

- Willink, Charles W. „Prodikos, 'Meteorosophists' and the 'Tantalos' Paradigm”. *The Classical Quarterly* 33 (1983): 25–33.
- Young, David C. „Pindar Pythians 2 and 3: Inscriptional ποτέ and the Poetic Epistle”. *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983): 31–48.
- Versnel, Henk S. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden and Boston, 2011.
- Zuntz, Günther. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford, 1971.

Ana Petković

## TRANSHUMANISM AND THE HUMAN CONDITION IN THE ANCIENT MYTHIC TRADITION

### Summary

The subject of the paper is a comparative analysis of poetic texts by authors from the ancient era, which in episodes of reviving the dead and necromancy consider the problem of the hybrid nature of mythical heroes, historical figures and the author himself. Asclepius' medical skill in Pindar and prophetic skill in Lucan are presented simultaneously as points of contact between divine and human wisdom, but also as a source of transgression, the consequence of which is divine punishment.

*Keywords:* disease healing, hubris, prayer, Pindar, Lucan, hyperconsumption.

Милош Живковић<sup>164</sup>

(Институт за књижевност и уметност, Београд)

## АСПЕКТИ БИЋА У СРПСКОЈ АЛЕКСАНДРИДИ

**Апстракт:** Српска Александрида, позновизантијска варијанта Живота Александровог, нуди богату грађу за разумевање средњовековне онтологије. Протагониста књиге путује паклено-рајским крајоликом обележеним напетим односом живе и неживе природе. Дуж хронотопа цар Александар и војска сусрећу се са многобројним „чудовишним” народима који симболизују различите аспекте људскости. „Пирамида” бића оцртана у делу осветљава сложена и противречна онтолошка схватања епохе. Драматични егзистенцијални развој Александра као *над/не/човека* утиче на статус осталих учесника радње. Методологија рада ослања се на трансхуманистичке и постхуманистичке теорије и њихове досадашње резултате у савременој медијевалистици.

**Кључне речи:** Српска Александрида, биће, чудовиште, животиња, човек, чудесно.

Средњовековну онтологију можемо тумачити на основу енциклопедијских стремљења епохе. Тежња њених, често компилаторски усмерених списа да подражавају Библију и окупе географска, астрономска, биолошка, али и историјска, филозофска, верска и друга *знања у једној* књизи и на *једном* месту обележила је читав период. Тадашњи енциклопедизам преносио се на два начина. Најпре *експлицитно*, у списима сличним нововековним научним збиркама као што су *Етимологије* Исидора Севилског (прва половина VII века), *De rerum naturis* Рабана Маура (средина IX века), *Liber floridus* Ламберта де Сент-Омера (крај XI или почетак XII века) или *Speculum maius* Венсана де Бове (XIII век).

Дух енциклопедизма *имплицитно* су садржале и средњовековне хронике, мапе, природословна дела попут Физиолога, бестијаријума, авијаријума и сличних зборника, али и књижевна дела: Дантеова *Божанствена комедија*, Чосерове *Кентерберијске приче* или Живот Александра Великог<sup>165</sup> (Александрида). У овим списима гносеолошки пресек епохе представља се дескриптивно, а не проскриптивно. У њима је могуће наићи на призоре попут оног цитираног на почетку овог рада. Њиховим тумачењем руши се традиционално замишљање средњовековља као затвореног и монолитног доба, дозвољава му се постојање у недовршено-

164 \* miloscc.mz@gmail.com

165 Због условног назива дела које се може именовати на различите начине (Александрида, Живот Александров, Роман о Александру) не користимо курзив.

сти, отворености, интерпретативној изазовности (Ronquist 1998: 63).

Књижевна легенда о Александру Великом преносила је разгранату онтолошку „мапу” и била је читана, у различитим редакцијама, од Исланда преко Персије све до Малајског полуострва. Она је вишевековни бриколаж, пресек схватања антике и средњовековља, са мотивима који су се развијали од тренутка Александрове смрти у Вавилону у јуну 323. године п. н. е. све до „понародњених” штампаних издања књиге у XIX веку. Александрида је енциклопедијско дело, њен јунак је „географско-мнемоничка направа” (Keen 2013: 285); „оличење куриозума” (Keen 2013: 286). Освајачева путовања су „суштински важна за наше разумевање средњовековних *imagines mundi*” (Keen 2013: 286). „Житије” Александрово испитује границе и смисао хуманог, однос човека према идентитету и алтеритету, према природи (живој и неживој) и према Богу.

Српска Александрида, верзија „романа” настала вероватно „око средине или треће четвртине XIV века” (Moennig 1992: 152), упознаје нас с крајњим исходом постепене християнизације хеленистичког света првих редакција на византијском Истоку. Њена онтологија изложена је на нарочитој књижевној мапи. Хијеротопски устројена карта Српске Александриде блиска је касносредњовековним наративним мапама (*mapae mundi*) које су комбиновале слику и текст.<sup>166</sup> Њен херој путује дуж пространог хронотопа од Неглиторве (Енглеске) на западу до зидина Раја на истоку, од планина насељених дивљим људима на југу до капије иза које затвара Нечисте народе на северу. У центру света налази се Јерусалим, док је у првој, алфа редакцији Александриде (III в. н. е.), у средишту била Александрида.

Освајачево путовање на Исток и прелазак иза граница васељене, улазак у дисонантни и неиспитани свет преноси борбу средњовековног човека са страхом од смрти. Спекулативна усмереност Српске Александриде очигледна је у поређењу са старијим редакцијама дела. Ширење Истока и уношење нових апокрифних епизода у текст смањило је удео „реалне” физичке географије. У Српској Александриди, сем двобоја с Пором и борбе с Атињанима, ратни сукоби с људским противницима су кратке епизоде. Рат је постављен на маргину, делује као да је прича о Освајачу већ испричана. Македонски је *џознаџи* господар света. Изазов почиње после борби. Које су *границе* васељене, ко је *насељава*, шта се налази даље у Тамној земљи, „оном свету” и какво је човеково место између две равни постојања кључно је питање словенске Александриде.

Замислићемо „пирамиду” бића Српске Александриде, конструк-

<sup>166</sup> Српска Александрида приближава се Ебсторфској мапи (прва половина XIII века) чији облик налази на Христово тело, Херефордској мапи (крај XIII, почетак XIV века) на којој је представљен Александров логор и Псалтирској мапи (средина XIII века).

цију која је исход политичких и естетских схватања насталих од укрштања хеленистичких, фолклорних и јудеохришћанских духовних принципа. У питању је дугачак ланац бића, сваки његов „беочуг” се прославља, али и доводи у сумњу, јер Александрида потврђује и негира оно што су јој у наслеђе оставили антички историографи и библијски текст. Свака карика део је хетерогене онтолошке слике некохерентно заокружене вољом Провиђења. Постоји и у свом *лику* и у свом *двојничком* одразу, антитези.

Карике у замишљеном „ланцу” бића су следеће:

1. Бог – бог Саваот, двојник – египатски бог Амон;
2. Надљуди – Блажени, двојници – демони Кандавлијеве пећине;
3. Херој – цар Александар, двојници – Сенонхосис, Дарије, Пор (негативни) и Антиох (позитиван);
4. Мушкарац – ратници Македоњани, двојници – „чудовишни” народи;
5. Жена – царица (Олимпијада, Кандакија, Роксанда), двојнице – дивље жене;
6. Животиње – коњ (Букефал), двојници – дивље животиње;
7. Природа – савршена форма драгог камена, двојник – „паклени” пејзаж Истока.

1. Бог – бог Саваот, двојник – египатски бог Амон

Александрида је од почетка садржала религијски синкретизам. Њена најважнија божанства били су Серапис и Амон. Александријски заштитник Серапис је композитно, династичко свето биће које су поштовали Птоломеј I и његови наследници. Врховни Господ дела био је египатски Амон, сливен са грчким Зевсом. Од њих двојице у првој редакцији владар добија своју полубожанску харизму, право на власт над Египтом и читавим светом.

Током векова верски синкретизам се усложњавао, у легенди су се истовремено појављивала египатска и грчка божанства, јудеохришћанске идеје и, у позадини, елементи тешко докучивих универзалних фолклорних веровања. Претходница Српске Александриде, епсилон редакција, унеће у традицију идеју монотеизма. У њој ће се цар одрећи хеленских богова, што ће се поновити и у позновизантијској верзији у Персипољу (Роман о Александру 1986: 119). Међутим, ниједна од варијаната неће негирати Амонову моћ. Хеленистичко божанство остаје царев отац, легитимише Александрова освајања и даје јунаку митску,

готово фолклорну ауру.

Божја личност се усложњава у Српској Александриди. Њен редактор покушао је да додатно христијанизује позноантички текст уносећи елементе нове религиозне догме. Царев однос са Богом сада је *личан*. Бог у српској редакцији први пут добија име и назива се *Саваош*, Господ над заставама, замишљен као врховни ратник. Цар је његов војсковођа, он уређује (колонизује?) свет у име свог заштитника.

Књига осцилира између божје присутности и одсутности, античке тактилности сакралног и хришћанске апофатичке мистике. Саваоново дејство кроз текст осећамо, али Амоново тело, облик и глас видимо. Освајачев Дучипал до краја на себи носи египатски знак: „на десној плећки међу златним ушима појавили се рогови” (Роман о Александру 1986: 77), а цар Александар на свом шлему има утиснуто Саваоново име (Роман о Александру 1986: 101). Амон и Саваот заједно чине једног свемоћног и свеприсутног Господа, јеретички приказаног у односу на званични религиозни контекст. „Преживљавање” бога Амона у Српској Александриди сведочи да хришћанство истовремено и преузима и оповргава античке идентитетске поставке.

## 2. Надљуди – Блажени, двојници – демони Кандавлијеве пећине

Потреба да се у књизи замисле и оваплоте Рај и пакао у две варијанте (Кандавлијева пећина – Хад; Тамна земља – фолклорни „онај” свет) довела је нужно и до промишљања утопије и њених житеља, нагомудрих мудраца. Епизода о царевом сусрету с њима налазила се већ у алфа редакцији Александриде. Потекла је из извештаја о индијским мудрацима које је написао у V веку Паладије, епископ Хелиополиса (Stoneman 2012: X).

Утопија се у Српској Александриди представља два пута, на посебним острвима. Обе инсуле налазе се *изван* васељене. Прву, острвску утопију световног порекла, насељавају потомци цара Ираклија и царице Семирамиде, а другу, чисто аскетску, потомци Адамовог сина Сита. Треће слично острво – острво Блажених жена – остаје недоступно Македоњанима. Нагомудри мудраци ових насеобина су највиша еманација људскости у делу. Они надилазе људе „овог” и „оног” света – Александрове војнике и дивље народе чије их насеобине претеће окружују.

Српска Александрида гради једну варијанту *критичке* утопије<sup>167</sup>, оне која не дозвољава да се до краја замисли идеалан, затворен и себи

<sup>167</sup> На древну књигу могу се применити речи којима књижевни критичари анализирају савремене, ангажоване романе с тематиком критичке утопије: „Основна брига

довољан друштвени систем на земљи. То је парадоксално – због тога што је текст посвећен једном *свештовном* јунаку на кога нас редактор упућује да се угледамо у уводу књиге.

Иако живе у идеалном крајолику и „хране се воћем са овог острва и разумом философским и књижевним гатањем” (Роман о Александру 1986: 124), Ираклијевци не живе у аутономној утопији. Њихова прича обележена је говором о греховима које су у прошлости починили, а такође и чежњом за Другим доласком Божјим који ће им донети мир. Њихов битак осенчен је близином дивљих људи, они не живе у садашњости, већ брину о прошлости и будућности. Творећи утопијски осмишљен систем, текст га критикује и разграђује. Термин критичка утопија помаже да сагледамо „отворену” идилу понуђену у Александриди. Њени идеални надљуди изнова су осенчени својим манама. Њихова садашњост никада није себи довољна.

Следећа утопија, Острво Блажених људи, одјек је класичних веровања о Јелисејским пољима која је још Хомер постављао на крајевима земље и реке Океана (*Одисеја*, IV, 560–565), такво место помињаће и Хесиод (*Послови и дани*, 170) и Вергилије (*Енеида* VI, 637–694). Изабрани у Јелисијуму су нешто између богова и људи, и таквима ће на тренутак Освајач поимати и становнике Макаронских острва, остајући у недоумици да ли су пред њим „богови, а не људи” (Роман о Александру 1986: 126).

Јединство тела и духа, лишавање страсти, задовољавање само основних физичких потреба, усмереност ка духовном – све подсећа не само на хришћанске монахе већ и на индијске брамане или питагорејце. Управо ће аскетски дух дела и овај ареал усмерити према концепту критичке утопије. Људима изнова треба духовно обнављање, они на острву обитавају ишчекујући Други долазак који ће коначно исправити последице греха њиховог претка Адама. Макароњани (Блажени) су просторно ограничени (близу али далеко од Раја), али и њихово време је „кратко”, оно је ишчекивање, *померено* време: „многа лета проживљавамо, па кад из овог страсног живота одлазимо, одлазимо у други бесконачни живот, коме је сав наш ум упућен” (Роман о Александру 1986: 127). За разлику од становника Јелисијума – Блажени живе са свешћу о Рају. Њихов боравак на сопственом острву је и испаштање, зато што Јефанта и његову

критичке утопије је свест о ограничениости утопијске традиције, тако да ови текстови одбацују Утопију као нацрт, задржавајући је као сан. Даље, романи се задржавају на сукобу између првобитног света и њему супротстављеног утопијског друштва како би се процес друштвених промена јасније изразио. Коначно, романи се фокусирају на континуирано присуство разлике и несавршености унутар самог утопијског друштва и на тај начин стварају препознатљивије и динамичније алтернативе” (Moylan 1986: 10–11).

браћу мучи и сећање и физичка немоћ да ступе на тло Раја, праве и непротивречне утопије. Фигура прогнаног Адама повезује Александра и нагомудре – праоцу је ускраћен повратак у Рај као и његовим потомцима. Острво Блажених је место ускраћено за изворни сакрални квалитет – као што је то био случај и са Острвом Ираклијеваца. Цара Ираклијевци и Макароњани више уче о лепоти других простора него што га задржавају код себе.

Немогућност да уђе у Рај знак је културноисторијске дистанце уткане у свет дела коју василевс никада не може сасвим превазићи. Његов трагични усуд преноси се и на нагомудре. Утопија је суштински незамислива у Српској Александриди, не може се помирити са хришћанством јер је овоземаљска – ако је „оноземаљска” онда већ бива изједначена са Рајем који се *не може* остварити на земљи. Идеални људи које цар среће нису више хероји као у Јелисијуму већ прерушени монаси, незадовољни својом егзистенцијалном позицијом, они не могу да надићу људско у себи и помере се у вечност. Изграђена је једна критичка утопија у којој се готово спајају утопија и дистопија, јер обе негирају егзистенцију људског.

### 3. Херој – цар Александар, двојници – Сенонхосис, Дарије, Пор (негативни) и Антиох (позитиван)

Изнад обичног човека налази се херој, протагониста Александар. Он једини може да се креће дуж „ланца” бића и оствари додир са свим његовим карикама у покушају да надиће ограничења сопствене позиције. Александар је носилац власти, силе, али књига ће га изнова подсетити на смртност, пролазност и грех. Пророк Јеремија, цар нагомудрих Јефант, анђели, птице са људским лицем – ограничавају владарев дух. Пред њима он престаје да буде субјекат и постаје објекат радње – уместо *натчовека* бива сведен на *нечовека* којем је ускраћена моћ кретања и чија вредност се доводи у питање.

Тежња да се Српска Александрида тумачи као дело које миметички преноси време у којем је њен редактор живео и његову „феудалну” културу довела је до превеликог наглашавања важне, али не и једине улоге Александра као василевса, космократора, *καλὸς βασιλεύς* на кога су се кроз историју угледале личности попут краља Милутина или Наполеона. Освајач је и *антихерој*, он спаљује Атину, он је варалица који на превару савлађује Пора у двобоју, Дарија надмудрује лукавством или магијом свог чаробног прстена. Док дели савете пред смрт он је у позицији светитеља, кад затвара Нечисте народе преузима задатак апокрифног месије. Македонски чини хибрис преласка границе док успоставља

међе цивилизације.

Снага царева личности се „прелива” и у мноштво његових двојника. Војвода Антиох га замењује пред персијским изасланицима (Роман о Александру 1986: 83), као и у току посете двору етиопске царице Кандакије. Александар ће отићи на етиопски и персијски трон као гласник мењајући на тренутак свој идентитет за идентитет припадника нижег сталежа.

У старијим редакцијама најважнији двојник/узор Македонског био је космократор Сенонхосис и цар се прослављао као његова „реинкарнација”. Фараона (Σέσωστρις) помиње и Херодот као великог ратника (*Херодоџи*, II: 110). Ова митска фигура је узор књижевном Александру: „Александар је укључен у египатску историју, као обновитељ египатске самосталности, а Роман о Александру се представља као подмлађена верзија Сенонхосисове традиције” (Whitmarsh 2013: 30).

Сенонхосис се у Српској Александриди назива „васељенски цар” Санхос, његову круну ће Александру даровати у Вавилону (Роман о Александру 1986: 107). Стари владар је сада смештен у паклену Пећину у којој испаштају владари као и антички хероји и богови. Њихово биће је колективно деградирано. Међутим, обележен пореклом и социјалним статусом (сви до тог тренутка поменути цареви завршавају у Хаду), и Александар је имплицитно доведен у опасност боравком у пештери. Одбацујући старог „фараона”, редактор Српске Александриде одбацује и владарску парадигму. Македонски би требало да *превазиђе* своје царско достојанство, не сме се поредити са боговима: „И сад се имам, за моју безумну занесеност, овде мучити, па се и ти, Александре, чувај да се не узнесеш превисоко да и тебе овде не доведу” (Роман о Александру 1986: 149). Идентитетске, двојничке „игре” указују да је Александар-цар заправо маска која се може мењати у зависности од ситуације. Праву персону јунак поприма суочивши се са смрћу, током својих путовања на Истоку.

Критика и афирмација јунака Александриде део је ширег промишљања квалитета владарске харизме, владарског бића. Христомимезис је био важан део византијског дворског церемонијала и он је приметан у Српској Александриди нарочито у сценама поклона (проскинезе) цару (Роман о Александру 1986: 83, 85, 154). Међу европским средњовековним владарима византијски василевс може се сматрати највише дивинизованом фигуром. Представљао је Христа на свештеним церемонијама – како улази у Јерусалим, како својим рукама пере ноге ништих, како вечера са аристократама подражавајући Тајну вечеру (Ullmann 1976: 33–34). Александрида нам преноси и ту страну царевог лика, ква-

зисакралну, али и реакцију монашког хришћанства на њега преко лика пророка Јеремије, духовног водича Александровог и Јефанта, вође нагомудрих који владара уче понизности и подсећају на смртност. Освајач не може задобити право на апотеозу као његов херојски узор Херакле, с којим је често поређен у алфа редакцији.

Цар Александар остаје протејска фигура, непредстављив до краја, лишен физичке дескрипције, екфразе која је постојала у претходним редакцијама. Он је замрзнут у немогућности да помири паганско наслеђе и хришћанску „савременост”. Он као ЈА текста остаје на размеђи „над” и „не” човека.

#### 4. Мушкарац – војници Македоњани, двојници – „чудовишни” народи

Мушкараца прати слика *анџичовека* – одраз Александрових пратилаца су разноврсни чудесни<sup>168</sup> („чудовишни”) народи. Они доминирају у односу на често инертне ратнике. Народи које цар сусреће обележени су гротескним спојем људског и животињског у својој појави. Неки од њих су посебно карактеристични. Македонци наилазе на шесторуке људе налик раковима (Роман о Александру 1986: 122). После њих долазе Псоглавци: „цело им тело било човечје, а глава псећа, једнима глас беше као у људи, други као пси лајаху” (Роман о Александру 1986: 122). Киноцефалима је нестабилно биће, што се најбоље очитује у њиховом језику, они су бића „на граници”.<sup>169</sup> Затим долазе исполини, „од појаса горе људи, од пупка доле коњи” (Роман о Александру 1986: 130). Исполини су синкретична створења. Њихово име јасно упућује на старозаветне библијске дивове Нефилиме, али изглед подсећа на хеленске кентауре. У епсилон редакцији се из њиховог пораза извлачи морална лекција (ε, 33: 4).<sup>170</sup> Српска Александрида не садржи поуку, у њој су слике „чудовиш-

168 „Чудовишни” становници Српске Александриде су *реални*. Различити су од Македоњана, али нису обележени сумњом. Нема тодоровљевског фантастичног у њиховој суштини. Псоглавци и други народи део су света у којем су могућа и сакрална и природна чуда. Царев сусрет с пророком Јеремијом у Јерусалиму и постојање бога Саваота гарантује онтолошку сигурност становницима Истока и Тамне земље.

169 Амбивалентност „чудовишта” најбоље показује легенда о светом Христифору кога су поштовали и у Католичкој и у Православној цркви и на иконама осликавали као псоликог човека са ореолом. Извор његовог штовања може се повезати са апокрифима и путовањима апостола Андрије и Вартоломеја у Партију и њиховим сусретом с нарочитим Киноцефалом. Његово сачувано житије истиче мотив малог Христа који јаше Христифора и смањује му висину и величину (приближава га „драгом камену”, одваја од циновског раста дивљих људи; Gordon White 1991: 34–35). Свети Христифор страда мученички у Ликији (према западним, Либији према источним хагиографијама) и Католичка црква га прославља 25. јула, а Православна 9. маја (Gordon White 1991: 35).

170 Trumpf 1974.

них” људи независније од наравоученија.

Једноноги људи са овчјим реповима појављују се одмах после исполина у Сунчевом граду (Роман о Александру 1986: 131). Од свих дивљих људи једино они недвосмислено поседују моћ говора. Подсећају на античке сатире и силене, имају у појавности нешто очигледно ђаволско (једна нога, реп) и речи користе како би покушали да преваре цара. Александар ће их надмудрити, успети да препозна варку и пронаћи ће у њиховим земуницама мноштво блага. Након што их савладају, Македоњани бирају да једу месо „сатира” и оно се показује „слађе него иједно друго”. Александрови војници постају нека врста канибала, једу амбивалентно људско-животињско месо. У пренесеном смислу они кушају сопствено тело, свој изобличени лик пренесен у варљиве становнике дивљине.

Од ових антропоморфних бића најважније су човеколике птице које цара упозоравају да се врати из Тамне земље „у васељену” (Роман о Александру 1986: 129). Њихова природа је сасвим удаљена од Македоњана. Птицолика створења су чувари границе, слични људима-шкорпионима из *Епа о Гилгамешу*. Средњовековног читаоца они морају подсетити на анђеле, само деформисане и ниже врсте, некакве „претчуваре” светих тајни. Они представљају последњи и најважнији приказ трансформисане људскости – оне која служи Небу. Довољно су слични човеку да би с њим могли разговарати, али и довољно застрашујући заштитници границе између „овог” и „оног” света. Због тога су птицолика бића „најчистије” приказана, без икакве негативне или позитивне особине, изразитог физичког недостатка или телесног „посвећења”, она само преносе Божју вољу.

Кроз приказ дивљих, чудесних људи које Александар походи, сваки део људскости бива чудовишно приказан и замењен животињским еквивалентом. Човекова глава, полне одлике, кожа, ноге, руке, торзо, језик – све то на тренутак бива изокренуто и спојено са животињским. Човек је чак добио и реп и крила, не би ли се довршио портрет „човека дивљине”. Таква људскост је један поливалентан симболички елемент:

[...] моћ чудовишта лежи у чињеници да има више од једног означеног, да представља вишак различитости, да, у историји отелотворене девијантности, чудовишта увек комбинују обележја мноштва разлика, чак и ако се одређени различити облици на тренутак помраче другима. (Bildhauer 2003: 80)

Једини народ с којим Александар не долази у сукоб јесу Питици (мајмуни; Роман о Александру 1986: 120). Они су рефлекс Херодотовог

приказа Пигмеја (*Херодот*, II: 32) и клањају се Македонском дарујући му мед и урме. Освајач их цивилизује: „сагради град у њиховој земљи, постави им једнога од њих за цара и научи их да живе као људи” (Роман о Александру 1986: 120). Њихов мали стас (високи су лакат) супротстављен је дивљим људима, њиховој величини и силини. Оно што је мало, ближе драгом камену и његовом савршенству, духовно је савршеније. Питици почињу да „живе као људи”. Човек је нешто што се може постати, као што се људско својство може изгубити, биће се не посматра као детерминисана ствар. Сусрет с њима показује и „претколонизаторску” улогу Александра, јер он Питике усмерава у унапред задати политички оквир: „приче о Александровим освајањима описују ’право место’ народа које је он сусрео на наративној мапи свог царства” (MacFarlane 2020: 15).

Највећи проблем Александру представљаће *дивљи људи* (Роман о Александру 1986: 121). Окарактерисани етички, они су нека врста групне одреднице за све чудесно-чудовишне становнике Истока. Дивљи људи су савладали цара Санхоса и толика су опасност у борби да се војска жали због рата с њима: „доста нам је било умирања од васељенских царева, а ти нас водиш да гинемо од дивљих људи” (Роман о Александру 1986: 121).

Жалба уводи дихотомију непријатеља – на Истоку власт представља персонификована дивљина, док су на Западу доминантни представници витешке аристократије. Становници Истока обележени су својим цивилизацијским статусом, постављени насупрот „васељенских људи” које воде њихови цареви. Војска је у старијим редакцијама оклевала да се бори са Индијцима. Сада је уморна не од ратовања него од боравка на „оном свету” и сукоба с његовим житељима. Колико год да путују далеко и шта год да освоје, Македонци не могу да освоје и до краја прихвате Другост оличену у становницима *не-света* који се налази изван граница реке Океана. „Чудовишта” су одраз протагониста Македоњана, њихових страхова и њихове религиозне неутемељености (јер они за разлику од свог цара не верују ни у Провиђење ни у античке богове). Чудесна створења су симбол несталности њихове суштине изгубљене у простору удаљеном од Македоније.

##### 5. Жена – царица (Олимпијада, Кандакија, Роксанда), двојнице – дивље жене

Циновска жена коју примећују Македоњани пред Острвом Блажених трпи већу казну од мушкарца. Лишена је моћи говора и додатно

понижена гротескним спојем свог тела с телом змаја који јој се „око ногу свио” (Роман о Александру 1986: 125). Цела дескрипција има имплицитну еротску ноту и приказана је у складу с мизогиним теденцијом Српске Александриде коју примећујемо на више места, почевши од присећања на одговорност жене за пропаст Троје и пропаст библијских ликова (Роман о Александру 1986: 93) до окривљења мајке Вринеуша и Левкадуша за цареву смрт (Роман о Александру 1986: 165). Карактеристично, резонерски глас претпостављеног редактора јавља се кроз нарацију само да би критиковао женску природу (ако искључимо уводни и завршни део композиције).

Жена може бити и поштована ратница Амазонка и моћна царица попут Олимпијаде или Кандакије. Царица мајка Олимпијада ће у Српској Александриди имати свој *глас*, писаће Александру писмо, даровати га, у њену част ће се уприличити велика гозба и турнир крајем „романа”. Гозба представља кулминацију његових световних елемената (Роман о Александру 1986: 163–164). Као царева мајка, Олимпијада имплицитно заузима положај *Богородице* – како ће јој се, хришћанском формулом, обратити и египатски цар Нехтенав: „Радуј се, царице, блажена си међу женама, Олимпијадо, јер си данас у утроби својој зачала цара целе васељене!” (Роман о Александру 1986: 73) Српска Александрида уздиже мајчинску љубав и улогу, сматрајући је кључном за чување хармоније у систему племићких односа.

За разлику од Олимпијаде и Кандакије Александрова жена Роксанда у делу говори само на крају да би показала своју љубав према Александру. Она не дели пољупце већ их пасивно прима. Дарије ћерку користи да би склопио мир са Александром, као што ће у сличној трансакцији Освајач примити поклон од Амазонки у младим девојкама. Жена се посматра као оруђе и у устројству македонске војске, чији војници плаћају златом сексуалне услуге (Роман о Александру 1986: 96).

Ако није представљена као царица мајка, жена је персонификована дивљина која прети доминантној мушкости, оличена у племену дивљих жена с којима се Македонци боре истовремено кад и са циновским мравима и зверима човечјег облика (Роман о Александру 1986: 120). Њено биће мирно је само уколико рефлектује мушку парадигму која се изнова расипа као модел.

Александрида сексуални однос повезује с падом, те не изненађује што у њој идеална заједница Блажених живи одвојено од својих жена: „И ми имамо жене, али оне нису овде, већ на оном острву према нама” (Роман о Александру 1986: 127). Приказ жене у Српској Александриди осцилира између Блажених и дивљих жена.

## 6. Животиње – коњ (Букефал), двојници – дивље животиње

У старијим редакцијама дивље звери, попут циновског „тиранозуба” (*ὄδοντοῦραννος*), биле су најважнији царев противник. Човеков однос са животињама је хармоничнији у позносредњовековној редакцији. Алфа редакцију представља змија, знак бога Амона, „чуваркућа” Александрије. Међу припадницима фауне у српскословенској верзији истиче се коњ. Он је „животиња епохе”, израз витешке силе и снаге, али и рањивости. Коњ је, попут свог господара, сачињен од меса и мора се „вратити земљи”.

Стари Букефал постаје Дучипал, његово име је свечано стилски латинизовано, попримило је дух витештва. Иновација у односу на старије варијанте јесте и моменат у којем Дучипал угризе Поровог коња током мегдана (Роман о Александру 1986: 140–141). Вринеуш који ће отровати Александра је „лош слуга”, а слуга у пренесеном смислу може означавати и вазала. Управо ће Дучипал, као добра животиња, биће које оваплоћује част свог господара, убити издајника. У Вавилону, као у епизи, Александрово опраштање од коња наговештава смрт јунака. Цар се растаје од Дучипала после опраштања са Роксандом, а пре расанка са војском (Роман о Александру 1986: 169).

Животиња осим материјалног бића може бити и духовни знак, део хералдичке традиције. Македонски ће наредити да се на штитове војника утисне његов белег, а да се шлемови маркирају роговима: „Почеше одмах ковати шлемове и на штитове метати његов грб, лавовску главу; на шлемове василионове рогове с аспидовим крљуштима” (Роман о Александру 1986: 82). Лав и јахачки коњ су „апстрахована” бића, слике, готово украси на оклопу, њихова егзистенција је повезана са личношћу витеза ратника. Нема велике разлике између лавова на штитовима и лавова дарованих у Персипољу (Роман о Александру 1986: 119). Животиње, делови њиховог тела претварају се у градивни материјал, делове разноврсног оружја, оклопа и реликвија које цар осваја на путу.

Змија (василион (василиск) и аспида) је вековима присутна у Александриди. Као и њен господар Амон и она је амбивалентно биће и никада није сасвим контролисана. Њене маркере војници носе на шлемовима, на глави, што је значењски потентније али и опасније место. Змија сведочи о постојању непацификоване животињске природе, фауне која није део домаћинства, орнамент или материјал. Порови бојни слоновии пантери, змај око ногу циновске жене, остале циновске звери, ракови и мрави с којима се Македоњани боре чувају старије стање текста. Живо-

тиње „улазе” у битак, у тело припадника „чудовишних” народа. Оне су с једне стране припитомљене, али истовремено и даље претеће, у књижи остаје нешто од дивљине старијих редакција чија снага ремети на први поглед стабилан хијерархијски однос између човека и животињског света. Острво Блажених нема на себи животиња, човек тешко одржава у равнотежи животињу у себи и ван себе.

## 7. Природа – савршена форма драгог камена, двојник – „паклени” пејзаж Истока

У алфа редакцији цар је пророчанство о смрти добио од антропоморфизованог дрвећа Сунца и Месеца (*α*, III: 17).<sup>171</sup> Природа је у њој била реалистичније дочарана него у осталим верзијама у представама шума, река, мора, планина и природних непогода. У Српској Александриди пејзаж је експлицитније духован, или сасвим „рајски” или „паклен”. Када год бисмо се дуже задржали на представама (критичке) утопије, у чијем кључу су осликана Острва Блажених или јерусалимска теократија, такве слике убрзо бивају изокренуте у какав пламени предео, Тамну земљу или апокрифну пећину. Духовна „рељефност” пејзажа негира власт човека над простором, изнова га изненађује и изазива, открива његове страхове, далеко је од библијске формуле „и виде Бог да је добро”.

Општа слика природе је флуидна, а њени најмањи делови, њени „атоми” су често *аршифицијелни*, механички предмети, што је важан мотив позновизантијске витешке књижевности. Александар ће више пута подизати себи и војводама кипове, изигравати „живу фигуру” држећи говоре на стубовима које подиже у Персији и у Египту (Роман о Александру 1986: 103, 119). Средњовековље је опседнуто оваплоћењем духовних идеја, што се најочитије види у квалитету драгог камења, изразу одуховљене природе.

У Српској Александриди дословно значење предмета је у другом плану, другостепено у односу на звук лексема. Драгоценост камење егзотичном звучношћу одскаче од лексичког оквира – речи које га означавају истичу се групама сугласника чији спој је стран српском језику (адамант, амфиз, андрапс, асиникит, акинт, андраз, аметист, лихантар, проперсин, хритолик...). Ове лексеме збирно представљају једну Реч, исту суштину сакривену иза придева „многоцен” који често прати церемоније даривања. Може се издвојити камен *асиникииш*, који „има особину да га ни огањ сажећи ни гвожђе пробити не може” (Роман о Александру 1986: 143). Долази из домена неизрециве силе, божје харизме којом цар располаже те може да затвори Нечисте народе замазујући врата на-

171 Издање алфа редакције: Kroll 1958.

рочитим материјалом.

Нежива природа у Српској Александриди искуство читања отвара према нематеријалном свету, „топи” људске фигуре због непрестаног помињања бисера, злата, сребра и мноштва драгог камења од кога су састављени дарови (оружје и реликвије) које цар добија у Троји, Риму, Јерусалиму, Персипољу, Индипољу, Амастриди. То доводи до посебног уметничког ефекта у чулној имагинацији читаоца. Машта је изазвана да замишља апстрактне слике, комбинације светлости и геометријске облике сличне минијатурама средњовековних рукописа, мозаицима иконоборачке епохе, розетама манастира и исламским арабескама. У чувеној „Београдској илустрованој Александриди” посебно су, што је ретко и у европској традицији, осликане преко читаве странице представе злата и бисера.<sup>172</sup>

Редактори постепено живу природу алфа редакције претварају у артифицијелну природу Српске Алексадриде. То је последица чињенице да је и сама Александрида текст који се изнова чита, мења, коментарише, она је *аршефакт*.

Природа је онтолошки све везанија за човека, све више је *знак* него *биће по себи*. Она се може исказати и у драгом камењу које краси оружје, круне и друге драгоцености којима даривају Александра после његових освајања, али остаје и хтонско блато Тамне земље над којим човек нема власт. Својства Природе остаће неукротива. Последњи преображај духа и материје захтева повратак земљи, уз ишчекивање васкрсења (Роман о Александру 1986: 168).

#### Закључак

Скицирана „пирамида” бића не представља један целовит систем. „Овај” и „онај свет”, „насељена” и „ненасељена” земља, „дивља” и „цивилизована” земља не могу се до краја сјединити. Македоњани не могу са собом у васељену да врате свој „одраз”. Шесторуке људе и исполине они ће покушати да поведу са собом на „овај свет” али ће се то показати немогуће: „хотећи их одвести у словесну земљу чуда ради; али како није знао чиме се они хране, сви од глади помреше” (Роман о Александру 1986: 122; 130–131). Њихов битак садржи нешто илузорно, хтонско. Он је независан, слободан, не може се стопити с ликом Македоњана.

Остали ликови и читава природа Алексадриде одражавају идентитетски проблем протагонисте књиге који не може да помири своје античко и хришћанско наслеђе, да прихвати себе као Бога кроз апоте-

озу или отворено упозна Христа. Овај проблем преноси се кроз читав средњи век у тешком задатку мирена световних и црквених принципа. Целовита, „васељенска” христјанизација Српске Алексадриде не може се завршити. Човек је биће које се истовремено „затвара и отвара”, недовршено биће, и сам једна врста чудовишта: „само постојање чудовишта јесте порицање границе и затварања [...] пуна прекора традиционалним методама организовања знања и људског искуства, географија чудовишта је опасно пространство, а самим тим и увек споран културни простор” (Cohen 1996: 7).

Разложена „карта бића” Српске Алексадриде указује на противречности које постоје од врха замишљене „пирамиде” на којем стоји амалгамски бог Амон/Саваот. Он је праћен сликом натчовека мудраца (монаха) који може бити и *нечовек*, а затим и фигуром хероја, цара Александра, физички непредстављивог и протејски неухватљивог. „Нижа” половина целине оличена у мушкарцима (војницима), женама, животињама и природи наслања се на несигурност „више” половине. У њој постоји више амбиваленција. Идеализује се или унижава жена. Преклапа лик мушкарца са одразом „чудовишта”. Флора, фауна и нежива природа осцилирају између аутономног „бића по себи” и апстрахованих симбола.

Нема потребе за реконструкцијом некаквог *йрошо-йостхуманизма*, јер је разматрање граница, нестанка, особености и противречности, недоследности човека као форме својствено овде тумаченој епохи:

... истраживање не би требало да буде покушај да се идентификује одређена врста 'протохуманизма' у средњем веку, већ да се изрази сумња у погледу самих временских граница 'прото' и 'пост', уз посебну тврдњу да ће било који систематизовани хуманизам увек пуцати под притиском сопствене кохеренције. Постхуманизам не прати хуманизам, него је својствен његовим сопственим тврдњама (Steel 2017: 3).

Средњовековну онтологију не треба подводити пред нововековну, лавцојевску доминантну представу средњовековног света као заокружене творевине коју је одликовало:

јасно и разумљиво јединство структуре, и не само утврђени облик, већ се тај облик могао сматрати истовремено и најједноставнијим и најсавршенијим, а понављала су га и сва тела која су га сачињавала. Није имао слабих страна, није имао недовршености у нацрту (Lovejoy 2001: 101).

Таква слика и учење о постојању систематичног *великог ланца бића* заправо синтетише поставке аристотелијанства, платонизма и делова средњовековне филозофије ради тумачења појава нововековља. Сасвим

<sup>172</sup> Више о овим орнаментима у Живковић 2015.



супротно, сваки део овде посматране „пирамиде” бића српскословенског Живота Александровог угрожава и себе али и следећу карику у низу. У питању је један парадоксалан онтолошки систем и људско место у њему никада није сасвим зацртано.

Већ се у средњем веку, пре коперниканског обрта, у делима која онтологију емпиријски *описују* а не прописују може говорити о „помереном” човеку, о „расцепљеном” човеку. Сумња у идентитет обележава све аспекте тоталног бића отелотвореног у хронотопу и радњи Српске Александриде. Дело трепери између својих потенцијала и динамично излаже разноврсне могућности егзистенције. Природом не треба до краја овладати. Сопство не може да се смири и заокружи. Оно је превише флуидно, крхко и недогматично, што нам сведоче вековне варијације „романа” о Александру.

#### Литература

- Живковић, Милош. „Орнаменти Београдске Александриде”. *Саопштења* 47 (2015): 23–43.
- Роман о Троји, Роман о Александру Великом. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
- Bildhauer, Bettina. „Blood, Jews and Monsters in Medieval Culture”. *The Monstrous Middle Ages*. Ed. Bettina Bildhauer, Robert Mills. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 2003. 75–96.
- Cohen, Jerome. „Monster Culture (Seven Theses)”. *Monster Theory: Reading Culture*. Ed. Jeffrey Cohen. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 3–25.
- Gordon White, David. *Myths of the Dog-Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Historia Alexandri Magni. Volumen I. Recensio vetusta*. Ed. Wilhelm Kroll. Berlin: Berolini Apud Weidmannos, 1958.
- Keen, Elizabeth. „Shifting Horizons: The Medieval Compilation of Knowledge as Mirror of a Changing World”. *Encyclopedism from Antiquity to the Renaissance*. Ed. Jason König, Greg Woolf, Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 277–300.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2001.
- MacFarlane, Alex. *Alexander remapped: Geography and identity in the Alexander Romance in Armenia*. Dissertation. Linacre College, University of Oxford, 2020.
- Moennig, Ulrich. *Die spätbyzantinische Rezension \* [Zeta] des Alexanderromans*. Neograeca Medii Aevii 6. Köln: Romiosini, 1992.
- Moylan, Tom. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. New York: Methuen, 1986.
- Ronquist, Eyvind. „The Closed World?: Finding the Innumerable in Medieval Ency-

- clopedism”. *Florilegium* 15 (1998): 61–84.
- Steel, Karl. „Medieval”. *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*. Ed. Bruce Clarke, Manuela Rossini. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 3–15.
- Stoneman 2012: Stoneman, Richard. „Introduction”. *Legends of Alexander the Great*. London, New York: I. B. Tauris, 2012. VII–XLIII.
- Trumpf, Jürgen. *Anonymi byzantini, Vita Alexandri regis Macedonum*. Stuttgart: Teubner, 1974.
- Ullmann, Walter. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Baltimore: Penguin Books, 1976.
- Whitmarsh 2013: Whitmarsh, Tim. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

Miloš Živković

#### ASPECTS OF BEING IN THE SERBIAN ALEXANDRIDA

##### Summary

The Serbian *Alexandrida*, a late Byzantine variant of the *Life of Alexander*, offers rich material for understanding medieval ontology. Its protagonist travels through a hell-paradise landscape marked by a tense relationship between the living and the non-living nature. Along the chronotope, emperor Alexander and his army encounter numerous monstrous nations that symbolize different aspects of humanity. The “pyramid of being” outlined in the paper illuminates the complex and contradictory ontological understandings of the epoch. The dramatic existential development of the hero of the work as a *more-than/non/human* affects the status of the other participants in the plot. The methodology of the paper relies on transhumanist and posthumanist theories and their results in contemporary medieval studies.

*Keywords:* Serbian Alexandrida, being, monster, animal, man, miraculous.