

*Мр Александра Смирнов-Бркић*  
*Универзитет у Новом Сагу, Филозофски*  
*факултет – Одсек за историју, Нови Сад*

## ТУМАЧЕЊЕ ХЕЛЕНСКОГ МИТА КОД МИЛОША Н. ЂУРИЋА<sup>1</sup>

*Апстракт:* Велики српски класичар, филозоф и преводилац, академик Милош Н. Ђурић (1892–1967), оставио је бољим ризницу списа о античкој култури, од којих овај рад издваја његове списе о хеленском миту, с циљем да одреди његове методолошке постулате у ирисију миту, као и да његове анализе појединих хеленских митова класификује према модерним теоријама митологије.

*Кључне речи:* Милош Н. Ђурић, хеленски мит, теорије митологије

У току пет деценија свог стваралачког рада академик Милош Н. Ђурић (1892–1967) је оставио обимну библиографију [Живанов и Цајић 1983], чије је исходиште афирмација вредности и смисла живота и културе. Ретки су Ђурићеве радови, који се могу омеђити предметом једне научне дисциплине, јер су његова истраживања укључивала методе класичне филологије, историје, философије, компаратистике, психологије, естетике.<sup>2</sup> Из богатог Ђурићевог опуса, овај рад се концентрише на његове студије о хеленском миту, од којих се следеће експлицитно баве овом темом: *Диониски култ и Платон према номену* (1927), *Мит и смисао мита о Прометеју* (1928), *Артемисија, краљица-Амазонка* (1935), *Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије: Прилози проучавању историје грчке етике* (1941), *Пут у небо и пут у Хаг или трајичност надљудској* (1959), *О Пану, Дионису и Ајолону* (1959), *Мит о Хераклу и његов смисао или о неиресчаном самоодраштању* (1960), *О амазонској инекокрајцији* (1966).

Ђурић је у истраживање хеленске митологије и религије ушао из истраживања хеленске философије, увидевши њихову суштинску нераздвајност, и зато су његова најважнија истраживања хеленске религије нашла своје место у великој синтези *Историја хеленске етике* (1961), којој је један од циљева да прикаже историју одвајања философске од религијске мисли код старих Хелена. Такође, у оквиру својих студија о хеленској трагедији, Ђурић је показао

како је хеленска драма третирали религијске и митске садржаје.

Међутим, Ђурић нигде у својим списима не даје објашњење хеленског појма *μυθος*, нити даје његову семантичку анализу. Ђурићев став је донекле оправдан. Наиме, на проблем дефинисања мита указали су многи стручњаци, попут Војислава Јелића, који напомиње да је мит у антици покривао веома широк спектар значења, те је термин тешко преводив како на латински тако и на модерне језике [Јелић 2004: 481].<sup>3</sup> Ако се окренемо анализи појма *μυθος* коју је дала Ксенија Марицки Гађански [1998: 9–20], видимо да он примарно и дуго не значи мит онако како га данас дефинишу историчари религије приписујући му сакрални карактер. Код Хомера и прекласичних песника, та реч је значила *реч* или *јовор*, затим *јавни јовор* у комбинацији са *ελος*, а супротно појму *εργον*, а тек од V века п. н. е. са Пиндаром и Херодотом овај термин се везује за *иричу*, као противтезу историјској истини исказаној речју *λογος* [Liddell and Scott 1932]. Оваквом дихотомијом усталило се мишљење да је прочишћавањем или рационализацијом мита настао *логос* [Nestle 1940], и како је приметила Аница Савић-Ребац „дуго времена се већином само признавало да је хеленски дух творац рационалне спекулације; што се тиче мистике, која се најзад ипак није могла превидети ни у грчкој религији ни у грчкој спекулацији, сматрало се да је она доспела онамо споља, неким непознатим путевима, из неког неодређеног

Оријента. Данас, међутим, ипак почиње да преовлађује сазнање да је у грчком духу мистика сасвим равноправна рационализму“ [Савић-Ребац 1966: 56]. Тако можемо доћи до закључка да граница између митског и рационалног стално варира, јер елементе рационалног мишљења ми имамо већ код Хомера и Хесиода, а митских елемената налазимо и код Платона, па чак и Аристотела. Зато Ерик Додс уместо ранијег антонима *mythos-logos* задржава рационално-ирационално, да би показао да се грчка мисао не може свести на рационалистичке обрасце, јер није била само рационална ни само митотворна [Додс 1955].

Код Ђурића налазимо на следеће објашњење порекла мита: „Оно што мит приказује то је првобитни однос човеков према боговима и однос његов према њима после одметништва од њих. Мит је *ексојтерички* облик за оно што су мисти у мистеријама *есојтерички* доживљавали и сазнавали. Он је историја праљудске свести и историја преображавања те прасвести. У ономе што је древни човек у миту дао открива се дубљи смисао и дубља мудрост него што је она која ту не налази ништа друго до детињу персонификацију природних снага. Богови нису симболичка приказивања или персонификације природних снага, него реалне моћи које прафилософ конкретно доживљује исто онако као што ми доживљујемо камен, дрво, брдо или ма који други природни објекат“ [Ђурић 1928: 26]. Ђурићева сложена дефиниција митотворног мишљења истовремено у себи побива схватања мита као персонификације природних сила и уводи психолошки приступ миту. Разлог томе је утицај који је на Ђурића имала Јунгова теорија колективне психологије [Jung 1937].<sup>4</sup> Главни поступак те „дубинске“ психологије састоји се у томе да при проучавању митске сфере, данашњи, тј. рационалистички начин мишљења не уносимо у време којем такав начин мишљења не одговара: „Митолошке представе указују на свест за коју је свет био слика, и која је оно што је било у основи слике доживљавала као вишу стварност, као смисао који се изражава посредством слике. То доживљавање било је колективно, психички садржаји нису били својствени само једном бићу, већ заједници или народу. Садржај тог доживљавања били су богови, а они нису ништа друго до оне стваралачке, уобличавачке, живе снаге у природи које изграђују и наше тело, и које тајанствено дејствују у

тамним дубинама нашег несвесног, али нису приступачне данашњој рационалистичко-механицистичкој свести. Само понекад, у патолошким стањима, избија из дубина понеки талас који указује на постојање тих снага“ [Ђурић 1925б: 17]. Те скривене слојеве колективног наслеђа, инстинката и праслика, Јунг је назвао *архетиповима*, као колективно несвесно, мнемички талог старих начина доживљавања бројних древних нараштаја. Ђурић тај фонд прастаре философије зове *археофилософијом*, која је извор ирационализма у сваком од нас [Ђурић 1925а: 21–27]. Главна особина тог архајског типа философирања је тотално доживљавање, које је спој рационалног и ирационалног спознавања стварности [Ђурић 1925: 42–43].

Од ових поставки да су митови најранији облици у којима је хеленски, и уопште људски ум мислио, полази у изучавању хеленског мита и Ђурић. Међутим, он каже да и поред психоанализе мита, треба имати на уму да се мит развијао пролазећи кроз душевне процесе разних нараштаја, прилагођавао се сваком културном стадијуму и постепено „усисавао“ све снаге религије и морала, као посуда у коју су се слила сва сазнања о човеку и свету наших предака. Мит се, ипак, мењао и еволуирао, па код Платона, на пример, мит постаје стваралачки израз „непосредног гледања живе истине“ [Ђурић 1928: 26], то су митови душе, унутрашњег не више спољашњег света.<sup>5</sup> Ђурић је у својим студијама о трагедијама анализирао како су трагичари користили мит, као основу својих драма, и закључио да је мит само средство за песникову дидактичку поруку: „Мит, поред све типичности својих ликова, није био канонски затворен, тако да је сваки трагички песник, према својој стваралачкој индивидуалности и својим религиозним и етичким схватањима, извлачио из њега нову норму живота, а понекад указивао и на актуелне интересе“ [Ђурић 1962б: 66].

Основа хеленске митологије, онаква каква је стигла до нас, изграђена је у Хомеровим и Хесиодовим поемама и кикличним епопејама разних кругова митова, и као непресушан извор инспирације преживела је антику и дала нове садржаје нововековној и савременој књижевности и уметности.<sup>6</sup> Ту отпорност хеленског мита Ђурић објашњава његовом естетиком и етиком, јер се чинило да се истина и лепота могу налазити само у оној области где се крећу богови и хероји: „Један од главних разлога

што су мит и легенда толико читани и цењени јесте изобилје херојских моралних образаца и њихов непролазни нормативни значај“ [Ђурић 1962: 43–56].<sup>7</sup> Тако Ђурић као примарни значај хеленског мита види његову етику, тј. образложење неке животне мудрости коју је хеленски човек у најраније доба своје историје стекао. Стога, Ђурић највише пажње посвећује митовима који имају трајну етичку вредност: мит о Пану, Дионису и Аполону као објашњење принципа мере; мит о Хераклу као причу о човековом самоодрастању; и мит о Прометеју као историју културе, и њима је посветио засебне студије.

У својим студијама *Мера као главни принцип хеленског живота и стваралаштва* (1958) и *О Пану, Дионису и Аполону* (1959) Ђурић је показао да је мера била један од основних принципа хеленског живота, који се осликава и у митологији [1958: 209–224]. Ђурић је проучавајући однос Пана, Диониса и Аполона, показао како се принцип одржавања мере појавио најпре у хеленској митологији и из ње уведен у хеленски живот. Тако Пан симболизује дивље, необузвано стање, Дионис рушење вештачког поретка којим човек уређује свет око себе, а Аполон посвећује и штити мере и границе које Дионис непрестано разара [Ђурић 1959б: 12]. Ипак, овај божански парадокс спојен је у хеленској митологији у један култ и њихов савез изменио је култ све тројице: за време три зимска месеца слављен је у Делфима Дионис, праћен Паном и Тијадама, који у дивљем плесу махнито лутају брдима, а с пролећа „Господар Делфа“, као оличење склада, мере и поретка, враћа се у делфијско светилиште [према Роде 1990: 291]. Тиме Ђурић показује да код старих Хелена коегзистирају принцип мере и дивљег исконског, неукротивог нагона, који се огледају у супротности мистичког махнитања (*mania*) и разума (*logos*), природе (*physis*) и друштвених закона (*nomos*) [Ђурић 1957: 62–65]. Али хеленски нормативни нагон није наређивао угушење страсти, него смиривање, како би се изградилa хармонија духа и тела – *καλοκαίαινη*, тј. спој диониских и аполоновских снага човека.

У својој студији *Мити о Хераклу и његов смисао или о неиресчаном самоодрастању* (1960), Ђурић износи мит о Хераклу с његовим варијацијама, а потом га анализира са компаративно-етичког становишта, указујући да је у многим нехеленским митовима о рођењу јунака и богова (Мојсије, Саргон,

Зороастер, Исус) уобичајено да се јунак прогања од детињства, као што је Хера прогонила Херакла [Ђурић 1960: 107]. Дванаест Хераклових подвига које Ђурић наводи представљају канонски списак јунакових дела, којима Ђурић придодaje борбу с кентаурима Фолом и Хилејем, убијање кентаура Еуритиона и спасавање Дексаменове ћерке, хватање и везивање Керкопа, рвање с морским дивом Тритоном, борба с Тифоном, затим с Ликаоном, сином Ареја и братом Диомеда и Кикна, убијање дива Алкионеја, избављање преминуле Алкестиде из Хада, учешће у аргонутском походу, помагање Олимпљанима у борби против Гиганата, надметање с ехалијским краљем Еуритом у стрељаштву, борба с Аполоном за делфијски трonoжац, убијање цина Силеја, кажњавање тројанског краља Лаомедонта, убијање краља Аугије, поход на Пил и Лакедемон, рвање с Ахелојем за Дејаниру, убијање кентаура Неса, борбу против Дриопа и Лапита, бој са Кикном.<sup>8</sup> Ђурић у Херакловом миту, од првог до последњег подвига, види поучну причу о човеку и његовој сопственој историји. По Ђурићу се смисао мита најбоље види у интерпретацији софисте Продика, који инспирисан Софокловом драмом *Оглука*, пише параболу *Херакле на раскрсници* јасног парадигматског значаја, у којој јунак бира пут до среће и врлине, одабравши тежи пут мука и патњи место лагодности и уживања.<sup>9</sup> Митови о Хераклу представљају историју човекова пута из дивљаштва у област духа и стваралаштва, и на крају у област бесмртности. Хеленски стоичари и киничари истицали су Херакла као пример највише моралне снаге, победника над самим собом, идеалног јунака, који се својом несребичношћу разликује од Ахила, својом безазленошћу од Одисеја, својом скромношћу и услужношћу од свих хомерских јунака, и зато стиче највећу награду коју човек жели – место међу боговима: „Смисао мита о Хераклу, са свим његовим мучеништвима, јунаштвима и стотинама победа, није друго него речита проповед о постојаном самоизграђивању, неуморном самопревазилажењу, непрестаном надрастању самог себе и непрекидном успињању на вишу линију живота“ [Ђурић 1960: 120]. То је, како каже Ђурић, укратко историја најславнијег хеленског хероја, сличног Индри, Гилгамешу, Мелкарту, Самсону, Митри, Краљевићу Марку. Херакла Ђурић дакле третира као универзални лик хероја, који мукама постиже највиши циљ човековог живота.

Мартин П. Нилсон утврдио је у својој студији *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* [Nilsson 1932] да је и мит о Хераклу уско повезан с микенско-минојским локалитетима, те се у миту можда крије конкретан лик, неки владар Тиринта, који се одликовао необичном телесном снагом, па га је народна машта искитила разним врлинама. Али по Ђурићу, то ништа не мења смисао који је тај мит у себи крио и његово значење за хеленског човека. Ђурић Хераклову судбину објашњава дуализмом који постоји у човеку: умереност и неумереност, добро и зло, као у карактеру Марка Краљевића. И та борба у човеку за превласт добрих особина чини основу моралног деловања.

Мит о Прометеју је један од најпознатијих и најтрајнијих митова грчке митологије, први пут забележен ход Хесиода. Ђурић у овом миту налази причу о постанку културе, о методу којим је човек изашао из власти богова и кренуо пут слободе [Ђурић 1928: 26]. Ђурић каже да у овом миту о божанском бићу које се одметнуло од свог рода и зато кажњено, није представљен нико други него човек, јер када је човек прекинуо везу с боговима, он је пао у материју и везао се за чулно сазнање. У апостази човек открива своју мисао, одбацује поклоне богова и снагом свог ума ствара нови поредак и оправдава своје постојање, и у свом „прометејству“ схвата своју мисију – преображавање и уређивање земље, стварање козмаса. А то чини културу, која на тај начин постаје мост између живота и вечности [Ђурић 1924а: 1624–1631]. Међутим, баш у анализи мита о Прометеју види се најјасније Ђурићев приступ античкој митологији, који није историјски, јер није навео ни изворе у којима се мит појављује,<sup>10</sup> ни варијације којима је био изложен, нити је његов приступ психолошки, јер не анализира психолошку симболику мита, већ философски, по ком се мит схвата као начин размишљања и спознаје.

Ђурићев став базира се на закључку да Хесиод митске представе о генези људског рода претвара у своје етичко схватање поретка света, задржавајући митску форму, јер у његово време осим гномске мудрости, није било систематизованих закона, па је божанска и херојска историја била важно васпитно средство. Познати Хесиодов мит о вековима, изложен у *Пословима и данима* (ст. 106–201) је код Ђурића схваћен као резултат песникових философско-социолошких спекулација о развоју човечанства

и представља најранију философију историје силазно-спиралног типа. Уважавајући став оријенталисте Рудолфа Рота [Roth 1860] и класичног филолога компаратисте Рихарда Рајценштајна [Reitzenstein 1927], Ђурић тврди да је Хесиодов мит о вековима, иако има трагове источњачких веровања, хеленски песник прерадио према својим потребама и религиозно-моралном схватању свога времена. И Ђурић указује да је паралела о златном веку било код народа ван Хеладе, код Сумерана и Вавилонца, затим код Персијанаца у Ормуздовом откровењу Заратустри, исто тако и у древној Индији, где постоји мит о четири века, па код централних америчких Индијанаца и код хришћана (*Књига њорока Данила* II 31–45), али то само увећава универзалну вредност овог мита у историји културе.

Осим наведених митова, поменућемо Ђурићеву анализу мита о Амазонкама и мита о Деметри Елеусинској, јер овде Ђурић користи другачији приступ. Из анализе предања о Амазонкама [Ђурић 1966: 10], од којих је најстарије код Хомера (*Ил.* III 184–190), затим код Ајсхила (*Оковани Прометјеј* ст. 721–725), Херодота (*Историја* IX 27) и Плутарха (*Тесеј* 26–28), Ђурић тврди да су подаци о Амазонкама сачували трагове постојања некадашњих држава матријархата. Позивајући се на закључке Јохана Бахофена [Bachofen 1861], који је први указао да мит о Амазонкама има историјску основу у ликијским обичајима, Ђурић Амазонке види као етиолошки појам,<sup>11</sup> не само као митску алегорију, већ као ликијско-карско племе, за чије обичаје су још антички аутори тврдили да су матријархалног типа.<sup>12</sup> Тако да у овом случају мит чува историјски садржај драгоцен за наше разумевање односа митологије и историје, и Ђурића уводи у антрополошко-историјско истраживање митологије.

Такође, у анализи елеусинских мистерија, чија је основа мит о Деметри и Кори, Ђурић мит третира као „свештену етиолошку легенду“ (ιερος λόγος) [Ђурић 1941: 54], насталу на основу култа. Мит је сачуван у облику хомерске *Химне Деметри*, чијом анализом Ђурић долази до закључка да се овај мит разликује од тзв. хомерске религије племићког друштва, и да се односи на народну религију везану за земљу. Ђурић сматра да иако је хомерска религија постала такорећи хеленско *Светло њисмо*, ипак је Деметра остала дубоко поштована као блага и добра свемајка (πανμητωρ). Под утицајем закључака

Џејн Харисон у *Epilegomena to the study of Greek religion* [Harrison 1921] и нарочито Дитерихове књиге *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* [Dieterich 1905], дефинише мистерије као пут којим је хеленски човек долазио до сједињења са божанством и тиме подизао своје постојање на виши ниво. Ђурићево етичко тумачење мистерија највише је било засновано на тезама Леополда Шмита [Schmidt 1882: 107].<sup>13</sup>

Као полазну тачку разумевања елеусинских мистерија, Ђурић користи резултате дубинске психологије да реши питање функције мита у њима. Ипак, његов метод изучавања митова није у овом случају једнострано емпатички, већ је подједнако аналитички, и чак близак савременим етнолошким теоријама порекла мита [Смирнов 2007: 333–348]. Ђурић тумачи мит као непосредно приказивање душевне динамике митотворног човека и даје му есо-теричко значење, које чини његов првобитан смисао. За митотворног човека природне појаве нису само спољне представе него и израз генетичких снага природе. Тако је, по Ђурићу, смисао мита о Деметри израз стваралачке козмичке снаге, које је прастари човек доживљавао као реалност и живео у хармонији са њима, а звао их Персефоном и Деметром. Како је човеков ум јачао и развијао се, расла је и његова индивидуализација, тј. виђење себе у противречности са светом, чиме се човек одвојио од природе, и некадашње везе са њом потиснуо у сферу несвесног: „Развитак мозга је у ствари развитак човековог Ја и његове слободе“ [Ђурић 1961: 9], те Ђурић закључује да што се човек више интелектуално развијао, расла је и његова област слободе, а удаљавао се од првобитног доживљавања богова, тј. стваралачких свемирских снага. Мит о Деметри сликовито приказује како су козмотворне снаге, тј. богови ишчезли из човекове душе и утонули у његову физичку телесност, а елеусинске мистерије су показивале нов пут до богова, до вечне суштине човековог Ја. Ђурић усваја мишљење свог савременика, немачког филозофа Ханса Лајзеганга [Leisegang 1924: 9, 14, 18], да је мишљење којим ми појимамо свет око себе рационално-научно, а оно у мистеријама митско-мистичко.<sup>14</sup> На крају, Ђурић закључује да се мистеријско сазнање састоји у непосредном увиђању, у разумевању без логичког одређивања. Он каже да се и у ведантској философији сазнање *ајмана* не заснива на рефлексији (*tarka*), него на

непосредном увиђању (*anubhava, anubhūti*): „За разумевање мита, морамо се донекле одвојити од науке, која се према стваралачким нагонима и животу односи као статистика према историјској стварности“ [Ђурић 1957: 110]. Митски израз није подређен законима логике и рационалног, човек митотворац види другачије од рационалног човека, јер се његова спознаја готово искључиво базира на искуству и осећањима, а овај начин приступа стварности Ђурић је нарочито ценио, јер је сматрао да говори дубље и реалније о свим компонентама живе истине, него егзактан мислилац спутан разним логичким оквирима [Ђурић 1957: 108]. Зато је по Ђурићу за изучавање митова важно узети у обзир да у реалност мита и легенде људи у далекој старини нису сумњали и да су за њих ликови из митова били права историјска лица: „Митологијска и легендарна бића важила су за њих као жива историја, па су од митологије без икакве границе прилазили историји“ [Ђурић 1967: 8].

## ЗАКЉУЧАК

Иако античка грчка религија има једну од најбогатије изграђених митологија, ипак ставља бројне проблеме пред истраживаче због специфичности свог развитка и недостатка изворног материјала за њене најстарије периоде. Главни проблем у изучавању хеленске религије је њена синкретичност, чињеница да она представља амалгам индоевропских и неиндоевропских религијских схватања, и што су у њој као окамењени фосили очувана и нека преисторијска религијска и магијска схватања, која стају на пут хронолошком и теоријском одређивању веровања хеленског човека ма које епохе [Guthrie 1950: 146].

Хуманизам и ренесанса су довели антички мит у жижу интересовања апологета античке културе, те су се јавила и његова прва научна изучавања, која су се углавном кретала у домену класичне филологије, тј. изучавању мита у античкој књижевности. Са епохом просветитељства и рационализма, мит излази из домена научног истраживања, *лојоса*, и постаје искључив прерогатив теологије. Међутим, од прве пол. XIX века долази до развоја еволутивне биологије, психологије, социологије и на крају антропологије, што је утицало на појачано интересовање за компаративна истраживања мита и увођење нових

приступа у његовом изучавању [Чапо 2008: 23]. Тако са немачким романтичарима ирационалистима почиње поновно откривање мита и његова ревалоризација. Шелинг у својој *Философији митологије* [Schelling 1842] даје први покушај да се мит филозофски протумачи и објасни неоправданост царевања *лојоса*, који нема ону продорну снагу и не пружа одговоре на важна питања и потребе као мит. Слично и Ниче у *Рођењу њпрајегује* (1872) велича мит у односу на *лојос*, као апстракткцију која негира живу реалност мита, тј. сам живот, и тврди да „нема културе без мита“ [Ниче 1960: 9].<sup>15</sup> Овом филозофском тумачењу мита из доба немачког романтизма биће Ђурић највише склон.

Крај XIX и читава прва половина XX века били су под снажним утицајем антрополошких студија, из којих се развила кембрицка школа Џејн Харисон са ритуалном анализом митова, инспирисана Фрејзером *Злајном њраном* [Frazer 1890], која ритуал ставља у основу митологије. Примат ритуала у односу на наративну садржину мита трајао је, по оци Ловела Едмундса [Edmunds 1990: 27], до појаве дела Валтера Буркерта *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* [Burkert 1979], када се успоставља равнотежа између изучавања митолошке и ритуалне стране античке религије. Ђурић није био склон антрополошким и социолошким анализама мита, већ је следио групу класичара која је пошла путем Фројдове психоанализе, Јунгове колективне психологије, и Џејмсовог психолошког прагматизма [William James 1902]. И док је Фројд инсистирао да су богови пројекција човековог искуства о свету, те да екстерно не постоје [Freud 1913], његов сарадник Карл Густав Јунг се окренуо ирационалном и компаративном истраживању митова у разним културама. Мит Јунг тумачи као слику која је производ колективних представа дубоко усађених у човековој подсвести. Алегоријско-симболичко схватање мита налазимо још раније код швајцарског антрополога Јохана Бахофена [Bachofen 1861], који у миту види симболе историјске реалности. Симболизам мита добио је своју пуну разраду код Фројда и Јунга, које ће затим следити многи историчари античке религије попут Родеа [Rohde 1890], Ранка [Rank 1909], Вундта [Wundt 1905-1909], Отоа [Otto 1947], Керењија, који је са Јунгом објавио теолошко-методолошке поставке психолошког изучавања митологије [Jung und Kerényi 1941]. Ђурић ће

се највише позивати на дела ове психолошке теорије мита.

Иако је још Џозеф Фонтенроуз [Fontenrose 1966] инсистирао на сакралном карактеру мита, модерна тумачења поричу сакралну функцију мита и наводе његову друштвену условљеност, његову неодвојивост од идеолошке функције, при чему се мит схвата као симбол једног колективног покрета да створи нове друштвене облике, установе и односе. Те су данашњи теоретичари мита склони да идеологију схвате као мит трећег миленијума [Ђурић М. 1997: 324]. Такође, модерно тумачење мит сврстава у најстарије књижевне родове, чија је веза са религијом била врло лабава, јер врло мало митова објашњава обреде и правила култа: „Грчка митологија није била ништа друго, до веома популаран књижевни род, један опсежан део књижевности, нарочито усмене (ако се реч књижевност ту може употребити), који претходи разликовању стварности од фикције,“ каже Пол Вејн [Veune 1997: 26].<sup>16</sup> Карен Армстронг уводи машту као нужну категорију у стварању религије и митологије, као митски начин мишљења насупрот рационалном научном мишљењу: „Мит је човечанство које машта, а наука човечанство које мисли“ [Армстронг 2005: 12]. Слично гледиште налазимо код Вејна у његовој студији о миту као творачкој машти: „Уопште не желим да кажем како машта најављује будуће истине и да она треба да буде на власти, него да су истине већ машта и да је машта на власти одувек“ [Veune 1997: 8], чиме указује да машта под тим именом које ми употребљавамо није била историјски позната, већ је била мит који је обликовао религију и књижевност, политику, понашање и науку. Вејн полази од тога да човек не налази истину, него је ствара, као што ствара историју, а пре историје мит је био форма у којем се бележила човекова визија света.

Из наведене проблематике данас се створила густа плејада теорија митологије, која трага за методолошким решењима анализе античког и мита уопште. Мартин П. Нилсон је међу првима извршио систематизацију праваца у изучавању хеленске религије и митологије [Nilsson 1940: 3; 1960: 345–382], издвајајући као три главна правца: антрополошки (Фрејзер, Тајлор, Харисон), који виде развој грчке религије као директни изданак примитивне религије природе, али занемарује развој културе и унапређивање религиозних идеја; филолошки, који се

базира на проучавању литерарног израза религије, настао под утицајем класичне филологије, чији представници (Виламовиц-Мелендорф) траже у делима античких писаца појавне облике грчке религије, али често потпуно занемарују њене популарне аспекте; философско-теолошки (Ото, Петерих), који тежи систематизацији грчких религијских идеја, ради откривања трајне и универзалне вредности грчке религијске мисли.

У односу на Нилсонову поделу, Милош Н. Ђурић се као историчар хеленске религије може препознати у другом и трећем правцу, јер он хеленској религији прилази првенствено са филолошког становишта, те је реконструира примарно кроз литерарне изворе, иако усваја нека антрополошка схватања у својим студијама о хеленским мистеријама и анализи мита о Амазонкама. Такође, Ђурић сматра да су скоро сви хеленски митови имали скривени смисао, који касније није ни самим Хеленима био познат, као ни данашњим људима, јер наше мишљење није више митотворно, него мишљење о митовима. Као философ културе, Ђурић трага за универзалним вредностима као производима хеленске религијске и философске мисли, који се налазе симболично изражени у митолошким причама.

Ерик Чапо [Чапо 2008: 23] утврђује другачију класификацију водећих школа тумачења митологије на нешто ширијој основи од Нилсонове. Чапо разликује компаратисте, чији је утемељивач Макс Милер [Müller 1881]; психоаналитичаре, чији је утемељивач Фројд; социјалне антропологе почев од Фрејзера и Џејн Харисон; структуралисте, које је утемељио Леви-Штрос [Lévi-Strauss 1964–1971], и данас многобројне пост-структуралистичке теоретичаре који су настали из критике структурализма. Чапова подела изоставља многе важне методологе, попут Мирче Елијадеа и његове феноменолошке школе, што само потврђује да је истраживаче античке религије тешко сврстати само у једну категорију.

Из наведене анализе Ђурићевих студија о хеленском миту, можемо закључити да оне чине крупан и важан сегмент Ђурићевог рада на истраживању хеленске философије, митологије и религије, јер је он полазио од става да су философија и религија једнородне интелектуално-духовне дисциплине, од којих религија приказује човека као део природе, а философија његове покушаје одвајања од ње: „Мит изражава силажење човеково из пређашњег козмичког

стања у стање земаљског живота за који је везано буђење човековог субјективитета. Тада престаје оно што Библија зове рајем, Хесиод златним нараштајем, индијска мудрост *kritayuga*, и човек остаје сам, рађа се као субјект, личност, човек се мора ослободити водилачке руке богова“ [Ђурић 1925б: 33]. Са тог становишта Ђурић приступа хеленском миту, као човековом прадоживљају света и живота, сликовитој мудрости која је временом изгубљена као таква, и замењена светом чула, рефлексивом и апстракцијом. На Ђурићеву склоност ка ирационализму утицали су постулати философије ирационализма Хегела, Шелинга, Шопенхауера, Ничеа, и нарочито философије живота Анрија Бергсона, као и историзам Вилхелма Дилтаја, који уводи ирационалне методе сазнања у третирању културних феномена [Стојковић 1965; 1970а; 1970б; 1970в; 1970г; 1972; 2002: 338-343].

Из Ђурићевих анализа хеленских митова видимо да он мит не анализира с историјског становишта, већ првенствено алегоријски, као форму, сличну књижевности, којом се древни човек служио да искаже своје мишљење о свету као последицу свог доживљаја и искуства. Ђурић помиње неке историјске основе које је мит могао имати, као у миту о Амазонкама, али њега првенствено интересује парадигматски и естетски карактер мита. Зато се Ђурићева истраживања хеленске религије и митологије, понекад чине методолошки једнострана, јер главну пажњу посвећују философским оквирима религије. Ипак, она представљају корак напред у традиционалном приступу хеленској религији и митологији, која није видела даље од хомерске концепције олимпског пантеона, занемарујући мистеријске религије и народне култове, те одбацивала да сагледа хеленску религију као вечно променљиви развојни процес уткан у све сегменте хеленског друштва.

Ђурић се у анализи хеленског мита користио резултатима Јунгове дубинске психологије, да би пронашао у несвесне сфере човековог ума, где се налазио архајски начини доживљавања света и живота, пре разумске рефлексивом. Уводећи ову методу у историју религије, Ђурић је показао да хеленски мит чува животне мудрости које је хеленски човек стекао у најраније доба своје историје, и да митови имају нормативни значај. Тако митове о Пану, Дионису и Аполону, тумачи као објашњење увођења принципа мере у хеленски живот и обуздавања

дивљег природног стања; мит о Хераклу као причу о човековом самоодрастању и издизању од анималног стања до божанског идеала; а мит о Прометеју схвата као најстарију историју културе.

Ђурићев методолошки приступ изучавању хеленског мита није уједначен и једностран, већ је прилагођен типу митолошке супстанце коју анализира. Још у старини, постојала су различита виђења теолошких концепција, те Варон (*Var. Ant. fr. 7*) разликује три врсте теологија (*tri genera theologiae*) – богови митологије којима се баве песници; богови градова, које поштује народ; и богове природе, које уважавају философи [према Veune 1997: 158]. С тог

становишта и Ђурић разликује више типова митолошких прича, и прилагођава се типу мита који изучава, народни мит у мистеријама или књижевно-спекулативни мит код хеленских философа, песника и трагичара. Ипак, мит је за њега првенствено био мисаона форма, као књижевност, којом се древни човек служио да искаже своје мишљење, као последицу доживљаја и искуства. Ђурић помиње неке историјске основе, које је мит могао имати, али њега примарно интересује парадигматски и естетски карактер мита, тако да су ове студије пре значајне за историју философије и теорију књижевности.

#### НАПОМЕНЕ

- <sup>1</sup> Овај рад се базира на ауторкином магистарском раду Милош Н. Ђурић о хеленској историји, религији и митологији, одбрањеном на Филозофском факултету у Новом Саду, децембра 2008. године [Смирнов-Бркић 2008].
- <sup>2</sup> О Ђурићевом животу и делу види: [Марицки Гађански 2007: 653–656]; [Смирнов-Бркић 2009: 7–20].
- <sup>3</sup> Упореди мишљење које даје Кирк о значењу мита у античкој култури [Kirk 1970].
- <sup>4</sup> Код нас је ово Јунгово капитално дело превео Милош Н. Ђурић [Јунг 1963].
- <sup>5</sup> Упореди Морган [Morgan 2000: 281–289].
- <sup>6</sup> Ђурић [1960: 119] наводи на примеру мита о Хераклу колико је снажна била његова рецепција у модерној уметности: *Херакле* ренесансног вајара Сансовина; *Херакле и сџимфалске џишце* сликара Дирера; *Херакле и Анџеја* од Тинторета; *Херакле и Дејанира* од Веронезеа; Рубенсов *Пијани Херакле*; *Херакле на раскрсници*; од А. в. Дајка; Бахова симфонијска песма *Дејанира од Сен-Сана*; Глукова опера *Свадба Херакла и Хебе*; Хендлова ораторија *Херакле*, итд.
- <sup>7</sup> Упореди анализу Миодрага Шијаковића о актуелности античког мита [Шијаковић 1962: 893–903].
- <sup>8</sup> Овај детаљан попис Хераклових дела Ђурић је преузео из Прелеровог приручника [Preller und Robert 1894], како и сам наводи.
- <sup>9</sup> Ову причу је у другој књизи *Успомена о Сократу* забележио Ксенофонт [Ксенофон 1964].
- <sup>10</sup> Према *Речнику грчке и римске митологије s.v. Прометей* [Срејовић и Цермановић 2000: 362–363] наводе се следећи извори: Hes. *Th.* 508 ff, 571 ff; *O. et D.* 50 ff; Aeschyl. *Prom.*, *passim.*; Cic. *Tusc.* II 23; *Apd. Bibl.*, I 7,1 и 2,2; II 5, 11; Catullus, 64, 295; Hyg., *Astr. Poet.*, II, 42; Serv. *Ecl.* VI, 42; *Ov. Met.* I, 82 ff; Aesop. 383; Hor. *C.* I 16, 13 ff; *Myth. Vat.*, II 63; *Schol. Hes. O. et D.* 48; Paus. I 30, 2; и све варијације овог мита. У каснијем предању Прометеј неће бити само пријатељ и бранилац човека, него и његов творац.
- <sup>11</sup> [Срејовић и Цермановић 2000: 23–24] *s.v. Амазонке* наводи да је мит о Амазонкама настао при сусрету Грка са неким предњоазијским народима, код којих је постојало гинекократско друштво и матрилинеарни систем сродства.
- <sup>12</sup> *Sf.* Херодот I 173; Страбон XII 8,5; Никола из Дамаска (*FHG* III 461, 129) и Хераклид Понтски (*FHG* II 237, 15).
- <sup>13</sup> Циљ елеусинских мистерија је био давање нада да ће загробни живот бити лагодан и леп. Зато је код Хелена уместо израза „смрт“ употребљаван израз „окретање“ (*катастроφη*), а место израза „умирање“ израз „мењање живота“ (*μεταλασσειν τον βιον*) [Ђурић 1941].
- <sup>14</sup> Ово мишљење даље ће развити Јунг, а у историји религије утемељиће га Керези [Jung and Kerényi 1949].
- <sup>15</sup> О Ничеовом схватању мита види: [Grottanelli 1997: 3–20].
- <sup>16</sup> Упореди тумачење Пјер Видал-Накеа [Видал-Наке 1995].



## ЛИТЕРАТУРА

- Армстронг, Карен. *Крајка историја мити*. Превела Зорица Ђерговић-Јоксимовић. Београд, 2005.
- Бахофен, Јохан Ј. *Мајријархај*. Превела Олга Кострешевећ. Сремски Карловци, 1990.
- Видал-Наке, Пјер. *Мит и историја у античкој Грчкој*. Превео Јован Попов. Сремски Карловци и Нови Сад, 1995.
- Додс, Ерик Р. *Грци и ирационално*. Превео Бранимир Глигорић. Београд, 2005.
- Драшковић, Јевросима. *Легенде о јунацима старије Грчке*. Предговор Милош Н. Ђурић. Београд, 1967.
- Ђурић, Милош Н. Живот, култура, вечност. *Мисао*, књ. 16, св. 7 (1924а): 1624–1631.
- Ђурић, Милош Н. Диониски култ и Платон према ноумени. *Воља* књ. 2, бр. 6 (1924б): 393–400.
- Ђурић, Милош Н. Археософија као извор Ирационализма – Из проблема нове философије живота. *Летопис Матице српске* књ. 305, св. 1–2 (1925а): 21–27.
- Ђурић, Милош Н. *Мит о сунчевој сестри или пошто и нешто у митској философији*, Београд, 1925б.
- Ђурић, Милош Н. Мит и мисао мита о Прометеју. *Прешеча*, год. 1, Ускршњи број (1928): 26–30.
- Ђурић, Милош Н. Артемисија, краљица-Амазонка. *Српски књижевни гласник*, Нова серија, књ. 31, бр. 2 (1935): 114–125; бр. 3 (1935): 181–192.
- Ђурић, Милош Н. *Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије: Прилози проучавању историје грчке етике*. Београд, 1941.
- Ђурић, Милош Н. Неколико аналогичности између хеленске и китајске философије. *Жива антика* књ. 7, св. 1 (1957): 62–65.
- Ђурић, Милош Н. Мера као главни принцип хеленског живота и стваралаштва. *Жива антика* књ. 4 (1958): 209–224.
- Ђурић, Милош Н. Пут у небо и пут у Хад или трагичност надљудског. *Израз* књ. 5, бр. 3 (1959а): 256–260.
- Ђурић, Милош Н. О Пану, Дионису и Аполону. *Књижевне новине* 1. 1. 1959б: 12.
- Ђурић, Милош Н. Мит о Хераклу и његов мисао или о непрестаном самоодрастању. *Књижевност* св. 7–8 (1960): 107–120.
- Ђурић, Милош Н. *Историја хеленске етике*. Београд, 1961.
- Ђурић, Милош Н. Надвременост и сваковремена актуалност хеленске трагедије. *Летопис Матице српске* књ. 389, св. 1 (јануар 1962а): 43–56.
- Ђурић, Милош Н. *Патња и мудрост*. Титоград, 1962б.
- Ђурић, Милош Н. О амазонској гинеократији. *Борба* 15. 5. 1966: 10.
- Ђурић, Михаило. *Мит, наука, идеологија*. Београд, 1997.
- Живанов, Миодраг; Џајић, Радисав. *Библиографија Милоша Н. Ђурића*. Београд, 1983.
- Јелић, Војислав. Дијалог и мит. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* књ. 52, бр. 3 (2004): 481–487.
- Јунг, Карл Густав. *Психолошки типови*. Превео Милош Н. Ђурић. Београд, 1963.
- Ксенофон, *Успомене о Сократу*. С оригинала превео, увод написао и објашњења и напомене додао Милош Н. Ђурић. Београд, 1964.
- Марицки Гађански, Ксенија. *Ђурић, Милош, Н.*, у: Чедомир Попов (ур.). *Српски биографски речник*, т. 3, Нови Сад, 2007: 653–656.
- Марицки Гађански, Ксенија. *Истинитио и митско код Тукидиде*, у: Ксенија Марицки Гађански, *Историја наш саукупник: античке и модерне теме II*, Вршац, 1998: 9–20.
- Ниче, Фридрих. *Рођење историје*. Предговор Милош Н. Ђурић. Превели Ирма Лисичар и Вера Стојић. Београд, 1960.
- Роде, Ервин. *Психе: култи душе и веровање у бесмртност код Грка*. Превела Олга Кострешевећ. Сремски Карловци & Нови Сад, 1990.
- Савић-Ребац, Аница. *Хеленски видци*. Београд, 1966.
- Смирнов, Александра. *Плујарх као извор за античку религију*, у: Ксенија Марицки Гађански (ур.). *Антика и савремени свет*. Зборник радова Међународног научног скупа, Београд и Сремска Митровица, 3–4. новембар 2006. Сремска Митровица, 2007: 333–348.
- Смирнов-Бркић, Александра. *Живот и дело Милоша Н. Ђурића*, у: Владан Гавриловић (ур.). *Научна трибина историчара*. Зборник предавања, Нови Сад, 2008–2009. Нови Сад, 2009: 7–20.

- Смирнов-Бркић, Александра. *Милош Н. Ђурић о хеленској историји, религији и митологији*. Магистарска теза. Нови Сад: Филозофски факултет, 2008. (необјављено).
- Срејковић, Драгослав; Цермановић, Александрина. *Речник грчке и римске митологије* – 5. изд. Београд, 2000.
- Стојковић, Андрије Б. Милош Ђурић као научник и филозоф. *Филозофија* год. 9, бр. 2 (1965): 213–217.
- Стојковић, Андрије Б. Космолошка основа „активистичког мелиоризма“ Милоша Н. Ђурића. *Зборник Филозофског факултета* књ. 11, св. 2 (1970а): 215–230.
- Стојковић, Андрије Б. Аксиолошки погледи Милоша Н. Ђурића. *Зборник Матице српске за друштвене науке* књ. 55 (1970в): 81–98.
- Стојковић, Андрије Б. Филозофска антропологија Милоша Н. Ђурића. *Зборник Филозофског факултета* књ. 11, св. 1 (1970б): 699–707.
- Стојковић, Андрије Б. Принципи „филозофије живота“. *Зборник Филозофског факултета* књ. 11, св. 2 (1970г): 201–214.
- Стојковић, Андрије Б. Хуманистичка мисао Милоша Ђурића. *Сјоменица посвећена преминулом академику Милошу Н. Ђурићу* књ. 457, Споменница књ. 59 (1972): 21–24.
- Стојковић, Андрије Б. *Филозофија историје код Срба (го 1941. године)*. Београд, 2002: 338–343.
- Чапо, Ерик. *Теорије митологије*. Превела Данијела Стефановић. Београд, 2008.
- Шелинг, Фридрих В. Ј. ф. *Филозофија митологије*. Превео Реља Дражић. Београд, 1988.
- Шијаковић, Миодраг. Вечита актуелност грчког мита. *Сусрећи* год. 10, бр. 7–8 (1962): 893–903.
- Vachofen, Johann Jakob. *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart, 1861.
- Burkert, Walter. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, 1979.
- Dieterich, Albrecht. *Mutter Erde*. Leipzig and Berlin, 1905.
- Edmunds, Lowell (Íd.). *Approaches to Greek myth*. Baltimore, 1990.
- Fontenrose, Joseph. *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley, 1966.
- Frazer, James G. *The Golden Bough*. 2 vols. London, 1890.
- Freud, Sigmund. *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig und Wien, 1913.
- Grottanelli, Cristiano. Nietzsche and Myth. *History of Religions* vol. 37, no. 1 (August 1997): 3–20.
- Guthrie, W. K. C. *The Greeks and Their Gods*. London, 1950.
- Harrison, Jane Ellen. *Epilegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1921.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York, 1902.
- Jung, Carl Gustav. *Psychologischen Typen*. Zürich & Leipzig, 1937.
- Jung, Carl Gustav; Kerényi, Karl. *Essays on a Science of Mythology: the Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*. Translated by Richard Hull. Princeton, 1949.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London, 1970.
- Leisegang, Hans. *Die Gnosis*. Leipzig, 1924.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques*, 4 vols. Paris, 1964–1971.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitologike*. 1: Presno i pečeno. Preveo Danilo Udovički. Beograd, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitologike*, 2: Od meda do pepela. Prevela Biljana Lukić. Beograd, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitologike*, 3: Poreklo ponašanja za trpezom. Preveli Mirjana Perić i Svetlana Stojanović. Beograd, 1983.
- Morgan, Kathryn A. *Myth and philosophy: from the presocratics to Plato*. Cambridge, 2000.
- Müller, F. M. *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*. London, 1881.
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf Sophistik und Sokrates*. Stuttgart, 1940.
- Nilsson, Martin P. *Greek Popular Religion*. New York, 1940.
- Nilsson, Martin P. Letter to Professor Nock on Some Fundamental Concepts of the Science of Religion. *Opuscula selecta*, vol. 3 (1960): 345–382.
- Nilsson, Martin P. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley, 1932.
- Otto, Walter Friedrich. *Die Götter Griechenlands*. Frankfurt am Mein, 1947.

- Preller, Ludwig; Robert, Carl. *Griechische Mythologie II: Die griechischen Heidentage*, Berlin 1894.
- Rank, Otto. *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien, 1909.
- Reitzenstein, Richard. *Altgriechische Theologie und Ihre Quellen*. Warburg, 1924–1925.
- Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Erste Hälfte. Freiburg, 1890.
- Roth, Rudolf. *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern*. München, 1860.
- Schelling, Friedrich W. J. V. *Philosophie der Mythologie*. München, 1842.
- Schmidt, Leopold. *Die Ethik der alten Griechen*. Bd. 1, Berlin, 1882.
- Veyne, Paul. *Да ли су Грци веровали у своје митове? Есеј о творачкој машини*. Превео Павле Секе-руш, поговор написао Никола Милошевић. Нови Сад, 1997.
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. 1–2. Berlin, 1931–1932.
- Wundt, Wilhelm. *Völkerpsychologie*. Leipzig, 1905–1909.

*Aleksandra Smirnov-Brkić, M.A.*

## MILOŠ N. ĐURIĆ'S INTERPRETATION OF ANCIENT GREEK MYTH

### *Summary*

A significant segment of the work of prominent Serbian classical scholar Miloš N. Đurić (1892–1967) are his studies in ancient Greek mythology and religion, which he approached from his previous research in ancient Greek philosophy, as he regarded these two fields of ancient culture inseparable and complementary.

Đurić believed that analysis of the Greek myth is of great importance in the history of culture, and influenced by Jung's collective psychology, his endeavours were to penetrate into the unconscious spheres of human mind, where archaic ways of experiencing the world are hidden, before the reflexion of reason. Applying at that time new psychological methodology in history of religion, Đurić discovered that ancient Greek myth preserves the wisdom of the ancient people, and subsequently has a normative character.

Therefore, Đurić interprets myths on Pan, Dionysus and Apollo, as the discovery of Greek principle of equilibrium or moderation in the contrast to the principle of unrestrained anarchy and excessiveness of the wild. Furthermore, the myth of Hercules Đurić sees as a story of men's self-reflection and uprising from the primitive animal state to the divine civilized ideal. Myth of Prometheus is viewed by Đurić as the oldest recorded philosophy and history of culture.

From Đurić's analyses of Greek myths we come to a conclusion that he does not use historical approach (though in the myth on the Amazons he argues that some myths could have had historical background), yet mostly allegorical understanding of myth as a form, similar to literature, through which the ancient man expressed his reflexion of the world around him, based on his personal and collective experience. According to Đurić, the key purpose of the research in ancient Greek myth is to decipher its ethical value, which gives it timelessness and beauty. We conclude that in his analysis of the ancient myth Đurić can be classified in the group of scholars who used philosophical approach to ancient religion and mythology and were in search of eternal and universal ethical values revealed in mythical stories.