

# Božanski lik Helene Trojanske

---

Lucić, Anja

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:565065>

Rights / Prava: [Attribution 4.0 International](#)/[Imenovanje 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-13**



Sveučilište u Zagrebu  
Filozofski fakultet  
University of Zagreb  
Faculty of Humanities  
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb  
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

Odsjek za arheologiju

Ivana Lučića 3

10 000 Zagreb

Anja Lucić

**Božanski lik Helene Trojanske**

**Diplomski rad**

**Mentorica:**

dr. sc. Ana Pavlović, doc.

**Zagreb, rujan 2023.**

## SADRŽAJ

1. Uvod .....	3
2. Podrijetlo Helene Trojanske.....	4
3. Helena Trojanska u antičkim izvorima.....	8
3.1. Ilijada.....	8
3.2. Odiseja.....	15
3.3. Stezihor.....	19
3.3.1. Eidōlon.....	21
3.4. Euripid .....	24
3.5. Gorgija.....	27
3.6. Izokrat.....	31
3.7. Sapfa.....	33
4. Božanski lik Helene Trojanske .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
5. Kultovi Helene Trojanske .....	44
5.1. Helenin kult u Platanisti .....	45
5.2. Helena Dendritis .....	48
5.3. Helenin kult u Terapni.....	49
6. Zaključak.....	63
7. Bibliografija .....	65
7.1. Popis slika.....	65
7.2. Antički izvori .....	65
7.3. Literatura .....	69
8. Sažetak .....	81
9. Abstract.....	82

## 1. Uvod

Herojsko doba bilo je vrlo važno u Grčkoj za vrijeme antike. O herojima su se pisale pjesme, epovi i tragedije, ali među svim herojima, posebno se ističe i jedna heroina. Riječ je o Heleni Trojanskoj. Bila je supruga spartanskog kralja Menelaja, poznata po svojoj nenadmašnoj ljepoti, a oteo ju je trojanski knez Paris i tako je započeo Trojanski rat. O Heleni su pisali mnogi antički autori, a možda najpoznatija djela u kojima se Helena pojavljuje su Homerova *Ilijada* i *Odiseja*. Kasnije autore je jednako zanimala Helena pa možemo pronaći više djela koja govore o njoj. Helenu su neki autori krivili zbog uzrokovanja Trojanskog rata, a neki su je branili, smatrajući da nije kriva i da je stvarna krivnja u rukama bogova. Kroz stoljeća je bila temom mnogih pjesnika i umjetnika. Helena je jedan od najkompleksnijih likova starogrčke literature te postoje mnoge verzije mitova o njezinu podrijetlu, ali u svakoj verziji to podrijetlo je božansko. Neki znanstvenici smatraju da je Helena prvo bila mikenska božica, a kasnije postala epski lik. U antičkim izvorima jasno se može vidjeti da su Helenu štovali diljem grčkog svijeta, a najviše u Sparti. Svetište, Menelajon koje je istraženo, pripisano je Heleni i njezinom mužu Menelaju, a nalazi se blizu Sparte. Helenu su štovali sve do kraja rimske vladavine, a smatra se da je mogla biti zaštitnica žena i djece.

Cilj ovoga rada je analiza najvažnijih djela antičkih autora koji su pisali o Heleni i njihovog prikaza same Helene te pregled štovanja i kultova Helene u antičkoj Grčkoj. Rad je podijeljen u sedam poglavlja s potpoglavljima. Nakon uvoda, bit će riječi o samom podrijetlu Helene Trojanske, o njezinom rođenju, roditeljima koji se spominju u izvorima, Tezejevoj i Parisovoj otmici Helene i o ulasku u brak s Menelajem. Poseban naglasak stavljen je na prikaz Helene u antičkim izvorima od Homera, Hezioda, Euripida, Stezihora, Gorgije i Izokrata do Sapfe, što se može naći u trećem poglavlju. Nadalje, u četvrtome poglavlju obrađen je božanski lik Helene Trojanske koji je i glavna tema ovoga rada, gdje se pregledom literature pokušava utvrditi Helenin božanski ili herojski status u antici. Kultovi Helene Trojanske nalaze se u petome poglavlju gdje su kroz tri potpoglavlja obrađena tri najpoznatija kulta o kojima i imamo najviše izvora, odnosno, radi se o kultu u Platanisti, kultu Helene Dendritis i kultu u Menelajonu. Ovdje se pomoću izvora i literature analizira način štovanja u svakom kultu te samo značenje Helene za pojedini kult. Zaključak napisanoga nalazi se u šestom poglavlju, a nakon svega slijedi bibliografija s popisom slika, antičkih izvora i popisom literature.

## 2. Podrijetlo Helene Trojanske

Postoji nekoliko verzija priče o Heleninom rođenju. Možda najpoznatija je ona gdje je Helena kći boga Zeusa i Lede. Leda, kći Testija, kralja Etolije i žena kralja Sparte, Tindareja, imala je četvero djece, a to su Kastor, Poluks, Klitemestra i Helena<sup>1</sup>. Leda je bila slavna po svojoj ljepoti. Jednoga dana kada se kupala na obalama rijeke Eurote Zeus ju je vidio i postao opčinjen. Odlučan da ju osvoji, Zeus se, prema ovoj priči, pretvorio u labuda i zaveo Ledu (Eurip. *Hel.* 18-21). Leda je snijela jaje iz kojega se izlegla Helena (Paus. 3.16.1). Važan izvor o Heleninu rođenju je djelo *Kiprija* koje je dio *Epskog ciklusa*.<sup>2</sup>

U *Kipriji* (Cyp. fr. 7), Helenina majka je Nemeza koja se bježeći po svijetu od Zeusa pretvara u razne životinje. Zeus se na kraju pretvorio u gusana, a Nemeza je snijela jaje iz kojeg se izlegla Helena (Cyp. fr. 8). Prema nekim izvorima Nemezino jaje je pronašla Leda i posvojila ga (Sapfa fr. 166, Apollod. *Bibl.* 3.10.7). Prema Heziodu (fr. 92) Helena je kći Okeanide i Zeusa. Izvori različito govore o Ledinom potomstvu. Prema Homeru Leda je s Tindarejem imala Kastora i Poluksa i oni su obojica smrtnici, ali je Helena Zeusova kći (Hom. *Od.* XI. 298-304). U Homerskim himnama (*Hom. Hymn.* 17 i 33) Dioskuri su Zeusovi potomci, a time i besmrtni. Pindar govori da je Poluks Zeusov sin, a Kastor Tindarejev sin (Pind. *Nem.* 10.79–82). Apolodor kaže da su Helena i Poluks Zeusova djeca, a Kastor i Klitemestra Tindarejeva, a spominje i mit u kojem pastir pronalazi jaje koje je snijela Nemeza i donosi ga Ledi (Apollod. *Bibl.* 3.10.7).

Prema svim verzijama mita Helena je Zeusova kći, a Klitemestra Tindarejeva. Helena je jedina Zeusova kći koja je nastala iz veze njega i smrtnice. Kao Zeusova kći, Helena

---

<sup>1</sup> Heziod u *Katalogu žena* kaže da su Tindarej i Leda imali još i kćeri Timandru i Filonoju (Hes. *Cat.* fr. 19). Također navodi i da je Tindarej prinosiso žrtve bogovima i zaboravio Afroditu koja se naljutila i učinila da njegove kćeri postanu preljubnice koje su se dva ili tri puta udavale (Hes. *Cat.* fr. 67)

<sup>2</sup> *Epski ciklus* čine pjesme koje govore o događajima prije i poslije *Ilijade*. Pjesme su izgubljene, ali su njihovi kratki sadržaji napisani u 2. st. pr. Kr. Napisao ih je grčki gramatičar Proklo. Sačuvani su u bizantskoj *Biblioteci* učenjaka Fokija iz 9. stoljeća. *Kiprija* pokriva godine prije *Ilijade* i uključuje Heleninu otmicu, a sažetak završava dolaskom Grka blizu Troje te njihovim pozivom Prijamu da vrati Helenu. Nakon ovog neuspjelog pokušaja započinje desetogodišnja opsada Troje. *Etiopida*, nazvana po trojanskim etiopijskim saveznicima, nastavlja priču gdje *Ilijada* završava. Prati ju *Mala Ilijada* i *Razorenje Ilija* koji opisuju zadnje dane u Troji, smrt mnogih Trojanaca i povratak Helene. Iz ovih bogatih legendi grčki i rimski autori crpili su inspiraciju stoljećima za raznolika tematska djela epike, lirike, drame i satire (Scherer, 1967, 367). Jonatan S. Burgess predlaže da je Epski ciklus bio nezavisan od sadržaja i forme Homerovih pjesama (Burgess, 2019, 78). Napisane su da bi prethodile i sljedile Homerove pjesme, ali to nije nužno bila njihova originalna funkcija. Kada pogledamo Homerova djela, možemo vidjeti da se često referiraju na materijal koji nalazimo u Epskom ciklusu kao na primjer Parisov sud (Il. 24.25-30). Takve aluzije otkrivaju da je većina materijala u Epskom ciklusu predhomerka. Nema razloga pretpostavljati da su pjesme originalno sastavljene u grupi i čini se da se tek u ranom helenističkom periodu skupljaju u neku vrstu ciklusa (Burgess, 2019, 80).

je polusestra mnogim božanstvima, među kojima i Afrodite i Muza. Ona je, također po Zeusu, i polusestra Herakla (Blondell, 2013, 30). Njezina polusestra blizanka je Klitemestra. Njih dvije imaju istu majku, ali je Klitemestrin otac Tindarej<sup>3</sup>. Prema svakoj verziji mita, Helena ima božansko podrijetlo. Tindarej, Ledin suprug je uvijek Helenin otac posvojitelj, dok je u verzijama mitova u kojima je Nemeza majka Helene Leda transformirana u majku posvojiteljicu.<sup>4</sup> Tindarej je u cijeloj klasičnoj literaturi, i grčkoj i rimskoj, predstavljen kao smrtnik, kralj Sparte. Međutim, njegovo su troje djece, Helena te blizanci Kastor i Poluks bili štovani kao božanstva (Rozokoki, 2011, 42).

Helena je na daleko bila poznata po svojoj ljepoti. Helenina bjelina bila je toliko važan dio njezine poželjnosti. Bijela koža bila je znak najveće ljepote kada je Homer stvarao svoje epove, a najvjerojatnije i u kasnom brončanom dobu (Hughes, 2009, 81). Boginje su često opisivane „bijelih ruku” i „blijedog lica”<sup>5</sup>. Helenin prikaz u antičkoj literaturi karakteriziran je paradoksom. Iako je slavljena kao utjelovljenje fizičkog savršenstva, ti njezini osnovni fizički atributi nisu nikad opisani detaljno i točno. Helena je jedno od najprepoznatljivijih imena klasičnih mitova. Od arhajskog doba do kraja klasičnog perioda, pojavljuje se u različitim pisanim djelima kao u epici, lirici, tragedijama, filozofiji, retorici pa čak i komediji. Međutim, bez obzira koliko se puta pojavila u djelima, njezin izgled nikad nije potpuno precizno opisan. Njezina izvanredna ljepota je zadana, ali ne jasno definirana (Nikoloutsos, 2016, 188). Helenina ljepota se ne može definirati samo ljepotom lica. Ona je neopisiva. Svjedočiti Heleninoj ljepoti, s obzirom na to da ona dolazi od bogova, nalik je susretu s božanstvom. Kada ju trojanski starješine gledaju kako hoda uz bedeme, znaju da je to rat vrijedan borbe te opisuju njezinu ljepotu kao ljepotu božice. Ljepota je u antičko doba značila nešto više od pojma kojeg riječ „ljepota” nosi danas. Znali su za strašne stvari koje se mogu dogoditi ako netko pogleda u lice božice. Pogled Meduze pretvara žrtve u kamen; kada Akteon, mladić koji je lovio u šumi, ugleda božicu Dijanu koja se kupala u bazenu, ona ga pretvori u jelena kojeg onda progone i rastrgaju njegovi vlastiti vjerni psi (Ov. *Met.* 3. 138-252). Helenina ljepota bila je čarobna što je u praznovjernom dobu imalo veliku težinu (Hudges, 2009, 202).

---

<sup>3</sup> Klitemestra postaje žena spartanskog saveznika Agamemnona (Hom. *Il.* I. 113). Poznata je po svojoj ljubavnoj aferi s Egistom koja se odvijala za vrijeme Trojanskog rata kada je Agamemnon bio u Troji (Hes. *Cat.* 67). Po Agamemnonovu povratku Klitemestra ga ubija (Aesch. *Ag.* 1331-1400).

<sup>4</sup> Nemeza je i božanstvo i apstraktni koncept. Ona funkcionira kao ogorčena osvetnica koja uvodi pravdu i kažnjava ohole. Jedno od najstarijih svetišta posvećenih Nemezi nalazilo se u Ramnuntu u Atici i datira u 6. st. pr. Kr. Nemeza je štovana kao htoničko božanstvo. Područje svetišta upotrebljava se bez prestanka od ranog heladskog perioda do mikenskog perioda (Rozokoki, 2011, 37).

<sup>5</sup> primjerice u *Ilijadi* (Hom. *Il.* 24. 55) „Hera bjeloruka”.

Osim slavne Parisove otmice, Helenu je još kao dijete na obalama rijeke Eurote oteo ostarjeli kralj Atene Tezej (Hyg. *Fab.* 79). Tezej je tada imao 50 godina. Neki izvori kažu da je Helena imala 12 (Apollod. *Epit.* 1.23), a neki 10 godina (Diod. Sic. 4. 63.1-4.). Princeza je vježbala i plesala gola s drugim mladim djevojkama kada ju je Tezej, koji je nedavno postao udovac, ugledao. Opčinjen i vođen požudom ugrabio ju je. Izokrat koji piše u 4. st. pr. Kr. opisuje kako je unatoč svoj kraljevoj moći i bogatstvu, Helena postala zbir svih zemaljskih želja (Isoc. *X. Helen.* 10.19.). Helena je plesala u svetištu božice Artemide Oritije<sup>6</sup> kad ju je Tezej napao. Prema priči, nakon što ju je silovao, Tezej je Helenu zatočio, a dok je bio u potjeri za Perzefonom, koju je kanio oteti Tezejev prijatelj i pratitelj Piritoj, Helenu oslobađaju njezina braća Kastor i Poluks. Silovanje žene iz druge socijalne grupe bio je čin prkosa i kao takav zahtjeva osvetu. Silovanje Helene je bilo trostruko uvredljivo jer je obuhvaćalo upad na tuđi teritorij, remećenje rituala od najveće važnosti i napad na maloljetnicu kraljevske krvi (Hudges, 2009, 111).

Kada je došlo vrijeme za Heleninu udaju, njezin je otac Tindarej, smatrajući da ona zaslužuje samo najbolje, organizirao bračno natjecanje u kojem su se svi ratnici morali natjecati u pokazivanju snage i u darovima (Hes. *Cat.* 68). Najraniji izvor o tome je *Katalog žena*, epska pjesma koja se pripisuje Heziodu, koja prepričava uparivanje brojnih mitskih heroina s raznim bogovima i herojima. Heziod i njegova poezija bez dvojbe imaju važno mjesto u povijesti grčke mitske tradicije (Woodard, 2007, 83).

*Katalog žena* govori da su Helenu njezini udvarači bili voljni oženiti i bez da su je vidjeli, odnosno svaki od njih je bio privučen samom idejom njezine ljepote (Hes. *Cat.* fr. 68. 31-33).<sup>7</sup> Heziod navodi heroje koji su se došli boriti za spartansku princezu, a onda će se ponovno susresti na bojnom polju u bitki za Troju. Spominje jednog prosca Filokteta, a onda brzo prelazi na opis nagrade (Hs. *Cat.* fr. 68. 1-10). Helena je, prema Heziodu, „urednih gležnjeva“ (Hes. *Cat.* fr. 68. 21-27), „guste kose“ (Hes. *Cat.* fr. 68, 31-33), „djevojka čiji se glas proširio po cijeloj svetoj zemlji“<sup>8</sup> (Hes. *Cat.* fr. 68, 67-74). *Katalog žena*, također, suptilno stavlja tzv. maskulini efekt Helenine ljepote na udvarače. Obično muškarac želi ženu odvesti u

---

<sup>6</sup> Artemida Oritija bila je hibridno božanstvo, spoj Artemide, božice lova i zaštitnice majki i djece i Oritije, dorske božice koja se povezuje s mladošću i plodnošću (Hudges, 2009, 111).

<sup>7</sup> Neki antički autori kažu da se natjecanje održavalo u samoj Sparti (Apollod. *Bibl.* 3.10.8), ali kod Euripida pronalazimo Tindarejevu domenu uparenu s imenom Amikla (Eur. *Tro.*, 987). Amikla je prvenstveno bilo prethistorijsko naselje sedam kilometara južno od Sparte. Riječ je o dosta ravničarskom kraju pa se u tom naselju moglo održati natjecanje heroja, utrke, hrvanja (Hudges, 2009, 135).

<sup>8</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika prema Hesiod: *The Homeric Hymns and Homerica*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White M.A., *The Loeb Classical Library*, William Heinmann, LTD, London, 1982.

brak kao svoju ženu, ali u katalogu svi žele postati mužem Helene što obrće uobičajenu strukturu bračne žudnje i kontrole (Blondell, 2012, 30). Heziodova nam je pjesma očuvana samo u fragmentima i ne možemo otkriti kompletnu listu heroja, iako prema tradiciji, bilo ih je između 29 i 99. Menelaj, jedan od prinčeva Mikene, nije došao, iako je njegov stariji brat bio tamo (Hes. *Cat.* 11-15). Ahilejevo odsustvo među proscima bilo je primjetno, no on je bio premlad da bi došao. Heziod ističe kako je Menelaj imao puno sreće da dobije Helenu jer da ju je Ahilej susreo, niti jedan smrtnik ne bi imao šanse, ali ju je Menelaj uspio osvojiti prije Ahileja (Hes. *Cat.* fr. 68. 100-106). Zaključujući katalog udvarača Heziod govori o Zeusovom planu da izbriše ljudsku rasu, osobito heroje (Hes. *Cat.* fr. 68. 16-30).

Ahilej i Helena se često uparuju kao komplementarni uzroci rata jer kada je Zeus poželio smanjiti ljudsku populaciju koje je bilo previše i postala je bezbožna, Mom (bog krivnje) ga je savjetovao da to ne uradi gromovima i poplavama, nego rođenjem predivne kćeri i udajom morske nimfe Tetide za smrtnika. Iz ta dva uzroka nastao je rat između Grka i ne-Grka (*Cypr.* fr. 1). Kći je bila Helena, a brak Tetide s Pelejem rezultirao je rođenjem Ahileja. Ona je prvenstveni razlog, a on prvenstveni akter pokolja na bojnopolju Trojanskog rata. Kao par predstavljaju tijelo u svojoj najvećoj slavi, odnosno zavodljivu žensku ljepotu i uništavačku mušku snagu. Njezina ljepota je smrtonosna kao i njegova fizička snaga, odnosno njezino tijelo smrtonosno kao i njegovo (Blondell, 2013, 2). Euripid u svojoj drami *Ifigenija u Aulidi* kaže da je Helena izabrala mlađeg sina kuće Atreja, kneza Mikene te je tako Helena završila s najbogatijim čovjekom u gradu (Eur. *IA.* 68-75). Također, u istom djelu se spominje i kako je zakletva prosaca bila Tindarejeva ideja (Eur. *IA.* 60-65).



### 3. Helena Trojanska u antičkim izvorima

#### 3.1. Ilijada

Epika, lirika i poezija imaju drugačiji pristup tematici Helene. Epika se pokušala fokusirati na ono skriveno i što nije eksplicitno određeno u priči o Heleni i Parisu. Tragičari i liričari su pokušali opisati emocije Trojanaca i Grka prema Heleni, Parisu i Trojanskom ratu. Oni moralno i emocionalno zauzimaju strane Homerovih likova i njihovih postupaka i time ometaju ravnotežu epike (Zagagi, 1985, 63). Jedna od glavnih razlika između Homerske epike i lirike je tendencija zadržavanja emocionalne ravnoteže u prikazivanju događaja i odnosa između likova. Primjer ove tendencije je Homerov prikaz svega povezanog s likom Helene. Iako je bila glavni povod izbijanju rata, ona ima sekundarnu ulogu u *Ilijadi* (Zagagi, 1985, 63). U klasičnom periodu grčke literature Homer je primarni predstavnik epike. Smatra se da je figura Homera kao pjesnika epike mnogo starija nego najstariji poznati pjesnici lirike iz arhajskog doba. Herodot koji je djelovao u drugoj polovici 5. st. pr. Kr. govori da su Homer i Heziod prvi grčki pjesnici (Hdt. 2. 53. 1-3). Tradicija grčke lirike je ukorijenjena u oralnoj poeziji. Za Homera se smatra da je živio u još ranijem dobu od doba najranije poznatih lirskih pjesnika. Prema tome, tradicija epike je isto tako ukorijenjena u oralnoj poeziji (Nagy, 2007, 53).

Po prvi puta u pisanoj literaturi Helena se spominje u *Ilijadi*. *Ilijada* pokriva samo nekoliko tjedana u desetogodišnjem ratu, a radnja se pretežito odvija oko sukoba i borbi nekolicine heroja koji se bore na dvjema stranama. Prevladavaju muževni motivi i sukobi u bitkama, dok Helena igra pasivnu ulogu. Helena je najpoznatiji povod Trojanskog rata, ali *Kiprija* daje pozadinski razlog koji oslikava grčki koncept sudbine gdje je Helena samo marioneta bogova (Mayer, 1996, 1). U *Kipriji* Zeus žali prenapučenu Zemlju te planira Trojanski rat kako bi se riješio viška populacije (*Cypr.* fr.3). *Kiprija* govori kako je Zeus s Temidom, božicom poretka, planirao Trojanski rat. Erida dolazi dok su bogovi na gozbi slavili brak Peleja i Tetide te započinje raspravu između Here, Atene i Afrodite koja je od njih najljepša. Hermes ih na Zeusovu zapovijed vodi na planinu Idu kod Parisa koji će odlučiti. Paris, namamljen obećanjem braka s Helenom, odlučuje u korist Afrodite (*Cypr.* fr. 1). Ovaj Parisov sud bio je jedan od omiljenih antičkih motiva u umjetnosti i to ne samo u vrijeme antike nego i kroz cijelu povijest umjetnosti zapadne Europe (Scherer, 1967, 370).

U *Ilijadi* postupci, motivi i konflikti bogova povezani su s postupcima, motivima i konfliktima ljudi. Bogovi komuniciraju s ljudima tako da im daju naredbe i savjete i aktivno se uključuju u ljudske događaje. Prvenstveno, Zeus i Hera kroje tijek Trojanskog rata. Zeus je na strani Trojanaca dok se Ahilej ne vrati na bojno polje. Apolon, Atena i Afrodita doprinose ovome događaju tako što svatko teži za vlastitim interesima u ljudskom svijetu ili postupaju u ime Zeusa ili Here. Postupci bogova nisu u sukobu sa željama ljudi s kojima bogovi komuniciraju. Sve u svemu, u samom djelu ima puno božanskih uplitanja, ali ne pokazuje se svemogućće božansko upravljanje ljudskim postupcima ili opresija ljudi od strane bogova. Međutim, ovdje je Helena iznimka. Prikazano je kako Irida naređuje Heleni, a kasnije naređenja prima od Afrodite i ona postupa kako božice kažu<sup>9</sup> (Roisman, 2006, 6).

Afrodita se u Trojanskom ratu bori na strani Trojanaca da bi zaštitila Parisa (Grečl, 2007, 11). U dvoboju Menelaja i Parisa, ona Parisa obavija maglom i odvodi ga kod Helene (Hom. *Il.* III. 380- 383). Kada je branila svoga sina Eneju biva ranjena (Hom. *Il.* 5. 336-343) i tada joj Zeus naređuje da napusti bojno polje (Hom. *Il.* 5. 427-430). Homer uvijek koristi bogove kako bi započeo događanja, čak i kada nisu potrebni. Također, ne može izraziti podijeljene osjećaje i unutarnje sukobe u osobnosti pojedinca. On unutarnji sukob predstavlja kao podjelu između osobe i boga koji potiče emocije s kojima se osoba bori (Farron, 1979, 19), a bogovi imaju tendenciju biti nemoralniji od ljudi.

Prije nego li se sama Helena pojavljuje u *Ilijadi*, spominju je Hera, Nestor i Menelaj kao glavni razlog Trojanskog rata. Tako Hera savjetuje Atenu da argejski narod ne smije otići kući i ostaviti Helenu Trojanima da se njome diče, a zbog nje su mnogi Grci poginuli pred Trojom (Hom. *Il.* 2, 156-162). Iz ovoga se vidi da su Helenu Grci smatrali dovoljno važnom da pošalju ekspediciju u daleku zemlju time riskirajući svoje živote i ugled. Osoba koja može potaknuti takav poduhvat ima fizičke i psihičke kvalitete veće od onih smrtnih ljudi (Groten, 1968, 33). Da je Helena u središtu konflikta vidimo i u Nestorovim riječima grčkim trupama gdje ih ohrabruje da nastave s ratom te ih podsjeća da bi bilo sramotno napustiti sve prije nego kazne Trojanca za njihovo tretiranje Helene. Govori da se nitko ne vrati kući prije nego obljubi svaku Trojanu kako bi osvetili Heleninu tugu i plač (Hom. *Il.* 2. 354-356). Nestor je uvjeren da je Helena zadržana protiv svoje volje kako bi ispunjavala Parisove želje te je uvjeren da ona želi pobjeći. Nešto kasnije vidi se da Menelaj ima isto mišljenje o Heleninim osjećajima, jer se, također, spominje kako Menelaj želi osvetiti Heleninu tugu i plač (Hom. *Il.* 2. 590). Dakle, prije

---

<sup>9</sup> Primjerice kada ju Afrodita zove da dođe s Parisom u sobu (Hom. *Il.* III. 390-394). Helena se boji Afrodite i poslušna ju (Hom. *Il.* III. 418-419).

nego se sama Helena pojavljuje u *Ilijadi*, čitatelju je dana slika o napaćenoj i tugujućoj ženi koja iščekuje povratak svojoj kući (Groten, 1968, 34).

Kada prvi put upoznajemo Helenu u trećem pjevanju *Ilijade*, Irida ju je upravo potaknula da joj nedostaje njezin suprug i grad i njezini roditelji (Hom. *Il.* 3. 139-140). U trećem pjevanju kada se spominje dvoboj Menelaja i Parisa u kojem će pobjednik dvoboja osvojiti Helenu i odvesti ju kući, Helena je zapravo glavni subjekt i pokretač radnje. Ovdje gdje je svrha dvoboja spomenuta, Helenini osjećaji se potpuno ignoriraju. Helena je tamo, ona je nagrada i za Trojance i Grke. Gleda muškarce koji se bore za nju kao što su se borili i dvadeset godina prije na bračnom natjecanju koje je organizirao njezin otac (Hughes, 306, 2009). Tretira ju se kao objekt te ju se uparuje sa stvarima s kojima je došla iz Sparte u Troju. Dok Paris i Menelaj određuju njezinu budućnost, ona je unutra i tka (Hom. *Il.* 3. 125-128). Ona je zabrinuta zbog rata, ali jedini način na koji ona može izraziti interes je tkajući slike rata. Irida joj kaže da dođe na zidine da vidi čija će žena postati (Hom. *Il.* 3. 130-138). Nakon toga, Homer pokazuje Helenine emocije: „*Tako boginja reče i u srce pusti joj slatku žudnju za pređašnjim mužem i gradom, za materom, ocem*“ (Hom. *Il.* 3. 139-140).<sup>10</sup>

Kada Helena prvi put prozbori može se prepoznati dubina njezinih osjećaja koje potpuno ignoriraju muškarci koji određuju njezinu sudbinu (Farron, 1979, 16). Osim tuge, žalosti i kajanja, Helenu obuzima i osjećaj sramote što se može iščitati kada govori kako ne vidi svoju braću Kastora i Poluksa te misli da se ne žele boriti zbog njezine sramote i rugla (Hom. *Il.* 3. 234-242). Za homerskog čovjeka nema ništa gore od gubitka ugleda, bilo stvarnog ili zamišljenog (Groten, 1968, 35). Zapravo su njezina braća mrtva u Sparti, čime Homer pokazuje kako ona ne zna ni osnovne stvari o svojoj obitelji (Hom. *Il.* 3. 243-244). Iz ovoga se vidi da su Helenini osjećaji u skladu s mišljenjem Grka te da su Nestor i Menelaj u pravu. Sebe smatra odgovornom za patnju i bol te suosjeća s obje strane.

Tako je Helena u *Ilijadi* okružena brojnim ograničenjima. Ona je imovina i zatočena je u svijetu u kojem su žene imovina. Podređena je željama bogova u svijetu u kojem vladaju bogovi te je strankinja koja je uzrok boli i patnje (Roisman, 2006, 2). Žene u *Ilijadi* nisu slobodne, one su imovina, ali to ne podrazumijeva da su robinje pa je tako i Helena slobodna žena i supruga. Kada pogledamo tradiciju Helene, iako se često otima, ona nikad nije robinja.

---

<sup>10</sup> Preveo Tomo Maretić (Homer: *Ilijada*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.)

Od svih žena u *Ilijadi* samo Helena uspijeva izbjeći porobljavanje nakon pada Troje (Austin, 2008, 24). Međutim, prema Roisman (2006, 2) *Ilijada* predstavlja svijet u kojem su žene vlasništvo koje se uzima, razmjenjuje i oko kojih se vode sporovi. U prvom spomenu Helene u *Ilijadi* Nestor ju predstavlja kao nesretnu zatočenicu koja čezne za bijegom iz Troje. Kada se obraća grčkim trupama govori svakom vojniku da ostane i da se bori dok nije legao sa ženom Trojanca kako bi osvetio Helenine patnje i jecaje (Hom. *Il.* 2. 354-346). Način osvete koji on predlaže implicira da je Helena oteta i silovana. Međutim, Helena kaže Prijamu da je „išla” (Hom. *Il.* 3. 374) s Parisom u Troju. Helena opisuje svoj dolazak u Troju više kao bijeg nego kao otmicu. Međutim, opis njene patnje implicira da iako je nekad željela biti u Troji, više ne želi (Roisman, 2006, 4).

Helena nije robinja u doslovnom smislu kao Hriseida i Briseida, ali je dijelom zatočenicica i ima neka ograničenja iako je njezin društveni položaj viši od njihovog. Ako je i došla u Troju svojevrijedno, što nije sasvim jasno, ipak nije slobodna otići (Roisman, 2006, 4). Njezina pozicija vlasništva jasno je oslikana kada Irida dolazi po nju da svjedoči borbi Menelaja i Parisa i kada joj Irida kaže da će postati voljenom ženom onoga koji ju osvoji (Hom. *Il.* 3. 130-138). Na Helenu se gleda kao na objekt oko kojega se bori i koja će postati vlasništvom onoga koji pobijedi (Roisman, 2006, 4). Hektor u jednom trenutku u *Ilijadi* promišlja o vraćanju Helene i sveg ostalog vlasništva koje je Paris donio iz Grčke što također potvrđuje pogled na Helenu kao imovinu (Hom. *Il.* 22. 113-115). Sudbina žena u *Ilijadi* više je određena onime što muškarci u njihovim životima čine, nego samim njihovim postupcima. Način opisa žena u *Ilijadi* ne znači nužno da je Homer svjesno gledao na žene kao na vlasništvo ili da je kritizirao pogled društva na rodne uloge. Homerov stav prema ženama jasan je iz toga kada Helena savjetuje Prijama prije odlaska Ahileju i on ju sluša. Homer ne smatra da je žena manje vrijedna od muškarca i da je najveća ljudska vrlina hrabrost u borbi. On smatra da se treba slušati mudrog čovjeka bio on muškarac ili žena. Homer mudrost pridaje starijim ljudima kao Nestoru, Hekubi, Eurikleji i Areti (Debuš, 1978, 10). *Ilijada* je oralna poezija (Foley, 1991, 136), revidirano i nadopunjavano djelo i time je potpuno različita od pjesme, drame ili romana.

Helena je u *Ilijadi* vrlo kompleksna i dvosmislena. Njezina ljepota u tekstu nije eksplicitno prikazana i doživljava se prvenstveno kroz reakcije drugih oko nje. Najpoznatiji takav trenutak jest kada trojanski starješine reagiraju na njezin dolazak na zidinama Troje povezujući je s božicom: „*Licem je ona vrlo na besmrtnne boginje nalik!*” (Hom. *Il.* 3. 158).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Preveo Tomo Maretić (Homer: *Ilijada*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.)

Ova izjava stavlja krivnju na Heleninu ljepotu, a ne na njezina djela i postupke i implicira na strast koju ona izaziva kod ljudi. Oni govore da se ne može zamjeriti ni Trojancima ni Grcima što se bore za nju, ali i dalje žele da napusti Troju: „*Zamjere nazuvčarom Ahejcem ni Trojcima nije što zbog takove žene već odavno nevolje trpe*” (Hom. *Il.*, 3. 154-160).<sup>12</sup> U isto vrijeme ova izjava oslobađa krivnje i Trojance i Grke zbog borbe za Helenu, ali i stavlja teret događanja na njih, a ne na Helenu. Da nisu Helenu smatrali krivom ne bi bilo potrebe da se izjasne kako ju smatraju krivom, niti bi Prijam rekao da ona nije krivac u njegovim očima (Hom. *Il.* 3. 164-165). Paris ju opisuje kada mu se pridružuje u sobi, ali ne opisuje njezin izgled nego žudnju koja se pojavljuje (Hom. *Il.* 3. 442-46).

Uništenje cijelog grada zbog jedne žene se može činiti čudnim i pretjeranim, ali u *Ilijadi* nitko direktno ne propitkuje Heleninu vrijednost kao uzročnika samog rata. U herojskom svijetu jedna žena može biti vrijedan objekt velikog rata kao što i jedan ratnik, na primjer Ahilej ili Hektor mogu odlučiti taj rat. Ali tu se ne radi o bilo kojem ratniku niti o bilo kojoj ženi. Sam Menelaj izražava želju ne toliko za Helenom koliko za osvetom (Hom. *Il.* II .589-90). Ratnici s obje strane su motivirani željom za samim ratom, objekt njihove želje je borba s drugim muškarcima, izuzevši Parisa koji je više uzbuđen oko žene, nego oko rata (Blondell, 2013, 59). Kako Helenu smatraju objektom, Irida se obraća Heleni sa „snaho“ (Hom. *Il.* III. 130) i na to gleda sa ženskog stajališta i kaže da će se Paris i Menelaj boriti, a ona će postati ženom onoga tko pobijedi (Hom. *Il.* III. 136-38).

Muškarci koji se bore oko nje tretiraju je kao nagradu, ali ona sama koristi aktivne glagole kao „otići”, „ostaviti” i „ići” (Hom. *Il.* 3. 174-75; 24. 766). Prijam krivi bogove, a ne nju, a ona sama sebe krivi i naziva se „mrskom” (Hom. *Il.* 3. 404), a onda kaže da bi bilo vrijedno krivnje kad bi otišla u krevet s Parisom (Hom. *Il.* 3. 410-411). Kasnije u šestom pjevanju (Hom. *Il.* 6. 344) govori za sebe da je „zlotvornica, stravična kuja”. Također, želi da je umrla pri rođenju (Hom. *Il.* 6. 356). U njezinom drugom govoru (Hom. *Il.* 14. 762-775) ponovno kaže da želi da je umrla prije dolaska u Troju (Hom. *Il.* 14. 764). Helena je jedina osoba s grižnjom savjesti. Tronquart misli da Helena ne žali zato što je pogriješila, već zato što je njezina trenutna situacija neugodna (Tronquart, 1953, 29-30), međutim, to je u suprotnosti s intenzitetom i značenjem onoga što ona govori. Unatoč intenzitetu i dubini njezine osjećajnosti, i dalje je muškarci koji kontroliraju ishod događaja tretiraju kao objekt, osim Prijama koji ju tretira kao ljudsko biće, ali je njegova situacija nalik na žensku. On mora čekati i gledati

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

postrance dok mladi kontroliraju što se događa (Farron, 1979, 17). Helena je ikona ženske erotske transgresije, ali igra ulogu skromne supruge. Ona je i najdraži Afroditin alat i njoj se pokorava unatoč svom boljem sudu (Blondell, 2010, 350).

Afrodita kaže da jako voli Helenu (Hom. *Il.* 3. 415) pa je tako Afrodita usko povezana s Heleninom seksualnošću (Farron, 1979, 18). Na neki način Afrodita personificira Heleninu seksualnost, a Helena govori sarkastično: „*sada kada si me odvela u Troju možda ćeš me odvesti na još dalje mjesto*” (Hom. *Il.* 3. 400-402).<sup>13</sup> Moguće je vidjeti sukob Helenine racionalne moralne osobnosti i seksualnosti koja je iracionalna, nemoralna i sramotna (Farron, 1979, 19). Ni jedan muškarac u *Ilijadi* se ne oslanja samo na svoju iracionalnu prirodu da ga zaštiti i podupire (Farron, 1979, 20). Kod Helene u njezinom unutarnjem sukobu onaj racionalni, časni dio gubi jer je zavisna o svojoj seksualnosti i odnosu s Parisom. U takvoj zavisnoj situaciji nalazi se jer je žensko te je se tretira kao objekt (Farron, 1979, 19).

Iako Afrodita kaže da voli Helenu, njezin pravi štitićenik je Paris, kako i sama Helena kaže (Hom. *Il.* 3. 406-409). Helena je zapravo ispunjenje Parisove žudnje te su njezine želje zanemarene i tako Afrodita ignorira Helenine osjećaje i tretira je kao objekt. Kada se Helena sastane s Parisom prvo izražava mržnju prema njemu i kaže da želi da ga je Menelaj ubio (Hom. *Il.* 3. 428-429), a onda mu kaže da opet izazove Menelaja (Hom. *Il.* 3. 432-433), ali odmah promjeni mišljenje i kaže mu da ne ide jer će biti poražen (Hom. *Il.* 3. 433-666). Shvatila je da koliko god da prezire Parisa i koliko god da ju je sramota svoje afere s njime, njezina privrženost njemu je sve što ima. Paris ju ne uzima za ozbiljno i razmišlja samo o želji za njom (Hom. *Il.* 3. 441-446). Kada se susreće s Hektorom, ponovno izražava žaljenje i krivnju oko svojih postupaka (Hom. *Il.* 6. 344-358). Još jedna naznaka da ju Paris nije tretirao kao ljudsko biće nalazi se u njezinom zadnjem govoru (Hom. *Il.* 24. 762-775) gdje govori da su samo Prijam i Hektor bili ljubazni prema njoj. Zadnji put kad Helena govori je u dvadeset četvrtom pjevanju, a Homer je upravo njoj odlučio dati zadnji važan govor u *Ilijadi* (Farron, 1979, 21). Na početku opet izražava krivnju i žaljenje zbog svojih postupaka (Hom. *Il.* 24. 764) i onda govori kako joj je Hektor bio predivan prijatelj. Osim Prijama, Hektor je bio njezin zaštitnik. On se razlikuje od drugih ratnika po tome što je njegov život centriran oko njegova doma i obitelji. Zadnji Helenin govor u *Ilijadi* upotpunjuje sliku o njoj kao osobi beznadno zatočenoj zbog nepromišljenih postupaka koje je počinila godinama prije, potpuno odsječenom od doma i

---

<sup>13</sup> Preveo Tomo Maretić (Homer: *Ilijada*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.)

obitelji, ne samo fizički nego i zbog sramote svega učinjenog. Živi među strancima koji ju mrze i za koje misli da ju imaju pravo mrziti zbog štete koju je izazvala (Farron, 1979, 22). Helena u *Ilijadi* funkcionira kao žrtveno janje na kojeg muškarci mogu projicirati svoju ambivalentnost prema Trojanskom ratu koji donosi i slavu i smrt (Suzuki, 1989, 43). Ova mišljenja su odraz feminističkih teorija i utjecaja. Na *Ilijadu* treba gledati iz različitih perspektiva i teorija, ali ne treba zaboraviti u kakvom društvenom i povijesnom okruženju je djelo napisano. Odnosno, treba biti na oprezu kada ugrađujemo ideje suvremenog svijeta u svijet od prije gotovo tri i pol tisuće godina.

Može se činiti da su ženski likovi kod Homera sporedni i periferni, ali zapravo je žena u *Ilijadi* i *Odiseji*, ako ne centralni, onda barem ravnopravni lik s muškarcima (Debuš, 1978, 5). Žene igraju važnu ulogu u svakoj sceni koja se odvija u Troji (Farron, 1979, 15). Žena nije prema svojoj fizičkoj snazi glavni lik jer ne sudjeluje u borbama aktivno, već razumom, domišljatošću, lukavošću i emotivnoj angažiranosti. Nijedan ženski lik u Homerovu djelu nije samostalan već je uvijek u odnosu prema nekom muškom liku i to u ravnopravnom odnosu, a ne kao njegova funkcija (Debuš, 1978, 5). Taj odnos može biti raznovrstan, i jednosmjernan, dvosmjernan, pozitivan ili negativan (Debuš, 1978, 6). Primjerice kada Prijam s Helenom razgovara, on s njom razgovara potpuno ravnopravno. On joj ništa ne zamjera niti prebacuje te zna da su za sve krivi bogovi, a da je ona njihova igračka te da bi do Trojanskog rata svakako došlo (Debuš, 1978, 9), ali je važno istaknuti i božansku i čovjekovu nemoć pred Sudbinom.

Cijela *Ilijada* podupire pogled na Helenu kao žrtvu svoje ljepote, bogova i Parisa. Prijam nakon što oslobodi Helenu krivnje stavlja odgovornost direktno na bogove (Hom. *Il.* 3. 165). Nestor i Hektor krive Parisa. Nestor govori da je Paris oteo Helenu, a Hektor naziva Parisa: „*Nesretni Parise, prvi ljepotico, ženaru ludi, Varavče! ej da budeš neoženjen propo bez djece!*” (Hom. *Il.* 3. 39-40) a tim riječima je uslijedilo: „*Dovede nesreću velju i narodu i gradu svemu, neprijateljima radost, a sramotu samome sebi! Ne bi li Aresu milog Menelaja počekat htio? Znao bi, kakog junaka imadeš mlađahnu ženu!*” (Hom. *Il.* 3. 50-53).<sup>14</sup> Jedina osoba, osim Helene same, koja o njoj govori loše je Ahilej koji ju naziva „strahovita Helena” (Hom. *Il.* 19, 325), međutim to se događa ubrzo nakon što Patroklo pogiba pa je to subjektivan pogled ožalošćenog čovjeka u patnji koji je poželio čak i da Briseida umre (Hom. *Il.* 19. 59).

---

<sup>14</sup> Preveo Tomo Maretić (Homer: *Ilijada*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.

### 3.2. Odiseja

Ako je *Odiseja* u nekom pogledu komentar na *Ilijadu*, možemo raspravljati da daje prvu veću reviziju mita Helene u *Ilijadi*. U *Odiseji* Trojanski rat se već odigrao, ali Troja nastavlja živjeti. Neće ostati zaboravljena u povijesti (Gumpert, 2001, 25). Paris je mrtav, Menelaj i Helena su ponovno muž i žena. Iako je Helena u *Odiseji* ista osoba koju upoznajemo u *Ilijadi*, u *Odiseji* se fokus prebacuje na za *Odiseju* primjereniju i značajniju prezentaciju Helene (Austin, 1994, 71). Iako je Trojanski rat završen, ljepota je i dalje uzvišena, a Helena i dalje zadržava moć određivanja važnosti muškarca. Čak je i Odiseju potrebna njezina potvrda (Austin, 1994, 72). Helena se u *Odiseji* vratila u svoju domovinu Spartu, ona je sada mirna, nije više divlja te je i dalje lijepa. Njezin status je razriješen. Ona nije više supruga i ljubavnica, već je samo supruga. Što se dogodilo između Helene i Menelaja na kraju Trojanskog rata, ne spominje se, ali drugi izvori govore kako je nakon pada Troje Menelaj došao da ju ubije, ali pod utjecajem njezine karizme i ljepote ispao mu je mač (slika br. 1) (Eur. *Andr.* 631).



Slika 1. Crvenofiguralna amfora s prikazom Helene i Menelaja. Menelaju, zanesenom njezinom ljepotom, ispada mač iz ruke ([https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1837-0609-71](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1837-0609-71), 13.2.2023.)

Homer ostavlja prazninu između pada Troje i Helene ponovno u Sparti. Kako je Helena „pripitomljena“ nije rečeno (Austin, 1994, 73). Homer nam rano u *Odiseji* prikazuje Helenin život. Sada je opet Helena Spartanska, vratila se u svoj rodni grad i svome suprugu Menelaju. Helenino pojavljivanje u 4. i 15. pjevanju je strukturalno značajno jer zatvara *Telemahiju*, odnosno Telemahovo putovanje koje Atena potiče kako bi potražio informacije o



svome ocu. Prvo je prikazan sretni bračni par ponovno ujedinjen nakon Helenine nevjere koji vlada Spartom kao kralj i kraljica (Doyle, 2010, 2). Helenina prisutnost u Sparti označava Menelajevu pobjedu u muškoj borbi za posjedovanje Helene koja je kao objekt koji treba ponovno steći bez obzira na njezine želje. Helenin dolazak otkriva kraljicu okruženu raskošnim domaćinstvom (Race, 1993, 89).

U *Odiseji* Helena zauzima svoje mjesto sa svojom „lijepom kosom” (Hom. *Od.* 15. 58) i „lijepim likom” (Hom. *Od.* 15. 123) zajedno s bezbrojnim, lijepim stvarima njezina muža (Hom. *Od.* 15. 75-76; 114) od kojih su mnoge, kao i ona, stečene u pohodu na Troju. Gomilanje bogatstva je Menelajeva specijalnost i jedina vještina u kojoj on nadmašuje druge heroje što mu je i omogućilo da prvenstveno dobije Helenu (Blondell, 2013, 73, 74). Kad Telemah i Pizistrat dolaze u Spartu u četvrtom pjevanju *Odiseje*, odvija se veliko slavlje, vjenčanje Menelajeva sina Megapenta kojeg je imao s ropkinjom i Helenine i njegove kćeri Hermione s Ahilejevim sinom Neoptolemom (Hom. *Od.* 4. 3-12). Menelaj ugošćava dvojicu prijatelja. Kada se mladići najedu i osvježe, Telemah tiho svom prijatelju komentira svo bogatstvo koje vidi u palači (Hom. *Od.* 4. 69-74) i uspoređuje ju sa Zeusovim dvorima. Menelaj to načuje i njegov odgovor otkriva cijenu koju je platio za stjecanje takvog bogatstva (Hom. *Od.* 4. 76-112). Otkriva melankoliju koja ga obavlja. Unatoč svom bogatstvu ne može zaboraviti bolne uspomene iz prošlosti, sve suborce koji su poginuli u Troji, ubojstvo brata Agamemnona i nestanak svoga prijatelja Odiseja. Najbolnije sjećanje od svih mu je Helenina izdaja i odlazak s Parisom, ali to ne spominje eksplicitno kao da je previše bolno da bi ga artikulirao. Spominje svoje odsustvo iz palače (Hom. *Od.* 4. 94-96). Ovdje Menelaj sugerira da je najvažniji događaj u njegovu životu bila Helenina izdaja, a njegov identitet je onaj izdanog supruga. Unatoč pobjedi Grka i povratku Helene te bogatstvu koje je skupio lutajući sedam godina prije povratka u Spartu, on ne može biti zadovoljan (Suzuki, 1989, 64).

Helena se prvi puta pojavljuje u *Odiseji* u četvrtom pjevanju (Hom. *Od.* 4. 121). Naznaka da bi ovdje Helena mogla biti drugačija nego u *Ilijadi* je njezina poveznica s Artemidom: „*Uto Helena dođe iz visoke mirisne sobe, boginji s preslicom zlatnom Artemidi bijaše slična*” (Hom. *Od.* 4. 121-122). Artemida je daleko od Afrodite s kojom je Helena povezana u *Ilijadi*. Usporedba poput ove je možebitno sredstvo uvoda u daljnju scenu. Razlika je između onoga kako je Helena predstavljena u *Odiseji* kao čedna i sretna domaćica, Menelajeva žena i onoga kakvu je znamo iz *Ilijade* (Gumpert, 2001, 34). Čini se da je Helena ovdje drukčija, da se promijenila, te je više nalik Penelopi (Doyle, 2010, 4-5). Helena odmah prepoznaje Telemaha (Hom. *Od.* 4. 140-145) te time pokazuje svoje perceptivne sposobnosti

(Doyle, 2010, 5). Ova scena u *Odiseji* ide ukorak s Heleninom izuzetnom ingenioznošću i bistrinom uma koja je rezultat nečega višega od pukog ljudskog podrijetla (Scott, 1930, 384-385).

Nešto kasnije Helena opet preuzima kontrolu nad situacijom i kaže da će im ispričati priču. U *Odiseji* je eksplicitnije sugerirana Helenina božanska narav, iako i dalje ostaje samo sugestija. U *Ilijadi* Helena je ljubavnica s božanskim moćima, a te su moći vidljive i aktivne u *Odiseji*. Također, to se dobro može vidjeti u primjeru kada Telemah posjećuje Spartu te mu krenu navirati nesretne uspomene koje bi mogle upropastiti gozbu. Helena ima napitak koji oslobađa tuge i ljutnje i donosi blagoslov zaborava (Hom. *Od.* 3. 220-226). U *Odiseji* Helena je čarobnica i proročica koja je predvidjela da će se Odisej vratiti. Ona je ovdje i humanizirana i božanska (Debuš, 1978, 9). Helena koja je u *Ilijadi* uzrok Trojanskog rata, sada je iscjeliteljica. Taj napitak je dobila u Egiptu kada su se Menelaj i ona vraćali iz Troje te su na svom putu završili i u Egiptu. *Odiseja* pretače Helenine čarobne sposobnosti u medicinske vještine (Austin, 1994, 77). Napitak je bio dar egipatske kraljice Polidamne, a Egipat je egzotična zemlja misteriozne mudrosti (Blondell, 2013, 80). U *Odiseji* to je prikazano u obliku medicinske vještine radi svih ljekovitih biljaka koje tamo rastu (Hom. *Od.* 4. 229-232). Od Homera na dalje, Egipat je usko povezan s Heleninom pričom, a posebno njegovi fantastični aspekti. Egipat je bio maštoviti prostor čudnih mogućnosti grčke mitologije u kojem su Grci mogli pomno ispitati, konstruirati i rekonstruirati vlastiti identitet. Kao barbarska zemlja koja je još bila cijenjena zbog svoje drevne mudrosti, Egipat je bio zabavno područje koje im je dopuštalo eksperimentiranje s više ili manje iskrivljenim slikama sebe i drugih (Blondell, 2013, 203).

Tako Helena spašava situaciju ubacivši čarobni napitak da se zabava ne pretvori u zajedničko žalovanje zbog prošlosti što bi bilo neprimjereno za gozbu dobrodošlice. Ovdje se Helenina osobnost počinje mijenjati te uključuje elemente tamnije prirode (Doyle, 2010, 7). Nakon toga Helena i Menelaj pričaju priče (Hom. *Od.* 4. 242-64, 271-89). To su priče o Odisejevim velikim postignućima u Trojanskom ratu, ali na drugoj razini te priče zapravo govore o karakteru onoga tko priču priča (Olson, 1989, 387). Priča koju Helena govori, (Hom. *Od.* 4. 242-64) na svojoj jednostavnoj razini, otkriva hrabrost, žrtvu i domišljatost Telemahova oca, ali u isto vrijeme ta priča mnogo govori i o samoj Heleni (Olson, 1989, 388). Kad Helena progovara, ona otkriva dvije karakteristike, odnosno neobičnu sposobnost prepoznavanja pravog identiteta osobe i svijest o vlastitoj krivnji izraženoj u samooptuživanju (Race, 1993, 89). Helena govori da se pažljivo ponijela prema Odiseju kad se pojavio (Hom. *Od.* 4. 252) i

da iako ga je isprva prepoznala (Hom. *Od.* 4. 250), obećala je da ga neće odati prije nego ode (Hom. *Od.* 4. 253-55). Helenina priča (Hom. *Od.* 4. 235-264) jest o incidentu koji se dogodio u Trojanskom ratu kada se Odisej prerusio i ušao u neprijateljski grad. Priča je ispričana na način da naglasi Odisejevu snalažljivost (Doyle, 2010, 9). Priča predstavlja Helenu koja je na strani Grka, tajni neprijatelj Trojanaca koja pomaže Odiseju. Ona je jedina koja prepoznaje Odiseja pod maskom, a i ona je promijenila strane te se raduje uspjehu grčke misije. Tako se na Helenu ovdje gleda u pozitivnijem svjetlu, kao na spasiteljicu njihovog najpametnijeg heroja.

Doyle (2020, 10) kaže da se Helena u *Odiseji* prikazuje u drugom svjetlu, kao da ona sama hipnotizira čitatelja, kao da želi promijeniti njihovu percepciju o njoj, iako, s neke strane, njezina je krivica što je Odisej nestao i što je Telemah odrastao bez oca te što je Penelopa okružena proscima, odnosno *Odiseja* je Helenina krivica. Helenina priča govori više o njoj nego o subjektu priče Odiseju. Ona priča priču da se ponovno formira njezina osobnost u očima slušatelja. Ovdje ona ima slušatelje mlađe generacije koji nisu sudjelovali u Trojanskom ratu tako da je to njezina prilika da se drugačije predstavi (Doyle, 2010, 15). Sve što je željela tada je točno ono što ima sada, dom sa svojim djetetom i mužem kojega lijepo opisuje (Hom. *Od.* 4. 263).

Menelajeva priča je na neki način ista priča kao i ona Helenina, iako ju okružuju drugačije okolnosti. Ponovno su Helena i Menelaj glavni likovi. Opet preruseni Grci ulaze u Troju, ali ovoga puta unutar drvenog konja (Hom. *Od.* 4. 272). Tada se pojavljuje Helena koja kruži oko konja i dodiruje ga te oponaša glasove žena Grka koji su skriveni u konju kako bi se otkrili (Hom. *Od.* 4. 277-279). Svi su Grci požurili da se jave Heleni koja oponaša glasove njihovih žena, ali ih je Odisej u tome spriječio (Hom. *Od.* 4. 280-289). Kao i Helenina priča i ova je na prvi pogled samo sjećanje na Odiseja i njegove izvanredne sposobnosti (Olson, 1989, 390). U isto vrijeme ova epizoda implicitno odgovara na Heleninu tvrdnju da je dugo bila na grčkoj strani u Trojanskom ratu. Naime, Menelaj Helenu prikazuje kao osobu koja je aktivno radila protiv Argejaca, čak i zadnju noć u Troji. Krivica za ovo je ponovno pripisana zlobnom božanstvu, Afroditi, koja je na strani Trojanaca (Hom. *Od.* 4. 274-275). Ovdje opet Odisej igra sekundarnu ulogu (Olson, 1989, 390). Tako su priče koje Helena i Menelaj pričaju o Odiseju ne samo priče o velikim djelima heroja, nego i suptilna samoopravdanja i samoobjašnjenja te obostrana protuoptužba (Olson, 1989, 391). Kada se Telemah i Pizistrat opraštaju od Helene i Menelaja, Helena Telemahu daje dar (Hom. *Od.* 15. 123-128) i kaže „spomen mojih ruku” (Hom. *Od.* 15. 126) pa tako iako se po tradiciji daju darovi na rastanku ipak je to uspomena na Helenu (Ryan, 1965, 117). Ryan (1965, 117) smatra da Helena u *Odiseji* nije toliko različita od

one Helene u *Ilijadi*. On navodi da je Helena razuzdana, egocentrična, lažljiva, opčinjavajuća i prevarantica u oba djela, ali je i neodoljivo lijepa i šarmantna pa joj se možda sve i da oprostiti (Ryan, 1965, 117).

Gotovo da nema spomena na godine Helenina života koje nisu uključivale neki toksičan, erotski susret. Kada Helenu više ne jure muškarci ona blijedi iz Homerove epske poezije. Posljednje je njezino pojavljivanje u *Odiseji* kada odlazi u krevet s Menelajem u spartanskoj palači po povratku kraljevskog para iz Troje (Hom. *Od.* 4.304-5). Kao da Homera nije briga za njezinu mirnu stariju dob (Hudges, 2009, 116).

### 3.3. Stezihor

Priča poznata još u antičko vrijeme o osljepljenju grčkog liričara Stezihora također je vezana za Helenu. Stezihor je napisao pjesmu u kojoj kleveće Helenu i onda je izgubio vid. Međutim, nakon toga, piše pjesmu u kojoj ju hvali i vid mu se vraća. Platonov *Fedar* je najstariji i najvažniji izvor za priču o osljepljenju Stezihora te jedini izvor za fragment ove pjesme.

*„Ja se, dakle, dragoviću moj, moram očistiti od grijeha. A za one koji se griješe o mitologiju ima neki starinski način očišćenja, za koji Homer nije znao, ali je znao Stezihor. Jer, kad je bio lišen očiju zato što je klevetao Helenu, nije mu uzrok ostao nepoznat kao Homeru, nego ga je čovjek nadahnut Muzama upoznao, i odmah je zapjevao:*

*Nije istina što sam pjevao  
i nisi pošla na brodovima lijepih vesala,  
niti si došla u Trojinu tvrđavu.*

*I zaista, tek što je ispjevao cijelu takozvanu palinodiju, odmah je progledao.’’*

(Pl. *Phdr.* 243a)<sup>15</sup>

Prema Sokratu, Stezihor je rekao nešto klevetničko o Heleni, oslijepio je, ali je prepoznao razlog svoje sljepoće te je odmah napisao palinodiju<sup>16</sup> u kojoj je rekao da Helena nikada nije

---

<sup>15</sup> Osobna parafraza sa srpskog jezika (Platon: *Fedar* ili *O Lepoti*, preveo Miloš N. Đurić, Beograd, Narodne knjige, Alfa, 1996)

<sup>16</sup> Palinodija je u doslovnom značenju pjesma ponovno o istoj temi. Ovaj pojam upotrijebljen je za pjesnika Stezihora koji piše pjesmu da bi se iskupio pohvalom. U antici je to bila „omiljena književna vrsta i postala je

otišla u Troju i tada je progledao. Sokrat naglašava razliku između Homera koji je, kako implicira, također bio slijep jer je krivo govorio o Heleni, ali nije ni odustao pa je ostao slijep i Stezihora koji je, budući da je bio nadahnut, znao uzrok svoje nevolje i djelovao na njega. *Palinodija*, kako ju Platon predstavlja, ima veze s konfliktom između Homera, koji je predstavljen kao naivan i Stezihora, pronicljivog i obrazovanog pjesnika. Implicitno u ovom sukobu je priznanje opasnosti od slijepog pridržavanja tradicije ili dogme i odgovornosti pametnog pjesnika da odbaci lažne, ali uvjerljive narative gdje je to potrebno kako bi postao intelektualno jasan (Bassi, 1993, 54, 55). Može se zaključiti da je Homer prikazan kao neupućen u korištenje palinodije kao sredstva za liječenje sljepoće koju je izazvao uvrijedivši bogove u procesu pripovijedanja. Postoji i mogućnost da je Homer, osim Stezihora, ovdje prikazan kao krivac za bogohuljenje, posebno protiv Helene (Demos, 1997, 235). Naime Stezihor priznaje da je bio pogođen na taj način da je izgubio vid, a zatim je shvatio razlog za to i to ga stavlja iznad homerskog pjesnika. Njegova povezanost s Helenom mu na taj način omogućuje pjesnički autoritet da ponudi vlastitu obradu lika kojega je već opisao njegov autoritativni konkurent (Kelly, 2007, 8) Stezihorova pjesma bila je poznata u antičko vrijeme i nosila je ime *Palinodija* (Woodbury, 1967, 157). Kelly (2007, 19) smatra da se poznata priča o Stezihorovom osljepljivanju i poricanju može objasniti kao trag pripovijesti o pjesniku ili nekoj drugoj osobi unutar jedne pjesme posvećene Heleni. Stezihor uspostavlja pjesnički autoritet na način da izaziva Homera i Hezioda time što pjeva novu pjesmu odgovarajući na njihove. Smatra da nisu postojale dvije palinodije, već samo jedna koja je imala dvostruku strukturu koja se bavila Heleninim životom i djelima. Kelly (2007, 19, 20) daje okvirnu rekonstrukciju pjesme. Njezin prvi segment pričao je konvencionalnu priču o Tindarejevoj kćeri usredotočujući se na njezin brak i izdaju Menelaja. Na kraju prvog dijela, pjesnik je konstruirao epizodu u kojoj je ispričao susret s Helenom, vrlo vjerojatno u snu, nakon kojeg se možda probudio slijep. Zatim je unutar prijelaznog obraćanja Heleni sastavio tri nama danas sačuvana stiha, a onda je slijedio palinodijski segment pjesme koji je uključivao Egipat i *eidōlon*.

Osim Platona, jedini drugi izvor koji je imao saznanja o Stezihorovoj *Palinodiji* je Izokrat.

---

konvencionalan način isticanja vlastite formalne i sadržajne virtuoznosti u pjesničkom stvaranju” (Bricko *et al.*, 1987, 95).

„Svoju moć pokazala je i pjesniku Stezihoru. Kada je, počevši odu rekao nešto klevetnički o njoj, ustao je lišen vida. Ali kada je prepoznao uzrok svoje nesreće i sastavio takozvanu palinodu, ona ga je opet vratila u isto stanje (kao prije).” (Isoc. X. Hel. 64)<sup>17</sup>

Raspon mišljenja o Stezihorovom osljepljenju ograničen je s jedne strane stavom da je priča potpuno post-stezihorovska i da ne odražava ništa ni u poeziji ni u životu Stezihora (Bowra, 107, 108), a s druge strane stavom da se zasljepljivanje može čak i dijagnosticirati kao reverzibilna histerična sljepoća (Devereux, 1973, 209). Nijedno se ne može opovrgnuti, ali prvo odbacuje sva drevna svjedočanstva koja se tiču ovog događaja u Stezihorovu životu, a drugo radi suprotnu grešku, uzima svjedočanstva u punoj vrijednosti, odnosno da je Stezihor postao uvjeren da je Helena zahtijevala ispriku kao preduvjet da mu se vrati vid. Većina stručnjaka, međutim, traži neku sredinu između dviju krajnosti (Sider, 1989, 424, 425). Najčešće prihvaćeno mišljenje je ono da je Stezihor u *Palinodiji* napravio metaforičku referencu na svoju sljepoću govoreći loše o Heleni i da se to razvilo u uvjerljivu biografsku činjenicu (Lefkowitz, 2012, 38).

### 3.3.1. Eidōlon

Prekretnica u razvoju Heleninog mita bila je Stezihorova „Palinodija”, čija je izričita svrha bila rehabilitacija Helene (Zagagi, 1985, 65). Najznačajniji fragment dolazi iz Platonovog gore citiranog Fedra (Pl. *Phaed* 243a). Kao što smo vidjeli, čini se da se Stezihor uopće nije pokušao uhvatiti u koštac s Homerovom verzijom analizirajući Helenine motive kako bi opravdao njezino ponašanje, već se odlučuje za potpuno poricanje. To čini uvođenjem *eidōlona*<sup>18</sup>, umjetne zamjene za Helenin lik za koji je utvrdio da je išao s Parisom u Troju (Blondell, 2013, 118). Međutim, u samom *Fedru*, Stezihor jednostavno opovrgava priču o Heleninom odlasku u Troju i nema nikakvog spomena *eidōlona* ili putovanja u Egipat. *Eidōlon* se prvi put pojavljuje u helenističkom fragmentu gdje se njegov izum pripisuje Stezihoru (Holmberg, 1995, 23).

Iz oksirinških papirusa (*POxy* 2506 fr. 26) saznajemo da je Stezihor napisao dvije palinodije o Heleni. Platon pak spominje samo jednu *Palinodiju* i ne navodi postojanje drugih. Oksirinški fragmenti donose da je Stezihor je u jednoj govorio da je Helenin fantom otišao u

---

<sup>17</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema *Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.)

<sup>18</sup> Izum motiva *eidōlona* se općenito pripisuje Stezihoru (Pl. *Resp.* 586c), međutim, Stezihorova originalnost ne stoji toliko u izumu *eidōlona*, već u njegovoj primjeni na mit o Heleni (Kannicht, 1969, 33, Zagagi, 1985, 66).

Troju, a ne sama Helena, a u drugoj je našao manu Heziodu, ali ne znamo zašto. Platon i Izokrat sugeriraju jednu palinodiju, pjesmu koja se naziva tim imenom, *Palinodija*. Iz oksirinskih papirusa se vidi da su bile dvije takve pjesme te da je jedna stekla veću popularnost od druge i s vremenom dobila naslov *Palinodija* (Page, 1963, 35, 36). Priča o *eidōlonu* predstavlja dvosmislene značajke koje nisu posve dosljedne. Ako je Stezihor opisivao pravu Helenu koja nikada nije otišla u Troju s Parisom, ta priča predstavlja Helenu u dobrom svjetlu, ali ne može objasniti izbijanje Trojanskog rata. S druge strane, ako je potvrdio da je otišla s Parisom, koji ju je doveo u Egipat, gdje je kralj Protej zamijenio pravu Helenu za *eidōlon*, onda Menelaj nije uspio ispuniti svoju glavnu svrhu, odnosno, oslobađanje Helene. Tada bi se postavilo pitanje kako bi Helena mogla dospjeti u Egipat i ostati ondje tijekom cijelog rata, a da ne povrijedi vlastiti ugled. Ipak je na kraju onda i otišla s Parisom, ali je dospjela samo do Egipta (Zagagi, 1985, 67).

Može se zaključiti da se Stezihorova verzija temeljila na najvjerojatnije dva dijela, odnosno *eidōlon* i Helenin boravak s Protejem u Egiptu. U tom pogledu, Stezihor je Euripidov prethodnik.<sup>19</sup> *Palinodija* priča dvostruku priču u kojoj je poricanje ženske krivnje ujedno i njezina afirmacija (Bassi, 1993, 52). *Palinodija* ne oslobađa nužno Helenu čiji su motivi i ponašanja ostali otvoreni za sumnju. Bassi (1993, 53) kaže da ova rehabilitacijska gesta odaje paternalističko prisvajanje Helene kao ženskog subjekta jer želja da se od nje napravi „prava” žena može se zadovoljiti samo po cijenu da se Helena ne vidi onakvom kakva doista jest u pjesmi. Helena nije ono što se čini u *Palinodiji*, a njezina dvojna prisutnost samo ponavlja poteškoće u kontroli ženskog ponašanja, posebno zbog toga što je ono predstavljeno u ženskom tijelu kao objektu seksualne želje. Stezihorovo poricanje epske Helene, odnosno njegovo pretvaranje Helene u „lažnu” ženu, predstavlja epistemološke dvosmislenosti književne produkcije u terminima ženske subjektivnosti definirane kao dvolične i varljive (Bassi, 1993, 53). Herodot također spominje Helenin boravak u Egiptu (Hdt. 2. 112-120), ali se u toj priči ne pojavljuje *eidōlon*. Herodot kaže da Homer zna za ovu priču, ali je prešućuje (Hdt. 2. 116).

Stezihor ne može zanijekati prisutnost Helene u Troji pa stvara fikciju, *eidōlon*, koji sadrži odsutnost koju je on očito u početku pretpostavio (Holmberg, 1995, 24). Možemo pretpostaviti da Herodot ili nije bio svjestan Stezihorove teme *eidōlona* ili ju je namjerno ignorirao, te se čini da je ignoriranje vjerojatnija mogućnost. Herodot bi je, ako je i znao za *Palinodiju*, mogao smatrati izumom pojedinca, a ne dijelom tradicionalnog mita. Drugo

---

<sup>19</sup> Vidi poglavlje 3.4. ovoga rada.

moгуće objašnjenje za njegovo izostavljanje teme *eidōlona* mogla bi biti činjenica da se obvezuje zabilježiti samo verziju poznatu egipatskim svećenicima. Jedina dodirna točka između Stezihora i egipatske svećeničke tradicije o kojoj izvještava Herodot je Helenin boravak s Protejem. Stezihor poriče temeljnu činjenicu koja leži u korijenu homerske priče, odnosno Helenin grijeh (Zagagi, 1985, 67, 68). Ako je Helenina slika otišla u Troju, onda se ova verzija svodi na cenzuru Homera i time na povlačenje Homerove verzije koju je Stezihor slijedio u svojoj prvoj pjesmi o Heleni (Edmunds, 2016, 136).

Herodot, s druge strane, prenosi pitanje s Heleninog ponašanja na intrinzičnu logiku cijelog Trojanskog rata kako ga opisuje Homer. Budući da mu Homerova priča nema smisla, prihvaća egipatsku svećeničku tradiciju, koja pruža, po njegovu mišljenju, bolje objašnjenje za ponašanje Trojanaca (Hdt. 2. 120). Ne znamo je li Stezihor dao vlastito objašnjenje za izbijanje Trojanskog rata, ali koliko znamo, on je prvi pokušao obraniti Helenu potpunim odbacivanjem njezine krivnje koja proizlazi iz homerske verzije. Isti put slijedio je i Euripid u svojoj drami *Helena*. Ovaj pokušaj je potpuno drugačiji od Gorgijina u njegovom govoru koji predstavlja opravdanje Helene temeljeno na prihvaćanju Heleninih djela iz Homerovih epova (Zagagi, 1985, 69). Čini se da i Izokrat poznaje samo jednu *Palinodiju*, ali pojedinosti njegovog prikaza više su zainteresirane za slavno Stezihorovo osljepljenje. Pjesnik prekida odu koju je započeo, koja god da je bila, da bi privukao pozornost na to što se dogodilo Stezihoru (Edmunds, 2016, 137). Sam Euripid u svojim drugim dramama koje se bave Trojanskim ratom zauzima krajnje kritički stav prema Heleni temeljen na najnegativnijem mogućem tumačenju Homera i *Epskog ciklusa*. Ipak, u *Heleni*, on radikalno rješava pitanje Helenine odgovornosti i volje usvajanjem Stezihorove varijante (Galeotti Papi, 1987, 28) i time očito razbija homersku Helenu i njezinu priču. Uvođenje *eidōlona* odvaja Helenu od neposredne krivnje za uzrok Trojanskom ratu. *Eidōlon*, također, u određenoj mjeri odvaja Helenu od njezine epske tradicije (Holmberg, 1995, 19, 20). Iz ovog važnog koraka stvaranja *eidōlona*, Euripid utvrđuje Heleninu nevinost i vrlinu. On stvara moralnu Helenu koja se ponovno želi ujediniti sa svojim mužem. Iako je sama Helena oslobođena krivnje, drama se i dalje bavi pitanjem koje postavlja i sama *Ilijada*: za što se bore epski junaci kada ulaze u bitku. Odgovor koji daje Helena je da se bore za iluziju (Holmberg, 1995, 26). Suzuki (1989, 16) ističe da je već i u *Ilijadi* Helena simbolična jer je kao povod za rat postala simbol, a ne stvarnost za grčke ratnike. Oni se već bore oko njezinog fantoma. Čak i *eidōlon* koji je stran homerskom korpusu, otkriva se metaforički unutar tog korpusa. Pitanje moralne krivnje, odnosno, primarno, pitanje o Heleni u samim epovima jednostavno je preformulirano prijenosom srama s „prave”



Helene na „lažnu” (Holmberg, 1995, 26). Tendencija mita o *eidōlonu* je izbjegavanje bogohuljenja koje se nalazilo u zajednici smrtnika s božicom (Kannicht, 1969, 37). Kannicht (1969, 37, 38) kaže da je Stezihor zamijenio Helenu *eidōlonom* kako bi je zaštitio od onoga što je učinila i propatila kao junakinja epa te da ovo može biti pjesnička težnja da se Helena, kao dorska božica, spasi od svoje tradicionalne sudbine.

### 3.4. Euripid

Euripid je rođen između 485. i 480. g. pr. Kr. na otoku Salamini blizu Atene. Sudjelovao je u dramskim natjecanjima dvadeset i dva puta i osvojio pet prvih nagrada. Napustio je Atenu 408. g. pr. Kr. i odlazi na dvor makedonskog kralja Arhelaja u Pelu te je tamo i umro 406. g. pr. Kr. (Blondell *et al*, 2000, 65). Od devetnaest Euripidovih drama, trinaest imaju žensku protagonisticu. Tematski, Euripidove drame bave se pitanjima roda, života žena, njihova odnosa s muškarcima i položaja u društvu. Euripidovi ženski likovi su predstavljeni na način da govore sa ženskog stajališta (Blondell *et al*, 2000, 81). Kod Euripida su konvencionalne rodne uloge destabilizirane kada se muškarci ponašaju kukavički, brinu se za tuđe mišljenje i impulzivni su, dok su žene fizički i moralno hrabre, ne brinu ih društveni običaji, inteligentne su, pažljivo planiraju i izvršavaju te su spremne umrijeti za ono u što vjeruju<sup>20</sup> (Blondell *et al*, 2000, 82). Euripid muževnost i ženstvenost ne predstavlja kao fiksne attribute koji su dio osobnosti po prirodi, već kao attribute ponašanja (Blondell *et al*, 2000, 83). Euripida su kritizirali da portretira zločeste žene koje mogu drugim ženama biti loš primjer (Ar. *Ran.* 1043-1056).

Euripid Helenu spominje u svojim dramama *Orest*, *Ifigenija u Aulidi*, *Ifigenija u Tauridi*, *Trojanke*, *Elektra*, *Hekuba*, i *Helena*. Osim u drami *Helena*, Euripid u ostalim djelima Helenu portretira kao negativku. U djelu *Ifigenija u Aulidi* (Eur. *IA.* 1253- 1254) naziva ju okrutnom jer zbog nje i njezina braka velika je nevolja snašla sinove Atreja i njihovu djecu. U *Orestu* kaže kako je Menelaj oženio Helenu, ženu koju bogovi preziru (Eur. *Or.* 19-20). Helena je u *Orestu* i uzrok žaljenja (Eur. *Or.* 19). Sama Helena kaže da se srami pojaviti se u javnosti među Argejcima i kaže da se boji očeva muškaraca koji su poginuli u Troji (Eur. *Or.* 98-102). Helenin otac Tindarej kada se obraća Menelaju govori kako mrzi zle žene, pogotovo svoju

---

<sup>20</sup> Primjerice u *Heleni*, Menelaj je spreman odmah odustati kada se pojavi prva prepreka, ali ih Helenina inteligencija oboje spasi. Klitemestra ne zavarava Agamemnona. Ona mu govori na razne načine da će mu se osvetiti zbog ubojstva Ifigenije (Eur. *IA.* 1171-84), ali on ju ne razumije ili joj ne vjeruje.

kćer<sup>21</sup> koja je ubila vlastitog supruga (Klitemestru), a ne odobrava ni Helenu i kaže da nikada neće prozboriti s njom te govori da je bezvrijedna žena (Eur. *Or.* 518- 522). U *Elektri* Helena je ona koja je donijela veliku žalost Grcima (Eur. *El.* 213-214), a Klitemestra kaže da je Agamemnon ubio njezino dijete zbog Helenine požude jer čovjek za kojeg se Helena udala nije znao kako kontrolirati svoju izdajničku suprugu (Eur. *El.* 1026-1029). U drami *Ifigenija u Aulidi* spominje se zločesta Helena jer je kroz nju i njezin brak došlo strašno iskušenje za Atrejeve sinove i za dijete (Ifigeniju) (Eur. *IA.* 1251-1253). Za Ifigeniju ona je zla i prokleta (Eur. *IA.* 1316-1319). Ifigenija u djelu *Ifigenija u Tauridi* govori da ju je zbog Helene otac ubio (Eur. *IT.* 9) te da Helenu cijela Helada prezire, a ne samo ona (Eur. *IT.* 525). Hekuba također krivi Helenu jer je donijela uništenje sretnoj Troji (Eur. *Hec.* 440-450).

Helena se u tragediji prvi puta pojavljuje u Euripidovim *Trojankama* 415. g. pr. Kr. U djelu se kraljica Hekuba suprotstavlja Heleni (Eur. *Tro.* 860-1060). Helena kao obranu upotrebljava argument da je Paris došao imajući na svojoj strani božicu Afroditu, dakle, opet krivnju prebacuje na božicu. Hekuba tvrdi kako su Helenini argumenti nerazumni te svojim odgovorom pobija mišljenje da su ljudi samo marionete bogova i govori da čak i u ljubavi odgovornost je na ljubljenu ili onom koji voli, a ne na božanstvu. Helena krivi sve osim sebe same. Krivi Hekubu jer je rodila Parisa (Eur. *Tro.* 919-20), starca koji je trebao ubiti malog Parisa, a nije (Eur. *Tro.* 920-922), krivi Parisa (Eur. *Tro.* 919) i krivi Menelaja jer je bio dovoljno glup da napusti Spartu dok je Paris bio u posjeti (Eur. *Tro.* 943-944). Krivi i Deifoba, svog drugog muža (Eur. *Tro.* 959-960), a najviše od svih krivi Afroditu (Eur. *Tro.* 946-950). U *Ilijadi* nitko eksplicitno ne krivi Helenu osim nje same, a u *Trojankama* Euripid okreće situaciju i sada svi osim Helene nju smatraju krivom. Efekt koji se postiže je suprotan efektu *Ilijade*. U *Ilijadi* ona je uvjerena u vlastitu krivicu pa se odmah čini manje krivom, a u *Trojankama* Helena tvrdi da je nevinna pa se odmah i doima više krivom (Blondell, 2013, 188).

Helena ovdje ima moć zarobljavanja, a Hekuba upozorava Menelaja da ne gleda u nju jer ga može zarobiti čežnjom. Ona zarobljava oči muškaraca, gradove i spaljuje kuće jer posjeduje takve čarobne moći (Eur. *Tro.* 891-894). Ovo je Euripidova tragedija značajna jer se jedino u njoj Helena sama brani zbog toga što je otišla s Parisom (Blondell, 2013, 187). Menelajevo stajalište je jasno kada kaže da nije došao u Troju zbog žene, već zbog muškarca koji je prevario domaćina i ukrao njegovu ženu iz vlastitog doma (Eur. *Tro.* 864-866). Menelaj je odlučan u tome da vrati Helenu u Spartu i ubije ju. Tako Menelaj odvađa pitanje pravde od

vlastitih osjećaja i osvete prema svojoj ženi (Edmunds, 2015, 127). Helenin govor je vrsta žalbe na Menelajevu odluku da ju ubije (Eur. *Tro.* 901). Helena se mora boriti za svoj život protiv optužbi koje nisu formalno izrečene (Lloyd, 1984, 304). Ona se od optužbi brani slično kao što ju i Gorgija<sup>22</sup> brani. Predstavlja se kao objekt bez vlastite slobodne volje, kao žrtvu smrtnika i bogova. Hekuba govori Menelaju da bi ju trebao ubiti jer ga je osramotila (Eur. *Tro.* 1040-1041), a ako ju ne ubije izdat će svoje saveznike (Eur. *Tro.* 1044). Menelaj se složi s njom i kaže da će umrijeti kada dođu u Grčku, naziva ju zlom ženom te želi napraviti od nje primjer za druge žene (Eur. *Tro.* 1055-1059).

U djelu *Helena* igranom tri godine kasnije, točnije 412. g. pr. Kr. radnja se mijenja. Ona ovdje predstavlja sudbinu čestite, ljudske Helene koju su bogovi odveli u Egipat dok je njezin duplikat, odnosno *eidōlon*, otišao u Troju (Blondell, 2013, 202). U ovoj drami Helena nikad nije otišla u Troju (Eur. *Hel.* 31-36), a nepravедno je optužena da je izdala svoga muža i time izazvala rat (Eur. *Hel.* 53-55). Menelaj koji misli da je napokon pronašao Helenu je zapravo vodio žestoki rat zbog *eidōlona* (Eur. *Hel.* 49-51). Njih dvoje tako postaju žrtve prijave bogova, a tu sudbinu dijele i tisuće nevinih žrtava rata (Papi, 1987, 28). Radnja ove drame započinje s Helenom u Egiptu koja žali zbog svoje neopravdane reputacije preljubnice te zbog situacije u kojoj se nalazi. Prošlo je sedamnaest godina otkako su Grci otplovili za Troju u potjeru za njezinim *eidōlonom*. Hermes ju je, po nalogu Zeusa, odveo u Egipat pod zaštitu kralja Proteja. Protej je umro, a njegov sin Teoklimen zarobio je Helenu i vrši pritisak na nju da se uda za njega. Budući da ju želi zadržati za sebe, ubija sve grčke posjetioce. Helena i dalje ostaje vjerna Menelaju unatoč tome što se čini da je nestao na putu kući iz Troje. U tijeku drame on se ipak pojavljuje jer je doživio brodolom na obalama Egipta. Helenin *eidōlon* je bio s njim na brodu, ali nakon brodoloma, Menelaj ga je stavio u špilju pod stražom. Kada vidi pravu Helenu, dolazi do zabune i zbunjenosti. Na kraju glasnik izvještava da je *eidōlon* nestao u zraku. Ostatak drame posvećen je njihovom bijegu iz Egipta (Blondell, 2013, 202-203). Na putu kući Helena se rado prisjeća svoga vjenčanja (Eur. *Hel.* 639-41). Tada dolaze Dioskuri i daju njezinom braku božanski pečat odobrenja. Kastor kaže da će ona biti boginja u zagrobnom životu, dok će Menelaj vječno živjeti na Otočju blaženih (Eur. *Hel.* 1655-1680). Blondell (2013, 203) kaže da Euripid u ovoj drami ide još dalje od portretiranja Helene kao lijepe i dobre te cilja na prikaz nje kao najljepše i najbolje. Helena u ovoj drami ne može dočekati promjenu ružne reputacije o sebi kada će svi znati da nije takva kakvom ju smatraju (Eur. *Hel.* 911-946). Drama završava kada i sam Teoklimen govori da je Helena najbolja, najčednija i plemenitog

---

<sup>22</sup> Vidi poglavlje 3.5. ovoga rada.

uma te da nema mnogo takvih žena kao što je ona (Eur. *Hel.* 1684-1687). Helena je u ovoj drami transformirana iz erotske slabosti u iznimku od pravila ženske ludosti. Ta je transformacija moguća zbog postojanja *eidōlona* koji je preuzeo Helenino tradicionalno loše ponašanje i zamijenio ga u njezinoj priči. S obzirom na tradiciju portretiranja Helene, Euripid treba svoju Helenu napraviti uvjerljivom. On to radi na način da ključne momente iz epike kao što je bijeg s Parisom, rat i vraćanje u Spartu sada okreće u njezinu korist. Ona je i dalje lijepa, opasna, uvjerljiva, varljiva i manipulira muškarcima, ali sada ove vještine koristi kako bi očuvala svoju čednost i spasila mužev život (Blondell, 2013 204, 205).

Helenin *eidōlon* je ključan za očuvanje njezine dobre reputacije, on je nuspojava politike Olimpa. Hera je kreirala *eidōlon* kako bi pokvarila Afrodite planove. Njezin je motiv bio ljutnja zbog gubitka u natjecanju ljepote, odnosno Parisovom sudu, ali zahvaljujući tome, Helena ostaje najljepša i najbolja. Tradicionalno, Helena se manifestira kroz moć i ljepotu Afrodite i Erosa te kroz jad i uništenje koje oni donose sa sobom. U ovome djelu njihova dvojnost, sila života, vrlina, glazba i smrt, zlo i katastrofa reflektiraju se u dvojnosti Helenina lika (Wolff, 1973, 62). U ovoj drami, Helena koja je obično okrivljena kao uzrok rata, sada preuzima vodstvo u žaljenju zbog razornih posljedica. Ona stavlja vlastite nevolje u ravnopravan položaj s nevoljama Trojanaca i Grka i time stvara razinu na kojoj se ona može promatrati kao žrtva (Juffras, 1993, 46). Kroz dramu se provlači tematika kontrasta između nevine Helene ovdje i tradicionalno krive Helene. Općenito je prihvaćeno da nevinna Helena predstavlja stvarni oblik u ovoj drami, dok *eidōlon* predstavlja iluziju. *Eidōlon* ovdje predstavlja metaforu za čovjeka koji je stavljen na milost i nemilost bogova koji određuju tijekom njegove sudbine (Papi, 1987, 27, 28). Iako Euripidov *eidōlon* Helene umire, on je sačuvan kroz vještu prijevaru prave Helene kao sredstvo stvaranja toposa u kojem se Menelaj može ponovno roditi kao heroj. Helena uspijeva osigurati vlastitu pozitivnu reputaciju kao što osigurava i preživljavanje vlastitog supruga (Jansen, 2012, 327).

### **3.5. Gorgija**

Sofist, retoričar i filozof Gorgija rodio se u Leontiniju na Siciliji između 490. i 460. g. pr. Kr. (MacDowell, 1982, 9). Primarno je bio učitelj retorike (Guthrie, 1971, 192). Postao je poznati govornik, a 427. g. pr. Kr. kada je Sirakuza napala Leontinij, građani su ga imenovali vođom izaslanika koje su poslali u Atenu kako bi zatražili vojnu pomoć. Njegovo govorništvo je zadivilo Atenjane koji prije toga nisu čuli ništa slično te su poslali pomoć, a Gorgija se vratio u svoj rodni grad i uspjehom svog podviga zadivio sugrađane. Nakon toga proveo je život

putujući po gradovima i poučavajući retoriku od čega je i živio (MacDowell, 1982, 9). Prvi sofisti su bili putujući učitelji i diplomati koji su odigrali značajnu ulogu u intelektualnoj revoluciji Grčke u 5. st. pr. Kr. (Jarratt, 1987, 67). Neki od poznatih sofista su Protagora, Hipija, Prodik, Trazimah, Kritija i Antifon (Schiappa, 1991, 6).

Sofisti su imali različite interese, od matematike, etike, antropologije, do lingvistike. Nastava govorništva donosila im je visoke honorare, osobito u demokratskoj Ateni gdje je uvjerljivo govorenje bilo važno za politički uspjeh. Međutim, usprkos ovoj intelektualnoj raznolikosti, dijelili su zajedničku fascinaciju retorikom (Blondell, 2013, 164). Gorgija je razvio popularan diskurs o Heleni i njezinom značaju i karakteru te je taj diskurs redovito izvodio pred publikom koja je brojala tisuće ljudi na atenskoj Agori. Neki od najvećih mislilaca i retoričara klasične Grčke analizirali su javno vrijednost ljepote, a posebno Helenine ljepote. Gorgija tretira uvjeravanje kao stvar prijekare i dovodi u pitanje mogućnost komunikacije u cjelini (Schiappa, 1991, 8).

Nitko nije pokušao obraniti Helenu za bijeg s Parisom, za razliku od jednostavnog negiranja da je to učinila (Blondell, 2013, 164). To se mijenja s Gorgijinim djelom pod nazivom *Pohvala Helene/Obrana Helene*, koje predstavlja Helenu kao uzor. Ne zna se točno kada je nastalo Gorgijino djelo, ali stručnjaci se slažu da je nastalo u zadnjem desetljeću 5. st. pr. Kr. Središnja tema djela je moć jezika (Blondell, 2013, 164). Primarna svrha mu je da govornik dokaže svoj razum i pripravnost, odnosno da dokaže da je sposoban obraniti neobranjivo<sup>23</sup> (Hudges, 2009, 202). Time je promovirao neodoljivu silu fizičke ljepote. Gorgijina *Obrana Helene* predstavlja retoričku vježbu koja pokušava pronaći sve moguće razloge koji su Helenu mogli navesti da otputuje s Parisom u Troju. Cilj *Obrane Helene* je obogatiti Heleninu priču logikom i istinom (Bieda, 2008, 3). Kako bi to učinio Gorgija prezentira uzroke zbog kojih je bilo moguće da Helena otputuje u Troju. U *Odiseji* Helena kaže da je bila nesretna zbog nepravde koju joj je Afrodita nanijela odvevši je tamo, daleko od rodne zemlje, njezine djevojčice i vjenčanog supruga (Hom. *Od.* IV. 261-263). Ovo pokazuje da Helena, kriveći Afroditu, sebe smatra nevinom (Bieda, 2008, 4). Heziod (Hes. *Op.* 165) ističe da je razlog Trojanskog rata Helena. U tradicionalnoj tragediji Eshil predstavlja Helenu koja je kriva te u *Agamemnonu* govori da je pokazala pakao brodovima, ljudima i gradu (Aesch. *Ag.* 681-689). Dakle, mnogi autori koji pišu o njoj stavljaju krivicu na nju samu. Za razliku od Stezihora, Gorgija se ne vraća na već poznate činjenice Helenina slučaja. Više ga zanima njihovo

---

<sup>23</sup> Sofisti u svojim retoričkim vježbama nisu marili za istinu, nego samo za tehniku uvjeravanja koja bi se mogla upotrijebiti za obranu bilo koje tvrdnje, istinite ili lažne, točne ili pogrešne (Blondell, 2013, 165).

reinterpretiranje nego njihovo odbacivanje. Ipak, spominje udvaranje kao dokaz izuzetne ljepote kojom je okupila toliko dobrih prosaca (Gorg. *Hel.* 4). Tu odustaje od daljnjeg pripovijedanja prelazeći preko specifičnog udvaranja i Menelajevog uspjeha. Te stvari izostavlja zato što je to već dobro poznato (Gorg. *Hel.* 5). Ovo ustrajanje na novom omogućava mu da zaobiđe ostatak priče o Trojanskom ratu i skrene pozornost na ono što ga više zanima, odnosno Heleninu ulogu u vlastitoj otmici. Ostatak govora sastoji se od uredno strukturiranog slučaja obrane. (Blondell, 2013, 167).

Gorgija u svojoj *Obrani Helene* razmatra četiri moguća objašnjenja njezina ponašanja i bilo koji od njih čini njezin odlazak u Troju uvjerljivim, odnosno opravdanim (Gorg. *Hel.* 5), a koji se mogu naći i u Euripidovim djelima (Bieda, 2008, 6). U prvoj grupi (A) od četiri uzroka tu su: A. 1. svrhe Fortune, A. 2. zapovjedi bogova, A. 3. dekreti Nužnosti, onda B nasilna otmica, C uvjeravanje govorom (*logos*) i D *erōs*.

#### A- Bogovi, Fortuna i Nužnost

Ovdje se radi o izvanjskim elementima koji su utjecali na Heleninu odluku. U svakom ovom elementu, krivi su bogovi jer je nemoguće ne pokoriti se božjoj volji. Tvrdi da je prirodno da slabijima vladaju i da ih vode jači, a bogovi su jači od smrtnika i stoga Helena nije kriva (Gorg. *Hel.* 6). Začetak ovog pristupa nalazimo u *Ilijadi* kada Prijam uvjerava Helenu da su bogovi odgovorni za rat, ali čak ni kod Homera božanska moć nije legitimno sredstvo obrane, a u klasičnom razdoblju je ova vrsta argumenata bila povezana sa sofistima (Blondell, 2013, 168).

#### B- Nasilna otmica

Gorgija prezentira drugi uzrok, nasilnu otmicu gdje je Helena objekt nasilja, odnosno, kriv je otmičar, a ona je žrtva, dakle Helena ima pasivnu ulogu. Otmičar je taj koji čini zlo, a žrtvu treba žaliti, a ne kriviti (Gorg. *Hel.* 7).

#### C- Uvjeravanje govorom

Ovdje je opet Helena u pasivnoj ulozi, iako je uvjeravana riječima. *Logos* je poznat po svojoj moći zavaravanja duše pa tako Gorgija navodi: „*Ali ako ju je govor uvjerio i prevario um, ni za to se nije teško obraniti i time odbaciti optužbu. Govor je moćan vladar. Njegova je tvar sićušna i nevidljiva, ali njegova su postignuća nadljudska; jer je u stanju zaustaviti*

*strah i ukloniti tugu i stvoriti radost i povećati sažaljenje.*”(Gorg. *Hel.* 8).<sup>24</sup> Govor može potaknuti ili ukloniti pozitivne ili negativne emocije kao radost, tugu, strah, hrabrost, sažaljenje. On ima moć oblikovati psihu ili dušu na koju djeluje poput lijeka koji može ubiti ili izliječiti (Gorg. *Hel.* 13-14). Ako su Helenu govorom uvjerali da ode u Troju, a to je za Gorgiju bio moralni ekvivalent nasilne otmice (Gorg. *Hel.* 12), onda Helena, kao pasivni slušatelj, nije kriva. Nagovarač je kriv jer aktivno vrši prisilu. Onda njezin odlazak u Troju nije nedjelo, već nezgoda (Gorg. *Hel.* 15).

#### D- Eros

Četvrti Gorgijin argument (Gorg. *Hel.* 15-19) tiče se moći *erōsa*, ljubavi, sile i božanstva koje ljudi ne mogu kontrolirati. Čak i u ovom slučaju Gorgija ne napušta ideju da Helena igra pasivnu ulogu budući da stvari koje vidimo nemaju prirodu koju želimo i onda je duša oblikovana prema tome, preko vida. Gorgija govori: „*Mnoge stvari stvaraju u mnogim ljudima ljubav i želju za mnogim radnjama i tijelima. Pa ako je Helenino oko, zadovoljno Aleksandrovim tijelom, prenijelo gorljivost i težnju ljubavi u njezin um, što je iznenađujuće? Ako je ljubav bog s božjom snagom, kako bi je slabiji mogli odbiti i oduprijeti se? Ali ako je to ljudska bolest i nesposobnost uma, to ne treba okrivljavati kao neprikladnost, već smatrati nevoljom; jer dolazi kada i dolazi, kroz obmane uma, a ne namjere misli i kroz prisile ljubavi, ne kroz vješte izmišljotine.*” (Gorg. *Hel.* 19).<sup>25</sup> Zbog toga, ne možemo biti odgovorni za vizualnu pojavu stvari jer je to nešto što ne možemo kontrolirati. *Erōs* djeluje slično poput *logosa*, ali kroz osjetilo vida, a ne sluha. Moćni prizori oblikuju psihu (Gorg. *Hel.* 15) i urezuju slike onoga što se vidi u umu (Gorg. *Hel.* 17). Kao i kod govora, rezultati mogu biti izrazito negativni i emocionalni i etički. Gorgija snažno naglašava, pa čak i preuveličava učinke zastrašujućih prizora, kako bi moć vizije uklopio s drugim oblicima prisile (Blondell, 2013, 170). Nakon što je iznio svoje argumente, Gorgija postavlja pitanje kako smatrati Heleninu krivnju pravednom (Gorg. *Hel.* 20).

Na kraju Gorgija zaključuje svoj govor riječima: „*Uklonio sam svojim govorom žensku sramotu, držao sam se cilja kojeg sam si postavio na početku govora; Pokušao sam odagnati nepravdu krivnje i neznanje vjerovanja, želio sam napisati govor kao pohvalu Heleni i zabavu za sebe.*” (Gorg. *Hel.* 21).<sup>26</sup> Rezultat ovoga govora i nije baš neka pohvala Helene. Ono što se

---

<sup>24</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema Gorgias: *Encomium of Helen*, edited with introduction, notes and translation by D.M. MacDowell, Bristol Classical Press, Bristol, 1982.)

<sup>25</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema Gorgias: *Encomium of Helen*, edited with introduction, notes and translation by D.M. MacDowell, Bristol Classical Press, Bristol, 1982.)

<sup>26</sup> *Ibid.*

hvali u Gorgijinom govoru nije sama Helena, već umjetnost retorike koja stiže u njezinu obranu. Helena je ovdje samo plemenita, lijepa i nije kriva. Nasuprot tome, govoru su dodijeljene personificirane osobine moćnog vladara koji čini najbožanskija djela. Govor nije pravi agent jer ga prvo mora netko izmisliti. To može vješti pisac i on je taj koji je osnažen Gorgijinim argumentom, a pisac je on sam (Blondell, 2013, 171).

### 3.6. Izokrat

Izokrat, starogrčki govornik i učitelj govorništva rodio se oko 436./435. g. pr. Kr. u imućnoj obitelji u Ateni. Njegov otac je posjedovao osoblje robova koji su izrađivali flaute. Oženio se kasno u životu, a njegova žena, Platana, bila je kći sofista Hipije. Cijeli svoj život pisao je i podučavao govorništvo (Usher, 1990, 4). Napisao je djelo *Helena* gdje hvali osobu koja je izabrala Helenu kao svoju temu, ali ga ukorava zbog stvaranja ne pravog enkomija, već obrane u njezinu korist (Isoc. X. *Helen.* 14). To se odnosi na sicilskog retoričara Gorgiju, Izokratova učitelja (Van Hook, 1945, 54). Izokrat tvrdi da će pokazati ovome autoru kako se ova tema treba obraditi i da namjerava izbjegavati teme o kojima su drugi prethodno diskutirali te daje obećanje da će sastaviti pravi enkomij<sup>27</sup> (Isoc. X. *Helen.* 15). Njegovo djelo je retorička vježba i slijedi konvencionalne uzorke za enkomij ove prirode. Nastanak Izokratove *Helene* se obično stavlja oko 370. g. pr. Kr. (Van Hook, 1945, 58, 59).

Izokrat o Gorgijinoj Obrani Helene: „*To je razlog zašto, od onih koji su htjeli raspravljati o temi s rječitosti, posebno hvalim onoga koji je odlučio pisati o Heleni, jer se prisjetio tako izvanredne žene, one koja po rođenju, i po ljepoti, i po ugledu daleko nadmašuje sve ostale. Ipak, čak je i on malo bio blago nepažljiv — jer iako tvrdi da je napisao Heleninu pohvalu, ispada da je zapravo izgovorio obranu njezina ponašanja!*” (Isoc. X. *Helen.* 13-14).<sup>28</sup> Nadalje, Izokrat objašnjava i razliku između obrane i enkomija: „*Ali kompozicija obrane ne temelji se na istim temama kao enkomij, niti se bavi radnjama iste vrste, već sasvim suprotno; jer je izjašnjavanje o obrani primjereno samo kada se optuženik tereti za zločin, a hvalimo one koji se ističu u kakvoj kvaliteti.*” (Isoc. X. *Helen.* 14-15).<sup>29</sup>

Izokrat također navodi Heleninu majku Ledu i oca Zeusa te uspoređuje Helenu s još jednim Zeusovim potomkom, Heraklom. Kako je Heraklu podario tjelesnu snagu koja nadilazi sve ostale, Heleni je podario ljepotu. Svom je sinu dao život pun zadataka i ljubav

---

<sup>27</sup> Enkomij je pohvalna pjesma koju pjeva kor u čast neke osobe (Bricko et al, 1987, 88)

<sup>28</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema *Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.)

<sup>29</sup> *Ibid.*



prema opasnostima, a Heleni je dao dar prirode koji je izazivao divljenje svih te u svim ljudima poticao svađu (Isoc. X. Helen. 15-18)

*„Tezej (...) koji je vidio Helenu u još nepunom cvatu svoje ljepote, ali već nadmašujući druge djevojke, bio je toliko opčinjen njezinom ljupkošću da je, kako je navikao pokoravati druge, i premda posjednik najveće domovine i najsigurnijeg kraljevstva, mislio da život nije bio vrijedan življenja usred blagoslova koje je imao, osim ako nije mogao uživati u intimnosti s njom.”* (Isoc. X. Helen. 18-21).<sup>30</sup>

Jasno je da i Izokrat smatra da je Helena najljepša žena na svijetu i njezinu ljepotu uspoređuje s božanskom:

*„(...) a ja sam, sa svoje strane, opravdan korištenjem ekstravagantnog jezika u govoru o Heleni; za ljepotu koju je posjedovala u najvišem stupnju i ljepota je od svih stvari najcjenjenija, najdragocjenija i najbožanskija. I lako je odrediti njezinu moć; jer dok mnoge stvari koje nemaju nikakve atribute hrabrosti, mudrosti ili pravde bit će viđene kao više cijenjene od bilo kojih od ovih atributa, ipak od onih stvari kojima nedostaje ljepote nećemo naći niti jednu koja je voljena; naprotiv, sve su prezrene, osim u toliko u koliko posjeduju u određenoj mjeri ovu vanjsku formu, ljepotu, i zbog toga je razloga ova vrlina najviše cijenjena, zato što je najljepši od načina života.”* (Isoc. X. Helen. 54-58).<sup>31</sup> Da Izokrat smatra da je ljepota možda i najvažnija vrlina da se pročitati iz sljedeće rečenice:

*„Najveći dokaz mojih izjava je ovaj: pronaći ćemo da je više smrtnika učinjeno besmrtnima radi svoje ljepote nego zbog svih drugih izvrsnosti.”* (Isoc. X. Helen. 58-61).<sup>32</sup> Za razliku od Gorgijinog govora u kojem on brani Helenu kao žrtvu četiri nesavladive sile, Izokratov govor ju hvali zbog njezine ljepote (Biesecker, 1992, 106). Nije bilo neobično da grčki pisci koriste mitske figure u ozbiljne svrhe, obično ih predstavljajući kao etičke uzore. Budući da je većina legendarnih heroja imala prilično šarene karijere, to je obično zahtijevalo određenu količinu rehabilitacije. Temeljne činjenice obično ostaju nepromijenjene<sup>33</sup>, ali neugodne pojedinosti su ili izostavljene ili preoblikovane reinterpretiranjem lika ili motiva dotičnog heroja (Blondell, 2013, 223).

---

<sup>30</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema *Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.)

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Primjerice Trojanski rat.

### 3.7. Sapfa

Pjesnikinja Sapfa rođena je na otoku Lezbu oko 630. g. pr. Kr. vjerojatno u gradu Erezu, ali je većinu svog života provela u Mitileni, najvažnijem od pet otočkih gradova. Sa svojih šest godina života postala je siročić. Njezina obitelj bila je socijalno istaknuta i politički aktivna. Lezbos je bio naseljen eolskim Grcima u 11. st. pr. Kr. U Sapfino vrijeme na Lezbu su cvali ekonomija, religija i umjetnost. Sapfa se udala mlada i imala je kćer Kleidu (fr. 98 i fr. 132). Sapfa je vodila školu za djevojke gdje su se one obrazovale u pjesništvu i glazbi. Jedno vrijeme živjeli su u egzilu na Siciliji, pretpostavlja se zbog obiteljske političke aktivnosti, ali se kasnije vraćaju na Lezb. Sapfa se pred kraj života zaljubila u mladića Faona i, prema legendi se strmoglavila niz Leukadske stijene zbog nesretne ljubavi. Njezina ju je poezija proslavila u svijetu antičke Grčke, vjerojatno još za života (Powell, 2007, 43-44). Umrula je oko 570. g. pr. Kr. Sapfa također piše o Heleni. Poznata je njezina pjesma, točnije fragment 16. U pjesmi Sapfa piše o Heleni koja nadilazi svu ljudsku ljepotu, napušta supruga i plovi za Troju nikad ne misleći na svoje dijete ili voljene roditelje:

*„Jedni kažu da je širom crne zemlje najljepša stvar konjica, drugi pak pješadija, a treći mornarica; ja kažem da je najljepše ono biće koje tko voli. Veoma je lako učiniti da ovo svi shvate jer je ljepotica Helena napustila preugledna muža i preko mora se u Troju uputila zaboravivši i kćer i voljene roditelje kada ju je... zavela... me sad podsjeti na Anaktoriju koja je daleko... ja više volim gledati njen ljupki hod i bljesak joj na licu sjajni negoli lidijska kola i oboružane vojnike... ne može da bude... čovjek... moliti da dijeli... iznenada.”* (Sapfa, fr.16)<sup>34</sup>

Fragment 16 počinje s meditacijom što je najljepše i kaže da je to to što pojedinac voli. Na početku su navedeni konjica, brodovi, pješadija i objekt čežnje, odnosno žudnje kao mogućnosti koje se natječu za titulu onog što je najljepše (Dodson-Robinson, 2010, 5). Sapfa želi odgovoriti na pitanje što je najljepše na svijetu. Njezin odgovor je tip definicije pa tako ona govori: „*ja kažem da je najljepše ono biće koje tko voli.*” (Sapfa, fr. 16, 1-4). Helenina ljepota i slava su navedeni samo kako bi dali težinu općoj definiciji (du Bois, 1978, 91). Priča o Heleni koja napušta Menelaja i Spartu radi Troje i Parisa je predstavljena kao primjer namijenjen

---

<sup>34</sup> Preveo Orsat Ligorio (Sapfo: *Pjesme u prozi*, preveo i prilagodio Orsat Ligorio, Nuntius: časopis Hrvatskoga društva klasičnih filologa, Zagreb, 2007.)

ilustriranju valjanosti teze da je najljepše na svijetu onaj koga netko voli (Pfeijffer, 2000, 3). Pjesma stvara tenzije između žudnje, ljubavi, prisutnosti, odsutnosti i prijetnje ratom izvana. U svakom od tri dijela pjesme Sapfa se referira na svijet rata, svijet muškaraca i heroja, u katalogu ratnika i brodova, kada spominje Helenu gdje je Trojanski rat prisutan u pozadini teksta te kada spominje kraj konjici i pješadiji (du Bois, 1978, 91).

Sapfa je bila sigurna da je spartanska kraljica zavela Parisa ili je barem bila voljna otići s njime. Njezin tretman Helene je važan iz dva razloga. Prvi je da je ona rijedak preživjeli ženski glas iz antičkog svijeta. Ona piše s muškom idejom kakva bi Helena trebala biti. Drugi razlog jest da je Sapfa bila vrlo cijenjena u antici. U helenističkom periodu uspoređivana je s Homerom (Hudges, 2009, 224). Kada je pjesnikinja uspostavila tradicionalnu referencu na Parisov sud, ona okreće očekivanja čitatelja. U tradicionalnom mitu Paris je subjekt suda, a Helena objekt. Međutim, u fragmentu 16 ona je subjekt, a Paris objekt njezine žudnje. Helena nije jedini sudac u Sapfinom „sudu Parisa“, ona je također i sukobljen subjekt u sukobu. Naime, Helena odlazi s Parisom, ali je vođena Afroditom. Dodson-Robinson (2010, 9) ističe da se u ovom fragmentu fokus u tradicionalnom Parisovom sudu prebacuje s muškarca na ženu. Zamjena Parisa za Helenu kao aktivnog suca utvrđuje strukturalnu jednakost između Parisove žudnje i Helenine (Dodson-Robinson, 2010, 10). Prema tradiciji, Paris mora presuditi o onome što je najljepše i izabire objekt erotske ljubavi. Helena mora napraviti sličan izbor u Sapfinoj verziji mita. Helenini izbori su slični, ali ne isti kao Parisovi. U tradicionalnom mitu, iako Paris ne želi presuđivati ili se suočiti s neizbježnim posljedicama svoga suda, on sveukupno zanemaruje svoje roditelje i interes svoga grada kako bi stekao objekt erotske žudnje. Paris žudi za Helenom, ali njegov izbor u sudu je isforsirani izbor (Dodson-Robinson, 2010, 6). Helena pak pravi nevoljan izbor da ode za Parisom, objektom njezine žudnje. U trenutku izbora nije računala na ljude najbliže njoj, na svoju kćer i muža, ali ne želi napustiti sve koji su joj dragi i oni ne napuštaju trajno njezino sjećanje. To što je Helena izabrala slijediti Parisa odaje dojam da je izabrala otići s njim unatoč posljedicama koje bi izazvale rat. To Helenu čini ne samo primjerom nekoga tko osobu koju voli smatra nečim najljepšim na svijetu, već je ona i primjer osobe koja pridaje veću važnost objektu ljubavi nego mogućem ratnom ishodu uzrokovanom njezinim preferencijama (Pfeijffer, 2000, 4).

Stihovi 13-14 su izgubljeni, ali je tekst moguće čitati ponovno u dijelu gdje mitski primjer dolazi do kraja i gdje Sapfa pokazuje njegovu relevantnost na njezinu trenutačnu situaciju (Sapfa, fr. 16, 15-20). Iako Sapfa ne govori to izravno, jasno je da je za nju Anaktorija osoba koju voli i za nju ono najljepše na svijetu (Pfeijffer, 2000, 5). Sapfa voli Anaktoriju i za

Sapfu Anaktorija je kao žena, Helena, koja je daleko nadilazila sve smrtnike po ljepoti tako da je ono što Sapfa voli za nju najljepša stvar na svijetu (Pfeijffer, 2000, 6). Korištenjem Helenina primjera na odsutstvo Anaktorije, Sapfa je kao Menelaj. Asocijacija Anaktorije s Helenom govori da je ona koja je najljepša stvar na svijetu za Sapfu, ostavila ju kao i Helena Menelaja zbog Parisa. Sapfina implicitna usporedba sebe s Menelajem ima dvije strane. Sapfa implicira da se osjeća kao da Anaktorija pripada njoj u jednakom omjeru kao što je Helena pripadala svome suprugu, a s druge strane implicira da je nepobjediva moć ljubavi odvela Anaktoriju daleko od nje kao što je Afrodita odvela Helenu od Menelaja, odnosno Anaktorija je ostavila Sapfu iako se sama Sapfa smatra vrijednom njezine ljubavi. Sapfa je uspoređena i s Helenom jer obje preferiraju svoje voljene iznad svega drugoga (Sapfa, fr. 16, 5-15). Helena predstavlja i voljenu i onu koja voli tako da njezina priča povezuje cijelu pjesmu koja se tiče ljubavnica Sapfe i njezine voljene Anaktorije. Sapfa je Anaktoriji, koja ju je napustila, kao i Helenin muž, roditelji i dijete Heleni. Možemo zamisliti da je i Anaktorija kao i Helena otišla zbog ljubavi s muškarcem (Macleod, 1974, 217). Međutim, ovdje se pokazuje i beznadnost Sapfine situacije. Iako Sapfina situacija podsjeća na Menelajevu po tome što je ostavljena, njezina nemoć je različita od Menelajeve koji je imao moć da bi vratio ženu koja ga je ostavila. U ovoj implicitnoj usporedbi Sapfe s Menelajem, vojske su simbol moći i tu postaje jasno zašto bi vojske mogle biti poželjne kako i navode početni stihovi (Pfeijffer, 2000, 6).

#### **4. Helena Trojanska kao božica**

Nakon analize antičkih izvora, u ovom ćemo poglavlju pokušati analizirati Helenu kao božanstvo i donijeti prikaz raznovrsnih aspekata koji pokazuju da se Helena smatrala božicom. Najraniji spomen Helenina božanskog aspekta nalazi se u *Ilijadi* i *Odiseji*. U *Ilijadi* je Homer spominje kao „Zeusovu kćerku” (Hom. *Il.* 3. 199, 418) ili „kći egidonoše Zeusa” (Hom. *Il.* 3. 426), te u *Odiseji* kao „Zeusovu kći” (Hom. *Od.* 4. 184, 219, 227). Ovaj epitet koristi se za opisivanje božica, kao primjerice Afrodite, Atene, Artemide, Perzefone, Nimfi i Muza (Rozier, 2017, 3). U kombinaciji, ovi božanski epiteti naglašavaju Helenino podrijetlo i uzdižu je na razinu božanstva (Rozier, 2017, 4). Prema *Odiseji*, kada Telemah odlazi u Spartu i posjećuje

Menelaja i Helenu, Menelaj objašnjava da je saznao svoju sudbinu od proroka Proteja dok je bio u Egiptu. Protej mu je rekao da će ga besmrtni bogovi odvesti u Elizij, mjesto blaženih u podzemnom svijetu, jer je njegova žena Helena, a po tome je on Zeusu zet (Hom. *Od.* IV. 561-569). Dok je Menelaj poslije smrti trebao ići u Elizij ili na Otoke blaženih (Eur. *Hel.* 1675-1680), prema nekim izvorima Helena je transformirana u božicu nakon smrti<sup>35</sup>, a prema jednoj tradiciji je postala Ahilejevom ženom u zagrobnom životu. Par je živio na Bijelim otocima rezerviranim za deificirane smrtnike (Paus. 3.19.13). Kasnija tradicija priznaje Helenino božansko djelovanje. Ta tradicija polazi od nagovještaja koje je potaknuo epski pjesnik Homer. Njegovi nagovještaji o božanskom identitetu naizgled ljudskog lika Helene protumačeni su kao sigurni znakovi njezina statusa božice. Osobito znakovit primjer koji je potaknuo vlastitu tradiciju je Stezihorova *Palinodija* (Blakenborg, 2022, 7).<sup>36</sup> Stezihor ima za cilj osloboditi Helenu kroz alternativnu verziju njezine otmice koja ne uključuje samu Helenu, već *eidōlona* koji je odveden u Troju. Prikaz Helene u pjesmi stavlja je u rang s božanstvima jer ona inspirira i manipulira epskim i lirskim pjesnicima. Prema Euripidovom *Orestu* Helena je bila meta pokušaja ubojstva. Orest je odlučio ubiti Helenu čim je stigla u Grčku jer je uzrokovala Trojanski rat, ali u zadnji trenutak je spašava Apolon i pretvara je u božicu (Eur. *Or.* 1969-1985). Prema Pauzaniji, Menelajevi sinovi Megapent i Nikostrat su protjerali Helenu iz Sparte nakon smrti njihova oca. Ona je otišla na otok Rod kod stare prijateljice Polukse. Međutim, Poluksa je mrzila Helenu i krivila ju je za smrt svoga muža Tlepolema koji je poginuo u Trojanskom ratu. Poluksa je željela osvetiti smrt svoga muža te je uz pomoć sluškinja obučenih u Erinije<sup>37</sup> objesila Helenu o drvo (Paus. 3. 19. 9-10). Pauzanija nam govori da je jaje iz kojega se Helena izlegla bilo očuvano, a sredinom 2. st. po. Kr. ostaci ljuske njezina jajeta, povezani vrpcom, visili su s krova hrama spartanske akropole (Paus. 3. 16. 1).

Neki autori povezuju Helenu s indo-europskim panteonom (Clader, 1976, 49; Hughes, 2009, 467; West, 2011, 85; Edmunds, 2016, 163; Jaszczyński, 2018, 11). Među božanstvima često možemo pronaći dvije slične figure, odnosno Zoru i Kći Sunca. U Vedskoj tradiciji to su Usās (Zora) i Sūrya, što je ženski oblik riječi Sūrya koja znači Sunce. Nije lako pronaći izravne ekvivalente grčkim božanstvima u indoeuropskoj mitologiji. Primjerice Zeusovi atributi i funkcija često odgovaraju Indri, a ime mu je vezano uz vedskog Dyausa. Tako

---

<sup>35</sup> Primjerice u Euripidovoj *Heleni* kada Kastor govori Heleni da će nakon ljudskog života postati božica (Eur. *Hel.* 1662-1680) i u *Orestu* spomenutom nekoliko redaka kasnije (Eur. *Or.* 1969-1985).

<sup>36</sup> Opširnije o Stezihoru i *Palinodiji* nalazi se u poglavlju 3.3.

<sup>37</sup> Božice osvete. Redovito se pojavljuju u književnosti od Homera pa na dalje kao strašne, ali pravedne osvetnice zločina te ispunjavaju kletve koje priziva onaj kojemu je učinjena nepravda. One ne poznaju sažaljenje i ne razumiju olakotne okolnosti. Njih zanima samo djelo pa time utjelovljuju rane ideje pravde (Rose, 2004, 69)

i Helena pokazuje neke sličnosti s Usās i Sūryom (Jaszczyński, 2018, 15). Sličnosti s Heleninim rođenjem pojavljuju se i u baltičkoj regiji. Litvanska mitologija poznaje figuru *Sáulės dukrytė*, a latvijska *Saules meitu*, odnosno Kėi Sunca. Ovo vjerovanje proširilo se po Estoniji i Finskoj. U Estoniji, ona je postala *Salme* i rođena je iz jajeta guske (Jaszczyński, 2018, 16). Nadalje, Dioskuri su slični blizancima Aśvins iz vedske mitologije i prema tome imaju korijene u indo-europskoj mitologiji (Macdonell, 1897, 49-54; Clader, 1976, 49; Skutsch, 1987, 189). U narodnim pjesmama Litve i Latvije postoje dvije figure poznate kao sinovi boga, imaju sive konje i žele osvojiti kėi Sunca (Skutsch, 1987, 189). Aśvini ili „konjanici” su božanski blizanci koji spašavaju ljude u nevolji i vezani su za izlazak i zalazak Sunca. Njihova povezanost sa Suncem, Sūryom je simbolizirana time što su u pratnji boginje Sunca, odnosno Sūrye. Mitološki, oni se bave povratkom Sunca u obliku Sūrye. Oni se identificiraju i s Jutarnjom i Večernjom zvijezdom. Kao Zeusovi sinovi, Dioskuri se isto povezuju s nebom te svjetlom i tamom. Aśvini su sinovi Noći i Zore. Ista izmjena svjetla i tame odražava se i u grčkoj predodžbi o izmjeni života i smrti Dioskura. Budući da je put Sunca također povezan sa svjetlom i tamom, tema gubitka i povratka Sunca veže se za mitologiju blizanaca. Večernja zvijezda odlazi za Suncem u sumrak, a Jutarnja zvijezda ga vodi natrag u zoru (Clader, 1976, 49). U vedskom mitu, Aśvini su ponekad Sūryini muževi, a ponekad su njezini kumovi. Ako želimo uspoređivati Sūryu s grčkom mitologijom, jedina figura koja se može uklopiti u motiv gubitka i povratka i povezana je s Dioskurima je Helena. Aśvini su povezani i s još jednom ženskom figurom, Saranyu. Ona je njihova majka i Vivasvantova žena. Nakon nekog vremena nije mogla podnijeti Vivasvanta te je pobjegla u obliku kobile, a za sobom je ostavila svoju prikazu, *eidōlon*. Vivasvant je s *eidōlonom* živio neko vrijeme. Kada je saznao da je prava Saranyu pobjegla, pretvorio se u pastuha, uhvatio ju je i tako su nastali Aśvini (Skutsch, 1987, 189). Helenina povezanost sa Suncem može se objasniti i njezinim odlaskom u Egipat. Egipat je jedina zemlja koju su Grci poznavali na jugu pa tako Helena odlazi na jug kao i Sunce (West, 2011, 84). Neki Grci su vjerovali da tijekom zime, Sunce odlazi u Afriku (Hes. *Op.* 527; Hdt. 2.24-26).

Dva su problema s idejom da Helena predstavlja princezu Sunca. Prvo, iako je predmet potrage Dioskura u Tezejevoj otmici, oni ne sudjeluju u vraćanju Helene kada ju otme Paris. Drugo, čini se da na površini Helena ne pokazuje nikakve karakteristike boginje Sunca. Međutim, iako Dioskuri u *Ilijadi* ne dolaze spasiti Helenu, dolazi njezin muž Menelaj i njegov brat Agamemnon. Dok su Dioskuri blizanci i blisko su identificirani jedan s drugim, Agamemnon i Menelaj funkcioniraju kao zasebne figure. Već je spomenuto da Helenin epitet „Zeusova kėi” uglavnom zapravo pripada Afroditi i Ateni (Clader, 1976, 53). Pokazalo se da

taj epitet točno odgovara vedskom epitetu *duhitā Diváh* i pripada božici Usās, kćeri Dyausa (Jaszczyński, 2018, 16). Usās je u Rigvedi sestra Aśvina (RV 1.180.2). Dok su Aśvini ekvivalenti Dioskurima, teško je odlučiti je li bolje Helenu povezati s božicom Usās ili Sūryom. S jedne strane, u prilog povezivanju Helene s božicom Usās ide spomenuti epitet i stih Rigvede koji spominje božicu kao sestru Aśvina, kao što je i Helena sestra Kastora i Poluksa. S druge strane, ako uzmemo Helenu kao Sūryu, kći Sunca, koja i dalje ima snažnu povezanost s blizancima, njihov dvojni brak je predstavljen Heleninim odnosom s Menelajem i Agamemnonom. Sve ovo ne daje nam neko jasno rješenje jer su i Usās i Sūrya povezane s Aśvinima. Ove dvije opcije se međusobno ne isključuju pogotovo jer su i Zora i Kći Sunca tematski vrlo slične jedna drugoj (Jaszczyński, 2018, 18).

Helena predstavlja vrlo poznatu idoeuropsku temu otete žene. U oba indijska epa *Mahābhārata* i *Rāmāyana* te u *Ilijadi*, glavna radnja se odvija oko otmice žene. U staroj Indiji brak nastao otmicom, zvan Rākṣasa, bio je legitiman postupak za Kṣatriye, odnosno ratničku klasu, ali samo ako se izvodi na ispravan način, kao ritual. Ako je učinjeno ispravno, obitelj mladenke to mora prihvatiti. Ako je učinjeno pogrešno, obitelj ili bivši muž može pokrenuti ekspediciju da ponovno otme nevjestu. Presudni element je čin herojstva u otmici žene, primjerice pobjeda sadašnjeg muža u dvoboju. Tako su *Ilijada* i *Rāmāyana* priče o posljedicama nezakonite otmice (Jamison, 1994, 7–10. ). U trećem pjevanju *Ilijade*, Helena stoji na zidinama Troje i pokazuje grčke heroje Prijamu. Ova scena je usporediva sa scenom iz treće knjige *Mahābhārate* kada kralj Jayadratha otme Draupadī, Pāndavasovu ženu. Dok bježe u kolima, ona treba identificirati svojih pet muževa koji ih traže. Identifikacija je zahtjev, odnosno dharma, koji se mora ispuniti u ovakvim okolnostima (Jamison, 1994, 10-11). Pāndavas pobijedi Jayadrathinu vojsku i poštedi njegov život, što je znak poniženja više nego sažaljenja. Odgovarajuća epizoda u *Ilijadi* slijedi isti scenarij „protu-otmice”. Helena identificira heroje pri prvom susretu Trojanaca i Grka u *Ilijadi*. Održat će se dvoboj Menelaja i Parisa koji je ključni element u herojskom djelu. Dvoboj će legitimirati Parsovu otmicu ili Menelajevo vraćanje Helene. Završetak scene u *Ilijadi* je drugačiji. Afrodita obavija Parisa maglom i odvodi ga nazad Heleni. Završetak je sličan *Mahābhārati* u tome što je Paris prekršio ratnički kodeks i time ne zaslužuje plemenitu smrt na bojnopolju.

Još jedna paralela s indijskim epovima seže do Helene kao božice vegetacije. Druga oteta žena, Sītā, izvorno je također bila božanstvo vegetacije (RV 4.57.6-7). Iz svega navedenog

može se zaključiti da njezina snažna povezanost s božanskim blizancima argumentira to da je Helena proizvod proto-indoeuropske Kćeri Sunca, a koja također uključuje i neke attribute božice Zore. Osim toga, Helena je glavni lik indoeuropske priče o otmici žene, a priča ima narativne paralele u *Mahābhārati* i *Rāmāyani*.

Švedski filolog Samuel Wide 1893. godine objavljuje monografiju *Lakonische Kulte* u kojoj kaže da je Helena isprva bila lokalno božanstvo (1893, 342). Njezin kult u Lakoniji seže od najranijih vremena i nekada je imala oblik štovanja drveća (Wide, 1893, 342-343). Iz Herodotove priče (Hdt. 6.61) o ružnom djetetu koje je Helena pretvorila u najljepše, moglo bi se pretpostaviti da su djeca, osobito djevojčice i djevojke, stavljena pod zaštitu Helene i u tom se pogledu može usporediti s Artemidom. S Artemidom ju uspoređuje i Homer (Hom. *Od.* 4. 122) (Wide, 1893, 343). Helenina božanska moć se ponekad manifestira kroz način primjeren za božicu ljepote, kao što je Afrodita. Herodot govori o dojilji koja donosi ružno dijete u Helenin hram u Terapni. Sama Helena se pojavljuje i to rezultira time da dijete na kraju odraste u najljepšu djevojku u Sparti (Hdt. 6.61). Sličnu priču je ispričao i Pauzanija. Arstonova žena je bila najružnija djevojka u Sparti, ali ju je Helena promijenila u najljepšu (Paus. 3.7.7). Herodot kaže da je ona dvojnica Afrodite (Hdt. 2.112). Osim manifestiranih moći Helene i Afrodite, postoji i tematska povezanost. Kako je Afrodita uvijek davatelj ljepote u mitskoj tradiciji, tako je Helena uvijek najobdarenija tom ljepotom (Clader, 1976, 74). Helena se također povezuje s Ilitijom, božicom poroda za koju se mislilo da joj je Helena posvetila svetište u Korintu. Prema Pauzaniji, Helena je s Tezejem imala Ifigeniju koju je kasnije dala Klitemestri i Agamemnonu (Paus. 2.22.7), a Homer joj pripisuje samo Hermionu. Helena je bila povezana i s Artemidom time što je središtem njezina kulta u Sparti dominiralo i štovanje Artemide Oritije (Clader, 1976, 74), a Tezej otima Helenu dok pleše u svetištu Artemide Oritije (Plut. *Thes.* 31.2).

Prema Hezhiju, u Lakoniji se održavao festival u čast Heleni gdje su se spartanske djevice vozile u nekoj vrsti kola s košarama kada su išle do Helenina hrama. Wide smatra i da su spartansku Helenu najviše obožavale djevojke i da je imala veliku važnost u „ahejsko” doba (Wide, 1893, 344) te kao argument tome navodi Teokritovu *Idilu 18*.<sup>38</sup> Pauzanija spominje drvo platane i izvor pod nazivom *Menelais* u Kefeju a u blizini je bilo i svetište Artemide (Paus. 8. 23. 4). Uz to, tu su zapisi o izvorima imenovanima za Helenu u Kenhreji i na Hiosu (Kenhreja:

---

<sup>38</sup> Opširnije o Teokritovoj *Idili 18* i kultu koji se povezuje s pjesmom nalazi se u poglavlju 5.1.



Paus. 2. 2. 3; Hios: Steph. Byz. S.v. Helene prema Clader, 1976, 71.). Svi ovi dokazi upućuju u istom pravcu, odnosno da je Helena blisko povezana s plodnošću i rastom (Clader, 1976, 71). Primjerice, dio godišnjeg rituala za neke božice plodnosti bio je obnavljanje njihova djevičanstva kupanjem idola u nekom izvoru ili rijeci<sup>39</sup>.

Najuvjerljiviji dokaz u mitu za identifikaciju Helene kao božice plodnosti je to što je stalno silovana. Osim svoga supruga Menelaja, Helena je imala veze i s brojnim drugim muškarcima kao Parisom, Tezejem, Enarsforom, sinom Hipokona<sup>40</sup> (Plut. *Thes.* 31.1), Idom i Linkejem (Plut. *Thes.* 31.1), Deifobom, Ahilejem i Teoklimenom (Eur. *Hel. passim*). Ustvari, ono u čemu je Helena najpoznatija u literaturi je prvenstveno silovanje, a drugo brak. (Clader, 1976, 71). Silovanje božice dobro je poznato obilježje kultne legende. Had otima Perzefonu i iako se na prvi pogled može činiti zapanjujuće, prema Nilssonu (1932, 75), silovanje Perzefone i Helene je zapravo srodno ako odvratimo pogled od Helene iz epova i uzmemo je kao staru božicu kakva je i bila. Ona je božica vegetacije kao što je i Perzefona. Nilsson (1949, 34; Nilsson, 1979, 459) kaže da je Helena mikenska božica drveća. Naime, kult drveta je vrlo istaknut u minojsko-mikenskom dobu, ali to nije odlučujući dokaz da je Helena minojskog podrijetla jer se kult drveća javlja gotovo posvuda. Međutim, ako se prisjetimo veze s Arijadnom i činjenice da je Helenin hram u Terapni izgrađen na mikenskom nalazištu, postoji neka vjerojatnost da minojski kult stabla preživljava u kultu Helene (Nilsson, 1971, 459). West (2011, 81), pozivajući se na Widea i Teokrita, također smatra da su Helenu štovali kao božicu drveća. Misli da je Helena u Grčkoj pripadala mitologiji kao rana kraljica Sparte, ali u samoj Sparti, pripadala je religiji. Priča o njezinoj otmici i kasnijem povratku odgovara privremenom odsutstvu božice u spartanskom kalendaru. Otmica božice koja je povezana s rastom ima jasnu povezanost s mitom o Perzefoni koju je Had oteo te je onda provodila jednu trećinu svake godine u podzemlju. Mit o Heleninoj otmici nije samo povezan s Parisom i Trojom, već postoji i mit o Tezejevoj otmici Helene. Kada je Tezej otima, ona je neudana isto kao i Perzefona. Tezejeva uključenost je značajna jer je on uključen i u otmice druge dvije božice. On i njegov prijatelj Piritoj pokušavaju oteti Perzefonu (West, 2011, 82; Nilsson, 1932, 75). Druga božica je Arijadna koja s Tezejem odlazi iz svog doma na Kreti. Kao i Helena, i Arijadna je kroz priče postala smrtnica, ali je prije zapravo bila stara minojska božica prirode (Nilsson, 1932, 172). Prema navedenom, možemo vidjeti da imamo više mitova koji se preklapaju. Had otima

---

<sup>39</sup> primjerice Hera (Paus. 2. 38. 2)

<sup>40</sup> Tindarej povjerava Tezeju spašavanje Helene od Enarsfora.

Perzefonu. Tezej je skoro oteo Perzefonu. Tezej je oteo Arijadnu i Helenu, a Helenu je oteo i Paris. West (2011, 82) smatra da su to sve varijacije na temu.

Za razliku od priče o silovanju Perzefone, priča o silovanju Helene se predstavlja kao neozbiljna i skandalozna priča. Međutim, Nilsson (1932, 75) kaže da ova razlika može biti rezultat razvoja u različitim uvjetima. Stara predgrčka božica Helena je bila odvedena, ali grčki osvajači nisu shvatili dublji smisao legende, već samo značajku uobičajenu u herojskom dobu gdje su svađe bile uzrokovane krađom bilo stoke ili žena. Kada je poznati motiv silovanja lijepe žene dan kao uzrok Trojanskog rata, ta žena je nazvana imenom božice o čijoj su otmici Grci čuli, ali čiji se kult na većini mjesta više ne koristi ili je Helenu u kulturnoj legendi zamijenila Perzefona koja je uvijek zadržala svoj dostojanstven položaj i nije, kao Helena, bila uvučena u herojsku mitologiju. Helenu su, prema tome, počeli tretirati kao smrtnu ženu i princezu. Proglašena je kraljicom grada u kojem je i dalje bila posebno štovana, a kada je uvedena u trojanski mit, postala je ženom koja je pobjegla s azijskim princem (Nilsson, 1932, 75, 76).

Nisu Spartanci slavili uspomenu na preljubnicu koja je uzrokovala razoran rat time što su je uzdigli na božansku razinu i s nekim razlogom je povezivali s drvećem, a Rođani činili isto, nezavisno od Sparte, iako nije nikada bila njihova kraljica. Riječ je o tome da je stara božica prirode većini Grka ostala u sjećanju kao netko iznimno lijep i otet iz Sparte, a nakon toga ponovno vraćen. Priča je bila zanimljiva i lakše se širila od kulta kojemu je Helena izvorno pripadala te je ona tako dobila status smrtnice i mjesto u herojskom dobu (West, 2011, 82, 83).

Postoje još neke sličnosti s Helenom i Arijadnom. Njihovi mitovi govore kako su otišle s ljubavnicima i obje su obješene. Arijadna se sama objesila, a Pausanija govori da je Poluksa na Rodu objesila Helenu (Paus. 3. 19. 9-10). Helena je bila stara božica povezana s kultom drveća kako pokazuje i epitet *dendritis* (Nilsson, 1971, 456). Za silovanje Arijadne i silovanje Helene, dvije vrlo slične priče, može se reći da sežu u mikensko doba. Arijadna i Helena su obje predgrčke božice vegetacije i postoje neki slični detalji u njihovim pričama. Najistaknutija je sličnost da ih je obje oteo Tezej. Nilsson (1932, 172, 173) ovo smatra jezgrom mita o Tezeju te kaže da je Tezej glavna muška osoba u mitu o silovanju i da je prenesen u herojsku mitologiju jer doseljeni Grci nisu shvatili svetu prirodu mita. Helenina povezanost s Tezejem je karakteristična jer je Tezej poznat po odvođenju mladih djevojaka. Do trenutka kad je oteo Helenu, već je ostavio Arijadnu na otoku, vidio Fedru obješenu i pokušao je oteti Perzefonu.

Brown kaže u članku u *Oxfordskom klasičnom rječniku* da je općenito prihvaćeno da je Helena bila božica prije nego je postala smrtna heroína, ali veza između ta dva stanja je nejasna (Brown, 2012, 653). West kaže da iako je Helenino podrijetlo kao božice neosporivo, u grčkom epu je ona temeljito humanizirana, a njezin nekadašnji božanski status gotovo je irelevantan za naše uvažavanje njezine uloge u Homeru (Heubeck, West i Hainsworth, 1988, 200-201). Helena je predstavljena kao esencijalno ili stvarno biće koje postoji prije i izvan mita i poezije i nekako ulazi u izvore koje poznajemo. Burkert kaže da je u Sparti Helena očito bila božica (Burkert, 1985, 205). Clader (1976, 79) zaključuje da je Helena jedan oblik, odnosno jedna varijanta drevne mediteranske božice plodnosti.

Međutim, teorije da je Helena božica nisu uspjele odrediti kakva vrsta božice bi Helena bila. Kao božica, najviše je povezana s mladim djevojkama, a smatrana je i zaštitnicom moreplovaca zajedno sa svojom braćom Dioskurima (Eur. *Or.* 1637; Plin. *NH.* II. 37). Prema Nilssonu (1932, 73) Helena je stara božica iz mikenskog doba koja je uvijek i bila božica u Sparti. S Helenom u Platanisti su bili povezani obredi kulta drveća (Nilsson, 1932, 73). Njezinu vezu s kultom drveća potvrđuje činjenica da je postojala biljka zvana *heleneion*. Plinije (Plin. *NH.* 21. 33) za ovu biljku kaže da potječe iz Heleninih suza, čuva fizički šarm i održava svjež ten žena koje misle da njegovom upotrebom stječu atraktivnost. Kada se uzima u vinu uklanja tugu i ima vrlo sladak sok. Korijen biljke je dobar za astmu, a uzima se i kod ugriza zmija (Plin, *NH.* 21. 33). Dioskorid (Dioskorid, *De materia medica*, 1. 29) dodaje da raste u brdima i uz obalu te da je dobar protiv ugriza divljih životinja kada se pomiješa s vinom. Nemoguće je utvrditi je li izvorno postojala neka mitološka veza između ove biljke i Helene (Clader, 1976, 66). Helena se pojavljuje i u vezi s kultom drveća na Rodu gdje se štovala kao Helena Dendritis (Nilsson, 1932, 74).

Farnell (1921, 324) ima dva prigovora teoriji da je Helena božica. Prvi je da je sterilna, a drugi da je neprirodna. Sterilna je jer ne uspijeva posve objasniti epsku Helenu, za koju nema pravih analogija u legendama o božicama mjeseca i božicama zemlje u svim poznatim mitologijama. Neprirodna je jer obrće redoslijed dokaza. Najranija svjedočanstva ukazuju na Heleninu ljudskost, a ne možemo pronaći dokaze za nju kao božanstvo prije Euripidova *Oresta* (Farnell, 1921, 324). U Orestu je Apolon pretvara u božicu (Eur. *Or.* 1969-1985). Kronologija naših dokaza može nas zavarati, ali to je jedino što imamo te svoje hipoteze moramo oblikovati prema njima jer je za Farnella prirodnija teorija da je Helena ljudskog podrijetla. Farnell nadalje kaže da ni jedna priča ne smije biti potisnuta u područje kozmičke ili nebeske mitologije koja se razumno može objasniti na temelju ljudskog života jer ljubavnici su

bježali zajedno u stvarnom svijetu i prije nego što je takvo ponašanje pripisano zvijezdama ili Mjesecu te da znanstvenici nisu dužni pretvoriti Helenu u božicu (Farnell, 1921, 325).

## 5. Kultovi Helene Trojanske

Heroji i heroine odražavaju društvo, ali, poput bogova, definiraju i drugu razinu postojanja društva, odnosno, nešto što je više od samog čovjeka (Kearns, 1998, 84). Kult općenito obuhvaća cjelinu ritualne tradicije u kontekstu religijske prakse. Antički je kult s jedne strane bio povezan s danima svetkovina pojedinačnih gradova koji su obično uključivali prinošenje žrtava i procesiju, ali i s onima većih ili manjih društvenih skupina, od panhelenskih svetkovina do blagdana pojedinaca. S druge strane, bio je povezan s izvanrednim događajima koji su naveli grupu ili pojedinca da se obrate bogovima. To bi se primjerice događalo da bi se izbjegla katastrofa, najavljena ili već prisutna (kuge, gladi, opsade i slično), da bi se zahvalilo za pruženu pomoć ili, od helenističkog razdoblja, da bi se komemorirala uzvišena živeća osoba. Mjesto kulta obično je bilo sveto i udaljeno od uobičajenih mjesta s označenim granicama. Svaki kult se obraćao nadljudskim pandanima, odnosno bogovima, demonima, herojima, preminulim precima čije su posebnosti također definirane kultom (Graf, 2003, 980-983). Središnji čin u štovanju starogrčkih heroja bila je žrtva. Obavljale su se i druge radnje kao procesije, plesovi, glazba, pjesme, molitve, atletska natjecanja, konjske utrke, festivali i polaganje zavjetnih darova, ali svi su bili donekle povezani sa žrtvom (Ekroth, 2009, 13). Žrtva je bila od velike važnosti jer je ovaj ritual ciljao na posredovanje između štovatelja i heroja posvetom prinosa koje je na ovaj ili onaj način uništen. Taj se prinos mogao sastojati od životinjske žrtve, ali je to moglo uključivati i nešto poput kolača, kruha, voća i povrća ili libacije (Vernant, 1991, 291).

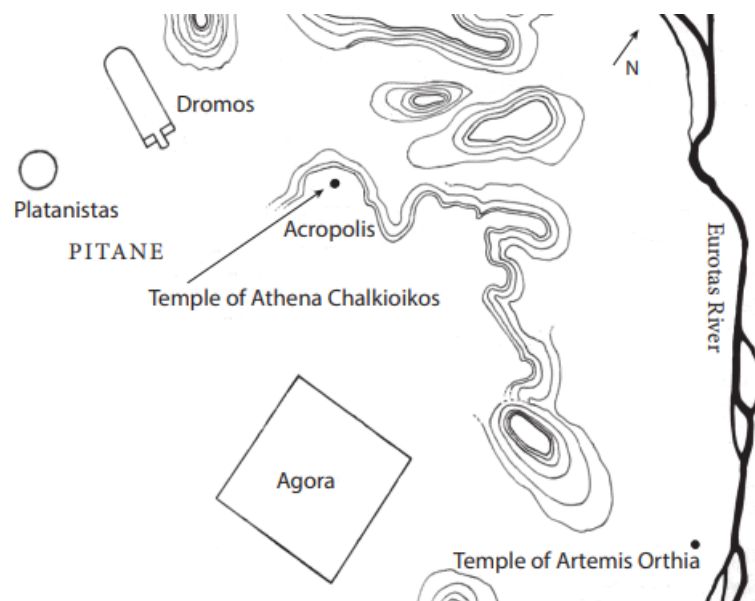
Heroji su ponekad približeni bogovima, a ponekad su im suprotstavljeni. To ovisi o području i individualnom kultu, kao i o nematerijalnim aspektima. Kako su heroji posrednici između ljudi i bogova ili su mješavina ovih dviju stvari, oni mogu biti bliže bogovima ili bliže ljudima. Bliskost bogovima možda je prevladavajući obrazac. Heroji su poput bogova u tome što imaju kult, i to kult koji je izravno usporediv s onim bogova (Kearns, 1989, 125).

Činjenice koje se tiču Helenina kulta su neupitne. Helenu su štovali diljem grčkog svijeta, a posebno u njezinoj domovini Sparti. Bila je prisutna diljem grada u obliku rezbarija, natpisa i figurica, sve do kraja rimske vladavine (Hughes, 2009, 113). Postojala je i lakonska svetkovina *Heleneia*, vjerojatno njoj u čast i možda su se tijekom toga slavila djevojke vozile do njezina svetišta u posebnoj vrsti kola. Na Rodu je postojalo svetište Helene Dendritis, odnosno Helene drveća, u Sparti Helena je imala svetište u Platanisti, šumarku platana (Paus. 3. 15. 3), a u Terapni ga je dijelila zajedno s Menelajem. Njezin kult u Lakoniji seže od najranijih vremena i nekada je imala oblik štovanja drveća (Wide, 1893, 342-343). Helena je

bila štovana i u Egiptu. Kultovi Helene i Menelaja vjerojatno su preneseni u Egipat, a homerske i posthomerske sage o Heleninom i Menelajevom boravku u toj zemlji proizašle su iz potrebe da se opravdaju postojeći kultovi (Wide, 1893, 345). U Ateni, prema Pauzaniji, prinosile su se trostruke žrtve njoj i Dioskurima. Postoji i zapis o jedinstvenom kultu Helene Dendritis na Rodu, objašnjen legendom o osveti koju su nad njom izvršile žene s Roda koje su je objesile o drvo da bi osvetile gubitak svojih muževa u Trojanskom ratu (Paus. 3. 19. 9-10) (Farnell, 1921, 323). Od raznih Heleninih kultova u antičkoj Grčkoj, za mitsku interpretaciju najvažniji su onaj blizu Sparte i onaj na otoku Rodu. U ovim kultovima Helena je povezivana s drvećem pa je se, prema tome, interpretira kao božicu plodnosti koja se onda nekako pretvorila u mitsku figuru (Edmunds, 2007, 12).

### 5.1. Helenin kult u Platanisti

U Sparti, Helena je, prema Pauzaniji, imala svetište u Platanisti (slika br. 2). Ovo mjesto bilo je u Pitani, najpoznatijoj četvrti Sparte gdje je Pauzanija vidio dvadeset hramova, jedanaest svetišta heroja, pet grobova i pet skulptura (*Paus.* 3.15.3).



Slika 2. Karta Sparte s hipotetskim lokacijama Plataniste i Dromosa (Stibbe, 1989, prema Edmunds, 2016, 165)

Teokrit je izvor za Platanistu i rituale u čast Heleni koji su se odvijali u svetištu. Njegova *Idila 18* je epitalamij posvećen Heleni i Menelaju. Zbor mladih djevojaka pjeva mladoj i mladoženji, a završavaju svoju pjesmu opisujući kako će dekorirati drvo platane (Clader, 1976, 70). Ti stihovi koji spominju kult glase ovako:

„Mi ćemo prvi vijenac od niskog trolista isplesti  
i postaviti ga na sjenovitu ravninu;  
prvo ćemo izvući iz srebrne boce  
i pustiti glatko ulje da kaplje ispod te sjenovite ravnine.  
A na kori će biti upisano, kako bi prolaznici  
mogli čitati na dorskom jeziku: „Klanjaj mi se; Ja sam Helenino drvo” (Theoc. *Id.* 18. 43-48).<sup>41</sup>

Georg Kaibel je povezaao Helenino svetište s „Heleninim drvom” (Kaibel, 1892, 255, prema Edmunds, 2016, 164), odnosno drvom platane kod kojega u Teokritovoj *Idili 18* zbor spartanskih djevojki izvodi ritual u čast Heleni. Ova *Idila* je jedini izvor za taj ritual i često se uzima kao povijesna istina (Edmunds, 2016, 164). Povjesničari religija i znanstvenici koji proučavaju Helenu uzimaju *Idilu 18* kao pisani dokaz postojanja kulta. Međutim, klasični filolozi i teoretičari književnosti ističu zaigranost i ironiju ove *Idile* (Edmunds, 2007, 13). U stihovima 52-53, mlade djevojke, koje se mole Zeusu za neiscrpno bogatstvo koje će se prenositi s očeva na sinove, pozivaju da se obrati pažnja na Helenin neuspjeh u stvaranju muškog potomka tako da tekst ostavlja čitatelja s pitanjem koliko se doslovno može uzeti ijedan od ovih opisa (Edmunds, 2007, 13-14). Stern (1978, 29) se pita može li se i od koga očekivati da čita ovu pjesmu, a da se ne prisjeti kakva će budućnost toga braka biti, bez obzira na šarmantno i sretno raspoloženje u pjesmi. Pjesnik je teško mogao očekivati da njegov čitatelj ne zna ili se pretvara da ne zna jedan od najpoznatijih grčkih mitova. Ne postoji gotovo ništa u ovoj pjesmi što bi nas navodilo na negativne misli ili strahove o budućnosti Helene i Menelaja. Zapravo, kada čujemo ime Helena, ne trebamo se navoditi na zlokobne misli jer nemoguće je da ih nećemo već zamisliti (Stern, 1978, 29).

Nema razloga sumnjati da bi Teokrit izmislio spartanski ritual, pogotovo jer je pjesma i napisana u čast braku Arsinoje i Ptolomeja. Pjesma je epitalamij za Helenu i Menelaja. U uvodu se objašnjava da je dvanaest djevojki počelo pjevati i plesati pred vratima svadbene odaje (Theoc. *Id.* 18. 1-8). Tada dolazi njihova pjesma. Djevojke, također, opisuju sebe i pri kraju objavljuju da će obaviti ritual u čast Heleni. Ovaj ritual bi uključivao i utrku koju opisuju na početku *Idile* u trenutku Helenina vjenčanja (Theoc. *Id.* 18. 22).

---

<sup>41</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema Theocritus, edited with a translation and documentary by A. S. F. Gow M.A., F. B. A., Volume I, Introduction, Text and Translation, Cambridge University Press, London, 1950.)

U stihovima koji slijede odmah iza citiranih, vraćamo se epitalamiju. Ono što djevojke specificiraju je stavljanje vijenca na drvo i sipanje ulja na zemlju ispod njega. Ova opažanja točno odgovaraju dvjema aktivnostima koje se spominju u vezi s njihovim zajedničkim radnjama, a to su mazanje uljem (Theoc. *Id.* 18. 33) i skupljanje cvijeća za vijence (Theoc. *Id.* 18. 39-40). Vijenac za platanu je napravljen od posebnog cvijeta među svim cvjetovima koje skupljaju (Theoc. *Id.* 18. 43-44). Svečanost će tako obilježiti sjećanje na Helenu koju su opisali kao vođu njihove kohorte (Theoc. *Id.* 18. 26-37), a koju ona sad napušta radi udaje kao najljepša žena i Zeusova kći, idealna mladenka (Edmunds, 2016, 167). Cvijeće je ono cvijeće koje je ona nekada skupljala s prijateljicama. Ulje je ono kojim se ona pomazala (Edmunds, 2016, 167). Prema tome, ritual kod drveta u Platanisti obilježava prelazak iz adolescencije u odraslu žensku dob (Calame, 1997, 192). Edmunds (2016, 168) kaže da je Teokritova pjesma jednako nostalgичna kao i ironična. Ona budi atletski duh prošlosti spartanskih djevojaka, ali spomen na Helenu je samo djelomično impresivan. Ona je bila idealna mladenka, ali Teokritova ironija podsjeća da nije bila idealna supruga.

Međutim, postavlja se pitanje postoji li nešto što bi poduprlo tvrdnje o Heleninoj božanstvenosti u ovom kultu. „Ja sam Helenino drvo” ne znači da je drvo Helena i da obredi na njemu predstavljaju štovanje Helene kao stabla. Kult Helene u Platanisti ne nalikuje ni kultu heroja (Edmunds, 2016, 168). Prema tome, ostaje razjasniti prirodu ovog kulta. Sipanje ulja kod stabla (Theoc. *Id.* 18. 45), posveta s natpisom (Theoc. *Id.* 18. 46) i okićenost stabla gotovo su bez premca (Theoc. *Id.* 18. 47). Kenneth Dover kaže da ljudi i stvari ne postaju sveti zato što bogovi određuju da su takvi, nego zato što su ljudi odlučili da ih tretiraju kao svete (Dover, 1985, 236 prema Edmunds, 2016, 168). Junakinja kojoj mlade Spartanke odaju počast vješajući vijenac na njoj posvećenu platanu, nije Menelajeva žena, već adolescentica koja se ističe među svim djevojkama koje su trčale obalama Eurote. Ova utrka, simbolizirana u liku Helene kao mlade djevojke, postaje mitski model sličnih utrka, a ponavljajući radnje u kojima je junakinja briljirala, poprimaju ritualnu funkciju prisjećajući se Helenine originalne utrke. Teokrit smješta utrku na obale Eurote i u isto vrijeme smješta kult posvećen Heleni na isto mjesto (Theoc. *Id.* 18. 22, 39). Utrka se vjerojatno odvijala u Dromosu, vrlo blizu Helenina svetišta te je svakako bila dio obreda uz ostale radnje koje Teokrit opisuje, a koje su povezane s Heleninim kultom (Calame, 1997, 194). Ritual povezan s Heleninom platanom sigurno nije povezan s njezinim brakom, već s njezinom situacijom prije braka (Calame, 1997, 194). Dakle, u *Idili 18* kult je stvar koja dolazi od skupine djevojaka i veće kohorte koju one predstavljaju (Theoc. *Id.* 18. 22-24) i to ima veze s posebnom ulogom novog kulta u njihovim životima. U epitalamiju Helenu



hvale zbog raznih ljudskih i specifično ženskih, vrhunskih ili uzornih kvaliteta. Dakle, ne radi se o štovanju koje potječe iz Helenine naravi koja je zamišljena kao božanska. Starogrčka religija bazira se na ritualima, a ne na samoj vjeri (Graf, 2003, 980). Toliko se može znati o kultu platane čak i ako ga se ne može staviti u poznatu kategoriju grčkih kultova. (Edmunds, 2016, 168).

## 5.2. Helena Dendritis

Na otoku Rodu postojalo je svetište Helene Dendritis, odnosno Helene drveća. Za ovu Helenu se uvijek mislilo da je ista ili nekako povezana s onom u Platanisti (*Paus.* 3.19.9-10). Pauzanijin izvještaj o Heleni Dendritis pojavljuje se u vezi s drugim kultom u Sparti. Jedna od njegovih šetnji odvela ga je u Terapnu, nekoliko kilometara jugoistočno od grada (Edmunds, 2016, 169). On izvještava o hramu Menelaja, ali bez puno objašnjavanja, osim da su Menelaj i Helena pokopani ovdje, a zatim objašnjava da Rođani daju drugačiji izvještaj:

*„Nakon Menelajeve smrti, dok je Orest još lutao, Helenu su otjerali Nikostrat i Megapentes. Stigla je na Rod gdje je bila u prijateljskim odnosima s Poluksom, Tlepolemovom<sup>42</sup> suprugom. Jer i Poluksa je bila Argivka rođenjem, a već udana za Tlepolema, sudjelovala je u njegovom bijegu na Rod i u to vrijeme vladala je otokom, ostavljena sa sinom siročetom. Kažu da je ta Poluksa, u želji da se osveti Heleni za smrt Tlepolema sada kada ju je imala u svojoj moći, poslala svoje sluškinje odjevene u Erinije kod Helene dok se kupala. Žene su uhvatile Helenu, objesile ju o drvo i zbog toga Rođani imaju svetište Helene Dendritis.”* (*Paus.* 3.19.9-10).<sup>43</sup>

Rođani su također vjerovali da su Helena i Menelaj došli na Rod nakon što su napustili Troju i prije nego što su stigli u Egipat. *Lindska kronika*<sup>44</sup> bilježi posvete Ateni koje su pridavali Helena, Menelaj i kormilar Kanopus koji će umrijeti u Egiptu. Teško je uklopiti priču koja se krije iza *Lindske kronike* s rodom tradicijom o Heleninoj smrti o kojoj izvješćuje Pauzanija. U vrijeme tog ranijeg posjeta, Poluksa je imala isti motiv da ubije Helenu, ali ako želimo uklopiti dvije tradicije, Poluksa je morala biti dobro raspoložena prema Heleni u vrijeme njezina prvog posjeta ili je bila suzdržana strahom od Menelaja (Edmunds, 2016, 169).

---

<sup>42</sup> Heraklov sin

<sup>43</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema Pausanias: *Description of Greece in Six Volumes, Books III-V*, with an English translation by W. H. S. Jones, Litt. D. and H. A. Ormerod, M. A., *The Loeb Classical Library*, William Hinemann, London, 1926.)

<sup>44</sup> Lindska kronika je mramorna ploča koja se nalazila u hramu Atene u gradu Lindu na otoku Rodu. U tekstu kronike stoje posvete mitskih i povijesnih osoba Ateni (Gabrielsen, 2005, 319) među kojima je i Helena, jedina žena koja je zabilježena u kronici da je napravila posvetu Ateni (Higbie, 2003, 153). Helena je posvetila dvije narukvice Ateni (Higbie, 2003, 207).

Polijenova verzija priče Helenina i Menelajeva dolaska na Rod ima više smisla. U ovoj verziji Poluksa je pokušala ubiti Helenu, ali nije uspjela. Prema Polijenu Helena i Menelaj su se vraćali iz Egipta i pristali su na otoku Rodu. Poluksa, koja je žalovala za svojim mužem Tlepolemom, čula je da su Helena i Menelaj došli. Željna osvete, otišla je do brodova sa svim muškarcima i ženama. Menelaj je sakrio Helenu u brodu i obukao najljepšu sluškinju u Heleninu odjeću. Rođani su povjerovali da je to Helena i ubili su je. Nakon toga su se povukli jer su njezinu smrt smatrali dovoljnom kaznom za smrt Tlepolema, a Menelaj je otplovio dalje s Helenom (Polyaenus, *Strat.* 1. 13). Nakon tog doživljaja, Helena se sigurno ne bi opet vratila na Rod.

Napad na Helenu dok se kupala podsjeća na Klitemestrino ubojstvo Agamemnona pod istim okolnostima (Aesch. *Ag.* 1107-1109, 1128). Poluksa se prisjeća Klitemestrine zakletve u Erinije, kojima je i žrtvovala Agamemnona (Aesch. *Ag.* 1432-33), dok oblači svoje sluškinje u iste. U drugoj verziji Helenine smrti na Rodu, koja je poznata iz Fotijevog sažetka Ptolemeja Henija, Helena se sama objesila<sup>45</sup> (Phot. *Bibl.* 190. 149a 34-39). Pretpostavlja se da je motiv Rođana za priču bio drugačiji od Pauzanijina. Pauzanija je prepričao priču o Terapni kako bi zabilježio i alternativno mjesto Helenine smrti. Tako su Rođani mogli ispričati svoju priču da se suprotstavi spartanskoj, ali su je vjerojatno prvenstveno ispričali da bi objasnili zašto je postojao kult Helene Dendritis. Pauzanija nije rekao ništa o kultu ili ritualu povezanom s rodom Helenom. Epitet Dendritis nije etnički niti je patronim. On ne ukazuje da je Helena pretvorena u stablo. On ne mora značiti ništa više nego Helena kojoj se pridaje čast kod drveta. Tu se nalazi minimalna sličnost rodske Helene s onom u Platanisti. Objema se pridavala čast kod drveća (Edmunds, 2016, 173). Helena u Sparti bila je središte rituala odrastanja spartanskih djevojaka. Može biti da su i na Rodu ritual, kakav god je bio, ali imajući veze s drvetom, obavljale mlade djevojke pri prelasku iz adolescencije u odraslu dob (Edmunds, 2016, 173).

### **5.3. Helenin kult u Terapni**

Postoje dokazi za Helenin kult na Rodu, Kenhreji, Hiosu i drugdje<sup>46</sup>, ali ne čini se da je igdje bila toliko važna kao u području Sparte. Štovanje Helene je bilo prisutno i na drugoj strani rijeke Eurote u Terapni gdje je dijelila svetište s Menelajem i braćom Dioskurima. Gotovo sve reference smještaju je u Terapnu i može se pretpostaviti da je bila lokalno božanstvo. Ako je

---

<sup>45</sup> Cvijet nazvan po Heleni koji cvate na Rodu dobio je ime po njoj zato što je rastao ispod drveta o koje se ona objesila. Oni koji bi cvijet jeli, završili bi u nekakvom sukobu (Phot. *Bibl.* 190. 149a34-39)

<sup>46</sup> Rod: Paus. 3. 19.10.; Kenhreja: Paus.2. 2. 3.; Hios: izvor pod imenom Helena, Steph. Byz. 265.5; Egipat: Plut. *Mor. De Herod. Malig.* 12.; Ilion: Athenag. *Leg.* I.

Helena lokalno božanstvo u Terapni, njezine moći bi trebale biti povezane s plodnošću i općenitom dobrobiti njezinih ljudi (Clader, 1976, 70).

Terapna je jedno od najvažnijih brončanodobnih mjesta u Lakoniji, a nalazi se iznad rijeke Eurote, istočno od Sparte. Ludwig Ross je prvi prepoznao da je ovo lokacija hrama 1833., a prva arheološka iskapanja vodili su Tsountas i Kastriotis 1889. godine (Antonaccio, 1994, 155). Prva istraživanja otkrila su olovne figurice karakteristične za spartanske zavjetne darove (Catling 1976, 24). Struktura u Sparti za koju se pokazalo da ima temelje iz kasnog brončanog doba poznata je pod imenom *Menelaion*<sup>47</sup>, odnosno Menelajevo svetište. Originalno to je bilo srednje i kasno heladsko naselje (Edmunds, 2007, 20).

Ovaj obrazac je tipičan za najstarije poznate kultove heroja, koji su često bili utemeljeni na nalazištima iz brončanog doba ili kasnog heladskog razdoblja. Samo je svetište imalo kontinuirani život od sedam stoljeća, od geometrijskog do helenističkog razdoblja (Larson, 1995, 80). Novi kult je uspostavljen u 8. st. pr. Kr. Građevina koja je tu stajala, a datira u 8. st. pr. Kr. i ponovno je izgrađena u 5. st. pr. Kr. zvala se *Tes Helenes Hieron*, odnosno Helenino svetište. Stoga, i svetište i kult su originalno pripadali Heleni, a Menelaj je kasnije dodan kao njezin muž. Postojao je i festival u gradu pod imenom *Meneleaeia* u čast Menelaju i Heleni (Hdt. 6.61). Martin P. Nilsson (1932, 68) govori da Menelajon vjerojatno datira iz mikenskog doba. Barem od 7. st. pr. Kr. pa nadalje vjerovalo se da je Helenino svetište mjesto gdje je Helena pokopana zajedno sa svojim mužem Menelajem (*Paus.* 3.9.9) i ovdje su joj pridavali veliku čast. Ovo mjesto je bilo rezervirano za Helenu i njezinu obitelj. Tamo se vjerovalo da su pokopani i Dioskuri (Pind. *Nem.* 10. 56-57; Pind. *Pyth.* 11.62-63). U Terapni Helenin kult mijenja svoje karakteristike u odnosu na kult u Platanisti. Ovdje više nije mlada djevojke, već udana žena (Calame, 1997, 196).

Iskapanja 1909. godine fokusirala su se na raščišćavanje platforme i pregledavanje okolnog područja. Kao što je tipično za svetišta, nema prave stratifikacije u većini područja Menelajona, a zavjetni darovi su isprani s izvornih mjesta gdje su položeni (Cavanagh i Laxton, 1984, 24). Iskapanjem su pronađene velike količine terakote, brončanog lima, male bronce, olovnih figurica, predmeta od srebra, slonovače i kosti te razni stakleni i kameni predmeti i keramika (Antonaccio, 1994, 155). Dvije ispisane bronce pružaju jasan dokaz da su Helena i Menelaj primali žrtve kao i brončani aribal s natpisom Heleni i brončana kuka za meso također posvećena Heleni (Catling i Cavanagh 1976 prema Edmunds, 2016, 182, 36; Jeffery 1990, 446,

---

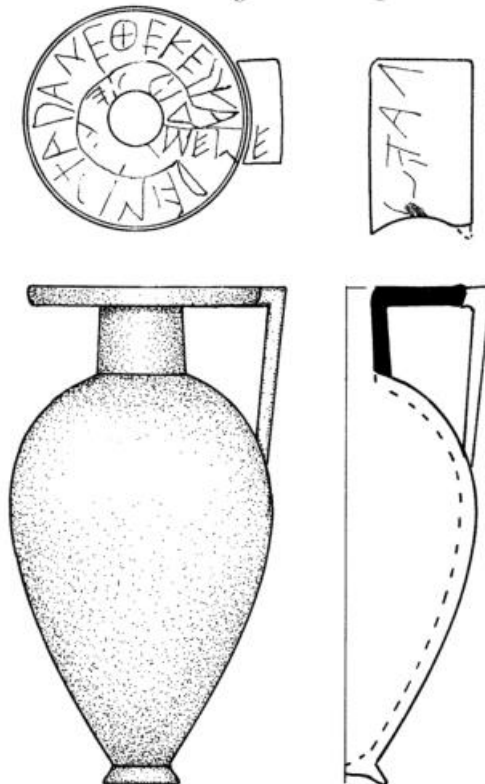
<sup>47</sup> Tako ga prvo naziva Polibije (Polyb. 5.18.4).

448, Antonaccio, 1994, 155-158). Pronađena je i stela od plavog vapnenca dizajnirana za nošenje brončane statue. Na njoj je bila posveta samo Menelaju, a datira se u rano 5. st. pr. Kr. Prema tome, može se zaključiti da su i Helena i Menelaj bili zasebni primatelji posveta, a čak je moguće i da je svaki od njih imao svoj vlastiti oltar (Catling, 1976, 36, 37) Početak kulturne aktivnosti treba računati od najranijih zavjetnih darova. To bi bilo rano 7. st. pr. Kr. (Antonaccio, 1994, 165).

Pjesnik Alkman spominje hram u Terapni (Alcm. fr. 13). Alkman je znao da su se i Dioskuri štovali na ovom mjestu zajedno s Helenom i Menelajem. Zajedničko štovanje Helene i Menelaja posvjedočeno je na posvetnom natpisu na brončanom aribalu iz druge četvrtine 7. st. pr. Kr. koji je pronađen u Terapni 1975. godine i pruža prvi dokaz za opravdanje tradicionalnog imena nalazišta (Catling i Cavanagh, 1976, 149, prema Edmunds, 2016, 174). Natpis glasi ovako:

Δεῖνι[ς] τὰ δ' ἀνέθεκε) Χαρι[ ] Φελέναι) Μενελάῳ

Deinis je posvetio ovo...Heleni i Menelaju



Slika 3. Brončani aribal pronađen u Terapni iz druge polovice 7. st. pr. Kr. (Catling i Cavanagh, 1976, 148, fig. 1, prema Edmunds, 2016, 175, fig. 29)

Božica s mirisom je prikladan dar Heleni. Pronađena je i mala stela iz 5. st. pr. Kr. S natpisom: „Euthikrenes ju je posvetio Menelaju”. Prema tome, da se zaključiti da je par dobivao odvojene posvete. Na jednoj bronci posvećenoj Heleni je upisano „Menelajeva žena” što sugerira da je njezin identitet supruga bio u prvom planu kulta (Larson, 1995, 81).

Herodot, Izokrat i Pauzanija su glavni književni izvori za Helenin kult. Herodot kaže da je Helena imala svetište, ali ne spominje Menelaja. Za Helenu govori da je božica (Hdt. 6.61.3). Pauzanija kaže da je u Terapni bio Menelajev hram te da su Helena i Menelaj pokopani tamo (Paus. 3.19.9-10). Ako su pokopani, znači da nisu bogovi, a Pauzanija je o Menelaju mislio kao o heroju. Od ova tri autora, Izokrat je, uz Alkmana, jedini koji stavlja štovanje Helene i Menelaja zajedno na ovome mjestu. U svojoj *Heleni* kaže da su im Spartanci prinosili svete žrtve, ne kao herojima, već kao bogovima (Isoc. X. *Helen*. 63).

Znanstvenici kombiniraju ova tri izvora na različite načine, ali uvijek s istim zaključkom da je u Sparti Helena očito bila božica (Burkert, 1985, 205). Ova tri izvora nisu dosljedna u onom najvažnijem, odnosno u tome tko je bio štovan u Terapni i koji je bio njezin ili njegov status (Edmunds, 2016, 174). Jedan način da se ove nedosljednosti objasne leži u samom stupnju interesa izvora za sam kult. Pauzanija, idući putom južno od Sparte promatra i kratko komentira sakralne objekte i građevine koje opaža usput. Kada dolazi do Terapne, on daje podrijetlo imena mjesta i nastavlja o Menelajevom hramu te da su tamo pokopani slavni supružnici. Ne govori ništa dalje o kultu, ali nastavlja s pričom Rođana o Heleninoj smrti i zatim govori o njezinom zagrobnom životu na otoku Leuke. Njegov interes za kult u Terapni je mali.

Herodot se referira na Terapnu dok priča priču o sukobu između spartanskih kraljeva Kleomena i Demarata (Hdt. 6.61-70). Kleomen je uz pomoć prijatelja Leutihida, koji i sam nije volio Demarata te je uz potvrdu iz proročništva u Delfima, uspio dokazati da Demarat nije bio Aristonov sin te time nije bio pogodan za kralja. Ariston, koji je bio bez djece nakon dva braka, želio se oženiti i treći puta. Žudio je za ženom svoga najboljeg prijatelja, a koja je bila najljepša žena u Sparti i smislio je plan kako ju dobiti. Uvjerio je svog prijatelja Ageta da svaki od njih da iz svog posjeda što god drugi izabere. Aget se naivno zakleo na to i tako je i izgubio suprugu. Žena je uskoro rodila Aristonu sina, ali je Ariston shvatio da se to rođenje odigralo prebrzo i nepromišljeno je rekao u prisutnosti efora da on nije mogao biti njegov, a što će Leutihid kasnije upotrijebiti protiv Demarata.

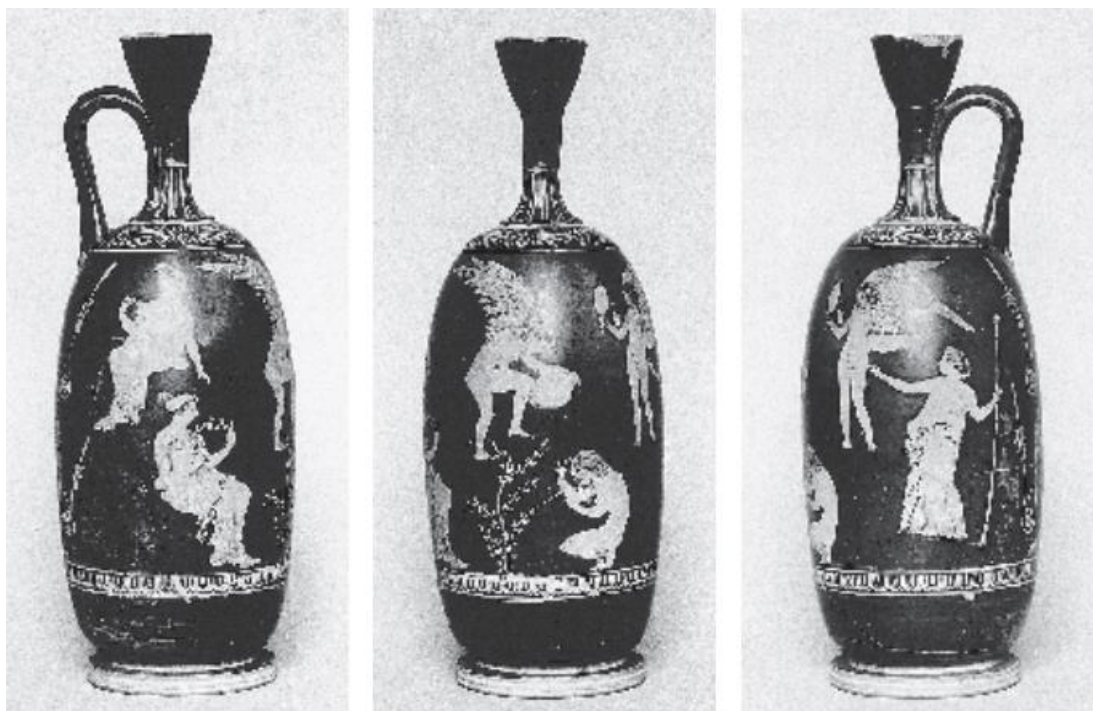
U sredini ove priče Herodot objašnjava kako je Agetova žena postala najljepšom ženom. Kada je bila novorođenče bila je ružno dijete. Njezina dadilja koja je vidjela da roditelji

izgled djeteta smatraju nesrećom, vodila je dijete u Helenin hram svaki dan i molila se božici da ukloni djetetovu ružnoću. I jednoga dana kada je dadilja napuštala hram pojavila se žena i pitala je što to nosi u rukama. Dadilja je rekla da nosi novorođenče i žena ga je htjela vidjeti što je dadilja odbila jer su joj njezini roditelji zabranili da je ikome pokazuje. Žena je inzistirala da vidi dijete i dadilja joj ga je pokazala. Žena je gladila dijete po glavi i govorila da će biti najljepša žena koja će na kraju postati Aristonova supruga.

Kao i Pauzanija, Herodot nema preveliki interes za kult i gotovo ne govori ništa o njemu. Priča koju on prenosi implicira da je Helenina posebna učinkovitost prenijeti djetetu osobine radi kojih će kasnije postati podobna za brak (Edmunds, 2016, 175). Calame (1997, 197) kaže da u se u ovoj priči Helena pojavljuje kao božica koja je djetetu podarila ljepotu, a ljepota se ne dodjeljuje sama za sebe, već u svrhu privlačenja supruga. Tako je Helena od djeteta napravila ono što je i sama bila, najljepša žena i najljepša supruga (Calame, 1997, 197).

Olovne figurice pronađene u Menelajonu pružaju neke dokaze za interpretaciju kulta. Polovica od oko njih šest tisuća su vijenci (Cavanagh i Laxton, 1984, 23; Gill i Vickers, 2001, 229). Vijenac je standardni predmet u ikonografiji vjenčanja. Stezihor zamišlja prolaznike kako bacaju vijence cvijeća na kola na kojima je Menelaj odveo svoju nevjestu na dan njihova vjenčanja (Stezihor, fr. 15). Helena iz kulta u Terapni ima sličnu funkciju koju i Helena iz kulta u Platanisti ima za mlade žene (Calame, 1997, 201). Ova inicijacijska funkcija predložena je za dva izvora nazvana po Heleni koja su možda bila središta kulta. Stjepan Bizantinac (Steph. Byz. s.v. Helene 265.5 prema Edmunds, 177) kaže da je na Hiosu postojao izvor Helena u kojem se Helena kupala. U Korintu, nasuprot Kenhreje je Helenina kupelj. Veliki mlaz slane vode teče iz stijene u more (Paus. 2. 2. 3).

Ova dva vrela su dovedena u vezu s crvenofiguralnim lekitom iz radionice slikara Midije (slika br. 4) (Shapiro, 2005, 55-56) (inv. 73). Na ovom lekitu Eros izlijeva vodu na голу Helenu koja čuči uz drvo. Scena uključuje *Pothosa* i Eukleju. Ove dvije figure, zajedno s Erosom ukazuju na interpretaciju. Eukleja se nerijetko pojavljuje u pratnji Afrodite na vazama iz radionice slikara Midije (Shapiro, 2005, 56) i tako ne iznenađuje kada je se pronađe u društvu Erosa i *Pothosa*. Riječ je o „dobrom ugledu” zajedno s „poželjnošću”. Poruka lekita je da će žena koja se kupa u Heleninoj kupelji biti i ugledna i poželjna i time dobro pripremljena za prijelaz u brak (Shapiro, 2005, 56). Lekit tako iskorištava simboliku kupelji, „jedne od najkarakterističnijih aktivnosti mladih djevojaka (*parthenoi*) (Ferrari, 2002, 49), dok istovremeno sudjeluje u rehabilitaciji Helene (Edmunds, 2016, 177).



Slika 4 (lijevo). Crvenofiguralni lekit iz radionice slikara Midije s prikazom Eukleje (Shapiro, 2005, 55, fig. 5.16)

Slika 5 (sredina). Helena se kupa (Shapiro, 2005, 55, fig. 5.17)

Slika 6 (desno). Afrodita (Shapiro, 2005, 55, fig 5.18)

Treći glavni izvor za kult je Izokratova *Helena*. Izokrat je gotovo jedinstven među piscima koji spominju kult (Parker, 2006, 1). Za razliku od Herodota i Pauzanije, Izokrat pruža barem mali dio oblika štovanja koje su Helena i Menelaj primali. On koristi detalj koji se odnosi na žrtve koje su im prinošene kako bi potvrdio svoje tvrdnje o Heleninoj božanskoj moći. On je ne naziva božicom kao Herodot, ali opisuje njezinu božansku moć. Govori da se Parisova otmica Helene objašnjava njegovom željom da postane Zeusov zet i na taj način da se pobrine da njegovi potomci budu i potomci Zeusa (Isoc. X. *Helen*. 43) (Edmunds, 2016, 177). Izokrat je, također, objasnio da se Trojanci nisu borili da bi poduprli Parisa, niti su se Grci borili da bi poduprli Menelaja. Jedni su se borili za Aziju, a drugi za Europu vjerujući da u kojoj god zemlji je Helena, ta će zemlja biti prosperitetnija (Isoc. X. *Helen*. 51).

Sve Izokratove tvrdnje o božanstvu ili Heleninim božanskim moćima kreću od podataka koji se odnose na njezin zagrobni život u Elizijskim poljima. Sada za to nudi novo objašnjenje, a to je Helenina ljepota. Jedna od njegovih tema je da je ljepota (κάλλος) najbožanstvenija ljudska osobina (Isoc. X. *Helen*. 54) Od svih ljudskih kvaliteta, ljepota je odmah uočljiva. Izokrat kaže da je pobožnost (εὐσέβεια) jedna od stvari koju osjećamo prema

ljepoti (Isoc. X. *Helen.* 58) i nadodaje: „*Evo najvećeg dokaza mojih riječi: našli bismo više osoba koji su besmrtni radi ljepote nego radi svih ostalih vrlina.*” Izokrat govori o Heleninoj besmrtnosti koja je implicitno rezultat njezine ljepote. „*Helena je nadišla ove osobe jer ih je izgledom nadmašivala. Ne samo da je stekla besmrtnost, ona je, stekavši božansku moć, najprije uzdigla svoju braću, sada sputanu smrću, u bogove. Želeći dati vjerodostojnost njihovoj preobrazbi, dala im je vidne časti da mogu vidjeti i spasiti one koji su u opasnosti na moru, tko god ih pobožno zazove.*” (Isoc. X. *Helen.* 61).<sup>48</sup>

Ako govorimo o besmrtnoj Heleni kao što Izokrat kaže, ne znači da govorimo o njoj kao božici (Edmunds, 2016, 178). Međutim, Izokrat se referira na moć koju je Helena stekla, a koja je božanska. Ono što Helena čini pokazuje tu božansku moć. Svoju braću diže iz mrtvih i kao potvrdu njihova novog statusa čini ih spasiteljima smrtnika. Izokratov sljedeći primjer Helenine božanske moći odnosi se na Menelaja, a referira se i na kult u Terapni: „*Nakon toga je iskazala takvu naklonost Menelaju zbog muke i opasnosti koje je podnio za nju da kad je cijela rasa Pelopida bila uništena i pala u kobne nesreće, ne samo da ga je oslobodila od tih katastrofa, nego ga je čak učinila bogom umjesto smrtnikom i postavila ga kao onoga koji sjedi uz nju za sva vremena. I kao svjedoke ovih činjenica mogu ponuditi grad Spartanaca, onaj koji posebno čuva drevne tradicije, jer im i danas u Terapni, u Lakoniji, prinose svete žrtve predaka, ne kao herojima, već kao bogovima, obojima.*” (Isoc. X. *Helen.* 62-63).<sup>49</sup> Edmunds (2007, 21) kaže da se Izokratova izjava da su Helenu i Menelaja štovali kao bogove, a ne kao heroje ne treba uzeti za pouzdanu činjenicu jer kroz svoje cijelo djelo Izokrat hvali Helenu i govori o njezinoj moći ljepote, kao najljepšoj od svih koji su učinjeni besmrtnima upravo radi ljepote (Edmunds, 2007, 21). Izokratove zaključne riječi o Heleni imaju veze s njezinom moći kažnjavanja, za razliku od moći nagrađivanja koju je Helena pokazala u slučajevima njezine braće i Menelaja.

Primjer je njezino osljepljivanje Stezihora<sup>50</sup> (Edmunds, 2016, 179). Izokrat ovdje donosi dobro poznatu priču o Stezihoru na koju se može osloniti (Pl. *Phaedr.* 243a2-b3). Njegova je strategija, u skladu s temom njezine božanske moći, Helenu eksplicitnije učiniti akterom nego u prethodnoj verziji priče, iako je čak i ovdje ona samo akter vraćanja pjesnikova vida (Edmunds, 2016, 178). Platon kaže da je Stezihor bio lišen vida zbog svog klevetanja Helene,

---

<sup>48</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema *Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.)

<sup>49</sup> Osobna parafraza s engleskog jezika (prema *Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.)

<sup>50</sup> Vidi poglavlje 3.3. ovoga rada.



što znači da nije oslijepljen od strane Helene, već zbog klevete (Pl. *Phaedr.* 243a 5-6). Anegdota o Leonimu iz Krotona koju je ispričao Pauzanija se slaže s Platonovom pričom oko Helenina djelovanja ili nedostatka istog (Edmunds, 2016, 178). Naime, Leonim je trebao reći Stezihoru da je gubitak vida proizašao iz Heleninog gnjeva (Paus. 3.19.11-13). Osljepljenje Stezihora moglo bi se objasniti kao pokazatelj moći Helene kao heroine.

Edmunds (2007, 24) smatra da i Helena i Menelaj spadaju pod standardnu definiciju heroja.<sup>51</sup> Da su bili bogovi, ne bi bili pokopani tamo<sup>52</sup> (Edmunds, 2007, 24). Osobitost rečenice „ne kao herojima, već kao bogovima” ima paralelu u kultu Tleptolema kako ga opisuje Pindar u *Olimpijskoj odi* 7. Jedan od tri mita u ovoj odi odnosi se na Tleptolemovo ubojstvo Likimnija i njegovo naseljavanje Roda (Pind. *Ol.* 22-33). Pindar se kasnije u odi vraća na mit i spominje kult koji je „utvrđen kao bogu” te povorke ovaca za prinošenje žrtvi i igre (Pind. *Ol.* 77-80). Pindar daje obavijest o igrama (*Tleptolemeia*) i o žrtvovanju Tleptolemu. Vrsta kulta je prepoznatljiva, a radi se o odavanju počasti osnivaču ili kolonizatoru (*oikistēs*) kao heroju (Hornblower, 1997, 20, 21). Ovime se namjeravalo pokazati u kojoj je mjeri on bio štovani i činjenica da, iako nije bog, štovali su ga na istoj razini kao boga (Ekroth, 2002, 210). Tleptolem je bio *oikistēs* Roda.

S ovim se može usporediti i Brasida kao počasni utemeljitelj Amfipolisa te kult koji je uspostavljen u njegovu čast. Tukidid priča kako su ljudi iz Amfipolisa, u znak zahvalnosti Brasidi za njegovo oslobođenje grada od Atenjana, postavili Brasidu kao svoga *oikistēsa*. Pokopali su ga u gradu, prinosili su mu žrtve kao heroju i odavali mu čast igrama i godišnjim žrtvama (Thuc. 5.11.1). Zašto Pindar spominje ovo „kao bogu” leži u kompenzaciji koja je određena za njega kao za bogove jer on dobiva istaknute žrtve i igre koje su mu posvećene (Edmunds, 2016, 181). Slično tomu, preminuli spartanski kraljevi su bili štovani ne kao obični ljudi, već kao heroji (Xen. *Lac.* 15. 9).

Parker (1988, 10, prema Ekroth, 2009, 209) ne vjeruje da su kraljevi imali kontinuirani kult heroja, ali su imali poseban status, budući da je njihovo božansko podrijetlo dovelo do toga da ih se doživljava kao heroje (Ekroth, 2009, 209). Prema tome, kult Helene i Menelaja u Terapni bio je kult heroja koji u svom žrtvenom ritualu imaju element božanskog kulta. Sama žrtva je vjerojatno božanski element, a vjerojatna je razlika štovateljeva konzumacija mesa prinošenih žrtava (Edmunds, 2016, 181). Odnosno, Izokratova izjava

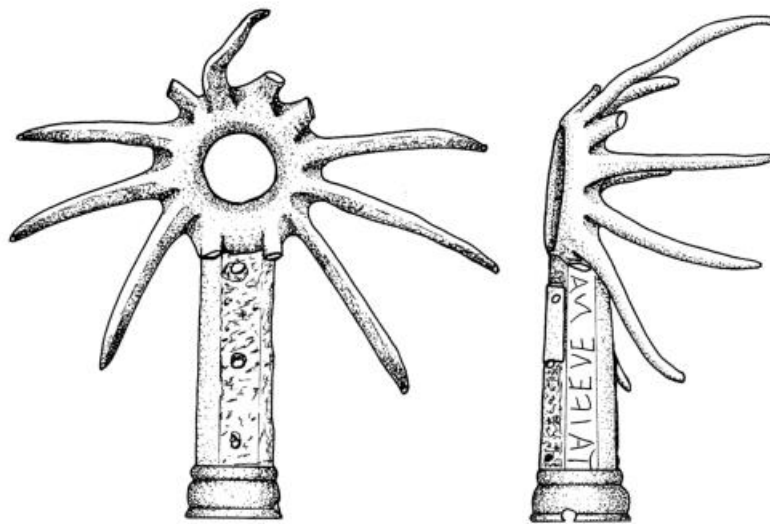
---

<sup>51</sup> Edmunds za definiciju koristi onu Waltera Burkerta koji kaže da je heroj preminula osoba koja iz svog groba ima moć dobra i zla i zahtijeva odgovarajuće počasti (Burkert, 1985, 203).

najvjerojatnije znači da je par unaprijeđen u božanski status u smislu rituala (Larson, 1995, 81). Ovo nije neuobičajeno; građani Lampsaka su, na primjer, svjesno odlučili svoju heroinu Lampsaku unaprijediti iz herojskog u božanski status. (Plut. *De mul. vir.* 255e).

Jaszczyński (2018, 11) kaže da iako je Helena nadaleko poznata kao mitološka, smrtna i ljudska figura u grčkoj književnosti, ona je zapravo smatrana božicom u nekim dijelovima Grčke. Ovakva su se križanja događala u kultovima heroja na nekoliko mjesta u Grčkoj<sup>53</sup>. Postoji znatan broj slučajeva u kojima je potvrđeno odstupanje od norme herojskog kulta, ali ne možemo pretpostaviti da su svi heroji formalno štovani kao bogovi, a ne kao heroji jer tekstovi dokazuju suprotno (Nock, 1944, 581).

Kuka za meso s Heleninim imenom (slika br. 7.) koja je pronađena u Menelajonu sugerira žrtvovanje životinja, kao i rampa koja se uspinje uz Menelajon (Antonaccio, 2005, 106, 107). Mnogi fragmenti željeznih ražnjeva upućuju na isti zaključak (Catling, 1977, 32-42). Kuka za meso nadopunjuje prisutnost minijturnih tronožnih posuda za kuhanje među keramičkim zavjetnim darovima i pojačava važnost zajedničkog blagovanja i konzumacije žrtvenog mesa u kultu.



Slika 7. Kuka za meso s Heleninim imenom pronađena u Terapni i datira se u 6. st. pr. Kr. (Catling i Cavanagh, 1976, 157, fig 3, prema Edmunds, 2016, 182, fig. 30)

<sup>53</sup> Za primjere ovakvih kultova vidi Nock, 1944, 575-582.

Iako je ovo jedinstven predmet, neke od olovnih minijatura koje nalikuju zupčanicima i obično se identificiraju kao šiljasti vijenci, umjesto toga mogu se identificirati kao malene verzije ovog alata. Također, brojni su i primjerci rešetki koje su vjerojatno služile za pečenje mesa (Tod i Wace, 1906, 228-236; Antonaccio, 2005, 107). Arheološka iskapanja su se na brežuljku odvijala kroz 1909. i 1910. godinu, a onda je iskopani materijal ostao neobrađen preko 60 godina. Kada su arheolozi počeli sistematičnije kopati 1974. godine odmah su se pojavili dokazi aktivnosti kulta (Hughes, 2009, 87). Osim već spomenutoga, otkrivene su jame na uglu Heleninog svetišta za spremanje svete hrane, a ispred svetišta nalazila se cisterna s vodom za potrebe pročišćenja slavljenika i za zajedničke gozbe koje su imale ključnu ulogu u kulturnom štovanju (Catling, 1977, 37, 38). Pronađeno je oko 300 figurica od terakote koje prikazuju jahačice na konju. Ovo mogu biti prikazi same Helene ili, vjerojatnije, njezinih štovateljica (Thompson, 1908-1909, 124). Na brežuljku su pronađene i fibule za koje Hughes (2009, 87) kaže da su ih možda posvetile djevojke koje su se nadahnule Heleninim duhom i zatim napustile svoje djevojaštvo i svoju djevojačku odjeću, spuštajući se niz brdo kroz obred prijelaza iz djevojaštva u zrelost obučene u odjeću zrele žene (Hughes, 2009, 87).

Izokrat jasno pretpostavlja da je njegov čitatelj svjestan razlika u žrtvama između kulta heroja i kulta olimpskih i drugih božanstava i, isto tako, da ako njegov čitatelj zna za kult u Terapni, mogao bi pretpostaviti da je to herojski kult. Razlike između dvije vrste žrtvovanja varirale su od mjesta do mjesta i od vremena do vremena. Izokrat je pretpostavio da njegovog čitatelja ne zanima toliko kult jer je njegovo djelo ipak enkomij (Edmunds, 2016, 182). S druge strane, arheolozi i povjesničari grčke religije bi danas željeli jasno znati koje su to razlike bile.

U pisanim izvorima razlike su neuočljive (Edmunds, 2016, 182) i nekada su dvije vrste žrtvovanja nerazlučive (Ekroth, 2002, 211), a time je i sama razlika između olimpskih i htoničkih božanstava dovedena u pitanje (Scullion, 1994, 79). Ono što se može zaključiti iz navedenoga je da se ovdje radi o jednom od kultova heroja gdje heroj, odnosno u ovom slučaju heroji, primaju žrtvu koja je specifična za žrtvovanje bogovima. Prema Edmundsu (2016, 182) Helenin i Menelajev status je status heroja i ništa više se ne može zaključiti iz Izokratovog opisa te je ovaj kult neobičan samo po tome što je to kult para<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Jedini drugi poznati par koji ima kult su Pelop i Hipodamija u Olimpiji (Edmunds, 2016, 182). Od heroina koje djeluju zajedno s partnerom kao svećenici, gostoprincipi ili djeluju na druge, tipično herojske načine možemo spomenuti Metaniru, koja je u Eleuzini štovana uz svog muža Keleja. Oni su zabavljali Demetru na njezinim lutanjima, ali su njihove kćeri zapravo prototip eleuzinskih svećenica Demetre. U tebanskom *Kabeirionu* valja spomenuti Pelargu i njezina supruga Istmijadeja. Heroine mogu djelovati uz svoje muževe kao dojilje ili udomiteljice, kao Klimena uz Diktisa, spasitelja Perzeja. Takve su heroine značajne zbog svoje posebne uloge u

Parker se ne slaže s Edmundsom i smatra da Edmunds ide predaleko poričući da je Helena ikada bila božica (Parker, 2006, 1, 2). Svoje mišljenje podupire time da su kamena terasa u Menelajonu i platforma vrlo impresivne gradnje koja nadmašuje skromnije građevine karakteristične za kult heroja. Zgrada na platformi je jednostavna, ali ipak, s obzirom na spartanski nenametljivi i jednostavni stil, razvijena. Oduvijek su bile vidljive brojne analogije između skupa zavjetnih darova iz Menelajona i onoga iz obližnjeg svetišta božice Artemide Oritije. Parker (2006, 2) svom pozitivnom argumentu dodaje i negativan. Agamemnon je štovan južno od Sparte zajedno sa ženskom figurom koja se u natpisima zove Aleksandra, ali prema Pazuhaniji (Paus. 3.19.6) Spartanci su je identificirali s Kasandrom, Prijamovom kćeri. U svetištu Agamemnona i Kasandre, otkrivene su stotine reljefa heroja od terakote koji su slični kamenim reljefima heroja s mnogih lakonskih nalazišta. Spartanski reljefi heroja su s pravom tako nazvani jer sličje banketnim reljefima heroja koji su poznati na Atici i drugdje. Oni su vrsta koja je napravljena pretežno za heroje, ali ne i isključivo za njih. Na glavnim mjestima božanskog kulta u Sparti nije pronađen nijedan primjerak reljefa heroja. Parker (2006, 2) zaključuje da se čini da je u Lakoniji ta ikonografija bila strogo ograničena na heroje. Također, kaže i da je vrlo upečatljivo da kod Menelajona, za razliku od svetišta Agamemnona i Aleksandre, nije pronađen ni jedan primjer takvog reljefa. Odsutnost ovog tipa, za Parkera je znak statusa Helene i Menelaja kao bogova (Parker, 2006, 3).

Valja spomenuti i drugu vrstu zavjetnih darova pronađenih kod Menelajona i svetišta Artemide Oritije. Velik broj olovnih figurica koje su pronađene u Menelajonu, nalazi se i u svetištu božice Artemide Oritije u Sparti. Iako se olovne figurice, koje odgovaraju figuricama od terakote uobičajenima drugdje u Grčkoj, nalaze na gotovo svakom mjestu u Sparti koje je identificirano kao svetište, određeni tip, krilata božica, nalazi se u obilju na mjestu svetišta Artemide Oritije i također u Menelajonu<sup>55</sup>. Jednako tako, figurice pronađene u Menelajonu slijede isto opće pravilo što se tiče promjene tipa poput onih u Oritiji, a uključuju i jelena (Wace, 1929, 284).

Čini se da bi se moglo zaključiti da je Helena imala status božice, osobito kada se uzme u obzir da slijed tipova figurica u svetištu Artemide Oritije pokazuje veliku promjenu u

---

kultnom kompleksu. To je u skladu s herojskim parom, gdje je žena očito manje značajan partner (Kearns, 1998, 84).

<sup>55</sup> Na Peloponezu, izvan Sparte i Lakonije, olovne figurice pronađene su samo u argivskom Heraionu u Basama i Fliji. Njihova brojnost u Sparti može se objasniti dobrim zalihama olova u blizini. Olovne figurice su brojnije od onih načinjenih od terakote koje se inače posvećuju u hramovima diljem Grčke. Prema tome, može se zaključiti da su Spartanci unutar svojih granica imali lako dostupne zalihe olova te su ga koristili za izradu figurica koje su bile dovoljno jeftine da zadovolje potrebe svakog štovatelja (Wace, 1929, 250).

6. st. pr. Kr., budući da se Oritija identificira kao Artemida. Onda se postavlja pitanje je li to vrijeme kada je Helena postala božicom. Naime, Artemida je često predstavljena kao krilata božica u arhaičkoj umjetnosti, a kao gospodarica divljih životinja dobiva figurice jelena. Helena, s druge strane, nikada nije bila predstavljena kao krilata, slabo je poistovjećena s Artemidom<sup>56</sup> i jelen nema smisla u njezinom svetištu (Edmunds, 2016, 183). Alan Wace je rekao o krilatim božicama da „mora da je bila jeftina i popularna vrsta zavjetnih figurica” i možda je jednostavno iz tog razloga ovaj tip katkad bio izbor štovatelja (Wace, 1929, 259). Moglo bi se reći i da ovaj tip predstavlja Artemidu kao božicu u posjetu<sup>57</sup> (Antonaccio, 2005, 107; Rouse, 1902, 393). Međutim, ona nije jedina jer su se pojavili i Atena, Hermes, Posejdon i Heraklo (Cavanagh i Laxton, 1984, 31).

I u svetištu Artemide Oritije, veze između figurica i božice je u nekim slučajevima teško uočiti. Uobičajene vrste olovnih figurica u ovom svetištu uključuju, osim krilatih božica, vijence s privjescima kuglicama, ratnike, žene, plesačice, božice, rešetke, privjeske s resicama, prstenove sa skarabejima, igle, protome (žene), volovske glave i konje (Wace, 1929, 254; Cavanagh i Laxton, 1984, 23). Nejasno je kakve veze neki od njih imaju s Artemidom. Jasno je da olovni zavjetni darovi nisu jasan pokazatelj statusa njihova primatelja u kultu (Edmunds, 2016, 183).

Uz molitvu i žrtvu, zavjetni darovi su jedno od triju glavnih sredstava za stupanje u odnos s bogovima<sup>58</sup> (van Straten, 1981, 65). Prinosi ove vrste bili su mnogo češći i jeftiniji od životinjskih žrtava. Privatna žrtvovanja bila su neregulirana za razliku od onih koje je sponzorirala država ili zajednica. Može se primijetiti razlika između muških i ženskih štovatelja, primjerice mnoge figurice ratnika koje su mogli ponuditi muškarci. Zavjetni darovi su, prema tome, medij koji može izraziti razlike tijekom vremena. Ove razlike tijekom vremena odgovaraju promjeni stavova vjernika. Sa zavjetima štovatelji zapravo grade kult (Antonaccio, 2005, 110-111). Žrtvovanja „kao bogovima” u Menelajonu su još jedan oblik konstrukcije koja potječe iz štovatelja, a ne iz predodređene božanske prirode Helene i Menelaja, čak i ako je ta konstrukcija regulirana i nadzirana od strane svećenika (Edmunds, 2016, 184).

Herodot jednom spominje Helenu kao božicu (Hdt. 6.61.3). Prema tome se postavlja pitanje stavlja li Herodot Helenu u višu kategoriju. Međutim, kada grčki autori

---

<sup>56</sup> Samo jednom je Homer uspoređuje s Artemidom u *Odiseji* (Hom. *Od.* 4.122).

<sup>57</sup> Bog ili božica u posjetu označava posvetu jednog boga u hramu drugoga. Lik boga može biti posvećen u bilo kojemu hramu kao ukras hrama, ratni plijen i slično (Rouse, 1902, 391).

<sup>58</sup> Kako bi uspostavili i održali dobar odnos sa svojim bogovima, stari Grci su pribjegavali prvenstveno trima sredstvima: molitvi, žrtvi i zavjetnim darovima (van Straten, 1981, 65).

razmišljaju o moćima heroja, a ne o njihovoj povijesti, ponekad ih nazivaju bogovima (Kearns, 1989, 125), tako da njegovu izjavu ne treba uzeti kao dokaz. Čini se da on koristi riječ ne kako bi napravio klasifikaciju, već kako bi napravio posebnu razliku (Edmunds, 2016, 185). U priči o tome kako je Agetova žena postala najljepšom ženom u Sparti, on koristi termin božica u svom izvještaju o molitvi dojlje: „*Kad ju je dadilja tamo nosila, stala je pred kip i molila božicu da ukloni djetetovu ružnoću.*” Implicitna razlika koja je ovdje nalazi se i u drugoj molitvi Kleobisove i Bitonove majke Heri: „*Stojeći pred kipom molila se da božica podari Keobu i Bitonu, svojoj djeci, koji su joj pridavali veliku čast, ono što je najbolje da smrtnik dobije*” (Hdt. 1.31.4). Termin božica se ovdje odnosi na Heru različitu od njezine slike. Ova razlika pretpostavlja da su božanstva u svojim hramovima (i na neki način u svojim slikama) fizički neovisna poput Atene u šestom pjevanju *Ilijade*, koja, nakon što su žene položile ogrtač na njezina koljena, odnosno koljena njezina kipa, kimne u znak odbijanja (Hom. *Il.* 6. 286-311). Oni su čak sposobni otići kao što je Atena ostavila svoje svetište na Akropoli u vrijeme perzijske okupacije Atene (Hdt. 8.41.3.). Ali budući da su oni u načelu u svojim hramovima, onda se ide tamo moliti ili, ako se ne može pristupiti hramu, moli se gledajući u smjeru hrama (Hdt. 9.61.3). Herodotova upotreba Helene kao božice ne govori ništa o njezinom božanskom statusu, on je jednostavno morao napraviti razliku između Helene i njezine slike, a božica je bila riječ koju je upotrijebio (Edmunds, 2016, 186). Prema Larson (1995, 81) razdoblje kada je Menelajon bio utemeljen podudara se s velikim procvatom kulta heroja i širenjem Homera, tako da je kult u Terapni vjerojatnije herojskog podrijetla, dok kult u Platanisti svojim štovanjem drveća upućuje da je njegova Helena bila božica (Larson, 1995, 81).

Iako su kultovi u Platanisti i na Rodu usredotočeni na drvo, nije jasno ni da su ova dva kulta u bilo kojem smislu ista. Za kult u Platanisti postoji samo Teokritova *Idila 18* koja se teško može smatrati dokumentarnim izvorom. Što se tiče Helene kao božice u Terapni, Herodot je kratko spominje što znanstvenici često kombiniraju s Izokratom. Naspram Herodotovog zanimljivog, kratkog spomena Helene kao božice valja staviti Pauzanijino opažanje groba Helene i Menelaja na tom mjestu. Kultovi o kojima je riječ ne nude Helenu koja se razlikuje od mita i epa i leži izvan njih, već naprotiv, podrijetlo ovih kultova su upravo mitovi i epovi. Prema tome, tumačenje mita i rituala mora se obrnuti. Ritualni u konačnici dolaze iz mita, odnosno, rituali dolaze iz kultova koji dolaze iz mita (Edmunds, 2016, 186-187).

U konačnici, teško mi je reći da se u potpunosti slažem s tezama navedenih autora o Heleninom božanskom aspektu. Smatram da Edmunds ide predaleko u potpunom negiranju štovanja Helene kao božice jer ipak, kako smo vidjeli, postoje neki nagovještaji da je tako bilo.

Smatram da je moguće da je Helena indoeuropskog podrijetla, odnosno da je njezin lik inspiriran legendama i mitologijom stare Indije budući da se može pronaći mnogo sličnosti. Ipak, postoje neke razlike koje su možda rezultat promjene narativa kroz narodnu predaju te kulturnih, socijalnih i geografskih okolnosti. Lik Helene je prilagođen narodu antičke Grčke. Moguće je da je Helena božica mikenskog ili minojskog podrijetla zbog sličnosti njezine priče s pričom o otmici Arijadne i Perzefone, međutim nema mnogo dokaza za to. Da je Helena u antičkoj Grčkoj štovana kao božica, govori i Izokrat i Pauzanija i smatram da nema razloga zašto bi to izmislili. Herodot nam govori o Heleninoj božanskoj moći, iz čega se isto može shvatiti da je smatrana božicom. Neki od pronađenih zavjetnih darova ukazuju na štovanje primjereno bogovima, a ne herojima. Sve u svemu, ova tematika je još uvijek nedovoljno istražena da bi se mogao dati konkretan zaključak o božanskom statusu Helene Trojanske.

## 6. Zaključak

Temeljnu pripovijest o Heleni donosi Homer koji je koristio mitološke priče kao inspiraciju i nije bio suvremenik Trojanskog rata, međutim u *Ilijadi* Homer oslikava samo nekoliko dana u desetogodišnjem Trojanskom ratu i ostavlja nam prazninu između Heleninog odlaska iz Troje i ponovnog vraćanja u Spartu. Kasniji autori upotpunjavaju priču različitim verzijama. U *Odiseji* je Helena ponovno žena spartanskog kralja Menelaja koja ima određene čarobnjačke sposobnosti. Kako je često krivica za uzrokovanje Trojanskog rata pripisana Heleni, tako su je neki pokušali obraniti i sprati krivnju s njezinog lika. Stezihor, antički pjesnik, o kojemu postoji priča da je klevetao Helenu i zbog toga oslijepio, shvatio je da je oslijepio zbog klevetanja Helene i napisao je novu pjesmu u kojoj govori da Helena nije otišla u Troju. Izum *eidōlona* pripisuje se Stezihoru, a na toj tradiciji i Euripid piše svoje djelo *Helena* te također koristi *eidōlon* kao zamjenu za pravu Helenu. Sofist i retoričar Gorgija ima četiri razloga zbog kojih je Helena mogla opravdano otići u Troju, ali njegov učenik Izokrat mu zamjera što je njegovo djelo više obrana, a ne pohvala Helene tako da on piše svoje djelo, *enkomij*, u kojemu hvali Helenu. S druge strane, pjesnikinja Sapfa opet krivi Helenu jer je otišla i ostavila svoga muža. Možemo zaključiti da je Helena bila česta tema antičkih pisaca i pjesnika. Ovome radu nije cilj bio utvrditi i dokazati istinitost i pouzdanost ovih izvora koji govore o Heleni, već ih prikazati i analizirati.

Helena je bila važan lik u antičkoj Grčkoj i štivali su je diljem zemlje. Iz izvora i arheoloških istraživanja se mogu izdvojiti tri najvažnija kulta o kojima postoje neki zapisi. Poznavanje i razumijevanje ovih kultova ne može biti potpuno bez razumijevanja značajki onoga kome je kult posvećen. Dakle, Helena nije samo dobro portretiran lik grčkih epova, ona je i heroína koju su štivali u svetištima diljem istočnog Mediterana. Iz antičkih izvora saznajemo da je Helena povezivana s drvećem, ali i s brakom, djevojaštvom i ljepotom. Herodot spominje Helenino svetište u blizini Sparte, a Pauzanija govori o zajedničkom svetištu Helene i Menelaja po imenu Menelajon te govori da je par tamo i pokopan. Pauzanija spominje i kako su Rođani štivali Helenu, budući da su je, prema priči, tamo o drvo objesile sluškinje kraljice Polukse koja se željela osvetiti Heleni zbog smrti muža koji je poginuo u Trojanskom ratu.

U Platanisti, Helena je imala svetište u blizini svetišta Artemide Oritije gdje ju se povezivalo s drvećem, a glavni izvor za to nam je Teokritova *Idila 18*. U pjesmi se spominje dvanaest mladih djevojki koje obavljaju ritual u čast Heleni, a sam ritual je povezan s drvom platane te bi se prema tome moglo zaključiti da je Helena imala veze s plodnošću i vegetacijom.



Djevojke spominju utrke, izlivanje ulja kod drveta i izrađivanje vijenaca čime slave Helenu kao savršenu djevojku koja ulazi u brak i biti će savršena supruga. Ona je ovdje njihov uzor. Neki autori smatraju da je Helena bila mikenska božica vegetacije pa je tek onda ušla u epske priče te povlače paralelu s Perzefonom koja s Helenom ima neke sličnosti i isto je bila božica vegetacije. S obzirom na to da postoje kultovi i svetišta Helene Trojanske, postavlja se pitanje je li Helena bila božica ili heroína. Izokrat nam govori kako su u Menelajonu, svetištu u blizini Sparte, Helenu i Menelaja štovali kao bogove. Arheološka iskapanja pokazala su kako na tom lokalitetu nisu pronađeni reljefi heroja koji su česti u svetištima heroja, a pronađeni su artefakti koji bi dokazivali zajedničko blagovanje i konzumaciju žrtvenog mesa. Pronađeni su i zavjetni darovi posvećeni posebno Heleni i posebno Menelaju pa neki autori pretpostavljaju da su se u samom svetištu mogla nalaziti i dva oltara. Herodot Helenu, također, naziva božicom kada priča kako je pretvorila ružno dijete u najljepše u Sparti.

Međutim, ove izvore koji spominju Menelajon i kult u Terapni treba sagledati i u kontekstu u kojem se spominju. Naime, Pauzanija se kratko referira na Terapnu i započinje priču o Rođanima i Heleninoj sudbini. Izokrat spominje besmrtnu Helenu i navodi njezine božanske moći, ali to ne znači nužno da je bila božica. Treba napomenuti i da Izokrat kroz cijelo svoje djelo hvali Helenu i njezinu moć ljepote jer ipak se ovdje radi o enkomiju napisanome u njezinu čast. Herodot spominje Terapnu kada priča o sukobu spartanskih kraljeva, a u sredini priče objašnjava kako je Agetova žena postala najljepšom u Sparti. Čini se da se Herodota ne zanima previše sam kult i ne kaže gotovo ništa o njemu. Njegova priča je ispričana s ciljem da se pokaže Helenina posebna moć prenošenja ljepote zbog čega će dijete postati podobno i poželjno za brak.

Moguće je, dakle, da je kult Helene bio kult heroíne koja u svom žrtvenom ritualu ima elemente božanskog kulta gdje je sama žrtva vjerojatno božanski element, a uključuje štovateljevu konzumaciju mesa prinesenih žrtava. Odnosno, radi se o unaprjeđenju u božanski status u smislu rituala. Također, ne treba isključiti i mogućnosti da je Helena zaista i bila mikenska božica koja je kasnije uvedena u ep s obzirom na to da nemamo dokaza koji bi to potvrdili niti opovrgnuli.

U svakom slučaju, čini se da važnost Helene Trojanske i njezinih kultova u antici nije opadala i štovali su je sve do kraja rimske vladavine. Štovanju Helene se najviše pridavalo pažnje u Sparti gdje je, prema predaji i živjela, izuzevši godine provedene u Troji. Prema legendi, Helena je možda umrla u kasnom brončanom dobu, ali malo je vjerojatno da će i u današnjem dobu izgubiti svoju relevantnost.

## 7. Bibliografija

### 7.1. Popis slika

Slika 1: Crvenofiguralna amfora s prikazom Helene i Menelaja. Menelaju, zanesenom njezinom ljepotom, ispada mač iz ruke

([https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1837-0609-71](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1837-0609-71), 13.2.2023.)

Slika 2: Karta Sparte s hipotetskim lokacijama Plataniste i Dromosa (preuzeto od Stibbe, 1989, prema Edmunds, 2016, 165)

Slika 3: Brončani aribalos pronađen u Terapni iz druge polovice 7. st. pr. Kr. (preuzeto od Catling i Cavanagh, 1976, 148, fig. 1, prema Edmunds, 2016, 175, fig. 29)

Slika 4: Crvenofiguralni lekit iz radionice slikara Midije s prikazom Eukleje (preuzeto od Shapiro, 2005, 55, fig. 5.16)

Slika 5: Helena se kupava (preuzeto od Shapiro, 2005, 55, fig. 5.17)

Slika 6: Afroditina (preuzeto od Shapiro, 2005, 55, fig. 5.18)

Slika 7: Kuka za meso s upisanim Heleninim imenom pronađena u Terapni i datira se u 6. st. pr. Kr. (Preuzeto od Catling i Cavanagh, 1976, 157, fig. 3, prema Edmunds, 2016, 182, fig. 30)

### 7.2. Antički izvori

Aeschylus: *Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides. Fragments*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, PhD., *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1960.

Apollodorus: *The Library in Two Volumes I*, with an English translation by Sir James George Frazer, F. B. A., F. R. S. *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1921.

Apollodorus: *The Library in Two Volumes II*, with an English translation by Sir James George Frazer, F. B. A., F. R. S., *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1921.

Apollodorus' *Library* and Hyginus' *Fabulae*, Two Handbooks of Greek Mythology, Translated, with Introductions by R. Scott Smith and Stephen M. Trzaskoma, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2007.

Aristophanes: *Frogs*, translated by Ian Johnston, Richer Resources Publications, Arlington, Virginia, 2008.

Athenagoras: *Legatio pro Christianis*, edited by Miroslav Marcovich, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

Callimachus and Lycophron with an English translation by A. W. Mair, Aratus with an English translation by G. R. Mair, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1921.

Diodorus of Sicily: *Library of History in Twelve Volumes III, Books IV (continued) 59- VIII*, with an English translation by C. H. Oldfather, William Heinemann, LTD, London, 1949.

Eumelus, Terpander, Thaletas, Polymnastus, Alcman, Arion, Sappho, Alcaeus: *Lyra Graeca, being the remains of all the Greek lyric poets from Eumelus to Timotheus, excepting Pindar, in three volumes, Volume I, including Terpander, Alcman, Sappho and Alcaeus*, newly edited and translated by J. M. Edmonds late fellow of Jesus College Cambridge, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1922.

Euripides: *Electra. Orestes. Iphigenia in Taurica. Andromache. Cyclops*, edited with an English translation by Arthur S. Way, D.Litt., *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1916.

Euripides: *Iphigenia at Aulis*. Vol. I. edited with an introduction, translation and commentary by Christopher Collard and James Morwood, Liverpool University Press, Liverpool, 2017.

Euripides: *Trojan Women and other plays*, with an English translation by James Morwood, Oxford University Press, New York, 2001.

Gorgias: *Encomium of Helen*, edited with introduction, notes and translation by D.M. MacDowell, Bristol Classical Press, Bristol, 1982.

Herodotus: *Histories in Four Volumes, Volume I, Books I-II*, with an English translation by A. D. Godley, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann LTD. London, 1975.

Herodotus: *Histories in Four Volumes, Volume III, Books V-VII*, with an English translation by A. D. Godley, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann LTD. London, 1938.

Herodotus: *Histories in Four Volumes, Volume IV, Books VII-IX*, with an English translation by A. D. Godley, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1969.

Hesiod: *The Homeric Hymns and Homericica*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White M.A., *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, LTD, London, 1982.

Hesiod: *The Poems and Fragments*, done into English prose with introduction and appendices by A.W. Mair M.A., Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1908.

Hesiod: *The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*, edited and translated by Glenn W. Most, Harvard University Press, London, 2007.

Homer: *Ilijada*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.

Homer: *Odiseja*, preveo i protumačio Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987

*Isocrates Vol. III*, with an English translation by Larue Van HOOK, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1945.

Ovid: *Metmorphoses*, translated and with notes by Charles Martin, W.W. Norton & Company, New York, 2004.

Pausanias: *Description of Greece in Six Volumes, Books I and II*, with an English translation by W. H. S. Jones, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1918.

Pausanias: *Description of Greece in Six Volumes, Books III-V*, with an English translation by W. H. S. Jones, Litt. D. and H. A. Ormerod, M. A., *The Loeb Classical Library*, William Hinemann, London, 1926.

Pausanias: *The Complete Works*, translated by W. H. S. Jones, Delphi Classics, Hastings, 2014.

Pedanius Dioscorides of Anazarbus: *De Materia medica*, translated by Lily Y. Beck, Olms-Weidmann, Hildesheim, 2005.

Photius: *The Library Vol. I*, general editors: W. J. Sparrow Simpson, D. D., W. Lowther Clarke, B. D. Richard Clay and Sons Limited, London, 1920.

Pindar: *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, edited and translated by William H. Race, *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1997.

Pindar: *Olympian Odes, Pythian Odes*, edited and translated by William H. Race, *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1997.

Pindar: *The Complete Odes*, a new traslation by Anthony Verity with a Introduction and Notes by Stephen Instone, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Plato: *The Republic of Plato, second edition*, translated with notes and an interpretative essay by Allan Bloom, Basic Books, 1968.

Platon: Fedar ili O Lepoti, preveo Miloš N. Đurić, Beograd, Narodne knjige, Alfa, 1996.

Pliny the Elder: *Natural History: a selection*, translated with an Introduction and notes by John F. Healy, Penguin Books, London, 1991.

Plutarch: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes, Volume III*, with an English translation by Franck Cole Babbitt, The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD, London, 1961.

Plutarch: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes, Volume XI*, with an English translation by Frank Cole Babbitt, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann LTD, London, 1928.

Plutarch: *Plutarch's Lives I, Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, translated by Bernadotte Perrin, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann LTD, London, 1967.

Polyaenus: *Stratagems of War*, translated from original Greek by dr. Shepherd, F. R. S., The Second Edition, G. Nicol, London, 1793.

Polybius: *The Histories*, a new translation by Robin Waterfield with an Introduction and Notes by Brian McGing, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Sapfo: *Pjesme u prozi*, preveo i prilagodio Orsat Ligorio, Nuntius: časopis Hrvatskoga društva klasičnih filologa, Zagreb, 2007.

Stesichorus, Ibycus, Anacreon, Lasus, Apollodorus, Tynnichus, Telesilla, Simonides, Timocreon: *Lyra Graeca, being the remains of all the Greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar in three volumes, Volume II, including Stesichorus, Ibycus, Anacreon and Simonides*, newly edited and translated by J. M. Edmonds late fallow of Jesus College Cambridge, *The Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1924.

Strabo: *Geography (Books 10-12)*, with an English translation by Horace Leonard Jones, Ph.D., *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London, 1928.

*The Oxyrhynchus Papyri part XXIX*, edited with a commentary by Denys Page, Egypt Exploration Society, London, 1963.

Theocritus, edited with a translation and documentary by A. S. F. Gow M.A., F. B. A., Volume I, Introduction, Text and Translation, Cambridge University Press, London, 1950.

Thucydides: *The Peloponnesian War*, translated by Martin Hammond, with an Introduction and Notes by P. J. Rhodes, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Xenophon: *Xenophon in Seven Volumes, Volume 7*, translated by E. C. Marchant and G. W. Bowersock, The Loeb Classical Library, William Heinemann LTD, London, 1925.

### 7.3. Literatura

Antonaccio, 2005.

Antonaccio, C. "Dedications and the Character of Cult." In *Greek sacrificial ritual, Olympian and Chthonian*, ed. Hägg and Alroth, 2005, 99–112.

Austin, 1994.

Austin, N, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Cornell University Press Ithaca And London, 1994.

Bassi, 1993.

Bassi, K. Helen and The Discourse of Denial in Stesichorus' Palinode. *Arethusa*, 26 (1), 1993, 51-75.

Bieda, 2008.

Bieda, E. E., „Why did Helen travel to Troy? About the presence and incidence of fortune in Gorgias " Encomium to Helen"“. *Revue de philosophie ancienne*, 26 (1), 2008, 3-24.

Bieswcker, 1992.

Biesecker, S. L., „Rhetoric, possibility, and women's status in ancient Athens: Gorgias' and Isocrates' encomiums of Helen'’. *Rhetoric Society Quarterly*, 22(1), 1992, 99-108.

Blakenborg, 2022.

Blankenborg, R. „, 'Sort of human'? The divinity and humanity of Homer's Helen.'’ *Synthesis*, 29, 2022.

Blondell *et al.*, 2002.

Blondell, R., Gamel, M. K., Rabinowitz, N. S., & Vivante, B, *Women on the edge: Four plays by Euripides*. Routledge, 2002.

Blondell, 2010.

Blondell, R., „Refractions of Homer’s Helen in archaic lyric“. *The American Journal of Philology*, 131 (3), 2010, 349–391

Blondell, 2013.

Blondell, R., *Helen of Troy: beauty, myth, devastation*. Oxford University Press. New York, 2013.

Bowra, 1967.

Bowra, C. M. *Greek Lyric Poetry, From Alcman to Simonides, second, revised edition*. Oxford, Clarendon Press, 1967.

Bricko *et al.*, 1987.

Bricko, M., Škiljan, D., Novaković, D., Šešelj, Z., i Salopek, D. (1987). Terminologija: Teorija književnosti. *Latina et Graeca*, 1(30), 85-101.

Brown, 2012.

Brown, A. L. „Helen“. *Oxford Classical Dictionary*, 4<sup>th</sup> edition, 2012. p. 653.

Burgess, 2019.

Burgess, Jonathan S. “The Non-Homeric Cypria.” *Transactions of the American Philological Association* (1974-), vol. 126, 1996, pp. 77–99.

Burkert, 1985.

Burkert, W. *Greek Religion, Achaic and Classical*. Blackwell Publishing. Oxford, 1985.

Calame, 1997.

Calame, C., *Choruses of young women in ancient Greece: their morphology, religious role, and social functions*. Rowman & Littlefield, 2001.

Catling, 1977.

Catling, H. W., „Excavations at the Menelaion, Sparta, 1973–1976.“ *Archaeological Reports*, 23, 1977, 24-42.

Catling i Cavanagh, 1976.

Catling, H. W., & Cavanagh, H., „Two inscribed bronzes from the Menelaion, Sparta.” *Kadmos*, 15(2), 1976, 145-157.

Cavanagh i Laxton, 1984.

Cavanagh, W. G., i Laxton, R. R. “Lead Figurines from the Menelaion and Seriation.” *The Annual of the British School at Athens* 79, 1984, 23–36.

Clader, 1976.

Clader, L. L., „*Helen: the evolution from divine to heroic in Greek epic tradition.*” E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1976.

Debuš, 1978.

Debuš, Lj, „Usporedba ženskih likova" Ilijade" i" Odiseje". *Latina et Graeca*, 1(12), 1978, 5-11.

Demos, 1997.

Demos, M. (Stesichorus' Palinode in the “Phaedrus.” *The Classical World*, 90(4), 1997, 235–249.

des Bouvrie, 1991.

des Bouvrie, S., „Helen of Troy: A symbol of Greek culture“, in: Andersen, Ø; Whittaker H. (eds.), *The First Five Lectures 1991*. The Norwegian Institute at Athens. *Papers of the Norwegian Institute at Athens* 1, 1991, 29-40.

Devereux, 1973.

Devereux, G. Stesichoros' Palinodes: Two Further Testimonia and Some Comments. *Rheinisches Museum für Philologie*, 116(H. 3/4), 1973, 206-209.

Dodson-Robinson, 2010.

Dodson-Robinson, E., „Helen's “Judgment of Paris ” and Greek marriage ritual in Sapho 16“, *Arethusa*, 43(1), 2010, 1–20.



Dover, 1985.

Dover, K. J, *Theocritus*. Bristol: Bristol Classical Press, 1985.

Doyle, 2010.

Doyle, A, „Unhappily ever after? The problem of Helen in Odyssey 4”. *Akroterion*, 55(1), 2010, 1-18.

Du Bois, 1978.

DuBois, P, „Sappho and Helen”. *Arethusa*, 11(1/2), 1978, 89-99.

Edmunds, 2007.

Edmunds, L, „Helen’s divine origins”. *Electronic Antiquity*, 10(2), 2007, 1-45.

Edmunds, 2015.

Edmunds, L, „*Stealing Helen. The Myth of the Abducted wife in Comparative Perspective*”. Princeton University Press, 2015.

Ekroth, 2002.

Ekroth, G. „*The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period.*” Liège: Centre international d’étude de la religion grecque antique, 2002.

Farnell, 1921.

Farnell, L. R. „*Greek hero cults and ideas of immortality.*” 1921, Clarendon Press.

Farron, 1979

Farron, S, „The portrayal of women in the Iliad”. *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa*, Vol. 22, No. 1, 1979, 15-32. Classical Association of South Africa (CASA).

Ferrari, 2002.

Ferrari, G. „*Figures of Speech: Men and Maidens in Ancient Greece.*” 2002, Chicago: University of Chicago Press

Foley, 1991.

Foley, J. M. *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

Gabrielsen, 2005.

Gabrielsen, V. „The Chronicle of Lindos [Review of *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of Their Past*, by C. Higbie]”. *The Classical Review*, 55(1), 2005, 319–322.

Galeotti Papi, 1987.

Papi, D. G. „Victors and Sufferers in Euripides' Helen.” *The American Journal of Philology*, 108(1), 1987, 27–40.

Gill i Vickers, 2001.

Gill, D. i Vickers, M. „Laconian Lead Figurines: Mineral Extraction and Exchange in the Archaic Mediterranean.” *The Annual of the British School at Athens*, 96, 2001, 229–236.

Graf, 2003.

Graf, F. „Cult” U: *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, ed. Hubert Cancik and Helmut Schneider, 2003, 980-87. Leiden: Brill.

Grečl, 2007.

Grečl, D. „Božica Afrodita kao lik u pjesmama Homerovim”. *Latina et Graeca*, 2(11), 2007, 55-72.

Groten, 1968.

Groten, F. J. „Homer's Helen“. *Greece & Rome*, 15(1), 1968, 33-39.

Gumpert, 2012.

Gumpert, M. „*Grafting Helen: The abduction of the classical Past*”. University of Wisconsin Pres, 2012.

Guthrie, 1971.

Guthrie, W. K. C. „*A History of Greek Philosophy: Volume 3, the Fifth Century Enlightenment, Part 1, the Sophists*” (Vol. 1). Cambridge University Press, 1971.

Heubeck, West i Hainsworth, 1988.

Heubeck, A., West, S., Hainsworth, J. B. *A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. 1 (Books 1–8)*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Higbie, 2003

Higbie, C. *The Lindian chronicle and the Greek creation of their past*. Oxford University Press, 2003.

Hornblower, 1997.

Hornblower, S., „*A Comentary on Thucydides, Volume I, Book I-III*” Oxford: Clarendon Press, 1997.

Hughes, 2009.

Hughes, B., „*Helen of Troy: The Story Behind the Most Beautiful Woman in the World*”. Vintage, 2009

Jamison, 1994.

Jamison, Stephanie W. “Draupadi on the Walls of Troy: ‘Iliad’ 3 from an Indic Perspective.” *Classical Antiquity* 13, no. 1 (1994): 5–16.

Jamison i Brereton, 2014.

Jamison, S. W., & Brereton, J. P. (Eds.). *The Rigveda: the earliest religious poetry of India* (Vol. 1). South Asia Research, 2014.

Jansen, 2012

Jansen, M. C., „Exchange and the Eidolon: Analyzing Forgiveness in Euripides's Helen”. *Comparative literature studies*, 49(3), 2012, 327-347.

Jarrat, 1987.

Jarratt, S. C., „The first Sophists and the uses of history”. *Rhetoric Review*, 6(1), 1987, 67-78.

Jaszczyński, 2018.

Jaszczyński, M., „Indo-European Roots of the Helen of Troy”. *Studia Ceranea. Journal of the*

Waldemar Ceran *Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe*, (8), 2018, 11-22.

Jeffery, 1990.

Jeffery, L. *The Local Scripts of Archaic Greece*. Oxford, 1990.

Juffras, 1993.

Juffras, D. M., „Helen and Other Victims in Euripides' 'Helen'". *Hermes*, 121(H. 1), 1993, 45-57.

Kannicht, 1969.

Kannicht, R. *Euripides Helena; Band I, Einleitung und Text*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1969.

Kearns, 1989.

Kearns, E. The heroes of Attica. *Bulletin Supplement (University of London. Institute of Classical Studies)*, Oxford University Press, 1989.

Kearns, 1998.

Kearns, E., “The Nature of Heroines.” In: *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, ed. Sue Blundell and Margaret Williamson, pp. 74–89, 1998, London: Routledge.

Kelly, 2007.

Kelly, A. Stesikhoros and Helen. *Museum Helveticum*, 2007, 1-21.

Larson, 1995.

Larson, J. *Greek heroine cults*. University of Wisconsin Press, 1995.

Lefkowitz, 2012.

Lefkowitz, M. R. *The Lives of Greek Poets, second edition*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.

Lloyd, 1984.

Lloyd, M. „The Helen Scene in Euripides' Troades.” *The Classical Quarterly*, 34(2), 1984, 303-313.

Macdonell, 1897.

Macdonell, A. A. *Vedic Mythology*. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1897.

March, 1998.

March, J. R. *Cassell Dictionary of Classical Mythology*. Cassell, 1998.

Mayer, 1996.

Mayer, K. „Helen and the ΑΙΟΣΒΟΥΛΗ“, *The American Journal of Philology*, 117(1), 1996, 1-15.

Macleod, 1974.

Macleod, C. W. „Two comparisons in Sappho”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 15, 1974, 217-220.

Nagy, 2007.

Nagy, G. „Homer and Greek Myth”. *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, 2007, 52-82.

Nikoloutsos, 2016.

Nikoloutsos, K. P. „Helen's semiotic body: ancient and modern representations”. *Nuntius Antiquus*, 12(1), 2016, 187-213.

Nilsson, 1932.

Nilsson, M. P. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Forgotten Books, 1932.

Nilsson, 1949.

Nilsson, M. P. *A History of Greek Religion, second edition*. Oxford. Clarendon Press, 1949.

Nilsson, 1971.

Nilsson, M. P. *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* (Vol. 9). Biblo & Tannen Publishers, 1971.

Nock, 1944.

Nock, Arthur D. 1986[1944]. "The Cult of Heroes." In *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart, vol. 2, pp. 575–602. Oxford: Clarendon Press.

Olson, 1989.

Olson, S. D. „The Stories of Helen and Menelaus (Odyssey 4.240-89) and the Return of Odysseus”. *The American Journal of Philology*, 110(3), 1989, 387-394.

Papi, 1987.

Papi, D. G. „Victors and sufferers in Euripides' Helen”. *The American Journal of Philology*, 108(1), 1987, 27-40.

Parker, 2006.

Parker, R. „The cult of Helen and Menelaos in the Spartan Menelaion.” *Menelaion*, 2, 2006, 1-26.

Pfeijffer, 2000.

Pfeijffer, I. L. „Shifting Helen: an interpretation of Sappho, fragment 16 (Voigt)”. *The Classical Quarterly*, 50(1), 2000, 1-6.

Powell, 2007.

Powell, J. *The Poetry of Sappho: An Expanded Edition, Featuring Newly Discovered Poems*. Oxford University Press, 2007.

Race, 1993.

Race, W. H. „First appearances in the Odyssey”. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 123, 1993, 79-107.

Roisman, 2006.

Roisman, H. M., „Helen in the “Iliad” “Causa Belli” and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker’’. *The American Journal of Philology*, 127(1), 2006, 1–36.

Rose, 2004.

Rose, H. J. *A handbook of Greek mythology*. Routledge, London, 2004.

Rouse, 1902.

Rouse, W. H. D. *Greek votive offerings: an essay in the history of Greek religion*. The University Press, 1902.

Rozier, 2017.

Rozier, C., „Tradition and Character: Helen's Divine Epithets in the Iliad’’. *Syllecta classica*, 28(1), 2017, 1-23.

Rozokoki, 2011.

Rozokoki, A., „The significance of the ancestry and eastern origins of Helen of Sparta’’. *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 98(2), 2011, 35–69.

Ryan, 1965.

Ryan, G. J., „Helen in Homer’’. *The Classical Journal*, 61(3), 1965, 115-117.

Scherer, 1967.

Scherer, M. R., „Helen of Troy’’. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 25(10), 1967, 367-383.

Schiappa, 1991.

Schiappa, E., „Sophistic rhetoric: Oasis or mirage?’’. *Rhetoric Review*, 10(1), 1991, 5-18.

Scott, 1930.

Scott, J. A., „Helen's Recognition of Telemachus in the "Odyssey". *The Classical Journal*, 25(5), 1930, 383-385.

Scullion, 1994.

Scullion, S., "Olympian and Chthonian." *Classical Antiquity*, 13(1), 1994, 75–119.

Shapiro, 2005.

Shapiro, H. A., „The Judgment of Helen in Athenian Art” In *Periklean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives*, ed. Judith M. Barringer and Jeffrey M. Hurwit, 2005, 42-62, Austin: University of Texas Press.

Skutsch, 1987.

Skutsch, O. „Helen, her name and nature.” *The Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, 188-193.

Stern, 1978.

Stern, J. „Theocritus' Ephitalamium for Helen”'. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 56(1), 1978, 29-37.

van Straten, 1981.

van Straten, F. "Gifts for the Gods." U: *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, ed. H. S. Versnel, 1981, 65-151. Leiden: Brill.

Suzuki, 1989.

Suzuki, M, *Metamorphoses of Helen: authority, difference, and the epic*. Cornell University Press. 1989.

Thompson, 1908-1909.

Thompson, M. S. „Terracotta Figurines: Lakonia I. – Excavations at Sparta 1909”'. *Annual of the British School at Athens*, 15, 1908-1909, 116–26.

Tod & Wace, 1906.

Tod, M. N., Wace, A. J. B. *A catalogue of the Sparta Museum*. Clarendon Press, Oxford. 1906.

Tronquart, 1953.

Tronquart, G. „L'Hélène d'Homère.” *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 12(4), 1953, 28-42.



Usher, 1990.

Usher, S, *Greek Orators III: Isocrates: Panegyricus and To Nicocles*. Oxbow books, Oxford, 1990.

Vernant, 1991.

Vernant, J. P. *Mortals and immortals: Collected essays*. Princeton University Press, 1991.

Wace, 1929.

Wace, A. J. B., . "Lead Figurines." In R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, 1929, pp. 249–84. Society for the Promotion of Hellenic Studies: Suppl. Paper 5. London: Mac Millan and Co.

West, 2011.

West, M. L. *Hellenica. Vol. 1, Epic*. Oxford: Clarendon Press, 2011.

Wofff, 1973.

Wolff, C, „On Euripides' Helen'”. *Harvard Studies in Classical Philology*, 77, 1973, 61–84.

Woodard, 2007.

Woodard, R. D, „Hesiod and Greek myth'”. *The Cambridge companion to Greek mythology*, 2007, 83-165.

Woodbury, 1967.

Woodbury, L, „Helen and the Palinode'”. *Phoenix*, 21(3), 1967, 157–176.

Zagagi, 1985

Zagagi, N, „Helen of Troy: encomium and apology'”. *Wiener Studien*, 98, 1985, 63-88.

## 8. Sažetak

U radu je ponuđen pregled najvažnijih kultova i štovanja Helene Trojanske u antičkoj Grčkoj. Ovi kultovi uključuju Helenin kult u Platanisti u Sparti, kult Helene Dendritis na otoku Rodu i zajednički kult Helene i Menelaja u Terapni po imenu Menelajon. Da bi se bolje razumjeli ovi kultovi, prethodno je napravljen pregled antičkih izvora koji spominju Helenu i dijelove njezina života. Kultovi heroja u antičkoj Grčkoj bili su česti, a znanstvenici se ne slažu međusobno u potpunosti po pitanju samog statusa Helene u kultovima, odnosno, radi li se tu o božanskom ili herojskom statusu. Najviše izvora i arheoloških dokaza za kultne aktivnosti imamo iz zajedničkog kulta Helene i Menelaja u Terapni, a kojeg spominju Pauzanija, Izokrat i Herodot. Jasno se može vidjeti da se ovdje ne radi o običnom kultu heroja, budući da je štovanje uključivalo rituale s elementima božanskog štovanja, međutim ne može se reći sa sigurnošću niti da je ovo bio božanski kult. Za Helenu se smatra da je bila zaštitnica žena i djece, a pogotovo djevojčica i da je povezana s plodnošću i rastom.

**Ključne riječi:** Helena Trojanska, kult heroja, Helena Dendritis, Menelaion, Sparta

## 9. Abstract

The paper offers an overview of the most important cults and veneration of Helen of Troy in ancient Greece. These cults include the cult of Helen at Platanistas in Sparta, the cult of Helen Dendritis on the island of Rhodes, and a joint cult of Helen and Menelaus at Therapne called the Menelaion. In order to better understand these cults, an overview of the ancient sources that mention Helen and parts of her life was previously made. Hero cults were common in ancient Greece, and scholars do not fully agree on the status of Helen in the cults, i. e., whether they were divine or heroic. We have the most sources and archaeological evidence for cult activities from the joint cult of Helen and Menelaus in Therapne, which is mentioned by Pausanias, Isocrates and Herodotus. It can be clearly seen that this is no ordinary hero cult, since the worship included rituals with elements of divine worship, however it cannot be said with certainty that this was a divine cult either. Helen is considered to be the protector of women and children, especially girls, and is associated with fertility and growth.

**Key words:** Helen of Troy, hero cult, Helena Dendritis, Menelaion, Sparta