

ISSN 0543-1220 | UDC 82(05)

ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

Уређивачки одбор

Др ИСИДОРА БЈЕЛАКОВИЋ, секретар, др ЈОВАН ДЕЛИЋ,
др САЊА БОШКОВИЋ ДАНОЈЛИЋ, др БОЈАН ЂОРЂЕВИЋ, др ПЕР ЈАКОБСЕН,
др МАРИЈА КЛЕУТ, др ПЕРСИДА ЛАЗАРЕВИЋ ДИ ЂАКОМО,
др ЖАНА ЛЕВШИНА, др ГОРАН МАКСИМОВИЋ, др ДЕЈВИД НОРИС,
др ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, др ГОРАНА РАИЧЕВИЋ, др ИВО ТАРТАЉА,
др СВЕТЛАНА ТОМИН, др РОБЕРТ ХОДЕЛ, др ВИДА ЏОНСОН ТАРАНОВСКИ,
др САША ШМУЉА

Главни и одговорни уредник

Др ЈОВАН ДЕЛИЋ

КЊИГА ШЕЗДЕСЕТ ПЕТА (2017), СВЕСКА 2

МАТИЦА СРПСКА

САДРЖАЈ

Иво Андрић

Др Јован М. Делић, <i>Борба за човјечности, свјећлост и хармонију</i> . . .	355
Др Горана С. Раичевић, <i>Андрићев Омерпаша Латас – њроклејстиво неоѓраничено</i>	359
Др Слободан В. Владушић, <i>Андрићева њемајизација бомбардовања Београда</i>	389
Др Зорана З. Опачић, <i>Одрасњање као обред њреласка у Андрићевим њриповејкама о дејњству</i>	401
Др Драгомир Ј. Костић, <i>О злу, о освейти, о њицини, о самилости (Труп Иве Андрића)</i>	417
Др Бранка М. Јакшић Провчи, <i>Елементи њараболе у Проклетој авлији Иве Андрића</i>	449
Мср Марко С. Тошовић, <i>Сјисак фра Пејрове имовине и безимени младић – Андрићева зајњаност над судбином књижевности</i>	463
Др Едита Ј. Андрић, <i>Рецејција Андрића у мађарској књижевној кријци – са њособним осврњом на Госпођицу</i>	479
Др Душан Д. Глишовић, <i>Андрић у Берлину као њема у збирци Земалски дугови</i>	497
Др Страхиња Р. Степанов, <i>Линѓвистички (рејрезениолошки) аспекти хејроѓлосије у Андрићевој Госпођици</i>	513

Сјудије и чланци

Др Ана Н. Петковић, <i>Песма исјред зајворене кајцие</i>	529
Др Јована Б. Шијаковић, <i>Пјесниство и древне заѓонешке: Порфирејев ољед о њејни нимфи у Одисеји</i>	547
Мср Стефан Д. Тодоровић, <i>Линѓвостилистичке и нарајолошке особености монолошких форми слободног неујравног ѓовора у роману Сеоска учитељица Свејолика Ранковића</i>	573
Др Ениса М. Успенски, <i>Мотив вез девојачког руха у приповеци Момчила Настасијевића Зајис о даровима моје рођаке Марије и новели Фјодора Сологуба Госпођица Лиза</i>	601

Др Немања Ј. Радуловић, <i>Поларно брајћство</i> (La Fraternité polaire) у Београду	619
Др Александра М. Изгарјан, <i>Проблеми у преводу афроамеричке књижевности на српски</i>	641
Др Надија И. Реброња, <i>Традиционална веровања у подтексту романа Царска војска Тамил Сидарића</i>	659
Др Данијела Д. Костадиновић, <i>Алејички обдарена најприроднија бића у прози Слободана Цунића</i>	681
<i>Прилози и грађа</i>	
Др Ирена П. Арсић, <i>Из рајних рукописних бележака пројекта Дубровчана – Ивана Аугустина Казначића (1817–1883), Франа Кулицића (1885–1915) и Ернеста Кајића (1883–1955)</i>	693
<i>Истраживања</i>	
Др Јана М. Алексић, <i>Књижевнокритичка, књижевноисторијска и естетичка мисао Милана Кацанина (преглед једног истраживања)</i>	703
<i>Оцене и прикази</i>	
Др Ружица С. Левушкина, <i>Акадџиологија</i>	711
Др Немања Ј. Радуловић, <i>О оном свецу и његовој поезији</i>	715
Др Исидора Г. Бјелаковић, <i>Noten est open</i>	717
Др Адријана М. Марчетић, <i>Доба новог сензибилитета</i>	720
Др Јован М. Делић, <i>Трагом класика модернизма</i>	727
Мср Немања З. Каровић, <i>Стијанислав Винавер – од разбарушеног свајара до значајног песника</i>	731
Др Драган Ј. Хамовић, <i>Ослобођена мисао Владимира Вујића</i>	734
Др Драгиња Ј. Рамадански, др Харгита Ј. Хорват Футо, <i>Бојања поезијска берба</i>	737
Мср Наталија П. Јовановић, <i>Умеће причања приче</i>	740
Др Јана М. Алексић, <i>Са силама постколонијалним или теоријско усвољење књижевног активизма</i>	743
Др Гордана С. Драгин, <i>Међународна научна конференција Језици, културе, комуникације</i>	747
Др Александар М. Милановић, др Живојин Станојчић, др Вера М. Васић, <i>Пушевима дијасхронје и синхронје</i>	750
Др Исидора Г. Бјелаковић, <i>О језику/језицима Срба у 18. и 19. веку</i>	762
Мср Немања З. Каровић, <i>Чашање музике у српској модернистичкој поезији</i>	765
Мср Ирена А. Плаовић, <i>Стираси и мудрости</i>	768
Упутство за припрему рукописа за штампу	773
Contents	779

Др Јована Б. Шијаковић

ПЈЕСНИШТВО И ДРЕВНЕ ЗАГОНЕТКЕ: ПОРФИРИЈЕВ ОГЛЕД О ПЕЋИНИ НИМФИ У ОДИСЕЈИ*

Рад је посвећен спису позноантичког аутора Порфирија *О њећини нимфи* у Одисеји. Осим због алегоријског тумачења, дјело је интересантно и по томе што путем једне слике из епа, коју исцрпно обрађује кроз вантекстуалне паралеле и инратекстуалне Хомерове путоказе, даје тумачење цјеловите епске приповијести. Анализа обухвата садржај и структуру дјела, егзегетски приступ и мисаону позадину тумачења, указујући на сродност тог састава књижевној расправи и особености Порфиријевог приступа пјесништву.

Кључне ријечи: Порфирије (око 234 – око 305), *Одисеја*, тумачење, загонетка (енигма), симбол, алегореза, пјесништво, култ.

1. Увод. У III вијеку наше ере учен човјек стоји запитан над једном сликом у Хомеровој *Одисеји*. Промишљајући ту слику долази до закључка о читавом спјеву, о његовом смислу. Своје налазе излаже у облику који наликује огледу и сматра да расплиће Хомерово ткање чије смисаоне нити не потичу од самог пјесника. То су нити које постоје независно од свијести о њима, али тумач тврди да их је велики пјесник био свјестан и да их је баш стога уплео на начин на који је то учинио. Ријеч је о Порфирију, познатом филозофу новоплатонизма, ученику и биографу Плотина.¹

* Чланак је настао у оквиру пројекта Традиција, иновација и идентитет у византијском свету (ев. бр. 177032), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Велику захвалност дугујем професору Александру Ломи, чије су сугестије и примједбе значајно допринијеле овом раду.

¹ Из родног Тира најприје је отишао у Атину гдје је био ученик чувеног ерудите свога времена, учитеља реторике и философије Лонгина (213–273) током педесетих година трећег вијека. Тек потом је доспио у Рим (263), у Платинову школу. Писао је учено на широки спектар тема (в. SUDA, 2098 Порфύριος), међутим, мали дио његовог опуса је сачуван. Претпоставља се да су томе допринијели његови антихришћански ставови изложени у дјелу *Против хришћана* (сачуваном у фрагментима код отаца који полемишу са њим) које

Др Јована Б. Шијаковић

ПЈЕСНИШТВО И ДРЕВНЕ ЗАГОНЕТКЕ: ПОРФИРИЈЕВ ОГЛЕД О ПЕЋИНИ НИМФИ У ОДИСЕЈИ*

Рад је посвећен спису позноантичког аутора Порфирија *О њећини нимфи* у Одисеји. Осим због алегоријског тумачења, дјело је интересантно и по томе што путем једне слике из епа, коју исцрпно обрађује кроз вантекстуалне паралеле и инратекстуалне Хомерове путоказе, даје тумачење цјеловите епске приповијести. Анализа обухвата садржај и структуру дјела, егзегетски приступ и мисаону позадину тумачења, указујући на сродност тог састава књижевној расправи и особености Порфиријевог приступа пјесништву.

Кључне ријечи: Порфирије (око 234 – око 305), *Одисеја*, тумачење, загонетка (енигма), симбол, алегореза, пјесништво, култ.

1. Увод. У III вијеку наше ере учен човјек стоји запитан над једном сликом у Хомеровој *Одисеји*. Промишљајући ту слику долази до закључка о читавом спјеву, о његовом смислу. Своје налазе излаже у облику који наликује огледу и сматра да расплиће Хомерово ткање чије смисаоне нити не потичу од самог пјесника. То су нити које постоје независно од свијести о њима, али тумач тврди да их је велики пјесник био свјестан и да их је баш стога уплео на начин на који је то учинио. Ријеч је о Порфирију, познатом философу новоплатонизма, ученику и биографу Плотина.¹

* Чланак је настао у оквиру пројекта Традиција, иновација и идентитет у византијском свету (ев. бр. 177032), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Велику захвалност дугујем професору Александру Ломи, чије су сугестије и примједбе значајно допринијеле овом раду.

¹ Из родног Тира најприје је отишао у Атину гдје је био ученик чувеног ерудите свога времена, учитеља реторике и философије Лонгина (213–273) током педесетих година трећег вијека. Тек потом је доспио у Рим (263), у Платинову школу. Писао је учено на широки спектар тема (в. SUDA, 2098 Порфύριος), међутим, мали дио његовог опуса је сачуван. Претпоставља се да су томе допринијели његови антихришћански ставови изложени у дјелу *Против хришћана* (сачуваном у фрагментима код отаца који полемишу са њим) које

2. САДРЖАЈ ОГЛЕДА. Спис *О пећини нимфи* у Одисеји почиње (1²) питањем на шта би то могла да указује (αἰνίττεται) пећина на Итаци код Хомера у тринаестом пјевању. Указивање о коме тумач говори има загонетан и значајан призивок³. Затим слиједи навод Хомерових стихова који су подстакли ту запитаност:

Горе на крају луке дуголиста маслина стрши, пећина с пријатним мраком у њеној лежи близини, свештено место нимфи, најаде штоно се зову. Камени двошни ту су крчази и врчеви ту су, у то камено суђе мед сабирају пчеле.	102
Разбоји камени ту су веома дуги, где нимфе ткају grimизна платна, дивота права на поглед! Воде онуда теку непресушне. Двоја су врата у те спиље, на једна, на северна улазе људи, на друга улазе бози, а никад не пролазе кроз њих људи; само бесмртни кроз њих пролазе бози. ⁴	107 112

је везивано за Диоклецијанове сурове прогоне хришћана (није, међутим, извјесно како је то дјело изворно изгледало; поједини истраживачи са скепсом прихватају свједочанства о том спису и не мисле да је Порфирије био нарочито устремљен против хришћана, тако EDWARDS 2007). Порфирије је аутор и врло значајног и дуговјечног уџбеника *Увод у Аристотелове катихезорије*, о чијој популарности свједоче не само грчки рукописи него и преводи на латински, сиријски, арапски и арамејски. Његови философски коментари уз Аристотела и Платона устројени су као озбиљне студије у којима је развијао и сопствену философску мисао. За основно о његовом животу и раду в. BEUTLER 1953; SMITH 1974; KARAMANOLIS – SHEPPARD 2007, за библиографију SMITH 1987; GIRGENTI 1995. За Порфиријеве хомерске студије важан је нама недоступан Пепенев чланак: PÉPIN 1965.

² Бројеви у заградама упућују на пасусе према издању групе аутора која је себе потписала као *Seminar Classics 609*, Buffalo 1969. Текст броји око 4919 ријечи, односно нешто више од 25500 текстовних знакова.

³ Глаголу αἰνίττεται који Порфирије ту употребљава одговара именица αἴνιγμα (енигма). Етимолошки рјечници (CHANTRAINE 1968: 35–36; WEEKS 2010: 40) за основно значење глагола наводе *ζωвориῖσι* значајне ријечи, ријечи *ἴυνε* *садржаја*, те стога тешке за разумијевање, па отуд и *ζωвориῖσι* у *заζонеῖσκαμα*. Његова употреба је широка и у зависности од контекста може се схватити као: *ζωвориῖσι* *заζонеῖσκα*/ојскурно, *αλудираῖσι*, *наζοβρεῖσκα*/αἰνίσι, па и практично синонимно са *αλεζοριјски казиваῖσι* као у наредном дијелу Порфиријевог излагања, али често и просто *указиваῖσι*, *мислиῖσι* *на нешῖσ* (ШИЈАКОВИЋ 2016: 173–176). Рекло би се да на самом почетку, гдје се поставља питање *значаја* пећине на Итаци, Порфирије рачуна на загонетни призивок, који тек у наставку постаје доминантан звук ријечи а ради градацијског ефекта којим се читаоцу поступно отварају очи за сав садржај и тајанствени значај Хомерових стихова.

⁴ Превод Милоша Ђурића. Изворни стихови, *Одисеја* 13.102–112: αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἔλαιη, / ἀγχῶθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές, / ἱρὸν νυμφάων αἰ νηιάδες καλέονται. / ἐν τῷ κρητήρες τε καὶ ἀμφιφορήες ἕασσι / λάϊνοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαῖβῶσσοισι μέλισσαι. / ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι / φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι· / ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δῶο δέ τε οἱ θύραι εἰσίν, / αἰ μὲν πρὸς βορέαιο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν, / αἰ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσι θεώτερα· οὐδὲ τι κείνη / ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων

Наредна поглавља су посвећена евентуалном помену такве пећине код географа и проблему *чудноватности* у приказу (2–4). Порфирије преноси налазе старијег тумача Кронија (Пв.)⁵, који, премда није нашао трага Хомеровој пећини у записима географа о Игаци, ипак закључује да се она не може свести на случајни стваралачки плод пјесничке слободе. Кроније је мишљења да пјесник очигледним потешкоћама у приказу свјесно призива публику на алегоријско промишљање и тумачење стихова:

„... Кроније тврди да је јасно не само учењацима него и неупућенима да пјесник нешто алегоријски представља (*ἀλληγορεῖν*) и наговјештава (*αἰνίττεσθαι*) кроз те стихове, приморavajuћи нас да се позабавимо питањима: шта је улаз за људе, шта онај за богове, шта значи пећина са два улаза за коју се каже да је свештено мјесто нимфи, која је истовремено и пријатна (*ἐλήρπτον*) и тамна (*ἠεροειδής*), оно што је мрачно није ни у ком случају пријатно, напротив, оно је страшно; даље, *због чега* (*διὰ τί* 3.7) није једноставно речено посвећена нимфама, него се ради ужег одређења додаје „најадама њих штоно зову“; која је пак улога врчева и крчага ако се не помиње да је ишта наточено у њих, већ се каже да пчеле ту као у кошницу похрањују мед. Нека буде да су дугачки разбоји завјетни дар нимфама, али зашто нису од дрвета или неког другог материјала, него су камени исто као и крчази и врчеви? Притом је то мање нејасан (*ἄσαφής*) дио – да на каменим разбојима нимфе ткају гримизна платна није чудно само видјети, него и чути. Наиме, ко би повјеровао да богиње ткају гримизне огртаче у мрачној пећини на каменим разбојима и још му се каже да је ткање богиња нешто видљиво боје правог морског пурпура? Поред тога чуђење изазива (*θαυμαστόν*) и пећина са два отвора, од којих је један описан као улаз за силазак људи, а други је опет за богове; каже се и да је улаз намијењен проласку људи окренут на сјевер, а онај за богове гледа на југ. Није мала недоумица (*ἀτορία*) из ког разлога је сјеверну страну додијелио људима, а јужну боговима, умјесто да је употребио исток и запад као прикладније одреднице у овом случају, будући да су у безмало свим светилиштима статуе и улази окренути на исток, а они који улазе гледају ка западу кад год, стојећи лицем у лице са статуама богова, приносе молитве и исказују поштовање. Будући да је приказ (*διήγημα*) пун таквих нејасноћа (*ἄσαφεια*), он није случајна творевина (*πλάσμα*) спјевана ради разоноде, али није ни опис заснован на локалној топографији, већ кроз њега, [по Кронију], пјесник алегоријски представља (*ἀλληγορεῖν*) нешто, тајанствено (*μυστικῶς*) додајући и дрво маслине у близину [пећине]. И стари су сматрали да треба истражити

ὁδός ἐστιν. Ради јасноће, додајемо овдје и прозни превод: „А на крају луке (налази се) дуголиста маслина, близу ње (лежи) пријатна тамна пећина, посвећена нимфама које се називају најаде. У њој су камени врчеви и амфоре, унутар којих пчеле похрањују мед. У (пећини) су и веома дугачки разбоји од камена гдје нимфе ткају огртаче боје морског пурпура, чудесан призор. И воде туда свагда теку. Постоје два отвора, један у правцу сјеверног вјетра за људе, који води на доле, а други у правцу јужног вјетра божански је; туда уопште не улазе људи, већ је то пут бесмртника“.

⁵ О њему се мало зна, убраја се новопитагорејце, в. DILLON: 379–380.

и докучити сва та питања и сада је на нама да, придружујући њиховим напорима властите, покушамо да дођемо до открића (3–4.7).“

Порфирије, за разлику од Кронија и других који су се већ позабавили тим проблемом, налази географско свједочанство о пећини која би могла да одговара Хомеровој. Међутим, питање у којој мјери је Хомер пресликао стварну пећину а колико је тога сам измислио остаје отворено, уз напомену да она у сваком случају није просто плод уобразиље (πλάσμα). То оставља недоумицу чијој намјери (τὴν βούλησιν) треба ући у траг да би се одговорило на низ питања (τὰ ζητήματα) која се намећу у вези с пећином: пјесниковој или намјери оних који су установили пећинско светилиште. Но у сваком случају се подразумејева да Хомер не би насумице опјевао такву пећину, нити би „древни“ (οἱ παλαιοί), чије култне праксе откривају велику мудрост⁶, изоставили тајанствене симболе (ἄνευ συμβόλων μυστικῶν) при оснивању светилишта.

Из тих разлога Порфирије у наставку анализира пећину као симбол у култној пракси (хеленској и персијској), митским наративима (Крон крије своју дјецу у пећини у океану, Деметра подиже Кору у пећини међу нимфама), извјесној Химни Аполону⁷, те у фигуративном говору философа (Питагорејци, Платон, Емпедокле) сматрајући да су они инспирацију нашли у древном наслеђу (5–10). На основу тих извора он показује да пећине, сходно аспекту с кога се посматрају⁸, могу симболизовати а) опазиви свијет, космос: σύμβολον κόσμου (5); б) невидљиве силе које контролишу опазиви свијет: σύμβολον τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων (7); в) умствено (ноетичко) бивство: σύμβολον τῆς νοητῆς οὐσίας (9). У првом случају стијене су подобан симбол за материју од које је космос створен, вода која тече пећином повезује се са промјенљивошћу материје, а тмина шпиле с опскурношћу материје по себи. Друго разрјешење ослања се на тмину у пећину као симбол невидљивих сила, док треће таму види као симбол неприступачности чулима, а стијене као симбол неуништивости. У конкретном случају, гдје пећина има два отво- ра као код Хомера (горе стих 109), због „непресушних вода које (њоме) теку“

⁶ Уп. Платоново тумачење мистеријских обреда, *Федон* 69c-d: καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι (n.b.) αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. (...) οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

⁷ Химна Аполону чије стихове Порфирије наводи није позната а чини се да он рачуна на њену древност. Међутим, сматра се да тај фрагмент показује особине пјесништва из првих вијекова нове ере (HEITSCH 1964: 44; WEST 1992: 48).

⁸ Они који су их узимали за различите симболе полазили су од различите замисли, нису имали исту ствар (о пећини) на уму, 9.1–4: Ὅτι μὲν οὖν σύμβολον κόσμου τὰ ἄντρα καὶ τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι, διὰ τούτων δεδήλωται· ἦδη δὲ καὶ ὅτι τῆς νοητῆς οὐσίας εἴρηται, ἐκ διαφορῶν μέντοι καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ἐννοιῶν ὀρμώμενοι. Уп. мало ниже ἐποιοῦντο τὰ σύμβολα· ...οὐκέτι τοῦτο ἐπὶ τῆς νοητῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητῆς παρελάμβανον.

она није подобна за симбол ноетичког већ опазивог бивства (τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, 10), јер оно трпи промјену. Могућа симболична значења пећине дакле нису паралелна и сапостојећа, већ је ријеч о могућностима које се остварују на основу различитих услова⁹. Егзегеза та значења не обрађује као произвољна, него као плод објективне прикладности *οἰαζιβοῶ ἱρδμεῖα* (симбола) нечем видљивом или невидљивом чега је тај предмет у конкретном случају показатељ или заступник. Прикладност се одражава кроз особине предмета подударне квалитетима онога што он симболички представља или кроз функционалну повезаност предмета са субјектом или објектом чији је симбол. Тумач сматра да су те подударности и везе биле уочљиве онима који су се занимали божанским стварима односно онима који су доводили земаљско постојање у однос са постојањем вишег облика. Из тог разлога се и узима у обзир култна пракса древних људи (οἱ παλαιοί), као и оно што је забиљежено код раних пјесника и мислилаца који су говорили о боговима (θεολόγοι) на митски начин, при чему се и запажања (од њих млађих) философа често доводе у директну везу са древном мудрошћу о којој свједоче култови велике старине, божанске химне или митско-пјесничко наслеђе.

Порфирије даље наводи да су нимфе Најаде¹⁰ (Ναΐάδες, νάω „тећи“) у ужем смислу силе које столују над текућим водама, а у ширем смислу је то уједно и име за душе које се спуштају у *генезу* (γένεσις)¹¹ (10.8-13). Тај термин, како објашњава Ламбертон (LAMBERTON 1983: 41), у каснијем платонизму не означава само рађање, односно ступање у тјелесну егзистенцију, него читав циклус постања и смрти, односно земаљског, оностраног боравка. Поткрепљујући симболику нимфи, Порфирије се првенствено ослања на Нуменија (II в.)¹² који је образлагао везу између душа и „богоданахнуте“ воде позивајући се на Мојсија (парафраза Постања 1:2, по којој би се дух Божји рађао над водом: ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα), египатске представе

⁹ У каснијој новоплатонистичкој мисли, код Прокла (V в.) видимо да се вишезначност објашњава као уређено сапостојање више значења сходно онтолошком нивоу на који дати симбол упућује (в. SHEPPARD 1980; уп. Пилиповић 2016).

¹⁰ За разлику од планинских или горских нимфи (10.6).

¹¹ Из Платонове теорије космолошког дуализма по којој је дом богова домен идеја, бића и савршенства, а људски свијет сјенки, постања и несавршенства, потоњи тумачи његове философије људску егзистенцију виде као тренутно путовање вјечне душе која из свијета идеја долази у материјално тијело.

¹² Нуменије из Апамеје (II в.) чувено је име новопоитагорејства (DILLON 1970: 361–379). Бавио се Питагором, Платоновим дјелом и различитим религијским учењима. Његова дјела су се изучавала у Платиновој школи и битно је утицао на каснији платонизам. Дилан Нуменијево учење описује као плод укрштања разноврсних мисаоних струја – новопоитагорејске и платоновске, гностичке и херметичке, зороастријске и јеврејске. Све те струје биле су интересантне ономе што аутор назива „подземљем платонизма“ које је у Нуменију нашло озбиљног заступника. Њему се такође приписују и прва алегоричка тумачења уводних дијелова Платонових дијалога и ликова, која су обиљежје новоплатоничарске алегорезе.

богова у броду, Хераклита који говори о влажној души и Хомера који употребљава придјев *διερός* да опише живог човјека. Тај придјев послије Хомера има значење „влажан“ или „текући“. Душа припада божанској сфери, а када је ријеч о влажној души посреди је душа везана за материјално и влага (вода, крв и друге текућине и испарења) души омогућава отјеловљење. Будући да се мисли да и небеска тијела, попут људи, имају душе (тј. да су прожета божанским), Порфирије наводи и стоичко учење по коме се Сунце храни морским испарењима, а Мјесец ријечним. Из истог разлога се, по Порфиријевом мишљењу, душе умрлих призивају ливаницама, а душе растављене од тијела а тијелу још увијек привржене јављају се људима као приказе јер се око њих кондензује влага као облак. Насупрот томе, како тумач даље појашњава цитирајући Хераклита, суве душе су превазишле везаност за тјелесно и оне су најмудрије. Свједочанство о повезаности нимфи и генезе у традицији тумач налази и у употреби термина нимфа за младу, јер дјевојке приступају удаји ради рађања („генезе“), као и у обичају да се млада полива водом из ријека или извора.

Порфирије даље објашњава опис пећине која је уједно и *ἐπήρατον* и *ἡεροειδής* (12.4-12.11): „за душе инициране у природу и за божанства генезе¹³ космос је и свето и *ἰριόαινον* мјесто премда је оно по природи мрачно и *ἴαμνο*“. Иако је, дакле, видљиви космос по себи мрачан и таман (будући тваран¹⁴), за душе на прагу отјеловљења он је пријатан, јер се претпостављало да су у питању бића која су налик ваздуху (*ἀερώδεις*) и која црпу своју суштину из ваздуха¹⁵ (*ἐξ ἀέρος ἔχειν τὴν οὐσίαν*). Хомерски придјев *ἡεροειδής* (*ἡερ-*, *ἄηρ* + *εἶδος*) схвата се као опис таме у пећини (CUNLIFFE 1924). Први дио те придјевске сложенице *ἄηρ*¹⁶ код Хомера има значење „измаглица, магла, облак“, а послије „ваздух“ (в. ВЕЕКЕС 2010: 27; уп. CUNLIFFE 1924: s.v. *ἄηρ*). Други члан, *εἶδος*, по правилу упућује на боју, облик или градивни састојак. Стога та композита има значење магловит, мрачан, обавијен или испуњен маглом, „згуснутом влагом у ваздуху“ / тамом. Таква је и шпиља у којој борави Скила (*σπέος ἡεροειδής* 12.80), која се налази на гребену што га непрекидно обавија тамни облак (*νεφέλη κυανέη*, 12.74–75). Ту исту Скилину стијену пјесник мало касније описује придјевом *ἡεροειδής* (12.233), који се често односи и на море (2.263; 3.105, 294 итд.¹⁷). Душе којима *ἡεροειδής* пећина

¹³ У питању су заправо *γενέθλοι δαίμονες*, односно нека врста личних пратилаца. У платонизму је постојало увјерење да сваки човјек добија свог пратиоца по рођењу, који на неки начин помаже појединцу уп. Платон, *Федон* 107e; Плотин, *Enneades* 3.4.

¹⁴ О таму материје в. у одјелку 4.

¹⁵ Душа се од давнина доводила у везу са ваздухом, с тим да „ваздух“ ту треба схватити као приближни превод. Обрађујући Анаксименову идеју и друге њој сродне, Вест *ἄηρ* описује као нешто што се могло видјети као измаглица или испарење, или се није могло видјети опште, већ осјетити у вјетру, (у)даху, при промјенама температуре (WEST 1971: 99 и даље).

¹⁶ Генитив *ἀέρος* или *ἡέρος*.

¹⁷ У преводу М. Ђурића „сиње“ море, уп. CUNLIFFE 1924: s.v. *ἡεροειδής* „море које се стапа са измаглицом у даљини“.

одговара Порфирије описује сложеним придјевом практично подударне композиције: ἀερῶδης. Предњи члан им је исти (ἀερ-, ἀήρ), а премда задњи чланови сложеница -ειδής и -ῶδης нису исти по постанку, по функцији се практично преклапају¹⁸. При томе су ово душе везане за твар, и како је Порфирије раније објаснио, „влажне“, дакле оне око којих се ствара нека врста измаглице или облака (ὡς νέφος¹⁹). Занимљиво је да се придјевом ἐλήρατον у начелу означава нешто љупко, мило, дражесно, и у том смислу овдје имамо посла са далеко позитивнијом сликом космоса²⁰ него што је то тамница душа у слици Платонове пећине (*Држава* 514a–515b).²¹ Порфиријеву перцепцију пећине треба сагледати и у свјетлу симболике маслине, коју он обрађује у завршници тумачења, а која уоквирује смисао читаве енигме: космос је такав какав је по божанској замисли.

У тумачењу се даље инсистира да је пећина посвећена и душама и силама у текућим водама (ἐν ὕδασι δυνάμεις) јер садржи симболе који упућује и на једно и на друго (13–14). За друго су потврда камени крчази и врчеви. Крчази и врчеви су иначе симбол Диониса, али у том случају су земљани. Тумач објашњава да је печена земља пригодна да прихвати дар бога Диониса, вино, јер се оно добија од плодова винове лозе који сазревају захваљујући небеској ватри. Но, ови врчеви и крчази су камени и стога прикладан симбол нимфи које столују над водама које истичу из стијена. Камени разбоји пак представљају симбол душа које добијају тијело. То је и разлог, тврди Порфирије, што се пјесник „усудио“ (ἀπετόλμησεν) да прикаже нимфе како ткају видљиве гримизне огртаче на каменим разбојима. У питању је слика сачињавања тијела (σαρκοποιία). Гримизна је боја меса изатканог од крви. При чему је симболично и то што се та боја (пурпур) добија из живих бића (морских пужева). Камени разбоји су кости. Тијело је одјећа која прекрива душу и представља чудесан приказ сопственом структуром тако и начином на који је спојено са душом. Порфирије додаје, позивајући се на Орфеја, да су Кору, која управља свиме што се посије на земљи, представљали као ткаљу, те да су стари небеса називали плаштом као да је у питању одијело небеских богова (θεῶν οὐρανίων περίβλημα).

Наредни дио огледа посвећен је симболици меда и пчела, као и већ поменутих камених врчева и амфора (15–19). Порфирије скреће пажњу на употребу меда (а) у култу (Митрине мистерије) приликом обреда ритуалног очишћења, (б) као конзерванса у практичном животу, те (в) као задовољства (равног нектару и амброзији) које боговима у миту одузима опрез. Међу примјерима наводи орфејске митове о обрачуну Зевса са Кроном и Крона

¹⁸ О томе више у Ninković 2009: 32–33.

¹⁹ 11.14-15: ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυθὲν νέφος συνίσταται.

²⁰ Њу Едвардс доводи у везу са антигностичким ставовима (EDWARDS 1996: 93).

²¹ Уп. лијепу слику космоса (која почива на присуству душа у њему и небеском вјечном кружном кретању које казује о Уму) код Платина, *Enneades* 3.2.3.25–33, те његово запажење о Платоновим неуједначеним коментарима о овоме свијету, *Enneades* 8.4.1.

са Ураном, по којима су Крон и Уран настрадали будући опијени медом. Оба мита по старијим тумачима упућују на спуштање божанских бића (душа) у генезу до кога долази због препуштања задовољству (δι' ἡδονῆς). Стога је мед погодан симбол (οἰκεῖτον σύμβολον) за нимфе Најаде (као силе), које су надлежне за нектарљиве (б), чисте воде које посједједују моћи очишћења (а), и посредују приликом генезе (в). Посуде су симбол извора, па Порфирије упућује на исту симболику кратера у Митрином култу и на свакодневну употребу амфора за доношење воде с извора, те поново истиче прикладност повезивања извора и текућих вода са нимфама Најадама, особито са нимфама које су душе на прагу отјеловљења, а које су „стари називали пчелама зато што су причинитељке задовољства (ἡδονῆς ... ἐργαστικὰς)“. Уз помоћ слике код Софокла о „роју мртвих“ и свједочанстава из мита и култа, Порфирије појашњава да пчелама нису називане све душе које ступају у генезу већ само оне које ће праведно живјети и које ће се након богоугодног живота вратити свом извору, као што то чини по преданости свом задатку прослављени инсект²². Додаје се и да је мед симбол смрти будући да се излива приликом жртвовања хтонским божанствима, а жуч (коју су приносили боговима) симбол живота. Тумач закључује да су праоци који стоје иза тих жртвених обреда мислили или на то да се живот душе прекида у задовољству и поново успоставља кроз горчину или на то да смрт ослобађа од патње а да је живот тегабан и горак²³.

Низом компликованих астрономских објашњења и паралела код различитих аутора Порфирије затим тумачи разлоге за позиционирање два улаза на сјевер и југ (20-31). Чињеница да је Хомер навео и оријентацију улаза, а не само податак да их је било два, те да је прецизирао за кога су – премда није рекао да ли је јужни улаз за силазак или не (као што је учинио за сјеверни улаз) – препознаје се као позив на дубље тумачење. Порфирије том приликом још једном подсјећа читаоца да није јасно да ли симболику треба приписати онима који су установили светилиште или самом пјеснику и наводи Нуменија и Кронија као тумаче који су питање два улаза већ обрадили и то подробније него што ће он ту ствар изложити. Будући да је конкретна пећина симбол опазивог космоса, расправа се тиче мјеста у космосу на коме се налази улаз за душе које се спуштају у генезу и мјеста на коме душе напуштају видљиви космос уздижући се ка боговима (савјезје Рака на сјеверу и савјезје Јарца на југу). Примјећује се да се у Хомеровим стиховима нигдје не каже да је сјеверни улаз за богове, него да је божански и за бесмртнике, што онда постаје аргумент за то да је он намијењен душама. Тумачи се да сјеверни вјетар, хладни Бореј, прија душама које се отјеловљују. Назив вјетра (Βορέας) се доводи у етимолошку везу с исхраном (βόρα), а

²² Уп. слику пчела код Платона у *Федону*, 82b.

²³ Флашар (1995) је писао о противстављеним метафорама жучи и меда (χολή : μέλι) у контексту историјске метафорологије. Ово мјесто би ваљало придружити античким примјерима које је он узео у разматрање.

због потпомагање генезе назива се и љубавним (ἔρωτικόν), што се поткрепљује Хомеровим стиховима (*Илијада* 20.224-225) у којима Бореј у лику коња оплођује кобиле, те митом о Бореју који силује Оритију и с њом добија дјецу. Топао јужни вјетар погодан је за душе које напуштају тварни свијет и успињу се ка божанској топлоти (τὸ θερμὸν τοῦ θεοῦ). Осим астрономске мапе космоса и с њом повезаних празника, важном се држи и Платонова прича о Еру гдје се говори о два отвора, једном за силазак и другом за успињање душа (*Држава* 614d). У широком смислу се два супротно оријентисана улаза повезују са дуалитетима на којима почива космос (ноетичко–опазиво, бесмртно–смртно, дан–ноћ, добро–зло,...) о којима свједоче и два питоса, један за добре а други за зле дарове за којима Зевс посеже кад обдарује људе, како стоји код Хомера (*Илијада* 24.528).

Потом Порфирије заокружује алегорезу слике обрађујући као последњи симбол маслину испред пећине (32–33), детаљ са Хомеровог приказа, који долази први у низу стихова. Загонетка пећине добија пуни смисао управо захваљујући маслини.²⁴ У овом случају тумач говори директно о теологу (Хомеру) који ју је смјестио на прикладно (опет οἰκεῖον) мјесто.²⁵ То Атенино дрво, симбол је божије промишљености (σύμβολον φρονήσεως θεοῦ), чиме се указује да космос није настао сам од себе (ἐξ αὐτοματισμοῦ) или неразумним случајем (τύχης ἀλόγου) него као резултат намјере бога, ноетичке природе и мудрости (φύσεως νοεῖας καὶ σοφίας). Маслина не припада тварној васељени, већ представља умствену природу – сигурно прибежиште које човек увијек може наћи у разборитости, у окретању умственом свијету.

Након тога почиње својеврсни егзегетски крешендо (34, 35). Док је до тада било ријечи о симболичној вриједности насликане пећине код Хомера, и све се могло посматрати (и) као тумачење наума оних који су установили светилиште нимфи у пећини (τὸ βούλημα τῶν καθιδρυσσάμενων) и(ли) као пјесничка загонетка (αἶνιγμα), одавде тумачење настоји да нам непосредно објасни управо Хомеру енигму и то читав еп као енигму. Представљени симболи унутар *Одисеје* по Порфирију упућују на закључак да „Хомер каже“ да сав спољни посјед мора бити одложен у ову пећину, треба се свући наг и узети на себе лик просјака претходно изнузивши тијело. Дакле, треба одбацивати све што је површно, окренути се од материјалних посједа и чулног, те потражити Атенин савјет о томе како сасјећи све подмукле страсти своје душе (τὰ ἐπιβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθη πάντα περικόπη). У овом дијелу тумачења Порфирије алудира на сцену²⁶ Одисејевог савјетовања са Атеном које слиједе након описа пећине. Том приликом јунак одлаже све своје ствари у пећину и богиња га преображава у старца (*Одисеја* 13.429). Дакле, ријеч је о тачки када душа треба да се растане са тијелом и то на такав начин да у њој усахне свака наклоност ка тјелесном да би, ослобођена жеља и

²⁴ 32.8: ...αὐτὴ (ἐλαίη) συνέχουσα τοῦ ἄντρου τὸ αἶνιγμα.

²⁵ 32.12–13: οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένους...

²⁶ О опису пећине у контексту епа в. ниже, одјељак 4.

страсти, могла напустити видљиви космос и земаљски живот чија је слика, како стоји у наставку излагања, худо море.

Клупко интерпретације почиње убрзано да се размотава када Порфирије подсети на Нуменијево тумачење које му се и са аспекта свега реченог чини као исправно (34.6–10):

„Мишљења сам да Нуменије и његови ученици не гријеше кад сматрају да Одисеј код Хомера у *Одисеји* представља одраз (εἰκών) онога који пролази кроз стадијуме земног постојања (γένεσις) и тако се враћа међу оне који су изнад сваког бродолома и не познају море²⁷.“

Тек ту, пошто подсети читаоца на давно изграђен референтни алегорички оквир за читаву одисеју као слику страдања душе у суровим валовима материјалног (чулног) свијета, Порфирије уноси егзегетску вињету. Тај кључни дио излагања започиње истицањем Порфиријевог властитог налаза (οἶμα, 35.1²⁸) о значају почетних стихова епа у којима Хомер обзнањује да је Киклоп син Тоосе, Форкинове кћерке (*Одисеја* 1.68-73), да би потом пјесник о томе смишљено ћутао и тек на Одисејовом повратку поново поменуо Киклоповог деду Форкина, морско божанство по коме се звала лука у којој се налази енигматична пећина (*Одисеја* 13.96). Пјесник чини тако „да би све док [Одисеј] не дође у отаџбину било притајено нешто што ће подсетити на гријехе“²⁹. Наиме, осљељење Киклопа се тумачи као покушај насилног и наглог ослобођења од чулног живота (ζωὴ αἰσθητικὴ)³⁰, гдје је Киклоп у ствари живот у тијелу самог Одисеја. Како је море симбол материје³¹, Посејдонов син је онда сасвим адекватан симбол чулне егзистенције. Одисејев гријех осљељења Киклопа Порфирије представља као презање да се наједном уништи чулна егзистенција, односно душа растави од тијела. Ријеч је, дакле, о самоубиству или покушају самоубиства³² због кога онај ко се усуди на тако

²⁷ Уп. *Одисеја* 11.122–123: „док не стигнеш до људи који не познају море и не соли храну“ (прев. М. Ђурић).

²⁸ Појављује се још свега два пута у спису: када Порфирије износи мишљење да су Питагора и Платон преузели извјесну идеју од теолога (8.11), када цијени да је Нуменијево тумачење Одисеја исправно (34.6).

²⁹ 35.5: ἴνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῆ τι τῶν ἀμαρτημάτων μνημόσυνον.

³⁰ 35.8–9: οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταρῆσαι συντόμως σπουδάσαντα...

³¹ Порфирије сматра да море и код Платона стоји за материјални свијет (34.13 πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἢ ὑλικὴ σύστασις). Уп. свијет (κόσμος) као брод коме пријети потонуће у бесконачно море разноликости (τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον πόντον) и бога који га је створио и уредио као крманоша (κυβερνήτης) у наутичкој метафори у Платоновом *Државнику* (273a). Уп. и слику животног путовања као одважне пловидбе на сплаву (ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον) у *Федону* (85d).

³² Ламбертон мисли да је ријеч о покушају самоубиства, те да је тумачење могло бити инспирисано и Порфиријевим личним искуством (LAMBERTON 1983: 42). Но σπουδάζω може да се схвати и просто као да је Одисеј пожурио да укине чулну егзистенцију. Зависи од

нешто испашта и страда од гнијева богова материје и мора (μῆνις ἄλιων καὶ ὕλικῶν θεῶν)³³. На тај Одисејев гријех и разлог испаштања треба да нас подсјети изненадни помен Форкиновог имена кад јунак пристиже на Итаку. То запажање недвосмислено указује да тумачећи Киклопа у свјетлу Одисејевог приспјећа у Форкинову луку на Итаци Порфирије тумачи цјелокупну Хомерову епску замисао а не само један митски сиже. Но, та замисао на овом нивоу на коме је он интерпретира није тек прича о Одисејевој индивидуалној судбини, него опште огледало замки за човјека, односно душу у тварном свијету. У дијелу дугачке реченице (35.10–13)³⁴ тумач даје уопштен опис лутања између тачке код Киклопа и оне у Форкиновој луци, односно опис онога што ће Одисеја снаћи због срџбе богова мора и твари. Јунак је морао богове умилостивити жртвама, подносити муке сиромаша и показати самосавлађивање. Час борећи се изравно са страстима, час им се супростављајући путем опсене и лукавства, био је приморан да себе на многе начине изменијени с обзиром на искушења. Но ни потом не долази крај његовим мукама, јер Итака није крајње одредиште душе, него је то онај час када се душа нађе „међу онима који су изнад сваког бродолома и не познају море“³⁵. У питању је повратак душе Једноме као божанском извору свега³⁵. Тај повратак је могућ само оним душама које више ништа не везује за твар и чулни живот, у супротноме душа се сели у ново тијело.

тога како се тумачи лутање између те тачке и пећине. Да ли је Киркино острво мјесто гдје се душе умрлих одлучују за наредни живот, гдје Одисеј долази опслије самоубиства? Наредни дио реченице се односи на лутање између Полифемовог острва и Итаке, али је доста уопштеног карактера, о томе даље у основном тексту чланка. Сачувана античка и византијска алегоријска тумачења Одисејевог лутања обрађена су у Шиљковић 2016: 220–308.

³³ О Порфиријевом разматрању сопственог самоубиства од кога га одговара Плотин в. Порфирије, *Vita Plotini* 11. Такав покушај је међутим, у контексту релевантног философског учења, погрешан, јер ако би неко намјерно уништио сопствено тијело, то не би значило да је ослободио душу (в. Плотин, *Enneades* 1.9, ed. HENRY – SCHWYZER III 1951). Смрт тијела није знак ослобођења душе од тијела, ово се ослобођење (које души омогућује да отпутује на друго мјесто а ка Једном) постиже само ако душа не гаји више сопствену везаност за тјелесно, ако ју је превазишла и узрасла у врлини, у супротном је смрт само станица ка још горем мјесту, горој тјелесној егзистенцији, са мањом или већом паузом између која такође има казни карактер – в. мит о Еру у Платоновој *Држави*. Према Порфиријевом учитељу Плотину, свакоме је његово вријеме одређено и није упутно умријети прије, осим што оставља резерву (мада су тумачења релевантних дијелова текста на ову тему супротстављена) у случају лудила које би само по себи било изузетак, јер је то већ стање у којем душа не може да напредује. Наиме, Плотин у завршници тог одјелка о самоубиству каже да ако положај сваког појединца *шамо* бива одређен његовим стањем када напушта ово *овдје*, не треба извршити самоубиство док год постоји могућност напретка (мисли се на стање душе и њено узрастање у врлини, тј. окретање од тјелесног ка интелигибилном).

³⁴ ...ἀπομειλίξασθαι θυσίας τε καὶ πτωχῶν λόνοις καὶ καρτερίας, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ ὑπερβύοντα καὶ ἀπατόντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον...

³⁵ Уп. Платинове последње ријечи ученицима (Порфирије, *Vita Plotini* 2.26–27, цит. према TLG објави издања HENRY – SCHWYZER. I 1951): πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντί θεόν. В. о Једном и општем устројству ствари у 4. одјелку овог чланка.

Крунски аргумент Порфиријеве алегорезе пећине нимфи је оно што сам Хомер на другом мјесту каже, односно долази ἐξ Ὀμήρου. Ослепљење Полифема, које је битно одредило Одисејево лутање, виђено као покушај да се просто прекине сопствена тјелесна егзистенција, задобија одиста истакнуту улогу. Та сцена неспорно није, како се у другом егзегетском материјалу често превиђа, само једна у низу епизода на том мучном повратку³⁶, било да је ријеч о повратку у отаџбину, која је једно јонско острво, или сам извор свеколике егзистенције. Егзегетским осмишљавањем њене особите улоге, киклопска епизода код Порфирија постаје и аргумент за особеност саме пећине. На тај начин, у завршници свог састава, он показује да тумачени стихови о пећини нису само нека занимљивост, једно од многих хомерских питања, него кључно питање у коме се сабирају и ојачавају (до тад у ученим круговима већ добро познате) загонетне нити *Одисеје*. Суд да виши смисао постоји како на општем плану тако и у појединим истакнутим детаљима, који су тачке ослоња изграђене алегоријске слике, израз је у антици ријетко посвједоченог стремљења ка таквој алегорези која би уважила структуру цјелине текста. Тумач доказује оно што бисмо данас назвали иконичношћу епа показујући да опште у њему условљава појединачно и обрнуто, да поједини сегменти *Одисеје* одсликавају алегоријски смисао (главне радње) дјела.

Откуд она ту, та и таква иконичност? У завршном пасусу (36) Порфирије објашњава зашто не треба одбацити (ἀπογινώσκειν) постојање таквог алегоријског смисла, односно, исказано његовим ријечима, то да Хомер у стварању ове „мале приче“ (μυθάριον) наговјештава обрасце божанствене стварности (εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἤνίσσετο). Аргументација је класичног типа. Заснива се на древној мудрости, разборитости и свеврлини Хомеровој³⁷. Мудрост (σοφία) и разборитост (φρόνησις) су повезани појмови, који по Плотину испуњавају и довршавају природну врлину (ἀρετή)³⁸, они су оно вриједно у нама, испољавање (божанског) Ума. Хомер није неопходан путоказ³⁹, али јесте заједно са свима осталима које дијеле те квалитете нешто од тог пута разумио. Он је за Порфирија теолог⁴⁰, заједно са низом других имено-

³⁶ О посебности киклопске епизоди у *Одисеји* в. Нинковић 2011.

³⁷ 36.1–6: Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότητος, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὀμήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθάριου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἤνίσσετο. οὐ γὰρ ἐνὶν ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινῶν ἀληθῶν μεταποιοῦντα τὸ πλάσμα.

³⁸ В. *Enneades* 1.3. 5–6.

³⁹ Новоплатоничари Хомеру нису придавали значај централног штива које је било битно за разумијевање живота и свијета. В. LAMBERTON 1989: 180 и даље о анегдоти да је Прокло сматрао да човјечанство не би пуно изгубило ако би све књиге осим *Халдејских њорочансијава* (Χαλδαϊκά λόγια) и Платоновог *Тимеја* предало пламену.

⁴⁰ То је термин који се јавља осам пута у његовом есеју, при чему је шест пута ријеч о општој одредници за оне које су говорили о боговима, а на два мјеста конкретно, једном за Орфеја (68.6), други пут за Хомера.

ваних и неименованих који су били усредсређени на божанску стварност и самим својим усмјерењем снажили одсјај умствене природе у себи. Такви-ма новоплатоничари признају могућност познавања тајинске симболике⁴¹, те се отуд у култовима и митовима препознају обрасци више стварности.

3. Оглед у свјетлу других Порфиријевих студија о Хомеру. Античка пи-сана заоставштина свједочи о томе да је проучавање пјесника ради поука за нови стваралачки исказ доминантно усмјерење оних који су се пјесницима студиозно бавили. Славна дјела којима је теорија књижевности посветила велику пажњу, попут Аристотелове *Поеџике* или Псеудо-Лонгиновог списа *О узвишеном*, посвећена су, као и бројни сачувани реторски уџбеници, обра-зовању стваралаца, писаца и бесједника. Интерпретативно усмјерење у ужем смислу показивала су дјела проблемског жанра, насловљена *Проблеми* (Προβλήματα), *Πηϊαῖνα* (Ζητήματα) или *Αἰοριје* (Απορήματα).⁴² Када је ријеч о пјесницима, обично се наводи низ неповезаних проблема или потешкоћа у тексту на основу којих се пјесми спочитава мањкавост, а онда се нуди рје-шење, које оповргава приговор, доказујући да је проблем у погрешном тумачењу или приступу. Жива филолошка активност у хеленизму изњедрила је бројне коментаре (ὑπομνήματα) и монографске студије (συγγράμματα)⁴³, о којима углавном знамо посредно путем каснијих објашњења у виду напомена уз текст (маргиналија), а која почивају на изводима из тих засебних дјела. У монографским студијама могле су се обрађивати широке теме попут жан-рова, или микропроблеми попут одређене фразе (DUBISCHAR 2015: 566). На те списе се понегдје упућује као на „*Peri*-литературу“ (PFEIFFER 1978; DUBISCHAR 2015: 565), по грчком предлогу περὶ („о“) који је често присутан у наслову као и у овом Порфиријевом спису. Такви списи су разнородни по форми и карактеру, превасходно одређени темом коју обрађују. Оглед *О њећини нимфи* могао би се рашчланити на следеће цјелине:

1) *увод*: знак питања над групом Хомерових стихова (слика пећине нимфи);

⁴¹ 4.21: ...μήτε τῶν παλαιῶν ἄνευ συμβόλων μυστικῶν τὰ ἱερὰ καθιδρυσαμένων... υπ. Прокло τῶν θεολογικῶν οἱ μυστικώτατοι (*In primum Euclidis* 155.26–156.1).

⁴² В. скицу такве литературе и систематизацију проблема које је обрађивала у 25. глави Аристотелове *Поеџике*. У тим дјелима се дају λύσεις – рјешења или објашњења поводом одређених потешкоћа везаних за текст, па тако нека таква дјела носе ту ријеч у наслову (оригинално парњак са ζητήματα је εὑρέσις, в. GÄRTNER 2002 за иницијалну разлику). В. GUDEMAN 1927 (који λύσεις као филолошки термин појашњава као „одговор на научно питање“, стр. 2511).

⁴³ Коментари (*хџџомнемаџа*) су она дјела која садрже коментаре и објашњења другог дјела „ред по ред“ (наводи се дио по дио основног текста или само почетак дијела на који се објашњење односи, па тако редом). Дјела проблемског жанра се често подводе под *син-џрамаџа* која су разнородна по типу и имају више аутономије у односу на текст на који се односе, в. DUBISCHAR 2015: 562–570. Ту начелну разлику не одражава сваки случај гдје се упућује на *хџџомнемаџа* односно *син-џрамаџа* (в. WEST 1970: 291).

2) историјат истраживања и побројавање недоумица које су подстакле истраживања (те недоумице су уједно и *тѐма* Порфиријевог огледа);

3) *узрок* недоумица: пјесник се служи алегоријом;

4) *ипротивно мишљење*: слика није симболична, већ пука измишљотина;

5) потврда симболизма слике кроз *сличне иримјере* из култа и *свједочан-сѝва сѝарих* који подупиру симболичну вриједност (а) пећине, (б) најада, (в) унутрашњег садржаја пећине, (г) маслине;

6) уклапање симболизма слике у шири симболизам епа (које је уједно и *похвала* пјесника);

7) *крајњак закључак*: увјеравање у оправданост датог тумачења Хомерове пећине нимфи и најава неке будуће обраде питања односа стваралачке уобразиље и стварносне основе⁴⁴.

Порфирију се приписују и изгубљена дјела *О Хомеровој философији* (Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας) и *О корисѝи Хомера за краљеве* (Περὶ τῆς ἐξ Ὀμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων).⁴⁵ Посредством свједочанстава код других писаца сачувани су дијелови списа *О Сѝиѝи* (Περὶ Στυγός), но то дјело вјероватно није просто хомерска егзегеза, него тумачење мита за који је Хомер један од извора.⁴⁶ Нарочито су међутим важна Порфиријева *Хомерска ии-шања*⁴⁷ (Ὀμηρικὰ ζήτηματα). То је дјело другог жанра, горе поменутог као проблемски. Осим прве књиге, која је у цјелини сачувана у једном рукопису, остатак се налази на маргинама разних преписа Хомерових епова⁴⁸. Ту се обрађује низ неповезаних мањих питања, хронолошким редом како се јављају у стиховима (најприје из *Илијаде* а затим *Одисеје*) и она често припадају корпусу проблема који су предмет вишевијековне расправе.⁴⁹ Када Порфирије наводи спорно мјесто цитат неријетко уводи питањем διὰ τί: „због чега“ Хомер нешто каже... Затим примјећује да то што стоји код Хомера

⁴⁴ Уп. структуру хрије (LAUSBERG 1120), која је својеврсни образац за састав у смислу есеја и расправе (о томе у контексту нововјековне реторике у Срба в. Јелић 1997: 53–69; уп. Афтонијев текст на стр. 76–83). Хрија сама по себи има интерпретативну димензију будући да објашњава значај и исправност нечијег исказа или значење неког поступка.

⁴⁵ На основу одреднице посвећене њему у енциклопедији *Суда*, а у D схолијама уз Г 250 помиње се и спис „О именима изостављеним од стране Пјесника“ (Περὶ τῶν παραλειπόμενων τῶ ποιητῆ ὀνομάτων).

⁴⁶ В. фрагменте и уводну анализу у CASTELLETTI 2006.

⁴⁷ Даље у тексту скраћена као *Пиѝања* и цитирају се према Хомеровом стиху на који се односе.

⁴⁸ Постоји више издања, која их групишу и идентификују као *Porphyriana* по различитим принципима: SODANO 1882; SCHRADER 1982, 1890 (укључује велики број тзв. егзегетских схолија које нису Порфиријеве); MACPHAIL JR. 2010. Идентификације су спорне, тако да смо се за генералне закључке ограничили на неспорни текст прве књиге питања (Sodano) и последње издање питања која се односе на *Илијаду* (MacPhail).

⁴⁹ Уп. напомену 50 у MACPHAIL JR. 2010: 5. На истој страни се даје и образац по коме Порфирије обично излаже и обрађује појединачни проблем када излагање нема облик разговора са Анатолијем коме је дјело упућено (в. ниже). На тај образац се ослањамо у редовима који слиједе.

дјелује нелогично (ἄλογον), немогуће (ἀδύνατον), недолично (ἀπρεπές), противрјечно (ἐναντίον) или у сукобу с другим његовим исказом (μάχεται).⁵⁰ Занимљиво је да и читав оглед *О њећини нимфи у Одисеји* почиње питањем ὅτι ποτὲ αἰνίττεται: „шта ли наговјештава“ Хомерово пећина.⁵¹ Оно што Хомер каже о пећини не описује се, међутим, наведеним придјевима честим у *Πυθαΐα*, већ се држи за нејасно (ἄσαφές) и упадљиво неубједљиво (πύρρω τοῦ πείθειν, 2.10), побуђује чуђење (θαυμαστόν) и ствара немале потешкоће (οὐ μικρὰ ἀπορία). Додуше, на констатацију да је нешто нејасно наилазимо и у Порфиријевим *Πυθαΐα* (Θ5; Θ58–56; Π 161–162; уп. ἄδηλον у К 252–253), али ту је нејасан одређени, усамљени исказ, дио исказа или импликација исказа и наредна таква нејасноћа се не јавља у наредних бар још педесет стихова. У случају пећине нимфи у једанаест стихова све врви од нејасноћа, сав приказ је *ἕν* непрозирних мјеста која покрећу читав низ питања (τοιοῦτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος, 3.27). Пошто, дакле, опише проблем у *Πυθαΐα* Порфирије изналази рјешење, односно одбрану од изнесених приговора, цитирајући различита мишљења обично неименованих претходника, а сопствено објашњење често предлаже уз „можда“ (μήποτε⁵²).

Манир изоловања и објашњавања питања која хомерски текст намеће сасвим је у духу аристотеловско-аристарховске традиције. На оба аутора Порфирије се поименице позива у бројним тамо датим тумачењима. Како је таква пракса у очима модерних филолога дуго била непомирљива са алегорезом, увријежила се претпоставка да егзегеза Хомерове пећине нимфи припада Порфиријевим познијим годинама, док се *Хомерска њећина* обично приписују његовој младости и другачијем приступу Хомеру, јер не садрже тзв. новоплатоничарску алегорезу.⁵³ Међутим, у та два дјела нема ништа што сугерише да су обиљежена различитим назорима, будући да два приступа, како проистиче из онога што Порфирије пише, не искључују један други. Коментарисање значења ријечи, фраза, контекста, онога шта је писац

⁵⁰ Примјери су побројани у MacRHAIL JR. 2010: 5, у наставку упућујемо на описе проблема и мјеста која ту нису укључена.

⁵¹ Уп. *О њећини нимфи* 3.7; 15.1 и уопште низ питања, преведених у 2. одјелјку, а која су тема огледа.

⁵² Уп. истакнуто οἶμαι у 1. одјелјку са такође ријетким случајевима у *Πυθαΐα* мапут N 322–29, © 443.

⁵³ Интересантно је, у погледу модерног слуха за (не)спојивост приступа, да *Πυθαΐα* укључују простију супститутивну алегорезу, в. O 189, 4–6 (ed. MacRHAIL JR.); као примјер наводимо само O 189, 4: φυσική δὲ γίνεται <ή> διάταξις· ὁ μὲν γὰρ τὸ ζῆν παρασχόμενος Ζεὺς ὠνόμασται, ὁ δὲ τὴν ὑγρὰν οὐσίαν ἀπὸ τῆς πόσεως Ποσειδῶν, Ἄιδης δὲ ὁ θάνατος παρὰ τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀειδὲς τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπωλείας; κοινή δὲ ὅλων τῶν στοιχείων ἡ γῆ, καθότι ἐν αὐτῇ εὐρίσκεται καὶ τὰ λοιπὰ τρία στοιχεία. Аристотел је такође увиђао преводивост митова на природне појаве и та врста тумачења мита је свеприсутна у антици, но нема нужно посљедице на тумачење епске односно пјесичке замисли, чак ни код проказаних стоика. O томе в. ШИЈАКОВИЋ 2016: 77–90.

хтио да каже у димензијама „дословног“ значења није било у дисјункцији са интересовањем за дубље значење (уп. LAMBERTON 1989: 108–110). У уводном обраћању извјесном Анатолију⁵⁴, коме су посвећена Порфиријева *Хомерска ишићања* (чија форма на неколико мјеста сугерише да су проистекла из њиховог разговора на хомерске теме⁵⁵), Порфирије каже да Хомер најчешће сам тумачи себе.⁵⁶ Не само да он у *Пећини нимфи* упошљава принцип *Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν* („појаснити Хомера на основу Хомера“), чију формулацију срећемо први пут код њега⁵⁷, него и у свом другом саставу *Ὁ Σίμωνι* критикује Кронија што не поштује тај принцип (1.6–12)⁵⁸, премда његову алегорезу у начелу одобрава. Ту каже да Кроније није прилагодио своје идеје пјесниковом свијету (οὐ<τε τοῖς> παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας), већ пјесников свијет својим идејама (τοῖς δὲ παρ’ ἑαυτοῦ προσάγειν τὸν ποιητὴν). Када Порфирије налази за сходно да напомене да тумачења попут његовог о пећини нимфи не треба држати за натегнута, то нам не говори само да он сматра да је његова егзегеза утемељена, него и то да је свјестан да она може дјеловати усиљено (ἐξήγησις βεβιασμένα). Слиједи да он очекује да тумачење удовољи одређеним критеријима и да оно не смије бити произвољно.

У уводу у *Хомерска ишићања* Порфирије критикује школски приступ Хомеру, који води преко низа митолошких података и секундарне литературе у домишљање, насупрот кога он ставља непосредни однос са оним што Хомер каже. Како том приликом описује науку свом адресату, питања (ζητήματα) којима ће се позабавити треба схватити као својеврсне припремне вјежбе (προϋρνάσματα), а обраду озбиљније материје код Хомера (τὰς μείζους εἰς Ὅμηρον πραγματείας) одлаже за касније. Из тога је јасно да се егзегеза⁵⁹ Хомера може одвијати на више нивоа. Тумачење се може позабавити ситнијим или крупнијим питањима. Нема сумње да егзегеза типа Порфиријеве о пећини нимфи није ствар на којој се вјежбају почетници у Хомеру, већ они за које се подразумијева да су им уобичајена питања везана за Хомера јасна. Но ни та питања по Порфиријевом мишљењу никако не треба узимати олако, као што многи чине заварани привидном једноставношћу Хомеровог наратива (τῆ δοκούση τῶν ποιημάτων ὀλοσχερεῖ σαφηνεῖα). То је

⁵⁴ В. *Quaestionum Homericarum I* (ed. SODANO), 1.9–2.15. Том одјељку припадају Порфиријеве формулације издвојене у даљем излагању које се тиче *Πυθιαῖα*, ако није другачије назначено.

⁵⁵ В. издвојене примјере у MACPHAIL JR. 2010: 3–6.

⁵⁶ αὐτὸς μὲν ἑαυτὸν τὰ πολλὰ Ὅμηρος ἐξηγεῖται.

⁵⁷ *Quaestionum Homericarum I* (ed. SODANO), 56.3–4. Начело се у основи препознаје као Аристархово, премда се не тврди да га је он нужно тако и формулисао. Оно се узима као суштина његовог практичног приступа.

⁵⁸ Стобеј, *Anthologium* 32.7–13: Τῶν οὖν ἀναπτύσσειν ἐπιχειρησάντων τὰ δι’ ὑπονοίας παρ’ αὐτῷ λεγόμενα ἰκανώτατα δοκῶν ὁ Πυθαγόρειος Κρόνιος τοῦτ’ ἀπεργάσασθαι, ὅμως ἐν τοῖς πλείστοις ἄλλα τε ἐφαρμόζει ταῖς θεθείαις ὑποθέσεσι, τὰ Ὅμηρου μὴ δυνάμενος, οὐ<τε τοῖς> παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας, τοῖς δὲ παρ’ ἑαυτοῦ προσάγειν τὸν ποιητὴν πεφλοτιμίηται.

⁵⁹ У обје студије користи ријеч егзегеза (ἐξήγησις).

значајно, јер можемо бити сигурни да он не приступа алегорези ниподаштавајући дословну димензију текста или превиђајући Хомерову вјештину која се очитује у тој равни. Напротив, он је цијени, држи да га многи већ на том нивоу не могу исправно разумјети⁶⁰, али свијест о томе не потискује и друге димензије текста. Штавише чини се да управо оно што заслужује хвалоспјев на основном нивоу бива погодан кандидат за егзегезу на вишој равни. Тако Порфирије одбацује алегорезу хришћанских списа јер налази да су већ у полазишту „одбојни“.⁶¹ Егзегеза попут тумачења пећине нимфи могла би се подвести под тумачење озбиљније хомерске проблематике најављено у *Πυθαγῶνιμα*, што само по себи не чини хронолошки однос два дјела разрјешеним.⁶² Битније је међутим установити да без обзира на разлику у задацима које Порфирије пред себе поставља у тим дјелима, његов општи приступ Хомеру остаје исти.

4. КАРАКТЕР ПОРФИРИЈЕВЕ АЛЕГОРЕЗЕ. О утисцима које Порфиријево тумачење оставља на савремене читаоце дало би се расправљати, но тешко је порећи да Хомеров приказ пећине одиста садржи загонетне елементе односно низ конкретних детаља чији значај није очевитан. Крајолик код Хомера обично описују јунаци, међутим у овом случају (13.97–112) наратор је пјесник будући да у том часу Одисеј спава на феачком броду који га довози на Итаку. Сlike израђају из стихова у ритму лађе која се приближава острву (DE JONG 2004: 318): најприје се описује лука издалека (13.97–100), затим унутрашњост луке (13.100–101) и најзад њен забачени дио – маслиново дрво и пећина (13.102–112). Пећина је, дакле, завршни и наглашени дио описа предјела, што је мотивисано каснијим догађајима који ће се одиграти на том

⁶⁰ *Quaestionum Homericarum I* (ed. SODANO), 1.28–1.30: ἀγνοεῖται μὲν πολλὰ τῶν κατὰ τὴν φράσιν, λανθάνει δὲ τοὺς πολλοὺς.

⁶¹ *Contra Christianos*, fr. 69 τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κἄν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ’ ἢ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῆ ἀηδία ταραξάσα, καὶ τῶν ἀλοκρῦφων τὸν λόγον ἐσίωσεν ὄλον παρασκευάσας σκοτοδινῖᾶσαι τῆ συμφορᾷ τὸν ἄνθρωπον. Слично је писао већ платоничар Келс крајем II вијека када наводи неиспуњавање естетских и моралних норми као разлог зашто хришћански списи нису подобни за алегорезу. И Келсов и Порфиријев аргумент је заправо рециклирани стари аргумент, најславније употребљен код Платона, а поводом „ружних лажи“ Хомера и пјесника. У свим тим случајевима није ријеч о одбацивању саме методе или о изругивању њој већ о њеној излишности у датим случајевима с обзиром на то да критичари текст описују као штетан на дословном нивоу и сумњају у приврженост аутора текста истини.

⁶² Уп. МАСРНАИЛ JR 2011: 2. Занимљивије је, међутим, то што су поједини истраживачи оцијенили да Порфирије пише оглед *О њећини нимфи* прије него што је доспико код Плотина, као ерудита упознат са платонизмом, но још увијек далеко од знања која ће стећи као Платинов ученик. У том смислу, указујући на грешке у расуђивању које се не би поткрале „озбиљном“ платоничару, спис анализира АЛТ 1998. С друге стране, Едварде у спису препознаје одјеке Платинове критике гностика (*Enneades* 2.9) и сматра да је дјело настало у периоду Порфиријевог боравка у Платиновој школи (EDWARDS 1996).

терену у присуству богиње Атене. Кад се Одисеј пробуди, још увијек несвјестан гдје се налази, препознаће Итаку баш по Форкиновој луци, по маслини и пећини гдје је приносио жртве нимфама (13.344–351). Потом ће се Одисеј помолити Најадама у пећини (13.355–360) и одложити у њу скупоцјености које је добио од Феачана на дар (13.367–371), да би, размотривши даље кораке с богињом Атенем поред маслиновог дрвета (13.372–373), обукао рите и преузео лик просјака (13.429–448). У том часу пред Одисејем није само физичко преображење у неког другог, он је и суштински угрожен: послије толиког одсуства током кога од њега није било ни гласа, он се не може вратити на Итаку као краљ.⁶³ Двори су му у рукама многобројних непријатеља и попрште срамног пира, жена опсједнута просцима, син изложен смртној опасности, а он ни рођеном родитељу не може да поклони повјерење. Веза богиње Атене са мудрошћу чини је прикладним саговорником Одисеја који у таквој ситуацији промишља како да се врати себи и својима. Епска ситуација коју уоквирује пећина посједује особине затишја пред буру и прикривену напетост. Одисеј се пресабира и прикупља сву своју снагу пред одлучујући догађај којим ће постати поново чувени краљ или нестати као никоговић. Ту епску борбу за повратак правом постојању, повратак скопчан с многим одрицањима и самосавлађивањем, повратак који обезбјеђује бесмртност чувењем и славом, Порфирије чита метафизички.

Сами стихови посвећени опису пећине као да се и код Хомера издвајају или узвисују над текућом радњом и практичним бригама, односно као да припадају другој равни. Тако опис луке који претходи опису маслине и пећине садржи запажања о погодностима и опасностима за бродове који ту пристају (13.97–101), а стихови који се непосредно надовезују на приказ пећине (13.113 и даље) говоре о вјештом упловљавању и искрцавању Феачана, Посејдоновој одмазди над њима, те разговору Атене и Одисеја о жалосном развоју догађаја на Итаци и начину на који треба поступити да се ствари уреде. У том интермецу пјесник описује пећину као свештено мјесто, мјесто прожето божанским присуством (*ἱρόν*⁶⁴), са развијеним култом нимфи. У начелу су и модерни коменатори сагласни да опис почива на реалној слици пећине као светилишта независно од питања⁶⁵ на коју конкретну пећину би то могло да се односи (НЕУБЕСК – НОЕКСТРА 1989: 171; LARSON 2001). На сличан начин размишља и Порфирије, с тим што он разрађује симболику елемената светилишта, сматрајући да су о њој размишљали већ и они људи

⁶³ О поимању Одисејеве личности у епу в. NINKOVIĆ 2011.

⁶⁴ В. анализу придјева у БЕНВЕНИСТ 2002: 380–382.

⁶⁵ Најозбиљнији кандидат за Хомерову пећину, пошто је Силвија Бентон (Sylvia Benton) објавила резултате својих ископавања у првој половини двадесетог вијека, постала је пећина на западној обали Итаке, у луци Полис. Та идентификација није међутим наишла на широко одобравање и одбачена је и у последњој опширној студију на ту тему DEODI 2008. Да Хомерова географија и дан данас производи ватрене расправе најбоље свједочанство јесте неумируће питање идентификације Одисејеве Итаке (в. НЕУБЕСК et al. 1988: 63; LUCE 1998; BITTLESTONE 2005; HUXLEY 2007).

који су таква светилишта установљавали, а и сам Хомер. Специфичност а нејасност детаља по њему је показатељ симболизма. Тако он истиче да није необично то што пећина има два отвора, него начин на који су они оријентисани и њихово назначење. Не чуди то што су унутра посуде за течност, али је необично да оне не врше ту функцију. Није чудно видјети разбој у пећини, јер он може бити завјетни дар, али чуди то што је од камена и слика нимфи које ткају на њему пурпурну тканину. Улога пчела и нимфи за које се напомиње да су баш Најаде у таквој констелацији такође онда има дубљи значај. Закључак да је пећина слика, икона космоса, до кога је раније дошао бар још Кроније, читаоцу његовог времена и културе није био неубједљив. Како показује Буркерт, затворени простори за иницијацију у мистерије повезивали су се у начелу са космосом бар од III в. пр. Хр. (BURKERT 1990: 75), а саме мистерије са загробном судбином душа. Чини се да исто примјећује и Порфиријев извор када се позива на перцепцију мистеријских комора (μυχός) код Ферекида са Сира (31.7–9). Ту идеју у космолошки крајње разрађеном облику налазимо у митрејима, адаптираним природним пећинама или грађевинама које подражавају пећине, у којима су се широм Римског царства окупљали посвећеници у Митрине мистерије, а које с тог разлога Порфирије и помиње позивајући се као на извор на Еубола (који је вјероватно био у њих посвећен). Данас се сматра, на основу археолошких налаза и писаних извора, да су митреји одиста представљали модел космоса, у коме се настојао дати тачан приказ позиција звијезда, планета, сјеверног и јужног повратника. Графичку скицу уз космолошка објашњења таквог идеалног митреја, пећине као микрокосмоса, даје Бек (БЕСК 2006: 103–104).⁶⁶ На сличан начин и све што се везује за светилиште или налази у њему осликава перцепцију божанства коме је мјесто посвећено. Порфиријево закључивање о симболичкој вези између конкретне ствари и онога шта та ствар заступа на основу прикладности односно сродних својстава (οἰκεῖον) или функционалне повезаности крајње је уобичајено. Тако на примјер код Корнута, стоика из I в. налазимо да је жезло симбол Зевсове владарске моћи (9.4 τὸ δὲ σκῆπτρον τῆς δυναστείας αὐτοῦ σύμβολόν ἐστι), да су змије свијене око Хермесовог штапа симбол тога што он осваја и очарава и оне који наликују звијерима (16.18 ... σύμβολόν εἰσι τοῦ καὶ τοὺς θηρίωδεις ὑπ' αὐτοῦ κηλεῖσθαι καὶ καταθέλγεσθαι), да је Атенина дјевственост симбол њене чистоте и непорочности (20.3 ἡ δὲ παρθενία αὐτῆς τοῦ καθαρῶ καὶ ἀμίαντου σύμβολόν ἐστι)⁶⁷. Симбол је ту просто схватљивија или сликовитија ствар

⁶⁶ Тај аутор скреће пажњу на критику Нуменијеве космолошке представе, на коју се у тумачењу ослања Порфирије, из уста новоплатоничара V вијека Прокла. Прокло, наиме, сматра да она не одговара истини израженој у Платоновом учењу и да је Нуменије некритички прихватио идеје из мистеријских култова (БЕСК 2006: 136). Уп. илустарације космоса које даје Бифијер појашњавајући егзегезу Нуменија и Порфирија (BUFFIÈRE 1956: 439, 451).

⁶⁷ Уп. Порфиријеву алегорезу грчких и египатских божанских статуа у спису *Περὶ ἀγαλμάτων* (ed. VIDÉZ 1913). Оне се, по његовом мишљењу, могу читати као књиге и премда

која упућује на другу, концептуално повезану, коју треба призвати у ум⁶⁸. Специфичности у поимању симбола зависе од поимања укупне стварности односно схватања односа међу учесницима те стварности. Отуд код каснијих новоплатоничара Јамблиха и Прокла, који се ослањају на развијену схему стварносних нивоа и мрежу вертикалних и хоризонталних веза које спајају све што постоји на тим различитим нивоима, налазимо и сложенију алегорезу и сложенију улогу симбола.

Постојање нивоа стварности и њихов међусобни однос кључни су за разумијавање алегорезе. Новоплатоничарско „Једно“ узрок је свих ствари, по принципу да оно не задржава савршенство за себе, већ га шири тако што ствара спољну слику своје унутрашње активности. Резултат еманације је следеће биће по савршености али не једнако савршено, којем се приписује нижи онтолошки степен (хипостаза). Из *Једног* (Доброг), које је неприступачно за мисао и језички исказ, проистиче *Ум* (νοῦς). *Космичка душа* (ψυχή), као најнижа трећа хипостаза, дио је умствене стварности директно одговоран за опажајну стварност. Опажајна стварност је несавршена слика умствене стварности и састоји се такође од нивоа. На првом мјесту су то организми, од којих је један опажајни космос и он обухвата друге мање организме. Организми су продушевљени, односно прожети душом, и тиме садрже умствену компоненту. Испод њих су облици у материји, тијелима и сама материја, која је тачка у којој истакање реалности из Једног блиједи у таму. Ништа не постоји независно од другог, само за себе, већ се све налази на одређеној тачки истицања реалности из Једног, при чему је (необликована, сама) материја тачка која је одређена лишеношћу Добра. Систем се временом раслојава и усложњава и та схематизација метафизичког раслојавања има утицаја на алегорезу, јер нити којима се умрежава тај многочлани и вишестепени систем јесу исте оне којима се дословна слика везује за неку алегоричку, односно слика ниже стварности са сликом више стварности.

У том смислу, неочигледност унутрашњих структура свега што човјека окружује уопште није оно истинско одређење те исте природе. Њено истинско одређење *није* у њеној унутарњој структури, него у ономе шта та структура *пројављује*. Тако заправо све опазиво има статус показатеља или симбола нечега што измиче чулима, али је досежно уму. У том случају умјетност не подражава просто природу (чулни свијет који је и сам одраз других ствари), него се уздиже до интелигибилне, умствене структуре из које природа исходи⁶⁹. Из таквог схватања произлази стратегија читања,

не могу да упризоре божанску стварност на коју се односе јер је она чулима недоступна, могу посредно да говоре о њеним аспектима. Растумачити изглед, атрибуте и материјал од кога су направљени кипови као симболе божанског и у том његовом дјелу значи „прочитати“ садржај који свједочи о мудрости старих теолога (уп. Сроме 1970: 124–142, те Плотиново мишљење о Фидијином дјелу *Enneades* 5.8.1. 38–40).

⁶⁸ О употреби термина в. Шиљаковић 2016: 183–193.

⁶⁹ Плотин, *Enneades* 5.8.1.34–36: Ἐπειτα δεῖ εἰδέναι, ὡς οὐχ ἀπλῶς τὸ ὀρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις.

односно тумачења пјесништва једнака стратегији *тумачења свијета*. Као што је могуће од опажајне стварности кретати се постепено до виших нивоа умне стварности, тако је од једног мјеста у дословној равни текста могуће кретати се до виших значењских равни текста, при чему су то заправо одрази стварносног поретка, неодвојиви од текста. Символ, било у тексту или ван текста, добија своје конкретно значење у зависности од аспекта са ког се посматра. Алегореза је егзегеза онога што несагледиво чини видљивим на начин пријемчив чулима, било да је управљена на вајарску или поетску представу.⁷⁰ Егзегезе је вриједно оно што одражава божанске сфере. У пракси су то само дјела, како је већ речено, која се доживљавају као лијепа и успјела (прије свега философски мит и древно пјесништво), будући дјела мудрог творца усмјереног ка вишој стварности. При томе се чини да представа о (хијерархијској) уређености свега што постоји као цјелини узима утицаја и на осмишљавање цјелине текста на начин атипичан за дотадашњу античку егзегезу.

5. Закључак. Видјели смо да је крупни референтни оквир алегорезе *Одисеје* – душа која лута материјалним свијетом – био одавно познат, те да се и алгоричност пећине, као видљивог космоса у коме дјелују божанске силе, такође коментарисала. Од директних извора поменути су Нуменије и Кроније. Начин на који Порфирије уклапа пређашња разматрања и детаље у тај оквир могао би бити његов властити. Особито треба имати на уму наведена мјеста гдје он износи замјерке Кронију, са којим је сагласан по питању крупне алгоријске слике, али не одобрава његово оглушивање о Хомеров свијет. И поред тога, не треба очекивати да је то подразумијевало мјеру склада која постоји у средњовјековним алгоријским дјелима која су изграђена на плодовима позне систематизације алгоријске егзегезе (углавном Библије).⁷¹ Античка егзегеза алгоријски смисао идентификује као заматак неког дијела текста и не рачуна са уређеном алгоријском структуром која једнако плодно прожима цијели текст.

Уз принцип тумачити Хомера на основу Хомера, Порфиријев главни критеријум је личност Пјесника и успјелост његовог дјела. Као што није могуће да човјек који је мудар и пун врлина не познаје више а заправо божанске сфере (*τὰ θεϊότερα*), тако ни успјешно дјело не може бити такво ако за модел нема неку истину, тј. ако само не одражава истину. При томе није ријеч о историјској истини, него надвременој истини о устројству ствари. Аргумент је сличан ономе на почетку Порфиријевог огледа, када се разматра историјност пећине, па се закључује да чак и ако није постојала баш та, јесте нека слична њој. Сам еп не би био толико успио да није одраз вишег поретка ствари, да је просто плод маште, *илазма*, или миметички приказ историјских прилика. Показано је да наведени критеријуми не искључују

⁷⁰ Уп. фрагменте из поменутог Порфиријевог дјела *Περὶ ἀγαλμάτων*.

⁷¹ О чему директно свједочи Данте (*Convivio*). Уп. ASCOLI 2010.

друге, уже филолошке, којих се, рецимо, сам Порфирије придржава у *Проблемима*, напротив. То је разлог зашто се оваква интерпретација не може одредити као тумачење које има мање везе са књижевношћу а више са философијом или теологијом.⁷² Кључ је у томе што у контексту у ком налазимо Порфиријеву егзегезу таква разлика, која полази од домена у ком се аутор изражава, нема значаја у односу на објекат израза. Све што вриједи, у сваком домену, вриједи јер је управљено на вишу, божанску стварност, ону из које живот исходи а у којој пропадање и смрт не постоје. У том мисаоном оквиру стваралац није примарно одређен доменом или врстом израза, него способношћу да у свом дјелу учини несагледиво видљивим, да образује микрокосмос који одражава особине (метафизичке) структуре макрокосмоса. То значи да је главни критеријум за истину у пјесми (умјетничка) успјелост пјесме и обрнуто, успјелост пјесме је показатељ да она мора имати везе са истином. Мејерова (MEYER 2007: 137) је примијетила да се на језичком нивоу у Порфиријевој алегорези говори више о мудрости, разборитости и тачности (σοφία, φρόνησις, ἀκρίβεια) него о истини (ἀλήθεια)⁷³. Нама се чини да је то сасвим логично, будући да су Порфирије и публика којој се он обраћа у увјерењу да им је истина о устројству ствари, свијету и људској судбини већ позната. Они ту истину не откривају кроз Хомера, него разоткривају који аспект истине текст одражава и на који начин. Тиме се удивљују и повезују у мистичну заједницу са древним и дубокоумним прецима. Таквим читањем читалац такође снажи и врлину у себи, јер се сам поступак алегоријског тумачења састоји у успињању од чулног ка умном, од загонетке која постоји на нивоу опазивог – слике у стиховима, до рјешења до кога се долази прибјегавањем вишој стварности. Посреди је виђење по коме успјешна пјесма исказује исто оно што и исправна философија или теологија – истину која спасава душу.

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БЕНВЕНИСТ, Емил. Речник индоевропских установа. Александар Лома (прев.). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2002.
- Јелић, Војислав. ПРОΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ретора Афтонија – Припремне вежбе за беседнике. Нови Сад – Београд: Матица српска, 1997.
- Нинковић, Јована. Итачани и Киклопи у *Одисеји*. Ксенија Марицки Гађански (ур.). *Античка и савремени свей: религија и култура*. Београд: Друштво за античке студије Србије, 2011, 221–232.

⁷² Уп. догађај који описује сам Порфирије (*Vita Plotini* 15.1–6). Наиме, он је приликом једне гозбе пред окупљенима читао своју пјесму „Свештена свадба“, насталу у надахнућу, у којој се изрази тајанствено и закопрењено (μυστικὸς ... ἑλικεκκριμένως). Када му је неко од присутних добадио да је полудио, Плотин је пред свима изјавио да је Порфирије показао да је у исти мах и пјесник и философ и хијерофант.

⁷³ Заправо се јавља придјев ἀληθής у 36.6.

- Пилиповић, Јелена. Поетика хипоноје: Проклов неоплатонистички модел вишезначног читања. Адријана Марчетић, Зорица Бечановић Николић, Весна Елез (прир.). *Компјаративна књижевност: теорија, тумачења, перспективе*. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2016, 403–413.
- ФЛАШАР, Мирон. Ἀψίνθιον / χολή : μέλι. У прилог историјској метафорологији. *Зборник радова Византџолошког инстџитута* 34 (1995): 225–245.
- ХОМЕР. *Одисеја*. Милош Н. Ђурић (прев.). Нови Сад: Матица српска, 1972.
- ШИЈАКОВИЋ, Јована. *Одисеја и алеџоријска тумачења – одисеја искушења*. Докторска дисертација. Београд, 2016.

*

- ALT, Karin. Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios. *Hermes* 126/4 (1998): 466–487.
- ASCOLI, Albert R. Dante and allegory. Rita Copeland, Peter T. Struck (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010.
- BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- BEUTLER, Rudolf. Porphyrios (21). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 22.1. Stuttgart: J. B. Metzler, 1953, 275–313.
- BIDEZ, Joseph. *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*. Leipzig: Teubner, 1913
- BITTLESTONE, Robert (with James Diggle and John Underhill). *Odysseus Unbound: The Search for Homer's Ithaca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BUFFIÈRE, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris 1956.
- CASTELLETTI, Cristiano (ed.). *Porfirio. Sullo Stige*. Milano: Bompiani, 2006.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
- COPELAND, Rita, Peter T. STRUCK (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010.
- COULTER, James A. *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden: Brill, 1976.
- CUNLIFFE, Richard John. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. London: Blackie and Son, 1924.
- CROME, Peter. *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.
- DE JONG, Irene. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DEOUDI, Maria. *Ithake: Die Polis-Höhle, Odysseus und die Nymphen*. Thessaloniki: University Studio Press, 2008.
- DILLON, John. Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis. Baine R. Harris (ed.). *The Significance of Neoplatonism*. New York: State University of New York Press, 1976, 247–262.
- DILLON, John. *The Middle Platonists*. London: Cornell University Press, 1977.
- DUBISCHAR, Markus. Typology of Philological Writings. Franco Montanari, Stefanos Matthaios, Antonios Rengakos (eds.). *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Leiden/Boston: Brill 2015.

- EDWARDS, Mark. Porphyry and the Christians. George Karamanolis, Anne Sheppard (eds.). *Studies on Porphyry*. London: Institute of Classical Studies, 2007, 111–126.
- EDWARDS, Mark. Porphyry's 'Cave of the Nymphs' and the Gnostic Controversy. *Hermes* 124/1 (1996): 88–100.
- GÄRTNER, Hans A. Zetema. Landfester Manfred, Hubert Cancik, Helmuth Schneider (edd.). *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 12/2: 778–779. Stuttgart: Metzler, 2002.
- GIRGENTI, Giuseppe. *Porfirio negli ultimi cinquant'anni*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- GUDEMAN, Alfred. Λύσεις. Pauly, Agust, Georg Wissowa, Wilhelm Kroll (edd.). *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Bd. XIII. Stuttgart: Metzler 1927.
- HENRY, Paul, Hans-Rudolf SCHWYZER. *Plotini opera I, III*. Leiden: Brill, 1951.
- HEITSCH, ERNST. *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- HEUBECK, Alfred, Stephanie WEST, John Bryan HAINSWORTH. *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. I, Books I–VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- HEUBECK, Alfred, Arie HOEKSTRA. *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. II, Books IX–XVI*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- HUXLEY, George Leonard. Review of „Odysseus Unbound: The search for Homer's Ithaca“ by Robert Bittlestone, James Diggle, John Underhill. *Hermathena* 182 (2007): 165–169.
- KARAMANOLIS, George, Anne SHEPPARD (eds.). *Studies on Porphyry*. London: Institute of Classical Studies, 2007.
- LAMBERTON, Robert. *Porphyry on the Cave of the Nymphs*. New York: Station Hill Press, 1983.
- LAMBERTON, Robert. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- LARSON, Jennifer. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LAUSBERG, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
- LUCE, John V. *Celebrating Homer's Landscapes: Troy and Ithaca Revisited*. New Haven – London: Yale University Press, 1998.
- MACPHAIL JR., John A. (ed.). *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary*. Berlin – New York: de Gruyter, 2011.
- MEYER, Doris. Die verborgene Wahrheit der Dichtung. Zur allegorischen Interpretation in Porphyrios' Schrift über die Nymphengrotte in der *Odyssee*. J. Althoff (ed.). *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2007.
- NINKOVIĆ, Jovana. Prilog izučavanju imenskih složenica kod Euripida. *Lucida intervalla – Prilozi Odeljenja za klasične nauke* 38 (2009): 3–62.
- NINKOVIĆ, Jovana. Identitet u nevolji: Odisej u očima drugih. *Lucida Intervalla – Prilozi Odeljenja za klasične nauke* 40 (2011): 7–29.
- VON DER MÜHLL, Peter (ed.). *Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1962.
- PÉPIN, Jean. Porphyre, exégète d' Homère. *Porphyre. Entretiens sur l' Antiquité classique de la Fondation Hardt* 12 (1965): 229–272.

- PfEiFFer, Rudolf. *Geschichte der Klassischen Philologie*. München: C.H. Beck, 1978.
- SMiTH, Andrew. *Porphyry in Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SMiTH, Andrew. Porphyrian Studies since 1913. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.2 (1987): 717–773.
- SCHrader, Hermann (ed.). *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*. Leipzig: Teubner, 1882.
- SCHrader, Hermann (ed.). *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias*. Leipzig: Teubner, 1890.
- SeMinar CLassics 609 (ed. and tr.). *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey*. Buffalo: Department of Classics, State University of New York, 1969.
- SHePPard, Anne. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus "Commentary on the Republic"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Sodano, A. R. (ed.). *Porphyrii Quaestionum Homericarum Liber I*. Napoli: Giannini, 1970.
- West, Martin L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- West, Martin L. *Analecta Musica. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92 (1992): 1–54.
- West, Stephanie. Chalcenteric Negligence. *The Classical Quarterly* 20/2 (1970): 288–296.

Jovana B. Šijaković

POETRY AND ANCIENT ENIGMAS: PORPHYRY'S ESSAY
ON THE CAVE OF THE NYMPHS IN THE ODYSSEY

S u m m a r y

The paper aims to give an understanding of Porphyry's exegetical approach in the essay *On the Cave of the Nymphs* highlighting its relevance to literary studies. The analysis is centered around the content and compositional issues. It takes into account the relation of the essay to author's other Homeric studies. Attention is given to the nature of the employed allegoresis and the conceptions guiding the interpretation are explored as well.

Византолошки институт САНУ
Кнез Михаилова 35
11000 Београд, Србија
jovana.sijakovic@vi.sanu.ac.rs
jovana.ninkovic@gmail.com