

<https://doi.org/10.18485/analiff.2026.38.1.8>
821.143.09-1 Хомер

У Хермесовим сандалама: митолошко утемељење Хомеровог Одисеја

Оливера С. Жижовић*

Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Катедра за општу књижевност и теорију књижевности

 <https://orcid.org/0000-0001-9980-6642>

Кључне речи:

Хомер,
Одисеја,
Аутолик,
Одисеј,
пубертетска
иницијација,
Химна Хермесу,
Хермес,
Аполон,
архетип

Апстракт

У раду се најпре, и то из перспективе пубертетске иницијације, разматра епизода Одисејеве својевремене посете деди по мајци, Аутолику, и задобијање чувеног ожиљка у лову, који ће главни јунак Хомерове *Одисеје* носити целог живота, епизода која је предочена у деветнаестом певању епа. Након сагледавања Одисејевих аутоликовских црта, анализа је продубљена осветљавањем митолошког утемељења ликова деде и унука, чији се корени налази у особинама и поступцима старогрчког бога Хермеса, Аутоликовог заштитника, а по неким митолошким верзијама чак и оца. Испоставља се да су разноврсне Хермесове црте далеко присутније код Одисеја него код Аутолика чији живот углавном обележавају крађе, лажи, трикови, сналажљивост и интелигентне преваре. То је, међутим, само један, чак површнији слој овог сложеног и парадоксалног архетипа, а сагледавање његовог далеко ширег и дубљег испољавања код Одисеја главни је циљ овог истраживања. Кроз примере из *Химне Хермесу*, као најсадржајнијег извора о овом богу, са једне стране, и *Одисеје*, са друге, установљавају се заједничке црте бога и хероја: атипично испољавање жудње за храном и размишљање о њој; говорничка вештина и способности успостављања дугорочних односа са боговима или полубожанским бићима; лако, несметано кретање између светова; склоност бројним љубавним, пре свега сексуалним односима; страсна наклоност ка музици; инвентивност, сналажљивост и практичност; усредсређеност на стицање материјалног богатства; склоност трговини и разменама свих врста, и друго. Након констатовања бројних хермесовских црта унутар Одисеја, анализа се усредсређује и на поређење одређених конкретних епизода из *Химне Хермесу* и *Одисеје*. Аналогije попут оних између Хермесовог убиства стооког Арга, односно Одисејевог ослепљивања једнооког киклопа Полифема, са једне стране, или Хермесовог жртвовања Аполонових говеда и клања и једења Хелијевих говеда, за чиме посежу Одисејеви сапутници, са друге стране, показују се као плодотворне за дубље сагледавање и интерпретацију Одисејевог лика, а тиме и епа који му је посвећен. (примљено: 1. септембра 2025; прихваћено: 7. марта 2026)

1. Аутоликово окриље

За сагледавање Одисејевог порекла, како оног фамилијарног, заснованог на сродничким везама, тако и оног митолошког, које открива његову архетипску укорененост, од посебног значаја је прича из деветнаестог певања *Одисеје* о околностима и начину на који је Хомеров јунак својевремено задобио свој чувени ожиљак. Показује се да ова епизода, о којој је Ерих Ауербах писао у својој класичној студији *Mimesis* (Auerbach, 1968: 7–29), сматрајући је парадигматичном за откривање основних одлика Хомерове технике, поступка и стила, има и велики садржински значај, те да је кључна за дубље разумевање Одисеја, а тиме и целине епа који му је посвећен.

Пре него што се детаљно позабави Одисејевим ожиљком, песник нас најпре упознаје са мотивисаним именовањем насловног јунака: дечаков деда по мајци, Аутолик, дао је свом дуго жељеном унуку име Одисеј, дакле *Срђа(н)*, то јест *Љутица*, јер, како сам каже, посетивши ћерку и зета одмах по рођењу детета:

„с р д е ћ и с е ја на многе људе и жене
на многохраној земљи долазим амо”.
(Од. XIX 407–408, прев. М. Н. Ђурић)

Након што је именовао дечака по сопственој доминантној емоцији, односно особини и животном искуству, Аутолик је упутио и позив да га новорођенче, када се једног дана замомчи, посети у његовом дому на Парнасу, обећававши му богате дарове.

Извештени смо и да се деда посебно истицао у крађи и заклетви – оној вешто сроченој, а заправо лажној и олако датој, што су умећа која му је даривао нико други до бог Хермес, којем је, како се наводи, приносио угодне дарове, палећи му јагњећа и козја бедра, због чега га је „Хермија штитио радо” (Од. XIX 396–399). Неки други извори бележе да је Аутолик био не само Хермесов миљеник и штићеник већ, штавише, његов син (Hug. *Fab.* 200; Ov. *Met.* XI 305–309; Apd. *Bibl.* I 9, 16; в. и Paus. VIII 4, 6). Склоност превари и податак да је све људе надмашио у обманама и кривоклетству несумњиви су разлози за омразу, односно љутњу и незадовољство које су људи осећали према Аутолику, а не само он према њима. Стога Вилијам Станфорд (William Stanford) Одисејево именовање посматра као каламбур који је „пророчански, колико и комеморативан”, јер ће, налик свом деди, и Одисеј – као „човек одијума” – „много пропатити због омразе богова, људи и моралиста, како у својој хомерској каријери тако и у каснијој традицији” (Stanford, 1985: 11). Џозеф Русо (Joseph Russo) говори о „задавању и примању бола”, истичући да „нејасни глагол *odyssasthai* изгледа комбинује значење ‘наносити бол’ и ‘мрзети’, док његов средњи облик сугерише реципрочну акцију: истовремено узроковати и бити прималац штете и ограничења”. Таквим именовањем Аутолик на унука преноси „наслеђе стварања проблема, наношења и примања бола и ненаклоности” (Russo, 1993: 53).

Аутоликова лоповска природа наговештена је већ у *Илијади* при помену једног кожног шлема, за који се каже да га је Аутолик својевремено украо од Елеона, све док се, прелазећи из руке у руку, стицајем околности није нашао баш на Одисејевој глави, док се овај, заједно са Диомедом, опремао за ноћно ухођење Тројанаца, током којег су му аутоликовске способности неприметног кретања крадљивца по непријатељском терену и брзог препада приликом плачке биле више него потребне. Реч је о шлему споља прожетом многобројним, блиставо-белим зубима ветра, с чврсто везаним ремењем изнутра (*Ил. X 260–271*).

Овај ловачко-трофејни предмет на свој начин нас води ка кључном догађају Одисејеве својевремене посете деди на Парнасу. Младић ће, наиме, том приликом заједно са својим ујацима отићи у лов, у којем ће га напасти и ранити дивљи вепар. Одисеј ће га сам успешно савладати и убити, поневши из те ситуације ожиљак на нози за цео живот, али и особени знак препознавања и идентитета. Након брижне неге и потпуног опоравка, деда и ујаци ће му уручити богате дарове и радосно га испратити у родитељски дом (*Од. XIX 428–461*).

Већ је примећено да ову ловачку епизоду треба посматрати као *иницијацију*, у овом случају *пубертетску* (Felson-Rubin/Sale, 1983: 147), дакле као *обред преласка* из детињства у зрелост. Присутне су све кључне етапе обреда овог типа које је побројао Ван Генеп (Ван Генеп, 2005: 15): а) одвајање од претходног (прелиминалног) стања (обред одвајања), што у овом случају представља Одисејево напуштање родитељског дома, а пре свега одвајање детета од мајке, те одлазак у дедин дом на Парнасу; б) прелазак и боравак на маргини (лиминална фаза; обред прелазног стања), која се испољава у удаљавању од дединог дома и вишечасовном путовању до места лова, односно до густог шипражја у којем лежи вепар; в) агрегација и укључивање у ново (постлиминално) стање (обред пријема), односно Одисејев повратак кући, праћен радошћу и срдачним дочеком родитеља.¹

Ту је и – у таквим обредима углавном подразумевајуће – стицање трајног телесног обележја, о чијем задобијању Одисеј по повратку приповеда оцу и мајци. Посреди је иницијацијски знак стечен у лову „с Аутоликовим синовима” (*Од. XIX 466*), чиме се имплицира да је у датом случају Одисеј пре свега укључен у групу Аутоликових синова, симболично постајући њен припадник. Познато

1 У случају Хомеровог Одисеја није посреди иницијација у строго антрополошком смислу те речи, односно не ради се о заједничком изоловању групе дечака исте животне доби и њиховом подвргавању одређеним ритуалима који ће их иницирати у зрелост и свет одраслих, али је несумњиво реч о догађају иницијацијског типа. Мада у античкој Грчкој, са изузетком Крита и можда Спарте, није постојала иницијација „као ритуал одређеног трајања, који се придржава општег обрасца обреда преласка”, нити је постојао један, заједнички термин за такав ритуал, познати су „многи локални термини за обреде увођења пубертетских младића и девојака у свет одраслих”, као и „висок ниво локалних варијација” таквих обреда. Иницијација као институција била је, дакле, „мање униформна”, а обреди су се држали заједно „пре због породичне сличности него због једне заједничке феноменологије” (Graf, 2003: 9–10). Управо таквом обреду – обављеном у породичном кругу – био је подвргнут Одисеј. У Грчкој се, штавише, може постулирати низ прелаза, односно више таквих обреда током живота мушкарца или жене, при чему се никада експлицитно не наводи да је одређени обред донео *тренутну* и *трајну* промену код учесника, нити да је до промене статуса дошло по себи.

је, уосталом, да у многим друштвима, укључујући и она из античке Грчке, „мајчин отац и браћа имају посебну везу са синовима своје ћерке или сестре и играју велику улогу у њиховом образовању”, а позиција ујака као васпитача и помагача потврђена је и у митовима (Levaniouk, 2011: 180–181). Тако земља мајчиних сродника постаје место додира и посредовања између детињства и одраслог доба, будући да детињством доминирају жене, пре свих мајка, а одраслим добом мушкарци, овде мајчини мушки сродници.

И за Русоа је Одисејево путовање на Парнас завршетак процеса одрастања чији је почетак приказан у чину давања имена детету. Јер, чувени ожиљак „није само сведочанство Одисејевог уласка у свет херојског дела, већ је симбол његовог преузимања, кроз деловање, значења имена које му је дато при рођењу: видљиви знак његовог ношења и примања бола” (Russo, 1993: 55, 56). Након што током лова размени ране са вепром – „рану од копља за рану од кљова” (Russo, 1993: 57) – Одисеј дефинитивно и потпуно ступа под Аутоликово окриље, спреман да се потом врати у заједницу из које потиче, сада као зрео, одрастао мушкарац.

Познато је да ловачке иницијације нису биле обележје само ловачких заједница и друштава, тачније да су се задржале дуго након преласка таквих друштава на сточарство и пољопривреду, што због вођења ратова, за шта је савладавање ловачке вештине адекватна припрема, што због самоодбране и неопходности заштите сопственог имања, то јест пољопривредног земљишта и стада од напада дивљих животиња. Јер, лов је, како примећују Фелсон-Рубинова и Сејл (Nancy Felson-Rubin; William Merritt Sale), активност одраслих мушкараца која подразумева излагање опасности, употребу оружја и усмрђивање. Вепар и лав – баш као и, додали бисмо, медвед или вук – нису животиње које се лове првенствено због хране, већ су, као изузетно опасне, веома погодне за испит мушкости. Оне „могу играти улогу иницијатора, утолико што на искушеника, кроз контакт, преносе моћи дивљег и нецивилизованог”, те неопфит, путем задобијеног ожиљка, поприма „неке од дивљих моћи звери која га је ранила” (Felson-Rubin/Sale, 1983: 145).

Русо то види као „пренос атрибута између Одисеја и вепра”, те посебан однос „који се успоставља између ловца и ловине у овој ритуалној активности”. „Одисеј је упознао своје 'животињско Друго', убио га и преузео животињску моћ вепра као саставни елемент своје нове мушкости” (Russo, 1993: 58). А таква животиња је, како примећује Олга Левањук (Olga Levaniouk), посебно прикладан двојник за Одисеја, и због његове агресивности и због начина борбе који наликује звери која се изненада појављује из скривене јазбине и која се, чак и у очајном положају, бори сама против великог броја непријатеља (Levaniouk, 2011: 177). То не да није неспојиво са Одисејевим аутоликовским цртама, већ им је саобразно, будући да мајстор заседе неретко дела по принципу: сам или скоро сам против свих, односно многих.

Судећи по етимологији његовог имена, Аутолик (Αὐτό-λυκος, од λύκος, гр. „вук”) је био „прави”, „истински вук” (Gutzwiller, 1991: 37), што се, пратећи неке

догађаје које мит бележи, односи и на његову недруштвеност и вођење живота налик вуку самотњаку. Чини се да се и Одисејев деда, попут звери, сâм сналазио да преживи, док су сви други били против њега. На овом месту вреди се сетити и врсте иницијације којом се од неофита захтева метаморфоза у вука, праћена ритуалним заодавањем вучјом кожом као битним моментом обреда, чиме кандидат на себе преузима понашање вука и постаје ратник-звер, непобедив и нерањив.² А „када се неко понаша као звер – као вук, медвед, леопард – то је знак да је престао да буде човек, да инкарнира неку вишу религиозну силу, да на неки начин постаје бог” (Елијаде, 1994: 111, 91).

У старој Грчкој вук је повезиван са Аполоном Ликијским, при чему је овај божји епитет тумачен или као изведеница од Ликије, или повезиван са светлошћу (уп. нпр. λύχνος, гр. „светиљка”, од основе *λук – „светлост”) или са вуком (λύκος, гр. „вук”), уз напомену да вук види ноћу, па је у том свом аспекту соларан. „Међу изведеницама од вука поново су постојале три опције: *тотемистичко* тумачење – Аполон као тотем вука; *пољопривредно* – Аполон као заштитник стада од вукова; и *социолошко* – Аполон као вођа адолесцентних вучјих друштава” (Graf, 2009: 99). Посреди су, дакле, одређења Аполона као пастира, заштитника оваца и говеда, који од њих одвраћа вукове, са једне стране, односно његова улога вође *адолесцентских* вучјих друштава (такозваних *agelai*, „крдâ” или „стадâ” младића), са друге. Шире гледано, то се преноси и на све оне који, налик сточарима и пастирима, живе изван полиса, укључујући и архаичне ратничке групе (Graf, 2009: 106).

2. Крадљивац стоке

Оно што је за Аргивце био Аполон-Вук, за Спартанце је био Аполон-Ован (Graf, 2009: 97). У Спарти је, током иницијација у мушкост, постојао тест лоповлука, а модел и узор им је био Хермес, тај *архикрадљивац стада*. На основу постхомеровске *Химне Хермесу*, знамо да се овај бог крађом говеда директно конфронтирао са својим братом Аполоном, да би потом са њим поделио улогу чувара и заштитника стада. Јер пастир је, да би опстао, морао бити и вешт лопов (туђе) и брижљиви чувар (своје) стоке. Посреди је древна, међу медитеранским народима раширена појава подмукле крађе животиња, будући да су стада била највећи капитал и истинско мерило богатства.

Ова пракса још увек је присутна међу критским горштакима, у њиховим претежно пастирским заједницама, о којима је, након непосредних теренских истраживања средином осамдесетих година XX века, писао Мајкл Херцфелд (Michael Herzfeld) у својој књизи *Поетика мушкости: мегдан и идентитет у критским планинским селима* (*The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*). Сељани, наиме, „систематски пљачкају стада једни

2 Својевремено су се неки антрополози задржавали на примитивним карактеристикама мита о Одисеју, и овог јунака повезивали са вуком или пак медведом у хибернацији, па и са култом коња, истина, како се касније показало, са мало или нимало доказа којима би такве спекулације биле поткрепљене. У том контексту је и етимологија Одисејевог имена извођена од речи вук (в. Stanford, 1985: 9–11, 248).

другима и у сагласности са јасно схваћеним скупом норми: постоје исправни и погрешни начини крађе”; то, како објашњавају, чине „да би стекли пријатеље”, будући да „успешно завршен циклус пљачкања ствара нови савез” (Herzfeld, 1988: XIII). До њега долази након преговора и уз помоћ посредника – баш као и у прадогађају између Хермеса и Аполона описаном у *Химни Хермесу* – после чега не само да се постиже договор између крадљивца и онога ко је првобитно био жртва крађе већ се међу њима склапа и трајно пријатељство. То крадљивце, међутим, ставља насупрот закона, због чега суштину свог посебног идентитета траже у изналажењу начина „како да остану добри Крићани, што укључује и то да буду добри пљачкаши” – што је за њих обележје истинске мушкости – а да, опет, „истовремено буду и ваљани грчки грађани” (Herzfeld, 1988: XIII).

Па ипак, митови о *усамљеном лопову* су, како истиче Кетрин Гуцвилер (Kathryn Gutzwiller), било због недостатка интересовања или из моралних разлога, „готово систематски искључени из Хомера”, који „заташкава свако помињање Аутоликове суштинске природе као крадљивца животиња” (Gutzwiller, 1991: 37). Она, међутим, доминира најпознатијом митском епизодом из Аутоликовог живота, оном која приповеда о његовој једно време рутинској крађи стоке од Сизифа, све док га овај ипак није раскринкао (*Polyaenos* VI 52; *Hyg. Fab.* 201).³ Шире импликације такве Аутоликове природе присутне су у Одисејевој интелектуалној домишљатости, која је, како ауторка сматра, „макар у грчком митском систему, изведена из лукавства крадљивца животиња” (Gutzwiller, 1991: 37). По повратку на Итаку, јутро након убиства просаца и ноћи проведене са Пенелопом, Одисеј ће рећи жени:

„[...] а оваца што их потрошили обесни просци
сам ћу наплентити много,⁴ а других Ахејци
даће док ми све не напуне овчаре моје”.
(*Од.* XXIII 356–358)

И у причи о Одисејевом луку и стрелама присутне су јасне назнаке о крађи стоке и њеном враћању, будући да је млади Одисеј лук добио на поклон од Ифита, када су га отац и остале старешине послале на Пелопонез да тражи дуг, након што су Месењани украли Итачанима триста оваца са пастирима (*Од.* XXI 11–21). Кетрин Гуцвилер и у догађају са киклопом Полифемом види трагове крађе животиња, постулирајући да је у ранијим, прехомерским верзијама „јунак веома вероватно ушао у пећину дива-људождера како би украо његове

3 И ова митолошка епизода завршила се склапањем пријатељства између Сизифа и Аутолика, а по неким верзијама чак и њиховим орођавањем. Признавши, наиме, супериорност свог противника и почевши да га високо цени, Аутолик му је послао своју ћерку Антиклеју, радујући се потомку који би био паметан као он (в. Dominas, 2020). Сизиф ју је, зблиа, обљубио, а Аутолик убрзо удао за Леарта, те је тако, како одређени извори наводе, Одисеј заправо Сизифов син (*Plut. Qu. Gr.*, 43; *Hyg. Fab.* 201; *Serv. Aen.* VI, 529). Из те традиције потиче и у антици присутна (полу)негативна карактеризација Одисеја, те његово представљање као манипулативног, лажљивог, безобзирног.

4 Сва истицања, уколико није другачије назначено, О. Ж.

животиње, јер је то ефекат Одисејеве посете, мада не и сврха". Притом подсећа да „назив киклоп може значити 'округлих очију', што наводи на његову функцију чувара стада, али је етимологизовано и као 'крадљивац стоке'", те да је јунак, „ако је ово друго тачно, првобитно можда враћао незаконито стечену имовину" (Gutzwiller, 1991: 38).

Аутолик се, стога, показује као вишеструко погодан за иницирање унука у зрелост, док Одисеј, како примећују Фелсон-Рубинова и Сејл, усваја и потврђује особине свог карактера које потичу од Аутолика. Овде се превасходно мисли на дедину необичну двоструку особину: легитимно је антисоцијалан, чак „лопов са божанским одобрењем", који и на унука преноси „наслеђено право да легитимно чини преступе". То право су обојица добила од Хермеса, бога који „индиректно благосиља њихове поступке", захваљујући чему и Одисеј, „са релативном безбедношћу, може да истражује друштвене, моралне и сексуалне границе" (Felson-Rubin/Sale, 1983: 147–148).

Аутоликовским цртама Одисејевог лика дужну пажњу посветио је и Вилијам Станфорд, разматрајући их не само у *Одисеји*, где су свеприсутне, већ и у *Илијади*, где су директно супротстављене херојском идеалу. Негативан став сабораца под Тројом према таквим Одисејевим цртама он проналази у Агамемноновом прекору упућеном Одисеју у четвртном певању *Илијаде*, у којем га вођа Грка назива вештим у злим лукавствима, те користољубивог срца, а опет првог при позиву на гозбу (*Ил.* IV 339–346), као и у Ахилејевом љутитом одговору, током посланстава у деветом певању, у којем каже да му је Одисеј мрзак као врата Хада, јер „једно крије у души, а говори друго" (*Ил.* IX 312–313). Хелена га пак у трећем певању описује као домишљатог, паметног и вештог у свакојаким сплеткама (*Ил.* III 202). Нагласак је, дакле, на Одисејевој користољубивој лукавости, чиме се наслуђује „аутоликовски утицај, и позитиван и негативан, у Одисејевом понашању под Тројом". На тај начин Хомер дозвољава да „испод површине херојске етикеције" повремено „видимо назнаке аутоликовског одијума у ставовима других јунака према Одисејевом понашању, карактеру и угледу" (Stanford, 1985: 19).

Ту су и Одисејев удео у прелиминарном посланству у Троји, где најпре глуми недостатак говорничке вештине, да би затим показао врхунске ораторске моћи (*Ил.* III 216–224), као и догађаји који се помињу у *Одисеји*, а односе се на Тројански рат: Одисејево ушуњавање у Троју и шпијунирање града у ритама роба, под маском некаквог јадника (*Од.* IV 244–250), те незаобилазно ратно лукавство са тројанским коњем, које је, истина, осмислила Атена, али га је Одисеј, као вођа оних који су били смештени у коња, спровео у дело (*Од.* VIII 492–520). Вреди приметити да је беседничка вештина типична хермесовска црта, док су друга два догађаја, како констатује и Станфорд, „више аутоликовска, а мање конвенционално херојска". И мада „вероватно ниједан други хомерски јунак не би пристао да се заодене у просјачке рите, чак ни зарад победе у рату", Станфорд истиче да без „дрвеног коња Троја не би била освојена", те да, „недостојанствен или не, то јесте био Одисејев највећи војни тријумф" (Stanford, 1985: 85).

Након разарања Троје јунак се, међутим, непрестано налази у непријатељском окружењу, међу чудовиштима и чаробњацима, а на крају и међу узурпаторима, па му је „потребан сваки атом његове наслеђене лукавости само да би преживео” (Stanford, 1985: 14). У таквом амбијенту и околностима, он несметано може да испољава своју аутоликовску природу, штавише принуђен је да то чини не би ли заједно са својом посадом и сународницима опстао, док на крају на том путу не изгуби све сапутнике и, налик Аутолику, остане потпуно сам.

Нема сумње да су у Одисеју наследно, дакле урођено, присутне одређене црте које су истраживачи препознали као аутоликовске, а које се, ако се иде даље и дубље, могу повезати са Аутоликовим митолошким оцем – старогрчким богом Хермесом. Оне су, штавише, унутар Одисеја далеко присутније и пресудније детерминишу његов лик и судбину него што је то случај са самим Аутоликом, макар судећи по садржајима о деди и унуку који су до нас допели. Јер, Аутоликов живот углавном обележавају крађе, лажи, трикови, сналажљивост и интелигентне преваре, што припада само једном, чак површнијем слоју овог изузетно сложеног и парадоксалног архетипа, или тачније и прецизније формулисано *архетипске представе*.⁵ У Одисеју се пак, како ћемо ускоро видети, сустичу и укрштају и друге, дубље и комплексније Хермесове црте, које превазилазе и надрастају аспекте божанског преваранта и лопова, па тек у њему налазимо сву пуноћу и све нијансе хермесовског карактера.⁶

3. Прекршилац и чувар граница

Које су то хермесовске одлике и црте, осим оних аутоликовских, присутне у Одисеју?

Одговор на ово питање најпре треба тражити у *Химни Хермесу* као стожерном и најсадржајнијем до нас доспелом извору о овом богу. Реч је о сину бога Зевса и нимфе Маје, и најмлађем, последњем приспелом члану у круг Олимпљана, зачетом у складу са јасним Зевсовим наумом. Ослањајући се на своју довитљивост, спретност, инвентивност, лукавство, смелост и безобзирност, новорођенче ће се одмах по доласку на свет побринути да продре у круг Олимпљана и затражи почасти и права која му припадају као Зевсовом сину, а која је, како ће рећи својој мајци, већ добио очев миљеник Аполон, с којим ће се том приликом такмичити и огледати.

Из *Химне Хермесу* је, наиме, познато да је већ првог дана по рођењу Хермес напустио колевку и кренуо у потрагу за Аполоновим говедима која је намеравао

5 Хермес је архетипска представа, односно старогрчко уобличење и испољавање једног архетипа, који је у датом случају оличен у фигури, односно садржајима који се везују за овог бога. Будући да припада колективном несвесном, архетип као такав се, сходно учењу Карла Густава Јунга, не може спознати, али може dospети у свест посредством многобројних архетипских представа, које су манифестације, конкретизације и актуализације архетипова, што је начин на који се они представљају свести.

6 Повлачење одређених паралела и изналагање додирних тачака и заједничких црта између Хермеса и Одисеја почело је још средином XIX века и траје до данас. Видети, рецимо: Osterwald, 1853; Thomson, 1966: 28–30; Philippon, 1947; Thalmann, 1984: 173–174; Sowa, 1984: 163–165; Sheldermine, 1986; Pucci, 1987: 23–26.

на украде. На том путу случајно је срео корњачу, убио је и од ње направио лиру, уз коју је отпевао песму о својим родитељима и зачећу; успешно украо педесет Аполонових крава и, изумевши за ту прилику сандале за једнократну употребу, приметно трагове; пронашао технику паљења ватре помоћу трљања штапова; убио, испекао и боговима на жртву принео две краве, не окусивши ни комад њиховог примамљиво-укусног мяса, већ је целокупну жртву посветио *дванаесторици* Олимпљана, убројавши, дакле, међу њих и самог себе. Затим се у рану зору вратио кући и, тобоже невин, легао у своју колевку.

Химна је, дакле, доминантно усредсређена на причу о препадну и крађи стоке, повезујући тај чин са испољавањем смелости, сналажљивости, иницијативе и физичке снаге, што резултира добијањем части и признања, у датом случају од Аполона и Зевса. Све су то квалитети који се сматрају суштинским за мушкост, због чега Сара Џонстон (Sarah Johnston) сматра да се и Хермесов мит, онако како је предочен у *Химни*, заједно са другим митовима о препадима стоке, може посматрати као прича о *одрастању* или као *иницијацијски* мит о пријему у заједницу одраслих, конкретно у круг Олимпљана (Johnston, 2003: 158–159).

Јер, Аполонова потрага за украденим говедима, на коју Хермес од почетка рачуна, убрзо ће браћу одвести пред оца, тачније пред Зевсову арбитражу. Спор ће бити разрешен разменом дарова и помирењем: Хермес ће Аполона одвести до украденог стада и уступити му лиру, којом ће овај, чувши њен звук, бити опчињен, а заузврат ће моћи да задржи украдена говеда. Том приликом од Аполона ће на дар добити и пастирски бич, односно улогу чувара стада и крда, дакле бога сточарства, као и штап који доноси срећу и богатство, чувајући онога ко га поседује док извршава све одлуке, добре речи и дела из Зевсових уста. Добиће и једну мању, не баш поуздану технику прорицања, која припада трима сестрама-пчелама са Парнаса. Поред за Хермеса најважнијег, *пуноправног укључивања у круг Олимпљана*, Зевс ће му поверити управљање трговином, коју је, уосталом, Хермес том приликом и засновао, доказавши оцу да је више него вешт у разменама различитих врста: од краће, преко трампе, до поклона. Уједно ће постати и Зевсов званични гласник, са задужењима која се протежу од Олимпа, преко земље, до подземног света. На тај начин биће обновљена комуникација између Зевса и смртника која је нарушена Прометејевом манипулацијом са деловима жртвених животиња које се приносе боговима и краће ватре од богова која је пратила ту титанову акцију.

Мада се Хермесова функција гласника односи и на преношење порука између самих богова, укључујући и подземни свет и комуникацију са Хадом у чије царство други богови немају приступ, његова улога је, ипак, доминантно усмерена на преношење Зевсових порука људима. Иако се Хермес подједнако добро осећа и на Олимпу и у подземљу, забележено је да највише ужива у човековом друштву (Ил. XXIV 334–335), те да је од богова најчовекољубивији и највеликодушнији (Aristoph. Pax 394–395).

Због свега тога Хермес је „бог граница и прекорачења граница” (Burkert, 1985: 158), које, баш као и велике дистанце, с лакоћом прелази захваљујући

својим чувеним крилатим сандалама. „Заштитник је путева и путника” (Doty, 1993: 48), а човека „може или водити путем или одвести на странпутицу” (López-Pedraza, 2010: 14). „Присутан је на улазним вратима кућа, [...] на капијама градова, на државним границама, на раскрсницама, [...] гробовима”, дакле „на свим местима где се људи окупљају ван својих приватних домова и ступају у контакт ради размене” (Vernant, 2006: 159–160). Он је „онај који ствара везе и гласник богова” (López-Pedraza, 2010: 24), те посредник, тумач, херменеутичар, али и, као „слуга олимписких богова” (Otto, 2004: 142), узор и заштитник слуга. „Његова снага је окретност”, а „његова дјела не свједоче толико о његовој моћи и мудрости, колико о спретности и свим могућим умијећима прикривања” (Otto, 2004: 141) Уједно, он је дух ноћи и психопомп, водич душа у подземни свет, којем Хад позајмљује своју капу невидљивку. Чак и „у тој тамној сфери његова је дјелотворност усмерена на двије стране: он не води само према доље, него и према горе” (Otto, 2004: 154). „Од њега долази *добитак*, како онај који је паметно прорачунат тако и онај потпуно неочекивани”, а суштина његовог деловања јесте „чаробна пратња и вођство до драгоценог добитка” (Otto, 2004: 146–147; истакао В. О.). Уједно, под његовим окриљем су и изненадно одузимање, губитак и смањење богатства.

Рођење Хермеса, које *Химна* посматра као *остварење Зевсовог наума* (10), неки проучаваоци коментаришу као неопходно употпуњење и Зевсово коначно довршење сопственог космоса. Џени Страус Клеј (Jenny Strauss Clay) истиче да би већ заокружен и артикулисан систем подела и граница остао статичан и беживотан уколико не би стекао могућност кретања између својих сфера и оквира. Рођен након што је хијерархијска конфигурација Зевсовог космоса већ установљена, а границе дефинисане, „Хермес отелотворује тај принцип кретања”, којим „дозвољава космосу да задржи своју уређену структуру, док истовремено успоставља кретање између његових профилисаних компоненти”. За Хермеса су, дакле, кључни *кретање* и „контакт са нечим другим осим са самим собом” (Clay, 2006: 98–99).

Па ипак, његови „покрети проласка и продирања не негирају олимписку хијерархију, нити укидају Аполоново инсистирање на уређеним оквирима и границама”. Штавише, Хермес никада не уништава границе нити их доводи у питање, већ потврђује њихово присуство. Тиме овај прекршилац граница истовремено постаје и њихов чувар. Клејева закључује да Хермес, „да би пронашао своје место на Олимпу, мора да открије своју посебну сферу деловања – прелазак преко граница – и, сходно томе, мора да отме своје привилегије од бога чији је посао да те границе осигура”. На тај начин он „уноси динамично кретање и виталност у оно што би иначе могао бити прелепо уређен, али статичан космос” (Clay, 2006: 101–102).

Зевс је, дакле, желео да „створи бога који може остварити промену, али без угрожавања његовог сопственог божанског ауторитета” (Allan, 2018: 33), што је стварајући Хермеса и постигао. Чак ће и Аполон, како примећује Кристофер Бангард (Christopher Bungard), почети да „поштује непредвидивост у олимписком

космосу коју је увео Хермес”, сада боље разумевајући и широку природу свог оца, врховног бога. Јер, Зевсова снага и почива „у његовој способности да створи простор у коме и Аполон, који ствара ред у неуређеном свету, и Хермес, који стално отвара нове могућности, могу да делују заједно” (Bungard, 2012: 469).

У том контексту чак и убиство Аполонових крава није ништа друго до „реконфигурација њихове бесмртности и увођење у размножавање”. Уместо да ове јединке појединачно трајно живе, „стадо ће наставити да постоји као резултат безбројних генерација привремене стоке” (Jaillard, 2007: 143; наведено према: Bungard, 2012: 458). Посреди је, дакле, својеврсно *обнављање света* и јасно исказана потреба за њим, обнављање којим се поништава још једна фиксираност и непроменљивост, док Хермес, уједно, себи обезбеђује стада чији ће пастир и заштитник постати, стављајући их потом на располагање људима, за њихову добробит.

Мада ће се и те како потрудити да Аполону, а понајпре Зевсу, покаже свој бунтовнички потенцијал, вештине и снагу које поседује, баш као и спремност да прелази границе, укључујући и оне које су поставили богови, Хермес само жели да буде прихваћен, тачније примљен у круг Олимпљана. Он не намерава да постане истинска претња Зевсовом суверенитету и поретку, нити да га постојано угрожава и доводи у питање, а посебно не жели да остане на маргинама Зевсовог космоса, знајући да су лопови по дефиницији аутсајдери. Хермес жели да се уклопи, да припада и буде признат, те да дела у складу са Зевсовом вољом, што ће, поставши очев званични гласник, и чинити. Стога и Карл Керењи (Karl Kerényi) истиче његово „свесно уздржавање од упуштања у титанску игру моћи” (Kerényi, 2003: 72), док га Мартин Граси (Martin Grassi) назива „скоро антибогом”, јер он „нити влада нити командује” (Grassi, 2022: 102). Хермесову суштину можемо, дакле, тражити како у кретању тако и у преласку граница, укључујући и оне божанске, али уз примарно поштовање Зевсове воље и поретка. Стога, као бог, он олакшава промене и *води даље*.

4. Хермесовска природа Хомеровог Одисеја

Одисејев статус међу херојима сличан је Хермесовом статусу међу Олимпљанима. И Одисеј ће се, унутар херојско-ратничког света, изборити за свој статус, супротстављајући се неким од стожерних поставки и правила тог система, искорачујући изван њега и идући даље, а опет му и припадајући, бивајући његов актер и део. Уосталом, како Станфорд примећује, Хомер је, посебно у *Илијади*, „успео да вешто издвоји Одисеја, макар и малим одступањима од норме, у готово свакој херојској особини” (Stanford, 1985: 66).

Да Одисеј збиља има посебан статус не потврђује само његов удео у догађају са тројанским коњем који ће се, након десет година опсаде и ратовања без жељеног резултата, показати као делотворан начин за освајање града, већ то пре свега потврђује *Одисеја*: еп који равноправно стоји уз *Илијаду* и парира њеној заокупљености Ахилејевим смртоносним гневом, од којег се уједно и удаљава, уносећи у тај свет покретљивост, флексибилност и, што је најважније,

окренутост животу. Јер, док Ахилеј ратује, тежећи славној смрти на бојном пољу, за Одисеја је рат само једна животна етапа коју треба преживети и пребродити. За њега, херојство не значи само ратовати и борити се већ и опстати и остати на ногама, снаћи се, издржати, подносити патњу и све што живот доноси – подносити без очајања, малодушности и падања у незнање – и на крају се вратити кући.

Током свог дословног и метафоричног путовања Одисеј ће прекорачити многе границе и на себе навући гнев или макар незадовољство богова: не само Посејдона већ и самог Зевса, баш као и удаљавање и привремени губитак наклоности Атене, чији је миљеник и штићеник био. На том путу учиће шта су границе и која је цена њиховог прелажења, али и који су начини да се оне прекораче, а ипак не сруше и трајно не доведу у питање, већ да се очувају и потврде. У томе се, изгледа, налази један од кључних захтева, али и кључна замка хермесовског архетипа: неопходност спознаје и поштовања граница и божјих закона на којима оне почивају, закона који су људима по дефиницији нејасни и тешко доступни, али које *и човек*, баш као што то чини Хермес, *мора нарушавати* да свет не би запао у статичност, непокретност, стагнацију, беживотност и смрт. Њих ће и Одисеј мукотрпно, кроз патњу и дуготрајно страдање, откривати и упознавати, учећи како да их прекорачује а опет и чува и поштује.

Отуда оквир *Одисеје* чине Зевсов уводни говор из првог певања и обуздавајућа воља из последњег. Најпре смо, наиме, упознати са Зевсовом констатацијом о злу и невољама које људи, преко и мимо судбине, *својим поступцима* спремају и доносе *сами себи* (*Од.* I 32–34), што многи проучаваоци сматрају својеврсном теодицејом коју износи врховни бог старих Грка. У завршници смо пак сведоци његове божанске интервенције и бацања грома пред Атену, чиме своју ћерку додатно подстиче да заустави Одисејев гнев и непослушност, те спречи још један покољ, односно намеравамо необуздано убијање, сада и родбине страдалих просаца (*Од.* XXIV 537–545).

На уму непрестано треба имати и суштинску, ако не и једину истинску разлику између богова и људи: бесмртност, са једне стране и смртност, са друге. У томе је, уосталом, и основни, посве лични разлог Хермесове тежње да постане пуноправни Олимпљанин. Јер, Маја је дуговечна нимфа, али не и бесмртна богиња, па Хермес, и поред тога што је Зевсов син, може бити смртан. Зато је његова кључна брига да што пре обезбеди, тачније потврди своје *место међу бесмртницима*. Одисеј ће се пак определити за живот саобразан човеку, одбијајући Калипсину понуду божанске бесмртности и вечне младости, тежећи да се врати људском животу и свету којима својим пореклом и рођењем припада.

Неки интерпретатори, попут Клејеве, сматрају да чак ни самом Хермесу у почетку није јасан сопствени статус, те да га постепено, током *Химне* открива, док се уједно за њега и бори. У том контексту кључне су сцене у којима Хермес најпре осећа људску, чак животињску глад и жељу да једе месо, док га касније мучи и слатки мирис печеног меса, којем ипак одолева, јер богови не једу

месо.⁷ Реч је о загонетној, недоследностима и празнинама испуњеној сцени клања Аполонових крава и њиховог жртвеног приношења боговима, сцени која је била и остала повод многобројних спорења и различитих интерпретација. Уједно, већина интерпретатора сматра да се управо посредством ње наглашава амбивалентна природа бога – и људска и божанска, имајући у виду помињање Хермесове жудње за жртвеним месом, „иако је бесмртан био” (130–132).

Наведену сцену Хенк Верснел (Henk Versnel) види као „најексплицитнији и откривајући тренутак намерно пољуљане равнотеже између божанске и људске личности бога Хермеса”, тврдећи да је перспектива из које је главни јунак приказан током целе ове сцене „потпуно људска”, „све до тренутка када одлучи да не конзумира месо”. Верснел, штавише, сматра да „Химна стално приказује Хермеса као некога ко уједињује две природе, ону бога и ону смртника” (Versnel, 2011: 322, 324), насупрот мишљењу Доминика Жајара (Dominique Jaillard) који сматра да је у сцени жртвовања Хермес бог „који жртвује као бог”, те да се „ни у једном тренутку у Химни бог не може упоредити са људским жртвоприносиоцем” (Jaillard, 2007: 161, 125; наведено према: Versnel, 2011: 309). Клејева је пак уверена да Хермес у том тренутку „није смртник, али још није у потпуности ни бог”, те да Химна управо предочава како он „прелази границу између људског и божанског, док коначно не реши проблем свог идентитета” (Clay, 2006: 109, 111–112).

Једно је ипак, по нашем поимању, сигурно: у дати обред Хермес је укључен не само као жртвоприносилац већ и као жртвопрималац, то јест један од дванаесторице богова којима је жртва намењена. Током обреда он успева да обузда сопствени, на Олимп још увек непримљени део и не конзумира храну. Тиме, рекли бисмо, и пре званичног Зевсовог признања посведочије сопствену божанску природу, изражавајући уједно своје поштовање према свим Олимпљанима. Одрози тога приметни су, уосталом, и у култу, будући да се херме⁸ могу наћи испред олтарâ и светилиштâ било ког бога, као и у вазном сликарству у којем је Хермес неретко приказан како води или доноси жртву, док је, углавном као асистент, укључен у жртвени чин (в. Allan, 2018; Versnel, 2011: 348).

Одјек Хермесовог контроверзног жртвовања Аполонових бесмртних крава налазимо и у *Одисеји*, у епизоди убиства Хелијевих светих говеда.⁹ Њих ће Одисејеви пратиоци и сапутници – морени глађу – убити и појести, упркос

7 Старогрчки богови никада нису замишљени, описани или представљени како жваћу јестиву људску храну или уживају у чврстим јелима, било сировим било печеним. По правилу, они уживају у укусним мирисима који се дижу из спаљених делова жртвених животиња (на пример бутних костију), делова који су умотани у маст и намењени искључиво боговима.

8 Херме су камени правоугаони стубови са врхом у облику главе, најчешће главе бога Хермеса. Постављане су на раскршћима, агорама, улазним тремовима, гробљима, као и испред храмова, гимнасија, палестри.

9 У овом контексту неки аутори бесмртност тумаче као вечну младост, односно као неподлегање Аполонових, односно Хелијевих грла природном процесу старења, а не као неповредивост и дословну бесмртност, будући да ће у обе приче неке од крава бити убијене.

Одисејевим претходним упозорењима, проистеклим из савета и упутстава које је добио од Тиресије и Кирке. За то време Одисеј ће спавати, односно ни на који начин неће учествовати ни у усмрћивању ни у конзумирању светих грла. Његови сапутници ће пак на себе навући Хелијев гнев и убрзо сви до једног страдати (Од. XII 297–419).

Као што би Хермесово потенцијално конзумирање Аполонових бесмртних крава довело у питање његов божански статус и „гурнуло” га међу смртнике, једење светих говеда бога Сунца лишило је Одисејеве пратиоце људског статуса, а убрзо и живота. Јер, како подсећа Жан-Пјер Вернан (Jean-Pierre Vernant), „ове животиње су забрањене људима, који немају право чак ни да их ставе под јарам или да их терају да раде, а камоли да их једу”. Мада су оне „власништво богова и ни на који начин им нису додељене”, Одисејеви пратиоци их ипак једу, да би убрзо након почињеног светогрђа сви нестали, „скапавши попут животиња, без погребних обреда и не остављајући за собом никакве трагове, чак ни стелу” (Vernant, 1989: 165, 168). Опет је, дакле, „нагласак стављен на баријере и забране између смртника и бесмртника”, што је потцртано ужасним божјим знамењем, јер:

„Одмах богови њима показаше знамења страшна:
пузаху говеђе коже, на ражњима рикаше месо
печено као и пресно; к’о говеђа чула се рика.”
(Од. XII 394–396)

На тај начин „’мртве’ животиње не престају да буду живе”, а људи који су их конзумирали престају да буду људи (Vernant, 1989: 167, 166).

И Нано Маринатос (Nanno Marinatos), која у својој анализи, ослањајући се на шири, источномедитерански материјал, Одисејево путовање посматра као *космичко путовање*, засновано на цикличној путањи Сунца које дванаест сати путује кроз таму подземља, а дванаест сати небом,¹⁰ наводи да је Хелиосово острво, односно острво Сунца, крајња тачка пута, након које се не може ићи много даље. Јунака потом чека само још једна станица – Калипсо и њено острво, после које се, преко Феачана, враћа у стварни свет (Marinatos, 2001).

Долазак на Хелијево острво Маринатосова види као врхунац Одисејевог путовања, али и „место коначног теста”, током којег јунак губи све своје сапутнике и остаје сасвим сам. До тог тренутка он се, међутим, приближио мудрости и научио самоограничењу, стекавши „сазнање о свом људском

10 Мада су својевремено неки интерпретатори повезали или чак изједначили Одисеја са богом Сунца, односно посматрали га као соларног јунака, Даглас Фрејм је крајем 70-их година XX века, пратећи изворно значење индоевропског корена **pes-* и грчког *póos-*, указао на дубље значење и смисао мита о повратку кући у раној грчкој епици, повезавши га не само са „повратком из смрти и таме”, то јест са „повратком животу и светлости”, већ и са старогрчким *poüs* (πόϋς), то јест са умом, интелигенцијом, довитљивошћу и лукавством, што су кључне Одисејеве одлике. Фрејм је уједно нагласио да је најранији реконструисани контекст мита о повратку био хијератски, пратећи затим те трагове и у Хомеровој *Одисеји* (в. Frame, 1978).

идентитету и његовим границама". У том контексту ауторка наглашава да су „грешке дрскости које Одисеј чини током прве половине путовања, посебно у инциденту са Киклопом, избегнуте током друге половине". Јер, док је својевремено далеко мање поштовао имовину Киклопа, сада, рецимо, не дира стоку Сунца (Marinatos, 2001: 407, 410). Тиме изнова доспевамо на хермесовско, гранично подручје, овога пута усредсређено на *самоограничавање*, које ће се у више наврата показати као пресудно за Одисејев физички опстанак.

Мада су неки интерпретатори покушали да оправдају поступак Одисејевих сапутника, пре свега глађу и објективно тешким околностима у којима су се нашли, истичући њихово претходно приношење жртве боговима и обећање дато Хелију да ће му, ако живи стигну на Итаку, подићи велелепни храм, вреди приметити да изгладнелог и аскетском животу нимало склоног Одисеја, који је, по Агамемноновим речима, био први при позиву на гозбе, та иста глад није савладала. Тачније, он се задовољио конзумирањем рибе и дивљих звери, не посежући за грлима божанске стоке. Заправо, Одисеј се, насупрот својим сапутницима, доследно покорио претходно добијеним упозорењима, мада је и спрема односа према храни био нетипичан јунак. Јер, и он је, попут Хермеса који се својом глађу издваја од осталих богова, практично једини међу херојима који је заокупљен храном и експлицитно о њој расправља (Ил. XIX 155–174). Станфорд, штавише, примећује да „ниједан други јунак у *Илијади*, нити било која хомерска хероина у било којој песми чак ни не користе реч за 'утробу', а још мање расправљају о њеним ефектима", док је Одисеј релативно често усредсређен на утољавање глади, чиме је и у том погледу илустрована његова неконвенционалност као хероја (Stanford, 1985: 69).

И Хермес је украо и заклао две Аполонове краве, али их је у целини принео боговима, жртвујући том приликом и сопствену похлепу, односно силну жудњу за месом, и пренебрегавајући глад коју је иницијално осетио. Зато Хермесов чин, и поред тога што говеда нису била његова већ украдена, јесте и приношење жртве и самопревазилажење. Одисејеви сапутници пак чине светогрђе и убиство, уједно кршећи и заклетву дату Одисеју да неће дирати Хелијева говеда и овце. Тиме вређају Зевса као чувара светости заклетве (*Zeus Horkios*), а понајпре самог Хелиоса, будући да Грци Сунце, „које све види и чује" (Од. XI 109; XII 323), повремено називају и „Зевсовим оком" (Διὸς ὀφθαλμός); тачније, реч је о традиционалном чувару стоке и богу који се и у другим културама стара о поштовању заклетви и уговора.

Одисеј, међутим, успева да савлада глад, баш као што савладава и похлепу, па и херојима својствену хвалисаву сујету, које је, треба и то имати на уму, испојио и скупо платио приликом посете Полифемовој пећини и напуштања његовог острва. Сада га пак самоограничавање води ка *самопревазилажењу* – једном од највећих људских подухвата – што је искуство које ће му добро доћи по приспећу на Итаку и сопствени дом узурпиран од обесних просаца.

Налик аналогiji између жртвовања Аполонових говеда у *Химни Хермесу* и убиства Хелијевих говеда у *Одисеји*, паралела се, по нашем поимању, и те

како може успоставити и између Хермесовог убиства многооког дива Арга, са једне стране, и Одисејевог ослепљивања једнооког дива Полифема, иначе Посејдоновог сина, са друге стране. Хермес је, наиме, на неколико места у *Химни* (73, 84, 387, 414) означен као „Аргов убица” (Аргоубица, *Argeiphontes*), што је и у другим античким изворима, укључујући и *Одисеју*, његов епитет, којим се, како се верује, алудира на познату митолошку епизоду у којој је, извршавајући задатак добијен од Зевса, убио Арга.

Арг је био пастир проницљивих очију и најревноснији чувар у служби Хере као господарице ливада. Након што је Зевсова љубавница Ија, због Херине љубоморе, била преображена у краву и поверена овом увек будном чувару, Хермес је од Зевса добио налог да Ију украде. Не пронашавши други начин, посегао је за лукавством: најпре је дива уставао (свирањем на сиринги или фрули, односно, по другим верзијама, уз помоћ свог чаробног штапа), а потом га усмртио каменом. (Срејовић/Цермановић, 1987: 43–44) Тим чином, божански крадљивац стоке доказао је своју способност да савлада и најбуднијег пастира, мајстора-чуvara и „онога који све види”, али је због тога и кажњен симболичним каменовањем од других богова.¹¹ Након тога гомила камења (касније херма) постала је његово трајно обележје.

И Одисеј је, сетимо се, најпре вином оптио и уставао дива Полифема, а затим га ослепио импровизованом направом, тачније коцем који му се нашао при руци у Киклоповој пећини (*Од.* IX 345–397). Видели смо да је и Полифем био приљезни чувар стада, али и потенцијални крадљивац стоке, баш као што је и Арг убио бика који је пустошио Аркадију, али и стао на пут сатиру који је крао стада (Срејовић/Цермановић, 1987: 43).

Мада је убиство Арга почињено током извршења задатка добијеног од Зевса, оно није могло проћи без осуде осталих богова и без, по овој митолошкој верзији, макар симболичног кажњавања Хермеса, те трајног обележја које је бог због тог чина заувек морао да носи. Хера је пак, у знак захвалности и сећања на свог стооког чуvara, његове очи заувек пренела на паунов реп. Ни Одисејев чин, очекивано, не може и неће остати некажњен, па ће након Полифемове молитве упућене оцу Посејдону и тражења освете, гнев бога мора годинама пратити Одисеја, најпре у виду онемогућавања његовог повратка на Итаку, а касније, судећи по Тиресијиним речима, и путовањем које ће јунак морати да настави копном (*Од.* XI 121–134).

У Киклоповој пећини Одисеј је био суочен са људождерством, односно канибализмом, дакле са крајње непримерним и нецивилизованим obroком, којем је невољно присуствовао, принуђен да гледа како Полифем „на живо” једе

11 Ово убиство неки сматрају исконским злочином и првим убиством међу боговима. Говори се да је Хермес након убиства Арга изведен пред суд. Богови су се, међутим, плашили Зевса, по чијем је наређењу деловао, па су желели да га ослободе, али и да се дистанцирају од тог убиства. Зато су бацили своје гласачке каменчиће на Хермеса, испред чијих ногу је израсла гомила камења. Убица је, дакле, ослобођен симболичним каменовањем, а богови су са себе спрали сваку кривцу. Од тада, по овој митолошкој верзији, гомила камења која се повезује са Хермесом (потоње херме) сведочи о том крвопролићу и начину на који је оно превазиђено (Burkert, 1983: 164–165).

његових шест сапутника. Значајну улогу том приликом одиграће овнови, иначе жртвене животиње, помоћу којих ће се Одисеј и остали преживели избавити из пећине, држећи се за овнујско руно, закачени и скривени испод њих. Одмах по напуштању пећине Одисеј ће свог овна-спасиоца принети Зевсу на жртву.

И мада је јунак ослепљивање Полифема видео као богоугодну казну за дивљаштво, антицивизацијски оброк и безобзирно рушење гостопримства, то јест права госта и странца која гарантује и штити нико други до Зевс, бог неће погледати и прихватити Одисејеву жртву. Јер, како примећује Видал-Наке (Pierre Vidal-Naquet), том приликом су жртвоване „овце које припадају Полифему”, односно „животиње које није одгајао човек”, што је абнормално и неприкладно „чак и када људска заједница приноси жртву на нељудској територији” (Vidal-Naquet, 1986: 20). Затим ће то проблематично месо Одисеј и његови пратиоци непримерено конзумирати, након чега ће Зевс и од Одисеја, а не само од принете жртве, задуго одвратити поглед, препуштајући га Посејдоновом гневу и осветољубивој казни.

Отуда се, по нашем поимању, у Хомеровом епу оно не-људско открива и испољава у два облика: божанском и зверском. Као што Кирка доводи Одисеја у опасност склизнућа у животињско, док га Калипсо мами ка божанском – што јунака у оба случаја гура у самозаборава, односно метафоричну смрт – тако и конзумирање Хелијевих говеда нарушава границу и чини продор у божанско, док конзумирање Киклопових оваца гура јунака у оно зверско, бестијално. Након обилног obroка сачињеног од меса Киклопових овнова, Одисеј неће поновити грешку са Хелијевим грлима.

Осим две поменуте, умногоне кључне епизоде из *Одисеје* – ослепљивања Полифема и убиства Хелијевих говеда – које су аналогне догађајима у којима је главни актер Хермес, између овог бога и Одисеја могу се успоставити и друге важне паралеле. На нивоу конкретних епизода од посебне важности је Одисејев силазак у Хад (*Од.* XI), место на које је само неколицини смртника био омогућен приступ током њиховог овоземаљског живота, а у који, за разлику од свих других богова, једино Хермес има слободан приступ и без тешкоћа се по њему креће.

Ту је и Одисејева способност комуникације, па и успостављања дугорочних односа са боговима или одређеним божанским или полубожанским бићима: од љубавних, са Кирком и Калипсом, преко Еола, Леукотеје, Атене или пак самог Хермеса, који му пружају конкретну, опипљиву помоћ, до сирена или Скиле и Харибде, које желе да му одмогну и науде. Налик сувереном господару граница, и Одисеј има способност кретања између светова: како оног људског, божанског и хтонског тако и оног историјског, какав је Тројански рат у којем је активно учествовао, и оног измештеног, митолошког, у који доспева, нашавши се поред осталог и међу Феачанима, са којима, попут богова, и он дели трпезу.

Ту су и бројни љубавни, пре свега сексуални односи које је Хермес имао са, по неким подацима, чак тридесет и пет жена и четири мушкарца, добивши велики број деце, наводно око четрдесет и четворо (Doty, 1993: 51), док је Одисеј, препуштајући се самозаборава, годину дана провео са Кирком, а затим и око

седам година са Калипсом. Обојици је заједничка и страсна наклоност према музици: Хермесу као изумитељу лире и састављачу химне о самом себи и прве теогоније, обе изведене уз музичку пратњу, а Одисеју као проналазачу начина да чује очаравајућу, заводљиву, али смртоносну песму сирена, а да од ње не страда. Заједничке су им и бројне друге особине: интелигенција, лукавост, оштроумност, довитљивост, као и креативност, инвентивност, сналажљивост и практичност; склоност превари и лажима (и када су оне неопходне, али и када то нису); изванредне говорничке способности; усредсређеност на стицање материјалног богатства, односно покретне имовине и добара, љубав према поклонима, те наклоност трговини и разменама свих врста. На крају, али никако не на последњем месту, ту су и Хермесове улоге Зевсовог слуге и гласника, преносиоца и тумача његових порука, па тиме, дакле, и херменеутичара, коју и Одисеј – целином свог живота, искуства и мукотрпно стечених спознаја – оваплоћује.

Литература

- Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала* (Ј. Лома, прев.) Београд: СКЗ.
- [Van Genep, A. (2005). *Obredi prelaza: sistematsko izučavanje rituala* (J. Loma, prev.). Beograd: SKZ]
- Елијаде, М. (1994). *Мистична рођења: есеј о неким типовима иницијације* (Б. Крушка, прев.). Панчево: Заједница књижевника Панчева.
- [Eliade, M. (1994). *Mistična rođenja: esej o nekim tipovima inicijacije* (B. Kruška, prev.). Pančevo: Zajednica književnika Pančeva]
- Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987). *Речник грчке и римске митологије*. Београд: Српска књижевна задруга.
- [Srejić, D., Cermanović-Kuzmanović, A. (1987). *Rečnik grčke i rimske mitologije*. Beograd: Srpska književna zadruga]
- Хомер. (1990). *Одисеја* (М. Ђурић, прев.). Београд: Просвета.
- [Homer. (1990). *Odiseja* (M. Đurić, prev.). Beograd: Prosveta]
- Хомер. (2002). *Илијада* (М. Ђурић, прев.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- [Homer. (2002). *Ilijada* (M. Đurić, prev.). Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva]
- Allan, A. (2018). *Hermes*. London, New York: Routledge.
- Auerbach, E. (1968) *Mimesis* (M. Tabaković, prev.). Beograd: Nolit.
- Bungard, Ch. (2012). Reconsidering Zeus' Order: The Reconciliation of Apollo and Hermes. *The Classical World*, 105(4), 443–469.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (P. Bing, trans.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical* (J. Raffa, trans.). Malden: Blackwell Publishing.
- Clay, J. S. (2006). *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homer Hymns*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Dominas, K. (2020). Autolycus and Sisyphus – Some Words about the Category of Trickster in Ancient Mythology. *Studia Religiologica*, 53(3), 203–212. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.20.014.12754>
- Doty, W. G. (1993). A Lifetime of Trouble-Making: Hermes as Trickster. In W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.), *Mythical trickster figures: contours, contexts, and criticisms* (pp. 46–65). Tuscaloosa, London: University of Alabama Press.
- Felson-Rubin, N., Sale, W. M. (1983). Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-Maturation Myth. *Arethusa*, 16(1/2), 137–171.
- Frame, D. (1978). *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Haven, London: Yale University Press.
- Graf, F. (2003). Initiation: A Concept with a Troubled History. In D. B. Dodd, C. A. Faraone (Ed.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New critical perspectives* (pp. 3–24). London, New York: Routledge.
- Graf, F. (2009). *Apollo*. London, New York: Routledge.
- Grassi, M. (2022). The God of Thieves: Hermes and the Philosophy of the Improper. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 8, 100–107.
- Gutzwiller, K. (1991). *Theocritus' Pastoral Analogies: The Formation of a Genre*. Wisconsin: University of Wisconsin.
- Herzfeld, M. (1988). *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Hesiod. (1975). *Postanak bogova; Homerove himne* (B. Glavičić, prev.) Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Jaillard, D. (2007). *Configurations d'Hermes: Une "theogonie hermaïque"*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- Johnston, S. (2003). 'Initiation' in Myth, 'Initiation' in Practice: the Homeric Hymn to Hermes and its Performative Context. In D. B. Dodd, C. A. Faraone (Ed.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New critical perspectives* (pp. 155–180). London, New York: Routledge.
- Kerényi, K. (2003). *Hermes: Guide of Soul* (M. Stein, trans.). Putnam, CT: Spring Publications.
- Levaniouk, O. (2011). *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19*. Hellenic Studies Series 46. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.
- López-Pedraza, R. (2010). *Hermes and his children* (2th ed.). Einsiedeln: Daimon Verlag.
- Marinatos, N. (2001). The Cosmic Journey of Odysseus. *Numen*, 48(4), 381–416.
- Osterwald, K. W. (1853). *Hermes-Odysseus. Mythologische Erklärung Der Odyseussage*. Halle: Pfeffer.

- Otto, W. (2004). *Bogovi Grčke: slika božanskog u zrcalu grčkog duha* (I. Mikecin, prev.). Zagreb: AGM.
- Philippson, P. (1947). Die vorhomerische und die homerische Gestalt des Odysseus. *MH*, 4, 8–22.
- Pucci, P. (1987). *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press.
- Russo, J. (1993). Odyssey 19, 440–443, the Boar in the Bush: Formulaic Repetition and Narrative Innovation. In R. Pretagostini (Ed.), *Tradizione e Innovazione nella Cultura Greca da Omero all'Età Ellenistica* (pp. 46–65). Rome: Studi in Onore di Bruno Gentili.
- Shelmerdine, S. (1986). Odyssean Allusions in the Fourth Homeric Hymn. *Transactions of the American Philological Association*, 116, 49–63.
- Sowa, C. A. (1984). *Traditional Themes and the Homeric Hymns*. Chicago: Bolchazy-Carducci.
- Stanford, W. (1985). *The Ulysses theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero* (2th ed.). Michigan: Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press.
- Thalmann, W. G. (1984). *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Thomson, J. A. K. (1966). *Studies in the Odyssey*. New York: Haskell House.
- Vernant, J.-P. (1989). Food in the Countries of the Sun. In M. Detienne, J.-P. Vernant, with essays by Jean-Louis Durand et al., *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (P. Wissing, trans.) (pp. 164–169). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Vernant, J.-P. (2006). *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.
- Versnel, H. (2011). *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden, Boston: Brill.
- Vidal-Naquet, P. (1986). Land and Sacrifice in the *Odyssey*: A Study of Religious and Mythical Meanings. In *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World* (A. Szegedy-Maszak, trans.) (pp. 15–38). Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

Olivera S. Žižović

Summary

IN HERMES' SANDALS: MYTHOLOGICAL FOUNDATIONS OF HOMER'S ODYSSEUS

After examining the episode of Odysseus' one-off visit to his maternal grandfather Autolycus and the famous scar he obtains while hunting (described in the nineteenth rhapsody of the epic) from the perspective of an adolescent initiation, this paper focuses on the mythological foundations of the characters of the grandfather and grandson. In particular, it traces their traits and actions back to the Ancient Greek god Hermes, the protector of Autolycus and, according to some versions of the myth, possibly even his father. It turns out that Hermes' various features are far more evident in Odysseus than in Autolycus, since Autolycus' life is marked by theft, lies, trickery, resourcefulness, and intelligent deceptions, qualities that represent only a more superficial layer of this exceptionally complex and paradoxical archetype. On the other hand, in Odysseus we find other, deeper, and more complex features of Hermes, which go beyond the aspects of the divine trickster and thief. Therefore, the primary goal of this research is to highlight the far wider and deeper manifestations of the Hermesian archetype within Odysseus through a comparison between "Hymn to Hermes", as the most comprehensive source on this god, and Homers' *Odyssey*. Among these are the fact that he craves food and thinks about it – which is atypical for a god or, rather, a hero – as well as his oratorical skill, ability to communicate and sustain long-term relationships with gods and other divine or semi-divine beings, and effortless movement between worlds. Numerous love affairs, primarily sexual, as well as a passionate inclination toward music, are also common to both figures. Both likewise possess creativity, inventiveness, resourcefulness, and practicality, a predilection for fraud and deception (whether necessary or not), and a focus on acquiring material goods, along with a love of gifts and a talent for commerce and exchange of every kind. Finally, Hermes' role as Zeus' servant and messenger – that is, his courier and interpreter of divine messages, and thus a hermeneutician – is epitomized by Odysseus' life, experience, and painstakingly acquired knowledge. Along the same lines, analogies are drawn between Hermes' killing of the hundred-eyed Argus and Odysseus' blinding of the one-eyed Cyclops Polyphemus, on the one hand, and between Hermes' sacrifice of Apollo's cattle and the slaughter and consumption of Helios' cattle by Odysseus' companions, on the other. These episodes prove especially fruitful for a deeper understanding and interpretation of Odysseus' character, and thus of the epic dedicated to him.

Key words:

Homer, *Odyssey*, Autolycus, Odysseus, adolescent initiation, "Hymn to Hermes", Hermes, Apollo, archetype