

Ђурђина Шијаковић

Етнографски институт САНУ, Београд

djurdjina.s@gmail.com

## Ἐἰς Ὀρος!

### Планина и менадизам у Еурипидовим *Бакхама*<sup>1</sup>

Овај рад нуди једно могуће читање трагедије: у фокусу овог читања је планина као (семантички) простор постављен насупрот граду и као простор менадских обреда. Ако митска Теба представља полис из времена класичне трагедије, Китерон је јукстапозиционирана зона у односу на полис, нарочито у вријеме менадског обредног похода у планину (ὄρειβασία).

*Кључне ријечи:* Еурипид (око 480 – 406 пр. Хр.), Бакхе, планина: ὄρος, менадизам, ὄρειβασία.

βοῆς δέ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν,  
ποῖος Κιθαίων οὐχὶ σύμφωνος τάχα  
У којој луци, гдје на Китерону  
неће ускоро одјекивати твоји крици?  
Софокле, Краљ Едип 420sq

„Mountains are not fair or unfair, they are just dangerous.“  
планинар Reinhold Messner, *All Fourteen 8,000ers*

Грчка, у Егејском басену, дио је велике планинске зоне која се простире од Алпа до Хималаја. Планина на Криту, кикладски вулкани и планине копнене области образују ову карактеристичну географску црту Грчке. Чести земљотреси и ерозија од античког до модерног доба свједоче о вјековном немиру планина и њиховим сталним промјенама. Шта све, осим висине, подразумејева грчки појам планине – ὄρος? Ричард Букстон предлаже да се сагледа оно што у грчкој

<sup>1</sup> Овај текст је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност* (бр. 177028), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

мисли стоји насупротив планини: *ѓрос* није равница (у којој се гаји жито и бори у фаланги), нити је пак град или село (у којима се живи); *ѓрос* свакако није утврђено узвишење унутар града (акропола), које је обично вјерски центар и симбол политичке моћи; *ѓрос* је узвишење *изван* насељеног и култивисаног простора (Vuxton 1992: 2). За разумијевање појма *ѓрос* битна је свијест о контрасту спрам подручја култивације: у граду и селу се одвија породични и, уопште, друштвени живот, и поље је област *агрикултуре*, али и рата. Маргинална група пастира и снабдјевача ресурсима настањивала је или редовно посјећивала планину из економских потреба (припадници ове групе се, из перспективе становника града / села, могу сматрати аутсајдерима (Vuxton 1992: 3)). Но, планина је, по правилу, транзитна зона у снабдјевању, лову, рату и култној пракси.<sup>2</sup>

Са „живом“ географијом око себе, Грци су у планинске области смјестили многе тренутке своје митске историје.<sup>3</sup> Међу топосима важних епизода грчке митологије је планина Китерон. На Китерону је, по једној верзији мита<sup>4</sup>, тебански пророк Тиресија ослијељен након што је ухватио Атenu на купању; богиња га је потом обдарила пророчком моћи. Ловац Актеон, син Кадмове кћери Аутоноје, према неким ауторима<sup>5</sup>, починио сличну грешку на Китерону; случајно је набасао на Артемиду која се купала, те га је увријеђена божанска ловкиња претворила у јелена – у том облику су га растргли сопствени пси. Син друге Кадмове кћери, Агаве – Пентеј, тебански краљ – на Китерону је доживио судбину сличну рођаковој: Дионисова казна је била та да га растргну мајка и тетке.<sup>6</sup> Још једном митском тебанском краљу, Едипу, било је намјењено да умре у Китерону, кад је као нежељено дијете изложен.<sup>7</sup> У Китерону су рођени и отхрањени Амфион и Зет, Зевсови синови који су зидинама опасали Тебу са седам капија.<sup>8</sup> На Китерону страдају или су крајње угрожени њени митски утемељивачи, чланови владарске куће Тебе, и они који су у тијесној вези са њом. Митолошке епизоде указују на чврсту спону између града и оближње планине. Ако је та спона симбиотска код парова Троја – Ида, Јолк – Пелион (Vuxton 1992: 9), у случају пара Теба – Китерон, планина је перципирана као *опасност*.

Букстон сажима неколико најважнијих аспеката митске представе о планини у грчкој традицији: *ѓрос* је *ван* (те јој припадају аутсајдери), и *дивљина* је (те се у њој може десити насиље); *ѓрос* је *прије* у односу на људски живот у насељима,

<sup>2</sup> Испаша у номадском сточарству: Skydsgaard 1988; ловина Schnapp 1973, ратовање: Pritchett 1974: 170. О Зевсовом светилишту на планини Химету видјети Langdon 1976.

<sup>3</sup> На највишој планини – Олимпу (око 2.900m), смјештен је дом богова и Зевсов трон. Зевс, владар богова и људи, рођен је на критској планини (на Иди или планини Дикте). На јужним падинама Парнаса се, у долини, налазило панхеленско пророчиште Делфи. Хеликон је код Хесиода опјеван као пребивалиште муза. На Пелиону је обитавао мудри кентаур Хирон, васпитач Ахилеја, Јасона и Асклепија. Планину настањују митски пастири (Киклопи, Парис, Анхис) и посјећују је митски ловци (Тиресија, Актеон, Пелеј), она даје грађу за митске предмете (Арго, тројански коњ).

<sup>4</sup> Калимах, *Химне* V 75.

<sup>5</sup> Аполодор, *Библиотека* III 4.4; Овидије, *Метаморфозе* III 138sqq.

<sup>6</sup> Еурипид, *Бакхе* 1095sqq.

<sup>7</sup> Софокле, *Краљ Едип* 1026sqq.

<sup>8</sup> Рођење Амфиона и Зета у планини: Аполодор, *Библиотека* III 5. 5–6; Паусанија, *Опис Хеладе* I 38.9; оснивање и озиђивање Тебе: Хомер, *Одисеја* XI 260–265.

и типично је мјесто укидања друштвених норми и радикалних промјена (Vuxton 1992: 7–9).

•••

Ако је планина типично мјесто привременог укидања друштвених норми и радикалних промјена, онда је ὄρειβασία – ритуално пењање на планину – прилика за то раг excellence. На планини су обредну праксу упражњавале менаде, посвећенице Дионисовог култа, актери Еурипидових *Бакхи*.

Друга половина XX вијека донијела је неколико значајних студија о менадизму, које су умногоме унаприједиле изучавање ове комплексне теме. Критички користећи знања, грађу и идеје својих претходника<sup>9</sup>, Јан Николас Бремер (Bremmer 1984) доноси нову, богату и систематичну анализу.<sup>10</sup> Изложићемо у најкраћем Бремерову реконструкцију. Менадски ритуал је вршен сваке друге године током зиме, у планинским крајевима Грчке. Ритуал би могао почињати у граду, гдје би нека врста јавне манифестације учинила легитимним одлазак жена из града – догађај који је свакако уносио узбуну<sup>11</sup>. Овој „градској“ фази би, по Бремеру, могао припадати жртвени обред једења сировог меса животиње – ὠμοφαγία.<sup>12</sup> Затим би жене, могуће подијељене у три групе (θίασοι<sup>13</sup>), пошле у планину. Током похода, жене би узвикивале εἰς ὄρος! (у планину!)<sup>14</sup>. У планини би изуле обућу и развезале косу, огрнуле се јеленском кожом<sup>15</sup>. Тада

<sup>9</sup> За овај рад су коришћени најважнији чланци о менадизму, којима се, због ограниченог обима, не може дати простора: Rapp 1872, Dodds 1940, Henrichs 1978 и Henrichs 1982.

<sup>10</sup> За све елементе менадизма у *Бакхама* Бремер је тражио паралеле у изворима за античку Грчку, или за неко друго поднебље и период: ово је био критеријум који је одређивао да ли дати елемент припада миту или култу (Bremmer 1984: 268–275). Након раздвајања елемената мита од култне праксе, Бремер је покушао да реконструише менадски ритуал, примјењујући истраживања у области неурофизиологије (Bremmer 1984: 275–282).

<sup>11</sup> Назив *менада* („полудјела“) има и пежоративну конотацију и одражава сумњичавост и неодобрење мушкараца (њихових „кириоса“) поводом неконтролисаног понашања жена (Henrichs 1982: 146, Blundell 1995: 166).

<sup>12</sup> Бремер упућује на тумачење (Segal 1974) по коме је једење сировог меса у грчкој идеологији било типично за маргиналне секте и означавало супротност у односу на уређени свијет полиса, а у менадском ритуалу оно је драматизовало одвајање од куће (Bremmer 1984: 276 са ф. 41). Са овом симболиком, менадско понашање уклапа се у грчке женске обреде са елементима инверзије вриједности полиса (Gould 1980: 51).

<sup>13</sup> Θίασος је било свако удружење окупљено око одређеног култа, са нарочитим нагласком на музици и плесу (Burkert 1985: 173).

<sup>14</sup> Чарлс Сигал узвик εἰς ὄρος! тумачи као једну од техника самохипнозе и произвођења екстатичког расположења, која подразумева репетитивно пјевање једне ријечи или фразе (Segal 1997: 112).

<sup>15</sup> Босе ноге и распуштена коса су, по Бремеру, у грчкој култури типични знаци лиминалности (Bremmer 1984: 277, са ф. 46), који у овом случају наглашавају одвајање од уређеног свијета полиса. Ово лиминално стање је имало обредну функцију да све посвећенице учини по изгледу сличнима, будући да су једнаке пред божанством које поштују. Ношење животињске коже их је такође чинило међусобно сличнима; освједочено је у другим култовима (уп. Langdon 1976: 83) и постоје разна тумачења: оно би могло бити знак другости као преузимања туђе улоге (Cook 1914: 420–421, Burkert 2007[1997]: 188–189) и аутсајдерског статуса (Vuxton 1992: 10).

би кретале у ноћне плесове уз пратњу тимпанона и аулоса, трепераву свјетлост бакљи<sup>16</sup> и стално понављане ритуалне узвике *εῶϊ*. Менаде су скакале, трчале, тресле главом и на крају падале на земљу, што је могао бити врхунац ритуалне екстазе.

Бремер на теорије о менадизму као женској побуни против мушког ауторитета<sup>17</sup> гледа само условно потврдно, напомињући да је менадски ритуал у том случају био само половична и псеудоослобађајућа побуна, будући да је у менадски поход ишао веома ограничен број жена<sup>18</sup> из вишег слоја, и то само у ритуалом ограниченом периоду. Оно што је несумњиво је да је практиковање овог ритуала омогућавало женама да на легитиман начин оду од куће и буду у женском друштву – све то ван граница најближег сусједства. Такође, екстатични поход у планину им је давао ново, макар и једнократно искуство, које је изван уско дефинисаног идентитета грчке жене кроз њену друштвену улогу мајке и кућепазитељке (Bremmer 1984: 285–286).

• • •

У овом читању *Бакхи*,<sup>19</sup> са односом *ῥος* : *πόλις* и Букстоновим аспектима митске представе *ῥος* на уму, пратићемо Еурипидове менаде у планинском походу. (Надајмо се да ћемо проћи боље него Пентеј.)

Град и планина се стављају у јукстапозицију већ у прологу који изговара бог Дионис, образлажући како је казнио кћери Кадма, митског оснивача Тебе:

*τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ῥστροσ' ἐγὼ  
μανίαῖς, ῥρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι  
φρενῶν:  
σκευήν τ' ἔχειν ἡνάγκασ' ὀρυγίων ἐμῶν,  
καὶ πᾶν τὸ θῆλυ σπέρμα Καδμείων, ὅσαι  
γυναῖκες ἦσαν, ἐξέμνηα δωμάτων:  
ὁμοῦ δὲ Κάδμιον παισὶν ἀναμειγμέναι  
χλωραῖς ὑπ' ἐλάταις ἀνορόφοις ἦνται  
πέτραις.1*

Стога сам их лудилом погнао **из домова**,  
и оне, помахнитале, **настањују планину**;  
нагнао сам их да носе ношњу мојих  
мистерија.  
И читав женски род тебански, колико год  
их је жена, лудилом сам изгнао **из кућа**:  
заједно са Кадмовим кћерима смјештене  
су испод блиједозелених јела  
**на стијењу без крова**.

Китерон је мјесто *инверзије друштвених норми*, типичне за Дионисов култ. Дионисово „лудило“ (*μανίαῖς*, *ἐξέμνηα*) је разлог због кога су жене прогнане

<sup>16</sup> Ова два инструмента се одликују репетитивним ритмом и високим тоналитетом, што уз свјетлосне ефекте бакљи подстиче падање у стање трансa.

<sup>17</sup> Списак литературе на ову тему дао је Хенрикс: Henrichs 1982: 145, 221.

<sup>18</sup> Менадизам је практикован у Беотији, Делфима (гдје су се учеснице називале тијадама – *θυιάδες*), у неким малоазијским градовима и дјеловима Пелопонеза. Екстатички обреди нису, дакле, вршени у свим дјеловима Грчке и менадизам никада није био омасовљен (могуће је да су учеснице припадале вишем слоју, OCD 1996: s.v. *maenads*).

<sup>19</sup> У овом раду стихови су навођени према издању Гилберта Марија (Gilbert Murray): Murray 1913, а консултовано је и Додсово издање: Dodds 1960. Превод стихова на српски је мој.

из простора који им традиционално припада (или – којем оне традиционално припадају). Инверзија друштвених норми се може десити само *вани*, тј. ван уређене сфере града. Жене су потјеране ἐκ δόμων (из домова), ἐξ ὀικῶν (из кућа). Њихова локација „напољу“ је резултат диониске маније. Та манија се очитује као центрифугална активност, при чему центар од кога се оне удаљавају није само кућа као простор женског бивствовања и уобичајених активности, већ δόμος као домаћинство и породица,<sup>20</sup> дакле – нуклеус читаве заједнице. Термини δόμος, δῶμα су изведенице од δέμω – „градити“, глагола који може да се односи на дизање градских зидина и акропоља,<sup>21</sup> дакле, најважнијих и истовремено најосјетљивијих зона / тачака града. Женско удаљавање од „куће“ је одвајање од заједнице и од њене нормативне структуре.

Постоји још један изузетно важан термин за кућу – οἶκος. Иако је οἶκος споља визуелни симбол мушке стабилности и породичног наслеђивања по мушкој линији,<sup>22</sup> кућа је, заправо, традиционално женски простор. Док је он напољу, она обитава у одајама, надзире окућницу, сједи на прагу и уз огњиште. Њена је контрола над домаћим простором, док мушкарац у истом потенцијално страда<sup>23</sup>. У *Бакхама* је ситуација по питању простора обрнута, као што и одговара једној дионизијској атмосфери инверзије. Жене су те које напуштају домове и лутају по отвореном простору планине. Штавише, оне ὄρος οἰκοῦσι / настањују планине (ст. 33). Иако су менаде у планини проводиле временски крајње ограничен период сваке друге зиме, Еурипид користи глагол који означава трајни боравак<sup>24</sup> и наглашава друштвену инверзију у китеронској гори. У стварности, жене су биле одсутне од куће док траје ритуал. У *Бакхама*, жене су напустиле οἶκος у граду и нови οἶκος нашле у планини. Планина је у митској представи перципирана као простор настамбе прије људског живота у насељима (Vuxton 1992: 8–9). Ова перцепција се огледа у стиху 38: умјесто код куће, која је кров над главом, жене *сједи* (ἵπται, баш као што би код куће) на планинском кршу, који је ἀνόροφος – без крова.

Како на ово реагују мушке главе у Теби? Онда када су Тебанке – менаде напустиле Тебу, краља у граду није било.<sup>25</sup> Кадмов унук – млади Пентеј<sup>26</sup> стиже

<sup>20</sup> У значењу „домаћинство, породица“, δόμος се нарочито може наћи у трагедији, нпр: Есхил, *Хеофоре* 263, Софокле, *Едип на Колону* 370, Еурипид, *Орест* 70, *Медеја* 114.

<sup>21</sup> Хомер, *Илијада* VII 436, Еурипид, *Рес* 232.

<sup>22</sup> Кућа у позоришту обично означава краљевску палату; није, дакле, само симбол мушког принципа, већ и симбол суверенитета над полисом и симбол социјалне стабилности, такође.

<sup>23</sup> Трагички јунак (Агамемнон, Хиполит, Полиместор и др.) неријетко прелази кућни праг (или другачије улази у сферу οἶκος-а), закорачујући у сопствену пропаст.

<sup>24</sup> Настанити, населити, живјети, колонизовати; водити домаћинство (Liddel – Scott 1975, s.v. οἰκῶ).

<sup>25</sup> У граду је ипак Кадмо, митски оснивач Тебе, и са њим Тиресија, слијепи тебански пророк, и њих затичемо као поборнике Дионисовог култа. Обучени у бакхичку ношњу, и они крећу у планину (ст. 170–214). Но, на њих не можемо гледати као на мушке главе у пуној снази. Инсистирање на њиховој старости ставља их ван потенцијалне позиције глава домаћинства. О Пентејевом оцу, Агавином мужу Ехиону, драма не даје никакав податак.

<sup>26</sup> Краљ *Пентеј* је изразито млад. О њему (ст. 272, 974) и његовим вршњацима (ст. 1254) се

бијесан у град, сазнавши посљедње новости. Но одакле је стигао и зашто није био ту када су менаде одлазиле у планину, не знамо. Само знамо да је био *ἔκδημος* – ван града, далеко од куће, у туђини (ст. 215). Ријеч *ἔκδημος* је заправо прва коју Пентеј изговара. У тренутку критичном по Кадмове кћери и остале жене, глава Кадмове куће и читаве Тебе је *одсутан*. Владарска кућа, симбол моћи града остаје без мушког надзора, а жена без свог кириоса у близини постаје нестабилна и потенцијално опасна (Hall 1997, 108), не једном у грчкој трагедији.<sup>27</sup> Тако ово *ἔκδημος* и Пентејев касни повратак у град антиципирају на извјестан начин његову погибију у планини.

Кадмо ће упозорити унука, подсјетивши га на страшни Актеонов крај (ст. 337–340). Ово упозорење је једна од антиципација Пентејевог фаталног Китеронског похода у комаду. Два сина од двије сестре налазе у истој планини смрт, и то како? Они бивају растргнути од стране бића из њиховог домаћег живота (Segal ad loc. у Gibbons 2001: 110): Актеона усмрћују његови побјешњели пси, Пентеја пак помахнитала мајка и тетке. Китерон, онда, за њих не представља тек опасност, већ специфичну зону пријетње од стране бића из непосредне околине и из приватног живота. Колико ове двије смрти кореспондирају, и колико је за обје фаталан Китерон, илуструју следећи стихови:

*Κάδμος*  
*σύ νιν κατέκτας καὶ κασίγνηται σέθεν.*  
*Ἀγαύη*  
*ποῦ δ' ἄλετ'; ἢ κατ' οἶκον; ἢ ποίους*  
*τόποις;*  
*Κάδμος*  
*οὐπερ πρὶν Ἀκτέωνα διέλαχον κύνες.*  
*Ἀγαύη*  
*τί δ' ἐς Κιθαιρῶν' ἦλθε δυσδαίμων ὄδε;*  
 2

Кадмо  
 Ти си га убила и сестре ти.  
 Агава  
 А гдје је погинуо? Код куће или – гдје?  
 Кадмо  
 Тамо гдје су некад пси растргли  
 Актеона.  
 Агава  
 Па што је несрећник у Китерон ишао?

У паралелизму Актеон – Пентеј можемо видјети и паралелу повучену између дивљих паса и помахниталих Кадмових кћери. Нимало случајно, Агава своје саборкиње назива: *δρομάδες ἐμαὶ κύνες* / хитре моје кучке (ст. 731), а хор менаде: *θοαὶ Λύσσας κύνες* / брзе кучке Бјеснила<sup>28</sup> (ст. 977). Сјетимо се овдје још једне

говори као о младићима (*νεανίης*); за (додуше старог) Кадма он је дијете (*παῖς*, ст. 330, 1226) и чедо (*τέκνον*, ст. 1308, 1317, 1319). Планина Китерон је Пентеју пружила третман обрнут у односу на Пелионску гору и неке друге митске јунаке. Док, на примјер, Хиронови питомци у беневољентној Пелионској гори живе док не прође критични период адолесценције, да би затим отишли у град, Пентеј управо у младићким годинама одлази у Китерон, да се у град више не врати. За Актеона је Пелион био беневољентан, али је Китерон за њега био фаталан.  
<sup>27</sup> Посљедица овакве женске нестабилности је зао удес мушкарца, чак и погибија. То је случај у Еурипидовим *Трахињанкама*, *Федри*, *Андромахи*, *Медеји*, *Бакхама* и, парадигматично, у Есхиловом *Агамемнону*.

<sup>28</sup> Уп. ф. 37. *Λύσσα* је лудило које шаље разљућено божанство, у овом случају – Дионис (уп. стих 851), као и персонификована богиња лудила (уп. Еурипид, *Махнити Херакле* 851).



несрећне мајке и Еурипидове јунакиње, тројанске краљице Хекабе: она се на крају своје диониске освете трансформише, каже мит, у кучку.<sup>29</sup> Кадмове кћери и остале тебанске менаде пошле су у Китерон обучене у кожу дивље животиње, како је то налагао обред.<sup>30</sup> Срнећа кожа изједначава посвећенице међу собом, али и поистовјећује менаде са бићем планине. У диониском амбијенту менадског тумарања планином брише се граница између свијета људи и животиња.

Планина је мјесто преокрета, колапса дистинкција града и спајања иначе неспојивог (Vuxton 1992: 9). Спајају се иначе раздвојени свјетови: божански, људски, животињски. Слично се дешава и на нивоу функционисања људске заједнице: уобичајено важеће дивергентне линије града међусобно се приближавају у планини, нормално друштвено понашање доживљава крах, а подјела улога – преокрет. Док је у стварном животу лов специфично мушка дјелатност, имагинарном планином се многе ловкиње крећу саме (Аталанта, Калисто и др.) или у групи: менаде тако лове Орфеја на Пангеону и Пентеја на Китерону.<sup>31</sup> Ово понашање *ван* норме, или *ван* себе<sup>32</sup> у вези је са припадањем самом *ѓрос*-у (Vuxton 1992: 9), а *ѓрос* је – *ван* града.

Китеронску планину у вријеме менадског похода (*ὄρειβασία*) нарочито карактеришу извјештаји два гласника (ст. 677–774 и ст. 1043–1152). Први наратив даје пастир – човјек планине, који у град стиже из Китерона, „у коме се снијежне пахуље никада не топе“ (ст. 662). Већ је призван амбијент менадског (зимског бијеналног) обреда. Он свједочи чуду над чудима (*δεινὰ θαυμάτων τε κρείσσονα*, ст. 667) – догађају који је у очима полиса *изван-реда*-н: *ὄρειβασία* Тебанки резултује таквим складом са природом да *ѓрос* постаје мјесто „карактеристичне диониске фузије свијета природе и људског свијета“<sup>33</sup>, на коме се, опет, све нормиране границе бришу:

---

*Λύσσα* је такође бјеснило код животиња (код паса уп. нпр. Ксенофонт, *Анабаза* 5.7.26.), па је овдје значење двоструко (Liddel–Scott 1975: s.v. *λύσσα*).

<sup>29</sup> Еурипид, *Хекаба* ст. 1265; Овидије, *Метаморфозе* XIII, ст. 565sq. О диониској природи освете Хекабе и Тројанки уп. ст. 684–687, ст. 1157–1162; Segal 1990, Zeitlin 1995: 172–219.

<sup>30</sup> Уп. ф. 14. Гласник из Китерона извјештава како Тебанке носе бакхичку ношњу – срнећу кожу (*νεβρίς*) (ст. 696). Као бакхичку ношњу, срнећу кожу помињу Дионис (ст. 24), Хор Тмољанки (ст. 111, 136) и Тиресија (ст. 176, 249). У срнећу кожу Дионис облачи Пентеја када га, пред поход у планину, маскира у менаду (ст. 835).

<sup>31</sup> Усамљене ловкиње-дјевике Аталанта и Калисто, разумије се, Артемидине су митске пратиље. Аталанта: Аполодор, *Библиотека* III 9.2; Калисто: Аполодор, *Библиотека* III 8.2. Орфеј: Паусанија, *Опис Хеладе* IX 30.5, Овидије, *Метаморфозе* XIX 1sq, Вергилије, *Георгије* IV 520sq.

<sup>32</sup> На врхунцу своје „болести“, Федра прижељкује да се придружи Хиполиту у планини, што наилази на згражавање њене слушкиње: Еурипид, *Хиполит*: 208–238.

<sup>33</sup> Segal ad 833sq. у Gibbons 2001: 118. Сигал на истом мјесту упућује на славну диониску оду у Софокловој *Антигони*, у петом стасимону (ст. 1115–54), у коме је Дионис замишљен као хоровођа који предводи космички плес звијезда, које „дахом шаљу ватру“ (ст. 1146). Уп. ст. 114: *γὰ λάσα χορεύσει / читава земља ће плесати*.

αἶ δ' ἀγκάλαισι δορκάδ' ἦ σκύμνους  
 λύκων  
 ἀγρίους ἔχουσαι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα,  
 ὅσαις νεοτόκοις μαστὸς ἦν σπαργῶν ἔτι  
 βρέφη λιπούσαι: ἐπὶ δ' ἔθεντο κισίνους  
 στεφάνους δρυὸς τε μίλακός τ'  
 ἀνθεσφόρου.  
 θύρσον δέ τις λαβοῦσ' ἔπαισεν ἐς πέτραν,  
 ὅθεν δροσώδης ὕδατος ἐκπληδᾷ νοτίς:  
 ἄλλη δὲ νάρθηκ' ἐς πέδον καθήκε γῆς,  
 καὶ τῆδε κρήνην ἔξανηκ' οἴνου θεός:  
 ὅσαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν,  
 ἄκροισι δακτύλοισι διαμῶσαι χθόνα  
 γάλακτος ἔσμοὺς εἶχον: ἐκ δὲ κισίνων  
 θύρσων γλυκεῖαι μέλιτος ἔσταζον ῥοαί.<sup>3</sup>

Неке су бијелим млијеком дојиле ланад или дивље вучиће, у наручју их држећи: њима, младим мајкама, дојка бјеше набрекла јер су чедо напустиле. Овјенчале су се бршљеном, храстом и тисом у цвату. Једна се дохвати тирсосу и удари њиме о стијену, кад шикну извор свјеже воде; друга прут у парче земље пободе, бог ту врело вина пошаље; све које се ужељеше бијелог напитка, загребавши земљу врховима прстију, налазиле су мљечне потоке, а низ штапове од бршљена сливале су се слатке ријеке меда.

Планина, звјериње и менаде постају једно (πᾶν δὲ συνεβάρχευ' ὄρος καὶ θῆρες, ст. 726). Женско стапање са планином и њеним живљем чини ремећење (макар и привремено) уобичајених женских ограничења и обавеза у граду и домаћинству. Колико менаде служе природи дојећи мало звјериње, толико природа служи њима нудећи им на сваком кораку изворску воду, вино, мед и млијеко.<sup>34</sup> Треба имати у виду да овај пејзаж бујне природе, коме одговара један краћи у извјештају другог гласника (ст. 1052sq), не одговара зимском амбијенту менадског похода, те је с правом код Бремера окарактерисан као утопијска визија, а не као ситуација из реалног обреда (Bremmer 1984: 277).

Корак даље од брисања границе је инверзија у односу на ту границу. Инверзиван однос града и планине налази се већ у парадоксу који је примијетио Гулд (Gould 2003: 242): док се дио града налази у планини (Тебанке), планинско становништво се налази у срцу града (Тмољанке<sup>35</sup>). Но вратимо се пастировом

<sup>34</sup> Поводом ове очаравајуће слике, Јан Кот сугерише: „Римски Бакхус био је готово искључиво бог вина, грчки Дионис био је инкарнација свих виталних сокова, воде, млека, вина и сперме“ (Кот 1974, 207). Дионисовом вољом отвара се „свијет оног праженског, но у другом, древнијем смислу него у Афродите. Није жена која љуби и предаје се, није она која дјецу рађа та у којој се Диониз објављује, већ она која храни и његује, она која је обузета чудом свеживота“ (Otto 1998, 119).

<sup>35</sup> Хор ове драме чине Тмољанке. „Света“ гора Тмол (ст. 65) веома је важно мјесто у Дионисовом миту (Kerényi 1976: 275). Еурипид је, дакле, хорске дионице намијенио женама из планине, које су својом вољом посвећене у бакхички култ. Хор ће већ у улазној пјесми уписати Китерон у грчку митогеографску мапу, нижући стихове о разним светим горама. „Варварке“ (ст. 57), које су својевољно постале Дионисове посвећенице, стоје насупрот Тебанкама, које је Дионис казнио лудилом. Наиме, лудило је амбивалентно његов благослов (сами циљ обредног искуства) и казна. О лудилу као Дионисовој казни у митолошкој равни видјети нпр. Burkert 1985: 164–165. Μανία је стање у коме се током обреда налазе менаде: лудило, (п)омама, занос, делириј, транс. То је екстатично искуство у току кога посвећеник искорачује из нормалног, уобичајеног понашања (ἐκ-στασις, ис-корачивање) и напушта здрав



извјештају. Говедари и пастири (који припадају планини), на наговор градске скитнице,<sup>36</sup> нападају менаде и нарушавају склад. Дешава се екстремни преокрет норми у два инцидента. *Жене* се понашају се као *звјери* док растржу свој плијен (ст. 735–747), и звјерињи напад почиње Агавиним покличем: „Хитре моје кучке!“ (ст. 731). *Жене* насрћу као *мушкарци* и као *непријатељи* на предграђа Тебе (ст.751–764) – оне које традиционално чувају домове и рађају нове нараштаје. Напад менадске *трупe*<sup>37</sup> је најављен још у Дионисовом прологу, уз примјерно јукстапозициониране πόλις и ὄρος:

ἦν δὲ Θηβαίων πόλις  
ὄρυγῃ σὺν ὄπλοις ἐξ ὄρους βάκχας ἄγειν  
ζητῆ, ξυνάψω μαινάσι στρατηλατῶν.<sup>4</sup>

Буде ли **град** Тебанаца својеглаво  
оружјем тјерао бакхе из **планине**,  
придружићу се менадама као  
војсковођа.

У пастировом наративу може се видјети минијатура драмске радње комада: први наратив антиципира извјештај другог гласника, из којег дознајемо околности Пентејеве смрти<sup>38</sup>. У другом извјештају, Китерон постаје мјесто иницијације и, као такав, *зона је другости* (Vuxton 1992: 12) и *топос парадокса*. Пентеј, тај алфа мужјак, одбацује могућност отворене борбе и за планину бира *undercover* операцију уходе (*κατάσκοπος*, ст. 915; 955sq): травестиран у *жену-менаду*<sup>39</sup>, он кришом посматра обред. Репутацију бића које се прерушава и

---

разум у ограниченом временском периоду (Burkert 1985: 110; Руже 1994: 226–230). У овом виду трансa не успиње се изузетни појединац до божанства, већ је бог тај који силази да би обузео смртника; обузети не напушта овај свијет (нити душа напушта тијело), већ у њему постаје другачији захваљујући божанској сили која је у њему (ἐν-θεος, у-боговљен) (Вернан 1995[1985]: 286, Руже 1994: 228). Уп. *Бакхе*, ст. 300: ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς / „јер кад бог сасвим уђе у тијело...“ Вриједи поменути да су Тмољанке, за разлику од Тебанки, само *једном* назване менадама – излудјелим (ст. 601). Ови стихови се могу односити на избезумљеност од страха (док се палата тресе и руши), а могу бити алузија на екстатички врхунац менадског обреда, у коме посвећенице падају на земљу у трансu. Μαινάδες су на овом мјесту, у преводу Александра Гаталице, „горопаднице“, што се сјајно „поиграва“ са обредно-просторним контекстом планине (Gatalica 2007: стр 600, ст. 601).

<sup>36</sup> Ст. 717: τὴς πλάνης κατ' ἄστῃ καὶ τριβῶν λόγων / градска скитница, вјешт на ријечима. Он се појављује ниоткуда и пооштрава поларитет између града и планине.

<sup>37</sup> Агавин λόχος (ст. 916) је њена трупа, друштво, али ријеч примарно означава засједу и војну формацију која напада из засједи (Liddel–Scott 1975: s.v. λόχος). Родна инверзија се назире и из овог стиха – женски λόχος је поразио Пентеја у женској хаљини.

<sup>38</sup> О улози извјештаја првог гласника и о проблему женског мародерства (ст. 751sq) видјети MacLeod 2006. Пастиров наратив демонстрира Дионисову моћ и добротинство, одређује природу Пентејеве грешке и затим краљу нуди тачне околности његове сопствене смрти: σπαραγμὸς који ће извршити менаде, предвођене краљевом мајком Агавом.

<sup>39</sup> Такође, оvdје се ваља сјетити да су у грчком позоришту женске ликове играли искључиво мушкарци. Мушкарац, дакле, увијек представља жену, па и онда кад представља мушкарца који представља жену. Ова сцена је такође драгоцјена као миметички моменат κατ' ἐξοχήν: на позорници, у току представе, пред очима публике, један глумац ставља на себе маску, поправља костим и увјежбава улогу (ст. 925–962)!

маскира, које твори обмане и смицалице носи жена<sup>40</sup> (Zeitlin 1990: 79). Његова маска, идентитет који је прихватио (јер, πρόσωπον је и маска и лице) и одабир стратегије интерагују. Пентеј у својој слијепој срби планира убиство (буквално – жртвовање, θύσω) жена у китеронским клисурама (ст. 796sq), да би на крају сâм био *жртвован* Дионису и растргнут „што по кршу, што по лишћу дубоко у шуми“ (ст. 1137 sq). Питер Бјуриен Пентејеву смрт назива *perverted sacrifice*, будући да је човјек замијенио животињу на олтару, а не животиња човјека (Burian 1997: 193).

• • •

Мотив „напуштања разбоја“ свједочи о једној родноспецифичној димензији поларизованог односа град : планина. У нормално уређеном грчком граду, традиционални женски занат је ткање, које се одвија у затвореном простору кућних одаја и симбол је жениних најбољих особина – повучености и марљивости.<sup>41</sup> У диониској друштвеној и родној инверзији, менаде *напуштају ткање*<sup>42</sup> и одлазе у планину:

εἰς ὄρος εἰς ὄρος<sup>5</sup>, ἔνθα μένει  
θηλυγενῆς ὄχλος  
ἄφ' ἰστῶν παρὰ κερκίδων τ'  
οἰστρηθεῖς Διονύσῳ.<sup>6</sup>

У гору, у гору! Тамо чека  
мноштво жена  
које је од преслице и вретена  
на силу одвојио Дионис.

Пентејев план да их примора на ову обавезу (ἐφ' ἰστοῖς δμοῖδας κекτήσομαι / биће оне мени уз преслицу робиње, ст. 514) биће по њега фаталан. Мајка, типична и централна фигура οἶκος-а, у ὄρος-у постаје ловкиња и целат са синовљевом главом у рукама:

ἦ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιπούσα κερκίδας  
ἐς μεῖζον' ἦκω, θήρας ἀγρεύειν χερσῶν.<sup>7</sup>

Оставила сам прибор за ткање и више  
постигла: да ловим звијери голим  
рукама.

Са повратком Теби и кући (πρὸς δώματα, ст. 1149), Агавина фрагментована свијест и Пентејево фрагментовано тијело стичу се у цјелину (Vuxton 1992: 13). Замислимо овај тренутак повратка и позоришну архитектуру: она стиже на један од два улаза, онај који је означавао долазак споља (не из града), у овом случају –

<sup>40</sup> Клитемнестра, Федра, Медеја, Електра, Дејанира и друге јунакиње трагедије увјеравају нас у то.

<sup>41</sup> Повученост, стрпљивост, вјерност и марљивост оваплоћени су у Пенелопи, која тка покров за свекра десет година – дању тка, а ноћу пара (Хомер, *Одисеја* II 93sq, XIX 137sq, XXIV 128sq).

<sup>42</sup> Напуштање ткачког прибора је у миту у вези са Дионисом: ткачком радиношћу су се бавиле Минијаде прије него што их је Дионис казнио лудилом, као и Персефона прије него што је, по једном миту, у Зевсовом загрљају зачала Диониса-Загреја. Минијаде: Овидије, *Метаморфозе* IV 31–54, 389–415. Персефона: Нон, *Пјесма о Дионису*, 5. 562 - 6. 168.

из Китерона.<sup>43</sup> Драмски писац (и уједно режисер) је користио супротстављеност ова два улаза, тензију која је била дио „символичне топографије“ трагедије (Padel 1990: 343). Агава, дакле, стиже у град, у Тебу са седам капија. У овом улазу на сцену стиче се свих седам капија. Ако је градска зидина демаркациона линија између града и спољашњости, онда је градска капија пропустљива тачка те линије. У овој тачки, и у Агави, сусрећу се и комешају Теба и Китерон, не без конфликта.

Трагички врхунац је у случају Агаве замијенио онај претпостављени ритуални врхунац менадског ритуала, у којем посвећеница исцрпљена пада на земљу (Bremmer 1984: 281; уп. ст. 135sq). И док су у стварном ритуалу жене напуштале свој прибор за ткање у ограниченом периоду обреда, Агава га је оставила заувјек. Њене посљедње ријечи, прије него што ће са сестрама отићи у прогонство, биле су:

ἔλθοιμι δ' ὄρου  
μῆτε Κίθαϊρῶν ἔμ' ἴδοι μῆαρὸς  
μῆτε Κίθαϊρῶν' ὄσσοισιν ἐγώ<sup>8</sup>

Желим да идем тамо гдје  
нит огавни Китерон може видјети мене,  
нит ја мојим очима Китерон.

Китерон је, каже Агава, μῆαρὸς. Овај придјев значи „умрљан крвљу, оскрнављен крвљу, загађен, гнусан, ружан“ и припада првенствено ритуалном контексту.<sup>44</sup> Планину таквом назива, јер „*Китерон* га је убио“ (ст. 1177sq). А заправо се несрећна мајка умрљала крвљу – она је μῆαρά. Убиством најближег крвног сродника починила је вјерски и друштвено неприхватљиво дјело. Оно се у култном језику назива μῆασμα (скрнављење, љага, убиство, злочин).<sup>45</sup> Због њега Агава мора ићи у прогонство,<sup>46</sup> као ритуално нечиста и тиме опасна по заједницу. Она заједници више и не припада: попут усамљене је животиње у планини, која је μῆαρὸς услед недостатка самоконтроле, првог услова и потребе за друштвени живот (Parker 1983: 5).

„Желим да идем тамо гдје нит огавни Китерон може видјети мене, нит ја мојим очима Китерон.“ Јер, огледају се једно у другоме. Планина – зона ван града, зона дивљине и насиља, зона ван и прије друштвених норми, зона аутсајдера, и Агава – окаљана, изгнана, преступница.

<sup>43</sup> Претходно је гледалиште извјештајима гласника било позвано да замисли Китерон, простор који не види.

<sup>44</sup> Liddel-Scott: s.v. μῆαρὸς, 2. (μῆαινω) μ. ἡμέραι су одређени дани у мјесецу антестериону (фебруар / март) о којима су се нудиле покајничке либације мртвима; μῆαρά су дјела која за резултат имају ритуалну нечистоту.

<sup>45</sup> Док се глагол μῆαίνω употребљава слободније, именица μῆασμα и придјев μῆαρὸς се готово увијек односе на стање које обухвата сљедеће карактеристике: чини погођену особу ритуално нечистом и тако непогодном да уђе у храм; заразно је; опасно је, и ова опасност није познато, световног поријекла. Два типска извора оваког стања су контакти са лешем и убицом (Parker 1983: 3–4). О пролијевању крви видјети Parker 1983: 104–144.

<sup>46</sup> Паркер је прикупио случајеве прогонства (и очишћења) убице у грчком миту. Од педесетак имена, свега је неколико женских: Агава, Данаиде, Медеја, Пелијаде, Пентесилеја (Parker 1983: 375–393).

## Извори:

Осим Dodds 1960, Gibbons 2001, Gatalica 2007, Murray 1913,  
сви коришћени текстови су са сајта Персеус <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

- Аполлотор, *Библиотека*: Apollodorus. Apollodorus, *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Includes Frazer's notes.
- Аристотел, *Поетика*: Aristotle. ed. R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford, Clarendon Press. 1966.
- Вергилије, *Георгије*: Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*. J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co. 1900.
- Еурипид, *Бакхе*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- Еурипид, *Махнити Херакле*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- Еурипид, *Медеја*: Euripides. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press. forthcoming.
- Еурипид, *Орест*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- Еурипид, *Пес*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- Еурипид, *Хекаба*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.
- Еурипид, *Хиполит*: Euripides. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press. forthcoming.
- Есхил, *Хоефоре*: Aeschylus. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Libation Bearers. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.
- Калимах, *Химне*: Callimachus. *Works*. A.W. Mair. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1921.
- Ксенофонт, *Анабаза*: Xenophon. *Xenophontis opera omnia*, vol. 3. Oxford, Clarendon Press. 1904 (repr. 1961).
- Нон, *Пјесма о Дионису*: Nonnus of Panopolis. *Dionysiaca*, 3 Vols. W.H.D. Rouse. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1940-1942.
- Овидије, *Метаморфозе*: Ovid. *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha (Germany). Friedr. Andr. Perthes. 1892.
- Паусанија, *Опис Хеладе*: Pausanias. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903.
- Софокле, *Антигона*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann

- Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Софокле, *Краљ Едип*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Софокле, *Едип на Колону*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Хомер, *Илијада*: Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920.
- Хомер, *Одисеја*: Homer. *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.
- Dodds 1960: Euripides. *Bacchae*, Eric Robertson Dodds, Oxford University Press
- Gatalica 2007: Euripid: *Izabrane drame*, preveli Gordan Maričić, Aleksandar Gatalica, Lucija Carević, Beograd: Plato.
- Gibbons 2001: Euripides: Bakkhai, translated by Reginald Gibbons, with introduction and notes by Charles Segal, Oxford University Press.
- Murray 1913: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

### Литература:

- Вернан 1995[1985]: Жан-Пјер Вернан, „Маскирани Дионис из Еурипидових *Бакханткиња*“, у: Жан-Пјер Вернан и Пјер Видал-Наке, *Мит и трагедија у античкој Грчкој II*. Предео Јован Попов. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1995. 276–317. (Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, tome 2*, Paris: Éditions la découverte 1986.)
- Руже 1994: Жилбер Руже, *Музика и транс. Нацрт једне опште теорије односа музике и опседнутости*, превела Јелена Стакић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1994. (Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Éditions Gallimard, Paris 1980.)
- Blundell 1995: Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1995.
- Bremmer 1984: Jan N. Bremmer, „Greek Maenadism reconsidered“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984, 267–286.
- Burian 1997: Peter Burian, „Myth into muthos: the shaping of tragic plot“, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling. Cambridge University Press 1997, 178–211.
- Burkert 1985: Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Harvard University Press.

- Buxton 1992: Richard Buxton, „Imaginary Greek Mountains“, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 112 (1992), 1–15.
- Burkert 2007[1997]: Walter Burkert, *Homo Necans: interpretacije starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*, preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada BREZA, 2007. (*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997.)
- Cook 1914: Arthur B. Cook, *Zeus : a study in ancient religion*, Cambridge University Press.
- Dodds 1940: E. R. Dodds, „Maenadism in the Bacchae“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 3 (Jul., 1940), 155-176.
- Gould 1980: John Gould, „Law, custom and myth: Aspects of the social position of women in classical Athens“, *The Journal of Hellenic Studies* 100, January 1980, 38–59
- Gould 2003: John Gould, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press.
- Hall 1997: Edith Hall, „The sociology of Athenian tragedy“, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. Easterling P. E. 1997, Cambridge University Press. 93–126.
- Henrichs 1978: Albert Henrichs, „Greek Maenadism from Olympias to Messalina“, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82 (1978), 121-160.
- Henrichs 1982: Albert Henrichs, „Changing Dionysiac Identities“, *Jewish and Christian Self-Definition* 111, B.F.Meyer and E.P. Sanders (eds.) , (London 1982) 137-160, 213-236.
- Kerényi 1976: Carol Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, translated from manuscript by Ralph Manheim. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1976.
- Kor 1974: Jan Kot, *Jednje bogova: studije o grčkim tragedijama*, Preveo Petar Vujičić. Beograd: Nolit. 193-241. (Jan Kott, *Jedzenje bogow*, 1972)
- Langdon 1976: Merle K. Langdon, „A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos“, *Hesperia Supplements*, Vol. 16, A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos (1976), i-iii+v-vii+ix-xi+1-117+121-148
- MacLeod 2006: Leona MacLeod, „Marauding Maenads: The First Messenger Speech in the Bacchae“, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 59, Fasc. 4 (2006), 578–584.
- Otto 1998: Walter Friedrich Otto, *Theophania. Duh starogrčke religije*, preveo Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska. (Walter Friedrich Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg, Rowohlt, 1956)
- Padel 1990: Ruth Padel, „Making Space Speak“, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Edited by John J. Winkler and Froma I. Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, 336–366.
- Parker 1983: Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Pritchett 1974: W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War, Part II*, University of California Press.



- Rapp 1872: Adolf Rapp, „Die Manade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie“, *Rheinisches Museum für Philologie* 27 (1872) 1–22, 562–611.
- Schnapp 1973: Alain Schnapp, „Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'oeuvre de Xénophon“, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne : recueil de travaux*, publié sous la direction de M.I. Finley. Paris : Mouton, 1973, 307–321.
- Segal 1974: Charles Segal, „The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor“, *The Classical Journal*, Vol. 69, No. 4 (Apr. - May, 1974), 289–308.
- Segal 1990: Charles Segal, „Violence and the Other: Greek, Female, and Barbarian in Euripides' Hecuba“, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 120, No. (1990), 109-131.
- Segal 1997: *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton University Press.
- Skydsgaard 1988: „Transhumance in ancient Greece“, *Pastoral Economies in Classical Antiquity (Greece and Rome)*, ed. by C. R. Whittaker, Cambridge Philological Society, 1988, 75–86.
- Zeitlin 1995: Froma I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zeitlin 1990: Froma I. Zeitlin, „Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama“, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Edited by John J. Winkler and Froma I. Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, 63-97.

**Речници, лексикони:**

- Liddel–Scott 1975: Greek–English Lexicon, Oxford: Clarendon Press.
- OCD 1996: The Oxford Classical Dictionary, editors Simon Hornblower and Antony Spawforth, Oxford and New York: Oxford University Press.