potiče od grčke reči *μῦθος*, jeste njegova suprotstavljenost istoriji kao istinitom i na istraživanju zasnovanom narativu o prošlosti. Međutim, to značenje nije bilo inherentno pojmu *mit* od početaka njegove istorije. Pojam mit u delima Homera i ranih arhajskih pesnika označava *govor*, i to govor koji se u najvećem broju slučajeva izgovara s pozicije autoriteta i moći i koji podrazumeva istinitost svog sadržaja. Do promene značenja pojma mit dolazi postepeno, zajedno s promenom helenskog odnosa prema prošlosti, a do kulminacije u tom kontekstu dolazi u delima prvih helenskih istoričara – Herodota i Tukidida – koji su svoje narative o prošlosti zasnovali na istraživanju i na svojstvenim metodološkim principima. Iako su u svojim delima pokazali kritičan stav prema nekritičkom pristupu prošlosti, oni su pokazali i svest o tome da su ne-naučni, odnosno, s njihovih epistemoloških pozicija mitski narativi o prošlosti, imali važnu ulogu kako u kontekstu formiranja kolektivnih identiteta pojedinih zajednica, tako i u kontekstu političkih debata koje prožimaju njihova dela. Pored uloge mitskih narativa u okviru zajednica koje ih čuvaju i prenose, u radu će se ispitivati i odnos istoričara prema njima i njihovo mesto u Herodotovim i Tukididovim historiografskim delima kao celini.

Ključne reči: Herodot, Tukidid, mit, politika, antička historiografija

Mṓθος pre istoriografije¹

Jedna od osnovnih karakteristika modernog shvatanja pojma mit jeste njegova suprotstavljenost istoriji kao istinitom i na istraživanju zasnovanom narativu o prošlosti.² Za razliku od istorije, koja pripada domeni nauke i podrazumeva postojanje izvesnog metodološkog postupka kao puta dolaska do istine, mit pripada domenu imaginacije. Protagonisti mitskih narativa, bilo da je reč o junacima i herojima ili različitim natprirodnim bićima, po pravilu stoje u određenom, najčešće predačkom, odnosu prema zajednici koja te mitove pamti i prenosi.

Koncept mita koji je Zapadna civilizacija preuzela od starih Helena definisao je mit pomoću onoga što on nije. U početku je mit suprotstavljen realnosti (kao fikcija), a potom i onome što je racionalno (kao apsurd).³ Ipak, prvobitno značenje pojma *mṓθος* nije predstavljalo potpuni opozit reči naspram koje je definisan, a to je *lóγος*, već je s njom delio blisko značenje. U najstarijim delima helenske književnosti, Homerovim epovima, koji su nastali iz usmenosti i nisu iza sebe imali nikakvu pisanu tradiciju,⁴ kao i u delima njegovog nešto mlađeg savremenika Hesioda, oba pojma su označavala čin govora. Ipak, među njima se mogu uočiti i određene razlike.

U Hesiodovom epu *Poslovi i dani* reč *lóγος* povezuje se s lažima i obmanama, što se najjasnije vidi na primeru priče o Pandori koju je Zevs poslao ljudima kako bi im se osvetio zbog Prometejeve prevare.⁵ Njoj je Hermes, glasnik bogova, u grudi stavio „obmanu, laskave riječi kò i prevarnu ćud“ (*ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἥθος*).⁶ Uočljivo je da se za *lóγος* vezuju laži (*ψεύδεα*) i laskanje (*αἰμυλίους*), odnosno da je reč o govoru koji je neistinit i čija se suština nalazi u obmanivanju sagovornika.⁷

I u Homerovoj *Odiseji* laži kojima se Odisej poslužio kako bi sakrio svoj identitet i obmanuo Penelopu takođe se vezuju za *lóγος*: „Tako pričaše laži Odisej istini slične“ (*Ἰσχε ψεύδεα πολλά λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*).⁸ Na

¹ Ovaj rad izvorno je prezentiran na Međunarodnoj konferenciji za mlade istraživače *Vestigia: Mitovi i narativi* koja je održana od 24. do 26. travnja 2025. godine na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

² Suprotstavljenost istoriji nikako ne iscrpljuje semantički opseg mita, ali je za našu temu ovo njegov najrelevantniji aspekt. Pojedini teoretičari pod mitom podrazumevaju isključivo svetu priču koja se odnosi na pripovesti o bogovima i natprirodnim bićima i čija se radnja smešta izvan istorije u takozvano mitsko ili prvobitno vreme.

³ Jean Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1990), 203.

⁴ Erik Havelok, *Muza uči da piše: razmišljanja o usmenosti i pismenosti od drevnosti do danas*, prev. Gorana Krkljuš (Novi Sad: Svetovi 1991), 131–156.

⁵ Žan Pjer Vernan, *Vaseljena, bogovi, ljudi*, prev. Aleksandra Mančić (Čačak – Beograd: Branko Kukić i Umetničko društvo Gradac, 2002), 48–53.

⁶ Hes. *Op.* 78; Hesiod, *Poslovi i dani*, prev. Marko Višić (Podgorica: Unireks, 2008), 52.

⁷ cf. Hes. *Op.* 373–375, 789.

⁸ Hom. *Od.* XIX, 204; Homer, *Odiseja*, prev. Tomo Maretić (Zagreb: Matica hrvatska, 1961), 302.

gotovo istovetnu formulaciju nailazimo i u Hesiodovoj *Teogoniji*, gde Muze objavljuju: „Mnoge laži mi znamo kazivati istini slične“ (*ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα*).⁹ U oba slučaja *lógos* označava govor koji je neistinit ne zbog nepoznavanja istine, nego zbog namere da se sagovornik obmane i prevari. Štaviše, poznavanje istine u ovim primerima čini nužan preduslov za uspešnu obmanu.

U delima Homera i Hesioda *lógos* nije samo govor obmane, već je i ugodan, estetski prijatan govor, te uz njega često nailazimo na glagol *τέρπω*. Tako je Patroklo, lečeći rane junaka Euripila, ranjenika istovremeno „veselio rečima“ (*ἤστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις*).¹⁰ U datom kontekstu *lógos* ima isti uticaj na junakovu dušu kao što lek (*φάρμακ*)¹¹ ima na njegovo telo, a to je uklanjanje bola.¹² Hesiod ovaj glagol koristi kako bi označio utisak koji pesme Muza ostavljaju na njihovog oca Zeusa: „I razveseljuju tako na Olimpu Zevsovo Srce – / Muze olimpske te, egidonoše Zeusa kćeri“ (*ὑμνεθσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου / Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Δίος αἰγιόχοιο*).¹³ Štaviše, glagol *τέρπω* se nalazi i u imenima dve Muze – Euterpe i Terpsihore – a njegova povezanost s Afroditom ukazuje da nije reč o zadovoljstvu isključivo estetske, već, u pojedinim slučajevima, i erotske prirode.¹⁴ Doduše, u ovim slučajevima su govori Muza označeni pojmom *ὑμνεθσαι*, a zavodljivi govor boginje ljubavi pojmovima čavrljanje (*ῥαρος*) i prelaščavanje (*ἐξαπάτας*).¹⁵ Ipak, u oba slučaja je bliskost s karakteristikama reči *lógos* izražena preko glagola *τέρπω*, a govor Afrodite je, pored toga što je ugodan, označen i kao obmanjujuć.

Za razliku od pojma *lógos*, koji predstavlja diskurs slabije strane i koji mu omogućava da, uz pomoć lukavstva, prevari i nadvlada moćnijeg od sebe, *μῦθος* predstavlja diskurs onoga koji je snažniji i ko nastupa sa pozicije moći. Reč je najčešće o istinitom i pravednom,¹⁶ ali često surovom i oštrom govoru,¹⁷

⁹ Hes. *Theog.* 27; Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak Bogova. Homerove himne*, prev. Branimir Glavičić (Zagreb: Demetra. Filološka biblioteka Dimitrija Savića 2005), 87

¹⁰ Hom. *Il.* XV, 393

¹¹ Hom. *Il.* XV, 394.

¹² Bruce Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative. Ideology and Scholarship* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 10.

¹³ Hes. *Theog.* 51–52; Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova*, 89; cf. Hes. *Theog.* 36.

¹⁴ Hes. *Theog.* 206

¹⁵ Hes. *Theog.* 205.

¹⁶ Jedini izuzetak je *μῦθος* koji se izgovara pred sudovima i u Skupštini gde može da ima i svoju nepravednu varijantu. Takav nepravedni *μῦθος* izgovaraju nepravedne sudije ili učesnici u suđenju sa ciljem da nadvladaju suparnika i pobeđu u parnici. U takvim slučajevima *μῦθος* preuzima ulogu koju inače ima *lógos*, a to je da se sagovornik prevari i obmane (Lincoln, *Theorizing Myth*, 14; Hes. *Op.* 25).

¹⁷ Najeksplicitniji primer potencijalne surovosti govora predstavlja basna o jastrebu i slavuju koju prenosi Hesiod u *Poslovima i danima*, a u kojoj je jastreb, sa pozicije sile i nadmoći, slavuju kojeg je držao u kandžama, „nadmoćno održa govor“ (*τὴν ὄγ’ ἐπικρατέως πρὸς μῦθον εἶπεν*), Hes. *Op.* 202; cf. Hes. *Op.* 202–212.

obično zapovedničkog karaktera.¹⁸ Tako je, na primer, Fenik, izražavajući ideal homerskog ratnika, govorio Ahileju da ga je učio da „bude i rečima i delima vičan“ (μύθων τε ρητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων).¹⁹ Nasuprot pojma ψεύδεά koji stoji uz λόγος u formulaciji ψεύδεά θ' αἰμυλίου τε λόγους, uz μῦθος često stoji pojam ἀληθεία, tj. „istina“. Na formulu ἀληθεία μυθήσασθαι („istinu govoriti“) na kraju heksametra nailazimo čak pet puta.²⁰

U svojoj knjizi o jeziku heroja u Homerovim epovima, Richard Martin je izneo podatak da se, od 167 puta koliko se pojavljuju reči s osnovom μυθ- (u obliku glagola ili imenice), izuzev u 12 slučajeva, javljaju u situaciji u kojoj muškarac s pozicije moći ili izdaje naredjenja ili se razmeće. Najčešće su to dugački govori izvedeni pred publikom, a samo oni koji su osobi koja govori ravni u smislu društvenog položaja mogu da se suprotstave njenoj izjavi.²¹

I sami pesnici su svoj govor nazivali μῦθος, čime su naglašavali njegovu istinitost i svoj autoritet kao poznavaoce prošlosti o kojoj su pevali. Taj autoritet je bio zasnovan na vezi s Muzama. Tako je Hesiod u *Teogoniji* sebe predstavio kao posrednika između božanske i ljudske sfere, a reči koje su ga „naučile“ Muze označio je pojmom μῦθος: „Ove najprije riječ prozboriše boginje meni“ (τόνδε δὲ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον).²² Nekoliko stihova kasnije pesnik iz Askre citira reči Muza: „Mnoge laži mi znamo kazivati istini slične, / ali, kad hoćemo, znamo objaviti i istinu pravu“.²³ Za razliku od ψεύδεά λόγους iz prvog stiha *istina* (ἀλήθεια) iz drugog se, po svemu sudeći, odnosi na reči koje su Muze naučile samog pesnika (μῦθον).

Homer je o pesniku i njegovoj posredničkoj ulozi između sfere ljudskog i sfere božanskog govorio u nešto drugačijem obliku. On je u *Odiseji*, na kraju VIII i na početku IX Pevanja, izneo svojevrstu teoriju pesništva upakovanu u narativnu formu. Reč je o vrsti ideološkog opravdavanja i idealizovane samorefleksije poezije.²⁴ Naime, u toj priči je Odisej, iako veoma velikodušno primljen, krio svoj identitet od Feačana i njihovog kralja Alkinoja. Na gozbi koja je priređena u njegovu čast pojavio se pesnik Demodok. Odisej je od njega, kako bi mu potvrdio svoj status medijuma između bogova i ljudi, zatražio da peva o gradnji drvenog konja i o događajima u kojima je on učestvovao. Demodok je, nesvestan dubine znanja čoveka koji sedi pored njega, ispevao o prošlim događajima sve onako kako je zaista i bilo, i to na estetski veoma uzvišen način koji je ostavio snažan utisak na Odiseja.²⁵

¹⁸ Robert Fowler, „Mythos and logos,” *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 53.

¹⁹ Hom. *Il.* IX, 443.

²⁰ Hom. *Il.* VI, 382; *Od.* XIV, 125; XVII, 15; XVIII, 342; Hymn. Hom. *Dem.* 121.

²¹ Richard Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 22.

²² Hes. *Theog.* 24; Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova*, 87.

²³ Hes. *Theog.* 27–28; Isto.

²⁴ Lincoln, *Theorizing Myth*, 23–25.

²⁵ Hom. *Od.* VIII, 521–525.

Demodoka je, kao i samog Homera,²⁶ „bog obdario pesmom“,²⁷ a njihovo poznavanje prošlosti o kojoj pevaju i posledično njihov autoritet upravo počivaju na toj vezi sa Muzama, odnosno, sa božanskom sferom. Muze su, prema Hesiodu, bile ćerke Zeusa i Mnemosine,²⁸ personifikacija vrhovne vlasti i pamćenja. Prema tome, one su čuvari celokupnog sećanja, tj. znanja o prošlosti, a to svoje znanje kroz glas koji u njega udišu prenose i na pesnika. Hesiod na drugom mestu eksplicitno kaže da „od Muza baš i daljnometnog Apolona / potječu ljudi pjevači na zemlji i kitarači, / a od Zeusa kralji.“²⁹ Muze su, na izvestan način, deca Vlasti i Sećanja, a tim svojim poreklom indiciraju važnost koju sećanje, koje je u usmenim društvima jedini oblik skladištenja znanja o prošlosti, ima za vlast i politički autoritet.³⁰

Ipak, treba naglasiti da, uprkos tome što označavaju različite vrste govora, *μῦθος* i *λόγος* nisu dijametralno suprotstavljeni pojmovi. *Μῦθος* je distinktivno određeniji pojam koji uz sam govor podrazumeva i izvestan postupak, dok je značenjski opseg pojma *λόγος* dosta širi i donekle obuhvata i sam pojam *μῦθος*. Tako u pojedinim slučajevima nailazimo na glagol *μυθολογεῖν* koji je nastao tako što se glagol *λέγειν*, povezan s imenicom *λόγος*, nadovezuje na reč sa osnovom *μυθ-*.³¹ U ovim slučajevima oba dela glagola se odnose na isti sadržaj, ali to ne implicira da se jedan pojam u svim drugim slučajevima može zameniti drugim. Za razliku od pojma *μυθολογέειν*, kako je primetio Robert Fowler, ne postoji glagol *λεγομύθησθαι*, a *μῦθος* uvek označava *λόγος* zajedno s govornikom i kontekstom.³²

U periodu od VIII veka p.n.e, kada su nastali Homerovi epovi, pa do V veka p.n.e, kada su Herodot i Tukidid pisali svoja istoriografska dela, možemo da uočimo sve kritičniji odnos najpre prema Homeru i Hesiodu kao konkretnim autoritetima, a potom i prema pesništvu kao takvom u kontekstu njegove uloge kao čuvara sećanja i nosioca znanja o prošlosti. Prvi deo navedenog procesa možemo da pratimo unutar samog pesničkog diskursa, dok je drugi deo procesa posledica širenja pismenosti i nastanka proznog diskursa. Širenje pismenosti i razvoj proze su postepeno, jedva primetno, bili praćeni i gubitkom potrebe za zapamćivanjem, što se posebno odrazilo na odnos prema znanju o prošlosti i prema pesništvu kao nosiocu tog znanja. Pored toga, gubila se i potreba za naratizovanjem svega što se trebalo sačuvati, a to je sastavljaču proznog teksta dalo slobodu da za predmet svoga diskursa uzme nešto što nisu nužno morali da budu akteri, odnosno, ljudi, već su njihovo mesto počele

²⁶ Hom. *Il.* I, 1.

²⁷ Hom. *Od.* VIII, 44.

²⁸ Hes. *Theog.* 53–55.

²⁹ Hes. *Theog.* 94–96; Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova*, 91.

³⁰ cf. Hes. *Theog.* 80–93.

³¹ Hom. *Od.* XII, 450; XII, 453.

³² Fowler, „Mythos and logos,” 53–54; Ksenija Maricki-Gadžanski, „To mythōdes kod Тукидида“, у *Мит. Зборник радова*, ур. Томислав Бекић (Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, 1996), 25.

zauzimati apstrakcije, tj. bezlične stvari ili ideje.³³ Oba ova procesa su ostavila svoj trag i na značenje pojmova *μῦθος* i *λόγος*.

Jedan od najoštrijih kritičara Homera i Hesioda bio je Ksenofan, filosof i pesnik s Kolofona. Diogen Lartije, pozivajući se na Timona, nazivao je Ksenofana „ne preterano oholim kudiocem Homera.“³⁴ Sačuvani su i neki izvorni fragmenti u kojima Ksenofan prebacuje Homeru i Hesiodu to što su bogovima pripisali dela koja su „za sram i osudu“, misleći na krađu, preljubu i obmane.³⁵

Ipak, pojam *μῦθος* kod Ksenofana zadržava svoj pozitivan karakter: „Prvo je čovjeku dobru da pjev podigne bogu / i pobožan govor i prečistu riječ“ (*χρή δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας / εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις*).³⁶ *Mῦθος* je u navedenom slučaju govor koji čovek upućuje bogu u kontekstu jednog religioznog rituala. U tom smislu *μῦθος* i dalje pripada sferi komunikacije između čoveka i boga, ali je sada njime označen govor čoveka upućen bogu, a ne govor boga upućen čoveku, kao što je to bio slučaj kod Hesioda.³⁷ Međutim, na kraju istog fragmenta Ksenofan iz pojma *μῦθος* isključuje priče o Gigantima, Titanima, kentaurima i sličnim bićima, nazivajući ih prastarim bajkama (*πλάσματα τῶν προτέρων*).³⁸

Kada je Ksenofana označio kao „ne suviše oholog“ kritičara Homera, moguće je da je Diogen Laertije pod „oholim kritičarem“ mislio na Heraklita. Filosof iz Efesa je za Hesioda pisao da „ne poznaje dan i noć“,³⁹ a prema njegovom mišljenju bi Homera i Arhiloha trebalo išibati i izbaciti sa takmičenja.⁴⁰ Sam pojam *μῦθος* se ne pominje niti u jednom od Heraklitovih sačuvanih fragmenata, dok *λόγος* predstavlja središnji pojam njegove filosofije. Govor koji on označava pojmom *λόγος* više pripada pisanom diskursu nego usmenoj poeziji i više predstavlja logičku argumentaciju nego narativ. Efešanin se ne poziva na natprirodno poreklo svog govora niti insistira na njegovoj istinitosti, već ga predstavlja u formi koja treba da bude argumentovana i ubedljiva, implicitno pozivajući svoje slušaoce (čitaocce) da ga prihvate ili odbace.⁴¹

Predsokratovski filosofi su retko koristili reč *μῦθος*, preferirajući pojam *λόγος*, ali je *μῦθος*, onda kada se koristio, i dalje označavao istinit govor. To

³³ Havelok, *Muza uči da piše*, 135.

³⁴ Diog. Laert. IX, 2. 18 = Xenophanes 21DKA1.

³⁵ Xenophanes 21DKB11.

³⁶ Xenophanes 21DKB1, 13–14 (prev. Jure Kaštelan); Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*. I svezak, prev. Zdeslav Dukat, Veljko Gortan, Stjepan Hosu, Antun Slavko Kalenić, Jure Kaštelan, Ratimir Mardešić, Darko Novaković, Damir Salopek, Milivoj Sironić, Dubravko Škiljan (Zagreb: Naprijed, 1983), 130.

³⁷ cf. Hes. *Theog.* 24.

³⁸ Xenophanes 21DKB1, 22 (prev. Jure Kaštelan); Diels, *Predsokratovci* I, 130; rečnik *LSJ* frazu *πλάσματα τῶν προτέρων* prevodi kao *figment, fiction (izmišljotina, fikcija)*, te u ovom slučaju nailazimo na primer distinkcije između *mita* i nekog drugog govora prema kriterijumu realnost-fikcija, ali je u ovom slučaju mit označen kao realan govor).

³⁹ Heraclitus 22DKB57.

⁴⁰ Heraclitus 22DKB42.

⁴¹ Lincoln, *Theorizing Myth*, 26.

se jasno vidi na primeru Demokritovih izraza ἀλuthoμύthos i ἀλuthoμuthéw:⁴² „Treba istinu govoriti, a ne samo biti rječit“ (ἀλuthoόμuthon χρή ού πολύλογον)⁴³ i „dužnost je govoriti istinu, a ne mnogo pričati“ (ἀλuthoμuthéein χρεών, ὁ πολὺν).⁴⁴ Kod Demokrita nailazimo i na pojam μυthοπλαστéοντες: „Neki ljudi koji ne znaju za razlaganje smrtne prirode, a svjesni su zla koje su počinili u životu, cio se život muče u nemiru i strahu, smišljajući lažne priče o vremenu posle smrti.“⁴⁵ Njegova kritika u navedenom fragmentu odnosi se na „one koji izmišljaju lažne priče“, a ne na μύthos kao vid govora sam po sebi.⁴⁶

Mit i istoriografski metod: Herodot i Tukidid

Kako možemo videti na primeru sačuvanih fragmenata predsokratovskih filozofa i pesnika, pojam μύthos je i u V veku p.n.e. zadržao svoje značenje istinitog govora, ali je postepeno slabila veza s Muzama i božanskim autoritetom na kojem su tvrdnje o njegovoj istinitosti počivale. Takođe, u V veku p.n.e. pojavio se široki intelektualni pokret, poznatiji kao sofisti, koji je u središte svog interesovanja postavio čoveka. Što se tiče bogova i mogućnosti njihove spoznaje, jedan od protagonista sofistike, Protagora, napisao je sledeće: „O bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku. Mnogo štošta, naime, sprečava spoznaju: (njihova) nepojavnost i kratak život čoveka.“⁴⁷ Iz ovog uvida u nespoznatljivost bogova proizlazi i spoznaja da je svaki govor govor ljudi, te da se tvrdnje o njegovoj istinitosti moraju zasnivati na drugačijim osnovama, a ne na vezi sa božanstvom.

U okviru istoriografskog diskursa početak ovog obrta zapažamo pre pojave sofista, na primeru uvodne rečenice dela *Genealogije* Herodotovog starijeg savremenika Hekateja iz Mileta: „Ovako govori Hekatej iz Mileta: ovde pišem ono što mislim da je istina, jer su helenske priče, kako mi se čini, brojne i smešne“ (Ἑκαταίος Μιλήσιος ὧδε μυthεῖται τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀλuthέα εἶναι οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνεται, ἐστίν).⁴⁸ Hekatej, dakle, piše ono što on smatra da je istina i time preuzima ličnu odgovornost za svoj narativ. Ipak, primetno je da on za svoj govor koristi pojam μυthεῖται, dok za brojne i smešne priče Helena koristi pojam λόγοι.

⁴² Maricki-Gadžanski, „To muthōdes,“ 25

⁴³ Democritus 68DKB44 (prev. Veljko Gortan); Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*. II svezak, prev. Zdeslav Dukat, Veljko Gortan, Stjepan Hosu, Antun Slavko Kalenić, Jure Kaštelan, Ratimir Mardešić, Darko Novaković, Damir Salopek, Milivoj Sironić, Dubravko Škiljan (Zagreb: Naprijed, 1983), 159.

⁴⁴ Democritus 68DKB225 (prev. Veljko Gortan); Diels, *Predsokratovci* II, 178.

⁴⁵ Democritus 68DKB297 ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδῆσει τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμασύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπύρευσιν, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυthοπλαστéοντες χρόνον (prev. Veljko Gortan); Diels, *Predsokratovci* II, 186 = Herman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1906), 438.

⁴⁶ Lincoln, *Theorizing Myth*, 26

⁴⁷ Protagoras 80DKB4 (prev. Darko Novaković); Diels, *Predsokratovci* II, 245.

⁴⁸ Hecataeus *FGrHist* 1F1 (prev. autor).

Zbog fragmentarne prirode sačuvanih izvora ne znamo na kojim je metodološkim osnovama Hekatej zasnovao svoje mišljenje o tome šta je istinito (μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι), što nije slučaj sa njegovim kritičarem, Herodotom, čije delo nam je sačuvano u celini. Halikarnašanin uvod u svoje *Istorije* započinje rečima: „Ovo je pregled istraživanja Herodota iz Halikarnasa (...)“ (Ἡροδότου Ἁλικαρνησέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἤδε).⁴⁹ To istraživanje je Herodot zasnovao na tri aktivnosti koje predstavljaju jezgro njegove metodologije, a to su slušanje (ἀκοή), posmatranje (ὄψις) i logičko rasuđivanje (γνῶμη). Herodot povremeno, pripovedačkim glasom, u svojim komentarima koji predstavljaju svojevrstne „fusnote“ ili „metaistorije“ otkriva, na manje ili više određen način, izvore podataka koje prenosi.⁵⁰ Jedan od takvih primera nalazi se na mestu koje deli etnografski od istorijskog dela knjige o Egiptu: „Do sada sam pričao o onome što sam vlastitim očima video (ὄψις) i što sam saznao (γνῶμη), a odsad ću pričati sve onako kako sam čuo da Egipćani pričaju (ἥκουσον), ali ću ipak tu i tamo dodati ponešto što sam video“.⁵¹

Tukidid u pasusima u kojima izlaže svoju metodologiju kritikuje svoje prethodnike, pišući da ne veruje mnogo u priče o kojima pevaju pesnici i pišu logografi, jer njihov cilj nije da saopšte istinu, već da ugone uvu.⁵² Nasuprot njima Tukididov jedini proklamovani cilj jeste potraga za istinom, a ta potraga je, kako sam ističe, bila mukotrpan posao: „Nisam smatrao da su zaslužile da se zabeleže činjenice o ratnim događajima koje bi doznao od kakvog slučajnog namernika, ili onako kako one meni izgledaju, nego o događajima kojima sam lično prisustvovao ili sam o njima čuo od drugih, ali polazeći od najstrožeg ispitivanja svakog pojedinog detalja. To je bilo veoma teško postići stoga što svi očevidci pojedinih događaja nisu o njima isto govorili, nego onako kako je ko bio naklonjen jednoj ili drugoj strani ili kako je ko zapamtio.“⁵³

Iako priznaje poteškoće na koje je nailazio prilikom svog istraživanja, Tukidid ne otkriva postupak koji je stajao iza „najstrožeg ispitivanja svakog detalja.“⁵⁴ On je u pojedinim slučajevima mogao da se oslanja na ono što je sam video (ὄψις), ali se i on, uprkos svom kritičkom stavu prema prethodnicima, uglavnom oslanjao na usmenu tradiciju i na ono što je čuo od drugih (ἀκοή). Do svog stava o onome šta je istina dolazio je sopstvenim prosuđivanjem (γνῶμη) o onome šta je verovatno (εἰκός) da se dogodilo na osnovu kritičke analize različitih verzija događaja iz prošlosti ili sadašnjosti.⁵⁵

⁴⁹ Hdt. I, 1.1; Herodot, *История*, прев. Марко Арсенић (Beograd: Dereta, 2008), 5.

⁵⁰ Nino Luraghi, „Meta-historē: Method and genre in the Histories,” in *The Cambridge Companion To Herodotus*, eds. John Marincola, Carolyn Dewald (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 76–77.

⁵¹ Hdt. II, 99.1; Herodot, *История*, 93.

⁵² Thuc. I, 21.1

⁵³ Thuc. I, 22.2–3.

⁵⁴ Henry Westlake, „ΑΕΓΕΤΑΙ in Thucydides,” *Mnemosyne* 30/4 (1977): 345.

⁵⁵ Sara Forsdyke, „Thucydides’ Historical Method,” in *The Oxford Handbook of Thucydides*, eds. Ryan Ballot, Sara Forsdyke, Edith Foster (Oxford: Oxford University Press, 2017), 23.

Herodota i Tukidida povezuje određen stepen nepoverljivosti i skepticizma prema informacijama do kojih su došli slušanjem (ἀκóη). Otac istorije na jednom mestu kaže: „A ja sam dužan da navedem sve što se priča (λέγειν τὰ λεγόμενα), ali nisam dužan da primim sve za gotovo, a to načelo sam sebi postavio u celom pripovedanju.“⁵⁶ Slično nepoverenje prožima i Tukididovo delo, a posebno onda kada je reč o pričama koje se odnose na davna vremena: „I tako sam ustanovio da su prilike u davnim vremenima (παλαιά) bile onakve kako sam opisao, premda je teško poverovati svakom svedočanstvu odreda. O ranijim događajima ljudi jedni od drugih primaju ono što su čuli i bez proveravanja, pa čak iako se to odnosi i na njihovu sopstvenu zemlju.“⁵⁷

Sam pojam μῦθος se i kod Herodota i kod Tukidida javlja samo po dva puta. Na prvi pomen pojma μῦθος kod Herodota nailazimo u kontekstu njegove rasprave o izvoru reke Nil. Za jedno od tumačenja, prema kojem Nil izvire iz Okeana koji teče oko cele zemlje,⁵⁸ Herodot piše: „A onaj gospodin koji priča o Okeanu, zalazi u mračno carstvo bajki (ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον) i ne daje mogućnosti da ga pobijamo. Ja bar ne znam ni za kakvu reku Okean; i verujem da ga je izmislio Homer, ili neki drugi pesnik, i uneo u pesmu.“⁵⁹

Drugi pomen pojma μῦθος nailazimo u Herodotovoj kritici helenske priče po kojoj su Egipćani pokušali Herakla da prinesu na žrtvu, ali da u tome nisu uspeali jer ih je on sve poubijao. Navedeni pasus počinje sledećim rečima: „Heleni pričaju i mnoge druge neverovatne priče. Neozbiljna je i ona njihova priča o Heraklu (...)“ (λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες, εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὅδε ὁ μῦθος ἐστὶ τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέος λέγουσι).⁶⁰ Razlog zbog kojeg je ova priča, označena pojmom μῦθος, po Herodotu neverovatna (ἀνεπισκέπτως) leži u činjenici što nije u skladu sa egipatskim običajima (φύσιος καὶ τῶν νόμων) da se na žrtvu prinose samo pojedine životinje, ali ne i ljudi, o čemu je Herodot i lično mogao da svedoči, te zbog toga što Herakle, kao smrtni čovek (ἐτὶ ἀνθρώπων, ὡς δι φασί, κῶς φύσιν ἐχει), nikako nije mogao da poubija na desetine hiljada ljudi.⁶¹

Kod Tukidida po prvi put u sačuvanim grčkim izvorima nailazimo na redak izraz τὸ μῦθῳδες,⁶² a oba se primera nalaze unutar njegovih metodoloških poglavlja. Prvi put Tukidid odbacuje priče pesnika i logografa zbog toga što one „ne podležu proveri“ (ἀνεξέγκτος) i zbog toga što kod većine vremena prevlada ono što je fantastično (τὸ μυθῳδες), tako da im se ne može verovati.“⁶³

⁵⁶ Hdt. VII, 152.2; Herodot, *История*, 324.

⁵⁷ Thuc. I, 20.1; Tukidid, *Peloponeski rat*, prev. Dušanka Obradović (Beograd: Ukronija, 2022), 26.

⁵⁸ Hdt. II, 21.

⁵⁹ Hdt. II, 23; Herodot, *История*, 74,

⁶⁰ Hdt. II, 45.1; Herodot, *История*, 81.

⁶¹ Hdt. II, 45.2–3.

⁶² Steward Flory, „The Meaning of τὸ μὴ μυθῳδες (I, 22.4) and the Usefulness of Thucydides' History,” *The Classical Journal* 85/3 (1990): 193–194.

⁶³ Thuc. I, 21.1; Tukidid, *Peloponeski rat*, 27.

Na drugom mestu Tukidid za svoje delo kaže da će možda biti manje prijatno (ἀτερέστερον φαίνεται) zbog „nedostatka mitskog elementa“ (μη μυθῶδες),⁶⁴ ali da će zbog toga što će se događaji koje opisuje, u skladu sa ljudskom prirodom (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), ponoviti na isti ili sličan način, biti korisno (ὠφέλιμα). Paus se završava tvrdnjom da njegova *Istorija* nije sastavljena sa ciljem nekog književnog nadmetanja za trenutno slušanje, nego kao tekovina za sva vremena (κτῆμα τε ἐς αἰεὶ).⁶⁵

I kod Herodota i kod Tukidida pojam μῦθος, odnosno, μυθῶδες, više ne označava sam čin govora, već se odnosi na njegov sadržaj. Oba istoričara takve priče odbacuju pre svega zbog toga što one ne podležu proverbi (οὐχ ἔχει ἔλεγχον / ἀνεξέλεγκτα).⁶⁶ Reč je, dakle, o oblasti koja stoji van mogućnosti istraživanja i koja nije spoznatljiva u skladu sa epistemološkim kriterijumima koje su oni pred sebe postavili.⁶⁷ Kod Tukidida se τὸ μυθῶδες odnosi i na sam stil, jer po njemu estetski obziri i težnja ka ulepšavanju, pored odsustva prove- re, doprinose iskrivljivanju istine.⁶⁸

Temporalna granica saznanja: nesavršenost sećanja

Tukidid u svojim metodološkim pasusima eksplicitno navodi da je vremenska udaljenost događaja predstavljala poteškoću za njihovu spoznaju te ističe da će njegov narativ o njima biti precizan onoliko koliko *njihova velika starost* (παλαιά) *to dopušta*.⁶⁹ Jedan od razloga zbog kojih je prošlost, a posebno onu daleku, teško ispitati, jeste taj što su ljudi skloni da bez proveravanja prihvate sve ono što su čuli od drugih, čak iako se to odnosi na njihovu zemlju.⁷⁰ Priče svojih prethodnika atinski istoričar odbacuje ne samo zbog njihove nekritičnosti, nego i zbog njihove namere koja ne teži istini, nego zadovoljstvu. On takođe dodaje da te priče postaju μυθῶδες vremenom (ὕπο χρόνου),⁷¹ što implicira da nisu takve bile u vreme svog nastanka, već da su se u procesu (usmene) transmisije iskrvarile.⁷²

⁶⁴ Pojam je veoma težak za prevodenje. Dušanka Obradović prvi primer (Thuc. I, 21,1) prevodi sa „ono šta je fantastično“, a Stjepan Telar kao „neverovatne bajke“, dok Dušanka Obradović drugi primer (Thuc. I, 22,4) prevodi sa „nedostatak mitskog elementa“, a Stjepan Telar kao „ono što nije mitsko“. Za prevode na druge strane jezike vidi: Maricki-Gadžanski, „To muthōdes“, 26.

⁶⁵ Thuc. I, 22.4.

⁶⁶ Hdt. II, 23.1; Thuc. I, 21.1.

⁶⁷ Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker „Introduction: Myth, Truth, and Narrative in Herodotus' *Histories*,“ in *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, eds. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker (Oxford: Oxford University Press, 2012), 13–14.

⁶⁸ Tim Rood, „Thucydides and Myth,“ in *Historical Consciousness and the Use of the Past in the Ancient World*, eds. John Baines, Henriette van der Blom, Yi Samuel Chen, Tim Rood (Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 201), 32–33.

⁶⁹ Thuc. I, 21.1.

⁷⁰ Thuc. I, 20.1.

⁷¹ Thuc. I, 21.1.

⁷² To Tukidida ne sprečava da u svojoj *Arheologiji* govori o događajima iz davnje prošlosti. Međutim, on to čini na strogo racionalan način, primenjujući za

Što se tiče njegove metodologije istraživanja i izlaganja savremenih događaja Tukidid navodi da će govore sastavljati onako kako se njemu činilo da bi neko u određenoj situaciji trebalo da kaže, pod uslovom da to bude što bliže opštem smislu onoga što je zaista rečeno. Za ovakav način sastavljanja govora odlučio se, između ostalog, zbog toga što ih se bilo „teško setiti“ od reči do reči.⁷³ U nastavku navodi da je njegov izveštaj o ratnim dešavanjima zasnovan na najstrožem ispitivanju svakog detalja, ali da je to bilo teško postići „stoga što svi očevidci pojedinih događaja nisu o njima isto govorili, nego onako kako je ko bio naklonjen jednoj ili drugoj strani ili kako je ko zapamtio (εὐνόλας ἢ μνήμης ἔχοντες).“⁷⁴

Primer koji na slikovit način ilustruje kritički odnos prema usmenom prenošenju određene poruke nalazimo u VII Knjizi u opisu Nikijinog pripreme da u Atinu pošalje pismo u kojem će svoje sugrađane obavestiti o katastrofalnom stanju u kojem se nalazi atinska vojska na Siciliji. On je odlučio da im tu nemilu vest pošalje u pisanoj formi: „Bojeći se da glasnici neće biti sposobni da izlože činjenice ili zbog toga što ne umeju da govore ili zbog slabe memorije, ili zato što će govoriti kako to godi masi – on napiše pismo, smatrajući da će tako najbolje saopštiti Atinjanima svoje mišljenje – koje glasnik neće ni u čemu iskrvariti (...)“⁷⁵

Mogu se uočiti izvesne analogije između Nikijinog rasuđivanja i Tukididovih metodoloških poglavlja. Nikijino pismo, poput Tukididovog istoriografskog dela, teži ka tome da sačuva istinu koju je usmena transmisija – u prvom slučaju glasnika, a u drugom Tukididovih usmenih izvora – sklona da deformiše. Do deformacije istine ne dolazi samo usled nesavršenstva sećanja, nego i zbog ljudske sklonosti ka ulepšavanju s ciljem pružanja zadovoljstva auditorijumu. U slučaju Nikijinog glasnika predmet potencijalnog ulepšavanja je stanje atinske vojske, dok je u slučaju Tukididovih prethodnika predmet ulepšavanja prošlost. I kod glasnika i kod Tukididovih izvora namera tog ulepšavanja jeste stvaranje pozitivne i pristrasne, ali lažne i pogubne slike stvarnosti, čemu se Nikija i Tukidid suprotstavljaju svojim neprijatnim, ali istinitim i korisnim pisanim izveštajima, u prvom slučaju o teškoj ratnoj situaciji, a u drugom o surovim realnostima rata.

Herodot u uvodnim poglavljima svojih *Istorija* takođe izražava svest o epistemološkim granicama koje vremenska distanca nameće njegovom istraživanju. U svom uvodu Otac Istorije najpre prepričava niz sukcesivnih otmica žena između varvara i Helena koje su, prema Persijskim učenjacima, predstavljali početak međusobnih sukoba. Najpre su Feničani oteli princezu Iju iz Arga, a Heleni su im uzvratili otmicama Europe iz Tira i Medeje iz Kolhide. Dve generacije posle toga, čuvši o tim otmicama i o činjenici da Heleni nisu

analizu prošlosti iste standarde i kriterijume koje je koristio za analizu događaja iz sadašnjosti. Iako je pesnike i tradiciju nesumnjivo koristio kao izvor, on im je prilazio s velikom dozom nepoverenja.

⁷³ Thuc. I, 21.1.

⁷⁴ Thuc. II, 22.3; Tukidid, *Peloponeski rat*, 27.

⁷⁵ Thuc. VII 8.2; Tukidid, *Peloponeski rat*, 383.

platili odštete za otmice Europe i Medeje, trojanski princ Paris je oteo Helenu. Grčka reakcija na otmicu Helene – započinjanje Trojanskog rata – bila je prema persijskim učenjacima preterana i nepravedna. Oni ističu da su Heleni prvi povelili rat protiv Azije, pre nego što su Persijanci napali Evropu, te da Azijati nisu pravili problem oko otmice žena, dok su Heleni radi jedne Spartanke uništili celu Prijamovu državu.⁷⁶

Halikarnašanin je, međutim, ove priče učenih Persijanaca prepričao samo da bi ih odbacio: „Ja ipak nisam u stanju da kažem kako se to upravo dogodilo, ali znam (οἶδα) čoveka koji je prvi počeo da se neprijateljski ponaša prema Helenima.“⁷⁷ Taj je čovek bio Krez, vladar Lidije iz VI veka p.n.e, čiji život i tragični kraj Herodot opisuje u svojoj I Knjizi. Na drugom mestu, u svojoj III Knjizi, Herodot ponavlja distinkciju između onoga šta može i šta ne može da zna. Kada govori o prvim talasokratijama u Grčkoj, Herodot odbija da pripoveda o mitskom kralju Krita Minoju i svoj narativ prebacuje na vladara Samosa Polikrata, Krezovog savremenika:⁷⁸ „Polikrat je, naime, koliko nam je poznato, bio prvi od Helena kome je palo na pamet da zavlada morem, pored Minoja iz Knosa i onih koji su pre njega vladali morem.“⁷⁹

Temporalna granica koja u *Istorijama* deli oblast nesaznatljivog od oblasti saznatljivog, odnosno, oblast mita od istorije, nije jasno utvrđena. Neki narodi, prema Herodotu, svoju prošlost poznaju bolje od drugih naroda, a to se posebno odnosi na Egipćane: „Oni koji stanuju u zasejanom Egiptu trude se da najbolje sačuvaju uspomenu (μνήμην) na prošle događaje, i znaju bolje

⁷⁶ Hdt. I 1–I 5.3.

⁷⁷ Hdt. I 5.3; Herodot, *Ιστοριје*, 6.

⁷⁸ Pojedini autori, poput Rosarie Vignolo Munson, na osnovu formulacije τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος – „priča se da je Polikrat bio prvi od ljudske rase“ izvlače zaključak da distinkcija između mitskog i istorijskog doba nije bila samo epistemološke, već i ontološke prirode, odnosno, da su u mitsko doba zemljom hodala neka drugačija bića. Vidi Rosaria Vignolo Munson, „Herodotus and the Heroic Age: The Case of Minos,” in *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, eds. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker (Oxford: Oxford University Press, 2012), 197–198. Međutim, ne možemo se složiti sa ovakvom ocenom jer Herodot na drugom mestu, kada govori o dubokom istorijskom pamćenju Egipćana, kaže da se za 11 346 godina, koliko u prošlost seže egipatsko sećanje, po njihovom znanju nije na zemlju pojavio nijedan bog u čovečjem obliku (Hdt. II, 42.3). Takođe, Minos je, prema Herodotu, bio tri generacije stariji od Trojanskog rata (Hdt. VII, 171.1), o kojem on iz perspektive Egipćana govori kao u potpunosti ljudskom događaju (Hdt. II, 112–118). Pored toga, kada na osnovu kritičkih usmenih izvora prenosi priču o Minojevoj smrti nema nikakvih znakova njegovih nadljudskih kvaliteta (Hdt. VII, 170–171). Minoj takve kvalitete dobija tek posle svoje smrti (Hdt. VII, 169), kada je navodno kaznio Krićane zbog toga što su pomogli Menelaju, ali nisu osvetili njegovu smrt. To pre odslikava helensko verovanje da heroji stiču određene moći posle smrti, ali nema naznaka da to verovanje ima određene temporalne granice. Na slične primere u *Istorijama* nailazimo i u vezi sa drugim herojima iz kasnijeg vremena, poput epizode sa prenosom Orestovih kostiju u Spartu (Hdt. I, 67) ili ulogom koju su heroji Filak i Autonoi imali za vreme Grčko-persijskih ratova (Hdt. VIII, 39).

⁷⁹ Hdt. III, 122.2; Herodot, *Ιστοριје*, 155.

svoju istoriju od svih ljudi koje sam ikada upoznao.“⁸⁰ Takav odnos Egipćana prema svojoj prošlosti omogućio je Herodotu da o onim delovima Trojanskog rata koji se odnose na egipatsku teritoriju i egipatsku prošlost govori kao o saznatljivoj istoriji, a ne kao onome o čemu ne može da zna, kako je istakao u svome uvodu kada je o njemu govorio iz perspektive Persijanaca.⁸¹

Jedan od principa koji prožima *Istorije* jeste da se sve priče o prošlosti koje je Herodot saznao posredstvom slušanja (ἀκοή) odnose na lokalnu prošlost njegovih sagovornika. Te priče su vezane ili za njihovu teritoriju ili za događaje koji su se dogodili njihovim precima na nekom drugom mestu. Pored toga, svaka zajednica, bez obzira na to da li je reč o sveštenstvu nekog hrama, polisu ili narodu, prenosi onu verziju priče koja je predstavlja na jedan pozitivan način.⁸²

Sećanje kao svestan proces: konstrukcija poželjne prošlosti

Tukididova opaska da su očevici o istim događajima govorili različito zbog pamćenja (μνήμη) i pristranosti (ἐννοία)⁸³ i Herodotova konstatacija da su se Egipćani najviše trudili da zapamte svoju prošlost jasno ukazuju na to su oba istoričara pamćenje zamišljali kao aktivan i intencionalan proces. Sećanja su u usmenim društvima, kakvo je uprkos širenju pismenosti bilo i grčko,⁸⁴ postojala sve dok se o njima pričalo – a pričalo se sve dok je za to postojao izvestan razlog. Ukoliko neka usmena tradicija ili svedočanstvo o prošlosti više nema nikakvu svrhu i ne vrši nikakvu funkciju unutar društva koje ga čuva i prenosi, ono za to društvo postaje beznačajno i shodno tome prestaje da postoji u kolektivnom sećanju i pada u zaborav.⁸⁵ U skladu sa tim bi se moglo reći da je svaki narativ o prošlosti, a posebno onaj koji je zasnovan na kolektivnom sećanju, konstrukt koji je oblikovan društvenim i političkim potrebama sadašnjosti.⁸⁶

Funkcije koje kolektivna sećanja vrše unutar određene društvene zajednice mogu biti različite. Jan Asman, na primer, pravi razliku između dve vrste sećanja – fundirajućeg i kontraprezentnog. Prva vrsta podrazumeva stavljanje sadašnjosti u svetlo istorije koja joj daje smisao, predstavlja je kao nužnu, ne-

⁸⁰ Hdt. II, 77.1

⁸¹ Ognjen Tošović, „Материјална култура у Херодотовом делу: између сећања и текста,“ *Етноантрополошки проблеми*, 19/3 (2024): 892–894.

⁸² Nino Luraghi, „Local Knowledge in Herodotus,“ in *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, ed. Nino Luraghi (Oxford: Oxford University Press, 2001), 144.

⁸³ Thuc. 1.22.3

⁸⁴ Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 89

⁸⁵ Jan Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology* (London: Routledge-Kegan and Paul, 1965), 77.

⁸⁶ Kai Ruffing, „Past as an argument: the present in a dialogue – an introduction,“ in *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project Held in Helsinki / Tartu May 18–24, 2015*, ed. Robert Rollinger (Münster: Ugarit-Verlag, 2018), 125–126.

izbežnu ili kao volju bogova.⁸⁷ Tako koncipiran pogled na prošlost predstavlja fundament koji legitimiše i opravdava postojuće društvene i političke odnose u sadašnjosti. Nasuprot tome, drugo, kontraprezentno sećanje, uzdiže ono što je postojalo u davnoj, herojskoj prošlosti, ali je u sadašnjosti izgubljeno. Takav odnos prema prošlosti ne fundira društveno-političku sadašnjost, već je relativizuje u odnosu na neku lepšu prošlost. Pod uslovima strane vladavine i ugnjetavanja takav odnos prema prošlosti može da podstakne revolucionarne težnje i želju da se sadašnji odnosi sruše i da se obnovi društveno-politička utopija iz idealizovane slike prošlosti.⁸⁸

Poželjne slike prošlosti nisu mobilisane samo u svrhu fundiranja ili promene društveno-političkih odnosa unutar određene zajednice, nego su i u kontekstu savremene spoljno-političke retorike korištene kao argument koji opravdava i legitimiše pretenzije i stavove određenih političkih subjekata.⁸⁹ To je do naročitog izražaja dolazilo u uslovima konflikta među zajednicama koje su na različit način interpretirale pojedine epizode iz zajedničke prošlosti sa ciljem opravdanja sopstvenih ciljeva u sadašnjosti.

Primer politički motivisanog prikazivanja prošlosti i njegovog uticaja na sadašnjost predstavlja Herodotov prikaz različitih interpretacija Trojan-skog rata. Videli smo da je zbog epistemoloških ograničenja u svome uvodu odbacio persijsku verziju prema kojoj je nepravедna odluka Grka da unište Troju radi otmice Helene glavni razlog za neprijateljstvo između Helena i varvara.⁹⁰ On je podjednako kritičan i prema Homeru koga optužuje za selektivnost u prikazivanju događaja. Pesnik je, navodno, znao za dolazak Parisa i Helene u Egipat, ali mu ona „nije bila zgodna za njegovu pesmu kao druge priče kojima se u njoj poslužio.“⁹¹

Herodot egipatsku verziju priče prihvata ne samo zbog činjenice da Egipćani najbolje poznaju svoju prošlost, već i zbog toga što se ona slaže sa njegovim uverenjem da bi Prijam Helenu, da je ona zaista bila u Troji, zasigurno vratio Helenima i da ne bi radi nje žrtvovao celokupno stanovništvo Troje.⁹² Osim toga, Egipćani su, za razliku od Helena i Persijanaca, u ovom konfliktu bili politički neutralna strana.⁹³

⁸⁷ Jan Asman, *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identiteti u ranim visokim kulturama*, prev. Nikola Cvetković (Beograd: Prosveta, 2007), 80.

⁸⁸ Ibid., 80

⁸⁹ Ruffing, „Past as an argument,” 125.

⁹⁰ Hdt. I, 5.3.

⁹¹ Hdt. II, 116.1; Herodot, *Исчморује*, 98.

⁹² Hdt. II, 120.

⁹³ To ne znači da je priča beznačajna za same Egipćane. Portret moralno principijelnog odnosa kralja Proteja prema svojim gostima suprotstavljen je nemoralnom ophođenju Trojanaca i Grka prema njihovim domaćinima – Parisa u Sparti i Menelaja u Egiptu. Na taj način su i sami Egipćani isticali svoju čestitost i potvrđivali sopstvenu moralnu superiornost u odnosu na druge narode. Paris je oteo ženu čoveka koji mu je ukazao gostoprimstvo, dok je Menelaj u Egiptu, kako bi odobrovoljio more, prineo kao žrtvu dvoje dece (Hdt. II, 114.1–3; 115.4; 119.3). I jedan i drugi događaj, iz egipatske perspective, predstavljaju svetogrđe. Vidi: Ann Ward, *Herodotus and Philosophy of Empire* (Waco: Baylor University Press, 2008), 41–42.

Različite interpretacije prošlosti prema Herodotovom prikazu nisu bile prisutne samo u sećanju i govoru. Njegov prikaz persijske ekspedicije na Heladu ukazuje i na njihovu ulogu kako u opravdavanju tako i u motivisanju pojedinih akcija u sadašnjosti. U tom smislu Herodot opisuje Kserksovu želju da pre prelaska u Evropu poseti Troju: „da ode gore u citadelu i razgleda Prijamov grad. Pregledavši sve i raspitavši se o svemu, prinese on hiljadu komada goveda Ilijskoj Ateni na žrtvu (...)“⁹⁴ Ovim je postupkom Kserks na simboličan način prihvatio ulogu Prijamovog naslednika i osvetnika Trojanaca, čime je svoju istorijsku svest uskladio sa pričama Persijanaca iz Herodotovog uvoda. Time je legitimisao svoje imperijalističke pretenzije na Heladu, a persijski pohod predstavio kao nastavak kauzalnog niza mitskih događaja i odgovor na nepravdu koju su Heleni počinili nad Trojancima.

Ovakvo je viđenje persijskog pohoda sa Kserksom delio i vojskovođa Mardonije koji je osvajanje Atine video kao osvetu za uništenje Troje. Takva mitska interpretacija sadašnjosti ga je i motivisala da odbaci pragmatični savet prvo Tebanaca,⁹⁵ a potom i Artabaza, da se sa vojskom ulogori u Tebanskoj tvrđavi i odatle podmićuje najuticajnije Helene u gradovima.⁹⁶ On je njihove savete odbacio zbog toga što je, prema Herodotu, „prosto goreo od želje da ponovo zauzme Atinu, zato što je bio tvrdoglav, a pored toga i zato što se nadao da će, dok se kralj još bude nalazio u Sardu, moći pomoću vatrenih signala preko ostrva da mu javi da je zauzeo Atinu.“⁹⁷

Vatreni signali su kod Herodotovih čitalaca nesumnjivo budili asocijacije na plamen pomoću kojeg je Agamemnon na početku Eshilove istoimene tragedije u Arg poslao vest o padu Troje.⁹⁸ Štaviše, činjenica da Persijanci u tom trenutku nisu kontrolisali ostrva zapadno od Samosa i da prema tome Mardonijeva zamisao nije bila izvodljiva ukazuje na to da je Herodot ovim pripisivanjem motivacije na suptilan način želeo da istakne kako su Mardonijeva mitska samorefleksija i njegovo mitsko poimanje događaja uticali na donošenje odluke koja nije bila usklađena sa realnim stanjem stvari u sadašnjosti i koja je u krajnjem slučaju rezultirala persijskim porazima kod Salamine i Plateje.⁹⁹

Mit kao fundament

Herodotova (de)konstrukcija mita: veza sa božanstvom

Herodot je u nekim slučajevima, kada je to bilo moguće, pokušao da uz pomoć svog logičkog rezonovanja (γνῶμη) pruži racionalno objašnjenje nastanka

⁹⁴ Hdt. VII, 43.1–2.; Herodot, *Историје*, 299. (preveo Marko Arsenić, modifikovao autor)

⁹⁵ Hdt. IX, 2.

⁹⁶ Hdt. IX, 43. 3–4.

⁹⁷ Hdt. IX, 3.1.

⁹⁸ Aesch. Ag.10–20.

⁹⁹ Emily Baragwanath, „Returning to Troy: Herodotus and the Mythic Discourse of His Own Time,” in *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, eds. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker (Oxford: Oxford University Press, 2012), 304; Hdt. VIII, 132.3

pojedinih mitskih narativa. Najreprezentativniji primer takve racionalizacije u *Istorijama* predstavlja njegova rekonstrukcija procesa nastanka etiološkog mita o osnivanju hrama boga Zeusa u Dodoni. Svoju verziju o nastanku navedenog mita Herodot je bazirao na komparaciji dve druge verzije koje je, prema njegovim rečima, lično čuo od Amonovih sveštenika u Tebi, odnosno, od sveštenica u Dodoni.

Prema prvoj verziji priče, koju je čuo od egipatskih sveštenika, hramove u Libiji i Heladi osnovale su žene koje su Feničani ugrabili u hramu u egipatskoj Tebi i odveli na pomenuta mesta.¹⁰⁰ Prema drugoj verziji, koju je čuo od sveštenica u Dodoni, hram je osnovan na zapovest crne golubice koja je doletela iz Egipta i od lokalnog stanovništva ljudskim glasom zatražila da osnuju Zeusovo proročište.¹⁰¹ To je shvaćeno kao naređenje samog boga, te je odmah izvršeno.

Za drugu golubicu, koja je iz Egipta odletela u Libiju, Herodotu je rečeno da je od stanovnika u Libiji zatražila da se osnuje proročište boga Amona, egipatskog pandana Zeusa. Herodot navodi i lična imena sveštenica od kojih je čuo ovu priču. Najstarija među njima zvala se Promeneja, a uz nju navodi i izvesnu Timaretu i Nikandru, dodajući da se sa njima slaže i ostalo sveštenstvo u Dodoni.¹⁰²

Herodot, međutim, nije saglasan sa ovom verzijom priče, te u meta-narativnom diskursu iznosi sopstveno mišljenje koje se ne odnosi samo na način osnivanja hrama, nego i na genezu same priče koju je čuo od sveštenica u Dodoni. Svoj sud je formirao povezivanjem elemenata koji pomiruju dve varijante priče, a za njega ne tvrdi da je istinito, već da je zasnovano na hipotezi (ἐἰ ἀληθές): „ako su zaista Feničani ugrabili sveštenice iz hrama (...)“¹⁰³

Naime, Herodot smatra da je, ukoliko je egipatska verzija priče istinita, jedna od sveštenica prodana Tesporičanima koji su u to vreme živeli u Heladi, koja se tada nazivala Pelazgija. Ta sveštenica – koja je u novoj zemlji postala robinja – nije zaboravila Zevsov kult, te je ispod jednog visokog hrasta za sebe osnovala njegovo svetilište. Kada je naučila grčki jezik ona je od svetilišta načinila proročište i ispričala lokalnom stanovništvu da su Feničani, koji su je prodali u roblje, isto učinili i sa njenom sestrom, koja je završila u Libiji.¹⁰⁴

Nakon toga, Herodot iznosi svoje mišljenje o tome kako je nastala priča koju je čuo u Dodoni. On smatra da su tamo egipatske sveštenice nazvali golubicama zbog toga što u početku nisu govorile lokalnim jezikom, pa se činilo da one cvrkuću kao ptice. Kada je sveštenica naučila njihov jezik, tj. progovorila „jezikom ljudi“, u etiološkom mitu koji je nastao to je protumačeno kao da je progovorila stvarna, a ne figurativna golubica. Taj fenomen nije se mogao protumačiti nikako drugačije nego kao delo samog boga. Crnu boju golubice

¹⁰⁰ Hdt. II, 54.1

¹⁰¹ Hdt. II, 55.1–2.

¹⁰² Hdt. II, 55. 3

¹⁰³ Hdt. II, 56.1.

¹⁰⁴ Hdt. II, 56. 2–3.

Herodot objašnjava njenim egipatskim poreklom, a u prilog njegovom tumačenju ide i sličnost između proročišta u Dodoni i Tebi.¹⁰⁵

Priča nam otkriva ono što bismo mogli nazvati mitopoetičnim svojstvom pojma, a to je njegov potencijal da tokom transmisije usmene priče bude izvađen iz konteksta i shvaćen doslovno, a ne figurativno.¹⁰⁶ Unutar samog teksta *Istorija* ova priča o genezi mita ima funkciju da učvrsti Herodotovu tvrdnju da „cela vračarska veština proročištva vodi poreklo iz Egipta.“¹⁰⁷

Ipak, na nivou zajednice unutar koje je ova priča čuvana, a to je sveštenstvo hrama, mit je obavljao višestruke funkcije u društvenom, religioznom i identitetskom kontekstu. Herodot je na suptilan način nagovestio intiman odnos zajednice prema mitu navođenjem ličnih imena sveštenica od kojih je čuo priču i isticanjem da su se sa njima slagali i svi drugi stanovnici Dodone (συνωμολόγεον δέ σφι καὶ οἱ ἄλλοι Δωδωναῖοι οἱ περὶ τὸ ἱρόν).¹⁰⁸ Zamena robinje iz egipatske varijante priče golubicom je bila u interesu sveštenstva jer je posredstvom nje uspostavljena direktna veza sa Zevsom kao osnivačem i pokroviteljom hrama. Božansko poreklo je hramu pružalo harizmu i legitimitet koje mu poreklo od robinje-strankinje nije moglo obezbediti.¹⁰⁹ Iz tog razloga je sveštenstvo posetiocima, a među njima i samom Herodotu, pripovedalo mit o osnivanju hrama i na taj način aktivno učestvalo u njegovoj transmisiji i, posledično, u širenju slave i autoriteta hrama među Helenima.

Herodot u svom narativu o osnivanju hrama u Dodoni ne ističe eksplicitno da je nastanak mita bio svestan i intencionalan proces. Ipak, njegovi čitaoci bi mogli posumnjati u to povlačenjem analogije sa drugom pričom iz *Istorija* koja takođe otkriva mitopoetično svojstvo pojma. Reč je o priči o odrastanju i dolasku na vlast persijskog kralja Kira Velikog.

Herodot pripoveda da je Kir Veliki bio unuk međanskog kralja Astijaga. Astijag je, zbog jednog sna koji je predviđao da će ga Kir zbaciti sa trona, naredio svom slugi Harpagu da ga ubije. Harpag nije ispunio naređenje već je dete predao pastiru Mitridatu koji je „bio oženjen robinjom kojoj je bilo ime Kina (Kuja) na helenskom jeziku, a na persijskom jeziku zvala se Spaka (Σπακώ), jer se kod Persijanaca reč „kion“ (pas) kaže „spaka“.“¹¹⁰ U nastavku Herodot govori o tome kako je Kirov identitet otkriven i kako je on vraćen svojim biološkim roditeljima koji su mislili da im je dete mrtvo. On im je pričao o svom dotadašnjem životu, a posebno je isticao ulogu koju je u njegovom odgajanju i vaspitanju imala njegova pomajka Kina (Spaka). Njegovi roditelji, kada su čuli njeno ime, proturili su priču kako je odbačenog Kira odnegovala kuja. Njihov

¹⁰⁵ Hdt. II, 57.

¹⁰⁶ Greta Hawes, *Rationalizing Myth in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 8–10.

¹⁰⁷ Hdt. II, 57.3

¹⁰⁸ Hdt. II 55.3.

¹⁰⁹ Baragwanath, De Bakker, „Introduction: Myth, Truth, and Narrative in Herodotus' *Histories*“, 34.

¹¹⁰ Hdt. I, 110.1; Herodot, *Историје*, 37.

motiv za to je, prema Herodotovim rečima, bio taj da bi to što im je sin ostao u životu Persijancima „izgledalo božanstvenije (*θειοτέρως δοκέη*).“¹¹¹

Mirča Elijade ukazuje na to da ime Kirovog poočima Mitridata na persijskom jeziku znači „sin boga Mitre“, čime se osnivač dinastije Ahemenida dovodi u direktnu vezu sa ovim božanstvom. Persijska terminologija sugerise da je priča koju je Herodot zapisao potekla iz persijske tradicije. Međutim, on nigde ne navodi ime boga Mitre ili bilo kojeg drugog božanskog bića svojstvenog za zoroastrizam ili stariju persijsku religiju.¹¹² Bez obzira na to da li se Kirovo božansko poreklo izvodi iz imena poočima ili pomajke njegova suština je u tome da ideološki utemelji i legitimise Kirovu vlast. U tom kontekstu je Herodot prikazao Kira kako svoj govor okupljenim Persijancima koje podstiče na ustanak protiv Međana i Astijaga završava sledećim rečima: „Izgleda da je sam bog hteo da se ja rodim i da to uzmem u svoje ruke, a mislim da ni vi niste ljudi ni u čemu drugom gori od Međana, pa ni u pogledu ratnih veština. Kad je, dakle, tako, odmetnite se odmah od Astijaga.“¹¹³

U datom istorijskom trenutku mit o Kirovoj vezi sa božanstvom vrši funkciju koju Asman naziva kontraprezentnom. On podstiče na rušenje postojećeg društveno-političkog poretka u kojem su Međani bili nadmoćan, a Persijanci podređen narod. Promena koja se dogodila u tom kontekstu ilustrovana je Astijagovim prekorom upućenom Harpagu u kojem mu je rekao da je najgluplji i najnepravedniji od svih ljudi jer je omogućio Persijancu da dođe na vlast: „Sada su pak nevini Međani krivicom tvojom postali robovi, umesto da ostanu gospodari, a raniji robovi Persijanci sada su postali gospodari Međana.“¹¹⁴

Međutim, nakon Kirovog dolaska na vlast i utemeljenja dinastije Ahemenida na persijskom prestolu funkcija mita o Kirovoj vezi sa božanstvom se menja – od kontraprezentne postaje fundirajuća. Smisao njegovog postojanja više nije rušenje postojećeg, nego legitimizacija i utvrđivanje novog društveno-političkog poretka i nove vladarske dinastije. To, u izvesnom smislu, potvrđuje i Behistunski natpis Darija I na kojem se ističe božansko pokroviteljstvo nad persijskim vladarima. Tu stoji da je on svoje poduhvate izveo po milosti Ahura Mazde (Ormuzda) i uz pomoć drugih bogova.¹¹⁵

Telo kao veza sa prošlosti: uloga heroja u konstrukciji identiteta

Reforme Klistena iz Sikona: čiji je Adrest kralj?

Grčki polisi su svoje političke težnje u sadašnjosti često izražavali isticanjem svog porekla od pojedinih heroja iz drevne prošlosti. Snažnu, materijalizovanu i opipljivu vezu sa tom prošlosti predstavljale su kosti heroja. Za njih se

¹¹¹ Hdt. I, 122.3

¹¹² Mirča Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja I. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija* (Beograd: Prosveta, 1991), 271.

¹¹³ Hdt. I, 126.6.

¹¹⁴ Hdt. I, 129.4; Herodot, *Историје*, 43.

¹¹⁵ DB 4.12.

verovalo da poseduju posebne moći i da zajednici koja ih poseduje pružaju pomoć i zaštitu. Njihovo posedovanje i uspostavljanje kulta heroja je pored religiozne imalo i političku konotaciju kako u kontekstu konstrukcije identiteta, tako i u kontekstu izražavanja političkih pretenzija prema drugim grčkim polisima. Iz tog razloga je u periodu od VII do V veka p.n.e. bila aktuelna tzv. potraga za relikvijama, a glavni izvor informacija o tome gde se kosti heroja nalaze i kako ih prepoznati bilo je Delfsko proročište.¹¹⁶

Najeksplicitniji primer korišćenja ostataka heroja u cilju sprovođenja političkih ciljeva u Herodotovim *Istorijama* predstavlja njegov opis reformi koje je u Sikionu sproveo tamošnji tiranin Klisten. Kako je Sikion bio u ratu sa Argom, on se najpre odlučio na to da cenzuriše Homera i da zabrani takmičenja pevača, jer se u pesmama stalno pevalo o Argu i Argejcima. Međutim, kako mu to nije bilo dovoljno, odlučio se da iz grada „protera“ i heroja Adresta čiji se grob nalazio na sikionskom trgu, a razlog je bio taj što je Adrest prema mitu bio poreklom iz Arga.¹¹⁷ Ipak, kada je za to tražio odobrenje od Delfskog proročišta, Pitija mu je odgovorila da je Adrest kralj u Sikionu, a da je on običan krvnik (λεύστήρ ili „onaj koji kamenjuje“).¹¹⁸

Klisten se potom dosetio kako da natera Adresta da „sam napusti Sikion.“ Poslao je izaslanike u Tebu gde je od njih tražio da mu predaju junaka Melanipa, Astakovog sina. Kada su mu Tebanci to dozvolili on je Melanipu u Sikionu, pored opštinske zgrade, podigao hram. Potom je Adrestu ukinuo sve žrtve i svetkovine i preneo ih na Melanipa. Herodot je u nastavku osenio potrebu da čitaocima objasni Klistenov postupak ističući da „i to treba da se ispriča“ (καὶ γὰρ τοῦτο δεῖ ἀπηγήσασθαι).¹¹⁹

Melanip je, prema njegovim rečima, bio krvni neprijatelj Adresta i ubio je njegovog brata Mekista i zeta Tideja.¹²⁰ Tidej je, prema Eshilovoj tragediji *Sedmorica protiv Tebe*, bio jedan od šestorice koji su zajedno sa Edipovim sinom Polinikom iz Arga, kojim je tada vladao Adrest,¹²¹ krenuli na Tebu kako bi se suočili sa Polinikovim bratom Eteoklom. Adrestov zet se ispred prve tebanske kapije sukobio upravo sa Melanipom kojeg je Eteokle izabrao za svog predstavnika u ovom dvoboju.¹²² Eshil ne govori eksplicitno o tome kako se ovaj dvoboj završio, ali kaže da su tebanski junaci „na šest vrata odolevali odlično“,¹²³ što implicira je Melanip imao uspeha u zaštiti Tebe od Tideja i Argivaca.¹²⁴

¹¹⁶ Mary Fragkaki, „The ‘Reparation’ of Orestes and Theseus,” *Antesteria* 5 (2016): 285–286.

¹¹⁷ Hdt. V, 67.1; cf. Pind. *Nem* IX 9–16.

¹¹⁸ Hdt. V, 67.2.

¹¹⁹ Hdt. V, 67.3

¹²⁰ Hdt. V, 67.4

¹²¹ Aesch. *Sept.* 50.

¹²² Aesch. *Sept.* 375–416.

¹²³ Aesch. *Sept.* 799.

¹²⁴ Prema nekim izvorima, kao što je Apolodor, Melanip je ranio Tideja u stomak, ali ga je Amfijaraj, dok je Tidej još uvek ranjen ležao na zemlji, odsekao glavu. Predao ju je ranjenom Tideju koji je Melanipu popio mozak. Atinu, koja se spremala da pruži pomoć Tideju, taj postupak je zgrozio, te se odlučila da

Kao što je u Eshilovoj varijanti *Sedmorice protiv Tebe* Melanip zaštitio Tebu od Tideja i Adrestove vojske, sada je, prema Klistenovoj zamisli, trebao da pomogne Sikionu u borbi protiv Arga sa kojim je tiranin poistovetio Adresta. Narod Sikiona je, kako saznajemo od Herodota, zbog ovoga negodovao. Adrest je u njihovoj zemlji uživao naročite počasti. U Sikionu su se njegove patnje i muke slavile u tragičnim horskim pesmama u kojima se nije ukazivalo poštovanje Dionisu, nego samo Adrestu. Za njega su pričali da je bio sin Polibove kćeri, te da mu je Polib, kada je umro bez muške dece, ostavio državu i vlast.¹²⁵

Narod i tiranin su, po svemu sudeći, pristupali priči o Adrestu na različit način. Narod se sa njim identifikovao kao sa sopstvenim kraljem koji je u istoriji grada ostavio dubok trag i u njemu zaslužio počasno mesto. Nije isključeno da razlog tome leži u činjenici da se u katalogu brodova u Homerovoj *Ilijadi* kada se spomene Sikion dodaje „u kojem je isprva kraljev o Adrest“ (ὁθ' ἄρ' Ἀδρηστος πρῶτ' ἐμβασίλευεν).¹²⁶ Međutim, Klisten je mit o Adrestu interpretirao na drugačiji način. Dok je narod heroja poistovećivao sa sobom i sa sopstvenom istorijom, Klisten ga je poistovećivao sa svojim političkim neprijateljem Argom i u prvi plan stavljao onaj deo povesti o Adrestu koji je u hronološkom okviru prethodio njegovom dolasku u Sikion i u kojem je on, kao kralj Arga, pomagao Poliniku da zauzme Tebu.

Kako bi sproveo svoje političke ciljeve u vezi sa Argom, Klisten je otišao i korak dalje u nasilnoj promeni identiteta sopstvenog naroda. Nakon što je Adrestov kult zamenio Melanipovim, on je preimenovao dorska plemena kako u Argu i Sikionu ne bi postojala ista imena. Da bi poniženje bilo potpuno, tri plemena je nazvao Svinjari (Υἄται), Magaričari (Ονεᾶται) i Prastetari (Χορεᾶται), dok je četvrto, kojem je i sam pripadao, nazvao Arhelaji (Ἀρχέλαοι / Oni koji vladaju narodom).¹²⁷

Plodovi Klistenovih nasilnih reformi su se, prema Herodotovim rečima, zadržali još šezdeset godina nakon njegove smrti. Tada se narod Sikiona dogovorio da ponovo promeni imena fila, koje su sada nazvali Hileji, Pamfili i Diamanti. Njima su dodali još jednu filu, koju su, po Adrestovom sinu, nazvali Egijaleji.¹²⁸ Tim poslednjim činom su Sikionjani povratili dostojanstvo i obnovili svoju vezu sa dalekom prošlosti kao fundamentom svog kolektivnog identiteta koji je Klistenovim reformama zarad trenutnih političkih interesa bio skrajnut i potisnut, ali ne uništen i zaboravljen.

argivskog junaka ostavi da umre (Apoll. *Bibl.* III, 6.6). Za Klistenove potrebe je, ipak, verzija mita koju nalazimo kod Eshila bila pogodnija za ispunjenje njegovih političkih i ideoloških ciljeva.

¹²⁵ Hdt. V, 67. 4–5.

¹²⁶ Hom. *Il.* II, 572; Homer, *Илијада*, прев. Милош Ђурић (Beograd: Dereta, 2004), 45.

¹²⁷ Hdt. V, 68. 1.

¹²⁸ Hdt. V, 68.2.

Korkirani u potrazi za alternativom – naslednici slave Feačana

Na sličan fenomen isticanja veza sa pojedinim aspektima daleke prošlosti radi zadovoljavanja trenutnih političkih potreba nailazimo i u Tukididovoj *Istoriji*. Atinski istoričar je svoj narativ o događajima koji su predstavljali povode (*αἰτίαι καὶ διαφοραί*) za početak Peloponeskog rata započeo opisom građanskih sukoba (*στάσεις*) u gradu Epidamnu. Epidamn su, kako Tukidid prenosi, osnovali Korkirani na čelu sa ojkistom Falijem koji je po poreklu bio Korinćanin. U osnivanju su, Tukidid dodaje, učestvovali i neki Korinćani i drugi dorski naseljenici.¹²⁹ Građanski sukobi u Epidamnu su trajali dugi niz godina. Nedugo pre izbijanja Peloponeskog rata demos je iz grada proterao moćnike (*δυνατούς*) koji su, zajedno sa varvarima, počeli da pljačkaju one koji su ostali u gradu. Demos je tada od Korkire, kao metropole, zatražio pomoć, ali kod nje nije naišao na podršku.¹³⁰

Kada su saznali da iz Korkire neće dobiti nikakvu pomoć, Epidamnjanima su, po savetu Delfskog proročišta, zatražili pomoć od Korinćana. Korinćani su prihvatili da im pomognu „smatrajući da kolonija pripada njima koliko i Korkiranima“.¹³¹ Međutim, motiv koji je stajao iza ove odluke nije bila naročita ljubav prema Epidamnu, koliko mržnja prema Korkiri: „A to su učinili i iz mržnje prema Korkiranima pošto ovi, iako njihovi kolonisti, nisu prema matičnom gradu pokazivali nikakvu pažnju.“¹³²

Ta mržnja je u datom istorijskom kontekstu, kada je u grčkom svetu vladalo uverenje da će uskoro doći do rata,¹³³ posebno dolazila do izražaja. Korkirani su zbog svog bogatstva, a posebno zbog snažne flote koju su posedovali, mogli predstavljati važan faktor u nadolazećem sukobu između Atinjana i Peloponežana.¹³⁴ Govoreći o snazi korkiranske flote Tukidid je dodao: „A što se tiče flote, bilo je i malo hvalisanja o njihovoj premoći i to zato što su raniji stanovnici Korkire bili Feačani, slavni sa svojih lađa. Otuda su oni sve više razvijali svoju flotu i posedovali stvarnu moć; jer, kada je počeo rat imali su sto dvadeset brodova.“¹³⁵

Uverenje da je ostrvo Sherija ono koje su prema Homerovoj *Odiseji* naseljavali Feačani,¹³⁶ u stvari Korkira, bilo je široko rašireno među Grcima.¹³⁷ Korkirani su se hvalisali činjenicom da su Feačani bili raniji stanovnici Kor-

¹²⁹ Thuc. I, 24.1–2

¹³⁰ Thuc. I, 24.4–7.

¹³¹ Thuc. I, 25.3 νομίζοντες οὐχ ἥσσον ἑαυτῶν εἶναι τὴν ἀποικίαν ἢ Κερκυραίων

¹³² Thuc. I, 25.3–4. (Tukidid, *Peloponeski rat*, 29.)

¹³³ Thuc. I, 33.2; I, 42.2; I, 44.2.

¹³⁴ Thuc. I, 33.3–4; I, 35.5; I, 36.3; I, 44.2.

¹³⁵ Thuc I, 25.4 (Tukidid, *Peloponeski rat*, 29.)

¹³⁶ Hom. *Od.* V, 34–34.

¹³⁷ Arnold W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*. Volume I. *Introduction and Commentary on Book I* (Oxford: Clarendon Press, 1945), 160; Christopher Mackie, “Homer and Thucydides: Corcyra and Sicily,” *The Classical Quarterly* 46/1 (1996): 104.

kire između ostalog i zbog toga što su želeli da potisnu istorijske veze koje su imali sa sada omraženom i neprijateljskom metropolom Korintom.¹³⁸

Odnos koji je Korkira imala prema Korintu i prema njihovoj zajedničkoj prošlosti možemo da uporedimo sa odnosom koji je Amfipolj imao prema svojoj metropoli Atini za vreme Peloponeskog rata. Tukidid o tome daje nešto više podataka. Kada je Spartanac Brasida poginuo, Amfipoljani su ga sahranili blizu trga u svome gradu i na tom mestu mu podigli spomenik gde su mu prinosili žrtve kao heroju i odavali mu brojne druge počasti. Pored toga, kako piše, Tukidid: „Dodelili su mu i ime osnivača njihove kolonije, porušivši Hagnonove zgrade i uništavajući sve uspomene na njega kao osnivača grada (*ἀφανίσαντες εἰ τι μνημόσυνόν που ἔμελλεν αὐτοῦ τῆς οἰκίσεως περιέσεσθαι*). Brasidu su smatrali za svoga spasioca. I pošto su iz straha od Atinjana negovali savez sa Lakedemoncima, smatrali su da im, zbog ovog njihovog neprijateljskog stava prema Atinjanima, ukazivanje počasti Hagnonu ne bi kao nekada bilo ni korisno ni zgodno.“¹³⁹

Tukidid nam na drugom mestu govori da je u Korkiri pored Zevsovog postojao i sveti gaj posvećen feačanskom kralju Alkinoju.¹⁴⁰ Kao što su Amfipoljani podizanjem spomenika Brasidi i njegovim proglašavanjem za ojlista brisali sve uspomene na Atinjanina Hagnona kao osnivača grada, tako su i Korkirani vezivanjem za mitskog kralja Alkinoja pokušavali da se od Korinta otuđe i na simboličkom nivou,¹⁴¹ da potisnu uspomenu na svoje poreklo i svoje novo identitetsko uporište pronađu u Feačanima. Oni na to, za razliku od Amfipoljana, nisu toliko bili motivisani strahom od svoje metropole, koliko prezirom prema njoj (*περιφρονοῦντες δὲ αὐτούς*).¹⁴²

Korkirani su svojim hvalisanjem, između ostalog, želeli da na sebe preuzmu i slavu Feačana (*κλέος*).¹⁴³ Feačani su tu slavu, kako znamo iz *Odisije*, stekli svojom pomorskom veštinom. Po Homerovim rečima oni „znaju od svih ostalih bolje / brodove brze da gone po pučini.“¹⁴⁴ Interesantno je da Tukidid nakon isticanja korkiranskog hvalisanja zbog toga što su Feačani ranije naseljavali njihovo ostrvo dodaje: „Otuda su oni sve više razvijali svoju flotu i posedovali stvarnu moć“ (*ἥ καὶ μᾶλλον ἐξηρτύοντο τὸ ναυτικὸν καὶ ἦσαν οὐκ ἀδύνατοι*). Feačani su, prema tome, služili i kao model i kao podsticaj za razvoj pomorske moći Korkire.¹⁴⁵

Snazna flota nije jedina analogija koja se može uočiti između Tukididovog prikaza Korkirana i Homerovog prikaza Feačana. Feačani su u *Odi-*

¹³⁸ Rosaria Vignolo Munson, „Thucydides and Myth: A Complex Relation to Past and Present,” in *The Oxford Handbook of Thucydides*, eds. Ryan Ballot, Sara Forsdyke, Edith Foster (Oxford: Oxford University Press, 2017), 259–260.

¹³⁹ Thuc. V, 11.1 (prev. Dušanka Obradović); Tukidid, *Peloponeski rat*, 275.

¹⁴⁰ Thuc III, 70.4.

¹⁴¹ Thuc. I, 34.1–2.

¹⁴² Thuc. I, 25.4.

¹⁴³ Mackie, „Homer and Thucydides,” 103.

¹⁴⁴ Hom. *Od.* VII, 108–110; Homer, *Odisеја*, прев. Милош Ђурић (Beograd: Derrata, 2004), 118.

¹⁴⁵ Thuc. I, 25.4; Tukidid, *Peloponeski rat*, 29;

seji prikazani kao narod koji pomaže brodolomnicima i strancima,¹⁴⁶ a tu karakteristiku sa njima dele i Korkirani. Kao što su Feačani Odiseja prevezli do Itake,¹⁴⁷ tako su i Korkirani odbeglog Temistokla prevezli na kopno kod moloskog kralja Admeta.¹⁴⁸

Tukidid piše da Korkirani Temistokla nisu zadržali na svome ostrvu zbog straha (δεδιέναι) jer je on bio omražen i kod Spartanaca i kod Atinjana.¹⁴⁹ Taj strah se može objasniti njihovom politikom neutralnosti i nepridruživanja niti jednom od dva velika saveza čije su vođe bili Lakedemonjani i Atinjani. U tom smislu su oni Atinjanima koje su ubeđivali da im pomognu u ratu protiv Korinta govorili: „(...) pre ovoga, dobrovoljno, nismo bili ničiji saveznici, a sada smo došli da to od drugih tražimo (...) A to što nismo stupali u savezništvo sa drugima i zajednički se izlagali opasnostima za ciljeve naših suseda, što nam se ranije činilo kao mudra politika, sada se izvrglo u očiglednu nesmotrenost i slabost.“¹⁵⁰

Sklonost ka miru, neutralnost i izbegavanje opasnosti su Korkirani takođe delili sa Feačanima.¹⁵¹ Herodot u svojim *Istorijama* opisuje njihovu odluku da ne učestvuju u bici kod Salamine, već da sačekaju njen ishod i da onda, u zavisnosti od ishoda, pošalju poslanstvo Velikom kralju ili Helenima, u prvom slučaju sa ciljem dodvoravanja, a u drugom sa ciljem opravdavanja nedolaska njihove flote čiju su pomoć ranije obećali. Kako se odigrao drugi i manje očekivan scenario Korkirani su se pred Grcima pravdali time da je, navodno, bura njihove brodove sprečila da prođu oko Maleje.¹⁵² Na taj način su oni, prema Herodotovim rečima, „praznim obećanjima prevarili Helene.“¹⁵³

Korinćani su u Atini održali govor u kojem su, poput Herodota, oštro kritikovali korkiransku neutralnost, koja je za njih bila neiskreno sredstvo ostvarivanja sopstvenih ciljeva. Korkirani su prema njima tako postupali iz kukavičluka, a ne zbog poštenja, jer nisu želeli da imaju nijednog saveznika kao svedoka za svoja nedela.¹⁵⁴ Korinćani su takođe dodali da Korkirani „retko plove iz svoje luke prema svojim susedima, a najčešće prihvataju sve ostale koje nužda primorava da se tamo zadrže. I ta njihova tobožnja neutralnost ne služi im samo kao zaklon da ne bi u društvu s drugima činili nepravdu, već da je čine potpuno sami (...)“¹⁵⁵

Herodot i Tukididovi Korinćani slažu se u tome da je politika opreznosti i tobožnje neutralnosti sprovedena isključivo zbog njene korisnosti i pragmatičnosti, a ne zbog nekih etičkih obzira. Vođenje takve politike je, po-

¹⁴⁶ Hom. *Od.* VII, 188–198; 13.174.

¹⁴⁷ Hom. *Od.* XIII, 113–125.

¹⁴⁸ Thuc. I, 136. 1–2.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Thuc. I, 32.3–4; Tukidid, *Peloponeski rat*, 32;

¹⁵¹ Mackie, „Homer and Thucydides,” 104; Hom. *Od.* VI, 1–10;

¹⁵² Hdt. VII, 168

¹⁵³ Hdt. VII, 169.1.

¹⁵⁴ Thuc. I, 37.2.

¹⁵⁵ Thuc. I, 37.3–4; Tukidid, *Peloponeski rat*, 35.

put razvijanja flote, takođe delimično moglo biti inspirisano ugledanjem na model opreznih i neutralnih Feačana. Ipak, s obzirom na to da izvori o tome ništa ne govore to ostaje u domenu spekulacije. Međutim, ostaje činjenica da je isticanje njihove veze sa Feačanima i njihovim kraljem Alkinojem bio deo svesne strategije ne samo političke, već i identitetske i simboličke emancipacije Korkire od njene omražene metropole sa kojom se spremala da zarati.

Mit kao argument

Heleni protiv Gelona – pitanje kontinuiteta mita

Mit je pored svoje uloge u stvaranju poželjne slike i formiranju identiteta određene zajednice takođe služio kao retorički argument u govorima koji su imali za cilj da suprotstavljenu stranu ubede u ispravnost određenih političkih pretenzija. Slikovit primer takvog pozivanja na mit predstavljaju pregovori između helenskog poslanstva i sirakuškog tiranina Gelona od koga su tražili pomoć u borbi protiv Persijanaca.

Poslanstvo je od Gelona zatražilo pomoć ističući da se Kserks neće zauzavati sa osvajanjem Helade, već da će zasigurno posle toga napasti i njega. Iz tog razloga svi Heleni, uključujući i Gelona, treba da se ujedine i da zajedničkim snagama savladaju Persijance.¹⁵⁶ Gelon je na to odgovorio da je razočaran zbog toga što mu Heleni, koji sada od njega traže pomoć, nisu pomogli kada je ratovao sa Karhedoncima i kada ih je preklinjao da mu pomognu da se osveti Egestejcima za smrt Dorijske, Aleksandridovog sina. Ipak, izjavio je da će im poslati veliku vojnu pomoć i da će snadbeavati celu helensku vojsku, ali pod jednim uslovom: da se u ratu protiv Persije njemu dodeli komanda nad celom vojskom.¹⁵⁷

Kada je čuo Gelonov zahtev Spartanac Sijagar je njegov zahtev kategorički odbio i izjavio: „Sigurno je da bi se Pelopid Agamemnon¹⁵⁸ prevrnuo u grobu kada bi čuo da su Spartanci morali ustupiti vrhovnu komandu nad vojskom Gelonu i Sirakužanima.“¹⁵⁹ Gelon mu je na to odgovorio da on ima veća prava na vrhovnu komandu, jer raspolaže sa mnogo većom vojskom i sa mnogo više brodova. Ipak, izrazio je volju za kompromisom i rekao da će preuzeti komandu nad flotom, dok će Spartancima ostaviti komandu nad kopnenom vojskom.¹⁶⁰

Međutim, to su odbili Atinjani, tvrdeći da njima kao najsnažnijoj pomorskoj sili u Heladi pripada pravo da komanduju flotom zbog toga što su oni „najstariji narod u Heladi i jedini od svih helenskih naroda koji se nije selio iz

¹⁵⁶ Hdt. VII, 157.

¹⁵⁷ Hdt. VII, 158

¹⁵⁸ Spartanci su se, kako bi promovisali svoje hegemonističke težnje na Peloponezu, iako po poreklu Dorci, predstavljali kao naslednici predorskog stanovništva i isticali svoje veze sa Pelopom, Agamemnonom i Orestom. O tome vidi: Frangkaki, „The ‘Reparation’ of Orestes and Theseus,” 285–298.

¹⁵⁹ Hdt. VII, 159; Herodot, *Историје*, 326.

¹⁶⁰ Hdt. VII, 160.2.

svog zavičaja i za koje je pesnik Homer rekao da je jedan od najuglednijih Atinjana došao pod Troju da postroji i uredi vojsku.¹⁶¹ Reč je o pozivanju na mit o tzv. atinskoj autohtonosti koji je nastajao u Atini uporedo sa uspostavljanjem demokratije.¹⁶² Taj mit je i sam Tukidid iskoristio za svoje objašnjenje napretka Atine u davna vremena,¹⁶³ dok je Herodot na određenim mestima iznosio tvrdnje o atinskim vezama sa drevnim varvarskim narodom Pelazgima.¹⁶⁴

Kada je to čuo, Gelon im je odgovorio da se, kada nisu spremni na kompromis, što pre vrate nazad u Heladu i jave Grcima da im je „iz godine oduzeto proleće.“¹⁶⁵ Herodot iznosi svoje tumačenje ovih reči: „kao što je proleće najomiljenije i najlepše godišnje doba, sigurno je tako i njegova vojska najlepša od svih ostalih helenskih vojnih formacija. A to što je Helada ostala bez njegove pomoći, uporedio je sa izuzimanjem proleća u godini.“¹⁶⁶ Christopher Pelling je na osnovu analogije sa jednim Periklovim govorom ovome tumačenju pridodao i to da će gubitak Gelonovih resursa doprineti još jednom gubitku – cvetu grčke mladosti koja će pasti u borbi protiv neprijatelja.¹⁶⁷

U ovoj raspravi između Gelona i helenskog poslanstva vidimo da su Spartanci i Atinjani pretpostavljali izvesni kontinuitet između mitske prošlosti i sadašnjosti, dok Gelon kao centralni faktor u kontekstu vođstva ističe moć. Interesantno je da je Tukidid kada je u svojoj *Arheologiji* pisao o Trojanском ratu naglasio da se Agamemnon najviše isticao svojom moći i da je na taj način sakupio flotu, a ne zbog toga što je sa Heleninim proscima bio vezan zakletvom.¹⁶⁸ Ideja da je moć, a posebno ona zasnovana na floti i viškovima bogatstva, ključni faktor u vođstvu i napretku prožima celu Tukididovu *Arheologiju*,¹⁶⁹ a takvo mišljenje, barem u kontekstu vođstva, deli i Herodotov Gelon. Ono što se prema njihovom shvatanju ponavlja jeste izvesna konstelacija ili struktura zasnovana na odnosima moći, a ne mitska prošlost *per se* koja protagonistima koji se za nju vežu donosi neposredne privilegije u sadašnjosti. Značenje mita u tadašnjoj politici je, na taj način, dovedeno u pitanje.¹⁷⁰

¹⁶¹ Hdt. VII, 161.3; Herodot, *Историје*, 326.

¹⁶² Christopher Pelling, „Bringing Autochtony Up-To-Date: Herodotus and Thucydides,” *The Classical World* 102/4 (2009): 471–472

¹⁶³ Thuc. I, 2.5–6.

¹⁶⁴ Hdt. I, 56.2; cf. Hdt. I, 143.3.

¹⁶⁵ Hdt. VII, 162.1.

¹⁶⁶ Hdt. VII, 162.2; Herodot, *Историје*, 326–327.

¹⁶⁷ Pelling, „Bringing Autochtony,” 481.

¹⁶⁸ Thuc. I, 9.1.

¹⁶⁹ Vignolo Munson, „Thucydides and Myth,” 258–259.

¹⁷⁰ Emily Baragwanath, „The Mythic Plupast in Herodotus,” in *Time and Narrative in Ancient Historiography: The 'Plupast' from Herodotus to Appian*, eds. Jonas Grethlein, Christopher Krebs (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 49–50.

Atinjani protiv Tegeaćana – pitanje trajnosti vrline i pretvaranje istorije u mit

Upečatljiv primer korišćenja mita u političkoj retorici predstavlja debata između Atinjana i Tegeaćana neposredno pred bitku kod Plateje. Sporili su se oko toga ko je više zaslužio da predvodi jedno od dva krila. Spartanci su – to se podrazumevalo – zapovedali drugim.¹⁷¹ Tegeaćani su izjavili da su oni držali te položaje oduvek, odnosno, još od vremena kada su Heraklidi posle Euristejeve smrti pokušali da se vrate na Peloponez. Tada je Hil, jedan od Heraklida, predložio da se bitka reši dvobojem između njega i najvećeg peloponeskog junaka. Peloponežani su za svog predstavnika izabrali Ehema koji je bio kralj i zapovednik Tegeje. On je pobedio Hila, a Heraklidi su se, u skladu sa ranijim dogovorom, sa svojom vojskom na sto godina povukli sa Peloponeza. Od tada Tegeaćani, po svojim rečima, imaju tu čast da komanduju jednim krilom kada god svi Peloponežani krenu u vojni pohod.¹⁷²

Atinjani su prvo istakli da nisu došli radi prepirke, već radi borbe sa neprijateljom, a potom su Tegeaćanima odgovorili nabranjem sopstvenih podviga u prošlosti. Najpre su istakli da su jedini od Helena primili Heraklide i spasili ih od pada u mikensko ropstvo onda kada su im ostali Grci okrenuli leđa, te da su kasnije zajedno sa njima pobedili tadašnje gospodare Peloponeza i učinili kraj Euristejevoj samovolji.¹⁷³

Odnos prema Heraklidima je u datom kontekstu, kada je Sparta bila ta koja je donosila konačnu odluku, bio osetljivo pitanje. Dok su Tegeaćani isticali ličnu vrlinu i sposobnost svoga kralja Ehema, Atinjani su isticali svoju saradnju i zajedništvo sa mitskim precima spartanskih kraljeva. Ta saradnja je bila uspešna i rezultirala je pobedom nad neprijateljskim tiraninom, što je impliciralo da će zajednička borba i u sadašnjosti imati isti ishod – pobedu nad persijskim kraljem koji je prema helenskom shvatanju predstavljao oličenje tiranske vlasti.¹⁷⁴

Potom su Atinjani nastavili da nabrajaju svoje podvige – naveli su da su posle napada Polinika i Argivljana na Tebu i kada su mnogi izginuli ležali nesahranjeni oni bili ti koji su ih preuzeli i sahranili u Eleusini. Pored toga, ističu da su izvršili slavni podvig i onda kada su savladali Amazonke koje su upale u Atiku, te da ni u Trojanskom ratu nisu izostali ni iza koga.¹⁷⁵ Prvi

¹⁷¹ Hdt. IX, 26.6.

¹⁷² Hdt. IX, 26. 1–5.

¹⁷³ Hdt. IX, 27. 1–3.

¹⁷⁴ Baragwanath, „The Mythic Plupast,” 42; Nicole Loraux ističe da je u kontekstu Peloponeskog rata, dakle u vreme kada je Herodotovo delo bilo napisano, epizoda sa Heraklidama predstavljala pretnju za Spartance. Lakedemonjani su njome podsećani na to da su Peloponežani iz drevnog vremena poraženi od strane Atinjana, a s obzirom na to da su sadašnji Peloponežani potomci Heraklida, oni su prikazani kao nezahvalni, jer su zaboravili atinsko prijateljstvo i dobročinstvo (Nicole Loraux, *The Invention of Athens. The Funreal Oration in the Classical City* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 69. Ipak, u okviru samog teksta, u istorijskom trenutku koji Herodot opisuje, retorička funkcija ovog mitskog *exempla* je jasna.

¹⁷⁵ Hdt. IX, 27.3–4.

primer je isticao atinsku pobožnost i poštovanje božjih zakona, a druga dva njihove uspehe i doprinos u helenskim borbama protiv varvara. U tom smislu je posebno interesantno isticanje Amazonki koje su u atinskoj ideologiji izjednačavane sa Persijancima. Poruka je ista – kao što su nekada pobeđivali varvare, pobeđiće ih i sada, kod Plateje.¹⁷⁶

Međutim, ključna rečenica atinske argumentacije je sledeća: „Ali čemu pominjati sve to? Jer oni koji su nekada bili veliki junaci mogli bi sada da budu utoliko gori, a oni koji tada nisu valjali, mogli bi sada da budu bolji.“¹⁷⁷ Ova sumnja u postojanost i nepromenljivost vrline je izneta zbog toga što Atinjani imaju argument da oni „nisu postali gori“, a to je njihova pobjeda na Maratonu: „Ako nemamo šta drugo da iznesemo, a ima toga mnogo čime se možemo podičiti više nego mnogi drugi Heleni, to bismo zbog uspeha na Maratonu imali prava na tu i na još mnoge druge časti (...) Zar nam samo ta bitka ne daje pravo na taj položaj?“¹⁷⁸

Maratonska bitka, prema Atinjanima, prevazilazi sve mitske poduhvate i preuzima na sebe njihovu ulogu u retorici. Ona, u izvesnom smislu, sama postaje mitska paradigma koja se nadovezuje na niz atinskih podviga i koja, nadilazeći ih po veličini i važnosti, svedoči o tome da Atinjani ne samo da nisu postali gori, već da su postali bolji nego što su bili u dalekoj prošlosti. Da su Persijski ratovi zauzeli mesto dalekih mitskih događaja u atinskoj retorici svedoči i govor koji su prema Tukididu održali na konferenciji u Sparti kada se odlučivalo o tome da li će Spartanci ući u rat.

Atinsko poslanstvo je u Sparti branilo svoj grad od optužbi koje su protiv Atine izneli spartanski saveznici i dokazivalo da Atinjani nisu na nedoličan način došli u posed onoga što su stekli. U tom smislu su istakli: „Da li uopšte i treba nešto reći o događajima koji su se davno zbili (*τὰ μὲν πάλιν παλαιὰ*) i o kojima više svedoče priče koje se slušaju nego oči onih koje će ih čuvati. Što se, pak, tiče Persijskih ratova i svih onih događaja koje i sami znate, potrebno je da se i oni spomenu, iako to može biti i dosadno, budući da se stalno ističu u prvi plan.“¹⁷⁹ Verovatno je da je Tukidid pod „događajima koji su se davno zbili“ imao na umu upravo Herodotov opis atinjanskog govora pred bitku kod Plateje i spominjanje Amazonki, Heraklida i opsade Tebe.¹⁸⁰

U nastavku govora Atinjani opisuju svoju ključnu ulogu u bici kod Salamine i naglašavaju da su svojom žrtvom i voljom da napuste grad i nastave borbu spasili sve Helene, a ne samo sebe. Da su, prema njihovim, rečima, poput nekih drugih polisa ranije prišli Persijancima, ostali Heleni, a pre svega Spartanci, zbog slabosti flote ne bi imali nikakve šanse protiv varvara.¹⁸¹ Na taj način su Atinjani odbacivali optužbe Peloponežana i opravdavali postojanje svoje imperije i ekspanzionističke politike, ali, u krajnjem ishodu, nisu uspeali

¹⁷⁶ Baragwanath, „The Mythic Plupast,” 42–43.

¹⁷⁷ Hdt. IX, 27.4; Herodot, *Историја*, 391.

¹⁷⁸ Hdt. IX, 27. 5–6; Herodot, *Историја*, 391.

¹⁷⁹ Thuc. I, 73.2; Tukidid, *Peloponeski rat*, 50.

¹⁸⁰ Gomme, *A Historical Commentary*, 234.

¹⁸¹ Thuc. I, 73.4–I, 74.4.

da ubede Spartance da odgode ulazak u rat. Njihov interes i strah od daljeg jačanja Atine je nadvladao ubedljivost atinske retorike.¹⁸²

Zaključak

Herodot i Tukidid su svoj narativ o prošlosti zasnivali na istraživanju koje je podrazumevalo određeni metodološki postupak i izvesne epistemološke kriterijume. U tom kontekstu su uvideli da spoznaja prošlosti ima svoje granice, te su pravili razliku između onoga što je moguće saznati i onoga što ostaje izvan granica saznanja – a ta granica je najčešće bila temporalne prirode. Time su doveli u pitanje autoritet pesnika koji su svoje znanje o prošlosti temeljili na vezama sa Muzama, a to se odrazilo i na samo značenje pojma kojim su oni označavali svoj govor – a to je *μῦθος*.

Sadržaj samog pojma kod oba autora određen je metodologijom i epistemološkim kriterijumima koje su pred sebe postavili. S obzirom na Tukididovu akribičnost i strogu metodološku doslednost njegovo korišćenje pojma τὸ μῦθῶδες moglo se odnositi i na samog Herodota, čija bi metodologija, iz Tukididove perspektive, verovatno delovala neadekvatno za ozbiljno istorijsko istraživanje. Ipak, u delima oba istoričara pojam mita više ne podrazumeva istinitost, već označava oblast koja je nesaznatljiva i nedokučiva putem istorijskog istraživanja. Budući da sam pojam *ιστορία* u Herodotovom delu označava *istraživanje* prošlosti, mit, u izvesnom smislu, postaje opozit istorije shvaćene u izvornom značenju tog pojma. Tu svoju osobinu – nesaznatljivost – mit je delio sa dalekom prošlošću, koja će vremenom postati jedno od njegovih ključnih značenja. Dela prvih helenskih istoričara su, prema tome, predstavljala prekretnicu i imala ključnu ulogu u redefinisaju značenja i formiranju koncepta mita u onom obliku u kojem će ga evropska tradicija preuzeti od Helena.

Herodot i Tukidid, uprkos svesti o nesaznatljivosti daleke prošlosti, na različitim nivoima svog istorijskog narativa ukazivali su na to da su priče o njoj imale višestruku društveno-političku funkciju unutar zajednica koje su ih pamtile i prenosile. Pamćenje i transmisija tih priča predstavljali su svestan proces preoblikovanja sećanja na prošle događaje u skladu sa savremenim društveno-političkim potrebama. Jedna od ključnih funkcija tog konstruisanog pamćenja, koja se odnosi na *mit kao fundament*, ogledala se u oblikovanju poželjnog identiteta zajednice – bilo da je reč o legitimizaciji vlasti (kao u slučaju Kira nakon dolaska na vlast), opravdavanju privilegovanog statusa (poput proročišta u Dodoni) ili definisanja odnosa prema neprijateljskoj zajednici (npr. Klisenove reforme u Sikionu i identitetsko distanciranje Korkirana od Korinta kroz konstrukciju svoje veze sa Feačanima).

Pored toga, mit je upotrebljavan i kao *argument* u okviru političke retorike, sa ciljem ubeđivanja auditorijuma i ostvarivanja konkretnih i neposrednih političkih ciljeva (npr. u pregovorima predstavnika Helenskog saveza sa Gelonom, kao i u raspravi između Atinjana i Tegeaćana). Na taj način, mit je nastavljao da živi u sadašnjosti, sa kojom je bio u složenom i dijalektičkom

¹⁸²

Thuc. I, 88.

odnosu. Sa jedne strane, bio je konstruisan u skladu sa aktuelnim potrebama u sadašnjosti, dok je, sa druge strane, kroz vršenje različitih funkcija i sam uticao na društveno-političku dinamiku i procese koji su se u toj sadašnjosti odvijali i koji su uticali na oblikovanje istorijskih tokova u budućnosti.

Bibliografija

Izvori

Aeschylus. *Agamemnon. Libation-Bearers, Eumenide*. Translated by Herbert Weir Smyth and Hugh Lloyd-Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Cushing Tolman, Herbert. *The Behistan Inscription of King Darius. Translation and Critical Notes to the Persian Text With Special Reference To Recent Re-Examinations of the Rock*. Nashville: Vanderbilt University, 1908.

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

_____. *Predsokratovci. Fragmenti*. I svezak. Zagreb: Naprijed, 1983.

_____. *Predsokratovci. Fragmenti*. II svezak. Zagreb: Naprijed, 1983.

Herodot. *Историје [Istorije]*. Preveo Marko Arsenić. Beograd: Dereta, 2008.

_____. *The Persian Wars*. Volume I: Books I–II. Translated by Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

_____. *The Persian Wars*. Volume II: Books III–IV. Translated by Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

_____. *The Persian Wars*. Volume III: Books V–VII. Translated by Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1922.

_____. *The Persian Wars*. Volume IV: Books VIII–IX. Translated by Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

Hesiod. *Poslovi i dani. Postanak bogova. Homerove himne*. Preveo Branimir Glavičić. Zagreb: DEMETRA. Filološka biblioteka Dimetrija Savića, 2005.

_____. *Poslovi i dani*. Preveo Marko Višić. Podgorica: Unireks, 2008.

Homer. *Илијада [Ilijada]*. Preveo Miloš Đurić. Beograd: Dereta, 2004.

_____. *Odiseja*. Preveo Tomo Maretić. Zagreb: Matica hrvatska, 1961.

Laertije, Diogen. *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Preveo Albin Vilhar. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1979.

Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. Vol. I. Books I–II. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.

_____. *History of the Peloponnesian War*. Vol. II. Books III–IV. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.

_____. *History of the Peloponnesian War*. Vol. III. Books V–VI. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921

_____. *History of the Peloponnesian War*. Vol. IV. Books VII–VIII. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

_____. *Peloponeski rat*. Prevela Dušanka Obradović. Beograd: Ukronija, 2022.

_____. *Povijest Peloponeskog rata*. Preveo Stjepan Telar. Zagreb: Matica hrvatska, 1957.

Literatura

Gomme, Arnold Wycombe. *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. I, *Introduction and Commentary on Book I*. Oxford: Clarendon Press, 1945.

Asman, Jan. *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identiteti u ranim visokim kulturama*. Preveo Nikola Cvetković. Beograd: Prosveta, 2007.

Baragwanath, Emily, Mathieu de Bakker. „Introduction: Myth, Truth, and Narrative in Herodotus Histories.” In *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, eds. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker, 1–56. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Baragwanath, Emily. „Returning to Troy: Herodotus and the Mythic Discourse of His Own Time.” In *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, eds. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker, 287–312. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. „The Mythic Plupast in Herodotus.” In *Time and Narrative in Ancient Historiography: The ‘Plupast’ from Herodotus to Appia*, eds. Jonas Grethlein, Christopher Krebs, 35–56. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja I. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*. Prevela Biljana Lukić. Beograd: Prosveta, 1991.

Flory, Steward. „The Meaning of τὸ μῆ μυθῶδες (1.22.4) and the Usefulness of Thucydides History.” *The Classical Journal* 85/3 (1990): 193–208.

Forsdyke, Sara. „Thucydides’ Historical Method.” In *The Oxford Handbook of Thucydides*, eds. Ryal Ballot, Sara Forsdyke, Edith Foster, 19–38. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017.

Fowler, Robert. „Mythos and logos.” *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 45–66.

Fragkaki, Mary. „The ‘Reparation’ of Orestes and Theseus.” *Antesteria* 5 (2016): 285–302.

Havelok, Erik. *Muza uči da piše: razmišljanja o usmenosti i pismenosti od drevnosti do danas*. Prevela Gorana Krkljuš. Novi Sad: Svetovi, 1991.

Hawes, Greta. *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Lincoln, Bruce. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Loraux, Nicole. *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Translated by Alan Sheridan. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Luraghi, Nino. „Local Knowledge in Herodotus.” In *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, ed. Nino Luraghi, 138–160. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. „Meta-historē: Method and genre in the Histories.” In *The Cambridge Companion To Herodotus*, eds. John Marincola, Carolyn Dewald, 76–92. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mackie, Christopher. „Homer and Thucydides: Corcyra and Sicily.” *The Classical Quarterly* (1996): 103–113.

Maricki Gađanski, Ksenija. „To mythōdes код Тукидида.” [To mythōdes kod Tukidida] У *Мит. Зборник радова*, ур. Томислав Бекић, 21–27. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, 1996.

Martin, Richard. *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Pelling, Christopher. „Bringing Autochtony Up-To-Date: Herodotus and Thucydides.” *The Classical World* 104/4 (2009): 471–483.

Rood, Tim. „Thucydides and Myth.” U *Historical Consciousness and the Use of the Past in the Ancient World*, ur. John Baines, Henriette van der Blom, Yi Samuel Chen, Tim Rood, 331–344. Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 2019.

Ruffing, Kai. „Past as an argument: the present in a dialogue – an introduction.” U *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project Held in Helsinki / Tartu May 18 – 24, 2015*, ur. Robert Rollinger, 125–129. Münster: Ugarit-Verlag, 2018.

Thomas, Rosalind. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Tošović, Ognjen. „Материјална култура у Херодотовом делу: између сећања и текста.” [Materijalna kultura u Herodotovom delu: između sećanja i teksta], *Етноантрополошки проблеми* [Etnoantropološki problemi] 19/3 (2024): 879–900.

Vansina, Jan. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. London: Routledge, Kegan and Paul, 1965.

Vernant, Jean Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Prevela Janet Lloyd. New York: Zone Books, 1990.

_____. *Vaseljena, bogovi, ljudi*. Prevela Aleksandra Mančić. Čačak, Beograd: Branko Kukić, Umetničko društvo Gradac, 2002.

Vignolo Munson, Rosaria. „Herodotus and the Heroic Age: The Case of Minos.” U *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, ur. Emily Baragwanath, Mathieu De Bakker, 195–212. Oxford: Oxford University Press.

_____. „Thucydides and Myth: A Complex Relation to Past and Present.” U *The Oxford Handbook of Thucydides*, ur. Ryan Ballot, Sara Forsdyke, Edith Foster, 257–266. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Ward, Ann. *Herodotus and Philosophy of the Empire*. Waco: Baylor University Press, 2008.

Westlake, Henry. „ΛΕΓΕΤΑΙ in Thucydides.” *Mnemosyne* 30/4 (1977): 345–36.

Myth as Foundation and Myth as Argument: The Political Role of Myth in the Works of Herodotus and Thucydides

Abstract:

One of the main meanings of the concept of “myth”, which derives from the Greek word *μῦθος*, is its opposition to the concept of “history” as a truthful and research-based narrative about the past. However, that meaning was not applied to the concept of “myth” from the start. In the works of Homer and early archaic poets “myth” signified “speech”, and precisely that type of speech which is held from a position of authority and power and which implies the truthfulness of its content. The changes in the meaning of the concept of “myth” happened gradually, alongside changes in the attitude Hellenic society had toward its past. The changes in the meaning of “myth” culminated in the works of first Hellenic historians—Herodotus and Thucydides—who based their narratives about the past on research and distinctive methodological principles. Even though both historians criticised a noncritical approach to studying the past, they also recognized that non-scientific, from their epistemological positions mythical narratives about the past, had an important role to play in the context of the formation of collective identity in certain communities, as well as in the context of the political debates present in their works. This paper will examine the role of mythical narratives in communities which cherish and perpetuate them, as well as the attitude of historians toward mythical narratives and their place in Herodotus’ and Thucydides’ works in general.

Keywords: Herodotus, Thucydides, myth, politics, ancient historiography

Pro Tempore

ČASOPIS STUDENATA POVIJESTI BROJ 20 2025.

Pro Tempore

Časopis studenata povijesti,
godina XX, broj 20, 2025.

Glavna i odgovorna urednica
Marija Bišćan

Zamjenik glavne urednice
Ruben Prstec

Uredništvo
Filip Bačurin
Marija Bišćan
Adrian Filčić
Nera Kapustić
Karlo Košir
Ivan Moškato
Marko Perišić
Ruben Prstec
Matija Pudić

Urednici pripravnici
Tita Mikulaš
Benjamin Pintarec

Redakcija
Filip Bačurin
Marija Bišćan
Adrian Filčić
Nera Kapustić
Karlo Košir
Tita Mikulaš
Ivan Moškato
Marko Perišić
Benjamin Pintarec
Ruben Prstec
Matija Pudić

Tajnik Uredništva
Marko Perišić

Recenzenti
dr. sc. Zrinka Blažević
dr. sc. Arijana Kolak Bošnjak
dr. sc. Inga Vilogorac Brčić
dr. sc. Neven Budak
dr. sc. Mihovil Dabo
dr. sc. Vinko Korotaj Drača

dr. sc. Stipe Grgas
dr. sc. Branimir Janković
dr. sc. Maja Katušić
Dea Marić
dr. sc. Lidija Nikočević
dr. sc. Ana Rajković Pejić
dr. sc. Filip Šimetin Šegvić
dr. sc. Luka Špoljarić
dr. sc. Peter Štih
dr. sc. Nikola Tomašegović
dr. sc. Hrvoje Tutek
dr. sc. Nada Zečević
Andrija Živković

Lektura za hrvatski jezik
Antonia Buti
Nikolina Fajt
Grgur Gržetić
Lorenia Jantolek
Nera Kapustić
Mihaela Pokrivač
Martina Prosen

Lektura za engleski jezik
Marko Perišić
Ruben Prstec
Matija Pudić

Oblikovanje
FF Press

Izdavač
Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Tisak
d. o. o. Studio moderna

Naklada
Tiskano u 75 primjeraka.

ISSN: 1334-8302

Tvrđnje i mišljenja u objavljenim radovima izražavaju isključivo stavove i mišljenja autora i ne predstavljaju nužno stavove i mišljenja uredništva i izdavača.

Izdavanje ovog časopisa finansijski je omogućeno:

sredstvima koja je ustupio Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

sredstvima dobivenim na Natječaju za studentske programe Studentskog zbora Sveučilišta u Zagrebu

Redakcija časopisa Pro tempore im iskreno zahvaljuje na finansijskoj podršci.

Časopis se ne naplaćuje.

Adresa uredništva

Odsjek za povijest

(za: Uredništvo Pro tempore)

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb

Kontakt

casopis.protempore@gmail.com

Web-stranica

<https://protempore.ffzg.unizg.hr/>