



DOI: <https://doi.org/10.4312/keria.22.1.35-62>

Jelena Isak Kres

## Motiv Polifemove oslepitve med Homerjem in Kalimahom: metapoetični vidik pesmi kot magične inkantacije

Prispevek skuša pokazati, kako se je v Polifemovi temi, ki so jo v grški književnosti skozi dolga stoletja obravnavali številni avtorji, v tesni zvezi z motivom velikanove oslepitve pojavil tudi motiv pesmi kot magične inkantacije, ki je brez stroge omejitve na določeno zvrst sčasoma privzel izrazito metapoetični značaj. Magične inkantacije kot verzi s »farmakološkim« učinkom so znotraj kiklopove teme sprva nastopale predvsem kot strupeno napadalno (zlasti v sicilski tradiciji pa morda tudi kot apotropejsko protektivno) »slepilno« sredstvo, preko katerega so se vzpostavljala razmerja moči (ali zavezništva) pevca v odnosu do napadene žrtve oziroma kiklopsko mogočne vladarske figure. Ko je bila v nekem trenutku kontekstu Polifemove zgodbe dodana še Galatejina tema, pa se je skupaj z njo (in hkrati z motivom velikanove opitosti) uveljavil še so-motiv kiklopovega lastnega petja, ki je izviral iz iste predstave o pesmi kot o strupeno zdravilnem sredstvu, ki pevcu omogoča tudi (bolj ali manj škodljivo) samoslepitev. Tako je mogoče postaviti celo domnevo, da je prav zaradi metapoetičnega potenciala pesmi kot samoslepilne inkantacije motiv Polifemove pesmi za Galatejo postal nekakšna pra-metafora za pesniško kreacijo poetične iluzije. Če je simbolno orodje napadalnih inkantacij tleče oz. goreče poleno, katerega učinek je oslepitev, ki jo je moč razumeti tudi kot onemogočenje nasprotnika (ali kot magično izžganje škodljivih »korenin«), pa si simbolno orodje omamnih »samoslepilnih« pesmi lahko zamišljamo kot (tleči zašiljeni trstiki podobno) »magično« pisalo, katerega učinek je fikcija oziroma oživiljena poezija, poosebljena v liku Galateje, predhodnice rimskega »elegičnega dekleta«, znanega tudi kot *puella scripta*.

## KIKLOP POLIFEM IN NJEGOVA OSLEPITEV

Motiv pesmi kot magične inkantacije je v Homerjevi pripovedi o Polifemu zgolj bežno nakazan, če sploh, pa vendar si je hrabrilne »besede«, s katerimi Odisej v devetem spevu *Odiseje* spodbuja tovariše, ki mu bodo pomagali pri izpeljavi kiklopove oslepitve, mogoče predstavljati ne le kot zgolj prozaične »besede«, ampak morda tudi kot čisto pravo »pesem«:

καὶ τότ' ἐγὼ τὸν μοχλὸν ὑπὸ σποδοῦ ἤλασα πολλῆς,  
εἶος θερμαίνοιτο· ἔπεσι δὲ πάντας ἑταίρους  
θάρασνον, μὴ τίς μοι ὑποδδείσας ἀναδύη. (9.375–7)

Jaz pa pod kup pepela, v žerjavico, kol sem porinil,  
dókler se ni razžarel; tovariše svoje hrabril sem [dob. »z besedami«],  
naj od strahu se nihče ne umakne in kam ne potuhne.

(prev. Kajetan Gantar)

»Besede« (ἔπεα) namreč pri Homerju lahko označujejo tudi »pesem«, celo takšno ob spremljavi glasbe: v osmem spevu *Odiseje* denimo se tako imenuje Demodokova pesem, v kateri uživajo Fajaki (*Od.* 8.91: τέρποντ' ἐπέεσσιν) in ki izrecno nastopa ob spremljavi forminge (*Od.* 8.99: φόρμιγγός), v sedemnajstem spevu pa Evmaj na enak način poimenuje aojdsko petje na splošno (*Od.* 17.519: αἰοιδὸν, ὅς ... ἀείδη ... ἔπε' ἡμερόεντα). Prav v slednjem odlomku pa je tudi učinek Odisejevih lastnih besed popolnoma izenačen z učinkom aojdovih, saj Odisej Evmaja takorekoč uroči (17.521: ὧς ἐμὲ κείνος ἔθελεγε). Zato se ne zdi nemogoče, da bi Odisej v devetem spevu, medtem ko v žerjavici sredi Polifemove votline žege priostreni kol, v predstavah homerskega občinstva svoje tovariše hrabril z nekakšnim bojevito spodbujevalnim in afektirano ritmiziranim govorom, ki se po zunanji obliki in umetni notranji zgradbi, predvsem pa po svojem učinku že precej približa petju. Učinek poetičnih besed, ki zmorejo vplivati na poslušalce in njihova čustva, pa je soroden učinku magičnih inkantacij, kakršne lahko služijo tudi kot pomoč pri medicinskem zdravljenju – primer slednjih najdemo v omembi pesmi, s katero Avtolikovi sinovi ustavijo Odisejevo krvavitev (*Od.* 19.455) in h kateri se bomo še vrnili.

Motiv pesmi kot magične inkantacije v tesni zvezi s Polifemovo oslepitvijo prvič srečamo skoraj tri stoletja po Homerju v Evripidovem *Kiklopu* (najpozneje l. 408). Če je Homerjev Odisej svoje tovariše z domnevno pesmijo ali s pesmi podobnim govorom hrabril sam, pa pri Evripidu, četudi v kontekstu satirske drame, to počne (od kiklopa zaslužnjeni) zbor satirov, katerih spodbude si to pot nedvomno smemo predstavljati kot »pesem«, natančneje kot »magično inkantacijo« (ἐπιφθῆ), katere čarodejna moč, enaka močem Orfejeve pesmi, bo povzročila, da se bo tleče poleno nad kiklopa dvignilo takorekoč »samo od sebe«:

ἀλλ' οἷδ' ἐπώδην Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,  
ὥστ' αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον  
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς. (646-8)

Poznam izdatno Orfejevo čarovno *pesem*;  
če jo zdaj zapoješ, se bo žareči hlod *kar sam*  
zarinil Kiklopu v čelo in mu izpil oko.

(prev. Fran Bradač)

Pri Evripidu se zborova besedna »pomoč« Odiseju v nasprotju z dejansko pomočjo Odisejevih prijateljev sicer ne zdi pretirano koristna, kar Odisej zboru tudi očita (v. 642 ter 649 in nasl.), toda po drugi strani močem te pesmi ni mogoče odrekati vsaj videza učinkovitosti, saj se, kakor opaža denimo Mark Griffith, Odiseju posreči (v zaodrju – votlini) oslepiti kiklopa prav tedaj, ko satiri pojejo obljubljeno čarobno pesem.<sup>1</sup> Prav tako je tovrstna pomoč, pa čeprav zgolj na deklarativni ravni, Odiseju očitno zadostovala, da je zboru po končni zmagi nad Polifemom dodelil službo mornarjev na svoji ladji.

Odisejevo maščevalno orodje, ki ga Homer imenuje »tleči kol« (μοχλός), Evripid pa »tleči hlod« oziroma »bakla« (δαλός), tudi pri Evripidu nastopa v tesni zvezi z motivom besedne pomoči pri maščevanju ljudožerskemu kiklopu. To bi morda lahko pomenilo, da se je »tleče poleno« v času pred Evripidom uveljavilo kot splošnejši metapoetični simbol napadalne poezije, ki je izšla iz magičnih inkantacij ali pa jim je bila vsaj zelo sorodna. Tak tip poezije predstavljajo zlasti jamske epode, s katerimi se pevec odziva na neko tegobo ali krivico, ki jo je treba premagati ali pa zanjo maščevati. Kot pesniško zvrst, znano iz časa približno stoletje po Homerju, jih je v obliki napadalnih jambov pisal Arhiloh.<sup>2</sup> Arhiloh je z njimi napadal sodobnike, očitno pa je bil neprizanesljiv tudi do bogov.<sup>3</sup> Zato je še posebej zanimivo, da prav pri Arhilohu, in sicer v t.i. »*Kölnski epodi*«, s katero se je pesnik sodeč po biografski tradiciji maščeval Likambu, ko mu je ta odrekel roko svoje hčere (fr. 172 do 196 West),

1 Gl. Griffith, *Greek Satyr Play*, 33.

2 Ne glede na to, kdaj točno se je uveljavil termin »epode« kot naslov za poimenovanje Arhilohovih jambov, tovrstne jamske epode in epodične verze danes žanrsko ločujemo od dramskih epod kot enega od sestavnih delov zbornice ode, in to navkljub temu, da pri obeh zvrsteh lahko iščemo skupne vezi (ali celo izvor) ne le v epiki, ampak tudi zborovskem petju. S tem v zvezi je zanimivo, da tudi v omenjeni Arhilohovi epodi srečamo nekakšen dramski dialog, saj gre za pogovor med pesnikom in dekletom, morda Neobulino mlajšo sestro. Arhilohova jamska poezija, ki se navezuje na Homerjevo epiko, predstavlja nekakšen vezni člen med epiko in dramatiko. Prim. Snell, *Discovery of the Mind*, 43–4. Tudi naslov Horacijevih *Epod*, v katerih si je pesnik za zgled jemal prav Arhiloha, je mogoče prevajati ne le kot »*Epodični verzi*«, temveč tudi kot »*Inkantacije*«. Luck, *Arcana Mundi*, 109; Oliensis, »*Canidia, canicula*«, 118; Gowers, *The loaded table*, 281; Lowrie, *Horace*, 241.

3 Npr. do Erosa in Afrodite, ki človeka onesposobita z ljubezensko strastjo: δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ / ἄψυχος, χαλεπήσι θεῶν ὀδύνησιν ἔκητι / πεπαρμένος δι' ὀστέων (fr. 193.2–4 West). Podobno tudi fr. 196 West: ἀλλά μ' ὀ λυσιμελής, ὦ τ' αἶρε, δάμναται πόθος.

najdemo basen o lisici in orlu (fr. 174–181 West),<sup>4</sup> v kateri užaloščeni lisici pri maščevanju zahrbtnemu orlu (podobno kot Odiseju pri maščevanju Polifemu) ključno pomaga iskra žerjavice, zaradi katere se vžge orlovo gnezdo (fr. 179–80 West):

προύθηκε παισι δειπνον αιηνὲς φέρων  
πυρὸς δ' ἐν αὐτῷι φεψάλυξ.

Prinesel je mladičem pičo žalostno.  
V njej pa iskra.

(prev. Anton Sovre)

Iskro je Arhilohov orel v gnezdo po nesreči zanesel skupaj s hrano, ki jo je brezbožno kradel na oltarju, kjer je hkrati z mesom bržkone zagrabil tudi tlečo trstiko. Orel je bil s smrtjo svojih mladičev kaznovan tako za brezbožno dejanje kraje žrtenega mesa kakor tudi za krivico, ki jo je storil lisici, saj ji je – nekoč prijateljici – lepega dne ukradel mladiče, da bi z njimi nahranil svoj zarod. Kot se je Odisej (skupaj z bogovi) maščeval Polifemu, ki je navkljub zakonom gostoljubja požrl njegove tovariše, tako se je tudi Arhiloh (skupaj z bogovi) maščeval Likambu po tem, ko mu je ta navkljub njenemu nekdanjemu prijateljstvu znenada odrekel že zapriseženo poroko s svojo hčerjo. Arhilohovo maščevanje je epoda, ki strahovito napada obe hčeri pesnikovega nesojenega tasta, v to epodo pa je vključena metapoetična basen, v kateri se lisičino maščevanje »vname« podobno kot pri Polifemovi oslepitvi, in sicer s pomočjo tleče trstike kot simbola za maščevalno magično inkantacijo. Vera v moči takšnih inkantacij je po eni strani sorodna z vero v moč molitve, po drugi strani pa morda vključuje še nekakšno šamansko vero v samostojne magične moči, s katerimi že sam akt inkantacije lahko vpliva na naravne sile, dogodke ali človeško telo.<sup>5</sup>

Zgled za tlečo žerjavico kot simbol maščevalne inkantacije v basni o lisici in orlu bi Arhiloh lahko našel v homerski pripovedi o Polifemu, lahko pa bi se tudi obe temi napajali v skupnem kontekstu tradicionalne vere v moč maščevalnih besed. Odvisnost od Homerja bi morda lahko nakazovala vloga, ki jo ima isti simbol pozneje pri Evripidu. Pri Evripidu se je namreč, kot že omenjeno, tleči kol ob prepevanju satirskih epod nad Polifema pognal kar sam od sebe (cf. zgoraj *Kiklop* 647: αὐτόματον), torej prav enako, kot se je zgodilo z Arhilohovo žerjavico, ki jo je orel zanesel v gnezdo kar sam. Evripidu bi,

4 O tem, da je bila ta basen najverjetneje res del te epode, gl. Filostrat, *Podobe* 1.3.13–4; Van Dijk, *Ainai, Logoi, Mythoi*, 142; Swift, »The animal fable and Greek iambus«, 60.

5 Prispevek se ne osredotoča na nekromancije (npr. Homer, *Odiseja* 11.56, Ajshil, *Peržani* 472), evokacije bogov ali molitve (Sapfo, fr. 1 Voigt), ki seveda izhajajo iz podobnih verovanj, vendar njihov namen ni toliko neposredna obramba, napad ali zdravljenje s pomočjo besed, temveč splošnejše klicanje (bogov ali mrtvih) na pomoč v stiski.

četudi v komičnem kontekstu satirske drame, torej za vzor poleg Homerja lahko služila tudi Arhilohova žerjavica, ki bi učinkovala kot dodatna obogatitev *Kikloповe* komike. Evripidovim satirom, ki Odiseju pomagajo oslepiti Polifema, razen petja čarobnih verzov ni treba storiti prav ničesar. Takoj ko satiri Odiseju obljubijo in izkažejo svojo pomoč in zaveznitvo s petjem (magičnih, »orfejevskih« pesmi), se oslepitev opitega velikana, tako kot pri Arhilohu po žig orlovega gnezda, zgodi takorekoč sama od sebe.

Vera v magično moč ritmiziranih inkantacij, ki zmorejo tako maščevati krivice kakor tudi zdraviti, je bržkone starejša od Homerja. Pri njem jo, kot že omenjeno, najdemo med drugim tudi v *Odiseji*, kjer izvemo, kako so Avtolikovi sinovi z magično inkantacijo ustavili Odisejevo krvavitev (*Od.* 19.455–8):

τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο,  
 ὠτειλῆν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο  
 δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῆ δ' αἶμα κελαινὸν  
 ἔσχεθον, αἴψα δ' ἴκοντο φίλου πρὸς δώματα πατρός.

Lovca obstopijo koj skrbljivo Avtólíka sini,  
 črno ustavijo kri na mäh mu z *bajalno besedo*,  
 z večšo rokó obvežejo rano božanskemu mladcu,  
 potlej pa vrnejo brž na dom se k ljubemu oču.

(prev. Anton Sovre)

Takšna moč epod nekoliko spominja tudi na moči, kakršne ima pri Homerju Ajol, ki zmore pomiriti ali pa tudi razburkati vetrove, kakor se mu zahoče (*Od.* 10.21–2). V poznem 7. st., ko je najbrž nastala homerska *Himna Demetri*, srečamo magične inkantacije podobno protektivnega značaja, in sicer na mestu, kjer se boginja pretvarja, da je smrtnica, ki se skuša zaposliti kot varuška, ob čemer materi otroka, ki ga bo varovala, navaja svoje veščine, s katerimi bo otroka učinkovito branila pred raznimi uroki (*Himna Demetri* 226–30):

παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι ὥς με κελεύεις·  
 θρέψω, κοῦ μιν ἔολπα κακοφραδίησι τιθήνης  
 οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσιῆ δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνον·  
 οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,  
 οἶδα δ' ἐπηλυσιῆς πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.

Za tvojega sina bom z veseljem skrbela, kot mi naročaš.  
 Vzredila ga bom in zaupam, da mu po krivdi pestunje  
 ne bo škodoval urok niti *odrezana zel*,  
 saj *poznam* protistrup, od zelišča veliko močnejši,  
*poznam* tudi dobro zaščito proti pogubnemu čaru.

(prev. Lara Unuk)

Narava te obrambe je bila po vsej verjetnosti (enako kot najbrž tudi v primeru Ajola) mišljena kot besedna,<sup>6</sup> na tem mestu pa se v himni nahaja tudi referenca na nevarno magično prakso, t.i. »izpodsekavanje korenin« (ὑποτάμνον),<sup>7</sup> ki bi lahko škodovalo otroku. Še ob koncu 5. st. so osebe, ki so izvajale različne magične dejavnosti, med katere so spadale tudi zdravilne inkantacije ali medicinska rizotomija, veljale za mage ali čarovnike.<sup>8</sup> Da pa je tudi Odisejevo izžiganje kiklopevega očesa spominjalo na čarovniški obred, bi lahko nakazovala prav podobna formulacija o »izpodsekavanju korenin« Polifemove zenice, ki jo srečamo v Homerjevem odlomku (*Od.* 9.389–90):

πάντα δέ οἱ βλέφαρ' ἀμφὶ καὶ ὀφρύας εὔσεν αὐτμῆ  
γλήνης καιομένης· σφαραγεῦντο δέ οἱ πυρὶ ῥίζαι.

Vsenaokrog obrvi in veke je plamen osmódil,  
ta iz zenice je švigal, ki *do korenin* se je scvrla.

(prev. Kajetan Gantar)

Magične inkantacije s protektivno ali napadalno vsebino so bile torej lahko tudi nekakšna usluga, ki jo je izvedenec ponudil svojemu zaščitniku ali dobrotniku. Motiv tovrstnih uslug srečamo približno stoletje po nastanku homerske *Himne Demetri* prav na Siciliji, mitološki kiklopovi domovini,<sup>9</sup> na dvoru vladarjev Gelona in Hierona I. Tam je namreč zagotovo vsaj nekaj časa preživel komediograf Epiharm. Iz njegove zapuščine se je ohranil med drugim daljši fragment iz igre *Upanje ali Bogastvo*, v katerem se pojavi komični lik parazita oziroma prilizovalca.<sup>10</sup> V odlomku beremo, kako je tak

6 Da je bila narava Demetrinih uslug besedna, dokazuje raba glagola oída v narativni epiki, saj ta naznanja posebno vrst pesmi, kakršna je na primer tudi pesem muz pri Heziodu (*Teog.* 27-9) ali pesem siren pri Homerju (*Od.* 12.189-191). Faraone, »Magic, medicine and Eros«, 79.

7 Dickie, »Magic in Classical and Hellenistic Greece«, 364: »There is another form of medicine that magicians increasingly took over, the cutting of roots, rhizotomia. In the Iliad, Patroclus applies the knowledge of soothing drugs in which Achilles has instructed him and which Achilles in his turn has learned from the Centaur Chiron: he scatters a bitter root that he has broken up by rubbing it in his hands over a wound; it checks the pain and dries up the flow of blood (11.828-48); in the Odyssey, the god Hermes comes to Odysseus' aid and pulls out a root from the earth that mortals may only extract with difficulty; it will afford Odysseus protection against Circe (10.301-6). When the sorceress Medea in Apollonius Rhodius' Argonautica cuts a root with which she will anoint Jason to render him invulnerable to the blows of weapons and to being burned by fire, she employs magical rituals to harvest it: she gathers it in a shell from the Caspian Sea, washes it seven times in ever-flowing water, and at dead of night, wearing dark garments, invokes Brimo seven times before cutting the root (3.844-66).«

8 Dickie, »Magic in Classical and Hellenistic Greece«, 360, 361 in 364.

9 Homer dežele kiklopov sicer ne identificira s Sicilijo, tako kot jo Evripid (*Kiklop* 20) ali Tukidid (6.2), a poznejši antični komentariji k Homerju o tej identifikaciji sploh ne dvomijo, gl. *Scholia vetera in Od.* 9.106.27-30: ἐν Σικελίᾳ ποτιθένται οἱ νεώτεροι τοὺς Κύκλωπας. πάντες μὲν οἱ Κύκλωπες ἀγαθοὶ εἰσι καὶ θεοὺς τιμῶντες, χωρὶς τοῦ Πολυφήμου, ὅστις ἦν ἡγεμῶν αὐτῶν· ἀφ' οὗ καὶ τοὺς Κύκλωπας ὑπερφιάλους λέγει. Gl. Ussher, »The 'Cyclops' of Euripides«, 167.

10 Epiharmov odlomek (fr. 34-5 CGF Kaibel), kjer nastopa parazit, citira Atenaj (6.28.6-26). V Epiharmovem liku parazita nekateri vidijo parodijo Ksenofanovega imenitnega svetega slavja (Ksenofan, fr. B 1.1 D-K) in hkrati filozofa samega. Álvarez Salas, »Philosophy on Stage«, 174.

παράσιτος oziroma κόλαξ svojim dobrotnikom iz hvaležnosti nudil usluge besedne zaščite:

συνδειπνέων τῶι λῶντι, καλέσαι δεῖ μόνον,  
καὶ τῶι γὰ μὴ λεῶντι, κοῦδὲν δεῖ καλεῖν.  
τηνεὶ δὲ χαρίεις τ' εἰμι καὶ ποιέω πολὺν  
γέλωτα καὶ τὸν ἰστιῶντ' ἐπαινέω·  
καὶ κα τις ἀντίον <τι> λῆι τήνῳι λέγειν,  
τήνῳι *κυδάζομαι* τε κάπ' ὦν ἠχθόμαν.  
κῆπειτα πολλὰ καταφαγών, πόλλ' ἐμπιῶν  
ἄπειμι. (fr. 35.1–8 CGF Kaibel)

Rad pridem na gostijo, če povabi kdo,  
pa tudi nepovabljen se prikažem rad.  
Prikupno se obnašam, zbijam kupe šal,  
gostitelja pa hvalim in na moč *slavim*.  
Gorje, če kdo si drzne užaliti ga,  
požel bo *mojo jezo* in *na kupe psovka*.  
Tako pa ko nasitim se jedi, pijač,  
odidem.

(prev. Jelena Isak Kres)

Parazitova besedna zaščita, četudi v satiričnem kontekstu, vsebuje implicitno prepričanje o močeh in vplivu, ki ga ima umetelno sestavljeno in spretno uporabljeno besedno izvajanje na občinstvo ter na razvoj mnenj in dogodkov. Zastopani sta obe vrsti »uslug« besedne zaščite, tako slavilna kot napadalna, slednjo pa je bilo najbrž mogoče razumeti tudi kot sorodno magičnim inkantacijam ali celo kot magično inkantacijo samo. Znano je, da je Epiharm napisal tudi delo z naslovom *Kiklop*, in čeprav od tega dela ni ohranjeno takorekoč nič, si ni težko predstavljati konteksta, v katerem bi tudi ta komediograf (že pred Evripidom) uporabil goreče poleno kot metapoetični simbol epod. Goreča bakla kot nevarno simbolno orodje se zdi prikladna metafora za ostre besede, s katerimi pesnik na sicilskem dvoru napada vladarjeve sovražnike, po potrebi pa morda kritizira celo vladarja samega.

Glede na to, da je kiklop Polifem po navedbah sholij predstavljal mitološko vladarsko figuro,<sup>11</sup> vladar Hieron I. pa je ravno tako kot z *ovcami bogati* (ne le homerski, verjetno tudi splošneje mitološki) Polifem kraljeval nad z *ovcami bogato* sicilsko zemljo,<sup>12</sup> se zdi povsem mogoče, da bi Epiharm v *Kiklopu* lahko (satirično?) upodobil celo svojega (sedanjega ali predhodnega) vladarja. Polifem

11 *Schol. Od.* 9.106.30 ὄστις (sc. Polyphemus) ἡ ἡγεμὼν αὐτῶν. Gl. tudi op. 9.

12 V *Prvi olimpijski odi*, posvečeni Hieronu, Pindar ob prikazovanju Hieronovega bogastva slavi tudi vladarjevo oblast nad Sicilijo, bogato z *ovcami* (10-14: πολυμάλαφ ... Σικελίᾳ).

namreč v domači sicilski tradiciji morda niti ni bil tako enoznačno negativna mitološka osebnost, kakršno srečamo pri Homerju,<sup>13</sup> temveč obstaja denimo tudi poročilo o njem kot o graditelju svetišč,<sup>14</sup> znane pa so tudi hipoteze, da bi mit o Polifemu lahko imel svoje korenine v čaščenju sončnega božanstva.<sup>15</sup> Epiharm bi torej vladarja lahko upodobil kot požrešnega, a vendarle omikanega Polifema, ki časti ognjeno, okroglookemu soncu podobno božanstvo v podobi velikega očesa, ki je hkrati oko in razum. Od Epiharm se je namreč ohranil tudi fragment o umu, ki edini vidi in sliši.<sup>16</sup> Takšne predstave bi lahko bile del religioznih verovanj na Siciliji tistega časa, saj tudi Epiharmov sodobnik Ksenofan, ki je prav tako deloval na Hieronovem dvoru,<sup>17</sup> podobno označi edinega boga kot nekoga, ki ves gleda, misli in posluša.<sup>18</sup> Če je Epiharm Hierona I. slučajno res upodobil kot homerskega Polifema, je to najbrž storil na dovolj dobrohoten način, ravno tako, kot tudi njegove hvalnice najbrž niso bile pretirane.<sup>19</sup>

Evripidovo goreče poleno iz pesmi satirov torej ne spomina le na Homerja in Arhilohovo epodo, temveč se do neke mere kontekstualno prepleta tudi z deli Epiharm (morda pa bi ga lahko nekoč imela tudi Kratin in Aristij),<sup>20</sup> denimo s *Kiklopom* ali komedijo *Upanje ali bogastvo*. Božanstvo, ki ga časti kruti Evripidov Polifem, je namreč prav bogastvo (*Kiklop* 316–9):

{Kv.} ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός

[Kiklop:] Bogastvo je, človeček, modrim bog!

(prev. Fran Bradač)

Kikloпова pripomba o bogu bogastva, četudi je pri Evripidu prežeta s cinizmom, ni nujno brez vsake religiozne osnove, saj so personificirano božanstvo bogastva z imenom Plutos poznali že Heziod in drugi avtorji,<sup>21</sup> svo-

13 O veliki možnosti obstoja alternativne tradicije nehomerskih kiklopov, ki so bili ljudje in ne pošasti, gl. Alwine, »The Non-Homeric Cyclops«, 325.

14 Duris poroča, da naj bi ob Etni stalo svetišče, ki ga je zgradil Polifem, gl. op. 60.

15 O Polifemovem očesu kot solarnem simbolu gl. Glenn, »The Polyphemus Myth«, 141. S tem v zvezi bi se lahko vprašali, ali lik okroglookega ljudožerca z gorečim očesom morda izvira iz mitoloških predstav ognjenika na Etni? Prim. Ovidijevega Polifema, ki ima v *Metamorfozah* oko, podobno soncu, in se zanj zdi, kot da v prsih nosi Etno: 13. 851-3 in 868-9. V zvezi s Polifemom kot neškodljivim likom prim. tudi Polifema sicilskega domačina Teokrita (*Idile*, 11), kjer kiklop kot zaljubljeni pastir nima nikakršnih negativnih potez ljudožerca.

16 Epiharm *incert.* fr. 214 PCG: νοῦς ὀρῆι καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

17 Hieron I. je bil očitno velik zavetnik književnosti in kulture, na njegovem dvoru nista delovala le Epiharm in Ksenofan, ampak tudi Simonid, Pindar, Bakhilid in Ajshil.

18 Ksenofan, fr. 21 B 24 D-K o bogu: οὐλος ὀρᾶι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

19 Prim. poznejši Ksenofontov dialog *Hieron*, v katerem se pesnik Simonid pogovarja s sicilskim vladarjem Hieronom tudi o nesmiselnosti lažnih, prilizljivih hvalnic (1.15.1). Gl. Takakjy, »Xenophon the Literary Critic«, 49-73.

20 Shaw, *Satyrical Play*, 62 in nasl. o razmerju med Evripidom in Epiharmom, Kratinom in Aristijem, ki so vsi obravnavli Polifemovo temo. Gl. tudi op. 41.

21 *Teogonija* 969-974.



jo vlogo pa je Plutos imel tudi v elevzinskih misterijih.<sup>22</sup> Epiharm bi vladarja lahko upodobil tako v vlogi kiklopa Polifema kakor tudi v vlogi božanskega Bogastva, obe vlogi pa bi se navsezadnje lahko tudi prekrivali. V prid tej misli je morda tudi literarno tematiziranje bogastva vladarja Hierona I., kakršno srečamo pri Ksenofontu,<sup>23</sup> na drugi strani pa tudi verjetnost, da bi bila na Siciliji tistega časa lahko vsaj v zametkih že prisotna ideja o čaščenju vladarja kot božanskega lika,<sup>24</sup> pa čeprav historično izpričan vladarski kult niti ni predpogoj za komično vzporejanje vladarja z božanstvom, saj je slednje mogoče v vsakem primeru.

Poleg tega je znano, da je temo vladarskega lika kiklopa obravnaval tudi približno stoletje mlajši pesnik Filoksen, ki je prav tako živel na sicilskem dvoru. Filoksen je napisal ditiramb z naslovom *Kiklop* najpozneje dvajset let po času nastanka Evripidovega *Kiklopa*, lik Polifema v njem pa je izpričano uporabil kot »vlogo« za upodobitev tedanjega sicilskega vladarja Dionizija I. Atenaj, ki citira peripatetika Fajnija iz 4.st.pr.Kr., v *anekdoti o ribi*, h kateri se bomo še vrnili, poroča takole (1.11.16):

... (sc. Φιλόξενος) ποιῶν τὸν Κύκλωπα συνέθηκε τὸν μῦθον εἰς τὸ περὶ αὐτὸν γενόμενον πάθος, τὸν μὲν Διονύσιον Κύκλωπα ὑποστησάμενος ...

... (sc. Filoksen) je spesnil Kiklopa in zgodbo sestavil tako, da je v njej upodobil (neprijetno?) izkušnjo, ki se je zgodila njemu samemu, ter je Dionizija upodobil kot kiklopa ...

Lik Polifema je bil, kot poročajo sholije k Aristofanu, še posebej primeren za vladarja zato, ker je bil Dionizij I. slaboviden,<sup>25</sup> pa vendar bi bil lahko v ozadju tudi zgodnejši Epiharmov, Evripidov ali še kak drug zgled. Epiharm bi, kot smo že nakazali, v delih *Bogastvo ali upanje* ter v *Kiklopu* lahko obravnaval sorodne teme in motive, na primer bogastvo na splošno ali pa specifično vladarjevo bogastvo, morda pa tudi vladarja kot boga bogastva, ki je bil, tako kot tudi pri Aristofanu, v mitoloških zgodbah navadno slep.<sup>26</sup> Sorazmerna »slepota« je torej še ena značilnost, ki (poleg bogastva in vladanja) s Polifemom

22 Poleg Demetre in Persefone je v misterijih nastopalo tudi nekaj drugih božanstev, med katerimi je imel pomembno vlogo tudi Plutos kot utelešenje poljedelskega blagostanja. Clinton, »The Mysteries of Demeter and Kore«, 355.

23 Znano je, da je pesnik Simonid preživel nekaj časa na Hieronovem dvoru in da mu je takrat vladar zaupal sestavo epinikija za svojo prvo olimpijsko zmago. V Ksenofontovem dialogu *Hieron*, ki obravnava pogovor med pesnikom in vladarjem, Simonid slavi vladarjevo bogastvo v epinikijskem slogu, medtem ko mu vladar poskuša pokazati, kako je njegov položaj nezavidljiv, saj je zaradi njega deležen ogromno sovraštva in groženj.

24 O posmrtnih herojskih časteh vladarja Hierona I. gl. Sanders, »Dionysius I of Syracuse«, 280.

25 *Scholia Plut. Moschop.* 290.35: ἀπεικάσε γὰρ αὐτὸν τῷ Κύκλωπι, ἐπει καὶ αὐτὸς ὁ Διονύσιος οὐκ ᾤξυδῶρκει.

26 Timokreon, fr. 731 PMG: ᾧ τυφλὲ Πλοῦτε. Plutosa so včasih zamenjevali tudi z nevidnim Plutom oziroma Hadom, ki je prav tako veljal za boga, ki podeljuje bogastvo.

druži tudi Dionizija. Vzporejanje vladarja s slepim Bogastvom ali oslepljenim kiklopom po eni strani lahko učinkuje kot komični obrat v karakteristiki nebeškega božanstva, ki vidi in sliši, po drugi strani pa so bili v grški mitologiji navadno slepi prav vidci. Personificirano slepo Bogastvo je sicer motiv, ki so ga radi izbirali že jambski pesniki šestega stoletja, denimo Hiponaks<sup>27</sup> a tudi v četrtem stoletju ni bil nič manj aktualen.<sup>28</sup> Slepog bogastvo kot kritika sicilskih vladarjev in vladavine denarja izpod Evripidovega pisala (ali iz ust katerega koli atenskega državljana) zveni pričakovano, vprašanje pa je, ali je kiklopova »slepota« veljala za nekaj slabega tudi na Siciliji: morda je šlo preprosto za karakteristiko, ki je kiklopsko figuro vladarja identificirala z že omenjenim slepim bogom izobilja in bogastva, točno tem, ki ga je v Filoksenovem času v svoji komediji *Bogastvo* l. 388 upodobil tudi Aristofan.

Znano je, da je v Aristofan v *Bogastvu* z uporabo kiklopove »maske« aludiriral na Filoksenov ditiramb.<sup>29</sup> Filoksen, ki je morda smešil značaj prilizovalca in parazita podobno kot Epiharm,<sup>30</sup> naj bi vladarja, s katerim sta se prej dobro razumela, v svojem *Kiklopu* ovekovečil kot Polifema iz maščevanja, in sicer zato, ker ga je Dionizij poslal v ječo. Bralcem, ki kiklopov mit poznamo iz homerske epizode, se seveda lahko zdi, da je v Polifemovo votlino ujeti Odisej téma, naravnost idealna za maščevalna čustva, ki naj bi prevevala »vkljenjenega« Filoksena. A tudi če je bil Filoksenov odnos z Dionizijem morda na trenutke res nekoliko napet, pa viri izpričujejo, da naj bi pesnik v ječi kamnoloma preživel le kratek čas (morda celo eno samo noč), zato se je težko izogniti občutku, da resnejšega spora med vladarjem in pesnikom pravzaprav sploh ni bilo.<sup>31</sup> Pri Filoksenovem pisanju tako najverjetneje sploh ni šlo za maščevalno blatenje vladarja, temveč je prejkone izkazovalo dokaj zaupljiv odnos, saj njegov Polifem očitno ni neciviliziran jamski surovež kakor homerski, ampak zna biti tudi rahločuten, pronicljiv in sposoben celo literarne kritike.<sup>32</sup> Ajljan

27 Hiponaks, fr. 36.1–4 West: Πλούτος – ἔστι γὰρ λίην τυφλός. Gl. Sfyroeras, »What Wealth Has to Do with Dionysus«, 234.

28 Atenec Amfis, komediograf iz približno Filoksenovega časa, prav tako pravi, da »je bog bogastva slep«. Amfisa citira Atenaj 13.22.20: τυφλός ὁ Πλούτος εἶναι μοι δοκεῖ.

29 O tem, da je Aristofan s tem, ko je v komediji *Bogastvo* vpletel aluzivni motiv glasbi se predajajočega Polifema, smešil Filoksena, gl. op. 48–50. Med Aristofanovimi zgledi bi sicer lahko bili še mnogi dramski in drugi pesniki, med njimi tudi Hiponaks. Slep bog Plutos, ki ne najde poti v Hiponaktovo hišo, je namreč popolnoma identičen bogu, ki ga želi v svojo hišo pripeljati Aristofanov Hremil.

30 Pri Atenaju 13.17.32 je neke vrste prilizvalec celo sam (Filoksenov) Polifem, saj je svoji ljubici pel slavospeve, ki so označeni kot »slepe hvalnice«. Gl. op. 51.

31 Diodor poroča o tem, kako je Filoksen iz ječe prišel že naslednji dan (15.6.3) in kako je vladar dopuščal svobodo govora (15.6.4).

32 LeVen, *The Many-Headed Muse*, str. 237: » ... the Cyclops is presented not as a dense brute ignorant of gods and laws, but as a man who has a weakness (his love for his 'aquatic darling'), who sees through people, knows how to characterize them (he labels Odysseus δριμύτατον ἀνθρώπιον καὶ ἐγκατατετριμμένον ἐν πράγμασιν, 'a sharp one, a consummate businessman') and even knows literary criticism (he uses ποικίλειν, a very apt term to describe Odysseus' *mētis* and persuasion skills).«

celo poroča, da je Filoksen v ječi kamnoloma napisal svoje najboljše delo, pri katerem sploh ni šlo za maščevanje,<sup>33</sup> tako da lahko verjamemo, da se je Odisejeva epizoda s Polifemom pri Filoksenu verjetno končala srečno za vse strani.<sup>34</sup> Kakor lik Polifema v sicilski tradiciji sploh ni bil nujno tako enoznačno negativen kot v Atenah, enako bržkone velja tudi za Odiseja – primerjajmo samo nasprotujoča si mnenja, ki so jih imeli moderni raziskovalci o Epiharmovem *Odiseju dezserterju*.<sup>35</sup> Poleg tega si je tudi Filoksena pri Atenaju mogoče zamišljati ne le kot bistrega pesnika, ki obiskuje vladarje in jim deli svojo modrost, ampak tudi kot slabo vzgojenega sicilskega gosta, ki je na vladarskem dvoru rad kršil normo spodobnega, vladar pa se je do njega kljub vsemu vedel prizanesljivo in mu kazal zgled umirjene dostojnosti.<sup>36</sup>

Motiv ujetništva pri slepem kiklopu je tudi zaradi slepote božanskega Bogastva nadvse priročen za metapoetično prizorišče sicilske votline, ki je obenem ječa in bogata shramba. Filoksen je, morda tudi po zgledu sicilskih predhodnikov, kakršen je bil Epiharm, ali jambskih pesnikov, kot je bil Hiponaks, Polifemovo temo brez dvoma obravnaval metapoetično in celo na način današnjega t.i. »romana s ključem«. Od njegovega ditiramba sicer ni ohranjeno praktično nič, toda omenjena Atenajeva *anekdota o ribi* pravi, da je pesnik v njem upodobil vladarja in sebe, prvega kot kiklopa, sebe pa kot Odiseja.<sup>37</sup> Filoksenov Odisej je, če sklepamo po Sinezijevem pismu,<sup>38</sup> Polifemu zagotavljal, da je čarovnik, in mu kot odkupnino za osvoboditev iz votline ponujal usluge magičnih inkantacij:

Ὀδυσσεὺς ἔπειθε τὸν Πολύφημον διαφεῖναι αὐτὸν ἐκ τοῦ σπηλαίου. »γῆς γάρ εἰμι, καὶ εἰς καιρὸν ἂν σοι παρείην οὐκ εὐτυχοῦντι τὰ εἰς τὸν θαλάττιον ἔρωτα. ἀλλ' ἐγὼ τοι καὶ ἐπωδὰς οἶδα καὶ καταδέσμους καὶ ἐρωτικὰς κατανάγκας ...« (*Pisma* 121.2.5)

33 Ajlijan, *Varia Historia* 12.44: Αἱ ἐν Σικελίᾳ λιθοτομίαι περὶ τὰς Ἐπιπολὰς ἦσαν [...] τὸ δὲ κάλλιστον τῶν ἐκεῖ σπηλαίων ἐπώνυμον ἦν Φιλοξένου τοῦ ποιητοῦ, ἐν ᾧ φασὶ διατρίβων τὸν Κύκλωπα εἰργάσατο τῶν ἑαυτοῦ μελῶν τὸ κάλλιστον, παρ' οὐδὲν θέμενος τὴν ἐκ Διονυσίου τιμωρίαν καὶ καταδικήν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ συμφορᾷ μουσουργῶν ὁ Φιλόξενος.

34 Sutton, Dana Ferrin. »Dithyramb as Δράμα«, 38.

35 Nekateri so v tej drami Odiseja videli kot strahopetca in dezserterja, drugi so ga neumorno branili. Gl. npr. Phillips, »The Comic Odysseus«, 59.

36 LeVen, *The Many-Headed Muse*, 129-131: »It is also possible here to read Philoxenus in the tradition of the wise man who visits the tyrant and delivers wisdom, as other testimonies about Philoxenus explicitly suggest. (...) In this light, Philoxenus appears as a character with an appetite more tyrannical than a tyrant's, rather than as a wise man delivering a lesson to a greedy ruler. (...) the poet is the real tyrannical man, a slave to his belly and a threat to his fellow symposiasts, and Dionysius, the illuminated ruler who accepts the lesson of the wise man in the first part of the story, turns out to be the proper symposiarch, the one who regulates excess, prevents the rise of a potential tyrant, and brings an unruly gathering of fellow drinkers back to order (kosmos) and good measure (metron).«

37 Atenaj 1.11.15: τὸν μὲν Διονύσιον Κύκλωπα ὑποστησάμενος, τὴν δ' αὐλητρίδα Γαλάτειαν, ἑαυτὸν δ' Ὀδυσσεά.

38 Splošno sprejeto je, da je Sinezij motive za svoje pismo črpal pri Filoksenu; prim. Gutzwiller, »The Herdsman in Greek Thought«, 21.

Odisej je skušal Polifema prepričati, da ga izpusti iz votline: »Čarovnik sem,« je dejal, »in lahko ti koristim, saj s svojo morsko ljubeznijo nimaš ravno sreče. Jaz pa poznam magične inkantacije in združitvene obrazce in čarobne ljubezenske uroke ...«

Velik zavetnik književnosti pa ni bil le Hieron I., ampak je znano, da je tudi Dionizij I. na dvoru okrog sebe zbiral pesnike in z njimi razpravljajal o poeziji.<sup>39</sup> Zato je Odisej-pesnik kot besedni čarodej, ki Polifemu-vladarju ponuja usluge inkantacij kot zdravil za ljubezen, vsekakor motiv, ki je Filoksenov ditiramb *Kiklop* prežehl z izrazito metapoetičnim značajem. Filoksen je z njim nadaljeval že dodobra uveljavljeno tradicijo dramatike, ki je vlogo dramske poezije rada, pa četudi implicitno, tematizirala tudi skozi metateater.<sup>40</sup>

Za Polifemovo temo, ki je bila na sicilskem dvoru 6. st. verjetno zanimiva tudi zaradi svoje umeščenosti pod Etno, se zdi, da je bila v Atenah do konca 5. stoletja deležna le obstranske obravanave,<sup>41</sup> pa vendar je za temo svoje komedije Aristofan v 4. stoletju izbral tudi božansko Bogastvo. Njegov vložek z igro vlog iz Polifemove teme je s temo bogastva nepovezan samo na prvi pogled,<sup>42</sup> v resnici pa (tudi s pomočjo starejših zgledov) osvetljuje temeljne družbeno politične mehanizme, ki so z njo še kako povezani. V odlomku, ki so ga že antični komentarji videli kot parodiranje Filoksenovega *Kiklopa*, Aristofanov zbor atenskih kmetov vsebinsko (in po družbeni funkciji) popolnoma ustreza zboru (od kiklopa zaslužjenih) satirov v Evripidovem *Kiklopu*,<sup>43</sup> saj ga Aristofan v kontekstu Polifemove teme uporabi na enak način kot Evripid, in sicer kot *pomočnike*, ki naj bi v kritičnem trenutku drame protagonistoma zagotovili ključno podporo za izpeljavo osrednjega dramskega dogodka, ozdravitve

39 Gl. op. 64.

40 O metapoeziji v tragedijah Ajshila, Sofokla in Evripida gl. Torrance, *Metapoetry in Euripides*, 300: »Metapoetry in tragedy is distinguished by being implicit rather than explicit, but is employed by Aeschylus and Sophocles as well as by Euripides. (...) His satyr-drama Cyclops is unique in directly rewriting a Homeric episode, and develops the same kind of overt and metaphorical metapoetic games that are often found in old comedy.«

Prim. tudi metagledališkov v Aristofanovem *Bogastvu*, Sfyroeras »What Wealth Has to Do with Dionysus«, 249: »If the emphasis on unlimited material abundance is perceived as a trademark of Old Comedy, several features in *Plutus* acquire a temporal dimension and may reveal a self-reflexive awareness of a development in the comic genre. One may perhaps discern here a nostalgia for the Dionysiac roots of comedy, but it must be stressed that, be that as it may, the very presence of such metatheatrical reflection would be sufficient to grant *Plutus* a place within a genre intent on exploring its own character in the context of the dramatic festival.«

41 Pred Evripidom sta Polifemovo temo v Atenah obravnavala Pratinov sin Aristij in Kratin. Aristij je napisal satirsko dramo *Kiklop*, ki je verjetno najstarejša upodobitev kiklopa v Atenah. Kratin pa je (domnevno l. 430) napisal komedijo *Odisej*. Ta drama ni imela zborovskih pesmi in parabaz in ni imela osebnih napadov, zato je bila bolj podobna srednji komediji, čeprav naj bi bila po stilu to še zmeraj stara komedija. Shaw, *Satyrical Play*, 62 in nasl.

42 Aristofan vpelje Polifema v komediji *Bogastvo* z verzom 290 in nasl.: {KA.} Καὶ μὴν ἐγὼ βουλήσομαι – θρεττανελο – τὸν Κύκλωπα μιμούμενος καὶ τοῖν ποδοῖν ὡδὶ παρενσαλεῦον ὑμᾶς ἄγειν.

43 Evripidovi satiri, ki so obotavljivi pri pomoči Odiseju, so nekakšni predstavniki sicilskih pastirjev, Aristofanovi pa atenskih kmetov.

slepega Bogastva. Aristofanov zbor naj bi namreč Karionu in njegovemu gospodarju Hremilu pomagal varovati božanskega starca po imenu Plutos, ki nastopa kot posebitev slepega bogastva.<sup>44</sup> Ključna zbarska podpora je seveda lahko spet predvsem *petje*. Karion, ki je zbor kmetov pozval na pomoč, se nato skupaj z zborom vnaprej veseli obetajočega se bogastva, zato v metapoetični igri vlog znotraj vlog zaigra (Filoksenovega) Polifema, medtem ko zbor zavrne vlogo (Filoksenovih?) ovac in zase zahteva vlogo Odiseja. Tako kot Evripid in Filoksen oba obravnavata motiv magičnih inkantacij kot orodja Odisejeve oslepitve kiklopa, se torej tej temi ne izogne niti Aristofan, ki v tej kratki reminiscenci na Filoksenov ditiramb motiv ukrotitve bogatega vladarja še dodatno obogati z (izvirno?) duhovitim obratom. Notranja vloga zbora kot Polifemovega *oslepljevalca* je namreč v komičnem nasprotju z zborovo zunanjo vlogo, ki ima nalogo boga Bogastva *ozdraviti slepote*.

Aristofan se z vključitvijo Polifemove teme v kontekst komedije o božanskem Bogastvu kontinuirano loteva vsebinskih motivov, ki so jih obravnavali Epiharm, Evripid, Filoksen in Aristofan. Poleg njih sta v petem stoletju v komičnem kontekstu Polifemovo temo obravnavala tudi že omenjena Kratin in Aristij, v četrtem stoletju pa je bila ta mitološka epizoda očitno še posebej popularna, srečamo jo denimo tako pri Nikoharu kakor tudi avtorjih srednje komedije Antifanu in Aleksisu,<sup>45</sup> najbrž tudi zato, ker je kot téma z distanco do direktnega napadanja bolj ustrezala srednji komediji kakor stari, po drugi strani pa je še vedno vključevala motive s pomembnimi družbenimi vprašanji. Stara komedija, ki je izgubila ostrino osebnih napadov, se je na poti k novi komediji v Atenah zatekala tudi k sredstvom sicilske tradicije, kot posrednica pa ji je služila atiška satirska drama.<sup>46</sup> Polifemova tema je najbrž že vsaj od Epiharma dalje v navezi z motivom bogastva obravnavala vlogo, ki jo v boju za dosego kakršnega koli, tudi političnega cilja nosi pesem. Didim tudi poroča, da so na dvoru Filipa II. pred bitko pri Metoni kar trije avlisti uprizorili *Kiklopa*, in sicer Antigenid Filoksenovega, Hrisogon Stesihorovega, Timotej pa Ojniadovega.<sup>47</sup>

44 255–6: ἴτ' ἐγκονεῖτε σπεύδεθ', ὡς ὁ καιρὸς οὐχὶ μέλλειν./ἀλλ' ἔστ' ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀκμῆς, ἢ δεῖ παρόντ' ἀμύνειν. Podvizajte se, pohitite, zdaj ne velja izgubljeni časa,/ to je odločilen trenutek, ko morate sodelovati in pomagati. 326–7: ὅπως δέ μοι καὶ τὰλλα συμπαραστάται/ ἔσεσθε καὶ σωτήρες ὄντως τοῦ θεοῦ. (Glejte), da boste torej moji pomočniki / in skrbni varuhi božanstva.

45 Nikohar je napisal *Galatejo*, Antifan *Kiklopa* in Aleksis prav tako *Galatejo*.

46 Carl A. Shaw, ki v 3. poglavju knjige, posvečene satirski igri, raziskuje povezave med atiško satirsko dramo in sicilsko komedijo, še zlasti Epiharmom, pove, da ima sicilska komedija, vsaj glede na njene fragmentarne ostanke, veliko več skupnega z atiško srednjo kot pa s staro komedijo. Shaw, *Satyrical Play*, 7: »Epicharmean comic productions and Attic satyr play had a meaningful generic interrelationship, employing many of the same plots, themes, and characters (perhaps even a chorus of satyrs), and they also shared a similar humorous style. Many comic poets of the early fourth century adopted features of the fifth-century satyr play, indirectly linking their comedies to Sicilian comedy via the satyr stage.«

47 Didim Gramatik, *In Demosthenem* 12.61. Stesihor je seveda Stesihor iz 4. st in ne kitarod. O še nekaterih drugih imenih avtorjev, ki so se ukvarjali s kiklopom, gl. LeVen, *The Many-Headed Muse*, 233.

Prikladnost Polifemove teme kot nosilke metapoetičnih poudarkov o moči poezije je verjetno tudi v tem, da njen protagonist nosi govoreče ime πολύφημος, »mного opevani« ali pa »tak, ki pozna številne (ali raznolike) pesmi«. V *Odiseji* 22.375 je kot πολύφημος αοιδός imenovan denimo tudi sam pevec Femij. Morda Polifem kot arhetipski mitološki motiv predstavlja izgubljeni »palimpsest«, od katerega je ostalo le še znamenito, nekoč v mnogih zgodbah opevano ime. Pa vendar, tudi v Homerjevi zgodbi, ki je bila morda le ena od številnih, je protagonistov uspeh omogočila besedna spodbuda, najverjetneje magična inkantacija, zaznamovana z motivom oslepitve. Polifemova tema je za metapoetične premisleke idealna tudi zato, ker spretna poetična inkantacija omogoča tudi pesnikov uspeh. Da lahko zaživi poetična iluzija, je namreč treba najprej uspraviti fizični pogled na zunanji svet.

## PESNIŠKA SAMOSLEPITEV IN GALATEJA KOT POETIČNA ILUZIJA

Metapoetiki motiva oslepitve (skupaj z motivom napadalnih magičnih inkantacij) v Polifemovi temi se je najpozneje s Filoksenom pridružil še motiv samoslepitve (zvezan z motivom samonapadalnih inkantacij). Aristofanova vključitev Polifemove teme v komedijo *Bogastvo* se je dotaknila tudi slednjega. »Maska« brenkajočega Polifema, ki si jo ob zborovem veselju nadene sluga Karion in ki najverjetneje aludira na »kiklopsko« bogastvo, je občinstvo spomnila na brenkajočega kiklopa pri Filoksenu.<sup>48</sup> To pojasnjujejo tudi *Sholije k Aristofanu*,<sup>49</sup> ki povedo še, da Filoksenov kiklop igra na kitaro kot zaljubljenec, ki »dvori Galateji«. <sup>50</sup> Inscenirana Polifemova zgodba pri Aristofanu torej ni povezana le z motivom pesmi kot besedne pomoči pri ukrotitvi oziroma varovanju bogatega mogočnega Pluta, ampak je so-eksemplarični mogočnej (s katerim se identificira Karion pod masko Polifema) hkrati prikazan kot ves vznesen od pesmi, ki jo poje sam. Od Filoksenovega ditiramba se je ohranilo malo, vendar Atenaj o njem pove, da so Galateji namenjene hvalnice njegovega Polifema »slepe«, saj na dekletu slavijo vse razen oči, to pa zato, ker naj bi

48 Kot so ugotavljali najzgodnejši komentarji, Aristofan v *Bogastvu* dobesedno citira Filoksenov verz in fraze, npr. onomatopoično besedo θρεττανελό iz *Kiklopa*, Filoksenov pa je tudi verz 292 (Jackson, *The Chorus of Drama in the Fourth Century*, 126). Gl. Aristofan, *Bogastvo* 290: {KA.} Καὶ μὴν ἐγὼ βουλήσομαι – θρεττανελο – τὸν Κύκλωπα / μιμούμενος καὶ τοῖν ποδοῖν ὡδι παρεσσαλεύων / ὑμᾶς ἄγειν.

49 *Sch. Plut. Moschop.* 290.15: διασύρει δὲ Φιλόξενον τὸν τραγικὸν, ὃς εἰσήγαγε κιθαρίζοντα τὸν Πολύφημον.

50 *Sch. Plut. Moschop.* 290.19–25: ἐκ τοῦ Κύκλωπος Φιλοξένου ἐστὶ. Φιλόξενον τὸν διθυραμβοποιὸν (ἢ τραγωδοδιδάσκαλον) διασύρει, ὃς ἔγραψε τὸν ἔρωτα τοῦ Κύκλωπος τὸν ἐπὶ τῇ Γαλατείᾳ· εἶτα κιθάρας ἤχον μιμούμενος ἐν τῷ συγγράμματι, τοῦτό φησι τὸ ῥῆμα θρεττανελό. ἐκεῖ γὰρ εἰσάγει τὸν Κύκλωπα κιθαρίζοντα καὶ ἐρεθίζοντα τὴν Γαλατείαν.

Polifem že vnaprej slutil svojo slepoto.<sup>51</sup> Teokrit, ki približno stoletje pozneje v *11. idili* obravnava motiv pesmi kot zdravila za ljubezen, pa za Polifemovo oslepitev Odiseja sploh ne potrebuje: zaljubljeni Polifem se s pesmijo samoslepi kar sam in se te svoje bodoče slepote tudi zaveda:<sup>52</sup>

καίόμενος δ' ὑπὸ τεῦς καὶ τὰν ψυχὰν ἀνεχοίμαν  
καὶ τὸν ἔν' ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκερώτερον οὐδέν. (*Idile* 11.52–3)

vse bom potrpel, četudi bi z ognjem mi dušo ožgala,  
dam ti edino oko, najdražji zaklad, ki imam ga.

(prev. Kajetan Gantar)

Motiv samoslepitve s pesmijo bi seveda lahko bil tudi starejši in bi ga v komediji lahko uporabil tudi že denimo Epiharm, a to je le ugibanje. V Evripidovem *Kiklopu* se Polifemovo petje zgodi tik pred njegovo oslepitvijo (v. 488–582: najprej se iz votline sliši kakofonično petje, nato pa se pijanemu kiklopu v erotičnih blodnjah prikazujejo Harite in Ganimed), Filoksen pa je bil verjetno prvi, ki je to petje pretvoril v ljubezensko brenkanje Galateji. Vzrok naj bi bila prigoda, ki se je pesniku pripetila na sicilskem dvoru. *Sholije k Aristofanu* poročajo, da se je Filoksen, ko je prebival na Dionizijevem dvoru, »spravil nad Dionizijevo priležnico Galatejo« in zato pristal v ječi, toda pozneje, spet doma na rodni Kiteri, naj bi napisal dramo z naslovom *Galateja* in v njej upodobil v Galatejo zaljubljenega kiklopa, s katerim je namigoval na slabovidnega Dionizija.<sup>53</sup> Vendar pa obstajajo tudi viri, ki nastanka Filoksenovega ditiramba »s ključem« ne umeščajo v čas po prihodu iz ječe, ampak v jetniški čas,<sup>54</sup> njenega naslova ne imenujejo *Galateja*, ampak *Kiklop*.<sup>55</sup> Galateja naj bi bila sužnja avlistka, ki ji je vladar, če sklepamo po virih, brenkal zaljubljene pesmi,<sup>56</sup> Filoksen pa naj bi po zapletu z njo pristal v ječi in o tem

51 Atenaj 13.17.32. T.i. »Slepe hvalnice« so bile pri Filoksenu morda vpete tudi v kontekst zgoraj omenjenih Epiharmovih besed o parazitskih prilizovalcih (gl. zg. v. 5.: τὸν ἰστίωντ' ἐπαινέω-).

52 Gl. tudi op.97 ter prim. še *Idili* 3.37: ἄλλεται ὀφθαλμός μεν ὁ δεξιός in 10.19–20: τυφλός δ' οὐκ αὐτός ὁ Πλοῦτος, / ἀλλὰ καὶ ὠφρόντιστος Ἔρωσ.

53 *Sch. Plut. Moschop.*290.30–35. ὁ Φιλόξενος ὁ διθυραμβοποιὸς ἐν Σικελίᾳ ἦν παρὰ Διονυσίῳ. λέγουσι δὲ ὅτι ποτὲ Γαλατεία [τινί] παλλακίδι Διονυσίου προσέβαλε· καὶ μαθὼν Διονύσιος ἐξώρισεν αὐτὸν εἰς λατομίαν. φεύγων δὲ ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὰ ὄρη τῶν Κυθήρων, καὶ ἐκεῖ δράμα τὴν Γαλάτειαν ἐποίησεν, ἐν ᾧ εἰσήνεγκε τὸν Κύκλωπα ἐρώντα τῆς Γαλατείας· τοῦτο δὲ αἰνιττόμενος εἰς Διονύσιον· ἀπέικασε γὰρ αὐτὸν τῷ Κύκλωπι, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ Διονύσιος οὐκ ὤψυδόρκει.

54 Atenaj 1.11.15: (Sc. Philoxenus) εἰς τὰς λατομίας ἐνεβλήθη· ἐν αἰς ποιῶν τὸν Κύκλωπα συνέθηκε. Gl. tudi Ajlijan 12.22–5.

55 Drugi viri razen Tzetzovih in Moshopulovih *Sholij k Aristofanu* ne govorijo o *drami* z naslovom *Galateja*, ampak o delu z naslovom *Kiklop* (Atenaj 1.11.15, Ajlijan 12.44–5). O tem, da gre morda za dve različni deli, zgodnejšega *Kiklopa* in poznejšo *Galatejo*, v kateri bi Filoksen še dodatno razvil ljubezensko temo med kiklopom in Galatejo, gl. tudi Hordern, »The Cyclops of Philoxenus«, 451.

56 O kiklopovem brenkanju Galateji pa ne poročajo le *Sholije k Aristofanu* 290.25 (gl. op. 50), ampak tudi Plutarh, *Quaestiones convivales* 622C.1–6, ki pravi, da naj bi si Polifem pri Filoksenu z glasbo tešil ljubezenske tegobe: τὸν Κύκλωπα ἰμούσας εὐφώνους ἰᾶσθαι· φησὶ τὸν ἔρωτα Φιλόξενος. Gl. tudi op. 61.



napisal pesniško delo, ki ni bila drama, pač pa komični ditiramb z elementi dramske igre,<sup>57</sup> v katerem je vladarja Dionizija upodobil kot brenkajočega in v mitološko Galatejo zaljubljenega Polifema, sebe pa kot Odiseja.<sup>58</sup> Filoksenov Polifem, ki se ob pesmi prepušča romantičnim in omamnim občutkom do morske nimfe Galateje, se tako lahko zazdi nekakšna nadgradnja z vinom omamljenega kiklopa iz Homerja in Evripida, glavni namen njegove vpeljave pa naj bi bilo ali manj *post festum* subverzivno smešenje Dionizija, njegovega ljubosumja in njegove menda obupne poezije. Vendar pa bi bilo razlago, ki išče vzrok za nastanek tega dela v pesnikovi aferi z vladarjevo ljubico, morda potrebno nekoliko preoblikovati.

Kiklopovo pastirsko muziciranje je po razlagi *Sholij k Aristofanu* v mitološkem smislu opredeljeno kot takšno, ki ga vodijo (oziroma obvladujejo) njegove lastne »rejenke« oziroma »gojenke« (θρέμματα).<sup>59</sup> Gre za izraz, ki je na primarni ravni označeval »ovčice« pastirja Polifema, vendar pa bi ga bilo v zvezi s Filoksenovim ditirambom hkrati mogoče razumeti tudi kot Dionizijeve »sužnje«, med katere je spadala tudi dvorna avlistka Galateja. Glede na poročanje sholij bi torej lahko sklepali, da si je užaloščeni Filoksen, kaznovan zaradi dvorjenja vladarjevi avlistki, v ječi izmislil mitološko Polifemovo ljubezen do Galateje (kot kiklopove »ovčice«) zato, da bi si dal duška in s pomočjo mitološke teme spisal ditiramb, s katerim se bi v literarni obliki maščeval Dioniziju. Navdih za upesnitev te mitološke ljubezni pa naj bi, kot poroča zgodovinar Duris, pesnik našel ob vznožju Etne, v svetišču, za katerega je veljalo, da ga je bil sezidal sam Polifem.<sup>60</sup> Mitološka Galateja seveda ni bila popolnoma izmišljen lik, saj ji je ustrezno podstat omogočala Nerejeva hči Galateja,<sup>61</sup> a

57 Tzetzove in Moshopolove sholije (k Aristofanovemu 290. verzju *Bogastva*) delo, ki ga je Filoksen napisal v ječi, imenujejo »dramska igra Galateja« (δράμα τὴν Γαλάτειαν ἐποίησεν), Ajlijan (*Varia historia* 12.44.10) pa jo imenuje »melična poezija« (τὸν Κύκλωπα εἰργάσατο τῶν ἑαυτοῦ μελῶν τὸ κάλλιστον). O tem Hordern, »The Cyclops of Philoxenus«. O sorodnosti Filoksenovega ditiramba s komedijo gl. Sutton, »Dithyramb as Δράμα«, 38.

58 O tem govori že večkrat omenjena Atenajeva *anekdota o ribi* ki se zaključuje z besedami, da se je Dionizij rad družil s Filoksenom, a ko so Filoksena zalotili, da »zapeljuje« kraljevo ljubico Galatejo, je ta pristal v ječi, kjer je napisal *Kiklopa* ter v njem upodobil Dionizija kot Polifema, avlistko kot nimfo Galatejo, sebe pa kot Odiseja: συνεμέθευε δὲ τῷ Φιλόξενῳ ἡδέως ὁ Διονύσιος. Ἐπεὶ δὲ τὴν ἑρωμένην Γαλάτειαν ἐφωράθη διαφθεῖρων, εἰς τὰς λατομίας ἐνεβλήθη· ἐν αἰς ποιῶν τὸν Κύκλωπα συνέθηκε τὸν μῦθον εἰς τὸ περὶ αὐτὸν γενόμενον πάθος, τὸν μὲν Διονύσιον Κύκλωπα ὑποστήσαμενος, τὴν δ' αὐλητρίδα Γαλάτειαν, ἑαυτὸν δ' Ὀδυσσεῖα (Atenaj, 1.11.14-19).

59 *Sch. Plut. Moschop.* 290.1: ποιμὴν ὦν καὶ λύραν κατέχων, ἠγεῖτο τοῖς αὐτοῦ θρέμμασι.

60 Duris (BNJ 76 F 58) pravi, da je Polifem Galateji ob Etni postavil svetišče zaradi bogatih čred in izobilja mleka, Filoksen pa da je bil tisti, ki se je na tej podlagi domislil Polifemove ljubezni do Galateje: φησι διὰ τὴν εὐβοσίαν τῶν θρεμμάτων καὶ τοῦ γάλακτος πολυπλήθειαν τὸν Πολύφημον ἰδρύσασθαι ἱερὸν παρὰ τῇ Αἴτνῃ Γαλατείας· Φιλόξενον δὲ τὸν Κυθήριον ἐπιδημήσαντα καὶ μὴ δυνάμενον ἐπινοῆσαι τὴν αἰτίαν ἀναπλάσαι, ὡς ὅτι Πολύφημος ἦρα τῆς Γαλατείας.

61 Iliada 18.45, Heziod Teogonija 240, idr. Glede identifikacije z mitološko nereido gl. Sholije k Teokritu, ki poročajo, da je Filoksen upodobil v Galatejo zaljubljenega kiklopa, ki se v svoji zaljubljenosti tolaži in spodbuja tako, da naroča delfinom, naj sporočijo Galateji, da si z Muzami zdravi svojo ljubezen. Sholije k Teokritu 1.1-3b.3-7: καὶ Φιλόξενος τὸν Κύκλωπα ποιεῖ παραμυθούμενον ἑαυτὸν ἐπὶ τῷ τῆς Γαλατείας ἔρωτι καὶ ἐντελλόμενον τοῖς δελφῖσιν, ὅπως



kljub temu ni nujno, da si je Filoksen to Polifemovo ljubezen izmislil brez vsake druge mitološke podlage. Mogoče si je namreč predstavljati, da bi zametki legende o njej nastali že v okviru bogate sicilske mlečno-sirarske tradicije, ki je, če sklepamo po Durisovi notici o »mlekarskem« templju, za svojega mitološkega prautemeljitelja štela pastirja Polifema.<sup>62</sup> Nereido Galatejo, v katere imenu se po naključju skriva mleko,<sup>63</sup> si morda lahko, vsaj v sicilskih predstavah 4. stoletja, predstavljamo kot nekakšno zavetnico (za mlečno sirarsko produkcijo zaslužnih) »ovčic«, morsko deklico mlečne polti, ki ji brenka hvaležni pastir Polifem.

Filoksen bi tako v Nerejevi hčeri, ki je bodisi v nekem trenutku privzela bodisi ji je Filoksen sam namenil identifikacijo z mitološko ali psevdomitološko sicilsko »mlekarico« Galatejo s svetiščem na Etni, resda lahko našel primerno mitološko hipostazo za istoimensko vladarjevo priležnico in jo zato naredil za božansko Polifemovo ljubico, toda misel, da bi avlistka tuzemskega sicilskega vladarja Dionizija I., ki bi, kot smo pokazali zgoraj, svoj izvor lahko povezoval tudi z božanskim kiklopom, slučajno nosila ime Galateja, ni nič manj verjetna od misli, da bi vladar svojo ljubico po nereidi poimenoval kar sam ali pa da bi se njenega vzdevka domislil Filoksen.

Iz zgoraj omenjenega Filoksenovega upodabljanja Dionizija kot kiklopskega pevca, ki brenka Galateji, bi lahko izpeljali celo možnost, da dela z morebitnim naslovom *Galateja* ni pisal le »užaloščeni« Filoksen, ampak tudi Dionizij sam, pa čeprav bi v tem primeru morda lahko šlo tudi za drugačno zvrst. Dokaze o tem, da je vladar v resnici pisal poezijo, vsebuje tudi Diodorjevo poročilo o tem, kako se je Dionizij I. na svojem dvoru v obdobju miru po koncu vojn s Kartažani ukvarjal s pisanjem poezije in se v ta namen celo obdal z uglednimi pesniki, da bi se z njimi posvetoval kot s poznavalci in jih imel tudi za korektorje svoje lastne poezije, med pesniki, ki jih je vladar zaposlil

---

ἀπαγγειλωσιν αὐτῇ, ὅτι ταῖς Μούσαις τὸν ἔρωτα ἀκεῖται. Gl. tudi Atenajevo anekdoto o ribi (Atenaj 1.11.1-13), ki pokaže, da so si tudi v krogu vladarja Dionizija mitološko Galatejo predstavljali kot eno izmed homerskih nereid. Filoksen, nezadovoljen s tem, da si je dal Dionizij pri obedu postreči večjo ribo, kakor jo je dobil sam, je dvignil svojo majhno ribo k ušesu. Ko ga je Dionizij vprašal, kaj ročne, je Filoksen odgovoril, da piše Galatejo in da bi zato rad od ribe izvedel, kaj se dogaja pri Nerejevih, a mu je riba odvrnila, da ne ve, saj je bila ujeta premlada, in da je treba vprašati tisto večjo, ki jo je dobil Dionizij. Dionizij se je zasmeljal in Filoksenu brž ponudil svojo ribo: Φαινίας δέ φησιν (FHG 2.297) ὅτι Φιλόξενος ὁ Κυθήριος ποιητής, περιπαθῆς ὡν τοῖς ὄψοις, δειπνῶν ποτε παρὰ Διονυσίῳ ὡς εἶδεν ἐκεῖνον μὲν μεγάλην τρίγλαν παρατεθείσαν, ἑαυτῷ δὲ μικράν, ἀναλαβὼν αὐτὴν εἰς τὰς χεῖρας πρὸς τὸ οὐς προσήνεγκε. πύθουμένου δὲ τοῦ Διονυσίου τίνος ἔνεκεν τοῦτο ποιεῖ, εἶπεν ὁ Φιλόξενος ὅτι γράφων τὴν Γαλάτειαν βούλοιστό τινα παρ' ἐκεῖνης τῶν κατὰ Νηρέα πυθέσθαι· τὴν δὲ ἠρωτημένην ἀποκεκρισθαι διότι νεωτέρα ἀλοίη· διὸ μὴ παρακολουθεῖν· τὴν δὲ τῷ Διονυσίῳ παρατεθείσαν πρεσβυτέραν οὖσαν εἰδέναι πάντα σαφῶς ἃ βούλεται μαθεῖν. τὸν οὖν Διονύσιον γελάσαντα ἀποστελεῖαι αὐτῷ τὴν τρίγλαν τὴν παρακειμένην αὐτῷ.

62 O tem, da Durisovo zgodbo nekateri zavračajo kot racionalizacija mita, gl. Hordern, »The Cyclops of Philoxenus«, 447.

63 Teokrit, *Idile* 11.9-20: Ὡ λευκὰ Γαλάτεια ... λευκοτέρα πακτᾶς ποτιδεῖν; Lukijan, *Verae historiae* 2.3.5-16. Gl. tudi Paschalis, »Tityrus and Galateia«, *passim*.

za to nalogo, pa je bil tudi Filoksen.<sup>64</sup> Morda si torej lahko predstavljamo, da je uveljavljeni pisec ditirambov Filoksen, ki ga je Dionizij I. prosil za pomoč in mnenje pri sestavljanju svoje poezije, delo sicer sprejel, vendar pa sta Kiterčanova znamenita odkritosrčnost in njegova nepopustljiva kritika pozneje počasi načeli vladarjevo potrpežljivost.<sup>65</sup> Plutarh denimo pove, da je Filoksen pristal v ječi, ker je neko Dionizijevo delo, namesto da bi ga korigiral, v celoti sčrtal, od prvega verza do zadnjega.<sup>66</sup> Lukijan pravi, da je Filoksen zaradi posmehovanja vladarjevi poeziji moral v ječo celo večkrat.<sup>67</sup> Morda pri Atenaju izpričana *anekdota o ribi* kaže na Filoksenov (domnevni) cinični predlog, da bi namesto korekcij za Dionizija raje delo v celoti napisal kar sam? V omenjeni šali namreč Filoksen med drugim (še v času pred ječo!) izjavi, da (sam!) »piše Galatejo«. <sup>68</sup> Ta Galateja torej morda ni bila le namig na prihajajoče Filoksenovo »maščevalno« delo (v katerega bi torej Filoksen že od samega začetka nameraval vplesti to svojo dvorsko romanco, zaradi katere bi ga vladar nazadnje poslal v ječo), ampak podatek o tem, da je šlo še pred tem za Dionizijev literarni projekt, ki ga je nazadnje popolnoma prevzel Filoksen.<sup>69</sup>

Tako se zdi, da se je napetost, ki je vzniknila med pesnikom in vladarjem zaradi pesnikove kritike vladarjevih verzov, v predstavah sholiastov poznejših stoletij preobrazila v napetost zaradi ljubezenskega ljubosumja. V prid misli, da bi šlo v resnici lahko bolj za prvo kot za drugo, je tudi že omenjeni Diodorjev zapis, da naj bi Dioniziju njegovi poetični podvigi pomenili celo več kot vojni dosežki.<sup>70</sup> Atenajeva *anekdota o ribi* s poročilom o Filoksenovem zapeljevanju Dionizijeve ljubice navsezadnje prihaja iz poznejšega časa, zato bi predstave sholiastov o dvorski avlistki lahko izvirale tudi iz preveč dobesedne in premalo literarne interpretacije virov, ki so bili na razpolago poznejšim

64 Diodor še pove, da ker so se Dioniziju kot dobrotniku ti možje dobrikali, je bil na svojo poezijo še bolj ponosen kot na dosežke v vojni (Diodor Sicilski 15.6.1): Κατὰ δὲ τὴν Σικελίαν Διονύσιος ὁ τῶν Συρακοσίων τύραννος ἀπολελυμένος τῶν πρὸς Καρχηδονίου πολέμων πολλὴν εἰρήνην καὶ σχολὴν εἶχεν. διὸ καὶ ποιήματα γράφειν ὑπεστήσατο μετὰ πολλῆς σπουδῆς, καὶ τοὺς ἐν τούτοις δόξαν ἔχοντας μετεπέμπετο καὶ προτιμῶν αὐτοὺς συνδιέτριβε καὶ τῶν ποιημάτων ἐπιστάτας καὶ διορθωτὰς εἶχεν. ὑπὸ δὲ τούτων διὰ τὰς εὐεργεσίας τοῖς πρὸς χάριν λόγους μετεωρίζομενος ἔκαυχάτο πολὺ μᾶλλον ἐπὶ τοῖς ποιήμασιν ἢ τοῖς ἐν πολέμῳ καταρωθῆσιν. τῶν δὲ συνόντων αὐτῷ ποιητῶν Φιλόξενος ὁ διθυραμβοποιός.

65 O tem, kako je Filoksen skritiziral Dionizijevo poezijo in zato za eno noč pristal v ječi, a tudi pozneje kljub temu svojega mnenja ni spremenil, gl. Diodor 15.6.2.1–20.

66 Plutarh, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 334C.5–6: οἷός ἦν πάλιν αὐτὸν Διονύσιος ὁ τὸν ποιητὴν Φιλόξενον εἰς τὰς λατομίας ἐμβαλῶν, ὅτι τραγῳδίαν αὐτοῦ διορθῶσαι κελευσθεὶς εὐθύς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ὄλην μέχρι τῆς κορωνίδος περιέγραψεν. O žaljivem Filoksenovem črtanju Dionizijeve celotne tragedije gl. tudi Tzetes *Chiliades* 5.152–68.

67 Lukijan, *Adversus Indoctum et libros multos eminentem* 15.1.

68 Atenaj 1.11.7 εἶπεν ὁ Φιλόξενος ὅτι γράφων τὴν Γαλάτειαν. Za celotno vsebino *Filoksenove anecdote o ribi* gl. op. 61.

69 O zelo verjetnem žanrskem sovpadanju tega Dionizijevega in Filoksenovega dela gl. op. 57, 77 in 80. V obeh primerih bi lahko šlo za dramatični ditiramb, le da je Dionizijevo delo morda vsebovalo več elementov tragedije, Filoksenovo pa komedije.

70 Gl. op. 64.

avtorjem, kot je Atenaj, in komentatorjem Aristofana, kot je Tzetzes. Med časom Atenaja, ki navaja Fajnija na prelomu iz 2. v 3. st., in časom samega Fajnija iz 4. st. pr. Kr., je navsezadnje preteklo kar precej stoletij. Že dejstvo, da je priležnico Galatejo v Atenajevi *anekdoti o ribi* moč brati kot zgolj eno izmed prodajnih dobrin, kakršne so denimo ribe ali pa tudi pesmi,<sup>71</sup> nakazuje na možnost, da bi »Galateja«, ki jo Filoksen pisal, pri Atenaju postala »avlistka« samo zaradi površnih interpretacij alegorične oznake za avlodično literarno delo. Besede, ki pri Atenaju povedo, da je Filoksen »zapeljeval ljubico (oziroma priležnico) Galatejo« (τὴν ἐρωμένην Γαλάτειαν ... διαφθείρων),<sup>72</sup> bi bilo namreč mogoče razumeti tudi kot (pri Fajniju najden) šaljiv Dionizijev očitek Filoksenu, da uničuje vladarjevo ljubljeno pesnitev *Galatejo*.

Zato morda ni presenetljivo, da pri precej zgodnejšem viru, Diodorju Sicilskem, ki tudi omenja Filoksenovo sicilsko prigodo z ječo, pri obravnavi razloga za zaporno kazen ne najdemo nikakršne erotične prigode z avlistko, ampak le neprizanesljivo kritiko slabe vladarjeve poezije.<sup>73</sup> Tako morda smemo domnevati, da je šlo pri obeh poročilih, tako tistem o zapeljivanju avlistke kot tem o kritiziranju poezije, za eno in isto stvar. Tej možnosti v prid govori tudi opazka, da glagol ἀναλαμβάνω (ki v *anekdoti o ribi* ponazarja, kako je Filoksen v roke prijel ribo, da bi izvedel kaj o svojem liku – Galateji: ἀναλαβὼν αὐτὴν εἰς τὰς χεῖρας), aludira na spolno nasilje, ki ga je v Ferekratovi komediji *Hiron* utrpela poosebljena Glasba, zlorabljena od »novomuzičnih« glasbenikov.<sup>74</sup> Zato bi bilo priležnico Galatejo mogoče videti tudi kot sholiastični konstrukt, nastal na podlagi Filoksenove (in posledično tudi Fajnijeve) poetične poosebitve vladarjeve/pesnikove strasti do pesnikovanja.

V zvezi s takšnim prenosom poetične metaforike na erotično je zanimivo opažanje, kako tudi »zgodnje grško besedišče ponuja vzporednice med zapeljivo močjo poezije in erotičnim zapeljevanjem«. <sup>75</sup> Vzporedno seveda obstaja tudi prenos poetične metaforike na magično, saj je Filoksen, kot že omenjeno, po Sineziju samega sebe upodobil pod »masko« čarovnika Odiseja (γόης γάρ εἰμι). A ta metapoetična besedna magija v širšem kontekstu bržkone ni vključevala le zavezniških uslug farmakološke pomoči na erotičnem področju, ampak po potrebi tudi strupene besedne napade in blatenje. Ni čudno, da ena od besed za čarovnika (βάσκαρος) v grščini lahko pomeni tudi »obreklijca«, saj se je tudi pesnik lahko znašel tako v vlogi zavezniškega slavitelja kakor tudi sovražnega kritika. Zato je Odisejeva »maska« kot krinka za Filoksena do neke

71 LeVen, *The Many-Headed Muse*, 132.

72 Fajnija pri Atenaju 1.11.14 (gl. op. 58). Te besede bi lahko bile tudi že Atenajeve in ne več del Fajnijevega citata.

73 Diodor 15.6.2.

74 Ferekrat, fr. 145.3-5: ἐμοὶ γὰρ ἤρξε τῶν κακῶν Μελανπιπίδης, / ἐν τοῖσι πρῶτος ὃς λαβὼν ἀνήκέ με / χαλαρωτέραν τ' ἐποίησε χορδαῖς δῶδεκα. LeVen, *The Many-Headed Muse*, 130.

75 Segal, *Orpheus, The Myth of the Poet*, 10.

mere zagotovo tudi samokritična, saj je takšna vloga lahko vključevala tako »čaranje« kot tudi »sleparjenje«. Poleg pomoči, ki jo je pesnik nudil Dioniziju pri ustvarjanju magično zapeljivih verzov, so se namreč v njej morale zrcaliti tudi predstave o strupeni kritiki kot nevarni tarči obrekljivosti, ki je nazadnje škodovala celo pesniku samemu. In prav Filoksenova kritika Dionizijevih verzov je tista, ki jo Lukijan v delu *Obrekovanju ne gre slepo verjeti* izpostavi kot vzorčni primer, kako uničujoči so lahko zlobni jeziki, ki s takšno kritiko škujajo človeka, ponosnega na svoje verze, saj povzročijo, da ta človek nazadnje – ne da bi preveril dejstva – na vrat na nos zapusti svojega prijatelja.<sup>76</sup>

Pesniško delo, ki ga je pisal Dionizij (in »raztrgal« Filoksen), viri označujejo kot tragedijo oziroma kot dramsko igro.<sup>77</sup> (Galateji) brenkajoči kiklop (s katerim Aristofan namiguje na Filoksena), ki želi v insceniranem dramskem nastopu v svojo »igro« vključiti *zbor* (ovac), prav tako kaže v smer z liriko prežete dramske, morda pa celo dramatisirane ditiramske poezije, kakršno naj bi bilo tudi Filoksenovo delo *Kiklop* oziroma *Galateja*.<sup>78</sup> Če smo nekoliko drznji, morda lahko po Aristofanovem kiklopu sklepamo na podoben kiklopov lik pri Filoksenu, posledično pa še na zvrst Dionizijevega dela. Filoksenov pojoči, plešoč in brenkajoči kiklop, ki pri Aristofanu izvaja lirično monodijo ob spremljavi kitare, je pri Aristofanu tipični predstavnik t.i. nove glasbe, za kakršnega velja tudi Filoksen,<sup>79</sup> hkrati pa je tudi v skladu s tedanjimi atenskimi klišejskimi predstavami o apolinični in svobodnjaški liri, ki jo v nasprotju z avlosom igrajo bogatejši svobodnjaki. Filoksenov ditiramb, ki ga viri označujejo bodisi kot dramo bodisi kot melično poezijo, si najbrž smemo predstavljati kot komično dramatisiran ditiramb z lirskimi vložki monodičnega petja. Lik, ki je v njem upodabljal muzicirajočega vladarja (kot Filoksenu podobnega novomuzika), podobno kot lik Odiseja nakazuje, da razdelitev vlog med pesnikom in pesniško navdahnjenim vladarjem v Filoksenovi pesnitvi »s ključem« vendarle ni bila tako črno-bela, ampak kompleksnejše narave. Podobno pa je bilo tudi Dionizijevo pesniško delo morda dramsko delo (tragedija) ali še verjetneje mimetični ditiramb z izstopajočimi liričnimi vložki, ki so bili morda izvedeni kot monodično petje kiklopa kitaroda.<sup>80</sup>

76 Lukijan, *Calumniae non temere credendum* 14.1-12.

77 Da je bilo (neimenovano) delo, ki ga je pisal Dionizij in zaradi katerega je moral Filoksen v ječo, *tragedija*, izpričujejo Plutarh, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 334C.5-6 (gl. op. 66), Lukijan, *Adversus Indoctum et libros multos ementem* 15.1 in Tzetzes, *Chiliades* 160. Da je Dionizij res pisal (ali vsaj produciral) tragedije, lahko sklepamo tudi iz Diodorjeve notice o Dionizijevem ukvarjanju z dramatiko (gl. op. 83).

78 O tem, ali je bila Filoksenova *Galateja* oz. *Kiklop* dramsko (ali melično) delo, gl. op. 57.

79 Gl. tudi mnenje, da je Filoksenov *Kiklop* parodiral Timotejev nomos *Kiklop* z ditiramskim stilom in vsebino. LeVen, *The Many-Headed Muse*, 239.

80 Suda z izrazom »tragedija« označuje vrsto ditiramba, ki ga je mogoče srečati pri Bakhilidu. Gre za nekakšno zborovsko pesem, pri kateri voditelj zbora prevzame posebno vlogo, medtem ko se preostali pevci obnašajo kot tragiški zbor. Tak je bil najbrž tudi Filoksenov *Kiklop*. Tako Suda kot pisca ditirambov označuje tudi Pindarja. Sutton, »Dithyramb as Δράμα«, 42-43.

Avtorji različnih zvrsti so že od nekdaj radi eksperimentirali z rahljanjem žanrskih meja, in to kljub dejstvu, da so se nad tem mnogi zmrdovali.<sup>81</sup> Filoksenov kiklop kitarod bi torej lahko nakazoval možnost, da je bil v vladarjev domnevni ditiramb vključen nekakšen moderni lirični vložek slavilno erotične narave. Pa vendar ne moremo izključiti niti možnosti, da bi lahko šlo pri vladarjevi poeziji, zaradi katere naj bi Filoksen pristal v ječi, tudi za samostojno melično ali celo metrično poezijo, saj izraz »tragedija« ni bil rezerviran izključno za »tragiško igro«, ampak je lahko označeval tudi katerokoli drugo resnejšo poezijo, ki je bolj vznesene in manj vedre sorte kot komedija.<sup>82</sup>

Vendar se pri domnevi, da Dionizijeva »avlistka« Galateja pri Atenaju izvira iz Filoksenove upodobitve poosebljene vladarjeve/pesnikove poezije, v kateri ključno ali vsaj značilno vlogo igra nekakšna erotična lirska monodija, vendarle zdi nekoliko bolj verjetno, da je tudi pri Dionizijevi poeziji šlo za (monodijo vsebujočo) tragedijo ali slavilni ditiramb.<sup>83</sup> Ni namreč nepomembno, da je vloga avlista v dramatiki, zborovskem petju in ditirambih imela ključno nalogo spremljevalca zborovskega in tudi solo petja. Didim denimo uprizoritev Filoksenovega *Kiklopa* označuje z glagolom αὐλήσαι.<sup>84</sup> Avlos kot glasbilo v nasprotju z liro ali kitaro v tem času čedalje bolj velja za instrument, ki se pojavlja v bolj emotivnih tipih poezije, kot njegovi tipični igralci pa (še posebej v nasprotju z liro) pa veljajo sužnji. Morda je bil ob suženjskih konotacijah prav element nekoliko poudarjene emotivnosti še dodaten razlog, da je avlos kot inštrument v Atenah sredi 5. stoletja prišel izrazito na slab glas.<sup>85</sup> Poleg tega Platon preganja avlos, češ da ima magične moči, s katerimi »uročuje« (κηλῆ) dušo.<sup>86</sup> Zato se zdi še toliko bolj verjetno, da je Filoksenova (ditiramska oziroma zborna avlodična) poezija s kiklopovo temo, ki je verjetno vključevala značilni motiv (kitarodične) magične inkantacije (kot invokacije Galateje, ki je s pomočjo avtorjeve pesmi oživela in spregovorila kot živo dekle), zaradi rastoče priljubljenosti teme in ne oziraje se na

81 Antična literarna kritika, ki se je rada osredotočala na končno število uveljavljenih zvrsti, pri katerih je vsaka imela svoje določene značilnosti, se je nad formalnim eksperimentiranjem pogosto zmrdovala. O tem Sutton, »Dithyramb as Δρᾶμα«, 41. O tragediji kot hibridni zvrsti, ki je rada vključevala paleto liričnih (in neliričnih) zvrsti, gl. Weiss, »Generic Hybridity in Athenian Tragedy«.

82 Suda denimo celo Pindarja in Simonida označuje za tragiška pesnika. Sutton, »Dithyramb as drama«, 43. Prim. tudi Platona, *Teajtet* 152.e.5, kjer je kot tragiški pesnik označen celo Homer. Poleg tega Ajlijan tudi Filoksenov ditiramb označi kot melično poezijo, kar ditiramsko zbornsko petje tudi je (gl. op. 57).

83 O Dionizijevem ukvarjanju z dramatiko poroča Didodor 5.74.1, ki pravi, da naj bi Dionizij kot producent sodeloval na atenskih Lenajah in nekoč tudi zmagal: Διονυσίου τοῖνυν δεδιδαχότος Ἀθήνησι Ληναίοις τραγῳδῖαν καὶ νικήσαντος.

84 Didim Gramatik, *In Demosthenem* 12.60. Gl. op. 47.

85 »Elite controversy over this instrument may in part have resulted from its powerful emotional effects, especially apparent in funerals and weddings, in symposia where *auletrides* were a regular feature, and in tragedies and dithyrambic performances.« Wallace, »An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music«, 88. Toda avlos je v atiški dramatiki, ditirambu, zborovskih pesmih in obredju 5. st. kljub temu obdržal pomembno (obredno) vlogo tudi po tem, ko je sredi 5. st. kot samostojna dejavnost sicer prišel iz mode. Wallace, prav tam, 81.

86 Platon, *Država* 411a–b.

žanrske meje tudi sama prevzela nekakšno skorajda vzorčno vlogo za tip emotivne in iluzionistične poezije, naslovljene po opevanem dekletu. Navsezadnje je za kaj takega obstajal zgled v predhodni tradiciji avlodične elegije,<sup>87</sup> ko so po dekletu poimenovali svoje pesnitve stari elegiki kot Mimnerm, katerega pesnitev se je imenovala po – prav tako avlistki! – Nano,<sup>88</sup> in še mnogi drugi.<sup>89</sup> Hermesianaks v svoji pesnitvi *Leontion*, ki prav tako nosi ime po dekletu,<sup>90</sup> med zgledi deklet, ki so jih pesniki ljubili in jim pisali poezijo, navaja tako Mimnermovo *Nano* in Antimahovo *Lido* kakor tudi erotično poezijo lirikov kot sta Sapfo in Alkaj, Filetovo *Bitis* pa omeni celo takorekoč v isti sapi s Filoksenovo *Galatejo*.<sup>91</sup>

Za takšno poezijo je bilo morda še posebej značilno, da je imela svoj izvor v erotičnem trpljenju in je bil zato njen namen farmakološko »reševati« oziroma »zdraviti« v prvi vrsti pesnika samega, zato ni presenetljivo, da prav v Mimnermovem epigramu srečamo besede τὴν σαυτοῦ φρένα τέρπε (AG 9.50). Kiklopovo muziciranje pri Aristofanu, ki ga sholije komentirajo kot pastirsko brenkanje, za katerega je značilno, da ga obvladujejo pesnikove »lastne ovčice«, odlično ustreza tudi definiciji bukoličnega pesništva, kjer glagol βουκολῶ ni označeval le »varovanja črede« v dobesednem pomenu, ampak je privzel tudi metaforični pomen »zapeljevanja s pesmijo« oziroma poetičnega »zaslepljevanja«. Dionizijevo poezijo si torej morda lahko (seveda popolnoma hipotetično) zamišljamo kot nekakšen (Filoksenovemu podobni) dramatični ditiramb s tragiškimi dialogi, v katerem je zbor (nereid? muz? delfinov? ovac?) ob spremljavi sentimentalnih avlodičnih zvokov v mimetični

87 O avlosu kot tipični spremljavi elegične poezije Campbell, »Flutes and Elegiac Couplets«.

88 West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, 75.

89 Npr. pesnitev Filoksenovega sodobnika Antimaha, ki je nosila naslov *Lide*, pa poznejši Filetova *Bitis* in Hermesianaktova *Leontion*. Tako *Lide* kot *Bitis* sta pesnitvama očitno dali naslov. Hermesianaks, Filetov učenec, je *Bitis* (ali *Batis*) očitno razumel (tudi) kot ljubezensko poezijo, od koder izvira tudi domneva, da jo je (zaradi svoje pesniške ljubezni do besed) poimenoval kot »klepetuljo« (prim. deblo βαττ-; βαττολογία = πολυλογία). O tem gl. Bing, »The unruly tongue«, 340.

90 Hermesianaktova poezija je ohranjena fragmentarno. Napisal naj bi zbirko elegij v treh knjigah, ki so nosile naslov po dekletu *Leontion*. V njej je, kot izpričuje Atenaj (13.71.69), hvalil med drugimi pesniškimi imeni (kot so npr. Orfej, Homer, Heziod, Mimnerm, Alkaj, Sapfo, Anakreont, Evripid in Antimah) tudi Filoksena, in kot izpričuje Herodian (*De prosodia catholica* 3,1.395-15) obravnaval tudi kiklopovo nesrečno ljubezen do *Galateje*. Gl. op. 95.

91 Hermesianaks, *Fragmenti* 7:35 in nasl.

92 Gl. tudi Gutzwiller, *A Guide to Hellenistic Literature*, 35: »As the bucolic genre was later developed by Moschus and Bion, the cowherd (boukolos) became the emblem of the poet who composed in this sweet, musical style. The qualities that Theocritus had granted to the herdsman – his devotion to leisure, music, and nature and his strong focus on the personal emotion of love – were associated with a certain philosophy of life, which rejects ambition and the striving after wealth or power.« In še prav tam, 88: »The label bucolic given to these songs by Theocritus was perhaps the term by which the rustic ditties performed in the Sicilian countryside were known, but in addition to its basic meaning of 'herding' or 'cowherding,' the Greek adjective boukolikos also shaded connotatively to 'soothing,' 'beguiling,' or 'deceiving.' Its transformation into a genre term, designating first Theocritus' herding Idylls and then later poetry modeled on them, was facilitated by a semantic range suggesting the effect of soothing enchantment and poetic illusion typically produced by pastoral.« Zato ni čudno, da so Polifemovo temo pozneje radi obravnavali prav bukolični pesniki. Gl. tudi Hordern, »Cyclopea«, 291.



dionizični zgodbi slavil sicilskega vladarja, ki je morda kot tespisovski lik v pesnitvi nastopil tudi sam, in sicer kot nekakšen vrhovni pastir – aristokratski kitarod, ki poje ljubeče pesmi pastirici mlečne polti, boginji Galateji.<sup>93</sup>

Morda si ob tako rekonstruirani zgodbi lahko – spet povsem hipotetično – predstavljamo, kako je Filoksen (tudi po zgledu Evripidovega *Kiklopa*) napisal (satirični?) ditiramb, v katerem je ob (ali namesto) motiva strupeno napadalne in »zaslepljujoče« pesmi Odisejevih pomočnikov izpostavil predvsem motiv »samoslepilne« pesmi, ki jo Odisej v votlini-ječi ponuja kiklopu kot zdravilo za ljubezen. Kiklop to ponudbo »zdravila« z učinkom, primerljivim vinu, zavrne, morda zato, ker meni, da si take pesmi lahko priskrbi tudi sam, kar nato, morda v slogu bukoličnega pesniškega tekmovanja, tudi dokaže.<sup>94</sup> Če gremo še dlje, si lahko predstavljamo še, kako se nato Polifemu po uspešni evokaciji prikaže sama morska Galateja kot nekakšna muza oživljene poezije. Emotivni verzi, ki v elegičnem slogu obravnavajo pogubno moč ljubezni, morda tudi vero v čarobno moč poezije,<sup>95</sup> so pri tem po svojem učinku izenačeni z napadalnimi verzi, ki so podobno lahko hkrati dobrodejni in strupeni. Njihova moč, ki morda tudi s pomočjo fiktivnega dialoga z ljubljeno osebo ustvarja oživiljeno iluzijo objekta ljubezni, namreč lahko na zaljubljenca učinkuje hkrati zdravilno in uničujoče. Ta motiv srečamo na primer tudi v fragmentih Evripidove *Androme*, kjer nastopa Eros kot tiran (fr. 136 TGF Nauck), ki se (podobno kot škodljiva strast pri Arhilohu) naseli v srce in razum (fr. 138a/144 TGF Nauck), pojavi pa se celo vzporedno z motivom božanskega Bogastva (fr. 142 TGF Nauck), kar morda pomeni, da je bil med Filoksenovimi (in Dionizijevimi) zgledi najverjetneje tudi Evripidov tip tragedije, ki je prav tako slovel po svojih značilnih lirskih monodijah. Tragiški jambski metrum kot izvorni domicil magičnih inkantacij je za kaj takega še posebej primeren.<sup>96</sup> Isti tip metapoetičnih farmakološko nevarnih verzov »samoslepilne« poezije v Polifemovi temi srečamo tudi v Teokritovi *11. idili*, kjer se Polifem pogovarja z nedosegljivo in oddaljeno Galatejo.<sup>97</sup> Motiv

93 Ditiramb je tradicionalno slavil dogodke iz Dionizovega življenja. Prim. tudi mnenje, da si je Aristofanovo *Bogastvo* mogoče predstavljati tudi kot neke vrste alternativno epifanijo Dioniza. Sfyroeras, »What Wealth Has to Do with Dionysus«, 254.

94 Sinezij, *Pisma* 121.21. Polifem se Odisejevi ponudbi zasmeji in reče da si bo moral Odisej izmisliti kaj boljšega, sicer ne bo ušel iz votline (121.27-28).

95 Primerjaj, kar o Hermesianaktovi poeziji pove Heath, »The Failure of Orpheus«, 188: »In typical Hellenistic fashion, the poet seems to have put together tales, which reveal the overwhelming power and destructiveness of passion.« Heath nato citira še delo A. A. Day, *The Origins of Latin Love Elegy*, Oxford 1938, str. 20-21, ki po pregledu podatkov o Hermesianaktovi zbirki in njenih fragmentov pravi: »it is possible to conjecture ... that Hermesianax in the first book wrote of the tragic loves of shepherds, lamenting the victims of the overmastering passion«. Med drugimi nesrečnimi pastirskimi zgodbami, ki jih je zbirka vsebovala (v prvi knjigi), je bila tudi Polifemova neuresničena ljubezen do Galateje, podobne teme o neizbežni krutosti ljubezni pa je obravnavala tudi druga knjiga. (Gl. tudi op. 90.)

96 Prim. odlomek, kjer Lukijan (*Quomodo historia conscribenda sit* 1) pripoveduje o posebni vrsti bolezni, ki je napadla Abderite: začela se je z vročino, končala pa s tem, da so se vsi oboleli začeli navduševati nad tragedijo ter prepevati jambe, še zlasti solo odlomke iz Evripidove *Androme*.

97 Teokritova *11. idila* obravnava motiv pesmi kot zdravila za ljubezen. Teokritov Polifem v petju,

podobno oživiljene poezije je pozneje našel svoje mesto tudi v rimski elegični poeziji, ki je prav tako metapoetično obravnavala poezijo, v kateri je s pomočjo literarne iluzije oživela nova »Galateja«, znana kot *puella scripta*.

Vloga magičnih inkantacij je tako izenačena z vlogo homerskih zeli (φάρμακον), ki so prav tako lahko služile kot strup ali zdravilo.<sup>98</sup> Ne le v poetičnem, tudi v zdravniškem kontekstu jih je prav gotovo poznal tudi Epiharm,<sup>99</sup> ki je, kot smo videli zgoraj, v svojih delih obravnaval tako motive besedne pomoči pesnikov-parazitov kot tudi Polifemovo temo. Magične inkantacije kot medicinsko zdravilo Epiharmovemu času niso bile nekaj tujega,<sup>100</sup> v svoji odi sicilskemu vladarju Hieronu pa jih omenja tudi Epiharmov mlajši sodobnik Pindar, ki govori o Hironovem zdravljenju raznih bolezni in kot eno izmed zdravil omenja tudi zdravljenje »z nežnimi inkantacijami«.<sup>101</sup> Filoksenove inkantacije v Polifemovi temi kot besedne usluge z močjo strupeno zdravilnih zeli pa zelo spominjajo tudi na Platonovo opredelitev sofistov.<sup>102</sup> Prvi primeri argumentacij, ki jih je mogoče označiti kot sofistčne, se sicer zrcalijo že v Epiharmovih komedijah,<sup>103</sup> v Platonovih dialogih pa je kot čarodejni zdravilec (φαρμακεύς) pogosto označen Sokrat.<sup>104</sup> V *Simpoziju* denimo Diotima tako imenuje tudi (Sokratu podobnega) Erosa, ki ob drugih veščinah obvlada tudi večino magičnih inkantacij.<sup>105</sup> Tako kot Filoksenov Odisej je tudi (Sokratu podobni) Eros izreden

---

s katerim se eksplicitno slepi, po eni strani najde nekakšno uteho in doseže z njim celo sloves, po drugi strani pa to prepevanje nanj deluje avtodestruktivno in ga omamlja podobno kot preobilica vina. Motiv tovrstne ljubezenske pesniške navdahnjenosti, ko je pesem hkrati zdravilo in simptom, pozna tudi Evripid (fr. *Steneboja* 663.2 Nauck: ποιητὴν δ' ἄρα Ἔρωσ διδάσκει, κἄν ἄμουσος ἢ τὸ πρῖν), morda pa ga je imel v mislih tudi zdravnik Nikija, ki mu je Teokrit posvetil to idilo. Nikija je namreč Teokritu duhovito odgovoril, da je Eros očitno res že mnogo nenadarnjenih naredil za pesnike (*Scholia ad Theocritum* 11. arg a1-c1).

98 Prim. *Od.* 4.230: φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ.

99 Kot izpričuje Diogen Laertski (*Življenja in misli velikih filozofov* 8.78.10), je Epiharm pisal tudi o medicinskih temah: οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ. Poleg tega je bil doma s Kosa, ki je (poleg Knida) tradicionalno slovel po asklepiadskih zdravniških šolah. Povezovali so ga tudi s pitagorejstvom (Álvarez Salas, »Philosophy on Stage and Performance in Argument«, 164), pitagorejska doktrina pa je slovela tudi po zdravilstvu, saj naj bi Pitagora zdravil duševne in telesne bolečine z ritmom, pesmimi in magičnimi inkantacijami, gl. Porfirij, *Pitagorov življenjepis* 30.1: κατεκίλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπὶ δαίς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά.

100 To verovanje je vztrajalo tudi še v 5. stoletju, izpričuje ga denimo Diogen Laertski za Empedokla (*Življenja in misli velikih filozofov* 8.59.2), znane pa so tudi najdbe magičnih amuletov iz Falararne in Selinunta. Faraone, »Magic, Medicine and Eros«, 77.

101 *Pitijska oda* 3.51: τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων.

102 Platon v dialogu *Sofist* poskuša definirati pojem sofista, ki ga med drugim opredeli tudi prodajalca naukov, ki se nanašajo na dušo (231d): ἐμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα. Gl. tudi Hordern, »Cyclopea«, 286.

103 Álvarez Salas, »Philosophy on Stage«, 184: »... the sort of argumentation attributed to Epicharmus by the anonymous commentator of the *Theaetetus* envisages what we may call the earliest extant instance of a sophistic argumentation known to us ...«. Wilfred Major, »Epicharmus«, 65: »It can thus be argued that Sicilian comedy, or at least Epicharmus, addressed the issue of sophistic reasoning in socio-political contexts, including civic institutions like courts.«

104 *Menon* 80a.

105 *Simpozij* 203a.1.



čarovnik, strokovnjak za strupena zdravila in sofist (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής).<sup>106</sup> Sredstvo, s pomočjo katerega Sokrat izvaja svoja čarodejstva, je beseda. Še posebej zanimivo pa je, da Alkibiad Sokrata primerja z znamenitim mitološkim avlistom, satirom Marsijem. Njegove zapeljujoče besede imajo enak učinek kot Marsijevo igranje na avlos, ki povzroča zamaknjenost.<sup>107</sup> Njegove filozofske besede na dušo delujejo kakor kačji strup, ki okuži telo in dušo, ter poslušalca navdajo z bakhantsko blaznostjo in filozofsko manijo.<sup>108</sup>

Kalimah, ki v 46. epigramu obravnava temo zdravil za ljubezen na primeru kiklopovega petja, v prvi vrsti komunicira s Teokritom, a hkrati v svoj kratki epigram v neverjetno lapidarni obliki vključi vse ključne motive, ki jim je Polifemova tema skozi stoletja služila kot arhetipska mitološka referenca za pra-primer izjemne moči, ki jo imajo poetične besede in njihova (orfejevska, odisejevsko sokratska ali teokritovska) σοφία (AG 12.150):

Ὡς ἀγαθὸν Πολύφαμος ἀνεύρατο τὰν ἐπαιδὰν  
 τῶραμένῳ· ναὶ Γᾶν, οὐκ ἀμαθὴς ὁ Κύκλωψ.  
 αἱ Μοῖσαι τὸν ἔρωτα κατισχναίνοντι, Φίλιππε·  
 ἢ πανακὲς πάντων φάρμακον ἂ σοφία.  
 τοῦτο, δοκέω, χά λιμὸς ἔχει μόνον ἐς τὰ πονηρὰ  
 τῶγαθόν, ἐκκόπτει τὰν φιλόπαιδα νόσον.  
 ἔσθ' ἄμιν χάκαστοτ' ἀφειδέα πρὸς τὸν Ἔρωτα  
 τοῦτ' εἶπαι· "Κεῖρεν τὰ πτερά, παιδάριον·  
 οὐδ' ὄσον ἀττάραγόν τυ δεδοίκαμες· αἱ γὰρ ἐπωδαὶ  
 οἴκοι τῷ χαλεπῷ τραύματος ἀμφοτέραι."  
 5  
 10

Ni nevednež, pri Zemlji, kiclóp Polifem, saj je našel  
 mojstrski protiurok zoper ljubezensko strast.  
 Muze, veš Filip, zaljubljenca strast povsem ošibijo,  
 prava veččina lahko vsaki nadlogi je kos.  
 Mislim, da ima tudi lakota isti zdravilni učinek,  
 homoerotično strast v hipu zagrne temà.  
 Torej imava oba proti Erosu sredstev v obilju,  
 zlahka mu rečeva: »Ah, fantek, pristrizi perut!  
 Niti za trohico nama ne vlivaš strahu, saj je v hiši  
 teh ali onih zdravil zoper trpljenje dovolj.«

(prev. Jelena Isak Kres)

Epigram glede učinkovitosti kiklopovih magičnih inkantacij proti pogubni ljubezni v stilu Nikijevega odgovora Teokritu duhovito potrди, da muze v resnici

<sup>106</sup> *Simpozij* 203d.8.

<sup>107</sup> *Simpozij* 215b-c.

<sup>108</sup> *Simpozij* 218a.

zdravijo ljubezen, a da takšno samozdravljenje ni nič manj pogubno kot denimo lakota.<sup>109</sup> Vključitev motiva lakote pa ne vzbudi le podobe komičnega nasprotja med lačnim homerskim ljudožercem in uglajenim teokritovskim pastirskim pevcem, ampak tudi reminiscenco na kontekstualni so-motiv lačnega parazita kot prodajalca epod, za povrh pa še aluzijo na Aristofanovo *Bogastvo*, v katerem nastopa personificirana Πείνια kot nasprotnica ideje, da bi bilo treba kiklopski figuri slepega Bogastva naposled povrniti vid. Glagol ἐκκόπτειν, ki ga Kalimah uporabi za slikanje medicinskega učinka ozdravitve škodljive ljubezni (46.6 ἐκκόπτει τὰν φιλόπαιδα νόσον), v spomin priključuje tudi samo dejanje »izbitja očesa« oziroma oslepitve. Lakota (λαμός), ki je ima Kalimah na zalogi vsaj toliko kot pesniške veščine (σοφία), tako kot Aristofanova Πείνια na erotično strast s svojim stradežem sicer res deluje pogubno, a hkrati ne dopusti ozdravitve očesne slepote – zato se tudi polifemovski pesnik mirno lahko samoslepi s poezijo še naprej, tako da Erosu preprosto ukaže, naj pristrže svoje peruti, pa če to kaj pomaga ali pa ne. Tako se goreče poleno kot simbolno orodje oslepitve v kontekstu samoslepitve s pesmijo tudi pri Kalimahu preobrazi v nevidno pisalo, ki mu pesnikova veščina v spregi z lakoto, zaradi katere se mu pred očmi kar *temni*, omogoča učinkovito poetično iluzijo in hkrati pod vprašaj postavi ozdravitev pogubne ljubezni. Samoslepitev kot tisto nujno (simbolno) dejanje, ki (metaforično) vzame vid fizičnemu zunanjemu očesu, notranjemu mentalnemu očesu razuma pa prižge iluzorno, sanjam podobno luč literarne fikcije,<sup>110</sup> ni namreč nič manj nevarna kot dolgo trajna lakota.<sup>111</sup>

Jelena Isak Kres, [jelena.isak.kres@gmail.com](mailto:jelena.isak.kres@gmail.com)

## BIBLIOGRAFIJA

- Álvarez Salas, Omar. »Philosophy on Stage and Performance in Argument: Epicharmus vis-à-vis Western Greek Intelligentsia.« V: *Politics and Performance in Western Greece: Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*, ur. Heather L. Reid, Davide Tanasi in Susi Kimbell, 2. zvezek, 163–192. Sioux City, Iowa: Parnassos Press, 2017.
- Alwine, Andrew T. »The Non-Homeric Cyclops in the Homeric Odyssey.« *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (2009): 323–333.
- Bing, Peter. »The unruly tongue: Philitas of Cos as scholar and poet.« *Classical Philology* 98, 4 (2003): 330–48.
- Campbell, David A. »Flutes and Elegiac Couplets.« *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964): 63–68.
- Clinton, Kevin. »The Mysteries of Demeter and Kore.« V: *A Companion to Greek Religion*, ur. Daniel Ogden, 342–356. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

<sup>109</sup> Gl. op. 97.

<sup>110</sup> Prim. tudi Sofoklovega Ajanta, ki mu Atena (kot Odisejevemu sovražniku!) zaslepi oči, da okoli sebe vidi fiktivno resničnost: Sofokles, *Ajant* 85: {AΘ.} Ἐγὼ σκοτώσω βλέφαρα καὶ δεδωρόκτα. Za precizno analizo prizora in njegovih (vsaj implicitno naznačenih) metapoetičnih poudarkov gl. Inkret, »Aias Mastigophoros: Divine Ostentation within a Play«, 29.

<sup>111</sup> Za pozorno branje in dobrodošle pripombe k posameznim delom pričujočega besedila se zahvalujem Andreji Inkret in Marku Marinčiču.

- Dickie, Matthew W. »Magic in Classical and Hellenistic Greece.« V: *A Companion to Greek Religion*, ur. Daniel Ogden, 357–370. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- Faraone, Christopher. »Magic, Medicine and Eros in the Prologue to Theocritus' Id. 11.« V: *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, ur. Marco Fantuzzi in Theodore D. Papanghelis, 75–90. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Glenn, Justin. »The Polyphemus Myth: Its Origin and Interpretation.« *Greece and Rome* 25.2 (1978), 141–155.
- Gowers, Emily. *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Griffith, Mark. *Greek Satyr Play: Five Studies*. Berkeley: California Classical Studies, 2015.
- Gutzwiller, Kathryn. »The Herdsman in Greek Thought.« V: *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, ur. Marco Fantuzzi in Theodore D. Papanghelis, 1–23. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Gutzwiller, Kathryn. *A Guide to Hellenistic Literature*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- Heath, John. »The Failure of Orpheus.« *Transactions of the American Philological Association* 124 (1994): 163–196.
- Hordern, J. H. »The Cyclops of Philoxenus.« *Classical Quarterly* 49 (1999): 445–455.
- Hordern, J. H. »Cyclopea: Philoxenus, Theocritus, Callimachus, Bion.« *Classical Quarterly* 54 (2004): 285–292.
- Inkret, Andreja. »Aias Mastigophoros: Divine Ostentation within a Play.« *Clotho* 1, 2 (2019): 16–33.
- Jackson, Lucy C. M. M. *The Chorus of Drama in the Fourth Century BCE: Presence and Representation*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LeVen, Pauline A. *The Many-Headed Muse: Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lowrie, Michèle. *Horace: Odes and Epodes*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Luck, Georg. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: a collection of ancient texts*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Major, Wilfred. »Epicharmus, Tisias, and the Early History of Rhetoric«, *Harvard Studies in Classical Philology* 107 (2013): 55–72.
- Oliensis, Ellen. »Canidia, canicula, and the decorum of Horace's 'Epodes'«. *Arethusa* 24, 1 (1991): 107–138.
- Paschalis, Michael. »Tityrus and Galatea (Virgil, Eclogue 1): An Expected Relationship.« *Dictynna* 5 (2008): 153–69.
- Phillips, E. D. »The Comic Odysseus.« *Greece and Rome* 6,1 (1959): 58–67.
- Sanders, Lionel J. »Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World.« *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 40, 3 (1991): 275–287.
- Segal, Charles. *Orpheus, The Myth of the Poet*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Sfyrroeras, Pavlos. »What Wealth Has to Do with Dionysus: Economy and Poetics in Aristophanes' Plutus.« *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36 (1995): 231–61.
- Shaw, Carl. *Satyr Play: The Evolution of Greek Comedy and Satyr Drama*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover Publications, 2011.
- Sutton, Dana Ferrin. »Dithyramb as Δρᾶμα: Philoxenus of Cythera's »Cyclops or Galatea«.« *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13 (1983): 37–43.

- Swift, Laura. »The animal fable and Greek iambus: ainoi and half-ainoi in Archilochus.« V: *Gêneros poéticos na Grécia antiga: Confluências e fronteiras*, ur. Christian Werner in Breno B. Sebastiani, Werner, C. in Sebastini, 49–77. São Paulo: Humanitas, 2014.
- Takakjy Chason, Laura. »Xenophon the Literary Critic: The Poetics and Politics of Praise in Hiero.« *Greek, Roman and Byzantine Studies* 57 (2017) 49–73.
- Torrance, Isabelle. *Metapoetry in Euripides*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ussher, R. G. »The 'Cyclops' of Euripides.« *Greece and Rome* 18, 2 (1971): 166–179.
- Van Dijk, G. J. *Ainoi, Logoi, Mythoi. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*. Leiden: Brill, 1997.
- Wallace, Robert W. »An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music.« *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003): 73–92.
- Weiss, Naomi. »Generic Hybridity in Athenian Tragedy.« V: *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models, Studies in Archaic and Classical Greek Song*, Vol. 4, ur. Margaret Foster, Leslie Kurke in Naomi Weiss, 167–190. Leiden: Brill, 2020.
- West, Martin L.. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
- West, Martin L., izd. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati 1–2*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

## IZVLEČEK

Prispevek obravnava metapoetični motiv pesmi kot magične inkantacije, in sicer kot ponavljajoč se motiv Polifemove teme pri različnih avtorjih po Homerju. Polifemova tema je bila zaradi motiva velikanove oslepitve zelo primerna za vključitev vzporednega motiva pesmi kot magičnega sredstva, ki pomaga k doseganju (tudi politično motiviranega) cilja v spopadu z nasprotnikom, saj magična inkantacija na »žrtev« učinkuje podobno slepilno kot fizična oslepitev. Pozneje, ko je bila v Polifemovo temo vključena še velikanova ljubezen do nereide Galateje, pa se je motivu fizične in metaforične oslepitve pridružil še motiv pesniške samoslepitve, in sicer kot prametafora za pesniško kreiranje poetične iluzije.

Ključne besede: Odiseja, oslepitev Polifema, inkantacija, Evripid, Poliksens s Kitere, Kalimah

## ABSTRACT

### The Motif of the Blinding of Polyphemos between Homer and Callimachus: The Metapoetic Aspect of Poem as Magic Incantation

The paper discusses the metapoetic aspect of a poem as a magic incantation, focusing on the Polyphemos theme repeatedly addressed by various post-Homeric authors. With its motif of the giant's blinding, the Polyphemos theme readily lent itself to the inclusion of a parallel motif: the poem as a magic tool conducive to attaining one's objective (including politically motivated ones) in confronting one's adversary, since a magic incantation blinds its 'victim' in much the same way that physical blinding does. Later, when the Polyphemos theme widened to encompass the giant's love for the Nereid Galathea, the motif of physical and metaphorical blinding was complemented with the motif of poetic self-blinding, as a primal metaphor for the poet's creation of poetic illusion.

Keywords: Odyssey, blinding of Polyphemos, incantation, Euripides, Polyxenus of Cythera, Callimachus